

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

**MARCUS
STEINWEG**

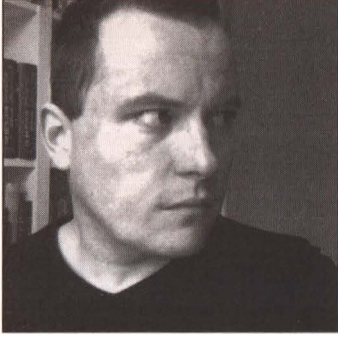
**MARCUS
STEINWEG**

AŞIKÂRLIK DEHŞETİ: SAHTE KESİNLİKLER

AŞIKÂRLIK DEHŞETİ: SAHTE KESİNLİKLER

Düşünmek dünyanın geçersizliğini deneyimlemeyi ima eder. Kozmos ölçülemezdir. Hiçbir değeri yoktur. Kendi zihnini kozmik kayıtsızlığa kapatmamak temel felsefe deneyiminin parçasıdır.





Marcus Steinweg 1971'de Almanya'nın Koblenz kentinde dünyaya geldi. Halihazırda çalışmalarını Berlin'de sürdüren, buradaki Sanat Üniversitesi'nde dersler veren ve *Inaesthetics* dergisinin editörlüğünü yürüten Steinweg sanat ve felsefe arasındaki kesişimlere odaklanmaktadır. Sanatçı Thomas Hirschhorn'la

yaptığı bir dizi felsefi ve sanatsal çalışma da vardır. Bunlardan bazıları: *Nietzsche Map* (2003), *Hannah Arendt Map* (2003), *Foucault Map* (2004), *The Map of Friendship between Art and Philosophy* (2007), *Spinoza Map* (2007), *The Map of Headlessness* (2011). Yayımlanan kitapları ise şunlardır: *Bataille Maschine* (Merve Verlag, 2003), *Subjektsingularitäten* (Merve Verlag, 2004), *Behauptungsphilosophie* (Merve Verlag, 2006), *Duras* [Rosemarie Trockel ile birlikte] (Merve Verlag, 2008), *Politik des Subjekts* (Diaphanes Verlag, 2009), *Aporien der Liebe* (Merve Verlag, 2010), *Kunst und Philosophie* (Verlag der Buchhandlung Walther König, 2012); ve yayın programımızda olan *Inkonsistenzen* (Matthes & Seitz, 2015).

**Aşıkârlık Dehşeti
Sahte Kesinlikler
Marcus Steinweg**

Orijinal Adı: The Terror of Evidence

İthaki Yayınları - 1464

**Yayın Sorumlusu: Selçuk Aylar
Yayıma Hazırlayan: Cihan Metin, Oğuz Karayemiş, Selçuk Aylar
Kapak Tasarımı: Şükrü Karakoç
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: B. Elif Balkın
1. Baskı, Mart 2019, İstanbul**

ISBN: 978-605-375-921-8

Sertifika No: 11407

**© Marcus Steinweg, 2016
Türkçe Çeviri © Erkal Ünal, 2018
© İthaki, 2019**

**Bu eserin tüm hakları AnatoliaLit Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.**

**İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin tescilli markasıdır.
Caferağa Mah. Neşe Sokak, 1907 Apt. No: 31 Moda-Kadıköy-İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com**

**Kapak, 1. Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Maltepe Mah. Hastane Yolu Sok. No: 1/6 Zeytinburnu-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 40200**

Marcus Steinweg

AŞİKÂRLIK
DEHŞETİ
Sahte Kesinlikler

Çeviren
Erkal Ünal



Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison.

[İki aşırılık: Akı dışlamak ve yalnızca akı kabul etmek.]

– BLAISE PASCAL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Marcus Steinweg'in Enseyi Karartmayan Çetin Düşüncesi

Thomas Hirschhorn 15

1. BAYKUŞ	19
2. PATHOS.....	20
3. FELSEFE	21
4. EV	23
5. COURBET	25
6. KULÜP SANDVİÇ.....	26
7. TUZAK	26
8. KAÇIŞ.....	27
9. SABUN BALONCUKLARI	28
10. HİNÇ.....	29
11. HAPİS	30
12. İPOTEK	30
13. İHANET YOLUYLA SADAKAT	31
14. HEBBEL İLE WITTGENSTEIN	31
15. AŞIRILIK OLARAK AKIL	32
16. OYUN.....	33
17. ÖZ-AŞKINLIK.....	35
18. AŞKA DÜŞMÜŞ DÜŞÜNCE.....	36
19. GÖZ.....	37

20. NAİFLİK.....	37
21. DENGE.....	38
22. TANRI	39
23. GECE	39
24. OLGULARA TAPMAK.....	41
25. KIYMIK.....	41
26. HATA ÖNLEME	43
27. GERÇEKDİŞİ.....	43
28. ZARAFET.....	44
29. DELİK.....	44
30. YANAN GÖZLER	44
31. GÜNEŞ.....	46
32. DAYATMA.....	46
33. KAFKA.....	47
34. SÜRGÜN.....	47
35. DOĞAÇLAMA	48
36. KORKU	49
37. OKUMA.....	49
38. İNANÇ	51
39. LACAN İLE KITTLER.....	51
40. ÇÖPLÜK.....	52
41. MİZAH	53
42. SANRILAR	53
43. ÖZNE.....	54
44. VİZYON.....	54
45. JAPONYA?	56
46. FELAKET	56

47. MUTLULUK	58
48. METRON	59
49. DÜĞÜMLER.....	59
50. PİYASA.....	60
51. BECKETT	60
52. DEHA.....	61
53. EŞİ BENZERİ GÖRÜLMEMİŞ.....	62
54. KENDİ KENDİNİ HAPSETME.....	62
55. ÖDEME	63
56. AT GÖZLÜĞÜ.....	64
57. AYDINLANMA	64
58. İKİ TÜR OBSKÜRANTİZM	66
59. KOPUŞ	67
60. UÇMAK	68
61. İYİ?.....	68
62. RUH.....	68
63. OYUNBOZAN	69
64. BOŞLUK	69
65. ALINMAK	70
66. AĞAÇ	71
67. DELİ	71
68. YAPISAL EŞMANTIK	71
69. EVET	72
70. KIRILGANLIK.....	72
71. MUAZZAM.....	75
72. HEGEL	76
73. ZEVK.....	77

74. POLİT-HİSTERİ	77
75. GÖZYAŞLARI.....	78
76. EBEDİ ÇOCUK	79
77. RÜYA GÖRMEK.....	79
78. UFUK NOKTASI	80
79. LAFI SPİNOZA'YA SÖYLETMEK.....	80
80. ISRAR.....	80
81. ÇILGINLIK.....	81
82. ROMANTİZM	82
83. DİL	82
84. HIRSIZ.....	83
85. DEHŞET	84
86. SOKAK.....	84
87. FAZLADAN BİR DAKİKA.....	85
88. SEYAHAT	86
89. AŞK.....	86
90. KATOLİK.....	87
91. KÜL	88
92. MÜTHİŞ.....	89
93. PUTLAR	89
94. KARMAŞIK.....	91
95. SOLUK VERMEK.....	91
96. HEIDEGGER	91
97. KATİYET.....	92
98. FANATİZM	93
99. UZLAŞMAMIŞ	93
100. DİRİLİŞ.....	94

101. HAPİSHANE	94
102. ÇIPLAK.....	95
103. LAFI NIETZSCHE'YE SÖYLETMEK.....	95
104. AKLA GELEN	96
105. YANLIŞ ANLAMA	97
106. ŞÜPHE ALTINDA.....	97
107. LOGOS	98
108. İKİ TÜR MASUMİYET	99
109. ZAMANSIZ.....	99
110. UYUŞTURUCULAR.....	100
111. KARİKATÜR.....	101
112. SEKS VE SİYASET	101
113. ÇORAK ÜLKE	103
114. ALBENİ.....	104
115. DUYGUSAL ATEİZM	104
116. ÖĞRETMEK.....	105
117. BLOWJOB	105
118. AÇIMLAMA	106
119. MAHVOLUŞ	106
120. PASİFLİK.....	108
121. YARALANABİLİRLİK.....	109
122. BONHEUR.....	109
123. AÇMAZLI DUA.....	109
124. SİRK NUMARASI	110
125. ÇAĞRI.....	111
126. BEDEN EZOTERİZMİ	112
127. KALP	113

128. ODRADEK'E DAİR NOT	113
129. RUSSELL	114
130. KENDİMİZİ BOZMAK.....	114
131. SOLDAKİ KARİYERİZM.....	115
132. YAZMAK	115
133. İNDİRGEME	115
134. ENERJİ.....	116
135. EŞİK.....	116
136. AV	117
137. RORTY'YE DAİR NOT.....	118
138. YARIK.....	119
139. FİNANS AHMAKLIĞI	120
140. TİYATRO	120
141. AKLI BAŞINDA?.....	122
142. DİYALEKTİK	122
143. BAŞARI	124
144. CAN SIKINTISI.....	124
145. ÇEMBER	125
146. MÜKEMMELİYETÇİLİK.....	126
147. AKLIN AŞIRILIKLARI.....	126
148. OLAY	127
149. MANET	128
150. KRİZ	128
151. HİS.....	128
152. ALELÂDE	129
153. MÜLLER İLE BACHMANN	129
154. HAKİKAT	130

155. NEDEN ALEXANDER KLUGE?	131
156. TROPİKLER	131
157. SARTRE'A DAİR NOT	132
158. ŞÜPHEDEN ŞÜPHE ETMEK.....	134
159. REKABET.....	135
160. ÖYLE DE BÖYLE DE	135
161. BEDEN.....	135
162. NIETZSCHE'YE DAİR NOT	137
163. İÇKİNLİK YÖNTEMİ.....	138
164. İKİNCİ DERECE YANILSAMA	140
165. SEBEPSİZ.....	140
166. PENCERE.....	140
167. DERİNLİK.....	141
168. SOL.....	141
169. AŞKIN YALANI.....	141
170. İRKÇİLİĞA DAİR NOT	142
171. <i>CREATIO</i>	144
172. CESARET	145
173. BARIŞTA SAVAŞ.....	146
174. UÇMAYA HAZIR	146
175. TAM ANLAMıyla.....	148
176. DOĞUM	148
177. AKIL DİNİ.....	149
178. KLİŞE İLE HAYALGÜCÜ KARŞI KARŞIYA.....	149
179. KOPMAK.....	149
180. WITTGENSTEIN	151
181. DEPRESYON	151

182. DANS	151
183. RASTLANTISAL.....	152
184. DÜŞÜNMEK.....	152
185. DİYALOG	152
186. TANIM	153
187. SARSINTI.....	153
188. KAÇIŞ.....	153
189. BİR DAHA DÜŞÜN!	154
190. SONRADAN AKLA GELEN DÜŞÜNCELER	154
191. SİNEKLER.....	154
DİPNOTLAR.....	155

ÖNSÖZ

Marcus Steinweg'in Enseyi Karartmayan Çetin Düşüncesi

2013'ün yazında Marcus Steinweg'in Güney Bronx'taki Forrest Houses'da, "Nasıl Eleştirel Olunur?", "Hakikat Nedir?", "Romantik Bok" ya da "Bugün Felsefeci Olmanın Anlamı Nedir?" gibi yetmiş yedi farklı başlık altında "Günlük Felsefe Dersleri" verdiği *Gramsci Monument*'ta, sakinlerden –*Gramsci Monument*'in günlük ziyaretçilerinden– biri "Marcus, dini önemseyen ve günlük yaşamlarında dine ihtiyaç duyan bizlere nasıl oluyor da 'Tanrı öldü' diyebiliyorsun" diye sormuştu. Marcus ciddi ve sakin bir tavırla, bir felsefeci olarak onun için bir yere yaslanmadan ve din olmadan düşünmenin ne kadar mühim ve hattâ ne kadar hayati önemde olduğunu anlattı. Bir felsefeci olarak onun için, düşünmeyi kontrolü bırakma edimi olarak kavramanın öneminden ve felsefenin ideoloji ya da dogmanın ötesinde bir mutlak özgürlük edimi olması gerektiğinden bahsetti. Oportünist bir fikri, basitleştirilmiş bir görüşü ya da indirgeyici bir ideolojiyi aşmak için düşünmenin elindeki tek şansın aşırı karmaşıklığı ve yaralanmaya açıklığı içermek olduğunu söyledi. "Tanrı öldü" demenin, mutlak Hâkim'in, suçluları saptayanın "ölmüş" olduğu anlamına geldiğini belirtti. Bu bir suçluluk değil sorumluluk meselesiydi. Gerçek düşünmenin hiçbir kesinliği, konforu veya garantisi olmadığını izah etti. "Tanrı öldü" tabiri hiçbir anlamın olma-

dığını göstermez; vaktiyle eşsiz olanın yerine karşı konulmaz miktarda anlamın geçtiğine işaret eder. Anlam artık tek ve katı değildir; binlerce koruyucudan oluşan bir yapıya dönüşmüştür. Ve felsefeciler koruyuculara başvuramaz, diye vurgulamıştı Marcus. Günlük ziyaretçi de onun meramını hemen anlamış ve son derse kadar sıkı sıkı ve angaje biçimde kendini anlatılanlara vermişti.

Bu anekdot Marcus Steinweg'in düşüncesinin gücü ve radikalizmine, felsefe pratiğindeki hâkimiyetine ve bir felsefeci olarak kendini nasıl kavradığına işaret ediyor. Marcus başkalarını hoşça, zekice, net ve mantıklı bir biçimde sohbete dahil etmeyi becerir, bunu yaparken ayağını gündelik sorulara basar ki bu sorular onun için her zaman büyük sorulardır. Keskin ve cömert bir dille konuşan Steinweg'in birine, hattâ herkese felsefeyi sevdirecek bilgisi ve inandırıcılığı vardır. Çünkü kendisi de felsefeyi seviyor. Öteki'ne, –bir ihtimal– anlamayan kişiye, şüpheyle bakana, hâlâ kuşkuyla durana ulaşmasını sağlayan bir karizması vardır. Steinweg bu tutkuyu her gün, her an, her koşulda –Öteki'yle birlikte ve Öteki için– paylaşmayı başarıyor. Onu 1998'de Ludwig Müzesi'ndeki "Rolex etc., Freundlich's 'Aufstieg' und Skulptur-Sortier-Station-Dokumentation" başlıklı sergimin hazırlığı sırasında Köln'de tanıştığımızdan beri tanıyorum. Arkadaş olduk ve onu *Bataille Monument*, *Swiss-Swiss Democracy*, *24h Foucault* ve *Bijlmer Spinoza-Festival* gibi birçok projeme dersleri ve metinleriyle katkıda bulunmaya davet ettim. Felsefeyi hayatının çekirdeği –sert çekirdeği– haline getirmekteki bağlılığı ve angajmanı onun yetkinliğini yansıtıyor ve bunun sonucu onun için, benim için, felsefe için ve felsefe tarihi için önemli ve öyle olmaya devam edecek.

Marcus ve ben “Sanat ve Felsefe Arasındaki Dostluk” mefhumunu geliştirdik. Bu fikir, sanat ve felsefenin, içinde tasavvur edildikleri tarihsel ânın ötesine geçen hareketler olduğu görüşüne dayanıyor. Sanat ve felsefe “başsızlık”, “direniş”, “cesaret”, “umut” gibi mefhumları; ve “Nasıl biçim vermeli?”, “Bir kavramı nasıl kavramalı?”, “Hakikati nasıl yaratmalı?” ve “Evrensel bir hakikati nasıl oluşturmalı?” gibi sorgulamaları paylaşır. “Sanat ve Felsefe Arasındaki Dostluk” ateşi sürüyor, biz de ateşi harlamaya devam ediyoruz. şahsen, felsefenin ya da sanatın nasıl mutlak biçimde sevillebileceğini ve bu sevginin tüm kararları nasıl belirleyebileceğini öğrendim. Sanat ve felsefe kavramlar ve biçimler açısından bazen benzer dinamikleri, zarif karşılaşma anlarını paylaşırlar. Marcus’tan, bir felsefeci ve sanatçı olarak, çalışmalarımızın, düşüncelerimizin, konumumuzun ve biçimimizin bedelini ödemeye hazır olmamız ve bu bedeli ilk kendimizin ödemesi gerektiğini öğrendim. Ondan gerçeklik karşısında hayal kırıklığına uğramamayı; yani, tam aksine, “hayal kırıklığına uğratan” gerçekliğin, düşünmenin, bir konum oluşturmanın ve biçim vermenin özgürleşme jestiyle ortaya konulması gereken alan olduğunu öğrendim. Ondan “anlamdışılığın” “anlam”ın karşıtı olarak değil, başlı başına önemli olduğunu öğrendim. *Gramsci Monument*’ta ve başka yerlerde, düşünme aracılığıyla, Steinweg’in felsefesinin özel-olmayana erişebildiğine, evrene dokunabildiğine, ötekini sorgulayabildiğine ve nihayet onu da sohbetin içine katabildiğine şahit oldum.

Elinizde tuttuğunuz kitaptaki aforizmalar Marcus’un kapsayıcı ve dolayısıyla kavramları izah etmedeki olağanüstü tarzına özgü açıklığın, sarahatin ve vuzuhun aynısını yansıtıyor. Bu kitap “seks”, “znesizleşme”, “yanlış anlama” gibi te-

rimlerden oluşan bir sözlükçe ya da bir atlas. Kitabın içeriği zaten başlı başına müthiş ve iddialı. Bir okur olarak beni ilgi- mi çekebilecek terimler bulmaya davet ediyor ya da istediğim sayfayı çevirebiliyor, istediğim arama ölçütünü kullanabiliyo- rum. Bütün terimler hiç bitmeyen bir şiirin serbest mısraları gibi özgürce süzülüyor. Hiçbir şey basitleştirilmiş ya da kısıl- tılmış değil. Her terim kendi tekilliğinde, kendi yoğunluğun- da, patlayıcılığında ve ykllğnde yeni ve aydınlatılmış. Bir sanatçı olarak, Marcus'un sanat tanımını okumak –“biçim- sizliği biçimle, onu nötr hale getirmeden yanıtlamak”– nefis ve sahiden faydalı. Felsefeci aslı olmayanı, hayati olmayanı parçalar, ona çekiçle vurur, onu ğtr, daima her terimin hiper-karmaşıklığı ve yoğrulabilirliğini arkasına alarak ayak direr. Marcus Steinweg bir heykel yapıyor. Asla tamamlan- mayan, ama yine de aktif, dinamik olan, devamlı devinen bir mefhumlar heykeli. Beni düşünmeye, daha açık bir şekilde düşünmeye, daha güçlü bir şekilde düşünmeye, daha hızlı düşünmeye, mevcut olanın ötesinde düşünmeye kışkırtan bir hızlanmayı ateşleyip harlıyor. Onun etin felsefesi beni ferah- lıkla ve kendim için düşünmeye zorluyor. Bundan daha güzel ne olabilir ki?

Thomas Hirschhorn
Aubervilliers, 2016

BAYKUŞ

Düşünceye dair eski bir anlayışta düşünce, kendi bilme yetisinin nesneleri üzerine bir cesedin üzerine eğilir gibi eğilen bir insan olarak kavranır. Bu insan sadece ölü olanı düşünmeyi becerir. Yaşayan her şey onun şeyleri kategorilere ve kavramlara hapsetme itkisine direnir. Düşünce, kendi yokluğunun izlerini ancak bir an için görmeyi başarabilen talihsiz öznenin bakışına yakalanmaz. Düşünce ile varlık ya da özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişki, kendi düşüncesinin nesnelerini onları düşünmeye başlayarak öldüren bir canlının dramasını ortaya koyar. En nihayetinde elinde tuttuğu veya bir nesne olarak elinde bulundurduğu şey, hedeflenen nesneyle pek bir benzerliği olmayan bir cesettir. O halde düşünmek öldürmek mi demektir? Düşünmek, aceleyle mezarına götürmek suretiyle, düşünce olan şeyin cenazesini mi kaldırıyor? Geç kalmışlığın düşünceye içkin olmasına alıştık: “Minerva’nın baykuşu kanatlarını ancak alacakanlık bastırırken açar.”¹ Felsefenin ölüm kuşudur bu. Peki ya, geç kalmışlık yoluyla öldürmekten çok, önce olmaklık yoluyla yaratım içkinse düşünceye? Düşünce kendi tanıma nesnesini tanıma ediminde âdeta öldürüyor veya yaratıyor değildir. Düşünmek kişinin kendisini, özneyi kendi nesnelerinin ötesine taşıyan bir hızlanma deneyimine kaptırması demektir. Düşünmek bu nesneleri üretmez. Onları kendi doğrultusuna çeker ve bunu, halihazırda bir nesnenin olma-

dığı yere konumlanarak yapar. Şimdi ile gelecek arasındaki boş uzamdır burası – Gilles Deleuze’ün *oluşun* gerçekleştiğini söylediği yer. Tarihin ötesinde, tarihin ortasında. Gerçekliğin sağır, âmâ, dilsiz kalbi. Hegel’in baykuşuna baktığımızda, yüzen yoksun hakikati sayesinde her şimdiyi patlatan bir şimdinin kuşunu görmeliyiz. Düşünmek bu patlamaya hazırlanmak ve ona şahit olmak demek değildir yalnızca. Bu patlamayı gerçekleştirmektir düşünmek.

PATHOS

Kendisini düşünen düşünce –logosun, cogitonun veya öznenin kendi üzerine düşünmesi– aklın tam pathosunu ima eder. Bir duygu öğretisi olmayan bir akıl öğretisi yoktur. Akıl yürüten özne kendi parçalanmışlığıyla, öz-farkındalıktan ileri gelen ıstırapla yüzleşmeden kendisini düşünemez.² Eski Yunancadaki *páskhein* fiili *acı çekmek* ya da *katlanmak* anlamına gelir – özneyi kendi sınırlarına iten bir deneyimden başka nedir ki acı çekmek? Pathos çözülmez çatışma deneyimini ifade eder, bu yüzdendir ki bu anlamda patetik olmayan bir felsefe yoktur. Matematiksel düşüncenin tedbirli pathosu veya kırılma noktasına kadar gerilmiş akıl yürütme çizgisi söz konusu olabilir bu noktada. Nietzsche’nin son kitaplarından ve Artaud’nun keskin tahkirlerinden (“hayvansı ve insanüstü, çılgılığı andıran, cırtlak, kaba” konuşmasından) aşına olduğumuz, aklın gemi azıya almış polemik pathosu olabilir.³ Kuru öznelerin pathosu, soyutlama, ayıklık ve soğukluk, düşüncenin acısını da ifade eder; Hegel’in dediği gibi, düşüncenin içinde “kendini kaybettiği” acıyı.⁴ Düşün-

mek tekrar tekrar kaybolmak demektir. Benlik, çatışmalarını diyalektik biçimde sentezlemek yerine, kendini onların üzerinde kuvvetle bastırır. Aklın hareketi kendi huzursuzluğunun izini sürer. Düşünmek, özneyi kendi gerçekliklerinin altını oyan hakikatlerin karşısında tir tir titreten kesif bir duygudur.

FELSEFE

Felsefeyi “Felsefe nedir?” sorusuna verilmiş bir cevap olarak tanımlayabilirsiniz. Bu demek değil ki bu sorunun nihai bir cevabı olsun. Tam tersine, böyle bir cevap asla gelmeyecektir ve bu soruya belirleyici nitelikte son bir cevabın verilemeyişi cevaba katkıda bulunur. Bu kendini ha bire ortaya koyan bir sorudur. Onunla yüzleşmeden, onun tarafından kışkırtılmadan, yüreklendirilmeden ve siniriniz bozulmadan felsefe yapamazsınız. Felsefi düşüncüyü uçurumun kıyısında tutan şeydir o. Bu soru felsefenin özünden ortaya çıkmakla kalmaz, onu cevaplama olanakları da ateşini oradan alır. Michel Foucault edebiyatla ilgili olarak aynı şeyi söylemişti: “Edebiyat nedir?’ belirli bir dil meselesine kafa yoran bir eleştirmenin, tarihçinin veya sosyoloğun sorusu değildir. Edebiyatın içinde, edebiyatın kendisinin yerini aldığı ve tüm varlığının muhtemelen içerildiği bir tür oyukluk vardır.”⁵ Aynısı felsefe için de geçerlidir. Bilim tarihçileri, kültür teorisyenleri ve sosyologlar, içine pek dahil olmadıkları bir pratiğe dışarıdan bakarlar. Bir zoolog egzotik bir hayvana kendini nasıl adıyorsa, onlar da kendilerini bu pratiğe öyle adarlar. Felsefi düşüncenin koşullarının incelenmesi ve

analizi, tarihsel çerçevesi ve siyasi açıdan konumlanması, felsefe diye bilinen faaliyetin birer parçasından ibarettir. Nesnelliğe varmaya uğraşan bir anatomi veya patoloji uzmanının bakışına benzer biçimde, dış bir bakışla ilişkilidirler. Felsefenin ne olduğu sorusu bu açıdan bakılarak yanıtlanamaz, ama neyin felsefeye özgü olduğu sorusu yanıtlanabilir. İki soruyu birbirinden ayırmak önemlidir – felsefeye tarih-aşırı bir töz atfetmemek, onu olgu-ezoterizminin havarilerinden ve sözde-tözcülüklerinden koparmak. Felsefe tam da budur: Olgulara karşı isyan, “gerçeklikler’ kültü”ne⁶ direniş ve tarihselcilik ile malumata duyulan inanca coşkuyla kafa tutulması. Bu gerçekçilik formlarının sorunlu yanı, aslında idealizm formları olmalarıdır. İster Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Weil, Lacan, isterse Foucault, Deleuze, Cavell, Derrida, Badiou, Kittler, Nancy, Agamben, Žižek, Butler olsun, her ciddi felsefeci felsefenin ne olduğu sorusunu cevaplamanın tek yolunun gerçekçilik ile idealizm arasındaki sahte ikiliği bir kenara bırakmaktan geçtiğini bilir. Hakiki idealizm olgu-ezoterizmine meydan okur, zira ezoterizmin ufkunun ötesindeki bir gerçekliğe yönelmiştir. Hakiki gerçekçilik idealist kaçışçılığı, içkin aşkınlığı tanıyan bir tür düşünceyle çevreler.⁷ Ve ahmaklar bunu metafiziğe ve dine doğru bir geri çekilme olarak görmek ister. Metafizik sandıkları şeyin en tekdüze pozitivizmin sahasında, Nietzsche’nin *Zerdüş’t*ündeki son insanın duruşuna tekabül eden bir olgu-obskürantizmi şeklinde ayakta kaldığını kavramazlar. Hiçbir şey aptalları aptallıklarından korumaz – Nietzsche’yi okumuş olmaları, ondan dolayı ağızlarının yanmış olması bile korumaz. Aptallık diye adlandırdığım aktif gayri-dü-

şünceye direniş felsefeye içkindir. Kendini olumsuzculukta tüketmeyen bir direniştir bu. Kendi gerçeklikleri arasındaki tutarsızlık noktasına doğru yol alırken düşünen öznenin kendi kendini ileriye sürmesini ima eder. Bu öznedeki, kendi dünyasının kıyılarını soruşturma istenci ifadesini bulur. Ne eleştirmenin hâkimi andıran duruşu ne de akademisyenin profesör kibri sizi bir felsefeci yapar. Ne de olsa felsefeciler dünyaya güven duymayı bırakarak yerleşirler dünyaya. Herhangi bir aşikârlıktan yoksun bir gerçeklikte yaşarlar.⁸ Düşünmek bu aşikârlık yokluğuyla başa çıkmak demektir. Kendini en açıkça gözler önüne serdiği yer, tutarlılık vaadinin uçsuz bucaksız olduğu noktalardır. “Felsefe nedir?” sorusuna verilecek bir ilk cevap şu olabilir: Felsefe bir yaşam tarzı olarak tutarsızlık deneyimidir.

EV

Platon’un mağarasından Descartes’ın *fundamentum inconcussum*’una, Heidegger’in “varlığın evi”⁹ olarak dil bahsinden Foucault’nun “düşüncenin büyük Platoncu inşası”¹⁰ değinisine kadar, mimari metaforları Batı düşüncesine baştan uca yayılmıştır. Felsefenin evlerinin saraylar olması gerekmez. Hegel’in sistemleri katedralleri veya gökdelenleri andırır; Nietzsche’nin aforizma derlemeleri göçebe çadır şehirlerini; Luhmann’ın sistemler teorisi modelleri devasa ofis komplekslerini – hepsi de boşluğa dikilmiş ve kumun üzerine inşa edilmiştir! Felsefeciler evlerini çölde kurar; yüzen evlermiş gibi gemilere binip okyanusları kat ederler. Daha mütevazı mimariler vardır. Mesela birini saymak gerekirse, Frank-

furt Okulu'nun üçüncü kuşağının sıraevleri. Heidegger'in kulübeyi yeğlemesi tevazuyu değil, bir keşiş hayatının pat-hosunu ifade eder. Bana birinin nasıl inşa ettiğini gösterin, ben de size onun nasıl düşündüğünü söyleyeyim. Sözelimi, Viyana'nın üçüncü bölgesindeki Wittgenstein'i ele alalım. Söylemleri, dilleri ve akıl yürütme çizgileri, içinde üretil-dikleri ve öğretildikleri yeri andıran akademik söylemler vardır: Cilalı zeminleri ve koridorlarıyla, üniversitelerin de-mokratik, işlevsel mimarisini düşünün. Derrida'nın dersleri debdebeli tiyatroları hatırlatır, Foucault'nun heterotopyaları (hastaneler, cezaevleri, vb.) ise onun metinsel topolojileri-ni etkiler; Deleuze'ün büyük kitapları histerik kavram-mi-marilerdir; istatistikleriyle birlikte, Bourdieu'nun sosyolojik analizlerinde endüstriyel binaların çekiciliği vardır; Badiou fikirlerini matematiksel şekilde kurar; Agamben antik dö-nemin yapı ustaları gibi kılı kırk yarararak ilerler. Hepsi de yapısal mühendislik ve yüke dayanma kapasitesiyle ilgilidir. Herkes onlara inşa ettiklerinin ayakta durup durmayacağını sorar. Kendi inşalarının bir temeli olduğundan şüphe etme-ye başladıktan çok sonra bile hâlâ onlara bir temel ararlar. Tanrının ölmüş olması mutlak bir mimar olmadığı anlamına gelir. Ve felsefeciler hiç de onun yerine geçebilecek münasip adaylar değildir. Tanrının yokluğunun gölgesinde inşa eder-ler. Yunancadaki *oikos* kelimesi ev ya da kabir diye tercüme edilebilir. Felsefecilerin evleri aynı zamanda mezar yerleridir. Ölü tanrılar onlara tıpkı hayaletler gibi musallat olur. Düşünce asla bu hayaletin arşivlenmesinden daha fazlası olma-yacaktır.

COURBET

Fransızcadaki *immensité* kelimesi İngilizcede genellikle bir sıfat ve hattâ bir niteleme adı olarak kullanılır (“the immensity of the problem”/meselenin enginliği), ama nadiren tek başına durur. Engin olan – bunu pek sık duymazsınız. Engin kaynaklar veya engin çabalar dediğimizde bir daha düşünmeyiz. 1869’da, Gustave Courbet meşhur bir resmine *L’immensité* adını vermişti. Bu resim ancak gösterilebilecek, ama tasvir edilemeyecek olanı gösterir: Sonsuzu. *L’immensité*, engin olan, tüm ölçüleri aşan bir şeye işaret eder. Ölçülemezle, yani iki ya da daha fazla büyüklük arasında ortak bir ölçüğün olmayışıyla bağlantılıdır. *Engin* ve *ölçülemez*, akla hayale gelmedik derecede küçük de olabilen devasa olana işaret eden kelimelerdir. Hiç kuşkusuz, bu sözdağarcığı bizi yücenin veya ulunun patikasında yola çıkarır. Buradaki hayati soru şudur: Bu sözdağarcığı nasıl olup da hiçbir alternatif tanımayan bir içkinliğin ufkuna kaydırılacak, yani tam da kalma ya da var olma hakkını kaybettiği yere yerleştirilecektir? Courbet’nin resimdeki materyalizmi –Foucault’nun Manet’de fark ettiği şeyi sezmişti bu materyalizm: Kendi maddi esasında, gösterenleri, tuvali, yağlıboyayı bütün bütün keşfetmişti—¹¹ çağdaş felsefenin en mühim meselelerinden birine parmak basan şu görevi biçer kendine: Yükseltilmiş sonluluk koşullarında çalışırken, sonsuzu nasıl kurtaracağız? Yücelikten arındırıldıkları ve ilahilikten uzaklaştırıldıkları bağlamda, engini ve sonsuzu nasıl tasavvur edeceğiz? Ve son olarak, radikal materyalizmin ufkı içinde iş yaparken, bir yandan onun tutarlılığı veya tutarsızlığını irdelemeye bağlı kalırken diğer yandan onun idealizme gerilemesini nasıl önleyeceğiz?

KULÜP SANDVIÇ

Michel Foucault'nun Amerikan mutfağına bayıldığı herkesin malumudur: "Güzel bir kulüp sandviç, bir de kola. Benim zevkim bu. Vallahi. Tabii bir de dondurma."¹² Gilles Deleuze'ün Amerikan edebiyatına duyduğu sevgiye cuk oturmuyor mu bu? Burada, yersiz yurtsuzlaşmanın olumlanması –geçmiş tapınması, içsellik metafiziği, mahremiyetçi psikolojisiyle atadan kalma Avrupacılığı reddeden Nietzscheci olumsuzluk olumlaması– bir Hyperboreios çizgisini dışa doğru takip eder; orada, bir yüzey tutkusu ve gölgeler yapısalcılığı bir varoluş estetiğiyle doruk noktasına çıkar ve her gelenekselciliğin ve her kültürün ve hattâ üstün nitelikli mutfağın yerine, kendini kendi kökenlerinden uzaklaştıran bir *savoir vivre* (*techné tou biou*, yaşama bilgisi) geçirir. Her ikisi de olumlamayı, doğanın karşısında yapaylığa öncelik veren bir devinimle birleştirir. Her ikisi de kökenler metafiziğinin yerine açık bir ufuk koyar.

TUZAK

Kafka'nın "Küçük Fabl"ı ilk kez 1931'de basılmıştı:

"Heyhat," demişti fare, "dünya günden güne ufalıyor. Başta o kadar büyüktü ki korkardım, dur durak bilmeden koşuyordum ve en sonunda uzaklarda sağda ve solda duvarlar gör­düğüme sevinmiştim, ama bu uzun duvarlar o kadar hızla daraldı ki, daha şimdiden son odadayım ve işte orada, köşe­de, yakalanacağım tuzak duruyor."

"Yönünü değiştirmen gerekiyor sadece," dedi kedi ve onu yutuverdi.¹³

Max Brod'un başlığını koyup yayıma hazırladığı bu metni ondan, aşikârlığı bizatihi yok olmasına yol açacak bir ders çıkarmak üzere yorumlamadan önce –yani, bir yandan en bariz yorumları yüksekten ortaya atarken, diğer yandan absürdün varoluşsal pathosunu etkinleştirmek için insanlık durumunun ele avuca sığmazlığı hakkında laklak eden muğlaklık ayarısına kapılmadan evvel– bu hikâyede, okuru, anlamıyla metne kafa yormanın beyhude olduğunu düşündürten yorumlara kıskırtan bir tuzağı görüverebilirsiniz. Gerçi bunun da bir tuzak olması kuvvetle muhtemeldir.

KAÇIŞ

Özgürlük hayali, Foucault'nun tasviriyle, “o meşhur, yabancılaşmamış insan hayali”,¹⁴ özneye pek de akli yetiler denemeyecek yetiler uyandırmak için onu bir sınıra getirir. Bu sınırla yaşanan temas özneyi imkânsız özgürlük deneyimiyle tanıştırır; kendisini aklın uygulamaya konması, boş bir gökyüzünün altında insan özneyi kendini hararetle aşması olarak ifade eden, özgürlüğün ötesindeki bir özgürlükle. Burada, dili, sözle anlatılamazı ifade etmenin bir aracı olarak irdelemeye başlar. Onda, akıl olmaksızın kendini dolayım-lamanın vasıtasını keşfeder. *Zoon logon echon* –kelimenin tam anlamıyla, “dili olan yaratık”– olan *animal rationale* ile karşı karşıya geldiğinde, hiçbir şey bizi onu aklının deliliğine gem vurduğu bir hayvan olarak görmeye zorlamaz. Sürüklenme ve benliği yitirme yetileri konuşan mahluka çok daha içkindir. Tam da burada, dil ögesinde, katıksız önemsizliğinde kendini kaybeder. Bu benlik kaybının yalnızca özneyi kendisinden uzaklaştırdığını iddia edemezsiniz.

Daha ziyade, kendisiyle arasındaki bu mesafede özne kendisinin içinde kalır. Dil, akıldan bir kaçışa dönüşür. Kimse bunu Foucault'dan daha güzelce dile getirmemiştir: "Tanrının tek kalemde öldüğü ve tüm tarafların, gerek Sağ'ın gerekse Sol'un verdiği sözlere rağmen, mutluluğu bulmayacağımızı bildiğimiz bir dünyada, dil bizim yegâne kaynağımızdır, yegâne kaynağımız. Hatıralarımızın o oyuğunda ve her kelimemizin altında, kafamızın içinde dört nala koşan tüm o kelimelerin her birinin altında önümüze serilir, deli olmağın şahane özgürlüğü ortaya koyar."¹⁵ Dili kullanmanın, insan özneyi kendi aklının sınırlarına aşına kılmak suretiyle ona bir kapı açtığı söylenebilir belki de. Deliliğin romantikleştirilmesinden bahsedebilmek için herhangi bir dayanağımız yok. Deli olmanın şahane özgürlüğü öznenin normalliliğinin bir parçasıdır.

SABUN BALONCUKLARI

Sabun baloncukları şişip büyürken, hayallerimiz de şişip büyür, umutlarımız, yanılsamalarımız, yani *gerçekliğimiz*. Kendi gerçekliklerimizin sabun baloncukları olmadığına inanmak naiflik olur. Onlarda da aynı kırılma ve baştan çıkarıcılık vardır. Bu demek değildir ki hiçbir esasları yoktur ve kuruntulardan ibarettirler. Gerçekliklerimiz uçan kürelerdir, yüzen bulutlar, havada süzülen gök cisimleri yavaş yavaş gözden kaybolan kelimelerdir. Sağlam bir zemine demirlemiş değildirler, başkalaşım geçirip göksel bir varlığa da dönüşmezler. Ne yeryüzü ne gökyüzü bilen, yalnızca zamanı ve mekânı bilen, esassızlık bulutlarıdır. Aklımızdan neşet eden muhayyel varlıklardır. Ama uçabilecek olan, bir tür akıldır.

Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer, Richard Wagner ve Delacroix'ya dair Nietzsche, yeteneklerinin ve dehalarının, fanatizmlemlerinin ve sabırsızlıklarının onları yavaşlıktan âciz kıldığını söyler. Onun ifadesiyle, herhangi bir pragmatik kaygıyla gemlenmeyi reddeden koşulsuz bir kendi kendini hızlandırmanın öznelere, soylu bir tempodan, bir *lento*'dan... âcizdir."¹⁶ İfade etme istenci onlar üzerinde fazlasıyla hâkimiyet kurmaktadır. Bu da onları kendi arzularının romantikleri haline getirir; yönelmişlikleriyle, kendi istençlerini zorunluluğun ölçüm aygıtına dönüştürürler, böylelikle de kanaatlerin nasihatlerini dinlemez olurlar. Bu romantikleri romantikleştirmenin hiçbir gereği yoktur. Kendileri –mesela Goethe– romantizmden sarfınazar etseler bile, onları oldukları gibi tanımak kâfidir. Nihayetinde mesele romansla ilgili değildir, tabii romansı bir özlem dinseliliğiyle ilişkilendiriyorsak. Tempo, telaş ve soluksuzlukla ilgilidir. Sanatta kendini ortaya koyuş, güvenceden yoksun devinimlere girişmeye cüret etmek, fırsatları bir kenara bırakma cesaretine sahip olmak, yapamayacağın şeyleri yapma riskine girmek demektir. O yüzdendir ki bugün bile, kendimizi estiğin ideolojisinden özgürleştirmek için, sanatın sanat statüsünü ona karşı koymak için elimizden geleni yaptığımız bir çağda, her türden sanat yeterince ciddi olmadığı suçlamasına maruz kalıyor tüm cephelerden. Temelde, sanatçılar normal süratin ötesinde hızlanmakla suçlanıyorlar. Hız sınırına riayet eden herkesin bir budala gibi görünmesine sebep olan hız ihlalleriyle itham ediliyorlar. Geride kalanların yaşadığı utancı anlatan bir kelime var aslında: *Hınç*.

HAPİS

Kim *logosa* onu mantık diye bilinen hapishaneye tıkmaktan daha yoğun bir şiddet uygulamıştır? Ve peki *logos* diye bilinen konuşma, dil veya akıl, mantık diye bilinen vaadinin tutarsızlığından mahkûm edilseydi? Heretikler arasında, aşırılığın sebebiyet verdiği bir ihtimam düşünceye has bir özelliktir ve bu özellik *logos*u baştan çıkarıp onun kendi ilkelerinden kopmasına neden olur. Düşünmek, *logosa* onun kırılğanlığını göstermek demektir.

İPOTEK

Sanat ile eleştirmen arasındaki ilişki, gerilim ve farkın bir ifadesidir. Bu aynı zamanda bir kardeş ilişkisidir, çünkü eleştirel bilinç, keza eleştirel olana ve onun sınırlarına dair bilinç, sanata aittir; kendini akut aşikârlıktan mahrum bırakan ve bunu kendi keyfilğini ona göstererek yapan sanata. Aynı zamanda, eleştiri, sırf eleştirel olanı sahnelemek yerine inanılır biçimde eleştirel olmak için sanattan bir tür borç alır. Kendi belirsiz geleceği karşısında spekülâtif biçimde ödünç alma anlamında, sanat da aynısını yapmak zorundadır. “Eleştiri diğer sanatların yanında bir sanat olmadığı müddetçe, ehemmiyetsiz, taraflı, hakkaniyetsiz ve bayağı kalacaktır,” diye yazmıştı Rilke bir zamanlar.¹⁷ Eleştiri ancak özeleştirel olduğunda eleştireldir, bu da aktif biçimde kendi kendini istikrarsızlaştırmayı ima eder. Eleştirinin yargıları sayısız kör faraziyenin üzerinde konumlanır. Ancak kıymeti beyan edilmeden bırakılan bir ipoteğe dayalı kör bir praksis olarak var olur.

İHANET YOLUYLA SADAKAT

“Eğer kişi hep bir talebe olarak kalırsa, hocasına borcunu iyi ödememiş olur.”¹⁸ Akademik öğretimin çocuklaştırıldığı bir çağda, Nietzsche’nin bu önermesi daha da geçerlidir. İlerici düşüncenin, yani düşünce diye bilinen faaliyetin yeniden icadı olabilmek için ezberci papağanlığın defterini düren her düşüncenin anti-otoriterliği, en bariz, en tanındık, en önemli kavramlardan kopmayı gerektirir. Bu kopuş kendisini sırf yanlış olandan değil, doğru olandan ve haklılığı kendinden menkul kendi hâkimiyetinden kopma şeklinde de ifade eder. Derrida bunu kılı kırk yardığı pek çok okumada icra etmişti. Bir metne, onun önermelerini, tabirlerini ve gramerini ta en uzaktaki tipografik köşelere kadar izleyerek en üst otoriteyi teslim etmeye, bu minvalde onun tutarsızlıklarını açığa çıkarıp onu biraz olsun ifşa etmeye yapıbozum adını veriyordu Derrida: İhanet yoluyla sadakat ve tam tersi!

HEBBEL İLE WITTGENSTEIN

İnanç ve bilginin birbirinden karşılıklı olarak ödün vermesi hakikat kavramında tezahür edebilir. Günlüğüne 1842’de girdiği bir notta Friedrich Hebbel şu tanımı önermişti: “Hakikat, inanç ile bilginin birbirini nötr hale getirdiği noktadır.”¹⁹ Hakikat ne bilginin ne de inancın darbeyi tam anlamıyla indirmesine olanak tanır. Hakikat bu her iki boyutun kavşağıdır, karşı karşıya gelip çatıştıkları tiyatrodur. Bilgi, inancın hakikatini teyit edecektir ve şayet askıya almayacaksa, en azından sınırlandıracaktır. İnanç, bilginin hakikatinin sınırlandırılma-

sı, istikrarsızlaştırılması ve payandası olarak deneyimlenebilir. “Bildiğim, inandığım şeydir,” diye yazar Wittgenstein *Kesinlik Üstüne*’de.²⁰ Bu sırf demek değildir ki inanç protezi olmayan bir bilgi yoktur. Bu aynı zamanda, inancın bilginin bir parçası olduğu anlamına gelir. Hebbel’in yazılarından hareketle şu çıkarıma varmak mümkündür: İnanç ve bilginin çatışması ve işbirliği, tam da tek başlarına her ikisinin de elinden kaçan bir hakikat üretmek için girdikleri ittifakta, karşılıklı bir tarafsızlaştırmaya yol açar.

AŞIRILIK OLARAK AKIL

Aklın akıldışılığına ilk işaret eden kişi Marx değildi. Bu mesele *Saf Aklın Eleştirisi*’ne (1781/1787) hâkimdi zaten. Bu kitabın başlığını ciddiye almazsanız Kant’ı anlamazsınız. *Eleştiri* nedir? Burada ne türden bir *saflık* tartışılmaktadır? *Akıl* ne demektir? Son olarak, bu iyelik yapısı neyi ifade etmeye çalışmaktadır? Bu soruların tümü kısaca cevaplanabilir. Eleştiri yetisi, ayırt etme kabiliyetidir. Bu yeti, öznenin transandantal koşuluna müracaat ederek, onun duyusal deneyimler yoluyla tanıdığı şeyler ile duyusal olanı aşmak suretiyle onun tanıma kabiliyetinin sınırlarını imleyen şeyler arasında ayırım yapmasını sağlar. Aklın sınırlarını tanıdığı takdirde düşünce eleştireldir. Aklın saflığı onun kendisini ampirizmden koparma, deneyime dayanmayan ve dolayısıyla *a posteriori* değil *a priori* olan yargılarda bulunma yeteneğine göndermede bulunur. Saf akıl (dolaysız) deneyimden bağımsız olan akıldır. Akıl, anlama yetisi değildir. Anlama yetisi anlama yetisinin formlarının (kategorilerin) etkinleştirilmesi yoluyla kategorik düşünceye

yönelik analitik kapasiteyi temsil eder, akıl ise anlayan özneyi kendisinin üzerine yükseltir. Kantçı anlamda, akıl diye bilinen şey kendi aşkın dışıyla insan özneyi kısa devreye uğratar ve böylece insan “yatkınlığı”nın akıldışı unsurunu (onun transandantal kapasitelerinin birimini) oluşturur. Öznenin aşırı karakterini ifade eden şey aklın ta kendisidir. Saf aklın eleştirisi, aklın, eleştiri denen yordamın hem öznesi hem de nesnesi olduğu anlamına gelir. Bu kitabın başlığı çığırından çıkmış öznelliğin açmazlarla yüklü zeminini hazırlar. Daha ilk baskıya önsözün ilk cümlesinde bile dile getirilir bu durum: “İnsan akli kendi bilme yetilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Başından atamayacağı soruların ağırlığı altındadır, çünkü bu sorular ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler, ama bu soruları yanıtlayamaz da, çünkü bu sorular insan aklının her kapasitesini aşarlar.”²¹ Kitabın, saf aklın paralojizmlerine ve çatışkalarına ayrılan “Transandantal Diyalektik” başlıklı ikinci kısmı esas itibarıyla akli örnek niteliğindeki akıldışılık kapasitesi olarak ele alır. Kant’ın temel mesajlarından birini damıtıp şu önermeyi ortaya koyabiliriz: İnsan öznesi, kendi aşırılığıdır!²²

OYUN

“Tüm yazma uğraşı,” Heiner Müller’e göre, “kişinin kendi rüyalarının niteliğine ulaşmayı, keza bu rüyaları yorumdan bağımsız kılmayı” hedefler. Amaç “nedensel ilişkilerin hükümsüz kılınması”dır.²³ Beckett hakkındaki metninde Deleuze, gerçekliğin askıya alınması gerektiğinden bahsederken benzer bir şey söyler. Yapılması gereken şey olguların ve

gerçekliklerin yadsınması değil, onları inanırlıklarından ve takipçilerinden yoksun bırakmaktır. Bunun kaçışçılıkla veya ayakları yere basmayan bir gerçeklik reddiyesiyle uzaktan yakından alâkası yoktur. Gerçekliğin hükümsüz kılınması olgusal olumsuzluğa giden yola kapı aralar. Kendi sanatsal ve felsefi pratiklerini olumsuzluğun olumlanması olarak kavrarken Mül-ler ve Deleuze Nietzsche'nin konumuna yaklaşırlar. Ampirik olgulara tutunmak belirli bir katılığın ifadesidir zaten. Gerçekçilik dediğimiz otoriteye itaate doğru atılan ilk adımdır. Sanatın ve düşüncenin yükseltilmiş gerçekçiliği ise kendisini olguların hâkimiyetini kuvvetten düşürürken gösterir. Yepyeni, eşi menendi görülmedik veya yasak bağlantılar kurulur. Alışlageldik haliyle müstakil ve ayrı olan şeyler gelgeç bir ortakyaşama girer. Sözelimi, ciddiyet ve oyun harmanlanır. Oyunbaz bir unsur olmazsa, tüm ciddiyet gülünç bir otoriterliğe dönüşür. Tüm oyunlar tesadüfle temasa girer. Oyun sırasında, özne kendi gerçekliğinin istikrarsızlığına açıktır ve asli acizyetiyle yüzleşmek zorundadır. Belirli bir öznelliğin imkânını yaratmasının tek yolu kendi kapasitelerinin sınırlarını olumlamasından geçer. Özne kendisini kendi eylemlerinin ve kararlarının faili olarak deneyimler, fakat ancak kendi imkânsızlığı oranında. Özne katıyen kendisine şeffaf değildir, monad niteliğinde bir kendiliğe de sahip değildir. Neticede, özne kendisini bilmeden, kendisi adına cevap verir. Kendisine yabancıdır, ama buharlaşıp uçmaz da. Kendi kendine göndermede bulunuşu, olgular uzamındaki eğreti kimliği ve mütemadiyen üzerine çöken tüm gerçekliklerle bir oyun formudur. Nedensellikler, yasallıklar, olasılıklar ve kurallar vardır var olmasına, ama hiçbir şey bunların son derece kaçınılmaz olduğunu ifade etmez. Gerek sanatta gerekse düşüncede, hiçbir

şey bizi olmayacak şeylerle yaptığımız gibi en sabit gerçekliklerle de oynamaktan alıkoymaz.

ÖZ-AŞKINLIK

Badiou şöyle der: “Kant insanı insanlığı aşan bir şey aracılığıyla tanımlar.”²⁴ Tabiri caizse, proto-Nietzscheci bir Kant bu aşırılıkta sırf düşüncenin değil, aynı zamanda genel olarak öznenin dinamiğini fark eder. Peki ama özne ne açıdan kendini aşar? Evvela, aşırılığın *a priori* niteliğini göz önünde bulundurmak gerekir. İradi bir edimden kaynaklanan ampirik bir aşma değildir bu kesinlikle. Kant’ta bizi durdurup düşünmeye yönelten şey öznenin özünde var olan öz-aşkınlığıdır. Özne kendi çevresiyle temas içinde *vardır*. Kendi içinde hareketsiz duran bir şey olmak şöyle dursun, özne asli aşırılıktır. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki (1927) Descartes analizlerine benzer şekilde –bu analizlerde, cogitonun dış dünyadan düzenli olarak ayrı tutulduktan sonra ona yeniden nasıl dahil edildiği yönündeki Descartesçı soru, onun (dünyada-olmak olarak) zaten hep dışarıda olduğunun akla getirilmesiyle yanıtlanır– Kant da öznenin çoktandır dışarıda olduğunu iddia etmişti. Özne gibi bir şey ancak bir dış özne olarak var olur. Ama bu dış, tarihsel bir yorumun iddia edebileceği gibi, sosyopolitik bir şekilde kodlanmış bir olgular uzamı biçimindeki tarihten ibaret değil midir? Kant’ın özneyi sınırına yerleştirdiği dış, kendinde şey’in numenal alanıdır. Numenal olan, fenomenal (tarihsel) dış dünyayı, radikal tutarsızlığı ona nakşederek sınırlandırır. Kabaca söylersek, fenomenal alan ile numenal alan arasındaki fark,

görelî tutarlılık ile evrensel tutarsızlık arasındaki farktır. Bu doğrultuda, öznenin aslı öz-aşkınlığı öznenin kendi tutarsızlık düzeyine işaret eder. Dolayısıyla, Kantçı akıl özne ekonomisinin içinde istikrarsızlaştırıcı bir etken olarak görülebilir. Öznenin akli başında değildir, çünkü kendisini kendi anlama kapasitesiyle sınırlandırır ve onun yapamayacağı hiçbir şeyi yapmaz. Daha ziyade, deyim yerindeyse mancinikle kendi ötesine fırlatılmış, bünyevi bir kendine yönelik aşırı çabanın öznesi olarak akli başındadır. İşte bundan dolayı Badiou şöyle der: “Kant’ın büyüklüğü hiç de aklın sınırlarına dair bir teori, aklın insani sınırlarına dair bir teori önermiş olmasında aranamaz. Kant’ın bu yönü vardır, ama bugün sahici her türlü kuvvetten yoksundur. Kant’ın büyüklüğü aklın bir sınırı olduğu fikrini karşıtıyla, yani özel olarak pratik aklın sonsuz niteliğiyle verilen, insanlığın kendisine ilişkin olarak bir aşırılığı olduğu fikrini birleştirmiş olmasıdır.”²⁵ Özneyi imkânsıza bağlayan saf teorik akılda olduğu kadar, pratik aklın sonsuzluğunda da böyledir bu.

AŞKA DÜŞMÜŞ DÜŞÜNCE

Tüm düşüncenin aşktaki düşünce olduğunu hatırlamalısınız. Karasevdanın ateş ve titreme nöbetlerinin, güvensizliklerinin ve abartılarının hepsini yaşar. Bu da onu tam bir hezeyana çevirir. Ona adsız sansız bir cennete girer gibi belirsizin içine girmeye cüret etmek için gerekli olan hoppalığı verir. Cennetvari düşünce? Elbette, ama cennet koşulu özneye onu neredeyse vurdumduymaz kılan bir masumiyet bahsettiği sürece. Bu tecrübenin özündeki kayıtsızlıktan bahsetmek ge-

rekir. Yeniden görmeyi öğrenmek için (ki bu da başkasının gözüyle görmeyi öğrenmekle aynı şeydir) kendi hedeflerimi gözden yitirmeye hazırsam âşığım demektir. Bir yandan, aşk gözünüzü kör eder. Öte yandan, gözünüzü keskinleştirerek sizi görülmeyene yöneltir ve düşüncenizi düşünülmemişe açar. Tutulduğu sevdâ olgulara mağlup olunca özne gerileyip dogmatik olana düşer.

GÖZ

Hebbel'in günlüklerinde şu cümleye rastlarız: "Göz: içe bakan küçülteç."²⁶

NAİFLİK

Naiflik kritik bir durumdur. Nasıl ki kaza geçirmiş bir kişinin kritik durumda olduğunu söylerseniz, aynısını naifler için de söylemelisiniz – gerçi onların hayatları muallakta olmayabilir. Bu söz naiflerin artık ait olmadıkları bir masumiyet halinde kaldıkları anlamına gelir. Çocuklar naif değildir. Kendi yeteneklerinin ve kabiliyetlerinin ufkunda hareket ederler. Kendi bilgisini ve deneyimlerini göz ardı edebileceğine inanan kişi naiftir. Asude bihaberlikte ayak diremek naifliğe içkindir. Bu da onu narsistik bir ikileme dönüştürür. Tıpkı kritik durumdaki bir hasta gibi, naifler de ikisinden birine girebilecekleri iki durum arasında asılı kalmıştır. Bildikleri şeyleri bilmeyi reddetmeleriyle, kritik durumları eleştirel kapasitelerine direngen çıkar. Bunu içermeyen bir naiflik övgüsü yoktur. Öz-

nenin vurdumduymazlığını ve pervasızlığını, kaçıklığını ve taşkınlığını, onun duygulanımın prangalarından kopmasının bir olanaklılık koşulu olarak görüp kutlayabilirsiniz. Ama naifliğin şaşkın masumiyetle uzaktan yakından alâkası yoktur. Naifler onları epey önce terk etmiş masumiyetlerine sıkı sıkıya tutunanlardır.

DENGE

Narsisizm teorisi kendi fantazilerini üreten bir fantazi teorisi-
sidir. En yaygın fantazi dengeli özne hakkındaki fantazidir: Narsistin, kendi “iç denge”sini sekteye uğratan bir istikrar-
sızlaştırma olarak, dışın veya gerçeğin onun “içselliği”ni istila
edişinden mustarip olduğu fikri. Bu teorinin sorunlu yanı, narsistik öznenin asli parçalanmışlığını fark etmeyişidir. Bu
özne dengedeymiş denemez. Öznenin dengesi dediğimiz
şey onun ontolojik istikrarsızlığı deneyimine verilen tep-
kiye denk düşen fantazi mahiyetindeki bir inşadır.²⁷ Žižek
gerçeğin uyarıcılığıyla “narsistik denge”nin sarsılmasından
bahsetmek için Freud’a ve Lacan’a atıfta bulunurken,²⁸ asıl
narsistik öznellik sorununu saptırır. Narsistik denge öznenin
esas halini *ex negativo* gösterir: Kendisiyle bir değil, kendi-
sinden kopuk olarak. Narsistik benlik onu aslen bölmüş olan,
onu bir tür mutsuz bilince çevirmiş olan yarığı ifade eder.
Benlik imgesini simgesel düzendeki nesnel gerçeklikten
uzakta tutan bu yarık gösterilseydi ona, hiç de şaşırmazdı.
Narsist özne bu yarığı sanki en kıymetli malıymış gibi gözler.
Esas narsist yara onu kendi dengesinden yoksun bırakmak
değildir. Denge olasılığı çok daha inciticidir, tıpkı biri –bir

analist veya terapist– onun parçalanmışlığını elinden aldığı gibi. Narsistik kişiliğin *noli me tangere*’si şu anlama gelir: Kimse benim sonsuza dek mutsuz olma yazgıma dokunamaz!

TANRI

Tanrı bir aşırı verimlilik fantazisidir.

GECE

Descartes, Spinoza ve Hegel, farklı şekillerle de olsa, tözün özne halini aldığı hususunda mutabıktır. *Ego sum*’da (1979) Nancy bunu Descartes için şöyle göstermişti: “Descartesçi projenin radikalliği yahut özgünlüğü kaosla başlamasıdır – kaostan ve öznenin koparılamaz ve ayrı tutulamaz olmasıdır. Temel önkoşul aynı anda hem bir özne aracılığıyla kaosun yaratılması hem de kaos malzemesiyle üretilen öznenin rahme düşürülmesidir. Biri diğerini gerektirir. Dolayısıyla ister istemez *cogitonun*, *zayıf cogitonun* kendisinin, aslında ne ruh ne tanrı ne dünya olan bir şeyin maskesi işlevi gördüğünü varsaymak gerekecektir.”²⁹ Kendisini görebilmek ve kendisi olabilmek için, özne “tözün körlüğünü vizyona dönüştürmek” zorundadır.³⁰ Her tarafına yayılmaya devam eden kaos aracılığıyla kendisini ifade etmek zorundadır. Bundandır ki, Deleuze ve Guattari’nin 1991’de kaleme aldıkları *Felsefe Nedir?*’den çok daha önce, Nancy felsefe, sanat ve bilimden “kaoidler” diye bahsedebilmiş ve cogitoyu “ka-

ogito” diye tanımlayabilmişti. Kaos ve cogito en başından beri iç içe geçmişlerdir, zira kaotik töz cogito-öznenin dipsiz temeline yol verir. Bunun neticesinde, cogito kendi tözsel dipsiz uçurumun gecesine gark olmuş halde kalır. Belirli bir ihtiyatlılık örneği olarak, bir tür taşkın ışıkla öne çıkar. Sırf kendisi için şeffaf özbilinç olmak yerine, geceye özgü tözün homojenliğini kesintiye uğratar ve bozar.³¹ Ayrıca şu da denebilir ki, gözlerin tözünü kullanıma sokmak ve onların kendilerini görmelerini sağlamak suretiyle, tözsel varlığın kendisini asla kurtaramayacağı bir kendi kendini teftiş etme dramını başlatır. Biz modernlerin Batı felsefesinin ilerleyişi dediğimiz şey, kendi kendini aydınlatan bir gecenin trajedisini yorumlamak için birbiriyle çelişen muhtelif yaklaşımlar benimser. Diyebilirsiniz ki biz Batılılar bu geceye, kendisini öz nede tüketmeyen veya çözmeyen bir tözün karanlığına mutsuz bir bakış atmışızdır. Ona nihai bir neden atfetmeyi, onu bir *fundamentum inconcussum*’un üzerine yerleştirmeyi zinhar başaramayacaktır; zira Descartes’ın cogitoda gördüğü bu temel ta en başından beri kırılıktır. Hiç kuşkusuz, cogito-özne kaostan veya geceden sürgüne yollanmaya rıza gösterebilir –zaten bilfiil yaptığı şey budur, düşünce dediğimiz şey budur– ama onu uygunca temsil etmeyi başaramaz, çünkü başarılı bir uygunlaştırma onu paramparça eder. San ki bu ışık hiç olmamış gibi, her şey kayıtsız geceye doğru geri çekilir. Düşünce dediğimiz şey bir deliliğin başka bir delilikle karşı karşıya gelmesidir. Düşünce, tözün dilsiz ifadesizliği, hızla kendi patikalarına koyulan düşünüp taşınmaların intizamsız ışıyla kesişir. Hangisinin daha büyük bir delilik olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Ortak bir ölçüleri yoktur.

OLGULARA TAPMAK

Olgulara yakaranlar kendi temellerini uzun zaman önce kaybetmeye başlamıştı. Olgulara dönülmesinin kesin bir işlevi vardır. Böyle yaparsak, sabit gerçeklikler içinde bulunduğumuza inanmamız sağlanacaktır. Gelin görün ki olgular olgulardan başka bir şey değildir. Olgu kavramını ancak olguların dinselliğinden kurtarılmış, yükseltilmiş bir gerçekçilik bağlamında kullanabiliriz.. Nietzsche *petits faits*'ye duyulan inançta en dirençli idealizm damarını bulmuştu: “*Var olanı –farklı bir tin türüne ilişkin olanı, anti-sanatsalı, alelâde olanı– görmek.*”³² Nietzsche sanatçıların daha derin bir hakikatle bağları olduğunu söylemez. Böyle bir iddia sanatçıların kuşkulandırılabilir bir biçimde romantikleştirilmesi olur. Nietzsche sanat üretiminin, idealizmin (gerçekçilik dediğimiz şeyin) istikrara sokulmasını sağlayacağı varsayılan tüm olgu buyruklarını sorgulamayı zorunlu olarak beraberinde getirdiğini söyler. Eğer sanatın bir faydası varsa, o da gerçekliğimizin dokusunun tutarlı görünmesini sağlayan tüm fantazilerin istikrarsızlaştırılmasıdır. Sanat, gerçekliğin kırılğanlığının ve olumsuzluğunun olumlanmasıdır.

KIYMİK

“Gözünüzdeki kıymık en iyi büyüteçtir,” diye yazar Adorno *Minima Moralia*'da (1951).³³ Lacan'ı hatırlatan bir cümle! Ve yine aynı kısımda, kitabın 29. kısmında, psikanalizle ilgili bir cümle vardır: “Psikanalizde sadece abartılar doğrudur.”³⁴ 1964 tarihli *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda, Freud'un

abartısı gibi görünebilen Lacan, bilinçdışı kavramını (psikanalitik) “ontoloji” dediği şeyle ilişkilendirir. Ana özelliği, “ontoloji-öncesi”³⁵ olarak, bizzatı yokluğu olan, “bilinçdışının boşluğu”ndan bahseder. Freud’un bilinçdışına ilişkin teorisi Lacan’daki gerçek mübalağasıyla doruk noktasına çıkar; gerçekliği –olguların, simgesel düzenin homojen biçimde örülmüş dokusunu– uç noktalarına, yani çözülmeye ve kendi namevcudiyetiyle iletişim kurmaya başladığı noktaya götüren gerçeğin mübalağasıyla. Adorno’nun kıymığı Lacan’daki gerçeğin işlevini üstlenir. Gözü sırf gözle görülür aşıkârlığa değil tutarsız paylara yönelterek onu görünmezin karşısında keskinleştirir. Gerçek, en iyi büyüteçtir. Bakışı görünürden uzaklaştırıp görünmeze yöneltir. Özneyi görüşten yoksun bırakarak onun ontolojik kapasitelerine idman yaptırır. Varlıktaki hiçliği sadece kör gözler görebilir. Aydınlıkta karanlık kalanı sadece körler görür. Psikanalizin asıl nesnesi, nesnelik boyutunu ve dolayısıyla özneyi tutarsızlıkla nakşeden şeydir. Bu yüzdendir ki, Serge Leclaire’in açıkladığı gibi, psikanalizin konusu, Lacan’ın “gerçek” terimiyle betimlediği “dile getirilemez olan”dır (*l’innommable*).³⁶ Konuşulamaz olarak gerçek, Lacan’ın topolojisinde bir direnişe işaret eder. Bu yüzdendir ki onun tek eşanlamlısı, herhangi bir nesneyi değil, konuşan öznenin kursağında bir kılçık gibi kalan veya gözünde bir kıymık gibi duran dile getirilemez, canavarımsı şeyi (*chose*) temsil eden o yarım yamalak dile getirilebilen hakikattir. Ana hatlarıyla, kalma hali gerçekliğin öyle bir özelliğidir ki onu, onunla temas kurmaktan kaçınarak veya bu teması olabildiğince azaltarak hükümsüz kılamayız. Bir başka deyişle, onun varlığına baskılama veya olumsuzlama yoluyla temas edemeyiz. Ne var ki gerçeğin mevcudiyeti namevcudiyetin düzenine

aittir. Nitekim, tanrının ve dolayısıyla büyük ötekinin yokluğu onda simgesel düzen olarak ortaya çıkar. Felsefe, namevcudiyeti ifade etmek için psikanalizle güç birliği yapar. Yalnızca görünür olanı görenler neredeyse hiçbir şey görmezler. Yalnızca dile getirilebilir olanı dile getirenler neredeyse hiçbir şey söylemezler. Gerçek, öznenin bir sınırla temasa girmesini sağlar. Bu temasa *düşünce* adını verebilirsiniz; tabii bunun hatırlanamayacak kadar eski bir unutuşun diyarında işleyen bir düşünce olduğunu akılda tutmanız şartıyla.

HATA ÖNLEME

Hata önlemenin mantığı ne düşüncenin ne de sanatın mantığıdır.

GERÇEKDİŞİ

Gerçekliğin sınırlarının dışına düşene gerçekdışı demeyiz. Gerçekdışı, yabancı bir unsur olarak onun parçası haline gelmek üzere, gerçekliğin *içine* düşendir. Gerçekdışılık gerçekliğin parçasıdır. Özneyi sarsar veya ürkütür. Kimi zaman gerçekdışı, düşünce dediğimiz yönelimsizliği kışkırtır. Salt gerçek olan, düşünceyi kışkırtmaz. Düşünce ancak gerçekliğin gerçekdışılığının parıldadığı anda sökün eder. Özne kendini birdenbire dünyanın mevcudiyetinin doğurduğu bulmacanın karşısında bulur. Wittgenstein buna hayret adını vermişti.³⁷ Ama bu hayret ücra dünyalara tanıklık etmez. Benim kendi dünyamın ücralığına şahitlik eder.

ZARAFET

İçinde bulunduğumuz ânın doruk noktasında, modanın buyruklarına direnişle var olan bir düşünce zarafeti vardır. Bir düşünce kipi, şimdi denen yanılmanın dokusunu bilinmeye ulaşmak amacıyla delip geçiyorsa, o düşünce kipi zariftir. Zarafetin acı verici eğilimi, içkin melankolisi ya da hüznü budur. Ortaya çıkar çıkmaz gözden kaybolur. Şimdiye çok fazla tutunursa, yozlaşıp bir ayrıksılığa dönüşür. Düşünceyi bir tarza dönüştürmekle tehdit eden her şeyin karşısında düşünceye içkin olan şey aciyettir. Ancak muhafazasız veya hepten savunmasız kaldığında kurtarabilir kendisini kişisel ayrıksılığın ayartılarından. Düşüncenin zarafeti, onunla temasını yoğunlaştırmak suretiyle kendisini uzaklaştırdığı bir burada-ve-şimdide tezahür eder.

DELİK

Kimliksel kesinliklerin temelini üzerinde, onun içinde delikler açarak düşünürüz.

YANAN GÖZLER

Hakikatin yüzüne bakmak – düşünce klişesidir bu, çünkü bunu ancak yüzden yoksun kalmış bir hakikatin yüzüne bakarak yapabilir. “Hangi şeyin,” diye sorar Nancy, “doğrudan yüzüne *bakılabilir*? Eğer bir şeyin ‘yüzüne’ bakmak onun ‘ha-

kikatini' veya 'aşıkârlığını' görmek demekse, demek ki herhangi bir yüz yüzelik yoktur. Her yüz, müthiş ve fevkalâde bir göz kamaşmasıdır.”³⁸ Lacan'ın hakikatin yüzden yoksun yüzüne gerçek adını verdiğini biliyoruz. Freud bilinçdışından, Heidegger ise gayri-varlık olarak hiçliğe çöken varlıktan söz eder. Yüzden yoksun hakikate kendi terimini vermemiş bir felsefeci yoktur. Platon parlayan güneş imgesini dile getirir. Parıldayan ışık gözleri yakar. Güneş özneyi kızdırıp rahatsız eder. Kör etmeyebilir, ama en azından gözleri kamaştırır. Freud'daki bilinçdışı, Lacan'daki gerçek ve Heidegger'deki varlık gibi, kendisini bütünüyle sunmaz; geri çekilir ve kendisini geri tutar. Kendisini doğrudan açığa çıkarmaz. Özne bunlarla ancak görelî körlük pahasına iletişim kurar. Hakikat gözleri yanan bir özne üretir. Rancière'in Deleuze hakkındaki bir değişimindeki ifadesiyle, “kızarmış gözler”den de bahsedebiliriz.³⁹ Deleuze'ü izleyerek söylersek, kaos özneyi kör eder ve onun sürüklenip gitmesine sebep olur. Deleuze ve Guattari'nin Nietzsche'yi arkalarına alarak kaos dedikleri şey, Lacan'daki gerçeğin içkin düşüncenin tertibatına [dispozitif] tercümesi olarak yorumlanabilir. İçkinlik düzlemleri kaosu üzerinde bir süzgeç veya “perde”⁴⁰ gibi uzanır. Hiçlikle teması boğarlar. Nasıl ki antik dönemde logos alogon için etkisizleştirici bir figürü temsil etmişse, içkinlik süzgeci de hakikatin yüzden yoksun kaosu üzerinde uzanarak ona öznenin gözlerini daha az yakan bir yüz verir. Hakikatin yüzüne bakmak, kör olmaya razı olmak demektir ki bu, asgari bir içgörü vadeder. Yerine getirilmesi belki de imkânsız olan bu vaat, felsefenin kendisine verdiği vaattir.

GÜNEŞ

Düşünce, gözleri ancak güneşin yapabileceği gibi kör eden bir karanlığı takip eder: “Garp’ın başından beri, sadece buna dair bir mesele olmuştur; gözleri dört açarak geceye ve/ya güneşin içine girmek,”⁴¹ diye yazar Nancy. Işığın obskürantizmini karanlığın obskürantizmlerini reddettiği gibi reddeden bir “loşluk açıklığı” vardır. Görünmez ışık, nüfuz edilemez gece. Görünmez ve nüfuz edilemez – ama yine de mevcut, burada ve şimdi. Esasen yapıbozum, dur durak bilmeksizin namevcut mevcudiyetten ve mevcut namevcudiyetten bahseder. Bu açıklığın kendisini anlaşılabilirlik emperyalizminden uzaklaştırdığı da söylenebilir. Gölge üretmeyen bir ışık üretir. Karanlığın içindeki her şeyi özümseyerek onları katıksız parlaklığa dönüştürür. Gece deneyimi düşüncenin öz-deneyimine dönüşür, zira düşünmek anlamın tutarsızlığı gibi kendi sınırlarınıza dönmek demektir. Geceye uzanmak suretiyle, özne kendisini kendi dünyasının sınırı olarak oluşturur. Düşünce-de, geceyle birlikte çöken güneşe işaret eder.

DAYATMA

Roland Barthes 1970’lerin sonlarında “toplum”un sözümona “arzuları yasaklamakla suçlandığını,” yazmıştı, “ama,” diye eklemişti hemen ardından, “büyük ölçüde onları dayattığını, zorla kabul ettirdiğini, tatmin edilmelerini zor yoluyla sağladığını görüyorum.”⁴² Barthes’ın “toplum” dediği şey, Adorno’nun bu kavramla *Negatif Diyalektik, Estetik Teori* ve başka yazılarında anladığı şu şeye tekabül eder: Özneyi

“içsellik”ten, “benlik”ten veya “sahicilik”ten *a priori* yoksun bırakan, bunu da onları yalnızca fantaziler veya metafizik tasarımlar olarak kabul ederek yapan, olguların kültürel, toplumsal, siyasi, teknik ve ekonomik olarak kodlanmış gerçekliği. Bu durumun en görünür olduğu yer, gerek cinsel arzuları gerekse romantik aşkı ve onun tüm çeşitleriyle “cinsel özgürleşme” şeklinde düzenlenişini kapsayan duygusal ekonomidir. Adorno da cinsel alandaki özgürlük vaadinin ortaya sürülür sürülmez bir dayatmaya dönüştüğünü biliyordu. Bugüne bugün de hâlâ öyledir: *Keyif alma* buyruğu tutkuyu, arzuyu ve hazı hiç sahip olmadıkları bir masumiyetten yoksun bırakır. Masumiyetin imkânsızlığına, cinsellikte olduğu gibi aşkın kalbindeki buyurucu dayatmaların indirgenmez mevcudiyetine razı olmak haricinde öznenin elinde başka bir şey kalır mı?

KAFKA

Bazen hiçbir temasa girmeden yalnız kalmayı kim istemez ki? Bir başına kalma ihtiyacını herkes duyumsamıştır. Kafka’da, “düşünceden uzak, umursamaz bir tek başınalık arzusu”dur bu.⁴³ “Hissizlik raddesine varıncaya kadar kendimi herkese kapatacağım. Herkesi kendime düşman edeceğim, kimseyle konuşmayacağım.”⁴⁴

SÜRGÜN

Öznenin ölümünden sonra özne kendisinden sürgün edilir. (Farz edilen) özünden defedilince, kendisinden uzaklaşıp yit-

tiğini görür. Derrida'nın *différance*'ına damgasını vuran şey bu "aşılmaz boşluk"tan⁴⁵ başka bir şey değildir. Muhtelif ama yine de karşılaştırılabilir şekillerde, Levinas, Blanchot, Duras, Derrida ve Nancy bu boşluğu ölçülemez olarak tasvir edebilmek için onu ölçmeye başlamışlardır. Özne sürgündedir, çünkü ancak kendisinin dışında var olmaktadır.⁴⁶ Sürgünlük bir istisna değildir. Olağan durumdur.

DOĞAÇLAMA

Düşünürken ve dünyadaki herhangi bir sahnede, doğaçlamadan edemezsiniz. "Doğaçlamadan kaçamadığım kadar doğaçlama da yapamam," demişti Derrida bir zamanlar.⁴⁷ Tüm düşüncelerin açmazı budur: İki imkânsızlık arasında, doğaçlamanın imkânsızlığı ile doğaçlamamanın imkânsızlığı arasında takılıp kalmak. Düşünce bu ikilemde sıkışıp kalır. Bu ikili imkânsızlığı kendi durumu olarak olumlamaktan başka elinde hiçbir şey kalmaz. Doğaçlamadan edemezsiniz, çünkü düşünce başvurulabilecek bir son merci sağlamaz. Tanrının ölümünün bir versiyonu budur: Nihai argüman (veya aynı şeye tekabül etmek üzere), başlangıç noktası, ilk ilke, mutlak köken diye bir şey yoktur. Akış halinde olmayan bir düşünce kipi yoktur, ama bu durum onun illâ keyfi olduğu anlamına da gelmez. Doğaçlamak akışa rıza göstermek demektir. Doğaçlama olumsuzluğun aktif olumlamasıdır. Gelgelelim, talimat almamış, yönlendirilmemiş, kirlenmiş olmayan, etkilenmemiş, belirlenmemiş ve hazırlanmamış bir düşünce yoktur. Hannah Arendt'in deyişiyle, tırabzansız düşünmek; çünkü

her düşünce edimi sayısız tırabzanın yanından geçerek yolunu bulmak zorundadır. Daha yola çıkmadan önce bile, hem başkalarının düşüncelerinin hem de düşünce diye bilinen faaliyete ait olan olası tüm koşulların patikalarının içindedir. En başından itibaren bu faaliyet pasifleştirilmiş, durma noktasına getirilmiş, yönlendirilmiştir. Doğaçlamanın imkânsızlığı önceden var olan anlam alanlarının içindeki bu ilksel yönelimde yatar. Tanrının ölmüş olması anlamın olmadığı anlamına gelmez. Bir anlamın yerini, bir anlam aşırılığının aldığı anlamına gelir. Sonsuz miktarda anlam vardır ve dolayısıyla anlam yoktur. Tek, yaşayabilir bir anlam yoktur. Tanrının namevcu-diyetinin teşkil ettiği dipsiz uçuruma çakılmamak için öznenin kendi yolunu bulurken yanından geçmek zorunda olduğu sayısız tırabzanı ortaya koyan anlam inşaları vardır sadece. Nihayetinde her şey hiçtir. Her kesinliği yarıp geçen bu hakikat karşısında düşünce, doğaçlamanın işe yarayacağına bel bağlayamadan doğaçlar.

KORKU

Korku gider, kaygı kalır.

OKUMA

Anlamama, anlamanın parçasıdır. Anlamadığım için, anlaşılacak bir şey vardır. Tam anlama diye bir şey olmadığı gibi, mutlak anlamama diye bir şey de yoktur. Bir metni okumak

–ve bu durumda, söz konusu olan ister edebi, felsefi isterse bilimsel bir metin olsun, durum temelde büsbütün aynıdır (katı olmak dışında her şekilde düşünülebilen sınırlar)– bunu iki misli deneyimlemek demektir: Anlamamaktan kaçınmam ve kendimi anlamaktan (yahut en azından *bir şey* anlamaktan) alıkoyamam. Anlama ile anlamama arasındaki karşıtlıktan başka bir şey olmadığını iddia eden katılıkların bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz. Daha en başta, anlama ne demektir ki? Empati kurmak ve kendimi okuduğum metinde tanımak mı zorundayımdır? Yazılı olan, tasvir edilmiş olan, iddia edilmiş olan, anlatılmış olan ile kendim arasındaki farka dair içgörü sahibi olmak, anlamanın parçası mıdır? Felsefi metinleri incelemek anlamanın koşullarının ve sınırlarının biteviye sorgulanmasını ima eder. İlk mesele anlama kavramını anlamak, anlamanın işlevinin ve kullanımının tarihine ışık tutmaktır. Bu tüm dilleri gerektirir. Devasalığıyla bize en azından tek bir şey söyleyen zorlu bir görev olur bu: Anlamaya ilişkin tek bir birleşik kavramımız yoktur. Bu kelimeyle öne sürülen meydan okuma düşüncüyü hermenötiğe iter ki bu aynı zamanda *hermenötiğin hermenötiği*, yani anlamanın sınırlarının amansızca sorgulanması olmak zorundadır. Okurların kendi sınırlarıyla olan aşırı öz-dolayımı okumaya içkindir. Okuduğumda, aşikârlığının tutarsızlığıyla temasa girerim. Okuma ediminde, kendi yetilerimi durmaksızın aşarım. Ya okur ve okuma diye bilinen dinamiği kendi bilgimizin sorgulanabilir bir aşırılığı olarak olumlarız ya da düpedüz okumayız, yani okumuş olduklarımızı kendi kesinliklerimizin kaydına he-men dahil ederiz.

İNANÇ

Her zaman olduğu gibi, dünyaya soğuk bir bakış zihni ısıtır. Voltaire, Nietzsche, Sartre, Duras, Houellebecq ve başkalarının tanrının var olmadığını beyan etmelerini bağışlamaktansa, var olmadığı için tanrıyı bağışlamayı yeğleriz. Herhangi bir tanrıya zerre kadar inanmamaktansa, ölü bir tanrıya inanmak daha rahattır. Hristiyanlığın ilk dersi şudur: Tanrı öldü, şimdi ona *inanın!*

LACAN İLE KITTLER

Friedrich Kittler “bilinç daima dışarıdadır”⁴⁸ derken, kendi medya teorisinin Lacan’ın psikanaliziyle bağdaştırılabileceğini gözler önüne sermiş olur. İkisinin teorisi de içsellik metafiziğiyle çatışma halindeki bir dışsallık ontolojisini konu alır. Psikanalitik ufukta, içsellik fantazisi sabit bir öz-farkındalık mitiyle ilişkilendirilir. Psikanaliz bu tür bir benliğin reddidir. Kendilik ve bireyselliğin benliğin (bizatihi var olmayan bir benliğin) kendine göndermede bulunma tarihindeki başlıca yanılsamalar olduğu ortaya konur. Bu yüzdendir ki, gerçek kavramını kullanan Lacan’ın psikanalizi kavramsal bağlaşığını Heidegger ve Sartre’in hiçlik kavramıyla kurar. Bilincin dışarıda olması, tüm ontolojik tutarlılıkların altını oyan hiçliğe açık kaldığı anlamına gelir. Kittler’in medya çalışmalarının fitilini ateşleyen kişi Heidegger’dir ve çok önceden şunun ayırdına varmasıdır: “Sırf düşünceler yoktur, kelimeler de vardır.”⁴⁹ Bu açıdan,

gösterene dair bir teori olmuş olur. Anlama yönelik araçlar olmadan anlam yaratamazsınız. Gösteren gösterileni belirler. Gösteren gösterilenin transandantal temelidir. Dış, gerçek – gelecekte ibaret değildir, yani, Derrida'nın muhtemel değişimiyle, olacak olan ve görülmeyi bekleyen değildir sadece. İster siyasi, kültürel, toplumsal, isterse dinsel veya estetik olsunlar, tüm gerçeklik inşalarının ölçülemez özünü imler. *Gerçek halihazırda vuku bulmuş olandır. Şimdi buradadır.* Onun karşısında nasıl hareket ederiz? Gerçekçilik diye bilinen görüşün her şeyden önce (ölçülemez olarak) gerçeğin bastırılmasına ya da etkisizleştirilmesine hizmet ettiği kanısındayım. Bir o kadar idealist olan anlatılara kaçarız, çünkü onları gerçekçi diye adlandırırız. Evet, tahkiyenin ötesinde bir şey yoktur. Kültürel yatkınlıklar ve basmakalıplar, deneyimlediğimiz, düşündüğümüz ve ilettiğimiz her şeyi etkiler. İdeoloji bu olgusal basmakalıplaştırmanın inkârıyla başlar. İdeolojik olduklarını inkâr edenlerdir ideolojik olan.

ÇÖPLÜK

Evvela, enkaz, düzene sokulmamış malzemeler, kaos vardır. Herakleitos bunu biliyordu: “En adil evren, gelişigüzelce toplanmış bir çöplük yığınidir sadece.”⁵⁰ Bu noktadan itibaren, düzen ve kaos diyalektiği Batılı düşünceye hâkim olacaktır. Bu diyalektik Heidegger'in “dünya” ile “yeryüzü” arasında yaşandığını söylediği, açıklık ile kapanma ya da *aletheia* ile *lethe* arasındaki çatışmanın tezahür ettiği “ilksel mücadele”ye kadar uzanır. Heiner Müller antik Yunanların

ölçülemeze dair bir “ölçü”sü olduğunu, kaosun indirgenemezliğini bildiklerini iddia ederek bunu Foucault’yla ilişkilendirir: “Bir çöplük olarak kozmos hâlâ en muhtemel teoridir.”⁵¹

MİZAH

Mizahı ironiden ve sinizmden ayıran nedir? Gerektirdiği cesaret! İroni, kabul edilen aşıkârlığın inceden inceye istikrarsızlaştırılması, sinizm ise aynısının pervasızca istikrarsızlaştırılmasıdır. İronik veya sinik olan kişiler bedelini ödemeksizin haklı olabilirler. İroni ve sinizm iddia ettikleri şeyden kendilerini dışlamayı içerir; mizah ise korumacı biçimde kendini her türlü dışarıda tutma yolundan uzak durur. Eleştirel diyalaktiğe girişen insanların bir mizah duygusu vardır, zira mizah herhangi bir dış, çözüm veya kurtuluş tanımaz – ve buna gülüp geçer!

SANRILAR

Sanrılarla öznenin dünyasını ruhlara açar. Dünyanın içindeki bir dünyayı açar. Bunun için gereken tek şey bilinç kapısının azıcık da olsa aralanmasıdır. Olgular adını verdiğimiz aşına olana değil, alışıldık olanın alışılmadıklığına. Sanrılar gerçekdışı gerçekliklerdir. Asabı bozulmuş hayaletler gibi özneye musallat olurlar. Onların gerçekliğe girmesini engellemenin herhangi bir gerekçesi yoktur. Zaten epeydir buradadırlar.

ÖZNE

Özne, kaosun vekili ve icracısıdır. Descartes bunu çoktan biliyordu, işte bu yüzden de Kartezyen değildi.

VİZYON

Nasıl ki Hıristiyan tektanrıcılığı panoptik vizyon doktrinine dayanıyorsa, her şeyi gören göz fantazisine dayanmayan bir totaliter rejim de yoktur. Hıristiyanlık bu gözün dinidir; onun tanrısı görmeye dayalı bir otoritedir. Görüldüğümüz sürece, düşüncelerimizi, rüyalarımızı ve eylemlerimizi biri kaydettiği sürece –yani, içimizde bir vicdan, bir daemon veya üstben iş başında olduğu sürece– görünürde kaybolmamışızdır. Işığın emperyalizmi şeffaflığın diktatörlüğünü üretir; günahın dinsel tiyatrosu bir aydınlık trajedisi sunar. Güneş masumiyetini yitirmiştir. Bu noktadan itibaren, insan özne ondan korunmaya çabalar. İşte bu yüzden ezoterizme, obskürantizmlere ve ekstrem sporlara kaçır. Uzun zamandır biliyoruz ki tanrı ölmüştür, din tanrının bir ikamesidir, ezoterizm de dinin bir ikamesidir. Yazmak çoğu zaman ezoterizme yaklaşır. Blanchot ve Duras (ki bu konuda istisna değildirler) yazmaya kutsal bir boyut atfederler – gerçi, mümkün olduğu ölçüde, dinsel olmayan bir boyuttur söz konusu olan. “Yazmak,” der Blanchot 1953 tarihli *La solitude essentielle*’de, “içinde büyüleyicilik tehdidinin var olduğu tek başınalığın olumlanmasına girmek demektir. Zamanın yokluğu riskine teslim olmak demektir... Yazmak büyüleyiciliğin dile hâkim olmasına izin vermek demektir. Dil vasıtasıyla, dilin içinde, mutlak ortamla temasta kalmak de-

mektir..., artık daha fazla dünyanın olmadığı, henüz bir dünyanın olmadığı yere doğru opak, boş açılışla." Bir başka yerde Blanchot bu açılışa tekabül eden "tutarlılıktan yoksun hiçlik" deneyiminden söz eder. Daima "belirli bir uzaklıktaki temas" ya da içkin aşkınlık vardır. Derrida ve Nancy'yle birlikte önem kazanan ve Deleuze'ün Nietzsche'den alarak benimsediği "zamanlı" kategorisi açısından merkezî önem arz eden bir temadır bu. Nietzsche'nin projesi aşkınlık fantazisinin yerine bir içkinlik yanılması geçirmeye değil, aşkınlık ile içkinlik arasındaki dolaşık ilişkinin ateist bir yaklaşımla karmaşılaştırılmasına dayanır. Bunun metafiziğe veya dine dönmekle hiçbir alâkası yoktur. Tam aksine: Saf içkinliği vurgulamanın, aşkınlığın idealist dinselliğinden daha az metafizik olmadığına farkında olduğunun bir ifadesidir. Her zaman olduğu gibi, işler sağduyunun kabul edeceğinden daha karmaşıktır. Gerçekçilik ya da içkinlik kendi dinselliğini üretir. İçkinlikteki aşkınlık uzaklardaki bir metafizik dünyaya işaret etmez; pozitif bir biçimde tasavvur edilmiş bir öbür dünyayı kesinlikle ihya etmez. "Daha ziyade," der Nancy, Heidegger üzerine kaleme aldığı bir metninde, "varoluşun kendisini ek-sistence'in 'ötesi' şeklinde yapılandıran şey olarak anlaşılmalıdır." Heidegger'in varlığın eksistence-niteliğine işaret etmesine benzer şekilde, aşkınlık, oluşmuş gerçekliğin içkinliğine doğru geri çekilen bir şeye ilksel açıklık demektir. Roberto Esposito'nun belirttiği gibi, bu aşkınlık "içkinlikle ters düşmez, bilakis onun içindedir, onunla kesişir: *Öznenin aşırılığı*."⁵² Nitekim, aşkınlık kavramı dünyanın herhangi bir biçimde yadsınmasına veya öte inancına tutunmaz. Ölü tanrının bir zamanlar olduğu yere saf bir burası-ve-şimdiyi yerleştirmeye çalışan bu dünyada dinselliği düpedüz sınırlar.

JAPONYA?

Bir zamanlar Foucault'ya Japonya'ya olan ilgisine dair bir soru sorulunca şöyle cevap vermişti: "Vallahi, Japonya devamlı ilgimi çekiyor değil. İlgimi çeken şey rasyonalitenin ve sınırının Batı'daki tarihi."⁵³ Şöyle de yanıt verebilirdi: Görüyorsunuz, ben Roland Barthes değilim. Göstergele-
rin sözümona semptomatik tutarlılığına güvenmiyorum. Göstergebilimin ötesinde, tutarsızlığa veya doğal diye nite-
lendirmekle birlikte bütün gösterge sistemlerini mahveden faaliyetlere ilgi duyuyorum. Sistem olmayan sistemlere ilgi duyuyorum.

FELAKET

Antik Yunancadaki *katastrophé* kelimesi "ani değişim" anlamına gelir. Platon'un mağara alegorisine dair yorumunda *katastrophé* kelimesi olmayabilir, ama Heidegger ani değişimden bahseder. Bu "*paideia*'nın özüdür."⁵⁴ *Paideia*'yı "eğitim/maarif" diye tercüme ediyoruz. Peki eğitimin felaketle alâkası nedir? Eğitimin feci olması, evvela, artık bir çocuk (*pais*) kalmayabilecek öznde bir değişimi gerektirdiği anlamına gelir. Mağara Alegorisi'nde, bu değişim gerçeğe doğru, yani fikirlere doğru bir dönüşü içerir. "Kişinin bakışının gölgelerden uzağa" çevrilmesini varsayar.⁵⁵ Heidegger'in pedagojisi doğru olanı doğru olmayandan ayırmayı mümkün kılmak için Platon'a yaslanır. Bu o kadar kolay mıdır peki? "Eğitim'in özü"nü "hakikat'in özü"ne⁵⁶ dayandıran aynı

Heidegger, hakikatten (*aletheia*, “saklanmamışlık”) bahse-
derken, onun *lethe*’ye (“saklanmışlık”) uzandığını belirtir:
“Saklanmamış olan saklanmış olandan söküp koparılmalıdır,
belirli bir anlamda çalınmalıdır...”⁵⁷ Gelgelelim, bir başka
yerde Heidegger şöyle de söyler: “*Lethe* alanı... var olanın
her açığa çıkışını ve dolayısıyla tanıdık olanı da [yadsır]. Bi-
zatihi kendisi olan özünün sahasında, *lethe* her şeyin gözden
kaybolmasına sebep olur.”⁵⁸ Heidegger’in felaket pedagojisi-
ni bu gözden kayboluşla ilişkilendirmezsek, onun meramını
ıskalamış oluruz. *Lethe* bir kara delik gibidir. Var olanı sin-
dirmekle kalmaz; onun zuhurunun veya saklanmamışlığının
gözden kaybolmasına da sebep olur. İzin izini siler. Gerçek
felaket budur: Var olanın ani bir değişimle hiçliğe dönme-
si. Bu değişim “*Kebre im Ereignis*”e, Heidegger’in hakikatin
dönemeciyle ilişkilendirdiği, olaydaki dönüşe işaret eder.
“Dönemeç [Gegenwendigkeit] terimi Heidegger’in 1942
tarihli “Hölderlin’in ‘İster’ Kasidesi” başlıklı dersi açısından
kilit önem taşır. Heidegger burada var-olmanın (*Seyn*) biz-
zat içindeki içkin gerilime işaret eder; var-olma, olayın içine,
Agamben’in ifadesiyle, “Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’dan
sonraki düşüncesinin hem merkezini hem de uç sınırını gös-
teren”⁵⁹ kavramla, olayın içine çöker. Heidegger’in olaya dair
düşünüşünün feci düşünce olduğu ortaya çıkar; çünkü olayın
ta kendisi –yani, *Sein* ve *Dasein*’in, varolma ve orada-varol-
manın birbirleriyle bağlantılı doğası–, her iki kutbu hem ayrı
hem de bağlantı içinde tuttuğu ölçüde, fecidir. *Diafora* Yu-
nancada bu farkı anlatan, olayı gayri-olay olarak, kendi *tam*
öz haline gelişin (*Wesung*) *geri çekilişi* ve *yokluğu* olarak koyut-
layan kelimedir = var-olmaktaki (*Seyn*) yarık.

MUTLULUK

François Jullien mutluluk fikrinin Batı düşüncesinde en az sorgulanan öncüllerden biri olduğunu göstermişti. Bu fikir kendisini mutlu sonlu bir teleolojiye kazımak amacıyla bir hedef vizyonuna bağlı kaldığı sürece, “sürecin devamlılığın-
dan mutluluk fikrini seçip çıkarmış ve onu ‘arzu edilir’in en mükemmel örneği olarak ortaya koymuş”⁶⁰ mutlu hayatın Avrupacılığına ait olacaktır. Her zaman olduğu gibi, Jullien Avrupa’nın fikirler tarihinin temel kategorilerinden birinin yapıbozumuna dışarıdan yaklaşır; bu minvalde dolambaçlı bir yol izleyerek, hayatı mutluluktan bağımsız olarak beslemek için günü gününe yaşama ile mutluluk arzusu arasındaki ayırımı yaşamamış Çin’e sapar. Hayatı mutluluktan azade olarak beslemek, hayatı belirli bir mutluluk fikri olmadan, ukde dramaturjisinin ötesinde, mutluluğun romantikleştirilmesi olmadan yaşamak demektir. Avrupa’ya özgü hedef-yönelimlilik/amaçlılık ile Çin’e özgü amaçsızlık/hedefsizlik arasındaki bu karşılaştırmamızın dikkate değer yanlarından biri, Batı felsefesi alanında yön, belirlenim ve telos kategorilerinden azade olan bir mutluluk anlayışının ortaya çıkışına değinmeden geçmesidir. Nietzsche, antik ve Spinozacı bir mirasa, yani varoluşun materyalist ufkundaki bir *beatitudo* içkinliğine yeniden can vermişti. Spinozacı/Nietzscheçi olumlamacılık, yaşanamazlığında hayata evet demek, mutluluğu hayatın ötesinde olarak tasavvur etmek yerine onu kendi ölçülemezliği içine yerleştiren bir başka Batı düşüncesi damarı olurdu. Mutlu olmak yaşamak demektir sadece. Hayatın ötesinde, hayatın yeğnilliğinin ve yaşanamazlığının ötesinde bir hayat yoktur.

METRON

Nietzsche “ahlak kuralları Aristotelesçiliği”nden söz eder.⁶¹ Bunu kendi çağında ve kendi çağına dair söylemişti. Ve bu söz bizim çağımız için de hâlâ geçerli.

DÜĞÜMLER

İlk neden meselesi arkeolojik bir meseledir. Bu mesele felsefenin mimarisinin temelidir. Felsefe belki de, var olmayan bir köken (*arché*) –bir ilk neden ve temel– üzerine yerleştirilmiş kavram mimarileri biçiminde vardır sadece. “Nasıl oluyor da,” diye sormuştu Wittgenstein bir zamanlar, “felsefe bu kadar karmaşık bir yapı olabiliyor? Ne de olsa, olduğunu iddia ettiği o nihai şey, tüm deneyimlerden bağımsız nihai şeyse, basbayağı basit olmalıdır. Felsefe düşünmemizdeki düğümleri çözer; dolayısıyla, basit olmak zorundadır, ama felsefenin faaliyeti çözdüğü düğümler kadar karmaşıktır.”⁶² Felsefe karmaşık bir yapıdır. Sonucu basittir, ama eylem halindeyken karmaşık kalır. Ne var ki felsefenin sonucu felsefenin faaliyetinden ayrı tutulamaz. *Tractatus*’ta şu cümleyi bulursunuz: “Felsefe bir teori değil, bir faaliyettir.” Ve: “Felsefe başka bakımlardan, deyim yerindeyse, mat ve bulanık olan düşünceleri açıklamalı ve keskin biçimde sınırlandırmalıdır.”⁶³ Sonuçları hiç durmaksızın yeniden değerlendirilen bir faaliyet olarak felsefe vardır sadece, ama bu demek değildir ki felsefe sonuçlar üretmez. Gelgelelim felsefenin sonuçları, üzerinde yükseldikleri temel kadar tutarsızdır. *Arché* ve *télos*,

köken ve hedef, hem namevcut maziyi hem de düşüncenin namevcut istikbalini işaretler. İki namevcudiyet arasında gerilen düşünce, kendi kendini yürürlükten kaldırmada ayak direyen şimdinin geçirgen zemininde dolanır.

PİYASA

Piyananın ötesinde hiçbir şey yoktur. Ancak idealizm ya da ahlakçılık bu konuda tartışmaya girer. Piyasa her yerdedir, ama yine işte bu yüzdendir ki her şey değildir. Piyasa mantığındaki çelişki piyananın mantığına aittir. Piyasa kendi kendisini çelişkiye düşürür. Hegelci spekülasyon ile finans teolojisi arasındaki örtüşme noktası budur. Her ikisi de ancak kendi kendisiyle çelişkiye düşme koşulunda işleyebilir. Piyasa işleyebilmek için gemi azıya alır. Felsefi spekülasyon kendi saygınlığını temellendirilmemiş kavramların karşılıksız çekleriyle satın almıştır. Nietzsche tanrının ölümünden bahsetmişti. Lacan büyük Öteki'nin var olmadığını söylemişti. Bugün kendi gerçekliklerimizin herhangi bir nihai şema veya nihai bir banka olmadan da yapabildiğini biliyoruz. Finansın spekülatif metafiziği Hıristiyan ontoteolojiyi miras almıştır, zira her ikisi de bizi içinde bulunduğumuz gerçekliklerin boşluğuna razı eder.

BECKETT

Sirk göstericisinin hareketleriyle ortaya çıkardığı –eskiden olsa “yetkinliğiyle elde ettiği” diyebilirdik– alkış, itibar, hay-

ranlık ya da en azından dikkat, bir topluluğun huzurunda hareket eden tüm öznelerin narsisizminin ve kendi narsisizmlerini bu topluluğa onun yadsınması veya sergilenmesi yoluyla (yahut en iyi durumda, yadsımanın sergilenmesi yoluyla) ifade etmeden yapamayan herkesin narsisizminin bir örneğidir. Sahnenin ve onun içkin açmazının hakikati budur. Sahnedeki olaylara dair geribildirimde bulunulması yalnızca beklenip teşvik edilmez; öngörülen bir şey olarak, sahnedeki faaliyetlere içkindir. Birisinin alâka göstermesini ummadan kimse şarkı söylemez, dans etmez, müzik yapmaz, yazmaz veya konuşmaz. Yalnız olduğumuzda bile, bu sahnede kalırız, narsist yansıtımlarla, *imaginaria*'yla kendi tutarsızlığını telafi etmeye çalışan bir öznenin tiyatrosunda. Bu durumdan kurtulmanın bir yolu var mıdır? Onu bir dışarıyla bağlantılandırmadığımız sürece, hayır. Sahnenin narsisizminden kaçmanın tek yolu mizahtan geçer. Topluluk için, açmazı, onun varoluşunun aşılamaz ufku olarak sahnelemenin neşesine ilham veren mizahtan. Samuel Beckett işte tam da bunu yapar.

DEHA

Bugün eğer deha estetiğini ele alan veya onun üzerine eleştirel yorumda bulunduğuna inanan bir metin okursanız (ki farklı saiklerle bunu yapan bir sürü metin vardır) o metnin bir deha olduğundan asla şüphelenilmeyecek biri tarafından yazıldığını varsayabilirsiniz.

EŞİ BENZERİ GÖRÜLMEMİŞ

Karşılaştırılabilirin alanında karşılaştırılmaz bir şey olarak zuhur eden bir şeye eş benzeri görülmemiş deriz. Bir istisna teorisi ancak karşılaştırılmaz karşılaştırılabilirliğin bir teorisi olabilir. Kimliğin/özdeşliğin kalbindeki farkı imler, tıpkı istisnanın kaide söz konusu olduğunda yaptığı gibi. Bütünyle alışılmadık olan bir şey istisnai ve eş benzeri görülmemiş değil, kendi otoritesini onu tamamen özümsemeden *ex negativo* vurgulayan bir şey olur.

KENDİ KENDİNİ HAPSETME

Narsistçe olmayan bir kendi kendini hapsetme yoktur. Narsisizm kendi kendini hapsetmenin narsisizmidir. Akla Walter Benjamin'in *étui-man*'ı geliyor. Kadife kaplamalı bilinç kutusunu bu kelimeyle anlatmıştı Benjamin. İç kaçışın, muhayyel bir eve veya öz varlığa doğru kaçmanın başka türde binlerce örneği vardır. Bu daima sıkıcı ve gericidir. Her şeyden önce, fena halde aptalcadır. Aptallığın kültürel tarihiyle örtüşecek –aynı zamanda, genel korkaklığın ve gerilemenin de tarihi olacak– bir kültürel narsisizm tarihi yazabilirsiniz. Gönül rahatlığıyla kendi kendini siyasetten uzaklaştırmanın. En temel faaliyeti, kendini siyasi nostaljiye, hisliliğe ya da hayvanları narsist bir edayla sevmeye kaptırmak için yeni olan her şeyi bir tehdit olarak yorumlamak olan çocuksuluğun – bunun ne anlama geldiğini ve özgecillikten ne kadar uzak olduğunu biliriz. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı gibi, "kedileri veya köpekleri seven herkes ahmaktır."⁶⁴

ÖDEME

Putların Alacakaranlığı'nda (1888) Nietzsche şöyle yazar: "Bazen bir şeyin değeri onunla ne elde edilebileceğinde değil, ona karşılık ne ödediğimizde, bize neye patladığında yatar."⁶⁵ Bildiğimiz gibi, Hegel'in hemen yanında, Georges Bataille'ın ölçüsüzlük ve heterojenlikle şekillenen egemenlik hakkındaki düşüncesi için temsili referans Nietzsche'dir. Nietzsche'nin cümlesi Bataille'ın öncüllerinden birini ifade eder: Ekonominin ekonomik-olmayana açılması. Yaşamda olduğu gibi düşüncede de tutumluluk ayrı bir meseledir. Geri döndürülemez enerji israfları söz konusudur. Özne yalnızca kendi faaliyetlerinin bedelini ödemez. Ödediği bedeller ölçülemez olana da uzanır, zira ödebileyeceğinden daha fazla ödemek zorundadır. Sahiden ödeyenler kendi ekonomik koşullarını aşanlardır. Bataille bu aşma halini egemenlik diye adlandırır. Bu ise aşırılığı ima eder. Bunu benliğe aşırı talepler yüklemek olarak da nitelendirebiliriz. *Putların Alacakaranlığı*'nın söz konusu kısmında Nietzsche kendi "özgürlük anlayışı"nı kişisel sorumlulukla, daha doğrusu, "öz-sorumluluk istenci"yle bağlantılandırır: "Özgürlük ne içindir? İnsanın kendinden sorumlu olma istenci için."⁶⁶ Özgürlüğün bedeli kendi varoluşunun sorguya çekilmesidir. Özne nesnel olarak özgür olmadığı ve özgürlük onun için bir seçenek olmadığı için, onun için mücadele eder ve böylece belirli bir egemenlik elde edebilir. Aynı şey hakikat için de geçerlidir, -işte bu noktada, "Hakikatin Özü" (1930) başlıklı yazısında Heidegger'in hakikati ve özgürlüğü es geçmesi akla geliyor, ki bu durum onunla herhangi bir fikir birliğini ima etmez- o da ancak kendi nesnel namevcudiyetini tanıma pahasına tasavvur edilebilir. Yahut Badiou'nun dediği

gibi: “Hakikatin bedeli benlikten kopup uzaklaşmadır.”⁶⁷ Ancak kendini tanımsızın içinde terk etmek için kendinin içinden ortaya çıkan bir özne, onu kendisiyle örtüşmeye zorlamak yerine onunla kendisi arasına bir mesafe koyan bir hakikate dokunur. Özne olmak, bir özne, kendinden başka biri haline gelmek demektir. Badiou Deleuze’ü kendini bir dıştan (“gerçeğin opak gücü”)⁶⁸ hareketle, –Spinoza’yla, Nietzsche’yle, Blanchot’yla (ve dolayısıyla, her ne kadar Deleuze bunu kabul etmeyi pek istemese de, Levinas’la)– vücuda getiren, kendi kendini hapsedmesinin ve içsellik fantazilerinin altını oyan bir düşünce kipi modeli olarak adlandırmakta haklıydı. Nietzsche işte buna *ödeme* adını verir: Ölçülemez bir manevranın faturasını bizzat üstlenmek. Hiç kuşkusuz, ancak başarısızlıkla aynı kapıya çıkacak bir hesaplamadır bu.

AT GÖZLÜĞÜ

“Gerçeklik aydınlanmış düşüncenin katlanabileceğinden daha çeşitlidir. Aydınlanma ancak at gözlüğüyle var olabilir. At gözlüğünü sadece sanatta çıkarabilirsiniz. Öbür türlü devamlı olarak, kalıba uymayan bir şeyle karşılaşma tehlikesi altında olursunuz ve sonra bakışınızı uzaklara çevirmek zorunda kalırsınız” (Heiner Müller).⁶⁹

AYDINLANMA

Aydınlanmayı “dünyanın dört bir köşesine... aklın kalıntı unsurları”nı yayan şey olarak mı adlandırmalıyız, yoksa “ay-

dınlanmayı meydana getiren [şey]... kaosun kalıntı unsurları” mıdır? Alexander Kluge bu soruyu, “zekânın amacı”nın “tüm yanılısamları, tüm koalisyonları ve tüm ittifakları sorgulamak” üzere “kaos yaratmak” olduğunun farkında olan Heiner Müller’e yöneltir.⁷⁰ Neticede, yapılması gereken şey akıl ile kaos arasındaki karşıtlığı karmaşıklaştırmaktır. Akıl dünyaya kaos getirmekten başka ne yapar ve kaos, aklın bu kaosunun hiper-makûl biçimde sorgulanmasını, yani rasyonalist totalizmi değilse neyi üretir? Aydınlanmanın diyalektiği aklın ve kaosun herhangi bir tarafın ayrıcalıklı olmayacağı bir şekilde etkileşime girmesine yol açar. Logosun, kaosun ya da mitin içinden doğuşunu düşüncenin irrasyonel olandan kurtuluşu olarak tasvir etmeye alıştık. Aynı zamanda, aklın kaosun akıl-öncesi alanında ortaya çıkışının, kaotik etkileri olan şiddetli bir olayı temsil ettiğini biliyoruz. Doğa/kültür sistemine tercüme edildiğinde bu durum, kendimizi “yaban” doğanın yerine geçen bir kültür mitinden uzaklaştırdığımız; ve kültür tarafından kendi “masumiyet”inden yoksun bırakılmış karşıt bir doğa ideolojisine dosdoğru geçemeyeceğimiz anlamına gelir. Doğa yaban, saf veya masum değildir; kültür de medenileştirici ya da şiddetli değildir. Bunu olabildiğince ilkel biçimde formülleştirecek olursak: Biri diğerinden daha iyi değildir. Doğa iyi değildir, kültür kötü değildir ve bunun tersi. Aydınlanma bu insanbiçimciliklerin askıya alınmasıyla başlar. Kişinin kendisini iyinin ve kötünün ötesinde ifade etmesi karmaşıklığın parçasıdır. (Genellikle faşizan) doğalcılık ve (ideolojik, dinsel) kültürcülük adına ortaya konan çıkar-odaklı, stratejik veya irrasyonel şiddet, vahşet ve dehşet, öznenin aydınlanmanın diyalektiğinden çıkışının ürünüdür. Kendi dünyasının karmaşık düzleminde hareket etmek ye-

rine, özne bu karmaşıklığı hakikat ya da adalet adını verdiği bir tektarafıllık lehine indirger. Bu bağlamda hakikat ya da adaletten bahsetmek bir anlam ifade edecekse şayet, aydınlanmanın diyalektiği bize şunu öğretir: Bunlar karmaşıklığın tarafındadır, tektarafıllığın değil.

İKİ TÜR OBSKÜRANTİZM

Aktive Passivität'in (2014) "Bilmemenin Estetiği" başlıklı kısmında Martin Seel, "bilmemenin kutlanması"nı "tüm estetik algının telosu"⁷¹ olarak ilan etmek için Adorno'nun "belirlenmiş belirlenmemişlik" tabirini izler. Belirsizliğin ve bilmemenin gerek bir sanat eserini deneyimlemenin gerekse estetik tefekkürün bir parçası olduğunu söylemekte hiç şüphesiz haklıdır. Adorno'nun tabiri belirli ile belirsiz, bilinen ile bilinmeyen, belirlenmiş ile belirlenmemiş boyutlarını sınırlandırır. Her şey dönüp dolaşıp bu sınırlamanın niteliğini anlamaya dayanır. Kendini nihai bir sentezden yoksun bırakan negatif bir diyalektik olarak kaldığı sürece diyalektikten bahsedebiliriz. İki yöndeş kutbun birbirini aşındırdığı bir huzursuzluk diyalektiğidir bu. Belirlenmemiş olan belirlenmiş olan tarafından tehdit edilir ve bunun tersi de geçerlidir. Başta, bu karşılıklı tehdit her iki boyuta da hayat verir. Mevcut hallerini ancak kendi karşıtlarının ihtilaflı dolayımıyla alırlar. Söz konusu huzursuzluk, bu huzursuzluk ilişkisine ait olan ilerici niteliğin ölçüsüdür; bir başka deyişle, sanatsal düşünce ve estetik tefekkür bu iki tevekkül biçiminden uzak durmalıdır: Hem bilmemenin obskürantizminden hem de bilmenin obskürantizminden. Bütünsel bir bilme olmadığı gibi, bütünsel

bir bilmeme de yoktur. Sanat dediğimiz şey bu iki obskürantizme direniştir. Dolayısıyla, “bilmemenin kutlanması” ifadesi yanıltıcıdır. Ne bilmeme ne de bilme kutlanır – tabii kutlamadan bahsedebiliyorsak. Bir sanat eserinde ifade edilen şey, birinin yerine diğerine ayrıcalık tanımının, aralarındaki ilişkiyi hiyerarşik kılmanın imkânsızlığıdır. Sanat eseri temel direniş tiyatrosudur. Eğer bir şeyi kutluyorsa, o da bu imkânsızlıktır. Sanat obskürantizmden, tevekkülden ve diyalektik sentezden kaçınır. Dolayısıyla kutlamadan ve kendini kutlamadan da kaçınır. Sanat kendi bakışından kaçan gerçekliklere ayık bir gözle bakar. Bakışın belirli bir soğukluğundan ya da “kontrollü delilik”ten⁷² bahsedebiliriz. Sanat eseri öznenin kendini aşma sahnesini meydana getirir. Sanat eserinde, tefekkür/refleksiyon profleksiyonla, analiz tutkuyla, zekâ duygulanımla, eleştiri olumlamayla harmanlanır. Bu kutupların herhangi bir tarafı diğerini rahat bırakmaz. Sanat, ancak bu kutuplar polemikçi bir şekilde iç içe geçip birbirlerini tahrik ettiğinde olanaklı hale gelir.

KOPUŞ

Slavoj Žižek’in yazdığı gibi, her felsefecinin geçmişten bir kopuşu temsil etmesi onları gelecekte de kopma zorunluluğundan azat etmez.⁷³ Kendi olumsuzluğundan, *à venir*’inden mahsum bırakılmış o beklenen gelecekte? Elbette! Ama her şey bundan ibaret değil. Felsefe geçmişsiz bir geleceğin inşasından da kopar, hem de tam da kendini ondan çekip kopardığında.

UÇMAK

Uçmak düşünmenin parçasıdır. Kant bunu biliyordu, ama bu bilgi onun başına bela açmaktan başka bir işe yaramamıştı. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781/87) akla farklı bir şekilde düşünmeyi, yani uçmayı öğreterek bir uçuş yasağı ilan eder. Burada kastedilen şey, kendi duyusal doğasını olumlayan bir öznenin koşullarında düşünmektir. Özne eleştiri-öncesi dogmatizmine geri düşmemelidir. Kendini uzay ve zamana ilişkin sezgi biçimlerine olan bağımlılığında deneyimler. Bunlardan biri kendi alıcılığına olan bağımlılığıdır, diğeri ise belirlenmemiş olana abartılı ya da spekülatif açıklık anlamında bağımsızlıktır.

İYİ?

İyi yoktur: Özgürleşmeci siyasetin ilk kuralı!

RUH

Paul de Man hakkında kaleme aldığı bir metinde Derrida *ruh* kelimesinin “bize aynı anda yaşam ve ölümden söz ettiğini ve bizi ölümsüzlüğün hayalini kurmaya götürdüğü”nü söyler.⁷⁴ Şöyle de denebilir: Gerek ölümlülüğü gerekse ölümsüzlük hayalini akla getirmek suretiyle, ruhtan bahsetmek bizi ölümlülük ve ölümsüzlük sistemine bir alternatifin hayalini kurmamızı sağlar. Batı düşüncesi ölümden doruk noktasına çıkan yaşam skandalını, ebedi yaşamı cehennemin ta kendisi olarak önceden gören bir ölümsüzlüğün yarattığı dehşet olarak gö-

rür. T. S. Eliot *Çorak Ülke*'nin (1922) başına *Satyricon*'dan bir dize yerleştirmişti: "Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent: Σίβυλλα τί θέλεις; respondebat illa: ἀποθανεῖν θέλω." "Cumae'de Sibylla'nın bir kafeste asıldığını kendi gözlerimle gördüm ve oğlanlar ona 'Sibylla, ne istiyorsun?' dediğinde, 'ölmek istiyorum' diye yanıt verdi." *Rub* kelimesi, yaşayanların öleceklerinden emin olmalarını kurtuluş olarak hayal etmelerini sağlayan şey olabilir mi acaba?

OYUNBOZAN

Oyunbozanlar oynamayı reddeden kişiler değildir. Oyunbozanlar oynamadan oynamak isterler. Kritik faktörleri işin içinden çıkarırlar: Tahmin edilemezlik ve olumsuzluk. Yaşamı onlar için zorlu kılan şey, bizzat yaşamın kendi seyriyle belirlenmemiş kalan bir oyun olmasıdır.

BOŞLUK

Boşluk olguların dokusunda bir delik açar. Onun kırılğanlığına ve olumsuzluğuna işaret eder. Böylelikle, belirlenimciliği ve tüm kapalı nedensellik fantazilerini tehdit eder. Hangi adla anılırsa anılsın, boşluğa dair olmayan bir düşünce yoktur: Hiçlik ya da dipsiz uçurum, gerçek ya da kaos, ölçülemezlik ya da olumsuzluk. İlerici düşünce boşluğa doğru hareket eder; boşluğun temsil ettiği deliği ikamelerle kapamaya başlayarak ondan çark etmez. Dinin işlevi, boşlukla teması kesmek

değilse şayet, o teması en azından olabildiğince azaltmaktır. Dindarız, çünkü tanrı yoktur.⁷⁵ Din, tanrının yokluğunun işareti altında tanrıya duyulan inançtır. Düşünmek tanrı adı verilen ulu varlıktan çok daha fazla şekilde dinselliğin yapı-bozumunu ima eder, zira tanrının senası kendini onun yokluğuna borçludur. Tanrının ontolojik ölümünü onun olgusal namevcudiyetinden çıkarsamayı henüz öğrenmedik.

ALINMAK

Saf yanılısama daima saflık yanılısamasıdır.
-Martin Seel⁷⁶

Georges Bataille'ın *egemenlik* dediği şey gücenme ihtimaline direnir. Surat asmak derde deva olmaz. Egemen olmak, yaralanmaz olmak ya da saldırıya karşı bağışık olmak demek değildir. Aslında incinmişken surat asma ayarına direnirsen egemensindir. Bu da Nietzsche'nin *intikam ruhu* dediği şeyle, hınçla ve militanca kendini kurbanlaştırmayla ilişkilendirilen narsist alınma mantığından geri adım atmayı gerektirir. Psikanaliz sözümona benliğime gölge düşüren tüm gerçekliklerin narsist bir alınma sunduğunu söyler. Kendini idealist bir kurgu olan bir bütünlük fantazisiyle donatıyorsan incinmişsindir. Dünya neden benim fantazilerimin etrafında dönsün ki? Gerçekliğin gerçeği, imgesel olan her şeye kayıtsız oluşunda yatar. Özgürleşmeyi şöyle tanımlayabiliriz: Alınma mantığından geri çekilmek; gerçeklikle bağdaşabilirliğimizi olabildiğince azaltan yanılısamalara ve yansıtmalara direnmek; işlevi, gerçeklik diye bilinen kurmacanın heterojenliğini,

ölçülemezliğini ve tutarsızlığını hafifletmek olan bir gerçeklik fantazisine ve olgu dinselliğine kapılmamak.

AĞAÇ

“Bilim ağacının tek bir gövdesinin olması hiç de şart değildir,” demişti Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’nda (1964).⁷⁷ Bunu şöyle yeniden ifade edemez miyiz: Bilim ağacının bir gövdesinin olması hiç de şart değildir. Peki ama o zaman yine de bir ağaç olur muydu? Evet, ama ağacın tepesinin köklerinin üzerinde hüküm sürdüğü bir ağaç olurdu bu.

DELİ

Deli olmadığına inanacak kadar çılgınsa o kişi deli demektir.

YAPISAL EŞMANTIK

Deleuze kendi içkinlik düzlemleri ile Wittgenstein’in dil oyunları ve yaşam formları arasındaki yapısal eşmantığı niçin gözardı etmişti? Bu bir hata mıydı? Tutarsızlıkla teması yoğunlaştırmaları bakımından, her iki felsefeci de tutarlılık teorisyenleri değiller midir? Dahası, Wittgenstein içkinlik dahilinde (içkin) aşkınlığa (kaosun ya da tutarsızlığın aşkınlığına) yer ayırır. Her ikisi de, Nietzsche’yi yanlarına alarak veya almayarak, yoksun bırakıcı bir aşkınlık düşüncesi kipi geliştirir. Bu da onları Kant’a bağlar.

EVET

Evet demek hayır demeye kıyasla daha kritiktir. Evet. Hayır! Evet?

KIRILGANLIK

Dilimize ne dereceye kadar güvenebiliriz? Dil ne kadar güvenilebilirdir? Dilin tutarlılığının ve ürettiği anlamın ortaya koyduğu sorun işte budur. Bu aynı zamanda, Wittgenstein'in "dünyanın bir sınırı" olduğunu söylediği, öznenin ontolojik tutarlılığı sorunudur. *Tractatus*'ta şöyle der Wittgenstein: "Özne dünyaya ait değildir, bilakis dünyanın bir sınırıdır."⁷⁸ Bu demektir ki özne, Wittgenstein'in daha sonra bir *yaşam formu* adını vereceği dil topluluğunda çözülmez. Bu durum logos topluluğunun sınırını imler, zira onun tutarsızlığına göndermede bulunmayı devam ettirir. Tayin edici etken şudur ki, sınırın ötesinde olan şey sınırın kendisine çöker. Bu basit bir dışarıya ya da pozitif bir başka yer değildir. Bu mün-demiç bir ötedir, sınırını öznenin özne *mahiyetinde* imlediği içsel bir dıştır. *Tractatus*'un meşhur yedinci önermesi –"Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı"⁷⁹– dilin bu dışa temas etmesini sağlar; bu da dilin, kendini sadece *gösteren*, ama *konusulmasına* olanak tanımayan *mistik olanın* çevresinde susturulmasından fazlasına delalet eder. 1930 tarihli "Etik Üzerine Ders"te Wittgenstein mistiklik boyutunu hayret kategorisiyle ilişkilendirir. "Dünyanın mevcudiyetine hayret etme deneyimi"ni nasıl tasvir edersiniz?⁸⁰ Görünen o ki, "anlamlı dil"⁸¹ kipinde değil, mânâ ve anlam kipinde değil, cümle

ya da önerme kipinde değil. Öte yandan, “dilin sınırları”nın ötesine doğru ilerleme arzusu, “kafeslerimize [bu] çarpma hali”, her ne kadar “tüm insanların eğilimi” olsa da, “tamamen, son derece ümitsizdir.”⁸² Sorun tam da budur. Dil sorununun –bir sorun olarak dilin– bu çatışmayla ilgisi olsa gerektir ki *Saf Aklın Eleştirisi*’nin (1781) ilk baskısına önsözün ilk cümlesi bunu çoktan ortaya koymuştu: “İnsan aklı kendi bilme yetilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Başından atamayacağı soruların ağırlığı altındadır, çünkü bu sorular ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler, ama bu soruları yanıtlayamaz da, çünkü bu sorular insan aklının her kapasitesini aşar.”⁸³ Görünen o ki kendi yetilerinin sınırına göndermede bulunmak aklın doğasına özgüdür – öznenin *özüne* özgüdür de denebilir, tabii bu özcülüğü burada mevzubahis olan sorunun bir parçası olarak bir an için kabul edecek olursak.⁸⁴ İnsanların bu sınırın ötesine, kendi akıllarının, dillerinin, dünyalarının kafesinin dışına ilerlemeyi isteme temayülü vardır. Kant’ın öne sürdüğü sorunun ve problematiğin özü budur. Kant şöyle der: “Hiçbir çelişki içermeyen, ama aynı zamanda, verili kavramlar için bir sınır olarak, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde idrak edilemeyen diğer bilme yetileriyle bağlantılı olan bir kavramı problematik diye adlandırıyorum.” Sözlerine şöyle devam eder: “Görünümler alanı”nın ötesinde, “duyarlılıktan problematik bir şekilde daha ileriye uzanan bir anlayışımız vardır.” Kant’ın bu türden problematik kavrama dair verdiği örnek elbette, işlevi “duyarlılığın gösterişini sınırlandırmak” olan, “salt bir sınır kavramı” olan “numen kavramı”dır.⁸⁵ Asli bir öz-aşkınlık, yani aklın fenomenal alanın ötesinde kendi kendini genişletmesi Kantçı özneye içkindir; gelgelelim, bu öte, onu fenomenal olandan ayıran sınıra çöker.

Sınırın bu çöküşü ve onun ötesinde olanlar problematik kavramına damgasını vurur. Bu aynı zamanda numenal uzamın bu sınırdan ayrılamaz olduğu anlamına gelir. Problematic olan, düşünceyi ayırt edilemez muammasıyla karşı karşıya getirir. Hakkında konuşulamaz alt edilemez “arka plan” olarak nitelendirmek sorunludur, çünkü bu arka plan ancak bir dipsiz uçurum olarak varolabilir. Hakkında konuşulamazın arka planı yük taşıyan zemin değildir; konuşma deneyiminin –(mantıksal) *önergelerle* konuşmanın– ifade edilemez dipsiz uçurumuna karşı açık tuttuğu şeydir. Wittgenstein’in başarısı ifade edilemez dipsiz uçurumunu mühürlememiş olması, onun mantıksal önermeler açısından taşıdığı problematik *işlevi* fark etmiş olmasıdır. Problematic, dünyanın, aklın, dilin fenomenal olmayan, yani numenal olan ters yüzüne, Wittgenstein’i yanımıza alıp mistik, ama aynı zamanda etik ve estetik boyutu da diyebileceğimiz şeye işaret eden bir kavramdır. Demek ki dil sorununun bir sorun olması iki şeyden kaynaklanır. Evvela, dil aracılığıyla dilin ötesine gitme çabası bakımından, mütemadiyen gayrimeşru biçimde kullanıldığına işaret eder. İkincisi, dil, dil-dışına (söylenemeze ve düşünülemez) ve dolayısıyla aynı zamanda kendi tutarsızlığına ve güvenilmezliğine tabiri caizse pozitif biçimde hemhuduttur. Dil sorunu ve neye güvenebileceğiniz sorusu, bel bağlayamayacağınız bir şeye bel bağlamak zorunda olmanız ikilemine denk düşer. İleriki dönemindeki Wittgenstein, yaşam formlarımıza ve dil oyunlarımıza itimat etmek zorunda olduğumuzu söyler. Onları üzerinde yürüdüğümüz zemin gibi *kabul etmek* zorundayızdır.⁸⁶ Fakat bu demek değildir ki sırtımızı dayayacağımız zemin, nihai zemin, nihai kesinlik vardır, zira her yaşam formu ve her dil oyunu olumsal kalır, hiçbir surette

istikrarlı olmayan bir zemin üzerine dikilmiş yüzergezer bir mimari olmaktan kurtulamaz. *Zemin* dediğimizde, belirli bir güvenilirlik ve tutarlılığı kastederiz. Hiç tutarlı olmayan zemin hiç de bir zemin olmazdı. Zemin ne kadar kırılğan olursa olsun, ancak asgari düzeyde dayanak sunduğunda zemindir. Düşüncenin gövdesini (sorgulamayı, şüpheciliği yani kuşku-yu) ayakta tutan zemin, üzerinde yürümek için güvenli olmak zorundadır. Bildiğimiz üzere, *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*'de (1641) Descartes bu zemini felsefenin altına yerleştirmişti; bir *fundamentum certum et inconcussum*'du bu, kesin ve sarsılmaz bir temel: *Ego cogito, ben düşünüyorum*, düşünen ben. Başlangıcından beri felsefe, *archai*'yi, ilk nedenleri, yani bu tür bir temeli temin edebilecek ilkeleri aramak suretiyle, kendi koşullarının tutarlılığına dair bir sorgulama şeklinde ortaya koymuştur kendisini. Gerçeklik zuhur ettiği veya var olduğu haliyle dünya diyeceğim şeydir, olguların oluşmuş uzamıdır. Olgular, güvenilirliği ve sağlamlığı akla getirir. Olguların gerçekliğinden bahsettiğimizde, kırılğan kalsalar dahi, belirli bir kalıcılık ve sağlamlıkla öne çıkan şeylerden bahsediyoruzdur. Belki de felsefe kişinin kendisini bu kırılğanlığa açmaya gönüllü olmasından, yani basitçe temelin geçirgen olduğunu kabul etmesinden fazlası değildir.

MUAZZAM

Antik Yunancadaki *deinós* kelimesi –gücünü Sophokles'in *Antigone*'sinin ilk stasimonundaki merkezî konumuna ve Heidegger, Derrida ve Lacoue-Labarthes'ın düşüncesinde Hölderlin'in tercümesi yoluyla kazandığı ağırlığa borçludur

bu kelime— çoğu kez yapıldığı gibi *ürkütücü*, *devasa*, *acıklı* gibi kelimeler yerine *muazzam* kelimesiyle çevrilebilir. Muazzam olan, olağanın dışına düşer ve onun sınırlarını imler. Muazzam olan bir şey göze çarpıcılığıyla dikkatimizi dağıtır. Muazzamla karşılaşınca özne kolayca dengesini kaybeder, ta ki en sonunda kendisini muazzam olarak, sözümona kozmik dengesiyle doğa diye bilinen bağlama ve düzene ilişkin o Ortaçağ anlayışlarının seküler devamında, düzenliliğe devasa bir istisna olarak anlayana dek.⁸⁷ İnsan ile doğanın çarpışması iki devasalığın çatışmasına tekabül eder. Doğal düzenden kendini kurtaran aklın kibrinin, ona kayıtsız olan doğada eşdeğeri vardır. François Châtelet “rasyonalitenin icadı” projesini, cüretkârlığına kolay kolay kafa tutulamayacak mübalağalı bir macera olarak nitelendirmişti. Felsefenin kendisine yüklediği “muazzam sorumluluk”⁸⁸ çocuksu bir sorumsuzluğun ifadesidir. Felsefeciler kendi oyunlarının makûl, akla yatkın olduğunu söyleyen çocuklardır. Bunu söylemek için ellerinde sağlam bir gerekçe vardır, ama nihai bir gerekçe değil. Herakleitos 52. fragmanda (αὐὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ: “Sonsuzluk bir çocuktur taşları sürüp oynayan, kral gücüdür bir çocuğunki”) bunu çoktan görmüş, çocuğun aslında oyun olan dünyadaki hükümdar olduğunu söylemişti. Bunun sorumluluğu aşırı sorumsuzlukla bağlantılıdır. Bu da ona Yunan düşüncesinin *deinós* diye nitelendireceği bir umursamazlık verir: Devasa, belalı, muazzam.

HEGEL

Hegel Nietzsche’ye yönelik (beklenen) bir tepkidir. Gerçi herkes tam tersinin doğru olduğunu düşünür.

ZEVK

Nietzsche, “Almanlar arasında iki misli tehlikeli olan, tehlikeli bir asude lirizm ve his ayyaşlığı eğilimi”yle ilişkilendirdiği Robert Schumann’a atıfla, “küçük zevk”ten bahsederken algı ve yargı elitizmi mi tespit etmeliyiz (“sürekli yalpalayan, mahcupça geri çekilip vazgeçen, yufka yürekli bir soylu, her türden isimsiz saadetin ve elemin içinde zevküsefa süren, bir çeşit kız çocuğu, bir *noli me tangere* başından beri”)?⁸⁹ Yahut tam aksine, Nietzsche elitist duyarlılığa ve aslında uzun zamandır tepki vermekte olduğu gerçekliklerle teması kesmek için kendisini hassaslığıyla donatan güzel ruh narsisizmine karşı mı konuşuyordur? Marcel Duchamp sanattan zevki defetmişti, çünkü zevk ancak küçük zevk olarak, narsist savunmacılık ve romantik biçimde kendini kutlama olarak, yani tatsız gerçekle temas kurmaktan kaçınmanın yolunu onu kendine ve dünyaya dair imgesinden dışlamakta bulan bir duruş olarak vardır. Zevk içsel olarak oto-erotik ve gericidir. Bu yüzden ki Nietzsche, Beethoven ve Mozart’ın aksine, Schumann konusunda şunu diyebilmiştir: “Alman müziği en büyük tehlikesiyle karşı karşıya kaldı; *Avrupa’nın ruhuna yönelik sesini* yitirerek ve safi bir memleketçiliğe düşerek.” Küçük his romantizmi ve kırılğan duyarlılık özgürleşme siyaseti alanından bir çıkışa işaret eder.

POLİT-HİSTERİ

Post-politik tevekkül bir süre önce yerini polit-histeriye bıraktı. Suçun vicdan rahatlığıyla paylaştırılması analizin

yerini aldı. Yakın zaman önce siyaset tarafından soğurulan siyasal, şimdilerde sözde-siyasal ahlakçılık tarafından etkisizleştirildi. Aşırı siyasileşme yoluyla kendi kendini siyasetten uzaklaştırma: Eğer her şey siyasiyse, artık hiçbir şey siyasi değildir. Bugün solcu olmak siyasalı geri kazanmak⁹⁰ ve gerek mütevekkil gerek histerik tepkiye direnmek anlamına gelmelidir.

GÖZYAŞLARI

İster sıkıntıdan isterse rahatlama duygusuyla ister çaresizlikten ötürü olsun, herkesin önünde ağlamak bugün siyasi bir gerçekliktir. Empati ve hislerin teşhiri, siyaseti bir vicdan dramı ve bir adalet komedisi olarak sahneye koyması bakımından siyasetten giderek uzaklaşan bir toplumun buyruğudur. Gözyaşlarının diktatörlüğü şimdi kamu hayatının dört bir köşesinde hüküm sürmektedir. Savunucularının kendi hikâyeleri ya da yaşamları dediği şeyin başkalarında empati uyandırarak yayılmasını talep eden realite TV ve onun yarı-teolojik itiraf kültürü, aktif gayri-düşüncenin alametifarikası olan duygular seferberliğini harekete geçirir. İnternette anne babaları tarafından sahneye sürülüp şarkı söyleyen çocukları, protesto amacıyla hemen bir grup haline gelip insanları gözyaşlarına boğan bir grubu, sevimli kedileri ya da yıllarca ayrı kaldıktan sonra kavuşan filleri gösteren videoların “hisler”i etkinleştireceği farz edilir. Nutku tutulacak kadar kendinden geçme arzusu hiç bugün olduğu kadar yaygın olmamıştır. Duygularınıza (veya artık ne ad veriyorsanız onlara) kar-

şı savunmalarınızı düşürüp en sonunda ağlayabilmek, size biçilmiş bir surete bürünmek, kapıp koyvermek, işte bu “duygusal kapitalizm”in (Eva Illouz) hâkim gerileyici hale-tiruhiyesidir. Bu kolektif duygusal kitsch tam da neoliberal düşünce verimliliğinin tamamlayıcısıdır – siyasetten genel uzaklaşmanın semptomu ve sonucu. Katı yüreklilik narsisizmi bir his dini olarak tezahür eder.

EBEDİ ÇOCUK

Çocuklarda çağırıcı kendi kendini oluşturmanın normalliğine ait olan davranışlar yetişkinlerde gerileyici narsisizm olarak devam eder: İlgi görmek ve onaylanmak için durmaksızın yaygara koparmak, teatral biçimde kendini merkeze koymak, başkalarının amansızca araçlaştırılması, karar vermede zorlanma, gerçekliğin libidinal reddi, otokrasi, duyarlılık, kendi hislerini hodpesentçe göklere çıkarma, melodramatik beden ezoterizmi, kendini nesneleştirme, masumiyet pathosu, aşırı sulugözlülük. Bunların hepsi, ümitsizce sonsuza dek bir çocuk kalma isteğidir!

RÜYA GÖRMEK

İster çapraşık, muğlak, isterse bariz ya da kafa karıştırıcı türde olsun, her rüyada bir hakikatin değil, anlamı anlamın mahvına dayanan bir başka rüyanın gizlendiğini kim inkâr edebilir? Rüyadan öte bir gerçekliğe dair rüyada doğmuş rüya olurdu bu.

UFUK NOKTASI

Düşüncenin ufuk noktası var olanın içinde bulunmaz. Düşünmek, var olanla köprüleri atmak demektir – ama imgelele kapılmak için değil. Var olandan geri çekilmek gerçeklik diye bilinen kurmacadan çıkmak demektir. Peki bu, hiçbir gerçekliğin olmadığı anlamına mı gelir? Gerçeklik dediğimiz şeylerin böyle bir geçerlilikten yoksun olduğu anlamına gelir. Düşünmek dünyanın geçersizliğini deneyimlemeyi ima eder. Kozmos ölçülemezdir. Hiçbir değeri yoktur. Kendi zihnini kozmik kayıtsızlığa kapatmamak temel felsefe deneyiminin parçasıdır.

LAFI SPİNOZA'YA SÖYLETMEK

Tanrının her şeye kadir olduğunu inkâr etmiyorum, onun mevcudiyetine itiraz ediyorum!

ISRAR

Bir sistem kendi unsurlarının bütünlüğüyle ters düşüyorsa karmaşıktır. Karmaşık gerçeklikler, Nietzsche'nin kaos, Adorno'nun gayri-özdeşlik ve Lacan'ın gerçek adını verdiği bir gerçeklik aşırılığına damgasını vurur. Öyleyse, karmaşıklıkla oranlı olan bir düşünce kipi neye benzerdi, yahut, dünyamızın karmaşıklığına dair bir düşünce kipi ne olurdu? Düşünülemezle yüzleşmeye bu artık yoluyla düşünmeye başlayarak koyulan düşünce olurdu. Platon iyi fikrini (*idea tou agathou*) varlığın

ötesinde (*epekeina tes ousias*) bulduğunda, felsefeyi varlıktaki hiçlikle bir karşılaşma olarak tanımlamıştı ki bu tanım daha sonra Heidegger'in varlığı hiçlik olarak dile getirmesiyle yeniden gündeme gelecek. Peki bu Platon'u aşkınlık ve ikili-dünya ontoteolojisinin düşünürü mü kılar? Evet, ama en yüksek fikri, basit fikirler ve onların tezahürleriyle oluşma gerçekliğinin dışında bıraktığı ölçüde, bir içkinlik düşünürüdür de. Bu ayırma edimiyle Platoncu düşünce, içkin aşkınlığı varlıktan men edilen güneşte gören, içkinlik temelli düşünce olarak sunar kendisini. İyi fikrinin, her şeyi aydınlatan güneşin kendisi görülemez kalır ve kurulmuş düzenden varlığın karanlık, kara ya da anlaşılması güç temeli olarak men edilir. Negatif diyalektiğin diyalektiğe dahil edilemeyen kalıntı diye biçimlendirdiği aşırılıktır o. Esasen, bu kalıntı hiçliğe ya da tanrıya çöker, tabii burada hiçlik ya da tanrı dediğimiz şeyin var olmadığını ama dolayısıyla etkisiz de olmadığını farz ederek söylersek. Psikanalitik düzlemde, inatçı örtüklüğüyle ayak direyen şey bilinçdışıdır.

ÇILGINLIK

Düşünce kendisini hezeyan ve çılgınlık şeklinde ifade edebilir. Özneyi kendisinden çıkarıp yeni şeylere yönelten bir devinime kapılır. Güvenceden yoksun doğasının parçası olarak, seyri ve sonuçları belirsiz kalan deneyleri başlatma riskine girer. Özne mevcut durumunda bir delik açar. Nereye gideceğini bilmeden onun içinden kayar. Bu nedenle, yani neredeyse pervasız mahiyetteki bu devinim sebebiyle, olabildiğince kati biçimde ilerlemek zorundadır. Çılgınlık ile katiyet arasında hiçbir çelişki yoktur. Tam aksine, bunlar birbirlerini gerekti-

rirler. Tüm çılgınlıklara kapalıysan, düşünmüyorsun demektir. Bilmemeye açıklık düşüncenin parçasıdır. Düşünmek kati bir biçimde çılgın olmak demektir.

ROMANTİZM

Romantizmi, çoğu zaman gerçekleştiği haliyle, arzulama arzusu diye tanımlayabilirsiniz. Narsisizmiyle ondan pek aşağı kalır yanı olmayan bir romantizm daha vardır. Bu ikinci romantizmin öznesi, sevilen ötekiyi, mutsuzluk iznini iki sevgili arasındaki mesafeye tutkuyla mıhlamak için geride bırakmaz, ondan bunun için uzaklaşmaz. Bunun yerine, nesnesine hafif bir kayıtsızlıkla yaklaşır. Seni seviyorum ve arzuluyorum – yani, sevgim ve arzum seni ilgilendiriyor ve dolayısıyla benimle hiçbir alâkası yok!

DİL

Eğer bir kişi dile direniyor, onun yalpalamasına veya tökezlemesine neden oluyorsa o kişi öznedir. Öznenin karşı çıktığı şey dilin kendisidir. Hiçbir özne dil yoluyla kendisiyle buluşmanın bir yolunu bulamaz. Olsa olsa, dil sayesinde kendi tutarsızlığını keşfetmeyi başarabilir. Buna yazmak diyebilirsiniz: Aldatıcı bir aşinalık alanı ve tekinsizin temel uzamı olan dilde tutarsızlığın saptanması. Žižek “dil içinde ama dile karşı düşünmek”⁹¹ zorunda olduğumuzu söylerken, gerek aşinalık yanılmasına gerekse tekinsizin romansına karşı düşünmek gerektiğini ima eder. Dilin bulanık sularında bu ancak özne

kâh yüzerek kâh kendini suya bırakarak devindiği sürece işe yarar. Düşünmek, dilin ötesinde basit bir uzam olduğu ve kirliliği bir ırmaktan nasıl çıkarsanız onun içinden de öyle çıkabileceğiniz fantazisine kapılmak demek değildir. İrmağın zehirlilik seviyesini hayatta kalınabilecek sınıra gelinceye kadar artırmak için ona daha fazla zehir katmak demektir.

HIRSIZ

Hırsız ne ister? Arzusu neye dönüktür? Aldığı şeye, diyebilirsiniz. Peki ama hırsız kendisine ait olmayan bir şeyi alarak neyi çalmaktadır? Hırsızlığın nesnesi ile hırsızın arzusu arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Hırsız asla çaldığı nesneyi arzulamaz! O nesne arzuladığı şeyin bir ikamesi işlevini görür. Amaç, sahip olunamaza sahip olmaktır. Lacan'da buna *Gerçek* ya da *Şey* denir. "Psikanalizin Etiği" (1959-60) başlıklı seminerinde Lacan arzunun nesnesi ile arzunun nesne-nedeni olarak Şey'i birbirinden ayırır. Bu bağlamda Şey, nesne sisteminin, yani oluşturulmuş gerçekliğin ya da simgesel düzenin sınırındadır. Nesnedeki deliktir ve ontolojik sistemin ufuk noktasını imler.⁹² Arzu varlığın pozitif düzeninin sınırına doğru dönmek anlamına geldiği sürece, her arzu bu noktaya göndermede bulunur. Bu düzenin bir diğer adı yasalar, kurallar ve ihtimaller dünyası olurdu, yani olgular sistemi. Arzulamak bu sistemin meşruiyeti ve inandırıcılığına şüpheyle yaklaşmaktır. Öyleyse, arzulanan şey hırsızlığın nesnesinden nasıl farklılaşır? Ona sahip olamamanla, ya da onun ancak onun yerine nesneler çalmakla sahip olunabilmesiyle! Sahip olunamaza sahip olmak için çalarsınız. Çalmak romantik bir edimdir.

DEHŞET

Dehşet, öznenin önce titremesine, sonra da donmasına sebep olan ürküntüdür. Kavranamazla karşılaştığında, öznenin koordinatları ve kavramları işlemez olur. Dehşet deliliğe yol açabilecek bir dil kaybını kışkırtır. Dünyanın ortasında, başka bir dünyaya değil, olgusal kayıtsızlığıyla bu dünyanın kendisine giden bir geçit açar. Mânâ sayesinde, dehşet, dünya diye bilinen tutarlılıktaki mânâ vaadini lime lime eder. Dünyanın çıplak tutarsızlığını açığa çıkarır.

SOKAK

Hakikat sokakta yatar. Kendini sokak bilgeliği diye sunan sahicilik dinine göre öyledir. En azından sokaktan gelen insanlar gerçekliğe üniversitenin, meclisin, bir kilisenin ya da bir sis bulutunun içinden çıkarak toslamamıştır. Sokak, tüm bunların kendisine dokunmamış olduğuna inanan hayat okuludur. Yalnız şu var ki tanrılar sokaktan çok önce kovulmuştur. Artık ortada dolanan başka idoller vardır, Adorno ve Horkheimer'in tabiriyle "sahte dolayımsızlıkları"na tapılan idoller. "Sokak itibarı" bunun bir başka adıdır. Safliklarını murdarlık deneyimine borçlu olan güzel sokak ruhları olsa dünya gayet basit olurdu. Mesele tanrıların sokakta yaşaması değildir sadece; sokak her şato ve katedralden de geçer. Kapitalizm diye bilinen dinin küresel başarısını izah etmeye çalışacak olsak, onun başarısının sokaktan gelmesinde yatığını söyleyebiliriz.

FAZLADAN BİR DAKİKA

Paul Valéry'nin 1941 tarihli *Tel quel* kitabındaki "Nakarat" başlıklı notta neredeyse proto-Lacancı bir sonuca varılır: "Il y a dans toutes les existences, une minute de trop que l'on paierait infiniment cher pour reprendre à la réalité. -Alors ce réel *qui est de trop*, devient cauchemar. Her mevcudiyette, insanın gerçeklikten geri almak için sonsuz derecede pahalı bir bedel ödeyeceği, fazladan bir dakika vardır. - Ve ziyadesiyle çok olan bu gerçeklik bir kâbusa dönüşür."⁹³ Aslında fazladan olan bir dakika gerçekliğin ölçülemez aşırılığı olarak gerçeği imler. İç katılamayan, kendi gerçeklik inşasının homojenliğini zorlayan ve onu paramparça etmekle tehdit eden ândır, varlıktaki deliktir, içkin dıştır, olguların dokusundaki yırtıktır. Bu sonsuzküçük kuantum her özne için aşırıdır. Aslında, zamanın sürekliliğini infilak ettiren şey bu fazladan bir dakikadır. Nedenselliği ve çizgiselliği kesintiye uğratması hasebiyle, her öznenin kendisiyle örtüşmesinin imkânsızlığına işaret eder. Böylelikle, Lacan'ın gerçek adını verdiği *gerçekliğin ortasında-ki artık gerçeklik*, kendi gerçekliğindeki tutarsızlık noktası, bir kâbusa dönüşür. Sonlu ile sonsuz burada kesişir. Esas itibarıyla, sonsuzun benim sonluluğuma davetsizce girişi fazladan olan bir dakika deneyiminde algılanabilir hale gelir. Sonsuz, benim düzenime kaos olarak girer. O düzenin yanılmalı olduğunu gözler önüne serer. Sonlu zaten sonsuzdur, tıpkı gerçeğin gerçekliğin hakikati, heterojenliğin de homojenin hakikati olması gibi. Şeyleri sabit kesinliklerimizi sarsarak bizi kendi kırılğanlığımızla karşı karşıya getiren kâbuslar olarak tecrübe ederiz. Kâbusum "normal" bir rüyadan farklıdır,

Çünkü normalliklerimle bağıını koparır. Kâbusta, özne kendi hakikatiyle, yani sonsuza açıklığıyla temasa girer. Hem teolojik-dinsel anlamda hem de sonsuz bir dakika ya da münferit bir yoğunluk ve ebedilik anlamında.

SEYAHAT

İnsanlar hiçlikten hiçliğe taşınır. Yaşam denen seyahat budur. Bunu bir trajedi olarak yorumlayıp bir drama olarak sahneye koyma yükümlülüğünde değiliz. Bir sonun kesinliğinden daha güven tazeleyici ne vardır ki? Çocuk her gece uyumaktan geri durabilir. Fakat uyumadan ve yorgunluk çöküp gözlerini kapamadan önce, uyanıklık ile uyku arasında o tatlı benlik kaybını deneyimler. Henüz uyumamıştır, ama artık uyanık da değildir. Şayet bir cennet varsa –ve bunu düşünmek için binlerce gerekçe vardır– bu ara gerçeklikle bağlantılıdır. Uyanırken özne sadece ıvır zıvırı deneyimler. Uyurken, günün ışığını dışarıda bırakıp abartılı bir komikliği andıran yükselmiş bir canlılığın rüyasını görür. İşte ancak gece ile gündüz arasındaki bu ara halde, sonsuz olabilen bir seyahate çıkar. Bu sayede, yok oluşuna bir an için direnir.

AŞK

Romantik teamülde zannedildiği gibi, sebepsiz sevmeyiz. Fakat gelin görün ki iyi bir sebepten ötürü sevmenin aşkı imkânsız kıldığını herkes bilir. Ne aşk-pragmatizmi ne de diğerkâmlık adını verdiğimiz narsist fedakârlık, eros

ile agape, içkinlik ile aşkınlık arasındaki hayret hissine en ufak bir temas sağlar. Deleuze, François Châtelet ile bir İtalyan operasında Richard Wagner'i "aşkınlığa ayılıp bayılmak"la⁹⁴ suçlamış (Mehdi Belhaj Kacem'in Badiou'ya atıfla tekrarladığı bir suçlamadır bu⁹⁵) ve bunu sırf Verdi'de içkin bir düşünce kipi bulmak için yapmıştı. Hem aşkınlığa, hem de hayret hissi olmadan yapabilen tüm içkinlik hesaplamalarına direnen bir düşünce kipidir bu. "Çınlayan moleküllerin dansı"⁹⁶ müziğe olduğu kadar aşka da aittir. Bu dansta, âşıkların arasındaki bir ileri bir geri doğru yönelen devinim çınlar ki bu hareketler birbirine indirgenemez. Görünürde herhangi bir bağlantı olmaksızın, moleküller bir yerden bir yere ve sonra tekrar geri sıçrar. Aşk saçma olduğu kadar mantıklı, olumsal olduğu kadar zorunlu da olabilir. Zıvanadan çıkmış asimetrik ateşlilikler matematiğidir. Duygular karnavalı içkinlik ile aşkınlık arasındaki uzamı açar. Ne dikeyin otoritesine boyun eğer ne de ufkun zorbalıkta ondan aşağı kalır yanı olmayan diktatörlüğüne. Âşık olmak ufka ve kökene direniş geliştirmek demektir. Âşıklar uzay ve zamanın yarığında yaşar. Gerekçeleri vardır ve bunları gayet iyi bilirler. Ama gerekçelerine güvenmek için hiçbir gerekçeleri yoktur! Paylaştıkları hayret hissi asimptotik bir çizgi çizer. Tıpkı müzik gibi, aşk "insanlığın en rasyonel faaliyeti"dir.⁹⁷ Kendisini içkin olduğu kadar sonsuz da olan anlama açar.

KATOLİK

Katolik, el çekmenin hazzından el çeken biridir.

El yazısı, yazmak, kelimeler ile kül, ateş arasındaki ilişki, varlık ile hiçlik arasındaki ilişki ve cehennem ya da holokost hakkında yalnızca Maurice Blanchot ve Jacques Derrida düşünmemiştir. Gerçi Blanchot ve Derrida yazdıkları şeylerin tam da yazıldıkları anda kendi tutarsızlıklarının izini sağlamaktan pek öteye geçemediğinin de farkındaydı.⁹⁸ İz geri dönerek, vaktiyle var olanın yerini alır. Asli bir yokluğa delalet eder. Asli boşluğun binlerce adı vardır. Felsefeyi ona bir başka ad vermeye yönelik bitimsiz bir girişim olarak tanımlayabiliriz, çünkü söz konusu olan şey adsızdır, adlar dizisindeki deliktir. Badiou Lacan'a göndermeyle bunun, gerçek olarak, "biçimselleştirmenin açmazı"nı⁹⁹, yani düşüncenin açmazını imlediğini söylemiştir. Bu açmaz, bu hiçlik noktası, yine de her şeyi –tüm siyasi umutları, şehvetli fantazileri ve ekonomik vaatleri– destekleyen bu imkânsızlık, var olabilmek için, var olmayana yaslanmak zorunda olan tüm ontik-ampirik tutarlılığın ontolojik tutarsızlığına işaret eder. Pier Paolo Pasolini'nin "Le ceneri di Gramsci" ("Gramsci'nin Külleri") başlıklı bir şiir yazdığını biliyoruz. Badiou *À la recherche du réel perdu* (2015) adlı kitabında bu metne dair yorumda bulunur. Ona göre Pasolini "büyük bir kuvvet"i ve "sonsuz iştah"ı olan bir düşünürdür ve düzyazılarından ve filmlerinden de çok şiirlerinde, "imkânsızlık noktasına son derece yakın"dır.¹⁰⁰ Oralarda bir yerde dolanıp durur. Oralarda bir yerde hareket eder. Oralarda bir yerde kendini yeniden icat eder – tıpkı mümkün veya mevcut olana yerleşip sabit kalmamış her düşünürün yaptığı gibi! Düşünmek imkânsız üzerinde, gerçeğin işaret ettiği gerçeklik

yıkımının gerçekliği üzerinde odaklanmak demektir. Bu da onu neredeyse pervasız bir edim haline getirir; en baştan yeniden başlamaya, her şeyi tek bir oyun kâğıdına yatırmaya ve dolayısıyla kör olmaya, fanatizmin eşiğine gelmeye gönüllü olmayı gerektiren bir edim. Dünyayı ve içinde yaşadığım ve ait olduğum çevreyi yeniden düşünmeye ve yeniden şekillendirmeye dönük her çaba yıkım tohumunu, bir tür şiirsel şiddeti bünyesinde taşır. Walter Benjamin onun gözünde sanatsal faaliyeti temsil eden yıkıcı karakter hakkında yazmıştı. Yaratım ve yıkım müttefiktir. Derrida'nın Heidegger'in yıkımından yola çıkarak ilerleyen yapıbozumu da aynı şeyi söyler. Catherine Malabou'nun plastisite kavramı da her iki boyutu kaynaştırır. İstikrarsızlaşma mantığından istikrarlı bir çıkış yoktur, çünkü istikrarsızlaşma yeninin (yeniden) üretimine dahildir. Yeninin kalbi kendi küllerini kendi içinde zaten taşımaktadır. Deleuze tükenme ve çöküşten bahsetmişti. Foucault'nun da bu konuda yanılması yoktur: "Peki tüm bu yanılışmalardan geriye ne kalır elimizde? Bir avuç kelimenin külleri sadece."¹⁰¹

MÜTHİŞ

İnsanlar dersleri anladıklarında onları müthiş bulur!

PUTLAR

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda felsefeyi yıkım olarak tanımlamıştı ki bu tanım Benjamin'in *yıkıcı karakterinde*, keza

Heidegger'in yıkımında ve Derrida'daki metafiziğin yapıbozumunda yankı bulur. Putları yıkmak suretiyle, felsefe kendi çağının aşikârlığını reddeder. Onun var olmadığını değil, tutarsızlığını ve olumsuzluğunu gösterir. Böylelikle, bu kesinliklerin istikrarlı etkenler olarak düzenlendiği tertibatı dağıtır. Nietzsche "ahlaka karşı sefer"den¹⁰² bahsetmişti; burada ahlak dediği şey ahlak kurallarıyla sınırlı değildi, bilakis dünyayla ilişkimize ve hakikat anlayışımıza hâkim olan tüm yapıları, örüntüleri ve düşünsel kültürleri ima ediyordu: "Baş sayfada *put* diye adlandırılan şey, şu âna dek hakikat denilmiş şeyden ibarettir. *Putların Alacakaranlığı* – basitçe söylenirse: Eski hakikat sona eriyor..."¹⁰³ Bu sona eriş hakikate dışsal bir şey değildir. Devamlı yaşlandığı için, hakikat kendi hakikatdışlığını içerir. Eski hakikat yeni hakikate uzanacaktır ve yeni hakikat bir süre sonra eski hakikate dönüşecektir. Hakikatin dönüşüm dinamiğini, yani kendini yapıbozuma uğratışını görmeyi başaramadığınız sürece, hakikat bir put olur çıkar. "Felsefenin yapabileceği yegâne şey," demişti Wittgenstein, "putları yıkmaktır. Bu da sözgelimi 'putların yokluğu'nun içinden yeni putlar yaratmamak anlamına gelir."¹⁰⁴ Şayet Wittgenstein burada hem putların yerine başka putların geçirilmemesi gerektiğini, hem de felsefenin yıkılmış putların yerine putların yokluğunun putunu geçirmemesi gerektiğini kastediyorsa, o halde onun iddiası teolojik ve ontolojik açıdan şöyle yorumlanabilir: Bir hakikatin yerine bir başka hakikati geçirmek yetmez. Her şey, hakikatten uzak durmaktan uzak durmaya başlamak suretiyle, hakikatten uzak durmayı öğrenmeye dayanır.

KARMAŞIK

Hayatımın karmaşık olduğu kadar açık olmak. Yahut, Foucault'nun dediği gibi: "Belirsizliği sevmiyorum, çünkü onu bir tür despotizm olarak görüyorum."¹⁰⁵

SOLUK VERMEK

Oluşun, dönüşümün, varolandan kopuşun, değişimin savunucuları, kendisini esnek ve yaratıcı olarak sunan bir kapitalizm tarafından çoktandır çürütülmüş yanlısamlara kapılmakla itham edilirler. Tüm kavramların yanlış kullanılabileceğini ve bundan ötürü hükümsüzlüğe düşmeden şüpheyle yaklaşılmasını gerektiğini anlamıyorlar mı? Düşünmenin problematik parametrelerle, toksik oldukları kadar geri dönüştürülebilir de olan malzemelerle iş görmek demek olduğunu anlamıyorlar mı? Anlamıyorlar; çünkü öznenin varolanın ötesinde (tarihin ve onun bulaşıklığının ötesinde)¹⁰⁶ bir tür "düşünce"ye inanan ve böylece kendini eleştirel zannederken bile idealist olduğunu ortaya seren aktif gayri-düşüncenin vicdan rahatlığıyla kendi kendini tatmin ederek soluk vermesine izin vermek ve ümit verici, hijyenik, oportünist ve bütünleyici olmak yerine, özneyi öz-aşkınlık dinamiğine sürükleyen bir düşünce kipine hiç mi hiç girmediler.

HEIDEGGER

Anti-semitik içeriği olduğunu bildiğimiz *The Black Notebooks*'un [Kara Defterler] yayımlanmasından son-

ra Heidegger'i hâlâ okumalı mıyız? Kesinlikle! Bir yazarı okumak onunla mutabık olmak demek değildir. Okumak kışkırtıcı belirsizlik riskine girmek demektir. Eğer sadece sevdiklerinizi okursanız, pek de okumaya başlamamışınız demektir. Okumada, abartılı aşırı yük deneyimi kendisini gösterir. Okuyanlar, kendi dünyalarının tutarsızlığını deneyimlerler.

KATİYET

Katıyet ile titizlik arasında neredeyse algılanamaz bir çizgi vardır. Belki de katıyet –yazıda, bilimde, sanatta, siyasette ve aşkıta– ancak titizliğe dönüşme tehlikesi altında var olabilir. Katıyet tam kesikler açar. Yavaşça değil, kılı kırk yararak ilerler. Kati olanlar bunu yüksek hızlarda yapabilirler. Açık kesikler açabilmek için, bunu âdeta yapmak zorundadırlar. Titiz olanlar yavaşlığın katıyetin yasası olduğunu söyler ve buna bağlı kalırlar. Titizlik doğrunun buyruğuna boyun eğer. Özneyi yetersiz katıyet korkusuna tabi tutarak onun tüm süreçlerini yavaşlatır. Böylelikle, çöpatlamazlığa ve bilgiçliğe kapılır. Korku neticesinde eyleme kapasitesinin sınırına varan titiz özne pasif, narsist bir öznedir. Katıyet ise, olumsuzluğun bir olumlaması olarak, asgari bir düzeyde vurdumduymazlığı gerektirir. Mallarmé ile birlikte, Kafka evrensel tesadüfün karşısında katıyeti temsil eder. Bu da onları mutlak şairler kılar: Katıyet ile olumsuzluğu birleştirmeyi başarırlar.

FANATİZM

Öznenin fanatikleşmesine en çok yol açan şey kendi aşırılıklarını inkâr eden bir düşünce kipidir.

UZLAŞMAMIŞ

Sanatçı “herhangi bir biçimde insanlık durumu ve dünya durumu ile uzlaşmayı ima etmeye giriştiği”nde “sanat eserinin... tüm değerini yitirdiği” iddiası Friedrich Hebbel’e dayanır.¹⁰⁷ Her ne kadar uzlaşmazlık sanat eserinin parçası olsa da, bu durum onun kendini olumsuzlukta, eleştirelin pathosunda ya da yaralı savunmacılıkta tükettiğini göstermez. Kişinin kendisini hınçtan ve kurbanlaştırmadan uzaklaştırması sanatın parçasıdır. Sanatın yaklaşımı kendini öne çıkarmayla ve ölçülemezden kendinden emin bir biçimde olumlanmasıyla şekillenir. Dünyanın hayhuyuna bütünüyle gömülen, insan varoluşunun açmazıyla büsbütün yüzleşen sanat eseri tartışmalı mizahın arenasıdır. Tüm ciddi sanat eserlerinde, anlam inşalarımızın beyhudeliğine, kendilerini kendi gerçekliklerinin kurbanı gibi sunanların eleştirel pişmanlığına doğrultulan kahkaha zafer kazanır. İşte bu yüzden Adorno uzlaştırılabilir ile uzlaştırılamazın birlikte olanaklılığını hayal edebilmişti. Diyalektik ancak bu iki terimin iç içe geçmesiyle başlayabilir. Tıpkı Hebbel gibi Adorno da (doğru ya da yanlış bir şekilde) Hegel’in mutlak idealizmiyle ilişkilendirilen ve işlevi dünyadaki gelişmelerle gerici bir anlaşılmaya girmede yatan bir uzlaşma diyalektiğinin peşinden koşmayı

düşünmüyordu: “Uzlaşmanın sağlandığı ortamda, yabancı olan, felsefenin emperyalizmi aracılığıyla ilhak edilmeyecek, yabancının belirli bir yakınlıkta durmakla birlikte mesafesini ve farklı oluşunu koruması, ayrışıklığın da temellükün de ötesinde kalması mutluluğu sağlayacaktır.”¹⁰⁸ Adorno’nun –ve kendi meşrebince Hebbel’in– önerdiği uzlaştırılamaz uzlaş, uzağın ve çeşitlinin ölçülemez ölçü olarak olumlanmasıdır, zira bunlar tespit edilemezler, böylelikle de dünyamızın hakikatini özdeş-olmayan olarak imlerler.

DİRİLİŞ

Kutsal emperyal gücün ve otoritenin, tanrının her yerde hazır ve nazır bulunuşunun bitimsiz dirilişi, onun namevcudiyetinin su götürmez delilidir.

HAPİSHANE

Nasıl ki beden için ruhun hapisanesi ve ruh için bedenin hapisanesi diyebileceksek, hayalgücü için de öznenin hapisanesi diyebiliriz. Toplumsal, siyasi ve ekonomik buyruklara karşı duran şey değildir bu. Toplum, siyaset ve ekonomi, kendi tutarlılıklarını onların içinde bulunan kişilerin hayalgüçlerine borçlu olan hayali sistemlerdir. Bu sistemlerin tutkalı toplumsal, siyasi ve ekonomik fantazilerden oluşur. Bunların içeriklerindeki tutarsızlık ancak onlardan kopulduğunda ortaya çıkar. Özne gerçekliğin fantastik niteliğini ancak

ondan koparak anlamaya başlayabilir. Hayalgücünün hapis-hanesinden kaçmak üstü kapalı ifade edilen gerçekliklerden kopmak demektir. “Hapishanenin dışında hiçbir şey yoktur,” der felsefi kanaat. “Evet, bir şey vardır,” diye cevaplar kaçak. “Hapishane her yerde olabilir, ama dolayısıyla her şey değildir!” “Öyleyse seni onun duvarlarının ötesinde ne bekliyor?” “İçeriye alınmak için yalvaran eski mahkûmlar!”

ÇIPLAK

Geçmiş ve bugünüyle hiçbir bağı olmayan, kendi hayatını alabildiğine kayıtsızlıkla izleyen, bir başkasının hayatını izlermişçesine kopuk olan ve aynı zamanda en büyük mutluluğu yaşayan, tatminle alâkası olmayan ama aldırılmazlık, derin itidal yüzünden, her türlü beklenti ve hayal kırılgılığına karşı korunaklı olan, iç hayatlarımızda hüküm süren bildik etkilerden kurtulmuş türde bir mutluluğu tecrübe eden bir insanı, bir taşın ya da bulutunkine benzer bir başka varoluş biçimine bürünmek için kendi benliğini çıkarıp atan bir insanı, bir hiç kimseden azıcık daha fazlası, kendisini oluşturan olayların yüzden yoksun tanığı olmak isteyen birini hayal edin. İnsan olmağın ötesindeki bu insan, insanlığın saf biçimi olmaz mıydı?

LAFI NIETZSCHE'YE SÖYLETMEK

Korkarım, hiçbir şeyden korkmuyorum!

AKLA GELEN

Kafka'nın "Geceleyin" başlıklı öyküsü meşhurdur:

Gömölmek geceye. Bazen düşöncelere dalmak için baş eğilir ya, onun gibi tıpkı, düpedüz gömölmüş olmak geceye. Dört bir yanda insanlar uyumaktadır. Ufak bir oyunculuk, masum bir kendini aldatış, sanki evlerde uyumaktadırlar, güvenli yataklarda, güvenli çatılar altında, döşekler üzerinde boylu boyunca uzanmış ya da kıvrılıp büzülmüş, çarşaf lar üzerinde, yorganlar altında; gerçekte bir araya gelmişlerdir, o bir vakitler ve sonraları olduğu gibi metruk bir yerde, açıkta bir kampta, sayılamayacak kadar insan, bir ordu, bir kavim, soğuk bir gök altında, soğuk topraklar üzerinde, önce ayakta, şimdi savrulmuş yerlere, alınlar kollara bastırılmış, yüzler yere doğru, sessizce soluyarak. Ve sen uyanık durursun, nöbetçilerden birisindir, yanıbaşındaki çalı çırpı yığının dan yanan bir odun parçasını sallayarak sana en yakın kişiyi bulursun. Neden uyanıksındır? Birinin nöbette olması gerekiyor işte, denir. Birinin orada olması gerekiyordu.¹⁰⁹

İster bir mesel ister bir öykü olsun, Kafka'nın metni insan varoluşunun tutarsızlığına temas eder. "Güvenli" kelimesi dünyayla kurulan tutarlı bir ilişkiyi akla getirir, hem de bir kez değil iki kez ("güvenli yataklarda, güvenli çatılar altında"); dört bir yanda uyuyan insanlar, yanıltıcılığını bildiğinden dolayı uykudan uzak duran nöbetçinin etrafını aldatıcı biçimde kuşatan at arabaları gibidir: "Birinin nöbette olması gerekiyor işte, denir. Birinin orada olması gerekiyordu." En azından bir kişi aldatmanın gecenin yasası olduğunu biliyordu. Geceye

gömülen özne, döşeklerin, çarşafaların ve yorganların insanları soğuk topraktan ve gökyüzünden koruduğuna inanılmasını sağladığı farz edilen kurgulara ve anlatılara kapılmış halde-
dir.¹¹⁰ Fakat birinin çıkıp çorak ülkeyi cesaretle karşılaması gerekiyordur. En azından bir kişi tanrının ölümünü gözlüyordur. Bunu imanın tersinden itirafı olarak yorumlayabiliriz. Tanrı ölmüştür; şimdi her şey, tanrıya yeniden inanmaya başlamayarak ona sadık kalmaya dayanıyordur.

YANLIŞ ANLAMA

Önemli olan bilgi ya da deneyim değildir. Bilginin ancak kişinin kendi bilgi eksikliğinin deneyimi olarak var olduğunu öğrenmektir.

ŞÜPHE ALTINDA

“Doğa” ve “doğal olan” a yapılan göndermeler özcülük şüphesiyle karşılaşılır, haklı olarak. Peki şüpheyi duyan kimdir ve bunu hangi yetkiye dayanarak yapıyordu? Düşünce ürünü olmayan rutin anti-özcülük uzun zamandır aktif gayri-düşüncenin bir semptomu olmuştur. Her üniversitede ona rastlanabilir. Vülger bir Derridacılıktan bahsedilebilir: Derrida’nın yapıbozumuna başvuran ve yaşasaydı Derrida’nın muhtemelen reddeden ilk kişi olacağı bir duruş. Yapıbozumun –şayet böyle bir şey varsa– mirasına sahip çıkmak, karmaşıklıktan yoksun olan ve Derrida’ninkinin tam aksine, dünyayı iyi ile kötü, doğru ve yanlış olmak üzere ikiye ayıran bu yapıbozumu

reddetmek demektir. Eleştirdiğimiz bu bakış feci bir teorik ve pratik gerilemedir. Derrida bize bu tür pestenkerani ikiliklere gerilemenin nasıl reddedileceğini öğretebilir. İyi ile kötünün ötesinde ve aynı zamanda vicdan rahatlığı ile azabı arasındaki seçeneğin öresinde işleyen bir düşünce kipinden beklenen budur. Vicdanı ister teolojik olarak tanrıyla ister psikanalitik olarak üstbenle ilintilendirelim, vicdanınkinden daha ideolojik olan bir düzey pek yoktur. Siyaseten sorumluluk sahibi düşünce vicdanın otoritesini, genel bir adabımuâşeretini ya da hayali bir iyiyi yardıma çağırılmaz. “Esas” anti-özcülük kendini sorgulamaya tabi tutar. Yapıbozum öz-yapıbozumdur. Bizi şüphelenmeyen şüphenin tevekkülünden koparır.

LOGOS

“Nü” –Platoncu-Plotinusçu geleneğe göre– “Logos’un epifanisi-
nidir,”¹¹¹ diye yazar François Jullien. Tam tersi geçerli değil
midir? Aslında, nü mantık-öncesi gerçeği imlediği, logos da
konuşma ve anlam biçiminde onun ilk biçimsellenişini im-
lediği ölçüde, logos nünün epifanisi değil midir? Onu La-
tincedeki *ratio*’ya dönüştürmeden önce diyebiliriz ki belki
de logos akıl-dışı gerçeklik düğümünden, bu sayede çıplak-
lığının ortaya çıktığı noktadan çok daha fazlası değildir. Bu
doğrultuda, dünyanın anlamının garantörü olarak işlemek
yerine, onun yalın –yani, anlamsız– mevcudiyetinin göster-
gesini ortaya koyar. Nünün epifanisi olarak, logos bir dışı ya
da rasyonel olarak doldurulmaya direnen gerçeğe işaret eder.
Onun özünde var olan delilik işte buradan ileri gelir. Düşün-
ce denen faaliyetin deliliği tam da düşünen öznenin asli bö-

l k p r       ne tanık olmada yatar. Başlangıcında, çıplak gerçek varlığını sürdürür. Ona şahit olmak, onu olabildiğince doğrudan deneyimlemek ve onu belgelemek, felsefe adını verebilece imiz şeydir.

 K  TÜR MASUM YET

 lki kendinizi suçluluk duygusundan kurtarmaya dayanır. Her tür sorumluluğu hiçe sayar. Neticede, mesele suçluluk duygusu ve masumiyet değil, sorumsuzluk ve kendi kendini ma durla tırmadır.  ikinci masumiyet diğerine zıttır.  z-nelli e bir  ocuk kadar tasasız bir şekilde dalar. Bu anlamda, ontolojik kayıtsızlı ıyla dünyayı k r  körüne olumlamayı içeren, Nietzsche'deki *olu un masumiyeti* gibidir. Böylelikle, olası sorumluluğun zeminini hazırlar. Fakat söz konusu olan sorumluluk tüm yerleşik   eklerin ve     lerin ötesindedir. Tanrının namevcudiyetinin ufkunda sorumluluk, yaptığını bilmemek demektir.  ikinci masumiyet de bunu öyle ya da böyle yapma cesaretine sahip olmayı beraberinde getirir.

ZAMANSIZ

Zamanın ortasında ken onun dışına tıpkı yabancı bir nesne gibi düşmek, Nietzsche'nin *zamansız* dediği şeyin bir göster-gesidir. Bildiğimiz  zere, Deleuze zamansızı, yeniye ve beklenmedi e yol açmak suretiyle tarihin içeriklerini çalkalamak için –nedenselliği ve  izgiselli i dahil olmak üzere– tarihi sıyıran bir olu la i ikilendirmi ti. Gerilemeci, anakronistik

veya hisli bir şekilde geçmişe tutunanlar zamansız değildir. Zamansız olmak, kişinin gerek geçmiş gerekse şimdiki zaman üzerindeki hâkimiyetini bırakması demektir. Zamansız, gelecekte hareketle olası tüm mevcudiyetlere tıpkı bir uzaylı ya da canavar gibi yönelerek hepsini karıştırır. Düşünmek, şeytanlara ve hayaletlere birer dost olarak kucak açmak istemeyi ima eder.

UYUŞTURUCULAR

Uyuşturucular bizi özgürlük ve yaratıcılığın kuşkulu fantazilerine kısıtır. Kendileri birer fantazidir zaten ve tıpkı tüm fantaziler gibi, aşikârlıkları yargımızı bulandırır. Badiou onlarda bir tür metafizik görür. Özneyi yerleşik gerçekliklerle bağlantılandırırken, onu bu gerçekliklerden uzaklaştırır. Hazzın zincirlerini çıkarmak suretiyle ("la drogue désentrave le jouir"¹¹²), özneyi hazzın zincirlerine vururlar. Uyuşturucularda, zincirlerden boşanma fantazisi zincirlere vurulma gerçekliğiyle çakışır. Onlarda, hakiki bir özgürlük diyalektiği ve özgürlük eksikliği tezahür eder. Uyuşturucuları Badiou'nun yaptığı gibi günümüzün nihilizmiyle ilişkilendirmek yetmez. O kadar basit değil. Uyuşturucular özneyi benliğe ve onun dünyasına içkin olan boşlukla özdeşleştirmek suretiyle onun kendisiyle ve dünyayla ilişkisini yoğunlaştırır. Uzun zamandır bağlantılı olduğu şeyle bağlantıyı artırır. Özneye kendi gerçekliklerinin tutarsızlığını ve kendi gerçeklik sisinden nasıl çıkabileceğini gösterirler. Öznenin tutarsızlıklarının sisvari doğasını göstermek için yaparlar bunu. Fantaziler birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırarak birbirlerine gölge düşürürler.

Uyuşturuculara açılan savaş, muhafazakâr otoritelerin uyuşturucuların özneyi ayartarak otoriteye olan inancından vazgeçirebileceği yolundaki paternalist kaygısının bir ifadesidir de daima. İşte bu yüzden, özgürlüğün dinsel olmayan bir uyuşturucu olduğunu söyleyebiliriz. Özgürlük, yerleşik güçlerin bu adla sunduğu şey değildir. Özneyi özgürlüğün kelepirtatışından kurtarmayı vadeden uyuşturucudur özgürlük. Bu da onu gerekli olduğu kadar tehlikeli de kılar. Ne de olsa, tek amacı onu tüm vaatlerden kurtarmak olan bir vaade inanan bir öznedenden daha tehditkâr ne vardır ki?

KARİKATÜR

Abartılı bir tasvire *karikatür* deriz. Bu kelimenin Latincedeki kökleri bize aşırı yük konmuş bir at arabasını (*carrus*) hatırlatır. Karikatüristler ifrata kaçar. “Cılkını çıkarırlar” ki, iyinin, doğrunun ve haklının ötesinde bir ifadede bulunabilsinler. Ve bu ifade ancak bu çarpıtma sayesinde ortaya çıkar. Karikatüristin hiciv ve çizgilerle belirtilmiş doğruluğu sistematik ıskalama ve teklemenin sonucudur. Hedefi ancak bu şekilde isabet ettirebilir. Nitekim karikatür, *hakikate*, onun adı, arızalı, namevcut ve erişilmez olması şartıyla erişmeye dayanan her türlü düşünme ediminin bir örneğidir.

SEKS VE SİYASET

“Günümüzdeki siyasetin apolitik biçimi”¹¹³ ekonominin hâkimiyetinde ve siyasalın siyasete indirgenmesinde yatmaz

sadece. Her şeyin “solcu” bir vicdan rahatlığıyla siyasileştirilmesi yoluyla bir tür polit-histerik kendi kendini siyasetten uzaklaştırmada da ifade bulur. “Her şey siyasiyse, o zaman hiçbir şey siyasi değildir.”¹¹⁴ Siyasala tutunmak istiyorsak, kendi kendimizi siyasetten bu şekilde uzaklaştırmaya daima direnmeliyiz. İşin paradoksal yanı şu ki (gerçi bu sadece görünüşte bir paradokstur), bunun tek yolu siyaseti onun sınırlılıklarıyla uzlaştırmamızdan ve her şeyin siyaset aracılığıyla anlamlandırılıp kontrol edilemeyeceğini kabul etmemizden geçer. Siyasal-olmayanın öyle alanları vardır ki onların muhafazası siyasalın kurtarılmasına katkıda bulunur. Bu durum siyasal yapıların, gösterenlerin ve belirleyicilerin etkilemediği alanlar olduğu anlamına gelmez. Bizim gerçekliğimiz olan siyasileştirilmiş alanın ortasında, boşluklar ve engeller olarak varlıklarını sürdürdükleri anlamına gelir. Siyasal iradeyi kendi sınırlılığıyla yüzleştirirler. Yalnızca toplumsal, kültürel ve cinsel tertibatlarla ilişkisini ifade eden bir aşk yoktur. O olgusal gösteriş unsuruyla, bu tertibatlara karşı asgari bir mesafe üreten şey aşktır – dünyadan kopukluğunun romanı olarak değil; hâkim aşk anlatılarına ve onlarca tanımlanan toplumsal bağımlılıklara sıkı sıkıya yapışık olduğunun bilincinde olan bir yakınlığın deneyimlenen savunması olarak: Fark edilip gülünebildiği sürece kendisinden kaçılabilen bir bağımlılığın bilinci olarak aşk. Siyasal-olmayanın alanları aşırı mizahın alanlarıdır. Cennete özgü masumiyetin adalarını temsil etmek şöyle dursun, tüm mecburi narsist kendi kendini siyasetten uzaklaştırma hallerine karşı direniş hücreleridirler. Aynısı cinsellik için de geçerlidir. Bir taraftan, siyasi-ideolojik çatışmaların ayrıcalıklı alanıdır. Öte taraftan, bir geri çekilme ve bu çatışmalara dahil edilmeyi reddetme alanıdır, zira ken-

disini boğmakla tehdit eden siyasal değer ölçekleri bükülmek isteniyordur. Seks, altında yatan kültürel-tarihsel tertibatın semptomundan fazlasıdır. Kendi nedenselliğini reddeder. Bu da onu siyasetin ötesindeki bir siyasetin arenası haline getirir. Sekste, özne bir süreliğine siyasetten uzaklaşarak siyasileştirir kendini.

ÇORAK ÜLKE

İnsanlığın geçmişten tıpkı yaralı bir hayvan gibi sıçraması ondan yakayı sıyırdığı anlamına gelmez. Eskiden yeniye sıçramak, ilkinin ikincisinin kıyısı olduğunu tasdik eder. Bilinmeyene doğru bu sıçramanın başarılı olmasının yolu, öznenin onu tutarsızlığın esas okyanusu olarak deneyimlemek için kıyıya geri sıçramasıdır. Geçmiş parça parça ve tutarsızdır. Yabancılaşma bile güvenilir değildir. Hiçbir ada ortada kalmaz. Hiçbir çocukluk teselli etmez. Her anı bir yanılısamadır. Her kelime bir yalandır. Denizin kayıtsızlığından ayırt edilemeyen bir çorak ülke vardır sadece. Denizin, Badiou'nun dediği gibi, "aynı anda olayın hem imkânsızlığının hem de imkânının simgesi"¹¹⁵ olması, içkinliğin enginliklerini onu parça parça eden aşkınlıklarla birleştirdiği anlamına gelir. İnsan öznedeki olduğu gibi, yatay ve dikey denizde kesişir. Deleuze işte bu yüzden deniz için püsküren bir dikey kargaşa alanı diyebilmişti. Kimi zaman, izaha gerek duymayacak kadar açık kayıtsızlığa, kimi zamansa agresif biçimde kendi kendini kesintiye uğratmaya karşılık gelir. Var olanı devam ettirir, ona süreç halindeki bir dipsiz uçurum olarak işaret eder. Lacan'ın *gerçek*, Deleuze'ün *kaos*, Badiou'nun *olay* dediği, varlıktaki yarığın bir

metaforudur – varlığın dokusunda varlığın kendinden kopuşu. İşte böylelikle, içkin aşkınlığı örnekler.

ALBENİ

Düşüncenin albenisi, gerçekdışılığıyla düşünceyi besleyen gerçeklikler tarafından uyarılmasında yatar.

DUYGUSAL ATEİZM

Michel Houellebecq'in 2015 tarihli *Submission* [Teslimiyet] romanında başkahraman bir ateistin bir inanç değişiminin tasviriyle empati kurmakta yaşayacağı zorluğu, "hiç âşık olmamış, aşka karşı tamamen yabancı olan, sırf bu tutku hakkındaki bir romana merak salan biri"nin¹¹⁶ ihtimaldışılığıyla karşılaştırır. İnanmazın sevmeyele paylaştığı bir duygusal ateizmden bahsedilebilir. Yine de şu tartışma götürmezdir ki – tanrıyı sevmemeyi (inanç dediğimiz şey tam da bu sevgidir) ve başka insanları sevmenin imkânsızlığını anlatan– duygusal ateizm, sevgi ve inanç olanağının önkoşuludur. (Lévinas ve Derrida ile hemfikir olarak söyleyecek olursak) başka insanlar ve *par excellence* Öteki olarak tanrı benden geri çekildiğinden bu sevgiyi temin etmek imkânsız olduğu için, inancın ve sevginin olanağı vardır. İmkân ve imkânsızlığın ayrıştırılamaz biçimde kesiştiği uzamdır bu. Hakiki inanç ateizmi; hakiki sevgi ise duygu dininden uzaklığı ima eder. Bir yanda pozitif dinselğin ötesindeki inanç ve sevgi unsurunu, diğer yandaysa sevginin narsist romantikasını, hem özne ile tanrı hem de

özne ile özne arasındaki bağı koparan duygusal ateizm oluşur ancak.

ÖĞRETMEK

Bir üniversitede felsefe öğretmenin açmazı, öğrencilerin bir şey öğrenmesinden kaçınamayacağınız gerçeğine dayanır kısmen. Bu kötü bir şey değil, der akliselim ve sadece bir defaya mahsus olmak üzere doğrudur bu. Gelgelelim, yerinde düşünce felsefenin öğrenilemez doğasına dair içgörüyü başlar! Kendi koşulları olarak öğretmenin ve öğrenmenin imkânsızlığını göstermek felsefe pedagojisinin asgari hedefi olmalıdır. Bugün ortada felsefeciler değil de yalnızca felsefe bezirgânları olduğu için mi nadiren olmaktadır bu?

BLOW JOB

Houellebecq'in sinik değil romantik olduğunu söylüyorlar. Bunu söylerken, siniğin bir romantik olduğunu, hayal kırıklığına uğramış bir romantik olduğunu unutuyorlar.¹¹⁷ Sinizm, yanılsamaları onları alaya almak suretiyle canlı tutarak yaşar. Sinizm kişinin kendisiyle bir hesaplaşmasıdır. Houellebecq aşk fantazilerini aşkı cinselleştirerek sürdürür. Mesele seks ile aşkın ayrılması ya da birbirlerine dolanmaları değildir. Eril olduğu ima edilen başkahramanın konumunda, aşkın kendisini seks olarak ifade ettiğini göstermektir: "Erkeklerin gözünde aşk, haz hediyesine duyulan şükrandan ibarettir."¹¹⁸ (Geleneksel) dişi konum seksi aşkla doğrulamaya girerken,

eril konumda bu tersine çevrilir. Tam bir adanmışlıkla yapılan blow job aşkın nihai kanıtı addedilir. “Onun blow job’larına gelecek olursak, hiç öyle bir şeyle karşılaşmamıştım. Her birine sanki ilk kez ve son kez yapıyormuş gibi yaklaşıyordu. Tek biri bile bir adamın varlığını meşrulaştırmaya yeterdi.”¹¹⁹ Şimdi, bu sinik midir romantik mi? Dürüştür diyebiliriz; tabii, dürüstlük dediğimiz şey gerek sinik gerekse romantik hülyaları reddetmek olduğu sürece.

AÇIMLAMA

Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’ının en meşhur önermesi şudur: “Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır.”¹²⁰ Şu açıklamayı yapmaya neden cüret etmeyelim: “Bir felsefenin anlamı gerçeklikte ona karşı üretilen direnişin toplamıdır.”

MAHVOLUŞ

Düşüncenin bedeli olması bir şeydir; bunun özneyi mahvoluşa sürükleyen bir bedel olması ise başka bir şey. Bataille, Artaud, Klossowski, Roussel ve Blanchot’da Foucault, akıl diye bilinen şeyi kendi sınırlarına taşıyan yazar-felsefecileri görmüştü. Kant’ın akla dair tabiriyle, aklın anlamı yetisini aştığını belirtmesi bakımından, belirli bir aşmayı zaten dile getirmiş olduğunu çok geçmeden fark etmişti. “Bilgi ve tanıma söz konusu olduğunda toplamanız gereken ilk cesaret,” diyecekti 1978’de, “tanıyabileceğiniz şeyi tanımaya

dayanır.”¹²¹ Öznenin tanıma yetilerinin etrafında sınırlar çizilen bu cesarete bir başka cesaret, yani yeni çizilmiş sınırları aşma yetisi eşlik eder. *Saf Aklın Eleştirisi* işte bu ikili işlemi yerine getirir: Hudutların çekilmesiyle öznenin hudutlarının dağılması ve hudutları ortadan kaldırarak hudutlar çekmek. Yaşamı boyunca Foucault aşırılık ile analiz arasında eleştirel bir ittifak kurmak için çaba harcamıştı. Bu çaba onun düşünce anlayışına uyar, kılı kırk yaran ampirizmin abartılı deneyimle işbirliği içinde çalıştığı düşünce anlayışına. Her düşünce kipini tehdit eden mahvoluş bu anlayışın çekirdeğinde durur. Kendisini kendisi üzerindeki kontrolünü yitirmesine neden olacak bir devinimin belirsizliğine terk etmeyi asla hariçte bırakamaz. Tam aksine: Kontrolü kaybetme yönündeki isteklilik onu o yapan şeylerdendir, tıpkı eleştirel yetileri gibi. Foucault’nun –Kant’a başvurarak ya da başvurmaksızın– eleştiri adını verdiği şey, mevcut gerçekliklerde ve bilgi tertibatlarında hapsolmaktan kaçan düşüncenin taşkınlığıdır. Bu kaçış basit bir analitik ihtiyati tedbir olarak gerçekleşmez. Kati aşırılık olarak düşüncenin dinamiğini imler. İşte bu yüzdendir ki Foucault’nun gözünde düşünce daima farklı düşünmek, yaşamak farklı yaşamak ve bilmek farklı bilmek demektir:

Velhasılıkelam, yalnızca belli miktarda bilgili olmayı sağlıyor ve şu ya da bu şekilde ve mümkün olabildiğince, bilenin kopup kendisinin uzağına gitmesine yol açmıyorsa, bilgi tutkusunun kıymetiharbiyesi ne ola ki? Hayatta öyle zamanlar vardır ki düşündüğümüzden daha farklı düşünüp gördüğümüzden daha farklı bir şekilde algılayabileceğimi-

zi bilip bilemeyeceğimiz sorusu, bakmaya ve kafa yormaya devam edilecekse şayet, mutlak surette gerekli hale gelir. İnsanlar diyecektir ki, kendimizle oynadığımız bu oyunlar perde arkasında bırakılsa daha iyi olur; yahut, en iyisi, işlevlerini yerine getirir getirmez unutulmuş o başlangıç kabilinden egzersizlerin pekâlâ bir parçasını oluşturabilirler. Peki öyleyse, düşüncenin kendisi üzerine yönelttiği eleştirel çalışma değilse şayet bugün felsefe, yani felsefe faaliyeti, nedir? Ve zaten biliniyor olanı meşrulaştırmak yerine, nasıl ve ne derece farklı bir şekilde düşünölebileceğini bilme uğraşına dayanmıyorsa şayet?¹²²

Foucault'nun nazarında yapılması gereken şey özneyi pedagojik açıdan hizaya sokmak için onu kendi melekelerine hapsedmek değildir kesinlikle. Foucault orantının kendisi için önem taşıdığı bir düşünür olmamıştır. Aristoteles değildir. Kendi eleştirel yetilerini düşünce anlayışındaki spekülatif körlüğüyle bağdaştıran bir düşünürdür. Ne var ki, özneyi kendini aşmanın mahvedici ekonomisine maruz bırakan bir bağdaştırmadır bu.

PASİFLİK

Bu terimin erotik çağrışımları aşikârdır. Pasiflik bir başkasının merhametine kalmanın tutkusudur. İfade ettiği acı, kendini başarıyla nesneleştirme arzusuyla örtüşür. Özne bir nesne olma statüsüyle kaynaşır, zira evvela bu kaynaşma sayesinde bir özneye dönüşmek istiyordur. Gelgelelim, ne özbi- linç olarak öznedir ne de kendine saydam bir cogito. Pasiflik

aktif biçimde kendi kendini olumsuzlayan bir özne oluşturur. Bu olumsuzlamanın ortasında, benlikten yoksun bir beden olumlaması parlayıverir. Tutku, bedenselliği düzleminde benliğin olumsuzlanmasını ve olumlanmasını birleştiren kelimedir. Pasifliğe mahsus olan, otokontrolün kaybolduğu andaki beden deneyimidir.

YARALANABİLİRLİK

Ancak kendi yaralanabilirliğini azaltmaktansa artıran düşüncenin yinelenip duran oportünizmden ve nevi şahsına münhasır ideolojiden fazlası olma şansı vardır.

BONHEUR

Être heureux à la hauteur des douleurs.
[Acının doruğunda mutlu olmak.]

PS: “N’ayez pas peur du bonheur: il n’existe pas.”¹²³

[PS: Mutluluktan korkmayın: Öyle bir şey yok.]

AÇMAZLI DUA

Simone Weil düşüncenin esrikliğini, bilmemeye açıklık olarak tarif etmişti. Bu yüzdendir ki düşünce bir tür inançla örtüşür. “Boşluğu aramamalıyız... Ama ondan kaçmamalıyız da.”¹²⁴

Bu ikili uğraşta, özne, kendi yüzünü göstermeyen ve boşlukla örtüşen tanrının yüzüne karşı harek eder. Peki bu noktada, mistisizmden mi bahsetmeliyiz? Neden olmasın, zira mistisizm adlandırılmaya direneni adlandırır. Zaten öznenin içinde durduğu için aranamayan bir boşluğa yönelmiş bir vektör olarak düşünce. Açmazlı dua olarak düşünce. Kendi içimdeki boşlukla temas olarak, başlangıcından itibaren dağılan bir anlamın beraberinde bir hissetme şekli olarak kendimle temas. Engin, her yeri dolduran boşluk. Özne onu kendi içinde taşır ve onun içinde yüzer. Weil'in düşünceyi kıyısına taşıdığı anlamsızlık okyanusudur bu boşluk. Boşluğa beyhude bir sadakat söz konusudur: "Bizi ayırt etme yetisinin ötesine taşıyan şey ayırt etme yetimizdeki boşluktur."¹²⁵ (C'est le vide dans la sensibilité qui porte au-delà de la sensibilité.) Düşünce bu aşımın izini sürer. İki boşluğun gecikmiş örtüşmesinin göstergesidir. Bu da onu duaya yakınlaştırır. Ama hiçliği tutmaya çalışan bir duadır.

SİRK NUMARASI

Bildiğimiz gibi, Heidegger *logos*u ve antik Yunancadaki *legein* fiilini toplama ve bir araya getirme, belirli bir yoğunlaştırmayla; Derrida ise abartılı olanla, delilikle ve düzeltilemez olanla ilişkilendirmişti. Bunlar birbiriyle düpedüz çelişirler mi? En azından şu açıkça görünüyor ki her ikisinde zımnen ortaya konan soruların karmaşıklığına yaklaşabilecek tek düşünce kipi, her iki tavrın birlikte olanaklılığına imkân veren ve ortodoks Hegelciliğin spekülâtif sentezinden kendini ola-

bildiğince uzaklaştıran bir düşüncedir. *Logos*'u "konuşma ve akıl" diye tercüme edebiliriz, ama "zihin ve düşünce" diye de. Her halükârda, ne kendi içinde huzurlu olan ne de kendine dayanan bir şeydir. Hegelciliğin aksine –ona cevabı baştan yapıştırmak için de diyebiliriz– Hegel kendi tin kavramını değişmez bir ölçü şeklinde tözselleştirmek yerine onu kargaşa ve oluşla, yoğrulabilirlikle, tarihsellikle, olaylı olanın hummasıyla ilişkilendirmişti. Hegel'in diyalektiği, Heidegger'in *toplama'sı* ile Derrida'nın *yayılma'sının* kesiştiği noktadır. Her ikisine atıfla karmaşık Hegelcilikten bahsedilebilir; hem Hegelcilerin ortodoksluklarına karşıt olan hem de Hegel'in çalışmalarıyla ikircikli bir ilişkisi olan bir Hegelcilikten. Bu ilişkideki ikirciklik özdeşlik ile farkın, toplama ile yayılmanın birlikte olanaklılığında kendini ifade eder. Özdeşliğin özdeşliğinden bahsederken, Hegel sorunu söndürmez, bilakis kıvılcımını çakar. Hegel'i bir barışma metafizikçisi ve uzlaşa diyalektikçisi olarak okumak yerine, onun bir dizi yinelenmeden geçen düşüncesini yüksek riskli bir sirk numarası olarak yorumlamamız gerekir. Nietzsche Hegel'in kendisinden bir dansçı diye bahsetmişti. Onun duymak istemediği şeyse Hegel'in olumsuzluğun dipsiz uçurumu üzerinde uzanan bir ipte çoktan bir denge kurduğuydu.

ÇAĞRI

Ölenin ardından yazılan yazı: Ölmüslere öbür dünyadan telefon ederek ölümlerini yâd edebilirmişiz gibi, onların arkasından seslenmek.

BEDEN EZOTERİZMİ

Hiçbir şey sıskalığın hissettirdiği kadar zevk vermez.

– Kate Moss

“Bir beden,” demişti Jean-Luc Nancy, “kadidi çıktığında bile etlidir.”¹²⁶ Etli olmak bedenın bir beden olarak varlığına, mekândaki uzanımına, mevcudiyetine ve belirginliğine ve ağırlığına delalet eder: “Bir beden uzun, geniş, boylu ve derindir: Bunların hepsi az ya da çok vardır. Bir beden yayılır. Her tarafında, başka bedenlere dokunur.”¹²⁷ Bedenin etliliğinden kaçınmanın çeşitli yolları vardır. Anoreksi bunlardan biridir. Anoreksikler bedenlerinin gözden kaybolması için ellerinden geleni yaparak onunla teması yoğunlaştırır. Bir deri bir kemik kaldıklarında bile, hiç olma raddesine gelinceye kadar etliliklerini olabildiğince azaltmaya çalışır. Kendilerini hiçe çevirmek için, bedenli benliklerini silmek için uğraşırlar. Bedeni kayıplara karıştırmaya başlayan ve onun virtüel yokluğuna tapınan bir beden ezoterizminden bahsedilebilir. Böylelikle beden, onun yaklaştığı boşluğun yer tutucusuna dönüşür. Kafka’nın açlık sanatçısı kendisiyle teması artırarak işte bu benlikten vazgeçme güzergâhını izler. Açlık çeken kişinin yoğun keyfi insanın kendisini ölürken izlemeye yönelik fantastik arzuya tekabül eder. Kendini bu şekilde şehvetle yok etmenin bir adı vardır: *Narsisizm*.

Kalp kırılmaz ve kırık değildir. Sapıp gerçekliğe girmez.

ODRADEK'E DAİR NOT

Jean-Claude Milner'in *La puissance du détail*de (2014) yaptığı gibi, bir tür karşılaştırmalı hermenötik girişimle, Kafka'nın "Evin Beyinin Tasası" başlıklı öyküsünü "Babaya Mektup"la birlikte okursanız, Kafka'nın Odradek'le özdeşleştiği sonucuna varabilirsiniz.¹²⁸ Odradek Kafka'dır. "Yerini sürekli değiştirerek, zamanına göre çatı aralığında, merdiven boşluğunda, hollerde, giriş salonuna pusuda beklediği"¹²⁹ için hakkında endişelendiği, "sabit bir ikametgâhı olmadığı"nı iddia ettiği ve ölümlü olabilecek ya da olmayabilecek bu esrarengiz makara, yazarın eşanlamlısı değil midir? Odradek'le bağlantılı olarak hiçbir şey gözardı edilemez. Onun varlığı neredeyse dilek kipi pinedir. Vardır, buna şüphe yoktur. Fakat diğer tüm özneliklerinin yanı sıra, varlık kipi belirsiz kalır. Görece zararsız bir doğası olmasına karşın, Odradek uyuz eder. En azından evin reisinde kaygı uyandırır: "Kimseye bir zararı yok, ama benden muhtemelen daha fazla yaşayacağını düşünmek, neredeyse acı veriyor bana."¹³⁰ Bu alışılmadık mahlukun işlevinin en basit kesinlikleri ve aşikârlığı karıştırmak, ister düşünce ve dille ister zorla, onu açıkça adlandırma ve saptama, yani onu kontrol etme çabasına direnmek olduğunu düşünebiliriz. Odradek yerleşik gerçekliklerin dokusunda bir delik açar. Toplumsal dokunun tutarsızlık noktasını imler; bunu ancak

kendisinin biliyor gibi görüldüğü kendi kurallarına uymak için, bu toplumsal dokuya katılmayıp onun kurallarına kayıtsızca durarak yapar. Kafka'nın Odradek'le özdeşleşmek için gerekçeleri vardı – günlüklerinden biliyoruz ki bağımsızlık ve yalnızlık onun için çok önemliydi. Gelgelelim psikolojikleştirici bir yorum tatmin edici değildir, çünkü Kafka'nın metninin özüyle çelişkiye düşer: Her türlü mistikleştirme ve teolojikleştirme çabasına kafa tutan ve varoluşumuzun yasasını oluşturan açıklanamazlıktaki ısrar.

RUSSELL

Wittgenstein Bertrand Russel'in ahmak olduğu için mi ahmak olduğunu düşünmüştü?

KENDİMİZİ BOZMAK

Derrida düşüncenin siyasi ve tarihsel görevini kendisine içkin önyargılarla yüzleşmek olarak tanımlamıştı. Yapıbozum kendi ayağımızın altındaki halıyı çekmek demektir. İşte bu yüzden “rahat vicdan'ın konformist kanaati”ni¹³¹ (Nietzsche “iyi vicdanın şişman hoşnutluğu”ndan bahsetmişti¹³²) düşüncenin düşmanı olarak tanımlamıştı. Siyasetin amacı “doğru taraf”ta olmakmış gibi! Aslında bunun tam tersidir: Siyasi olmak demek kendi aksiyomlarınızı ve onların çerçevesini oluşturan hipotezler ile yargıları hiç durmaksızın sarsmaktır. Yapıbozum kendimizi bozmak demektir.

SOLDAKİ KARİYERİZM

Oportünizm ve konformizm sola kaydı çünkü sol sağa kaydı
– fark etmeden!

YAZMAK

“Yabancı Bir Dilde Yazmak”ta Etel Adnan yazma edimini nefes almaya benzetmişti: İlk olarak 1984’te İngilizce olarak basılan bu metinde, “benim yazım,” demişti, “tıpkı nefes alışım gibi: Yapmakta olduğum bir şey.”¹³³ Nefes almak olarak yazmak, nefesle aynı aşıkârlığa sahip olan yazmak. Belki şunu da ilave edebilirsiniz ki yazmak aynı zamanda belirli miktarda bir nefessizliği beraberinde getirir. Yazmanın özneyi canlı tutan nefesin doğallığına ve gerekliliğine sahip olması gerekir. Özne yazısız bir hayat düşüncesine direnir. Çoğu zaman yazarların yazmadan yaşamayacaklarını söylediklerini duyarız. Bununla kastettikleri şudur bir ihtimal: Yazmak için yaşıyorum ve yaşamak/hayatta kalmak için yazıyorum. Yaşam ile yazının bağı, onların karşılıklı oluşlarının ve çatışmalarının göstergesidir.

İNDİRGEME

Hegel’in düşüncesini Hegelciliğe –diyalektik makinesine ve onun indirgeyici şiddetine– indirgeyen pek çok kitap vardır, ama bunlardan çok azı (bunların en iyileri) onun indirgemiciliğe indirgenmesinin bir hata olduğunu ortaya koyar.

ENERJİ

Beraberinde getirdiği ekolojik kaygılardan önce, enerji meselesi öznenin genel ekonomisinin toposudur. Tıpkı öznenin kendisiyle olan ilişkisi gibi, dünyayla olan ilişkisi de karmaşık bir karşılıklı etkileşimdir. Enerji yatırımını ve onun aşırılığını içerir. Bataille enerji kaybında egemenlik ilkesini görmüştü.¹³⁴ Egemen özne –onun düşünüşü ve eyleyişi– bir enerji meselesidir. Enerji tasarruf etmek yerine onu harcar. Özne kendisine ancak, karşılıklılık ve eşdeğer mübadele yasasını hükümsüz kılan aşırı harcama yoluyla varır. Fakat evine varmaz. Sarfiyat ekonomisi onu kendi öz-mevcudiyetinden uzaklaştırır ve uzun zamandır onun gerçekliği olmuş yabancılaşma deneyimine maruz bırakır. Çoğu kez, özne kendisinin dışında olduğunu olumlamak yerine, kimlik fantazilerinde ve ev idealleştirmelerinde takılı kalma eğilimine girer. Egemen olmak, benliğin ötesine gitmeyi olumlamak demektir. Bu olumlama sayesinde Bataille, özneliliği öznelilik eksikliğine dayanan bir öznenin özne-doğasını kucaklamıştı. Verimliliği takıntı yaparak, harcamaları düşük tutarak yatırım yapmak hesaplıca değildir. Ekonomik zekâ kendisini bir oyun oynama istekliliğinde gösterir. Ödemesi, geri dönüşü belirsiz kalır bu oyunun, çünkü bu oyuna girilmiş bir kere.

EŞİK

Walter Benjamin'in yazdığı gibi, sanat eserlerinin kendilerini pazarlamanın "eşiğinde durması"¹³⁵ şu anlama gelir: Böyle

yapmalarının tek sebebi o eşiği çoktan aşmış olmalarıdır ve piyasaya olan yakınlıklarına duydukları kederden dolayı piyasa karşısında direngendirler. Bu direniş, onları namusluymuş gibi göstermek amacıyla zaten yapılmış olanı geri almak yerine, fiili yozlaşmışlıklarını dünyayla temaslarının mührü olarak olumlar.

AV

“Ben yazarken, felsefe bereketli bir topraktır, humustur. Ondan faydalanabilirim, “der Heiner Müller *Krieg ohne Schlacht*’ta.¹³⁶ Aynısı siyaset ve trende kulak misafiri olduğumuz sohbetler için de geçerlidir. Hepsi birer malzemedir.¹³⁷ Felsefe için de geçerli değil midir bu peki? Felsefe, fikirleri, günlük hayatı ve kültürel tarihi tıpkı av peşindeki aç bir hayvan gibi boydan boya kat etmez mi? Düşünmek avlanmak demektir, kavramlarını ve fikirlerini bünyemize katmak için başkalarının izini sürmek demektir. Gösterişçilik, yanlış anlamalar, şiddet ve küstahlık olmadan gerçekleşmez bu. Düşüncenin mümkün olabilmesi için belirli bir kibir gerekir. Yahut en azından, bu varsayımdan uzak durabilecek bir felsefe yoktur. Felsefe tarihi herhangi bir gerekçe ortaya konmadan girilmiş bir yağmalama tarihi gibidir. Ama haklı olmaya dair bir şey değildir felsefe. Kendine mâl etme, asimile etme, dönüştürmeye dairdir; Müller’in dediği gibi, şeylerden faydalanmaya dairdir.

RORTY'YE DAİR NOT

1999'da ilkin Almancada *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen* adıyla çıkan kitabında Rorty “güzel ile yüce arasındaki çizgi”yi¹³⁸ değerlendirir. Koşullu ile koşulsuz, sonlu ile sonsuz, (Kant tarafından tanımlandığı haliyle) anlama yetisi ile akıl arasındaki farkı imler bu çizgi ve içkinlik ile aşkınlık arasındaki çatışmayı akla getirir. Hegelci düşüncenin ufkunda, bu çatışma *özdeşlik ve farkın özdeşliği* tabirine yansır ki Heidegger “Özdeşlik İlkesi”nde (1957) bunu “biraradalık” olarak dile getirir. Hiç kuşkusuz, her şeyi kapsayan bu özdeşlik, farka düpedüz karşıt olan münferit bir şeyden ibaret değildir. Kendisi bizatihi farktır, bu yüzdendir ki *özdeşlik ve farkın farkı* diye bir şeyden de pekâlâ bahsedebiliriz. İçkinlik-aşkınlık çatışmasına uygulandığında, birleştirdiği kadar ayıran çatışmanın kendi içinde bir gerilim olduğuna işaret eder. Yavan idealizm içkinliğin içinden çıkmış ve ondan temelli kurtulmuş bir aşkınlığın fantazisine kapılır; tüm aşkınlık izlerinden arınmış bir içkinlikte ısrar etmek ise naif gerçekçiliğin alametifarikasıdır. Her iki tavır çatışmayı tek boyutlu biçimde mutlaklaştırır ve bu bakımdan Hegel'in düşüncesinin gerisinde kalır. Düşüncenin görevi idealizm ve gerçekçiliğin reddiyle; aşkınlığı içkinlik alanından alelacele defetmek yerine, onu bu alanın boşluğunun göstergesi olarak kavrayan yükseltilmiş bir gerçekçiliğin icadıyla doruğa ulaşmalıdır. Aşkınlık, içkinliği bütünselleşmeden kurtarır. Teolojik bir şeyi temsil etmek şöyle dursun, bu durumda içkinlik diye bilinen tutarlılık alanındaki indirgenmez tutarsızlığın adıdır aşkınlık. Dolayısıyla, “iki tür düşünür”¹³⁹ arasında ayırım yapıp onları

indirgenmez bir biçimde çarpıştırmak yerine –bir yanda güzel (içkinlik, homojenlik, ölçülebilirlik, tutarlılık, özdeşlik) kipindeki düşünür, diğer yandaysa yüce (aşkınlık, heterojenlik, ölçülemezlik, tutarsızlık, fark) kipindeki düşünür– yapılması gereken şey bu iki boyutun neredeyse ayrılmaz biçimde iç içe geçişini analiz etmektir. Rorty de nihayetinde, felsefeyi “bu iki konum arasındaki gerilimi canlı tutan”¹⁴⁰ şey diye nitelendirerek bunu fark eder.

YARIK

Luhmann’ın “Toplumsal Sistemler” (1987) kitabının en vurucu cümlelerinden biri şudur: “Sistem asimetrikleştirebilir – kendisini!”¹⁴¹ Bunu şu şekilde, öznenin bir tanımı olarak açıklamak mümkündür: “Özne asimetrikleştirebilir – kendisini!” Luhmann’da, özgöndergeselliğe ve sistem ile çevre arasındaki ayrıma dair teoriler kendi kendini inşa eden sistemlerin dünyayla olan ilişkisinin içsel asimetri olarak kaydedilmesini mümkün kılar ki bu asimetri onların özgöndergesel kapanımına engel teşkil etmez, zira bu onlar için kurucu bir unsurdur. Özne için de aynısı geçerlidir. Özne de dışla olan teması bir öz-çelişkiyi temsil etmeyen özgöndergesel bir sistemdir. Özne dışsallığa karşıt içsellik değil, dışsal olmayan bir dışla hemhudut olan şeydir. Öznenin kendini asimetrikleştirmesini onun esrikliğinin göstergesi olarak yorumlayabiliriz. Onun hep başına gelmiş olan, yani sırf a posteriori başına gelmemiş bir haldir bu esriklik. Öznenin kendini asimetrikleştirmesi onu kendisine karşıt duran bir şey olarak anlatır. Özünün özseliğin askıya alınmasında

yattığını fark etmek, basit özcülöklere gerilemeyi temsil etmez. Ontotopolojik açıdan bakıldığında, özne kendi özünün imkânsızlığının sahasıdır. Luhmann'ın "özne teorisinin kendini özgöndergesel sistemlerin kapanımına alıştırması gerekecektir, bundan çıkan sonuç ise anlam olarak tecelli etmeyen hiçbir şeyi artık düşünemeyeceğidir"¹⁴² yolundaki iddiası, her şeyden önce, anlamdışılığı kendisine dışsal bir şey olarak değil, kurucu bir unsur olarak tasavvur etmesi gerektiği anlamına gelir. Fakat bu durum kendi kapanımını Hegel'in negatifiğın dipsiz uçurumu diye koyutladığı bir iç yarığa borçlu olduğunu gösterir.

FINANS AHMAKLIĞI

Tutarlılığını, ahmakların kendilerine güveneceğine güvenen ahmakların vaatlerinden alan aşıkârlığa güvenmeniz için ahmak olmanız gerekir.

TİYATRO

Felsefe tiyatrodur. Bir felsefenin dramaturjisini yanlış anlarsanız onu anlamazsınız. Felsefe daima kavramların ve fikirlerin sahneye konmasına dayanır. İşte bu yüzden Foucault "felsefe sahnesi"nden bahsedebilmiş, sonrasında Nietzsche'yi çalışmalarında "felsefe ile tiyatro arasındaki ilişkinin bir kez daha tüm keskinliğiyle garp felsefesinin önüne konulduğu"¹⁴³ bir felsefeci olarak anabilmişti. Tragedyanın müziğın tininin içinden doğuşu, felsefenin tiyatronun

tininin içinden doğuşunu akla getirir. Tiyatronun “Platon tarafından kınanması” bizi yanlış yönlendirmemelidir; felsefenin başlangıç ânı, bu her ne kadar muhtemelen *açık ve net* bir başlangıç olmasa da, bir teatral olayı temsil ediyordu: *Politeia*’daki Mağara Alegorisi’nde sahnelendiği haliyle Platoncu fikirler tiyatrosunda ortaya konmuş bir olayı.¹⁴⁴ Eleştiri (gerek tiyatroya gerekse her felsefi teatralliğe dair eleştiri) dramaturjinin ayartısından kaçamaz. Başka türlü nasıl olabilirdi ki? Felsefe sahiden de en büyük ve en boş kavramlarla mı ilgilidir? Bilgi (*episteme*) ile kanaat (*doxa*), gerçeklik ile görünüş, anlam ile anlamdışılığın içinden geçen, nereye ait olduğuna karar veremezcesine bir oraya bir buraya huzursuzca sıçrayan bir düşünce kipi nasıl olur da dramatik olmaz? Özne “hakikat” ya da “özgürlük” derken neyden bahsettiğini pek bilmez, ki bu da onu ilksel parçalanmanın sahnesi haline getirir. “Ben” dediğinde bile maskevari karakterinin dramasından ve kendine yabancılaşmadan kaçamaz. Kesafetin doruk noktasına ulaştığı olumsal anlarda ve dramatik hesaplaşmalarda kendini tüketerek, hayatını kâh bir trajedi kâh bir komedi olarak sahneler. “Gerçek ile yanılsamayı, hakikat ile sahteliği birbirinden ayırmak,” der Foucault, “felsefenin görevidir. Tiyatro bu ayrımları tamamen gözardı eder. Tiyatronun hakiki mi, gerçek mi, yanılsama mı, yoksa bir çuval dolusu yalan dolan mı olduğunu sormak abestir.... Hakiki ile sahte, gerçek ile yanılsama arasındaki farksızlığı kabul etmek, işte tiyatronun işleyebilmesinin koşulu budur.”¹⁴⁵ Felsefe tarihi kendisini “hakikat ve sahteliğin tiyatrosu”¹⁴⁶ olarak ortaya koyar. Felsefe, vaktiyle ve hâlâ zaman zaman olduğu gibi, tiyatroyla bir karşı karşıya geliş değildir; bilakis, kendisini tiyatro performansı olarak sunar.

Bundan dolayı tiyatrodan kaçınmaz, çünkü kendi teatral emellerinden kaçamaz. Bir sahnenin kurulduğu her yerde, sahne öznenin kendi tutkuları ve tutarsızlıklarıyla karşılaşmasıyla açılır. Öznenin parçalı halde arz-ı endam etmediği hiçbir sahne yoktur. Düşünce sahnesi, kendi hararetini, yönelimsizliğini ve erişilemez, maskeli veya her halükârda tutarsız olan bir iktidarın karşısındaki kayıtsızlığını icra eden bir öznenin tiyatrosuna daima borçlu kalacaktır. “Hakikatin tiyatrosu”nu¹⁴⁷ sahneye koyma arzusu, hakikat dediğimiz şeyin ayartıcı olduğu kadar değişken de olan, –bir dış varsa şayet, tiyatronun dışında ve içinde– öznenin kendi gerçekliklerinin yönetmeni ve icracısı olarak geri yansıttığı bir şey olduğunu idrak etme cesaretini ima eder.

AKLI BAŞINDA?

Düşüncenin kifayetsiz melekeleri delilik olarak değil, kendi deliliğini fark etmeyen ve onu akli başında diye nitelendiren düşüncede ifade bulur.

DİYALEKTİK

“Adorno’nun felsefi öncüllerinde, özdeşleştirici kavram teorisinde, felsefe geleneğinde eleştirdiği özdeşleştirme kompülsiyonunun bir kalıntısı kalır,” diye yazar Albrecht Wellmer¹⁴⁸ ve bunda haklıdır. Fakat burada bir sorun vardır. Adorno’nun başarısı klasik diyalektiğin yerine negatif bir diyalektik koyarak onu karmaşıkleştirmasında yatar. Bu

noktadan itibaren, diyalektik düşünce sentezden faydalanan bir düşünce olmak yerine bitimsizce kendisine karşı dönen bir düşünce olur. “Kavram kavramı aşabilir”¹⁴⁹ şeklindeki meşhur iddia tam da bunu dile getirir. Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’i özdeşleştirici düşüncenin eleştirisiyle sonlanır. Kavramın indirgeyici şiddetini sorunsallaştırır. Bunu kavramsal olmayan veya özdeşleştirici olmayan bir düşünce kipi-
pine geçmek için çıkmaz (Adorno hâlâ düşünceyi dert ettiği ölçüde, ki bu şüphelidir). Adorno’nun alımlanmasının büyük kısmındaki açmaz, Adorno’nun diyalektik kavramının içerimleri ve sonuçları, yani önemliliği hakkındaki yanlış yargısında yatar. Diyalektik düşünce kendi kendine düşünen düşünceye karşıdır. Ahlakçı pedagojiyle uzaktan yakından alâkası yoktur. Ona neredeyse baştan aşağı karşıttır. Fakat sakıngan da davranmaz. Adorno burada kirli sulara yüzmektedir. Kant ve Hegel gibi, eleştirel bir şekilde ele aldığı felsefecilere sadakati bunun bir ispatıdır. Bu da onu bir felsefeci haline getirir ve eleştirmenlerden ayırır: Eleştirisinin bedelinin olumlamayla ödenmesi gerektiğinin bilgisi.¹⁵⁰ Her anti-idealist düşünür gibi, Adorno da düşüncesinin onda bir şeye mâl olduğunun ayırdındadır. Bedava düşünmek ancak düşünmeyenlerin harcıdır. Felsefe tarihi sorunlu kredi anlaşmalarının tarihidir. Felsefeciler ilk borçlarını karşıtlarından alırlar. Adorno kendi diyalektiğinin önemli niteliklerini Hegel’e (ve başkalarına) borçludur. Tahkirini en azından kısmen, karşı çıktığı konumdan finanse ediyordu âdeta. Diyalektik düşünürler bu eleştirel kredi ilişkilerini düşüncenin gerçekliği olarak tanıyanlardır.

BAŞARI

Her türlü başarıyı sınırlandırıp onu büyüünden mahrum bırakan ve onun tutarsızlığını, albenisizliğini ortaya koyan şey, onun vuku buluşudur. Yani, başarı sadece başarıdan ibarettir!

CAN SIKINTISI

Heiner Müller bunu en başa yerleştirir. Sanatsal üretim can sıkıntısından doğar: “Esas soru can sıkıntısıyla nasıl başa çıktığınızdır. Toplumsal olsun kişisel olsun, neredeyse her hal bir süre sonra sıkıcılaşır. Pathos ve romansa olan ihtiyacımız işte bundan ileri gelir.”¹⁵¹ Bugün bu koşullar tersine dönmüş durumda. Romantik pathostan kaçınmak için, onu can sıkıntısıyla karşılıyoruz. Siyasi düzlemde, can sıkıntısı hayalgücünün yokluğu şekline bürünüyor; estetik düzlemde, vicdan rahatlığıyla eleştirel bir zararsızlık tavrını takınıyor. Bu alternatiflerin hiçbiri masum değildir. İkisinin üzerine de yeterince kafa yorulmamıştır. Müller’den masumlüğün –bu dünyada– bir seçenek olmadığını öğrenebilirsiniz. İster romantik-duygusal isterse eleştirel şekilde zararsız narsisizm şeklinde olsun, aktif gayri-düşünce hâlâ düşüncenin ve gerçekliğin bir inkârıdır. Can sıkıntısına can sıkıntısıyla, düşünülebilir tüm yoğunlukların ve radikalliklerin yargısıyla mı karşılık vermeli? Onları melodramatik bir şekilde istismar mı etmeli? Peki ama yapılması gereken şey, yargıda bulunma ve yamyamlık edimlerinde, açmazla ve tutarsızlıkla karşı karşıya gelmekten kaçınan, dünyamıza ait oldukları için sanatsal formülasyon talep eden kendi kendini siyasetten uzaklaştırma biçimlerini fark etmek

değil midir? Pathos ve romans, kitsch hali dışında pek de var olmaz. Hayalgücü yokluğu ve zararsızlık, gerçekliği sistematik olarak zihinden uzaklaştırmaya dönük stratejilerdir. Orta yol olmayan bir üçüncü yol vardır ki tek radikal seçeneği o temsil eder: Ontolojik karmaşıklık düzeyinde insan ve insandışı gerçeğiyle yüzleşme; ölçülemezlik ve direniş, ama onları romantikleştirmeye, söylemsel inkâra ve homojenleştirmeye kapılmadan. Düşünceye, hakeza sanata yöneltilecek asgari talepler bunlar olurdu.

ÇEMBER

Dönüp dolaşmak, aynı çember etrafında dönüp durmak, bir yere varmamak demektir. İlerlemeden hareket ediyorsunuzdur. Çemberi izlemenin bir duraklama hali olduğu ortaya çıkar. Özne kendisini devinimsiz bir dinamiğin içinde bulur. Çemberi tamamlamaktan bahsetmeye alışkınsızdır. Son, yeni bir başlangıca dönüşür. Özne, etrafında dönerek kendi boşluğunun çevresini dolaşır. Teolojik açıdan, namevcut bir tanrıyı selamladığı anlamına gelir bu. Namevcut olana yönelmek, gerçekliğin tüm yapılarını yüzergezer mimarilere çeviren bir yokluğu olumlamak demektir. İster “Yahudi ister Hıristiyan olsun,” diye yazar Georges Didi-Huberman, “namevcut olan, etki uyandırmayı asla bırakmaz, insanlardan onunla olan bağlarını muhafaza etmelerini talep etmekten asla vazgeçmez. ‘Sanat’ dediğimiz şey de bu amaca hizmet eder.”¹⁵² Sanat dediğimiz şey de namevcut olanın yokluğunu, önceden var olan bir anlamın değil de yeni icat edilmiş bir hakikat ihtimalinin koşulu olarak olumlayarak bizi namevcutla bağımlıyı çözmeye

kışkırtır. Tanrı ölmüştür, yani özneye büyüyen o çorak ülkede kendini doğrultma şansı verilmiştir. Tanrının ölümüyle geride kalan boşluğun etrafında dönüp dururken, özne kendisine yabancı bir şey olarak varır. Kendisiyle olan teması yabancıyla olan temastır. Kendinden yabancılaşırken, kendisiyle karşılaşır. Çember, kendini tamamlamak için kapanmaz. Öznenin hesaplaşması icap eden farklı bir merkeze işaret eder. Olası bir biçime, uzun zamandır kendisine ait olmuş olan boşluğa (yani, düşünce, kişinin yönelimsizliğini temel alarak kendini yönlendirmesi anlamına geldiği ölçüde, düşünceye) direnmek yerine ona kucak açmak.

MÜKEMMELİYETÇİLİK

Mükemmeliyetçilik narsisizmdir.

AKLIN AŞIRILIKLARI

Adorno sanatsal abartı ve eleştirel toplumsal analizin birlikte mümkün olabileceğini olumlar, Foucault “edebiyat ve deliliğin korkunç evliliği”ni¹⁵³ araştırır, Derrida cogitonun ve dolayısıyla düşüncenin mübalağasını vurgular; teorik ve sanatsal düşüncenin akademikleşmesi ise logosu aşırılıkları olmaksızın hayal etmek mümkünmüş gibi, aklı aklın kaybı pahasına deliliğinden kurtarmaya çalışır. Neticede, iki karşıt aşırılık vardır: Kısıtlayıcı aklın aşırılığı ve bu akla karşı isyan eden aklın aşırılığı. Georges Bataille bu ikisi arasındaki farkı kısıtlı bir ekonomi ile genel bir ekonomi arasındaki fark olarak

tarif etmişti. Bunlar birbirine eşdeğer değildir. İlki sıkı sıkıya statükoya tutunur, siyaseten pısırdıktır ve gericiliğe eğilimlidir; ikincisi ise yerleşik gerçekliklerle uzlaşmayı reddederek kendi yetilerinin ötesine uzanır. Makûl aklın laf çevirici akıldan farkı, gerçeklik yüzünden tükenmemesidir.

OLAY

Olayı dikey aşkınlık olarak yorumlamaktansa, içkinliğin kendisinden kopuşu olarak anlamalıyız. İçkinlik bölük pörçüktür. Olayı örtük çöküş olarak üretir. Aşkınlık fantazilerini saf içkinliğe dönüştürebileceğini iddia eden herkes, yataydaki dikey idealizmini yeniden üretir. İçkinlik ile aşkınlığın iç içe geçişini akla getiren şey tam da yatay ile dikey arasındaki bu etkileşimdir. Saf aşkınlık değildir olay; bilakis, bu etkileşimin dramatik etkisini imler. İçkinlik tıpkı iki tektonik plaka gibi sürtünür kendisine. Bu esnada yol açtığı depremin sarsıntıları onun, yani içkinliğin sonucudur. Gerçekliğin dokusunun parçalı doğasına işaret eden bir sonuç. Lacancı terimlerle söyleyecek olursak: Gerçek, çıplak bir dışı, temsil edilebilirin sınırını temsil etmez; bilakis, asla kendisiyle örtüşmediği ölçüde, gerçekliğin ürünüdür. Gerçekliği tutarlı bir bütün olarak düşünmeye alışkınızdır alışkın olmasına ama, gerçekliğin dokusu ne kendine yeter ne de kendisiyle örtüşür. Mesele gerçeğin gerçekliğin içinden onun kendisinde gedik açışının bir ürünü olarak ortaya çıkmasından ibaret değildir; gerçeklik dediğimiz şey bir o kadar gerçeğin olgusallığının sonucudur. Aşkınlığı içkinliğin ontolojik tutarsızlığı olarak anladığımız ölçüde, içkinlik aşkınlıktan kaynaklanır.

MANET

Michel Foucault'nun Manet'nin resimleri hakkındaki değisi –bu resimlerin yüzeylerin olumlanması yerine bir imge derinliğinin üretimini yeğlediği; bunun sonucunda, tasvir edilen, iki boyutlu halde, imgeyi taşıyan tuvaldeki sunumun gerisine çekilmesine sebep olduğu– yirminci yüzyıldan bugüne kadarki post-Nietzscheci felsefedeki t zs zleşme dinamiğiyle bağlantılıdır. Bu durum, tözü (*ideayı* ya da * z *) kendi maddiliğinin bir türevi olarak tasavvur etme çabasına tekabül eder. Tanrının  l m  tabirinin işaret ettiği  n dünyanın yitişi, öznenin kendi sonluluğuyla uzlaştığı *bu* dünyanın genişlemesine denk düşer. Esas itibarıyla, çıkışı olmayan tek bir dünyadır bu: İkinci bir dünyadan yoksun bir dünya. şimdi her şey, yükseltilmiş görünürlük ve sonluluk uzamında görünmez ve sonsuzun peşinde koşmaya dayanıyordu. Foucault'nun düşünce dediği şey tam da budur.

KRİZ

Krizler dibe vurduğumuzu hissettiğimiz doruklardır.

HİS

Hislerin sahici bir i i ifade etmek yerine bildik anlatıların izinden gitmesi tamamen    l p ideoloğiye dönüştükleri anlamına gelmez. Hisler belirli kalıpları onlarla oynamak için izleyen duygulardır. İdeoloğiye karşı eleştirel olma kapasiteleri

işte burada yatar: Büründükleri şeklin, oyunbaz olduğu kadar agresif de olan yapıbozumunda. Kendisine karşıt olmayan hiçbir his yoktur. Örneğin, aşk: Kendini sorgulama hali dışında neredeyse hiç yoktur aşk. Âşık mıyım? Öyle olsa gerek, çünkü bilmiyorum!

ALELÂDE

“Felsefe herkesin yaptığı şeydir belki de,”¹⁵⁴ der Jean-Luc Nancy ve bunu söylerken, kitapları kitaplardan, felsefecileri felsefecilerden kurtaran, onları itiraz kaldırmaz, ısrarcı ve bu anlamda evrensel ve alelâde de olan belirsizliklere açan bir felsefe pratiği anlayışını ortaya koyar.

MÜLLER İLE BACHMANN

Mutlaka birlikte okunması gereken iki cümle vardır. İlki Ingeborg Bachmann’ındır: “Bir sanat eseri tartışmaz.”¹⁵⁵ İkinci ise Heiner Müller’indir: “Deneyimi ancak körlemesine edinebilirsiniz.”¹⁵⁶ Müller deneyimden bahsederken, sanat deneyimini de kasteder. Sanatın bilgiden geldiği görüşüne direnir. Tefekkürün sanatsal üretimde hiçbir rolü olmadığını söylemez. Tefekkürün kesintiye uğramasının ve bilginin askıya alınmasının deneyimin yani körlüğün parçası olduğunu kasteder. Bir süreliğine hiçbir şeyi görmemem, beklenmedik ve yeni bir şeyin gerçekleşmekte olduğu anlamına gelir. Yeni, eskinin hayal kırıklığıdır. Eskinin bugüne devamı olamayacak kadar yenidir. Bu da onu geçmiş olana veya mevcut ola-

na indirgenemez kılar. Bunun idealizmle hiçbir ilgisi yoktur. Deneyimin ya da sanat eserinin koşullu doğası ile onun koşullarının olumsuzlanması (ki bunu koşulsuz olmakla karıştırmamak gerekir) arasındaki ayrışmayı ima eder. Koşulsuz olan, idealist bir fantazidir. Olgusal koşulluluğun askıya alınışı koşulluluğu inkâr etmez; onun otoritesini askıya alır sadece. Mevcut olanın otoritesinden yoksun bırakıldığı andır bu. Birdenbire öznenin hiçbir savı kalmaz ve kendisini neredeyse hiç hükümsüz kılınamayacak bir açmaza sokar.

HAKİKAT

Giorgio Agamben'e göre, şiir yazmanın –ve hiç şüphesiz, felsefenin– “ana deneyim”i “hakikat ile onun aktarılmasının arasındaki kısım”da¹⁵⁷ yatıyordur. Buna göre hakikat *par excellence* aktarılamazın adıdır âdeta. Bu görüşün sorunlu yanı hakikat diye bilinen “nesne”yi onun ne kadar nesneleştirilebileceği idealiyle ölçmesidir. İlerici bir hakikat anlayışı bu idealin mübadele için elverişsizliğinden başka ya da daha fazla bir şeye işaret ederek kendini bu idealden kurtarmalıdır. Aktarıma karşıt değildir hakikat; bilakis, imkânsız nesne ile onu nesneleştirme çabası arasındaki aralığın adıdır. Lacancı terimlerle belirtirsek, bu da hakikati gerçekliğin gerçeğine çevirir. Hakikat şiirin ya da düşüncenin suya düşmüş nesnesi değildir; her öznenin normallığının parçası olarak bu başarısızlığın gerçekliğidir. Daha az yüce veya gizemli olan başka bir kavram yoktur. Hakikat, daima mevcut olmuş olandır: Öznenin ve onun gerçekliğinin ontolojik tutarsızlığı.

NEDEN ALEXANDER KLUGE?

Dünyamızı ahlakçı bir şekilde yargılamak yerine, ona gözü kara bir şekilde ve merakla bakar da ondan.

TROPİKLER

Pek de uygulanabilir bir yöntem gibi görünmeyen o yapıbozum adını verdiği süreç tereddüdün kendisinin özü gibi gözüксе de, Derrida genel olarak düşünceye tropik bir yan, bu adı hak eden bir veçhe atfetmekte tereddüt etmemiştir: “Bir deveranın ya da ezânın sarmal gibi dönüşü anlamına gelen tropik.”¹⁵⁸ Bunu Jean-François Lyotard’a saygı sunarken söyler. Fakat bu söz, biçimi ne kadar müstesna ve müstakil olursa olsun düşüncenin kendisi için geçerlidir. Kendi tereddütünden kopmakta, kendisini kendisine karşı tutuşturmakta tereddüt etmiyorsa düşünce tropiktir. Hummalı tropik düşüncenin bir hali bir haline uymaz, yani ılık değildir tropik düşünce. Kendisine sırtını dönen kavisli bir düşünce akışı. Yükselen, alçalan ve sonra yeniden yükselip alçalan bir fikirler seli. Tam da bu anlamda, Derrida’nın kaydettiği üzere, “altüst edici”dir: “Dönen, evrilen, deviren ve alaşağı eden bir hareket.” Yani, devinimde kalan bir devinim. Hareketlilik yoksa, yerinde duramama yoksa, düşünce yoktur! Yerinde duramamanın özgülleştirme kipleri belirleyicidir; hararetin ekonomisi, tabiri caizse, kavisinin ayarlanması. Tropik özne henüz en sabit kesinliklerine karşı dönme noktasında değildir. Kendisini belirsiz bir geleceğe teslim etmeye hazırken, yüzünü bilinmeyene

çevirir. Buna romantik, maceracı ya da spekülâtif diyebiliriz. Fakat bizatihi mübalağa olmayan hiçbir düşünce kipi yoktur. Hiçbir şey akademik söylemi olguların söyleminden hızla çıkan bir düşünce kipinin varlığından daha fazla uyuz etmez. Düşünmenin gitgide kendini akademinin içinde yavaşlama kültürü olarak tesis etmiş olması bundandır.

SARTRE'A DAİR NOT

Sartre'a dair kitabında Peter Bürger “postmodern düşünce” ile felsefi düşüncenin bağdaşabilirliğine işaret eder. “Sartre’ın içselliğe duyduğu derin güvensizlik” –her ne kadar bilinç fenomenolojisinin ufkunda kalmış olsa da– Foucault ve Derrida’da ve keza Deleuze’de yeniden bulunacaktır:

Biri çıkıp da yakından baksaydı, Sartre ile postmodern halefleri arasındaki bağlar açıkça fark edilirdi. Onun özne felsefesini özneye yönelik post-modern eleştiri adına suçlamak yerine, yirminci yüzyıl Fransız düşüncesindeki gizli sürekliliklerin peşine düşülebilirdi. Zira Sartre’ın taslağını çıkardığı özne herhangi türde bir tözselliğe demir atmaz; bilakis, kendisini geleceğe doğru sürekli göç olarak tanımlar. Derrida’nın dilsel-felsefi savlarla sunduğu öz-mevcudiyet eleştirisini Sartre kendi bilinç felsefesinde çoktan ima etmiştir. Derrida’nın gösterenin kayması diye tarif ettiği şey Sartre’da bilincin kendinden dışarıya kayması olarak gerçekleşir.¹⁵⁹

Varoluşu özün önüne koymak suretiyle, Sartre (buyurucu) öznelliği olmayan bir özne ya da, Bürger’in dediği gibi, “öz-

deşliği olmayan bir öznellik” koyutlar. İlksel olmayan bir ilksel öznedir bu; nihai bir programlamadan yoksun oluşunun sonucunda, ölçülemez özgürlük çölünde dolanıp durmak zorunda kalan bir özne. Sartre’ın özgürlük derken kastettiği şey hiç de idealist bir fantazi değildir. Özgürlük tözsel kodlamanın yokluğuna işaret eder. İnsanlığa verdiği öz insanlığın kendisi tarafından üretilmek ya da en azından onun sorumluluk alanında bulunmak zorunda olduğu ölçüde, Sartre’ın özcülük karşıtı ya da inşacı bir felsefeci olduğu anlaşılır. Ve Sartre’ı on dokuzuncu yüzyıla sürgün etmeye çalıştığı kadar, “Benlik Bakımı” ve “Varoluşun Estetiği”nin Foucault’su inşacı bir bağlamda kendisini onunla uzlaştırır da: “Bu son dönem metinlerinde ifade edilen ümit, yeni öznellik biçimleri tasarlayanın mümkün olması gerektiği ümidi (ki bunu ayrıntılarıyla anlatamamıştı), Sartre’ın özdeşliği olmayan öznellik kavramında muhtemel bir karşılık bulur.”¹⁶⁰ Her halükârda, egonun, yani benliğin ve öznenin kendisine “bir dışsallık ilişkisi içinde” yaklaştığı bir tavidir bu. Hiç kuşkusuz, Hegel, Nietzsche ve Heidegger öznenin bu öz-aşkınlığının, esrikliğinin ve coşkunluğunun habercileridir. Freud’un psikanalizini, Sartre ve Foucault’nun yaptığı gibi, onun bir içsellik söylemi olarak bilinçdışı kategorisiyle birlikte ele alırsanız, mukavemetle karşılaşsınız. Lacan’ın psikanalitik düşüncesi ise özneyi canlandırabilir, çünkü gerçeğin öznesini kendisiyle uyuşmazlık içinde ele alır. Deleuze söz konusu olduğunda, Agamben Sartre’ın 1936 tarihli “Egonun Aşkılığı” kitabındaki “transandantal alan”ın önemine içkinlik alanının bir tür prototipi olarak işaret etmekte haklıydı.¹⁶¹ Düşünce tarihinde hep olduğu gibi, etki ve bağımlılık muazzam bir rol oynar. Öznenin dışsallığını oluştururlar. Doğa ve tarihten bahseder-

ken kültürel, ekonomik, toplumsal-siyasal yapılardan da söz açabiliriz; ya da iletişim araçları ve onların maddiliklerinden. Özgürlüğe dair maddeci bir kavrayış öznenin daima başlangıç noktası ve öznenin mevcut olana dahiliyetindeki unsur olacaktır. Sartre'ın önemi özgürlük kavramını ona vaktiyle verilmiş idealist biçimden kurtarmasında yatar. Sartre özgürlüğü özgürleştirmişti – Lacan, Deleuze, Foucault ve Derrida bunu inkâr edemez.

ŞÜPHEDEN ŞÜPHE ETMEK

“Sanat eserleri,” diye yazar Martin Seel, “en sabit temellerimizin düzenliliğinden kopar. Bize en güvenli şeylerde bile güvenlik olmadığını hatırlatırlar.”¹⁶² Bu durum tıpkı düşünme deneyiminin düşünen öznenin istikrarını bozmasında olduğu gibi, bir sanat eserini deneyimlemenin daima sarsıcı olduğu anlamına mı gelir? Hiç şüphesiz! Peki benliği sarsmanın ve temel rejimden kopmanın aşıkârlığı ve gerekliliğinden kim şüphe eder? Şüphenin kendisinden (temel bir olgudan, yani Wittgenstein'in dediği gibi, şüphenin şüphe edilmeyene, yani bir “kanıt sistemi”ne¹⁶³ dayandığından) şüphe etme cesaretine sahip olmadan tüm güvenlikleri yanılsamalı diye yaftalamaya hazır, görmüş geçirmiş kendinden şüphe eden kişilerizdir hepimiz. Şüphenin temelini gözardı ederken kendimizi en üst düzey şüpheciler, asli skeptikler olarak görmemiz fazla hoş ve fazla basit olurdu. Wittgenstein'in düşüncesini izlemek şu anlama gelir: Kendimizi durmaksızın sarsmanın konforunu ancak güvenliğin ve kesinliğin sorgulanmadan kalması pahasına elde edebiliriz. Şüphe eden

benliğin kendini yapıbozuma uğratmasının ödülü, kendi sınırlarına dair edindiği bakış açısidir. Kendileri her ne kadar güvensiz kalsalar da, düşüncenin benliği istikrarından uzaklaştırıp sarsmasının önkoşulu olan türde güvenlikler vardır. Onları gözardı etmek şarta bağlanmamış eleştiri fantazisine düşmek demektir.

REKABET

Rekabet eşitler arasındaki çatışmadır, çekişme ise bilfiil eşitsizlikten beslenir. Çekişme hiyerarşiyi ifade etmeye çalışır ve motivasyonunu kibir, kıskançlık ve hınçtan alır. Rekabet tanımına mecrasındaki fark yaşantısıdır. Bu yüzdendir ki aşkta ve dostlukta rekabet olabilir, ama çekişme asla.

ÖYLE DE BÖYLE DE

Anti-entelektüelizm anti-entelektüelin doğa sevgisiyse, entelektüelizm de entelektüelin kültür sevgisidir.

BEDEN

Hayat dediğimiz şeyin ölü maddeyi içermiyor oluşu, onun canlılar içinde çoğaldığı gerçeğini saklayamaz; ölüm yaşamın içinde pıtrak gibi çoğalıyordur âdeta. Friedrich Kittler de “bedenin dipsiz derinlikleri”nden¹⁶⁴ işte bu yüzden bahsetmişti. Agamben (Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*

kitabındaki bir cümlenin üzerinde yeniden durarak) yaşam sorununun –*Yaşam nedir?*– “kültürümüz”ün¹⁶⁵ (yani Batı kültürünün) düşüncesini güçlüklerin en yamanına soktuğunu söylemekte haklıdır. Belki de bu soru, metafizik sorunlara dönmek için gerek ampirik betimlemeyi gerekse biçimsel mantıksal tündengeli terk eden bütün düşüncelerin içine girdiği çıkmazın bir örneğidir. Bedenin baş döndürücü derinliklerini deneyimlemekten kaçınmak için metafizik ve ontolojinin alışıldık kınamaları, reddiyeleri ve yapıbozumlarıyla uyuşmak yetersizdir. Bedenle birlikte, beden aracılığıyla, insan özne hem kendi hayvanlığıyla hem de onu aşma deneyimiyle bağ kurar. Beden düşüncenin tiyatrosu olup çıkar. Ölü yıldızların tozu girdap gibi döner ve ölü madde- nin hatırasını, onun genetik yatkınlığının tarihini bedenin içinde biriktirir. Görünen o ki, canlı beden, bilinçli bir şekilde düşünmeye ya da kafa yormaya geçmeden evvel, dipsiz olduğu kadar bölük pörçük de olan insanlık arşivi olduğunu ortaya koyar. Devasa bir boyut olarak kalmaya devam eden insanın çok ötesine geçerek kadim bilinçdışı malzemeye kadar uzanır. Canlı bedende, unutulmuş da hiç hatırlanmayan da toplanır. Canlı beden bir bilinç tarihinin müzesi ve enkazından ibaret değildir; bilakis, bu tarihin bilinçdışını ve hiç bilincinde olunmayanını sergiler. Türün belleğinin kaçındıklarını gözler önüne serer. Fakat karanlık madde parçacıklarının bölük pörçük ve şifreli bir sergilemesidir bu. Beden meselesiyle birlikte, özne meçhul geçmişini bir sorun olarak masaya yatırır. Onu dipsiz diye nitelendirebiliriz, çünkü hafızanın dipsiz uçurumuna dek uzanır, yani düşüncenin dipsiz uçurumuna, kühüne vâkıf olunmaz bir derinliğe.

NIETZSCHE'YE DAİR NOT

1861'de, on yedi yaşındaki Nietzsche Hölderlin hakkında yazdığı okul ödevinde, “deliliğin koyulaşan gecesi”nden çekilip çıkarılmış parlak anlarından bahsederek şairi savunmuştu. Ama öğretmeni ona yine de “daha sağlıklı, daha açık, *daha Alman* bir şaire bağlı kalmayı”¹⁶⁶ tavsiye etmekten kendini alıkoymamıştı. Nietzsche daha sonra gitgide Goethe'ye yüzünü çevirmiş olsa da, Hölderlin'i terk etmeyecekti. *İnsanca, Pek İnsanca*'da “Alman Nesrinin Hazinesi” başlıklı bir değini vardır: “Goethe'nin yazıları ve özellikle de Eckermann'la sohbetler (var olan en iyi Alman kitabı) dışında, geriye tekrar tekrar okunmaya layık hangi Alman nesir edebiyatı kalır? Lichtenberg'in *Aforizmalar*'ı, Jung-Stilling'den ‘Hayat Hikâyem’in ilk kitabı, Adalbert Stifter'den ‘St. Martin'in Yazı’ ve Gottfried Keller'den ‘Seldwyla Halkı’ – ve şimdilik, işte bu kadar.”¹⁶⁷ Nietzsche'nin Goethe sevgisi Stifter'in “St. Martin'in Yazı” (1857) kitabı için duyduğu büyük ilgiyle bağlantılıdır, çünkü biçimin yüzeyinin ve idillerin altında, Dionysosçu membain, geceye özgü kaosun boğulmadığını, bilakis işaretlerinin ortaya konduğunu görür. Bu yüzdendir ki Walter Kaufmann Nietzsche'nin geç dönem metinlerindeki Dionysosçu kavramının, Nietzsche'nin “Goethe'nin Dionysosçu inancı”nı¹⁶⁸ savunarak gerekçelendirdiği, Dionysos ve Apollon ittifakını temsil ettiğini iddia edebilmişti. Aydınlık ile karanlık ve gündüz ile gece kategorilerini Apollon ve Dionysos karşıtlığıyla ilişkilendirirsek, onların (Hölderlin ve Kleist dahil olmak üzere) “karanlık romantizm”in olası tüm varyasyonlarıyla birlikte, Weimar klasisizminin farkında yansıdığını düşünmek yetersiz kalır. Söz konusu fark bu konunun kalbin-

de kaybolur, çünkü aydınlık ve karanlık diyalektiğini istisnasız eklemler. Belki de diyalektik, Platoncu ve Hegelci varyasyonlarında, Heidegger'in *lethe* ile *aletheia* arasında olduğunu öne sürdüğü ilksel mücadeleden Adorno'nun negatif diyalektiğine varıncaya dek, aşıkârlık ile aşıkârlık yokluğu, gece ile gündüz, görünür ile görünmez arasındaki çatışmayla ilgilidir daima.

İÇKİNLİK YÖNTEMİ

Foucault'nun tutku, arzu ve seks yerine aşktan bahsettiği nadir anların arasında şu vardır:

Aşkta beden nasıl da kendi üzerine kapandığını hissettiğimizi de söylemeliyiz belki de. Nihayetinde tüm yoğunluğuyla, bütün ütopyaların ötesinde, ötekinin ellerinde var olur. Ötekinin parmakları bedeniniz üzerinde dolanırken, tüm görünmez parçaları var olmaya başlar. Kendi dudaklarınız ötekinin dudakları üzerinde algılanabilir hale gelir. Ötekinin yarı kapalı gözlerinin önünde, sizin yüzünüz bir tanım kazanır. Nihayetinde kapalı gözkapaklarınızı görebilecek bir bakış vardır. Aynalar ve ölüm gibi, aşk da beden ütopyasını yatıştırır, onun dinginleşmesini sağlar, onu sakinleştirir, onu hemen hemen bir kutuya, onu hapsedip mühürleyen bir kutuya tıkar.¹⁶⁹

Aşkta, âşıklar, “devamlı çürüyüp dağılmaktan” meydana gelen beden “iptila”sından bir nebze kurtulduklarını hissederler. Aşk bir tutarlılık kapasitesidir, zira bedenın dağılışını ve eksik birliğini kapalı bir biçim içinde toplar. Belirli bir zaman

diliminde bir süreliğine, beden tam bir şey gibi görünür. Aşkın yanıltıcı gücü öznenin kendi bedeninin kendisiyle özdeş olduğunu hissetmesini sağlar. Beden ütopyasının, dünyeviliği ve şeyleşmesi ile birlikte teslim bayrağını çektiği, deneyim-yeteneği su götürmez olan ı ışık parlamalarını andıran kısa anlar olabilir. Aşk bir içkinlik yöntemi olarak nitelendirebiliriz; ütöpik olanın aşkınlığına şimdi buradaki sevilenin bedeninin varlığında ısrar ederek yanıt veren bir yöntem. Ve (romantik) aşkı sırf bir kaçışçılık olarak görmek yerine, aşkı ütopyayla başa çıkmanın bir yolu olarak yorumlayabiliriz. Öteki-ötekinin bakışı, okşamarlar, erotik talepler- öznenin şimdi, burada olmasını sağlayan bir içkinlik deneyimi için gerekli olanağı sağlar. Narsist fantaziler ve basmakalıplar içinde yuvarlanmaz. Tam aksine: Aşk özneyi kendine olan romantik mesafesinden onu kısa devreye uğratarak ve -en azından bir süreliğine- onu kendi somutluğuyla uzlaştıarak kurtarır. Her uzlaş ı idealizme, ululamaya ve metafiziğe işaret eden bir kurntu değildir. Foucault'nun aşk diye koyutladığı şey, beden ütopyasının, bedeni, aşkınlığı yerine içkinliği temelinde yönlendiren bir topos lehine aşılmasıdır. Foucault'nun bahsettiği hapsedip mühürleme, aşkınlık fantazilerinin narsist-romantik öz-kapanımının tam tersidir. Ötekiyle kurulan bu temasta, tekbenci bencillik onaylanmaz, bilakis paramparça edilir. Aşk sakinleştirip teskin eden bir ötekilik deneyimini beraberinde getirir. Tutkulu karşılaşma anlarında, öznenin nasılsa öyle olmasını sağlar: Kaynaşma fantazisinin ötesinde, onun için bir ikame olan bir başka bedene açık olan bir beden. Bu karşılaşma sırasında hiçbir sabit özdeşlik ya da birlik yeniden kurulmaz. Aşk çıplak bir olguyu, yani verili bir özdeşlikten yoksun bir özne olmayı doğrular.

İKİNCİ DERECE YANILSAMA

Adorno'nun "saflık yanılsaması"nın¹⁷⁰ düşünsel üretime içkin, yani maddi-ekonomik olandan muaf olduğu yolundaki iddiası çoktandır genel bilince sirayet etmiştir. O kadar ki, sanat, edebiyat, tiyatro ve felsefeden beklenen ilk ve neredeyse tek şey imkânsız saflığı sergileyip yansıtmaktır ve bu da saf katışıklık yanılsamasına, özerklik iddiasının olgusal yaderkliğin bir yansımasından ibaret olduğu vurgusuna yol açar. Adorno'nun estetik teorisinin ufkunda bunun doğru olmasının tek yolu vardır, o da yaderlik ve özerkliğin çelişmez doğasının fark edilmesinden geçer, ilki ikincisinin olanaklılık temelini oluşturduğu ölçüde.

SEBEPSİZ

Seviyorum, konuşuyorum, eyliyorum ve düşünüyorum – sebezizce! Bu doğru mu peki? Pek sayılmaz! Binlerce sebebim var. Eksik olan şey ise *esas* sebep.

PENCERE

Pencere kapıdan farklıdır, çünkü onu onun içinden geçmeden açıp kaparsınız.

DERİNLİK

Blanchot'nun dediği gibi,¹⁷¹ Foucault'nun derinlik kavramına çok az rağbet göstermiş olması onun yüzeyi basitçe olumlamaya kapıldığını göstermez. Tam aksine: Nietzsche'yle birlikte, Foucault yüzeylere derinlik katmış ve onların hafifliklerine ağırlıksız bir ağırlık vermiştir.

SOL

Solcu olmayı neden ancak konforsuz bir hal olarak tahayyül edebiliyorum? Solcu olmanın konforlu bir hali olduğu fikrine bir türlü alışamıyorum da ondan. Bana kalırsa, solcu olmak sağa, dogmatik sola ve kendime karşı konforsuzca karşı olmak demek. Solcu insanların asla huzuru olmaz. Algılarında ve kendilerini kavrayışlarında bile.

AŞKIN YALANI

Romantik aşk taklidini beraberinde getirir. René Girard'ın hatırlattığı gibi, bunu Stendhal ve Flaubert'den biliyoruz: Aşkın kalbinde bir yalan durur.¹⁷² Sevmek demek sahici bir şekilde sevmek demek değildir. Hakiki aşk aşkın yalanını sever. Sevmek yalan söylemek demektir. Özne sevilen ötekiye ve kendisine aşkının sahiciliğine şahit ederek yalan söyler. Seviyorsanız, sevilme istiyorsunuzdur. Sevmek insanları yalan söylemediğinize inandırmak için aşkın yalanıyla bir anlaşma yapmak demektir. Sahici aşk gibi bir şey varsa, bu şey

kendi saikini yansıtarak sahici olmayışının olumlanmasını ima eder. Yalan söylemek ile sevmek arasında basit bir çelişki yoktur. İkna edici bir biçimde sevenler, aşkın sahici olmayışını kabul etmek için gerekli cesareti toplarlar. Sadece seviyormuş gibi yaptıkları anlamına mı gelir bu? Hayır, yalan söyleme ve sevmenin birlikte olanaklı olduğu düzlemde, âşığın aşk için her şeyi riske attığı anlamına gelir. Aşkın dürüst olmayan yanı, seven öznenin, kendiliğindenliğini yadsıyan basma-kalıplarla sevebiliyor olmasıdır. Aşkta ki yakınlık kendisini taklit yoluyla ifade eder. Aşk ancak aşkın romantik yatkınlıklarının taklidinde var olabilir. Fakat Emma Bovary'nin yaptığı gibi, narsist fantazileri körü körüne olumlamak için kendimizi onlara teslim etmemiz yetmez. Kendi yalanından geri çekilmek yerine, aşk kendisine bir amaç doğrultusunda adım atılmasını talep eder. Aşk ne aşk ideolojisi yoluyla öznenin hepten nesneleştirilmesine yol açar ne de o ideoloji özerk bir özneyi ifade eder. Aşka dair klasik anlatıların kabul edeceğinden çok daha sıradandır: Aşkta, özne, üzerindeki gücünü fark ederek kaçabileceği gerçekliklerle kuşatıldığını deneyimler.

IRKÇILIĞA DAİR NOT

2003 tarihli *The Ground of the Image*'ın "İmge ve Şiddet" başlıklı bölümünde Nancy şiddet ile ırkçılık arasındaki ilişki konusuna gelir. Şiddetin "son derece aptalca" olduğunu söyledikten sonra –"en güçlü, en kalın ve en geri çevrilemez anlamıyla aptalca. Zekâ eksikliğinden ileri gelen aptallık değildir bu, çok daha kötüsüdür: Aptal 'dallama'nın

aptallığıdır. Sağlam bir zekânın bile isteye, hesaplayarak oluşturduğu düşünce yokluğudur”- ırkçı şiddet hakkında şunları belirtir: “İnsanın yüzüne yumruğu indiren şiddettir, çünkü, aptal dallamanın diyebileceği gibi, bu yüzdeki ‘bakışı sevmemiştir.’”¹⁷³ ırkçı vahşiliğin kaba etkisini canlandıran bu sözün can alıcı yanı, (ancak şiddetli çeşitleri olan) ırkçılığı bir düşünce sorunu olarak, yani bir aptallık sorunu olarak değil de bir düşünce yokluğu sorunu olarak koyutlamasıdır. ırkçılık öncelikle, düşünmeyen insanlarca yapılan bir düşünme hatasıdır. Bu hata daha sonrasında, daha da çirkin bir yüzle, düşünme reddinin sıkı bir cinnet olarak tezahür ettiği bir kanaat şeklinde ortaya çıkar. Öteki’nin eşit bir özne olarak en temel ve bu anlamda, aynı zamanda tarihdışı değilse de koşulsuz olarak tanınması söz konusu olduğunda, mesele kanaat alışverişi değil, düşünmenin reddidir. Düşünmek derken de şunu kastettiğimizi belirtelim: Tüm ırkçılık biçimlerinde iş başında olan hınca, kanaatin sözümona özgür kismiciliğini tehdit eden eşitlik korkusuna teslim olmak yerine, farklı kökenlerden özneler arasındaki eşitliğin aşıkârlığını doğal bir şey olarak kabul etmek. ırkçılık, her özneyi *tanım gereği* özne olarak kabul eden bir eşitlik cemaatinin dışı kapalı olmayışıyla kendini tehdit altında hissetme duygusundan beslenir. Düşünmemek için, kendinizi korkuyla donatıp bir mağdur gibi sunmak için elinizden gelen her şeyi yapıyorsanız bir dallamasınızdır. Düşünmek kanaat karşısındaki itaatini, keyfilğini ve tutarsızlığını ortaya koymak demektir. Kanaate dayalı tepkiden kesin olarak kurtulmuş hiçbir özne olmadığından, düşünmek daima kendinize karşı düşünmek, daha fazla düşünmek, (Nancy’nin aptal dallamaya atfettiği) aktif gayri-düşüncenin yapmayı

bir saniye bile aklına getirmek istemediği düşünmeyi hiç durmadan sürdürmek anlamına da gelir. Irkçılığın basit ve bütünüyle başlangıç kabilinden bir tanımı şu olabilir: Irkçılık, hınçla harlanan böbürlenmenin perde arkasında, kendi kendini mağdurlaştırmadır. Düşünmeyen insanlarca yapılan bir düşünme hatası!

CREATIO

Il fuoco e il racconto'da (2014) Agamben, yaratma ediminin iki çelişkili kuvvetin “ikili yapı”sıyla belirlendiğini söyler: “Coşkulu zindelik ve direniş, ilham ve eleştiri.”¹⁷⁴ Bu da onu sanatsal –keza bilimsel ve felsefi– yaratımın temel diyalektik deneyimine götürür. Özne delişmenlik ile yol yordam, telaş ile duralama, profleksiyon ile refleksiyon arasında gidip gelmesine sebep olan bir çalkantı halinde bulur kendisini daima. Sanatçıların yerleşik gerçekliklerin kalbinde tutuşturduğu ateş tutkunun közü olmakla yetinemez, bu ateşin tüm çalkantı diyalektiğini kapsaması gerekir. Agamben'in yaptığı gibi, gizem ile öyküyü birbirinden ayırmakla yetinmemeliyiz. Bunun yerine, ilham ve eleştiriye aynı ölçüde kullanan felsefe, bilim, şiir ve sanatı besleyen bu ikilinin ihtilaflı biçimde birlikte olanaklı oluşunda bir alevi fark etmeliyiz. Yaratma ediminin direngen doğasıyla kastedilen budur: Eleştirinin ilhama ya da profleksiyonun refleksiyona feda edilmesini reddetmek. Aslında, coşkulu zindelik ve direniş, tutku ve hesaplama, aşırılık ve katiyet el ele gider. Bir sanat eseri her iki tarafı birleştirmeyi başarıyorsa, kendi çatışmasını ve onu dolayımılamanın zorluklarını gözler önüne seriyorsa hareket

ediyordur. Yaratma ediminin direngen doğası onun yapaylığı, var olana tutunuşunu, dünyaya ait oluşunu idealist biçimde cilalamaya karşı mücadeleyi içerir. Sanat eseri kendi yaderkliğini sergilemesi anlamında özerktir. Daha teşhir bile edilmeden önce kendisi sergidir: Tutuşturduğu ateşin sergisi, eklemlenişini mümkün kılan araçların ve biçimlerin sergisi – bir parçası olmayı bir an olsun bırakmadığı normalliğe direnişin sergisi.

CESARET

Kant'ın "Aydınlanma Nedir? (1784) denemesinde, Michel Foucault bir "cesaret çağrısı"¹⁷⁵ görmüştü. İnsanlığın tümüne hitaben yapılmış o meşhur toyluktan çıkma çağrısı bir *sapere aude*'yi ima eder: Düşünme cesareti, başkalarının düşünüşüne tabiyetten kurtulma. Kant insanın kendini kendi yaderkliğinden –peyderpey– kurtarması için onun bilincine varma kabiliyetine değinir. Kant'tan sapan daha başka mülahazalar bağlamında, Foucault kendi felsefi düşünce tanımına tekabül eden "hakikat cesareti"nden¹⁷⁶ bahsetmişti. Hakikat cesaretinin düşünme cesareti olduğu ortaya çıkar. Süreçselliği ve sonlandırılmazlığı içeren düşünme edimi hakikatin üstünde çalışmayı, "özne ile hakikat arasındaki ilişkilerin analizini, yani iktidar ilişkilerinin ve özne ile hakikat arasındaki etkileşimdeki rollerinin analizi"ni¹⁷⁷ kapsar. Hakikat cesareti, hakikatin araçlaştırılmasını ve müesses iktidarla hallihamur olmasını sorgulamak zorundadır. Kant'ı yanına alarak veya almayarak, hakikati metafizik bir kavram olarak görüp ıskartaya çıkarmak şöyle dursun, Foucault dü-

şüncenin görevini hakikatin tahlili olarak tanımlar. Cesaret bu analizi gerektirir, çünkü sırf eleştirel bir proje olarak bile, hiçbir basit çözüme bel bağlayamaz – örneğin, bilgi ile iktidar arasındaki ittifak söz konusu olduğunda. Hattâ, hiçbir şeye bel bağlayamaz. Hakikat cesareti aydınlanma geleneğine hem bir meydan okuma biçiminde hem bir sorun ve açmaz olarak içkindir. Foucault'yu bu içkinliğin düşünürü olarak nitelendirebilirsiniz. Onun külliyatı hakikate ilişkin olarak düşüncenin açmazının bilincinde olduğunu ifade eder. Sebebi budur düşünmenin – çünkü düşünmek çözümler aramak demek değildir. Düşünmek, çözülebilir olmaktan kaçan sorunlar üzerinde kafa yormak demektir. Bu konuda Kant da netti. Özne bir çıkmazın içindedir. Öznenin insanlığı buna dayanır: Ne başından savabileceği ne de çözebileceği meseleler ve sorularla temasta olmak.¹⁷⁸ Bu da cesaret gerektirir.

BARIŞTA SAVAŞ

Önceden, hasımlarımız vardı. Bugünse husumetlere tabiyiz.

UÇMAYA HAZIR

Düşünmek, akademide profesyonel addedilmeyen bir tarzda vurdumduymaz olma cesaretini gerektirir. Fakat alçak uçuşların ötesinde öznenin ayağının altındaki zeminin kaybolmasını bir tehlike değil de bir şans olarak görmesini sağlayan hiçbir felsefe yoktur. Derrida bir zamanlar Husserl'in

kendi aksiyomatiğinin tutarsızlıklarıyla temasa girdiği anda sınırına varan ısrarcı ikazından bahsemişti.¹⁷⁹ Ama bunlar düşüncenin hakiki anlarıdır: Kontrolün, yönelimle birlikte yittiği anlar. Uçmayı reddeden düşünce düşünce filan değildir. Onda güvenle atılan bir dizi adım, dikkatle hesaplanıp tartılan savlar, alimane metodolojiyle korunan tefekkürün yanında başka bir şey görmüyorsanız onun dinamiğini yanlış anlıyorsunuz demektir. Düşünmek pervasızlığı gerektirir. Düşüncesinin en kesif anlarında, perspektifini Fjodor Stepun'un "kafayı sıyırmış saatçi" diye tarif ettiği¹⁸⁰ Husserl bile kendi inşalarını dağıtmaya adanmıştı kendisini; sözgeli mi, kendi "sistem"inin sınırlarıyla karşı karşıya kaldığı "edilgin türeyiş" ve "alter ego" sorununu ele alırken. Gayretkeşliği onu bir tür öz-yapıbozumdan kurtaramamıştı. Her düşünce kipinin yasası onda ifade bulur: Kendi aşıkârlığının dipsiz uçurumuna maruz kalmak. Bu açıdan bakıldığında, tüm Hegelci projeyi (örneğin, devamlı yeni sistem tasarılarında tezahür eden) uçmaya devamlı hazır olmayla ilişkilendirmeniz gerekir. Kant öznenin mekân ve zamana ilişkin sezgi biçimleriyle bağını güvence altına almak için özneye belirli bir uçuş yasağı koymuştu; Hegel ise aklı spekülâtif aşırılık olarak tanımlamak için bu yasağı kaldıran felsefeci olmuştur. Heidegger bunu spekülasyonun özerk hale geldiğini fark ederek ifade etmişti. Düşünmeye, kendi sağlamlığınızı ve özeninizi belirli bir vurdumduymaz tavır pahasına satın almaya hazır olmanın ifade edilmesinden çok daha fazlasına tekabül etmez bu. Yeninin karşısında devamlı şaşkınlığa uğramak felsefede gündelik yaşamın parçasıdır. Martin Kippenberger'in bir sözü buraya uygun düşer: "Dipsiz uçurumla karşı karşıya gelen kişi, uçabilirse şaşmamalıdır."

TAM ANLAMIYLA

Otobüste iki kız arasında geçen bir diyaloga kulak misafiri olmuştum. Biri “tam anlamıyla mutlu!” olduğunu söylemişti (Aşk hakkında konuşuyorlardı tabii.) Post-Nietzscheci düşüncenin bir tutarlılığı varsa şayet, Hegel’in spekülâtif diyalektiğiyle, metafizikle ve artık ne olduğunu düşünüyorsanız, başarılı “mutlak bilgi”yle ilişkilendirilen bütünlük fikrini sorgulamada kendini ifade eder. İlerici anti-Hegelmilik bütünlük ve mutabakata yönelik her arzuya direnen bir kalıntı olduğu vurgusunda tezahür eder. Bataille bunu heterojen, Adorno ise özdeş-olmayan diye adlandırmıştı. Bu noktadan itibaren, düşünce indirgenmez tekilliğe açık olmak anlamına gelmişti. Peki bu durum felsefecileri narsist çocukların sevgi fantazilerini bozan mızıkçılar haline mi getirir? Ya da –mutluluk iddiası, örneğin anti-Hegelmilerin gözünde, Hegelci mutsuzluk-içindeki-mutluluk diyalektiğinin ve barışma metafiziğinin bir örneği olan– otobüsteki kız, metafiziğe eleştirel yaklaşan negatîfçiliğe (hiç farkına bile varmadan) koşulsuz aşkın soğuk muamelesini göstererek, yükseltilmiş bir ideoloji eleştirisini yakalamak üzere değil midir? Katı kalplilerin narsisizmi sevmeden sevdikleri anlamına gelebilir, ama bunu azami kararlılıkla yapıyorlardır. Yani, tam anlamıyla!

DOĞUM

Çocuk, doğumu bunu bir vaat ya da bir onur olarak değil de bir ihanet olarak deneyimlerse bu çoktan narsist bir yara olur.

Bu yüzdendir ki Marguerite Duras onun cinayete en yakın şey olduğunu söyleyebilmişti. Doğumdan sonra gelen her şey bu yaranın dipnotlarına dönüşür. Onun grameri hakkındaki araştırmaya Freud psikanaliz adını vermişti.

AKIL DİNİ

Akıl, kurucu aşırılığına karşı mücadele etmeye, onun yerine ahlakçı katılık yanlılığını koymaya başladığı anda, kendi yerini akıl dinine bırakır.

KLIŞE İLE HAYALGÜCÜ KARŞI KARŞIYA

Harun Farocki'yle bir sohbetinde, Heiner Müller Amerikan Disney filmlerinde “hayalgücünün klişeler tarafından işgal edilmesi”nden şikâyet etmişti.¹⁸¹ Bununla neyi kastettiğini herkes anlar. Fakat bu, hakikatin sadece yarısıdır. Tersine de geçerlidir. Filmlerde, sözümona gerçek yaşamda olduğu gibi, klişeler hayalgücü tarafından maskelenir. Düşünmek her zaman ikisini de içerir: Hem hayalgücünün klişeler tarafından işgal edilmesini sorgulamak hem de hayalgücünün klişeleri nasıl kararttığını tahlil etmek.

KOPMAK

Benzersiz bir biçimde, Foucault düşünme edimini “kopmak” diye tarif etmişti. Düşünürken, özne kendisiyle ve

kendi kesinlikleriyle, gerçeklikleriyle arasına mesafe koyar, çünkü daha önce çıkılmamış bir yola çıkmak istiyordur. “Çaba ve belirsizlik, hayal ve yanılsama olmadan, kişinin doğru kabul edilenden kendini uzaklaştırdığı ve başka kurallar arayışına girdiği hareket, işte felsefe budur. Düşünmenin çerçevelerinin yerinden edilmesi ve dönüştürülmesi, yerleşik değerlerin değiştirilmesi ve başka türlü düşünmek, başka bir şey yapmak, kişinin mevcut halinden çıkıp başka bir hale bürünmek için yaptığı tüm çalışmalar, işte bu da felsefedir.”¹⁸² Kişinin kendi etrafına zaten var olanın duvarlarını örmesinden daha yabancı bir şey yoktur felsefe için. Öznenin kendisi için ürettiği imgede huzurla kalabilmesi için benliğe varma, kendisiyle özdeş olmasına imkân tanıma isteği felsefeye en çok ters düşen şeydir. Yapılması gereken şey huzursuzluğu artırmak, öz-imgelerin sayısının hesaplanamayacak kadar pıtrak gibi çoğalmasını mümkün kılmak ve böylece, öznenin kendisine dair tek geçerli imgesinin ancak anestezi ya da narkotik etkisi olan Platoncu bir fantazi olarak var olduğunu idrak etmesini sağlamaktır. Foucault söz konusu olduğunda, felsefeyi huzursuzluk pratiği olarak ve öznenin kendini hızlandırma dinamiğinin düşünülmesi olarak tasavvur etmemiz gerekir. Tam da burada, hiç sekteye uğramayan düşüncenin süratinin arttığı bu noktada, düşünce kendine gelir. Muhafazakâr tertibatların iddia edeceği gibi, evine ya da nihai ereğine varmaz, kendisiyle örtüşmez. Özneyi soluksuz bırakan edim, kendi ontolojik hararetiyle (daima sorunlu bir şekilde) özdeşleşmesidir – düşündüğü sürece.

WITTGENSTEIN

“Bildiğim inandığım şeydir.”¹⁸³ Wittgenstein bildiğine inanıyor, inanca dair kesinliğini kesinlik inancı olarak ifade ediyordu.

DEPRESYON

“Çok boşum,” diye yakınır depresif kişi. Bunu derken, depresyonunun boşluğun ifadesi olmak yerine onu yadsıdığı gerçeğini saklar, çünkü depresyon boşluğun ikamesi olarak işlev görür.

DANS

Nietzsche Zerdüşt’ün bir “dansçı” olduğunu söylememiştir sadece. Dilin kendisini, kavramları ve yatkınlıklarını, sözdâğarcığını ve gramerini dans ettirmiştir. Yerçekiminin alanına giren her şeyi, olumsuzluğun olumlanması olan bir devrimin hafifliğine tercüme ederek askıya almaya istekli olmak, şeylerin neyse öyle olduklarını bilmek, onları öyle olmaya zorlamak değilse nedir ki dans? Dansta, geleceğin önceliği kendini şimdiki zamanın ve geçmişin önünde ifade eder. Dansçının vecdi budur: Dans edenlerin kayıptan başka kaybedecekleri bir şey yoktur. Yani, mutlak surette hiçbir şeyleri. Ama bunu olabildiğince katıyetle yaparlar.

RASTLANTISAL

Şansı tesadüfle sınırlandırıyorrsa o şeye rastlantısal deriz.

DÜŞÜNMEK

Tanrı artık ölmüş olduğuna göre –gerçi, Nietzsche’nin zaten bildiği üzere, tanrının ölümü bitmek bilmez bir ıstıraptır– ölçülemez olanı artmış ölçülebilirliğin ufkunda düşünmeye bağlıdır her şey. Fakat bu da şunu ima eder: Düşünmek demek kişinin kendisini içkinliğin yapısındaki yarıklara ve gerçeklik dediğimiz tutarlılığın dokusundaki tutarsızlıklara adanması demektir. Düşünmek, ayağınızın altındaki zemini kaybetmek demektir.

DİYALOG

Çoğu kez derler ki sanat bir diyalogdur. Anlamaya dair bir şeydir. Yine bir o kadar sıklıkla, tek meşru sanatın mutabakata direnen sanat olduğunu duyarsınız. Sanat mutabakatın tek-sesliliğini sekteye uğratiyordu. Sohbeti en başından itibaren askıya aldığına göre, aksatıcıdır. Bir kez daha, mesele dönüp dolaşıp basit bir çelişkiye varmaz. Belki şöyle söyleyebiliriz: Sanat, iletişimi ve diyalogu sorgulayarak iletişim kurar ve diyalog yaratır. Bu demek değildir ki hiçbir anlamaya varılmaz. Fakat bunlar, ihtilaflı monologlar üreten poliloglara doğru genişleyen diyaloglardır. Sanatın diyaloga dair bir şey olduğunu

ne kadar söyleyebileceksek, monoloğa dair bir şey olduğunu da o kadar söyleyebiliriz. Diyalogların polilojik monologlar olmadığına inanmak naiflik olur.

TANIM

Philosophia'yı bilgelik sevgisi olarak değil de hakikat özlemi diye çevirsek nasıl olurdu acaba?

SARSINTI

Niçin felsefenin, tıpkı sanat gibi, bizi sarsmasını bekleme-yelim? Bu sarsıntı suya düşmüş beklentinin ürünü olurdu. Her şey birdenbire bambaşka görünürdü. Sarsıntıya bile bel bağlayamazdınız. Fakat potansiyel olarak, anlamanın kaynağı budur: Artık hiçbir şeyi zerre kadar anlamıyorumdur – her şey anlaşılmayı bekliyordur. Hiçbir şey önceden olduğu gibi olmaz.

KAÇIŞ

Açıklıktan, karanlığa doğru sıvışarak kaçtığımız doğrudur. Ama bu kaçış diğer yönde de işlev görür. Düşünmek her iki yönde kaçıştan sıvışmak demektir.

BİR DAHA DÜŞÜN!

Düşünenler eylemezler – düşünmeden eyleyenleri bir düşünün.

SONRADAN AKLA GELEN DÜŞÜNCELER

... düşünmeyen insanların sahip olduğu şeylerdir.

SİNEKLER

Felsefi Soruşturmalar'ın 309. kısmında "Felsefedeki ereğin nedir?" diye sorar Wittgenstein ve şöyle yanıt verir: "Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yolunu göstermek." Peki ya çıkış yeri bir çıkış yolu olmadığını bilmeye dayanıyorsa? Belki de felsefenin amacı kişinin kendisini bir çıkış yolu fantazisinden özgürleştirmesidir. Fantaziler daima hem kaçamazlık yanılması hem de kaçış yanılmasıdır. Kaçamazlığın ve kaçışın hayali çıkış yollarını temsil ettiği çok nadiren berraklaşır. İnsanların kaçtığı şey bunların birlikte olanaklı oluşudur. Mesele ya kaçamazlık ya da kaçışa dair değildir. Kaçamazlığın kendisinin kaçış olduğunu fark etmeye dairdir. Gerek felsefi gerekse edebi ve sanatsal düşüncenin açmazı, bize bir çıkış yolu göstermek yerine, bizden kendimizi şişedeki sinekle özdeşleştirmemizi ister. Kafka işte tam da bunu yapar.

DİPNOTLAR

- ¹ G.W. F. Hegel, *Elements of Philosophy of Right*, çev. T. Knox (Oxford University Press, 1953), s. 13. Özgün basım: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin, 1820). [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sümer, 2019] (Metnin bu ve bundan sonraki kısımlarında alıntılanan kaynaklar Türkçeye çevrilmişse hepsini köşeli parantez içinde belirttim. Alıntıları çevirirken bu kaynakları kimi zaman doğrudan, kimi zamansa küçük değişiklikler yaparak kullandım [ç.n.]).
- ² Acı içinde olanlar kendileriyle aşırı derecede temas içindedir, kendileriyle olan bu temasta kendilerini kaybeder ve bu süreçte dışarıyla temaslarını yitirirler. Bu kaybın kaydedildiği düzlem Hegel'in düşünce ya da kavram emeği dediği şeydir.
- ³ Jacques Derrida, *Artaud le Moma* (Paris: Galilée, 2002).
- ⁴ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1, ed. Peter C. Hodgson (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 313. Özgün basım: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Berlin, 1832). [*Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan, 2016.]
- ⁵ Michel Foucault, *Language, Madness, and Desire*, ed. Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville ve Judith Revel, çev. Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015). Özgün basım: *La grande étrangeté: A propos de littérature* (Paris: Éditions EHESS, 2013). Foucault şöyle devam eder: "Bir bütün olarak değerlendirdiğinizde, 'Edebiyat nedir?' sorusunun bize ilkin Mallarmé'nin eserleriyle

ulaştığını ve bu olayla birlikte kelimelere dökülebildiğini söyleyebilirsiniz” (a.g.y.).

- ⁶ Alain Badiou, *Sarkozy: Pire que prévu, les autres: Prévoir le pire* (Fécamp: Éditions Lignes, 2012).
- ⁷ Günümüzdeki düşüncenin içkinliğe yerleştiğini düşünmek hatadır. Düşünmek yerleşmemiş düşünmedir çünkü kendine bu rahatlık imkânını tanımaz. Önceki felsefe özneyi bir barışma ve mutsuzluk-içindeki-mutluluk diyalektiğinin patikasına sokmuştu ki bu yolun tamamlayıcısı da transandantal bir göstergenin mevcudiyetini ve tutarlılığını teminat altına alan belirli bir aşkınlık kavramıydı; oysaki modernite düşüncesi –ve Hegel bu bağlamda dönüm noktasıdır; yarı mutsuzluk-içindeki-mutluluk diyalektikçisi, yarı kederli proto-Adornocu metafizikçidir– böyle bir şeyin yokluğuna kendini her zamankinden daha çok maruz halde bulmuştu. Yirminci yüzyıl felsefesinin büyük kısmındaki anti-Platonculuk ve keza anti-Hegelicilik, içkinlik çölünde kendi yönelimsizliğinden başka herhangi bir doğrultu bulmayan bu transandantal derecede evsiz öznenin artan huzursuzluğunu üretmişti. Şimdi –ve aslında Nietzsche bunu çoktan söylemişti– her şey içkinliğin yönelimsizliğinin bu öznesinden yeni bir tanrı yaratmamaya dayanıyordur artık: Bir içkinlik dinine meyleden, nihilizmin ya da son insanın tanrısı. İçkinlik mutlak değildir. Aşkınlık ya da tutarsızlık noktaları diye adlandırabileceğimiz delikleri vardır, tabii bunu derken söz konusu kavramların gerçekliğimiz olan içkinlik dokusunun ontolojik tamamlanmamışlığını adlandırmaya yönelik biçimsel, dinsel-olmayan terimler olduğunu unutmamak gerekir. Yapılması gereken şey, gerici siyasi ve köktendinci ideologların talep ettiği gibi, aşkınlığı yeniden içkinliğe getirmek değildir. Şudur gösterilmesi gereken şey: Aşkın metafiziğin yerine bir içkinlik dininin geçirilmesi, dikişsiz devamlılık ve zorunluluk modelinde takılı kalır. “Sonlu ile sonsuz arasındaki yeni [bir] diyalektik”in (Alain Ba-

diou, *Métaphysique du bonheur réel* [Paris: Presses Universitaires de France, 2015], s. 10) aşkının içkinliğini veya Badiou'nun deyişiyle, "hakikatlerin içkinliği"ni düşünsel olarak biçimselleştirme işlevi olacaktır (*L'immanence des vérités*, Badiou'nun 1988 tarihli *L'être et l'événement* ve 2006 tarihli *Logiques des mondes* ile birlikte, ana hatlarıyla ortaya koyduğu matematiksel ontolojisinin üçüncü kısmının başlığıdır.) [Bu kitap Eylül 2018'de Fayard tarafından yayımlandı (ç.n.).]

- ⁸ Derrida, Levinas incelemesinde ötekinin ve zamanın fenomenolojisinin "asli öz-aşıkârlık"ın sorgulanmasını ima ettiğini iddia ederken tam da bunu söyler. Bkz. Jacques Derrida, "'Genesis and Structure' and Phenomenology", *Writing and Difference* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 205. Özgün basım: *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).
- ⁹ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Pathmarks* içinde, ed. William McNeill, çev. Frank A. Capuzzi (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 293. Özgün basım: "Brief über den Humanismus", *Wegmarken* içinde (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967).
- ¹⁰ Foucault, *Language, Madness, and Desire*.
- ¹¹ Michel Foucault, *Manet and the Object of Painting*, çev. Matthew Barr (Londra: Tate, 2012). Özgün basım: *La Peinture de Manet* (Paris: Seuil, 2004).
- ¹² Michel Foucault, "The Minimalist Self", *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman, çev. Alan Sheridan v.b. (New York: Routledge, 1988), s. 12. Özgün basım: *Ethos* (Güz, 1983) içinde.
- ¹³ Franz Kafka, "Little Fable", *The Great Wall of China: Stories and Reflections* içinde, çev. Willa ve Edwin Muir (Londra: Secker, 1933). Özgün basım: "Kleine Fabel," *Beim Bau der Chinesischen Mauer* içinde (Berlin: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1931).

- ¹⁴ Foucault, *Language, Madness, and Desire*, s. 517.
- ¹⁵ A.g.y.
- ¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), s. 197. Özgün basım: *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig, 1886). [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2016.]
- ¹⁷ Rainer Maria Rilke, *Diaries of a Young Poet*, çev. Edward Snow ve Michael Winkler (New York: W. W. Norton, 1998), s. 30. Özgün basım: *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit* (Leipzig: Insel, 1931).
- ¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1961), s. 103. Özgün basım: *Also sprach Zarathustra* (Paris: Ernst Schmeitzner, 1883–1891). [*Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2011.]
- ¹⁹ Friedrich Hebbel, *Tagebücher 1835–1843*, 1. cilt (Münih: Deutscher Taschenburg Verlag, 1984), s. 342.
- ²⁰ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright, çev. Denis Paul ve G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969), s. 151, no. 177. Özgün basım: *Über Gewißheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970). [*Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis, 2009.]
- ²¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. ve çev. Paul Guyer ve Alan Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 99. Özgün basım: *Kritik der reinen Vernunft* (1781). [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.]
- ²² Žižek'in Badiou'ya göndermeyle söylediği gibi, bunun şöyle bir sonucu vardır: "Felsefe tanım gereği aşırıdır; âşıkâne, siyasi, bilimsel veya sanatsal bir doğası olmayan dış koşullarla kurulan aşırı bağlantı sayesinde var olur kelimenin tam anlamıyla." Alain Badiou ve Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, ed. Peter Engel-

mann, çev. Peter Thomas ve Alberto Toscano (Cambridge: Polity Press, 2009), s. 69. Özgün basım: *Philosophie und Aktualität: Ein Streitgespräch* (Viyana: Passagen, 2005). [*Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, çev. Özgür Aktok, İstanbul: Encore, 2009.]

²³ Heiner Müller, *Krieg ohne Schlacht* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1999), s. 298.

²⁴ Badiou ve Žižek, *Philosophy in the Present*, s. 76.

²⁵ A.g.y.

²⁶ Hebbel, *Tagebücher 1835-1843*, s. 340.

²⁷ Narsist insanlar kendilerine dair anlayışlarının gerçek benlikleriyle uyuşmamasını acı verici bir yarık olarak deneyimleyip gerçekliğe karşı savunmacı bir tepki verirler, zira gerçekliği ancak narsist bir yara olarak tecrübe edebilirler. Mağrur kişiler ise imagolarının toplumsal-simgesel yapıdaki olgusal benlikleriyle uyumuna güvenir ve bu eşdeğerliğe yöneltilen tüm şüpheleri hayali diye nitelendirip geçerler.

²⁸ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing* (Londra: Verso, 2012), s. 151. [*Hiçten Az*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Encore, 2015.]

²⁹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Paris: Flammarion, 1979), s. 77. Krş. Descartes'a dair Grünbein:

Descartes düşünmenin, tıpkı sevmek gibi, belirli bir yönü izlediğini; bu sayede, zihin olmayan her şeyle, kendisi olmayan her şeyle devamlı etkileşim halinde olduğunu anlayacak kadar bir diyalektikçiydi. Kendisinin o talihsiz *düşünen töz* kavramına başka her şeyi dışlayacak kadar hiç bağlı değildi ki, bedenden olan tüm o bağımsızlığına rağmen, bilinci eylem ve karşılıklı-eylem olarak, yönelimsel, nesne-odaklı ve kişisel olarak da kavramazdı. En gelgeç kümelenme halinde bilincinin özdeneyiminin içinden, âdeta kendi kendilerine, olası her türden karışma ve karşılıklı bağımlılık çıkmıştı: dış etkilerin nüfuzu, dikkat dağılması, hezeyan, kasti körlük ve yaşayan zihnin maceralarının parçası olan diğer her şey.

Bkz. Durs Grünbein, *Descartes' Devil: Three Meditations*, çev. Anthea Bell (New York: Upper West Side Philosophers, 2010), s. 96-97. Özgün basım: *Der cartesische Taucher* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008).

- ³⁰ Nancy, *Ego sum*, s. 77. Başka bir yerde, Nancy kendisine kör olan Kartezyen öznenin “aşıkârlık noktası”nı imlediği kadar “körlük noktası”nı da imlediğini söyler. Bkz. Jean-Luc Nancy, *Philosophische Salons*, ed. Elisabeth Schweeger (Frankfurt: Schauspielfrankfurt-Belleville Verlag, 2004), s. 47.
- ³¹ Bu yüzdendir ki Žižek “Descartes’ın *cogitosunun* özündeki delilik”ten ve “Kartezyen öznenin bünyevi deliliği”nden bahsedebilmişti. Slavoj Žižek, *Event* (Londra: Penguin, 2014). Ayrıca bkz. Slavoj Žižek, *Die Nacht der Welt: Psychoanalyse und Deutscher Idealismus* (Frankfurt: Fischer, 1998), s. 10-22; “Cogito and the History of Madness”, Derrida, *Writing and Difference* içinde, s. 36-76.
- ³² Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, ed. Michael Tanner, çev. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1990), s. 82. Özgün basım: *Götzen-Dämmerung* (Leipzig, 1889). [Putların Alacakaranlığı, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2015.]
- ³³ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, çev. E. E. N. Jephcott (Londra: New Left Books, 1974), s. 50. Asıl baskı tarihi 1951. [Minima Moralia, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 1998.]
- ³⁴ A.g.y., s. 49.
- ³⁵ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques Alain Miller, çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1981), s. 29. Özgün basım: *Le séminaire: Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1973). [Psikanalizin Dört Temel Kavramı, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013.]

- ³⁶ Serge Leclair, *Démasquer le réel: Un essai sur l'objet en psychanalyse* (Paris: Seuil, 1971), s. 19.
- ³⁷ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", çev. Max Black, *Philosophical Review* 74, no. 1 (1965): 3-12. Özgün basım: "Vortrag über Ethik" (1930).
- ³⁸ Jean-Luc Nancy, *Philosophical Chronicles*, çev. Franson Manjalli (New York: Fordham University, 2008), s. 16. Özgün basım: *Chroniques philosophiques* (Paris: Éditions Galilee, 2004).
- ³⁹ Jacques Rancière, "Si l'art résiste à quelque chose?", 2004'te Brezilya'nın Fortaleza kentinde "Sanat ve Direniş" konulu Nietzsche ve Deleuze üzerine 5. Uluslararası Felsefe Sempozyumu'nda verilen ders.
- ⁴⁰ Gilles Deleuze, *Fold: Leibniz and the Baroque*, çev. Tom Conley (Londra: Athlone Press, 1993), s. 76. Özgün basım: *Le pli: Leibniz et le baroque* (Paris: Éditions de Minuit, 1988). [Kıvrım: *Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2006.]
- ⁴¹ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev. Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). Özgün basım: *Le Sens du monde* (Paris: Éditions Galilee, 1993).
- ⁴² Roland Barthes, *The Neutral*, çev. Rosalind Kraus ve Denis Hollier (New York: Columbia University Press, 2007), s. 173. Özgün basım: *Le Neutre: Cours et séminaires au Collège de France 1977-1978*, ed. Thomas Clerc ve Éric Marty (Paris: Seuil, 2002).
- ⁴³ Franz Kafka, *Diaries, 1910-1923*, çev. Martin Greenberg (New York: Schocken Books, 1948), s. 222, 1 Haziran 1913. Özgün basım: *Tagebücher 1910-1923* (Frankfurt: Fischer, 1951). [Günlükler, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem, 2006.]
- ⁴⁴ A.g.y., s. 229, 15 Ağustos 1913.
- ⁴⁵ Jacques Derrida, "A 'Madness' Must Watch Over Thinking", *Points ...: Interviews 1974-1994* içinde, ed. Elizabeth Weber,

- çev. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford University Press, 1995).
Özgün basım: *Points de suspension, Entretiens* (Paris: Éditions Galilee, 1992).
- ⁴⁶ Roger Laporte'a göndermeyle sürgün figürünün kendisine dair, bkz. Linda Lê, *Par ailleurs (exils)* (Paris: Christian Bourgois Editeur, 2014), s. 138-139.
- ⁴⁷ "Ja, or the *faux-bond* II", Derrida, *Points...: Interviews 1974-1994* içinde, s. 36.
- ⁴⁸ Friedrich Kittler ve Till Nikolaus von Heiseler, *Flaschenpost an die Zukunft: Eine Sendung* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2013), s. 107.
- ⁴⁹ A.g.y., s. 19.
- ⁵⁰ Herakleitos, *Heraclitus: The Complete Fragments*, çev. William Harris (Middlebury: Middlebury College, 1994). [*Fragmanlar*, çev. Erdal Yıldız ve Güvenç Şar, İstanbul: Dergâh, 2016.]
- ⁵¹ Heiner Müller, *Gespräche 3: 1991-1995* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008), s. 843.
- ⁵² Robert Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, çev. Timothy Campbell (Stanford: Stanford University Press, 2004), s. 87. Özgün basım: *Communitas: Origine e destino della comunità* (Milan: Giulio Einaudi Editore, 1998). [*Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, çev. Onur Kartal, İstanbul: İletişim, 2018.]
- ⁵³ Michel Foucault, *Religion and Culture*, ed. Jeremy R. Carrette (New York: Routledge, 1999), s. 111. Özgün basım: "Sei to kenryoku" *Gendai-shisô* içinde (Trieste: Edizione Luglio, 1978) ve daha sonra "Sexualité et pouvoir" başlığıyla *Dits et écrits* içinde, 3. cilt, ed. Daniel Defert ve Francois Ewald (Paris: Gallimard, 1994).
- ⁵⁴ Martin Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth", *Philosophy of the Twentieth Century: An Anthology* içinde, ed. Henry D. Aiken ve William Barrett, çev. John Barlow (New York: Random Hou-

se, 1992), s. 258. Özgün basım: *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern: Francke Verlag, 1954).

55 A.g.y.

56 A.g.y., s. 260.

57 A.g.y.

58 Martin Heidegger, *Parmenides*, çev. Andre Schuwer ve Richard Rocjcewicz (Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

59 Giorgio Agamben, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, çev. Liz Heron (Londra: Verso, 1993), s. 103. Özgün basım: *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: G. Einaudi, 1978). [*Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Kanat, 2010.]

60 François Jullien, *Vital Nourishment: Departing from Happiness*, çev. Arthur Goldhammer (New York: Zone Books, 2007), s. 105. Özgün basım: *Nourrir sa vie: À l'écart du bonheur* (Paris: Seuil, 2005).

61 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 85.

62 Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript: TS 213*, ed. ve çev. C. Grant Luckhardt ve Maximilian A. E. Aue (Hoboken, NJ: Blackwell, 2005), s. 85, no. 423. Krş.: "Felsefenin karmaşıklığı, konusunun karmaşıklığı değil, düğümlü anlayışımızın karmaşıklığıdır" (Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen, Werkausgabe*, 2. cilt [Frankfurt: Suhrkamp, 1984], s. 9).

63 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. C. K. Ogden ve Frank P. Ramsey (Londra: Keegan Paul, 1922), 4.112. Özgün basım: *Tractatus Logico-Philosophicus, Annalen der Naturphilosophie* 14 içinde (1921). [*Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 1985.]

64 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 240. Özgün basım: *Mille plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980).

- ⁶⁵ Nietzsche, *Twilight of the Idols*, s. 103.
- ⁶⁶ A.g.y.
- ⁶⁷ Badiou, *Sarkozy*, s. 75.
- ⁶⁸ A.g.y., s. 76.
- ⁶⁹ Müller, *Gespräche 3*, s. 9.
- ⁷⁰ A.g.y., s. 294.
- ⁷¹ Martin Seel, *Aktive Passivität* (Frankfurt am Main: Fischer, 2014), s. 102-103.
- ⁷² Bkz. Heiner Müller, *Theater ist kontrollierter Wahnsinn* (Berlin: Alexander Verlag, 2015).
- ⁷³ Bkz. Žižek, *Event*.
- ⁷⁴ Jacques Derrida, "Paul de Man", *The Work of Mourning* içinde, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 75. Şurada basıldı: *Chaque fois unique, la fin du monde*, ed. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Paris: Galilée, 2003). [*Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.]
- ⁷⁵ Bunu Voltaire'in çoğu zaman Giovanni Pico della Mirandola'ya atfedilen bir cümlesiyle de söyleyebiliriz: "İnanç... şeylere imkânsız oldukları için inanmaya dayanır." Voltaire, *The Philosophical Dictionary*, derleyen ve çeviren H. I. Woolf (New York: Knopf, 1924). [*Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul: İnkılap, 2011.]
- ⁷⁶ Martin Seel, *Theorien* (Frankfurt am Main: Fischer, 2009), s. 29.
- ⁷⁷ Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 15.
- ⁷⁸ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632.
- ⁷⁹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.
- ⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", çev. Max Black, *Philosophical Review* 74, no. 1 (1965). Özgün basım: *Vortrag über Ethik* (Berlin: Suhrkamp, 1989).
- ⁸¹ A.g.y.
- ⁸² A.g.y.

- ⁸³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 99.
- ⁸⁴ “Düşünen bir düşünce kipi düşünemediği şeye yöneliktir da-
ima,” diye yazar Lyotard. Bkz. François Lyotard, “François
Châtelet, une philosophie en acte”, *Misère de la philosophie* (Pa-
ris: Galilée, 2000).
- ⁸⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, B310 f., s. 350.
- ⁸⁶ Krş. Marcus Steinweg, “Wittgensteins Tier”, *INAESTHETICS
2: Animality* içinde, ed. Wilfried Dickhoff ve Marcus Steinweg
(Berlin: Merve, 2011), s. 42–49.
- ⁸⁷ “Düzen kavramının, hem metafizik hem de siyasi, temel bir
paradigmaya dönüştüğü” ve aşkınlık ile içkinliğin “karşılık-
lı eşgüdümü”nün ifade edildiği bir tartışma için, bkz. Giorgio
Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genea-
logy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa ve Matteo
Mandarini (Stanford: Stanford University Press, 2011), s. 83-
84. Özgün basım: *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica
dell'economia e del governo. Home sacer II, 2* (Milan: Neri Pozza,
2007).
- ⁸⁸ François Châtelet, *Une histoire de la raison: Entretiens avec Émile
Noël* (Paris: Seuil, 1992), s. 42.
- ⁸⁹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 113–114.
- ⁹⁰ Michael Hirsch “kültürel solun güçlenmesi”ni “siyasal solun
zayıflığının bir semptomu” olarak yorumlamakta haklıdır. Bkz.
Michael Hirsch, *Logik der Unterscheidung – Zehn Thesen zu
Kunst und Politik* (Hamburg: Textem Verlag, 2015), s. 9.
- ⁹¹ Slavoj Žižek, *A travers le réel*, ed. Fabien Tarby (Fécamp:
Éditions Lignes, 2010).
- ⁹² Bkz. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of
Psychoanalysis (Book VII)*, ed. Jacques Alain-Miller, çev. Dennis
Porter (New York: Norton, 1997). Özgün basım: *Problèmes cru-
ciaux pour la psychanalyse: Séminaire 1964–1965* (Mantes: Imp-
rimerie mantaise, 1981).

- ⁹³ Paul Valéry, *Tel quel* (Paris: Gallimard, 1941–43).
- ⁹⁴ Gilles Deleuze, *Dialogues II*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 2007), s.164.
- ⁹⁵ Mehdi Belhaj Kacem, *Après Badiou* (Paris: Grasset, 2011). Ayrıca bkz. *Etre et sexualtion* (Paris: Stock, 2013).
- ⁹⁶ Kacem, *Après Badiou*.
- ⁹⁷ A.g.y., s. 25.
- ⁹⁸ Örneğin bkz. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980) ve Jacques Derrida, *Feu la cendre* (Paris: Éditions les femmes, 1987). [*Felaket Yazısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: MonoKL, 2017.]
- ⁹⁹ Alain Badiou, *A la recherche du réel perdu* (Paris: Fayard, 2015), s. 30.
- ¹⁰⁰ A.g.y., s. 37.
- ¹⁰¹ Foucault, *Language, Madness, and Desire*.
- ¹⁰² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1979), s. 65. [*Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2017.]
- ¹⁰³ A.g.y., s. 86.
- ¹⁰⁴ Wittgenstein, *Big Typescript*, s. 413.
- ¹⁰⁵ “Sexuality and Power”, Foucault, *Religion and Culture* içinde, s. 130.
- ¹⁰⁶ Hatırlayacak olursak, Derrida “bulaşıklık”ın “zorunluluk”u ve “mukadderat”ını, “düşüncenin ya da konuşmanın teknoloji tarafından özsel olarak kirletildiği bir temas” olarak nitelendirmişti. Bunu kendi kendine tasavvur ettiği hijyenini bozan tüm gerçeklikler için de söyleyebiliriz. Bkz. Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 10. Özgün basım: *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987).

- ¹⁰⁷ Hebbel, *Tagebücher 1843-1847*, s. 326.
- ¹⁰⁸ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (Londra: Routledge, 1973), s. 191. Özgün basım: *Negative Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966). [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2016.]
- ¹⁰⁹ Franz Kafka, "At Night", *The Complete Stories of Franz Kafka* içinde, ed. Tania ve James Stern (New York: Schocken Books, 1971). Özgün basım: "Nachts", *Die Erzählungen* içinde. [*Hikâyeler* içinde, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem, 2011, s. 95-96.]
- ¹¹⁰ Yeryüzünün kapanımı işaret ettiğini söylerken, Nancy'nin yaptığı gibi, gökyüzünü bir açılım boyutu olarak tanımlayabiliriz (Jean-Luc Nancy, *Au ciel et sur la terre* [Paris: Bayard, 2004], s. 13-14). Gökyüzü ile yeryüzü, Heidegger'in "Sanat Eserinin Kökeni" başlıklı denemesinde dünya ile yeryüzü dediği şeyle ilişkilendirilebilir – Heidegger burada söz konusu iki alan arasındaki çatışma olarak yorumlar. Bildiğimiz üzere, Agamben'in düşüncesi bu tertibatın içinde (ve onu karmaşılaştırarak) hareket eder. Önemli soru aydınlatılmamış bir karanlığın nasıl düşünüleceğidir (yeryüzü olarak mı, gökyüzü olarak mı, yoksa dünya olarak mı?). Buna verilebilecek bir yanıt onu varlığın olumsal bütünlüğündeki bir tutarsızlık noktası olarak ifade etmekten geçer. Yeryüzünün var olması şu anlama gelir: Gökyüzünün sonluluğu, bitimsiz bir açılımın olanaklılık koşulu olan bir kapanımın sonsuzluğunun tehdidi altındadır.
- ¹¹¹ François Jullien, *The Impossible Nude: Chinese Art and Western Aesthetics*, çev. Maeve de la Guardia (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 92. Özgün basım: *De l'Essence ou Du nu* (Paris: Seuil, 2000).
- ¹¹² Alain Badiou, *Images du temps présent: Le Séminaire 2001-2004* (Paris: Fayard, 2014), s. 58.

- ¹¹³ Jean-Luc Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, çev. François Raffoul ve David Pettigrew (Albany: SUNY Press, 2007), s. 108. Özgün basım: *La création du monde ou la mondialisation* (Paris: Galilée, 2002). [*Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL, 2014.]
- ¹¹⁴ Nancy, *Philosophical Chronicles*, s. 25.
- ¹¹⁵ Badiou, *Images du temps présent*, s. 418.
- ¹¹⁶ Michel Houellebecq, *Submission*, çev. Lorin Stein (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2015), s. 37. Özgün basım: *Soumission* (Paris: Flammarion, 2015).
- ¹¹⁷ Aurélien Bellanger'in şu kayda değer kitabına bakabilirsiniz: *Houellebecq écrivain romantique* (Paris: Éditions Léo Scheer, 2010).
- ¹¹⁸ Houellebecq, *Submission*, s. 25.
- ¹¹⁹ A.g.y., s. 25-26.
- ¹²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte (Londra: Blackwell, 1953), s. 42, no. 43. Özgün basım: *Philosophische Untersuchungen* (1953). [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007.]
- ¹²¹ Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", *Bulletin de la Société française de philosophie* 84, no. 3 (1990).
- ¹²² Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 2. cilt, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1985), s. 8. Özgün basım: *Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984). [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.]
- ¹²³ Michel Houellebecq, *Rester vivant, et autres textes* (Paris: J'ai lu [Flammarion], 1991), s. 21.
- ¹²⁴ Simone Weil, *Gravity and Grace* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997), s. 68. Özgün basım: *La Pesanteur et la Grâce*

(Paris: Plon, 1947). [*Yerçekimi ve İnnayyet*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Doğubatı, 2019.]

¹²⁵ A.g.y., s. 69.

¹²⁶ Jean-Luc Nancy, *58 indices sur le corps* (Montreal: Éditions Nota Bene, 2004), no. 4.

¹²⁷ A.g.y.

¹²⁸ Jean-Claude Milner, *La puissance du détail: Phrases célèbres et fragments en philosophie* (Paris: Grasset, 2014).

¹²⁹ Franz Kafka, "The Cares of a Family Man", *The Complete Stories* içinde, çev. Willa ve Edwin Muir (New York: Schocken Books, 1995). Özgün basım: "Die Sorge des Hausvaters", *Die Erzählungen* içinde.

¹³⁰ A.g.y.

¹³¹ "Heidegger, the Philosophers' Hell", Derrida, *Points...* içinde, s. 184.

¹³² Nietzsche, *Twilight of the Idols*, s. 54.

¹³³ Etel Adnan, "To Write in a Foreign Language", *Unheard Words* içinde, ed. Mineke Schipper (Londra: Allison & Busby, 1985), s. 117.

¹³⁴ Bkz. Georges Bataille, *Inner Experience*, çev. Leslie Anne Boldt (Albany: SUNY Press, 1988). Özgün basım: *L'expérience intérieure* (Paris: Gallimard, 1943). [*İç Deney*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: YKY, 1995.]

¹³⁵ Walter Benjamin, "Paris, the Capital of the Nineteenth Century (Expose of 1935)", *The Arcades Project* içinde, çev. Rolf Tiedemann (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 13. Özgün basım: "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", *Das Passagen-Werk* içinde (Frankfurt: Suhrkamp, 1983).

¹³⁶ Müller, *Krieg ohne Schlacht*, s. 271.

¹³⁷ "Madde gelişigüze'dir. Şansla yıkanır," der Müller. Bkz. Müller, *Gespräche 3*, s. 425.

- ¹³⁸ Richard Rorty, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), s. 16.
- ¹³⁹ A.g.y., s. 35.
- ¹⁴⁰ A.g.y., s. 40.
- ¹⁴¹ Niklas Luhmann, *Social Systems*, çev. John Bednarz Jr. ve Dirk Baecker (Stanford: Stanford University Press, 1996), s. 38. Özgün basım: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).
- ¹⁴² A.g.y., s. 516.
- ¹⁴³ Michel Foucault, "The Stage of Philosophy", *New York Magazine of Contemporary Art and Philosophy* 1.5, https://web.archive.org/web/20110520222341/http://www.ny-magazine.org/PDF/The_Stage_of_Philosophy.html (son erişim tarihi 1 Şubat 2018). Özgün basım: "La scène de la philosophie", *Dits et écrits*, 3. cilt içinde.
- ¹⁴⁴ Han'ın yaptığı gibi bir "gölge tiyatrosu"ndan da bahsedebiliriz: Byung-Chul Han, *The Transparency Society*, çev. Erik Butler (Stanford: Stanford University Press, 2015), s. 37. Özgün basım: *Transparenzgesellschaft* (Berlin: Matthes & Seitz, 2012). [*Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2017.]
- ¹⁴⁵ Foucault, "The Stage of Philosophy".
- ¹⁴⁶ A.g.y.
- ¹⁴⁷ A.g.y.
- ¹⁴⁸ Albrecht Wellmer, *Endgames*, çev. David Midgley (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), s. 258-259. Özgün basım: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993).
- ¹⁴⁹ Adorno, *Negative Dialectics*, s. 9.
- ¹⁵⁰ Derrida eleştirisi ile olumlama arasındaki ilişkiyi şöyle özetlemiştir:

Asla terk edilmemesi gerektiğine inandığım *eleştirel* fikrin bir tarihi ve varsayımları vardır ki bunların yapıbozuncu analizleri

de gereklidir. Aydınlanma'nın, Kant'ın ya da Marx'ın tarzında, fakat aynı zamanda (estetik veya edebi) değerlendirme anlamında, *eleştiri*, yargıyı, iki terim arasında iradi bir yargıyı var-sayar; *krinein* fikrine, *krisis*'e belirli bir negatiflik yükler. Tüm bunların yapıbozuma uğratılabilir olduğunu söylemek onu geçersizleştirmeye, olumsuzlamaya, yadsımaya, (kimi insanların çıkar çıkmaz Kantçı eleştiriye dair eleştiri yazması gibi) *eleştirinin eleştirisini* yapmaya tekabül etmez; bilakis, onun ol-nağını bir başka sınırdan hareketle, yargının, iradenin, bilincin ya da faaliyetin, ikili yapının vs.nin soykütüğünden hareketle düşünmeye denk düşer. Bu düşünme belki de mekânı dönüştürür ve açmazlar aracılığıyla, (pozitif olmayan) olumlamanın, her eleştiri ve her negativitenin varsaydığı olumsuzlamanın ortaya çıkmasına olanak tanır." ("A 'Madness' Must Watch Over Thinking", Derrida, *Points*.... içinde, s. 57)

¹⁵¹ Müller, *Gespräche* 3, s. 432-433.

¹⁵² Georges Didi-Huberman, *L'Homme qui marchait dans la couleur, sur James Turrell* (Paris: Minuit, 2001).

¹⁵³ Michel Foucault, "La folie et la société", *Dits et écrits 2: 1976-1988* içinde (Paris: Gallimard, 2001).

¹⁵⁴ Jean-Luc Nancy, *C'est quoi penser per soi-même?* (Paris: Éditions de l'aube, 2015), s. 16.

¹⁵⁵ Ingeborg Bachmann, *Essays, Reden, Vermischte Schriften*, 4. cilt (Münih: Zürich: Donauland, 1978), s. 112.

¹⁵⁶ Müller, *Gespräche* 2, s. 412.

¹⁵⁷ Agamben, *Infancy and History*, s. 147.

¹⁵⁸ "Lyotard and Us", Derrida, *The Work of Mourning* içinde, s. 222.

¹⁵⁹ Peter Bürger, *Sartre: Eine Philosophie des Als-ob* (Berlin: Suhrkamp, 2007), s. 12-13.

¹⁶⁰ A.g.y.

¹⁶¹ Giorgio Agamben, "Bartleby, or On Contingency", *Potentia-*

- lities: *Collected Essays in Philosophy* içinde (Stanford: Stanford University Press, 1999).
- ¹⁶² Martin Seel, *Theorien* (Frankfurt: S. Fischer, 2009), s. 131.
- ¹⁶³ Wittgenstein, *On Certainty*.
- ¹⁶⁴ Friedrich Kittler, *Das Nahen der Götter vorbereiten* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2011), s. 45.
- ¹⁶⁵ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, çev. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004). Özgün basım: *L'aperto: L'uomo e l'animale* (Turin: Bollati Boringhieri, 2002). [Açıklık: İnsan ve Hayvan, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2009.]
- ¹⁶⁶ Bkz. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), s. 23.
- ¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Human, All-Too-Human*, çev. Paul V. Cohn ve Helen Zimmer (New York: Dover, 2006), s. 400. Özgün basım: *Menschliches, Allzumenschliches* (Paris: Ernst Schmeitzner, 1878). [*İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2012.]
- ¹⁶⁸ Kaufmann, *Nietzsche*, s. 323.
- ¹⁶⁹ Michel Foucault, *Les Hétérotopies: Le Corps Utopique* (Fécamp: Éditions Lignes, 2009), s. 19.
- ¹⁷⁰ Adorno, *Minima Moralia*, s. 133.
- ¹⁷¹ Maurice Blanchot, *A Voice from Elsewhere*, çev. Charlotte Mandell (Albany: SUNY Press, 2007). Özgün basım: *Une voix venue d'ailleurs* (Paris: Gallimard, 1992).
- ¹⁷² René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, çev. Y. Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1965). Özgün basım: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Editions Bernard Grasset, 1961).
- ¹⁷³ Jean-Luc Nancy, *The Ground of the Image*, çev. Jeff Fort (Bronx: Fordham University Press, 2005), s. 16, 17. Özgün basım: *Au fond des images* (Paris: Galilée, 2003).
- ¹⁷⁴ Giorgio Agamben, *Le Feu et le récit*, çev. Martin Rueff (Paris:

Rivages, 2015), s. 53. Özgün basım: *Il fuoco e il racconto* (Roma: Nottetempo, 2014).

¹⁷⁵ Foucault, “Qu’est-ce que la critique?”.

¹⁷⁶ “Le courage de la vérité” Foucault’nun Collège de France’da 1983–84’te verdiği son seminerin başlığıdır. Bkz. Michel Foucault, *The Government of Self and Others*, ed. A. Davidson, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008). Özgün basım: *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres* (Paris: Seuil, 1984). Ayrıca bkz. Frédéric Gros, ed., *Foucault: Le Courage de la vérité* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002).

¹⁷⁷ Foucault, *The Government of Self and Others*, s. 8. “Bilgi ve tanıma söz konusu olunca toplamanız icap eden ilk cesaret,” diye devam eder, “tanıyabileceğinizi tanımaya dayanır.”

¹⁷⁸ Krş. Sartre: “İnsan soruların dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır; fakat insan aynı zamanda dünyada kendisiyle ilgili olan ve çözemeyeceği sorularla muhatap olan varlıktır.” Jean-Paul Sartre, *Truth and Existence*, çev. Adrian van den Hoven (Chicago: University of Chicago Presss, 1992). Özgün basım: *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989).

¹⁷⁹ Bkz. Derrida, *Points ...*, s. 88.

¹⁸⁰ Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, çev. Robert R. Sullivan (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), s. 35. Özgün basım: *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977).

¹⁸¹ Heiner Müller, *Gespräche: 1965–1987* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008), s. 164.

¹⁸² Michel Foucault, “The Masked Philosopher”, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture* içinde, ed. D. Kritzman, çev. Alan Sheridan (New York: Routledge, 1988), s. 330. Özgün basım: *Entretiens avec Le Monde, I, Philosophies* içinde (Paris: Le Découverte/Le Monde, 1984), s. 21–30.

¹⁸³ Wittgenstein, *On Certainty*.

"Steinweg: Ne de cuk oturan bir isim! Hem "taşlı yol", yani sağlam ve dirençli anlamına, hem de tek tek taşlarla, kesik kesik nirengi noktalarıyla döşeli yol anlamına geliyor... Kitaba istediğiniz yerden başlayabilirsiniz ve nerede olmanız gerekiyorsa daima oraya varacaksınız."

—JEAN-LUC NANCY

Almanya'nın
önde gelen felsefecilerin-
den Marcus Steinweg'in bir eseri ilk
defa Türkçenin diyarına adım atıyor. *Aşıkârlık
Dehşeti: Sahte Kesinlikler*'de Steinweg, sıradan
başlıklar altında aşktan naifliğe, piyasadan dine, can sıkın-
tısından ırkçılığa varıncaya kadar gündelik hayatımızın çeşitli
veçheleriyle ilgili aforizmalar, değiniler ve yorumlarla sarsıcı
düşünceler geliştiriyor. Üslubu ve tarzıyla felsefeyi akademi-
nin koridorlarından çıkarıp onu asli görevine, kendimiz için düşün-
me ödevine çağıran bir çalışma *Aşıkârlık Dehşeti*. Roland Barthes'in
"yazdıran metinler" dediği türde, yani olup bitmemiş, okurun muhay-
yilesine açık, onun da yazma sürecine aktif biçimde katılmasını bekle-
yen, huzursuz edici ve talepkâr bir metin. "Ne de olsa felsefeciler
dünyaya güven duymayı bırakarak yerleşirler dünyaya. Herhangi
bir aşıkârlıktan yoksun bir gerçeklikte yaşarlar. Düşünmek bu
aşıkârlık yokluğuyla başa çıkmak demektir. Kendini en açıkça
gözler önüne serdiği yer, tutarlılık vaadinin uçsuz bucaksız
olduğu noktalardır. 'Felsefe nedir?' sorusuna ve-
rilecek bir ilk cevap şu olabilir: Felsefe
bir yaşam tarzı olarak tutarsızlık
deneyimidir."



ithaki



/ithakiyayinlari



/ithakiyayinlari



/ithakiyayinlari

20 TL

www.ithaki.com.tr

İnternet satış:
www.ilknokta.com

