

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>

Jacques Derrida

"Hakikate susamışlık, insanlığın en soylu tutkusudur."
Jacques Derrida

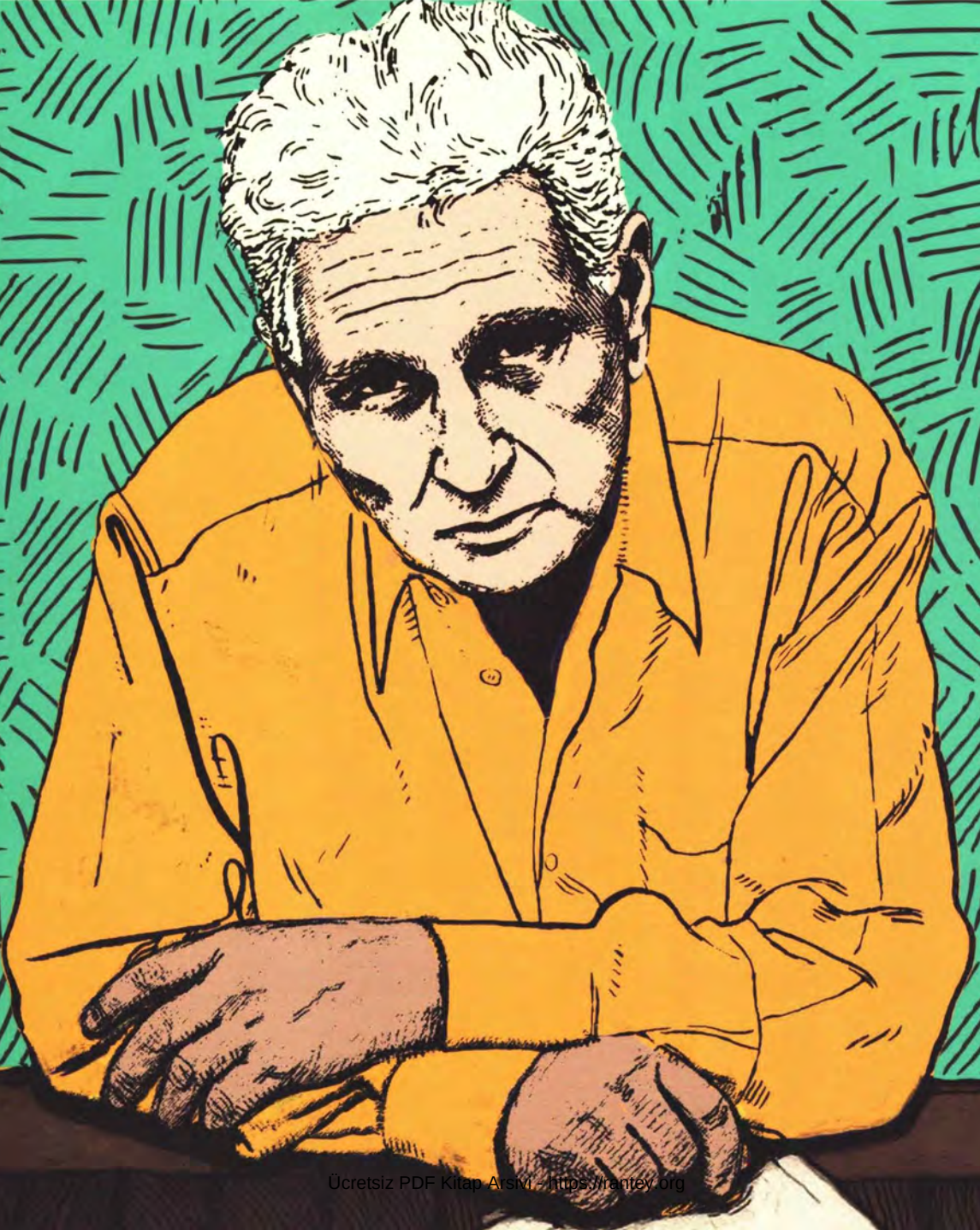


75

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

OCAK 2019 | YIL 13 | FİYATI 20 TL



düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 75 / OCAK 2019

İmtiyaz Sahibi
Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

**Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni**
Olcay Yılmaz

Yayın Editörü
Hamza Celalettin Okumuş

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çeviri Editörü
Gözlem Küçük

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Kapak Görseli:
Anna Higgin's'in çalışmasından uyarlanmıştır.

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Üyelik Koşulları
Yıllık (12 Sayı) Abonelik: 240 TL
Yıllık Yurt-dışı Abonelik: 60 €
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

Abonelik ve Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: bilgi@dusunbil.com

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah. Büklüm Sok.
No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA
Telefon: (12.00-17.00 arası): 0(312)926 72 60

Baskı: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 20 Aralık 2018
Baskı Adedi: 3.750
Dağıtım: Dünya Dağıtım

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

2019 ve Düşünbil

Bu sayı vesilesi ile yeni bir yayın dönemine girmek-
teyiz. Her sene olduğu gibi 2019'da da, sizden gelen
talepleri de göz önünde bulundurarak bir senelik
yayın programını belirledik. Bu senenin yayın prog-
ramına **dusunbil.com** adresinden ulaşabilir; yazı
gönderim kurallarına ve son gönderim tarihlerine
göz atarak, sizler de dosya konularına yazı gönde-
rebilirsiniz.

Bununla beraber, her zamankinden daha fazla daya-
nışmaya ihtiyaç duyduğumuz bu yayın döneminde,
abonelikler ve kampanyalı dergi setlerimize göstere-
ceğiniz ilginin varlıkta kalmamız için büyük önem
taşıdığını bir kez daha belirtmek isteriz. Abonelik-
ler ve kampanyalara **dusunbilkitap.com** adresinden
ulaşmanız mümkün...

Derrida ve Felsefe

2019 senesinin ilk sayısını, yirminci yüzyılın en
önemli filozoflarından birisi olan Jacques Derrida'ya
ayırarak. Yirminci yüzyıl felsefesinin en önemli fel-
sefi yaklaşımlarından birisi olan Yapısöküm (De-
konstrüksiyon) teriminin mucidi Fransız filozof,
geçtiğimiz yüzyıl için arz ettiği önemi bugün hâlen
sürdürmektedir. Bu sebeptendir ki; Derrida felsefe-
sinin en temel kavramlarıyla birlikte, onun çağının
genel felsefi havasını soluyabileceğiniz bu sayının,
oldukça kritik bir ödevi yerine getirebileceğini umu-
yoruz: Bu ödev, Derrida'nın anlaşılması zor felsefesi-
nin anlaşılabilir ve hatta başka felsefeler için kullanı-
labilir olmasını sağlamaktır.

Ses, Söz, Metin, Hakikat, Dekonstrüksiyon, Öteki,
Anadil ya da Konukseverlik gibi temalar ışığında,
Jacques Derrida felsefesinin içinde kalabilmek umu-
duyla...

İyi okumalar...

Hamza Celalettin



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi

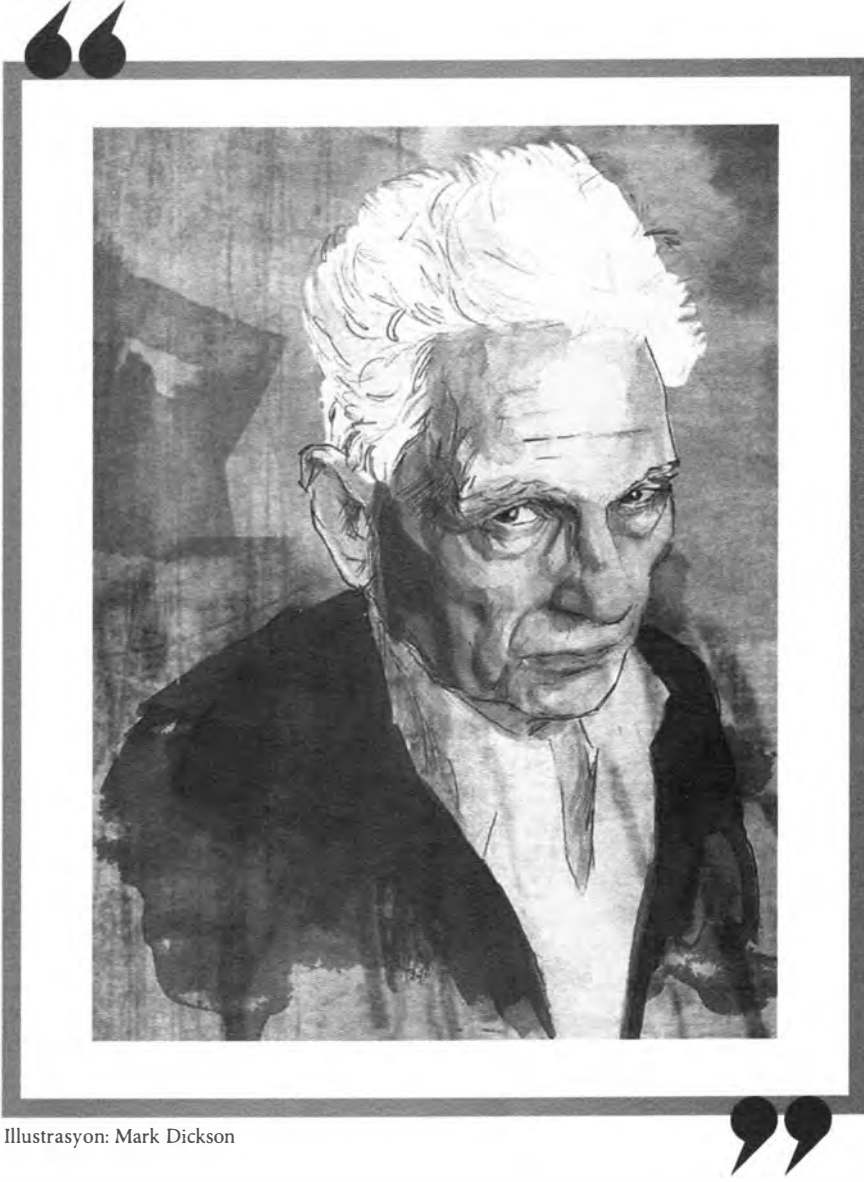


/dusunbildergisi

Bağışlama ha! İyi de onlar bizden hiç af diledi mi ki? Bağışlamaya bir anlam ve varlık sebebi verecek tek şey, suçlunun ıstırabı ve terk edilmişliğidir.

Jacques Derrida, *Bağışlamak*, MonoKL, 2015.

Jacques

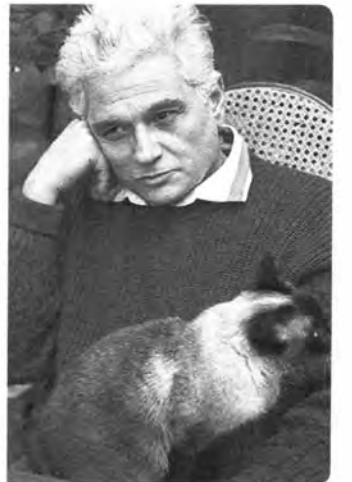
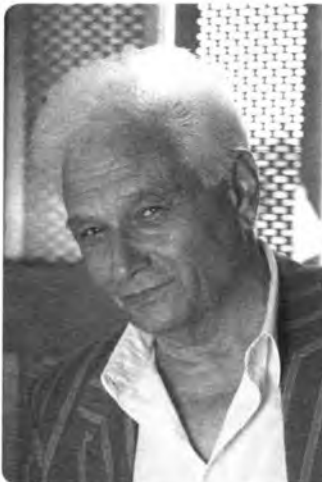


İllustrasyon: Mark Dickson

Derrida

KAPAK

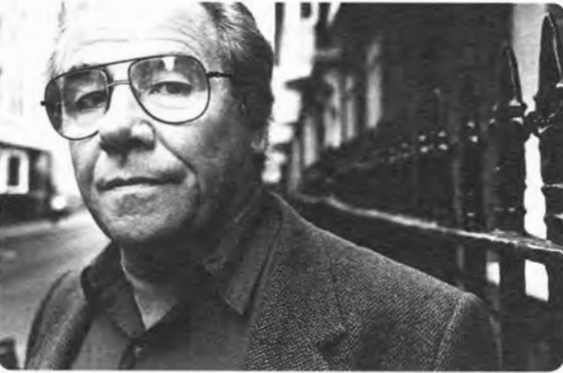
- 06** Derrida'nın Yumurtası:
Söz mü Öncedir Yoksa Yazı mı?
Ö. Faruk Kırmacı
- 09** Varlık ve Tarih Sorusu,
Jacques Derrida
Rodolphe Gasché
Çeviren: Simge Şirin
- 13** Derrida'nın Konuksev(er/mez)lik
Düşüncesi Üzerine
Banu Alan Sümer
- 17** Söyleşi: Jacques Derrida:
"Özneden Sonra Kim Gelir?"
I. Bölüm
Jean-Luc Nancy
Çeviren: Cemre Yılmaz - Melike Kalkan
- 22** Yapısöküm ve Hakikat
Evren Erman Rutli
- 27** Xenos: Jacques Derrida'nın
Konukseverliği Üzerine
Peter Benson
Çeviren: Elif Erman
- 30** Ötekinin Tek Dilliliği ve Homo-
hegemonyanın (Ana)Dildeki İzleri:
Jacques Derrida'da Bir Dilden
Fazlası Olarak Yazı
Esra Başak Aydınalp





- 33** Okurun Yaratıcı Deneyimi
Emine Yasemin Şenyurt

- 36** Althusser'in İdeoloji Kuramı'nın
Gelişimsel ve Eleştirel Bir Özeti
Andrew Ryder
Çeviren: Cemre Yılmaz



- 42** Baudrillard'ın Sanat Görüşü ve Bu
Bağlamda David Cronenberg'in
Naked Lunch Filmine Bir Bakış
Simay Başlar

- 48** Nietzsche'nin Freud'u
Dilan Ergün

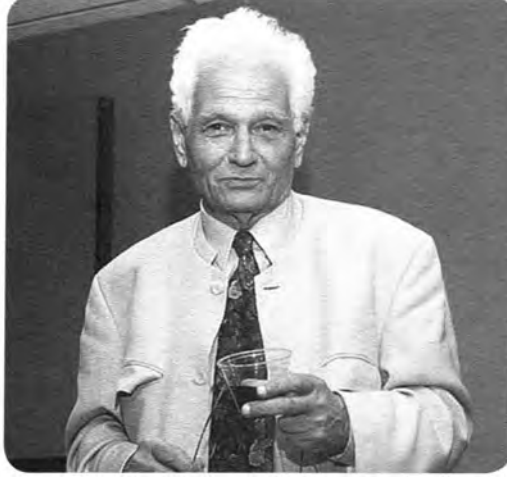


- 51** Psikanaliz ve Bilim:
Lacan'ın Epistemolojik Ayrımı
Eric Laurent
Çeviren: Barış Solmaz

- 56** Hakan Günday'ın Piç Romanında
Ergenlik Sorunsalı
Fethi Okun



- 60** Yöndeş Hoca'dan Mektup Var
Muhammet Akyıldız



Tarih boyunca insanlar, keşfetme arzularına yenik düşerek, tutkulu bir şekilde varolan her şeyin kökenini anlamak istemişler ve bunun üzerine derin düşüncelere dalmışlardır. Atalarımız evreni anlamak için çok çabaladılar, ne yazık ki antik çağlarda bir şeylerin kökenini anlamak için gerekli düşünce ve gözleme dayanan yöntemlerimiz yoktu. Uygarlıkların çevresinde gelişen tüm ilginç olayları açıklamada doğaüstü güçlere başvuruluyordu. Günümüzdeyse varlığı kadim çağlara dayanan, gizemlerden ve bilinmezliklerden uzak bir düşünce sistemine sahibiz, şimdilerde buna “bilim” diyoruz. Bilim mutlak surette her şeyi açıklamaz – açıklama zorunluluğunda da değildir. Hâl böyle olunca, bilimin genelgeçer yöntemlerini küçümseyenler tarafından ortaya atılan bir soruyla sıklıkla karşılaşırız: Yumurta mı tavuktan çıkar, yoksa tavuk mu yumurtadan? Bu küçümseyici soruya ne filozoflar ne de bilim insanları pek aldırış etmemekle birlikte, bazı şeylere açıklık getirmek için (öncelik-sonralık kavramları açısından) şeylerin kökenine dair onlara yeni fikirlerin kapılarını açtığı da yadsınamaz bir gerçektir. Bizim de bu makalemizde ele alacağımız konu, bu soruyu göz ardı etmemenin bir neticesidir. Dilbilimcilerin ve felsefecilerin uzun yıllar akıllarını kurcalayan bir soru: Söz mü öncedir, yoksa yazı mı?

Bilindiği üzere yazının ilk örneği, 1849 yılında Irak'ta İngiliz Arkeolog Austin Henry Layard tarafından keşfedilen 22 bin küsur adet kilden yapılmış 6000 yıllık (çoğu yerlerde 3.500 yıllık) Sümer tabletleridir. O zamanlardan bugünlere kadar yazı insan-soyu için vazgeçilmezdir. Diğer taraftan konuşmanın veya ilkel olarak ses çıkarmanın, sözün tarihçesi de bir hayli eskiye dayanır. National Geographic'in 17 Temmuz 2008'de yaptığı bir araştırma haberine göre, Cornell Üniversitesi'nden Prof. Dr. Andrew Bass, canlıların beyinlerinde ses çıkarmayı kontrol eden ortak bölgelerin günümüzden 400 milyon yıl öncesinde yaşayan balık atalara kadar ulaştığını ortaya koymuştur. Science dergisinde yayınlanan araştırma yazısına göre ses çıkarmayı başaran ilk atalarımız balon balıklarıyla olan ortak atalarımızdır.

Dilin kökenine dair basit görünen bu soru sadece arkeologların, tarihçilerin, biyologların, filozofların ve dilbilimcilerin ilgilendiği eserlerde değil, kutsal metinlerden mitolojiye kadar geniş bir yelpazede birçok noktada karşımıza çıkar. Örneğin; Kuran'da sözün önceliğine birçok ayette değinilmiştir: “Allah, Âdem'e her şeyin ismini öğretti. Sonra onları meleklerle sunup: ‘Dedikleriniz doğruysa, haydi bu şeylerin isimlerini bana söyleyin bakalım’ dedi” (Bakara-31). İncil için de aynı şeyi söylemek mümkün-

dür: “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı” (Yuhanna-1). Öte yandan mitolojik unsurlarda da sözün yazıdan önceliği dikkat çeker. Türk mitolojisinde bunu açıkça görürüz. Dünyayı yaratış sırasında Ülgen’in durumu buna örnek olarak gösterilebilir. Ülgen bir dünya isteyip bunu nasıl ve ne şekilde yaratması gerektiği konusunda düşünürken, su içinde yaşayan Ak-Ana (Ak-Ene) isimli bir varlık ona şu parolayı verir: “Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen, Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren! De ki hep, ‘Yaptım oldu!’ Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, ‘Yaptım olmadı!’ Deme!” (1).

Yukarıdaki mevzubahis paragrafta dile getirilen örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat bizim ele alacağımız konu dilin kökeninde sözün mü, yoksa yazının mı önce ortaya çıktığı meselesinin felsefi yönüdür. Odak noktamız Fransız filozof ve dilbilimci Jacques Derrida’dır. Elbette ki Derrida öncesi filozofların birçoğu bu konuyu eserlerinde hiç kuşkusuz ele almışlardır. Derrida da antik çağların kadim bilgeliği ışığında kendi görüşlerini ortaya koyar.

Derrida, söz-yazı sorunlarına Platon’un *Phaidros* eserinden yola çıkarak başlar. Derrida’ya göre bu eserde Platon söze bir ereksellik atfetmiştir, yani söz bir babanın meşru oğludur ki bu da sözü yazıdan ayıran başat etkindir. “Sözün (*parole*), yani *Logos*’un gücünü ve kaynağını, babalık konumuna” (2) tahsis eder. Bu yargıya varmasının nedeni şöyle izah edilebilir: Genel olarak söz, sözü dile getiren kişinin evladı gibidir, konuşan kişi kendi sözünün babasıdır. Ağızdan çıkan söz onun eseridir, yaratımıdır, bir nevi oğludur. “*Logos* baba değildir. Ama *Logos*’un kaynağı babasıdır. Anakronik olmayı göze alarak diyebiliriz ki ‘konuşan özne’, kendi sözünün *babasıdır*” (3). Konuşan özne, sözünü benimser, yani oğluna sahip çıkma eğilimi gösterir çünkü bu söz ona aittir, onun varlığıdır ve onda hayat bulup şekil alır. Eğer söze bir soru yöneltecek olursanız, size cevap verebilecek muhtevaya sahiptir. Bunu yaparken de bir açıklama yapabilir. Örneğin kalem sözcüğünü ele alalım. Eğer şayet siz bu söze, “kalem nedir?” diye soracak olursanız, kaleme dair şekil, amaç, biçim gibi özelliklerinden mürekkep bir cevap alırsınız. Burada da gö-

rüldüğü üzere sözün cevap verme yetisi babasından yani sizden kaynaklıdır: “[...] babasının *mevcudiyeti* (*présence*) ve babasının mevcut (*présente*) *yardımu* olmadan, oğul kendi kendisini yok edecektir. Babası onun adına cevap verir ve cevabı onu açıklar” (4).

Öte yandan, hâlbuki yazı sözün tam tersine sahiptir. Onun bir babası yoktur yani yardımına koşacak, onu var edecek bir babaya sahip değildir. Bu yüzden Derrida’ya göre yazı, sözün bittiği, yok olmaya yüz tuttuğu yerde filizlenir; yani söz, babasının olmadığı durumlarda doğal bir sürecin sonucu yazıya evrilir. Böylece yazının kendine özgü olduğu babanın yokluğunda açığa çıkar, onunla ilişkili olur. Bunu şu şekilde açıklayalım, yine kalem sözünü ele alalım. Konuşan özne kalem sözünü dedi ve

böylece kalem olarak isimlenen şey şekil, amaç ve biçim olarak belirlenmiş bir duruma geldi.

Fakat konuşan öznenin yok olduğunu, bir nevi öldüğünü düşünün. O zaman kaleme ne olur? Gayet tabii belli bir süre sonra unutulup (bu sözü benimseyip aktaran kişiler bulunmadığı sürece) gidecektir. İşte yazı burada açığa çıkar; kalıcılığı sağlar, yani çıkan söz konuşan özneyi kaybettiği takdirde yaşantımızda devam ederse artık yazının sayesinde varolacaktır. Genelgeçer anlamda yazı “ölü söz”dür, ölüm getiricidir; hayatın soluğunu keser (5). Buradan da görüleceği üzere Derrida hepimizin algısal veya sezgisel olarak bildiği şu genel kaniya ulaşır: Yazı yok edilemezdir ve söz gibi uçmaz, bir kalıcılığa sahiptir.

Ayrıca Derrida yazının kalıcılığının tehlikelerine de değinir. Bu tehlikeler onu okuyanın istismarına ve çarpıtmasına maruz kalır, zaten kalmaması pek muhtemel değildir. Nitekim konuşan öznenin söylediği söz bütün insanlar için aynı olmaması gibi, yazıda da aynı değildir. Oysa bu ifadelerin imleri oldukları ruhsal hallerde ve tözde yansıttıkları herkeste aynıdır, tıpkı bu hallerin imgesinin temsil ettiği şeylerin de aynı olması gibi. Bunu şu şekilde açıklığa kavuşturalım: Elimizde bir yazı aracı var, bunun Türkçe sözcük olarak karşılığı “kalem”dir, İngilizcede ise “pen” olarak karşımıza çıkar, yani sözcüklerin kullanımında, okunuşunda farklılık vardır, aynı değildir. Görüldüğü gibi yazılışları da farklıdır fakat kullanım amacı ve imleri aynıdır. Herhangi bir



İngiliz'e elinizdeki kalem gösterdiğinizde işbu gösterilen nesnenin dile getirilişi farklı olacak olsa da uyandırdığı intiba ve amaca yönelik imgesel bilgisi tıpkı sizinki gibidir, onun yazmaya yarayan bir araç olduğunu bilir.

Derrida'ya göre, tüm bunlardan ötürü Platon'un yazıyı gizemli, şüphe edilecek ve tehlikeli bir güç olarak gördüğünü dile getirir. Konuşan öznenin sözcüğün çeşitli işlevleri arasındaki dil oyunu sayesinde kurallarla düzenli bir iletişim kurulduğunu söyler Derrida ve bu iletişimin aktarımını da yazının, kültürün çeşitli katmanları ve bölgeleri arasında kolaylıkla kurabileceğine değinir. İşte bu yüzden yazı tehlikelidir zira söz yönlendirmeden ziyade yön tayin etmeye meyillidir; konuşan öznenin yok olması ile silinip gider. Lâkin yazıda bu söz konusu değildir. Yazı direkt olarak yönlendiricidir ve onun konuşan bir özne gibi babası olmadığından dolayı yok etmeniz imkânsızdır. Varlığını ve bu varlığa/varlıklara karşı yönlendirmesini bir süreklilik içerisinde gerçekleştiren kudretine sahiptir. Dolayısıyla kitaplar çağlar boyunca çeşitli siyasiler, hükümdarlar veya aristokratlar arasında kurulu düzeni yönlendiren bir nesne olarak tehlikeli görülmüştür ve hâlen günümüzde de görülmektedir.

Öte yandan bunun tam tersi de mümkündür. Yazı, yaşama ters olan şeyler için de kullanılabilir. Yazı, belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle karşıdakini/ötekini daha da unutkan kılabilir. İşbu şekilde kullanımı yönlendirmeden ve bilgiyi arttırmadan ziyade azaltmaya hizmet eder. O halde böyle durumlarda söz kaynaktır ve ona dönmek gerekir. Çünkü söz

canlı ve yaşayan bir varlıktır. Baş, gövdesi, ayakları, eklemleri olan bir beden, bir organizmadır. Sözü sahiplenmek yaşamı sahiplenmektir, canlılığınızın ispatıdır, başkasının konuşan öznesine ait sahiplenilen söz ise biattır ve bu sizi pek çok tehlikeden kurtarır. Ancak yazı bunun tam tersinedir; zaten o, ölü söz olması hasebiyle canlılığı yok etmiştir ve ölü olan daima korkutur, ölü bir şeyi sahiplenmek daima tehlike arz eder.

Sonuç olarak Derrida'ya göre başlangıçta söz vardı. Konuşan öznenin aktardığı sözün ölümü yazıyı ortaya çıkarır, söz yazıdan bağımsızdır. Söz ve yazı iki ayrı göstergedir; ikincinin biricik varlık nedeni birinciyi temsil eder. Son olarak söylemek istediğimiz şudur ki; tarih, sözle başlar, yazıyla kaydedilir ve düşünceler yazıyla tarih olarak dilden dile aktarımla tekrar söze döner. Tıpkı ebedî bir dönüş miti gibi...

Dipnotlar

- (1) Ögel, Bahaeddin; *Türk Mitolojisi*; Türk Tarih Kurumu; 26 Ağustos 1971; Ankara; Cilt I; s. 433.
- (2) Derrida; *Platon'un Eczanesi*; s. 27.
- (3) Derrida; *a.g.e*; s. 27.
- (4) Derrida; *a.g.e*; s. 27.
- (5) Derrida; *Gramatoloji*; s. 28.

Kaynaklar

- DERRIDA, Jacques; *Gramatoloji*; Çeviren: İsmet Birkan; BilgeSu; 2017.
- DERRIDA, Jacques; *Platon'un Eczanesi*; Çeviren: Zeynep Dilek; Pinhan; Mayıs 2012.
- Derrida; Yaşamı Yeniden Düşünürken; *Cogito*; Sayı:47-48/Yaz-Güz 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de; *Genel Dilbilim Yazıları*; Çeviren: Savaş Kılıç; İthaki; Haziran 2014.

YAZAR



Ö. Faruk Kırmacı

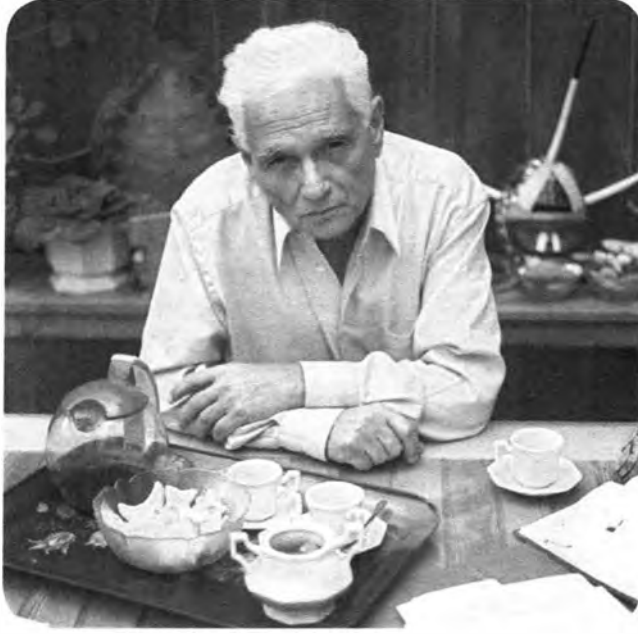
Araştırma alanları teorik fizik ve kozmoloji üzerinedir. Bilim felsefesi ve varoluşçu felsefe ilgisini çekmektedir. Bilim ve Ütopya ve Evrim Ağacı'nın yanı sıra çeşitli dergi ve sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Başta bilimkurgu ve popüler bilim kitapları olmak üzere polisiye ve korku romanlarından hoşlanır. Boş vakitlerinde satranç oynamaktan ve Türk Kahvesi eşliğinde pipo içmekten büyük zevk alır.



VARLIK VE TARİH SORUSU, JACQUES DERRIDA

RODOLPHE GASCHÉ

ÇEVİREN: SİMGE ŞİRİN



Jacques Derrida'nın, Sosyal Bilimler Yüksek Tahsil Okulu'nda düzenlediği üç seminerinin, Chicago Üniversitesi Yayınları tarafından İngilizce "The Beast and the Sovereign, Vol. I and II" ve "The Death Penalty, Vol. I" çevirilerinin yayınlanmasından sonra, Ecole Normale Supérieure'da 1964'ten 1965 yılına kadar düzenlediği ilk seminerinin de yayınlanması farklı hususlarda önemlidir. Önceki seminerlerin edebî özelliklerinin ve biçimsel zarâfetinin olmaması daha geniş bir kitleye erişebilmesini engellese de, daha sonraki seminerlerden farklı olarak, söz konusu bu seminer oldukça önemlidir. Üstelik, önceki konferanslar yalnızca Heidegger'in, zamanında en azından Fransızca çevirilerin mevcut olduğu eserlerine değil, aynı zamanda Husserl'in fenomenolojisi, Hegel'in kurgusal tarih felsefesi ve Nietzsche'nin tarihin yararı ve yararsızlığı üzerine düşüncelerine esas benzerliktedir. Önceki konferansların sunduğu zorluklara rağmen, Geoffrey Bennington'ın "Heidegger: The Question of Being and History" çevirisini hayran bırakan bir titizlikle hazırladığını düşünüyorum. Bu konferanslar, öncelikle Derrida'nın düşüncesinin, fenomenoloji tartışmasını dikkate alarak oluştuğunu bizlere hatırlatıyor.

Çoğunlukla olduğu gibi, bir düşünürün seminerlerinin yayınlanması onun çalışmalarına dair yeni anlayışlarını ille de ortaya çıkarmaz. Ancak, Derrida mevzusunda bu durum biraz farklı olabilir. Daha sonraki seminerleri yayınlanma fikriyle yazılmış olsa da, ki bazı kısımları seminerlerin ardı sıra yayımlanmıştır; aslında önceki seminerlerin materyalleri, Derrida'nın seminerlerinden bağımsız olarak, sonraki yayınların hazırlanmasına yardımcı olmuştur. Bu sebeptendir ki seminerler, Derrida'nın düşüncelerini biçimlendirdiği yıllara dair önemli ve değerli anlayışlarını, hatta zamanında yayınlanan çalışmaların öncesinde gelen, bazı konularda zahmetli analizlerin gerektiği, fakat sonrasında ayrıştırılarak açık olmayan düşüncelerini tedarik eder. Buna ek olarak, bu önceki seminerler, yayınlanan çalışmalarında artık kolaylıkla anlaşılır olmayan çeşitli felsefi sorunlara da tanıklık eder. Bu durum özellikle Heidegger seminerinde geçerlidir. Örneğin, Derrida'nın çalışmalarına yönelik eleştirilerden biri, düşüncesinin "tarih dışı" olmasıdır. Bu eleştiri, her ne kadar Derrida'nın daha önceki Husserl çalışmalarının bilinmemesinden kaynaklansa da –özellikle söz konusu olan kitap, 1978'den beri İngilizce çevirisi bulunan, bu alandaki ilk yayınlanan çalışması: *The*



Origin of Geometry'dir- 1964-65 yıllarında verdiği seminerlerin çevirisi de önemlidir. Kitabın başlığında da görüldüğü gibi: *The Question of Being and History* eseri, Derrida'nın tarih ve tarihselliğe dair temel kaygısını hatırlatıcı niteliktedir.

Bahsedilen seminer, Heidegger'in başyapıtına yönelik basit bir eleştiri olmasından ziyade, temeli zaman-tarih farkı ve ilişkisi odaklı *Varlık ve Zaman* üzerine kurulu derin düşüncelerden oluşuyor. Süregelen tartışma, neden Heidegger'in daha öncesinde duyurduğu *Varlık ve Zaman* eserinin ilk cildinin devamı olacak açıklamasını yerine getirmediği olsa da; Derrida için Dasein'in tarihsellik sorusu oldukça önemli bir role sahiptir. Derrida'nın belirttiği gibi Heidegger, Dasein'in ruh ya da bilinçliliğinden önce tarihselliğini araştırarak, tarihin metafiziğini çalışan iki önemli düşünürden, Hegel ve sonrasında da Husserl'den esasen ayrılır. Fakat aynı zamanda, Derrida'ya göre bu özgün ve derinlemesine analizler hiçbir zaman analizin eleştiri sürecinden öteye geçmez. Fakat, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci cildinin olmamasını, içinden çıkılmaz bir durumun sonucu ya da basitçe değişikliğe açık bir metin olarak değerlendirmekten ziyade, Derrida bu eseri farklı sebeplerle bitmiş olarak nitelendirir.

Derrida'nın araştırmasının sağladığı açık ve özgün

düşüncelerden biri: *Varlık ve Zaman*'ın devamında sekteye uğramasının birinci ve ikinci kısımlar arasında gerçekleşmeyip, birinci kısmın zaten bir beyan niteliğinde olmasıdır. Derrida'ya göre bunun gerçekleşmesinin sebebi, Dasein'in özgün tarihselliğini, zamansallığın salt değişimine uğrama riski olmadan, mutlak bir şekilde tanımlamanın imkânsızlığıdır. Derrida, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmı olan "Dasein ve Zamansallık", beşinci bölümdeki "Zamansallık ve Tarihsellik" ve son bölümdeki "Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik" (bu kısım, zamanında Fransızcaya çevrilmemişti) bölümlerinin çözümü zor analizlerinde, Heidegger'in tarihselliğin zamansallığına esaslı yeni ve özgün bir düşünce sunmadığını, kendini tekrar ettiğini söylüyor. Fakat Derrida, daha önce de bahsettiği, *Varlık ve Zaman*'da Dasein analizinin bitmiş olmasını hayal kırıklığı olarak görüyor. Buna karşılık, *Varlık ve Zaman*'ın bitmişliğine "Heidegger'in amacının ölçüsüzlüğüne" dair bir belirti olduğunu söylüyor (203). Hayal kırıklığından ziyade, eserin bitmiş olması; Heidegger'in metafizik kavramlarını, diğer bir ifadeyle, radikal tarihselliği göz ardı eden kavramları kullanmasının, Dasein'in tarihselliğini tanımlama çabasında yolunda gitmediğidir.

Üstelik, Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın Giriş kısmında ve de son bölümünde zamansallık, tarihsellik üzerine eleştirisini sınırlamak için yaptığı seçim yerindedir. Derrida'nın yapıbiciğe dair bu kararı, söylemek istediğine ilişkin önem teşkil eder. Giriş kısmının önemi, Heidegger'in kaçınılmaz koşul olarak öne sürdüğü, varlıkbilimin tarihine ilişkin, felsefede Varlık sorusuna tekabül eden yapısöküm kavramını ve esas işlevini yansıtmasıdır. Derrida, yapısökümün tarih sorusunun ihlâline benzemediğini öne sürse de, Heidegger'in varlığın tarihine ilişkin dikkatinin biricik olmasının, Heideggerci yapısökümün nasıl algılandığına dair gözlemleri aydınlatıcıdır. Her hâlükârda, Giriş kısmındaki varlık felsefesi, tarih meselesini "yapısöküm" ile vurgulasa da, bu felsefe olmadan Varlık ve varoluşun farkı ortaya çıkamaz. Derrida, Heidegger'in "temel varoluş felsefesinde" hatırlattığına karşın, *Varlık ve Zaman*'ın Varlık sorusuna ilişkin, ontolojiden daha ileride bir kaynağı kapsadığını savunuyor. Derrida yalnızca Heidegger'in eserine yönelik bir çalışma yapmıyor, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'a yönelik sağladığı titiz analizi ile, Varlık'a dair temel nitelikte anlaşılan ne varsa, ontolojiden çıkmış olması gerektiğini ve eserde bunun söz konusu olduğunu söylüyor. Ontoloji kavramı metafiziktir. Varlık-teolojisi olarak metafiziğe yakın anlamdadır, bu yüzden de Varlık'ın ayrıntılı anlamını ifade edemez. Derrida'nın yapısöküm ko-

nusuna atfettiği önem, özellikle seminerin ikinci kısmında, yani Dasein'in özgün tarihselliği tartışmasını adadığı "Giriş" kısmında açıklığa kavuşur. Hiç kuşkusuz, Dasein'in tarihselliği, temelini zamansallıktan alır, fakat Heidegger'in karşılaştığı mutlak tespitin zorluklarının gösterdiği gibi, Dasein'in tarihselliğini, zamansallığın doğasına indirgenemez kılan özgün bir şey vardır. Hakikaten, Derrida'nın düşündüğü gibi, Varlık sorusunun aşkın ufkuna zaman ayırmak, tam anlamıyla konuşmak gerekirse, metafiziksel bir tavidir. Tükenmişlik, ya da daha doğrusu *Varlık ve Zaman*'ın sonunu belirleyen bitmişliği, varoluş tarihinin yapısökümüne eşlik eden mecburiyetlerin sonucudur.

Eser, tarihselliğin tanımını mutlak bir şekilde sunmadan biter, çünkü neredeyse başvurulmuş bütün fikirler, hergünkünün önceliğinde kurulur ve bu yüzden, bu fikirler Dasein'in tarihselliğini mutlak açıklayamaz. Heidegger'in, Dasein'in zamansallığını gelecek üzerinden, yani bir nevi olasılarla kuran mest edici görüşü ve geçmişin şu andan eski olmayan, ancak geçmişe ait bir geleceğin olması, Dasein'in tarihselliğini, metafiziğin şu ana dayalı düşündüğü zamansallıktan kopmadan tanımlamayı, esasında imkânsızlaştırır. Özetle, Derrida'nın seminerde değindiği nokta, Heidegger'in sunduğu varlık tarihinin yapısökümü, Varlık sorusuna ulaşmanın olmazsa olmazıdır. Aynı zamanda yapısöküm, hergünkünün önceliğine özne ve tarihselliğin yararına olan zamansallık sorunsalından vazgeçmeyi gerektirir. Lâkin, paradoksal olarak da, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 74. Bölümünde, Dasein'in tarihselliğini hakiki ya da otantik anlamda tanımlama çabasında, Dasein'in, otantik olmayan zamansallığında, yani güncelliğinde temel olan, ancak otantik olmayan tarihselliğinin ayrıntılarından öteye geçmez.

Daha önce değinildiği gibi, bahsedilen seminer *Varlık ve Zaman* eserine dair basit bir yorumlama değildir. Açıkçası, "Giriş" kısmının ve tarih üzerine olan son bölümün tartışması ile kendini kısıtlayan Derrida, kuşkusuz Heidegger'in temel çalışmasını yansıtan Dasein'in bütünlüklü analizinden özet çıkarır. Fakat Derrida'nın odaklandığı bu kısımlar, olağandışı bir anlayışla incelenmiş ve yorumlanmıştır. *Varlık ve Zaman*'da örtük olan herhangi bir şey, örneğin Heidegger'in yalnızca geriye dönük gerekçelendirilmiş Varlık sorusunu kurabilmesi ve de eserin amacını başarıyla sonuçlandırmak için kendisine vermesi gereken "sözler" esas konudur. Ayrıca, "yöntembilimsel anlaşılabilirliklerin" yani "değişik bir şekilde eserin bitmişliği, bu bütünüyle içinden çıkılmaz durumu" görünür kılan ihtimam olağanüstüdür (167). Fakat, bitmişliğin, bütünüyle içinden çıkılmaz duru-

munda gösterdiği gibi, anlaşılabilirliklerin gerekliliği, *Varlık ve Zaman*'ın ertelenmiş olan gereğince başı, ya da esasen, tarihselliğin metafiziksel olmayan algısını belirtir. Üstelik temel kaçınılmazlığı saklayan, "Heidegger'in ifade zincirindeki kesintili fakat bağlantılı ilişki" dikkatlice incelendiğinde, düşüncelerinin merkezinde olan ve tartışmasında nedensiz görünen ne varsa, sebebi yalnızca: "kaçınılmazlığın kendinde olanı tüm kaçınılmazlığına vermese de" daha doğrusu "kaçınılmaz olan, varoluşsal doğasına yabancı bir anlamı uygulamaya zorlayan var olanı başka bir kümede saptaması değil," Heidegger'in dikkatini bu yönde vurgulamasıdır (80; 87).

Derrida'nın sert fakat Heidegger'in düşüncesine saygının ihtiyatı göz önünde tutulursa, daha önce varoluşçuluk tarihinde görülmemiş kadar ihtiyatlı oluşu, Derrida'nın kendinden sonra gelene yönelik her şeye katkıda bulunarak, Heidegger'in çalışmalarını tekrarladığı görüşünü cezbedebilir. Ancak, böylesine bir düşünce oldukça yersizdir. Ben burada yalnızca, Derrida'nın, Heidegger'in tarzına ilişkin eleştirel gözlemlerine "çoşumcu anlatımlı Nazi tarzdan" kaynaklanan, olasılığın biçimsel koşullarını artık belirtmeyen, ya da "Heideggerci stratejiye, taktiklere karşıt olanın zorlayacağı her nedene" ilişkin adlandırmayı yapmak için, kesintili ve hassas bağlantılardaki düşüncesine yönelik, neden "varlığın evi" gibi bazı kavramları seçtiğini belirtiyorum (57; 80).

Heidegger'in düşüncesine toptan bir övgüden ziyade, bahsedilen seminer Derrida'nın kendi düşüncesini belirleyen bir süreci temsil ediyor. Bu bağlamda, seminerin arkitektelik (yapıbiçimli) oluşu son derece önemlidir. *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmında yapısöküm kavramına odaklandıktan sonra, Derrida bu kavramı tarihsellik sorusu ile ilgilendikçe geliştirir. *Destruction* (yapısöküm) kavramını "*solicitation*" (kışkırtma) olarak yeniden tercüme eder ve Latince *sollus*, bütün ya da tüm ve *cicere*, devinmek, karıştırmak ya da sarsılmak gibi, kelimenin özgün anlamını, bir şeyi bütünüyle sarsmak olanla yeniden tanımlar. Bununla birlikte, Derrida'nın metafiziğe ilişkin özgün kavrayışı biçimlenmeye başlar. Artık söz konusu olan, varoluşun tarihine ulaşma sorusu değil, bu soruyu kendi kanıtlarında ve teminatında bütünüyle sarsarak, felsefi düşüncenin özgünlüğünü, hevesini ve sınırlarını; neyi sonuçlandırıp, sonuçlandırmayacağını beyan edebilmektir.

Kuşkusuz ki "ontik metaforun" tekrerrür eden bir dayanak olması, seminerin esasıdır. Örneğin Derrida, Heidegger'in başvurduğu Varlık tanımı söz konusu olunca, başka bir deyişle: Varlık'a dair üst kavramlarla sonuca varan tüm çabalara direnerek, özellikle

bu tanımını alt kavramlarla sunmak için, hikâye anlatımını geride bırakma amacıyla, Platon'un *Sophist* eserine, özellikle de *Stranger*'in uyarısına başvurduğunu vurguluyor. Derrida bunu vurgulayarak, Varlık düşüncesinin ve anlamının arayışı için bu metaforun yapısöküm gerektirdiğini belirtiyor. Varlık düşüncesi, yani felsefi düşünceyi çalışmak, bu metaforun sökülümüne dayanır. Fakat Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın sonunda nasıl bitmiş bir eser olduğunu gösteren analizinde olduğu gibi, Dasein'in tarihselliğine ilişkin yeni kavramları önermesindeki yeteneksizliği, dolayısıyla Varlık sorusunun, yani başlıca felsefi olanın, soruya uygun cevaplar üretmesinden ziyade, metafizik bağlamından koparak tarihselliği sarsar ve kışkırtır. Bunun sebebi, Dasein'in tarihselliğini tanımlayan tüm kavramların türetilmiş ya da ontik metaforun özgünlüğünü gözden kaçırmış olmasıdır.

Seminerin sonuna doğru, Derrida kısaca sonucu tasarlardı. Eğer *Varlık ve Zaman* eserinin ötesine geçebilseydi, seminer yorumu gerçekleştirdiği sürece, buna

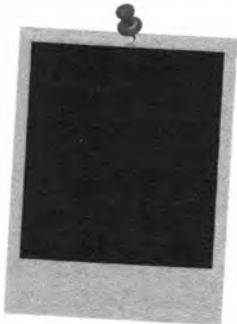
takiben gerçekleşecekti. Bu son sayfalarda, metaforik olmayan Varlık düşüncesi –yani aslında metaforik de olan– açıkladığı şeyi saklayarak belirtir ve hiçbir zaman bu tanımın esasına ulaşmaz. Üstelik, Varlık düşüncesinin açıkladığı metafor olmayan ufkunda, söz konusu bu tavır: “her ne kadar önceki metaforu tümüyle ele verse de, henüz bu metaforun yansıttığı şeyin ne olduğu bilinmez. Çünkü bu metafor, sadeleştirilemez bir şekilde sakladığı anlama döner” (324). Özetle, mecazî olmayan bu Varlık metaforu, nihayetinde Varlık'ın dilbilimsel olarak ta kendisidir. Heidegger'in Varlık'a dair, mecazî olmayan ile metafor olanın birliği ayrıntılarında önerdiği, yalnızca Varlık düşüncesinin değil, aynı zamanda tarihselliğin bitmiş olmasının sebebi: yapısal olarak sadeleştirilemez olana bağlılığından ve de anlayışında hikâye anlatımını sakınan felsefi bir talebin olmasından kaynaklıdır.

(1) Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı.

(2) Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı.

Kaynak: *Notre Dame Philosophical Reviews*

ÇEVİRMEN



Simge Şirin

Amerikan Kültür ve Edebiyatı mezunu olup, kültürel incelemeler kapsamındaki çevirilere, varoluş felsefesine, edebiyat çalışmaları ve teorilerine ilgi duymaktadır. Daha önce Sivil Toplum alanında önemli role sahip derneklerle çalışmalar yaptı. Akademik hayatında aklını karıştıran konular hep daha çok ilgisini çekti. Ingeborg Bachmann etkisini içinde yıllardır yaşatan bir okur.



“Konukluğun olması için bir kapı olması gerekir. Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapisız, penceresiz ev olamaz da ondan”
Konuksev(er/mez)lik, 29.

Felsefesine mevcudiyet metafiziğini ve Batı düşüncesini eleştirerek başlamış olan Derrida, daha sonra politik ve etik konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Konuksev(er/mez)lik kavramı da onun etik ve politika üzerine olan düşüncelerini anlamada önemli olan kavramlardan biridir. Derrida'nın etik ve politik olanın dönüşümlerinin olanağını gösterme yolundaki çabasında, konukseverlik kavramı, bu dönüştürme sürecine ait bir düşünce olarak ele alınmalıdır.

Derrida, 1997'deki ilk İstanbul seyahatinde konukseverlik üzerine olan konferansında ve *De l'hospitalité (Of Hospitality/Konukseverlik Üzerine)* adlı eserinde, günlük dilde kullandığımız “Adın ne?” “Comment t'appelles-tu?” sorusunun, aslında konukseverliğin sorusu olduğunu, sorunun vurguya bağlı olarak dışlayabileceğini veya davet edebileceğini, geri çevirebileceğini veya içeri alabileceğini söyler. O şöyle yazar: “En güçlü biçimini Kant'ta bulan (Sürekli Ba-

rış'ta) kozmopolit gelenekte hoş karşılanma hakkına sahip... yabancı... kabul etmeye ilk olarak adını sorarak başladığınız birisidir; mahkemedeki bir tanık gibi, kimliğini bildirip kanıtlamasını istersiniz. Soru sorduğunuz ve talepte bulunduğunuz birisidir, ilk ve en minimal talebiniz şudur: ‘Adın ne? ya da ‘Sana nasıl sesleneceğim?’ (1).

Derrida etik üzerine olan bildirisi “*Hostipitalité*” (2)'de çifte bir çelişkiye, çifte bir bağa ya da aporetik bir noktaya değinmiştir. Bu bildiride “Konuksev(-er/-mez)lik” meselesi Kant felsefesi bağlamında ve etik bir tartışma odağında yürütülür. Derrida etiğinde konukseverlik ve dostluk konularının öne çıktığını ve bunlardaki etik meselelerin de siyasî bir toplulukla ilişkilendirilerek ele alındığını görürüz. Kant'ın metinlerinde ele alınan konukseverlik tartışmasının temelinde sömürgecilik meselesi yer alır. Kant'a göre sömürgecilik, konukseverlik yasalarını

*Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü

kötüye kullanmaktadır. Çünkü sömürgeci, yabancı bir toprakta konukluk haklarının ötesine geçerek, yenilen halka egemenliğini empoze eder (3).

Konukseverlik konusundaki konferansına Kant'tan uzun bir alıntı yaparak başlayan Derrida, "konukluk" kavramını "bir yabancının bir başkasının bölgesine varışında ondan düşman muamelesi görmeme hakkı" (4) olarak tanımlar. Kant'ın "evrensel konukseverlik" nosyonunu yeniden düşünmek gerektiğini öne süren Derrida, Kant'ın nosyonundaki sorunu, konukseverliğin sadece belirli koşullarda sunulması olarak görür. Koşullu konukseverlik düşüncesinin öncelikle Kant'a atfedilmesinin sebebi, Kant'ın *Ebedi Barış Tasarısı*'nda yer alan ve kozmopolit hukukun evrensel konukluğun koşullarıyla sınırlandırılması gerektiğini savunan maddede aranmalıdır. Burada konukseverlik, yasa tarafından düzenlenerek bir zorunluluk hâline gelmiş ve ödev ile ilgili olarak ortaya konulmuştur. "Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına (*publicité*) işaret eder; kamusal ya da özel konukseverlik, yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir" (5). Bu görüşe karşı Derrida, "spekülatif veya etik nedenlerle değil ama günümüzde dünyada neler olduğunu anlamak ve aktarmak amacıyla" 'koşulsuz' veya 'saf' konukseverlik adını verdiği şeyi öne sürer (6). Koşulsuz konukseverlik, kişinin "başka herhangi birinin geliş için hazırlıksız olmasına hazırlıklı olmasını" gerektirir. Bu genel ifade, siyasî sistemlerimizin sistemden dışlanan öteki herkese adalet ve konukseverliğe dair armağanı sunması gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda insan, artık doğanın efendisi olmayacaktır, hatta ulus devletin bile. Tabii ki, öteki herkesin eşsizliğine bu koşulsuz konukseverliği sunabilmek için, sistemi sürekli yeniden icat etmek ve yeniden bağlaştırmak gerekir. Konukseverliğin bu armağanı, politik sistemlerimizdeki hayvanlar da dahil olmak üzere bütün canlılara saygın bir yer vermeye çalışacaktır.

Le Monde için Derrida ile yapılan bir söyleşide, Derrida konukseverliğin "gelen kişinin öncelikle adının sorulmasıyla başlayan bir sorgulamadan" mı ibaret olduğu yoksa "sorgusuz sualsiz buyur etmekle" mi başladığı sorusuna, yani konukseverliğin zorunlu koşulları ile ilgili soruya şöyle yanıt verir:

"Karar, saçma, imkânsız gibi görünen şeyin tam kalbinde alınır (karşıtlık içermeyen, eşit şekilde buyuran iki yasa arasındaki bir antinomi, bir gerilim). Saf konukseverlik *arrivant*'ı, yani gelen kişiyi, hiçbir koşul öne sürmeden, hakkında adı dahil kim olduğuna

dair hiçbir şey bilmeden veya bir kimlik belgesi sormadan buyur etmeye dayanır. Fakat bu saf konukseverlik gelen kişiye seslenildiğini, dolayısıyla gelen kişinin adlandırıldığını ve ona özgü bir ismin tanınip kabul edildiğini önvarsayar: 'Adın ne?' ['Comment t'appelles-tu?'] Konukseverlik ötekine hitap ederken her şeyi yapmaya dayanır; onu onaylamaya dayanır, hatta adını sorarken bile söz konusu sorunun bir 'koşul'a, polis sorgulamasına, soruşturmaya, tahkikata, sınır kontrolüne dönüşmesini engellemeye çalışır. İnsanın evinin eşliğinde sorduğu bir soru ile iki vurgu arasındaki eşikte sorulan soru arasında ilk anda göze çarpmayan çok temel bir fark vardır" (7).

Koşulsuz ya da salt konukseverlik, beklenmeyen ziyaretçiye hesap sormamayı gerektirir ve gelenin, benim evimin efendisi olduğum yere, evimi, toprağımı, dilimi kontrol ettiğim yere, onu kabul eden yerde geçerli olan kurallara bir şekilde katlanmak zorunda olduğu yere davetli olmadığını varsayar. "Salt konukseverlik, bir gaspçıya, hatta tehlikeli, gerektiğinde kötülük yapabilecek kuşku bir gaspçıya, ne olduğu önceden kestirilemez bir ziyaretçiye evinizi açmak demektir" (8). Bu durumda konukseverlik, düşmanlığa karşıdır. "Düşman muamelesi gösterilen öbür yabancının karşıtı olarak ağırlanan konuk, dost veya müttefik muamelesi gören yabancıdır" (9). Bu noktada Derrida, konukseverlik gösteren ev sahibinin, yani konuk edecek kişinin, evin efendisi, patronu ve kendi evinin efendisi olduğunu belirtir:

"Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, host'un, Wirt'in, kabul eden veya barındıran ya da *iltica hakkı verenin patron*, evin efendisi olarak kalması, *kendi evinde kendi* otoritesini koruması, kendini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, *oikonomia*'nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, hotel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin *kendisinin* yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan... dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani *kendi evinde kendi-olmayı*, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır" (10).

Ev sahibinin koşullu konukseverliği Derrida'ya göre, konukseverlik kavramının kuruluşu itibarıyla aporetik olduğunu ve kendi kendisinin yapısını söktüğünü gösterir. Bu noktada Derrida, konukseverliğin kendini yok etmekten, eş deyişle kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla

olanaklı olmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve deneyim olduğunu düşünür (11). Kendini bir açmaz olarak sunan konukseverliğin olanaklılık koşulu, aynı zamanda onun olanaksızlığının da koşuludur. Gelenin konuk edilmesi bir özdeşlik biçimini, yani evin sahibi olma gücünü ve konuk üzerinde bir kontrolü gerektirir. Konuksev(-er/-mez)likte (*hospitalité*) ifade edilen anlamın kaynağı da buradadır.

Buna karşılık Derrida, koşulsuz ve saf konukseverliğin gelen kişinin kim olduğunu bilmeksizin ve onun gelişine hazırlıklı olmaksızın gerçekleşen durumlarda geçerli olduğunu söyler. Çünkü gelen kişi eğer misafirse ve davet edilmişse, yani bekleniyorsa, o zaman bu, ortada bir sürprizin olmadığı ve her şeyin kuralına göre ilerlediği anlamına gelir. Saf konukseverliğin veya saf armağanın oluşması için, mutlaka bir sürpriz olmalıdır. Öteki, istediği zaman gelebilir. Eğer koşulsuz konukseverlik olacaksa, davet edilmiş konuğu değil ziyaretçiyi, ziyaretin kendisini hoş karşılamak gerekir. Bu duruma hazırlıksız olmak gerekir. Saf konukseverlik ya da armağan varsa, bu bağlamda olmalıdır. Bunun sonuçları olumsuz olabilir, çünkü gelen kişi iyi biri de olabilir kötü biri de; ama eğer bu olanak dışarıda bırakılırsa, konukseverlik de yoktur. Bu durumda sınırlar kontrol edilir, gümrük görevlilerine, bir kapıya, bir anahtara ve buna benzer şeylere ihtiyaç duyulur (12). Gelen kişinin belirlenmesi Derrida'ya göre, konukseverliğin özüne aykırı bir durumdur: "ev sahibinin kimi beklediğinin ve kimin geldiğinin önemi yoktur. Ev sahibi beklemeden beklemektedir. Kimi beklediğini bilmeden beklemektedir... Gelecek olan kim olursa olsun beklemektedir. Ve masasında onun karnını doyuracaktır" (13).

Ayrıca koşulsuz konukseverliğin her zaman tekil bir olaya karşı olduğunu akılda tutmak gerekir: "Gelen her neyse, kadın veya erkek, onun tekilliği, onun beklenmediği yere gelmesi, ki, orada o beklenmediği halde yolu gözlenmektedir. Neyi veya kimi umduğunu bilmeden ya da neyi ya da kimi beklediğini bilmeden... İşte konukseverlik budur, olaya karşı konukseverlik" (14).

Eğer konukseverlik olayın tekilliğine, herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce Öteki'ne koşulsuz bir açılmaya dayanıyorsa, evimize veya ülkemize buyur ettiğimiz kişinin dost mu düşman mı olduğunu, bize faydasının mı dokunacağını yoksa zarar mı vereceğini, yardım mı yıkım mı getireceğini asla bilemeyiz. Hatta koşulsuz bir konukseverlik gereği bilmemeli-

yiz. Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi, ancak bu riskin, yani bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir (15).

Derrida'nın koşulsuzun tecrübesi veya koşulsuzun gerekliliği gibi bir şeyi reddetmediğini, yalnızca bunu aşkın bir idealizmin dışına çıkarmak istediğini belirtmek gerekir. Derrida'nın amacı, "aklın koşulsuzluğunda her tekilliği evrenselleştirilebilir olanla ilişkilendiren"i de dikkate alarak koşulsuzluğu yaderklikle birleştiren bir dil bulmaktır. Hem evrenseli her türlü rölativizmin, költürcülüğün, etnikçiliğin, milliyetçiliğin ötesine koyan, hem de ötekine karşı koşulsuz bir konukseverliği savunan Derridacı açmaz, rasyonel olan ile irrasyonel olanı bir arada tutmayı değil, hesaplanabilir olanı üst-akılcılıkla aşma arzusunu taşır (16).

Derrida, konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmediğimizi ve onu gelmeye bırakmamız gerektiğini iddia eder. Bu bağlamda konukseverlik, gelecek olan ama kendini burada olarak sunamayan ve hiçbir zaman burada sunmayacak olan bir gelmeye, geleceği olmayan bir geleceğe aittir.

Etik ve politik olan arasında, pek çok farklı anlam ve yorumlama yoluyla, birbirlerinin yerine geçme ve paradoksal olarak birbirlerine dönüşme olanağını taşıyan bir ilişkisellik vardır. Derrida da, felsefesinde merkezî bir konumda bulunan etik ve politik olandaki aporetik yapıyı göstermeyi amaçlamış ve konukseverlik sorununun bu alanlar üzerindeki işleyişini, etik ve politika arasındaki geçişi göstermek ve aynı zamanda etik ve politik sorumluluğun da açmazlarını ortaya çıkarmak amacıyla ele almıştır. "Konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz" derken Derrida, eşikte durarak, eşğin sınırlarına ve açmazlarına, konukseverlikteki çelişkilere ve olanaklılığın koşulu olarak olanaksızlığa vurgu yapmış, bu olanaksızlığı da etiğin ve politik olanın koşulu olarak ortaya çıkarmıştır.

Dipnotlar

- (1) Derrida, 2000: 27.
- (2) Fransızcadaki *hospitalité* sözcüğü konukseverlik anlamına gelir. *Hostipitalité* sözcüğü ise İngilizceye *hostipitality*, Türkçeye konuksev(-er/-mez)lik olarak çevrilmiştir. Ayrıca Derrida'nın 9-10 Mayıs 1997'de İstanbul'da sunmuş olduğu bildirinin de başlığıdır.
- (3) Stocker, 2006: 336.
- (4) Derrida, 2012: 9.
- (5) Derrida, 2005: 34.
- (6) Derrida, 1999: 70.
- (7) akt. Naas, 2006: 239.

- (8) Derrida, 2006: 85.
(9) Derrida, 2012: 9.
(10) Derrida, 2012: 10.
(11) Derrida, 2012: 11.
(12) Derrida, 1999: 70.
(13) Derrida, 2012: 21.
(14) Derrida, 1993: 33.
(15) Naas, 2006: 246.
(16) Direk, 2006: 219.

Kaynaklar

DERRIDA, Jacques, (1993), *Aporias: Dying-Awaiting(One Another at) the Limits of Truth*, tr. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Pres.

DERRIDA, Jacques, (1999), "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. R. Kearney, M. Dooley, New York: Routledge.

DERRIDA, Jacques, (2000), *Of Hospitality*, tr. Rachel Bowlby, Stanford: Stanford University Pres.

DERRIDA, Jacques, (2005), *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Birey.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth, (2006), *Gün Doğmadan*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma.

DERRIDA, Jacques, (2012), "Konuksev(-er-/-mez-)lik", *Jacques Derrida İle Birlikte Pera Peras Poros*, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

DİREK, Zeynep, (2006), "Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri", *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s. 213-222.

NAAS, Michael, (2006), "Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu" *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı: 47-48, s. 236-255.

STOCKER, Barry, (2006), "Derrida Etiginde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik", *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.334-349.

YAZAR



Banu Alan Sümer

Araştırma alanları çağdaş Fransız felsefesi, feminizm, hermeneutik ve etik üzerinedir. Postmodernizm ve varoluşçu felsefe ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmış, kimi sempozyum ve kongrelerde konuşmalar yapmıştır. Başta sinema kitapları ve psikolojik romanlar olmak üzere yeryüzü edebiyatına dair romanlardan hoşlanır. Boş zamanlarını yürüyüş yaparak ve kitap okuyarak değerlendirir



JACQUES DERRIDA: "ÖZNEDEN SONRA KİM GELİR?"

JEAN-LUC NANCY

ÇEVİREN: CEMRE YILMAZ - MELİKE KALKAN



Jacques Derrida: Bu söyleşiyi başlatan sorudan şu iki cümle seçilebilir: İlki, "Özneden sonra kim gelir?" "Kim" sorusu belki de artık özneye maruz kalmayacak bir dil bilgisine işaret ediyor. İkincisi ise, "yakın bir dönemin yaygın bir söylemi (öznenin) basitçe tasfiyesi ile sonuçlanmaktadır."

Şimdi, mutlak bir şekilde sorunun formüle edilmesini dikte eden *doxa** (yanlış kanaat [Yunanca]) ile ilgili olarak bir önlem almamalı mıyız? Söz konusu önlem, bir eleştiri değil. Şüphesiz yapılması gereken, böyle bir *doxa*ya atıfta bulunmak değil, sadece onu analiz edip muhtemelen diskalifiye etmek olmalıdır. "Özneden sonra kim gelir?" sorusu (bu kez vurgu "sonra"da) günümüzde, belirli bir felsefi görüşte, en görünür hâliyle, "özne" olarak adlandırılan bir şeyin tanımlanabileceğini imâ eder. Hatta, öne sürülen hâliyle de tanımlanabilen düşünce ve söylemlerde tanımlanabileceği anlamına gelir. Tabii, bu "görüş" oldukça kafa karıştırıcı. Bu karışıklık ise bir dizi söylemsel stratejiyi beceriksizce karıştırmaktan oluşuyor. Son 25 yıl içerisinde Fransa'da bu stratejilerin en kötüsü, "özne meselesi" etrafında bir tür tartışma-

ya yol açmış olsa da hiçbirisi bir şeyi "tasfiye etmeye" çalışmamıştır (Aslında bu kelimenin karşılık gelebileceği felsefi konsepti bilmiyorum. Diğer kodlarla daha iyi anladığım bir kelime: finans, suç, terörizm, sivil ya da politik suçluluk. Bu nedenle "tasfiye"den bahseden kişi yasa tarafından konuşuyor olmalı, hatta bir polis olsa gerek.). "Tasfiye"nin tanısı genel olarak bir yanılsamayı ve kusuru açığa vurur. Şöyle bir suçlamada bulunur: "Tasfiye etme"ye çalıştılar, yapabileceklerini düşündüler, bunu yapmasına izin vermeyeceğiz. Bu nedenle tanı, bir söz veriyor: Adil olacağız, özneyi ya kurtaracağız ya da rehabilite edeceğiz. Bu nedenle şu slogan ortaya çıkıyor: Özneye geri dönüş, öznenin geri dönüşü. Dahası, özetle ortaya koyacak olursak, şunu da sormak gerekir: Her öznenin yapısı geri dönüş çağrısı yapılan bu tür bir tekrarda mı kurulmuştur? Daha da önemlisi, bu yapı esasen yasadan önce, yasayla ilişkiden önce ve kendi deneyiminden önce değil midir; herhangi bir yasa var mıdır? Ama bunu şimdilik kenara koyalım. Bu karışıklığa birkaç örnek bulalım ve bu yolda bize yardımcı belirleyiciler olarak işe yarayacak bazı düz-

gün isimler bulalım. Lacan özneyi “tasfiye etti” mi? Hayır. Bahsettiği merkezleştirilmiş “özne”, katıyen klasik öznenin özelliklerine sahip değildir (yine de daha yakından incelememiz gerekir...). Buna rağmen Lacancı teorisinin ekonomik olması için vazgeçilmezdir. Aynı zamanda yasanın bir bağıntısıdır.

Jean-Luc Nancy: Lacan belki de bu adı korumakta ısrar eden tek kişi...

JD: Belki de tek kişi değil aslında. Daha sonra, Philippe Lacoue-Labarthe hakkında konuşacağız; ancak örneğin Althusser’in ku-

dük. Bu öznelik, insan figürünün tahliyesi ile ilgili belli büyük beyanlara rağmen, asla ve kat’a Özne’nin “tasfiye edilmesi”nde kurulamazdı. Ve son evresinde, yine, ahlakın ve belirli etik bir öznenin geri dönüşü. Bu üç söylem (Lacan, Althusser, Foucault) ve imtiyaz hakkı tanınan bazı düşünürler için (Freud, Marx, Nietzsche), özne yeniden yorumlanabilir, onarılabilir, yeniden yazılabilir; ama kesinlikle “tasfiye edilemez”. Özellikle Nietzsche’nin “kim” sorusu bu noktayı şiddetle pekiştiriyor. Bu, sözünü ettiğimiz *doxa*nın temel referansı veya hedefi olan Heidegger için de geçerlidir. *Subiectum* (Çev.Notu: özne [Latince])



ramının, öznenin belirli bir otoritesini, ideoloji kuramında indirgenemez bir yere sahip “özne” örneğini kabul ederek sarsmaya çabaladığını not edebiliriz. Bu ideoloji, aşağı yukarı Kantçı diyalektikteki aşkın illüzyon kadar indirgenemezdir. Bu yer, çağırma tarafından, kendi çağrılan-varlığı tarafından kurulmuş bir öznenin yeridir (yine yasa-önünde-varlık, yasaya tabi olan ve yasa önünde sorumlu tutulan bir özne olarak özne). Foucault’nun söylemine gelince, gelişim aşamalarına göre söylenecek farklı şeyler söz konusu. Ona göre, biz, özneliğin tarihine sahipmiş gibi görünür-

ilgili ontolojik soru, Kartezyen ve post-Kartezyen formlarda kesinlikle tasfiyeden başka bir şeydir.

J-LN: Bununla beraber, Heidegger için, metafizik çağına yaklaşan ve belki de açılan çıgırları bu şekilde kapatan dönem, öznelik metafiziği çağıdır ve de felsefenin sonu öznelik metafiziğinden ayrışmadır...

JD: Fakat bu “ayrıştırma” ayrılış anlamında değildir, bir geçiş ya da zamanaşımı hatta “tasfiye” ile bile karşılaştırılmaz.

J-LN: Evet; fakat Heidegger’de şunu göremiyorum: Öznenin

konusalında veya sorunsalında hangi yol, olumlu ya da onaylayıcı şekilde, hâlâ çizilmiş duruyor? Öte yandan, bu, bir hakikat meselesi mi, bir tezahür meselesi mi, bir görüngü meselesi mi... bunu görebiliyorum.

JD: Evet; ama iki önemli nokta var: Az önce giriştiğim bu özet anlatım, hızlı bir yanıttı. Daha açıklayıcı şekilde, “özne”ye tüm bu muamelelerin, farklılaştırılmış bir şekilde, birbirinden farklılaşan stratejilerini yakından analiz etme derdine girmeyen bir özetlemeydi. Bize daha yakın örnekler seçebirdik; ama konumuza devam edelim. *Doxa*nın etkisi söyleyerek oluşur: Bütün bu filozoflar özneyi arkada bıraktıklarını düşünürler...

J-LN: Yani bu bir “Özneye geri dönüş” meselesi, yani bahsettiğimiz slogan.

JD: Varmaya çalıştığım sloganın etkisi. İkinci nokta: Heidegger’de “çizilen yol” dediğiniz şey, belki de diğer yolların yanında, Dasein’in *Varlık ve Zaman*’daki işlevi ile bir ontolojik-aşkınsal ve aslında etik-hukuki bir satışta öznenin işlevi arasında (çok dikkatli olarak) kurulacak analojinin yolunu izliyor olabilir.

Dasein kesinlikle özneliğe indirgenemez; fakat varoluşsal analitik, her aşkınsal analitiğin biçimsel özelliklerini korumaya devam eder. Dasein, ve içinde “kim?” sorusuna cevap veren ne varsa, –şüphesiz pek çok diğer şeyleri yerinden ederek– klasik *cogito* ya da *Ich denke* (düşünüyorum) ile “özne”nin yerini işgal etmeye gelir ve bu esas özelliklerden korur – özgürlük, cesur-karar, yine bu eski çeviriyi ele alarak, bir ilişki ya da kendiliğin mevcudiyeti, ahlaki bir vicdana karşı “itibar” [*Ruf*], sorumluluk, ezeli suçlama ya da suçluluk [*Schuldigsein*] vb. *Varlık ve Zaman*’dan “sonra” ve varoluş-

sal analitik “sonrası” Heideggerci düşünce hareketleri, “geride”, “tasfiye edilmemiş” hiçbir şey bırakmadılar.

J-LN: Benim sorum içinde hedeflediğiniz şey, o zaman yanlış ve tehlikeli bir şeye yol açan “sonradan gelen”dir...

JD: Sorunuz, yerinde stratejik nedenlerden ötürü, bir “görüş” söylemini yansıtır. Bana göre bunu eleştirerek veya yapı söküm ile analiz ederek başlamalı. Öznenin ne olduğunu bilinen birini hayal eden, özneyi “tasfiye etmek” konusunda bir şekilde anlamaya varmış Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser ve diğerleri için bu “karakter”in aynı olduğunu söylemeden bir tartışmaya katılmayı kabul edemem. Benim için tartışma, bu *doxa*nın yerleşik karmaşasının ötesinde, kişinin daha ciddi ve daha önemli bir soruya gelmesiyle ilginç olmaya başlayacaktır. Örneğin, tüm bu farklı stratejiler boyunca “özne”, “tasfiye edilmeden”, yeniden yorumlanmış, yer değiştirmiş, merkezleştirilmiş, yeniden yazılmış olsun. O zaman ilk olarak: öznenin klasik bir belirlenmesini (bilimsel ya da etik, yasal, politik vb. bir tür nesnellik) varsaymak gibi görünen sorunsalla ne olur? Ve ikincisi: “kim” sorusuna kim ya da ne “cevap” verir?

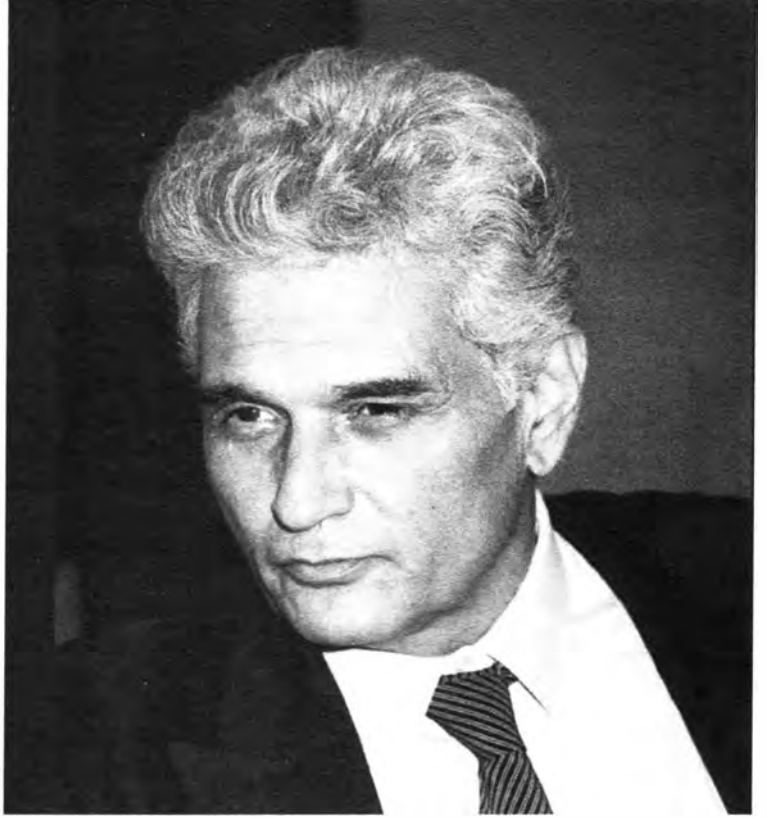
J-LN: Benim için “kim” bir yeri tayin eder – kendi yapı sökümü ile açık olarak görünür hâle gelen “öznenin” yerini. Örneğin, Dasein’in işgal ettiği yer neresidir?

JD: Bu soruyu topolojik çizgiler ışığında ayrıştırmak gerekirse (“Öznenin yeri nedir?”), belki de imkânsızdan vazgeçmek gerekir. Yani, hâlihazırda yıkılmış olanı, yapı sökümü uğramış olanı (ve üstelik tüm zorlukları kapsayan bir ifade şekliyle “kendini” yapı sökümü uğratanı) yeniden kurma veya yeniden inşa etme girişimi

yerine kendimize şunu sormalıyız: Titiz bir şekilde tanımlamayı gerektiren bir gelenekte (şimdilik, Descartes’tan Kant’a ve oradan da Husserl’e kadar uzanan bir gelenekte diyelim) ve özne kavramı ışığında, belirli dayanakların bir kez yapı sökümü uğratıldığı türden bir yolda, kavramın ve ismin

edilmesini ve “özne” adını olumlu bir şekilde kullanmayı mı öneriyorsunuz?

JD: Zorunlu olarak değil. Tartışmada bir belirteç olması için bu adı geçici olarak korurum; ama “özne” kelimesini her ne pahasına olursa olsun korumaya gerek

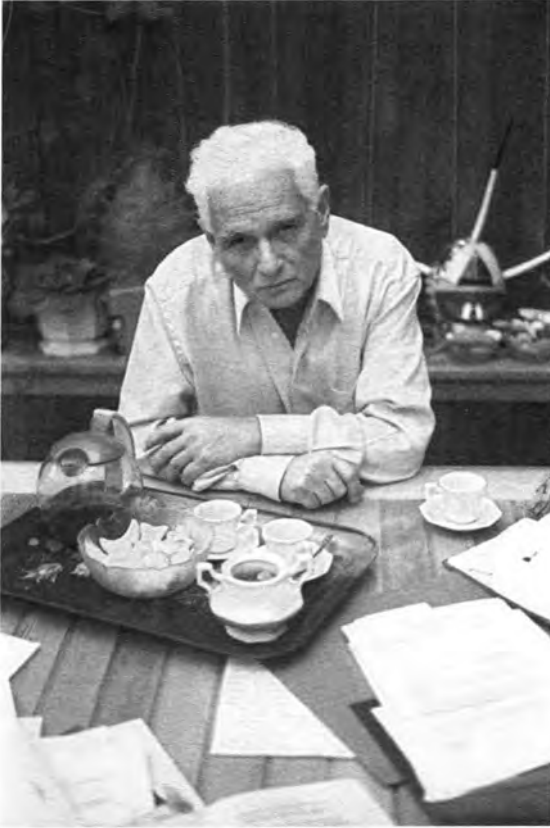


birliği radikal olarak etkilenirken bizler neyi tayin ederiz? Bu dayanaklar, örneğin, duruşu ya da sabitliğinin, kalıcı mevcudiyetinin, sürdürülebilir kendilik ilişkisinin niteliği ile *substratumun*, *hypokeimenonun* ya da tözün fırlatılmış-varlığı-veya-altta-yatanı olarak öz-nel (*sub-jective*) yapısı için olurdu – “özne”yi vicdana, insanlığa, tarihe ve hepsinin üstünde yasaya; yasaya tabi olan özne olarak, bütün özerkliğiyle yasaya özne olarak, etik ya da hukukî yasaya, politik yasaya ya da güce, (sembolik ya da değil) düzene... bağlayan.

J-LN: Sorunun yeniden formüle

görmüyorum. Hele ki söylemin bağlamı ve adetleri sorudaki şeyi açık olarak yeniden tanıtmayı riske atıyorsa...

J-LN: Muazzam yanlış anlaşılmalardan bu adı nasıl koruyabilirsiniz bilmiyorum. Ancak “özne”nin mahallinde, bir yer, özel bir geçiş noktası gibi bir şey vardır. Blanchot için yazar gibi: geçiş yeri, hırılıtyı esir alan ve onu kendinden ayıran bir sesin salınımının yeri; ama asla klasik anlamda bir “yazar” değil. Bu yeri nasıl adlandırmalı? “Kim” sorusu öznenin bir şeyini korur gibi görünüyor, belki de...



JD: Evet.

J-LN: Ama “ne” daha iyi değil. Örneğin “süreç”, “işleyiş”, “metin”...

JD: Metin söz konusu iken “ne” demezdim...

J-LN: Daha açık olabilir misiniz?

JD: Evet, biraz sonra. Bu bekleyebilir.

Buradaki tartışmamızda, ikimizin de “özne”ye ilişkin yürüttüğümüz çalışmamızı pas geçtiğimizi safça varsaydım. Bu tabii ki imkânsız; hatta aptalca. Buna daha sonra değineceğiz. Evet, aptalca. Dahası, özneyi kendi öznelliğinde sahneleyebilir, aptalca (masumca, dürüstçe, acemice, içten, doğal haliyle, safça, harika bir başlangıç olarak: harika, dimdik ve özerk olduğu kadar uysal vb.) sahneye gönderebilir.

Metinde ya da yazıda, en azından analiz etmeye çalıştığım gibi, bir yer demezdim (bu, başlı başına bir soru, kesin olarak yerleştirilebilen bir yer-sizliğin bu topolojisi, bir çırpıda zorunlu ve keşfedilemez) ama bir makam (mekân olmadan, olumsuzluk taşımayan bir “olmadan”) – “kim” için, işaretin ve *différance***’ın, onaylamanın, damganının ve sözde “dürüst” adın, *je[c]’t*’in (her şeyden önce özne [subject], nes-

ne [object], izdüşüm [project]) sorunsalı tarafından tezkerede yazıldığı (destiner edildiği) şekilde kuşatılan bir “kim” için. Bu sorunsalı sayısız örnek üzerinden detaylandırmaya çalıştım.

Biraz geriye gidelim ve “kim?” sorusundan tekrar başlayalım (Öncelikle metafizikî belirlemelerle aşırı yüklenmiş bir “özne” yerine çok belirsiz bir “kim”i koymanın herhangi bir kararlı yerdeğiştirmenin gerçekleşmesi için belki de yeterli olmadığını not ediyorum.). “Kim?” sorusunda” ifadesindeki vurgu, sonraları “sorusu” kelimesine kayabilir. Sadece soruyu kimin sorduğunu ya da sorunun yöneltildiği özneyi sormak için değil (bu kadar çok sözdimi peşinen cevabı belirliyor), öznenin olup olmadığını da sormak için değil, hayır, hakkında soru sorabilmemizden önceki bir “kim”. Bunu kendine kim ya da nasıl sorabilir bilmiyorum. Ancak pek çok olasılığın ortaya çıktığını görebiliriz: “Kim” önceden de orada olabilir ve soru sorma gücü olarak orada olabilir (Bu, sonunda, Heidegger’in *Dasein*’i nasıl tanımladığı ve onu Varlık sorununda emsal bir yol gösterici olarak nasıl seçtiğidir). Ya da başka bir şey de olabilir ve bu, aynı şeye indirgenir – muhtemelen kendi hakkında soru sorabilme (kim, kimdir? o, kimdir?) gücünden (yapabilmesiyle) oluşmuş bir şeye. Ancak şu noktada beni daha çok ilgilendiren başka bir olasılık var: Bu, sorunun kendisini taşkınlaştırır, bir “onaylama”, “evet” ya da “*en-gage*” (en ezeli sorunun imâ ettiği dile, ize boyun eğen Zusage’yi tarif ettiğim *De l’esprit*’de kullandığım bir kelime) deneyiminde yeniden yazar – Bu “evet, evet” [1] bir soru üretebilmenin öncesinde bile cevabı verir, özerkliğin yokluğundan sorumludur, kim-öznenin olası tüm özerkliğinde ve öncesindedir vb. Kendilik ilişkisi, bu durumda, yalnızca *différance*** olabilir, ötekilik diyelim ya da işaret. Burada sadece zorunluluklar azalmaz, tam aksine, kendinde sadece kendinin olasılıklarını bulur – öznel de değildir insan da. Bu, insanlık-dışı ya da öznesiz demek değildir; ama özne, adam, ya da her kimse gibi şekil alabilen şey, yersizleştirmiş bu onaylamadan (dolayısıyla “istikrar” da yoktur kapallılık da) köken alır.

Geri dönelim. Klasik özne yapısında, “kim” sorusunun neyi gerektirmeye devam ettiğini sorduğumuzda “özne”nin yapısökümünde amacımız nedir?

Az önce adlandırdığımıza (kendinin olmaktan çıkarmada [*ex-appropriation*], damgada ya da onayda kapanış, işaret, kendilikten *différance***, *destinérance**** olmadan dürüst adı) ek olarak, hem klasik özne tanımının hem de sonraki klasik olmayan mo-

tiflerinin, yani kesin bir sorumluluğun, gerektirdiği bir şeyi ekleyeyim. “Kim”in tekiliği bir şeyin kendine özdeş bireyselliği değildir, bir atom değildir. Bu, ötekine cevap vermek için kendini bir araya getirirken kendini yerinden oynatan ya da ayıran bir tekiliktir – kendi ile özdeşliğinden önce çağırması gelir, bu çağırmaya ben sadece cevap verebilirim, zaten verdim; “hayır” dediğimi sansam da (Bunu başka bir yerlerde açıklamaya çalışmıştım, bilhassa *Ulysse Gramophone*’da).

Burada hiç şüphe yok ki öznelliğin metafiziği etrafında etik, hukukî ve politik sorumlulukların büyük soruları ile bağlantı kurmaya başladık. Ancak kişi bu metafizik programını yeniden düzenlemeyi ve gizli sınırlarının cefasını acilen önlemek zorundaysa yavaş ilerlemek ve bu kelimelere bir anda atlamamak en iyisi olur...

Dipnot

(1) *Spurs: Nietzsche's Styles*, transl. B. Harlow, Chicago: University of Chicago Press, 1979; “Prejugés” in *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1984; *Ulysse Gramophone*, Paris, Galilée, 1987; *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; “Nombre de oui” in

Psyché: Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1987.

* Çev. Notu: *Doxa*, Yunanca “kanaat” anlamına gelmektedir. Permanides, *doxa* kelimesini fiziksel dünya hakkındaki çarpık ve yanlış kanaatler anlamında kullanmıştır. Bu bağlamda, *episteme* ve *doxa* kavramları diyalektik bir karşılık içinde düşünülebilir.

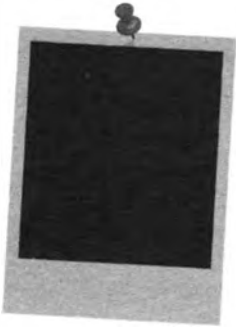
** “*Différance*, kökensel mevcudiyetin ortadan kayboluşu hakikatin hem imkânı hem de imkânsızlığıdır. ‘Aynı anda’, mevcut-var olanın (on) hakikati içerisinde, özdeşliği içerisinde, mevcudiyetinin özdeşliği içerisinde belirlediği, ortaya çıktığı anda ikiye bölündüğü anlamına gelir. (...) O, ancak olduğu gibi tekrar edilme imkanını kendine ekleyerek özdeş ve kendisiyle özdeş olabilir. Ve özdeşliği bu eklemeye çöker, onu mevcut olarak sunan ek içine gizlenir” (Derrida, 2012: 125).

*** Çev. Notu: Derrida bu kelimeyi, *destiner* (kaderinde yazılı olmak [Fransızca]) ve *errance* (amaçsızca dolaşan [Fransızca]) kelimeleri ile oynayarak oluşturmuştur. *Destinerrance* kelimesi, bir mektubun, bir kitabın ya da bir konuşmanın “başboş” şekilde dolaşarak bir alıcı bulduktan sonra anlamına kavuştuğunu vurgular. Yazılanlar ya da söylenenler alıcıya bir amaçla yöneltilmezler; kendi kendilerine alıcı bulduklarında anlam kazanırlar ve bu nedenle yazan ya da söyleyen değil alıcı onları yaratmıştır denebilir.

Bu yazı Jean-Luc Nancy’nin Derrida ile yaptığı söyleşinin İngilizce çevirisinden Türkçeye çevrilmiştir. Söyleşinin ikinci kısmı bir sonraki sayımızda yayınlanacaktır.

Kaynak: Jean-Luc Nancy (2016) “Interview with Jacques Derrida”, İng. Çev. Peter T. Connor, Lacan.com, 21 Nisan 2016.

ÇEVİRMENLER



Melike Kalkan

“Sosyal Antropoloji” okumuştur. Bir süredir yabancı fonlu projelerle çalışmakta ve eşiyile ufacak bir butik otel işletmektedir. Okuyup düşünerek öğrenmeyi, yazarken de körelmeyi amaçlamaktadır.



Cemre Yılmaz

Sinirbilim alanında çalışmalar yürütmektedir. İlgili alanları arasında psikanaliz, fenomenoloji, zihin felsefesi ve bilim felsefesi bulunur. Çeşitli dergilerde çevirileri, yazıları ve makaleleri yayınlanmıştır. Bilim-kurgu romanlarına ve Rus edebiyatından öykülere ilgisi vardır. Boş zamanlarda çeşitli çizimler yapmaktan hoşlanır.



YAPISÖKÜM VE HAKİKAT

EVREN ERMAN RUTLİ*



Jacques Derrida felsefe tarihinin en tartışmalı filozoflarından biridir. Okuyucuları ve eleştirmenleri tarafından oldukça farklı biçimlerde yorumlanmış, kimilerine göre felsefi açıdan olağanüstü bir deha olarak kimilerine göre ise felsefi hakikatin altını oyan, felsefi düşünme ve karar alma mekanizmalarını çeşitli dil ve zekâ oyunları ile felce uğratan bir şarlatan olarak değerlendirilmiştir. Şüphesiz her iki yorum da radikal ve aşırı duygusal tepkilerdir. Ancak Derrida'nın felsefesi ve filozofun alâmetifârikası olan yapısöküm teriminin de içerik açısından bu duygusal yorumlara neden olacak yanlış anlaşılmalara oldukça açık bir karakter arz ettiği göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.

Birbirine taban tabana zıt olan bu iki yorum ya da tepki aslında aynı kaynaktan hareket etmektedir. Her ikisinin de yapısökümün hakikat, özellikle de felsefi hakikatle ilişkisine dair farklı yorumundan yola çıktıklarını söylemek yanlış olmaz. Gerçekten de yapısökümün hakikat ile ilişkisi oldukça orijinal ve basmakalıp etiketlere sığmayacak kadar özgün-

dür. Bununla birlikte Derrida'nın felsefi hakikatle kurduğu bu karmaşık ilişki onun felsefesinin hâkim rengini ve temel karakterini oluşturur. Denilebilir ki söz konusu ilişki tam olarak anlaşılmadan Derrida'nın metinleri okuyucusuna kendisini açmaz. İşte yukarıda ifade etmeye çalıştığımız iki zıt duygusal tepki ve bakış açısı da bu ilişkinin doğru anlaşılmasında ne gibi sonuçlara yol açacağına dair en güzel örnekler olarak değerlendirilebilir. Derrida, hakikati yok sayan, felsefenin hakikate asla ulaşamayacağını söyleyen, tüm hakikat olanaklarını tahrip eden bir nihilist midir? Yoksa felsefenin vahyettiği hakikati metinlerinde okuyucusuna veren bir filozof peygamber midir? Yapısöküm bir hakikat düşmanlığı mıdır, yoksa hakikatin ta kendisi midir? Derrida hakikati aramakta mıdır yoksa onu ortadan kaldırmakta mıdır? Tüm bu sorular aslında yapısökümsel metin okuma pratiğinin temel odağını ve amacını belirlemek bakımından oldukça önemlidir.

Bu makalede bu tespitlerin verdiği ivmeyle Derrida'nın yapısökümü ile hakikat arasındaki girift iliş-

*Dr. Öğr.Üyesi, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü

ki ele alınacak ve bu ilişkinin serimlenmesi yoluyla Derrida felsefesinin felsefe tarihi içindeki yeri netleştirilmeye çalışılacaktır. Ancak bu işe girişmeden önce Derrida'nın hakikat karşısındaki tavrını belirleyen felsefi atmosfer hakkında bilgi vermek elzemdir. Zira Derrida tam olarak kendi çağının filozofudur. Aslında onun hakikat ile ilişkisi bu bağlamda çağının insanının tavrını yansıtır.

20. yüzyılın ortalarından itibaren genelde Avrupa felsefesinin özelde ise Fransız felsefesinin genel tavrı oldukça radikal bir eleştiri karakteri ile belirlenmiştir. 1900'lerin başından itibaren insanlığın her alanında yaşadığı büyük travmalar kendilerini Avrupalı olarak tanımlayan bu filozofları bir iç hesaplaşma ya da özeleştiriyi yapma zorunluluğu içinde bırakmıştır. Bu zorunluluğun bir sonucu olarak Fransız filozofları çoğunlukla başlangıçtan bugüne kadar tüm felsefe tarihini yani önlerinde buldukları düşünsel mirasın tümünü bir başarısızlık olarak okumaya başladılar. İnsanlığın içinde bulunduğu olumsuz tablonun yarattığı düş kırıklığının en önemli sorumlularından birisinin de insanlığa fıkri kategorilerini ve alışkanlıklarını veren felsefe olduğunu düşünürler.

Bu filozofların eleştirilerinin en önemli dayanağı geleneksel Avrupa felsefesinin kavramsal düzlemde sürekli önce otorite sonra da şiddet üreten bir mantıkla işlediğine yönelik tespitleridir. İşte bu nedenle söz konusu eleştirel teorisyenler kendilerinden önceki felsefenin hakikat olarak ortaya koydukları yapı ile problematik bir ilişki içine girerler. Bu problematik yapı şu şekilde özetlenebilir: Bu dönemin filozoflarına göre, Antik Yunan'dan bugüne, felsefe tarihinin her döneminde öne çıkan ve kendini otorite olarak benimseten bir hakikat anlayışı, dönemin tüm kavramsal çerçevesini belirleyen bir güce sahip olmuştur. Tüm kavramsal çıkarımlar, değerlendirmeler, değer vermeler, kurulan ilişki ve hiyerarşiler söz konusu hakikat temelinde belirlenmiş, bu hakikatle doğal olarak ilişkili olduğu varsayılan kavram, durum, nesne ya da düşünce değerli, iyi, zorunlu, içsel, doğal, anlamlı, ahlaklı vs. olarak, söz konusu doğal ilişkiden uzak olanlarsa değersiz, kötü, gereksiz, dışsal, anlamsız, yapay, taklit, ahlaken uzak durulması gereken vs. olarak belirlenmiştir. Bu tablo içinde her felsefi dönemde farklı kılıklarla (küçük nüansları göz ardı ederek toptancı bir bakışla sıralarsak; İlk Çağ'da *arkhe*, Orta Çağ'da *Tanrı*, 17. yüzyılda *seküler akıl*, 18. yüzyılda *bilimsel akıl* ve 19. yüzyılda *ulus* vs.) karşımıza çıkan hakikatin kendisi hiçbir zaman sorgulanmadan kalmış ve ürettiği şiddetle kendisinin sorgulanmasını yasaklayacak kavramlar, kurumlar ve yapılar üretmeye devam etmiştir. Özetle her dönem kurgusal bir hakikat id-

diasının yarattığı tahakküm tarafından belirlenmiş ancak bu tahakküm hakikat iddiasının örtük şiddeti ya da şiddet tehdidi tarafından her zaman gizlenmeyi başarmıştır.

İşte 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendilerini Avrupa mirasının varisleri olarak değerlendiren filozoflar bu hakikat ile şiddet arasındaki ilişkiyi ifşa etmeye ve artık köhnemiş hakikate dayalı felsefe yapma biçimine alternatif olacak şiddet üretmeyen yeni düşünce biçimlerini ortaya koymaya yönelmişlerdir. Levinas'ın "Öteki" kavramı temelinde yükselen kökensel etik anlayışı, Foucault'nun "arkeoloji" kavramı temelinde gerçekleştirdiği kavramsal - tarihsel analizler bu çabanın öne çıkan örnekleri olarak gösterilebilir.

Bu biçimde özetleyebileceğimiz bu eleştirel tavrın doğal sonucu olarak 1930'larla birlikte Avrupada yeni bir felsefe yapma biçimini benimsemek gerektiği fikri ortaya çıkar. Bu yeni felsefe özellikle eski felsefenin düştüğü hatalara düşmeyecek, eski felsefenin ürettiği şiddeti üretmemeyi hedefleyecektir. Bu nedenle filozofların birçoğu şiddetin sorumlusu olarak gördükleri hakikat kavramına saldırıp, hakikat söylemlerinden vazgeçmeyi önerirler. Hakikat iddiasından ve hakikat arayışından vazgeçerek felsefe yapmak, o güne kadar kullanılan ve artık taşlaşmış tüm kavramsal yapılardan, düşünme alışkanlıklarından, mantıksal çıkarım yöntemlerinden vazgeçmeyi de gerektirmektedir. Bu durumda ortaya çıkan ilk problem beş bin yıllık bir düşünce geleneğini tümünden reddettikten sonra ortaya ne koyulabileceğidir. Yeni ve şiddet üretmeyecek bir terminolojiyi oluşturmak için yeni Avrupalı filozoflar ellerinde hiçbir malzeme bırakmamışlardır. Her türlü hakikat iddiasından vazgeçen yeni felsefe, kendisine düşünmek için ne bir amaç ne de bir araç bırakmıştır.

İşte bu nedenle bu dönemin tüm filozofları, felsefe yapmayı imkânsız kılacak, tüm felsefe yapma dinamiklerinin altını oyacak bir tabloyu ortaya çıkardıkları ve söz konusu tabloyu tek alternatif olarak işaret ettikleri için suçlanmaktadır. Birçok açıdan çağının bir filozofu olan Derrida da söz konusu suçlamalardan payını elbette almaktadır. Üstelik felsefesinin yarattığı derin ve geniş etki alanı göz önüne alındığında belki de bu suçlamalara en fazla maruz kalan filozofun Derrida olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Elbette Derrida da birçok açıdan yukarıda özetlemeye çalıştığımız eleştirel tavrı benimser. Antik Çağ'dan beri süregelen ve adına Batı metafiziği denen felsefe yapma geleneğinin hem kavramsal hem de kültürel düzlemde şiddet ürettiği ve 20. yüzyılda görünür



önemli müsebbibinin söz konusu gelenek olduğunu belki de en yüksek sesle ifade eden filozof Derrida'dır. Ancak yine de Derrida'nın hakikatle ilişkisi bu eleştirilerin doğal sonucu olarak varsayılan, basit bir düşmanlık ilişkisinden çok daha derindir. Derrida'yı çağının filozoflarından ayıran temel karakter de işte hakikatle kurduğu bu orijinal ilişkidir. Derrida hemen her metninde çağın filozoflarının genelinin aksine kendi yaptığının bir miras reddi olmadığını altını çizer. Onun Batı felsefe geleneğine karşı tavrı bu mirası kendine özgü bir biçimde taşıma ve kabul etme şeklindedir. Hatta bu mirasın sorumluluğunu taşıma olarak da değerlendirilebilir. Zira Derrida kendini Avrupalı olarak tanımlayan bir filozof olarak, bu tanımlamayı kuran düşünme mantığının yine bu gelenek olduğunun farkındadır. O bir Avrupalı olarak başka türlü ve başka kavramlarla düşünmenin artık imkânsız olduğunu kabul eder. Bu mirası reddetmek şöyle dursun, Batı metafiziği mirası dışında sahip olduğu hiçbir şeyin olmadığını itiraf eder. Bu tavrı onun felsefesini ve bu felsefenin karakterini oluşturan yapısökümsel metin okuma pratiğini, bambaşka bir konumda değerlendirmemizi gerektirir. Özetle Derrida'nın Batı metafiziği geleneği ile kurduğu ilişki kendine özgü ve biricik bir ilişkidir. Üstelik Derrida hakikat karşısında takındığı tavrı, takınılması gereken ideal bir tavrı olarak da da-

yatmaz. Derrida'ya göre bu Derrida'nın tavrıdır, bir yaklaşım, bir denemedir. Bu tavrı bir şey söylememe cesareti göstermeyi gerektiren özgün bir tavrıdır. İşte Derrida felsefesine gücünü ve cazibesini veren de hakikat karşısında takındığı bu eşsiz tavrıdır.

Söz konusu tavrı daha yakından görmek için kuşkusuz Derrida'nın felsefe yapma yolu olarak değerlendirilebileceğimiz yapısökümsel metin okuma stratejisine daha yakından bakmak gerekmektedir. Derrida kendisiyle özdeşleşen bu terimi (yapısöküm) farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda farklı şekilde tarif eder ama hiçbir zaman tanımlamaz. Zira bir kavramı tanımlamak onunla işinizi bitirmek, onu başka bir kavramın tanımı içinde kullanmaya hazır hâle getirmektir. Oysa Derrida için yapısöküm işleyen bir süreçtir ve Batı felsefe geleneği içinde ne zaman bir metin inşa edilse yapısöküm o metnin içinde yeni işlem alanları bulmaya devam edecektir. Bu bağlamda yapısöküm bir kavramsal çerçeve içine hapsedilmeye, kavramsal sınırlarla sınırlanmaya direnen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle "yapısöküm nedir?" sorusu Derrida için anlamlı bir soru olmadığı gibi tam bir cevabı da yoktur.

Yapısökümü bir kavram olarak ele almak yerine onu bir metin okuma stratejisi olarak değerlendirmek bu terim ile haşır neşir olmak için çok daha isabetli ve kullanışlı olabilir. Zira o, bir kavramın özelliklerinden çok bir metin okuma stratejisinin özelliklerini barındırır. Her şeyden önce yukarıda da ifade edildiği gibi o bir süreçtir. Okuma sürecidir. Okuma sürecinin devam ediyor olması henüz anlaşılmadığının, kavranmak istenenin kavranılmadığının, problemlerin çözülmediğinin, çelişkilerin giderilmediğinin, krizin bitmediğinin işaretidir. Başka bir deyişle devam eden her okuma süreci bir kriz belirtisidir. Kriz çözülmeden okuma süreci bitmez. Yapısöküm işte bu devam eden krizi imleyen bir metin okuma stratejisidir.

Süregiden bir okuma süreci olarak yapısöküm daha baştan bizi kendisinden bir cevap talep etmememiz konusunda uyarır. Gerçekten de yapısöküm bir krize, her şeyin görüldüğü gibi ve görüldüğü kadar yolunda gitmediği bir duruma işaret etmekten başka bir şey söylemez. İşte bu bağlamda yapısökümü anlamak gibi bir kavrayış mümkün değildir ve yapısöküm tanımı yapılmaya elverişli bir kavram değildir. Zira yapısökümün söylediği bir şey yoktur. Yapısökümden öğrenebileceğimiz tek şey ortada örtülme, gizlenmeye, örtbas edilmeye çalışılan bir krizin var olduğu bilgisi olabilir. Bununla birlikte yapısöküm kendini bu krizin nasıl çözüleceğini öğrenmek

için danışabileceğimiz bir otorite ya da rehber olarak sunmaz.

Yapısökümün sabit, olmuş bitmiş bir kavram değil de süregiden bir metin okuma stratejisi olduğuna ilişkin tespiti destekleyen bir başka özelliği de hiç-bir zaman kendini yalın olarak sunmamasıdır. O, hep bir şey üzerinedir. Yapısökümü bir iz sürme olarak değerlendirmek doğru olur. Derrida'nın yazdığı metinler hep başka metinlerin okuması olarak inşa edilmiştir. İşte bu yüzden yapısöküm kendi hakikat alanını yaratmaz. Bunun yerine başka hakikat iddialarının içine işlemiş çelişkileri ve temelsizlikleri ifşa etmeyi hedefler. İşte bu yüzden geleneksel Batı metafiziğinin düşünme motifleri ile yapısökümcü bir metne yaklaşan klasik bir okur büyük bir ihtimalle hayal kırıklığı yaşayacaktır. Zira sıradan bir okur metinden bir hakikat alanı içinde kapsanmayı bekler. Kendisine zaten beklediği bir hakikatin verilmesi ile tatmin olur. Metnin yazarından ona yazdığı şeyi yazdıran hakikati nasıl ortaya koyduğunu, bu hakikati nasıl anladığını göstermesini bekler. Oysa Derrida, metinlerinde nasıl anladığını değil neden anlamadığını gösterir. Yapısöküm, mucidinin metinlerinde her zaman, Batılı felsefe yapma geleneği içine kaydedilmiş ve bir biçimde bu alanda etki gücü kazanmış metinlerin okuması yoluyla söz konusu metinlerin kendi içinde barındırdıkları kriz unsurlarını ortaya koymaya odaklanan bir okuma olarak karşımıza çıkar. Derrida bize metinlerin anlattıklarının tam tersi şeklinde de yapılanmasının mümkün olduğunu göstererek, metnin hakikat iddiasının tüm kılık değiştirmelere rağmen anlaşılmaz bir temelde yükseldiğini gösterir. İşte bu geleneksel düşünme mantığının krizi de buradadır. Yapısökümsel metin okuma stratejisinin kendisini konumlandığı bakış açısı uyarınca bu metinler Batılı düşünme mantığını belirleyen güce sahip olduğu için, kendilerinde içerilen kriz önce bu geleneğin düşünme mantığında yani kavramlarında ve düşünce süreçlerinde sonra da bu süreçlerin sonucu olan kültürel yapılarda ortaya çıkmakta ve görünür hâle gelmektedir. O halde bir metin okuma stratejisi olarak yapısöküm Avrupa kültürünü mey-

dana getiren düşünme biçiminin genetiğine işlemiş kriz ve çelişkileri hem kavramsal hem de kültürel düzlemde açığa çıkaran bir metin okuma stratejisi olarak belirlenebilir. Bu belirlenimin bir tanım değil bir işaret etme olarak okunması oldukça önemlidir.

Bununla birlikte Derrida tüm Batı metafiziği geleneğine sirayet etmiş bu hastalığı bir doktor tavrı ile teşhis etmek yerine bir hasta tavrı ile bu hastalıktan yakınır. Başka bir deyişle kendisinin de bu hastalıktan mustarip olduğunu kabul eder. Bu durumdan kurtulmak için ortaya atılan çağdaş alternatiflerin (Levinas, Foucault, Artaud vs.) hepsinde aynı hastalığın izlerini tespit eder. Zira ne kadar uzak durmaya çalışılsa da Batılı düşünme biçimi mutlaka bir artı kalan bırakır, bir öteki yaratır ve dolayısıyla kavramsal ve kültürel olarak şiddet üreten bir mekanizmadır.



Bu durumda Derrida'ya sorulacak soru çok nettir: Ne yapılmalı? Derrida bize içinden çıkmanın imkânsız olduğu bir sarmal sunuyor gibidir. Batı'nın hastalıklı ve şiddet üreten düşünme yapısı, Batılı insanın kendi kimliği olarak benimsediği Avrupa'yı kuran mantıktır. Avrupalı olarak bu mantıktan kurtulmanın imkânı yoktur. Bu noktada ötekine (Avrupalı olmayan) yönelmenin de faydası yoktur. Zira ötekinin hakikatle böyle bir problemi yoktur, o bu problemi bir Avrupalı gibi

hissetmemektedir. Yazımızın başında Derrida'ya yöneltile suçlamaları şimdi tekrar değerlendirdiğimizde bu suçlamaların yerinde olduğu düşünülebilir. Gerçekten de Derrida Avrupa kültürü içinde felsefe yapmayı imkânsız mı kılmaktadır?

Aslında durum bu kadar basit değil. Derrida'nın yapısökümsel metin okuma stratejisi hasta olduğunu kabul etmeyen bir organizmanın hastalığını görünür kılan içsel bir semptom olarak işlev görmektedir. Başka bir deyişle Derrida'nın tavrı Batı felsefesi içinde hakikatin problematik yapısı ile yüzleşme ve bunun sorunluluğunu alma cesareti gösteren tek bakış açısı olarak öne çıkmaktadır. Zira çağdaşlarının birçoğu kendi mirasları olan bu hastalıklı düşünme geleneğinin, hastalıklı olduğunu kabul etseler de onu benimsemekten uzak durmakta ve bu bağlamda

hakikatin problemlı yapısına ilişkin sorumluluktan kaçmaktayken, geleneksel Batı düşünme mantığını devam ettirenler de söz konusu problematik yapıyı görmezden gelmekte ve bu krizle yüzleşmekten kaçınmaktadır. İşte Derridacı yapışökümsel metin okuma stratejisi bir yandan bu sorunu en açık biçimde ortaya koymakta diğer yandan bu sorunu bir miras olarak kabul edip onun sorumluluğunu kabul etmektedir. Söz konusu tavır, –eğer varsa– bir çözüm olanağını aramanın başlangıç koşuludur.

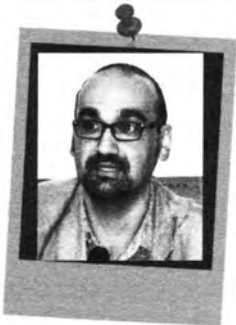
Antik Çağ'dan 20. yüzyılın başına kadar uzanan Batı felsefesi geleneğini –elbette birkaç istisna dışında– kendi kurduğu kurgusal hakikat anlayışını gerçek sanarak ona her anlamda teslim olan hastalıklı bir düşünsel yapı olarak değerlendirebiliriz. Bu, psikolojik bir rahatsızlığa da benzetilebilir. Söz konusu psikolojik rahatsızlık 1930'lardan itibaren görünür hâle gelmiş, o güne kadar bu hastalığı inkâr edip onla yüzleşmeyen Batı felsefesi söz konusu yüzleşmeyi gerçekleştirmiştir. Ancak bu sefer de hastalığın izlerini taşıyan Batı felsefesi bu hastalıktan kurtulmanın yolunu kendi organı ya da parçası olduğu organizmadan kendini ayırmada, dolayısıyla ne kendisine ne de organizmanın bütününe yaşam imkânı veremeyecek bir kopuşta bulmuştur. Birinci durumda kendi psikolojik rahatsızlığının farkında olmayan düşünce, çözüm arama ihtiyacı hissetmediğinden hastalık normal durumun yerine geçmiş, ikinci durumda ise kendi rahatsızlığının farkına varan düşünce kendini var kılan bütünden kendini ayırarak, kendini

sarmalayan atmosferin dışında nefes alma imkânı bulamamıştır. İşte Derrida'nın yapışökümsel metin okuma stratejisi bu hastalığı bütünüyle kabul edip, onun sorumluluğunu alan ilk tavır olarak öne çıkmaktadır. O halde Derrida'nın işaret ettiği kriz basitçe hakikatin krizi değil, kendi yarattığı hakikat karşısında aciz kalan düşüncenin krizidir. Derrida'nın bu krize bir çözüm önerisi getirmediği doğrudur ancak Derrida çözüme dair umudundan asla vazgeçmemiştir. Bununla birlikte bir çözüm aramak için önce hastalıkla yüzleşmek ve onun gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmek gerekmektedir. Derrida'nın Avrupa felsefesine çağrısı işte bu sorumluluk çağrısıdır. Bu bağlamda yapışökümsel metin okuma stratejisinin baştan aşağı etik bir kaygı tarafından motive edildiğini söylemek, yapışökümün etik bir sorumluluk çağrısı olduğu tespitinde bulunmak yanlış olmasa gerektir.

Kaynakça

- DERRIDA, Jacques, "Positions" Positions trans. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques, "Implications" Positions trans. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques, "Differance" Margins of Philosophy iç. çev. Alan Bass, Chicago The Harvester Press. 1982. pp.1-28.
- DERRIDA, Jacques, "A Certain Impossible of Saying Event" Critical Inquiry, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p. 441-461.
- HOWELLS, Christina, Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics, Polity Press. 1999.
- SILVERMAN, Hugh J. Derrida and Deconstruction, Routledge Press. New York and London, 2004.
- WOLFREYS, Julian, Derrida: A Guide For the Perplexed, Continuum Pub. London, 2007.

YAZAR



Evren Erman Rutli

Temel çalışma alanları Çağdaş Felsefe, Postmodernizm, Yapışöküm, Eleştirel Teori ve Siyaset Felsefesidir. Çalışmalarından arta kalan vaktini kızına ve sokak hayvanlarına ayırmaktadır.



XENOS: JACQUES DERRIDA'NIN KONUKSEVERLİĞİ ÜZERİNE

PETER BENSON

ÇEVİREN: ELİF ERMAN



Jacques Derrida, yabancı olmak hakkında bir iki şey biliyordu. Fransız kolonileşmesi sırasında, 1930'da Cezayir'de Yahudi bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Dolayısıyla doğduğundan itibaren bir Fransız vatandaşıydı, ancak on dokuz yaşına kadar Fransa'ya ayak basmamıştı. Herhangi başka bir ülkenin de vatandaşlığına kabul edilmeyerek ve sırf bir Yahudi olduğu için, 1942'de savaş zamanı Vichy hükümetinin bir kararnamesiyle vatandaşlığı feshedildi. Bunun en büyük etkisi, daha önce bulunduğu okuldan sürülmesiydi. Yani Arapça konuşamayan bir Cezayirli; ne dininin görevlerini yerine getirebilen (ne de İbranice okuyabilen) bir Yahudi; ve nihayetinde Fransa'ya bir *pied-noir* (Cezayir'den gelen Fransızlar için kullanılan aşağılayıcı bir deyiş) olarak göçmüş bir göçmen idi. Bu şartlar ona sağlam bir ulusal kimlik hissi vermemişti. Devamında gelen akademik kariyeri de büyük ölçüde geleneksel olmayan kurumlarda sürmüş ve sonraki senelerinde yurt dışına pek çok seyahatleri olmuştur. Sonuç olarak, konukseverliğin değerini bilen duyarlı biri olmuştur. Bilhassa Amerikan üniversiteleri, ona araştırma yapmak ve araştırmalarını

sürdürmek için sık sık fırsatlar sunmuştur. Sıklıkla konuksever ortamlardan ılımlı bir şekilde söz etmiştir. Kitaplarının İngilizce çevirileri Fransızcadan daha çok okunmuştur.

Belirli bir durumda bir şeye kafa yormak, evrensel ilginin faktörlerini ayırmak için her zaman gereklidir. Fakat, felsefe için caydırıcı olmaktan uzakta olan yabancı olmak durumu, felsefi sorulardan kolaylıkla çıkarılabilen bir şey de olabilir. Dahası, bugün belki de hepimiz öyle ya da böyle bir şekilde göçmeniz. Hayatım boyunca İngiltere'de yaşadım ve o dönemde toplumdaki önemli değişikliklerle birlikte doğduğum ülke değil artık orası. Bu nedenle, kendi topraklarını bedenlen terk etmiş insanlarda olduğu gibi, yeni bir ülkeye adım attığım andaki afallamış hâl ile, ben de bir yerde kalarak bir tür göçmen hâline gelebilirim. Hepimiz böylesine değişen koşullarda elimizden geleni yapmalıyız. Kaybettiğimiz ülkeler, takdire şayan özellikleriyle birlikte çok sayıda kusurlara sahipti. Belki de sadece çok seçkin anıları olanlar inkar edebilir bu durumu.

Yabancı'nın Felsefesi

1996'daki konukseverlik seminerinde, Derrida, Platon'un *Sofist* diyalogunu tartışıyor. Bu konuşma, Sokrates'in Parmenides gibi ünlü düşünürlerin ikametgâhı olan Güney İtalya'daki Eleadan bir ziyaretçiyi tanıtmamasıyla başlar. Sokrates, bu yabancıyla tanışmaktan büyük bir mutluluk duyuyor. Yunanca "yabancı" sözcüğü "*xenos*"tur ve aynı zamanda "ecnebi" anlamına gelir. Buradan bizler "yabancı düşmanlığı" (*xenophobia*) sözcüğünü türetiyoruz. Sokrates aksine, güçlü bir "yabancıyı sevme/*xenophilia*" hissini ifade eder. Felsefeyle ilgili sorulara yeni perspektifler açabilecekleri umudu ile yabancı'nın görüşlerini dinlemek isterdi.

Bunu kolaylaştırmak adına Sokrates, Platon'un diyaloglarındaki her zamanki merkezi rolüne geri döner ve yerini, Sokrates'in arkadaşı Theaetetus'la konuşan "yabancı"ya devreder. Bu yabancı'nın asla diyalogda adı yoktur; sadece yabancı fikirlerin basit bir temsilcisi olarak kalır. Geri adım atan Sokrates, bütün diyalogda yeniden sözü almaz. Sokrates, sessiz kalırken, genellikle konuştuğu yerin bir yabancı tarafından uygun bir şekilde konuşlandırıldığını ortaya koymaktadır. Yani, felsefi sorgulayıcı olarak hareket ederken, Sokrates, kendi dünyasında, başkalarının verdiği şeyleri sorgulayan bir yabancı olarak konuşmaktadır.

Tüm yabancılar filozof olmamasına rağmen, kendi görüşümüze yabancı olmayan herhangi bir bakış açısı, alıştığımız ve düşünülemez olarak kabul ettiğimiz perspektiflerin farkına varmamıza yardımcı olabilir. Elbette ki bu, anlayabileceğimiz çok yönlü perspektifler ya da görüşlerimiz ne kadar daha az sığ ve dogmatik olursa olsun düşüncelerimizi yabancılarınkı ile derhal değiştireceğimiz anlamına da gelmiyor. Bu etkileşim iki aşamalı bir süreçtir: Birincisi, söylediklerini anlamak için başkasına açılma; ve ancak o zaman bu yeni bakış açısı üzerinden yapılabilecek eleştiriler göz önünde bulundurulabilir. İkinci aşamadaki ortak hata, çok ani bir sıçramadır. Bu süreç, Platon'un diyalogun felsefe için en uygun form olduğunu ona düşündürdüren sebeplerden biridir; çünkü diyalog, önce bir yabancı davet edip sonra ona düşmanlıktan ziyade konukseverlik olarak göstermedikçe gerçekleşemez. Bize entelektüel bir değer katabilirler ya da katamayabilirler, ancak asla bilemeyeceğimiz şey şudur ki konukseverlik olmadan fikir sahibi de olamayız. Yeni Ahit'te İbrani'lere Mektup (13.2)'ta bizlere şu hatırlatılır: "Konukseverliği yabancılara göstermeyi unutma, bu sayede bazıları bilmeden melekleri ağırladı."

Derrida'nın Konukseverliği

Derrida'nın ölümünden sonra, on yılı aşkın bir süredir, bu konular gündeme gelirken, hepimiz bunların gazetelerimizi dolduran olaylar ve koşullarla alakalı olduklarının farkındayız. 1996'da "Kozmopolitlik Üzerine" isimli makalesinde, Derrida, sığınmacıların, mültecilerin ve göçmenlerin pratik önerilere ve genel ilkelere dikkat çeken hakları hakkında yazdı. Özellikle, o sırada mevcut olan, herhangi bir vatandaşlığa veya hiç kimseye açık olmayan sığınma kentleri kurma önerisini tartıştı. Burada da, insanların zulüm görmesinden kaçabilecek şehirleri savunan (Sayılar 35: 9-32'den) İncil'den kaynaklanan bir örnek vermişti.

Bu düşünceyle herhangi bir noktaya varamadı ve bugün Orta Doğu'nun kaostan kaçan mültecilerin sayısı göz önüne alındığında böyle bir yaklaşım da uygulanamazdı. Siyaset, diplomasi, yardımseverlik ve sıkı bir çalışma bunun için gerekli olacaktı ve felsefenin bu krize yapacağı küçük bir katkı vardı. Fakat bu katkı diğer çabalara hâlen rehberlik edebilir ve bu da Derrida'nın konukseverlik konusundaki tartışmalarının özel bir değeri olduğunu gösterir. Dahası, Derrida'nın önemini her zaman tanınmayan politik düşüncesinin genel bir özelliği olarak da örnek göstermişlerdir.

Derrida'nın, birbirini izleyen her mülteci krizinde canlı olarak gördüğümüz konukseverlik kavramının kaçınılmaz bir özelliği olduğu ve göçmenlik ile ilgili her tartışmada söylediği bir ikilemi vardır. Bir yandan, özellikle de sıkıntı yaşayan ya da tehditlerden kaçan insanlara konukseverlik göstermek, ahlaki bir yükümlülüğü de beraberinde getiriyor; öte yandan, sınırların tamamen terk edilmesi, davet edildikleri evi de yok edecektir.

(...)

Siyasi İkilemler Üzerine Derrida

Derrida, daha sonraki yazılarında, çağdaş siyasi düşüncemizin, "adalet", "demokrasi" ve "insan hakları" gibi merkezi koşullarında var olan benzer ikilemleri tekrar tekrar ortaya çıkarmıştır. Bunu, bu kavramları reddetmek için değil, her birinin ihtiyaç duyduğu ikiye katı bir dikkati göstermek için yapar. Bu alanlardaki başarısızlık, ikilemin bir tarafı diğerine karşı farkındalığımızı geçici olarak ortadan kaldırdığında ortaya çıkar. Bir diğer yaygın çağdaş örnek, özgürlük ve kamu güvenliği arasındaki ikilemdir. Ne yazık ki, Derrida'nın bu kavramları "yapısöküm" süreciyle analiz etme modu, acil sorulara acil cevaplar sağlamıyor. Yine de, tepki vermenin nasıl başlaması gerektiği konusunda daha net görüşlü bir farkındalık ortaya

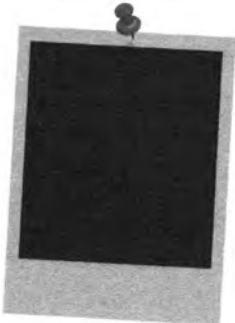
çıkarmakta ve genel formüsel çözümler kullanarak sorumluluğumuzdan kaçamayacağımızı da göstermektedir.

Mesela demokrasi örneğini ele alalım: İnsanlar, kurdukları kurumlarda tam işleyen bir demokrasiye kavuştuklarını hayal ettiklerinde, bu düşüncenin değeri bozulmaya başlar. Çünkü bu kendini beğenmişliğin kisvesi altında olduğundan ötürü, hizipler/gruplar, kendi güçlerini elde etme ve sürdürme araçları olarak aynı demokratik kurumları kullanmaya başlıyorlar. Bu sorunu kalıcı olarak ortadan kaldıracak sabit bir çözüm bulunmamaktadır. Daha ziyade, yasalarımızın ve kurumlarımızın, bu sürecin mükemmelliğe ulaşabileceğini düşünmeden sürekli olarak daha büyük ve daha demokratik kapsayıcılık ve şeffaflık biçiminde değiştirilmesi gerekiyor. Derrida'nın şu anki demokrasinin yetersiz yaklaşımından ziyade kendimizi ifade etmemiz için yalnızca "gelecekteki demokrasi" taahhütünü dile getirdiğini görüyoruz.

Ve bu, konukseverlik için de geçerli. Kendimizi konuksever bir insan olduğumuza dair yapıcı bir inanç boyunduruğu altına koymamalıyız. Aksine, "ev" kelimesinde öngördüğümüz güvenlik bölgesinin yıkıcı bir çöküşünden kaçınırken, daha konuksever olabilmek için sürekli uyanık olmalıyız. Dolayısıyla, gerçek bir ikilemle uğraşıyorsanız, Derrida'nın bu ikilemlerine kesin cevaplar sunan bir felsefesi yok, zira böyle cevaplar mutlaka yanıltır. Daha ziyade, bize her zaman yeterince şey yapamamış durumda olduğumuz gerçeğini gösterir. Konuksever kişi ya da ülke her zaman daha konuksever olmanın yollarını aramalıdır; bu yönde ilerlemek üzere karşısına çıkan her imkâna karşı gözleri açık olmalıdır; asla "yeterince şey yaptık," "daha fazlasını yapamayız" dememelidir; bunun yerine, daha fazlasını yapabilmek adına pratik yollar aramalıdır.

Kaynak: *Philosophy Now*

ÇEVİRMEN



Yalnızca bir dilim var ki, o da benim değil...
Jacques Derrida

*Belli bir anda, her şeyini kaybeden kişi
için, ki bu bir varlık veya ülke olsun,
dil bir ülkeye dönüşür.*
Hélène Cixous



Derrida'nın 1996 yılında basılan *Ötekinin Tekdilliliği* adlı eseri yine 1992 yılında Louisiana Devlet Üniversitesi'nde Patrick Mensah ve David Wills tarafından düzenlenen "Başka Bir Yerden Yansımalar (*Renvoi d'Ailleurs*)" adlı sunumundan ibarettir. Bu çift dilli ve disiplinlerarası bilimsel toplantı Fransa dışındaki frankofonların (Fransızca konuşanlar) edebî sorunları üzerine odaklanır ve Derrida'nın bu sunumu daha önce 1982 yılında Claude Lévesque ve Christie McDonald ile olan karşılaşmalarının Montreal'de bulunan Uluslararası Felsefe Koleji'nde Christine Buci-Gluksmann tarafından düzenlenen *Ötekinin Kulağı* isimli metinden köken alır. Derrida'nın bu eseri kendisi gibi Fransız-Magripli Abdel Khatibi (*Çift Dilli Aşk – Amour Bilingue*– adlı eserin yazarı) ile diyaloga gönderme yaparak iki önerme ile başlar:

"Hiçbir zaman bir dilden başka bir dil konuşulmaz."

"Hiçbir zaman yalnızca bir dil konuşulmaz."

Bu bir felaketin paradoksa dönüşmüş hâlidir. Bu dilemma ve çift taraflı bölünmenin, bir nevi kıskançlık, intikam ve kinin paylaşıldığı yerde yazının kendisini herhangi bir bellekten çok öncesinde anamneze tahsis ediş hâlidir. Bu paradoksal önerme Derrida'ya göre aynı zamanda dilsel, kimliksel, sosyal bir homo-hegemonik yasanın (ana)dil ve hatta (ana)vatandaki deliliğinin ilk koşulu ve tek ikamesidir. Bu nedenle Jacques Derrida, Marcel Proust'un "Bütün güzel kitaplar bir tür yabancı dilde yazılmıştır" sözünü tekrar formüle eder ve der ki: "Biz asla ne kendi dilimizde ne de bir yabancı dilde yazamayız" ve böylelikle adeta yazarın

"profesyonel bir yabancı" kalması gerektiğini vurgular gibidir.

İkisi de Cezayirli Yahudi, Fransızların deyimiyle "kara ayak" (*pied noir*) olan Jackie ve Hélène'nin bireysel belleklerinde yer eden büyük Öteki ile ilişki kurma biçimleri, yine dil ve yazı ile anlam kazanarak Derrida'nın deyimiyle "bir felaket ve paradoksal bir şansa" dönüşür. Jacques Derrida için asıl felaket yine dilin oynak bir zeminde kendisini bir "evrensel rehineye" dönüştürmesi, paradoks ise dili kendinin olmaktan çıkarma (*ex-appropriation*) şekli olarak kimliğin, kültür ve dil ile olan bağıntısında hem bir ikame hem de sınırların bir ihlâli olarak yorumlanmasındadır. Onun için bu paradoks, dili kendinin olmaktan çıkarma anı aslında yine aynı dille Öteki ile buluşma anıdır. "Beni duymak yeterlidir, ben evrensel rehineyim?" sorusunun cevabı "yalnızca bir dilim var ki, o da benim değil..." ise; Derrida'nın yazıda kendini sürekli ertelenen ayırma (*différance*) açması hiç de şaşılacak bir şey değildir.

1830 yılından beri Fransız işgâli altındaki Cezayir'de Yahudiler –daha sonraları 1954 ve 1962 yılları arasında Fransa ile savaş hâlindeki Cezayir– 1940 ve 1943 yılları arasında Alman işgâli altında olmadığı halde Vichy hükümetinin çıkardığı yasalarla Fransız vatandaşlığından dışlanmışlardır. Bu nedenle Cezayir Yahudileri bir kimlik bunalımı ile o yıllarda karşılaşmış, kendisi de Fransız vatandaşı bir Cezayirli Yahudi olan Derrida, tıpkı Cixous gibi Yahudi olma gerekçesiyle okuldan uzaklaştırılmışlardır. 1943 baharına kadar

*Arş. Gör, Erzincan Üniversitesi, Fransız Dili Eğitimi

eğitimden dışlanan Yahudi çocukların devam ettikleri Emile-Muap lisesinde eğitim alarak kimlik-sel olarak yaralar almış ve Derrida bu dışlanma sürecini daha sonra kendisi de büyük Öteki ile kurduğu ilişkide logos merkezli Batı düşünce sistematığı içinde marjda kalanın hiyerarşik şiddete uğratıldığı, dilin içine sıkıştırılmış yapıyı ötekine bir yaşam alanı olarak açarak ayıram, yapışöküm ve mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi ile derinlemesine irdeleyerek, Fransız öteki ile özdeşleşmenin artık imkânsız hâle geldiği bu durumda, felsefede başka ve öteki olana yazı yoluyla bir nefes aldırır.

Özünde dilsel baskı ve kolonyal dışlanma durumları bir hegemonya ve teröre eşlik eder. Oysaki sınılanın aksine efendi hiçbir şeydir. Çünkü efendi söz konusu dil olunca doğal hiçbir bağlama oturamaz ve hiçbir sahiplikten bahsedilemez. Çünkü onun dille kurduğu ilişki, bu kendinin kılma hâli hep “politik-fantasma” bir yapı üzerine oturur. Dil ona ait doğal bir obje değildir ve tarihsel olarak bir kültürel hırsızlığın tezahürüdür, yani özünde kolonyal olan onu kendinin kılmış ve kendinin olarak ona empoze etmiştir. Oysa Derrida’ya göre bütünüyle bir kendinin olma durumu söz konusu olamaz. Dil deneyimi aynı zamanda bir eklemlenmedir. Bu eklemlenme yine Derrida’nın deyimiyle aşkın ve ontolojik evrensellik ile ıstırap hâlindeki varoluş veya örnek tekil-lik arasındadır. Burada söz konusu olan asla kaybedilmeyen bir sahip oluş veya asla tekrar elde edilemeyecek bir yabancılaşmadır.

Derrida’ya göre aslında otobiyografik anamnez her zaman için bir “Videntification / Vide-identification”dur, yani bir kimliksizleşme ve kimlik-sel bir boşaltım sürecidir. Bu kimlik asla verili, alınan veya ulaşılan bir unsur değildir, kimlikleşme sadece bitip tükenmek bilmeyen,

sonsuz fantasma ürünü olan bir tahammül sürecidir. Bu bir orfik kendine dönüş hâli bile olsa, sanıyoruz ki yazan “ben” “ben”in ne dediğini bilmek zorundadır. Aslında bilinmesi gereken bu “ben”in sosyal, kültürel, imgesel tüm durumlarındaki temsili –ki bu temsil dilsel, politik, dinsel, edebî, şiirsel, sanatsal olabilir– yansımasıdır. Bilinmesi gereken “ben”in kendisini hangi dilde var ettiği ve kendisine hangi dilde hitap ettiğidir. Burada kastedilen hem gramatikal, hem dilbilimsel, hem de kültürel, sosyal ve sembolik düzlemde bir kimlik statüsüdür. Oysaki “ben”in otobiyografik anamnezinde konumlanışı dillere göre değişir. Burada



da başka bir yer ve yansımadan kastedilen bu aslı itibarıyla ortak olmayan uzamdır. Buradaki “ben” oluşturulmuştur, asla bulunamayan ve sürekli bir başka yere, bir başka şeye, bir başka dile ve ötekine gönderme yapan; o başka yeri, dili, şeyi ve ötekini yansıtan bir bağlama oturmuştur. Bu deneyim ne tek, ne çift, ne de çok dillidir, bu tuhaf bir şekilde tanıdık ve bütünüyle yabancı olan dildeki “ben” bu bağlamdan önce düşünmez ve düşünülemez.

Derrida’daki “ben”in Magripli bir Fransız olmaması dolayısıyla Fransızca olmayan tüm dilleri-

ne yasak konulmuştur. Bu “ben”e Fransızca da yasaktır. Bu noktada hâliyle kimliklere ve otobiyografik hafızaya yaklaşmak yasaktır. Eğer ki anadilin konuşulduğu bir ortam yoksa anılar hangi dilde yazılmalıdır? Artık yeni bir dil icat etmek gerekir. Çünkü söz konusu olan bir yasağın çığırından çıkmış bir sel, bir taşma hâline dönüşümüdür. Bir dile yasak getirildiğinde aslında hiçbir şey, hiçbir jest, hiçbir mimik ve eylem yasaklanamaz, boyunduruk altına alınan söylemektir. Buradaki yasaklama hâli öteki yasaklardan farklı bir özellik taşır. Eğer bir yasak yasadan geçmiyorsa ve aslında fiziksel, doğal, organik bir bariyer değilse, durum daha da karmaşık bir hâl alır.

Derrida’nın anadille kurduğu ilişkide ne doğal ne de hukukî bir sınır yoktur. Bu nedenledir ki bu yasak daha sessiz, daha liberal, daha kurnaz ve hatta “barışçı” bir yasaktır. Bu nedenle yazı, bir başka şekilde sevecenlik ve umutsuzluk içinde dili kendinin kılma eylemine dönüşür. Hâliyle Derrida kendisine şu soruyu sorar: “Kendime, kendim için ve kendim tarafından yasaklanan bu dilde imkânsız olan kendi olma hali yazıyı nasıl yönlendirmeli? Kendinin yasaklı dildeki kaydını nasıl bir sitem ve şikâyet hatta bir çağrı sürecine dönüştürmeli?” Bu nedenle Derrida’da anadil, ötekinin söyledikleridir, o yalnızca onları alıntılar, onları sorgular, onlara sorular yöneltir ve öyle ki bütün bunlar öteki onu duysun diyedir ve Derrida’nın deyimiyle onların konuştuklarını ve söylediklerini bilmeleri durumu çok ciddileştirir. Aslında öteki kardeşliği kutsarken, sorun yine aynı sorundur, anadil ve kardeşlik sorunu. Artık öteki, uykusundan uyanmalı ve kendisine “dinle” diyen bireyi karşı koymadan dinlemeye koyulmalı ve o sese bir cevap olmalıdır.

İşte bu nedenle ötekinin tekdilliliği

bu dışarıdan gelen yasa, egemenlik ve daha da ötesi bu yasanın dilinden gelendir. Dil burada yasa hâlini alır. Bu deneyim kesinlikle otonomdur ve aynı zamanda heteronomdur. Yasanın deliliği bu oto-heteronomide ikame edebilme ihtimalindedir. Öteki tarafından empoze edilen tekdillilik, ki buradaki şekliyle kolonyaldır, dilleri tek bir dile yani homojen bir hegemonyaya indirger. Oysaki biz yalnızca tek bir dil konuşuruz ve bu asimetrik bir şekilde öteki ile buluşur, ötekenden gelir ve öteki tarafından muhafaza edilir. Ve bu öteki-nin dilinin tüm normları, kuralları, kaynağı ve yasası başka bir yerde ikame etmektedir.

Yasa anneyle ilişkisini kesmiştir, oysa yine anneyle sembolik düzlemde yazı yoluyla bir varoluş serüveni çıkar, burada yasanın tüm adları (Baba'nın-adları) simgesel düzlemde imgesel olanla buluşur ve öteki olanın gözünde ben de öteki de bir dönüşüme uğrar, asıl kimlik oto-heteronom bir hâl alır ve gerçek imgede yani yazıda, sözde ve hatta eylemsel bir reddedişte yakalanır. Dil artık hem otonom bir (ana)dildir, hem de artık ötekidir. Patriarkal, logos merkezli, simgesel, statik, statükocu kimlik bileşenleri yerini matriarkal, dağılan, dinamik ve imgesel bir ikameye terk eder. Dil inkâr mekanizmasının kabule dönüşebilme olanağının tek koşulu hâlini alır. Böylelikle merkeze oturan kimlik dağılır, farklılaşır ve periferide kalan öteki ile buluşma olanağına kavuşur, işte dil bu oynak zeminin hem labirentleri hem de aynı ile ötekinin bir kavşakta buluşmasının tek olanağı olarak belirir. Bu olanak, olanaksızlığın sınırlarını zorlar ve aslında orada, şimdi olan ile geçmişte, kayıtlı ve aslında kaybedilmiş olanın gelecekte ve şimdide olma koşulunu yaratırken, kimlik kararsız bir oluşa evrilir, bu uzam ve zamanda bir aynı ve öteki oluş ve hatta birden fazla oluş hâlidir.

Jacques Derrida, yapısökümü bir dilden fazlası olarak tanımlarken aynı zamanda yazıda bu çoklu ve dağılan, kendini ve ötekini kayda alan, dilde ve Batı düşüncü sistematğinde sürekli bir ikili hiyerarşinin kısılcacında takılı kalmış, birinin ötekine uyguladığı şiddetten mustarip, logos merkezli yapının maskesini

düşürerek, göstergenin yerine izi ikame etmek suretiyle tarihsel ve dilsel mecrada felsefeyi ve bununla beraber edebiyatı hem bir yeniden inşa hem de çözünüş noktası olarak konumlar ve ayıramı (*différance*) kavramı bu çabanın bir sonucu olarak doğar. Bu nedenle kendi/öteki, kimlik/kimliksizlik, bağımlı/otonom, anadil/yabancı-dil, heteronom/homonom vs gibi terimlerden ilki ikincisine bir şiddet, bir hegemonya uygularken, Derrida bu şiddeti yapısöküme tabi tutarak nötrleştirme çabası içerisinde. Amaç hem dili ötekine açmak, hem de başka ve farklı olana bir soluk aldırma. Yazı bu farkın inşa edildiği bir olanağın temel unsurudur.

Yazı yasanın kırıldığı, simgeselin imgeselle, benin ötekiyle buluştuğu otonom bir izin ifadesidir. Bu iz farkı olanaklı kılmakla kalmayıp, farkı anlamlandırır ve anlamı tüm logos merkezli duraklarından sökerek tekrar dolaşıma sokar ve böylelikle bir yandan felsefe öte yandan edebiyat hem "ben" in tekilliğini hem de "öteki" nin çoğulluğunu sorgularken, beni çoğul, ötekini de tekille bütünleştirmenin yollarını keşfeder ve kimlik bir katı ve edilgen mevcudiyet hâlinde kopararak akışkan ve etken bir yapıya bürünür. Bütün bunlar yazının birden fazla bir dille biteviye üretiminden kaynak alır. Dil kendi kısılcacından kurtularak yazılı kayıtlarda izin peşine düşer ve birden fazla bir hâl alır. "Ben" kendi olmaya "öteki" öteki kalmaya yabancılaşarak dilde anlam kazanır, sonuç olarak ben öteki, öteki ise kendi olmanın aynadaki aksinde yazı ve dil ile çoğalır.

Kaynakça:

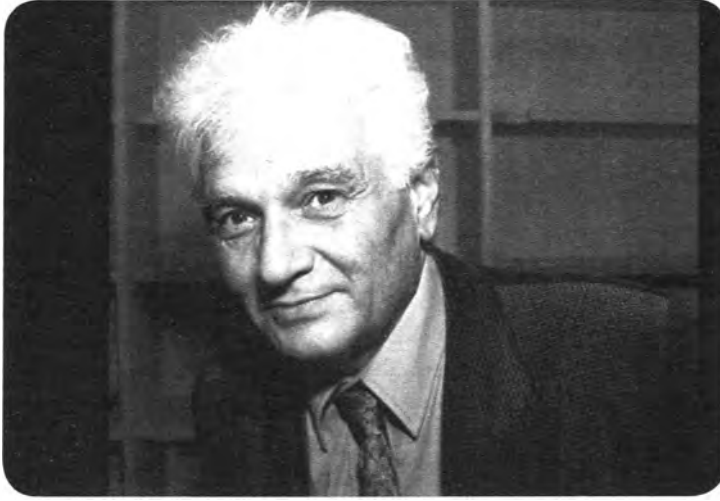
- DERRIDA, J., (1996) *Monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée, s. 138.
CRÉPON, Marc, (2001) « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », *Raisons politiques* 2001/2 (n° 2), p. 27-40.
COMBE, Dominique, (2016) « Derrida et Khatibi — Autour du monolinguisme de l'autre », *Carnets* [En ligne], Deuxième série - 7 | 2016, mis en ligne le 31 mai 2016.
DIOCETRETZ DIAZ, M. et ROSSUM-GUYON, F. (1990), *Hélène Cixous, chemins d'une écriture*. Paris: Presses Universitaires de Vincennes.

YAZAR



Esra Başak Aydınalp

Yarım bıraktığı tıp ve sosyal iletişim eğitimlerini takiben kendini bütünüyle dil eğitimi, Fransız Edebiyatı ve dil felsefesi alanına yöneltti. Araştırma alanları yapı sökümleri, dil felsefesi, post-yapısalcılık ve dişil yazı olan Aydınalp'ın doktora "Hélène Cixous'ta dişil yazı-bir yapısöküm okuması" adıyla bütünüyle Fransızca olan bir çalışmadır. Felsefe, şiir, toplumbilim, göstergebilim, edebi metinler ve roman analizi ile ilgilenir. Fransızca ve İngilizce bilen Aydınalp, çok-dilli ve çok-kültürlü yapılardan ve kaynaklardan beslenir.



“Sözcükler nereden gelir? Bir adı bir anlama ve adı renklendiren ikinci derecede değerlere bağlayan anlamsal sözleşme, toplumsal anlaşma nasıl gerçekleşir? Sözcükleri insanlar yaratır; ama, insanın yarattığı şeylerin çoğu gibi sözcüklerin de kendilerine özgü bir yaşamları vardır. Sözcükleri hem biz yaratırız, hem de onlar kendi kendilerini yaratırlar. Bir bahçede de bitki cinsleri seçilir, tohumlar ayıklanarak ayrılır, dikim işlemi, aşı, melezleme, budama vb. yapılır ve bitkiler yaşamaya başlar: Ama kimi geliştir, kimi solar, kimini çok güçlü komşuları havasız bırakır, doğal melezlemeler olur vb. Dilde de bu türlü bir bilinçli yaratım ve kendiliğinden bir evrim görülür” (Guiraud, 1999, s. 47).

Derrida’nın dil hakkındaki düşünceleri ile söze başlamak daha doğru olacaktır.

“Her zaman söylediklerimizden başka şeyler de söyleriz. Bu yüzden birinin söylediği şeylerde ciddi olması için, hep öyle demek istememesi ya da başka bir şeyi kastetmesi olasılığının önü hep açık olmalıdır. Dolayısıyla söylenenlerin sahiciliğini, samimiyetini ve tam anlamını bilebilmemiz için başarısızlık, yalan ya da başka bir şey olasılığı her zaman var ol-

malıdır. Dilin yapısı böyledir. Aksi takdirde gerçek de olmazdı. Bunda ısrar ediyorum, çünkü bunu söylemezsem, gerçeğe karşı çıkan ya da basitçe gerçeğe inanmayan biri olarak değerlendirilebilirim” (Derrida, 2004, s. 45-46).

Derrida gerçeğe karşı çıkan bir düşünür değildir. Gerçek onun için üretilen bir şeydir. Derrida’nın *différance* kavramı bu noktada varoluşu gerçek ya da gerçek olmayan ikili karşıtlığına dayanmadan açıklama girişimidir. Gerçeğin içinde gerçek olmayanın izlerinin olduğunu anlamak mümkündür. İzler nedeniyle daha doğrusu izlerin kaynağının belirsizliği nedeniyle karar verilemezlik her zaman söz konusudur.

Derrida iki kavram arasında kurulan ilişkide kavramların net olmaması durumunda ilişkinin de net olamayacağından, dolayısıyla yargıda bulunamayacağımızdan ve bunun karar verilemezliğin nedeni olduğundan söz eder. Bu çalışma süresince soracağımız sorular bu nedenle temellendirme talep etmek yerine izlerin varlığına ve karar verilemezliğe işaret edecektir.

Bir metni okumak ve onun anlamını kavramak söz konusu olabilir mi? Genellikle bu soruya elbette demek isteriz. Metni anlamak için onu okuyoruz ve onu kendi dünyamıza dahil etmek için elimizden geleni yapıyoruz. Yazarın metni yazarken neler düşündüğünü, dünyaya karşı nasıl bir tavır aldığını, kendini nasıl hissettiğini kurduğu cümlelerden yola çıkarak yeniden değerlendiriyoruz. Bu değerlendirme sırasında yazarın metni yazma sürecindeki niyetine yaklaşmak istiyoruz ama belki de kendimizi ve metni o niyetten çok uzakta buluyoruz. Metni ve kendimizi yazarın niyetinden uzaklaşmış bulunca okuma eyleminin yaratıcı bir sürece dönüştüğünü söylemek mümkün mü? Okur için süreci yaratıcı kılan tam olarak bu uzaklaşma olmayabilir. Okuma deneyimi hem benliğimi hem de metni dönüştürüyorsa ve metnin anlamını kavramak yerini bir yolculuğa bırakıyorsa korkmalı mıyım? Okuma yolculuğumun beni bambaşka bir yere götürmesine engel mi olmalıyım? Kendimizi sürekli denetleyerek yoldan çıkmamalı mı? Metni okurken yazarın sürekli kulağımızdan çekmesini ve bize “doğru olan bu” demesini bekleyerek mi metnin anlamını kavrarız? Yazar bize doğruları göstermek ister mi? Belki de biz okuma deneyimi ile doğruları görmek istemiyoruz. Belki de yazar bize doğruları göstermekten özenle kaçınıyor.

Metni çağrışımlar, çınlamalar ve başka metinlerle birlikte okuyarak yazardan ve tüm niyetlerinden biraz da olsa bağımsız gerçekleştirilen bir okuma ile yoldan çıkmamız bize neden tehdit dolu gelir? Metnin yazarının kurduğu dünyada okuyucu anlam yolculuğunu sürdürdüğünü düşünebilir. Oysa kendi dünyasını saklaması nedeniyle aslında yola hiç koyulamamış olabilir. Okuyucunun anlam yolculuğuna çıkarken mola yerlerini ve varacağı yeri kesin olarak bilmesi gerçekte onun yolculuk yaptığını zannederek olduğu yerde kalakalması olarak düşünülebilir mi? Eğer okur olduğu yerde kalakalıyorsa bunun tek sebebi okur mu? Okur olduğu yerde kalakaldığını anlayabilir mi ve deneyimini yaratıcı bir sürece dönüştürebilir mi?

Tüm anlama çabalarımız ve metni farklı farklı yorumlamalarımız bizi bambaşka bir metin ile karşılaştırır mı? Böyle bir şey mümkün değil gibi gözüküyor. Yine de eğer metni okuma sürecinde biz yazarın niyetinden başka bir metin yazabilirsek yanlış yollara sapmaktan korkmadığımız anlamına gelir. Yolculukta çıkmaz sokaklara da girilebilir. Eve dönülemez. Okur yolculuğun seyrinin anlam oyunları tarafından belirlenmesini istiyor ve bu yolculukta başına gelecekleri bilmemesine rağmen bu istekliliğinde inat ediyorsa metni okuyor ve aynı

anda yazıyor demektir. O halde okur da yazardır ve okur yaratıcı bir süreç içindedir.

Jacques Derrida her şeyin metin olarak okunabileceğini ve bu okumanın yaratıcı bir deneyim olduğunu düşünmektedir. Dili bir oyun olarak gören Derrida için metnin yorumları son derecede önemlidir. “Derrida’ya göre, metnin anlamı, okuyucunun yaratıcı tecrübesidir ve ‘aşılama’ (*grafting*) diye adlandırıldığı süreç içinde üretilir. Okuyucu tarafından verilen anlam, bu özel okumaya göre eşsiz bir evren üreterek metne ‘aşılır’” (Hekman, 1999, s. 249-250). Derrida için yazı, okurun ve hatta yazarın yokluğunda yinelenelirdir. Yazının okunabilirliği yazarın yokluğunda da okurun yokluğunda da mümkündür. O halde okur bu süreçte yalnızlıktan, belirsizliklerden korkmamalı ve metni yorumlayabilmelidir.

Dekonstrüksiyon ya da yapısöküm bir yöntem olarak anlaşılmamalıdır. “Dekonstrüksiyon daha çok yöntemin, temellendirmenin, kökenler arayışının ve vokabülere öncelik tanınmanın reddidir” (Hekman, 1999, s. 247). Mevcudiyet metafiziğinin ikili karşıtlıklarla kurulduğunu ve bu ikili karşıtlıklardan daha önemli ve öncelikli olarak görülen tarafın şiddet barındırdığını düşünen Derrida için insan ve hayvan arasındaki karşıtlıkta da hayvanlara uygulanan şiddet söz konusudur. İlişkilerin değişmesi gerekmektedir ve bu gereklilik bizim insan/hayvan arasındaki karşıtlıkta önemi ve önceliği hayvanlara vermemizle gerçekleşmeyecektir. Leonard Lawlor’un da belirttiği gibi “Dili hayvanlara geri vermeye çalışmaya çağız. Bunun yerine Derrida’yla birlikte, bizim de özü ve özdeşliği tanımlayan fenomenolojik ‘olduğu gibi’ den (*as such*) yoksun olduğumuzu, bizim de bu yoksunluktan müteessir olduğumuzu göstermeye çalışacağız” (Lawlor, 2006, s.189-190). İkili karşıtlıkların şiddet içermesi nedeniyle Derrida üçüncü bir cins arayışındadır.

Yazı bizi daha çok yazıya götürmektedir. Anlam daha farklı anlamlarla sürekli ilişki içindedir. Okur da yazar kadar başka metinleri davet edebilecektir metne. Bu durumda okur olarak biz de metin ile olan ilişkimizi değiştirebilme olanağına sahibiz. Yazarın kesin olarak ne demek istediğini kavrama çabası ve yazarın niyetlerine sıkı sıkı bağlanıp kalmak anlam yolculuğundan vazgeçmektir. Vazgeçtiğimiz bu anlam yolculuğu tehlikeler içeriyor olsa da olduğumuz yere saplanıp kalmak kendimizi güvende hissettirse de metin hayatımızı dönüştürebilecek olanaklara sahiptir. Olanakları elimizin tersiyle iterek olduğumuz yerde kalmayı seçebiliriz ya da olanakların farkında olarak dünya ile ilişkimizi yeniden gözden geçirebiliriz. Dünya ile ilişkinin her gözden geçirilişi saye-

sinde önyargılarımızdan biraz da olsa kurtulabiliriz.

Metnin farklı anlamlar içermesi bizi sürekli oyuna ve yolculuğa davet ettiğinden metin değişme ve değiştirme gücümüzü de bize anımsatır. Okuma edimi aynı zamanda yazma edimine dönüştüğünde bu bize sadece kendimizi anlamak konusunda ipuçları vermeyecek ama aynı zamanda içimizdeki iyi/kötü veya doğru/yanlış hiyerarşisinin şiddet içeren taraflarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Sürekli kendimize doğru davranmak veya metni doğru okumak konusunda şiddet uyguladığımızda yanlış anlamaların değerini kavramamız mümkün değildir. Hayat doğru ve yanlış gibi ikili karşıtlıklarla sınırlandırılmayacak kadar özgür bir oyundur. Dolayısıyla metni okuma süreci bizi bağımlı kılan şeylerden özgürleştirir ve üzerimizde baskı kuran şeylerin farkına varmamızı sağlayabilir.

Okur yıllardır farklı farklı toplumsal roller içerisinde hayatını sürdürmekte ve yaşamının bir döneminde hiç ummadığı kadar iyi/kötü bir deneyim yüzünden/ sayesinde bambaşka bir insan olabilmekte ise hayatlarımız da metinlere benzemektedir. Beklenmedik bir sonu olan, yarım kalabilen, karar verilemeyen yanlarıyla hayatlarımız izlerle doludur. Hayatımızı o iyi/kötü deneyim sayesinde yeniden anlayabiliyor ve yeniden yazabiliyoruz. Sürekli kendimizden yola çıkıyoruz ama bir metni okurken belki de kendimizi unutabiliyoruz. Bir süreliğine kendimizi unutmak da okuma deneyimini yaratıcı bir süreç dönüştürür mü? “Biz genellikle kendi yaşam deneyimimizin

verilerinden yola çıkarak, diğer bireylerin de benzer deneyimlere sahip olduklarını düşünürüz. Onların da tıpkı bizim gibi acı çektiklerini ya da sevindiklerini varsayabiliriz. Bu aynı zamanda bizi bir gerçeklik sorununa bağlar” (Aysevener, 2004, s. 4). İşte tam da bu nedenle yaşam deneyimlerinden biri olan okuma deneyimi yaratıcı olduğu sürece başkalarını daha iyi anlama olanağımız vardır. İşte tam da bu nedenle, kendi deneyimlerimizden yola çıkmak yerine okuma deneyimi ile yola çıkış noktamız başkası olabilir ve bu sayede yolculuğumuz daha farklı geçebilir. Her şeyin bizim için ya da bize göre olduğunu düşünerek yaşamak kendimizi ve başkasını anlamamıza engel olur.

Yola koyulmak belki de sadece yeni yerler görmek değil yeni yaralar almak anlamına da gelir ama bu yeni yaralar sayesinde insanın başkalarıyla, hayvanlarla, doğa ve okudukları ile ilişkisi değişebilir. Şiddetsiz bir iletişim için çağrışımlara, başka metinlere, çoğalabilen anlamlara ihtiyacımız var.

Kaynaklar

GUIRAUD, Pierre, *Anlambilim*, Multilingual, 1999.

DERRIDA, Jacques, *Teoriden Sonra Hayat*, Çev. Ebru Kılıç, Agora Kitaplığı, 2004.

HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, Paradigma Yayınları, 1999.

LAWLOR, Leonard, *Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu* “*This is Not Sufficient: The Question of Animals in Derrida*” Cogito, Yapı Kredi Yayınları, 2006.

AYSEVENER, Kubilay, *Dile Gelmeyen Gerçeklik*, Felsefe Yazın, Sayı: 3, 2004.

YAZAR



Emine Yasemin Şenyurt

Araştırma alanları sanat felsefesi ve varoluşçu felsefedir. Yazmak ve fotoğraf çekmek en sevdiği iki eylemdir. Şiir okumaktan ve özellikle İkinci Yeni şairlerini okumaktan mutluluk duymaktadır. Mavi Çimenlerde Nefes Al, Mayıs Islığı ve Umut Defteri kitapları yayımlanmıştır.



ALTHUSSER'İN İDEOLOJİ KURAMI'NIN GELİŞİMSEL VE ELEŞTİREL BİR ÖZETİ

ANDREW RYDER

ÇEVİREN: CEMRE YILMAZ



Louis Althusser'in çalışması Enternasyonal Sosyalist geleneğinde, dünya genelindeki Marksist düşüncedeki gibi, tartışmalı olarak tanıtıldı. Ancak bu durum yerini son yıllarda Althusser'in çalışmasının canlanmasına bıraktı. Geçen on yıl içinde Althusser'in geç dönem çalışmalarından *Rastlantının Felsefesi* (*Philosophy of the Encounter*) İngilizceye çevrilerek yayımlandı. Bununla birlikte Gregory Elliott'ın standart çalışmasının ikinci baskısı, Warren Montag ve Mikko Lahtinen'in önemli kitapları, *Althusser'le Karşılaşma* (*Encountering Althusser*) olarak adlandırılan uzunca bir koleksiyon ve *Décalages* [1] dergisinin süregelen sayıları kayda değer tartışmalara yol açan diğer çalışmalar arasındaydı. *Kapitalizmin Üretimi Üzerine* (*On the Reproduction of Capitalism*) el yazmalarının tamamının yakın zamandaki İngilizce çevirisi, Althusser'in fikirlerinin bir kısmını gözden geçirme fırsatı yarattı. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (*Ideology and Ideological State Apparatuses*) adlı ünlü eserin de içinde bulunduğu bu külliyat, Althusser'in çalışmasının sosyalizm için mücadeleye meşru bir katkı sunması umuduyla ilgi topladı.

Kapitalizmin Üretimi Üzerine (*On the Reproduction of Capitalism*), Althusser'in, kitlesel işçi ayaklanmaları ve 1968 öğrenci hareketlerinden esinlendiği –görece– bir geç dönem çalışmasıdır [2]. Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) adanmış bir üyesi olarak Althusser, partinin bu harekete karşı tutucu yanıtını kabul etmiş ve çatışmaları ya da eylemleri desteklemeyi reddetmişti. Bu nedenle Althusser'in fikirlerini devrimsel politikada yeni ve hayati bir gelişme olarak değerlendiren pek çok öğrencisi acı bir şekilde kendisine yüz çevirdi. Komünistler ve Sol kanat arasında muhalif ve radikal bir figür olarak ün saldı; ama parti bürokratlarının diktelerinin ötesinde davranmayı başaramadı.

Althusser PCF'den neden ayrılmadı? Bu pratik bakış açısı, Althusser'in hayatı boyunca parti liderliğine ve partinin egemen görünümüne karşı mücadele ettiğini göz önüne alınca daha da ilginç bir hal alıyor [3]. Yine de Althusser örgütlenmeye bağlı kaldı; çünkü PCF kitlesel bir işçi sınıfı partisiydi. Onun PCF üyeliği, sıklıkla Stalinist doktrine bağlılığı için bir kanıt

olarak iddia edilirken Althusser aslında şiddetli bir şekilde partiyi içten değiştirmeyi, partinin dayanağı olan işçi sınıfının meşru bir organı hâline getirmeyi umuyordu. Partiyi terk etmenin işçi sınıfından izole olmaya neden olacağına inanıyordu ve bu nedenle yenilenen bir devrimci Marksist görünümün, kendi içinde muhalif bir rol vasıtasıyla kurulmaya ihtiyaç duyduğunu hissediyordu. Ian Birchall'ın yazdığı gibi "işçi sınıfı ile işbirliği, iyi ya da kötü, bilinçli ve aktif çalışanların çoğunluğunun örgütlenmeye sadakati sürmedikçe öngörülemez" [4]. Birchall bu analize katılmasa da bu neslin Fransız devrimcileri arasında yaygın olan inanç bu yöndedir.

Tarihsel olarak bunun imkânsız olduğu ortaya çıktı. Althusser, kök salmış bürokratikleşmenin derecesini oldukça küçümsedi, bakış açısı marjinal kaldı ve parti, Fransız işçi sınıfının büyük desteğini kaybetti. Bu çok büyük bir hataydı; ancak yine de Althusser Fransız emekçi hareketi ile desteklenen politik bir kurumda çoğunluğun kazanabileceğine dair umutlarını düzgün ifade ederek itibar kazanıyordu.

Althusser'e göre partinin diriliş umudu Mao Zedong ve yandaşları tarafından savunulan fikirler ve uygulamalardaydı [5]. Ona göre Sovyetler Birliği, ekonomide köklenen "Stalinist sapma"yı deneyimlemişti [6]. Ancak Mao'ya olan ilgisi oldukça üstünkörüydü ve fikirleri kendi davasının değerini ortaya koyabilecek türdendi. Stalin'in tek ülkede sosyalizm görüşünün mirasıyla sınırlı kalsa da, Leon Trotsky ve Trotsky geleneğince yapılan Stalinizm eleştirilerini tamamen değerlendirmeye alırken başarısız olsa da Althusser'in ideoloji kuramı yararlı olmaya devam ediyordu.

Kapitalizmin Üretimi Üzerine (On the Reproduction of Capitalism) yapıtında Althusser, pratikte desteklenemeyecek bir kuram yazmaya girişir: Fransız kültüründe birden ortaya çıkan yeni devrimci potansiyel. Althusser'in halk kitlelerine sadakatine rağmen yazım tarzı sıklıkla fazla zordur ve çalışmalarının çoğu, önemli oranda bilim epistemolojisi üzerinden ilerler. *Kapitalizmin Üretimi Üzerine (On the Reproduction of Capitalism)* en ulaşılabilir ve politik sonuçları en hızlı gelişen kitaplarındandır. Bu nedenle Althusser'in projesine yabancı biri için ilk kez aşına olmak adına iyi bir seçimdir. Althusser, hümanizm ve ekonomizme dayalı yanlış yorumlarla Marksizmin çarpıtıldığına inanıyordu. Althusser'e göre hem Stalinist ortodoksluk hem de Batı Marksizm felsefesi, Marx'ın insansoyunun kavrayışına ulaştığını ve ekonomik gelişimin tarihsel işleyişi boyunca insanın yabancılaşmasının üstesinden gelme yolunu bulduğuna inanıyorlardı. Althusser ise Marx'ın erken ça-

lışmalarında hümanizmden uzaklaştığını ve olgun dönem yazılarında tarihin bilimsel bir anlayışını geliştirdiğini savunuyordu. Buradan hareketle Althusser, Rus Devrimi'ni Hegelci diyalektiğe dayanarak anlamının Lenin'in devrimci pratikte gördüğü gerçek anlayışı yanlış anlamak olduğunu düşünüyordu [7].

Althusser'in iddiasına göre Marx ve Lenin tarihi karmaşık ve çoklu sosyal ve politik etkenler tarafından aşırı belirlenmiş olarak anladılar – altında yatan ve değişimi garanti altına alan hümanist ya da ekonomik güvenceyi göz ardı ederek. *Devrim insan deneyimindeki temel bir çelişkinin üstünden gelmek değil, ancak çoklu ilişkiler içinde olan sosyal çelişkilerin üretimi olabildi.* Onun bakış açısıyla üretim biçimi toplumun belirleyicidir; ancak hiçbir zaman tek başına analiz edilemez. Devrimci görünümü açıklamak ve geliştirmek için kuramını planlarken hümanizmi reddetmesi failin hayali olduğu algısını yarattı. İnsanın yabancılaşması kuramı olmadan, yaklaşımı, kapitalizmin ebediyetini varsayma riskini doğurdu. 1968 uyanışındaki çalışması, buna çare bulmayı ve yeni ideoloji anlayışı açısından kültürel mücadeleleri açıklamayı amaçlıyordu.

Althusser'in İdeoloji Kuramı

"İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" (*Ideology and Ideological State Apparatus*) makalesi bu kitapta alınmıştır ve geniş dağıtımı, çevirileri ve antolojileri yapılmıştır [8]. Bu makalede Althusser ideolojinin materyalist bir anlayışını sunar. İdeolojiyi dünya hakkında hatalı fikirler olarak düşünmek yerine özünde pratik olarak ele aldı. "İdeoloji, 'ruhsal dünya' olarak tasarlanan 'idealar dünyasında' mevcut değildir" diye yazar Althusser. "İdeoloji, kurumlarda ve onlara özgü pratiklerde mevcuttur. Hatta daha açık olarak şunu söylemek kısırtıcıdır: İdeoloji aygıtlarda ve onlara özgü pratiklerde mevcuttur."

Althusser pek çok aygıt tasvir eder. En dikkat çekici olanları kilise, okul, ticaret birlikleri ve ailedir. Bu sosyal kurumlar sadece burjuva egemenliğine olanak tanıyacak şekilde dünya genelinde öğretilme yeterliliğinde değildir; aynı zamanda –az çok yükümlülük olarak– pek çok ritüel, alışkanlık ve gelenekle de pekiştirilmektedir. Hükmeden ideolojiye uysallık, entelektüel ortodoksluktan ziyade pratik itaatle ilişkili olduğundan Althusser "ideolojinin materyal mevcudiyeti"nde ısrar eder.

Althusser'in bakışıyla bu ideolojik aygıtlar, hakkıyla, devlete ait olarak tanımlanabilir – yine de usulen ondan ayrı olarak görünürler. Althusser devletin aslen iki bileşene sahip olduğunu söylemiştir: devletin



baskı aygıtları (ordu, polis ve mahkemeler – sınıfsal egemenliği doğrudan dayatırlar) ve devletin ideolojik aygıtları (DİA – sınıfsal toplumla özdeşleşmeyi ve yordakçılığı korurlar). Çelişkili bir şekilde Althusser aile hayatının evcil çemberinin devletin etkinlik alanına dahil olduğunu çünkü ideolojiyi devam ettirme ve geliştirme işlevi gördüğünü öne sürer. Bu sayede sınıfsal topluma katılım ve psikolojik uyum korunacaktır. Bu kuramın, güçlü merkezi yönetimin dinî işlevle birlikte eğitimde aşırı ölçüde hissedildiği Fransız ortamında geliştirilmesi tesadüf değildir. Bu bağlamda kilise ve okulun devletin ideolojik aygıtları olarak görülmesi oldukça mantıklıdır. Birleşmiş Milletler’in politik kültüründe ise bu daha mantıksızdır; çünkü devlet-karşıtı eğilimlerin özellikle sağ kanatta oldukça uzun bir geçmişi vardır. Bu nedenle ilk tepki Althusser’in kuramını tuhaf ya da ilk bakışta basitçe hatalı bulmak olacaktır. Bu belki de Althusser’in, Avrupa ve Güney Amerika’nın aksine, Birleşmiş Milletler’de neden etkili olmadığını nedeni sayılabilir. Kuzey Amerika düşüncesindeki güçlü post-Althusserci eğilim, Warren Montag gibilerin çalışmalarıyla birlikte oldukça yakın tarihte görülmeye başladı.

Althusser’in kuramı çok güçlü bürokratik devletlere sahip uluslarda daha iyi uygulanıyormuş ve Birleşmiş Milletler’e ya da devlet otoritesinin engelledi-

ği ve yerleştiği diğer durumlara uygulandığında açıklama gücü oldukça sınırlıymış gibi görünebilir. Ancak doğrusunu söylemek gerekirse Althusser’in iddiasına göre güç ve sınıf egemenliğine ilişkin kamusal/özel ayrımı, Marksist bakışın kabul edemeyeceği burjuva yasasının idealist bir etkisidir. Althusser’e göre özel eğitim sistemi, bağımsız kilise otoritesi, özelleştirilmiş medya ya da aile bile, özel sektör statüsünde görünmelerine rağmen, tamamen devletin işleticisi olarak etki etmektedir.

Bu noktadan bakarsak evde eğitim dahi devletin bir uzantısı olarak işlev görmektedir. Bu nasıl mümkün olur? Althusser’in iddiasına göre devlet, ayırık bir kurum ya da bürokratik bir mevcudiyet değildir. Daha ziyade üretim ilişkilerin üretiminin yeniden üretim potansiyelini koruma pratiklerinin tam bir birliğidir. Bunun anlamı şudur: En paranoyak Çay Particisi, en ateşli ayrılıkçı liberal ya da en kelebek ömürlü politikacı dahi, ideolojik olarak iktidarını genişleten devletin hizmetkârıdır ve hatta silahlı paralel milisinin bir parçası olarak işleyen baskı gücü sayılabilir. Bu, Kuzey Amerikalılara göre en mantıksız tezdır; ama geçerliliği olabilir. Örneğin, *Fox News* (Fox Haber) kesinlikle özel bir medya organıdır, bir devlet kanalı gibi değildir ve Demokratik Parti’ye şiddetle “karşıt” bir konumlanmayı sabit tutar; ancak devlet propagandasının açık bir organı gibi işlemektedir – hatta diğer ülkelerdeki devlete ait medya organlarından daha da fazla. İkinci olarak çeşitli dinî grupları düşünelim: protestanlar ya da *Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Kıyamet Günü Azizlerinin Yüce İsa Kilisesi) – bunlar da bağımsızdır; ancak kamu girişimlerinin tamamlayıcısı gibi davranırlar.

Althusser ideolojinin öznel deneyim ile çok derin bir ilişkisi olduğunu savunur ve şöyle yazar: “Tüm ideolojiler belirli bireyleri belirli özneler olarak çağırır ya da sorgular.” Bununla kastettiği, ideolojiye has pratiklerin ve inançların kimlik algısı ürettiğidir. Bilinçli olan dünya deneyimimiz ve bireysel kişilik algımız, her zaman için, bizi büyüten ve yetiştiren sosyal kurumların etkisi altındadır. Dahası bunu gizlemek ideolojinin doğasında vardır – basitçe yapay ve dayatılan bir doğa. Anlık deneyimlerimizi şartlanmış olarak görmekten ziyade, “özgür” ve dünyanın bariz yorumlamaları olarak değerlendiririz. Althusser’in vurgusu, görünenin üzerindeki karanlık bir peçenin kaçınılmaz şekilde gerçek dünyayı gizlediği değildir. Daha ziyade bu yönetilen dünya deneyimi mantıklı bir amaca göre yapılmıştır: “*üretim ilişkilerinin yeniden üretimini güvenceye almak*”. Analizinde ideolojinin temelde “üst yapı ve temelin düğümlenmesi” ile çalıştırıldığını ortaya koyar. Üretim biçiminin devamlılığını sağlamak kültürel bir zorunluluktur.

Bu da kapitalizm dışında ideoloji sorununun ikili anlamına yol açar. Althusser ideolojinin öznel deneyimin basit bir görünümü olduğuna ve dolayısıyla post-kapitalist toplumda dahi ayak dirediğine inanmıştı. Ancak ideoloji kuramı ve tanımı kapitalizmden kök aldığı için –daha genel kavramsal bir iddianın aksine– kapitalist üretim biçiminde hangi ideoloji durumunun barındığı, çalışmasında belirsiz bir noktadır.

Althusser sıklıkla elitist bir bakış açısına sahip olmakla suçlanır. Bazı yorumculara göre ideolojiyi tasarlayanın bu yolu, faili sıradan insanlardan etkili bir şekilde alıkoyuyor; çünkü sıradan insanlar kaçınılmaz olarak devletin ideolojik aygıtlarınca kandırılmış ve kontrol edilmektedir. Örneğin Kevin B. Anderson, Althusser’in kuramının “isyanı, maruz kalan tüm grup içinde destek hareketlerini tetikleyen isyankâr bir özne”nin varlığını –örneğin Rosa Parks [9] gibileri– kaydetmekte başarısız olduğunu yazar. Ancak Althusser DİA’ların kalıcı ya da sabit olmadığını açıkça ifade eder. Onların ideolojik pratikler üretme yetisi her zaman sınırlıdır ve basit bir çelişki ile tehdit edilmektedir: sınıf mücadelesi. Aslında Althusser’in tüm projesi, zulüm ve sömürüye karşı örgütlü mücadelenin savunusu ve tanınması, üzerinde kurulmuştur. Sınıf mücadelesinde zulüm ve özne oluşumunun daha az ekonomik temeller üzerine kurulduğu bir yol önermiştir. Jeanne Theoharis, Rosa Parks’ın isyanının kendiliğinden ortaya çıkan bireysel bir özgürlük hareketi olmadığını, tüm bilinçli kitle hareketinin bir sonucu olduğunu göstermiştir [10]. Althusserci terimlerle sınıf mücadelesinin ideolojide görünümü olarak anlayabiliriz. Sınıf mücadelesinin etkileri ideolojide görülür ve sınıf mücadelesi burjuva ideolojisinin tamamen atılıp temizlenmesi olasılığını temsil eder. *Kapitalizmin Üretimi Üzerine (On the Reproduction of Capitalism)* eserinin ek kısmında Althusser çalışmasının adeta betimleyici ve “işlevsel” olduğu yönündeki eleştirileri yanıtlar. Eleştiriler onun analizinin her şeyi aygıtlarla açıklama ve basitleştirme eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır. Cevaben Althusser, tüm kuramının sınıf mücadelesinin önceliğine dayandığını ısrarla belirtir. Direnç ve mücadele olmasa ve uzlaşma gereği doğmasa aslında DİA’lara gereksinim yoktur.

Althusser’in vurguladığı nokta, ekonominin esasen sömürü üzerine kurulu olduğu ve bu sömürünün daima bir çatışma ürettiğidir. İdeoloji işçi sınıfının kendilerine zulmeden sisteme uyumunun ve kapitalist üretim biçiminin devamlılığını garantilemeye çabalayan ikinci derece bir üretilerdir. Ancak Althusser ideolojinin kesintisiz egemenliğini koruyamayacağını çünkü esas sınıflı toplumun her yerine

yayılmış aygıtlarla üretildiğini savunur. Bu aygıtlar emeğe ilişkin olduğundan kapitalist devlet aygıtlara tamamen sahip olamaz ve kontrol edemez. Ayrıca aygıtlar tutarlı toplumsal bütünlükle tam anlamıyla uzlaşmazlar. Sonuç olarak ideoloji, burjuva egemenliğiyle olduğu kadar, proleter değerlerle taşınır. Kapitalist ideoloji tarafından bozulmuş proleter elemanlar, tüm yapının yerle bir edildiği devrimci işleyişe ulaşıncaya kadar güçlendirilebilir ve belirginleştirilebilir. Ancak bireysel deneyim daima ideoloji tarafından oluşturulduğundan bu özgürleşme işleyişi, buriyetten ve oyundan bireysel kopuşlarla değil, daima işçi sınıfı eylemine bağlı kalacaktır.

Terry Eagleton Althusser’in görüşünü, onun kuramını deneyimin işçi sınıfı kuramını tanımaya dayanması üzerinden savunmasını netleştirerek savunur [11]. İddiası akademik entelektüellerin üstün bir anlayışa sahip olduğu değildir. Aslında ideoloji kuramı, işçi sınıfı eylemine karşıt olarak bozunma gereği ile akademik Marksizmin burjuva ideolojisinin özellikle karmaşık ve ileri düzey bir biçimine tutunduğunu önkoşul olarak kabul eder.

Althusser temel çatışmaların ve kapitalist sistemin mantık-dışılığının aynı zamanda ideolojinin inandırıcı dünya deneyimini tamamen ele geçirmesini engellediğini öne sürer. Bu özgün çatışmalar “ideolojik alt-oluşum”u üretir. Althusser’e göre bu çatışmalar ve alt-oluşumlar, Fransız işçilerinin ve Mayıs 1968’deki öğrencilerin ayaklanması ve hoşnutsuzluklarının patlama noktasına gelmesine yol açan şeyi tam olarak niteler. Rus Devrimi’nin ilerleyen dönemlerinde Vladimir Lenin temel yapıyı anlamıştır, diye ısrarla vurgular Althusser: Lenin’in eğitim reformları ve kültürel devrim yönergesini izleyen sosyal kurumlarla bu kadar ilgilenmesinin nedeni bu anlayıştı [12].

Althusser için sınıf mücadelesi ideoloji içinde gerçekleşir ve Marksist bilim bu işleyişi fark edebilir. Bilimsel bakış açısından ideolojiyi anlama yetisinin sınıf mücadelesinin ve işçilerin eylemlerinin tarihsel başarılarının da bir ürünü olduğunu savunur Althusser. Althusser’in pek çok okuru, en zor yazılarının çoğunun içeriğini anlamamıştır. Bu yazılar aslında (zorunlu olarak zor ve özelleşmiş bir terminoloji içererek) akademik bilim felsefesine işçi hareketlerinin etkisini tanıtmaya çalışır; işçilerin eylemlerini yukarıdan dikte etmeye değil. Althusser şunu açıkça ifade eder: “Marksist felsefenin karakteristik görevi teoride proleter sınıfın konumunu temsil etmektir.”

Althusser’in çalışmasının geçen yarım yüzyıla ölçülemez şekilde etki ettiği kanıtlanmıştır. Onun fikirlerinin bu kadar ilham verici olduğu neden kanıtlanmıştır? Analizlerinin çarpıcı bir etkisi, kapitalist

sosyal ilişkilerin yeniden üretimi için kültürel düsturların gerekliliği üzerine vurgusudur. Bunun bir sonucu olarak Althusser ailenin devletin temel bir ideolojik aygıtı ve verimli ilişkilerin yeniden üretim alanı olduğunu önerir. Bu aile anlayışının cinsiyetleşmiş yönünü ayrıntılandırmazken bu görüşün açık sonucu sosyal yeniden üretim kuramının ilk adımıdır. Lisa Vogel ve Martha E. Gimenez'in, sosyal yeniden üretim kuramına en çok katkıyı sunan iki feminist düşünürün, Althusser'i kararlı bir figür olarak tanımlamaları tesadüf olamaz. Vogel de Gimenez de Althusser'in yeniliklerine, kapitalist ekonomide cinsiyetleşmeyi yeniden düşüncelerini tetiklemesi açısından itibar etmişlerdir [13]. Judith Butler da mazlum grupların sosyal kimliklerini nasıl edindiklerini daha iyi anlamak için devletin ideolojik aygıtları kuramını kullanmıştır [14]. Althusser'in çalışması üretim ilişkilerinin belirleyici rolünü unutmadan indirgemecilikten uzak durarak zulmün mekanizmalarını anlamada büyük bir değere sahiptir [15].

Althusser'in üretim ilişkilerinin yeniden üretiminde ideolojinin gerekliliği üzerine vurgusu, bir diğer tartışmalı yeniliğe bağlıdır. *Politik Ekonomi Eleştirisine Bir Katkı (A Contribution to the Critique of Political Economy)* çalışmasının "Önsöz"ünde üretim ilişkilerine atfedilen daha belirlenimci rolün önemini azaltarak üretim ilişkilerinin birincil değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştü. Bu, görünümüleri Enternasyonal Sosyalist geleneğinde yakın zamandaki aydınlatıcı tartışmaları tetikleyen ve politik Marksistler olarak tanımlanan çağdaş tarihçilerin yaklaşımını etkilemiş ve öngörmüştür [16]. Biraz farklı bir açıdan bakıldığında Gilbert Achcar, Althusser'in tarih ve devrim anlayışını 2011-2013'teki Arap Baharı'nın doğası ve nedenleri hakkındaki çalışmasına uygulamıştır [17].

Elbette ki çoğu çağdaş çalışmaya göre Althusser'in tartışmaları belli açılardan alışılmadık şekilde taraflıdır. Örneğin tüm "hümanistler"i bir kefeye koyarak tek bir revizyonist kamp içine yığar. Hegelci diyalektik tamamen reddeder ve Marx'ın erken dönem çalışmaları ile geç dönem çalışmaları arasına keskin, mutlak bir mesafe koyar [18]. Althusser'in görüşleriyle damgalanmış pek çok Avrupalı düşünür bu konuların bir ya da birkaçında onun duruşunu reddetme noktasına gelmiştir. Tüm bu meselelerde Althusser değerli bir noktaya değinir; ancak şu noktada abartmadan duramaz: Hümanizmi sınıf mücadelesinin radikal doğasını reddetmenin bir yolu olarak görmüş ve 1845'te Marx'ın görüşlerindeki kırılma görüşünü, yöntemdeki ciddi değişiklik olarak anlamada yararlı bir keşif olarak sunmuştur. Pek çok



Louis Althusser

ciddi Hegelci Marksist hümanizm yorumcusunu (Georg Lukács ve diğer pek çoğunu) okumamıştır ve sonuçta eleştirileri ikna edici değildir.

Ancak okuyucuların dikkat etmesi gereken şudur: Althusser hümanizm hakkında konuşurken daima PCF (Fransız Komünist Partisi) içindeki kendi mücadelesini ve Sovyet başbakanı Nikita Khrushchev ve PCF'nin Stalinist kuramcısı Roger Garaudy tarafından yaygınlaştırılan hümanizmin faydacı tanımını düşünür [19]. Bunu aceleci bir tavırla oldukça heterojen akımlarla harmanlar. Bunun sonucunda Althusser'in bakış açısı olması gerektiğinden daha özgün ve sapkın görünür. Yazılarını, kendi konjoktüründe kuramsal yenilikler olarak planlamıştır. Sonuç olarak bağlamından çekilip alınan bazı ifadeleri, kolayca gözden düşebilecek şekilde kırılgan ve abartılı bir şema oluştururlar. Althusser'in iddialarının sabırlıca yeniden yapılandırılması, ilk görünüşünden daha derin kavrayışlar ortaya çıkarabilir. Althusser'i daha cömertçe okumayı –tıpkı onun kendi karşıtlarına yaptığı gibi– geleceğimizin cefasına borçluyuz.

Kaynakça ve Notlar

- 1) Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987* (ed. François Matheron and Oliver Corpet, trans. G.M. Goshgarian, London: Verso, 2006), Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory (Louis Althusser's Aleatory Materialism* (trans. Gareth Griffiths and Kristina Köhli, Chicago: Haymarket, 2011),

Warren Montag, Louis Althusser (New York: Palgrave Macmillan, 2003), Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, and Peter D. Thomas, eds., *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (London: Bloomsbury, 2013), Mikko Lahtinen, *Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, trans. Gareth Griffiths and Kristina Köhli (Chicago: Haymarket, 2011), Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries* (Durham: Duke University Press, 2013), Warren Montag (ed.), *Décalages: An Althusser Studies Journal*, 1:1-3 (2013).

2) Bu olayla ilgili, bkzn. Daniel Singer, *Prelude to Revolution: France in May 1968* (Chicago: Haymarket, 2013).

3) Bknz. Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (Chicago: Haymarket, 2009), 22-23.

4) Ian H. Birchall, *Sartre against Stalinism* (Oxford: Berghahn, 2004), 155.

5) Anonymous (attributed to Louis Althusser), "On the Cultural Revolution," *Décalages* 1:1 (trans. Jason E. Smith, 2013).

6) Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books, 1976), 92.

7) Louis Althusser, *For Marx* (London: Verso, 2005).

8) Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 2001), 85-125.

9) Kevin B. Anderson, "The Althusserian Cul-de-Sac," *Logos: A Journal of Modern Society and Culture* 13, no. 1-2 (2014). <http://logosjournal.com/2014/anderson-2/>.

10) Marlene Martin, "Fight Jim Crow," *Review of Jeanne Theoharis, The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*, *International Socialist Review: Quarterly Journal of Revolutionary Marxism* 91 (2013), 136-141.

11) Terry Eagleton, "Lenin in the Postmodern Age," in *Lenin Reloaded*, ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek (Durham: Duke University Press, 2007, 42-58), 45-46.

12) Lenin'in düşüncelerindeki bu dönemle ilgili, bkzn. Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005).

13) Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (Chicago: Haymarket, 2013), 186-187. Martha E. Gimenez, "Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited," *Science and Society* 69:1, 2005, 13.

14) Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), 104.

15) Althusser ömrü boyunca zihinsel bir hastalıkla mücadele etti ve karısını öldürdü. Hélène Rytman, 1980. Bu, hem yıkıcı bir trajedi hem de dehşet verici bir suçtur. Ancak çalışması kendi değeri ile yargılanmalıdır ve onun kişisel eylemleri, fikirlerinin diğer pek çok düşünür ve aktivist için kullanışlılığını azaltmaz.

16) Jonah Birch and Paul Heideman, "In Defense of Political Marxism," *International Socialist Review* 90, (July-August 2013). Neil Davidson, "Is There Anything to Defend in Political Marxism?," *International Socialist Review* 91 (Winter 2013-14).

17) Gilbert Achcar, *The People Want: A Radical Exploration of the Arab Uprisings*, trans. G.M. Goshgarian (Berkeley: University of California, 2013), 114-117.

18) Elliott, Althusser, 58, 66.

19) Bu nokta hümanizm üzerine açıklamalarda belirgindir. bkzn. *On the Reproduction of Capitalism*, 139.

Bu metnin orijinali "Althusser's theory of ideology" başlığıyla *International Socialist Review*'un 99. sayısında (Kış 2015-16) yayınlanmıştır.

ÇEVİRMEN



Cemre Yılmaz

Sinirbilim alanında çalışmalar yürütmektedir. İlgi alanları arasında psikanaliz, fenomenoloji, zihin felsefesi ve bilim felsefesi bulunur. Çeşitli dergilerde çevirileri, yazıları ve makaleleri yayınlanmıştır. Bilim-kurgu romanlarına ve Rus edebiyatından öykülere ilgisi vardır. Boş zamanlarda çeşitli çizimler yapmaktan hoşlanır.



BAUDRILLARD'IN SANAT GÖRÜŞÜ VE BU BAĞLAMDA DAVID CRONONBERG'İN NAKED LUNCH FİLMİNE BİR BAKIŞ

SİMA Y BAŞLAR

SİNEMA



Baudrillard'ın görüşleri arasında bir tutarlılık, iç içelik vardır ve o sanattan, ahlaktan bahsederken aslında siyasetten de bahseder ve bunların hepsinin benzer bir yazgıyı paylaştığını söyler. Özel olarak sanatla ilgilenmez hatta kendi ifadesiyle kültüre karşı beslediği önyargıyı sanata karşı da besler ve sanatı diğer değer sistemlerinden ayırmaz. “Temelde benim derdim sanat değil. Sanat beni antropolojik bakış açısından, bir nesne olarak ilgilendiriyor; ben nesnenin kendisiyle ilgileniyorum, herhangi bir estetik değerinin öne sürülmesinden önce ve sonra olanlarla ilgileniyorum” (Baudrillard, 2010.b, s. 5).

Bunun nedeni olarak sanatın zihinsel bir iktidar meselesine dönüşmüş olmasını görür. Klasik sanat görüşlerinde sanatçının sıradan insandan farklı olarak hakikati sezdiği ve onu sezgisel olarak ifade ettiği düşünülürdü. Ona göre; sanat asla bir hakikat meselesi olmamıştır, aksine sanat bir yanılsama meselesidir.

Bu nedenle onun sanat görüşünü kavrayabilmek için önce siyaset hakkındaki görüşlerine, simülasyon ve

simülakr teorisine göz atalım. Baudrillard'a göre biz, kendi yarattığımız bir oyunun içerisinde karşıtlıklarla mücadele ederek bugüne, modernleşme dönemine kadar yaşadık. Bu dönemde örneğin kadın ve erkeği sanki iki karşıt kutupmuş gibi algılayarak bunlar arasındaki gerilimin üzerinden belirlediğimiz bir toplumsal yaşamın içerisinde yaşadık, bunun yerine her karşıt kutbu koyabiliriz tabii ki; iyi ve kötü, kapitalizm ve sosyalizmi. Oysa gerçekte böyle bir ikilik hayatta yoktur. Örneğin kadının karşısında erkek vardır, gay, lezbiyen, transeksüel vardır, bunlar uzar. Yani kadın olmak veya erkek olmayı, sosyalist ya da kapitalist olmayı seçmek zorunda değiliz. Gün ile gecenin, ay ile güneşin, kadın ile erkeğin, doğumun ve ölümün, hakiki ile yalının, dokunduğunla tutulamaz olanın aşılmaz karşıtlığı sona erdi. Baudrillard'ın tanımladığı şekilde biz bugün bu karşıt kutuplaşmanın dağıldığı bir dünyada yani, orji sonrası dönemde yaşıyoruz. Orji sonrası, modernliğin bütün amaçlarının gerçekleşmesi sonrası durumu niteler. “Politik özgürleşme, cinsel özgürleşme, üretici güçlerin özgürleşmesi, kadının, çocuğun, bilinçdışı

itkilerin özgürleşmesi, sanatın özgürleşmesi. Tüm temsil ve karşı-temsil modellerinin göklere çıkarılması. Bu tam bir orjidir; gerçeğin, ussalın, cinselin, eleştirel ve karşı-eleştirelin, büyümenin ve büyüme krizinin orjisidir. Nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her türlü sanal üretim ve aşırı üretim yollarını katettik. Şimdi her şey özgür, kartlar açıldı ve hep birlikte asıl sorunla karşı karşıyayız: Orji bitti, şimdi ne yapacağız?” (Baudrillard, 2010.b, s. 9-10).

Baudrillard devrimin her yerde gerçekleştiğini ancak bunun sonuçlarının hiç beklendiği gibi olmadığını belirtir. Özgürleştirilmiş olan şeyler sonu gelmez bir biçimde birbirinin yerine geçmeye ve böylelikle gitgide artan bir belirsizlik ve şüphe hissi uyandırmaya başlamışlardır. Yani kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin ortadan kalktığını, bunun sonucu olarak da artık kadın ve erkek derken ne demek istediğimizin anlaşılmaz olduğunu söylüyor. Artık kadını veya erkeği diyemediğimiz, sırtımızı yaslayacağımız böyle kavramların olmadığı bir dünyada şu soruyla karşı karşıya kalıyoruz: “Ben neyim?”. Ancak asıl sorun burada ortaya çıkıyor. Eski biçimler hükümsüzleşmelerine, içlerinin boşluğu görünmesine karşılık ölmüyorlar. Nietzscheci anlamda eski değerlerin ortadan kalkıp yerine yenilerinin gelmesi gerçekleşmiyor bir türlü. Çünkü sanal gerçeklik, simülasyon sayesinde, eski biçimler varlığını sürdürmeye bir şekilde devam ediyor. Yani; Nietzsche’nin aslan sembolü gibi. Eski değerlere saldırıyor, ama yeni değerler ortaya koyamıyor, çocuk olamıyor. Peki bu nasıl gerçekleşir? Tanrı bile ölümle değil, hızla çoğalarak, simülasyon salgını ve ikincil varoluş olan simülasyona aktarılma yoluyla yok oluyor artık. Ölümcül yok olmanın yerini fraktal (parçalandıkça benzer motifler sergileyen doğal nesnelere verilen ad) dağılma almış durumda. Bu da bizi değerlerin fraktal evresine götürür. Maddî ve simgesel üretimin aşırılığı artık topluma o kadar ağır gelmeye başladı ki bu aşırılık, karşıt kutupları yok etmiş durumda. Böylece trans biçimler, trans-politik, trans-seksüel, trans-estetik ortaya çıkmıştır.

Bu sürecin sanat için nasıl işlediğini düşünürsek süreç daha belirgin kılınabilir. Klasik sanatı yaratan gerilimin güzel ve çirkin arasındaki gerilim olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu gerilim artık aşıldığından artık yeni bir sanat eseri ortaya koymak imkânsızdır. Klasik sanatta, genellikle güzel olan yansıtılmaya çalışılırdı. Güzel-çirkin ayrımı söz konusuydu. Ancak bugün geline noktada güzelden ya da çirkinden değil *kitsch*’den söz ediyoruz; ikisinden de başka bir şey söz konusu. Yine klasik sanatta, sanatçının, hakikati sezen ayrıcalıklı bir konumu vardı. Postmodern sanat, hangi sanat eserinin değerli olduğunu belirle-

yen otorite kimdir, sorusunu sordu ve bu ayrıcalıklı konumu ortadan kaldırdı. Dolayısıyla eserin değeri alımlayıcı tarafından belirlenmeye başladı. Hâl böyle olunca, herkes kendine göre bambaşka şeyler algılar. Ancak eski gerilim hakkında konuşulabilir, fakat o evre çoktan son bulmuştur. Böylece sanat ya eski üzerine konuşmak ya da artık son bulmak gibi bir ikilemeyle karşı karşıyadır. Bu durum, sanatı ileriye götürecek bir avangard akımın var olma imkânını yok etmiştir. Artık “Sanat bayağılığa, atıklara, vasatlığa, değer ve ideoloji diye el koyuyor. Çağdaş sanatın yalnızca anlamsız olmakla kalmadığını, aynı zamanda hükümsüz olduğunu” da ekler Baudrillard. Hükümsüz’den “günü geçmiş, var olmayan, değersiz, etkisi kıymeti olmayan”ı anlar (Baudrillard, 2010.a, s. 10). “Buna rağmen sanat kendisini ilga etmez var olmaya devam eder. Sanat benzersizliğini, kestirilemezliğini, büyük ölçüde yitirdi. Artık tesadüflere veya öngörülemeyen sürprizlere yer kalmadı.” “Baudrillard, simülakr ve simülasyonda, Disneyland’in tek işlevinin tüm Amerika’nın dev bir temalı park olduğu gerçeğini gizlemek olduğunu söylüyordu. Sanat da aynı şekilde, tüm toplumun trans-estetik evresine geçmiş olduğunu gizlemeye yarayan bir ön cepheye, vitrine, caydırma mekanizmasına dönüştü” (Baudrillard, 2010.a, s. 12).

Zaten her şey yapıldı, her şey tüketildi, artık sadece tekrar var. Değerler birbirine dolanıp kendi üzerine kapandı. Ama insanlar trans biçimler ile sanki bu amaçlılık ortadan kalkmamış gibi yaşamaya devam ettiler. Estetik alanında ortaya çıkan trans-estetik, eski sanatın yerini aldı. Görüntüleri yok etmek yerine görülecek bir şeyin olmadığı bir görüntü bolluğu yarattık. “Bu anlamda artık güzel ya da çirkinine ulaşamadığımızdan ve değer yargısında bulunmamız olanaksız olduğundan içinde olduğumuz bu noktada umursamazlığa mahkûmuz. Ama bu umursamazlığın ötesinde, estetik zevkin yerini alan başka bir büyülenme doğuyor. Güzel ve çirkin karşılıklı çelişkilerinden bir kez kurtuldular mı bir biçimde çoğalırlar: Güzel’den daha güzel ya da Çirkinden daha çirkin ortaya çıkar. Örneğin, günümüzde resim tam olarak çirkinliği değil (çirkinlik hâlâ estetik bir değerdir), çirkinlikten daha çirkinini (‘bad’, ‘worse’, ‘kitsch’); karşıtıyla ilişkisinden kurtulmuş olduğu için çirkinliğin karesini gerçekleştiriyor (...). Gerçeklikten kurtulunca, gerçeklikten daha gerçek olabilirsiniz: Hiper-Gerçekçilik” (Baudrillard, 2010.b, s. 22-23).

Gerçeğin tamamen aynını üretmeyi amaçlayan hiper-gerçekçilik sanal ile gerçek arasındaki farkın yok olmasının iyi bir örneğidir. Böyle bir eser sadece teknik açıdan sergilediği başarı ile değerlendirilebilir. Anlamanın yok olduğu bir sanat eseri karşısında

ise sadece beğenme ve beğenmemeden söz edilebilir. Aslında birer gösterge işlevi gören şeyler sanatın kendisi gibi muamele görmeye başladılar. Tüm gizem, derinlik (pornografik boyutta) açığa çıkartıldı. Gerçeklik yerini, hiper gerçekliğe bıraktı (üzerine düşünülecek bir şey kalmadı). Böylece sanatta illüzyon kayboldu. Oysa illüzyon, gerçeği saklayarak eserin farklı bir bakış açısıyla anlamlandırılmasına neden oluyordu. Simülasyon, gerçeği ortaya çıkararak, düşünme ve anlamlandırma yetisini ortadan kaldırdı. Gerçek dünya olmadığı yerde illüzyon, illüzyon olmadığı yerde estetikten bahsetmek zordur. “Büyük şamatalarla durmadan ilan edilen ‘sanatın sonu’ hiç gelmedi. Bunun yerine, kültürel aşırı-üretim, zincirinden boşanmışçasına çoğaldı. Sanat bugün hiç olmadığı kadar başarılı – peki hâlâ sanat mı? Maddî mallar gibi piyasanın taleplerini karşılamak için durmadan kendini yeniden işliyor” (Baudrillard, 2010.a, s. 21). “Günümüzde sanatın yegane meşru varlık nedeni, kendini sanat olarak yeniden icat etmek olurdu” (Baudrillard, 2010.a, s. 21). Sanat komplosu da gerçekte bundan ibarettir, Baudrillard’ın dediği gibi “zaten hükümsüzken hükümsüz olmak için çırpınmak, zaten anlamsızken saçma olmak için çırpınmak.”

Baudrillard’a göre; sanatın ayırıcı yönü yanılsama özelliği taşımasıdır. Ancak modern sinemaya baktığımızda sessiz sinemadan ileri teknoloji efektlere kadar ilerleyen süreç boyunca yanılsama kaybolmuştur. Oysa sanatın sihri ilkelliğindedir. İmgenin kusursuzlaşması ondaki yanılsama payını yok etmiştir. Buna bir örnek olarak Baudrillard Pekin Operası’nı düşünmemizi ister, “Bir sal üzerindeki iki bedenin düello hareketleri, akmakta olan bir nehrin canlandırmaya yeter. Birbirlerine hafifçe temas eden, değmekten kaçınan, birbirlerine dokunmadan yakın temas hâlinde hareket eden iki beden, görünmez bir çiftleşme hâli içinde, bu savaşın geçtiği karanlığın fiziksel mevcudiyetini sahnede canlandırır. Burada yanılsama mutlak ve yeğindir; estetik olmanın ötesinde fiziksel bir esrimedir tam da, gecenin ve nehrin gerçekçi mevcudiyeti saf dışı bırakılıp, doğal yanılsamayı yaratmak için sadece bedenlerin kullanılmış olmasından ötürü” (Baudrillard, 2010.a, s.29-30). Bugün olsa bu sahne için tonlarca su boşaltılır. İmgenin gerçekçi kusursuzluğu, yanılsama payını, yani seyircinin payını ortadan kaldırır. “Umulanın tersine gerçeklik ile sanat arasındaki gediğin kapanması ne gerçekliğin ne de sanatın canlanmasını sağlamış, yaratıcı yanılsama imkânını tümünden ortadan kaldırmıştır” (Baudrillard, 2010.a, s. 23). Sanatın geldiği bu durum, dünyanın durumu ile paraleldir.

Nasıl bugün tarihin sonunda, siyasetin bittiği bir siyaset sonrasında yaşıyorsak aslında sanatında bittiği bir sanat sonrasında yaşıyoruz. Sanat hâlâ var olmaya devam ediyor ancak hedeflemesi gereken gelecek yerine, sadece geçmişte tekrar edip duruyor. Eserler artık sadece geçmiş eserlere veya birbirlerine göndermede bulunmakta ve onlar bu hâliyle sanattan çok reklamcılığı andırır durumda. Duchamp’ın Mona Lisa Reprodüksiyonu örnek verilebilir. “Esra- rından ve yanılsamasından mahrum kalan her şey, var olmaya, görünür belirişe mahkûm; reklama, kendine inandırmaya, kendini sergiletmeye, kendine değer verdirmeye mahkûm. (..) Bugün her şey kendisini göstermek istiyor. Teknik, endüstriyel, medyatik nesneler, her türlü yapıtı, ifade etmek, görülmek, okunmak, kaydedilmek, fotoğraflanmak istiyor. Bir şeyin fotoğrafını çektiğinizde bunu sırf kendi zevkiniz için yaptığınızı sanıyorsunuz, oysa aslında fotoğrafı çekilsin isteyen odur, siz onun sahnelenmesindeki bir figüransınız sadece. Durumun bu ters çevrilmesiyle, artık süreci başlatan özne değildir. Nesne özneyi kırılmaya uğratar, kendini dayatır. Yani artık oyunun efendisi özne değildir” (Baudrillard, 2010.a, s. 39).

Baudrillard’a göre postmodern sanat ilk doğduğunda avangard bir özellik göstermekteydi ancak daha sonra aynının tekrarından daha ileri gidememiştir. Örneğin, Andy Warhol Campbell Çorbaları’nı boyadığında bunu parlak bir başarı olarak görmektedir ve özgünlüğün özgün bir eleştirisi olarak adlandırıyor. Bunu belki sanatta artık imgeye yer kalmadığını eleştirmenin bir yolu olarak düşünebiliriz, bir meta- nın aynısını tabloya taşımak, farklı bir eleştiri tarzı olarak görülebilir. Warhol, amaçsız, ölçüsüz yapılan her şeyin sanat sayılmasını sorgular. Tüketim toplumunun, birbirine benzeyen tek tip insan modeli oluşturacağını görüp, ironik bir biçimde bunu sanatta uygular. Bu üretime bir makine olarak katılmak ister. Yapılanın benzeri tekrar tekrar üretilerek, sanat eseri metalaşmıştır, trans-estetikleşmiştir. Warhol böylece sanat eserinin teklifini reddeder. “Andy Warhol, sanatın yerine mekanik çoğaltmayı geçire- rek bu anoreksik döngüyü tamamlamayı başarmış, böylece bayağılığı iflah olmaz muammasına geri döndürmüştü. Ondan sonra yapılan her şey, bayağı- lığı yeniden sıradanlaştırmaktan, çoktan görünmez olmuş bir sona hevesle bir amaç atfetmekten ibaret olmaya mahkûmdu. Hiçbir yere gitmeyen sanat, sonunda hiçliğe –ve her şeye– vardı” (Baudrillard, 2010.a, s. 23). Fakat farklı sanatçılar bunu sanat adına yapmaya devam ederlerse bu durumda eleştirinin özgünlüğü ortadan kalktığından, ortaya çıkan yeni

eserin de değerinden söz etmek imkânsız hâle gelir. Sanatçı “hiçbir iz bırakmama yönündeki temel itkiye var gücüyle direnen” (Baudrillard, 2010.a, s. 35) kişidir. Ancak günümüz sanatçıları görülecek hiçbir şeyin olmadığı bir imge bolluğu inşa ediyorlar ve hiçbir estetik sonucu yol açmıyorlar. Günümüz sanatının amacı bir estetik üretmektense sanatın bittiğinin fark edilmemesini, gerçekliğin kayboluşunun fark edilmemesini sağlamak hâline gelmiş durumda. “İmge artık gerçekliği tahayyül edemez çünkü kendisi gerçekliktir; gerçekliği aşamaz, onun görünüşünü değiştiremez veya onu hayal edemez, çünkü imge sanal gerçekliktir” (Baudrillard, 2010.a, s. 37). Neyin sanat olduğunun belirleniminin gücünün altını çizer. Sanat eseri işlevini yitirmesiyle; bakma-şarşıma-seyretme-arınma’nın yerini şarşırtma- ayartma gibi değerler almıştır.

Baudrillard’a göre bugün illüzyonistlere ihtiyaç var. “Her kuramın bir anlam aldatmacası olması gibi sanatın da her şeyden önce bir göz aldatmacası olduğunu, bir yaşam aldatmacası olduğunu bilen illüzyonistlere; ve her resmin, anlatımsal, dolayısıyla sözüm ona hakiki bir dünya versiyonu olmak şöyle dursun, dünyanın varsayılan gerçekliğinin, içine düşecek kadar naif olduğu kapanlar yaratmaktan oluştuğunu bilen illüzyonistlere. Tıpkı kuramın, fikir sahibi olmaktan (dolayısıyla hakikatle cilveleşmekten değil), anlamın, içine düşecek kadar naif olduğu kapanlar ve tuzaklar kurmaktan oluşması gibi. Yanılsama yoluyla, temel bir ayartma formu bulmak” (Baudrillard, 2010.a, s. 46). Yani alımlayıcıya rol bırakmak.

Baudrillard’ın burada illüzyon kavramını kullanması onun, bazarı gerçekliği birebir temsil

etmek olarak gören sanatçıları ve sanat kuramlarını eleştirdiğini gösterir. Örneğin hiper-gerçekçi bir sanat eseri için eserin başarısı gerçekliğe olan benzerliğidir. Bir resim, bir fotoğrafa benzediği ölçüde başarılı olacaktır. Böyle bir sanat için “İmgeler artık gerçekliğin aynası değildir, gerçekliğin bağrını kuşatmış ve onu artık hipergerçekliğe dönüştürmüşlerdir. İmge artık gerçeği tahayyül edemez çünkü artık kendisi gerçek; gerçekliği aşamaz, onun görünüşünü değiştiremez veya onu hayal edemez, çünkü imge sanal gerçekliktir. Sanal gerçeklikte, şeyler kendi aynalarını yutmuş gibidir” (Baudrillard, 2010.a, s. 37). Ekranların sanallığında imgenin estetiğin sonuna vardır.

Bu fikir bir ideolojinin dünyanın tamamını açıkladığını ve hakikati verdiğini iddia etmesi kadar anlamsızdır. Böyle bir resim imgenin yerine gerçekliği koyarak estetik bir ilişki kurulmasını engeller. Bunun için Baudrillard ayartma kelimesini kullanır. Ona göre; bir sanat eseri amaçsızca üretilmeyi, tüketim için üretilmeyi değil, ayartma ve kışkırtmayı, yoldan çıkartmayı barındırmalıdır.

Baudrillard’ın ısrarla üzerinde durduğu bir başka sanatçı ise Duchamp’tır. Marcel Duchamp geleneksel sanata saldıran ilk sanatçıdır. Ona bakarak Baudrillard’ın sanat hakkındaki görüşleri daha anlaşılır hâle getirilebilir. O hazır nesneleri sanatın içerisine sokarak sanatçının rolünü sıfıra indirir, bu özelliğin rolünün sıfıra indirgenmesidir. Onunla birlikte sanat eylemi nesneyi bir sanat eserine dönüştürmekten ibarettir. “Hazır nesne olayı, özelliğin askıya alınmasına işaret eder: Duchamp’ın eylemi kendi başına çok küçüktür, ama ondan itibaren dünyanın bütün bayağılığı estetiğe geçer ve tersi biçimde, esteti-

ğin tamamı bayağılaşır: bayağılık ve estetik alanları arasında bir yer değiştirme gerçekleşir, bu da geleneksel anlamda estetiği tam mânâsıyla sona erdirir. Bence tüm dünyanın estetiğe dönüşmesi, bir açıdan sanatın ve estetiğin sonuna işaret eder. Bunun ardından yapılan her şey-geçmiş sanat formlarının dirilmesi de dahil-hazır nesneye dönüşür” (Baudrillard, 2010.a, s. 87). Duchamp’ın hazır nesne olarak kullandığı ilk şey bisiklet tekerleğidir. Ona asıl ününü veren ise çeşmeye dönüştürülmüş pisuardır. Onun hazır nesneleri sanat eserine dönüştürmesi Baudrillard’a göre dünyanın sanat eserine dönüşmesi ile sonuçlanan bir süreçtir. Tekerleğin sanat eseri olarak kabulünden sonra sanatçı ortadan kalkmaktadır, nesneler sadece sanat eseri olarak kabul edilmeleri ile sanat eserine dönüşüyorlarsa, tüm nesneler bir sanat eseri olacaktır. Yine Duchamp’ın Mona Lisa reproduksiyonu üzerine sakal ve bıyık çizerek onu sergilemesi sanatın geçmişte tekrara bir örnek olarak algılanabilir. Yeni bir üretimden ziyade eskiden beslenme, eski eserlere gönderimde bulunma, onları kolajlama vb. teknikler, sanatın geçmişin yeniden dirilmesi olmasını gösterir. Makine estetiği taşıyan nesneler kullanmıştır diyebiliriz. Çağdaş sanatın anlamsızlıktan oluşması, kişide sanata dair imgeyi yok eder.

Sanatın durumunu betimledikten sonra Baudrillard bu konuda herhangi bir yargı belirtmemeye özen gösterir. Sanatın bittiğini veya son bulduğunu da söylemez. Sanatın yazgısının kendisinin ötesine geçerek başka bir şeye dönüşmek olduğunu söyler. Sanat hayat olmak istiyor. Bu ise Baudrillard’ın simülasyon kuramına farklı bir yaklaşımdır sadece. Ancak buradaki asıl sorun sanatçıların artık sanatçı olma iddiasından

vazgeçmeleridir. “Ağzımdan çıkan her şey atık, ben hükümsüzlüğü, anlamsızlığı kaydediyorum.” Hem moda, hem sosyetik sanat söylemi budur ona göre. Bu dünya artık sadece kendi kendisine göndermede bulunan, sanat olmamasına rağmen, galeriler açan, kokteyller veren, kendi içine kapalı bir dünyadır. Baudrillard sanatın bugünkü durumu için iyi veya kötü demez ona göre daha önceki sanat da kültürün ve otoritenin bir parçası olduğundan onun yıkılmasından yanadır zaten, bugün sanatın içine düştüğü durumda ise sadece durup beklemek ve ne olacağını görmek gerekmektedir.

Sinema, ne acı ki evrimin sonunda yanılsamasını kaybetmiştir. Günümüzde sinema ne imâ tanır, ne yanılsama. Sadece her şeyi hiperteknik, hiperetkili, hipergörünür düzeyde birbirine bağlar. Hiçbir filmde en küçük boşluğa, aralığa, sessizliği, eksikliğe yer yoktur. Yüksek çözünürlük denen şeye, kabaca imgenin yararsızca kusursuzlaştırılmasına her geçen gün biraz daha yaklaşıyoruz. Ama imge tam da üretile üretile imge olmaktan çıkıyor. Yüksek çözünürlüğe, kusursuzluğa ne kadar yaklaşırsak, yanılsamanın gücü de o ölçüde kayboluyor. Yaratmak için gerçeğe, ne kadar çok gerçek ilave dersek (ki sinema buna bayılıyor) yanılsama o ölçüde ölüyor. Oysa imge tamı tamına dünyanın iki boyutlu soyutlanmasıdır. Gerçek dünyadaki boyutlardan birini saf dışı ederek, yanılsamanın gücünün devreye sokulmasıdır (asıl büyüleyici olan da budur). Hipergerçeklik, yanılsamayı yok eder. Gel gör ki; sinema bugün üç boyutlu olma derdinde, hatta dördüncü boyutun peşinde. Evet, sanat bugün hiç olmadığı kadar başarılı! Evet, sanat bugün her yerde! Evet, sanatçı bugün her yerde. Sanatla ilgisi olan her şey sanata dönüşmekte. Toplum artık trans-estetik evresinde. Sanat bugün kestirilemezliğini ve benzersizliğini kaybetmiştir. Tam da bu nedenle onu her yerde bulabiliyoruz. Her yerde olan ise hiçbir yerde yoktur. Artık her aynada HD kalitesi arıyoruz. Yaşamaktan çok yapılandırıyoruz. Bir bebeği bile planlıyoruz, yapılandırarak gebe kalıyoruz. Kusursuz olması için kontroller, ultrasonlar kullanıyoruz. Orijinal olan ise yaratım ister, mükemmeli amaçlarsan yapılandırırısın. Sanat, sonunu düşünmeden bir kendiliğindenlik istiyor. Estetik de tam da bu yanılsama payında, boşlukta ortaya çıkıyor. Ama bu pay artık, sanat eseri mükemmelleştirilerek, yetkinleştirilerek ortadan kaldırılmış. Dolayısıyla alımlayıcıya rol kalmamış. Böyle olduğunda estetik yok oluyor ve estetiğin olmadığı yerde estetik olan hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde estetiğin olmadığı yerde estetik olmayan da hiçbir şey de yoktur. Bu trans- estetik aşamadır. Artık estetik kristalize olmuş durumdadır.

Baudrillard’ın sanat hakkındaki görüşlerinin daha anlaşılır kılabilmek adına bir sinema filmine David Cronenberg’in Naked Lunch’ına bakmak da faydalı olabilir. “Sinema ile felsefenin temas noktası düşüncedir. Felsefe kavramlar, sinema ise imajlar vasıtasıyla düşünce yaratır” (Özınar, 2014 s. 7). Bu noktada William S. Burroughs’un aynı isimli eserinden uyarladığı bu filmde Cronenberg edebiyat ve gerçeklik arasında kaybolmuş bir yazarı işlerken tam da Baudrillard’a göre sanatın donmasının nedenine vurgu yapar. Film şöyle başlar; “Hiçbir şey doğru değil, her şey serbest...” Ana karakter Willian Lee (yazar Burroughs’un takma isimlerinden biridir), bir böcek ilaçlama işinde çalışır. Yazar ve şairlerden oluşan bir çevresi olmasına rağmen o yazmak yerine sıradan bir işte çalışmayı tercih eder. Çünkü yazma eyleminin çok tehlikeli olduğunu düşünür. Bu tehlikeyi yaratan, filmin sonunda kavrayacağımız üzere, bir kere yazmaya başladığında gerçek ve kurgu arasında kaybolan sınırdır. William Tell, birisinin kafasına bir nesne koyulduğu ve diğerinin onu vurduğu oyunu oynarken, Burroughs da aynı şekilde kendi eşini öldürmüş biridir. Yanlışlıkla eşini öldürerek yaşadığı şehirden kaçan Lee gittiği Interzone isimindeki şehirde uyuşturucu kullanmaya ve bir kitap yazmaya başlar, fakat o kitap yazdığını düşünmez. Kahraman, aslında daktilosuyla konuştuğunu ve daktilosu aracılığıyla kendisiyle iletişim kuran bir örgüt için raporlar yazdığını düşünür. Bu raporlar, rakip şirket ve onların faaliyetleri hakkındadır. Sözkonusu raporlar gerçeğe uygun oldukları ve bilgilendirici oldukları ölçüde başarılı sayılırlar.

Dolayısıyla izleyen olarak bizim gözümüzden ve karakterin gözünden nelerin kitaba ait olduğu ve nelerin gerçekten yaşanmış olduğu arasındaki sınır kaybolur. Örneğin Interzone’da öldürdüğü eski karısıyla, başka bir kişi olarak karşılaşır. İzleyici olarak biz yaşananların kurgu ve gerçeğin bir karışımı olduğunun farkına ise sadece eski arkadaşları onu ziyarete geldikleri zaman, parçalanmış daktilosunun parçalarının olduğu torbayı açıp içine baktıklarında kavrayabiliyoruz. Daktilo parçalarının olması gereken poşette, uyuşturucu kullanmaya yarayan şırıngaları ve bazı haplar bulunur. Lee, yazdığı raporları arkadaşlarına gönderiyormuş fakat kendisi bunun farkında olmamakla beraber arkadaşlarının söylemesi de onun için hiçbir şeyi değiştirmemiş, bu ayrımı asla fark edememiştir. Arkadaşlarını gördüğünde –yani uzun zamandır ilk kez gerçekliğe baktığında– sorduğu ilk soru bunun bir halüsinasyon olup olmadığıdır. Ona, kitabının yayınlanacağını söylediklerinde ve yazıları gösterdiklerinde, o, sayfaları daha önce hiç görmediğini iddia eder.

Filmin sonunda izleyici olarak biz, filmde izlediklerimizin hangi kısımlarının gerçeğe, hangi kısımlarının ise kurmacaya ait olduğu konusunda kararsız kalırız. Filmin son sahnesinde bir sınırı geçmeye çalışırken sınır görevlileri ona yazar olduğunu ispatlamasını söylediklerinde Lee, tekrar birlikte olmaya başladığı karısına William Tell oyununu tekrar oynamaları gerektiğini söyler ve karısını tekrar kafasından vurur. Böylece David Cronenberg bizi filmin sonunda aslında gerçek olduğunu düşündüğümüz sahnelerinde gerçek mi, yoksa kurgu mu olduğu soruyla karşı karşıya bırakır. Bu noktada artık hangi sahnelerin gerçek hayata, hangi sahnelerin ise kurguya ait olduğuna karar vermek imkânsız hâle gelir. Lee'nin Interzone'a gitmesine sebep olan karısını öldürme sahnesi de, artık yazdığı kitabın bir parçası olarak kabul edilebilir. Baudrillard'ın da dikkat çektiği bu gerçek ve kurgu arasındaki kesişme artık sınırların fark edilemez ve birbirinden ayrılmaz ol-

duğu hakkındadır. Sanat eserindeki yanılsama ortadan kalktığında ve kurgu gerçeğe yaklaştığında artık sanat ortadan kalkar ve gerçek nesneler, sanat eseri olmaya başlar. Tıpkı konuşan daktilo, bara giden böcekler gibi. Gerçek olanla sürreal olan, irreal olan iç içe geçtiğinde hiper gerçeklik her yana yayılır. Bu noktada ise neyin sanat eseri, neyin gerçek olduğuna dair hüküm verebilmemizi sağlayan dayanak ortadan kalkar ve gerçeğe kurmaca birbirine karışır. Hiçbir şey doğru değil, her şey serbest...

Kaynakça:

BAUDRILLARD, Jean (2010a). *Sanat Komplosu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (2010b). *Kötülüğün Şeffaflığı*. İstanbul: Ayrintı Yayınları.

CRONONBERG, D.(Yönetmen) (1991). *Naked Lunch* [Film].

ÖZÇINAR, M. (2014 Bahar). Filmleri Felsefi Bir Yöntemle Anlamanın Yolları. *Sinema ve Felsefe*. s.7.

YAZAR



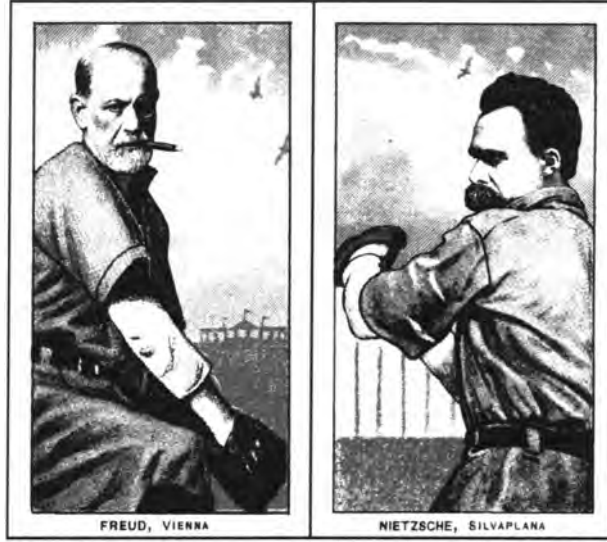
Simay Başlar

Araştırma alanları siyaset felsefesi, postmodern dönem felsefi akımları, çocuk edebiyatıdır. Daha önce çeşitli dergilerde ve çeşitli konularda yazıları yayımlanmıştır. Yeraltı edebiyatı okumaktan, çocuk kitapları okumaktan hoşlanır. Ayrıca fantastik sinemayla ilgilenir.



NIETZSCHE'NİN FREUD'U

DİLAN ERGÜN



Düş görmek, zihni iyileştirmektir. Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*

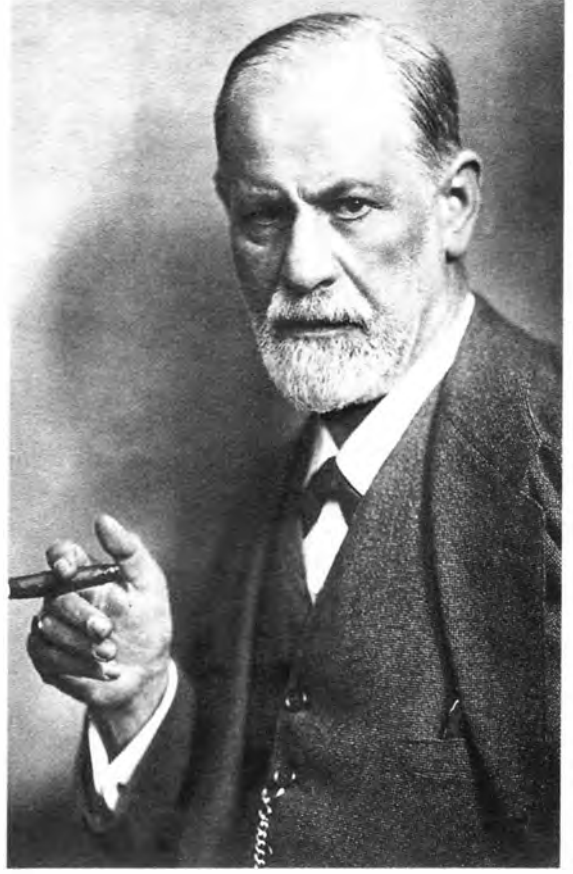
Psikanalizin gelişmesinden günümüze kadar Nietzsche'nin genel anlamda Freud'a atfedilen fikirlerinin yanı sıra, Freud'un Nietzsche'den etkilenmiş olabileceği üzerine çeşitli argümanlar ortaya atılmıştır. Bu tartışmaların büyük etkisiyle, gerek ateşli Nietzsche savunuları gerekse Freud'un çarpıcı fikirleri birçok psikanalitik kavramın gelişiminde temel oluşturmuştur. Ancak bu iki düşünürü birbirine bağlayan çok daha derinlerde saklı: rüyalar. Nietzsche ve Freud rüyaların neden olduğu bilinçdışı zihinsel süreçleri incelemadaki tutkularıyla bizlere bugünü anlamının kapılarını aralamakta.

Freud, büyük bir dönüşüme yol açacak olan popüler kitabı *Düşlerin Yorumu*'nu XX. yüzyılın henüz başında 1900 yılında yayımladığında metnin genel amacını şu şekilde belirler: "Düşleri yorumlamak için ruhbilimsel bir teknik bulunduğuna ve de eğer bu yöntem kullanılırsa, her düşün, kendini, bir anlamı olan ve uyanıklık yaşamının zihinsel etkinlikleri arasında kayda değer bir yere yerleştirebilecek ruhbilimsel bir yapı olarak ortaya koyacağına kanaat

getireceğim" (1). Onun uzun yıllar boyunca geliştirdiği düş teorisi, düşlerin görünen –ya da kendince yorumladığı biçimiyle açık– ve gizli –ya da gizli– içerikleri arasında bir ayrıma odaklanmaktadır. Böylece özü itibarıyla Freud'un düşleri yorumlama yöntemi, düşlerde görünen içerikten daha anlamlı olan bir gizli içerik bulunduğunu ortaya çıkarma amacı güden psikanalitik bir araç olarak kullanılma amacı güder (2). Bu sayede Freud –özellikle günlük yaşamlardan hareketle– zihnimizde oluşan izlerin düşlerimiz aracılığı ile nasıl düzenlenebildiği sorusuna yönelir. Ona göre bizler düşlerimizden daima bir şeyler öğrenmek isteriz. Bunun için yapmamız gereken ise olabildiğince fragmanı anımsayıp günlük yaşamın akışı içinde olup bitenler arasındaki bağı kurgulayabilmektir. Freud bu sayede, düşlerimiz aracılığıyla kendimize dair içsel bir yolculuğun mümkün olabileceğini varsayar. Aynı zamanda psikanalitik metodun alışlagelmiş bilimsel teorilerinin dışında, deneyime ve yorumlamaya dayalı bu yeni yöntemin uygulanabilirliğini de test etmektedir.

Ancak tüm bunları öne sürerken Freud, 1914 yılında yayımladığı metni *The History of the Psychoanalytic Movement*'te entelektüel gelişiminde duraklamalara neden olabileceği tehlikesinden ötürü Nietzsche okumaktan kendini mahrum bıraktığından bahseder (3). Bunun önemli bir nedeni Freud'un düş yorumlarından çok daha öncesinde Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca*'da uyuyanın zihni ve uyunur durumunda duyumsananlar arasındaki bağıntıdan bahsediyor olmasıdır. Nietzsche, metninde şöyle bir belirlenime yer verir: "Örneğin ayaklarını iki iple bağlayan biri, düşünde iki yılanın ayaklarına dolandığını görür elbette; bu ilk önce bir hipotezdir, sonra inanç olur, görsel bir tasarım ve uydurmaya da eşlik eder buna: 'Benim, uyuyan kişinin sahip olduğu duyumun sebebi bu yılanlar olmalı'- böyle yargıda bulunur uyuyan kişinin zihni. Böyle açıklanan yakın geçmiş uyarılmış hayal gücü aracılığıyla, uyuyan kişinin şimdiki zamanı haline gelir" (4).

Söz konusu düşler olduğunda Nietzsche'nin sorgulamaları Freud'unkilerin öncülü gibi görünmektedir. Buna karşın Nietzsche tarihsel döngüsellliği ve hakikat kavrayışını psikolojik belirlenimlerin önselliğinde arar. Nitekim Nietzsche için düşlerimiz benliğimizin gizli içeriklerine ulaşmanın bir aracı olmaktan önce, insanlığın eski yaşam biçimlerinin usumuzda yaratmış olduğu değişimlerin ya da aynılıkların göstergesi olarak kabul edilir. Düşler, eski uygarlıkları ya da ilkel insan yaşayışları hakkında bir şeyler öğrenebilmeye şansını elde etmemize olanak sağlar. Nietzsche bu durumu şu şekilde ifade eder: "İnsan düşünde şimdi hâlâ nasıl sonuç çıkarıyorsa, insanlık uyanık haldeyken de binlerce yıl boyunca öyle sonuç çıkardı: Zihin açıklama gerektiren bir şeyi açıklamak için düşündüğü ilk sebebi yeterli buldu ve hakikat olarak kabul etti. İnsanlığın bu kadim parçası, düş gördüğümüzde içimizde devam etmektedir, çünkü daha yüksek aklın üzerine geliştiği ve her insanda hâlâ geliştiği temel budur: Düş bizi insan kültürünün en eski durumlarına geri götürür ve onları daha iyi anlamak için bir araç sunar" (5). Aslında düşler Nietzsche'nin yaşamında da önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, Sorrento yolculuğu sırasında yakınlarına yazdığı mektuplarında sürekli olarak düşlerinde geçmişten gelen insanların ya da ölümlerin onu ziyaret ettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca 1879 yılında yayınladığı *Karışık Kamilar ve Özdeyişler*'de bir düş yorumuna, düşlerde ölümleri görmenin ne anlama geldiğine yer verir: "Güçlü Değişimlerin İşareti. Kişi uzun süredir unuttuklarını ya da ölümleri görünce düşünde, içinde güçlü bir değişim yaşandığının ve üzerinde yaşadığı zeminin tamamen altüst edildiğinin bir işaretidir bu: o zaman ölümler dirilir ve eski zamanlarımız, yeni zamanlar olur" (6).



Sigmund Freud

Aslında bu belirlenim Freud'un *Totem ve Tabu*'da tanımlamaya giriştiği ilkel insanın gelişim evrelerinin modern insandaki görünüşleri ile de benzer bir çizgidedir. Freud için, ilkel insanı ancak sanatı, dinsel ve masalsı, efsanevi ve düşsel öyküleri, yaşam üzerine düşünceleri, bizlere bugünkü geleneklerimizde artakalmış olarak varlığını sürdüren düşünce biçimleri aracılığı ile tanıyabiliriz (7). Nietzsche ise düşlerimizde insanlığın gelişiminde akla gelen herhangi bir fantastik fikrin açıklanabilirliğinin ya da sonuca ulaşabilirliğinin kendinden önceki ussal düşünümlerden yola çıkarak yapıldığından bahseder. Fakat yine de düşlerin adeta kapısı olarak görülen bu süreç uyanık zihninde de pekâlâ gözlemlenebilir. İnsanın anlama yetisi, hayalgücünün de etkisiyle, tıpkı düşlerinde olduğu gibi etrafında gördüğü her yansımayı belirli figürler, manzaralar ya da hareketli gruplar olarak işler. Zihin bu nedenle somut gerçeklikleri daima etkilerin nedeni olarak kabul eder. Bu *gündüz düşleri*, aslında hayalgücünün bir oyunudur. Bu süreçler, akıl ve anlama yetisinin farkında olmaksızın ilkel açıklama biçimlerine başvuruyor olmasından kaynaklanır (8). Bu yönüyle Nietzsche hakikatin düş yoluyla aktarımında düşten metafiziğe doğru bir köprü kurmaktadır.

Dipnotlar:

- (1) Freud, Sigmund, *Düşlerin Yorumu*, Çev: Emre Kapkın, Payel Kitap, İstanbul 1996, s. 56. (2) Freud, Sigmund, *Düşlerin Yorumu*, s. 108.
- (3) Freud, Sigmund, *The History of the Psychoanalytic Movement*, Kessinger Publishing, LLC 2014.
- (4) Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca- I*, Çev: Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 10.
- (5) Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca- I*, s. 11.
- (6) D'lorio, Paolo, *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu*, Çev: Burcu Bilgiç, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 51-52.
- (7) Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, Çev: Hasan İhsan, Alter Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 3.

- (8) Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca- I*, s. 12.

Kaynakça:

- FREUD, Sigmund, *Düşlerin Yorumu*, Çev: Emre Kapkın, Payel Kitap, İstanbul 1996.
- FREUD, Sigmund, *The History of the Psychoanalytic Movement*, Kessinger Publishing, LLC 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca- I*, Çev: Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- D'LORIO, Paolo, *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu*, Çev: Burcu Bilgiç, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- FREUD, Sigmund, *Totem ve Tabu*, Çev: Hasan İhsan, Alter Yayıncılık, İstanbul 2012.

YAZAR



Dilan Ergün

Araştırma alanları felsefe tarihi, etik ve ontoloji üzerinedir. İdealist felsefe ve Aydınlanma dönemi felsefesi ilgi alanları arasındadır. Çeşitli akademik dergilerde yayınlanan makalelerinin yanı sıra, sanal platformda da metinler yayınlamaktadır. Önceliği klasik ve çağdaş dünya edebiyatı olmak üzere, deneme ve öyküler okumaktan hoşlanır. Boş zamanlarında müzik ile uğraşmaktadır.

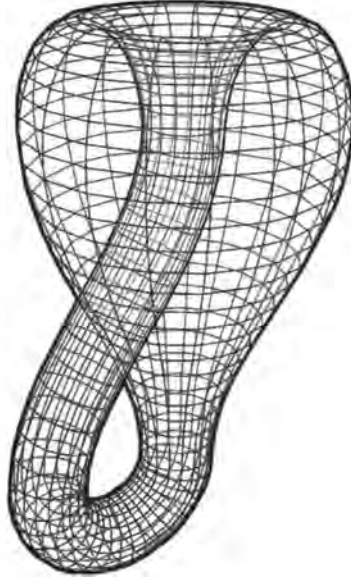


PSİKANALİZ VE BİLİM: LACAN'IN EPİSTEMOLOJİK AYRIMI

ERIC LAURENT

ÇEVİREN: BARIŞ SOLMAZ

PSİKANALİZ



Psikanaliz bir bilim midir? Bilimler arasında kendine nasıl bir yer bulmaktadır? Bu önemli sorular kendilerini Lacan'ın öğretilerinde tekrarlamaktadır. Sorular kendilerini tekrarladıkça farklı yanıtlar bulmaktadır. Biz burada bu yanıtların hepsini ele almayacak, bunun yerine tek bir nokta üzerinde yoğunlaşacağız: Lacan, bir bilimi nesnesi ile tanımlayan klasik epistemolojik varsayımı psikanaliz adına nasıl sorgulamıştır?

Lacan bu alanda çalışmaya başladığında psikanaliz hararetli bir tartışma konusuydu: Bir doğa bilimi miydi, yoksa bir kültür bilimi mi? Bu tür tartışmalar özellikle Geza Roheim gibi etnologların ve Michael Balint gibi biyologların da mensubu olduğu Macar psikanalitik okulunda ayrımlara yol açıyordu. Wilhelm Reich'in serüvenlerinde Viyanalılar, Freudcu disiplinin bilimsel varsayımlarını keşfetmede farklı, daha siyasal ve sosyal bir yolla karşılaştılar. 1920'lerden ölümüne dek Freud hiçbir zaman psikanalizi uygarlık ve hoşnutsuzlukları açısından yeniden tanımlamaktan vazgeçmedi. Dürtüyü daima, bir tarafı biyolojiye, diğer tarafı gramere dayanan bir "dümen"

olarak görmeye devam eden Freud, zihnini psikanalizdeki bireyi aşan bakış açıları karşısında açık tutmayı sürdürdü. Geçmiş ve güncel toplum organizasyon biçimleri –yani din ve siyaset– Freud için psikanalizden ayrılmaz şeylerdi; ona göre psikanalizin iyileştirici misyonu bireysel olmaktan ziyade küreseldi. Freud'un izlediği yöntemin içerdiği paradoks incelenen her olayda kendini gösteriyor.

1930'ların sonunda Lacan epistemolojik olarak ayrılığını, biri 1936'da, diğer 1938'de olmak üzere iki metinde ortaya koydu. *Gerçeklik İlkesinin Ötesinde* adlı eserinde "kompleks" teriminin "yetersiz ve kısır olduğu görülen içgüdü kavramının aksine insan davranışları alanına getirilen en somut ve verimli" şey olduğunu öne sürdü. Lacan, iki yıl sonra, *Les Complexes Familiaux*'da, şu eklemeyi yapıyor: "Üzerinde çalışılan nesnenin asıl özelliğinin psikolojik terimlere çevrildiğini [fark ediyoruz]: doğal etkenlerden ziyade kültürel etkenlerce koşullandırılıyor". Buradaki "ziyade" sözcüğü bugün kilit niteliğindeki gibi görünüyor. Lacan, kültür ve doğa arasında bir seçim yapmayı reddediyor ve, tam aksine, bu

ikisi arasındaki ilişkiye dair insanın başından beri “doğasından koparılmış” bir hayvan olduğunu, doğayla mutlu bir birlikten kurmaktan ilk yıllarındaki ıstırapı nedeniyle alıkonulduğunu söylüyor. Bu ilk önermenin doğurduğu birtakım sonuçlar var: Biz burada psikanalizin nesnesini bulmak için kendimizi doğa bilimleri ile kültürel bilimler arasındaki mutlak ayrımı sorgulamak üzere sınırlandıracağız. Bu noktada büyük ihtimalle Lacan’ın 1965 tarihli *Bilim ve Doğruluk* (Écrits) adlı metninde ortaya koyduğu önermeyle karşılaşacağız. Farklı bir yöne doğru giden bu önermeye göre bugün “sağın bilimler ile varsayımsal bilimler arasında bir karşıtlık kurmak artık mümkün değildir”.

Böylece, Lacan, psikanalize ilk girdiğinden itibaren, biyolojiye yalnızca yüzeysel bir atıfta bulunmanın yeterli olacağını düşünenlerin, ve de bu bilimin ve onun dallarının ne kadar ilerleme kaydederse kaydetsin, kariyerinin başında Freud tarafından benimsenen Brucke/Helmholtz modelinin psikanalizi bilim dünyasına bağlı tutabileceğini sananların entelektüel konforunu tehdit etmiştir.

Her hâlükârda Lacan’ın bakış açısının kültürelci bir önermeye indirgenemeyeceğini görüyoruz. Söz konusu bakış açısı psikanalizin kalbinde olabileceği düşünülen her türlü doğallık varsayımını altüst ediyor.

1950’lerde gelen ve Jacques-Alain Miller’ın “Lacan’ın Bilinçdışı İlişkin Hipotezi” diye adlandırdığı kararlı adım, yani kompleks veya ben imagosu tarafından değil, bir dil gibi yapılandırılmış olan bilinçdışı, epistemoloji sorununu radikalleştirmiştir. Buradan itibaren psikanalizin bilimsel ufku dillerin ve mantığın formu-

lasyonu tarafından üretilen bilgi biçiminde aranmak durumundadır. Bu işlem, ki hâlen sürmektedir, sağın bilimlerin ve varsayımsal bilimlerin –Lacan’ın ileri sürdüğü terminolojiyi kullanacak olursak– birleştiği noktaya kadar devam edecektir.

Bugün biz kendimizi Lacan’ın epistemolojik bakış açısının gelişimi üzerine getirilen iki gözlemi formüle etmekle sınırlandıracağız: Birincisi, Lacan’ın bilimin öznesi dediği şey tarafından getirilen boşluk modunu, ikincisi ise “dürtünün öznesinin” bilim tarafından üretilen nesnelerin yarattığı fazlalıkla olan ilişkisini ifade ediyor.

Bilimin Öznesi ve Boşluk

Belli bir epistemolojik akıma göre bilimler ancak kendi geliştirdikleri yerel bilgiyle aralarındaki ilişki ile tanımlanabilir. Diğer akımlara göre ise farklı bilimlerin yanı sıra bilimin kendisi ile bilginin ötesindeki doğrunun arasında bir ilişki kurmak mümkündür.

Karl Popper ve öğrencileri Anglo-Sakson ekolüne böyle bir tekilliği dayatmayı başarmışlardır ve bu iyi bir şey değildi. Sör Karl’a göre bir ifade eğer bir deney tarafından çürütülebilecek ise bilimseldi. Bilimi, bilginin bir dizi doğrulanışı olarak gören teze karşı şunu dedi: “yanlışlanabilen şey bilimseldir.” Popper, böylece doğrunun bilimdeki konumunu tarif etmiş oldu. O halde, bugün bilimin bilim olmayı sürdürdüğünü görebilmek için yapılabilecek en doğru felsefi faaliyet epistemolojidir.

Lacan da bilim ile doğru arasındaki bağlantılar üzerinde düşünüyordu; ama onun amacı çok farklıydı. Fransız epistemolojisi ile Bachelard ve Koyré’nin geliştirdiği biçimde hemfikir olan Lacan, on altıncı yüzyılda matema-

tiksel fiziğin devreye girmesiyle radikal bir kırılma yaşandığı ve Galileo’dan sonra bilimsel faaliyetlerde genel olarak yeni bir sistemin kurulduğu konusunda ısrarcı oldu. Bilim, bir zihinsel faaliyet olarak daha önce de vardı: Ne Çinli veya Mısırlı astrologların, ne de Yunan geometricilerin hesaplamaları sözünü ettiğimiz dehanın geleceği asrı beklemedi. Oldukça dikkat çekici bronz toplar imal etme kabiliyeti olan, ve barutun yanı sıra bunlarla Orta Hanedanlık İmparatorluğu’nun ordularının başarısını sağlayan Çin fiziği ve kimyası, matematiksel fiziğin ortaya çıkmasını beklemedi. Needham, Çin bilimi üzerinde yaptığı çalışmalarında, bilim kavramının kendisinden önce ortaya çıkan fiziğin ve kimyanın deneysel gücünün hangi noktaya kadar geldiğini gösterebildi.

Galileo ile ilgili olan mesele bundan çok daha farklıydı. Floransa’daki kuyu kazıcıların matematiksel hesaplamalarla dolu mesleklerinin efendilerinin iradelerinden koptuğu andan beri bilim yerküreye kendisine hükmettiğini sanan her türlü uğraştan kaçacak bir şekilde nüfuz ediyordu. Bilimin genişlemesini sürdürmek için kahramanlara veya şehitlere ihtiyacı yoktu; insanların bilim için yazılanları okumaya açık olması yeterliydi. Berthold Brecht, Galileo Galilei’inde bilimin geleneksel “büyük insan” anlayışında yarattığı muazzam değişimleri kayda değer bir şekilde kavradı.

Lacan, Fransız epistemolojisinde bir “kırılma” olduğunu kabul ediyordu; ama yalnızca iki nedenden dolayı: Birincisi, radikalleştirme için; çünkü bilimin dünyadaki yeni statüsünü açıklama görevinde başarısızdı. İkincisi, açıklamak için; çünkü her bilimin kendi nesnesini tanımlamak için kullandığı indirgemeye çok fazla bağlanmış-

tı. Gerçekten de epistemoloji, bir bilimin ancak ilk başta karşılaştığı muazzam alandan kısıtlı bir nesneye yavaş bir şekilde indirgenmesini tarif ederek bilim olabileceğini öngören koşulu sağlar.

Bachelard'ın terminolojisi ile, bilim kompleks olandan basit olana gider, ve Koyré fiziğin nesnesinin tanımının yeni bir kavramın, ivmenin, yani yeni bir hareketin tanımının, tek tip bir ivmenin hareketinin, icadını varsaydığını göstermiştir. Elde edilen sonuçlardan memnun olan Lacan, bu önermeyi yine de yetersiz bulmuş ve 1965'te açık bir şekilde sorgulamıştır: “onun (epistemolojinin) fiziğin üzerinden bilimin kendisini modern anlamda, mutlak bir şekilde algılanan bir anlamda kurulmasını ifade eden belirleyici değişimi hesaba kattığından emin değilim.”

Lacan, farklı bilimlerdeki faaliyet gösteren nesneleri çeşitlendirmek için “özneye dair olan konumuzda (radikal) bir değişime iki açıdan” karşı çıkıyor: “birincisi bu sadece başlangıcı ilgilendiriyor ve ikincisi bilim bunu daima güçlendirmeye devam ediyor.” 1964'te, Lacan, psikanalizi içeren bir bilimin nasıl görüneceğini soruyor. Bir yıl sonra bu doğrultuda bir adım atıyor ve “bilimin öznesi” kavramını ileri sürüyor.

Lacan'ın ayrışık noktası Kartezyen cogitoyu “bütün bilgilerin reddedilişi” olarak tanımlamasıdır. Reddetme (*rejet*) terimi büyük önem taşıyor, zira Lacan onu psikoz için kullanıyor. Lacan'ın bütün öğretilerinde bilim ve psikoz arasındaki ilişki ön plandadır. Bu, terimlerin karıştırıldığı değil, psikoz ve bilimin, saplantısal nevroz ve dinle aynı modele sahip olduğu anlamına geliyor.

Lacan, Descartes'ın ilk düşüncesini bilginin reddedilmesi olarak okur. Bu reddediş, öznenin daha sonra “(ben) varım” biçiminde tekrar ortaya çıktığı anlamına gelir, ve bu da öznenin, bilimin öznesinin geldiği yere, varoluşa bir demir atma çabasını oluşturur. Lacan'ın bu terimden anladığı şey özneyi kavramada radikal biçimde yeni bir yoldur: Özne, sadece ama sadece bilgiyi ilgilendiren bir faaliyetin bir ürünüdür.

Bilimin öznesini cephane olarak kullanan Lacan *Savunma Sürecinde Egonun Ayrılması ve Nevroz ve Psikozda Gerçeklik Kaybı* adlı eserlerdeki Freud'u tekrar gözden geçirebilmiştir. Freud, öznenin bölünmesini anaç bir penisin varlığına ilişkin bilgiyi ilgilendiren bir faaliyet olarak tanımlıyordu. Fetiş öznesinin mantıksal yapısından kendisinin varlığı fark edilir. *Nevroz ve Psikozda Gerçekliğin Kaybı* aynı hareketi reddetme ve sabitlemenin arasında kuruyor. Freud, psikozda kaybedilenlerin boşalttıkları yeri doldu-

ranlardan ayırt edilemeyeceğinin altını çiziyor. Yani olumsuz olgular artık üretken olguların farklı bir zamandaki hâlimden başka bir şey değildir.

Reddetmenin bakış açısından geliştirilen tartışma, Lacan'a Freud'daki “zihinsel gerçeklik” teriminin belli bir yorumlanış şeklini reddetme imkânı tanıdı. Bu okuma algı-bilinç sisteminin “algılanabilen gerçekliğine” karşı çıktı; öznenin kendisini gerçekliğe yerleştirmek için fantezi olarak anlaşılan zihinsel gerçeklikle olan bağını düzeltmesi yeterliydi. Öznenin temel kapsamı, zaten mevcut olan bir şeyin değil, şüphe duyulup reddedilenin yerine gelen bir şeyin algılanmasıdır. Bu kapsam, Freud'un *Die Verneinung*'da kullandığı terimlerle ifade edecek olursak, *bejahgt*, yani kabul edilenleri, ve *aussgestossen*, reddedilenleri içeriyor. Öznenin konumunun gerçeği, onun varoluştaki yeri (burada bu iki formülasyonun denkleğini kabul ediyoruz, bu onları tartışmamız gerektiği anlamına gelse bile) olumlu bir algılamaya değil, daha önceki, reddedici bir harekete dayanır. Bu, iki kavram arasında bir kafa karışıklığına yol açmamalıdır.

Freud'a getirilen bu yorumda bilim ve psikanaliz arasındaki bağlantı bilimin öznesinin faaliyetinin kimliği ve bilinçdışının öznesi üzerine kuruludur. Özneye dair yapılan tartışmaların üzerine kurulan psikanalitik bilinçdışı asla bilimsel deneyimden önce ortaya çıkamazdı. Yeniden ortaya çıkan hümanizmin insanı, her ne kadar sevgiyle oldukça meşgul olsa da, psikanalize giden yolu açmıyor; bize bu yolu açacak şey Pascalcı insan, olasılık varsayımlarındaki insan deneyiminin matematikselleştirilmesidir.

Bilgi, insanın adına elde edilmez; bir anda zaten orada olduğu gösterilen öznenin adına bilgi ile bağ kurulur. İnsanların buna, bilinçdışının varlığına inanması için bilimin daha önce akla hayale gelemeyecek bir bilgiyi keşfetmesi gerekir. Lacan 1974 tarihli “İtalya Notu”nda bakış açısını kesin bir şekilde ifade ediyor. Bilimde önemli olan geçiş modunda değil, kendisini reddeden, durmadan kaçan ve yeni yanlışlamalar sağlayan şeylerdedir. Lacan, yanlışlama ile reddetme arasında bağlantı kurmak için Popperci yanlışlama terimini kullanıyor. “Bilimin doğru olduğuna (matematiksel olarak) aktarılabilir olduğu için inanmak aldatıcı bir düşüncedir. Bilimin her adımı eski yöntemleri reddederek bu düşüncüyü yanlışlar. Bu durumun bir sonucu olarak ortada kayıt edilebilir bir ilerleme olmaz; çünkü bir sonraki adım bilinmez. Gerçekte yalnızca bir bilginin yalnızca sezgisi vardır.” Bu, belli araştırmacıların bilginin gerçekte, bizzat Tanrı tarafından matematiksel bir dilde yazılmış bir şekilde var olduğunu yönünde inancını



açıklar. Newton, Daniel'in kitabını nasıl okursa büyük kutsal kitabı mekânı ile aynı şekilde okuduğunu söylüyordu. On dokuzuncu yüzyılın bir kısmında yaygın olan kanının aksine, büyük fizikçiler spontane bir şekilde ateist olmuyorlardı. Hatta, onlar için ateist olmak oldukça zor bir şey gibi görünüyordu.

Ben Johnson'ın Shakespeare hakkında söylediklerini başka bir şekilde yorumlayacak olursak, Lacan'a göre Freud, bilinçdışını bilimin öznesi ile bağlayabildiği ölçüde belli bir bilimsel dönemi aşmış bütün zamanların bir insanı olabilir. Freud, on dokuzuncu yüzyıl Viyana'sının ruhunun yarattığı engeli yeni bir kavram icat ederek aştı: Bölünmüş özne.

Bu özne ile nerede karşılaşılmalıdır? Öznenin varoluş biçimi nedir? Lacancı yönelimin tam aksine –bu Jacques-Alain Miller tarafından verilen bir dersin ismidir– yapılabilecek bir şey bilinçdışının öznesini minyatür bir insan yaparak ona beden vermektir. Burada psikanalizden önceki disiplinlerin yaptığı hata ya da takıldığı epistemolojik engel, Lacan'ın kullandığı teleolojik bir terimi kullanacak olursak, söz konusu özneyi “canlandırdığını” sanmaktır. Örneğin, mitin yapısının düzeninde ilişkin belli sayıda ifadelerin permutasyon grupları düşünüldüğünde bunlara mantık öncesi bir karakter atfederiz. Aynı şey, topolojik bir yönelimden metrik uzaya geçen Piagetçi bir çocuk aynı şekilde nitelendirildiğinde gerçekleşir.

Buna psikolinguistikteki çocuğu da ekleyebiliriz.

Yeni bilgiye erişim tam da öznenin en çok “canlandırıldığı” yerlerde, oyun teorisinde, dilbiliminde ve mantıkta gerçekleşir. Lacan'ın 1965'te “yapısalcılığın işi” diye adlandırdığı şey varsayılan bilginin öznesinin canlandırılmasının reddedilmesidir. Bu teorem, aritmetik gibi iyi tanımlanmış bir sistemde her zaman ispatı mümkün olmayan doğru önermelerin olacağını gösterir. 1964'te Jacques-Alain Miller bu olguyu tanımlamak için “sutur” terimini ortaya attı; daha doğru bir ifade ile bilgi ile doğru arasında böyle bir suturun olmasının imkânsızlığını ileri sürdü.

Lacan'ın öne sürdüğü, herhangi bir disiplinindeki öznel olaylardan bahsetmek; “öznenin yalnızca topolojik bir indekse sahip çok özel bir durumdur... (özne) içsel olarak nesneyi dışlar.” Kendisini bilgi için saklayan bir doğru tarafından üretilen bu özne, adeta barok şelale basamaklarındaki yosunlar gibi yüzeye çıkar. Psikanaliz, tedavi sırasında bu öznenin bir uygulamasına kavuşurken özne de psikanalizde ahlaki bir statü elde ediyor. Lacan 1964 tarihli *Kurucu Bildirge* adlı metninde şöyle diyor: “Bir uygulama kuramına ihtiyaç vardır; aksi halde, varsayımsal bilimler tasarısı dediğimiz benzerlik sıralaması kendisini evrensel koşullama illüzyonuyla destekleyen siyasal türevlerin insafına bırakılmış olacaktır.” Psikanaliz, her ne kadar bilimin öznesinden başka özne kabul etmese de, bilim uygulamasının varsaydığı “her şey için” ilkesinin efendide bir evrensel tedavi illüzyonu yarattığını kaydediyor. Bu arada hesap yollarının bilgisayar tarafından çeşitlendirilmesi daima daha büyük kümelerin tedavi edilmesine imkân tanıyor. Bu efendilik illüz-

yonu aynada nevrotik bir özne yansıtır; bu özne bir sayı olmamak ve istisnai bir statüyü muhafaza etmek için onu narsistik öfkenin veya histerik isyanın uçlarına taşıyarak çabalar. Bilinçdışının öznesi “her şey içindir,” ama arzusun gerçekleri ve *jouissance*’ın yanıtları tekildir. Lacan, evrensel ve varoluşsal mantıksal niceleyiciler arasındaki farkı kullanarak bu diyalektiği en uç noktaya taşıyor; yalnızca evrensel olanın varoluşu imâ etmediğini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda varoluşsal olanın evrenselliğin “her şey için” olmasına bir itiraz olduğunu gösteriyor. Bu diyalektik, psikanalistin varlığı ile en yüce noktasına taşınıyor.

Analist ve Bilimin Nesnelerinin Fazlalığı

Lacan, 1974’teki “İtalya Notu”nda Freud’un Uluslararası Psikanaliz Birliği’ni kurarak analistin işlevini dünyada var ettiğini belirtiyor. Bugün işlevsel olan “birtakım analistler var”. Ama bu gerçekten böyle mi, yoksa bu insanlar sırrına vakıf olamayacağımız bir gizem olan psikanalizin sadece birer hizmetçileri mi? Bu soruya cevap vermek için işlevin ideal bir tanımı ile başlamaya gerek yok. Bakılması gereken şey bu işlevin uygulamaya konulduğuna getirdiği sonuçtur. Bu da analitik faaliyetin reddedilmesi ile yaratılan ve işlevin uygulama alanını sınırlayan, tıkanma noktasındaki nesnedir.

Psikanaliz, kurulu kimlikler içinde bir kimliksizleştirme uygulaması olarak, bilinçdışının öznesinin zincirlerinden kurtulması ile ortaya çıkan bir yırtılma olarak, bir boşluk yaratır ve bu faaliyete bir kalıntı bırakır. Bu işlem analiste ve özneye yeni olasılıklar sunar. Öznenin *jouissance*’ına ilişkin ürettiği bilgiler fantezisinde en çok bağlı olduğu farkındalıkları ve gerçekleri destekleme olanağını verir. Ama psikanalizdeki amaç, eğer sonuna kadar götürülecek olursa, daha öteye, fantezinin nesneleri ile öznenin varlığının ayrıldığı noktaya gitmektir. Bunu Holbein’in, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’nın kapağında da yer alan, Elçiler adlı resmiyle gösterebiliriz. Burada ki amaç arka plana bir başka gariplik eklemek değil, anamorfozdaki ölümün başını algılamaktır.

“İtalya Notu”ndan dört yıl önce, 17. Seminer: Psikanalizin Diğer Tarafı’nda, Lacan harekete ilişkin aynı noktayı, bilim için nesneler üretilmesi ile psikanaliz için nesne üretilmesinin kesişimini, daha farklı bir şekilde gündeme getiriyor. “Aletosferin Karıkları” başlıklı on birinci bölüm bilim tarafından üretilen nesneler üzerine yapılan bir gözlemle başlıyor. Bilim, ilk başta mevcut olan nesneleri değil, kendi faaliyeti sonucu ortaya çıkan nesneleri görmemizi

sağlar. Lacan açık bir şekilde, bilimdeki gelişmeleri hesaplamalarının sonucundan elde eden rasyonalist bir epistemolojinin tarafında duruyor. Bilim, gerçeğe nesneler ekler. Lacan, bu bağlamda *opérer* (işletmek) ve *percevoir* (algılamak) sözcüklerinden türetilen *opérer* terimini ortaya atmıştır. Peki özne kendini bu ürünlere algı yoluyla bağlamadığına göre nasıl bağlamaktadır? Lacan’ın bu konuda ele aldığı örnek kozmonotlar. Kozmonotlar uzaydayken dünyaya bağlıdır; nerede olduklarını, ne yapabileceklerini bilmelerini sağlayan bilgiler dünyadan gelir. Yine de çok az bilgi içeren bir iletişim ile sınırlandırılmış sayılırlar. Her ne kadar evrende yaşayan canlıların veya bilim tarafından üretilen şeylerin algısına vakıf olmasalar da, Lacan’a göre, insan sesinin varlığı moralollerini yükseltir. Görevleri boyunca insan olduklarından emin olurlar.

Elimizdeki diziliş şu: Bilim bir nesne-neden yaratır ve hemen özneyi sesin sayesinde bu nesne ile birleştirmenin yolunu bulur. Asıl mesele, bu sesin özneyi kurmak için tam bir gizlilik içinde sakladıklarıdır. Psikanaliz, kendi payına, bu geri çekilmeye uygulayıcıları olan ürünlerde yer alabilmek için her yere ses vermesi gereken yollar ile katılmak durumundadır. Psikanalizin, bilim tarafından desteklenen kapitalizmin, doğruyu ve öznenin *jouissance*’ını boğduğunu söyleyebileceğimiz aygıtlar dağıttığı dünyamıza verebileceği bilgi de budur.

Eğer psikanaliz bu nesne üretimi fazlalığından kurtulup ilerleyebilecek ise bunu ancak bilimin yürüdüğü yolda bıraktığı izleri takip ederek yapabilir. Psikanaliz, ancak bu işlem sonucu kendini dünyaya ekleyerek dürtülerin psikanalizde tarif edilen kaderine şahit olabilir. Buradaki mesele, fantezilerin, fallik anlamlandırmanın ötesinde, anlamlarının dışına nasıl taşıdıklarını keşfetmektir. Psikanaliz bu iki açıdan, yani bilimin öznesinin boşluğu ve nesnelerinin fazlalığı, etiğinin ufkuyla karşılaşır. Mesele, nasıl Antik Yunan’dan beri matematik artık rakamlardan ibaret değilse, psikanalizin de hayali şeylerden ibaret olmamasıdır. Hayali şeylerin envanteri zaten yapılmıştı. Lacan “İtalya Notu”nu şu şekilde bitiriyor: “Freud tarafından bilinçdışı olarak tanımlanan bilgiler, insanlar tarafından, bir nesilden diğerine aktarılabilir kadar dayanıklı olduğu için yaratılmıştır ve şimdi bu bilgilerin envanteri yapıldığı için biliyoruz ki bilinçdışı aslında şaşırtıcı derecede kısıtlı bir hayalgücünün kanıtıdır.” Fanteziler artık tamamen tükenmiştir. “Bir organı bir alete bağlama” arzusu buradan gelir. Burada sinirlere sesli bir mikrofon veya gözü hissetmek için bir televizyon ekranı takmaktan

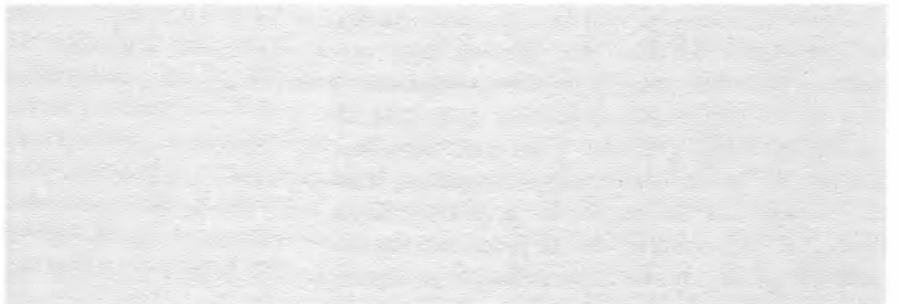
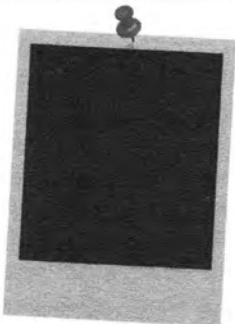
değil, psikanaliz tarafından yaratılan aletin içine mantıksal bir şey yerleştirmekten bahsediyoruz.

Psikanalizin bir dönemin dürtüyü yaşadığı yolda yattığı etkinin eşsiz kanıtı bunun psikanalizin sonucu tarafından doğrulanması elde edilebilir. Buradaki geçiş, hem tecrübe hem de psikanalizin bilime doğru

kayışına katkı yapması beklenen bir aygıt olarak belirlenir. Bu geçiş, özneye cinselliği işletmesi/algılaması (*opérévoir*) için izin veren işarettir.

Richard Klein tarafından İngilizceye çevrilen bu makale ilk olarak Aralık 1994'te *Quarto'nun* 56. sayısında "Psychanalyse et science: le vide du sujet et l'excès des objets," adıyla yayınlanmıştır.

ÇEVİRMEN





Neredeyse hepimiz puberteye ulaştık ve değişimlerden nasibimizi aldık. Şüphesiz hiçbirimiz için süreç aynı şekilde ilerlemedi. Fakat biliyoruz ki psikoloji bilimi puberte sonrasındaki değişimleri çeşitli yaklaşımlarla ele aldı ve bu dönemde çeşitli örüntüler olduğunu keşfetti. Bugün düşündüğümüzde, kendi içsel yolculuğumuzu yaptığımızda bu örüntülerin zamanında bizim davranışlarımızı etkilediğini tespit etmek zor değildir. Zor ya da kolay, az ya da çok, bir şekilde bu süreçler bizleri etkiledi. Etkilememesi olanaksızdı çünkü bedenimiz değişimi emrediyordu. Başarılı olanlarımız erişkinliğe adım atarken başaramayanlarımız erişkin görünümlü ergenler olarak kaldılar. İşte bu yazı erişkin görünümlü ergenleri *Piç* romanı üzerinden incelemeye çalışacak.

Yazarın üslubuyla Winnicott'ın benzetmesini beraber kullansak herhalde romanda şöyle bir paragraf olurdu:

“Piçler kocaman, iri ergenlerdir. Onlar bedensel gelişimlerine psikolojik gelişimlerini eklemleyememişlerdir. Daima, siste önünü ve arkasını göremeyen

gemilere benzerler. Geçmişe dönemezler, gelecek ise belirsizdir. Sallantıdadırlar ama onlara göre sallanan kendileri değil tanrının onları üzerine bir zar gibi attığı dünyadır.”

Piçler amansızca risk alan dört arkadaştır. Hoyratça eylemlerde bulunabilirler. İstemeleri yeterlidir. Bu da bizim aklımıza ergenlikteki risk davranışlarını getirir. Kitabın bir bölümünde özellikle Barbaros ve Hakan'ın aşırı hız tutkuları ve yaptıkları yedi trafik kazası belirtilir (s. 36-37). Görüldüğü üzere bu tipik bir risk davranışıdır. Bunu tespit etmek bize Piçlerin ergen ruhsallığında olduğunu ilk kanıtını sunar. Nitekim birçok psikanalistin ergenlikteki riskli davranışları olağan gördüğü bilinir (Parman, 2010). Burada daha önemli bir konuya parmak basmak gerekir: Sınırlar. Ailenin koyduğu sınırlar ergenin toplumsal hayatını tanımasını ve ona uyum sağlamasını kolaylaştırır. Sınır koyulmamış bir ergen toplumsallığa adım atamaz. Biz bu durumu Piçlerde açıkça görmekteyiz. Görece iyi bir ekonomik durumu olan ve istekleri yerine getiren ailelerin içinde büyümüşlerdir. Trafik kazaları hususunda ancak ve

ancak yedinci kazada ailelerin çocuklarına tepki göstermeleri ve araba yasağı getirmeleri Piçlerin aileleri tarafından neredeyse tamamen sınırsız bırakıldığını gözler önüne serer. Öte yandan riskli davranışlar bir sınır arayışıdır belki de (Parman, 2010). Toplumu tanımanın aracı olarak ergenler tarafından doğrudan başvurulur. Bu tanıma ihtiyacı riskli davranışları ortaya çıkarırken ergenlerin aile tarafından sınırlanması olmazsa olmazdır. Daha önce de belirtildiği gibi Piçlerin ailelerin bu konuda yetersiz kaldığı ve bu durumun onlara ergence bir hoyratlık kazandırdığı görülmektedir. Sınır ve toplumsallık dediğimizde psikanaliz yazınında bir kavram gözümüze çarpar: Babalık. Baba Lacan'ın yaklaşımında yasayla ilişkilendirilir. Baba yasa koyucudur. Babanın yasasıyla birlikte çocuk topluma uyum sağlar, kültürel yapıları öğrenir. Piçlerin babalarıyla olan ilişkileri kitapta zaman zaman kendini gösterir. Hiçbirinin babasıyla ilişkisinin iyi olduğunu söylenemez. Dört karakterin de babasıyla ilişkisinin kötü olması ya da babalarının olmaması (Afgan'ın babası yoktur) piçlerin topluma uyum sağlayamamasını açıklar. Baba ya yoktur ya da uyum sağlanamayan düzenin bir parçasıdır. Yasayı, düzeni babadan öğrenemeyen çocuklar üst benliği içselleştirememişler, düzenin içinde düzensiz kalmışlardır. Talat Parman (2008) bu durumu çok güzel açıklamıştır: “Üst benliği kabul etmek, geleneği kabul etmek, zincirde bir halka olunduğunu ve yalnızca insan olmakla yetinildiğini kabul etmek demektir.” Evet, Piçler geleneği ve zincirde bir halka olunduğunu kabul etmemişlerdir. Yazarın onları “Piç” diye tanımlaması tam olarak zincirde halka olamamaya işaret eder. Dört kafadar genç, düzeni içselleştiremeyerek düzenin “gayrimeşru” çocukları olmuşlardır ve bu sebeple Piç diye adlandırılırlar. Soy zincirinde bulunamayan Piçlerin durumunu yazar şöyle belirtmiştir: “Piçlerin çocukları olmaz. Çünkü onlar kökleri çok derinlerde olan aile ağaçlarının en yukarıdaki yalnız dallarıdır. Ki o dallar yalnızlıktan kurur.”

“Bizim neslimizin adı dejenerasyondur. Film afişlerinde iyi duracak bir nesil adı: D-Generation! Yani nesilsizler nesli. Hiçbir nesle ait olmayanların çağı. En korkulması gerekenlerin nesli, çünkü hiçbir tanımı, sınırı, kuralı yok.”

Piçler'in aileleriyle olan ilişkisinin bir yansıması babalık durumuyken bir diğer yansıma da ailelerinden uzak kalma çabalarında görülür. Dördü de aileleriyle uzun bir süredir görüşmeyen Piçler hem güvenli çocukluk dönemini hatırlatıcı, geriletici durumlardan uzak durmaya çalışıyor hem de kaybedilen çocukluk dönemi nesnelerinin yasını tutuyor gibidir. Bu du-

rum Piçler'in koca ergenler olmasının bir diğer kanıtıdır. Zira ergenlikte yitirilen nesnelerin, biseksüalitenin, çocuksuluğun yası tutulur (Parman, 2008). Ergenlerin yası ruhsallıklarındaki problemlerden ötürü patolojik görünür. Patolojik yasin oluşumunda etkin olan bir savunma düzeneği olan yadsıma (Parman, 2008) Piçlerin yas yaşantısında açıkça görülür: Sebepsizce derbederlerdir, zihinlerini farklı meselelere takarlar ve bu konularda sinirlenir ve üzülebilirler. Bunun yanında bu dalgalanmalarına karşı çok kayıtsızlardır. Kitabın başlarında arka planda sürekli İbrahim Tatlıses'in “Tutun Kollarımdan Düşerim Şimdi” isimli şarkısı çalar ve bu patolojik yası yansıması açısından çok manidardır. Aynı zamanda şarkıda belki de Piçlerin içindeki haykırış gizlidir. Koca ergenlerimiz mevziiyi kaybetmiştir, uyumsuz olmuş çıkmışlardır ve şarkının söylediği gibi düşmektedirler. Tutun kollarımdan yakarışı Winnicott'un “holding” kavramını çağırıştır. Piçler'e tutan, kollayan yeterince iyi bir çevre lazımdır yoksa hayattan kayıp gideceklerdir. Bu şekilde patolojik yasin pençesinde kıvranırken ailelerinden uzak kalmayı seçerler. Çünkü aile çocukluk tüm güçlülüğünü hatırlatır, yeni nesnelere yapılacak yatırımların önünü kesme olanağı vardır ve en önemlisi enstest arzuları gerçekleştirmenin önünde fiziksel olarak bir engel kalmamıştır. Babalık, enstest ve aile dediğimizde psikanalizin bir başka başat konusu ödipal kompleksi atlayamayız. Ödipal çatışmanın tekrar çözülmek üzerine yeniden canlanması bu süreçlere yol açmış gibidir. Ödipal çatışmayı yansıtmaması açısından kitaptan bir parça eşsiz gibidir:

“Piçlerin babalarıyla olan ilişkileri mezar taşı kadar soğuk, yeni dökülmüş kan kadar sıcaktır. Hayal kırıklıkları hayat kırıklıklarına dönüşür ve piçlerle babaları sonsuza dek ayrılırlar. Nasıl bir fare pitona babalık edemezse, hayatı kendinden ibaret sanan bir erkek de bir piçe babalık edemez. Kimsenin mutlu olmayı hak etmediği bir ilişkidir. O kadar çirkin ki, kimse bakamaz ve bakımsızlıktan ölür. Ama eğer bir suçlu gerekiyorsa, bu tabii ki piçin babasıdır. Çünkü bir baba her şeyi bağışlamak ve yıkılan her duvarı inşa etmek zorundadır. Baba olmayı seçenler sadece taraflardan birinin ölümüyle sona erebilecek bir sözleşmenin altını belki kanlarıyla değil ama spermleriyle imzalamış olan kişilerdir. Sözleşme kurallarına uyulmaması durumunda tek yaptırım cinayettir. Ana sütü kadar meşru bir cinayet.”

Aileyle ilişkide ele alınabilecek bir diğer nokta da arkadaşlıklardır. Piçler beraber yaşarlar, beraber dolaşırlar ve benzer ruh durumlarına sahiptir. Ailelerinden uzak olmaları birbirlerine yakın olmalarını

sağlamış gibidir. Talat Parman'ın (2008) belirttiği "... yaşlılar aile evreninden çıkış için bir kapıdır, yeni bir nirengi noktası, anne babasına karşı kullandığı bir dayanaştır." tespiti bu konuda bize yardımcı olacaktır. Özdeşim kurulacak ve olduğu gibi kabul edilecek arkadaşlar, ebeveynlerden yatırımın çekilmesine yardımcı olacaktır ve bu özellikleriyle ergenler için çok önemli bir konumdadırlar. Piçler de beraber oldukları durumlarda benzer ruhsal gelişmemişlikleriyle aşına olduğumuz ergen kliklerine epey benzemektedirler:

"O kadar yalnızsın ki kendin gibi milyonlarca insan istiyorsun. Sırf kendine oyun arkadaşı bulabilmek için... O kadar yalnızsın ki..."

"Piçlik, tek kişilik bir kabus, dört kişilik bir rüyadır. Uyanmak söz konusu değildir çünkü piçlerin göz kapakları saydamdır."

Freud'a göre ergenlerin ihlal davranışları eyleme geçme olarak tanımlanır... eylem öznenin sözcüsüdür: düşte olduğu gibi ancak bir nesneye ya da merciye seslendiğinde anlamı vardır (Parman, 2013). Eylem öznenin sözcüsü olarak ele alınabilirken eylemsizlik de bu şekilde ele alınabilir mi? Kitabın kahramanlarının eylemsizlikleri ve boş vermişlikleri göze çarpar. Hayatın anlamı onlar için sadece votka, elma suyu ve biradan oluşuyor gibidir. Bu durumdan hareketle eylemsizliğin ergenin sözcüsü olması ifadesine bir ek olarak boşluk kavramı ele alınabilir. Boşlukta olmak ve kendini gerçek hissedememek...(Parman, 2008). Ergenliğin bir diğer özelliği kendini gerçek hissedememekle ortaya çıkar. Ergen bu duyguyu aşmak ister zira zihinsel bütünlük ve sağlık açısından bu epey önemlidir. Bu duyguyu aşmak da boşluğun kabulünü boşluğu doldurmayı gerektirir (Parman, 2008). Piçler de ergenler gibi boşlukta salınırlar. Bu boşluğu doldurmak için zaman zaman eyleme geçerler. "Karmasık hayatının içinde gerçekte hiçbir şey yoktu ve Cenk her gördüğü boşluğu, ona değer verenlere karşı işlediği suçlarla dolduruyordu. Üzerlerini de o suçluluk duygusuyla cilalıyordu. Çünkü Cenk'in bu hayatta yapacak hiçbir şeyi yoktu." Toplum onların eylemlerine çeşitli tepkiler verebilir. Böylece onlar toplumda hala var olup olmadıklarını anlamaya çalışarak gerçekliklerini sorgularlar. Yazar Piçlerin gerçek hissedememe duygusunu yorum gerektirmeyecek derecede güzel anlatmıştır:

"Piçler düşünmekten yorgun düşmüş ve kendi kendilerini aptallaştırmış insanlardır. Kılıçları kesmeyen Ortaçağ savaşçılarına benzerler. Kendileri duymaz, görmez, tatmaz, koklayamaz ve kendilerine dokunamazlar..."

Ergenlikten bahsedince değişimden de bahsetmek kaçınılmazdır. Hepimiz teorik bilgimiz olsun olmasın ergenlikte değiştiğimizi biliriz. Toplum da bunun farkındadır. Eski çağlardaki ergenlere yönelik törenler bunun göstergesi olabilir. Ergenler toplum içinde kendini konumlandırmaya bir kimlik kazanmaya çalışır. Bedensel değişimlerin ortaya çıkardığı psikolojik gerçeklik ve gereksinimler (Parman, 2006) bu çabaya ön ayak olur. Kısacası bedensel değişimler ve dürtüsel düzenlemenin değişimleri ergenliğin temelidir (Drieu, 2008) ve yapacağımız bir alıntıyla Piçler'in yaşamında da temel olduğu basitçe görülebilir:

"Dolayısıyla piçlerle sadece bir kez karşılaşmış olan her insanın, onlara dair düşüncesi farklıdır. Oysa piçlerin dehalarından yararlanabilmek için sabırlı olmak gerekir. Çünkü piçler gölgelerinden hızlı değişir."

Piçler çocukluklarına yabancılaşmıştır. Amnezi derecesine varan bu yabancılaşma iri ergenler olan Piçler'in ergenlikle çocukluktan ne kadar farklılaştığını göstermesinin yanı sıra çocukluğa dair bir özlem ve gerileme tehdidini ortadan kaldırma çabası olarak görülebilir. Ergenlik sürecinde bir sonuca varamama ve yetişkinliğe adım atamama Piçler'i o kadar dejenere etmiş görünüyor ki çocukluğa dair en ufak bir anı bile bastırmaya uğrayabiliyor:

"Hiç hatırlamıyorum. Bunların yaşındayken ne yaptığımı, nasıl bir çocuk olduğumu, ilk aşkıma, ilk öpücüğümü, öğretmenlerimin yüzlerini, arkadaşlarımdın adlarını, hiçbir şeyi hatırlamıyorum. Sanki dünyaya dün gelmiş gibiyim."

"İçine girdiler ve çocuklar görünmez oldu. Dönülüp bakılsa da görülemezlerdi. Piçlerin çocuklukları gibi."

Piçler'i aylak olarak tanımlayabiliriz. Piçler sokakta gezerken parktaki bankta oturan işçi emeklisi bir adam onları görüp biraz da geçmişlerine vakıf olsaydı şöyle söylenirdi kuşkusuz: Hiçbir işe yaramaz aylak herifler! Piçlerin aylaklığına Parman (2010)'ın yaklaşımıyla bir benlik patolojisi ve ergenliğin kökeninde olan bir olgu olarak bakabiliriz: Piçler, hiçbir şeye inanmamanın inancıyla hareket eder, boşluk ve hiçlik doludurlar. Bunu en iyi şekilde Hakan'ın koluna yaptırdığı dövme ifade eder: Dövme olarak Hakan koluna "hiç" yazdırmıştır. Ruhsallığın çöküşünün aylaklıkla koşut gitmesi ilgi çekicidir. Roman ilerledikçe Piçlerin aylaklık düzeyi de artarken ruhsal çöküşleri de ilerler. Evsiz durumuna düşerler, toplumdan iyice soyutlanırlar ve birbirlerine ruhsal açıdan yakınlaşmaları bunları engelleyemez. Bir kı-

sır döngü gibidir. Aylaklıktan çıkmak için ruhsallığa sarıldıkça daha da aylak olurlar çünkü ruhsallık düzgün süreçlerden geçmemiştir ve işleyişi bozuktur.

Romanın sonu tahmin edilebilir düzeyde fakat üzücüdür. Biri ölür, bir katil olur, biri akıl hastanesine yatırılır. İçlerinden sadece Hakan ailesine dönmeyi yeğler. Yazar burada psikanalizin gösterdiği yolu biliyormuş gibidir. Ergenlik ebeveynlerden tamamen uzakta çözülebilecek bir mesele değildir. Çatışma yoluyla da olsa ilişkinin sürmesi ve ruhsallığın gelişmesi gerekmektedir. Hakan da aralarında en isabetli seçimi yapan olmuş, ruhsallığın yıkıcı tarafına kendini teslim etmemiştir.

Sonucu Freud'un bakış açısıyla getirmek toparlayıcı olacaktır: Ona göre yetişkin mutluluğunun temeli olan çalışma ve sevmenin öğrenildiği dönem ergen-

liktir (Parman, 2010). Buradan hareketle romandaki kahramanlarımızı yetişkinliğe adım atamamış olarak görürüz. Çünkü çalışma ve sevmeyi öğrenememişlerdir. Kendilerini konumlandıramamışlar ve bu sebeplerle hazin sonlara sürüklenmişlerdir.

Kaynakça:

- DIRIEU, D. (2008). Ergenlik, Başkaldırı ve Değişimler. *Psikanaliz Yazıları: Aktarım ve Karşı Aktarım*, 17, 123-136.
- GÜNDAY, H. (2014). *Piç* (23. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- PARMAN, T. (2006). Ailenin Yaşamsal Döngüsünde Ergenlik Krizinin Yeri. *Yansıma*, 3(5-6), 11-16.
- PARMAN, T. (2008). *Ergenlik ya da Merhaba Hüzün* (3. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- PARMAN, T. (2010). *Ergenliğin Yüzleri* (1. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- PARMAN T. (Ed.). (2013). *Ergenlikte Değişim ve Erişkin Yaşama Geçiş*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

YAZAR



Fethi Okun

Elinden geldiğince okumaya ve dünyayı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Sinema ve psikoloji başlıca ilgi alanları arasındadır. Bu iki alanı birlikte ele alan yazılar yazmaktadır. Boş zamanlarında yürür, koşar ve müzik dinler.



Tünaydın!

Öyle sevinçliyim ki çocuklar! Mektubuma başlamadan önce, bana bu sevinci yaşattığınız için hepinize teşekkür ediyorum.

Şiddetin, bağnazlığın, cahilliğin, acımasızlığın, sevgisizliğin, adaletsizliğin, düşüncesizliğin, bencilliğin ve insana karşı insanın ürettiği daha birçok akıl almaz akılsızlığın karşısında sizi “bir orman gibi kardeşçesine” görünce dedim ki kendi kendime: “Hey gidi Yöndeş hey! İki yıldır çocuklara Uyandırma Dersleri anlatıyorsun, ama bak bu çocuklar bu dersi senden daha iyi anlatıyorlar. Ayrıca senin gibi teorikten değil, pratikten veriyorlar derslerini. Oturmuşlar Gezi Parkı’na, bırak insanı, ağacı bile kardeş bilmişler kendilerine. Komik olma, uyan artık Yöndeş! Bırak artık bu dersleri de, biraz ders izlemeye git!”

Bunları dedikten sonra kendimle çelişecek değildim elbet. Okuma yazma öğrenecek olmanın heyecanı ve sevinciyle okula koşan altı yaşındaki bir çocuk merakıyla Gezi Parkı’na vardığımda hep birlikte beni “Tünaydın” diyerek karşılamanız nasıl mutlu etti beni anlatamam! Hayatımın en anlamlı günle-

rini aranızda geçirdiğimi, sizinle omuz omuza yürümekten onur duyduğumu itiraf etmeliyim! Acı tatlı her günümüz şu an gibi aklımda çocuklar! Bu arada “Hocam kaç gündür burada kir pas içinde kaldınız” diyerek bir TOMA’nın sıktığı suyu fırsat bilip beni sabunlayan arkadaşınıza da ayrıca teşekkür ediyorum. “Köpüren Adam Eylemi” yapma fikrimin yaratıcısıdır kendisidir!

Gelelim Uyandırma Dersleri’ne nokta koyma fikrim:

Evet, Gezi Parkı’na giderken böyle bir düşünceyle gitmiştim oraya ancak, aklımdan geçenler benden önce oraya varmış olacak ki, bir çadırın önünde kitap okuyan grubun içinden fırlayan biri, daha “tünaydın” bile demeden: “Hocam, Uyandırma Dersleri’ne son vermeyi düşündüğünüz çalındı kulağımıza, doğru mu? Hocam siz ne yapıyorsunuz gözünüzü seveyim? Biz kalkmış önümüzdeki eğitim öğretim yılında Uyandırma Dersleri’nin okullarda ders kitabı olarak okutulması için Talim ve Terbiye Kurulu’nun önünde, gerekirse terbiye sınırlarını aşıp, bir eylem yapmayı düşünüyoruz, siz kalkmış bizi yarı yolda bırakıyorsunuz! Hocam ayıp olmuyor mu şimdi?

Üstelik kitabın arka kapağını bile hazırladık. Arka kapağa, kitap hakkında kendileri ile birebir görüş-tüğümüz kişilerin eser hakkındaki düşüncelerini aldık. Ön kapağın tasarımı da artık size kalmış. Bu-yurun bir göz atın yorumlara, umarım bu görüşler fikrinizden caydırır sizi!” dedi.

İnanın çocuklar, okuyunca ben bile ayıpladım ken-dimi! Ben o ders notlarının sınıf ortamından dışa-rı çıkmadığını düşünüyordum. Meğer asıl uyuyan benmişim de haberim yokmuş!

Bu kadar ses getirdiğine göre bana da devam etmek düşer herhalde! Bazen geri adım atmak doğruya ve güzele götürür insanı. Bu yorumları sizinle de pay-laşmak istiyorum, buyurun, bana hak vereceksiniz:

“Bizim zamanımızda Yöndeş Hoca vardı da, biz keyfimizden mi uyuduk? Yanımızda Uyandırma Dersleri gibi bir eser olsaydı, o rutubetli mağarada 300 yıl değil, 3 dakika bile uyumazdık. 21. yüzyıl in-sanına şaşıyorum doğrusu! Biz bile uyandık, onlar hala uyuyorlar. Üstelik Yöndeş Hoca gibi bir hocaları olmasına rağmen. İlginç!” (Yedi Uyurlar’dan Deber-nuş)

“Yöndeş Hoca eserimde bahsettiğim prensin ete ke-miğe bürünmüş halidir. O bir prensesi değil, tüm insanlığı uyandırmak için uzaklardan bize öpücük atan, halkın bağrında ışkın vermiş bir kahramandır. Uyanmak için illa öpülmeyi beklemeyiniz. Gidip Yöndeş Hoca’nın ateşli fikirlerinin dokunuşlarıyla seviştiriniz beyninizi. Çağ bunu gerektirir” (Uyuyan Güzel’in yazarı Edward Frederick Brewtnall)

“Bana içirilen uyku iksirinin büyüü Uyandırma Dersleri’ni okuduktan sonra bozuldu. Üstelik gözle-rim yarı kapalı bir vaziyette kitaba şöyle bir göz gez-dirdiğim halde. Artık Gargamele karşı her an tetik-teyim. Yöndeş Hoca benim ikinci Şirin Babamdır!” (Uykucu Şirin)

“Elinizdeki bu kitap eğer İlk Çağ’ın sonlarına doğru yazılmış olsaydı, insanlık Orta Çağ gibi bir uyurge-zerlik dönemi yaşamaz ve Aydınlanma Çağı yüzyıl-lar öncesinden başlamış olurdu. Haliyle ben dahil, Rene Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Gottfried Herder, Christian Wolff, Denis Diderot, Claude Adrien Helvétius, Montesquieu, Jean Jacque-s Rousseau, Voltaire, David Hume, John Locke ve Thomas Paine gibi Aydınlanma Çağı’nın yapım ve yayılmasında emeği geçen daha birçok kişi pazarda domates satıyor olurduk. Saydığım isimler insanlı-ğın hafızasında hala yaşıyorsa, bilinmelidir ki Yön-deş Hoca’nın sahneye geç çıkmasındandır. Yöndeş Hoca’nın 21. yüzyıl insanı olması, insanlığın geçmişi

için bir kayıp, gelecek için ise büyük bir şanstır. Yön-deş Hoca’nın çağdaşı olmayı çok isterdim doğrusu!” (Immanuel Kant)

“Uyandırma Dersleri’nden en çok biz etkilendik. ‘İç-kisine uyku ilacı katılıp, yatağa atılacak genç kız sah-nesi var mı?’ diye hangi film şirketinin kapısını çal-sak: ‘Anticoşkun ve Antialçosan içeren Uyandırma Dersleri gibi bir kitap varken öyle mi? Hah hah hah! Nihahooohoo!’ şeklindeki alaylı kahkahalarla kapı dışarı edilmek onurumuzu zedelemektedir. Meslek itibarımız sıfıra inmiştir. Yöndeş Hoca tarafından uzmanlık alanımıza tecavüz edilmiştir! Üzerine vazife olmayan konulara burnunu sokanları dev-let görmüyor mu? Yöndeş Hoca’dan davacıyız! İşsiz kaldık.” (Tecavüzcü Coşkun ve Milli Tecavüzcümüz Nuri Alço)

“Narkozun etkisinden kaynaklanan ameliyat son-rası uyanamama riski Uyandırma Dersleri kitabı-nın piyasaya çıkmasıyla birlikte ortadan kalkmış bulunmaktadır. Narkoz öncesi hastaya okutulan bir sayfalık “Uyandırma Dersleri” metninin, insandaki ‘merak’ duygusunu uyku halindeyken bile diri tut-tuğu ve bünyedeki bu merak duygusuyla hastaları-mızın %99’unun hiçbir sorun yaşamadan narkozun etkisinden çıktıkları ve ilk hareketlerinin sehpanın üzerinde duran kitaba uzanmak olduğu gözlenmiş olup; narkozun etkisinden çıkamayıp, öbür tarafı boylayan %1’lik kesimin ölüm nedenleri üzerinde yapılan araştırmada, narkoz öncesi hasta yakınları tarafından ‘Uyandırma Dersleri’ kitabı yerine, hastanın başında sala okutulduğu ortaya çıkmıştır. Deneklerimizde iş böyleyken, aynı deneyde kontrol grubu olarak alınanlarda ise durum bildiğiniz gibidir.” (Unvanı “Operatör Dr.” Diye Başlayan Hipokrat Yemini etmiş bir kardeşimiz)

“Nobel Tıp Ödülü’ne layık görüldüğüm halde bu ödülü reddetmemin nedeni Yöndeş Hoca’ya saygımdan ötürüdür. Bu ödülü hak ettiğimi düşünmüyorum. Böyle bir ödül verilecekse bu Yöndeş Hoca’ya verilmelidir. Neden mi? Uyurgezerlik ve Narkolepsi (Uyku Hastalığı) konusunda yüksek lisans tezi hazırlamak için Google’da dolaşırken “Uyandırma Dersleri” kitabı ile karşılaştım. Yaptığım tek şey uyurgezer bir hastanın eline bu kitabı tutuşturmak oldu. Benim için küçük, insanlık için büyük bir iş yaptığımı sonradan anladım. Sadece bu davranışa kimsenin Nobel Tıp Ödülü verecek hali yok elbet. Benim yaptığımı kim olsa yapar. Nobel Ödülü’nü ge-tiren asıl durum, ‘Uyandırma Dersleri’ kitabını oku-yan ‘uyurgezer’ hastaların anında “okurgezer” hale dönüşmesidir. Sanırım ödülü kabul etmememin haklı gerekçesi anlaşılmıştır. Ödül Yöndeş Hoca’nın

hakkıdır!” (“Uyurgezerlik ve Narkolepsi (Uyku Hastalığı) Tedavisi” adlı yüksek lisans tezi ile Nobel Tıp Ödülü’ne layık görülen ancak ödülü reddederek bilim dünyasının gözlerini belerten sempatik ve mütevazı bir başka genç kardeşimiz)

“8 çocuk doğurdum ve hepsini de ‘dandini dandini dastana, danalar girmiş bostana’ ninnisi ile uyutarak büyüttüm. Uyandırma Dersleri kitabını okuduktan sonra, memleketin danalarının bostanımızda nasıl tepindiklerini ‘amaniiin!’ diyerek fark ettim. Yazık etmişim yavrucaklarıma! Bizi uyutanların boynu altında kalır inşallah! Soyka kalasıcalar!” (Gezi Parkı’ndan Bir Anne)

“Yöndeş Hoca Zerdüşttür!” (Uyandırma Dersleri’nin içeriğinden rahatsızlığını, kısa ve öz bir şekilde ifade ederken, kameralara boşbakan görüntüsüyle fikrini inceden inceye ele veren yetkili ve etkili birisi)

Evet, bu yorumlardan sonra siz olsanız ne yaparsınız? Uyandırma Dersleri’ne son verme düşüncesizli-

ğinden dolayı hepinizden özür diliyorum çocuklar! Önümüzdeki eğitim öğretim yılında derslerimiz doludizgin devam edecektir. Eylül’de görüşürüz!

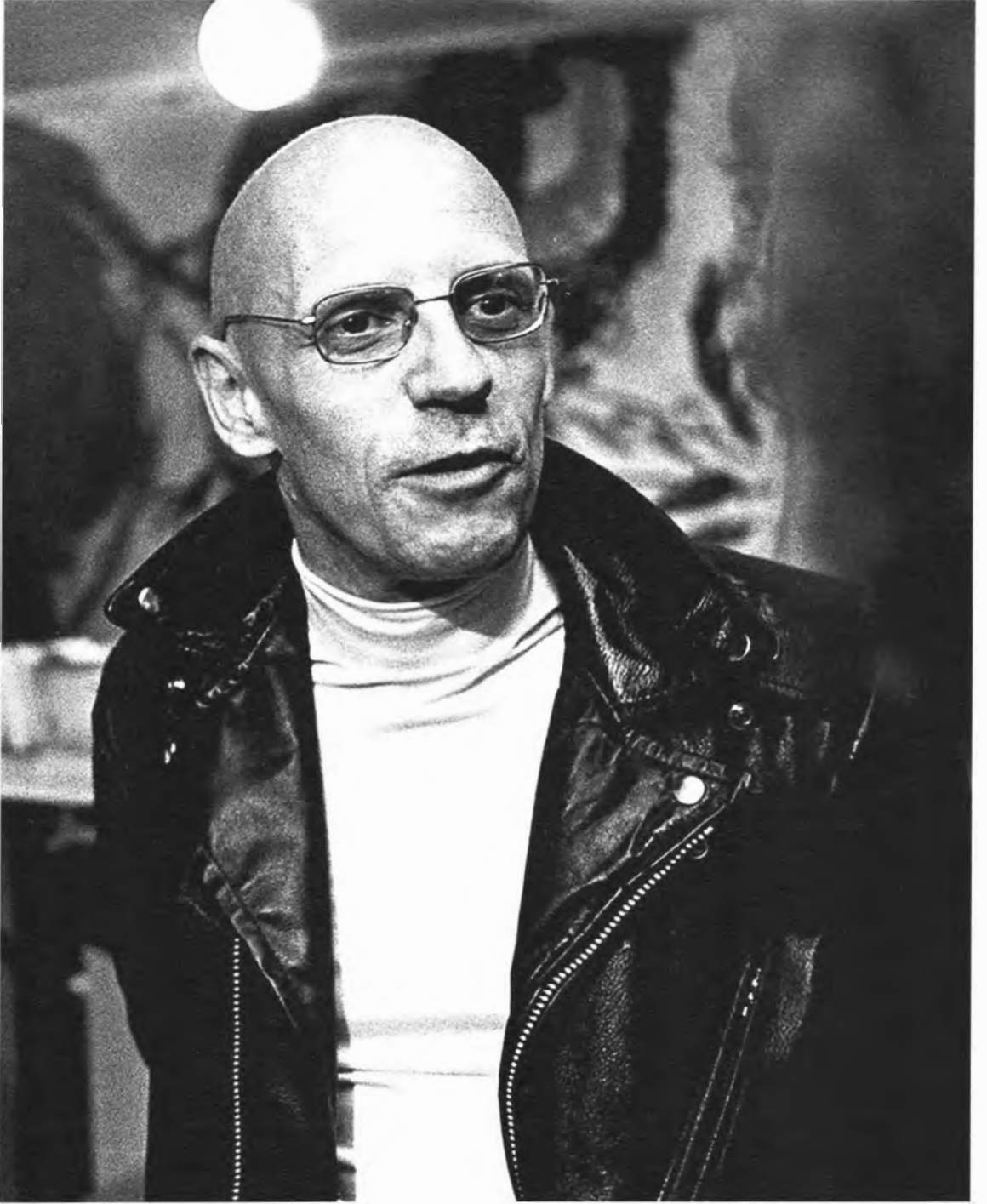
Mektubuma son verirken çok sevdiğim ve tam da mektubu bağlayacak, gençliğimin o unutulmaz şarkısı geldi aklıma, Alpay’dan “Eylülde Gel” şarkısı: “*Tatil geldiği zaman/Ağlarım ben inan/Gidiyorsun işte/Arkana bakmadan/Nasıl geçer bu yaz/Ne olur bana yaz//Sen sen sen/Sen bir ömre bedel/Yok yok yok/Gitme gitme gel/Eylülde gel//Okul yolu sensiz/Ölüm kadar sessiz/Geçtim o yoldan dün/İçim doldu hüznün/Yapraklar solarken/Adımı anarken/Bekletme ne olur/Gelmek zamanı gel/Yok yok yok/Gitme gitme gel/Eylülde gel //Eylülde gel Eylülde okul yoluna/Konuşmadan yürüyelim gireyim koluna/Görenler dönmüş hem de mutlu diyecekler/Ağaçlar sevinçten başımıza konfeti gibi yaprak dökcekler/Yaprak dökcekler/Yaprak dökcekler*” Mutlaka dinleyin çocuklar, Eylülde ilk dersimize bu şarkıyı koro halinde söyleyerek başlayacağız. Bu da yaz tatili ödeviniz olsun! Kalın Sağlıcakla! (Yöndeş Hoca)

YAZAR



Muhammet Akyıldız

Siirt Eğitim Fakültesi’ni bitirdikten sonra Kahramanmaraş, Adana, Osmaniye ve İzmir’de öğretmenlik yaptı. 1994 yılında yeniden üniversiteye girdi ve Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı’nda öğrenim gördü. 1998 yılında bu bölümden mezun olduktan sonra Maarif Müfettişi olarak Siirt, Hatay ve Antalya’da görev yaptı ve 15.01.2018 tarihinde emekli oldu. Mesleğinin yanında sanat ve edebiyatın çeşitli dallarıyla (resim, şiir, karikatür) ilgilendi. Şiirleri ve yazıları çeşitli dergilerde yayımlandı ve birçok seçki ve yerel yayınlarda yer aldı. Karikatürleriyle ulusal ve uluslararası bazı sergilere katıldı.



Dışarıda bırakılmak içeri kapatılmakla aynı şeydir.
Michel Foucault

bu sayıda...

Derrida'nın Yumurtası: Söz mü Öncedir Yoksa Yazı mı?
Ö. Faruk Kırmacı

Varlık ve Tarih Sorusu, Jacques Derrida
Rodolphe Gasché
Çeviren: Simge Şirin

Derrida'nın Konuksev(er/mez)lik Düşüncesi Üzerine
Banu Alan Sümer

Yapısöküm ve Hakikat
Evren Erman Rutli

Xenos: Jacques Derrida'nın Konukseverliği Üzerine
Peter Benson
Çeviren: Elif Erman

Ötekinin Tek Dilliliği ve Homo-hegemonyanın (Ana)Dildeki İzleri:
Jacques Derrida'da Bir Dilden Fazlası Olarak Yazı
Esra Başak Aydınalp

Okurun Yaratıcı Deneyimi
Emine Yasemin Şenyurt

Althusser'in İdeoloji Kuramı'nın Gelişimsel ve Eleştirel Bir Özeti
Andrew Ryder
Çeviren: Cemre Yılmaz

Baudrillard'ın Sanat Görüşü ve Bu Bağlamda David Cronenberg'in Naked Lunch Filmine Bir Bakış
Simay Başlar

Nietzsche'nin Freud'u
Dilan Ergün

Psikanaliz ve Bilim: Lacan'ın Epistemolojik Ayrımı
Eric Laurent
Çeviren: Barış Solmaz

Hakan Günday'ın Piç Romanında Ergenlik Sorunsalı
Fethi Okun

Yöndeş Hoca'dan Mektup Var
Muhammet Akyıldız

Söyleşi: Jacques Derrida: "Özneden Sonra Kim Gelir?" I. Bölüm
Jean-Luc Nancy
Çeviren: Cemre Yılmaz - Melike Kalkan