

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>

JEAN-LUC NANCY

ESERSİZ ORTAKLIK



Fransızcadan Çeviren: Devrim Çetinkasap



MONOKL

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Jean-Luc Nancy

Ezersiz Ortaklık

Çağımızın en önemli düşünürlerinden olan Jean-Luc Nancy, Strasbourg Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde dersler vermiş ve Phillipe Lacoue-Labarthe ile birlikte yapıtlar kaleme almıştır. *Le titre de la lettre* ve *L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand* birlikte yazdıkları yapıtlardandır. Jean-Luc Nancy'nin Kant, Hegel, Heidegger ve Marx konusundaki yenilikçi ve esinlendirici okumalarının yanı sıra kendi felsefi açılımlarını gerçekleştirdiği, yeni bir varoluşçu komünizmin yankıları olarak da değerlendirilen *La communauté désœuvrée*, *Être singulier pluriel*, *Le sens du monde* gibi temel yapıtları bulunmaktadır.

Blanchot, Levinas ve Derrida gibi filozof ve yazarlar ile önemli diyaloglar gerçekleştirmiştir. Filozofun yayımlanan son yapıtları arasında *L'Adoration* (Galilée, 2010) ve *Atlan: Les Détremes* (Hazan, 2010); *La Communauté désavouée* (Galilée, 2014) yer almaktadır. Jean-Luc Nancy aynı zamanda Monokl Dergisi'nin Onur Kurulu üyesidir. Monokl'un demokrasi, dostluk, ortaklık ve kardeşlik projelerine; yine 2013 yılında Safaa Fathy ile birlikte yürüttüğü Nancy ile İstanbul'da belgesel projesinin çekimlerine bizzat katılmıştır.

Yazarın Monokl'daki diğer kitapları:

Demokrasinin Hakikati (2010, Aralık)

Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik (2011, Mayıs)

Gitmek/Yola Çıkış (2012, Mart)

Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme (2014, Haziran)

Ezersiz Ortaklık

Tekil Çoğul Olma (yay. haz.)

- 1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
- 2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
- 3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
- 4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
- 5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
- 6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
- 7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
- 8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
- 9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
- 10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
- 11- **Marguerite Duras** / *Yıkamak Diyor Kadın*
- 12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
- 13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
- 14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
- 15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
- 16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
- 17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
- 18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
- 19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
- 20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
- 21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
- 22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
- 23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
- 24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
- 25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
- 26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*
- 27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
- 28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
- 29- **Vladimir Jankélevitch** / *Ölümü Düşünmek*
- 30- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*
- 31- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
- 32- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
- 33- **Ahmet Soysal** / *Uzun Çizgi*
- 34- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*
- 35- **Gianni Vattimo-Santiago Zabala** / *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*

- 36- **Antonio Negri** / *Sürgün*
- 37- **Jacques Lacan** / *Televizyon*
- 38- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*
- 39- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
- 40- **Antonio Negri** / *Sanat ve Çokluk*
- 41- **A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski, V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler** / *Direnışı Düşünmek*
- 42- **Hugh Howey** / *Silo: Wool 1*
- 43- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*
- 44- **G. Willow Wilson** / *Elif*
- 45- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*
- 46- **Catherynne M. Valente** / *Ölümsüz*
- 47- **Péter Zilahy** / *Son Pencere - Zürafa*
- 48- **Jacques Lacan** / *Baba'nın-Adları*
- 49- **Jean-Luc Marion** / *Görünürün Kesişimi*
- 50- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto 2*
- 51- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*
- 52- **Luis Fernando Verissimo** / *Borges ve Sonsuz Orangutanlar*
- 53- **Barış Acar** / *Proctustes'in Yatağı*
- 54- **Christian Bobin** / *Yerlerde Bir Aziz*
- 55- **Ahmet Soysal** / *Canlı Alev*
- 56- **Karl Ove Knausgaard** / *Kavgam Cilt I*
- 57- **Donald Barthelme** / *Kırk Öykü*
- 58- **Ahmet Soysal** / *Yolun Farkı*
- 59- **Alain Badiou** / *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*
- 60- **Slavoj Žižek** / *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne*
- 61- **Hugh Howey** / *Vardiya*
- 62- **Christian Bobin** / *Neşe-İnsan*
- 63- **Jacques Derrida** / *Bağışlamak*
- 64- **Henri Michaux** / *Sihir Diyarında*
- 65- **Isaac Asimov** / *Sonsuzluğun Sonu*
- 66- **Ballard, Bisson, Blumlein, Borges, Coyle, Crumb, Emshwiller, Filippo, Ford, Goss, Gunn, Kafka, Knight, Lethem, Mairowitz, Roth, Rucker, Scholz, Yellin** / *Kafka'nın Öyküleri*

- 67- **Felipe Alfau** / *Locos: Bir Jestler Komedi*
- 68- **Jacques Ranciere** / *Suskun Söz*
- 69- **Michel Henry** / *Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler*
- 70- **Etienne Balibar** / *Yurttaşlık*
- 71- **Ahmet Soysal** / *Nagarjuna'nın Düşüncesi*
- 72- **Giovanni Papini** / *Bitik Adam*
- 73- **Knut Hamsun** / *Gizemler*
- 74- **Karl Ove Knausgaard** / *Çocukluk Adası*
- 75- **Henry Marsh** / *Sakın Zarar Verme*
- 76- **John Barth** / *Yüzen Opera ve Yolun Sonu*
- 77- **Ta-Nehisi Coates** / *Dünyayla Benim Aramda*
- 78- **Jon Fosse** / *Sabahtan Akşama*
- 79- **Amy Leach** / *Öyle Şeyler Ki*
- 80- **Teju Cole** / *Hırsıza Her Gün Bayram*
- 81- **Ted Chiang** / *Geliş*
- 82- **Jim Dodge** / *Taş Kavşak*
- 83- **Czeslaw Milosz** / *Tutsak Edilmiş Akıl*
- 84- **Kobo Abe** / *Kumların Kadını*
- 85- **Philip Roth** / *Ölen Hayvan*
- 86- **Karl Ove Knausgaard** / *Karanlıkta Dans*
- 87- **Clarice Lispector** / *Yıldızın Saati*
- 88- **Clarice Lispector** / *Yaşam Suyu*
- 89- **Max Porter** / *Tüylü Bir Şeydir Şu Yas*
- 90- **Hugh Howey** / *Toz*
- 91- **Maurice Blanchot** / *Felaket Yazısı*
- 92- **Kobo Abe** / *Kanguru Defteri*
- 93- **Helen Macdonald** / *Atmacanın A'sı*
- 94- **Ahmet Soysal** / *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*
- 95- **Volkan Çelebi** / *Yaşamak ve Sen*
- 96- **Clarice Lispector** / *G.H.'ye Göre Çile*
- 97- **Mark Z. Danielewski** / *Yapraklar Evi*
- 98- **John Barth** / *Eğlence Evinde Kaybolanlar*
- 98- **Philip Roth** / *Aldatma*
- 99- **Karl Ove Knausgaard** / *Bahar Yağmurları*
- 100- **Şule Toptaş** / *Kırık Hayatlar Evi*
- 101- **Antoine Laurain** / *Kırmızı Defterli Kadın*
- 102- **Karl Ove Knausgaard ve Fredrik Ekelund** / *Evdeyken Deplasmanda*

- 103- **Kobo Abe** / *Başkasının Yüzü*
- 104- **Ahmet Soysal** / *Heidegger'de Zaman Üzerine*
- 105- **Karl Ove Knausgaard** / *Sonbahar*
- 106- **Karl Ove Knausgaard** / *Kış*
- 107- **Joseph Fink & Jeffry Cranor** / *Night Vale'e Hoş Geldiniz*
- 108- **Pierre Bourdieu** / *Heidegger'in Politik Ontolojisi*
- 109- **Georges Canguilhem** / *Normal ve Patolojik*
- 110- **Sally Rooney** / *Arkadaşlarla Sohbetler*
- 111- **Graeme Macrae Burnet** / *Kan İzlerinin Peşinde*
- 112- **Jacques Ranciere** / *Aisthesis – Sanatın Estetik Rejiminden Sahneler*
- 113- **Ahmet Soysal** / *Tanık Özne, Şankara ile Diyalog*
- 114- **Ahmet Soysal** / *Mistik Taç: Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé*
- 115- **Karl Ove Knausgaard** / *İlkbahar*
- 116- **Philip Roth** / *Sabbath'ın Tiyatrosu*
- 117- **Giorgio Agamben** / *İçeriksiz Adam*
- 118- **Alain Badiou** / *Deleuze: Varlığın Uğultusu*
- 119- **Francis Spufford** / *Altın Tepe*
- 120- **Karl Ove Knausgaard** / *Yaz*
- 121- **İlay Bilgili** / *Talan*
- 122- **Clarice Lispector** / *Yabani Kalbin Yakınlarında*
- 123- **Fredrik Sjöberg** / *Sinek Kapanı*
- 124- **İnanç Avadit** / *Canavarın Kalbi*
- 125- **Ayla Yılmaz** / *Düşsel Pasajlar*
- 126- **Philip Roth** / *Amerika'ya Tuzak*
- 127- **António Lobo Antunes** / *Dünyanın Sonundaki Yer*
- 128- **Kobo Abe** / *Virane Harita*
- 129- **Maurice Blanchot** / *Kafka'dan Kafka'ya*
- 130- **Zahar Prilepin** / *Rusya'da Bir Başkaldırı*
- 131- **Ted Chiang** / *Nefes*
- 132- **Fredric Jameson** / *Zamanın Tohumları*
- 133- **Philip Roth** / *Arzu Profesörü*
- 134- **Jean-Luc Nancy** / *Eseriz Ortaklık*

MonoKL
“Mono Kurgusuz Labirent”

YAZININ DOSTLUĞU
ile
DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Ezersiz Ortaklık

Jean-Luc Nancy

Kitabın Özgün Adı:

La communauté désœuvrée

© Christian Bourgois Editeur, 2004

© Monokl Yayınları, 2019

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-69798-8-0

Birinci Basım: 2020 Mart

Fransızcadan Çeviren: Devrim Çetinkasap

Kitap Editörü: Volkan Çelebi

Baskı Hazırlık: Yeşim Ercan Aydın

Dağıtım: Arasta / Emek

Baskı: Optimum Basım San. Ve Tic. Ltd. Şti.

Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1

39295 Küçükçekmece-İstanbul

Sertifika Numarası: 41707

MonoKL Yayınları

Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3

Kartal - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net

www.monoklkitap.com

Jean-Luc Nancy

ESERSİZ ORTAKLIK

Fransızcadan Çeviren: Devrim Çetinkasap



MONOKL

*hep vardır bir ölçü
herkese ortak, ama ayrılmıştır her kişiye gene de kendininki,
gider gelir herbir kişi, gidebildiği yere kadar...*

Hölderlin, *Ekmek ve Şarap*

İÇİNDEKİLER

1. BÖLÜM	
Ezersiz Ortaklık	15
2. BÖLÜM	
Kesintiye Uğramış Mit	77
3. BÖLÜM	
Yazınsal Komünizm	121
4. BÖLÜM	
Ortak Varlık Üzerine	139
5. BÖLÜM	
Sonlu Tarih.....	163

1. BÖLÜM

ESERSİZ ORTAKLIK

Ortaklığın¹ dağılışına, tarumar oluşuna, yangın yerine dönmesine tanık olmak, modern dünyanın en önemli, en can yakıcı tanıklığıdır ve bu çağın vebalini taşımaya mahkûm olduğu diğer tanıklıkları içerdiği söylenebilir (Bu mahkûmiyetin hangi hükmün ya da zorunluluğun gereği olduğunu bilmiyoruz, çünkü bir yandan, Tarih’le düşünmenin dermansızlığına da tanıklık etmekteyiz). Sartre’ın dediği gibi komünizm [ortaklaşacılık] “çağımızın aşılabilir ufkudur” ve bu pek çok anlamda, sözelimi siyasal, ideolojik, stratejik anlamlarda böyledir. Fakat bu anlamlar arasında, Sartre’ın kafasındakilerle pek alakasız bir tanesi var: “Komünizm” sözcüğü hem toplumsal ayrımların, hem tekno-politik egemenliğin ötesinde bir ortaklık ortamını bulmak ya da keşfetmek arzusunun simgesidir. Özgürlüğün, söz hakkının veya sadece mutluluğun, özelleştirmenin dışlayıcı düzenine tabi tutulup soldurulmasının ötesinde bir yerdir bu; ve nihayet, hem daha basit hem daha kati surette

1 Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere *communauté* için “ortaklık” kavramını tercih ettik. Başka kitaplarda cemaat ya da topluluk olarak da çevrildiği olmuştur. *Ortak* kökünün önemi ve kavramın Nancy’nin metninde bu kök üzerinden farklı kılıklarda görünmesi ve özel olarak yazınsal komünizm [ortaklaşacılık] ile bağı nedeniyle *ortaklık* karşılığını kullandık. Kitabın başlığı “esersizleşmiş ortaklık” olarak da düşünülebilirdi, biz ise “esersiz ortaklık” başlığını tercih ettik. Kitabın adındaki “*désœuvrée*” kavramının içerdiği anlamlar eser, iş, işsiz güçsüzlük, işsizleşme, esersizleşme, eser vermeyen, işlememe, işlevsizlik ve işlersizlik üzerinden çoklu olarak ve birlikte düşünülmelidir. Kitabın Blanchot ile yürütülen bir ortaklık tartışması olduğu da hatırla tutulmalıdır [ed.n.].

tek tek her birimizin ölümünün –bireyin ölümü olmaktan öte bir şey değilken bile dayanılmaz bir ağırlık yüklenerek anlamsızlığa gömülen ölümün – güdüklüğünün ötesinde bir yer.

“Komünizm” sözcüğü az çok bilinçli ya da kasıtlı biçimde, az çok da siyaseten bir simge oluşturdu ve şüphesiz bir kavramdan, hatta bir sözcüğün *anlamından* başka bir şey haline geldi. Sadece bir azınlık için miadını doldurmamış, artık tedavülde olmayan bir simge; bugünlerde daha da nadir rastlanan bir avuç insan için ise vaat ettiği şeyin bariz çöküşü karşısında güçsüz kalmış ama çetin ceviz bir direnişi fısıldamayı sürdüren bir simge. Artık tedavülde değilse, bunun tek sebebi komünist olduğunu iddia eden devletlerin ihanetin failleri olduklarının epeydir ortada oluşu da değil. (Bataille daha 1933’te şöyle yazıyordu: “Devrimin cılız umudu devletin ortadan kalkması olarak tanımlanmıştı, fakat tersine, bugünün dünyası devrimci güçlerin yok oluşuna şahitlik ediyor ve aynı zamanda, canlılığa sahip ne kadar güç varsa bugün totaliter devlet biçimine bürünmüş durumda”.) (O.C. I, s. 332). Maksadı öğretinin ya da niyetlerin başlangıçtaki komünist saflığını korumak olan ihanet şemasının giderek daha az savunulabilir olduğu ortaya çıktı. Totalitarizm Marx’ın düşüncesinde zaten mevcut olduğundan değil. Böyle bir iddia, Marx’ın düşüncesinde, bütünlüğün gerçekleştirilmesi yönündeki Hegelci girişime mütemadiyen paralel giden fakat bu girişimi engelleyip yerinden eden bir tepkiyi, ortaklığın [topluluğun] yok edilmesine karşı yükselen şiddetli karşı çıkışı görmeyen kaba bir iddia olur.

Ama komünist idealin temeli artık sorunlu görünmeye başladıkça ihanet şemasının savunulmaz olduğu da meydana çıkar. Bu temel, üretici olarak tanımlanan (hatta sadece *tanımlanan* da denilebilir) insandır; özellikle de, kendi özünü, emeği ve yaptıklarıyla üreten insandır.

Komünizm fikrinde veya idealinde içerilen adalete, özgürlüğe –ve eşitliğe– gerçek, reel (*réel*) denilen komünizmde sahiden de ihanet edilmesi hem tahammül edilmez bir ıstırapın ağırlığını (liberal top-

lumların maruz bıraktığı bir o kadar tahammül edilmez olan başka acı-
larla birlikte) getiriyor, hem de kesin bir siyasal sorumluluğun ağırlığı-
nı yüklüyor. (Çünkü bir defa, siyasal bir strateji bu ihanete direnmeye
çağırmalı, ama esas önemlisi, tıpkı fikriyatımızın geneli gibi, bütün bir
toplumun bu ihanetin kalıbında –birden fazla isyan merkezinin var-
lığına rağmen, usul usul– şekillendirilmiş olabileceğiyle hesaplaşma-
lı. Veya belki de buna, daha dobraca, ihanetin değil terk edişin kalıbı
demeliyiz, yani meseleyi Soljenitsin’den ziyade Zinoviev’in meselesi
olarak anlamalıyız.) Fakat bu ağırlıklar, tüm “ufkumuzu” sarsan veya
karartan mutlak veballe kıyaslandığında belki ancak kısmi olabilir: Ko-
münist –veya burada bu kelimenin dar siyasal referanslarla kısıtlı olma-
dığını belli etmek için ortaklıkçı (*communautaire*) diyelim– hiçbir mu-
halefet biçimi yok ki *beşerî* ortaklık hedefinden derinden etkilenmemiş
veya hâlâ etkilenmiyor olsun. Bu hedef, kendi özlerini kendi emekleri-
nin sonucunda üreten ve bu özü tam da bir *ortaklık* olarak üreten var-
lıkların birlikteliği olmaktır. İnsanın insan karşısındaki mutlak içkinliği
–bir hümanizm – ortaklığın ortaklık karşısındaki mutlak içkinliği –bir
komünizm [ortaklaşıcılık]–, solcu, aşırı solcu veya konseyci modelle-
ri, gücü ve değerleri ne olursa olsun tüm muhalif komünizmleri yılma-
dan destekler.² Bir anlamda, “gerçek, reel komünizme” her türlü ortak-
lıkçı muhalefet imkânı, yıpranmış veya terk edilmiştir artık: Fakat bir
yandan da, ortaklığı bu girişimlerin ötesinde düşünmek bile artık söz
konusu olamazmış gibidir.

- 2 Ayrıntıya girersek ve özgül tarihsel konjonktürleri hesaba katarsak, örneğin bir 56
Macaristan konseyleri, hele hele Polonya *Dayanışma*’sının solu için bu söylediğimiz
tam olarak doğru değildir. Aynı şekilde, bugün savunulan görüşlerin hepsi için de
tam olarak geçerli değildir: Dünyanın *situationist*’lerini ve Hannah Arendt’in düşünce-
sinin bazı yönlerini; keza, karışım ne kadar tuhaf ve kısırtıcı görünebilecek olsa da
Lyotard, Badiou, Ellul, Deleuze, Pasolini ve Rancière’in ileri sürdükleri kimi öner-
meleri sadece bu itibarla yan yana getirebiliriz. Bu düşünceler, Marx’çı bir durumun
vuku bulmasına hepsi kendilerince (ve bazen ister istemez) katkıda bulunmakla bir-
likte, birbirlerini destekler. Bizim için komünist ya da ortaklıkçı (*communautaire*)
bir hümanizmin sorgulanması anlamına gelen bu durumu, daha ileride tanımlama-
ya gayret edeceğim (Althusser’in yakın geçmişte Marksist bir bilim adına giriştiği
sorgulamadan oldukça farklıdır). Bu önermelerin benim her şeye rağmen “yazınsal
komünizm” olarak adlandırdığım şeyle ilişkili olmaları da bu itibarladır.

Oysa bir ortaklık düşüncesine engel teşkil eden tam da, insanın insana içkinliği veya kısaca, mutlak bakımdan *insan*, yani en âlâsından içkin varlık sayılan insanoğludur. *İnsana* has olacağı düşünülen bir ortaklık, bu vasfıyla, kendi özünü (ki bu öz de, insanın özünün kemale ermesinden ibarettir) tümüyle gerçekleştirdiğini veya mutlaka gerçekleştireceğini farz eder (“İnsanlar neyi biçimlendirebilir? Her şeyi. Doğayı, toplumları, insanlığı” diye yazıyordu Herder. Bu düzenleyici fikrin etkisine, bu “biçimlendirme”yi de aslında bir “düzenleyici fikir”den ibaret saydığımızda bile kurtulamamacasına maruz kalmış haldeyiz...) Dolayısıyla ekonomik bağlar, teknolojik etkinlikler ve (bir gövde halinde veya *liderin* altında) siyasal kaynaşma, hep bu özün vücut bulması, hatta kendi başlarına bu özün var kılınması, dışa vurumu ve gerçekleştirilmesidir zorunlu olarak. Bu öz, onlarla birlikte işler hale gelir (*mise en oeuvre*), onlar sayesinde kendi kendisinin işi [eseri] (*ouvrage*) haline gelir. “Totalitarizm” dediğimiz şey budur. Onu “içkincilik” olarak adlandırmak belki daha doğru olurdu; tabii bu terimin anlamını belli türden toplumlar ve rejimlerle sınırlamayıp, hem demokrasileri hem de demokrasilerin kırılğan hukuki fanusunu içinde barındıran zamanımızın bütün ufkunu bu anlama dahil etmek şartıyla.

* * *

Sözün burasında, biraz bireyden de söz etmek gerekebilir. Kimileri bireyin icadının veya birey kültürünün (ve hatta kültünün), benzersiz bir ayrıcalık olduğunu düşünür; kolektif veya ortaklıkçı tüm girişimleri değerlendirmeye yarayan normu ve tiranlıklardan özgürleşmenin biricik yolunu Avrupa bu ayrıcalık sayesinde ortaya koyabilmiştir. Fakat birey, ortaklığın dağılışı deneyiminin tortusundan ibarettir. Mahiyeti gereği birey –tıpkı isminin de belirttiği gibi atomdur, bölünmezdir – daha önceki bir parçalanmanın sonucu olduğunu ilham eder. İçkinliğin bir başka ve simetrik figürüdür. Kaynak ve kesinlik bakımından birey, mutlak biçimde bağlantısız bir kendi-içindir.

Ama en azından Hegel'den bu yana, bireyin kat ettiği –ve itiraf edelim ki şok edici bir saplantıyla kat ettiği– tecrübe, esasen sadece şunun deneyimidir: Birey, başka bir şeyin değil, sadece kendi ölümünün kaynağı ve kesinliğidir. Ve işlerine ve eserlerine yansıyan ölümsüzlük, *işlemsel* (*opératoire*) ölümsüzlük, onun için bir yabancılaşma olur ve birey için ölümü, zaten “olduğu” dermansız yabancılıktan daha beter bir yabancılık haline getirir.

Kaldı ki, sadece atomlardan bir dünya elde edemezsiniz. *Clinamen*³ de olmalıdır. Bir atom bir diğerini çekmeli, biri diğerine meyletmeli ya da birbirlerine meyilleri olmalıdır. Ortaklık hiç değilse, “bireyin” bu *clinamen*'idir. Ancak bireyle ilgili hiçbir kuram, hiçbir etik, siyaset veya metafizik, bireyin ortaklığa bu meylini veya bu sevk oluşunu görmeye kabil değil. Personalizmin de Sartre'ın da başarabildiği tek şey, en klasiğinden birey-özneyi, ahlaki ve sosyolojik bir kılıfa sarıp sarmalamak olmuştur sadece: Yoksa bireyi kendi dışına, “ortaklık-ta-varlık” (*être-en-commun*)⁴ biçiminin sınırına sevk etmediler.

Bireycilik, atomlar arasındaki hareketin bir dünyanın hareketi olduğunu unutan tutarsız bir atomculuktur. Bu yüzden, ortaklık meselesi özne metafiziğindeki –yani ister birey, ister total Devlet formunda olsun–, mutlak kendi-içinin metafiziğindeki en büyük eksikliktir. Buna, genel olarak *mutlağın* ya da mutlak olarak varlığın (yani tümüyle bağlantısız, ayrı, kapalı ve *ilişkisiz* varlığın) metafiziği de diyebiliriz. Bu mutlak karşımıza İdea, Tarih, Birey, Devlet, Bilim, Sanat Eseri biçiminde çıkabilir. İlişkiden yoksun olduğundan, mantığı da hep aynı mantık olacaktır. Mutlak biçimde ayrı olanın, tabir yerindeyse sadece ayrılmış

3 Epikür fiziğinde, atomların birbirleriyle çarpışmasına olanak sağlayan anlık sapmadır. Hareketleri esnasında atomlar belirsiz bir yer ve zamanda normal şartlarda yukarıdan aşağıya doğru izledikleri dikey hattan ayrılıp, gözle görülmeyen bir *clinamen* (sapma) gösterirler. Aksi durumda, atomların karşılaşmaları ve birleşip var olan şeyleri meydana getirmeleri mümkün olamayacaktır (ç.n.).

4 Ortaklıkta-varlık, ortak-ta-varlık, ortak içinde varlık, müşterek halde olma karşılıkları birlikte düşünülmeli. Metindeki “ortak” kökünün takibi ve gelişimi açısından genellikle ortaklık-ta-varlık, ortak içinde varlık tercih edilecektir. “Varlık” metnin tamamı açısından her zaman “olma” olarak da hesaba katılmalıdır [ed.n.].

olandan fazlasını içerdiğini ima eden düz ve yaman mantıktır bu. Yani ayrılmanın kendisi de içerilmelidir; kapanma bir alan içine kapanma (ve böylece dış sınırı üzerinden bir başka bölgeye açık olmak ve onunla ilişkide kalmak) biçiminde olmamalı, kendi üzerine de kapanma olmalıdır ki ayrılmanın mutlaklığı sağlanabilsin. Mutlak kendi mutlaklığı açısından da mutlak olmalıdır, yoksa mutlak olamayacaktır çünkü. Veya başka türlü söylersek: Mutlak biçimde yalnız olmak için sadece yalnız olmam yetmez, yalnız benim yalnız olmam gerekir. Ki çelişkilidir. Mutlağın mantığı mutlağı ihlal eder. Çünkü onu, reddettiği ve özce dışladığı bir ilişki içine sokar. Bu ilişki hem içeriden hem dışarıdan zorlayıp yıkar; ya da buradaki dışarısı, imkânsız bir içerisinin, mutlağın kurmak istediği “ilişkisiz”in reddedilmesinden ibarettir.

Metafiziğin mutlak-özne mantığı (Kendilik, İrade, Yaşam, Tin vs.) tarafından dışlanan ortaklık illa ki geri dönüp aynı mantık namına o özneyi kemirir. Mutlağın mantığı bu özneyi *bağ içine sokar*: Ama bu iki ya da daha çok mutlağın bir ilişkisi şeklinde olamaz elbette; ne de bu ilişkiden bir mutlak çıkabilir. Bu mutlağın mutlakıyetini bozar çünkü. Bağ (ortaklık), eğer *var* ise, hem ilkece hem de kapanışında ya da uç sınırında (*limite*), mutlak içkinliğin kendine yeterliğini bozan bir şeydir.

Bataille ayrı-varlığın bu şiddet dolu mantığını, sürekli göz önünde bulunduruyordu:

“İnsanların tamamı –veya daha basitinden topyekûn hayatları– tek bir varlık halinde cisimleşmiş olsaydı (insanların hepsi kadar yalnız ve terk edilmiş olacağı kuşkusuz) bu varlığın kafası, yatışmak bilmeyen bir kavgaya sahne olur ve kavganın şiddetinden er geç çatlardı. Zincirinden boşanmış nice hayallerin, ne şiddetli fırtınaların bu kafaya üşüşeceğini hayal etmek bile zordur: bir an Tanrı’yı görüyor ama onu öldürmesi gerekiyor, ardından kendisi Tanrı haline gelip bir an sonra hiçliğe gömülüyor: Böylece kendini, sokaktan geçen herhangi biri kadar manadan yoksun, küstüklük her tür dinlenimsiz imkânından da mahrum bir insan olarak buluyor.” (I, 547).

İnsanlığın bu şekilde, ilişkiden ve ortaklıktan bağımsız, mutlak bir varlık olarak bütünüyle cisimleşmesi, modern düşüncenin istemiş olduğu kaderin bir resmidir. Ortaklığı bu kaderin dışına itemediğimiz sürece “yatışmak bilmeyen kavga”dan da asla kurtulamayacağız.

Bu mantığı bilgi bağlamına da taşıyan Bataille bir yazısında şöyle diyor:

“Mutlak bilgiye ‘sahipmişim gibi yapar yapmaz’, hemen kendim, zorunlu olarak Tanrı haline gelirim (sistem içerisinde hiçbir bilgi, Tanrı’nın bile mutlak bilginin ötesine geçemez). Bu kendilik –*ipse*– düşüncesi ancak bütün haline gelerek mutlağa dönüşebilmiştir. *Tinin Fenomenolojisi* bir çevrimi tamamlayan iki ana düşünceden oluşur: Kendilik bilincinin –insan *ipse*’sinin– aşamalarıyla olgunlaşma ve bu *ipse*’nin bilgiye ulaşarak bütün haline –Tanrı haline– gelmesi (ve böylece, zatındaki tekilliği parçalayıp kendiliğin yadsınmasını tamamlayarak mutlak bilgi haline gelmesi). Ancak bu şekilde, sanki taklit veya tesirle, kendi içimde Hegel’in dairesel hareketini tamamladığımda, sınırların ötesinde bir bilinmezin değil bilinemeyecek olanın tanımına ulaşırım. Bu bilenemez, aklın kifayetsizliği yüzünden değil mahiyeti sebebiyle bilinemezdir (ve hatta Hegel’e göre bu öteyle ancak, mutlak bilgidен yoksun olduğumuz için ilgili olabiliriz). Bu yüzden Tanrı olduğum, dünyada Hegel’in (şüpheyi ve karanlıkları ortadan kaldıran) güvencesine sahip olarak yaşadığım varsayıldığında; her şeyi ve hatta tamamlanmış bilginin niçin insanın, *ben*’in ve tarihin sayısız tekilliklerinin vuku bulmalarını gerektirdiğini de bildiğim varsayıldığında, beşerî, ilahi varlığı geri dönüşsüzce karanlığın içine sokan soru tam o zaman ifade edilir: *bildiğim şeyin var olması niçin gerekiyor?* Niye bir zorunluluktur bu? Sadece ekstazın⁵ sessizliğinde karşılık bulabilen bir kırılma,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

aşırıya varan –ama ilk anda kendini göstermeyen– bir kırılma saklıdır bu soruda.” (V, 127-128)

Soruda saklı olan kırılma, şeylerin bütünlüğü –mutlak, yani başka her “şey”den ayrı telakki edilen bütünlük– ile bir “şey” olmayan (ama bir bütün olarak şeylerin, kendisi sayesinde ve kendisi adına olduğu) *varlık* arasında, bizzat sorunun yol açtığı kırılmadır. Heidegger’in ontik-ontolojik farkına benzeyen, hatta onun aynısı olan bu kırılma, mutlak için bir *bağ* tanımlar; mutlak ile mutlağın varlığı arasına bir koyar ve bu koyma işini, bu varlığı, varolanların mutlak bütünlüğüne içkin kılmadan yapar. Böylece *varlığın* “bizzat kendisi” bağ olarak, mutlak-sızlık (*non-absoluité*) ya da ortaklık *olarak* tanımlanmaya başlar (her halükârdaki benim ortaklık derken söylemeye çalıştığım budur).

Ekstaz (Esime) burada mutlakın mutlaklığının imkânsız oluşuna veya tam içkinliğin “mutlak” imkânsızlığına karşılıktır (tam anlamıyla bir karşılık, bir “cevap” sayılabilirse). Ekstazı burada, Bataille’a ve öncesine kadar takip edeceğimiz felsefi geçmişi Schelling ve Heidegger’den geçecek belirgin bir motif olarak anlıyoruz. Bu anlamda ekstaz herhangi bir coşkunluğu, taşkın bir aydınlanmayı falan ifade etmez. Tam olarak söylemek gerekirse ekstaz, mutlak içkinliğin (veya mutlağın, dolayısıyla da içkinliğin) hem ontolojik hem de bilgikuramsal imkânsızlığını anlatır (Ve böylece, terimin kati manasıyla hem bir bireyselliğin hem de saf bir kolektif bütünlüğün imkânsızlığını anlatmış olur). Birey ve komünizm izlekleri, içkinlik genel meselesi aracılığıyla ve bu mesele dahilinde sıkıca bağlanırlar birbirlerine.⁶ Ekstazın yok sayılmasında ortaklaşırırlar. Ve ortaklık meselesi bizim için bundan böyle,

6 Michel Henry’nin, “birey” ve “içkin hayat” ifadelerinin kavramsal mütakabiliyeti tarafından yönlendirilen Marx okuması da aynı şeye işaret eder. Örneğin, “birey ilkece, diyalektiğin gücünden kurtulur” (Marx, c.II, Paris, Gallimard, 1976, s.46). Bu da benim bütün söyleyeceklerimi şu genel formülle ifade etmeme izin verir: Diyalektikten (yani bütünlük içinde dolayımınlanmaktan) kurtulmanın iki şekli vardır: ya içkinliğe gömülerek diyalektikten kaçmak ya da diyalektiğin olumsuzluğunu (Bataille’in dediği gibi) “kullanımsız” hale getirinceye kadar açmak. Bu ikinci durumda olumsuzluğun içkinliği yoktur artık, fakat ekstaz; bilginin olduğu kadar tarihin ve ortaklığın ekstazı “vardır”.

ekstaz meselesinden ayrılmaz olur. Yani, yavaş yavaş anlaşılacağı gibi, varolanların bütünlüğünün mutlakıyetinden başka türlü düşünülen bir varlık meselesinden ayrılmaz.

Bu yüzden de soru, *ortaklık mı, varlığın kendisinin ekstatik (esrik) varlığı mı?* sorusu olacaktır.

* * *

(İleride tekrar ele alacağım bir sınırlamanın ana hatlarını çizmek istiyorum: Birey izleğinin ardında ama onun ötesinde, tekillik meselesinin tezahürleri bulunabilir. *Bir* bedende, *bir* yüzde, *bir* seste, *bir* ölümden ya da *bir* yazıda, bölünmez değil ama tekil olan nedir? Genelde ve bütünüyle bedenleri, sesleri, yazıları bölüp ortaklaştıran paylaşımda nasıl bir tekil zorunluluk vardır? Özetle bu mesele, mutlak meselesinin tam tersini oluşturur. Bu açıdan, ortaklık meselesinde kurucu rol oynar; o yüzden bizim de ileride, onu bu bağlamda ele almamız gerekecek. Tekillik, bireyle aynı yapıya veya mahiyete asla sahip değildir. Tekillik, ayırt edilebilir ya da aynı varlıklar olan atomlar düzleminde yer almaz, onun yeri, ayırt edilemez olan *clinamen* düzlemidir. Ekstazla bağlantılıdır: Tekil varlığın tam manasıyla ekstazın öznesi olduğunu söyleyemiyoruz çünkü ekstazın “özne”si yoktur, ama ekstazın (ortaklığın) tekil varlığın başına geldiğini söyleyebiliriz.)

* * *

Bireyin ve komünizmin, içkinlik düşüncesi temelinde ve ekstazdan biber olan bu benzeşimleri basit bir simetri sergilemez. Örneğin, Marx'ı zaruretin kolektif idaresinin ötesindeki bir alana, *artık emeğin* sömürülen *çalışma* değil sanat ve yaratım olacağı bir özgürlük alanına işaret etmeden sözlerini tamamlamasına izin vermeyen o cömert bolluk duygusunda da görüldüğü gibi, komünizm ileteceği mesajı, kendi başına bireyin kati surette yoksun olduğu oyunun, egemenliğin, hatta ekstazın aşırılığıyla iletir. Fakat bu iletişim (*communication*) duyulmadan kalır; uzakta, gizlidir ve varlığından çoğu zaman bizzat komünizm bile

habersizdir (somutluk kazanması için Lenin, Stalin ve Troçki'nin bundan bihaber olduklarını söyleyelim); sadece şiirin, resmin ve sinemanın Sovyet devriminin ilk zamanlarındaki bir yanıp bir sönen parıldaışlarında veya Benjamin'in kendisini Marksist ilan etme nedeni sayabildiği motiflerde veya Blanchot'nun, "komünizm" sözüyle taşımaya veya (kastetmekten çok) teklif etmeye çalıştığı şeyde duyulur ("Komünizm: çoktan inşa edilmiş her ortaklığı dışlayan (ve dışında kalan)"⁷). Fakat son noktada, yine, bunlar da yok sayıldı; hem sadece "reel" komünizm tarafından değil, daha yakından bakarsak, belli başlı "komünistler" tarafından da... Bu insanlar, en azından şimdiye kadar, komünizm sözünü kullanışlarındaki mecazın (ya da mübalağanın) nerede başlayıp nerede bittiğini belki asla bilemediler; ama özellikle bilemedikleri şey –başka bir kelime kullanmanın gerektiği durumlarda–, "komünizm" sözünü kullanışlarına neyin musallat olduğunu açık etmek için başka hangi mecazın (veya hangi mecazlardan vazgeçmenin) uygun olabileceğiydi.

Komünizm sözcüğünün çeşitli kullanımına başvurarak bir sanat düşüncesi, yazın düşüncesi veya düşüncenin kendisi aracılığıyla –eks-tazın başka gerekleri veya başka biçimleriyle– dertlerini anlatabildiler, fakat ortaklık düşüncesiyle bunu sahiden, belirgin ve tematik biçimde (her ne kadar "belirgin" ve "tematik" burada çok belirsiz kaçsa da) yapamadılar. Veya bu tür bir düşünceyle ilişkileri örtük ya da askıda kaldı.

Bir ortaklık etiği, siyaseti, felsefesi var olduğunda (ki bunlar, "öznelararasılık" konulu meşakkatli montajlara veya kardeşlik üzerine gevezeliğe indirgenmiş de olsalar, daima var olmuşlardır) tek tük seslerin ortaklıktan bahsettiklerinden –hatta başka da bir şey konuşmadıklarından– bir an olsun şüphe etmeden kendi yollarını ve hümanist çıkmazlarını katetmiş, "edebi" veya "estetik" denilen deneyimin ortaklığın sınamasından geçtiğinden ve onunla kavgalı olduğundan kuşkulanmamışlardır. (Bir başka örnek olarak, Barthes'ın ilk yazılarının ve sonraki birkaç tanesinin içeriklerini hatırlayalım).

Sonrasında, dertlerini anlatamamış –ve belki bundan haberi de olmayan– bu kişiler, “kültür devrimleri”, türlü “komünist yazılar” veya “proleter yazıtlar” başlığı altında yapılan yaygaracı açıklamalarda istismar edildiler ve bir kere daha gözlerden gizlendiler. Toplum uzmanları bu yazılanlarda kâh Paris (veya Berlin) tarzı burjuva bir *Proletkult*’u kâh Jena’lı romantiklerin iki asır önce temellerini attıkları “sanatçılar Cumhuriyeti” izleğinin bilinçdışı bir geri dönüşünü görüyorlardı (gerçi uzak görüşlü değildiler, ama haksız da sayılmazlardı). Şu ya da bu şekilde, basit, klasik ve dogmatik bir hakikat sistemi söz konusuydu: Siyasete (ortaklığın biçimine veya düzenlenişine) uygun bir sanat (veya düşünce) ve sanata uygun bir siyaset. Yapıtın mutlağında kendini gerçekleştiren veya kendini yapıt olarak gerçekleştiren bir ortaklık, ön kabul olmayı sürdürüyordu. Bu sebeple, kendi iddiası ne olursa olsun, bu “modernite” ilkece bir hümanizmdi hâlâ.

Ortaklık veya ortaklaşacılık açısından yazınsal deneyimin zorunlu oluşunun ortaya koyduğu şeye –naifliğe veya yanlış yoruma düşmek pahasına– geri dönmemiz gerekecek.⁸ Hatta bir anlamda, ortaya çıkan tek soru budur. Fakat bu sorunun tüm terimlerini dönüştürmek; hemen akla geliveren aşırı basit şemalara (örneğin: yazarın yalnızlığı/kolektivite veya kültür/toplum, ya da elitler/kitleler gibi ister zıtlıklar şeklinde verili olan, ister “kültür devrimleri” anlayışı uyarınca aralarında denklik bulunan ayrışmalara) göre değil, bambaşka şekilde düzenlenmiş bir uzamda sorunun terimlerine tekrar işlerlik kazandırmak lazımdır. Bunun yapılabilmesi içinse yeniden işlerlik kazandırılması gereken şey ortaklık meselesidir, zira bu uzamın zorunlu yeniden düzenlenişi bu meseleye bağlıdır. Bu uğraşa girişmeden önce, “komünizm” sözünün faal huzursuzluğunu ya da dirençli verimini hiçbir şekilde

8 Şimdilik sadece, “yazın/edebiyat”ın burada, kesinlikle Bataille’in (örneğin kendi eseri *Expérience intérieure*’ü ve *le Coupable*’i eleştirirken) kelimeye verdiği anlamda anlaşılabilmesi gerektiğini akılda tutalım: “Bu kitapların, okuyanları gevşekliliğe sevk ettiğini tecrübeyle fark ettim. Genellikle de edebiyatın kendilerine sunduğu kaçışla tatmin olup uyumak veya firar etmek isteyen müphem ve zayıf dimağların hoşuna gittiler” (VIII, 583). Bataille benzer şekilde, “yazın edebiyata dönen düşüncenin iktidarsızlığına kapılmak”tan bahseder (age.).

geçersiz kılmadan; sürüklendiği aşırılıkların hiçbirini inkâr etmeden ve aynı zamanda, ne beraberinde getirdiği ipotekleri ne de yüklenmiş olduğu hiç de tesadüf eseri olmayan borcu unutmadan, komünizmin aşılabilir olamayacağını ortaya koymamız gerek. Daha doğrusu, artık böyle bir ufuk değil; öte yandan herhangi bir ufku aşmış da değiliz. Aşılabilir olan yeni ufuk, sanki komünizmin ortadan kaybolmasıyla, imkânsızlığı ya da mahkûmiyetiyle şekilleniyormuş gibi, her şey bir tevekkül havasında olup bitiyor. Bu tür altüst oluşlar normaldir, asla hiçbir şeyi değiştirmemişlerdir. Hücum edilmesi gereken *ufukların* ta kendisidir. Ortaklığın nihai sınırı veya kendi başına oluşturduğu sınır, göreceğimiz üzere bambaşka bir hattı takip eder. İşte bu yüzden, komünizmin artık aşılabilir olamayacağını ortaya koyarken, komünist bir talebin, bizi tüm ufukların ötesine gitmek zorunda bırakan hareketle tebliğ edildiğini de aynı kuvvetle ortaya koymalıyız.

* * *

Mevzunun ne olduğunu anlamak için yapılması gereken ilk iş ardımızda bıraktığımız ufka yoğunlaşmaktır. Yani modern zamanları ortaya çıkaracak doğum sancıları sayılan bir olayı, ortaklığın parçalanması olayını sorgulamaktır. Bu parçalanmanın bilincine Rousseau varmıştı. *Toplumu* ortaklığa has (ve iletişimsel) bir yakınlığın kaybı ya da yozlaşması olarak görüp kabul eden bir bilinçtir bu; buna göre toplum, münzevi denilen kişiyi mecburen, egemen, özgür bir ortaklığın yurttaşını ise proje ve arzu düzeyinde yaratır. Rousseau öncesi siyasal kuramcılar devletin nasıl tesis edildiği ya da topluma nasıl çeki düzen verildiği üzerine düşünürlerken, onlara çok şey borçlu olmakla birlikte Rousseau belki de ortaklığın ilk düşünürüdür. Daha doğrusu, toplumu ortaklığa yönelenmiş bir huzursuzluk olarak ve ortaklığın [topluluğun] (belki de telafisiz) şiddetli bir dağılışı olarak ilk defa hisseden düşünürdür. Bu bilinç daha sonra Romantiklerin, *Tinin Fenomenolojisi*'ni kaleme alan Hegel'in bilinci olacaktır. Tüm izleklerin ve tarihin mutlak bilgi düzeyine yükseltilmesinden önce, tinin son izleği, ortaklığın [topluluğun]

(*Tinin Fenomenolojisi* bağlamında, dinin) bölünmesidir. Böylece tarih, bugüne gelinceye kadar, yitirilmiş –ve keşfedilmesi veya yeniden tesis edilmesi gereken– ortaklık/topluluk zemininde düşünülebilecekti.

Yitirilmiş veya parçalanmış ortaklık, türlü paradigmalar içinde, çeşitli şekillerde örneklendirilebilir: Doğal aile, Atina kent devleti, Roma Cumhuriyeti, İlk Hıristiyan cemaati, meclisler, komünler veya kardeşlik cemiyetleri. Her durumda ortaklığın sıkı, ahenkli ve sağlam bağlarla dokunduğu kayıp bir çağ söz konusudur; ve özellikle de kurumlarıyla, ritüel ve sembollerıyla ortaklığın kendi kendiyile buluşması, kendi içkin birliğinin, mahremiyetinin ve özerkliğinin sunumu, hatta canlı bir sunusu söz konusudur. Ortaklık, ihtiyaçların ve kuvvetlerin bir araya getirilip tasnif edilmesinden ibaret toplumdan farklı olduğu kadar insanları silahlara ve zafere mahkûm ederek ortaklığı dağıtan askeri egemenliğe de karşıttır. Sadece üyelerinin kendi aralarındaki yakın iletişim değil, kendi içinde bir organik ortaklaşmadır da [paylaşma] (*communion*). Ortaklık işlerin ve malların adil dağıtımından veya kuvvetlerin ve otoritelerin hassas dengesinden ibaret de değildir; her şeyden önce, bir kimliğin çokluğa batması, bir nüfuz etme ve paylaşımdan oluşur ki böylece bu çokluğun her bir üyesi, ortaklığın yaşayan bünyesiyle kimliklenmesinden ayrı, ilave bir dolayım ile kimliklenir. Söz gelimi Fransız Cumhuriyetinin sloganında ortaklığı ifade eden, aile ve sevginin kalıbı olan *kardeşliktir*.

Ancak bu noktada, ortaklığın ve ona özgü kimliğin kaybıyla ilgili bu retrospektif bilinçten kuşkulanmak gerekir (Bu bilinç gerçekten de retrospektif olarak mı düşünülmektedir, yoksa geçmişteki olgulara kayıtsız bir şekilde, bir ideal veya geleceğe yöneliş babında bunun imgeleri mi tasarlanmaktadır?). Bu bilinçten kuşkulanmak gerekir, çünkü bir defa, ta en başından beri Batı'nın hiç de yoksunluğunu çekmediği bir bilinç gibidir. Nitekim Batı tarihin her anında, daha arkaik ve kaybolmuş bir ortaklık nostaljisine kapılmış durumdaydı; yitirilmiş bir kardeşlik, tanışıklık ve birlikte yaşama duygusunun yasını tutuyordu. Tarihimiz denilen şey, Odysseus'un yolculuğa çıkması ve sarayına

rekabetin, ihtilafın ve fesadın hâkim olmasıyla başlar. Mahremiyet kumaşını sonuna asla varmadan dokuyup duran Penelopeia'nın talipleri toplumsal, askeri ve siyasal sahneyi, yani saf dışsallığı tesis ederler.

Ancak gerçek anlamda ortaklığın yitirilişinin bilincine Hıristiyanlıkla varılır: Hasreti veya arzusu Rousseau'yu, Hegel'i, sonrasında Bakunin, Marx, Wagner ve Mallarmé'yi harekete geçiren ortaklık, ortaklaşma [komünyon] olarak düşünülür ve ortaklaşma [komünyon] da ilke ve ereği bakımından İsa'nın mistik bedeninde gerçekleşmiştir. Batı'nın en eski miti olmasının yanı sıra ortaklık, aynı zamanda pek modern bir düşünce, insanın tanrısal hayattan pay aldığı düşüncesidir de: İnsan saf içkinliğe dahildir. (Nitekim Hıristiyanlık antinomi karakteri sergileyen iki boyuta sahipti. Bunlardan biri, tanrısalın Batı'da içine kapılıp git gide gözden kaybolduğu *deus absconditus*⁹ boyutu, diğeri de önce insanlığa aşına bir içkinliğin, sonra da kurtuluş içkinliği olarak tarihin icadını getiren *deus communis*¹⁰, yani insanların kardeşi, insan-tanrı boyutudur.)

Ortaklık düşüncesi ya da arzusu demek ki modern deneyimin çetin gerçekliğine karşılık vermeye çalışan çok sonraki bir icat da olabilir. Bu gerçeklikte tanrısal içkinlikten elini eteğini temelli çekmekteydi, tanrı-kardeş esasında bizatihi *deus absconditus*'tu (bu Hölderlin'in ferasetiydi) ve ortaklığın tanrısal özü –veya tanrısal özün vücut bulması olarak ortaklık– imkânsızın ta kendisiydi. Buna Tanrı'nın ölümü diyenler oldu ki bu ifade içinde, hem insanı hem de Tanrı'yı ortak bir içkinlikte bir araya getirecek bir diriliş imkânını hatta zorunluluğunu barındırmaktadır (ve buna sadece Hegel değil, kısmen de olsa Nietzsche de tanıklık eder). “Tanrı'nın ölümü” söylemi keza şu noktayı da gözden kaçırıyordu: “tanrısal” diye bir şey (eğer ‘var’sa), ancak içkinlikten el çektiği veya rücu ettiği sürece vardır; yani bir bakıma içkinliktedir ama ondan rücu halindedir. Ve bu çok belirgin şu anlamda böyledir: Tanrısalıktan bir parçanın içkinlikten çekilebilir oluşu bir “tanrısal” olduğu

9 Gizlenmiş, saklı, örtülü Tanrı Fikriyatında [ed.n.] <https://rantey.org>

10 Ortak Tanrı, herkesin Tanrısı anlamında [ed.n.].

için değildir, tersine bizatihi içkinlik şurada ya da burada (kaldı ki o konumlandırabilir mi? daha ziyade yerlendiren, uzamlandıran kendisi değil midir?) içkinlikten çekilmiş olduğu için “tanrısal” diye bir şey vardır (Ve en nihayetinde belki de “tanrısal” diye bir şeyden de artık bahsetmemek gerekecektir. Belki de ortaklığın, ölümün, aşkın, özgürlüğün ve tekilliğin “tanrısal”ın adları ve de onun yerine geçen –ama onu ortadan kaldırmayan ya da başka bir şekilde lanse etmeyen– şeyler olduğunu öğrenmemiz lazımdır, çünkü bu yerine geçmede insan-biçimci veya insanmerkezci bir şey yoktur ve “tanrısal”ın herhangi bir şekilde insan oluşuna mahal verilmez. Böylece artık ortaklık, hem insanın hem de tanrısalın sınırı olacaktır. Tanrı’yla olduğu kadar tanrılarla birlikte de, ortaklıktan kesin biçimde rücu eden ortaklaşmadır (hem töz hem fiil, aktarılan içkin tözün fiili olarak ortaklaşmadır¹¹).

Demek ki ortaklığın yitirilişine dair bu Hristiyan, modern, hümanist farkındalığın, mümkün deneyimin sınırlarını aşan bir aklın transandantal [aşkınsal] illüzyonu olması pek olasıdır ki bu deneyim de esasen, gözden saklanmış içkinlik deneyimidir. *Ortaklık gerçekleşmemiştir*; daha doğrusu, bizim bildiklerimizden tümüyle başka, tümüyle farklı toplumsal bağlara şahit olduysa (veya endüstriyel dünyanın dışında hâlâ şahit olmaktaysa) da bizim bu farklı toplumsallaşmalara uygun olarak kafamızda tasarladığımız biçimde gerçekleşmemiştir. Guayaqui kızılderilerinde ya da bir kulübeler çağında veya Hegel’in “bir halkın tını” dediği şeyde, hatta Hristiyan *agape*’sinde de gerçekleşmemiştir. Devlet, endüstri ve sermayeyle birlikte, *Gesselschaft*’ın (toplum, cemiyet) gelip de önceki bir *Gemeinschaft*’ı (ortaklık, cemaat) dağıtması da söz konusu değildir. Etnolojik yorumların dolambaçlarına sapmadan veya bir köken, bir “eski zamanlar” şerabına kapılıp gitmeden doğrudan şunu söylemek herhalde daha doğru olmaktadır: *Gesselchaft* –güçlerin, ihtiyaç ve göstergelerin ayrışarak bir araya gelmesi olarak toplum– kendisine göre bir ada veya kavrama sahip

olmadığımız bir şeyin yerini almıştır. Bu şey, toplumsal bağdan çok daha geniş bir iletişimi (tanrılarla, kozmosla, hayvanlarla, ölümlerle ve bilinmezle iletişimi) olduğu kadar aynı bağın çok daha keskin ve parçalı bir bölümlenişini de sağlıyor, genellikle bizim toplumsal ilişkideki asgari dediğimiz şeye kıyasla çok daha ağır sonuçlar (yalnız bırakma, kovma, göz korkutma, tecrit gibi sonuçlar) doğuran bir bölümleniş de mümkün kılıyordu. Toplum ortaklığın yıkıntılarından meydana gelmiş değildir. Belki de –ister kabileler ister imparatorluklar olsun– “topluluk” değil “toplum” dediğimizle daha yakın ilişkileri olan bir şeyin yitip gitmesinden veya muhafaza edilmesinden meydana gelmiştir. Öyle ki ortaklık, toplumun koparıp atmış veya kaybetmiş olduğu bir şey değil, toplum *dolayısıyla başımıza gelendir*; sorudur, beklentidir, olaydır, yükümlülüktür.

Demek ki hiçbir şey kaybedilmemiştir ve bu yüzden, kayıp bir şey de yoktur. Kayıp olan sadece bizleriz, “toplumsal bağ” (ilişkiler, iletişim), kendi icadımız olan şeyler ekonomik, teknik, siyasal ve kültürel bir kapan gibi bizi kısıktırak yakalamış çünkü. Kapanın ağına dolanmış, kayıp bir ortaklığın fantezisini kurup duruyoruz.

* * *

Ortaklıkla ilgili olup da “kaybedilen şey” –içkinlik ve ortaklaşmaya özgü yakınlık– sadece ve sadece, bu “kaybın” bizzat ortaklığı kuran şey olması anlamında kaybedilmiştir.

Bir kayıp da değildir aslında. Çünkü içkinlik gerçekleşmiş olsaydı, anında ortaklığı, hatta iletişimi ortadan kaldırırdı. Ölüm bunun bir örneği olmakla kalmaz, hakikatidir de. Ölümde, onu her daim indirgenemez biçimde *tekil* kılan şeyi unutursak veya hiç değilse onda içkinliği açığa çıkartan şeyi düşünürsek (doğaya geri döndüren dağılma, “her şey toprağa gidecek ve devran yine dönecek” veya aynı “devranın” cennetimsi versiyonları) ölümde artık ne ortaklık ne de iletişim vardır: Sadece atomların süregelen aynılığı söz konusudur.

İşte bu yüzden, mutlak içkinlik iradesinin güdümündeki siyasal veya kolektif girişimlerin hakikati, ölümün hakikatidir. İçkinliğin, ortaklaşmacı kaynaşımın tek mantığı, onun tarafından yönetilen ortaklığın intiharı mantığıdır. Sözgelimi Nazi Almanyasının mantığı, sadece toprak ve kan ortaklığının dışında kalan aşağı insanın, başkasının imhasından ibaret değildir; aynı zamanda zımnen, “Ari” ortaklıkta [toplulukta] *saf* içkinlik ölçütlerini karşılamayan herkesin de kurban edilmesini isteyen bir mantıktır. Hatta o kadar ki –bu ölçütlere bir sınır getirmek elbette mümkün değilse de– bu süreçle ilgili makul bir genelleme yapmak adına Alman milletinin intiharı kavramına başvurulabilirdi: Kaldı ki, bu milletin manevi mevcudiyetinin kimi boyutları açısından bu intiharın gerçekten vuku bulduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Âşıkların birlikte intiharları ya da ölümleri bu içkinlikte ortaklaşma mantığının edebi-mitolojik tasvirlerinden biridir. Bu tasvirde, ortaklaşmanın mı yoksa aşkın mı, ölüm olayında yekdiğeri için model oluşturduğu meçhuldür. Aslında, iki âşığın içkinliğiyle birlikte ölüm, iki unsurun sonsuz karşılıklılığını husule getirir. Bu iki unsurdan biri, Hristiyan ortaklaşması [komünyonu] uyarınca anlaşılan tutkulu aşk, diğeri sevgi ilkesi zemininde düşünülen ortaklıktır. Elbette tesis edilişi bakımından sevgiyle bir ilgisi olmayan Hegel’in devleti de (ilgisi yoktur çünkü “nesnel tin” denilen bir katmana aittir) aynı şeye tanıklık eder, zira onun da *ilkesi* sevginin gerçekliğidir, yani “varkalım kertesinin bir başkasında olması” olgusudur. Bu devlette herkesin hakikati, devletin ta kendisi olan başkada bulunur ve özne-devlete bilfiil zatında cisimleştiren monarkın, özgürce ve tek başına karar verdiği bir savaşta, mensupları canlarını feda ettiğinde, devletin gerçekliği hiç olmadığı kadar vücut bulacaktır.¹²

Kuşkusuz ortaklık adına kurban verme –ve dolayısıyla ortaklığın kurban vermesi– pek çok anlamlar yüklenebilmiştir ve yüklenebilir: Bu “anlam”ın gerçekten de ortaklığa ait olması ve bu ortaklığın da

bir “ölüm ortaklığı” olmaması şartıyla elbette (ki hiç değilse Birinci Dünya Savaşı’ndan bu yana ortada olan bu tür bir ölüm ortaklığıdır ve bu yüzden “vatan için ölme”nin her türlüüne karşı çıkmak meşru hale gelmiştir). Tanrı’yla, doğayla, kendi kendisiyle, iş ve yapıtlarıyla denk tutulan insanın ortaklığı, yani beşerî içkinlik ortaklığı bu tür bir ölüm –ya da ölümler– ortaklığıdır. Hümanizmin gerçek kıldığı insan, bu ister bireyci ister komünist hümanizm olsun, ölü insandır. Bu ortaklıkta ölüm, sonluluğun boyun eğdirilmez aşırılığı değil, içkin bir hayatın sonsuz başarımıdır: Ölümün ta kendisi içkinliğe geri döndürülmüştür ve kendi aşkınlığını kemirip tüketen Hıristiyan uygarlığının nihayetinde bir şaheser kabilinden kendine reva gördüğü şey de, ölümün bu şekilde yeniden içkinliğe katılmasıdır. Leibniz’den bu yana artık ölüme yer yok dünyamızda: Şu ya da bu şekilde, katıksız bir anlam (değerlerin, ereklein ve Tarih’in mutlak) deveranı, her türlü sonlu olumsuzluğu kuşatıp bünyesine katıyor, sonlu her tekil yazgıdan insanlığa, daha doğrusu sonsuz insanüstülüğe katılacak bir artı değer çıkartıyor. Ama tam da bu, herkesin ve her birimizin sonsuzun yaşamında ölmesi anlamına geliyor.

Vatandaşlar ve militanlar, işçiler ve devlet hizmetindekiler, kuşaklar boyunca, nihayet kendi içkinliğine varacak bir ortaklıkta, henüz gelmemiş bir ortaklıkta, ölümlerinin geçersiz kılınacağını veya kapsanarak aşılabileceğini hayal ettiler. Bu tür bir ortaklığın (ister Halk, ister Ulus, ister Üreticiler Derneği olsun) giderek uzaklaştığının acı bilincine sahibiz artık sadece. Fakat bu bilinç tıpkı ortaklığın “kaybının” bilinci gibi, yüzeysel. Gerçekte, ölüm kapsanıp aşılamaz. Gelecek olan komünyon giderek uzaklaşmıyor, geç kalmış da değil; asla gelmeyecek, ne meydana gelmesi ne de istikbale dönüşmesi vaki olabilirdi. İstikbale dönüşen ve sonuçta gerçekten vuku bulan şey tekil ölümdür hep (Bu, ortaklıkta ölümün vuku bulmayacağı anlamına gelmez; hatta tersine... İleride buna döneceğim). Ama ölümün geleceği komünyon da değildir, tıpkı ölümün ortaklığına baki kalması mazisinde yer alması gibi.

Elbette milyonlarca ve milyonlarca ölüm, ölenlerin isyanıyla *haklı çıkartılır*. Toplumsal, siyasal, teknik, askeri ve dini zulme karşı ayaklananlar, tahammülfersa olana karşı duranlar olarak haklı çıkarlar. Fakat bu ölümler kapsayıp aşılmaz; hiçbir diyalektik ve hiçbir kurtuluş türü bu ölümleri hiçbir içkinliğe... daha doğrusu yine ölümün içkinliğinden başkasına, döndüremez (o da içkinliğin ancak parodisi veya tersyüz edilişi olan bitmenin, dağılmanın içkinliğidir olsa olsa). Oysa modern çağ ölümün haklı çıkartılmasını ancak kurtuluş veya tarihte gerçekleşen diyalektik kapsayıp aşma bağlamında düşünmüştür. Modern çağ, ölümün –sahip olmadan edemeyeceği ve inatla sahip olmayı sürdürdüğü– o manadan yoksun manayı nihayet yitireceği bir ortaklaşma [komünyon] içerisine, beşerî zamanı ve insan topluluklarını tıkpı hapsedmek için elinden geleni yaptı.

Ölümün bu anlamın dışında kalan anlamını ortaklık haricinde bir yerde aramaya mecbur, daha doğrusu mahkûmuz. Ama bu girişimin kendisi saçma (birey düşüncesine has bir saçmalık bu). Ölüm ortaklıktan ayrılmazdır, çünkü ortaklık ölümle, ölüm de ortaklıkla açığa vurur kendini. Bu birbirini açığa vurma (*révélation*) motifinin etnolojiden beslenen düşünceleri olduğu kadar Freud'un, Heidegger'in ve Bataille'in düşüncesini de işgal etmiş oluşu, yani Birinci Dünya Savaşı'ndan ikincisine uzanan dönemi işgal etmiş oluşu tesadüf değildir.

Ortaklık-ta-varlığın ya da ile-varlığın ölümle açığa vurulması; ortaklığın, mensuplarının ölümüyle, yani filanca kolektif hipostazda eriyerek göğe yükselişleri bağlamında değil, *içkinliklerinin "kayıp" oluşu (imkansızlığı) bağlamında* berraklık kazanması motifi, bir düşünce düzlemi yaratıyor. Felsefenin ne yaparsa yapsın içinde mahpus kaldığı sosyal-lik ve öznelerarasılıkla ilgili her çeşit sorunsalla (buna Husserl'ci *alter ego* sorunsalı da dahil) ortak paydası olmayan bir düzlem bu. Ölüm, özne metafiziğinin imkânlarını, onu çaresiz bırakacak şekilde aşar. Bu metafiziğin fantazması, yani Descartes'ın sahip olmaya cüret edemediği (fakat yaklaştığı) *ama-Hıristiyan ilahiyatına, çoğtan önermiş bulunduğu fantazma*, Villiers'nin Mösyö Waldemar'ı gibi "ben ölüyüm",

ego sum... mortuus diyen bir ölünün fantazmasıdır. Eğer *ben*, ölü olduğunu söyleyemiyorsa; en ona özgü ve paylaşılamayacak olan *kendi* ölümünde eğer *ben* gerçekten ortadan kalkıyorsa, sebep *benin* öznenen başka bir şey olmasıdır. Heidegger'ci "ölüm-için-varlık/ölüme-doğru-varlık" soruşturmasının tek anlamı şunu ifade etmeye çalışmaktan ibarettir: *Ben* bir özne değil(im)dir. (Gerçi ortaklık söz konusu olduğunda aynı Heidegger'in, hiç değilse kısmen özne olarak düşündüğü bir halk veya bir kader vizyonuna sürüklenip yolunu kaybettiği de olur.¹³ Ki bu da, Dasein'ın ölüme-doğru-varlığının onun ile-varlığına –*Mitsein*'a– köklü biçimde bağlanamadığı ve bu bağlanmayı düşünme işinin bize düştüğü anlamına gelir.)

Bir özne olmayan, ortaklığı başlatır ve ortaklığa doğru açılır; özne metafiziğinin tüm kaynakları bunu düşünmeye yetmez. Ortaklık, özneler arasında olağanüstü, ölümsüz, üstün bir hayatın bağlarını dokumaz (aynı şekilde ihtiyaçların birliği veya kan bağı gibi ortaklıkların adi bağlarından da dokunmamıştır). Ortaklık kuruluşu bakımından (eğer burada bir "kuruluş" söz konusu edilebilirse), belki hata ederek "azaları/mensupları" olduğunu söylediğimiz (zira söz konusu olan bir organizma da değildir) kişilerin ölümüne göre tanzim edilmiştir. Fakat bu tanzim oluşla iş görmez. Nasıl ki ortaklığın kendisi bir iş, bir eser değilse ölümü de işlemek için kullanmaz. Ortaklığın kendisine göre tanzim olduğu ölüm, ölü varlığı bir tür kolektif yakınlığa döndürecek şekilde *işlemez*. Ve ortaklık da ölümlerini –vatan, doğulan topraklar veya doğuştan getirilen kan, ulus, kurtarılmış veya kemale ermiş insanlık, kusursuz falanster¹⁴, aile veya bir mistik vücut gibi– herhangi bir töze veya özneye dönüştürecek şekilde *işlemez*. Ortaklığın ölüme göre tanzim edilmiş oluşu, tam olarak işletilmesi, işe konulması (*faire oeuvre*) imkânsız olana göre tanzim edilmiş oluşudur (ölümden iş beklendiği

13 Bkz. Ph. Lacoue-Labarthe, "La transcendance finit dans la politique", *Rejouer la politique* içinde, age., ve G. Granel, "Pourquoi avoir publié cela?", *De l'Université* içinde, Toulouse, T.E.R., 1982.

14 Fourier'in ütopyasında insanların komünal olarak doğa ile uyum içinde yaşadığı binalara verilen ad. Bu yapılar aydınlık ve ferah yapılarıdır [ed.n.].

takdirde, ancak ölüm eseri (*oeuvre de mort*) elde edilebilir). Ortaklık bu imkansızlığı üstlenmek içindir; daha doğrusu –burada bir işlev veya erek olmadığından– ölümün işe konulmasının imkansızlığı “ortaklık” olarak kaydolunup üstlenilir.

Ortaklık başkasının ölümünde açığa vurulur. Bu bakımdan daima başkasına açılır. Ortaklık hep başkasıyla birlikte ve başkası için vuku bulandır. Özne ve töz, esasen ölümsüz olan “benlik”lerin (*moi*) sahası değil her zaman başkaları olan (ya da hiçbir şey olmayan) “ben”lerin (*je*) sahasıdır. Ortaklık başkasının ölümünde açığa çıkıyorsa, bunun sebebi bizzat ölümün, benlik olmayan benlerin gerçek ortaklığı olmasıdır. Çünkü o, *benlikleri Ben’de* veya *üstün Biz’de* kaynaştıran bir ortaklaşma değildir. *Başkası* olanların ortaklığıdır. Ölümlü varlıkların gerçek ortaklığı veya ortaklık olarak ölüm, başkası olanların olanaksız ortaklaşmasıdır. Demek ki ortaklık çok tekil bir yer işgal ediyor: Kendi içkinliğinin olanaksızlığını, ortaklığın özne olarak varlığının olanaksızlığını üstleniyor. Ortaklık bir açıdan ortaklığın olanaksızlığını üstlenir ve kayda geçirir; bu onun kendine özgü çizgisi ve jestidir. Ortaklık bir kaynaşma projesi değildir, ni de genel anlamda üretim veya işlevle ilgili bir projedir; proje dahi değildir aslında ve Hegel’den Heidegger’e kolektifliği proje olarak ve karşılıklı biçimde projeyi de kolektiflik olarak resmeden “bir halkın tini” kavramıyla ortaklık arasındaki köklü fark da buradadır. Ancak bu, bir “halk”ın tekilliğiyle ilgili düşünecek bir şey bulunmadığı anlamına gelmez.

Ortaklık, mensupları için ölümlü hakikatlerinin vücut buluşudur (ölümsüz varlıkların ortaklığından bahsedilemeyeceğini söylemektir bu; ölümsüz varlıkların toplumunu veya bunlara ait bir ortaklaşmayı [komünyonu] hayal edebiliriz ama ölümsüz varlıkların ortaklığını hayal edemeyiz). Ortaklık sonluluğun ve sonlu varlığı meydana getiren onulmaz aşırılığın, yani sonlu varlığın ölümünün olduğu kadar doğumunun da vücut buluşudur. Çünkü doğumumu ve onunla birlikte, hem doğumumu yeniden yaşamamın hem de ölümümün ötesine geçmemin olanaksızlığını sadece ortaklık benim için mevcut kılabilir.

“Benzerini ölürken gören bir canlı, varlığını ancak *kendi dışında sürdürebilir*.

(...)

Böylece her birimiz kendi kişiliğinin sınırlılığından dışarı atılıp kovuluruz ve olabildiğince, benzerimizden oluşan ortaklıkta kayboluruz. İşte bu yüzden, *ölümle boy ölçüşebilecek seviyede kalmak* ortaklık açısından zorunluluktur. Özel hayatların pek çoğunun payına sıradanlık düşer. Ama bir ortaklık ancak ölümün yoğunluğuyla aynı düzeydeyken sürebilir; tehlikenin o kendine mahsus büyüklüğüyle aşık atamadı mı çözülüp dağılmaya başlar. İnsanın yazgısındaki “yatıştırılmaz”, “yatışmamış” üzerine almalı ve zafere susamış bir ihtiyacı canlı tutmalıdır. Kalabalıklar içinde birisi için, gün boyunca, neredeyse sifıra yakın bir yoğunluğu olabilir hayatın, sanki ölüm yokmuş gibi davranır ve onun seviyesinin pek altında bir yerlerde hiç zarar görmeden yaşar gider.” (VII, 245-246.)

* * *

Kuşkusuz Bataille burada, ortaklığın modern kaderinin hayati deneyimine uzanıyor. Bataille’in düşüncesine her şeye rağmen zayıf (ve genellikle de süreksiz) bir ilgi gösterildiği için olacak, onun ne ölçüde siyasal bir huzursuzluğun ve talebin sonucu olduğuna yeterince dikkat çekilmemiştir; daha doğrusu bizzat ortaklık düşüncesiyle güdümlenen siyaset konusundaki bir huzursuzluğun ve talebin sonucu olduğuna yeterince dikkat çekilmemiştir.¹⁵

Bataille evvela, ihanete uğramış komünizm badiresini yaşadı. Daha sonra bu ihanetin düzeltilebilecek veya telafi edilebilecek bir şey olmadığını; insanın üretilmesini ve üretici insanı kendine amaç tayin etmiş

15 Denis Hollier istisnadır; *La prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974. Ve özellikle de *Collège de Sociologie*’deki yayınına bakılabilir, Paris, Gallimard, 1979. Daha yakın bir tarihte, *Georges Bataille Politique* adlı tezinde, Francis Marmande Bataille’in siyasal ilgi ve meşgulliyetlerini sistematik bir araştırmaya tabi tutmuştur, Press Universitaire de Lyon, 1985.

komünizmin ilkece insanın egemenliğinin yok sayılmasıyla bağlantılı olduğunu keşfetti; başka deyişle insani içkinliğe indirgenemez olan şeyin, sonluluğun egemen aşırılığının yok sayılması söz konusuydu:

“Bir Marksist açısından faydanın ötesinde bir değer düşünülebilir, hatta bu kaçınılmazdır; fakat böyle değer ya insana içkindir ya da yoktur. İnsanı (elbette yaşayan insanı, bu dünyadaki insanı) aşan veya aynı şekilde insanlık ortak paydasının (imtiyazsız bir insanlık paydasının) ötesine geçen şeyler, tartışılmayacak biçimde kabul edilemez şeylerdir. Egemen değer insandır: Üretim yegâne değer değildir, insanın ihtiyaçlarına karşılık verme aracı olmaktan ibarettir; üretim insana hizmet eder insan üretime değil.”

(...)

“Tüm bunlara rağmen, komünizmin üretimle birlikte andığı insanın, bu egemen değeri asli bir koşulla, yani gerçek anlamda egemen olan her şeyden kendisi adına vazgeçmesi koşuluyla üstlenip üstlenmediği meçhuldür. Olanca tutkusu ve nedensizliğiyle insan demek olan o dinmez arzunun yerine komünizmin getirdiği şey, tamamen üretimle geçecek bir hayatla uyuşabilecek ihtiyaçlardır.” (VIII, 352-353.)

Bu arada, otuzlu yıllar boyunca, hem isyana Bolşevik devletin sönükleştirdiği parlaklığı yeniden kazandırmayı arzulayan bir devrimci heyecan hem de faşizmle büyülenme Bataille’in düşüncesinde yan yana barınmıştır. (Nitekim faşizm, onun için, yoğun hatta taşkınlığa mahkûm bir ortaklık tecrübesini olgusal düzeyde vermese de böyle bir tecrübenin imkânına işaret ediyor gibidir. Bu büyülenmeyi, ne Bataille’in ne de başkalarının durumunda hafife almamak gerekir. Bu adi faşizm, kapitalizmin başvurduğu araçlardan biri olan bu sefil faşizm *de aynı şekilde* ortaklığın çoktandır yerleşik ve boğucu hale gelmiş nizamına –sefil ve adi biçimde de olsa– cevap bulmaya çalışmaktaydı. Faşizm komünyon takıntısının grotesk ve tiksindirici bir anı atılımıydı; ortaklaşmanın

sözde yitirilişi motifini ve kaynaşmacı ortaklaşma imgesinin özlem dolu hatırasını billurlaştırmıştı. Bu bakımdan faşizm Hıristiyanlığın bir çırpınışıydı ve son noktada da zaten, modern Hıristiyanlığı tümüyle büyülemiştir. Bu büyülenmeyle ilgili yapılacak hiçbir siyasal-ahlaki eleştiri, eğer aynı zamanda ortaklaşma düzenini yapıbozuma uğratmaya kabil değilse, geçerli olmayacaktır.)¹⁶

Ancak faşist liderlerin ve kullandıkları yöntemlerin alçaklıkları kısa zaman zarfında Bataille'ı iğrendirdi; ayrıca Bataille'ın, bizzat yaşadıkları bu ortaklaşma nostaljisinin aynı zamanda ölümü iş başında görme (*oeuvre de mort*) arzusu olduğunu fark etmesine yol açtı. Bilindiği gibi, *Acephale* gizli topluluğunun yazgısının insan kurbanıyla mühürlenmesi fikri Bataille'a musallat olmuştu. O dönemde –daha sonra kendisi de yazacaktı bunu¹⁷– kurbanın hakikatinin, kurban edenin intiharını da en nihayetinde zorunlu kılacağını kesin biçimde anlamıştı. Kurban veren kişi ölürek, kurbanın komünal hayatın kanlı sırrına gömülmüş varlığıyla bütünleşebilecekti. Böylece Bataille tam manasıyla ilahi olan bu hakikatin –yani ölümün işlevsel ve diriltici hakikatinin– sonlu varlıkların ortaklığının hakikatiyle aynı şey olmadığını, tersine içkinliğin sonsuzuna kapılıp gittiğini anladı. Dehşet değildi bu, dehşetin de ötesi-ydi; komünal hayatın eseri olarak ölümün iş başındaki halinin mutlak saçmalığı (veya felaket getiren çocuksuluğu) idi. Bataille'ı ortaklık girişimlerinden el ayak çekmeye sürükleyen de, aslında bir *anlam* aşırılığı olan bu saçmalık, anlam iradesinin mutlak surette yoğunlaşması olan bu saçmalık olmalıydı.

Böylece Bataille her türlü komün nostaljisinin çıkışsızlığını anladı. Oysa aynı Bataille, (kendi çağında hemen herkes tarafından paylaşılan bir tür farkındalıkla) ortaklığın “kayıbı”nın şiddetli farkındalığıyla, uzun zaman boyunca arkaik toplumları, onların kutsala göre tanzim

16 Öte yandan maalesef, gerek bizzat faşizme gerekse onun büyüüsü karş karşıya kalmış kişilerle ilgili yapılan, en mağrur –ve en beyhude– eleştirilere, genellikle tam da en harcialem ahlaki ve siyasal tavırlarıyla <https://santodit.ro>.

17 Örneğin VII, 257.

edilişlerini, askeri ve monarşik toplumların ihtişamını ve feodalitenin soyluluğunu, ortak var olma biçimi içinde başarılmış bir yakınlığın yitirilmiş ve büyüleyici biçimleri olarak tasarlamıştı.

Bataille bu modern, ateşli türden “Rousseau’culuk” (ki ileride de göreceğimiz üzere Bataille’ın bundan tümüyle kurtulduğu şüphelidir) karşısına iki tespit çıkardı: Bir yanda kurban, zafer, harcama ölümün iş başındaki haline [ölüm işine] (*oeuvre de mort*) varmadığı sürece hep birer simülasyon, öykünme olarak kalıyorlardı ve öykünmeme de olanaksızdı; fakat öte yandan öykünmede (yani içkinliğin simülasyonunda) tahakküm, zulüm ve imha durumları söz konusu olduğunda ölümün iş başındalığı nispeten de olsa yine de gerçekleşiyordu ve aşkınlığın aşırılığının arzu edildiği, var kılındığı (simüle edildiği) ve içkinlikte tesis edildiği her sosyal-siyasal sistem sonunda bu durumlara sürükleniyordu. Devlete kul köle olmayı kutsal ihtişamın parlak halesine bulayan sadece Güneş-Kral değildi; zapt etme ve tahakküm aracı olarak sergilediği egemenliği çoktan ve temelli saptırmış olan tüm krallıklardır:

“Gerçek şu ki özlediğimiz şey bize acı verebilir, fakat kendilerine karşı paradoksal bir nostalji duyuyor olsak da geçmişin dini ve monarşik yapılanmasına hayıflanmak ancak bir çeşit dalaletin sonucu olabilir. Bu kurumlara karşılık gelen girişim muazzam bir başarısızlıktan başka bir şey değildi ve bu kurumların çöktüğü dünyada esasa dair bir şeylerin eksik olduğu doğruysa tek yapabileceğimiz bir anlığına bile olsa geri dönme olanağını düşünmeden, daha ileri gitmektir.” (VIII, 275)

Toplulukların tarihindeki “muazzam başarısızlık”ın farkındalığı içerisindeki kayıp topluluk nostaljisinin ters yüz edilmesi Bataille’ın kafasında “içsel deneyim”e bağlıdır; bu deneyimin kapsamı, hakikati ve nihai hissesi şu şekilde ifade edilir: “Egemenlik HİÇ’tir.” Bu da egemenliğin kendini mevcut kılmayan, temellük (ya da simüle) edilmeye

gelmeyen, hatta kendini vermeyen (fakat varlığın kendisine terk edildiği) bir aşırılığa (bir aşkınlığa) egemence bir maruz kalış olduğu anlamına gelir. Egemenliğin maruz kaldığı ve bizi maruz bıraktığı aşırılık “var” değildir; bu, belki de Heidegger’ci Varlık’ın “var olmayışı”na yakın bir anlamda böyledir (Yani sonlu varolanın varlığının, onu var kılan şeyden ziyade onu bu tür bir dışarı-konulmaya (*ex-position*) terk eden şey olması manasında böyledir). Sonlu varolanın varlığı onu varlığın sonuna maruz bırakır (*exposer*).

Egemenliğin HİÇ’ine maruz kalış, hiçliğin sınırına ulaşabilecek öznenin faaliyetinin zıttıdır (ki bu da esasında, kendi-için olmayan her şeyi temsil eden hiçliği sürekli kendine katan Öznenin aralıksız hareketini oluşturur; son noktada hakikatin özümlesiştir). HİÇ’in “içinde” ya da hiçte –egemenlikte– varlık “*kendinin dışında*”dır; ele geçirilmesi olanaksız bir dışsallıktır veya belki de bu dışsallıktan oluştuğunu, asli ve ölçüye gelmez bir bağ geliştirdiği fakat kendi kendisiyle ilişki kuramayan bir dıştan oluştuğunu söylemek daha doğru olabilir. Bu ilişki tekil varlığın yerini tayin eder. Bu yüzden Bataille’in bahsettiği “içsel deneyim”in ne “içsel” ne de “öznel” bir şeyle ilgisi vardır, tersine bu ölçüye gelmez dışla ilişkinin tecrübesinden ayrılmaz bir tecrübedir. Bu ilişkiye, yerini veya ritmini sadece ortaklık temin edebilir.

Bu anlamda, modern ortaklık tecrübesini ilk kez ve en keskin biçimde yaşayan kişi kuşkusuz Bataille’dır: Yaratılacak bir yapıtın ya da yitirilmiş komünyonun tecrübesi değil, dışın, ‘kendinin-dışı’nın tecrübesinin bizatihi yeri ve aralıklanması, uzamlanması (*espacement*) söz konusudur. Bu deneyimin en can alıcı noktası, tüm nostaljileri ters yüz etme zorunluluğudur; içkinliğin veya yakınlığın *yeniden bulunamaya-acağı* ve de son noktada yeniden bulunmak üzere *var olmadığıyla* ilgili bir “sarih bilincin” (aslında tam da Hegelci -fakat kendiliğe erişimin sınırında aslı kalmış- kendilik bilincinin), ayrılmanın “sarih bilinci”nin üzerinde duran ~~tüm komünal~~ [ortaklaşması] (*communuelle*) metafizikleri ters yüz etme zorunluluğudur.

Ancak tam da bu sebeple sarıh bilinç zorunluluğu, ortaklığın bir tarafa bırakılmasının ve söz gelimi bireysel konum alışlara bir geri dönüşün, kapanışın tersidir. Kendi başına birey, bir şeyden ibarettir¹⁸ ve şey de Bataille'a göre iletişim ve ortaklıktan yoksun bir varlık olarak tanımlanabilir. Komünal *gecenin* sarıh bilinci -bilincin uç noktasındaki bu bilinç, aynı zamanda Hegelci arzusun (bilincin tanınması arzusunun) askıya alınması olan, sonsuz arzusun sonlu fasılası ve sonlu arzunun sonsuz iç geçmesi olan bilinçtir (egemenliğin ta kendisi: Arzusun dışında olan arzu ve kendinin dışında olan hâkimiyettir) ... Bu "sarıh" bilinç sadece ortaklıkta gerçekleşebilir, daha doğrusu sadece ortaklığın iletişimi olarak gerçekleşebilir: Hem ortaklıkta iletilen hem de ortaklığın ilettiği şey olarak.¹⁹

Bu bilinç -ya da iletişim- ekstazdır. Yani bu tür bir bilinci asla *benim* bilincim olarak yaşamam ve ancak ortaklık içerisinde ve onun sayesinde böyle bir bilince sahibimdir. Başka bağlamlarda "kolektif bilinçdışı" diye adlandırılabilir şeye benzer bu; hatta o kadar benzer ki ikisini birbirine karıştırmak pek olasıdır. Ama bu bilincin, ondan da çok benzediği bir şey olabilir: Freud üzerinden, onun bilinçdışı olarak adlandır-

18 Örneğin, VII, 312.

19 Burada "iletişim" [communication] tabirini Bataille'ın kullandığı şekilde, yani sözcüğün anlamını kararlı biçimde ihlal eden bir başka anlam düzenine göre; hem öznelliğe ve öznelararasılığa işaret edecek hem de bir anlamın ve mesajın iletilmesini kastedecek şekilde kullanıyorum. Aslında gözden çıkarılması gereken bir tabir. Onu burada hâlâ kullanmamın sebebi ortaklıkla [community] uyumlu olması. Ancak "paylaşım" sözcüğünü (kimi zaman "iletişim"i ikame de ediyor) tercih ediyorum. Bataille "iletişim" kavramını ihlal ederken bu ihlaldeki yetersizliğin de farkındaydı: "Yalıtılmış olmak, iletişim, aslında tek bir gerçeklik bunlar. İletişimde olmayan 'yalıtık varlıklar' diye bir şey yok hiçbir yerde, ne de yalıtılmış noktalardan bağımsız bir 'iletişim' söz konusu. Beceriksizce ortaya atılmış, çocuksu inançların tortusu olan bu iki kavramı birbirinden ayırmaya dikkat edersek, beceriksizce düğüm yapılmış bir problemi çözebiliriz." (VII, 553). Böylece, özetle Bataille kavramın yapışökümüne çağrıda bulunur ki Derrida'nın giriştiği de budur (Bkz Marges, "Signature, événement, contexte" Paris, Minuite, 1972). Aynı faaliyet başka şekilde Deleuze ve Guattari tarafından sürdürülür (Bkz Mille Plateaux, "Postulat de la linguistique", Paris, Minuit, 1980). Bu çabalar ortaklık içinde ve ortaklıkta gerçekleşen (dille, edebiyatla, tecimle ve imajla vs) iletişimi genel olarak yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılar zira bu konularda "iletişim" tabirinin kullanılması ancak idareten ve geçici olarak mümkündür.

dığı şeyin son noktada kolektif özü olarak tespit edebileceğimiz, fakat bir bilinçdışı olmayan şeyden bahsediyoruz. Bilinçdışı değildir, yani ne öznenin öteki yüzü ne de yarılmasıdır. Bu bilincin öznenin *kendilik* yapısıyla da bir ilgisi yoktur: *kendinin* bilincinin bilincin kendiliğinin dışında durduğu bir bilinç, sarahatinin uç noktasındaki sarih bilinçtir.

Bir özne, hele hele “ben” denen şeyden daha büyük bir ağırlığı olan (bilinçli veya bilinçdışı) bir özne olmayan ortaklık, bu bilince *sahip* değildir. Kendilik bilincinin sekteye uğraması manasında içkinliğin gecesinin ekstatik [esrik] bilinci, ortaklıktır.

* * *

Ekstaz [Esime] ile ortaklık arasında bir bağlantıdan fazlası olduğunu, bu ikisinin birbiri için mesken olduğunu Bataille herkesten daha iyi biliyordu. Hatta yer göstermeyen bir yerbetimine göre konuşursak, bir ortaklığın sınırlarının, daha doğrusu *arealitesinin* [gerçek-karşıındalığının], biçim kazanmış mekân, alan olma özelliğinin) bir bölge olmadığını, bu sınırları ekstazın gerçek-karşıındalığının teşkil ettiğini²⁰; ekstazın formunun da bir ortaklık olduğunu herkesten daha iyi Bataille biliyordu, bu tür bir bilginin yolunu açmış tek kişiydi çünkü.

Buna rağmen, Bataille’in kendisi de bu iki kutup arasında, ekstaz ve ortaklık arasında askıda kalmıştı adeta. Bu iki kutbun müteakıl olmaları şu olguda ifade bulur: Her biri kendini gerçeğin-karşısına alarak diğerine yer açarken onu sınırlar da ve bu durum bir başka arealizasyonla [karşısında gerçekleşme ile], yine iki kutup arasındaki bağın sebep olduğu içkinliğin bir tür askıya alınışıyla sonuçlanır. Bu çifte arealizasyon kaynaşmaya, iş başındaki ölüme direnişin temeli olur ve bu direniş tam da birlikte-varlığın [birlikte-oluşun] işidir: Bu direniş olmadan asla uzun süre birlikte var olamazdık, tümünden ve tek bir varlıkta hızla “gerçekleşmiş” olurduk. Ancak buna rağmen, Bataille ekstazı o kadar çok grup ve siyaset bağlamında düşünmüştür ki ona göre ekstaz kutbu

20 Gerçi her türlü alan, sınırlar ve her çeşit yerel paylaşım ve sınır sorunu –kentsel dağılım örneğin– bu bağlamda yeniden değerlendirilmelidir.

faşizmin ifrata varan kutlama anlayışıyla veya hiç değilse festivallerle bağlantılıdır (ki festivalin çelişkili nostaljisi Bataille'dan sonra 1968'de geri dönüş yapacaktır).

Ortaklık kutbu ise Bataille için komünizm fikrinden ayrılmazdı. Her şeye rağmen komünizm fikri adalet ve eşitlik temalarını barındırıyordu ve her nasıl hayata geçirilirse geçirilsin bu temalar olmadan ortaklık teşebbüsü ancak maskaralık olabilir. Hiç değilse bu açıdan komünizm aşılamaz bir zaruret olmayı sürdürmekteydi; Bataille bunu şöyle ifade ediyordu: "Günümüzde komünizmin ahlaki ağırlığı başattır." (VIII, 367.) Aynı şekilde egemenlik ile komünizm arasındaki menfi ilişkiyi tahlil ederken şunu söylemekten de vazgeçmedi: "Farklılıkların silinmesi hiç kuşkusuz arzu edilir bir şeydir, gerçek bir eşitliğin, gerçek bir farksızlığın tesis olunması istenir bir şeydir". Hemen ardından da şöyle ekler: "Gelecekte insanlar bir ihtimal aralarındaki farklılıklarla daha az meşgul olacaklarsa da bu onların, egemen olana ilgi göstermeyi bırakacakları anlamına gelmez." (VIII, 323.)

Öte yandan Bataille'ın, egemenliğin –veya ekstazın– biçimleri ile eşitlikçi ortaklığı, hatta genel olarak ortaklığı ancak böyle kayıt ve şart getirerek birbirine bağlamaktan başka çaresi yoktu. Çünkü bu biçimler –ki âşıkların egemenliği ve sanatçıların egemenliği temel biçimlerdir ve ayrı ayrı her ikisi de (ve biri diğerinde olduğu haliyle) hem faşist aşırılıktan hem de komünist eşitlikçilikten uzakta durur– Bataille için ancak birer ekstaz olarak anlamlı olabilirdi. Ve eğer kelimenin has anlamıyla "özel" (burada "özel" nasıl bir anlam taşıyabilirse artık) diyemeyeceksek de en azından izole, yalıtık diyebileceğimiz, her hâlükârda ortaklıkla ilgili bir ağırlık taşımayan –dikkate değer ve manidar bir ağırlık taşımayan– ekstazlardır bunlar. Zira bu ekstazlar en temelde, egemenlik değerlerini yitirmemek için ortaklığın dokusu içinde yer almalı, onun içinde arealize olmalı ya da kayıtlı olmalıdırlar.

Kendini ekstazdan mahrum eden bir ortaklık, ortaklıktan el etek çekmiş bir ekstaz ve ikisinin birden, ancak kendi iletişimlerini gerçek-

leştiren aynı hamle içinde var olabilmeleri: İşte bu kati, nihai güçlüğün *La Souveraineté*'nin tamamlanmayışının, *Théorie de la Religion*'un ise yayımlanmayışının ardındaki sebep olduğu varsayılabilir. Her iki durumda da bu girişim, düşünmeyi görev edindiği ekstatik ortaklığın menziline dahi girmeyi beceremez. Elbette bir *menzile varmamak* Bataille'in uğraşının gerekli kıldığı şeylerden biriydi ve bir ortaklık düşüncesine amansızca bağlı görünen *proje* fikrinin reddedilmesiyle at başı gidiyordu. Fakat Bataille da, katıksız bir proje yokluğunun söz konusu olamayacağını biliyordu ("Kimse yekten, 'Bu bir oyundur, projedir' diyemez, 'oyun, proje, verili bir faaliyet içinde başattır' denebilir ancak." VII, 220.) Ve *La Souveraineté*'nin söylemi, her ne kadar oyun fikri eseri ele geçirmeye meyletse de, bir proje, kendini ifade edemeyen bir proje söylemidir. Oyunun bu uğraşı içindeki payına gelince, onun hem proje fikrinden hem de genel olarak ortaklıkla ilgili herhangi bir düşünceden kaçınılmaz bir şekilde uzaklaşma eğiliminde olduğu söylenebilir. Her ne kadar ortaklık düşüncesi Bataille'i ilgilendiren yegâne mesele olsa da, kendi kalkıştığı tecrübeyle (bu sonuncusunun sınırlarını belirleyen ve ortaklık haricinde deneyim diye bir şeyin olamayacağı şeklinde özetleyebileceğimiz modern çağın nihai tecrübesiyle) uyumlu bir çerçeve içinde, siyasal, dini ve askeri tarihin "muazzam başarısızlığı" karşısına son noktada ancak âşıkların ve sanatçının öznel egemenliğini çıkartabildi. Ki bu öznel egemenlik biçimleri de bütünüyle, toplumun "homojen" düzeninden koparılıp alınmış ve onunla iletişim halinde olmayan, ani "heterojen" parıldamalar halindeki istisnalardır. Paralel biçimde Bataille yine son noktada, "arzu edilir" olan *eşitlik* ile egemenliğe epey benzer ve aslında onunla karıştırılabilir de olan kaprisli ve buyurucu bir *özgürlük* arasında neredeyse katıksız bir karşıtlık bulunduğu düşüncesine ulaşır, ancak ne bu düşünceye ulaşmayı istemiş ne de onu tematize etmiştir.²¹ Örneğin arzu edilir olan eşitliği arzu eden bir öz-

21 Bu, H. Arendt'in özgürlüğün devrimleri ile eşitliğin devrimleri arasında bulunduğu karşıtlıkla alakasız değildir. Aynı şekilde Arendt'te de bu karşıtlığın verimliliği, bir noktadan sonra, kendi düşüncesinin diğer unsurlarıyla ve onlarla bütünüyle uyumlu olmayan bir şekilde- sınırlı kalır.

gürlük, gerçek anlamda asla bir mesele olamaz. Yani bu tür bir mesele, bir ekstazın gerçek-karşıındalığını, ortaklık-ta-varlığın kalbinde kendi başına ve kendiliğinden başlatabilecek bir ortaklığın meselesi olamaz.

Bununla birlikte Bataille daha erken (1945 öncesi olduğu kesin) bir tarihte şöyle yazmıştı:

“Akla gelebilecek en gevşek forma sahip, hatta formdan yoksun bir topluluğu [ortaklığı] hayal edebiliyorum: Tek şart, ahlaki özgürlük deneyiminin, tikel özgürlüğün kendi kendini yadsıyan ve iptal eden bayağı anlamına indirgenmeden ortaklaştırılmasıdır.” (VI, 252).

Yine şöyle yazıyordu:

“Bir araştıranlar ortaklığı olmadan bilgi olamayacağı gibi onu deneyimleyenler ortaklığı olmadan içsel deneyim de olamaz (...) iletişim insani gerçekliğe gelip eklenen bir olgu değildir, onu kuran şeydir.” (V, 37)

[Bu satırları bir Heidegger alıntısı izler ve “insani gerçeklik”, Corbin çevirisinde Dasein’in karşılığıdır.]

Ama yine de, Bataille’in *La Souveraineté*’yle aynı döneme rastlayan diğer yazılarında, ortaklık teması paradoksal ancak belli ki karşı konulmaz bir biçimde, belirsizleşmeye başlar. Kuşkusuz içten içe, en derinde, önceki metinlerin işaret ettiği problematik devam etmektedir. Fakat her bir varlığın HiÇ ile iletişimi sanki artık varlıklar arası iletişimin önüne geçmeye başlamış gibidir, ya da daha doğrusu artık bu ikisinin aynı şey olduğunu göstermekten vazgeçmek zarureti baş göstermiştir.

Niyetlerindeki ve meselesindeki istikrara rağmen sanki Bataille içinde yaşadığı dünyanın en sıkıntılı belalarına tahammüle sürüklenmiş gibidir; ortaklığın acımasız yadsınışının ve ekstazın aniden ve ölümcül biçimde alev alışının paramparça ettiği bir dünyadır bu. Dini veya

mistik ortaklık biçimleri bir kez dağılıp gittikten ve fazlasıyla insani komünizm imgesi de nihai şekline kavuştuktan sonra, bu olağanüstü belalar içerisinde Bataille artık ne herhangi bir suretin ne bir şemanın ne de hatta basit bir tutamak noktasının ufukta belirmediğini görebilmiştir.

Belli bir açıdan bu dünya, hâlâ bizim dünyamız; ortaklık teması etrafında savaştan bu yana çiziktirilmiş aceleci varyasyonlar, hemen her zaman ciddi ölçüde hümanist olan çoğu kaba müsveddeler temel verileri değiştirmede, hatta belki onları ağırlaştırmış bile olabilir. Sömürgecilikten kurtulmuş toplulukların ortaya çıkması ve onlarla ilgili bilinçlenmemiz mevcut durumu ciddi oranda değiştirmede; ve aynı şekilde, birlikte, ortaklık-ta-var olmamanın (iletişimle olduğu kadar “çok-ırklı toplum” denilen şey sayesinde de ortaya çıkan) yepyeni biçimlerinin bugünlerdeki serpilişi de toplulukla ilgili gerçek bir sorgulamanın diri-lişine yol açmış değildir.

Ancak her şeye rağmen değişen bu dünya (ki Bataille, değişime yabancı biri değildi) bize yeni bir ortaklık biçimi önermez ve belki de bu, bazı şeylerin farkına varmamızı sağlayabilir. Belki de böylece şu dersi alabiliriz: Ortaklıkçı bir esasa vücut kazandırmak veya onu kutlamak için gereken şey biçimlendirme veya modelleme gayreti değil, tersine, ortaklığı düşünmenin yani ortaklıkçı modeller ve modellemelerin ötesinde ortaklığa duyulan inatçı ve belki de hâlâ *işitilmemiş* talebi düşünmektir.

Şu da var ki bu dünyanın önümüze koyduğu şey, Bataille’in çözümlemesini yapmış olduğu komünist hümanizmin sonu değil, Bataille’in vuku bulacağını tam olarak aklına getirmedeği “totalitarizm”. Aklına getirmemişti çünkü Bataille soğuk savaş koşullarında yaşıyordu ve uzaklaşan ortaklık vaadinin her şeye rağmen komünizmin tarafında olduğu yönündeki bulanık fakat sabit bir fikrin etkisi altındaydı. Fakat bizim için, bu vadin canavarca tahakkuku demek olacak “totalitarizmin” de ötesinde bugün var olan şey artık, yine bir başka imparatorluğun ya da bir başka tekno-ekonomik buyruğun (veyahut bu buyruk tarafından biçimlendirilen toplumsal formların) zemininde kendi aralarında

paslaşan emperyalizmlerdir ancak. Artık ortaklık, bir mesele değildir. Bunun bir sebebi de, dünyamızın tekno-ekonomik bakımdan işletilişinin (*mise en oeuvre*) baskın gelmiş, hatta ortaklıkçı işletim (*mise en oeuvre*) amaçlarını miras almış oluşudur. Bu esasen hâlâ bir iş, işlem veya işlemsellik (*d'oeuvre, d'opération, d'operativité*) meselesidir.

Ortaklık talebinin bizim için henüz işitilmedik bir şey, keşfedip düşünmemiz gereken bir şey oluşu bu anlamdadır. Ortaklıkçı iş (*oeuvre communautaire*) vaadinin koşullarının bile, "ortaklığın" işitilmemiş "anlamı"ndan yoksun olduğunu²² ve son noktada "*muazzam başarısızlık*"ta ortaklıkçı projenin de payı olduğunu biliyoruz en azından.

Bunu kısmen Bataille sayesinde bilebiliyoruz, ama aynı şeyi bundan böyle, kısmen Bataille'in karşısına çıkarak, ona rağmen de bilmemiz gerekiyor.

Lakin bu defa bunu, günümüzün deneyimini Bataille'in dönemindeki farklı deneyimin karşısına çıkartıp değerlendirerek değil, son noktada kabul etmemiz gereken bir uç sınıra, Bataille'in düşüncesini duraklatan güçlüğü ve paradoksu yaratan sınıra rağmen yapmamız gerek. Bu sınırın kendisi bir paradokstur: Yani ortaklığın mıknaatı etkisine kapılmış ama buna rağmen öznenin egemenliği teması etrafında dönen bir düşüncenin paradoksu. Bataille için olduğu gibi bizim için de bir özne düşüncesi ortaklık düşüncesini akamete uğratar.

Gerçi "özne" sözü Bataille'da ancak bir sözcükten ibaret olabilmektedir. Ve şüphesiz bir kavram olarak kullandığında da bu ne genel geçer "öznellik" mefhumudur ne de temsil eden *subjectum* anlamındaki metafizik kendine-mevcudiyet (*presence à soi*) kavramdır. İçsel Deneyim'de bu şöyle tanımlanır: "Kendi' dünyadan yalıtılmış özne değildir, özne ile nesnenin kaynaşımının, bir iletişimin mahalidir" (V, 21). Ancak bu, *Souveraineté*'de "öznenin kendine mevcudiyetinin neşet ettiği

22 Buna karşın Bataille'in "kafakarışıklığını" (VII, 131,135) ve "acizliğini" çok yakından bildiği burjuva dünyasında, topluluk [ortaklık] krizi kendini 1968'den bu yana çok çeşitli şekillerde belli etti. Fakat genellikle hâllik, hatta çocuksuluk, birlikte yaşama veya komün ideolojilerine hâkim olan aynı "kafakarışıklığı" içerisinde oldu.

anlık duyuş”tan bahsedilmesine engel değildir (VIII, 385). Söz konusu olan şey düşünüldüğünde bu cümlelerden ilki ikincisini düzeltmeye veya tamamlamaya yetmez. “İletişim mahali” son tahlilde hâlâ kendine-mevcudiyet olarak kabul edilebilir: Örneğin ve son noktada, bizzat iletişimdeki kendine-mevcudiyet olabilir ki bununla kimi iletişim ideolojileri arasında paralellik kurulabilir. Dahası, Bataille’ın bu mahali, “özne ile nesnenin kaynaşımı”yla –sanki öznenen nesneye doğru bir iletişim hiç olmuyormuş gibi– eşitlemesi onu spekülatif idealizmin en değişmez temalarından birinin tam göbeğine sürükler. “Nesne” ve “kaynaşma”yla birlikte, “bilincin nesnesi”nin “kendilik bilincinin nesnesi, yani nesne olarak silinen bir nesne veya kavram”²³ haline gelmesiyle birlikte, hem *başka* hem *iletişim* ortadan kalkar, daha doğrusu ortaya çıkmaz. Çünkü böylece iletişimin başkası –“silinen nesne veya kavram” dahi olsa, hatta özellikle o durumda– bir öznenin nesnesi haline gelir ve Hegel’in açıkladığı şekliyle bilinçlerin birbiriyle ilişkisinde de aynısı geçerlidir (tabii Bataille’la birlikte ve onu da aşarak metni ihlal eden bir okuma yapmayacaksak). Bu artık başka olmayan bir başkadır, öznenin temsilinin bir nesnesidir (veya daha çetrefilli söylersek, öznenin temsilinde başka bir özneyi temsil eden nesnedir). Özneye, nesnenin negatif ama yine öznenen yansıyan aynılığını, yani başkalık barındırmayan bir dışsallığı yakıştıran bir düşüncede iletişim ve onun koşulunu oluşturan başkalık, ilkece ontolojik değil ancak araçsal bir rol ve statü üstlenebilir. Özne kendi dışında olamaz: Zaten son noktada bu, özneyi tanımlayan şeydir tam da; öznenin bütün dışarıları, bütün “yabancılaşmaları” veya “dışarılıklaşmaları” (*extranéation*) nihayetinde onun tarafından silinir ve kapsanarak aşılır. İletişimdeki varlık için ise tersidir; (temsil eden özne değil) iletişim-varlık (*l'être-communiquant*) –veya risk alıp buna varlığın yüklemi olmak, “transandantal” olmak bakımından iletişim de diyebiliriz– her şeyden önce *kendi-dışında-varlıktır*.

23 *Phénoménologie de l'esprit*. [Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantev.org>]
[İlinin Fenomenolojisi], Hippolyte çevirisinde, c. III, s. 306.

Derrida'nın Bataille'da saptadığı "çekincesiz Hegelcilik"²⁴ nihayetinde, tüm çekincelerin terk edilmesinden hep daha güçlü olmuş Hegelci çekince yasasına tabi olmadan edemez: Çekince burada aslında egemenliğe, HİÇ'e, ortaklığa varıncaya kadar mevcudiyette –ki öznenin *duyuşu*, *anı* mevcudiyettir– kendi tekrar tekrar üstlenen Özne'nin *kapsayıp aşmasıdır*.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Bataille belki bir özne *kavramına* sahip değildi. Ancak, hiç değilse bir noktaya kadar, özneyi aşan iletişimin bir özneyle tekrar irtibatlanmasına ya da kendini bir özne olarak kurmasına izin verdi. (Örneğin –Bataille'ın yazılarıyla ilgili daha ileride değineceğim başka bir hipotezle çelişkili olarak değerlendirilmesi gereken bir hipotez olacak bu– Bataille'ın kendi metinleri arasındaki iletişim ve onun ebedi üretimi bu tür bir özne/mevzudur).

Tarihsel sınır ve kuramsal sınır birbiri içine girer. Yolunun doğru-
dan iş başındaki ölüme çıktığı görülmüş bir ortaklık saplantısına, bu
sınırdaki karşılık gelebilecek, ona trajik biçimde cevap verebilecek tek
şeyin âşıkların ve sanatçıların lanetli tecritleri olup çıkması şaşırtıcı de-
ğildir. Bataille'ın âşıkları da nihayetinde bir özne ve nesnedir; kuşkusuz
klasik biçimde cinsel farkın kendiliğinin yine kendilik tarafından üstle-
nilmesine dönüştürülmesiyle, özne her zaman erkek, nesne daima ka-
dındır. (Bununla birlikte, bir başka düzlemde, bir başka okumaya göre,
aşkın ve keyfin Bataille'da esasen kadına veya erkekteki kadına mahsus
olduğu da kesin değildir. Bu konudan söz etmek için, Bataille'ın yazısını
nı²⁵ ele almak gerekir ki an itibarıyla Bataille'ın "temalarını" ele alırken
bunu yapmam mümkün değil). Ortaklık da ancak benzer bir modele
uyabilirdi; sonuç itibarıyla, biraz ama pek az basitleştirmek pahasına,
bunun ya faşist ya komünist bir model olduğunu söyleyebiliriz. Bata-
ille bunu sezmiş olmalıydı ve sezmiş olduğu için de gizlice, zımnen ve

24 *L'Écriture et Différence* içinde, "De l'économie restreinte à l'économie générale", Paris, Seuil, 1967.

25 Bernard Sichère'in tespitlerine bakılabilir, "L'érotisme souverain de Georges Bataille", *Tel Quel* n. 93.

hatta kendi iradesi hilafına, gerçek anlamıyla ortaklığı düşünmekten vazgeçti.

Düşünmekten vazgeçtiği şey ortaklığın *paylaşımı*, paylaşımındaki egemenlik veya *paylaşılan egemenlik*; bu paylaşım *Dasein'lar arasında* yani özne olmayan tekil varolanlar arasındadır ve bunlar arasındaki ilişkiler bir ortaklaşma olmadığı gibi, bir nesnenin üstlenilmesi veya kendini tanıma veya öznelere arasında var olduğu kabul edilen bir iletişim de değildir. Tekil varlıklar bizzat, paylaşım tarafından kurulurlar, onları dağıtan, yerleştiren, daha doğrusu *uzamlandıran* da onları *başkaları* haline getiren paylaşımdır: Hem birbirleri için başkası, hem de paylaşımın girdabında, paylaşımın ekstazında kaybolmuş kaynaşmalarının Öznesi açısından sonsuz başkadırlar. Paylaşım, paylaşımın ekstazı ortaklaşarak “iletişmek”tir. Bu “iletişim mahalleri” kaynaşma mahalleri değildir, her ne kadar bu mahallerde kişi birinden diğerine geçebilse de bunlar dağılmaları tarafından tanımlanıp açığa çıkarılır. Bu yüzdendir ki paylaşımın iletişimi tam da bu dağılma olacaktır.

* * *

Diyalektiğe görünüşe göre uygun olacak şekilde şunu söyleyebilirdim: Bataille düşünmekten vazgeçtiği bu şeyden başka bir şey düşünmedi. Ki bu da nihayetinde onun bir *sınırdaki*, kendi uç sınırında düşündüğü anlamına gelir. Kendi sınırı, yani düşüncesinin sınırı (kişi asla başka bir yerde düşünmez zaten) ... Keza bu, sınırda düşünmek durumunda kaldığı şeyi, düşünmemiz için bize miras bıraktığı anlamına gelir.

Aslında yukarıda yazdıklarım ne Bataille’la ilgili bir çekince ne de bir eleştiri. Sadece bilgisinden ve tezlerinden yararlanmaktansa deneyimiyle iletişime girme denemesi. Bu da doğrudan doğruya bize ait olan bir sınırı kat etmek anlamına geliyor: Onun, benim, zamanımızın, içinde yaşadığımız ortaklığın sınırını Bataille’in özneye tahsis ettiği mahalde, öznenin yerinde –veya onun ters yüzünde–, iletişimin yerine ve “iletişimin yeri”nde, aslında hiç değil pekâlâ bir şey *vardır*. Sınırımız bu “bir şey” veya “biri” için gerçek anlamda bir addan yok-

sun olmamızdır. Bu tekil varlık için gerçek bir ada sahip olunabilir mi? Bu sorunun zamanı daha sonra gelecek. Şu an için bir ad olmadığından, düşüncemizin sınırını harekete geçirmek için sözcükleri seferber etmek zorunda olduğumuzu söyleyelim. İletişimin yerinde “var” olan, ne özne ne komünal varlıktır (*être communiel*); ortaklıktır, paylaşım-dır.

Fakat bu da pek bir şey söylemiyor. Belki de, gerçekten, *söyleyecek* hiçbir şey de yok. Belki de ne sözcük ne kavram aramak, ortaklık düşüncesinde teorik bir aşırılık olduğunu (daha doğrusu, kuramsal olanla ilişkili bir aşırılık olduğunu) ve bunun da bizi başka türlü bir söylem *praksisine* ve ortaklığa mecbur bıraktığını teslim etmek gerekiyor. Ama hiç değilse bunu söylemeyi deneyebiliriz çünkü “uç sınırdaki, sadece dil, artık geçerli olmadığı egemenlik anını belirtebilir”.²⁶ Bu da, bu bağlamda şu anlama gelir: Sadece bir ortaklık söylemi, kendini tüketerek, ortaklığa kendi paylaşımındaki egemenliği belirtebilir (yani ortaklığa *ortaklaşmayı* ne sunar ne de işaret eder). Etik, bir söylem ve yazı politikası burada elbette içerilmektedir. Böyle bir söylemin ne olması gerektiği ya da ne olabileceği kadar, toplumda kimin tarafından ve nasıl seslendirilmesi gerektiği ya da seslendirilebileceği veya hatta böyle bir söylemi seslendirmenin o toplumun dönüşümü, devrimi veya kararları bakımından neler getirebileceği konularını sorgulama fırsatını bulacağız (örneğin: Yazarlar kimler? Nerede? Kimin için yazıyorlar? Bir “düşünür”, “kitap”, “yayınevi”, “okurlar”, bütün bunlar oldukları haliyle iletişime elverişli midirler?). *Yazınsal komünizm* meselesinden, ya da benim bu sarsak kavramla hiç değilse ifade etmeye çalıştığım meseleden başka bir şey değildir bu. Ortaklığın yazıları, yazını vasıtasıyla ve bunlar dahilindeki paylaşımı olabilecek bir şey... Kitabın ikinci kısmında bu konuya geleceğim.

Bu noktadan itibaren amacımız bu meseleye Bataille’la birlikte ve Bataille’ın –ve diğer birkaç kişinin– yarattığı saikle yaklaşmak olacak; fakat söylediğimiz gibi mesele Bataille’ı veya bir başkasını yorumlamak değil.

26 L’*Erotisme*, Paris, Minuit, 1957, s. 306.

Zira ortaklık henüz hiç düşünülmemiştir, buna kuşku yok. Tek başıma benim yeni ortaklık söylemini ortaya koyuyormuş gibi yapmam da söz konusu değil. Çünkü ne söylem ne de yalıtılmışlık söz konusu. Çünkü uç sınırdaki belirtmeye çalıştığım şey bir deneyim; ve belki bizim yaptığımız değil bizi *var kılan* deneyimdir. Ortaklığın henüz hiç düşünülmediğini söylemek onun düşüncemize meydan okuduğunu ve onun nesnesi olmadığını söylemektir. Ve belki, nesnesi haline gelecek gibi de değildir.

Her halükârda Bataille'in düşüncesinde yorumlanmaya direnen şey, kendi düşüncesinin ve bizim düşüncemizin sınırını aşan ve bu yüzden de bizi borçlandıran şeydir: Ortaklığın paylaşımı, paylaştığımız ve payı olduğumuz ölümcül hakikattir. Böylece Bataille'in "geçmişin dini ve monarşik yapılanması"yla ilişkimiz üzerine yazdıkları bizzat Bataille'la olan ilişkimiz için de geçerli hale gelir: "tek yapabileceğimiz, daha da ileri gitmektir".²⁷ Henüz hiçbir şey söylenmedi, ortaklığın iştirilme-mişine kendimizi açmamız gerek.

* * *

Paylaşım şuna karşılık geliyor: Doğumumu ve ölümümü benim için mevcut kılarak ortaklığın bana açtığı şey kendi dışımdaki varoluşumdur. Sanki ortaklık diyalektik veya komünal bir kipte beni kapsayıp aşabilecek bir başka özneymiş gibi, varoluşumun ortaklık sayesinde veya ortaklık içinde yeniden değerlendirildiği anlamına gelemez bu. *Ortaklık ifşa ettiği sonluluğun kapsanıp aşılmasını üstlenmez. Yekten bu ifşanın ta kendisidir.* Sonlu varlıkların ortaklığıdır ve bu haliyle kendisi de *sonludur*. Yani sonsuz ve mutlak bir ortaklığa kıyasla sınırlı olan ortaklık değil, ortaklığın topluluğudur çünkü sonluluk ortaklığa özgüdür ve ortaklığa özgü olan başka bir şey de yoktur.

Ortaklık-ta-varlık, ortaklık-ta-olmak daha üst dereceden bir töz veya tek tek bireylerin sınırlarına hükmeden özne değildir. Birey olarak bütün bir ortaklığa kapalıyım ve bireyin sonsuz olduğunu söylemek

²⁷ Daha doğrudan bir şekilde dinin tükenişiyle ilgili olarak bkz. Marcel Gauchet, *Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

haddi aşmak sayılmamalıdır (tabii mutlaken birey olan bir varlık var olabilirse). Temelde bireyin sınırı onu ilgilendirmez sadece kuşatır (ve yukarıda ifade ettiğim haliyle sınır mantığından kaçır; ama bu mantıktan kaçıp kurtulunamayacağı için, ona direndiği için ve ortaklık da onunla direndiğinden, birey yoktur).

Ancak birey olmayan *tekil varlık*, sonlu varlıktır. Romantizmin bir biçiminden Schopenhauer'e ve Nietzsche'ye geçtiği haliyle bireyleşme temasında²⁸ kuşkusuz noksan olan şey, bireyliğin aslında hiç de uzak olmadığı tekilliğe yönelik bir ilgidir. Bireyleşme bir şekilsiz zemine kapanıp kalmış unsurları buradan söküp ayırır ve sadece bu ayrışmanın iletişimi, bulaşması (*contagion*) veya komünyonudur birey varlıkları var kılan. Ancak tekillik buna benzer bir ayrışmadan, belirgin formların ve figürlerin ayrışmasından kaynaklanmaz (Ne de bu tür bir işlemle ilgisi olan şeylerden –zemin ve formun olduğu bir sahne düzeninden, görünümün görünür olana bağlı olmasından ve görünümün, bireyciliğin olgunluğa ulaştığı estetize edici nihilizme sürüklenmesinden kaynaklanır). Tekillik belki de hiçbir şeyden *kaynaklanmaz*. İşlemin sonucundaki iş değildir. “Tekilleşme” denebilecek bir süreç yoktur ve tekillik ne elde edilir ne üretilir ne de türetilir. Tekilliğin doğuşu ne *bir şeyden dolayıdır* ne de *bir şeyin sonucu*: Tersine tekillik, doğumun ne bir üretim ne de kendini vazediş olmamasını temin eden ölçüyü verir bize; ve sonluluğun sonsuz doğumunun herhangi bir zemin üzerinde ve bir zeminden kaynaklanarak işleyen bir süreç olmaması da yine bu ölçü uyarıncıdır. “Zemin”in kendisi, bizatihi, kendi marifetiyle ve tekillikle rin sonluluğudur çoktan.

Bu zeminsiz “zemin”dir; bir uçurumun açık ağzı gibi değil, bir ağdan, iç içe geçmeden ve tekilliklerin paylaşımından oluşma anlamında bir zeminsizliktir bu: *Abgrund* (uçurum) değil *Ungrund*²⁹, ama böyle

28 Ve bu Deleuze'cü *hecité* motifinde kısmen süregitmektedir fakat orada başka bir bağlamda “tekillik”e dönülür.

29 *Ungrund*'un Schelling'de ve sonrasında Heidegger'deki kullanımlarına göndermede bulunmaktadır Nancy. Heidegger Schelling'den farklı olarak bu kavrama pozitif bir anlam da yüklemekte ve onu Varlıktaki varolanları terk etme gücü olarak,

diye daha az baş döndürücü değildir. Tekilliğin *ardında* hiçbir şey yoktur, ama dışında ve içinde, onu açıp yayan ve onu tekillik olarak paylaşan gayrimaddi ve maddi uzay, başka tekilliklerin hudutları (daha doğrusu Tekillik'in, kendi ile yine kendisi arasındaki başkalığın hudutları) vardır.)

Varlıkların kaotik, ayrışmamış birliği zemininden sıyrılan veya doğan bir şey değildir tekil varlık; ne de bir iradenin zemininden, bir oluşun ya da göksel birliğin zemininden sıyrılıp doğar. Tekil bir varlık sonluluğun ta kendisi olarak belirir: Sonda (veya başta), bir başka tekil varlığın derisinin (veya kalbinin) temasında, her zaman *başka* olarak, paylaşılmış ve ifşa edilmiş olarak, *aynı* tekilliğin hudutlarında zuhur eder. Bu belirme bir görünüm değildir, tersine bizzat sonlu-varlığın hem şanlı hem sefil tezahürüdür. ("Zemin" Varlık'ın sonluluğudur: Bataille'ın Heidegger'de anlamaya tam anlamıyla muvaffak olmadığı şeydir bu; öte yandan Heidegger, Bataille'ı okumuş da olsa okumamış da olsa, "iletişim"den yana dertlenecek durumda asla olmamıştır). Sonlu-varlık olarak Varlığın özü, sonluluk tarafından apriori biçimde, tekilliklerin paylaşımı olarak tescillenir.

Sonuç olarak ortaklık, bir başka tekil varlık olmadan hiçbir tekil varlık olamayacağı anlamına gelir ve bu yüzden, biraz üsturupsuz bir deyişle kökensel veya ontolojik "sosyallik" denilebilecek bir şey vardır. Ve bunun toplumsal varlık olarak insan temasını ilke düzeyinde fazlasıyla taşıması söz konusudur (*zoon politikon* ortaklık karşısında ikincildir). Zira bir defa, tekilliklerin ortaklığının "insan"la sınırlı olduğu ve örneğin "hayvan"ı dışladığı kesin değildir (hele hele, "insanlar arasında" bu ortaklığın "gayriinsani"yi ve "insanüstü"nü değil de sadece "insanı" ilgilendirdiği hiç kesin sayılamaz; hatta gayriinsani ve insanüstünün yanına, Witz'e [nükteye] başvurarak veya vurmadan, "kadın"ı da ekleyebildik örneğin; ne de olsa cinsiyet farkı, tekilliklerin farklılığındaki

öbür yandan da Varlıktaki varolanların kusur ve hataya bağlılığı olarak okumaktadır. Böylece *ungrund* (Varlığın zeminleri bozan terk etmesi) ile *abgrund* (Varlığın zemin veren yarıklanması) bir madeni paranın iki yüzü gibidir [ed.n.].

tekilliktir). Sonra şu da var ki toplumsal olma hep insana ait bir yüklem olarak konulduğuna göre, bu durumda ortaklığın sadece “insan”a benzer bir şeyi düşünmeye temel oluşturması gerekirdi. Ancak bu düşünme de ortaklığın temel belirlenimlerinden birine boyun eğdiğiyle kalırdı: Tekilliklerin her birinden üstün ve onların ortak varlığına içkin bir bütünlük dahilinde tekilliklerin komünyonundan bahsedemeyiz.

Bu tür bir komünyon yerine, iletişim vardır. Yani daha kesin şekilde söylersek bizatihi sonluluk hiçtir, ne zemin ne öz ne de cevherdir. Ancak zuhur eder, kendini takdim eder, dışa vurur ve dolayısıyla iletişim olarak var olur. Bu tekil tezahür, kuşkusuz diğer her tür fenomenallikten daha kökensel olan bu fenomenallığı (çünkü dünya bireye değil ortaklığa beliriyor olabilir) adlandırmak için belki de söyleme ihtiyacında olacağımız şey sonluluğun birliktelikte-belirdiği (*com-parait*) ve başka türlü de olamayacağıdır: Bu laftan anlamamız gereken şunlardır: Sonlu varlık kendini daima “hep bir arada”, dolayısıyla çok kişiye takdim eder ve sonluluk da kendini, daima ortaklık-ta-varlık içerisinde ve bizzat bu varlık olarak takdim eder; böylece kendini dinleyicilere ve ortaklığın yasasının yargısına (veya daha doğrusu, daha kökensel biçimde, ortaklığın yasa biçimindeki yargılayışına) sunar daima.

İletişim sonluluğun bu birliktelikte, ortak belirişinden, bu paylaşımından ibarettir her şeyden önce: yani ortaklık-ta-varlık açısından kurucu oldukları açığa çıkan bu dağılma ve ünleyiştten (*interpellation*), daha net biçimde, ortaklık-ta-varlık’ın ortak bir varlık olmayışından ibarettir. Sonlu-varlık öncelikle, yerlerin tasnifine göre, her tekilliği yayımlı (Freud’un “Psişe yayılmıştır” dediği anlamda) kılan *-partes extra partes-* bir uzama göre var olur. Bir form içinde kapalı değildir –tüm varlığıyla kendi tekil sınırına dayanmış olsa da– fakat ancak uzamı, ancak gerçek-karşıındalığı sayesinde olduğu şey, yani tekil varlık (varlığın tekilliği) olabilir. Bu gerçek-karşıındalık onu –“egoizm”inin arzusu ve derecesi ne olursa olsun– tam da varlığında dışa yansıtır ve onu ancak *bir dışarıya ifşa ederek* var kılar. Ve bu dışarısı da, bir başka gerçek-karşıındalılığın, bir başka tekilliğin, aynı başkanın ifşasıdır. Bu

ifşa veya ifşa eden bu paylaşım, daha en başından, tekilliklerin karşılıklı bir ünleyişini, dille gerçekleştirilebilecek her türlü hitaptan önce gelen (ama dile ilk olanaklılık koşulunu sağlayan) bir ünleyişi doğurur.³⁰

Sonluluk ortak-belirir, yani ifşa edilir: Ortaklığın özü budur.

Bu koşullar altında, iletişim bir “bağ” değildir. “Toplumsal bağ” metaforu “özneler”e (yani aslında nesnelere) uygunsuz biçimde giydirilen farazi bir gerçekliktir (“bağın” farazi gerçekliği). Ve bu gerçekliğe, bu nesneleri birbirine bağlamak gibi bir meziyete sahip olacağı umulan pek kuşkulu bir “öznelerarası” mahiyet verilmeye çalışılır. Bu ekonomik bir ilişki olabileceği gibi bir tanıma ve kabul bağı da olabilir. Ancak ortak-beliriş bağdan çok daha kökenseldir. Ortak-belirişin ortaya çıkması, kendini vazetmesi ve tesis etmesi çoktan verili olan özneler (nesneler) arasında olmaz. *Aradallığın* belirişinden ibarettir: Sen ve ben (aramızda) ... Bu ifadede “ve” bağlama görevi görmez; görevi ifşa etmektir. Ortak-belirişte ifşa edilen şudur; onu, olanaklı bütün kombinasyonlara göre okumayı bilmek gerekir: “Toi (e(s)t) (tout autre que) moi”³¹ Veya daha basit bir şekilde: *toi partage moi* [beni sen paylaşı].

Tekil varlıklar ancak bu iletişimde verilidirler. Yani *hem* bağısız *hem* komünionsuzdurlar; birbirine tutturulma veya dışarıdan bağlanma mefhumundan olduğu kadar ortak ve kaynaşmacı bir içeri motifinden de eşit uzaklıktadırlar. Tekillliği tanımlayan dışarıya ifşayı kuran olaydır iletişim. Kendi var oluşunda, bizatihi varlığı itibariyle tekillik dışarıya ifşa edilmiştir. Bu asli yapısı veya konumlanışı dolayısıyla tekillik hem

30 Bu anlamda tekil varlıkların ortak belirişi (com-parution) Heidegger’in konuşma öncesi “yorumlama” (*Auslegung*) olarak anladığı ve benim *Partage des voix*’da (Paris, Galilée, 1982) seslerin tekillliği olarak atıfta bulunduğum, dilin ön koşulundan bile önce gelir. O denemenin düşündürmüş olabilecekleri bir yana, seslerin paylaşımı ortaklığa götürmez, tersine ortaklık “olan” o kökensel paylaşıma bağlıdır. Başka türlü söylersek, bu “kökensel” paylaşım bizzat “seslerin paylaşımı”ndan başka bir şey değildir, ancak burada “ses” konuşmayla ilgili ve hatta konuşma öncesiyle ilgili değil başka türlü, ortaklık bakımından anlaşılmalıdır.

31 Şu şekillerde okunabilir: Sen ve ben; Sen bensin; Sen bendir; Benden tümüyle başkasın; Sen benden tümüyle başka olandır; Sen benden tümüyle başkadır; Sen ve benden tümüyle başka olan (ç.n.).

bağlantısız ve ayrık hem de ortaklıktır. Ortaklık bireyleşme değil ortak beliren sonluluk olan bu ayrılığın, bağısızlığın (ya da ayrışmanın) vücut bulmasıdır.

(Ve bunu da ilk düşünen Rousseau olmuştur: Onun düşüncesinde toplum, “doğa durumu”nda bağısız olmakla birlikte yine de birbirinden ayrık ya da yalıtık olmayan kişiler için hem bağ hem de bölünme, ayrılma (*séparation*) haline gelir. “Toplum” durumu, bu kişileri bölünmeye maruz bırakır, fakat bu şekliyle “insan”ı ifşa eder ve böylelikle onu, benzerlerinin yargısına maruz bırakır. Rousseau kelimenin her anlamıyla gerçekten de en âlâsından ortak-belirişin düşünürüdür: Ve paranoyak –özneelliğe mahpus kaldığı için hastalıklı olan– ortaklık takıntısı, ortaklıkçı yükümlülüğün (*assignation communautaire*) diğer yüzünden ibaret olabilir.)

Tekillikleri iletişime geçiren şey, belki de Bataille’in onların yaraları olarak adlandırdığı şey değildir tam olarak. Yaralayıcı olan şeyin, sonluluğun ortaklıkta ve ortaklıkla vücut bulması olduğu doğrudur; kat etmem gereken üç yas, başkasının ölümünün, doğumunun ve kendi ölümünün yasıdır. Ortaklık bu üçlü yasin yürütülmesidir (üçlü bir yas “çalışması” olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim, hiç değilse bundan ibret değildir: Bu yasin yürütülmesinde, daha geniş ve daha az üretken bir şey vardır). Bu şekilde yaralanan şey, tekil varlık değildir: tersine tekil varlığın ortak-belirdiği yerdir burası. Yara alan komünal (*communel*) dokudur, içkinliktir. Ancak bu yara kimseye uğramaz, çünkü dokusu var değildir. Ortak varlığın dokusu, eti, öznesi yoktur ve dolayısıyla bu varlığın yarası da yoktur. Fakat paylaşımı vardır.

Aslında tekil varlığın yarası yoktur: İçerinin dışarıya uğrayacağı açık bir yara söz konusu değildir (bu başta bir iç, bir içsellik olduğunu farz etmek anlamına gelirdi). Bataille’ a göre örnek yara, kadının “yarığı”, nihayetinde bir yara değildir. En mahrem kıvrımlarıyla olup olabileceği, dışarıya uğramış, ifşa olmuş bir yüzeydir. (Her ne kadar Bataille’in

eserinde yarık saplantısı gerçekten de, iletişimin sahneye konulduğu katlanılmaz uç sınıra dair bir şeylere işaret ediyor olsa da, aynı zamanda bir içsellik ve içkinlik düzenine –ayrıca, bir varlığın diğerinin dışa vurduğu sınırdan geçerek değil, bir varlıktan diğerine doğru giderek gerçekleşen değişimin düzenine– yapılan istemsiz bir metafizik atfı da ele vermektedir).

“Yara” ifşa olunmuşluktan, dışarıya uğrayıştan ibarettir: Bütün bir iç, tekil varlığın içi “dışarıya” uğrar (kadının ortaklığın örneği veya sınırı –ki ikisi de aynı şey demeğe gelir– olması da bu anlamdadır). Hiçin hiçle yaralanması söz konusudur ve burada ortak-belirme HİÇ’edir (zaten HİÇ karşısında ancak ortak-belirme söz konusu olabilir). Bir kere daha söylersek: Ne varlık ne ortaklık yararlıdır, fakat ortaklığın varlığı, tekilliklerin ifşasıdır.

Ağız da, açıldığında yara değildir. Bir “içeri”yi “dışarı”ya ifşa eder ve bu ifşa olmadan iç de olamaz. Sözcükler gırtlaktan “çıkamaz” (kafanın “içinde” olan bir “zihin”den de çıkıyor değildir): Ağızın şekil değiştirmelerinden meydana gelirler. Bu yüzden söz iletişim aracı değildir, iletişimin (ve buna sessizlik de dahildir) ta kendisidir, ifşadır (tıpkı Inuit Eskimolarının haykırışlarını, eşlerinin açık ağızlarında yankılandırarak söyledikleri şarkılar gibi). Konuşan ağız iletmez, haber vermez, bir bağ kurmaz; o –belki de öpücükteki gibi uç sınıra götürüldüğünde– tekil bir yerin başka tekil yerlerle birlikte zonklayışıdır:

“Konuşuyorum ve o andan itibaren, içimde olduğum gibi dışımda oluyorum (içimdeki varlık oluyor).” (VIII, 297)

Kuşkusuz Hegelci tanınma arzusu burada çoktan iş başındadır. Yine de, karşılıklı tanımadan önce bir tür bilme gelir: Öncelikle benin başkasına ifşa olduğunu (başkasının ifşa oluşuna uğradığını) bilirim, ama bilgi olmadan bilmedir bu, “bilinci” yoktur. *Ego sum expositus*: Daha yakından bakıldığında belki de burada bir paradoks görülebilir: Kartezyen kanıtın –yani öznenin şahit olmadan edemeyeceği kadar ve

hiçbir şekilde ispat edilemeyecek kadar kesin olan kanıtın– ardında olması icap eden şey, ego’nun karanlık bir ışıltısı ya da kendilik hissinin varoluşsal içkinliği değil sadece ve sadece (Descartes’ın hiç haberdar-mış gibi görünmediği) ortaklıktır. Kartezyen özne bu bakımdan ortaklık, tekillik tecrübesinin aynadaki ters görüntüsü gibidir. O da kendini ifşa olarak bilir ve ifşa olduğu için bilir (Nitekim Descartes da kendini, kendi tablosu gibi takdim etmez mi?).³²

* * *

Bu yüzden ortaklık işin, yapıtın (*oeuvre*) alanını kapsayıp aşamaz. Ortaklığı üretemeyiz, onu sonluluk deneyimi olarak tecrübe ederiz (ya da bizi yapan bu tecrübedir). İş, yapıt olarak ortaklık veya işleri, yapıtlarıyla ortaya çıkan ortaklık, ortak varlığın kendi içinde (mekânlarda, şahıslarda, yapılarda, söylemlerde, kurumlarda ve sembollerde, kısacası öznelerde) nesneleşebilir ve üretilebilir olduğunu varsayacaktır. Bu tür bir işin ürünleri, ne kadar görkemliymiş gibi görünseler, hatta bazen görkemli olmayı becerseler bile, ortaklık açısından varlıkları olsa olsa Marianne’ın plaster büstleri kadar anlamlıdır.

Ortaklık Blanchot’nun “işlemezlik” [esersizlik] diye adlandırdığı şeyde vuku bulur zorunlu olarak. Bu ifade, yapıtın ötesinde veya berisinde olana, yapıttan el çekene, ne üretimle ne başarımla ilgisi olana; sekteye uğrayan, bölük pörçüklenen, askıda kalana göndermede yapar. Ortaklık tekilliklerin sekteye uğrayışından veya tekil varlıklarla aynı şey olan askıda kalıştan meydana gelir. Ortaklık tekil varlıkların işi/eseri değildir, tekil varlıklara kendi işi/eseriymiş gibi sahip de olamaz ve aynı şekilde iletişim de bir iş/eser hatta tekil varlıkların faaliyeti bile değildir; çünkü ortaklık düpedüz onların varlığından (daha doğrusu, ortaklığın sınırında askıda kalan varlıklarından) ibarettir. İletişim toplumsal, ekonomik, teknik, kurumsal işleyişin işlemezliğinden [esersizliğinden] ibarettir.³³

32 Bkz J. –L. Nancy, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979.

33 Siyasal bunların arasına koymuyorum. Devlet veya parti (veyahut parti-devleti) bi-

Ortaklığın işlemeziği [esersizliği] Bataille'in uzun zaman boyunca kutsal adını verdiği şey etrafında cereyan eder. Ama o da nihayetinde şöyle demiştir: "Daha önce kutsal dediğim şey, belki de tümüyle ukalaca sarf edilmiş bu söz, esasında tutkuların dizginlerinden boşanmasından başka bir şey değildir." (VII, 371.)

Tutkuların "dizginlerinden boşanması", bütün şeylerin egemence tahrip edilmesine ve HİÇ'te tüketilmesine meyleden özgür bir öznelğin ölçüsüz ve şiddetli hareketiyle kısmen de olsa temsil edilse de, ya da kutsalın bu şekilde tarifi, tutkuyu dizginlerinden kurtaran ortaklığı karanlıkta bırakmış da olsa Bataille'in ayrıcalık tanıdığı doğrultu her zaman bu olmuştur. *Erotizm*'de söylendiği üzere, imkânsız hakikatimizin hiç değilse uzaktan tanınmasını sağlayacak "korkutucu işareti" önümüze çıkartan bu doğrultudur. Fakat bu ayrıcalığın Öznenin nihai çekincesine (ya da kapsayıp aşmasına) maruz kalmadığı kesin değildir: Öznelğin egemence, ama yine de öznel biçimde tahrip edilmesi de söz konusu olabilir. Bu durumda akkor halindeki bir tür nihilizm özneyi ergime noktasına taşımış olur. Bu da yine Hegel'i hatırlatır ama Hegel değildir artık. Artık devlet yoktur ama ölümün iş başındalığı söz konusudur yine de. Bataille bir suç cumhuriyeti formunda ortaklık teklifinde bulunan Sade'da bunun göz kamaştırıcı örneğini görüyordu. Lakin suç cumhuriyeti aynı zamanda suçluların, teki sağ kalmayınca-ya intihar ettiği bir düzen olmalıydı; kurban edenlerin tutkuyla kabına sığmayan kurban oluşları yaşanmalıydı. Aynı şekilde Bataille, ortaklığın kutsalın ayrılığında, tutkunun alıp götürüşünde temsil edilen ayrılmada temellendiğini ileri sürse de, son noktada ortaklık konusunda, tam tersine Sade'ın sınırlılığını görmek zorunda kaldı, çünkü iletişimin hem özgürleştirici hem de bunaltıcı zarureti kuvvetle hissediyordu. "Konuşuyorum ve o andan itibaren, içimde olduğum gibi dışımda oluyorum" cümlesi esasında Bataille'in Sade'ın "fahiş hata"sı olan şeyi dönüşsüz biçimde reddettiği andır. O hatayı da şöyle ifade eder:

çiminde pekâlâ iş, eser statüsüne dahil olabilir. Fakat komüniter işlemeziğin, esersizliğin direndiği mevzi belki tam da siyasalın göbeğidir. Bu konuya geri döneceğim.

“Sade’in son noktada düşündüğü gibi dünya, ondan ve şeylerden olmuş değildir.” (VIII, 297.)

Dolayısıyla esersiz, işlemeyen ortaklık “kutsal”la ilintili düşünülecekse, bu ancak “tutkuların dizginlerinden boşanması”nın özneliğinin özgür dışavurumu anlamına gelmediği ve özgürlüğün kendine yeterli olmadığı bir bağlamda mümkündür (Bataille pek çok açıdan fazlasıyla klasik ve fazlasıyla öznel bir özgürlük kavrayışının düşüncesi üzerindeki ağırlığını bir noktaya kadar fark edememiştir). Ancak “tutkuların dizginlerinden boşanması” bizzat Bataille’in çoğu zaman “bulaşma” olarak adlandırdığı şeyle ilintilidir; “iletişimin” bir başka adıdır bu. İletilen, bulaşıcı olan ve bu şekilde –ve sadece bu şekilde– “dizginden boşanan”, tekilliğin tutkusudur tam da. Tekil varlık, tekil olduğu için, tekilliğinin paylaşımından kaynaklanan bir tutku içindedir (pasiflik, ıstırap ve aşırılık halindedir). Başkasının mevcudiyeti “benim” tutkularımın dizginlerinden boşanmasını sınırlandırmak için konulmuş bir had oluşturmaz: Tersine, sadece başkasına maruz kalmak tutkularımı dizginlerinden kurtarır. Her ne kadar birey kendisine bitişik bir başka bireyi hem kendisiyle aynı hem de bir şey olarak –şeyin aynılığı olarak– bilebilse de, tekil varlık bilmez, ama deneyimler *benzerini*: “Varlık asla sadece *benden* ibaret değildir, *ben ve benzerlerimdir*” (age.). Onun tutkusu budur. Tekillik varlığın tutkusudur.

Benzerim paylaşımın açığa çıkışını getirir beraberinde: bana bir portrenin orijinaline benzemesi gibi benzemez. O tür bir benzerlik, klasik ve belalı bir problemin (sözde “şeyin bilgisi”ne karşıt olan) “başkasının tanınması” probleminin (veya çıkmazının) verilerini oluşturan benzerliktir. Ve bu bağlamda kendimize şu soruyu sormalıyız: Husserl’ci *alter ego*’nun ötesinde, düşünceyi adeta ortaklık konusunun eşiğinde tutarak ve başkasının ölüm yoluyla tanınmasıyla bir şekilde paralellik kurarak bu problemin ve bu açmazın izlerini Freud’a, Heidegger’e ve Bataille’a kadar sürmemiz gerekir mi? Öte yandan, söylediğim gibi ortaklık en kendine has niteliğinden beni başkasının

ölümüyle haberdar eder; yoksa bu, yanısisımalı bir tanıma yoluyla olmaz. Çünkü başkasının ölümü olayında tanıdığım kendim değildir, olayın uç sınırı beni telafisizce dışarı uğratarı/maruz bırakır.

Heidegger bu konuda bizi daha ileri taşır:

“Kelimenin sahici anlamıyla deneyimlemeyiz başkasının ölümünü, olsa olsa hep “hemen yanında”yızdır. (...) Ölüm, ölüme bir varlık atfedilebilirse eğer, özü itibariyle daima benim ölümüm olarak var olur.”

Yansıma düzeneği (bu kendimi başkasında tanımamdır ki başkasının bende tanınmasını ve dolayısıyla bir öznelık durumunu varsayar) hiç değılse burada –tabirim maruz görölürse– bir eldiven gibi ters yüz hale gelir: Başkasının ölümünde tanınacak bir şey olmadığını tanırım. Paylaşım –ve sonluluk– bu şekilde kayda geçebilir: “Ölümde içerilen sona erme *Dasein*’ın son-daki-varlığını değil, bu varolanın sona-dönük-varlığı’nı imler.”³⁴ Benzerin benzerliğı, “ölüme doğru varlıklar”ın karşılaşmasından doğar ve bu son, *onların* (her seferinde “benim” (ya da “senin”) olan) sonları tek ve aynı uç sınırdan *hem birleştırir hem de birbirinden ayırır*; bu uç sınırdan ortak-belirirler.

Benzerimin bana benzeyişı, kendim ona “benzememdendir”: Tabir yerindeyse birlikte “benzeşiriz”, yani ne bir hüviyetin aslı, ne de aslı kökensel bir hüviyet söz konusudur; “asıl” yerine geçen şey tekilliklerin paylaşımıdır. Bu da, söz konusu “asılın” –yani ortaklığın aslının ya da asıl ortaklığın– uç sınırdan ibaret olduğı anlamına gelir: asıl, yani köken, tekil varlıkların üzerinde veya boyunca ifşa oldukları sınırların çizilmesidir. Bizler benzerleriz, çünkü biz, her birimiz, *kendimiz için* olduğumuz dışarıya maruz kalmışız. Benzer aynı değildir. Başkasında *kendimi* bulmam ya da *kendimi* tanımam: Ötekinde başkalığı tecrübe ederim veya “bende” benim tekilliğimi dışıma koyan ve onu sonsuzca sınırlandıran başkalıkla birlikte ötekinin başkalığını da tecrübe ederim.

34 *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], 4.ve 48. paragraflar.

Ortaklık başka ile aynının benzer oldukları, yani kimliğin paylaşıldığı bir tekil ontolojik düzendir.

Dizginlerinden boşanan tutku ortaklık tutkusundan başka bir şey değildir ve bu tutku aynı zamanda, ölüm tutkusunun öznellikten sıyrılışı –yani onun tersine dönüşü– olarak da duyurur kendini: Zira bu tutku Hegelci tanınma arzusu olmadığından ne keyfin ne de bir ustalık ameliyesinin peşindedir³⁵; öznel içkinliğin kendilikte üstlenilmesini de amaçlamaz. Ama “keyif” sözcüğünün ikizi olan şeyle, yani “neşe”yle kastedilen şeydir. Bataille’in “uygulama”sını tarif etmeye çalıştığı “ölüm huzurunda neşe” ölümün eşiğinden atlamayan tekil varlığın –kelimenin güçlü anlamıyla– mest oluşudur (Öznenin en mahrem dolayım-lanması olan dirilmenin sevinci değildir bu, bir zafer değil, ihtişamdır, ama gececil bir ihtişamdır). Ölümün eşiğinden atlamasa da ölüm uğramıştır kendisine; tekilliğinin uç noktasında, sonluluğunun sonunda, yani başkasıyla birlikte ve başkasının huzurunda ortak-belirişin aralıksız gerçekleştiği sınırlarda, onu kendine mal etmeden, temas edecek kadar yakınlaşmıştır ona. Neşe ancak ortaklıkla ve ortaklığın iletişimi olarak mümkündür onun dışında ne anlamı ne yolu vardır.

* * *

“Kolektif yaşantıdan bahsedeceksek bugün akla ilk gelen şey, hayal edilebilecek en zavallı şeydir ve hiçbir temsil insanların ortak faaliyetlerinin (*activité commune*) temel nesnesi olarak ölümü, (yiyecek veya üretim araçlarının üretimini değil ölümü) koyan temsil kadar şaşırtıcı olmaz... Ortaklığın varlığında, ölümle resmen sarmalanmada trajik şekilde dini olan şey, insana en yabancı şey haline gelmiştir. Ortak hayatın (*vie commune*) gerçekliğinin –ki bu insan varoluşu demektir– ölümün etrafa

35 Bu tutku kuşkusuz Girard’ın “mimetik arzusu”ndan da öncedir. Hegel’de de Girard’da da en temelde, tanıma ve keyif almayla ilgili her şeyi bilen bir özne varsayılır. Bu tür bir “bilgi” de keza, kendi başına tekilliklerin tutkuyla iletişimini, “benzerim”in tecrübesini varsayar.

yaydığı türden esrik kasılmaların ve gececil dehşetlerin paylaşılmasına bağlı olduğunu artık hiç kimse düşünmüyor.

(...)

ORTAK HAYATA SİLİNMEK BİLMEYEN ANLAMINI VEREN DUYGUSAL UNSUR ÖLÜMDÜR." (I, 486, 489.)

* * *

Ancak tıpkı ortaklığın "kayıp" olduğunu düşünmememiz gerektiği gibi –keza Bataille da bu tarz bir düşünceden kendini koparmak zorunda kalmıştı–, kutsalın "kaybedilmesi"nden bahsedip buna yanıp yıkılmak ve toplumumuzdaki fenalıklara çare olarak kutsalın geri dönmesini savunmak da bir aptallık olacaktır (Bataille bunu asla yapmadı ve böylece Nietzsche'nin en derin istemini takip etmiş oldu ve kimi zaman tersi gibi görünse de, böyle bir şeyi ne Benjamin ne Heidegger ne de Blanchot yapmıştır). Kutsalın yitirdiğimiz kısmının (aslında son noktada "muazzam başarısızlığa" düşer olmuş *her* kutsalın) ortaya koyduğu şey, kutsalın yerini artık ortaklığın doldurduğudur. Ortaklık kutsaldır da diyebiliriz: Ancak kutsallıktan soyulmuş bir kutsaldır bu. Zira kutsalın –ayrı olan, ayrı tutulanan– vuslatı kaçıp uzaklaştıkça bize tebelleşen bir şey olmadığı, ortaklığın paylaşılmasından ibaret olduğu çıkar ortaya. Ne ortaklık diye bir varlık ne de ortaklığın kutsal hipostazı vardır: Olan şey "tutkuların dizginlerinden kurtulması"dır, tekil varlıkların paylaşımıdır, sonluluğun iletişimidir. Uç noktasına seyreden sonluluk, birinden diğerine geçer ve paylaşımı oluşturan bu geçiştir.

Ortaklık diye bir varlığın veya ortaklığın kutsal hipostazının olmasının bir diğer sebebi de bu paylaşımın, bu geçişin sonuçlanmaz oluşudur. Sonuçlanmazlık onun "ilkesi"dir (fakat burada sonuçlanmazlığı etkin bir tabir olarak almak gerekir; yetersizliği veya eksiği değil paylaşma faaliyetini, tabir yerindeyse onun dinamizmini, tekil kopuşlarla gerçekleşen kesintisiz geçişi kastedecek şekilde anlamak gerekir). Yani bir kere daha işlemeyen ve işletmeyen, esersizleşen ve esersizleştiren

bir faaliyettir buradaki. Bir ortaklığı meydana getirmek, üretmek, tesis etmek söz konusu değildir, keza ortaklık içinde kutsal bir gücü yüceltmek veya ondan korkmak da söz konusu değildir; mesele ortaklığın paylaşımını sonuçlandırmamaktır.

Tüm projelerimizin, irademizin ve girişimlerimizin berisinde, varlıkla birlikte ve varlık olarak verilidir ortaklık bize. Esasında onu kaybetmemiz olacak iş değildir. Toplum alabildiğine az ortaklıkçı olabilir; toplumsallık çölünün içinde küçük, erişilmez durumda bile olsa herhangi bir ortaklığın bulunmaması olacak iş değildir. Ortaklıkta, birlikte tezahür etmemezlik edemeyiz. Ancak ve ancak uç noktada, faşist kitleler, vücut bulmuş bir komünyon sanrısı içerisinde ortaklığı ortadan kaldırmaya kalkışabilir. Koşut olarak toplama kampı (ve tabii imha kampı, çünkü toplama imha amacıyladır) özü itibariyle ortaklığı mahvetme istemidir. Fakat böyle bir kampta bile, ortaklık hiç şüphesiz bu isteme kesin biçimde direnmekten vazgeçmez. Bir anlamda ortaklık direnişin ta kendisidir; yani içkinliğe direnişin ta kendisidir. Sonuç itibariyle ortaklık aşkınlıktır: fakat artık “kutsal” anlamını içermeyen bir “aşkınlık”, direnişten başka, tam olarak söylersek içkinliğe direnişten (herkesin komünyonuna ya da bir veya bir grup kişinin başkalarını dışlayan tutkusuna, özelliğin her türlü biçimine ve şiddetine direnişten) başka bir anlam ifade etmeyen “aşkınlık”tır.³⁶

36 Ortaklığın özünü ve temelini ilgilendiren bu direnişine –ki bunu ileri sürmenin “iyimserlik”le hiç ilgisi olmayıp, hakikatle ilgisi vardır ve öne sürüşümüzün hakikati de sınır tecrübelerden kaynaklanır– belki de en iyi tanıklık Robert Antelme’nin Nazi kampındaki tutsaklığını anlattığı yazısıdır. Şu satırlar aklıma geliyor: “SS’ler bizi kimliksizliğe ve sorumsuzluğa sürüklediklerine inanıyorlardı ve biz de öyleymiş görüntüsü veriyorduk hiç kuşkusuz. SS’lerin bu inancı ne kadar artarsa, tersine, bizim topluluğumuz içerisindeki kimliklenme de o kadar güçleniyor ve keskin bir hal alıyordu. Kamp ahalisi farklılıkların ortadan kalktığı bir topluluk değildi, tersine bu farklılıkların etkin biçimde gerçekleştiği bir topluluktu.” (*L’Espèce humaine*, 2.baskı, Paris, Gallimard, 1957, s. 93). Ve ortaklığın direnişi tekil varlığın ölümünün kendi sınırını dayatmasından güç alır. Ölümü işletecek şekilde bu haddin ötesine geçmek mümkün değildir. İşlemeziği, esersizliği yaratan ölümdür: “Ölen SS’ten güçlüdür. SS arkadaşını ölümünde takip etmez. (...) Bir sınıra gelip toslar. İnsanın kendini öldürebileceği anlar olur, yeter ki ceset olarak SS’e sırtını dönebilsin, onun yasasına kayıtsız kalabilsin, ona haddini bildirebilsin.” (Age, s. 99).

Bizim için ortaklık verilidir (yahut ortaklığa bahşedilmiş, terk edilmişiz: Bu yenilenmesi, iletilmesi gereken bir bağıştır, üretilecek bir eser, bir iş değildir. O bir yükümlülüktür ki bu, işten farklıdır; sonluluğun tam kalbinde sonsuz bir yükümlülüktür³⁷. (Bir yükümlülük ve bir kavga; anlamını Marx'ın yakaladığı –Bataille'in kavradığı– bir kavgadır ve buyruğu, “komünist” bir erekbilgisine teğet dahi geçmeyen bir şey olup, iletişim düzleminde devreye girer: Lyotard'ın söz gelimi, kendilerine yapılan yanlış ifade edecek dilden dahi yoksun olan sömürülenlerin maruz kaldığı “mutlak kabahat”ten bahsedişinde³⁸, veya benzer şekilde ileride bahsedeceğim –ve esas itibariyle aynı mesele olan– kıyas kabul etmez “yazınsal” iletişimde ...)

* * *

Bataille için ortaklık son olarak ama her şeyden önce âşıkların ortaklığıdır.³⁹ Neşe âşıkların neşesidir. Bu sonuç, bu bir sonuçsa eğer, muğlâktır. Daha önce söyledim: Bataille'in âşıkları, pek çok açıdan ve toplum karşısında bir ortaklaşma veya bir özne (Sade'cı değilse bile tek başına kendi esriyişine kapılıp giden bir özne) biçimi arz ederler. Âşıkların yüceltilmesi veya Bataille'in onlara olan tutkusu diyebileceğimiz şey, bu açıdan baktığımızda, hem âşıklar arasındaki bir ortaklığın hem de onların dışında, sadece bir çift tarafından değil bütün çiftler ve toplumdaki bütün aşk tarafından paylaşılabilecek bir ortaklığın erişilmezliğini göz önüne serer. Öyleyse, Bataille'da âşıklar bu biçimlerden birine bürünerek kendilerinden veya kendi sevinçlerinden öte, siyasetin ve

37 Yükümlülük kavramıyla ilgili olarak bkz. “Dies irae”, La Faculté de juger, Paris, Minuit, 1985.

38 Bkz *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984.

39 Sanatçılar, daha doğrusu “egemen sanat insanı” açısından ortaklık meselesini burada bir tarafa bırakıyorum. Bataille'in en bariz ve sürekli bir biçimde toplumun ve devletin karşısına çıkardığı ortaklık âşıkların ortaklığıdır. Ancak bu ortaklığın temsil ettiği iletişim veya bulaşma “sanatın egemen terk edişi” içindeki ortaklığın iletişimi ve bulaşmasıdır aslında ve her türlü estetikizmden ve hatta estetikten soyunmuştur (bu mesele “yazın” türleri bakımından bizi ilgilendirecektir).

büyük harflerle “ortaklığın” umutsuzluğunu ortaya koyarlar.⁴⁰ Son noktada âşıklar “özel” ile “kamusal” zıtlığında hapis kalabilirler (ilkece Bataille’a son derece yabancı olan bu zıtlık, onun düşüncesinde yine de sinsice ortaya çıkıp duran bir şeydir belki de; özellikle de ortaklığın bütün hakikatini ifşa eder gibi görünse de aşkın, onu aslında çoğul, toplumsal veya kolektif başka her türlü ilişkiyle zıtlaştırdığı düşünülürse). Velez ki, öncekiyle aynı anlama gelecek şekilde, kendi komünyonu erişilmez hale gelen aşk kendisine karşı dönmesin (ki bu da aşkın, içkinlik zemininde düşünülen trajik diyalektiğine göre söz konusu olabilir ve siyaset düşüncesinin de aynı zeminde onunla uyumluluk gösterdiğini böylece fark ederiz). Şu halde aşk, “reel” komünizmin vazgeçtiği ve bu tür komünizmden vazgeçme sebebi olması gereken şeyi ifşa eder gibidir: böylece, geniş anlamdaki ortaklık için geriye sadece şeylerin, üretimin ve sömürünün dışsallığını bırakacaktır.

Bataille’a rağmen, ama yine de onunla birlikte şunu söylemeyi denemek gerekir: Aşk tüm ortaklığı ifşa etmez, doğrudan doğruya ve katıksız biçimde onun özünü –imkansızlığın ta kendisi olarak bile– yakalıyor ya da gerçekleştiriyor değildir (Böyle bir model, hem de aşkın, devletin nesnelliğine yükseltilmesinden mahrum kalmış bir şekilde, hâlâ Hristiyan ve Hegelci bir model olurdu). Her şeye rağmen öpücük, söz değildir. Âşıklar konuşur elbette. Fakat konuşmaları, son noktada acizdir, aşırı yoksulluğu içinde aşırı ve aşkın daha şimdiden içine battığı bir konuşmadır: “Âşıklar konuşur ve kabına sığmaz sözleri onları harekete geçiren duyguyu hem söndürür hem kabartır. Çünkü hakikati bir yıldırım anı olan şeyi süreye yayarlar.” (VIII, 500). Buna karşın Site’de erkekler sarılmazlar. Barış öpücüğünün, kucaklaşmanın siyasal ya da dini sembolizmi gerçi bir anlam ifade eder fakat sadece bir

40 Sosyallige (yüceltilmiş biçimiyle dahi olsa) sadece erotik veya libidinal ilişki düzeyinde göndermede bulunmanın olanaksızlığı karşısında Freud “kimliklenme” ismini verdiği bir başka “duygusal” ilişkiyi gündeme getirdi. Ortaklık meselesi kimliklenmeyle ilgili her türlü problemi içerir. Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, “La panique politique”, *Confrontations*, no.2 (1979) ve “Le peuple juif ne rêve pas”, *Psychanalyse est-elle une histoire juive?* içinde, Paris, Seuil, 1981.

sınır, üstelik çoğunlukla komik bir sınırdır bu. (Buna karşın toplumsal –kültürel, siyasal vs– söz âşıklarınki kadar fakir gibidir. “Yazın” meselesine bu noktada yeniden dönmek gerekecektir.)

Âşıklar ne bir toplumdur ne de toplumun negatifi ve yükseltilmesi... Ve Bataille onları tam da, genel olarak toplumla aralarındaki bu mesafe üzerinden düşünür: “İnsanı en eski çağlardan beri bireysel aşk olasılığına açık olarak düşünebiliyorum. Toplumsal bağın kurnazca gevşeyişini hayal etmem yetiyor.” (VIII, 496.) Buna karşın Bataille âşıkları bir toplum, bildik anlamıyla toplumun beklemekten bizar olduğu olanaksız, komünal hakikatin taşıyıcısı bir başka toplum olarak da düşünüyordu: “Aşk âşıkları ancak ve ancak sarf etmek için, zevkten zevke, keyiften keyfe koşmak için birleştirir; oluşturdukları toplum harcama toplumdur ve bu açıdan bir kazanım toplumu olan devletin zıttıdır” (VIII, 140). Buradaki “toplum” sözcüğü metafor değildir; ya da hiç değilse bir metafordan ibaret değildir. Geçmiş olan bir şeyin yankısını (1951), engellenmiş ya da kendi haline terk edilmiş bir motifin, festival, harcama, kurban ve ihtişam toplumu motifinin yankısını taşır. Sanki âşıklar bu motifi, siyaset ve dinin muazzam başarısızlığından in *extremis* kurtararak koruyacaklar ve böylece kayıp ortaklık için bir ikame veya bir sığınak kılıfında aşkı önümüze koyacaklardır.

Oysa ortaklık “kayıp” olmadığı gibi, kuşkusuz “harcama toplumu” diye bir şey de mevcut değildir. Ne iki ayrı toplum vardır ne de ortaklık içinde az çok kutsal olan bir toplum ideali. Öte yandan toplum *içerisinde*, her toplumda ve her devirde, “ortaklık” aslında toplumsal bağın veya dokunun sarf edilmesinden ibarettir, ama tam da bu bağ içinde ve tekil varlıkların sonluluğunun paylaşımı uyarınca oluşan bir sarfiyattır bu. Aynı şekilde âşıklar da ne bir toplum ne de kaynaşmacı bir komünyon içinde gerçekleşen ortaklıktır. Âşıklar toplumsal ilişkinin hakikatini omuzlamışlarsa bu hakikat ne toplumun kıyısında ne de üstünde değil, âşıklar olarak ifşa oldukları topluluğun içindedir. Âşıklar toplumun mahrum bırakıldığı veya toplumdan çalınan bir komünyon oluşturmaz, tersine, iletişimin komünyon olmadığını ifşa ederler.

Ancak buna rağmen Bataille'ci âşıklar düşüncesinde (ki çok uzun bir geleneğin, belki de Batı'nın tutkulu aşk geleneğinin tamamının ya da en azından Romantizmden bu yana dini-siyasal ortaklığın çöküşü karşısında ve karşıtında yer alan bir geleneğin mirasçısıdır) komünyon ön plana çıkmamakla birlikte sabit bir tema olmayı sürdürür. Kuşkusuz âşıkların egemenliği anın ekstazından başka bir şey değildir, bir *birlik* meydana getirmez; HİÇ'tir, fakat bu hiç de "harcanışı" içerisinde aslında bir komünyondur.

Gelgelelim Bataille aşkın sınırını biliyordu ve hiç değilse bazı dönemlerde ve paradoksal bir tersine çevirmeyle aşkı Site'nin egemen kapasitesinin karşısına yerleştiriyordu:

"Ölümlü birey hiçten ibarettir ve aşkın paradoksu da onu, yalanla, yani bireyle sınırlı tutar. Sadece devlet (Site) haklı olarak bizim için bireyi aşan bir anlamı gösterebilir ve sadece o, ne ölümün ne de özel menfaat yanılığının bozabileceği o egemen hakikate sahiptir." (VIII, 497.)

Fakat bunu yazdıktan hemen sonra Bataille, iş "dünyanın *bütünlüğü*"nü insan için erişilir kılmaya geldiğinde, devletin her şeye rağmen kendini içinde bulduğu iktidarsızlıktan bahsediyordu (nostaljik bir anlayışla 'hiç değilse bugün' böyle bir iktidarsızlığın söz konusu olduğunu söylüyordu) ve son noktada bu bütünlüğün ancak aşkta erişilebilir hale geldiğini düşünmek gerekir. Yitirilmiş bütünlük veya birey yalanında husule gelen bütünlük söz konusudur dolayısıyla: Bir düş kırıklığı sarmalından çıkış bulamayız.

Başka türlü düşünüleilmeli: Bu "bütünlük"e nihayet başarıyla erişmenin nasıl mümkün olduğu bağlamında değil de (ki bütünlük burada, içkinliğin ya da öznenin bir diğer adıdır), hem aşkın hem de ortaklığın başka türlü ifadelendirilmesi bağlamında düşünmeliyiz.

Âşıkların ölümü onları ortaklığa, hem kendi aralarında hem de kendi dışlarında ifşa eder. Aşkın bilinen sınırı dışsal bir sınır değildir;

görünüşe göre Bataille'in düşündüğü gibi "özel" in kifayetsizliğinin, "birey" yalanının sınırı değildir. Bu sınır aşkı da hanesine yazan (ve tam manasıyla kendini orada da ifşa eden) ortaklığın paylaşımıdır. Aşk ortaklığı tamamen vardırılmaz (ne Site karşısından ne de onun dışında veya kıyısında): Vardırıyorsa ortaklığın eseri, işi olurdu veya onun tarafından işe konulmuş olurdu. Aşk ise tersine, siyasal-özel nitelikli 'birde komünyon' modeli üzerinden düşünülmediği takdirde işlemeziği, esersizliği ve dolayısıyla da ortaklığın süregelen *tamamlanmamışlığını* ifşa eder. Ortaklığı *kendi uç sınırında* ifşa eder.

Âşıkların çizdiği, ortaklığın uç sınırdır ama dıştaki sınırı değildir. Âşıklar paylaşımın uç noktasındadırlar (ki bir paylaşımın uç noktası, paylaşımın –hiç var olmayan– dış hududunda değil, tam ortasında konumlanır). "Tutkuların dizginlerinden boşanması" âşıkları ortaklıkla karşı karşıya getirir getirmesine fakat bunu, onları düpedüz ortaklığın dışında konumlandırarak yapmaz (Bataille'da bu kolaycı anlayışa yaklaşabilecek şeylere rastlanır kimileyin: lanetlenmiş âşıklar, yasaklanmış tutku ...); tersine bu karşılaşma, âşıklar ortaklığa, ortaklığın tam kalbine ve hatta ortak tezahürün uç sınırına maruz kaldığı içindir. Zira âşıkların tekillikleri çift olma anında pay edilir veya kendi içlerinde paylaşılır. Uç sınırda âşıkların ifşa ettikleri, tekil varlıkların birbirlerini ifşasıdır, bu ifşanın nabız atışıdır: yani ortak tezahür, akış ve paylaşımıdır. Kendi içlerinde veya kendi aralarında –ki bu ikisi burada tam olarak aynı şeydir– ekstaz, sevinç uç sınıra, limitine *dokunur*. Yurttaşların aksine âşıklar dokunurlar birbirlerine (aksi, bir kere daha, fanatik kitlenin kendinden geçmesi ya da katledilmiş bedenlerin üst üste yığılması durumunda düşünülebilir ancak). Bu sıradan ve oldukça da komik gerçek, dokunmanın, yani erişilmemiş fakat yaklaşılmış ve vaat edilmiş içkinliğin (söze veya bakışa daha fazla yer olmayışı) uç sınır, limit olduğu anlamına gelir.

Uç sınıra dokunan –ki sınır dokunmanın ta kendisidir– âşıklar er-telerler onu: sınırı ihlal ederken aynı zamanda da ona dokunan (eski bir mit ve arzu olan) toplu intihar durumu hariç. Keyif kendini tehir

eder. Âşıklar mahremiyet anına dalarak keyif alır, fakat bu batma hali ne ölüm ne iletişim değil onların paylaşımı –keyif– olduğundan, *bu da kendi başına kendini dışarıya ifşa eden bir tekilliktir*. O anda âşıklar paylaşılmıştır, (ne bir kimlik, ne birey olan ve ne de bir işlev üstlenmiş) tekil varlıkları pay edilir ve aşklarının tekilliği ortaklığa ifşa olur. Keza ortaklık da, örneğin yazınsal ortaklık, ortak tezahüre katılır.

Ama bu bir örnek değildir: “Yazın” burada kelimenin sıradan anlamında değildir. Aslında mevzu şudur: Komünal ifşa kaydedilir, *yazıya dökülür* ve bu ifşa sadece yazılı olabilir ve yazıyla sunulabilir.

Bu sadece, hatta öncelikle aşk edebiyatı değildir, söz konusu olan “edebi” yazın da değildir, yazının işlemezliğidir [esersizleşmesidir] sadece: edebi olduğu kadar felsefi, bilimsel, etik, estetik ve siyasal her türlü “iletişim”in işlemezliğidir [esersizliğidir]. Bu iletişim, Bataille’in bahsettiği haliyle âşıkların sözünün tam tersi olacaktır ve en azından bu açıdan onu, “yazın” değilse bile “yazı” olarak adlandırmalı. Âşıkların sözü, kayıp giden keyfin süreceği bir zaman aralığı peşinde koşarken, “yazı” bu bağlamda tersine, kolektif ve toplumsal bir zaman aralığının; paylaşımın, iletişim anının içerisinde *yazıya dökülmesi* olacaktır. “Yazınsal komünizm” âşıkların tutku içinde, –işletmekten [işe koymaktan] ziyade– dışarıya ifşa ettikleri egemenliklerinin paylaşımı olacaktır: Egemenliklerini önce kendilerine, kendi tekil varlıklarında ifşa ederler, fakat bütün bir topluluk huzurunda ve içerisinde âşıklar kucaklaşırken, bu haliyle tekil varlıkları, çoktan ortak belirmiştir. Bu hal, âşıklar için de ortaklık için de, aşkta da yazı uğraşında da, kaygı –ve sevinç– olmadan gerçekleşmez. Ancak ekstazın bedeli budur: Erotik veya faşist bir ölüm eseri olma riski varken, sonluluğun ve iletişiminin yazıya dökülmesinden geçmek. Ki bu, ekstazın da zorunlu olarak işi, eseri (edebi, siyasal vs iş ve eserleri) varsaydığı anlamına gelir; ancak kayda, yazıya dökülen ve dökülmekle uç sınıra varan şey (söz gibi bir anlama ulaşmak yerine) ifşa edilir, iletişime sokulur; paylaşılan şey iş ve eserlerin işlemezliğidir, esersizleşmesidir.

Ortaklığın esersizliğini [işlemezliğini] en mükemmel şekilde âşıklar ifşa ederler. İşlemezlik [esersizlik] onların ortak veçheleri, yakınlıklarıdır. Ancak bu veçheyi, bu yakınlığı ortaklığa, çoktan bu yakınlığı paylaşmış ortaklığa ifşa ederler. Ortaklık açısından onlar ortaklığın uç sınırındır; hem dışta hem içtedirler ve bu sınır üzerinde, ortaklık olmadan ve yazının iletişimi olmadan manadan yoksundurlar; saçmalığa varan manalarını buradan devşirirler. Buna mukabil; aşklarında bile, âşıklara tekilliklerini, doğumlarını ve ölümlerini bahşeden, ortaklıktır. Doğumları ve ölümleri kaçır onlardan; sevinçleri bu ölüme ve doğuma bir an içinde temas etse de. Eğer olursa, çocuklarının doğumu da aynı şekilde kaçır onlardan, çünkü bu doğum bir başka tekillikle paylaşım-dır, bir iş, eser meydana getirmez. Çocuk pekâlâ bir aşk çocuğu olabilir, ama âşkın eseri değildir; Hegel'in düşündüğü gibi "bir ölümsüzlük tohumu, kendinden çıkarak meydana gelip gelişen bir tohum", "âşıklar arasındaki tüm farkları kaldıran (kapsayıp aşan)" bir tohum değildir. Çocuğun belirişi, bir ortak beliriştir zaten. Aşk kemale erdirmez, onu yeniden paylaştırır, yeni baştan iletişime sokar ve yeniden ortaklığa ifşa eder.⁴¹

Âşıkların üzerinde, onlara ait bir hakikati elinde bulunduran bir site veya devletin var olacağı anlamına gelmez bu: Burada elde edilecek bir şey yoktur ve iletişimin yazdığı, yazının ilettiği şey, her ne kadar ve mutlak bir şekilde, birlikte-varlığın hakikati olsa da, ele geçirilmiş, sahip olunup aktarılmış bir hakikat falan değildir.

Ortaklık, ortaklığın paylaşılması ve bu sınırın ifşasıdır söz konusu olan. Ortaklık âşıkların ötesinde değildir, onları da kuşatan geniş bir daire meydana getirmez: "Yazı"nın iziyle âşıkları kat eder ortaklık ve

41 Gerçi Hegel de bunun farkındaydı: "Ancak bu birleşmiş varlık, çocuk aslında bir noktadan, tohumdan ibarettir ve âşıkların ona bir katkıları olamaz (...) Yenidoğan, ona hayat veren, onu farklı kılan ne varsa hepsini başkasından değil kendinden alacaktır." Aynı anlama gelecek şekilde Hegel şöyle yazar: "Aşk canlı bir varlığın duygusu olduğundan, âşıklar ancak ölümlü olmaları dolayısıyla birbirilerinden ayrılabilirler" (*L'Esprit du Christianisme*, Fr. Çev. J. Martin, çeviri değiştirilmiştir, Paris, Vrin, 1971, s. 140 vd.).

yazınsal eser burada en basit kamusal söz alışverişiyle bile iç içe girer. Öpücüğü kat eden, paylaşan böyle bir iz olmazsa öpücüğün kendisi de ortadan kalkmış cemaat kadar umutsuzdur.

* * *

Siyaset (bu sözcükten ortaklığın örgütlenmesini değil ama ortaklığın paylaşım amaçlı düzenlenişini anlarsak) aşkın veya ölümün eseri veya üstlenilmesi olmamalıdır. Siyaset ihtiyaçların ve güçlerin toplumsal-teknik boyutu içerisinde eriyip gitmeyecekse (ki gözlerimizin önünde gerçekleşen buymuş gibi görünüyor) ortaklığın paylaşımı çerçevesine girmelidir. Tekilliğin, tekilliğin ortaklaşmasının ve ekstazının ana hatlarında hep siyasallık olacaktır. “Siyasal” demek iletişiminin işlemez kılınmasını [ezersizleşmesini] ayarlayan veya bu işlemezliğe [ezersizliğe] yazgılı bir ortaklık demek olacaktır, yani bilinçli bir şekilde kendi paylaşım tecrübesinden geçen bir ortaklık. Bu tür bir siyasal tanımına ulaşmak “siyasal irade” denilen şeye bağlı değildir ya da hiç değilse doğrudan doğruya bağlı değildir. Bu da çoktan bir ortaklığa angaje olmayı, yani ne şekilde olursa olsun bir iletişim anlamında ortaklığı tecrübe etmeyi içerir; bu da yazmayı... Yazmayı bırakmamak, ortak-varlığımızın tekil ana hatlarını ifşa etmeyi bırakmamak gerekir.

Bu Bataille’den sonra yazılmış olmakla kalmayacak ona hitaben de yazılmış olacak. Tıpkı Bataille’in da, ortaklık endişesini iletmek için, her türlü tecridi önceleyen bir yalnızlıktan bize hitaben yazması (çünkü her zaman *birilerine* yazarız) ve hiçbir toplumun barındırmadığı veya öncülü olmadığı ama her toplumun içinde barındığı bir ortaklıktan bahsetmesi gibi:

“Kitap yazma gerekçeleri, insanın benzerleriyle ilişkilerini değiştirme arzusuna bağlanabilir. Bu ilişkilerin kabul edilemez olduğuna hükmedilir; feci bir ıstırap olarak hissedilirler.”

Başka türlü söylersek, yazılırken paylaşılmayı sürdüren, (kolektif bir özne olmayan, *hiç* olan) ortaklığın ta kendisidir.

“Benzerine *iletmediğin* endişe bir şekilde hor ve hakir görülmüş bir endişedir. Göklerin derinlerinden gelen ihtişamı düşünmenin en düşük derecesidir.” (V, 444)

Annem’de anne Hélène, oğluna şöyle yazar:

“Sana böyle yazdığım için kendimi çok takdir ediyorum ve mektubumun sana layık olduğunu düşündükçe büyük memnuniyet duyuyorum.” (VI, 260)

(...)

“Ama yazı yazan bu el *ölmekte* ve vadeli olduğu bu ölümle birlikte, kabul gören sınırlardan yazarak uzaklaşıyor.” (III, 12)

Ben daha ziyade sınırlarını ifşa ediyor derdim, sınırlarının da ortaklığın da asla ötesine geçmez. Ancak tekil varlıklar her an sınırlarını paylaşıyor, sınırlarında birbirlerini paylaşırlar. Artık toplumsal ilişkilerin (“anne”-“oğul”, “yazar”-“okur”, “kamusal insan”-“özel insan”, “üretici”-“tüketici”) içinde değil, işlemez [esersiz] ortaklık içindedirler.

“Ortaklık var olan bir şeymiş gibi söz ettim: Nietzsche bunu onaylar, fakat onaylayan tek kişi olarak kalacaktır. (...) İletişim ihtiyacı bende yalıtılmış bir orijinallikten değil, beni Nietzsche’ye bağlayan bir ortaklık duygusundan doğmuştur.” (V, 39.)

Tek yapabileceğimiz daha ileri gitmektir.

2. BÖLÜM

KESİNTİYE UĞRAMIŞ MİT

Sahne bildik bir sahne: İnsanlar toplanmıştır, içlerinden birisi anlatmaktadır. Bir araya gelmiş bu insanların henüz bir meclis oluşturup oluşturmadıklarını bilmiyoruz; bir güruh mu yoksa kabile midirler meçhul. Fakat onlara “kardeşler” diyoruz çünkü bir aradalar ve aynı anlatıyı dinliyorlar.

Anlatan kişinin onlardan biri mi yoksa yabancı mı olduğunu da bilmiyoruz. Diyelim ki içlerinden biri, ama onlardan farklı çünkü yeteneği var ya da daha doğrusu hikâye anlatmaya hakkı var (veya görevi bu).

Anlatıdan önce toplanmış değillerdi, bir hikâye anlatılmasıdır onları bir araya getiren. Öncesinde, (hiç değilse hikâyede ara sıra anlatıldığı kadarıyla) bölük pörçük haldeydiler; birbirlerini tanımadan yan yana duruyorlar, karşı karşıya geliyorlar, iş birliği yapıyorlardı. Ancak içlerinden birisi günün birinde hareketsiz, durdu ya da belki de uzun süren bir dalgınlıktan çıkmış gibi, gizemli bir sürgünden döndü geldi. Belirli bir yerde, bir tepeliğin üzerinde veya yıldırım isabet etmiş bir ağacın yanında, başkalarından uzakta ama görülebilecek şekilde dikildi, insanları etrafına toplayan hikâyesini anlatmaya başladı.

Onların hikâyesini ya da kendi hikâyesini anlatıyor; herkesin bildiği bir hikâye ama anlatmak sadece onun yeteneği, hakkı ya da görevi. Kökenlerinin hikâyesi bu: Nereden geldiklerinin veya kendilerinin,

eşlerinin, isimlerinin veya aralarında geçerli olan otoritenin kökenin ta kendisinden nasıl meydana geldiğinin hikâyesi. Dolayısıyla bu aynı zamanda dünyanın başlangıcının, bir araya gelmelerinin veya anlatının başlangıcının da hikâyesi (ve hikâyede ayrıca, yeri geldiğinde, anlatıcıya hikâyeyi kimin öğrettiği ve onu anlatma yeteneğine, hakkına veya ödevine nasıl sahip olabildiği de anlatılıyor).

Anlatıcı konuşuyor, anlatıyor, bazen şarkı söylüyor, taklit yapıyor. Kendi kendisinin kahramanıdır ve dinleyenler de ya anlatının kahramanları ya da onu dinleme hakkına veya ona öğretme ödevine sahip olanlardır. Kullandıkları dil, anlatıcının sözlerinde ilk defa, sadece anlatının düzenlenmesine ve takdimine yarıyor. Aralarındaki dil artık alışverişin dili değil, bir araya toplanmalarının dili, bir kuruluşun ve yeminin kutsal dili. Anlatıcı bu dili paylaşıyor.

* * *

Çok eski, hatırlanamayacak kadar eski bir sahne bu ve bir defa olup bitmiş de değil. Sürekli tekrarlanan bir sahne; kabilelere, kardeşliklere, halklara ya da şehirlere uzanan başlangıçlarını öğrenmek için gelen grupların her toplanışında düzenli bir şekilde tekerrür eden bir sahne. Zamanın gecesinde her yerde ışıldayan ateşler etrafında toplanmışlar; ateşi ne için yaktıkları henüz meçhul. Isınmak için mi, yırtıcıları uzak tutmak için mi, yemek pişirmek için mi; yoksa konuşan, şarkılar söyleyen, anlatılanları (belki bir maskenin ardında) canlandıran anlatıcının yüzü aydınlansın diye mi, yoksa anlatının kutladığı insanların, hayvanların, tanrıların, ataların onuruna (belki anlatanın kendi etiyle) bir kurban yakmak için mi.

Hikâye çoğu zaman karışık gibidir, her zaman tutarlı değildir; anlatıcı yabancı güçlerden, muhtelif başkalaşımlardan söz eder; zalimdir ayrıca; vahşi, gaddardır ama ara sıra güldürür de. Kimsenin bilmediği isimleri, asla görülmemiş varlıkları anar. Ama bir araya gelmiş olanlar anlarlar hepsini, dinlerken birbirlerini ve dünyayı anlarlar ve niçin bir araya gelmeleri gerektiğini ve niçin anlatılanın kendilerine anlatıldığını anlarlar.

* * *

Bu sahneyi iyi biliyoruz. Bunu bize, kökenlerimizin ne olduğunu öğrenmeye çalışan ilmi kardeşlik birliklerinde bizi bir araya toplayarak anlatan pek çok hikâyeci olmuştur.⁴² Söylediklerine göre toplumlarımız bu toplanmalardan meydana gelmiştir; inançlarımız, bilgimiz, söylemlerimiz, şiirlerimiz bu anlatılardan gelmiştir.

Bu anlatılara *mitler* dediler. İyi bildiğimiz sahne, mit sahnesidir; mitin yaratıldığı, anlatıldığı ve aktarıldığı sahnedir.

Herhangi bir sahne değildir. Belki tüm sahnelerin; bütün sahne düzenlemelerinin ve sahnelemelerin esas olan sahnedir. Belki her şeyi bu sahne üzerinden tasarlıyoruz veya tüm temsillerimizi bu sahnede sergiliyoruz; özellikle de mit Lévi-Strauss'un diyeceği gibi⁴³, her şeyden önce, zamanın kendisiyle birlikte veya kendisinde mekân haline geldiği şey olarak tanımlanırsa. Mitle birlikte zamanın akışı biçim kazanır, sürekli akış bir mekânda, göstermenin ve ilham etmenin ideal mekânında sabitlenir.

* * *

Ve artık şunu da biliyoruz ki bu sahnenin kendisi de mitseldir.

Bizzat mitin doğuş sahnesi söz konusu olduğunda bu daha da açıktır, çünkü bu doğuş tam da bilincin ve konuşmanın kökeniyle aynı şey haline gelir (Son mit yaratıcısı veya bu sahnenin son dramaturgu

42 Tam bir döküm yapmak istersek pek çok isim saymamız gerekecektir. Bu sahnenin tam versiyonunun Herder'den, Schlegel, Schelling, Görres, Bachofen ve Wagner'den geçerek Otto'ya, etnolojiye, Freud'a, Kerenyi'ye, Kolles ve Cassirer'e kadar pek çok insan tarafından geliştirildiğini söylemekle yetinelim. Tabii kökenlerde Gothe'nin olduğunu da unutmamalıyız; onun *Masal* adını verdiği mitolojik-sembolik anlatı netice itibarıyla modern mit mitinin arketipidir. Yakın dönemde, bir Alman kuramcı (Manfred Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982) bu sahnenin genel hatlarının hepsini yeniden gündeme ve bir araya getirdi; romantik eğilimi de kendine göre bir "yeni mitoloji" olarak ele aldı. Öte yandan son yıllarda mit izleği hemen her yerde, sürekli iştirilir vaziyette.

43 *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, s. 301.

olduğu söylenebilecek Freud'un kendisi de onun mitsel olduğunu ilan etmiştir zaten).⁴⁴ Ama sahne, görünürde daha az spekülatif daha somut olan mitin aktarılması sahnesi (veya etnolojiko-metafizik diyebileceğimiz, kendi mitlerine göre yapılanmış bir insanlık sahnesi) olduğunda da yine aynı oranda mitseldir. Çünkü son noktada söz konusu olan her zaman mitin ilksel veya kökensel işlevidir. Mit kökenden gelir ve kökene dairdir, geçmişteki mitsel bir temellendirmeye ilintilendirir ve bu ilintilendirmeye kendi kendisini (bir bilinç, halk, anlatı olarak) temellendirir.

Mitsel olduğunu bildiğimiz bu temellendirmedir. Mitsel gücün başlangıçtaki ortaya çıkış hamlesiyle ilgili herhangi bir “yeniden yapılandırma”nın kendisinin de “bir mit” olacağını bilmekle kalmıyoruz, aynı zamanda, mitolojinin bizim yaratımımız olduğunu ve olduğu şekliyle mitin “bulunmaz bir form”⁴⁵ olduğunu da biliyoruz artık. Mitle- rin içeriğinin ne olduğunu –en azından bir dereceye kadar– biliyoruz, ancak *mitler bunlardır* demenin ne manaya geldiğini bilmiyoruz. Daha doğrusu hikâyeleri kendimiz icat etmediğimizi (ki bu da yine bir dereceye kadar) bilsek de mitlerin bu hikâyeleri anlatma işlevini icat eden biziz. Mit sahnesinde temsil edilen insanlık, miti üreterek kendini doğuran insanlık –*mitle var olan* insanlık ve tam anlamıyla bu *mitle var oluşt*a insan olan insanlık– tüm en ikel sahneler kadar fantastik bir sahne oluşturur. Tüm mitler ilkel sahnelerdir, tüm ilkel sahneler mitlerdir (burada da icat eden rolünü oynayan yine Freud'dur). “Yeni mitoloji” fikrinin, yeni bir şiirsel-dini temellendirme işine girişme fikrinin de romantizm çağında, mitolojinin modern icadı veya yeniden icadıyla dönemdaş olduğunu da biliyoruz. Hatta bizzat romantizm, kurucu mit

44 Bkz *Psychologie collective et analyse du moi*, Ek B.

45 Marcel D  tienne, *l'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981. Daha yakın tarihli bir makalede (“Le mythe, en plus ou en moins” *l'Infini* n   6, Bahar 1984). Bu makalesinde “mitin ele avuca gelmez, kaçıcı   z  ”nden bahseden Marcel D  tienne'in yaptığı bence burada teklif ettiğime benzer bir düşünme çabasına daha da çok sayıda kuramsal ve olgusal unsur katmaktan ibaret. Mit   zerine söylemin nasıl ortaya çıktığı, hangi biçimlere girdi  ğı ve i  erdi  ğı g        lerle ilgili olarak *Terror und Spiel*'deki tartışmalarla müracaat edilebilir. *Problem de Mythenrezeption*, München, 1971.

sahnesinin icat edilmesi olarak tanımlanabilir; bu mitin gücünün yitirilmesinin eş zamanlı şuuru, hem kökenin o canlı gücünü hem de o gücün kökenini yeniden bulma arzusu ya da iradesi olduğu söylenebilir. Bu romantik “*yeni mitoloji*” arzusunu hiç değilse kısmen miras almış olan Nietzsche’ye göre, (diğer halklardan ziyade Yunan halkına atfetmekten hoşlandığı) özgür yaratıcı kudret, “özgürce yalan söylemenin mitsel duygusu”ndan kaynaklanır:⁴⁶ Mit arzusu bilhassa da (yaratıcı) mitin mitsel (kurgusal) yapısına yöneliktir. Romantizm, yani mitin güç istenci...

Bu formülasyon romantizmden, hatta Nietzscheci biçimiyle romantizmden de öte aslında bütün bir moderniteyi tanımlar; yani tuhaf, sevimsiz bir ittifakla hem *mitle var olan* bir ilk insanlığa duyulan şiirsel-etnolojik nostaljiyi hem de en eski mitlerini diriltip en acımasız versiyonunu –ki bununla kastım elbette Nazi mitidir⁴⁷– sahneye koyarak eski Avrupa hümanizmasını yeniden ayağa kaldırma iradesini kucaklayan çok geniş modernliğin tamamını tanımlar.

Sahneye konulana biliyoruz: Soluğumuzu kesen ve insanlığı böylesi bir uç durumda gördüğümüz her seferinde olduğu gibi nutkumuzun tutulmasına yol açan bir bilgi bu. İlkel sahnedeki mitik insanlığa geri döneceğimiz yok, ne de Ari mitin yarattığı yıkımdan önce “insanlık”ın ifade etmiş olabileceği şeyi yeniden ayağa kaldırmak gibi bir amacımız

46 1872 tarihli bir fragman, *Terror und Spiel* s. 25’te aktarılmıştır.

47 Bkz Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, 1971; Robert Cecil; *The Myth and the Master Race – A. Rosenberg and Nazi Ideology*, New York, 1972; Ph. Lacoue-Labarthe ve J. –L. Nancy, “Le mythe nazi”, *Les Mécanismes du fascisme* içinde, Colloque de Schiltigheim, Strasbourg, 1980. Ancak mitin, söz gelimi bir Sorel’de veya daha öncesinde bir Wagner’de nasıl siyasal düşünceye girdiği daha geniş biçimde incelenmeli. Ve daha genel bir bağlamda mit ile Hannah Arendt’in kullandığı anlamda ideoloji ve de mit ideolojisi arasındaki bağlantılar da incelenmeli. Burada ancak kısmi ve kaba bir tespitte bulunmakla yetineceğim. Thomas Mann 1941’de Kerenyi’ye şöyle yazıyordu: “Miti entelektüel faşizmin elinden kurtarmak ve mitin işlevini ters yöne, insani bir doğrultuya çekmek lazım.” Bence tam da yapılmaması gereken şey bu: Var olduğu haliyle mitin işlevi tersine çevrilemez. Onu kesintiye uğratmak lazımdır. (Meşhur “mit içinde hayat” formülünün sahibi olan Thomas Mann’ın bu sözlerin bariz biçimde ortaya koyduğundan ayrı bir şey düşündüğü veya sezdiği anlamına gelmiyor bu söylediğim.)

olabilir. Ayrıca bildiğimiz başka bir şey var ki o da bu iki ucun birbiriyle dayanışma halinde olduğu, mitin icadının onun gücünün kullanılmasıyla birlikte yürüdüğüdür. 19. yüzyıldan bu yana mitin düşünürlerinin, Nazizmin de müsebbibi oldukları anlamına gelmez bu, sadece, mitik düşüncenin, mitik sahneleme usullerine başvuran düşüncenin ve bir “Volk”u ve bir “Reich”ı (Nazizmin bu terimlere verdiği anlamda) hayata geçiren ve sahneye koyduran düşüncenin bir ortaklığa sahip oldukları anlamına gelir. Gerçekten de mitler her zaman “halkçı” ve “binlerce yıllık”tır –hiç değilse bizim ele aldığımız biçimiyle, yani mitik düşüncemizin “mit” denilen şeye verdiği biçim için geçerlidir bu (zira başkaları için, “ilkeller” için örneğin, aynı şey çok aristokratik ve geçici olabilir).

Bu anlamda mitle yapacak bir şeyimiz kalmamıştır artık. Dilim şunu demeye varıyor: Mitten bahsetmeye, onunla alakadar olmaya bile hakkımız yok artık. Mit fikrinin kendisi bile tek başına, belki de kendi gücünün şahane temsiliyetiyle helak olmuş bir modern dünyanın kendilik bilincinin sahteliği ya da halüsinasyonu diye adlandırabileceğimiz bir şeye indirgenmiştir. Belki de mit düşüncesi, Batı’nın kendi kökenini ele geçirme veya bu kökenin sırrına varma yönündeki tüm emelleri tek başına kendinde toplamıştır; böylece Batı son noktada, kendi doğumu ve isimlenişi etrafında kendi kendini mutlak biçimde tanımlayabilecektir. Mit düşüncesi, insanlığın kaderi olarak kendini yeniden doğurabilmek adına sürekli kendi kaynaklarına dönme itkisi ve tasarımı içerisindeki Batı fikrini tek başına temsil eden bir düşüncedir belki de. Bu anlamda, tekrar ediyorum, artık mitle işimiz kalmamıştır.

* * *

Çok sık olduğu gibi, işimiz bitsin istediğimiz şeyin daha da dallanıp budaklanıp daha da korkutucu hale gelmesini sağlamanın en emin yolu da olabilir bu tabii. Belki de mitin mitik bir şey olduğunu bilmek yeterli değildir. Belki bu bilgi çok kıttır ve belki de –bunu sınamak gerekir– bu bilgi dosdoğru mitin içinde içerilmektedir. Belki de mitin kendi bilgisi

olan bu uç noktaya nasıl gittiğini anlamak ve mitle değil ama mitin kaçınılmaz biçimde sürükleniyor görüldüğü sonla nasıl bir alakamız olabileceğini düşünmek için mitin mantığını da sökmek gerekir. İster mitin gücünün artık tükendiğinden yakınalım, ister bu gücün istenişi insanlığa karşı suçla sonuçlanmış olsun fark etmez, her şey bizi, mitsel kaynakların köklü biçimde noksan olduğu bir dünyaya doğru sürüklüyor. Dünyamızı bu “noksan” üzerinden düşünmek, pekâlâ vazgeçilmez bir ödev olabilir.

Bataille mahkûm olduğumuz bu duruma bir isim bulmuştu: *Mitin yokluğu*. Daha ileride belirteceğim sebepler yüzünden onu bu ifadesi yerine mitin *kesintiye uğraması* ifadesini kullanacağım. Ama bu şu kesinliğe engel değil: “Mitin yokluğu” (ki kesintiye uğramasından bahsetmek daha ziyade onun menşei ve tarzına dair olacaktır) bizim ulaştığımız şeyi, yüz yüze kaldığımız şeyi tanımlar. Ancak bu yüzleşilen mesele doğrudan doğruya mitin varlığıyla ya da yokluğuyla ilgili değildir. “Mit” denilen şeyin somut mitlerin ötesinde, hatta mitin kendisine rağmen, basitçe ortadan kalkmayacak bir şeyleri ifade ettiğini varsayarsak, mesele mitin uç sınırına, yani bizzat mitin bastırılmaktan ziyade askıya alındığı veya kesintiye uğradığı bir sınıra doğru gitmek meselesi olacaktır. Belki bu varsayım aslında sadece, Bataille’in mitin yokluğunu bizzat bir mit olarak ele almayı önerdiği sırada düşündüğü şeyi ifade ediyor da olabilir. Bu formülü daha yakından incelemeden önce onun hiç değilse formel biçimde bir son noktayı, kesintiye uğramış bir miti veya kesintiye uğramakta olan bir miti tanımladığını söyleyebiliriz.

* * *

Bu son noktanın sınırlarına kadar gitmeye ve artık mitin kesintiye uğrayışını kavramaya çalışmalıyız. Bir defa, sahneye konulan mitin kör noktasına gelip dayandığımızda –*Blut und Boden, Nacht und Nebel*–, geriye kalan şey, mitin kesintiye uğramasıyla ilişki kurmaktır. Bir süredir “mitolojiden arındırmak” denen şeyin aynısı değildir bu. Çünkü bu son hareket “mit” ile “iman”ı birbirinden ayırır ve sonuçta, “iman” diye bir şeyi

vazetme olanağına dayanır; oysa bizatihi mitin özünü dokunulmadan bırakır.⁴⁸ Kesintiye uğrama fikrinde bundan başka bir şey söz konusudur.

Fakat bu düşünceye geçmeden önce ve ona varabilmek için, en başta, mitin kesintiye uğradığı uç noktaya uzanan alanı bir kolağan etmeli. Yani hatırlanması gereken şey bizzat mitin ne olduğu değil (bunu kim bilebilir? Mitologların sonu gelmez tartışmasıdır⁴⁹) bizim “mit” dediğimiz şeyin neden ibaret olduğudur; pozitif, tarihsel, filolojik veya etnolojik mitolojilerin desteği olsun olmasın, burada da yine –kelimeyi hangi anlamıyla ve tarafından alırsak alalım– bir mit miti dememiz gereken şeye ne gibi bir yatırımda bulunduğumuzdur. (Kaldı ki mitin, bir mit miti, mitin olmayışının miti vs şeklinde “içe doğru katman katman” biçimlenmesi kuşkusuz kaçınılmazdır ve bizatihi mitin kendisine has bir şeydir, nitekim son noktada düşündüğümüz şekliyle mitin söylediği de belki *hiçten* ibarettir: sadece söyleyeceğini söylediğini söyler; söylediğini ve söylediğinin de bu olduğunu söyler ve beşerî dünyayı söylemiyle, bu şekilde örgütler ve düzenler.)

Mitin en sonunda dönüştüğü şeyden yola çıkabiliriz. İnsani mit sisteminin bütünü, olağanüstü yapısal bir sentez yoluyla gizemlerinden, saçmalığından, büyüünden, vahşiliğinden sıyrılır sıyrılmaz (ki bu sıyrılmaya “mitin anlamını boşaltmak” denemez, denecekse de derhal bu “anlam boşalmasının” kesinlikle mitin kendisine has olduğunu eklemek gerekir) hemen, paradoksal biçimde, örgütleyici, kombine ve eklemlenici sistematik bir bütünlük halinde, haklı olarak “mitsel statü”

48 Öte yandan “demitolojizasyon”un, mitolojiden arındırmanın en etkili düşünürlerinden Dietrich Bonhoeffer’in Nazilerce öldürülmüş oluşu unutulmayacak ve anlamlı bir olgudur. Bunun da ötesinde bir demitolojizasyon düşüncesinde, mitle ilgili dokunulmadan kalan şey P. Ricoeur’ün “demitolojizasyon” ile “demitizasyon” arasında kurduğu tezatla mükemmel biçimde ortaya konulmuştur. Genelde bu meselelerle ilgili olarak Pierre Barthel’in analiz ve referanslarına bakılabilir, *Interprétation du langage mythique et Théologie biblique*, Leiden, Brill, 1963.

49 Daha önce saydıklarımıza ilaveten bkz. 1976 Chantilly Kolokyumu, *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Paris, 1978. Jean Pierre Vernant *Mythe et Société en Grèce Ancienne* (Paris, Maspero, 1982) isimli kitabını tamamlarken oldukça anlamlı bir şekilde, mitlerin özgül işleyişini kavramayı başarmak için “logos’unkine benzemeyen bir mantık” aradığını söyler.

diyebileceğimiz bir işlev ve konuma yeniden kavuşur. Şüphesiz bu mit sisteminin dili ("versiyonlarının toplamı"⁵⁰ olmak bakımından her mitin dili de aynı şekilde) başka tür bir dildir ama yine de ilksel bir dildir: Genel olarak paylaşımın ve mübadelenin içinde kayıtlı bulunduğu ve temellendiği başlangıca has iletişimin bir unsurudur.⁵¹

Mite ilişkin bu yapısal mitin bizi hangi uç noktaya taşıdığının hesabını henüz yapamamış olabiliriz. Mitin yapısal miti: Pek çok bakımdan muğlak olan bu adlandırmada aslında, mitin kendi sınırına dayandığı ve kendi kendini bozduğu nihai bir aşamanın hiç değilse iması vardır. Ancak bu hesabı yapmadık, çünkü bir şekilde bu olayın kendisi, kendi içinde gizlenmiş, yapısal mitin mite (ya da yapıya) vermeyi inatla sürdürdüğü "mitik statü" tarafından örtülmüş durumda kalmıştır.

"Mitik statü" nedir? Yani mit düşüncesi geleneği tarafından mite iştirilmiş ve yapısal mitin, el değmemiş (veya neredeyse el değmemiş) şekilde yeniden mitin yapısal analizinin bir parçası kıldığı ayrıcalıklar nelerdir?

Mit her şeyden önce, bir ortaklığın mahrem varlığını kimi zaman açık eden kimi zaman da temellendiren anlam yüklü, kökensel bir söylemdir. Yunan *muthos*'u –Homeros'un *muthos*'u, yani söz, konuşarak ifade edilen– bu sözü soylulaştıran, dolduran ve kapsamını genişleten bir dizi değerle yüklendiğinde "mit" haline gelir. Bu değerler ona kökene dair bir anlatı olma, yazgıyı açıklama boyutu kazandırır (Homeross sonrası ve ardından modern dönemdeki bu belirlenimi içerisinde mite inanılıp inanılmamasının, itimat edilip edilmemesinin önemi yoktur. Bu söz aklın merakını tatmin edecek bir söylem değildir; bir sorudan çok bir beklentiye, dünyanın beklentisine bir cevaptır. Dünya kendini mitle tanıtır ve bunu beyanla veya tam ve kesin bir açığa vuruşla yapar.)

50 Söz Lévi-Strauss'a ait. Ve Lévi-Strauss'ta, Blanchot'un deyişiyle "mitsiz insan miti"ne (*l'Amitié*, s. 97) rastladığımız kabul edilirse, bu durumda bu mit insanlık mitlerinin toplamından oluşur.

51 Yine Lévi-Strauss: "tinin en derininden ve çağların ötesinden gelen bir söylemi dilendiren o anonim büyük ses" (*Çıplak insan*, Paris, Plon, 1971, s. 572).

Yunanların büyüklüğü –modern mito-loji çağı bize bir büyüklükten bahsedecektir- böyle bir sözün mahremiyeti içerisinde yaşamış ve kendi logos’larını dahi bu mahremiyet içerisinde kurmuş olmalarıdır: Kendileri için *muthos* ve *logos*’un bir ve aynı şey olduğu⁵² insanlardır onlar. Bu aynılık, dünyanın, eşyanın, varlığın ve insanın söz içerisinde açığa vuruluşunun, çiçek açışının ve kapanışının aynılığıdır. Bu tür bir söz, Thales’e atfedilen *pante plere theon*’u, “tanrıyla dolu tüm şeyler”i varsayar. Hakikatlerle kesintisiz biçimde dolu bir dilin karşısında mevcudun kesintisizce doldurduğu bir dünya varsayılır; veya (bunları söylerken aslında laf kalabalığı etmiş olduk) varsayılan ne “mevcut” ne “hakikat” hatta ne de “tanrılar”dır, dünyayı bağlamanın ve dünyaya bağlanmanın belli bir biçimi, bir *religio*’dur ki “büyük konuşma” bunun dile gelişidir.⁵³

Mitik “büyük konuşma”nın seslendirilmesi –“büyük anonim ses”– “sembolik işlevin, mübadelenin ikinci bir doğa gibi olduğu”⁵⁴ bir düzlemde yer alır. Miti kısaca tanımlamanın belki de en iyi yolu onun *bir büyük konuşmanın ikinci doğası* olduğunu söylemektir. Schelling’in (Coleridge’in bir sözüne referansla) söylediği gibi, mit “alegorik” değil “*totegorik*”tir, yani söylediği sadece kendisidir; mitin sahneye koyduğu güçleri doğada üreten sürecin aynısı tarafından bilinçte üretilir. Şu hâlde mitin yorumlanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü kendi kendini açıklar: “die sich selbst erklärende Mythologie”⁵⁵, yani mitoloji kendi kendisiyle

52 Bu tanımlamanın unsurları başlangıçta isimlerini saydığım yazarlardan alınmıştır. Buraya Heidegger’den aldığım bir unsuru da ekleyeceğim. Mitle ilgili söyledikleri bağlamında Heidegger pek çok açıdan romantik geleneğin ve bahsettiğimiz mitsel “sahne”nin mirasçısıdır. Öte yandan mit izleği karşısındaki ihtiyatlı tavrı, hatta çekingenliği de aynı derecede kayda değerdir. Şöyle yazabilmiştir: “Üzerinde en çok düşünölmeyi hak eden şey mit”, ama aynı zamanda şöyle de yazmıştır: “Felsefe mitten kaynaklanıp gelişmemiştir. Olsa olsa düşünceden ve düşüncede doğmuştur. Ama düşünce, varlığın düşüncesidir. Düşünce doğmaz.” Burada bir mit düşüncesinden çok mitin uç noktasında duran ve bu açıdan Hölderlin’in mirasçısı bir düşünce söz konusudur.

53 Bkz Pierre Clastres, *le Grand Parler*, Paris, Seuil, 1974.

54 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, s.156.

55 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie der Mythologie*, yedinci ders.

açıklanıp yorumlanabilir. Mit insanla iletişime giren doğadır; bunu hem aracısız yapar –iletilen kendisidir– hem de aracılı yapar –çünkü iletir, yani konuşur. Nihayetinde bu, diyalektiğin zıttı, daha doğrusu onun kemale ermiş halidir, diyalektik unsurun ötesindedir. Diyalektik genel olarak, bazı verilerden doğan bir süreçtir, aynı şey onun ikizi, yani diyalojik için de geçerlidir. Verili olan da hep bir şekilde *logos*’a dairdir veya bir *logos*’tur (bir mantık, dil, belirli bir yapıdır). Oysa mit bizatihi ve doğrudan, dolayımıladığı *logos*’un verisidir, onun düzenlenişinin ortaya çıkışıdır. Hatta lafı dolandırmadan ve yapısal mite hakkını vererek şunu söyleyebiliriz: Mit doğuşundan beri (ve bu doğuşu ister Platon’a ister Vico’ya ister Schlegel’e veya bir başkasına götürelim) *kendini yapılandıran logos*’un ismidir; ya da yine aynı anlama gelecek şekilde, *kendini logos*’ta *yapılandıran kosmos*’un ismidir.

Anlatı haline getirilmeden önce mit, evvela bir ortaya çıkışın, başlangıca dair bir konumlanışın eseridir. Maurice Leenhardt’ın yazdığı gibi “mit sabit bir anlatı olmadan önce, bir çocuk kadar duygulu olan insan kalbine olayı yerleştiren jesttir, mecazdır, sözdür.”⁵⁶ Dolayısıyla başlangıç ediminde (ki mit her zaman başlangıçla ilgilidir, baştadır) *logos*’un özünü temsil eder ya da mevcut kılar. Mitlerin yaratılması veya anlatılması şeklinde anlaşılan mitoloji (ki anlatılma yaratılmadan ayrılmazdır) “yaşamış ve canlıdır”; “dünyada var olan insanlığın ağzından çıkan sözler” onda “duyulur olur”.⁵⁷ Kökenden gelen canlı bir sözdür, canlıdır çünkü kökenden gelir ve kökenden geldiği için canlıdır. İlk kez hitaba gelişiyle dünyanın, tanrıların ve insanların şafakları ortaya çıkar. Ayrıca mit bir ilk kültürden fazlasıdır. Çünkü “kökensel kültür”dür, bir kültürden sonsuz fazladır, aracısız var kılınan aşkınlıktır (tanrıların, insanın, sözün, kosmosun vs aşkınlığıdır); aşkın olduğu her şeye aracısızca içkin olan ve her şeyin kaderini tayin eden ya da aydınlatandır. Mit bir dünyanın kapanışına dolaysız biçimde şahitlik eden bir ağzın açılışıdır.

56 Do Kamo, Paris, 1947, s. 249.

57 M. D  tienne, age. S. 230.

Dolayısıyla mit herhangi bir söylemden meydana gelmez, sıradan bir dili konuşmaz. Tezahürü olduğu şeylerin sözü ve dilidir, onların iletilmesidir: Ne görünüşleri ne de şeylerin farklı boyutlarını söyler, daha çok onların ritmini konuşur, müziğini tınlatır. Şöyle yazılmıştır: “Mit ve Sprachgesang (lisanın müziği) esasında bir ve aynı şeydir”.⁵⁸ Mit tam olarak bir dünyayı ayağa kaldıran, bir dili getiren, bir dilin gelişinde bir dünyayı uyandıran efsunlayıştır. Bu açıdan bir ritten, bir kültten ayrılmaz. Esasında söylenişi, zikredilişi kendi başına ve çoktan rittir. Mitik ritüel, mitik sözün topluluk tarafından telaffuz edilişidir.

* * *

Bu telaffuz ediş gelip mite eklenen bir şey değildir. Mitsel söz özü itibarıyla ortaklaşmacıdır. Şahıslara ait bir mit tümüyle deyimisel olan bir dil kadar nadirdir. Mit ancak bir ortaklık içinde ve onun için açığa çıkar: İki kişi hemen ve sürgit birbirlerini doğururlar.⁵⁹ Hiçbir şey mit kadar ortak, hiçbir şey mit kadar mutlaken müşterek değildir. Diyalojik olan, ancak ya bir mübadele ortamında ya da sembolik işlev ortamında veya her ikisinde birden konumlananlar açısından ortaya çıkabilir sadece. Bu ortamları elinde bulunduran ve/veya sembolize eden mittir. Bir ortaklığı paylaştıran, onu yine kendisi için ayrıştıran ve kendi içinde eklemlenilen bölme ve paylaşırma işlerini gerçekleştiren de mittir. Ne diyalog ne monolog. Çokluğun sözü sadece mittir, çokluk kendini mitte tanır, onu iletir ve onda ortaklaşır.

Bunun sebebi mitin zorunlu olarak bir pakt, kendi bilgisinin pak-tını içermesidir: tek bir jestle, tek bir cümlede toplayarak olanı söyler ve olanı söylemeye gösterdiğimiz rızayı söyler (yani aynı zamanda

58 W. F. Otto, “Die Sprache als Mythos”, *Mythos und Welt*’in içinde, Stuttgart, 1962, s. 285. Ürettiği Sprachgesang sözcüğüyle (ki Schönberg’in *Sprechgesang*’ına benzer) Otto’nun kastettiği dilde mevcut olan ritim ve melodilerin hepsidir ve ona göre bu “bizatihi eşyanın, kutsal olana yakın, yüce varlığı”dır.

59 Wagnerci tanımında da aynı şey söylenir. “Mit bir halkın müşterek şiir gücünü barındırır” (M. Frank a.g.y, s. 229). Lévi-Strauss da şöyle der: “Bireysel yapıtlar hep kuvve halindeki mitlerdirler, fakat ancak kolektif düzlemde benimsendikleri takdirde mit statüsüne ulaşırlar, a.g.e., s. 560.

söylemenin ne olduğunu söyler). Mitin ilettiği de zaten doğrulanacak bir bilgi değildir, ilettiği sadece kendisidir (burada da yine tategorik'lik söz konusudur), yani konu ne olursa olsun, bilgiyle birlikte mit, o bilgilerin iletilmesini de aktarır.

Mit ortak olanı, açığa vurduğu veya hikâye ettiği şeyin ortak-varlığını iletir. Sonuç olarak aynı zamanda, tüm o açığa vurduklarından her biri üzerinden ortaklığı yine ortaklığın kendisine açar ve temellendirir. Mit her zaman bir ortaklığın mitidir, yani miti yaratmaya ve paylaşmaya muktedir olan ortaklaşmanın miti (çokluğun hep bir ağızdan sesidir). Mitin ortaklaşmacı (ya da halkçı) açığa vuruluşunun miti olmayan (böyle olduğunu kendisi ilan etmiyorsa şayet hiç değilse bunu varsaymayan) bir mit yoktur.

Bu itibarla mitin ortaklığı tam anlamıyla *mitle var olan*, kendi kendine erişen insanlıktır. Ortaklaşma (komünyon) miti, tıpkı ortaklaşacılık (komünizm) gibi mittir –“insanın özünün insan adına ve yine insan tarafından gerçek anlamda üstlenilmesi, toplumsal insan olarak insanın kendisine bütüncül bir geri dönüştür”⁶⁰, hem de mitsel dünya veya düşüncenin göbeğinde mit ile ortaklığın bütüncül karşılıklılığı içinde konumlanmış, mutlak ve kati mittir.

(Mitin aynı zamanda ve çoğunlukla yalnız kalan bir kahramanın miti olmasına engel değildir bu anlattıklarımız; tersine. Şu ya da bu şekilde bu kahraman, ortaklıkta [toplulukta] ortaklaşmayı gerçekleştirecektir; varoluş ile anlam, birey ile halk arasında kendi şahsında gerçek kıldığı iletişim içerisinde devamlı, nihai bir ortaklaşma oluşturur. “Mitik hayatın standart biçimi tam da kahramanın hayatıdır. Bu hayatta pragmatik, sembolikle aynı şeydir.”⁶¹)

Öyleyse kendi *mitle var oluşunu* sürekli yinelemeyen insanlık mümkün değildir. 1789 yılı civarında Jena’da ortaya çıkan “yeni mitoloji”

60 Marx, Manuscris de 1844, *Oeuvres*. II, Pléiade, s. 79.

61 Walter Benjamin, *Les affinités électives de Goethe*, Essais I, Paris, Gonthier, 1983, s. 67.

düşüncesi⁶² hem eski mitolojinin artık miadını tamamlamış dünyası üzerinde, yeni bir dünya adına, zorunlu bir yenilik yapma fikrini hem de mitolojinin bu yeniliğin zorunlu formu –belki de özü– olduğu fikrini içerir. Yeni bir insanlık kendi yeni mitinden doğmak durumundadır ve bu mitin kendisi de modern felsefe ve kültürün toplamından ve de eski mitolojinin yeniden canlandırılıp dünya halkalarının başka mitolojileriyle birleşmesinden daha az bir şey olmamalıdır. Mitlerin bu şekilde bütünleştirilmesi, bütünlük mitiyle paralel gider; zaten “yeni” mitoloji de esasen, kemale erme (ya da tamamlanma) aşamasındaki insanlığın şarkılarını, söylemlerini, sözlerini birleştiren, bütünleyen ve böylece onları dünyaya yerleştiren (ya da yeniden yerleştiren) bir söylemin üretilmesinden ibarettir.

* * *

Şu hâlde romantizmin, komünizmin ve yapısalcılığın gizli fakat belirgin bir ortaklık halinde son mit geleneğini oluşturdıkları, bunların mitin kendini yaratma ve iletmede (ki mit açısından bu ikisi aynı şeydir) kullandığı son yol oldukları söylenebilir. Bu mitin *mitlenişi* geleneğidir: Mit kendi sözcelemesi, *toteğori*’si haline gelir (güç istenci sebebiyle gelmek ister); kendi hakikati ve gerçekleşimi, kendi ilgası ve kendi tümüyle yeni başlangıcı (yani mitin ezelden beri olduğu şeyin, başlangıca dair zatının nihai başlangıcı) olmayı ister. Mit kendini diyalektik biçimde gerçekleştirir: mutlak biçimde temellendiren, sembollendiren veya pay eden bir sözün saf mitolojisini sözcelemek üzere bütün “mitik” figürleri geride bırakır.⁶³

* * *

62 Bu düşünce, Schelling, Hölderlin, Hegel ve Schlegel’in yollarını kesiştiren bir geçici topluluk mitiydi. Başka metinler yanında, bkz. *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* ve *Discours sur la mythologie*, Friedrich Schlegel. (Bkz. P. Lacoue-Labarthe ve J. -L. Nancy, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1980.)

63 Fakat bu gelenek mit kavramı veya mit miti kadar eskidir: Platon bir kent devleti mitolojisi olabilecek ve eski mitlerin baştan çıkarıcılığına karşı kent devletini koruyarak onun refahını temin edecek yeni bir mitolojiyi gündeme getiren ilk kişiydi. Bkz M. Détienné, age., 5.Bölüm.

Tam bu noktada kesintiye uğrar.

Gelenek tam olarak, kendini gerçekleştirdiği anda askıya alınır. Kendini kesintiye uğrattığı yer nettir: Sahneyi pekâlâ tanıdığımız, bunun bir mit olduğunu bildiğimiz bir noktada.

Gerçi “mit” dediğimiz şeylerin arasında yaşayan insanlar için bugün veya eskiden mitsel hakikatin ne ifade ettiğini bilmiyoruz. Fakat –eğer bir ortaklıkta, kendi ortaklığımızın, yani modern ve post-modern insanlığın– mitle, sözünü ettiğimiz türden bir ilişkisi olmadığını biliyoruz; her ne kadar onu gerçek kılsak veya buna çalışsak da. Bir anlamda, bize mitten geriye kalan tek şey, gerçekleşmesi veya iradesidir. Artık ne mitsel bir hayatta yaşıyoruz, ne de mitik bir söylem veya yaratım anında. “Mit”ten veya “mitoloji”den bahsederken kastettiğimiz bir şeyin onaylanması olduğu kadar reddedilmesidir de. İşte bu yüzden mit söylemimiz ve mit sahnemiz, tekmil mitolojik düşüncemiz bir mit oluşturur: Mitten bahsetmek onun yokluğundan bahsetmek olmuştur hep. Ve “mit” sözcüğü adlandırdığı şeyin yokluğuna da işaret eder.

Kesintiye uğramayı gerçekleştiren budur: “Mit” kendine özgü anlamından kopmuş durumdadır ve bu kopuş da yine kendine özgü anlamı aracılığıyla ve kendine özgü anlamına doğru gerçekleşmiştir. Tabii eğer kendine özgü bir anlamı varsa.

Mitin bir mit olduğunu (ya da aynı şekilde, mit dediğimiz şeyin bir mit olduğunu) söyleyebilmek için, bu sözcüğün birbirinden epeyce ayrı ve birbirine zıt iki anlamıyla oynamak gerekir. “Mit bir mittir” cümlesi aslında, bir başlangıç ya da bir temellendirme olarak mitin bir mit olduğu, başka deyişle mitin bir kurgu, düpedüz bir icat olduğu anlamına gelir. “Mit” sözcüğünün olanaklı anlamları arasındaki bu ayrılık Platon ve Aristoteles kadar eskidir. Buna karşın, mitin bir mit olduğuy-la ilgili bilgimizin altını çizen yukarıdaki bu modern cümlenin, “içe doğru katmanlanan” bir yapıya sahip oluşu, tesadüfen veya bir sözcük oyunu kabilinden değildir. Çünkü bu cümle aynı sözün heterojen iki anlamını, hem tek bir mitik gerçekliği hem de tek bir mit fikrini aynı

anda barındırır (bu tek mit fikrinin iki anlamına ve bunlar arasındaki sürgit ironik ilişkiye içten gelen bir tür ihtilaf sebebiyet verir). Mit geleneğinin kuruluş veya kurgu olarak düşünmüş olduğu de bu mittir. Mitin iki anlamı arasındaki ihtilafı kullanan bu cümle daha evvelki bir birleşmenin, yine mitin içindeki gizli ve derin bir birleşmenin kaynaklarını işler hale getirir (*met en oeuvre*).

Mitin iki anlamının bir tür diyalektik kaldırılışıyla işleyen mit düşüncesi⁶⁴ aslında bir *kurucu kurgu veya kurguyla kuruluş* düşüncesinden başka bir şey değildir. Birbirlerine ters düşmek bir yana, bu iki kavram mitsel mit düşüncesinde iç içe geçerler. Schlegel bir “yeni mitoloji” talebiyle ortaya çıkarken yüzünü özellikle sanata, şiire, yaratıcı imgeleme döner. Gerçekten de imgelem, gerçek başlangıçlara muktedir tek güç olan doğadaki kökensel gücün sırrını elinde tutar. Şiirsel kurgu, bir dünyanın hakiki –hatta belki gerçeğe uygun– tek kökenidir. Ve Schelling’in, mitolojiyi bir kurgu addetmekle suçladığı herkese ve bir anlamda Schlegel’e de karşı çıkarken ve mitte işbaşında olan güçlerin “salt imgelemin güçleri olmadıkları, gerçek teogonik güçlerden daha azı olmadıklarını”⁶⁵ ilan ederken ileri sürdüğü eleştiri de, doğanın kendini kurgulaştırması veya kendini imgeleyişi diye adlandırılması gereken şey lehine çalışır.

64 Bu elbette bir basitleştirmedir. Bu iki anlamı kurup birbirinden ayırmış olan şey de çoktan, mitsel düşüncenin yani felsefi düşüncenin işleyişidir ki zaten “kuruluş” ve “kurgu” gibi iki kavramı saptama yetisine sahip olabilecek tek şey de bu düşüncedir. (*Mitos’un Platoncu anlamının nasıl bir seyir izlediğiyle ilgili olarak bkz. Luc Brisson, Platon, les mots et les mythes, Paris, 1982*). Gerçek bir mit düşüncesi felsefedir ve felsefe de daima –ilk ortaya çıkışından itibaren– şu hakikatleri söylemek istemiştir 1) mitin hakikatini 2) mite karşı veya mite göre hakikati. Bu iki hakikat birlikte, mitin mantıksal/diyalektik kapsamı aşılması denebilecek felsefi miti oluştururlar. Bu kapsayıp aşmada “kurgu” bütünüyle “kuruluş”a çevrilir. Örneğin F. Fédier Hölderlin için, mitin “bugünkü yaygın anlamına, yani kabaca kurgu” anlamına sahip olmadığını, tersine “saf söz, öne sürülen söz” anlamına geldiğini yazabilmiştir (*Qu’est-ce que Dieu?, age., s. 133*). Bu kapsayıp aşma (ki konuşan özne metafiziğine ya da özne olarak söz metafiziğine derinden bağlıdır) demek oluyor ki hakikati, bir kurgunun en gevşek bağlı ve en incelikli belirleniminin, yani bir söyleyişin “öne sürülüşü”nde, bir doğrulukta temellendirmektir. *Dichtung’un* bütün felsefi meselesi buradadır.

65 *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart, 1858, s. 379.

Schelling'in mitoloji analizi, yapısal analiz gelinceye kadar kuşkusuz gelmiş geçmiş en güçlü analizdi. Hatta bu ikisinin, aynı mitoloji mitinin ve aynı mit mito-logos'unun biri idealist diğer pozitif olmak üzere iki versiyonu olduğu düşünülebilir.⁶⁶

Bu mite veya bu mantığa göre, mitoloji bir kurgu olmakla suçlanamaz zira *kurgu oluşunda bir faaliyettir*; Schelling için bir türeyiş faaliyeti, yapısalcılar için ise bir mübadelenin dağılımı faaliyetidir. Mit "herhangi bir mit" değildir çünkü mit oluşunda bu faaliyet gücünü kendinde taşır ve özünde bu faaliyet gücü, Schelling için bilincin yapısalcılar için ise bilimin icra ettiği faaliyetlerle eştürdendir. Bu anlamda mit sadece kendi hakikatine göre analiz edilebilir, kesinlikle "kurgu" bağlamında değil. Analizi, kurgusunun kendisine atfettiği hakikate göre yapılmalıdır veya daha kesin konuşursak, *mitlendiren (mythant)* kurgulamanın *mitsel* söyleyiş ve anlatılara kazandırdığı hakikate göre analiz edilmelidir. Schelling'in "toteğori" sözüyle ifade etmek istediği budur. Mit kendi kendini kastedir ve böylece kendi kurgusunu, yine kendi anlamının temellendirilmesi veya başlangıcı haline getirir.

Demek ki mit kendine özgü, *sui generis* bir hakikatin eseri olmakla kalmaz ama belki, bizatihi hakikat haline gelmeye meyleder ki Spinoza için olduğu kadar geneli itibariyle felsefi düşüncenin esası için de *se ip-sam patefacit*⁶⁷ olan bir hakikattir bu. Mitin bu "açınlanışı" (*patéfaction*) ona tam da kurgu karakterini veren şeydir ve bunu bir kendini kurgulaştırma içinde yapar. Tıpkı Shelling'in söylediği gibi "mitolojinin ifadelerinin mecazi olduğu bir bakıma doğrudur"; ancak "mitolojik bilinç açısından" bu, "mecazi ifadelerimiz" in çoğunun uygunsuzluğuyla aynı şeydir. Yani bu mecazın dil içerisinde uyumlandırılması gibi, uygunsuzluk da mitoloji dahilinde uygun hale getirilir, mitin kurgusuna ve

66 Lévi-Strauss'un *Homme Nu*'nün son bölümündeki şu cümlesiyle çarpıcı yakınlığı tespit etmekle yetineceğiz: "Mitlerin tek yaptığı işlemekte olan düşünceye beliren düşünce oluşum süreçlerini genele teşmil etmektir; bu süreçler iki durumda da aynıdır çünkü düşünce ile onu kapsayan ve onun tarafından kapsanan dünya aslında aynı gerçekliğin bağlaşıklık (*corrélative*) tezahürleridir.", *age.*, s. 605.

67 Hakikat, yanlış olan sayesinde gösterilir [ed.n.].

hakikatine uyumlu kılınır. Şu hâlde *mitoloji has bir mecazlandırma*dır. Sırrı budur ve mitoloji mitinin tüm Batı bilinci açısından sırrı da –hakikati de- bundan ibarettir.⁶⁸

Has mecazlandırma olmak, özgüllüğün has mecazı olmak, özgüllüğü kendisine has bir şekilde -özellikle bir tür ek olarak⁶⁹- gerçekleştirmek demektir. Bütün “kuvvetleri”yle birlikte doğa, “teogoni”nin *ikili* (hem doğal hem mecazi, hem bilinçte temsil edilen hem fiili) süreci olmadı, *mitosunda* kendini sunan ve dile getiren hakikatine kavuşamazdı.

Schelling için söz konusu olan ikincil bir temsil, doğanın ilkel bir bilinç tarafından yorumlanması değildir. Daha ziyade söz konusu olan, başlangıçta doğanın, dolaysız bilinci etkileyerek tanrıları ortaya çıkarmasıdır (ki bilinç ancak ve sadece bu şekilde gerçek anlamda bilinç haline gelir). Onu dışarıdan etkiler, Schelling dediği gibi *afallamayla* çarpar ona (*stupefacta quasi et attonita*⁷⁰). Bizatihi temsil, tüm temsillerden önce gelen bu afallamada doğar. Temsili kopmanın ta kendisidir bu; Lévi-Strauss’un “mitsel düşüncenin gerçekleştirdiği ilksel kopma” dediği, daha belirgin olarak “mitsel düşüncenin birincil şematizmi⁷¹” tarafından gerçekleştirildiğini söylediği kopmadır.

Burada, Kant’ta olduğu gibi “şematizm” transandantal imgelemin asli fiilini ifade eder ki Kant’ta bu fiil “duyulur olmayan imajlar” yaratarak “ampirik imajların üretilmesi için bir kural” sağlar. Lévi-Strauss’ta ise Kant’inkine ters ama onunla simetrik bir hareket içinde mit, “bireylikleri paradigmanın altına yerleştirir; ampirik düzeni sembolik düzenden ayıran süreksiz eşikleri, sonra imgesel düzeni ve en sonunda şematizmi tek tek atlamalarını sağladığı somut verileri hem genişletir hem daraltır”. En sonunda mit doğa ve insanlığın kendini transandan-

68 *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1857, s. 139. Felsefenin şiirsel-mitolojik düzennin analizi için –ve mitin felsefe tarafından kaldırılmasıyla simetri arz eder– bkz. Lacoue-Labarthe, *Sujet de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979.

69 Derrida’nın *Gramatoloji*’de veya “Beyaz Mitoloji”de (Marges, Paris, Minuit, 1972) metafizik sınırlarını analiz ettiği haliyle “özgüllüğün, haslığın” mantığı.

70 *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1856, s. 193.

71 *L’homme nu*, s. 607 ve 603.

tal biçimlendiriliŖi/figürasyonu (*auto-figuration transcendante*) veya daha doğrusu doğanın insanlık olarak ve insanlığın da doğa olarak kendini biçimlendirmesidir (veya imgelemesidir). Mitsel söz böylece, doğanın insanlaştırılmasını (ve/veya tanrısallaştırılması) ve insanın da doğallaştırılmasını (ve/veya tanrısallaştırılması) icra eder. Esasında *mitos*, en âlâsından *dilsel edimdir*, paradigmanın icrasdır; logos kendisine has olduğunu düşündüğü iktidarı ve özü yansıtmak amacıyla bu paradigmayı kendisi için kurgular.

Bu bakımdan, kurgulayıcı, imgelemsel, oyuncu, şiirsel ve icracı bir yeni mitolojiye ulaşmak yönündeki romantik hedef, mit mitini doğuran düşünceyi açığa çıkarır: Kendini bir ontogoni biçiminde sunan poetik-kurgulayıcı bir ontoloji düşüncesidir bu. Varlığın *kendini mecaza getirerek*; has özünün has imgesine bürünerek ürettiği ve kendi mevcudiyetini ve şimdisini kendisi için temsile getirdiği bir ontogoni düşüncesidir.

Die sich selbst erklärende Mythologie özü itibariyle *mitle var olan* bir varlığın veya varlığın *mitle var olan* özünün bağlaşığıdır. Mit miti ve onun hakikatine gelince, bunlar kurgunun aslında bu ontogonide başlangıçsal oluşuyla ilgilidir. Nihayetinde varlığın öznesi kurgulayıştır. *Mimesis* dünyanın *poiesisidir*; tanrıların, insanların ve doğanın gerçek dünyası olan dünyanın *poiesisidir*. Mit miti kesinlikle bir ontolojik kurgu değildir, pekâlâ ve başlı başına kurgunun ontolojisi veya temsiliyetin ontolojisidir: Yani genel olarak öznelliğin ontolojisinin tamamlanmış ve tamamlayıcı bir özel formudur.

Ama bu aynı zamanda, kesintiye uğramaya yol açan şeydir. Schelling'den Levi-Strauss'a mitsel düşüncenin ilk versiyonundan son versiyonuna kadar hep bir kesintiden diğereine geçeriz. Başta, mitin gücü bir afallatışla çarpar bilince ve bilinci "kendi dışına" koyar (yani onu farkında kılar). Sonunda bilinç hem kendinin hem de bütünlüğün bilinci haline gelir; ki bütünlük burada, tüm eşya için "kendi" olanın mitsel (veya öznel) özünün bilincinde (veya bu bilinç olarak) kendini askıya alan mittir. Lévi-Strauss şöyle yazar:

“Yaptığım analiz şeylerin mitsel karakterini açığa çıkartır: evren, doğa, insan son noktada binlerce, milyonlarca, milyarlarca yıl boyunca kendi bileşimlerinin kaynaklarını muazzam bir mitolojik sistem şeklinde sergilemekten başka bir şey yapmayacak ve bunlar da bozulup, en nihayetinde kendi geçersizliklerinin kaçınılmazlığında gözden kaybolacaklardır.”⁷²

Başka bir yerde ise şöyle yazar:

“İnsan için bilgelik, kendisini gelip geçici tarihselliği içinde yaşarken görmesi ve aynı zamanda (bir başka düzeyde), bu derece yoğunluk ve tamlıkla yaşadığı şeyin bir mit olduğunu, bir sonraki yüzyılın insanlarına da bir mit gibi görüneceğini bilmesidir.”⁷³

“Mit” sözcüğünün anlamlarının ayrışması, demek ki bir kere daha, mite yönelik her türlü kurgu olma ithamını boşa çıkarmaya kararlı bir düşünce bünyesinde, yani temellendirme ile kurgunun birlikteliği (kurguyla temellendirme) düşüncesinde gerçekleşir. Nitekim yine Lévi-Strauss, son planda Schelling’e çok yaklaşan bir tonda mitlerin “gerçekliğe sırtını dönen bir efsane üretme yetisi olmak bir yana” sonuçları “hâlâ medeniyetimizin temelinde bulunmayı sürdüren” ve modern bilimin vardığı sonuçlardan on binlerce yıl önce garanti altına alınmış “gözlem ve düşünme biçimleri”ni barındırdığını ileri sürüyordu⁷⁴.

“Mit bir mittir” cümlesi aynı anda ve aynı düşünce içerisinde hem sanılarından kurtulmuş bir ironiyi (“kuruluş bir kurgudur” çünkü) hem de onto-poetik-lojik bir iddiayı barındırır (çünkü “kurgu kuruluştur”).

Bu yüzden mit kesintiye uğramıştır. Onu kendi miti kesintiye uğratır.

72 *L’Homme nu*, s. 620-621.

73 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, s. 338.

74 *Age*, s. 25.

Bu yüzden bir “yeni mitoloji” fikri sadece tehlikeli olmakla kalmaz; beyhudedir de, zira bir yeni mitoloji olanaklılık koşulu olarak mit mitini varsayacaktır ki o da Schelling ile Lévi-Strauss arasında (ya da Platon ile bizim aramızda) kendini sergileyen sürecin katı mantığına tabi olmayacaktır.⁷⁵ Söz konusu mantık (veya *mitsel olan*) şu hiççi veya hiçe indirgeyici mantıktır: varlığın yarattığı mit kendi kurgusu içine patlar.

* * *

Mitin gücü iki kesintiye uğrayış arasında gerilidir: saf doğanın kesintiye uğrayışı ve bizatihi mitin kesintiye uğrayışı. Mitin gücüne çağrı şiirsel ya da siyasal olabilir ve zorunlu olarak her ikisi birdendir de. Zaten mit de bundan ibarettir; siyasal ve şiirsel olan mitin düşünce sahasında içerildiği oranda, siyasetin şiirselliği ve şiirin siyasallığıdır; kuruluş ve kurgudur. Bu çağrı, yani mitin güç iradesi bu iki kesintiye uğrayış arasında uzanır. Doğal gücünün kendini mecaza getirmesiyle açılan doğa ile yanıltıcı mecazlarının kendini feshetmesiyle kapanan kültür arasına uzanır.

Esasen, mitin bu güç iradesi totaliter olmuştur. Ve hatta belki totalitarizmi tanımlayan şeydir (ya da benim içkincilik diye adlandırdığım şeydir) ki bu itibarla da yine, aslında kesintiye uğramıştır.

75 Kaldı ki burada söz konusu olan sadece “yeni mitoloji” fikri değil, yönlendirici veya düzenleyici bir kurguyu içeren her türlü fikirdir de aynı zamanda. Bu bakımdan Kant’ın “yönlendirici İdea” modeli bir yere kadar, mitsel işleyişin modern bir varyantı olmaktan ibarettir. Çünkü gerçekleşmeyen fakat düşünce ve davranış için bir kural olan bir mit kurgusuna benzer biçimde bildirir kendini. Bu açıdan, “miş gibi” felsefesi söz konusudur (ki bu felsefe sadece *Die Philosophie des Als Ob* adlı eserini bildiğimiz Vaihinger’e değil, aynı zamanda Nietzsche’ye, Freud’a ve tüm bir modern düşünce biçimine ait bir felsefedir) ve elbette mitolojiyle karıştırılamayacak olmakla birlikte yine de onunla kıyaslanabilir bir üsluba bürünmüştür. Her iki durumda da hep kurgu içinde temellenme söz konusudur. Yakın zamanda Lyotard’ı (*Différend*) da düzenleyici İdea’yı mitten bilhassa ayrı ve ona zıt sayarak kullanmaya iten şey de bana bu işleyişten tümüyle kurtulabilecek denli açık biçimde belirlenmiş görünmüyor. İdea’nın kesintiye uğraması veya askıya alınmasını düşünmek kaçınılmaz görünüyor, çünkü kurgulanışının görünür kıldığı şey askıya alınmak, belirişi tamamlanmadan kalmak zorundadır.

Açıklık uğruna, oldukça kötü bir ayrıma başvurarak şunu söyleyebiliriz: mitin (güç) iradesi iki defa totaliter veya iki defa içkincidir: formu ve içeriği itibariyle.

Formu itibariyle öyledir çünkü, daha kesin biçimde mitle var kulma [mitleştirme] (*mythation*) iradesi olarak açığa çıkan mit iradesi, iradenin irade edilmesinden başka bir şey değildir.⁷⁶ İradeyle ilgili olarak esasında Kant'ın tanımını kullanmak gerekir: Akla göre belirlenmiş isteme yetisinden başka bir şey olmayan irade, kendi temsilleriyle, yine o temsillerin gerçekliğine neden olma yetisidir. Schelling'in *mitleştiren* (*mythante*) doğası bir iradedir; hatta Schopenhauer'ı önceleyecek şekilde dünyanın iradesi ve irade olarak dünyadır. Mit basit temsil edici değildir, işleyen, kendini bir netice olarak üreten temsiliyettir; oto-poetik mimesistir. Yani temellendiren kurgudur; kurgusal bir dünya değil (Schelling de Lévi-Strauss da buna karşı çıkarlar) bir dünya şekillenışı olarak kurgulamadır, yani kurgulayışın dünya-oluşudur. Başka deyişle öznenin dünyasının şekillenışı, özneliğin dünya-oluşudur.

Theogoni, kozmogoni, mitogoni ve mitoloji olarak mit iradesi, irade mitinin iradesidir. Daha önce söylemiştim: Esasen mit kendi kendini iletir, başka bir şeyi değil. Kendini ileterek dediği şeyi var kılar, kendi kurgusunu temellendirir. Kendini etkili biçimde bu iletişim iradedir; ve irade yatışmaz bütünlük olarak mevcut kılınan (kendi mevcut kılan) özneliktir.

Mitsel irade, içeriği itibariyle de totaliterdir zira bu içerik her zaman komünyonudur, ortaklaşmadır. Her türden komünyon, her türden ortaklaşma: insan ile doğa, insan ile Tanrı arasındaki veya insanın kendiyile ya da bir başka insanla arasındaki ortaklaşma... Mit zorunlu olarak, ortaklığa ait bir mit ve bir ortaklık miti olarak iletir kendini: Ortaklaşma (*communion*), ortaklaşacılık (*communisme*), ortaklaşmacılık (*communautarism*), iletişim (*communication*), kendi başına ve mutlakken ele aldığımız haliyle bizzat topluluk [ortaklık], mutlak ortaklık...

⁷⁶ Heidegger Nietzsche'nin güç iradesini buna dönüştürmüş ve özneliğin nihai özünü bununla sınırlandırmıştır.

Pierre Clastres'e göre Guarini yerlilerinin topluluğu [ortaklığı] bunun bir örneğini (mitini) sunar:

“Yüce tanrıları Namandu karanlıklardan sökün edip dünyayı yaratır. Önce tanrıların ve insanların müşterek değeri olan Kelam'ı getirir dünyaya. (...) Toplum demek müşterek olandan, Kelam'dan kâm almak demektir. Tanrısal kararlar (doğanın kararıyla!) eşit tesis olunmuş toplum kendini bir, yani bölünmez şekilde bir araya getirir (...) Bu toplumun bütün insanları hep birdir.”⁷⁷

Mutlak ortaklık –mit- bireylerin bütüncül kaynaşımı değil, ortaklığın *iradesidir*: Mitin gücünü kullanarak yine mitin temsil ettiği (iradelerin iletişimi veya ortaklaşması biçiminde temsil ettiği) komünyonu gerçekleştirme arzusudur. Sonuçta ortaya çıkan kaynaşma olur: mit farklı varlıkları, kendi tek kurgusuna içkin olarak temsil eder; bu varlıkları kendi sözünde ve bu söz olarak bir araya getiren ve onlara ortak biçimler bahşeden de bu kurgudur.

Bu sadece ortaklığın bir mit olduğu, ortaklıkçı ortaklaşmanın bir mit olduğu anlamına gelmekle kalmaz. Mitin, mitin gücünün ve mitsel temellenmenin ortaklık açısından esas olduğu ve mit dışında bir ortaklık olamayacağı anlamına gelir. Mitin olmuş olduğu yerde, (böyle bir şeyin olduğunu ve ne manaya geldiğini bildiğimizi varsayarsak), zorunlu olarak ortaklık olmuştur ve tersi de geçerlidir. Mitin kesintiye uğrayışı da aynı şekilde zorunlu olarak ortaklığın kesintiye uğrayışıdır.

* * *

Bir yeni mitoloji yoksa, yeni bir ortaklık da yoktur ve olmayacaktır. Mit bir mitse, ortaklık da onunla birlikte yukarıda bahsettiğimiz katmanlılık içine gömülür veya bu ironide çözünür. Bu yüzdendir ki pek sık olarak, “ortaklığın yitirilmesi”nden yakınmaya mitlerin gücünü yitirmesinden yakınma eşlik eder.

⁷⁷ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, s. 125.

Fakat bununla birlikte, ortaklığın, geride bir şey kalmamacasına öylece, doğrudan doğruya silinmesi bir talihsizliktir. Duygusal, hatta estetik bile değil, ontolojik bir talihsizliktir (felakettir). Çünkü esasen, hatta esasenden de öte ortaklık-*ta* olanlar için, bu bir yoksunluktur, varlıktan mahrum oluşturu. Ortaklık-*ta* olmak şu manaya gelir: Tekil varlıklar ortak-belirdikleri oranda, yani birbirlerine sunuldukları, takdim ve ifşa edildikleri oranda belirip, kendilerini mevcut kılarlar. Bu ortak-beliriş onların varlığına dışarıdan eklenen bir şey değildir, varlıkları bu yolla varlığa gelir.

Bu yüzden ortaklık yok olmaz. Asla yok olmaz. Ortaklık direnir: Söylediğim gibi, bir anlamda, direnişin ta kendisidir. Varlığın ortak-belirişi –ya da tekil varlıklar– olmadan, hiçbir şey olmayacaktır; daha doğrusu, kendi kendine tezahür eden varlıktan başka bir şey olmayacaktır, kendi kendisiyle bile müşterek olmayan, koyu kalın bir geçirmezliğe gömülmüş içkin Varlık olacaktır sadece. Ortaklık bu sonsuz içkinliğe direnir. Tekil varlıkların ortak-belirişi –ya da varlığın tekilliği- bir aralığı açık tutar, içkinlikte bir aralıklanmayı, uzamlanmayı (*espacement*) sağlar.

Bu müşterek tezahürün ortaklığı için bir mit var mı? Mit hep ortaklığın birleşmesinin, ortaklaşmanın miti olacaksa, yoktur. Tersine, ortaklığın ayıran veya gizleyen doğasını bizim için açığa vuran mitin kesintiye uğrayışıdır. Mitte, ortaklık beyan edilir: Kesintiye uğramış mitte, ortaklığın Blanchot'nun "itiraf edilmeyen ortaklık" dediği şey olduğu anlaşılır.

İtiraf edilemeyen bir miti var mıdır? Tanımı gereği, yoktur. İtirafın yokluğu ne bir söz ne bir anlatı oluşturur. Ama ortaklık mitten ayrılmazsa, paradoksal bir gereklilikle, bir itiraf edilmeyen ortaklık miti de var olmalı değil midir? Ne ki imkansızdır bu. Tekrar etmemiz lazım: İtiraf edilmeyen ortaklık, ortaklaşmanın veya ortaklaşmacı ekstazın [esrimenin] geri dönüşünü açığa vuran şey, mitin kesintiye uğrayışıdır. Ve kesintiye uğrama bir mit değildir. Bataille'ın yazdığı gibi "mitin artık olmayışına itiraz imkansızdır".

Dolayısıyla bu “mitin yokluğu”yla yüz yüze kalmış durumdayız. Bataille bunu şöyle tarif ediyordu:

“Dosdoğru ve apaçık bir kavrayışla, günümüz insanının mite susamışlığıyla tanımlandığını söylediğimizde ve yine onun, sahici bir mit yaratma imkanına erişemeyecek oluşun bilinciyle tanımlandığını da buna eklediğimizde, bir tür ‘mitin yokluğu’ miti tanımlamış oluruz.”⁷⁸

Bataille’in bu tarife, sürrealizmin (yani romantizmin avatarının) getirdiği, yeni mitler yaratma teklifini mütalaa ettikten sonra varır. Şöyle demektedir “bu mitler ve bu ritüeller, ortaklığın onayından geçmeyeceklerinden, sahici mitler ve ritüeller gibi olamazlar.” Eğer mit –ona tekil sesini veren tek kişinin ağzından bile olsa– çoktan ortaklıktan neşet etmiş değilse böyle bir onay da elde edilemez zaten. Bir mitin icat edilmesi fikri bile bu açıdan kendi içinde çelişki içerir. Ortaklık ve dolayısıyla birey (şair, rahip veya onların dinleyenleri) değildir miti yaratan; tersine onlar mitte yaratılırlar veya kendilerini onda yaratırlar. Ve modern insanın kendini ortaklığın yitirilişiyle tanımlaması gibi, mitin yokluğuyla da tanımlaması mümkündür.

Bataille aynı zamanda mitin yokluğunu “bir tür mit” olarak da tanımlıyordu. Şöyle açıklıyor:

“Kendimizi mite erişmekten aciz ve bundan mustarip olarak tanımlarsak, günümüz insanlığının temelini bir mit yokluğu olarak tanımlamış oluruz. Bu mit yokluğu onu yaşayan (ve iyice anlayalım, soluk bir gerçeklik içinde değil, mitsel gerçeklik içinde yaşamak istemiş kişilerin tutkusuyla yaşayan) kişinin önünde durmaktadır [Bataille da demek ki miti bir *mit* olarak tanımlıyor]. Mitin yokluğu o kişi için, gündelik hayatla iç içe geçmiş mitlerin bir zamanlar olduğundan çok daha heyecan verici olabilir.”

⁷⁸ “L’absence de mythe”, *Surréalisme en 1947* içinde, yay. Maeght, 1947 ve konferans “La religion surréaliste”, *Oeuvres*, cilt, VII, Paris, 1970, s. 381 vd.

Mit yokluğunu bir mit haline getiren şey bundan böyle, onun ortaklaşmacı karakteri değildir; hiç değilse doğrudan doğruya değildir. Tersine, “mitin yokluğu”yla mitsel ilişki burada, bir şahısla ilişkisi olarak sunulur. Mitin yokluğu günümüzde insanlığın paylaştığı ortak bir durumsa, bu durum ortaklık oluşturmaz, tersine onu dağıtır. Burada, mite uygun bir hayatın işleyişini sağlayan şey tutkudur, yani mitin içeriği olan şeyin –ki burada o içerik “mitin yokluğu”dur– nasıl bir heyecanla paylaşılabildiğidir. Bataille’in “tutku”dan anladığı, uç sınıra, olmanın uç sınırına götüren bir hareketten başka bir şey değildir. Olmak varolanların tekilliğinde tanımlanıyorsa (ki esasen Bataille’in bilinçli ya da bilinçsiz şekilde Heidegger’in olmanın sonluluğu düşüncesini kendine uyarlama biçimi budur), yani olmak kendi içinde kendiyle ortaklaşan Varlık değilse, başka deyişle kendi içkinliği değil de varolanların tekil oluşu ise (ki ben Bataille ile Heidegger’i birbirine bu şekilde tercüme ediyorum), yani olmak tekilliklerce paylaşılması bakımından tekilliklerde müşterek ise, şu halde tutku da tekilliğin uç sınırına götürür: Ki mantıksal olarak bu uç sınır, ortaklığın yeridir.

Bu yer ya da bu menzil yeniden varılan, irade edilen ve bir kere daha sahneye konulan içkinlikteki kaynaşmanın, tükenişin ve ortaklaşmanın yeri ya da menzili olabilir: Bu, yeni bir mit, yani eski mitin daima kendiyle aynı kalan yinelenişi olabilir. Ancak bu menzilde –yani ortaklık menzilinde– tam anlamıyla ortaklık yoktur, dolayısıyla herhangi bir mit de yoktur. Bataille’in da söyleyeceği gibi, mitin yokluğu ortaklığın yokluğuyla birliktedir. Mitin yokluğuyla ilgili bahsettiğimiz tutku, ortaklığın yokluğuyla ilgilidir. Ve tam da bu bakımdan bir tutku (yani güç istencinden başka bir şey) olabilir.

Bu menzil mit tarafından ve bu mit içinde bir araya getirilmiş ortaklığın negatif görüntüsü veya tersi değildir; zira Bataille’in ortaklığın yokluğu dediği şey doğrudan doğruya ortaklığın çözünmüş oluşundan ibaret değildir. Ortaklığın yokluğu olgusu, her ortaklığın (esasen peşinde olduğu kaynaşma, örneğin “kadim festival” hali dolayısıyla) “kollektif birey diyebileceğimiz yeni bir birey yaratmaksızın” edemeyeceği

görüldüğünde belirgin hale gelir. Ortaklaşmacı kaynaşma kendi hareketini müşterek kılmak yerine, ayrılığı yeniden yerleştirir: Ortaklıktaki ayrılık ortaklığa karşı konur. Böylece ortaklığın gerçekleşmesi onun ortadan kaldırılması olur. İçkinliğe ulaşmanın yolu bir diğer içkinliği kesip geçer: içkinliğe erişmek içkinliğin kendisini keser.

Ancak ortaklığın yokluğu tersine, ortaklığı gerçek kılmayan şeyi ya da kendini gerçekleştirilmeyen ortaklığın bizzat kendisini ve kendini yeni bir birey olarak üretmeyişi temsil eder. Bu anlamda “tüm olanaklı ortaklıkların, ortaklığın yokluğu dediğim şeye tâbiliği, olanaklı her türlü ortaklığın da temeli olmalıdır”. Ortaklığın yokluğunda, ortaklığın eseri, bir iş ya da eser olarak ortaklık, ortaklaşacılık gerçekleşmez, ancak ortaklık tutkusu yayılır; işlemez, talepkardır ve yeni bir birey üretecek şekilde her türlü gerçekleşimin, her türlü uç sınırın ötesine geçmeye çağırır. Şu hâlde bu bir yokluk değildir, bir harekettir, tekil “faaliyeti” içerisinde işlemezliktir, esersizliktir, bir yayılımdır: Bir yayılım, hatta bulaşmadır; ya da ortaklığın, *kendi kesintiye uğrayışında* bu bulaşmayı ileten veya yayan iletişimidir.

Bu bulaşma kaynaşmayı kesintiye uğratar, ortaklaşmayı askıya alır ve bu duraklama ya da kopuş, bir kere daha ortaklığın iletişimine götürür. Bu askıya alış tekilliği kapatmaktansa onu yeni bir uç sınıra, yani başka bir tekilliğe maruz bırakır. Bir ölüm işinde ve bir öznenin içkinliğinde gerçekleşmek yerine, ortaklık, doğumların bulaşımı ve tekrarıyla iletir kendini: Her doğum bir başka tekilliği, ilave bir uç sınırı, yani bir başka iletişimi sunar. Bu ölümün tersi değildir, çünkü doğmuş olan bu tekil varlığın ölümü de kendi uç sınırına kaydedilmiştir ve onun üzerinden iletir. Tekil varlık çoktan kendi ölüme maruz kalmış ve bizi de kendisiyle birlikte ona maruz bırakmıştır. Ancak bu esasen, bu doğum gibi bu ölümün de bizden çekilip alındığı, bizim ya da kolektifliğin eseri olmadığı anlamındadır.

Kesintiye uğrayış, ortaklığı bir merkeze doğru toplamak yerine her yönden dışarıya çevirir (başka türlü söylersek, ortaklığın merkezi,

sayısızca çoğaltılmış bir sunumun (*exposition*) geometrik yeridir. Tekil varlıklar ortaklıkta belirirler: Bu ortak belirirler onları olduran ve birbirleriyle iletişime sokan. Ancak ortaklığın kesintiye uğrayışı, onu gerçekleştirecek bir bütünlüğün kesintiye uğrayışı, yani müşterek tezahürün yasasıdır tam olarak. Tekil varlık başka tekil varlıklara belirir, onlara tekil olarak iletilir. Bu bir temastır, bulaşmadır: Bir dokunma, olmanın kıyısındaki bir titreyişin aktarılması, bizi benzerler kılan tutkunun veya birlikte olma tutkusunun, ortaklık-*ta* olma tutkusunun iletilmesidir.

Kesintiye uğramış ortaklık kendi elinden kaçıp kurtulmaz, kendi kendine ait de değildir, kendi içinde toplanan bir şey de değildir; bir tekil yer ile bir diğeri arasında iletilir. Blanchot şöyle yazıyordu: “İletişimin temeli illa ki söz ya da sözün zemini ve vurgulanışı olan sessizlik değildir, ölüme maruz kalıştır; kendi ölümüne değil, canlı ve pek yakınımdaki mevcudiyeti çoktan zamansız ve katlanılmaz bir yokluk olan başkasının ölümüne maruz kalıştır.”

Böylece, kesintiye uğramış ortaklığa karşılık gelen “mitin yokluğu miti” bir başka mit, negatif bir mit (ya da mitin negatifi) olmuyor, mitin kesintiye uğrayışından ibaret olduğunca o mit olabiliyor. Yani bir mit değildir: mitin kesintiye uğraması diye bir mit yoktur. Öte yandan mitin kesintiye uğraması, mitsel tutkuya denk olan (ama yine de mitsel tutkunun askıya alınmasıyla serbest kalan) bir “tutku”nun olanağını tanımlar. Bu, Bataille’in söylediği gibi “şuuru yerinde”, “berrak” bir tutkudur; ortak belirir olgusuyla ve onun adına gelişen bir tutku, sınırlarını kaybedip erimenin değil ifşa oluşun tutkusudur. *Ortaklığın kendi başına, ortaklığı sınırlandıran şey olmadığının*, onun daima ötede, yani dışarıda olduğunun, her tekilliğin dışında sunulduğunun ve bu yüzden de bu tikelliklerin en küçüğünün kıyısında daima kesintiye uğramış olduğunun bilgisiyle ilgili bir tutkudur.

Kesintiye uğrayış kıyıda olur, daha doğrusu, varlıkların temas ettikleri, birbirilerine ifşa oldukları, birbirilerinden ayrıldıkları, böylece

ortaklığın iletişime girip yayıldığı kıyıyı inşa eden şey bu kesintiye uğrayıştır. Bu kıyı üzerinde, bu kıyıyı menzil tutarak ve onun tarafından çağrılan, kesintiden doğan bir tutku vardır. Bu da, aslında mitten geriye kalandır; daha doğrusu, *mitin kesintiye uğrayışının ta kendisidir*.

* * *

Mitin kesintiye uğrayışı –ve mitin, ortaklık tutkusu olarak kesintiye uğrayışı– onu kendinden ayırır ya da kendine rücu ettirir. “Mit bir mittir” demek yetmez, zira daha önce de söylediğim gibi buradaki ironinin formülü, mitin neliğini (ve mitsel niteliğini) ifade eden formülünden farksızdır.

Kesintiye uğrayışta mitle yapılacak bir şey kalmamıştır artık, zira mit her zaman bir başarıım, bir icradır. Ancak kesintiye uğrayış sessizlik (kendi mitine sahip olabilecek ya da bizatihi mitin icra şekillerinden biri olabilecek sessizlik) de değildir. Mitin kesintiye uğrayışında kendini duyuran bir şeyler vardır, kesintiye uğradığında mitten geriye kalan şey... (ki o da tabir yerindeyse duraklatılışın sesinden başka bir şey değildir.)

Bu ses, ortaklığın sesidir ya da ortaklık tutkusunun sesidir. Mitin ortaklık açısından esas olduğu –mitin ortaklığı kemale erdirmesi anlamında, ona tamamlanmış bir bütünlüğe, bir bireye özgü kaderi ve nihyeti kazandırması anlamında esas olduğu– kabul edilecekse, o halde şu da kabul edilmelidir: Mitin kesintiye uğrayışında kesintiye uğratılmış ortaklığın sesi duyurur kendini; tamamlanmamış, ifşa olmuş ortaklığın, hiç de mitsel söze benzemeden mit olarak konuşan sesi.

Bu ses mitin ilan ettiklerini tekrar eder gibidir, zira kesintiye uğramada, duyulacak yeni bir şey yoktur; ortaya çıkan yeni bir mit yoktur; duyduğumuzu düşündüğümüz sadece kadim anlatıdır. Bir ses veya müzik aniden kesintiye uğradığında, tam o anda bir başka şey, sesin ardına gizlenmiş çeşitli sessizlikler ve gürültülerden bir karışım işitilir; ancak o bir başka şeyde, bir şekilde kendi kesintiye uğrayışlarının

müziği/sesi haline gelmiş olan müziği/sesi yeniden duyarız: Bir tür yankıdır bu, ancak aksettirdiği şeyi tekrar etmeyen bir tür yankıdır.

Kendi içlerinde, mevcudiyetlerinde ve ifa ettiklerinde, bu ses veya müzik bozulur, dağılıp gider. Mitolojik söylev sona erer, artık yürürlükte değildir, işler halde değildir (herhangi bir zaman, bizim sandığımız şekilde, işlevsel, yapısal ve komünal mitolojimiz içerisinde düşündüğümüz şekilde işlediği de şüphelidir). Ancak kesintiye uğrayan ses ya da müzik kendi geri çekilişinin şemasını, kesintinin yol açtığı fısıltıya ya da hışırtıya kaydetmeyi bir şekilde başarır. Bu artık söylev –ya dilbilimci ve sanatçıların dediği gibi performans– değildir, ancak müziksiz ya da sessiz de değildir. Kesintiye uğrayışın sesi vardır ve şeması da, kendi dağılışına maruz kalmış ortaklığın hışırtısında kayıtlıdır. Mitin tedavülü durduğunda, tamamlanmaya ve kaynaşmaya direnmekle birlikte kendini genişletip teşhir de eden ortaklık bir şekilde duyulur kılar kendini. Kuşkusuz konuşmaz, müzik yapıyor da değildir. Daha önce de söylediğim gibi: bizzat kendisi kesintiye uğrayıştır, çünkü mit, bu tekil varlıkların teşhirinde kesintiye uğrar. Öte yandan, kesintiye uğrayışın kendisinin tekil bir sesi vardır; tekrar etmeyen bir yankıya hem maruz kalan hem geri çekilen ve sonra yeniden başlayıp sürdürülen bir ses ya da müziktir bu. Ortaklığın sesidir ki belki kendi tarzında, itiraf edilemeyeni dile getirirmeden itiraf eder; ortaklığın sırrını beyan etmeden söze taşıyan ya da daha net biçimde söylersek, söze dahi taşımadan, sonu olmayan birlikte olmanın, yani “ortak varlık” olmayan bir ortaklıkta olanın hakikatini temsil eden o sestir; ki ortaklığın kendisi bunu sınırlandırmaz ve mit de bunu kapsamak veya temellendirmek konusunda acizdir. Kesintiye uğrayışta hatta kesintiye uğrayışla duyulur olan bir sesi vardır ortaklığın.

Kesintiye uğrayışın bu sesine bir isim verildi: Yazın (veya burada örtüşükleri anlamıyla ele alacaksak buna yazı da denilebilir). Bu isim kuşkusuz uygun değildir. Ancak başka hiçbir isim de uymayacaktır. Kesintiye uğrayışın yeri ve zamanı uygunsuzdur zaten. Blanchot’nun belirttiği gibi “(Ortaklığa) uyan tek iletişim yazının uygunsuzluğundan

geçer". Yazında uygunsuz olan şey, onun ortaklık mitine ya da mitin ortaklığına uygun olmamasıdır. Ne ortaklaşmaya ne de iletişime uygundur.

Fakat buna rağmen, bu "yazın" ismi, hâlâ "yazının uygunsuzluğu"na uymama durumu içindeyse, bunun sebebi, yazının mitle çok yakından ilişkili olması olabilir mi? Yazının kökeninde, tüm yazının kökeninde mit yok mudur ve mit bir anlamda yazının tek malzemesi, yegâne anlatısı ya da tavır alışı (kendi kahramanı olan anlatıcının tavır alışı) değil midir? Mitolojik bir sahneden ilham alınmamış tek bir yazınsal sahne var mıdır? (Ve aynı şey, şu ya da bu şeklide yazın "türü"ne giren felsefi sahne ve sahneler için de geçerli değil midir?)

Yazın sadece mitin (veya ses yansıması'nın) mirasçısı olmakla kalmaz, fakat o da kuşkusuz bir anlamda mit olarak (ve mitsiz toplumların miti olarak) düşünülmüştür ve düşünülmelidir.⁷⁹ Blanchot'nun epey eskimiş bir metninde şunu okuyoruz: "Yazında her şey mitsel bir icatla son bulmalıdır; ancak açığa vurucu imgelerin kaynağının açıldığı yerde eser olabilir."⁸⁰ Bugün Blanchot'nun bu cümleden tatmin olacağı şüphelidir. Elbette "açığa vurma" olmadan sanat eseri olmaz (burada beni durdurup bu "açığa vurma" sözüyle ne yapmak gerekeceği sorabilirsiniz, o da sonuçta "mit"le ve dahası "imaj"la el ele gitmez mi? Ancak mutlak uygunsuzluğun alanı burasıdır: Çünkü bu sözcükleri hepsi de

79 Yazınsal mitolojik veya mitopoetik bu vizyonla ilgili olarak, romantizmden günümüze kadar ve hatta Schlegel'in "yeni mitoloji" bağlamı haricinde, kesintisiz bir silinenin var olduğuna tanıklık ediyoruz. Yakın tarihli bir örnek için bkz. Marc Eigeldinger, *Lumières du mythe*, Paris, PUF, 1983.

80 *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943, s.222. Alıntıladığımız bu pasajdan biraz öncesinde, Blanchot mitsel boyutu, psikolojiye karşıt biçimde, "kişinin kendisine karşı trajik bir çabayla ulaştığı büyük gerçekliklerin işareti" olarak tanımlıyordu. Benim bu metni kaleme almamdan sonra, Blanchot'nun Mayıs 1984'te *Débat*'da "Les intellectuels en question" isimli makalesi yayımlandı. Şöyle yazıyordu: "Yahudiler mitlerin reddini, putlardan vazgeçiş, yasaya saygıyla tezahür eden bir etik düzenin tanınmasını kendilerinde somutlaştırırlar. Yahudide, "Yahudi miti"nde Hitler'in yok etmek istediği şey tam da mitlerden özgürleşmiş insandır." Bu da yine, mitin nerede ve ne zaman kati biçimde kesintiye uğradığını belirtmenin bir yoludur. Şunu ekleyeceğim: "mitlerden özgürleşmiş insan" gelmesi ve yazılması üzerimize borç olan bir ortaklığa aittir artık.

kendi kesintiye uğrayışlarını söylerler.) Ancak yazının açığa vuruluşu, mitinkinin aksine ne tamamlanmış bir gerçekliği ne de bir tamama erişin gerçekliğini serer önümüze. Açığa vurduğu genel olarak *bir şeyler* değildir; daha ziyade açığa vurulamazı açığa vurur; yani açığa vurduğu şey, açığa vuran bir eser, bir vizyona ve o vizyonda ortaklaşmaya ulaşmayı sağlayan bir eser olarak kendisidir ve esasen kesintiye uğramıştır.

Eserde hem mitin hem de kültürün ya da yazının payı vardır. Yazının payı mitinkini kesintiye uğratar ve onu, tam da kesintiye uğratışında (anlatının veya söylemin tamama ermemişliğiyle) açığa vurur; hatta yazının açığa vurduğu şey, her şeyden önce, mitsel tarafın kesintiye uğrayışıdır ve bu açıdan yazına, hâlâ yapılabilirse eğer –ki artık bu söz konusu olamaz– bir “mitsel icat” denebilir.

Ancak mitin payı ve yazının payı, eser bünyesinde birbirinden ayrılabilir ve birbirinin karşısına koyulabilir parçalar değildir. Bunlar daha çok, ortaklığın çeşitli biçimlerde (kâh mit kâh yazın biçiminde) pay ettiği ya da paylaştırdığı eserler anlamında parçalar olabilirler. İkincisi ilkinin kesintiye uğrayışıdır. Yazın (veya “yazı”), kültür içerisinde, yani eserlerin pay edilişinde ya da iletişiminde miti kesintiye uğratan şeydir (bunu da, mite sahip olmayan ve olamayacak olan müşterek varlığa ses kazandırarak yapar). Daha doğrusu şöyle söylenebilir (çünkü ortaklıkta varlık hiçbir yerde var değildir ve bize açılacak bir mitsel mekânda varlığını sürdürüyor da değildir) ses kazandıran yazın değildir, ama ortaklıkta olma yazınsaldır (veya yazıtsaldır).

* * *

Bu ne anlama gelir? Herhangi bir anlama gelir mi?

Tek meselenin “yazınsal komünizm”, daha doğrusu “ortaklığın yazınsal tecrübesi” olduğunu yazmıştım. “Başarısızlığı içinde dahi ortaklık, kısmen bir tür yazıyla bağlantılıdır” derken ya da “yazınsal iletişimin ideal ortaklığı”ndan bahsederken Blanchot’nun üzerinde durduğu buydu. Bu yeniden bir mit, yeni bir mit oluşturabilir hâlâ ve hatta,

herkesin sandığı kadar yeni de olmayabilir bu mit. Nitekim yazınsal ortaklık miti ilk defa (ki belki aslında, ilk defa da sayılamaz) Iena'lı romantiklerde belirginlik kazanır ve çeşitli biçimlerde devam ederek "sanatkârlar cumhuriyeti" fikri veya (örneğin Maoculuğun bir türünde) komünizm fikri ya da yazıyla taşınan devrim fikri şeklinde bize kadar uzanır.

Fakat mitin kesintiye uğrayışı bir mit oluşturmadığından, sözünü ettiğim (ve pek çoğumuzun da sözünü etmeye çalıştığı) ortaklık-ta-varlığın, ne yazınla ulaşılabilecek ortaklaşma mitiyle ne de ortaklıkla gerçekleştirilen yazınsal yaratım mitiyle bir alakası vardır. Ancak, ortak varlığın yazınsal olduğu söylenebilirse (ya da bunu, uygunsuzluğunun gayet farkında olarak, hiç değilse söylemeye çalışabiliriz), yani bizatihi varlığı itibariyle "yazın"da olduğu (yazıda, belirli bir seste, tekil bir müzikte ve aynı zamanda bir resimde, bir dansta ve düşüncenin işleyişinde olduğu) söylenebilirse; bu durumda, "yazın" sözü, bu varlığı kendi zatında işaret etmek durumundadır. Başka deyişle "yazın" derken, bizzat bu varlığı, kendinde olduğu haliyle, yani ortak olma haliyle, yani ortaklıkta sunan tekil ontolojik nitelikle kastetmek gerekecektir. Ortaklığın gerçekleşmesinden önce ya da sonra, bir ortaklaşma içinde bu varlığı, onu kemale erdirecek olan insanın, Tanrı'nın ya da devletin özü olarak muhafaza etmeyen, onu sadece ve sadece *ortaklıkta* paylaşılmış olarak var kılan, daha doğrusu varlıksal niteliği, yapısı ve doğası itibariyle onu paylaşım (ya da ifşaat) kılan nitelik kastedilecektir.

Paylaşımın doğasını tespit etmek ne kadar zorsa onun yapısını tasvir etmek de aynı ölçüde zordur. Paylaşım paylaşır ve paylaşılır: ortaklıkta olmak budur. Bunun anlatısı yapılamaz, özü belirlenemez; ne miti ne felsefesi söz konusudur. Paylaştıran sadece "yazın"dır. Bunu tam da miti kesintiye uğrattığı ölçüde yapar (ya da miti kesintiye uğrattığı ölçüde bu paylaşımır). Yazının miti kesintiye uğratması tam olarak yazının tamamlanmayışı nispetindedir.

Yazının tamamlanmayışı, romantiklerin arzu ettikleri gibi “sonsuz poetika” türünden mitsel bir anlama sahip değildir. Yapıtlar tarafından erişilip takdim edilecek Blanchot’cu “esersizleşme”⁸¹ [işlemezlilik] anlamında olmadığı gibi, bu “esersizleşmenin” yapıtın tümüyle dışı olması anlamında da değildir. Yazın tam olarak sona ulaştığı yerde sona ermez: Kıyısında, tam onu pay eden çizgi üzerinde, kâh doğru (kitabın köşesi, kıyısı) kâh inanılmaz ölçüde eğri ve kırık bir çizgi (yazı, okuma) vardır. Yazın yapıtın yazardan okuruna, bu okurdan bir diğer okura ya da yazara aktığı yerde sona erişmez. Yapıtın, aynı yazarın bir başka yapıtına ve başka yazarların başka yapıtlarına doğru aktığı bir başka yerde de sona erişmez. Anlatısının başka anlatılara doğru, şiirinin başka şiirlere, düşüncesinin başka düşüncelere doğru ya da düşüncenin ve şiirin kaçınılmaz duraklayışına doğru aktığı yerde de sona erişmez. Yazın denilen şey bu sona ermeyiş ve sona erdirmeyiştir. Yazın ancak ortaklık-*ta* varlıktan, ortak *içinde* olmaktan başka bir şeyi kullanmayan bir söz (bir dil, bir deyiş, bir yazı) ise yazındır –ister yazılı olsun ister olmasın, ister kurgu ister söylem olsun, edebiyat olsun ya da olmasın.

Mitin kesintiye uğrayışı olarak düşünülen “yazın” sadece iletir –yani yürürlüğe, işlerliğe koyduğu şeyin, işlemezliğe [esersizliğe] yazgılı olan şeyin (birinden diğerine paylaşılan, birinin diğerine pay ettiğinden) iletişimin kendisinden başka bir şey olmaması anlamında iletişimden ibarettir. Kendi kendini ileten, kendi ortaklaşmasını aktaran mitten farklı olarak yazının ortaya koyduğu, kendisi değildir. Edebi eserin derin dokusunun da aynı niyete sahip görüldüğü doğrudur: Metnin kendisinden başka bir şeyi temsil etmediği ve hikayesinin hep kendi hikayesi, söyleminin kendi söylemi olduğu doğrudur. Ve bu bağlamda, bir metin miti var olabilir.⁸²

81 Eserlere dadanan esersizlik, eserler ona erişemeyecek olsa bile (la *Communauté inavouable*, s. 38).

82 Tıpkı miti “yazın” içerisine yeniden yerleştirip paylaştırdığı gibi aynı zamanda kesintiye de uğratan mitin metninin var olması gibi: Edebiyat belki de sadece mitlerden beslenmiş olabilir ama ancak mitlerin kesintiye uğratılmasıyla yazılır.

Fakat kendi hikâyesini anlatan metin tamamlanmamış bir hikâyeyi anlatır, onu kesintiye uğramış halde anlatır ve esasen kendi anlatışını kesintiye uğratır. Metin paylaşıldığı yerde kesintiye uğratır kendisini – sende, ondan, bana, sana ve onlara anlatıldığı her anda. Bir anlamda mitin paylaşılması budur. Miti tedavül ettiren ve paylaştıran ortaklıktır. Bizim kuruluş mitimize, kabile veya halkın, hatta insanlığın beraberliği ve inşası mitimize bundan daha benzer bir şey olamaz. Ancak buna rağmen, metin bu değildir. İlk baştaki beraberlik, ortaklaşma sahnesi değildir artık. Tabii bu tiyatronun olmadığı anlamına gelmez –zaten tiyatrosuz edebiyat da olamaz. Fakat burada tiyatro, temsiliyetin sahnesi değildir artık, bu sahnenin en uç noktası, tekil varlıkların birbirilerine ifşa oldukları pay çizgisidir.

Bu uç ve zorlu çizgi üzerinde paylaşılan şey ortaklaşma değildir, herkesin bir ile kusursuz özdeşliği, aynılığı değildir, tamamen ermiş herhangi bir özdeşlik, aynılık söz konusu değildir. Paylaştırılan, bu paylaşımın iptali değil, paylaşımın ta kendisidir ve sonuç kimsenin aynı olmayışı, kendiyle ve de başkasıyla özdeş olmayış, eserin kendisiyle özdeş olmayışı ve nihayet yazının kendi kendisiyle özdeş olmayışıdır.

Aynı şekilde, metin kendi hikayesini anlatırken, onu tamamlanmamış şekilde anlatırken ve kendi kendini kesintiye uğratırken (keza bu kesintiye anlatırken ve bir kere daha kesintiye uğrarken) kendisinin ötesinde bir meselesi, amacı ve ilkesi vardır. Bir anlamda yazın ancak yazından kaynaklanır ve yine ona döner. Ancak başka bir anlamda –ki ilkiyle sürekli kesişen ve her kesişmesinde mitin kesintiye uğradığı bir başka anlamda– metin ya da yazı, sadece tekil varlıklar arasındaki tekil ilişkiden doğar (bu varlıklara insanlar, tanrılar ve hayvanlar denir –ya da şimdiye kadar öyle dedik– fakat bunlar da hâlâ mitolojik isimlerdir). Bu ilişkiden doğar ya da *bu ilişkidir*, ona ontolojik rengini verir: Ortaklıkta olma anlamında varlık yazının varlığıdır (yazın olmaktır). Yazına ait bir varlık değildir, yani bir kurgu, anlatı ya da kuram değildir. Bu tersine, şu anlama gelir: yazın dediğimiz şeyin, hiç değilse, bahsettiğimiz gibi mitin kesintiye uğradığını anladığımız andan itibaren, varlığı (veya

özü ya da transandantal yapılanışı da diyebiliriz) tekil varlıkların ortak ifşası ya da ortak-belirişidir. En yalnız yazar bile hep başkası için yazar. (Aynı için yazan, yani kendi için ya da belirsiz bir kitlenin anonimliği için yazan kişi yazar değildir).

Ortaklık yazın var olduğu için var değildir. Kuşkusuz, ortaklaşma mitinin, hele hele yazınsal ortaklaşma mitinin varlığını yazının varlığına bağlayabiliriz. Bu bakımdan mitlerin maruz kaldığı modernliğe özgü büyük kesinti, doğrudan doğruya kendi mitini üretmiştir. Ve şimdi sırası gelip de kesintiye uğrayan bu mittir. Ve bu kesintiye uğrayışın açığa vurduğu şey, yazının ortaklık olduğu için var olduğudur: yazın ortaklık-ta-varlığı, başkası için varlığı ve başkasıyla varlığı kayda geçirir.⁸³ Bizi birbirimize ve karşılıklı ölümlerimize maruz kalmış olarak kayda geçirir ve bu maruz kalış içinde –uç sınırdan– birbirimize kavuşuruz. Uç sınıra giderken birbirine kavuşmak, herkesin herkesle kaynaştığı bir başka bedene, bütüncül bir bedene erişmek, yani komünyon değildir. Birbirine kavuşmak, temas etmek bizzat varlığın, ortaklık-ta-olmanın bizi birbirimizden gizlediği ve gizlerken de bizi başkasından yine başkasının huzurunda ayırarak ifşa ettiği uç sınıra dokunmaktır.

Bir doğuştur bu: Ortaklığa doğup durmaktan başka çaremiz yoktur. Ölümdür de, ama tabiri caizse trajik bir ölüm değildir; daha doğrusunu söylemek gerekirse, mitsel bir ölüm değildir (ne kendisini bir dirilişin takip ettiği ne de katıksız bir uçuruma sürükleniş olan bir ölümdür); pay oluş, maruz kalış olarak ölümdür. Kat'ı değildir –katliam olarak ölüm de değildir–; iş, eser olarak ölüm olmadığı gibi ölümün yoz güzellenişi de değildir; iletişimimizi ve ortaklaşmamızı sekteye uğrattığından bizi bir araya toplayan bu işlemezliktir, bu esersizliktir.

* * *

83 Bu açıdan aşk değildir ve hatta aşkı dışlar. Âşıkların birlikteliği bir anlamıyla paylaşımın ötesine gider ve kayda geçirilmeye gelmez. Ancak topluluğun üstlenilmesi anlamında aşk tam olarak bir mittir, hatta mitin ta kendisidir. Yazın kendi kesintiye uğrayışını kayda geçirir. Bu kesintiye uğrayışta, bir ses, âşıkların şaşkın sesi değil ama onların aşklarından gelen bir ses topluluğa duyurur kendini.

Böyle bir şey olduğu için, yani ortaklıktaki varlığımızı pay eden böyle bir işlemezlilik, esersizlik var olduğundan, “yazın” vardır. Yani uç noktaya dokunmaya, onu asla aşmadan ve ortak bir cisim kurgusu içinde ortadan kaldırmadan kaydedip işaret etmeye yönelik, sürekli yarıda kesilip baştan alınan bir hareket söz konusudur. Başkası için yazmak, gerçekte başkası yüzünden yazmaktır. Yazar başkalarına bir şey hazırlayıp sunmaz; onlara herhangi bir şeyi, bir mesajı veya şahsını iletmek gibi bir tasarısı, hedefi de yoktur. Kuşkusuz, mesajlar ve şahıslar hep vardır ve bunların –eğer bir an ikisine de aynıymış muamelesi yaparsak– birbirlerine iletilmesi de önemlidir. Ancak yazmak, sadece uç noktayı, iletişimin uç noktasını değil, *iletişimin gerçekleştiği uç noktayı* ifşa etme zorunluluğuna uyan bir harekettir.

Aslında iletişimin uç noktası yoktur ve ortaklıkta olmak, tekillikler sonsuzluğunda iletilir. İletişim araçlarındaki devasa (olduğu söylenen) artıştan endişe etmek, böylece mesajın kaybolup gideceğinden korkmak yerine serinkanlılıkla buna sevinmek yeğdir: Sonlu varlıklar arasındaki iletişim “bizatihi” sonsuzdur, yeter ki bu varlıklar birbirilerine, kendi sonsuzluklarıyla ilgili mitler anlatmaya çalışmasınlar; zira böyle bir durumda, ansızın, iletişimleri sekteye uğrar. Oysa iletişim bir uç noktada, bizlerin maruz kaldığı ve iletişimin bizi maruz bıraktığı ortak uç noktalarda vuku bulur.

Bu uç nokta üzerinde vuku bulan şey mitin kesintiye uğramasını gerektirir; bir sözün, söylemin veya masalın bizi uç noktanın ötesinde (veya hemen yakınında) bir araya getirdiğinden artık bahsedilmemesini gerektirir. Ve aynı zamanda, kesintiye uğrayışın kendini, tekil sesini duyurmasını gerektirir. Kesintiye uğrayışın geride bıraktığı bu ses, mitin kesilişinin ya da mührünün sesidir.

Her defasında tek birinin, kıyıda konuşan, anlatan, kimi zaman şarkı söyleyen birinin sesidir. Bir kökenden, bir sondan bahseder –hakikatte, kökenin sonundan– bunları sahneler ve kendini sahneye koyar. Ancak sahnenin ucuna, en kıyı köşesine gelir ve sesinin en aşağı

sınırından konuşur. Ya da en uç noktada durup da onu o sınırdan ancak duyan biz oluruz. Her şey, bir sesin bu tikel çınlayışı etrafında pratik, etik, politik –ve hadi ekleyelim, tinsel olarak– nasıl düzenlendiğiyle ilgilidir. Bundan her zaman bir mit çıkarmak mümkündür. Ancak bu ses, ya da bir başkası, hep yeniden miti kesintiye uğramaya başlayacak, bizi yeniden uç sınıra taşıyacaktır.

Kendini ifşa eden ve bizim kendi kendimizi ifşa ettiğimiz bu uç sınır –eğer dinliyor, okuyorsak, etik ve siyasal koşulumuz dinleme ve okumayla şekillenmişse– bize kurucu bir söz sunmaz. Tersine onu askıya alır, kesintiye uğratır ve kesintiye uğrattığını söyler.

Ve hatta onun bu söylemi bile kuran, başlatan bir yana sahiptir. Her yazar, her yapıt bir ortaklığı başlatır. Dolayısıyla, varlığından kuşkulanamaz ve varlığı bertaraf edilemez bir yazınsal ortaklaşacılık [komünizm], kendini ifşa ederek yazan (veya okuyan) herkesin veya yazmaya (ya da okumaya) çalışan herkesin ait olduğu bir ortaklaşacılık [komünizm] söz konusudur; kendini empoze ederek değil kendini ifşa ederek dedik (kendini ifşa etmeden empoze edenler artık yazmıyor, okumuyor, düşünmüyor, iletişime girmiyor demektir). Ancak buradaki ortaklaşacılık sonda değil başlangıçtadır. Tamamlanmamıştır, tersine, ortaklaşma miti ve mitsel ortaklaşmanın kesintiye uğrayışından meydana gelir. Tabii bu onun, mitin güçlü anlamı yumuşatılarak söylenirse sadece “bir fikir” olacağı anlamına gelmez. Ortaklıktaki varlığın ve yazının (ortaklık-ta-varlığın yazılışının) komünizmi [ortaklaşacılığı] ne bir fikir ne bir imaj –ne bir mesaj veya masal– ne bir kuruluş ne de kurgudur. Tamamıyla, başlatıcı bir ilk hareket olmaktan ibarettir –bu açıdan totaliter değil ama totaldir– ve bu ilk hareket her yapıtın tekrar ettiği, tek tek her metnin izinden gittiği şeydir: Uç noktayı olduğu haliyle görünür kılacak şekilde uç noktaya kadar gitmek ve miti kesintiye uğratmak.

Başlatan şey, bu şekilde ilerlemek, buraya, bu paylaşım çizgisine doğru (senden bana, sessizlikten söze, herkesten tekil olan, mitten yazına doğru) ilerlemektir. Ve bunun bir devamı yoktur: bu başlatı-

cı hareket herhangi bir şey kurmaz, herhangi bir müesseseye yol açmaz, herhangi bir mübadeleyi yürüyor değildir; bu hareketle ortaklığa dair herhangi bir tarih de şekillenmez. Metin kesintiye uğratılması bir anlamda sersemleyişte (*stupor*), Schelling'e göre onun doğuşunda da olan şeyde vuku bulur, zira bu sersemleme aynı zamanda belli bir tasarıdan, tarihten veya ortaklığın kaderinden bahseden söylemlerin kesintiye uğrayışını da yansıtır. Fakat kesintiye uğratma aynı zamanda bir şeye yol açar: kendi hareketini iptal etmeye, hatta onu tekrar başlatmaya yol açar. Bu anlamda, bir kere daha tarih vardır, bize ulaşan, mitin kesintiye uğrayışından beri bize erişen bir başka hikâye vardır.

Bundan böyle artık, ne Tarih formunu açığa vuran ya da Tarihle bitişmiş bir yazın ne de bu Tarihi sona erdiren bir ortaklaşacılık söz konusu olacaktır. Mevzu bundan böyle (ki aslında mesele epeydir budur zaten) bize yazınsal ortaklaşacılık içinde gelen bir tarihtir. Bu ortaklaşacılık neredeyse hiçtir –cümleye vereceğimiz herhangi bir anlamda “bir ortaklaşacılık” bile değildir– (ama öte yandan şunu da söylemeli: eğer bu kelime bir anlama sahip olmasaydı, mitik veya pratik başka başka anlamlara sahip olmasaydı, yukarıda bahsettiğim hikâye de bize asla ulaşamayacaktı). Şimdilik bize getirdiği güçten düşmüş bir hakikat: varlığımız paylaşılmamış olsaydı yazamayacaktık. Ve sonuçta şu diğer hakikat: yazıyorsak eğer (ki bu pekâlâ konuşmanın bir şekli de olabilir) müşterek varlığı paylaştığımızdan veya onun tarafından paylaşılıp, ifşa edildiğimizdendir.

Bu sebeple, mit bir defa kesintiye uğradıktan sonra da yazı bize hikâyemizi anlatır. Ancak bu artık –küçük ya da büyük– bir anlatı değildir, daha ziyade bir sunudur: Bize bir hikâye sunulmuştur. Yani önümüze serilen şey, olay –beliriş– nevindendir ve gelişmesi bize empoze edilmemiştir. Bize sunulan⁸⁴ ortaklığın gelişidir; daha doğrusu, bir şeylerin ortaklıkta başımıza gelişidir. Ne bir başlangıç, ne bir son: ortaktaki bir şey. Sadece biz paylaşıırken bizi paylaştıran bir söz, bir yazı.

84 Sunu temasını “L’offrande sublime” başlıklı yazımda ele aldım, Poétique, no 30, 1984.

Bir anlamda kendimizi ve dünyayı, bu yazıyı paylaşarak anlarız, tıpkı grubun miti dinleyerek kendini anlaması gibi. Bununla birlikte, anladığımız şey sadece, ortaklığa ilişkin ortak bir anlayışın (veya bir kavramın ya da bir görünün, şemanın) olamayacağı; bunun bir bilgi teşkil etmediği ve ortaklığın kendisi de dahil kimseye müşterek varlık üzerinde bir hakimiyet sağlamadığıdır.

* * *

Elbette yazar bir şekilde yine de mit anlatıcısıdır, onu hikâyeye veya masala döküp anlatan kişidir; ayrıca, kendi mitinin kahramanıdır daima. Başka türlü söylersek, yazı yazma veya yazın, kendi anlatılanıdır; kendini o şekilde sahneye koyar ki mitsel sahne bir kere daha kurulur. Buna karşın, bu kaçınılmaz tekrarın ortasında, mitin kesintiye uğrayışından bu yana yazar bir şeye maruz kalmıştır. Çünkü yazar miti de kesintiye uğramıştır. Bilinen diğer mitler kadar eski olan bir mittir bu belki de, ama modern yazar mefhumu kadar da günceldir; ve bütün bunların ötesinde, kendi dolayımıyla (başka şeylerin yanı sıra) modern mit mitinin geliştirildiği bir mittir: En ilkel mit anlatıcısı, yazardan hareketle tahayyül edilir ve bir ilk modeli olduğu yazara referansta bulunur (Tek kelimeyle, edebiyatın, sözün veya yazının öznesini temsil eder; basit bir hatip-anlatıcıdan kendi kendini üreten metne ve esinlenen dehaya kadar her türlü biçimiyle bir öznedir bu.)

Yazar miti kesintiye uğramıştır: yazar açısından artık mümkünatı kalmamış bir sahne, tavır ve yaratıcılık söz konusudur. “Yazı” olarak adlandırılacak şey ve “yazı”nın düşüncesinin işlevi tam olarak bunları imkânsız kılmak olacaktır. Ve sonuç olarak bu aynı zamanda, yazın ve ortaklık alanındaki bir tür tamamlanışı, çoğalışı ve kuruluşu; yani kesin olarak bir siyaseti de imkânsız kılmak demektir.

Konuşma yeteneği veya hakkı (bahşedilen yeteneklerden veya haklardan konuşmak) artık eskiden olduğu şekliyle bir lütuf ve hatta hak değil. Hatta ne bir lütuf ne de hak bunlar. Mitin anlatıcısına kazandırdığı bir mitsel meşruiyet de artık söz konusu değildir. Yazı gayrimeşruluk

içinde bulur kendini; asla onaylanmış, riske girmiş ve uç sınırdan ifşa olmuş değildir. Fakat bu tuzu kuru bir anarşi de değildir. Zira yazarın yasaya, ortaklığın yasasına uyması bu şekilde olur.

Yazar mitinin kesintiye uğrayışı, yazarın yok oluşu değildir. Hele hele Blanchot'nun takdim ettiği haliyle "son yazarın ölümü" hiç değildir. Tersine yazar yine ve yeniden iş başındadır, hatta yazar miti kesintiye uğradığı için daha fazla (yani daha uygunsuz bir biçimde) iş başındadır diyebiliriz. Yazar kendi mitinin kesintiye uğrayarak geri çekilmesinden kalan izdir: bir müellif, bir kahraman değildir artık, belki artık o şair ya da düşünür dediğimiz şey de değildir, tekil bir sestir (yazı: ki bu da pekâlâ bir tür konuşma olabilir) ... Kesin ve indirgenemez biçimde tekil (ölümlü) olan bu ses *ortaklıkta* vardır: aynı şekilde *ortaklıkta* olmayan "bir ses" ("bir yazı") da asla olamaz. Ortaklığın yazınsal tecrübesi tekillikte vuku bulur; yani yazının, sesin; bahsedilen, canlandırılan, sunulan, paylaşılan ve terk edilen sözün "komünist" deneyiminde vuku bulur. Söz tekilliği ölçüsünde ortaklığa aittir ve tekilliği de ortaklığın hakikatine dair oluşu ölçüsündedir. Şiazm (çapraz kesişme) formundaki bu özellik, burada söz, ses, yazı veya yazın şeklinde adlandırdığım şeye aittir sadece; bu bağlamda yazının bundan başka bir nihai özü olamaz.

3. BÖLÜM

YAZINSAL KOMÜNİZM

“Edebiyat kolektif zorunluluğu şekillendirme görevini üstlenemez.” (Bataille)

Askıya uğramış mitin ortaklığı [topluluğu], yani bir anlamda ortaklıksız ortaklık [topluluksuz topluluk] veya ortaklıksız [topluluksuz] komünizm menzilimizdir. Yani tümüyle bize ait bir gelecek olarak çağırıldığımız veya yönlendirildiğimiz şey topluluktur (veya komünizmdir). Ancak bu, bir yaklaşımın, olgunlaşmanın veya fetih olayının dayattığı bir zaman aralığında gerçekleşmek üzere olan nihai bir gerçeklik, bir “gelecek” değildir. Çünkü o durumda, bu geleceğin gerçekliği de tıpkı fikrinin etkinliği gibi mitsel olurdu.

Ortaklığı olmayan ortaklık, her kolektivitenin bağrında daima ve sürekli geliyor olması manasında gelecektir (sürekli gelecek durumunda olduğu için de, bireye olduğu kadar kolektivitenin kendisine de sürekli direnir). Ortaklık şundan ibarettir: Ortak-belirîşin uç sınırına, gerçekten de kendisine doğru (ve kendisinden öteye) davet edilmiş, çağırılmış, yönlendirilmiş bulunduğumuz o uç sınıra gelir. Bizi davet eden ve aynı zamanda uç sınırda, birbirimize yönelttiğimiz bu çağrı (birinden bir başkasına bu çağrı şüphesiz aynı çağrıdır, ama aynı şey değildir) daha iyi bir tabirin yokluğunda yazı veya yazın olarak adlandırılabilir.

Ancak her şeyden önce, bu çağrının özü, her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın “yazınsal şey” değildir (ki bunu sanat veya üslup olarak, metin üretimi, alışverişi veya düşüncenin ve imgelemin iletilmesi vs. olarak anlamak mümkündür); hatta “çağrı”yla ilgili söz dağarcığının, yakarış, tebliğ veya beyan tabirleri çerçevesinde anlatabileceği bir şey veya haşmetli bir öznelliğin bir merkezden çıkıp yayılması gibi bir şey de değildir. Bu öz, mitsel sahnenin şekillenmesini tek bir hamleyle –bir kesme ve/veya kaydedişle– kesintiye uğratan hareketten ibarettir.⁸⁵

Mitin kesintiye uğrayışı kuşkusuz onun ifşası ya da “mit” olarak adlandırılışı kadar eskidir. Bu “yazın”ın edebiyatla (epik, trajik, lirik, felsefi edebiyatla –bu ayrımlar burada pek önemsizdir) başladığı anlamına gelir. Mitin kemale ulaştığı sahne –mitin icrasının ve canlı tecrübesinin gerçekleştiği sahne– tarihimizde oldukça geç ortaya çıkan anlamıyla bir montajsa, bunun sebebi bu sahnenin son noktada edebiyat mitinin sahnesi oluşudur, yazının kendisi yardımıyla mitin içine bir kesik olarak dahil olduğu yazı özelliğini silmek üzere (yeniden) inşa edilmiş gibi oluşudur.

Ancak bu belki de en nihayetinde sadece şu demeye gelir: Mit sadece yazın’ın icadı olacaktır. Miti kesintiye uğratan yazın da bu kesintinin ötesinde bir süreklilik kurmadan yapamayacaktır.

Yazın’ın icadı neyi kesintiye uğrattığını bilmez: sadece bir darbe, bir kesikle başlattığı şeyi bilir ve bu darbe gerçekleşmeden önce mevcut olarak tasarladığı şeye “mit” ismini verir. Dolayısıyla yazının kendi miti, “mit” ile yeniden buluşmak, “mit”te kendini (poetik ve icracı gücü içerisinde) yeniden temellendirmek, yani kendini yine *kendinde* temellendirmektir... Ancak bu mit onu kovaladıkça, bu kovalayışa cecurca karşılık veren yazma edimi de onu yeniden kesintiye uğratmaktan asla vazgeçmez.

85 Genel olarak, anlamın, onun tam da kökeninde yer alan kesintiye uğrayışı, askıya alınışı, “farkı” veya en has yapışı içinde “yaşayan mevcud”un (daima ve çoktan izi çıkarılmış) iz-varlığı, hatırlatmak gerekirse şayet, Jacques Derrida’nın “yazı” ya da “arşı-yazı” isimleriyle düşündüğü şeyi oluşturur.

Yazın kendi kendini kesintiye uğratır: Esasen o tam da bu açıdan, mit değil yazındır (yazıdır). Daha doğrusu: Kendini kesintiye uğratan şey –ister söylem, ezgi, ister hareket, ses, anlatı veya ispat olsun– yazındır (veya yazıdır). Tam da kendi mythos'unu (yani logos'unu) askıya alan veya kesintiye uğratandır.

* * *

Burada, bu askıya alıŖta komünizm, tekil varlıkların komünyonu olmandan vuku bulur. Ortaklığın, kendisi bir yere sahip olmayan *vuku-buluŖu* burada gerekleŖir; ne kendisine tahsis edilmiŖ, ne de mevcudiyeti için takdis edilmiŖ bir alan olmadan. Bu vuku bulma, topluluğu tamamına erdiren bir iŖ, bir eser olmadığı gibi, iŖleyen bir eser (aile, halk, kilise, ulus, parti, edebiyat, felsefe) olarak ortaklığın [topluluğun] kendisinde de gerekleŖmez, sadece ve sadece bütün eserlerin iŖlemezlięinde [esersizleŖmesinde] ve bunların iŖlemeyiŖi [esersizliği] olarak gerekleŖir.

Ortaklığa mensup bireylerin (yazı tarzı ne olursa olsun “yazarlar”ın) eserlerinde iŖlemezlik [esersizleŖme] olduğu gibi, bir de ortaklığın [topluluğun] kendi baŖına ve kendisi olarak kullandığı iŖin iŖlemezlięi vardır: bu da ortaklığın halkları, Ŗehirleri, hazineleri, birikimleri, gelenekleri, bilgi ve üretim kolektif sermayesi ve mülkiyeti-dir. Bu ikisi aynı iŖlemezliktir, esersizleŖmedir: Ortaklık içinde bir eser [iŖleyiŖ] ve ortaklığın eseri [iŖleyiŖi] (kaldı ki ikisi de birbirine aittir ve ikisi de bir diğerinde kapsanabilir veya iŖlemez kılınabilir) kendi hakikatlerini, iŖleyiŖlerinin kemale ermesinde bulmadıkları gibi kendi *opus*’larının birliğinde ve özünde de bulmazlar. Eserde ifŖa olunan veya eserler tarafından ifŖa edilen Ŗeyin baŖlangıcı ve sonu, eserin çok öncesinde veya ötesindedir; yani eserin iŖlemsel merkezlerinin öncesinde veya ötesindedir: bugüne kadar insanlar, tanrılar ve hayvanlar dediklerimizimizin birbirlerine, eserin kalbi demek olan bu ifŖaat tarafından ifŖa olundukları yerdedir; bize eseri veren ve hem de merkezini dağıtan ve eserin ortaklığın sonsuz iletiŖimine sunulduğu yerdedir.

Eserin (bu ister “bir yapıt” olarak adlandırılan şey olsun isterse kendini yapıt olarak temsil eden ortaklık olsun –ki bu ikisinden biri daima ötekinin içindedir ve belki de öteki tarafından kârlı hale getirilir, sermayeleştirilir veya yeniden ifşa edilir) iletişime sunulması gerekir.

Bu onun “iletilebilir” olması gerektiği anlamına gelmez, ondan, herhangi bir anlaşılabilirlik veya aktarılabilirlik biçimi talep edilemez. Bu bir mesaj meselesi değildir: ne bir kitap, ne müzik, ne halk kendi başına, bir mesajın taşıyıcısı veya ileticisidir. Mesajın işlevi toplumla ilgilidir, ortaklıkta gerçekleşmez. (Eserlerin “seçkinci” karakterine yöneltmiş eleştirilerin büyük çoğunluğunun herhangi bir geçerliğinin olmayışı bu yüzdendir: yazar ile malumat ve öğretimin yokluğunda onun okuyucusu dahi olamayanlar arasındaki iletişim bir mesajın iletimi değildir –fakat iletişim vuku bulur.⁸⁶)

Eserin iletişime açılmış oluşu onun gerçek anlamda sunulmuş olmasını gerektirir; yani takdim edilmiş, önerilmiş ve tekil varlıkların birbirlerine pay oldukları ortak uç sınıra getirilip bırakmış olması demektir. Eserin eser haline gelir gelmez, tamamlandığı anda –yani tasarımından itibaren ve hatta dokusuna varıncaya kadar– bu uç sınıra bırakması gerekir. Ve bu da ancak eserin kendi adına ve kendi başına, ancak ve ancak bu uç sınırı çizmekten ve yeniden çizmekten ibaret olmasıyla gerçekleşebilir. Başka türlü söylersek, sadece tekilliği/ortaklığı kayda geçirmekten veya kendini tekil/ortak, sınırsızca tekil/ortak olarak kayda geçirmekten ibaret olmasıyla mümkündür.

(Yukarıda, “gerekir” dedim; ancak bu herhangi bir irade tarafından veya herhangi bir irade adına kurala bağlanabilecek bir şey değildir. Ortaklıkla ilintili bir siyasetin veya ahlakın konusu da olamaz. Yine de mecbur edilmiştir. Ve bir siyaset her halükârda, bu mecburiyetin yine de özgür erişime açılmasını amaç olarak tayin edebilir kendine.)

86 Ancak bunu düşünebilir hale geldiğimizde sosyolojik “kültür” kavramından kendimizi kurtarabileceğiz.

Eser bu şekilde iletişime sunulduğunda, hiçbir şekilde ortak bir alana geçmiş sayılmaz. Tekrar edeyim: Sadece uç nokta ortaktır ve uç nokta bir yer değil, yerlerin paylaşılması, yer oluşudur. Ortak yer yoktur. Kendi başına eser pekâlâ ortak bir iş olabilir (ve bir açıdan daima öyledir de: İnsan asla yalnız çalışmaz, asla yalnız yazmaz ve “tekil varlık” asla yalıtılmış birey olarak tasarlanamaz, tam tersi geçerlidir). Esersizliği [işlemeziği] içinde sunulmuş olduğu için, tekrar ortak bir varlığa bürünemez, ortak bir dolaşıma girmez. Bizzat eser, iş olan ortaklığın içinde erimez ve toplum içinde ticari olarak işlev de görmeye de başlamaz. Eser olarak bırakılmak şartıyla bürünebildiği iletişim olma karakteri, ne birleşik bir içsellik ne de umumi bir dolaşım içinde olmak demektir. Bu karakteri, tıpkı ilkel komünlerin Marx için emeğin “toplumsal” karakterini taşımaları gibi taşır:

“Eğirici ile dokumacının aynı çatı altında yaşadığı, erkeklerin eğirdiği kadınların ise dokuduğu ve bunu sadece ailenin ihtiyaçları için yaptıkları kırsal ataerkil üretim sisteminde, eğirme ve dokuma ailenin sınırları içinde kalan toplumsal emektir. Ancak bu emeğin toplumsal karakteri, bir genelgeçer denklik olan ipeğin bir başka genel geçer denkliğın, yani ketenin karşılığında mübadele edilisinde, yani aynı miktardaki emek-zamanın eş ve eşit derecede geçerli ifadeleri olarak mübadele edilen iki ürün formunda ortaya çıkmaz. Tersine, emeğin ürününe özgül toplumsal karakterini kazandıran şey doğal işbölümüyle aile örgütlenmesidir. (...) Burada toplumsal bağı oluşturan, doğal haliyle tek tek bireylerin emeği, bireysel emeğin özgül boyutudur, genelliği değil (...) Bireylerin emeğinin özel emek, ürünün ise özel ürün olmasını engelleyen şey üretim öncesinde vazedilmiş olan topluluktur [ortaklıktır] basbayağı; bireysel emeği toplumsal organizmanın bir azasının dolaysız işlevi gibi gösteren şey topluluktur.”⁸⁷

Bugünden geriye bakarak, Marx açısından “uygarlaşmış halkların tarihinin hemen öncesinde karşımıza çıkan, ilkel biçimiyle ortak emeğin”

hakikati olan bu yorumdaki yanılsamayı değerlendirmenin yeri burası değil. Burada önemli olan, Marx kadar pek çok başkalarının da paylaştığı nostaljik ideolojinin ötesinde, ortaklıkla ilgili olarak her şeye karşın karşımıza çıkan düşüncedir –zira söz konusu olan sadece, bir müstakbel ütopyaaya dönüştürülmeye hazır olmaksaki bir anlatı değil, bir düşüncedir. Burada ortaklık, kapitalist toplulukla aynı şey olan toplumsal boyutta içe atılan genellik değil, toplumsal boyutta dışa vurulan özgüllük anlamına gelir. Marxist düşünce, bizim için henüz miadını doldurmamış bir yenilik getirdiyse, o ancak bu düşüncenin açtığı alanda gerçekleşmiştir.⁸⁸

Sermaye ortaklığı yadsır çünkü ortaklığın önüne üretimin ve üreticilerin genelliğini ve aynılığını koyar ki bu da eserlerin, işlerin umumi iletişimi ve işlevsel komünyonudur (ve farklılıkları çoğaltma oyununu oynadığı zaman da kimseyi kandıramaz: farklılık esere, işe veya ürüne ait değildir doğrudan). Daha önce de söyledim ölüm eseri, işidir. Kapitalist komünizmin (“ileri özgür toplum” olarak adlandırılanlar da dahil) ölümünün ve aynı zamanda da (“reel komünizm” denilen) komünist kapitalizmin de ölümünün eseridir. Bu ikisinin de karşısında veya uzağında yer alan –ve her toplumda ikisine de direnen– şey Marx’ın ortaklık içerisinde olduğunu söylediği şeydir, yani önceden var olan bir genelliğe bölünmeyen bir iş bölümüdür. Önceden var olan genellikten kastımız sanki toplum ya da insanlığın, verili, tespit ve tayin edilmiş, genel bir işe ve göreve sahip olabilirmiş gibi düşünülmesidir ki bu genel iş ve görev yalnızca sermaye birikimi olarak tasarlanabilmiştir. Marx’ın ortaklık içerisinde olduğunu söylediği şey, tekillikleri birbirine eklemlleyen iş bölümüdür. Bir iç içe kaynaşma gibi değil, paylaştırma olarak “toplumsallık”tır, bir içkinlik gibi değil maruz kalış/ifşa oluş olarak “toplumsallık”tır.⁸⁹

88 Yukarıda komünizmle ilgili olarak tekrar gündeme getirdiğimiz sorgulamalar da yine bu düşünceye bağlıdır (bk. Not 1).

89 Kapitalizmi idare eden genellik ve tekbiçimliliğe emeğin endüstriyel işbölümünde kaçınılmaz olarak iş ve görevlerin atomizasyonunun eşlik ettiği ve birbirlerinden yalıtılmış bireylerin bunun bir sonucu olduğu ve sonucu olmayı da sürdüreceği unutulmamalıdır. Gerek tekillik ile bireyliğin gerekse de bireyin farkı gözetken eklemlenisi ile “özel” alana kapanışının olasılıkla birbirine karıştırılmasının sebebi de budur.

Burada Marx'ın belirttiği veya en azından düşüncesinin tohumlarını attığı şey (ki daha “uzağa gitmekten başka çare olmayışı” da bununla ilgilidir), sanki düşüncesinin uç sınırındaymışçasına, özel mülkiyetin ve onun sosyalist ilgasının ötesinde “bireysel mülkiyet” fikrini önerdiği her seferinde işaret ettiğiyle aynıdır. (Örneğin: “Gerçek anlamda ortak mülkiyet, bireysel mülk sahiplerinin mülkiyetidir, yoksa şehir içerisinde tek tek bireylerin varlığından ayrı bir varlığa sahip olan mülk sahiplerinin birliği değildir”⁹⁰ der). Marx'ın belirttiği “özgüllükler”in bir eklemlenişle meydana gelmiş topluluktur, kendi başına var kalabilecek ve tekil varlıkları içinde eritebilecek veya kendinde taşıyabilecek bağımsız bir özde temellenmiş değildir. Ortaklık “üretimden önce vazedilmiş” ise, onu, eserlerden önce var olan ve eserler üzerinden işlemek durumunda olan ortak bir varlık gibi değil, tekil varlıklara ortak olması bakımından düşünmek gerekir.

Bu şu anlama gelir: Ortaklığı meydana getiren ve onu pay eden eklemlenmiş organik bir eklemlenmiş değildir (her ne kadar Marx onu başka türlü ifade etmeyi bilemediyse de). Kuşkusuz bu eklemlenmiş tekil varlıklar açısından temeldir. Tekil varlıklar birbiriyle eklemlendiği ölçüde kendileri olurlar, güç çizgileri, ayrılma çizgileri, bükülme ve tesadüf hatları üzerinde dağılıp pay oldukları ölçüde kendileri olurlar. Bu hatlardan oluşan ağlardır onların ortak varlığını teşkil eden. Üstelik saydığımız bu koşul, tekil varlıkların birbirleri için birer amaç olmaları anlamına da gelir. Hatta zorunlu bir içerim dolayısıyla bu koşul, şu ya da bu şekilde, tekil varlıkları, hem aralarındaki eklemlenme olayında hem de tekillikleri içinde, bir bütünlükle (hepsinin amacını ortak kılacak bir bütünlükle) bağlandıran ilişkileri kast edecek kadar genişler. Veya tekilliklerin birbirleri için ve birbirlerine karşı temsil ettikleri tüm amaçlılıkların ortak hedefine (yani ortaklığa) bağlanması söz konusudur.

Bu karıştırmanın temelinde toplulukçu, komünist veya komüncü toplum mitleri, rüyası ya da ideali yükselir; elbette buna Marx'ın doğurdukları ya da paylaştıkları da dahildir. Bu karmaşayı dağıtmak, miti kesintiye uğratmak, benzerler arası bir ilişkiye kendini uygun kılmaktır.

Bu sonuncusu onu bir organizmaya benzetecektir. Ancak bütünlük veya ortaklığın bütünü, bir organizmanın bütünü değildir.

Organik bütünlük, parçaların karşılıklı eklemlenişinin bir araçsallaştırmanın genel yasası çerçevesinde düşünüldüğü bir bütünlüktür. Araçsallaştırmanın birlikte-işleyişi, toplamın nihai sebebi ve biçimi olarak bütünü üretir ve var kılar (hiç değilse Kant'tan bu yana "organizma" deyince anlaşılan şey budur: yaşayan bir organizmanın sadece bu model çerçevesinde düşünülebileceği kesin değildir). Organizmanın bütünlüğü, araç olarak işlemin ve amaç olarak eserin, işin bütünlüğüdür. Fakat topluluğun bütünlüğü –ki bundan anladığım, kendi işleme konuluşuna, esere çevrilişine direnen ortaklığın bütünlüğüdür– eklemlenmiş tekilliklerin bütünüdür. Eklemlenme örgütlenme değildir. Ne bir enstrüman temasına gönderme yapar ne de işlem ve işleyiş, eser temasına. Eklemlenme kendi başına, erekselliklerin işlevsel sistemiyle ilişkili de değildir (gerçi, eklemlenmenin bu tür bir sistemle ilişkilendirilmesi veya onun bir parçası haline getirilmesi daima mümkündür kuşkusuz). Eklemlenme kendi başına ele alındığında, bitişmeden (*jointure*), tam olarak da bitişmeler oyunundan ibarettir. Bu oyun, biri diğerinin limitinde, kesin olarak bir diğerinin uç sınırında olan farklı parçaların birbirine karışmadan temas ettikleri, iç içe sürüldükleri, birbirleri içinde yuvalandıkları veya kımıldadıkları yerde gerçekleşir. Bu tekil ve ayrı unsurların beraberce, birbirleri sayesinde ve birbirleri üzerine kıvrılıp yayıldıkları, kasılıp gevşedikleri bir yerdir bu ve (kendi aralarında olmayı da sürdüren) bu karşılıklı *oyun* bir Bütün'ün üstün gücünü ve tözünü de meydana getirmez. Burada *bütünlük bizatihi* eklemlenmelerin *oyunudur*. Bu yüzden tekilliklerin bütünü, ki bir bütün olduğu kesindir, tekillikleri kendi mertebesine çıkartacak şekilde, onların üzerine kapanıp kalmaz: Bu bütün esasen eklemlenişleri içerisinde tekilliklerin açılışı, uç sınırlarının iz bırakışı ve zonklayışıdır.

Bu bütünlük bir diyalogun bütünlüğüdür. Bir yanda diyalog miti söz konusudur; *logos*'un ve onun birlik verici hakikatinin "öznelerarası" ve politikalar üstü temellenişine dair bir mittir. Öte yandan bu mitin

kesintiye uğratılması söz konusudur: Bu diyalog ancak, iletilemeyen tekilliğin/ortaklığın iletilmesi olarak işitilebilir. Bu diyalogda işittiğim şey, başkasının (bana) söylemek istediği değildir (esasen bu değildir) artık, diyalogda işittiğim sadece başkası ya da konuşan başkasıdır ve burada, ortak varlığın ta kendisini meydana getiren sesin ve seslerin bir üst-eklemlenişi vardır: ses kendi içinde daima eklemlenmiştir (kendinden farklıdır ve farklılaşır) ve işte bu yüzden, bir ses yoktur, tekil varlıkların çoğul sesleri vardır. Bu anlamda diyalog (Hegel'in dediği gibi) "İdeanın öznelde can bulması" değildir, dudakların sesletiminden, eklemlenişlerden ibarettir: Her ses kendi içinde veya kendinde ve bir diğeri karşısında eklemlenmiştir (kendinin ve diğerinin uç sınırında, yani, ancak bir tekil varlığın yerbuluşu, uzamlanması (*espacement*) –ki bu hem zatının hem de diğerlerinin yerbuluşudur– olması bakımından ve tekil varlığı daha en başından bir topluluk varlığı olarak kuran bir yerde).

Sözün bu eklemlenişi, daha doğrusu seslerin paylaşımı olan diyalog –ki aynı zamanda bizzat sözün eklemlenmiş varlığıdır (veya onun yazılı varlığıdır)– kast etmeye çalıştığım anlamda "yazın"dır (en nihayetinde, bizzat sanat da kendi ismini aynı bitişme *eytmon*'una ve bitişme tertibine borçludur).

Bu anlamda, Marx'ın topluluğunun bir yazın ortaklığı [topluluğu] olduğunu (veya en azından yolunun bu tip bir ortaklığa çıktığını) söylemek hiç de mübalağa olmayacaktır. Örgütlenişin değil eklemlenişin topluluğu ve tam da böyle olduğu için "has manasıyla maddi üretim alanının ötesinde" yani, "kendi kendinin ereği olan insan özgürlüğünün hakiki egemenliğinin başladığı"⁹¹ yerde konumlanan ortaklıktır, topluluktur.

Her şey göz önüne alındığında, bu tür bir şekillenişle ilgili tek mübalağa "insan" sıfatına yüklenen bariz güvende olabilir ancak, zira işlemeyen [esersizleşen] ortaklık [topluluk] yani eklemlenişin topluluğu

91 *OEuvres. Pléiade*, t II, s. 1487-1488.

doğrudan doğruya *insani* olamaz. Ve bu, çok basit ama belirleyici bir sebepten dolayı böyledir: Ortaklığın [Topluluğun] hakiki hareketi içerisinde, eklemleyen bükülüşte (sözün çekimindeki, seslendirmedeki bükülmelerde) asla insanla ilgili bir şey söz konusu değildir; söz konusu olan insanın ereğidir. İnsanın ereği ne insanın amacı ne de başarımları anlamına gelmez. Başka bir şeyi, sadece insanın erişebileceği ve eriştiğinde de basitçe insanca, pek insanca oluştan çıktığı bir uç sınırı ifade eder.

Böyle olunca insan tanrıya ya da hayvana dönüşmez. Hiçbir dönüşüm geçirmez. Doğadan, aşkınlıktan olduğu kadar içkinlikten de yoksun bir halde, insan olarak kalır. Ancak –uç sınırında– bir insan olarak kalırken (ki zaten insan bir uç sınırdan başka nedir ki?) bir insani özümeydana getirmez. Tersine, hiçbir insani özün kendine yer bulamayacağı bir uç noktayı görünür kılar. İnsan bu uç sınırdır: İnsanın ölüme, başkasına, ortaklıkta oluşa maruz kalışıdır. Son olarak bu da, son noktada daima kendi tekilliğine maruz kalıştır ve kendi tekilliği kadar bu maruz kalma olayı da tekildir.

Tekil varlık ne ortak varlıktır ne de bireydir. Ortak varlık ayrı birey ayrı bir kavramdır; ortak olanın ve bireysel olanın bir genelliği vardır. Tekil varlığın ise genelliği yoktur. Tekil *varlık* yoktur, ondan farklı bir şey, bizatihi *olmanın* asli tekilliği (Heidegger’in terminolojisindeki haliyle sonluluk) vardır. Yani “tekil varlık” varolanlar içinde bir tür varolan değildir. Bir anlamda her varolan mutlaken tekildir: Bir taş asla bir başka taşın kapladığı yeri kaplayamaz. Ancak varlığın tekilliği (yani varlığın kendini tek tek veriyor oluşu –ki bunun bireyi oluşturan bölünmezlik fikriyle hiç ilgisi yoktur çünkü tekil varlığın tekili bilakis, varlığı ve varolanları durmaksızın böler ya da daha ziyade varolanların varlığını böler zira onların tekil/ortak oluşu da ancak ve ancak bu bölünme sayesinde–), olmanın tekilliği ancak onu teşhir eden uç sınırdan ötürü tekildir. İnsan, hayvan veya tanrı buraya kadar kullandığımız bu isimler aslında, kendisi de çeşitli olabilen uç sınırın farklı adlandırmalarıdır. Tanımı gereği bu uç sınıra maruz kalmak olgusu tekil

varlığın aynılığını, kimliğini değiştirme riskini –veya şansını– barındırır. Ne tanrılar ne insanlar ne de hayvanların ayniyetleri/kimlikleri garanti altındadır. Tam da bu yüzden ortak bir sınırı paylaşırlar; ve bu sınırdaki, tıpkı tanrılarının sonunun tanıklık ettiği gibi, kendi sonlarına maruz kalırlar.

Bu uç sınırın paylaşılması, mitin insanları, tanrıları ve hayvanları ve dünyanın bütünlüğünü bir arada tutup yapılandırmasını sağlayan ortak dokuyuşa benzer (hatta onunla karıştırılacak kadar benzer). Ancak mit durmaksızın, uç sınırın kat edilişini, komünyonu, içkinliği veya karmaşayı dile getirir. Bunun tersine yazı veya “yazın” pay oluşu kayda geçirir: Uç sınırdaki, tekillik husule gelir ve kendini geri çeker (yani asla bölünmez olarak meydana gelmez: iş, eser meydana getirmez. Tekil varlık uç sınırdaki husule gelir: Bu da onun ancak pay edilmiş olarak husule geldiğini anlamına gelir. Tekil bir varlık (“siz” ya da “ben”) bir yazı varlığının, bir “yazınsal” varlığın doğasına ve yapısına sahiptir tam olarak. Tekil varlık ancak komünyon haline girmeyen iletişimde, onun meydana gelip geri çekilmesinde olur. Kendini sunar, kendini askıda tutar.

* * *

Yazıyla iletişimde tekil varlığa ne olur? Daha önce olmadığı bir şeye dönüşmez: Kendi hakikatine dönüşür, doğrudan doğruya *hakikat* haline gelir.

Bu mitsel düşünce açısından ulaşılmaz olan şeydir, zira Benjamin’in yazdığı gibi mitsel düşünce açısından “hakikat mesele haline gelmez”.⁹² Mitte veya mit yazınında, varoluşlar tekillikleri içinde sunulmuş değildir: Özgüllük ifade edilen özellikler “örnek hayat” düzenine katkıda bulunurlar ve bu düzen içinde kendini geriye çeken hiçbir şey olmadığı gibi tekil bir sınır dahilinde varlığını sürdüren bir şey de yoktur. Tersine bu düzende her şey iletilir ve özdeşleşim [kimliklenme] için müsait hale getirilmiştir (hatırlatmak gerekirse bu özdeşleşme [kimliklenme])

okuyuşta olduğu kadar yazmada da meydana gelebilir: Yazıya geçirme biçimiyle, ortaklık içinde işin/eserin işlemezlik [esersizleşme] veya işlerlik biçimiyle ilgili bir meseledir bu).

Bu mitsel yazının basitçe kahramanlık edebiyatı olduğu ve hakikat yazının da herhangi bir anti kahraman edebiyatı olacağı anlamına gelmez. Model meselesinden veya edebiyat türlerinden başka bir mesele söz konusudur. Herhangi bir edebiyat türünde herhangi bir rol olabilir. Asıl mesele tür veya kahraman ne olursa olsun yapıtın ortaklık [topluluk] içindeki varoluşudur. Kahramanlar Ajax, Sokrates, Bloom olabilir; tür mitoloji, yöntem üzerine konuşma, insanlık komedyası veya tanrısal komedy, günün deliliğı, halktan bir kızın hatırları veya şiir nefreti olabilir. Yapıtın iletilmesi onu tamamlanmaktan ziyade tamamlanmadan bırakacak ve takdim etmeden yapamadığı kahramanvari-mitik karakterin olgunlaşmasını askıya alacaktır (kati manasıyla kahraman figürü, yazarın figürü, bizzat edebiyatın veya düşüncenin veya iletişimin mecazı, kurgunun veya hakikatin mecazıdır). Nitekim esersizleşme [işlemezlik], yazının figürü veya figürasyonu olgunlaştıramadığı ve dolayısıyla herhangi bir mecaz veya örnek teşkil edilebilecek (ki bu da efsanevi, dolayısıyla da mitsel demektir) bir mesaj ya da içerik önermediğı yerde ortaya çıkar.

Bütün bunlar yapıtın herhangi bir örnek sunmaktan vazgetiğı anlamına gelmez; zira durum bu olsaydı asla yapıt olamaz, daha varlık kazanamadan sukut ederdi.⁹³ Eğer yapıtısa veya bir yapıt [eser] teşkil etmişse, hangi vasıfla olursa olsun, ne kadar göze arpmazsa çarpmasın yine de örneksel olması zorunlu bir iz biçiminde, kendi kendini (ya da aynı zamanda kahramanını, yazarını vs) şöyle ya da böyle sunar. Ancak nihayetinde, hem yapıtta hem de aynı zamanda ortaklıkta yazıya karşılık gelen ya da veren şey bu tür bir izin kendi örnekselliğinin uç sınırını, askıya alınışını ve kesintiye uğrayışını örneklerken (bunlara hâlâ örnek

93 Örnekselliğın edebiyattaki kurucu işlevi, Philippe Lacoue-Labarthe tarafından analiz edildi ve –kelimenin tam manasıyla– yapışöküme uğratıldı; özellikle de *Mimesis des articulations* içinde, “Typographies” bölümünde, Paris, Flammarion, 1975.

diyebilirsek tabii) kullandığı olanaklardır. Eser kendi tekilliğinin geri çekilişini duyurur (okutur) ve şunu iletir: Tekil varlıklar asla birbirleri için ilksel, kurucu figürler değildirler; birbirleri için asla dur durak bilmeyen özdeşleşimin [kimliklenişin] yeri veya kuvveti değildirler. Ezersizleşme [işlemezlilik], tekilliğin kendi mecazını ve örneğini *yapıp bozarak* kendini bir örnek olarak iletmediği uç sınırdaki, tekilliğin geri çekilişinin iletilişinde cereyan eder tam da. Elbette bu belirli bir yapıda cereyan etmez: *Örnek verilebilecek şekilde asla vuku bulmaz*; silinip kaybolmayla veya ifşa ile vuku bulmaz, ama ancak bütün yapıtlarda paylaşılabilir. Yani ortaklığa sunulmuştur, zira ortaklığın [topluluğun] çoktan eserde, kendi esersizleşmesi [işlemezliği] olarak ifşa oluşu onun aracılığıyla.

Burada mitsel kahraman –ve kahramanlık miti– kendi konumunu ve destanını kesintiye uğratır. Hakikati söyler: Yani bir kahraman olmadığını, hele hele yazının veya edebiyatın kahramanı olmadığını dile getirir. Kahraman olamayacağını, yani tekillikleri ortak varlıkların ölümleri ve hayatlarındaki kahramanlığı kendi başına üstlenip temsil edebilecek herhangi bir figür olmadığını söyler. Kendi mitinin kesintiye uğrayışının; her tür kurucu sözün, yaratıcı ve şiirsel sözün, başlangıcı ve sonu kurgulayan ve bir dünyayı şematize eden sözün kesintiye uğrayışındaki hakikati anlatır. Böylece kuruluşun, şiirin, şemanın her zaman tükenmezcesine sunulu, verili olduğunu; kendisi vasıtasıyla birbirimizle iletişime girdiğimiz (ama ortaklığın anlamını değil, *ortak ve tekil anlamlardan oluşan sonsuz bir hazineyi* iletmediğimiz) bir komünyonun yokluğuna, ortaklığa, tek tek hepimize ve herkese sunulu olduğunu da söylemiş olur.

Ortaklığın yazınında, kahramanın kahramanlık mitini kesintiye uğratması, onun davranışlarında (belki de artık kahramanlık diye adlandırılmayacak ama yine de cesaret barındırdığından kuşku duyulmaz) bir şeyin noksan olmasından değildir. Kesintiye uğratışın tekil sesi, cesareten yoksun bir ses değildir. Bununla birlikte bu cesaret (ilk bakışta sanmaya meyilli olduğumuz gibi açıklanmaya kalkışılması tehlikeli arz edebilecek) bir şeyleri söyleme cesareti değildir. Elbette, böyle bir

cesaret vardır fakat kesintiye uğratma cesareti daha ziyade susmaya cüret etme cesareti, daha doğrusu, daha az toptancı biçimde söylemek gerekirse, hiç kimsenin (hiçbir bireyin, hiçbir temsilcinin) söyleyemeyeceği şeyin dile gelmesine izin vermekten ibarettir: Asla bir özneye ait olmayacak bir ses, asla herhangi bir aklın vargısı olamayacak bir kelim, sadece ve sadece mitin kesintiye uğrayışı sırasında topluluğun düşüncesi veya sesi olan şey. Hem kesintiye uğramış *bir* ses hem de tüm özgül veya genel seslerin kesintiye uğrayışı.

* * *

Geçici olarak “yazınsal komünizm” adını verdiğim şey bundan ibarettir. Bu tabirden anlaşılması gereken şey, son noktada ne sahip olduğumuz “komünizm” [ortaklaşacılık] fikriyle ne de sahip olduğumuz “yazın” fikriyle uyuşur. Bu yüzden de “yazınsal komünizm” sadece kıskırtıcı olma amacı güden bir adlandırmadır (gerçi bu adlandırma aynı zamanda, bir yandan komünizmin ve komünistlerin, öte yandan da yazarların ve edebiyatın tarihimizin bir dönemi açısından ifade ettiği şeye kaçınılmaz bir övgü olmaktan da kaçınamaz).

Gerçekten de söz konusu olan ortaklığın [topluluğun] eklemlenişidir. “Eklemlenme” bir yönüyle “yazı” anlamına gelir; yani bir anlamın, aşkınlığı veya mevcudiyeti belirsizce ve kurucu olacak şekilde geri bırakılmış bir anlamın kaydedilişidir. “Ortaklık” bir yönüyle, birlikte-oluşun mevcudiyetini ifade eder ki bu mevcudiyetin içkinliği, ölüm eseri olmak dışında imkansızdır. Bu da yazınsal sanatın ve de iletişimin “yazınsal komünizmin” ortaya koyduğu çifte gerekliliğe karşılık veremediğini varsayar. Bu çifte gereklilik, hem sözsüz içkinliğe he de bir Kelam’ın aşkınlığına meydan okuma gerekliliğidir.

Bu gerekliliğin, yani “yazınsal komünizm” gerekliliğinin varlık sebebi, mitin kesintiye uğraması –daima askıya alınmış ve kendi sözcelenişi tarafından bölünmüş olması– ve ortaklığın –daima işlemez olmuş ve her tür kolektifliğin ve her bireyin bağrında direnmeyi sürdüren ortaklığın– varlığıdır. Bu gereklilik: ortaklıkta ifşa olanlar dışında bir tekillik

ve tekilliklerin uç sınırında ifşa olanlar dışında bir ortaklığın bulunmamasını mümkün kılan bir eklemlenmenin, sesin paylaşımının tecrübesi ve düşüncesidir.

Bu belirli bir toplumsallaşma modeli sunmaz ve bir siyaset de bina etmez –tabii şayet bir politika “bina edilebiliyorsa”. Ancak bu hiç değilse bir uç sınır tanımlar ve her politika da bu sınırda başlar veya sona erer. Bu uç sınır üzerinde vuku bulan ve esasında onu tesis de eden bu iletişimin gerektirdiği şey, adına siyaset dediğimiz bu ortak kader belirleme biçimi, ortaklığı bir kadere veya geleceğe açmaktan çok, kendi kendine açma biçimidir. Yazınsal komünizm hiç değilse şuna işaret eder: Kelimenin bütün anlamlarıyla onu tamamına erdirmek⁹⁴ isteyen her şeye gösterdiği sonsuz direnişi içinde ortaklık, bastırılmayacak bir siyasal talebi ifade eder ve bu talep de kendi başına “yazınsal” bir şeyi, sonsuz direnişimizin kayda geçirilmesini talep eder.

Tanımlanan ne bir siyaset ne de bir yazıdır, zira bu tabir, tüm bunların tersine, ister siyasal, ister estetik ister felsefi olsun, tanıma ve programa direnen şeylere atıfta bulunur. Ancak ne her “siyasete” ne de her “yazı”ya uyum gösterir. Bizim icat ettiğimiz bir şey olmaktan çok bizi önceleyen bir direnişten, yazınsal komünist direnişten yana bir tavra işaret eder. Bundan habersiz her politika bir mitolojiden ya da ekonomiden ibarettir. Bununla ilgili herhangi bir şey söylemek istemeyen her yazın, bir eğlenceden ya da yalandan ibarettir.

Burada kesmeliyim: Kimsenin, hiçbir öznenin söyleyemeyeceği ve bizi ortaklıkta ifşa eden şeyi kendi kendine dile getirmek sanakalmış.

94 Sonlandırmak, kemale ulaştırmak, bitirmek anlamlarına gelen *achever* özcüğünün tüm anlamları kastediliyor (ç.n.).

4. BÖLÜM

ORTAK VARLIK ÜZERİNE

I

(ortak varlık üzerine)

Olmaktan, varlıktan daha ortak ne vardır? Biz varız. Paylaştığımız, varlık ya da varoluştur. Varolmayışı ise paylaşmayız, varolmayış paylaşılabilir bir şey değildir. Fakat varlık müştereken sahip olabileceğimiz bir şey değildir. Olmak, her defasında tekil olan varoluştan hiç de farklı değildir. Dolayısıyla varlığın, bir ortak mülke benzer şekilde ortak olmadığını, fakat ortaklıkta veya ortak içinde olduğunu söyleyeceğiz. Varlık ortaklık içinde-“dir”. Tespiti daha kolay ne olabilir? Ve buna rağmen, ontolojinin bundan daha çok görmezden geldiği bir şey var mıdır?

Ontolojinin kendisini dolaysız biçimde, lafı hiç dolandırmadan erişilebilir kılacağı bir noktaya ulaşmaktan çok uzağız. Bu noktada –varlığın geri çekilişi ve farkının katı mantığı uyarınca– varlık, varolanların ortaklık-ta-varlıklarına rücu edecektir (Tabii burada, “varoluş”un bütün varolanları veya aralarından sadece bazılarını –insanlara, hayvanları vs– kapsamına alması meselesini bir tarafa bırakıyorum). Bundan böyle söz konusu edilmesi gereken şey, ortaklığın varlığı değil, varlığın ortaklığıdır. Veya başka türlü söylersek: ortaklığın özü değil varoluşun ortaklığıdır.

(Böyle bile olsa, ortaklıkçı bir ontoloji noktasına, felsefi bilginin gidimli usullerine dahil edilebilecek bir süreçten geçilerek “erişilebileceği” kesin değildir. Varlığın ortaklığı, inadına bireyci, tekbenci veya monadçı bir geleneğin habersiz olduğu ya da yeniden keşfettiği herhangi bir hakikat değildir. Pek çok şeyin yanı sıra bu ortaklık deneyimi de kuşkusuz, bütün bu gelenek içinde gömülmüş durumdadır ve esasa dair oldukları şüphe götürmez sebeplerden ötürü bu deneyime ancak, “kuramsal” anlamda gömülüğü, tabir yerindeyse kurucu olan bir *praksis* tarafından erişilebilir. Belirli bir sözvarlığı kullanılarak şu söylenebilir: Ortaklık-içinde-varlığın deneyimi, varoluşun Kartezyen kesinliğinden daha kesin, daha içe çekilmiş ve daha “düşünümsüzdür” (ki bu deneyim Descartes açısından zaten bir kesinlik ve *ortak* bir deneyimdir). Ancak bu “düşünümsüzlük” bir “praksis” olarak, “düşünce” adını verdiğimiz şeyi kuran kesintisiz devrimin ve altüst oluşun bütün kuvvetini barındırır. Her nasıl olursa olsun, burada sadece, bu anlamıyla “düşünceyi” kabul etmenin öncel koşullarını tespit etmeyi öneriyorum.)

* * *

Kant’ın varlık üzerine teziyle ilgili beyanını taklit ederek şöyle söylenebilirdi: *Ortaklık varlığın veya varoluşun bir yüklemi değildir. Ortaklık vasfı eklenerek veya çıkartılarak varoluş kavramına herhangi bir şey eklenmiş olmaz. Ortaklık doğrudan doğruya varoluşun hakiki vazedilişi/gerçek halidir.*

Böyle bir benzetmeye başvurmanın pedagojik bazı avantajları olacağı muhakkaktır. Bu benzetme ortaklık-ta varlığın veya ile-varlığın, kendi-varlığa ve yalnız-varlığa dışsal ya da ikincil biçimde eklenmediğini anlatsa gerektir. Hatta bu benzetme, Heidegger’in Mitsein ve dahi Mit-da-sein adını verdiği şeyin onun düşüncesinde radikal biçimde veya kendisine yaraşacak katıyetle düşünülmediğini anlatacak noktaya da taşınabilirdi. Nitekim Almanca “mit”in [ile’nin] “sein”i, yani varlığı (sanki varlık, kendi başına zatını herhangi bir şekilde idame ettirebilirmiş, sanki varlık *kendilik imiş*, yani varlık mutlaken *olmuş* veya *var olmuş*

gibi) nitelendirmediği; hatta “mit”in “dasein”ı dahi nitelendirmediği, fakat esasen onu kurduğu anlaşılmalıdır. Barok bir Almanca kullanarak “seindamit”ten, yani “burada olma”nın hem kökeninde olan hem de onu dışlayan bir kiplik olarak “ile”den bahsedilebilirdik.

Ancak Kant’ı bu şekilde taklit etmek, uygunsuzluğunu derhal ele verir. Zira bir yüklem olarak düşünülen varoluş, bir şeyin kavramına bağlanmak durumundadır (ki Kant bunun olanağını kabul etmez). Öte yandan Kant’ın tezi uyarınca, varoluş ne bir kavram ne de bir şeydir. Kant buna sınır-kavram der. Kant’ın tezi değiştirildiğinde, (bizzat, her tür ontolojik tez için bir sınır-tez olan) Heidegger’in ontolojik fark tezine dönüşür. Varoluş bir şeyin “salt vazedilişi/salt halidir”. Varlık bir şeyin ne tözü ne nedenidir; daha ziyade, şeyin oluşudur ki “olmak” fiili, bir “vazediş”in geçişlilik niteliğine sahiptir burada; ve burada, “vazetme” sadece Dasein’a (ve sadece onun sayesinde), atılmış-olana, varoluşa bırakılmış, terk edilmiş ve sunulmuş olana bir vazedıştır (ve sadece onun içindir). (Dasein’ın –da’sı varoluş için bir zemin değil, onun vuku buluşu, husule gelişi, geri çekilişi, aşırılığı, dışına uğrayışıdır (*excription*)).

Ortaklığın varoluşun vazedilişi olduğunu söyleyerek, onun vazedilişin vazedilişi olduğunu söylemiş oluyoruz. Gerçekten de öyledir. Vazedişin vazedilişinin (ve dolayısıyla varlığın) nihai tarzının ortaklık olduğunu söylüyoruz. Bunu nasıl anlamak lazım?

Varoluşta ve varolma bakımından vazediş (Kant’ın *Position* kavramından farklı olan, aktif *Setzung*’u) bir varolanı, ayrı, bağımsız, özünün birliği ve biricikliğiyle ilişkili bir şeymiş gibi, vazetmez. Bu özle değil varoluşla ilgili bir meseledir. Şöyle de denilebilir, vazedilmiş olması bakımından varoluş özdür. Vazedişte öz, sunulmuş veya verilmiştir. Yani öz, olmaya veya varolmaya maruz kalır; basit töz veya içkinlik olarak varlığın dışına maruz kalır.

İçkin süregidişte kendilik (*soi*) yoktur. Yüklemleriyle birlikte öz vardır (ama bu özün kendiliği veya bu öze göre bir kendilik yoktur).

Hatta kesin bir biçimde bunun, “kendine mevcudiyet” olabileceğini bile söyleyemeyiz. Veya başka türlü söylersek, bu mevcudiyet hiçbir şeyin ayrıştırılamadığı bir yokluğun gecesine karışmış durumdadır.

Vazedişte (yani, anlaşıldığı üzere, dışarıya-koymada (*ex-position*), dünyaya terk edilmiş varlıkta) öz dışı maruzdur (*exposée*). Neye maruzdur? Kendi dışında hiçbir şeye. Son derece Hegelci biçimde şöyle formüle edilebilir (Kaldı ki ortaklık ontolojisinin tek görevi, varlık ve fark (*différance*) üzerine düşünmek *dolayısıyla*, Hegel’in Kendilik ile ilgili düşüncelerini radikalleştirmek, onları ağırlıkları altında ezilecek denli ağırlaştırmaktır). Bu Hegelci formülasyon şöyle olabilir: Öz kendinde olanın, kendinin olmaya, kendi için olmaya veya kendine *doğru* olmaya maruz kalışdır (Bu da esasen Heidegger’in varoluşun *Jemeinigkeit*’ı tezinde bahis konusu ettiği şeydir, ancak bu bahsin *kendiliği* (*soi*), *benliğin* (*moi*) örtüsü altında gizlemek gibi bir kusuru olmuştur. Böylece *Mitsein* temasına rağmen bireysel, öznel ve tek yanlı temellüklerin muğlaklığına kapı açılmış olur ki bu tema, tam da bu yüzden radikalleştirilmelidir.)

Varoluşun maruz bıraktığı, dışarıya-koyduğu kendilik bu maruz kalışın, dışarıya konuluşun öncesinden beri varlığını sürdüren ve diyalektik biçimde kendisini dolayımlayan bir nitelik değildir. Bunun nedeni basitçe “Kendi” diye bir şeyin olmamasıdır. Kendi “*cas régime*”dir (nesne olma durumudur), tıpkı Fransızcada ikizi olduğu “*se*” gibi veya tıpkı “*autrui*” (başkası) gibidir (nitekim Levinas da, *autrui* ile ilgili olarak, bu nesne olma durumuna işaret etmişti). Kendi’nin nominatif hali yoktur, her zaman çekimlidir. Her zaman bir eylemin, hitabın veya isnadın nesnesi veya tümlecidir. Kendi ya kendinedir ya kendinindir ya da kendisi için “olur”. Ve burada ne tür bir paradoks görecektir olursak olalım, kendilik *özne* değildir. “Kendi”ne olmak ama “kendi” olmamak varoluşun, bir maruz kalış olarak, varlık koşuludur. Başka türlü söylersek *kendilik* nesne durumunda olmaktır ve başka bir varlık *durumu* da

yoktur. Altına düştüğü (*cadere, casus*) durum budur, özüne dair arazi (*accidere*) budur veya *olması* ama süregitmemesi bakımından özün arazi budur. Kendilik olma olayıdır, varlığın gelişi, husule gelişidir.

Dolayısıyla özün kendinde (*en soi*), süregitme ve nitelikle aynı olmadığı söylenebilir; o kendi'ne olmaktır, varoluşa çekilmeye (*déclinaison*) maruz olmaktır. Kendinde öz, varoluştur (ki son tahlilde Heidegger'in 'varoluş Dasein'ın özüdür' aksiyomunun anlamı da budur. Varoluşun özsüz olduğunu söyleyerek, bir vesileyle bu konu hakkında yazmıştım. Bu kuşkusuz yararlı bir formüldür, ancak 'özün özü varoluştur' demek daha doğru, kesin ve aynı zamanda söylenmesi daha güç bir sözdür. Buna karşın, bu yeni özün bir üst-öze, bir temellenişe veya töze dönüşmesine mahal vermemek adına, bu sözdeki olmak (-dur) fiilinin, geçişlilik değerini, yani Heidegger'in ("*Wast ist das, die Philosophie?*"de) hakiki değeri olarak kendisine vermeye çalıştığı değeri, yüklenmesi gerektiği açıkça belirtilmelidir. Üstelik bu "hakiki değer" semantiğe dahil edilemeyecek, her tür "anlamın" içinden geçip hepsinin ötesine giden bir geçişlilik anlamıdır. Tekmil ontoloji, dönüp olmanın geçişliliğine varır.

Öz özü itibariyle kendini varoluşa maruz bırakır. Kendiliği kendine olma'ya (*l'être-à-soi*) maruz bırakır. Kendi-ne'lik (*l'à-soi*) dediğimiz, kendiliğin, her türden başka ve aynı nitelendirmesinden önce "kendiliğinden" (*de soi*) başka olduğu çekilmenin kıvrımını, sınırını ya da uç noktasını teşkil eder (Bunu bir ilişkiymiş gibi ifade edebilirdim ancak ilişki, içerilerin dışarılardan ayrılmasına mahal vermeyen bir şey için fazlaca dışarıklıdır). Kendi, sadece Hegel'in murat ettiği gibi kendini tanımak için tanınmaya ihtiyacı olan kendilik bilinci değildir, ne de sadece, Levinas'ın dediği gibi, başkasına "rehindir". "Kendinde" iken nesne olma durumudur, kendi çekilmesinin ötekisidir. Kendi-olma kendi-ne-olmadır, kendine-maruz olmadır, fakat kendi, kendi başına, *maruz kalıştan ibarettir*. Kendi-ne-olma (*être-à-soi*) maruz kalmaya olma'dır (*être-à-l'exposition*). "Başkası" eğer son noktada kendinin halleri olarak "kendinde ve kendi için" biçiminde çekiliyorsa "başkası-na-olmadır".

Tüm ontoloji bu “başkası-na-kendi-olma”ya (*être-à-soi- à-autrui*) indirgenebilir. Geçişli biçimde öz, kendi süregidişine maruz kalmadan başka bir şey değil-*dir*. Süregidenin dışarı konulan ve ancak dışarı konuluştta varolan yüzü; süregidişin içi, onun o kesif, mat, açığa çıkarılamayan, içkin, yani tek kelimeyle varoluşun dışındaki merkezi açısından sonsuza dek erişilemez ve ele geçirilemez olan yüzüdür.

Dışarı konulamayan (veya temsil edilemeyen) varolmayandır. Varoluş ise tersine, kendi-ne mevcudiyettir (*presence-à-soi*) ve buradaki “-ne” kendiliğe *varlık*, *varoluş* kazandırmak, yani *dışarı koymak*, *uğratmak* üzere onu özü itibariyle başkalaştıran, değiştiren, çekime uğratanır. Deleuze’ün söyleyebileceği gibi, kendi’nin kendi-oluşu bir algılanamaz-oluştur: Öze yapılabilecek herhangi bir atıf açısından algılanabilir değildir. Kendi-oluş, tözün kendini dışarı koyduğu yüzeyin belirsiz uzanımıdır. Yani aynı ile başkanın *hiçbir dolayımını barındırmayan* bir başka-oluştur. Öznelerin simyası söz konusu değildir –dışarı konulan yüzeylerin yoğunluklu dinamiği söz konusudur. Bu yüzeyler kendiliğin kendini çektiği (*se décline*) uç noktalardır. Varlık ile varoluşu paylaşırlar.

Ortaklaşmanın, ortak varlığın söz konusu olmadığını, varlığın ortaklıkta ya da ortak *içinde* olduğunu söyleyerek, aktaracağımız da budur. Ontoloji bir kez, kendi-ne olmak bakımından kendinde varlık olma mantığına dönüşür dönüşmez, kendi-ne’liğin ortak olmağına indirgenir. Bu “indirgeme” veya bu bütüncül yeniden değerlendiriş ya da ontolojideki bu devrim, pek farkına varılmasa da Hegel ve Marx’tan ve Heidegger ve Bataille’dan bu yana başımıza gelen şeydir. Varlığın anlamı ortak değildir, ama varlığın ortaklık-ta, ortak *içinde* olmağı bütün anlamların içinden geçip hepsinin ötesine gider. Başka türlü söylersek: Varoluş ancak pay edilmişlikle olur. Fakat bu pay olmada –ki onu, varoluşun *kendi-ne’liği* olarak isimlendirebiliriz– dağıtılan ne bir töz ne de ortak bir anlamdır. Dağıtılan sadece varlığın dışarı konuluştta, kendiliğin çekilişi, dışarı konulan ayniyetin yüzden yoksun sarsılıştıdır: pay edilen *bizizdir*.

II

(Ortak anlam)

Felsefe ile ortaklık birbirlerinden ayırt edilemeyecek biçimde belirirler. Felsefe ile ortaklık arasında sadece bir iletişim değil zorunlu bir ortaklık da kurulabilirmiş gibi. Bu tespit, “felsefe” ve “ortaklık” kelimelerini en sıradan kavrayışımız için olduğu kadar tüm geleneğimiz açısından da geçerlidir. Ortaklığın şekillendirdiği şey, felsefenin şekillendirdikleri açısından bir tema değildir sadece, ayrıca ortaklığın felsefenin bütün temalarının teması olduğunu da göstermek mümkündür, hatta belki onun felsefedeki “tematik” kavramını aştığı veya ondan önce geldiği de gösterilebilir. Felsefe kendisine konu/amaç tayin etmeden önce, ortaklığın ilgili bir *olgusu* olabilirdi; “felsefe yapmak” da bu durumda ortaklık-ta, ortak içinde olmak dahilinde mümkün olabilir ve yine aynı olmak tarafından mümkün kılınabilirdi (ki bunun hiçbir kolektif tarafı olmayacak, “birey/kolektif” ikiliğinden ve karşıtlığından sonsuzca uzağa düşecektir). Elbette “komünizm” diye adlandırılan veya “Marx”-la ilişkilendirilen olayların en önce felsefeyle belirli bir ilişkiye (felsefenin “kaldırılması” veya “gerçekleştirilmesi”-yle ilişkiye) sahip olaylar şeklinde vuku bulmuş oluşu tesadüf değildir.

Felsefenin anlamın sorgulanması veya onaylanmasını temsil ettiği kabul edilirse, ortaklığın bu sorgulamanın veya bu onaylamanın kipliğini verdiği de söylenmelidir: Kendi başına çoktan paylaşım anlamına gelen bu anlamı veya logos’u, anlamın ta kendisini (?) nasıl paylaşmalı? Anlam ortak olan, ileten, iletilen, tanımı icabı ortak olandır. Varoluşumun bir anlama “sahip olduğu” varsayılırsa, varoluşumu ileten ve ondan başka bir şeye aktaran, anlamdır. Başkasında olanla irtibatlandırarak, beni kendimle ilişkiye sokan şeydir anlam. Ötekisi olmayan bir varlık (veya başkalık olmadan bir varlık) anlama sahip olmazdı; kendi vazedilişinin (veya aynı kapıya çıkacak şekilde kendi sonsuz faraziyesinin) içkinliğinden ibaret kalırdı. Anlam denilen şeyin anlamı, “duyulur” anlam ve diğer bütün duyulardan başlayıp geliştiği haliyle şudur:

Bir dışarıyla etkilenmek, dışarıdan etkilenmek, ama aynı zamanda dışarıyı etkilemek. Anlam bir "ortaklıkta"lığın paylaşılmasındadır ve bu onu, sonuçsuz veya anlam-sız bir öznellik içinde kapalı kalmış yahut iletilemeyen olarak temsil eden anlam mecazları için de geçerlidir. Karşılıklı olarak, "ortaklık" gibi bir şey, bir felsefeyi veya felsefeden bir parçayı, tam olarak topluluğa mahal veren bir anlamın eklemlenmiş paylaşımını gerektiriyor gibidir.

Bununla birlikte, bu anlayışa, yine aynı derecede sıradan ve geleneksel olan bir başkası tarafından karşı çıkılır. Ortaklık kendini felsefe içinde tanıyamaz. Felsefede göreceği bir tavır veya (iletişime kısa devre yaptıran) ayrık, yalıtık, "seçkin" bir tekniktir; felsefenin ona sunabileceği sadece topluluk ütopyaıdır ki ortaklığın bunlarla işi olamaz. Ya da tersi söylenebilir: felsefe ve ortaklık birbirilerini fazla iyi tanır, müşterek bir varlığın eyleme taşınması dahilinde kimliklenirler (ki bu da, birinin diğerinde ve birinin diğeriyile sahip olduğu, ikisine de ortak olan anlamdır) ve ortaklık burada boğulurken düşünce de çözünüp dağılır (buna "totalitarizm" adı verilmiştir).

Bu ikisinin haricinde bir üçüncü değerlendirmeyi ortaya koyalım. Daha az sıradan olan, ancak az çok açık ve az çok aşikâr ve bilindik pek çok kipliğiyle ortak düşüncemizin parçası olmaya başlayan bir değerlendirmedir bu ("ortak" olanın, sıradan, bilinen, sözde bir kesinliğe bulanmış bir şey haline gelmemesini sağlamak konusunda sağladıkları vardır). Kast ettiğim değerlendirme "felsefenin sonu"dur. Pek çok farklı, hatta birbirine zıt biçimlerde, filozoflar felsefenin ölümünü bir tema, belki de tüm çağdaş temalar için bir tema haline getirdiler (aynı şekilde, bu "tema"nın reddeden bir ideoloji olduğu ve tartışma ya da inceleme olmadan kendiliğinden doğru kabul edilmediği de malumdur). "Felsefenin sonu", hiç değilse, felsefenin kendi tamamlanışının, anlam arayışına hükmedebilmiş imleyenler düzeninin tamamının kemale erdiği farkında olması anlamına geliyor (yani bu, felsefenin ortadan kayboluşuyla hiç de aynı şey değil). Mümkün imleyenlerin hepsi gösterilmiştir veya: bütünlük imlenmiştir, imlenmiş ile imlenebilir

arasında denklik vardır (bu da anlamın ya da logos'un postüla olarak konulmasının, yani mantık ve tüm gerekçelere getirilen gerekçe olarak konulmasının bir başka boyutudur).İmleyen beyanını, sıkıntıya düşmeden, ama aslında riske de girmeden sonsuzca çoğaltabilmemize karşın, felsefi anlamın nihai anlamı bu doğrultuda ortaya çıkmış olur: her tür formu içinde (bilgi, tarih, dil, özne ve gerekse de topluluk formunda) bu anlam, *anlamın kendi başına anlam barındıran kuruluşundan* ibarettir, başka deyişle, varlık ile anlamın aynılığı ya da mutlak öznellik olarak varlığın kendine mevcudiyetidir.⁹⁵

Ortaklık fikri, felsefenin bu son düşüncesinin (dolayısıyla da ilk ve temel düşüncesinin) en açık bir örneğini sunuyorsa bunda şans eseri olan hiçbir şey yoktur. Bu ister âşıkların ortaklığı, ister aile, Kilise veya egemen bir ulusun ortaklığı olsun, kendini kendi başına, kendine mevcudiyetle inşa eden bir ortaklık olarak temsil edilecektir: Bağın anlamı, yani bağın ta kendisi, bağlantıdan önce gelerek var olur ve bu da

95 Hegel'e göre "mutlak, öznedir", yani bütünden ayrı, kendinde olan (bütün olan) ve hiçbir şeye bağlı olmayan ve bu bakımdan da "kendi için" ve "kendi başına"dır. Kendi ile ilişkisidir varlığını oluşturan. Marx'tan, Nietzsche'ye, Husserl ve Heidegger'e, Wittgenstein'dan Derrida'ya kadar bütün çağdaş felsefe tarihi, aslında Hegelci zorunluluğu kendi içinde yine kendine karşı döndüren bir zorunluluk üzerinden işledi: Hiçbir şey asla ne "varlık" olarak ne ide, ne ideal ne de "varlığın anlamı" sorusu olarak belirmeyecekti, velev ki bir varlık olgusu indirgenemeyecek şekilde kendi "anlamı"na dışsal veya bu anlama öncel olsun; başka deyişle bu belirşin şartı, varlığa gelme olgusu? her türden kendine mevcudiyete indirgenemez olması ve bu kendine mevcudiyet'in bağrında, açıklık ve fark (*différance*) olarak daima baki kalmasıydı (Deleuze'ün daha da kıvrırmak ve çoğaltmak üzere yeniden ele aldığı varlığın kıvrımı da buna benzer). Meşhur Hegelci bir başka formülden yararlanarak ifade edersek, "reel, rasyonel ise" son tahlilde bu, reel ile rasyonel arasındaki bir aynılık/özdeşlik "nedeniyle" değil (aksi takdirde, neden bir totolojiyi dile getirelim?), tersine reel ile rasyonel arasındaki bir fark nedeniyle böyledir. Ve hem anlam hem düşünce olması bakımından "akıl" denilen şey, bundan böyle bu farkın eklemlenmesinden, telaffuzundan ibaret olmalıdır. Ki bu da hem "reel" ile ilgili (yani hissedilir olan, beden, madde, tarih, varoluş ve varlıkla ilgili) tüm düşüncelerimizi hem de "akıl"la (yani temsiliyetin, bilimin ve felsefenin diliyle) ilgili tüm düşüncelerimizi yeniden gözden geçirmek demektir. Bu da az iş değildir. Ancak en başındayız –ve bu sadece "rasyonel" bir serimleme görevi değil bir tarih (topluluğun olaylarının tarihi), programlanamaz karakterini bir programa sığdıramayacağımız "reel" oluşlar meselesidir. Bir anlamda "felsefe" efektif olaya, efektif ortaklık içinde olmaya hiç bu kadar açık halde bulunmamıştır.

bağlantının bağdan önce var olduğunu söylemekle; daha doğrusu, bunun sonucu olacak şekilde, bağ ile bağlantının tümüyle aynı anda olduğu, yani kendine dönmüş içsellik olduklarını söylemekle aynı anlama gelir. Adeta üstesinden gelinemez biçimde, aşkı ve toplumsal sözleşmeyi de bu şekilde düşünürüz. Ve daha genel olarak, anlam ortaklığını –onun iletişimini ve ortaklaşmasını– herkesin ve her şeyin gerçek mevcudiyetiyle eş zamanlıymış gibi temsil ederiz; adeta bu mevcudiyetin içsel hakikati ve üretilme yasası gibi temsil ederiz (bunu tedricen gerçek kılan şeyin bir Tarih olduğunu veya anlamın sadece “bu” dünya “dışında” ortaya çıktığını veya hatta “bu” dünya dışında anlam olmadığını vs) düşündüğümüz zaman da buna dahildir. Felsefenin “sonuna” ve felsefeye göre ortaklığın sonuna damgasını vuran bu mantıktır; buna göre, ortak varlık, kendi anlamı olarak yine kendinden inşa olunur. Dolayısıyla bu anlam zorunlu biçimde bir amaca/sona dair bir anlamdır: hedef ve nihayete eriş, tarihin sonu, nihai çözüm, kendini gerçekleştiren insanlık. Sadece amaç/son kendine yeter. Ki ortaklığın olgunluğa eriştiği, süregelen bir başarısızlık ve korkutucu bir felaket olarak nihayete erdiği yer de burasıdır: aşk, devlet, tarih ancak ve ancak varlığın anlamının ölümüne tabi tutulması dahilinde bir hakikate sahip olabilirler, varlığın anlamı onların ortak ve has kurban olmalarıdır.

* * *

Felsefenin “nihayetine” erişmesi; bu onun hiçbir vakit teslim olmayı bırakmadığı o uç sınıra eriştiği anlamına gelir –anlamla ölümün, intiharın ve katliamın, istismarın ve umutsuzluğun, anlamla ölümün ortaklığı olmaksızın ortaklık içerisinde oldukça maddi biçimde bu noktaya temas eder–, uç sınırla başka ne yapılacaktır? Uç sınır başka nasıl düşünülebilir? Göreceğimiz gibi söz konusu olan bunlardır. Varlığın anlam olarak, anlamınsa varlık olarak yakalanması. Basitçe, eğer böyle bir tabir caizse, varoluş meselesidir. Ve nasıl ve hangi noktaya kadar bunun bir “soru” olduğu meselesidir (bu varlık ve anlam mantığına tabi bir soru). Çünkü bizzat felsefenin, sonuna erişmiş felsefenin bize

verdiği şey, varoluşun anlamın öz-kuruluşu olmadığıdır; felsefe bize daha ziyade varlığı anlamı önceler olarak veya ondan sonra gelen ya da onun dışında duran olarak verir, anlam varlıkla buluşma ve bu buluşmayışta inşa olunur...

Felsefenin o eksik olmayan gülünç etkisi buradan kaynaklanır: Felsefe oyuna koyduğu şeye uzaktan erişmek için kendini kırıp geçirir, varoluşun gerçeğini muhakkak ıskalar, bu başarısızlığı güvenilir bir şekilde gerçekleştirir ve bazen bunu çirkinliğe kadar vardırır (filozofların politik, estetik, ahlaki, bilimsel hatalarını ve yanlışlarını düşünün).

(Hayatında hiç değilse bir defa bu saçma durumun sıkıntısını yaşamamış tek gerçek filozof olamayacağını düşünürüm. Varoluşun, hayatın, ölümün, gözyaşlarının, neşenin, gündelik hayatın belli belirsiz kalınlığı onu daima ve açık ara öncelediği için düşünme çabasının faydasız ve tuhaf bir ağırlık olduğunu hiç değilse bir kez kendi kendine itiraf etmemiş bir filozof var mıdır? Hiç buna gülmemiş olan var mıdır? (ve kuşkusuz bazen bu gülüş veya bu sırtış her şeye hâkim olur ve filozof artık sadece alışkanlıkla, bir uyuşukluk, gurur veya korkaklıkla çalışmayı sürdürür, kendisi için bir meslek ve kimlik oluşturan şeyden kendini koparıp ayırmaya cüret edemediğindendir sürdürüşü). Buna mukabil, toplum da kendisine başka herhangi birinden daha çok ihanet eden bu kişiyi mizahla veya ironiyle mazur görür. Bir anlamda tek soru şu olabilir: Niçin daima filozoflar vardır ve niçin toplulukta kendilerine daima bir yer ayrılır? Neden bu uğraş felsefe taşı arayışıyla birlikte yok olmadı? Bana şöyle diyebilirler: Macera anlatıcıları için de daima bir yer olmuştur. Kuşkusuz. Fakat rolleri kimse karıştırmaz. Gizli gerçeğe ilgili kehanette bulunan ile kendini gizleyen bir gerçeğin anlamını sorgulayan kişi arasındaki farkı, her şeye rağmen herkes bilir veya sezer. Toplulukta felsefi söylemin ne olduğu değil ama “düşünce”nin ve “kehanet”in ne olduğuyla ilgili bir bilgi vardır. Dolayısıyla soru şu olacaktır: Topluluktaki bu benzersiz kafa açıklığı nedir? Felsefeye yerini gösterme ve onu yerinde tutma konusundaki bu zihin açıklığı nedir? Topluluk adına konuşmayı kendimde hak gördüğüm

söylenabilir ki filozof olarak mesleğimin gerçekten de beni bundan alıkoyması gerekirdi. Ben de topluluğun bir parçasıyım ve bu benim transandantal, maddi bir koşulum. Yani benim bu meslekte, başka şeyler yanında zorunluluğun düşüncesiyle olduğu kadar düşüncenin komikliğiyle de uğraşmam gerekir.)

* * *

Öyleyse uç noktasında felsefenin karşı karşıya olduğu şudur: Anlam varlıkla örtüşmez ya da daha zor ve daha talepkâr bir formülle, varlığın anlamı varlığın zatıyla örtüşür halde değildir (hiç değilse, varlığın anlamın yeri olduğu ve kendi kendini kuran bir imlemin ideal aynılığında temsil edilebilir olduğu varsayıldığı sürece böyle bir örtüşmeden bahsedilemez. Ki bunun en ayrıcalıklı örneği ortaklık ya da müşterek varlığın müşterek anlamıdır). Dolayısıyla bu uç sınır, ortaklığın da askıya alındığı yerdir: Anlamın kendi kendini iletimi söz konusu değildir ve ortaklığın belki de sahip olduğu ortak hiçbir şeyi yoktur veya özellikle, hiç müşterek bir şey olmadığı söylenebilir. Hele hele ortak-insaniyette –özellikle– sahip değildir; ortaklığın yatırımda bulunduğu ölçüde mesken tutulmaz kıldığı bir dünyayla ilgili herhangi bir şeyle ne ortak-doğaya ne de ortak-mevcudiyete sahiptir. Uç noktada –ortaklığın ve felsefenin uç noktalarında– dünya bir dünya değildir, bir yığın ve belki de dünyasız bir yerdir.

Şimdi bu noktadayız; bunu bizim çağımız haline getiren bu. Kendini son tahlilde sadece bir çağın uç sınırı olarak düşünebilen bir çağ; tabii “çağ”ın “dünya”nın bir biçimi veya vechesi olduğu doğru kabul edilirse söylenebilir bunlar. İmleyişler askıya alınmıştır. Artık şunu diyemeyiz: “İşte anlam, işte ortak-insanlık ve işte onun felsefesi, veya işte verimli çekişmeleri içinde onun felsefeleri” diyemeyiz. Böylece felsefenin hareketi, yeniden icat edilmek üzere kendini çıplak ve boş biçimde sunuyor. Başka imleyişlerin yaratılması için değil, bundan böyle sadece uç sınırdaki olabilmek için bir yeniden icat edilme söz konusudur. Yani bu hareket, anlamın anlamına doğru, eşine hiç rastlanmamış, üstlenilemez

bir dışsallığa doğru yapılan bir harekettir (sadece şunu biliriz: Anlam gerçeği, varoluşu kendine mal edemez; gerçeğin özünün anlamlı öz-kuruluşu değildir). Çağdaş düşüncedeki belli başlı “temalar”ın hepsinin “anlamı” budur; ister “varlıktan” bahsedilsin, ister “dil”den, isterse de “başkası”ndan, “tekillik”ten, “yazmak”tan, “mimesis”ten, “çokluk”tan, “olay”dan, “beden”den veya pek çok başka konudan bahsedilsin. Pek çok farklı ve birbiriyle zorunlu olarak uyuşmayan biçimlerde, her durumda söz konusu olan, geleneksel kuramlar sözdağarcığı içerisinde, elde edilemez hakikatin realizmi diyebileceğimiz bir meseledir. Ki bu hiç de “bulunuştta olmayan hakikate dair” değildir.

III

(Ortaklık-ta)

Ancak hakikat bundan böyle hangi şekilde “mevcut” olacaktır veya ortak anlamın ve anlamın müşterek varlığının inşası uç noktasında terk edildiğine göre, hakikat mevcudiyete gelebilecek midir?

Belki ortaklığın, bize bu konuda bazı işaretler sunması gerekir. Ya da daha doğrusu bunu bize sunması gereken ortaklık değil de, ortaklığın anlamının üstlenilişinin “sonu”dur (“anlamın”, “ailenin”, “devletin”, “ortaklaşmanın”, “halkın” vs. üstlenilişinin sonudur). Bu amaçla, üzerinde bulunduğumuz uç sınırdaki, her şeye rağmen şu olgu kalır –ve dolayısıyla belirir–: oradayızdır. Uç sınır çağı bizi uç sınırdaki bırakır, çünkü eğer bırakmasaydı bir çağ, dönem ya da bir limit olmazdı ve “biz” de orada olmazdık. Öncesinde ve başka bir yerde başka bir şeyin olmuş olduğunu varsayarsak, ortaklıktan geriye bir kalıt; ortak anlamın bağlamayışı karşısında veya içinde müştereken olmamız kalmıştır. Hiç değilse birbirimizle veya birlikteyizdir. Her ne kadar bu kendisine kâğıt üzerinde herhangi bir statü atfedemeyeceğimiz fiili bir kesinlik gibi görünse de (nitekim onu ortak-insanlıkla ilgili herhangi bir özle ilişkilendiremeyiz), bir tür maddi anlamsızlıkta fiili olarak

varlığını sürdürür ve direnir. Uç sınırda bu anlamsızlığı deşifre etmeye çalışabilir miyiz?

Birbirimizle birlikte, ortaklık-*ta*, ortak *içinde* varız. Ortaklık-*ta* ve birlikte ne anlama gelir? (Veya “şu ya da bu şekilde her tür söyleme girmesi zorunlu şu zamir, “biz” ne anlama gelir?)

Herhangi bir imleyiş sorunu değildir bu sadece, hatta esasen bu tür bir sorun da değildir. Anlamın tanımı gereği, iletildiği, kendini ilettiği ve iletişimi gerçekleştirdiği kabul edilirse, sorun daha ziyade genel olarak imleyiş sistemi, modu, yeri ve uzay-zamanıyla ilgili bir meseledir. Ve işte bu yüzden bu deşifre etme işi, artık sadece felsefi bir iş olmakla kalmaz, ancak felsefenin –ve genel olarak tüm mantığın, gramerin ve yazının– sonunda gerçekleşebilir. “Biz”: birinci çoğul şahıs. Bu yalın adlandırmadaki zorluğu birbirimiz için anlaşılır kılmaya çalışalım. “Birlikte”, “beraber” veya “ortaklaşa” [ortaklıkta], “birbirimiz için” veya “birbirimiz yerine” demek değildir kuşkusuz. Bu bir dışsallığı varsayacaktır. (Aşkta bile birbirinin içinde olmak ancak dışarıda kalmakla olur; bebek de, bambaşka bir biçimde olsa da yine bu içselliğin dışında kalarak annesinin “içinde”dir. Ve safları en sıkışık topluluklarda bile kişi bir başkasının yerini işgal etmez). “İle” burada “yanında” veya “bitişiginde” anlamına gelmez. “İle”nin mantığı, –Heidegger’in *Dasein*’la eş zamanlı ve korelatif kıldığı *Mitsein*’in, ile-olmanın mantığı, içerisi ve dışarısının tekil mantığıdır. Belki genel olarak, tam da tekilliğin mantığıdır. Ve böylece ne saf içeriye ne de saf dışarıya ait olanın mantığı olabilir. (Aslında içerisi ile dışarısı kavuşur: mutlaken dışarısı, bütünün dışında demek, tamamen kendinde, kendi haricinde, kendine demek olacaktır ve onu “kendi” olarak ayırma *imkânı bile* bulunmayacaktır). Bir uç sınır mantığı: iki veya daha fazla şeyin arasında olan, hepsine ve hiçbirine ait olan, kendine bile ait olmayan demektir.

(Bu mantık insanla ne de hatta canlı varlıklarla sınırlı olmayabilir. Taşlar, dağlar, galaksideki cisimler bizimle ilgisi olmayan bir açıdan da “birlikte” değil midirler? Burada yanıtsız bırakacağımız bir soru, dünyanın ortaklığıyla ilgili bir sorudur bu.)

İle-olmanın mantığı ilk önce, örgütlü olmayan şahıslar bütünlüğünün sıradan fenomenolojisi olarak adlandırılabilcek şeye denk düşmekle sınırlıdır. Aynı tren kompartımanında bulunan yolcular tesadüfi, keyfi ve tümüyle dışsal biçimde birbirlerinin yanındadırlar. Aralarında bağ yoktur. Ama aynı zamanda o trende yolcu olmaları bakımından aynı mekânda ve aynı zaman süresince beraberdirlər. “Kalabalığın” bölük pörçüklüğü ile grubun toparlanmışlığı arasında bir yerdedirler ki bu iki uç da her an mümkün, virtüel ve yakın kalmayı sürdürür. Bu askıdalık halidir “ile-olmayı” kuran: İlişkisiz ilişki, daha doğrusu aynı anda hem ilişkiye hem de ilişki yokluğuna açık olmak. Böylesi bir açıklık aynı anda hem ilişkinin geri çekilişinin hem de gelişinin yakınlığında meydana gelir ve en ufak bir vaka hangi ihtimalin gerçek olacağı her an tayin edilebilir. Yahut aslında daha muhtemel ve daha gizli bir biçimde, şu ya da bu doğrultuda her an tayin edilmeyi sürdürür: “özgürlük”-“zorunluluk”; bilinç – bilinçdışı; yabancı – tanıdık; yalnızlık – topluluk; çekim – itim.

İlişkiye/ilişkisizliğe bu açıklık, tekilliklerin birbirine açık olmalarından başka bir şey değildir. (“Tekillikler” diyorum çünkü basit bir tasvirin zannettirebileceği gibi burada söz konusu olan sadece bireyler değildir. Tekmil kolektiviteler, gruplar, iktidarlar ve söylemler, her bireyin “içinde” olduğu kadar bu bireylerin arasında da açığa vurulmaktadır. “Tekillik” her defasında bir açıklık noktasını belirleyecek, üzerinde açıklığın konumlandığı uç noktaların kesişimini çizecektir). Açıkta kalmak, bir uç sınır üzerinde olmak, yani içerisinin ve dışarısının aynı anda bulunduğu ve hem de ne içerisinin ne dışarısının bulunduğu bir yerde olmaktır. Bu henüz “yüz-yüze” olmak bile değildir; yüzün yakalanmasından, bir av veya rehin olarak tutulmasından önce gelir. Açığa konulmak her türlü kimliklenmeden/özdeşlikten önce gelir ve tekillik bir aynılık/kimlik değildir: o açığa konulmanın ta kendisi, onun kati aktüelliğidir. (Ancak aynılık/kimlik ister bireysel ister kolektif olsun, tekilliklerin bir toplamı değildir; kendisi de bir tekilliktir). “Kendi”nin pay edilmesine (ki hem bölünme hem de dağıtılma olarak anlaşılabilir)

bağlı olarak “kendinde” olmaktır; “kendiliği” kuran şeydir; tüm “has” yerlerin (örneğin mahremiyetin, kimliğin, bireyliğin, ismin), yani kendi uç sınırında ve bu sınır tarafından ve bu sınırlar olarak açığa konulmaları sayesinde ancak oldukları şey olan yerlerin ektopisi olmaktır. Tabii bu, bu yerlerde “has” hiçbir şey olmadığı veya has olanın esasen bir “yarılma” veya “şiazma”yla meydana geldiği anlamına gelmez. Bu daha çok “has olanın” özsüz olduğu, ama yine de açıkta durduğu anlamına gelir.

Olmanın, varolmanın bu kipliği (ki olmanın asla “varlık” olamayacağı ama her zaman açığa konulmakta kipliğe büründüğü bir başka varlık kipliği olabilir mi?), ortak varlığın olmadığını, tözün, özün ya da ortak ayniyetin olmadığını varsayar (açığa konulmada varsayım yoktur ve “açığa koyma” öncelikle bu anlama gelir zaten); onun varsaydığı ortaklıkta değildir. İlişkinin, önceden verilmiş iki terim, verili iki varolan arasında kurulan bir şey olduğunu düşüneceksek, ortaklıkta (ve içerdiği “ile” anlamı) herhangi bir ilişki kipliğine işaret etmez. Daha ziyade ilişki olarak olana, varoluşun kendisiyle aynı olana işaret eder; yani, varoluşun varoluşa gelişiyile aynı olan şeye işaret eder. Ancak ne “varlık” ne de “ilişki” terimleri, denklik ilişkisi içine yerleştirildiklerinde bunu uygun bir şekilde adlandırmaya yetiyor, çünkü burada terimlerin denkliği söz konusu değil zira böyle bir denklik de yine, “varlığa” ve “ilişki”ye dışsal olan bir ilişki kurardı. Bunun yerine biz, varlığın asla ortak olmaksızın ortak içinde [ortaklık-ta] olduğu formülüyle yetineceğiz.

* * *

Olmaktan daha müşterek bir şey yoktur: varoluşun kesinliğidir bu. Olmaktan daha az müşterek olan bir şey de yoktur: bu da ortaklığın kesinliğidir. Her ikisi de birer kesinlik felsefesi olmaksızın, düşüncenin kesinliğinin bir diğeri için açığa vuruluşudur. Çünkü biri diğerini pay eder ve diğerinin kesinliğini kapsayıp aşar. Varlığın kesinliği kendinden değildir ve varlık ne kendine ne de anlamına denktir. Varoluş budur;

ortaklık budur; onları açığa koyan şey de budur. Her biri bir diğ erinin oyuna sokulmasıdır. Ortak içindeki oyun: düşünceye doğ umunu ve oyunu (aslında bizim iletişim izden başkası olmayan şey in açığa konulduğu kelimelerin oyunu da dahil) bahş eden şey. (Bu iletişimin kendisi, “biz” in iletme k yerine sözde bir ortak anlamı iletmesini beklediğ imiz bir “iletişimde” vehmettiğ imiz sarahat ile dil arasındaki “ortak ölçüte sahip olmayışta” açığa konulan bir iletişimdir).

Ortaklık-ta, ortak içinde olma oyunu. Bunu yorulmaksızın düşünmek “felsefe” dir veya sonuna gelen felsefeden, eğer müşterek olmayı sürdürüyorsa, geriye kalandır; siyasettir, sanattır; veya ondan geriye kalandır; örneğ in caddede yürümek, sınırları geçmek, kutlama yapmak, yas tutmaktır; diken üstünde olmaktır; veya bir tren kompartımanında oturmaktır; sermayenin ortak olanı nasıl sermayeleştirdiğ ini ve ortaklıkta, ortak içinde olmayı/yapılmayı nasıl çözüp dağıttığ ını bilmektir; daima “devrim” in ne anlama geldiğ ini sormaktır; devrimin nasıl yaşanacağını sormaktır; direnmektir; varolmaktır.

* * *

Varlık, aynı anda hem bölen hem bir araya getiren, hem parçalayan hem pay eden “içinde” dir, bunların açığa koyduğu uç sınırdır (Şöyle söylemeliyiz: varlık içi olmayanın “içinde” dir). Uç sınır hiçtir: bir aşırı bırakılmadan ibarettir ki tüm mahsusluk, mahsusluğ un her tekil anı, olduğu gibi olmak için (olduğu gibi olarak), öncelikle dışarıya konulmuş bulunur (ama hiçbir için dışı değildir bu dış). Öncelikle (yani en baştan, sınırın başlangıc ından, kendi haslığ ının sınırından itibaren) alınmış, algılanmış, hissedilmiş, temas edilmiş, ellenmiş, arzulanmış, reddedilmiş, çağırılmış, isimlendirilmiş, iletilmiş olan haslığ ın, içinde husule geldiğ i bu bırakılmayı düşünebilir miyiz? Aslında bu bırakılma doğ umdan da öncedir; doğ umun kendisinden yahut bırakılmayı kemale erdirerek doğ umu sona erdiren ölüme kadar sonsuz doğ uştan başka bir şey değildir. Ve bu bırakılma ancak müşterek içinde olmaya bırakılmazdır; yani belirli bir iletişim veya belirli bir ortaklığa bırakılma değildir. Bırakılmanın

kendisi “iletir”, bir sonsuz “dışarı”yla (ve bu sonsuz “dışarı” olarak) tekilliği kendine iletir. Has olanı dışarıya koyarak (kişiyi, grubu, meclisi, toplumu, halkı vs) husule getirir. Bu geliş Heidegger’in *Ereignis* dediği şeydir, yani “öze geliş, haslığa geliş”tir, ama aynı zamanda ve öncelikle “olay”dır: Olay vuku bulan şey değildir, bir mekânın, uzay-zamanın, olduğu haliyle geliş, uç sınırının belirişi, dışa konuluşudur.

Bu dışa konulma teşhir edilebilir mi? Onu mevcut kılabilir veya temsil edebilir miyiz? (Ve bunun için hangi kavram elverişlidir? Temsil etmek mi, imlemek mi, sahneye veya oyuna koymak mı söz konusudur? Söylemle mi, jestlerle mi yoksa şiirle mi yapılabilir?) Genel olarak anlamı mümkün kılan tek şey olan ortaklık-*ta*’nın, ortak-*ta* olmanın anlamı temsil edilebilir mi?

Eğer bu yapılırsa, ortaklık-*ta*’nın varlığı (veya özü) gösterilir ve tayin edilirse ve sonuç olarak ortaklık (bir halkta, bir devlette, bir tinde, bir yazgıda, bir eserde) kendi kendine sunulursa, bu şekilde (yeniden) mevcut kılınan anlam, bütün açığa konulmayı, anlamın bizatihi anlamını bozar hemen. Fakat bunu yapmazsak eğer, açığa konulmanın kendisi açığa konulmadan kalırsa (ki bu aslında, ortaklık-*ta*, ucu –ne insani ne de insanlık dışı alelade bir koşul olan– “ortak-insaniyete” bile varmayan bir “insanlık koşulu”nun tekrarından başka temsil edecek bir şey olmadığı anlamına gelir), bu durumda anlamın anlamı da sukut eder; her şey ilişkisiz ve tekilliksiz bir bitişiklikte tikanıp kalır. Birin ayniyeti ya da çokluğun (aynियetsizliğin) aynılığı eştir ve ortaklık-*ta*’nın çoğul dışa konuluşunu etkilemez, *bizim* dışa konuluşumuzu etkilemez.

Öte yandan ne yaparsak yapalım ya da ne yapmazsak yapmayalım hiçbir şey vuku bulmaz, bu dışa konulma dışında hiçbir şey gerçek anlamda vuku bulmaz. Ve onun zorunluluğu –burada sözcükler üzerinde çok duramayacağımız için– özgürlük, eşitlik, adalet, kardeşlik diye adlandıracağımız şeylere açıklıktır. Bununla birlikte, eğer bu dışa konulmadan başka bir şey vuku bulmamışsa –yani ortak içinde olma, ortaklık-*ta*-olma hem ortaklaşmaya hem de dağılmaya karşı aşılmaz bir

direnış sergiliyorsa– bu dışa konulma ve bu direniş ne dolaysız ne de içkindir. Bunlar sadece bir yerden alınıp öne sürülebilecek veriler değildirler. Ortaklık-*ta* olmanın ısrar ve direniş gösterdiği kesindir; aksi takdirde ne ben yazıyor olabilirdim ne de siz okuyor olabilirdiniz. Ancak bu, onu dışa koymak için sadece dile getirmemizin yeteceği gibi bir sonuç doğurmaz. Ortaklık-*ta* olmanın zorunluluğu bir fizik yasasının zorunluluğu değildir ve onu dışarıya koymaya çalışan aynı zamanda kendini de dışarıya koymalıdır (“düşünce”, “yazı” ve bunların paylaşılması denilen şey de budur zaten). Bunun aksine, her ortaklık söylemini (dolayısıyla benimkini de) tehdit eden gevşeklik ise, hakikati verili ve (yeniden)mevcut kılınabilir bir öz olmayan bir ortak-insaniyeti kendine has iletişimiyle (yeniden)mevcut kıldığına inanmak olacaktır.

Bugün için verili olan, imlenen ayniyet ile ayniyetsizlik arasında durmaksızın diyalektiğe konulan ayniyetin düzenidir (bir/çok, birey/kolektif, bilinç/bilinçdışı, irade/maddi güçler, etik/ekonomi vs.). Belki de “teknik” başlığı altına yerleştirdiğimiz şey budur: Bir insanlıksızlığın ortak-insaniyeti, varolanların değil işleyişlerin bir ortaklığıdır. “Teknik” aynı zamanda varlık ile anlamın karşılıklı yapılanışının tamamlanmış biçimi olabileceği gibi bu ikisinin sonsuz ayrışmalarının hiperbolik biçimi de olabilirdi. Hep aynı “teknğin” yüzyıllar boyunca sabit ve yinelenen biçimde bir kıymetlenip bir kıymetten düşmesini de bu mümkün kılmış olabilir. Ancak bu, “veri”nin –içinde’de *sunulmuş* biçimde varlığını sürdürürken bile bizden sakladığı şey –uydulardan veya fiber optik kablolardan geçen değil de “teknik” sözüyle bulanık biçimde düşünülen teknik– olabilir tam da. Sunulmuş olan üstünde denetim sahibi değiliz, sunulmuş olanı üstlenmiyoruz. Ya da şöyle denebilir, sunuyu kabul edip alan üstlenme eyleminde sununun (özgürlüğünün) askıya alınışına, onda üstlenilemeye maruz kalıyoruz.

* * *

Şu hâlde bundan böyle ayrılmaz ve hatta ayırt edilemez biçimde hem felsefi hem de ortaklaşmacı olan bir görev söz konusu olacaktır (fazla

sorgulamadan, uygun düşecekse, siyaset ve düşünceye ait bir görev-den de bahsedilebilir) ve bu görev açığa konulamayan –içinde’yi açığa koymak olabilir. Açığa koymak, yani onu mevcut kılarak veya yeniden mevcut kılarken (yeniden)mevcut kılmanın kendisini de dışa koymanın yeri ve odağı haline getirmek; böylece bizzat düşünce kendini tehlikeye atabilir, kendisini “ortaklığa”, “ortaklığı” da “düşünceye” bırakabilir. Bu doğrudan doğruya “düşünen ortaklık” figürünü, Gargantua’nın Thélème Manastırı’nı veya kendini bir cumhuriyet (ve kralların cumhuriyeti) olarak tasarlayan bir romantik edebiyat zümresini veya “yazınsal komünizm”e benzer bir şeyi çağrıştıracaktır (yakın geçmişte bu terimi kullandım ancak muğlaklığı ondan vazgeçmeme yol açtı; burada bahsettiğim okumuşların ortaklığı değildir). Ancak (Marx’ın bir noktada ümit ettiği gibi) “herkesin filozof olması” meselesi değildir bu, ne de (Platon’un arzu ettiği gibi) felsefeyi “egemen” kılma meselesidir. Daha doğrusu aynı anda hem biri hem öbürü meselesidir; birini diğerine karşı çıkarma meselesidir (bu durumda bu uç sınır hakkında, “felsefe” sözünün neye işaret ettiğini bilemediğimiz uç sınır hakkında bir düşüncedir), ancak buradaki mesele anlam sunmak olmadığı gibi, soruyu varlık sorusu olarak (Anlam nedir? Varlık ortaklık-ta varlık ise anlamı nedir? diye) sormak da değildir. Buradaki mesele anlam sorusunun tersi değilse de ondan kesin biçimde başkadır: –içinde’nin paylaşımına kendimizi açma, her şeyden önce anlamı varlıktan varlığı anlamdan *çekip çıkartan* o “anlam”ın paylaşımına kendimizi açma meselesidir. Daha doğrusu, anlam ile varlığı (ancak ve ancak “ortağın” içinde’si, ortaklık-ta’sı üzerinden, yani bu –içinde’yi, –ta’yı kendine has biçimde mülkü olmaktan çıkaran anlamın “-ile”siyle) ayrı ayrı tayan eden ve birbiriyle özdeşleştiren bir paylaşım meselesidir.

Anlama ya da anlamın bir kısmına “sahip olduğum” için değil, ortaklık-ta olma kipliğinin dışlayıcılığı içinde anlamın içinde payım olduğundan ve onun içinde olduğumdan. *Ego sum, ego exito* oluşum ancak ve ancak en has kesinliğini, bu varolanın paylaşımı ve paylaştırılması olarak açığa koyuşuyla gerçek hale gelir. (Ama zaten kesinlik, daha

kesinlik statüsüne ve kesinliğin düşüncesi statüsüne erişmeden önce herkes ve her birimiz tarafından paylaşılan ortak bir kesinlik olarak – daha doğrusu tam da bu paylaşımda kendi kesinliğinin karanlık odağına sahip olarak– bizzat Descartes tarafından ortaya konmuştu).

Anlamda payım var: varoluş bu –içinde’de dışa konulmuş şekilde vuku bulur; demek ki *var oluyoruz*’dan ayrılmazdır. Ve hatta ayrılmazdan da ötedir: (felsefenin kavramlarına uygun biçimde belirlenebilecek herhangi bir öznenen/mevzudan ziyade) -içinde’nin konuştuğu ve konuşulduğu bir ortaklık-*ta*’nın sözcelenişinden –yani kendine, uç sınır ve mevcudiyetin paylaştırılması olarak dönen mevcudiyetten– alır menşeyini. Dışa konulamaz olmakla birlikte bizim ortaklıkta dışarıya, açığa koyuşumuzla dışarıya, açığa konulan.

* * *

Bunlar şöyle karşılık verilebilir: İşte bir statu quo tasviriyle, herhangi bir toplumsal ve siyasal tertibin, hiç değilse demokrasinin tasviriyle karşı karşıyayız. (Veyahut daha kurnaz ve içten pazarlıklı, şöyle denilebilir: İşte, her sosyopolitik fenomenin ardında yerleşik duran bir tür demokrasi numeninin tasviriyle karşı karşıyayız). Hiç de öyle değildir. Demokrasi olmamak demek ya hiçbir şeyi dışarıya, açığa koymamak (tiranlık, diktatörlük) ya da varlığın özünü ya da ortak anlamın özünü sergilemektir (totaliter içkinlik). Ama demokrasi sadece böyle bir özün dışarı konulur olmadığını teşhir eder. Bunun daha az bir kötülük olduğuna hiç kuşku yok. Ancak “ortaklık-*ta*”, “-ile” tavizde bulunur: (kuşkusuz esrarengiz biçimde Rousseau’nun *Sözleşme*’sinin satırları arasında, ona rağmen bulunan) mal edilemeyen dışa koyuştan –hem dışa konulamaz olanın mantığıyla ve hem de ona karşı olarak– genel mal etmenin gösterisine geçeriz. (“Gösteri” kelimesi burada, sitüasyonistlerin aynı kelimeyi kullanırken kastetmeye çalıştıkları şeyi, yani, kontrollü, uygun ve tam teknil bir açığa koyuşu belirtmeyi amaçlamaktadır. Genel kendine mal etmeye gelince, kendine mal etmenin ancak dolaysız biçimde tikel ve özel olabileceği açıktır). Sermayenin, bireyin,

üretimin ve “ortaklık-ta” *olduğu haliyle* yeniden üretimin (“teknğin”) mal edilişi. Dolayısıyla demokraside noksan olan şey, ortaklık-ta’nın (sanki dışsal bir faaliyetmiş gibi) temsili değil, onun dışa konulmasıdır, yani kendini ortaklık-ta dışa koymaz veya bizi onun içinde (veya kendimize karşı) dışa koymaz.

Tarih “tarihin parçası” bile olmayıp hâlâ güncelimiz olmayı sürdüren bir tarih– demokrasi eleştirisiyle ilgili risklerin neler olduğunu öğretti (kitlesel imha, en saf haliyle gasp ve duraksız sömürü gibi azımsanmayacak risklerdir bunlar). Dolayısıyla görev kuşkusuz “eleştiri” fikrinin kendisini yerinden etmektir. Ancak tarih bize, hâlâ “demokrasi” dediğimiz şeyin ne gibi riskler barındırdığını da öğretiyor: Ortak içinde olmak’taki –içinde’nin, ortaklık-ta’ki -ta’nın şiddetli ve yavan, hatta teşhis dahi edilemeyen mal edilmesine razı olmak (gerçi yine bir kez daha, bu mal etmeyi [temellükü] “teknik ölçütler”den bahsettiğimizdeki anlamıyla teknik olarak teşhis edebiliriz). –İçinde’nin, dolayısıyla üzerinde mutabık kalınmış (ve özellikle “anti-demokratik” olmayan) anlamıyla demokrasinin bir “eleştirisi” söz konusu olmayacaksa, basit bir demokratik “kesinlik”te kalmak da artık söz konusu olamaz. Yapılacak olan, “demokrasi”yi sözcelendiği ve açığa konulduğu kendi yerine taşımaktır: O yer de henüz yolunu, sesini ve söylenişini bula mamış olsa da, ismini taşıdığı *demos*’un, yani “halk”ın ortaklığın-da’dır, ortağı içindedir.

“Felsefe” ve “ortaklık” şunda ortaklaşırlar: Bunlar her türlü ahlaka öncel olan bir kategorik buyruktur (ama siyasal olarak muğlaklığı olmayan bir buyruk, zira bu anlamıyla siyaset, ahlakı takip etmek veya ona kendini uydurmak bir yana her tür ahlaktan önce gelir); ortağın *içindeki*, ortaklık-ta’ki anlamı terk etmeyen bir kategorik buyruktur.

5. BÖLÜM

SONLU TARİH

1. Burada önerdiğim şey sadece, günümüz tarih düşüncesiyle ilgili olanaklı sunumlardan bir tanesinin taslağı. Bu tür bir projede içerilmesi gereken tartışma ve temalarla ilgili bütünlüklü bir sistem geliştirmedığım gibi böyle bir şeyi sunuyor da değilim (Heidegger, Benjamin, Arendt, Adorno, Foucault, Patocka ya da Ricoeur'deki tarih anlayışıyla ilgili yer verilmesi gereken tartışmalara özellikle girmiyorum). Bu yüzden de, özellikle parantezler biçiminde sunulmuş kısa tespitler üzerinden bu tema ve tartışmalardan bir kısmına sadece işaret etmekle yetineceğim.

Aynı sebepten ötürü, hedeflemeye çalıştığım hipotezi ya da tezi bir tür epigraf şeklinde aktarıyorum: tarih –eğer bu terimi metafizik ve dolayısıyla da tarihsel belirleniminin dışında ele alacak olursak– öncelikle zaman meselesi olmadığı gibi ardışıklık, nedensellik meselesi de değildir; ortaklık ve ortak-olma meselesidir.

Ve bunun nedeni de bizzat ortaklığın tarihsel bir şey oluşudur. Bu da onun bir töz veya özne olmadığı, bir sürecin ve ilerlemenin sonuçlanması ve amacı olabilecek bir ortak varlık olmadığı anlamına gelir – fakat ortaklık ortaklık-*ta*, ortak *içinde* vardır, sadece *öze geliş* veya *öz bulandır*, bir “varlıktan” çok bir olaydır. Başka deyişle bizzat varlığın hasıl oluşudur: ve benim *sonlu tarih* olarak sunmaya gayret edeceğim şey de kendi varoluşunun sonsuz olmayışıdır.

Dolayısıyla mesele, “tarihi başlatıyoruz” demek zorunda kaldığımız başımıza neyin geldiği meselesidir. Başka deyişle anlatısallık ve bilgidenden ziyade ifa eylemi (*acte performatif*) olarak tarih meselesidir.

2. Şu hâlde, bununla başlayalım: Bugün olmuş olan, zamanımızın vuku bulmuş olarak bildiği, artık (bazılarının iddia ettikleri gibi uzun zamandır tarih kalıbına dökülen) doğa değil, tarihin ta kendisidir.

Zamanımız artık tarihin zamanı değil ve bu yüzden bizzat ta kendisi tarih içinde çözünüp buharlaşmış görünüyor. Zamanımız artık zamanın ta kendisi veya tarihin askıda kaldığı bir zamandır (bir zamanla zamanın ta kendisi arasındaki fark tarih düşüncesinde bütüncül bir farklılığı barındırır içerisinde); ve hem hız bağlamında hem de kaygı verici olmak anlamında böyle: Tarih askıda, hareketsiz, bizler de şayet yeniden ileri doğru hareketini sürdürürse (eğer hala bir “ileri” söz konusuysa elbette) ya da hiç hareket etmezse olacakları belirsizlik ve kaygı içinde bekliyoruz. Bu gayet iyi biliniyor, ancak Hegel’in dediği gibi “iyi bilinen aslında hiç bilinmiyordur”. Şu hâlde, özetlersek, teker-rürden başka bir şey olmasa bile, tarihin günümüzde hangi bağlamda askıdadır.

Öncelikle tarih yön/anlam olarak, modern tarih düşüncesinin başından bu yana olduğu şey, yani yönelinmiş, teleolojik yol olarak askıda ve hatta sona ermiştir. Tarih artık bir amaca veya projeye sahip değildir ve bu yüzden, ne Marx’ın Hegel sonrası spekülâtif düşünce dahilinde eleştirme alışkanlığında olduğu özerk kişi ne de birey kişidir (genel olarak veya tür olarak birey).⁹⁶ Bu aynı zamanda ve sonuç olarak şu anlama geliyor: Tarih –Lyotard’ın ifadesini kullanırsak– bir “büyük anlatı” olarak sunulamaz artık. İnsan türünün bilmem hangi büyük kaderinin anlatısı (büyük harfle insanlığın, özgürlüğün vs.’nin anlatısı), soylu, seçkin olduğu için büyük olan ve başarımı içerisinde-

96 Marx tarihin bir özne olarak sunulmasına asla razı gelmemiştir. Hep tarihin “insanın faaliyeti” olduğu gerçeği üzerinde ısrar etmiştir. Bu anlamda –Marx’la alakalı bu bağlamda zorunlu olabilecek pek çok tartışma bir yana- bambaşka bir tarihsel-felsefi bağlam içerisinde, bu tezi yeniden ele alıp geliştirmekten başka bir amacım yok.

de iyi olduğu için soylu, seçkin olan bir anlatı olarak sunulamaz. Zamanımız zamanın ta kendisidir veya hiç değilse bildiğimiz tarihin kendi kendine askıda kaldığı zamandır: Topyekûn savaş, soykırım, nükleer silahlanma yarışı, merhameti olmayan teknoloji, mutlak sefalet ve kıtlık, insan türünün kendi kendini mahvettiği, olumsuzun negatif işleyişi hiç araya girmeden tarihin kendi kendini yok ettiği zaman.

(İlk parantez burada: Elsa Morante'nin kitabında bunun belki de en iyi edebi sunumlarından biri vardır. La Storia isimli romanının çifte sonu şöyledir: 1) "1947 Haziranının bu pazartesi günü, Iduzza Ramundo'nun zavallı hikayesi/tarihi sona erdi ve 2) 1947'den bu yana, dünya çapında gerçekleşen son olayların hatırlatılmasından sonra – "ve hikaye/tarih devam ediyor". Ve bu da tarihselliğin ve anlatısallığın aynı "tarihi/hikâyeyi" paylaştığı ve tarihin sonunda anlatının sonuna ulaştığımız –ya da zaten ulaşmış olduğumuz– anlamına gelebilir. Lyotard'dan farklı olarak ben bunun büyük veya küçük her türlü anlatının sonu olduğunu söylüyorum. "Devam eden" tarih/hikâye, zaman olarak öze gelen zamanımız/çağımız, hem tarihin hem de romanın ya da küçük anlatının ötesinde devam etmekte. Bu nedenle bu "tarihsellik" bağlantılı olan edebiyat ya da söylemsellik formu tümüyle başka bir form olacaktır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu, belli bir beyan, bildiri ya da vaat türü olabilir.)

(İkinci parantez: Bu tarih anlatısının, başlangıcından ya da hemen hemen başlangıcından itibaren, anlatımını üstlendiği evrensel olay akışını değerlendirirken benzer bir tuhaflıkla dramatik, trajik hatta amansız biçime o akışa dahil olduğuna dikkat çekmek yararsız olmayacaktır. Tarihten, bizi "hiçbir tesellinin telafi edemeyeceği en derin, en sıkıntılı verici yeise" sürükleyen "en feci tablo"⁹⁷ diye bahseden de yine Hegel olmuştu. Bir anlatı olarak tarih, ta başlangıcından beri, özü itibarıyla bir teodise'dir ve öyle olmak zorundadır, ama aynı zamanda, içine sirayet etmiş kötülük hissiyle felç olmuş vaziyetini de sürdürür.)

97 Philosophie de l'Histoire, Fransızca edisyonda giriş, s. 29.

Bu nedenle zamanımızda/çağımızda, “aklın hilesi” olan tarihe, yani aklın nihai rasyonel hakikat çiçeğini açtıracak olan hileye inanılmıyor artık. Ve yine bu nedenle zamanımız, kendini tarih *yapan* bir zaman olarak duyabilecek, kendisini bu şekilde temsil edebilecek, yani anlı şanlı Tarih’in azametini sürdürebilecek bir zaman değildir. Zamanımız kendini, tarihsel olmayan bir çağ olarak duyuyor. Fakat bu aynı zamanda, doğadan yoksun bir zamandır. Bu nedenle geriye sadece tarihselciliğin ve tarihsileştirmenin zamanı kalmaktadır; bu da bütünü içinde bilginin; herhangi bir geleceğe (hatta kimi zaman “ütopya” fikrini tekrar keşfederken bile) açılmaktan ve herhangi bir tarihsel şimdi sunmaktan aciz olan bilginin (ki bunun tek istisnası, kendi tarihine ihtiyaç duymayan teknolojik bilgidir) konu aldığı her şeyi, hatta “tarihin” kendisini bile bir “tarihsel belirlenimin” tanımsız, belirsiz ve biricik yasası altında düzenlediği anlamına gelir. Yani bir tür alt- ya da para-Hegelcilik veyahut alt -ya da para-Marksçılık söz konusudur. Bu “tarihsel belirlenim” sadece her şeyin tarihsel olarak belirlenmiş olduğuna işaret eder ama “belirlenimin” *nasıl* işlediğini göstermez çünkü “belirlenim” tam olarak tarihsel nedensellik olarak anlaşılır; tarih de karmaşık bir ağ, karşılıklı eylemlerden oluşan bir tiyatro ve hatta kararsız bir bütün olarak kavranır...

Böylece tarihin sırrı nedensellikte, nedenselliğin sırrı da tarihtedir. Bu sebepten, tarih nedenselliklerin bir nedenselliği haline gelir, bu ise etkilerin (*effets*) sonu gelmeyen bir şekilde üretilmesi ama bir başlangıcın etkililiğinin (*effectivité*) asla üretilmemesi anlamına gelir. Oysa tarih düşüncesinin çekirdeğini teşkil edecek olan, tam da tarihin açılışı, başlangıcı veya tarihe duhul etme meselesidir. Genel olarak tarihselcilik, tarihin hep çoktan başlamış olduğunu ve devam etmeden olamayacağını *varsayan* düşünme biçimidir. Tarihselcilik tarihi düşünülmesi gereken bir şey olarak kabul etmek yerine, varsayar. Ve bu ister ereksel ister gayri ereksel, ister basit ister karmaşık olsun; ister tekil isterse çoğul mantıklara uysun her türlü tarihselcilik için geçerlidir. Adorno’nun yazdığı gibi: “Tarihselcilikte tarihsellikten eser yoktur”.

Tarihsileştiren düşünme biçimi bakımından, her şeyin tarihe ait olduğu fakat hiçbir şeyin tarihsel olmadığı söylenebilir. Elbette zamanımızda geçerli olan tarih kullanımı ve temsiliyi kastediyorum. Tarihçilerin; sosyal bilimler, antropoloji, biyoloji ve fizik bilimlerinin yardımıyla tarihsel bilgiyi dikkat çekici bir şekilde yeniden gözden geçirerek gerçekleştirdikleri kayda değer tarihsel çalışmayı eleştirmek gibi bir amacım yok. Ve silinemez hakikati silmek gibi bir niyetim de yok; yani her şeyin –“doğa” dahil– oluş halinde bulunduğunu, tarihsel bakımdan vuku bulduğunu, değişim ve oluş içine kayıtlı olduğunu ve hep bu kaydın izlerini taşıdığını görmezden gelmek de istiyor değilim. Kaldı ki bu aynı zamanda tarih düşüncesinin koşuludur: tarihe dair çeşitli tarihsel düşüncelerin tarihini bünyesinde barındıran bir yaklaşımın kendisi asla tarihselci olamaz. Kendi “tarihselliğinden” bambaşka bir statüye kavuşur. Fakat Nietzsche’nin çoktan farkında olduğu gibi, tarih ne kadar geniş ve zengin bir bilgi olursa “tarihin” ne demek istediğini o kadar az biliriz; tabii bu, tarihin ideolojik tasavvurlara ve onların sahip oldukları güce karşı yürütülen mücadelede en âlâsından siyasal ve eleştirel bir araç olduğu gerçeğini değiştirmez. Öte yandan bu bilim, aynı zamanda, tarihin nasıl temsil edildiği –veya şimdileştirildiği– konusunda radikal bir soru sorma imkânı da tanımaz. Ve bu nedenle bu terim ya bir tür para- veya post-Hegelsiliği sessizce kabul etme ya da *tarihin* Yunana has anlamına –yani olguların derlenmesine– yavaşça geri dönme tehlikesi altındadır.

Eğer hakikatin tarihselliği zamanımızın en önemli karakteristiklerinden en azından biriye, bu ilk olarak; bu “tarihselliğin” hakikatinin tarihsel veyahut gayri tarihsel herhangi bir düşünceyle açıklanamayacağı veya ölçülemeyeceği anlamına gelir. Hakikatin “tarihselliği”, sadece (genellikle anlaşıldığı haliyle) hakikati niteleme biçimlerinden biri olamaz: Hakikat kavramının veya düşüncesinin bir dönüşümü söz konusu olacaktır –ve bu dönüşümün, tarihsellik kavramının veya düşüncesinin bir dönüşümünü içermesi de bundandır; bu, “tarihsellik” tarih öncesi bir hakikat düşüncesinde kilitlenip kaldığı ölçüde böyledir...

(Üçüncü parantez: her şeyi “tarihsel belirlenim” yasasına göre anlamak, ki bu, tarihselliği içinde hakikati düşünmekten tümüyle farklıdır; Marx’ın düşünce tarzı, en azından 1844’den sonra, bu değildi. Nitekim şöyle yazıyordu : “kendi başına tarih bir şey yaratmaz”. Burada tarih derken kastettiği “insan türünün soyut düşüncesinin tarihi olarak insan türünün tarihi, yani gerçek insana ait olmayan tarihi”⁹⁸ kast ediyordu. Başka bir yerde de şöyle diyordu: “en büyük özelliği tarih üstü olmak olan, her şeyi yapmaya kadir tarihsel-felsefi bir kuram”⁹⁹.)

(Dördüncü parantez: Aynı zamanda –zamanımızda – gerçekliğin “edebi nesneden” ayrı olamayacağının bilincine varıyoruz (Hayden White) çünkü gerçekliğin okunmasını sağlayan odur. Sanki tarihin bir tür modern mit olduğunu kabul ediyoruzdur, ama aynı zamanda, belli bir “tarihsel gerçeklik” sürmekte, metinselliğin ve öznelliğin ardında zamanın sonsuz veya tanımsız gelişimi olarak durmaktadır. Bu ikisi arasında askıda kalacağız. Ya temsilimizde kavrayamadığımız bir şeyler gerçek anlamda öze gelir ya da tarihsel-kurgusal anlatıların üretiminden ibaret olduğundan hiç hasıl olmaz...).

3. Bunun haricinde, felsefi olarak baktığımızda, tarihselcilik çeşni-sinden ötede, tarih; bizzat öznenin ontolojik inşasıdır. Öznenin kendine has tarzı –özü ve yapısı– “oluş” içinde bizzat kendisinin yasasına (ve kendinde de oluşun yasasına ve atılımına) sahip hale gelir. Özne kendisini kendisine temsil ederek (bildiğiniz gibi, “temsil”in (*représentation*) kökensel ve tam anlamı “ikinci bir sunuş” değil, “kendine sunuştur”¹⁰⁰) ve hakiki *eidos*’unda veya *idea*’sında, yani kendine has hakiki biçiminde kendine görünür hale gelerek, olduğu şey (kendi özü) haline gelendir. O halde tarihin sonu, tarihin artık kendilik *İdea*’sını veya biza-tihi *İdea*’nın ta kendisini artık temsil veya ifşa etmediği anlamına gelir. Fakat metafizik tarihi, *İdea*’nın görünürlüğünü (ve görünür dünyanın

98 La sainte Famille [Kutsal Aile] ,Editions sociales, s. 116.

99 Mikhailovski’ye cevap, R.N.F. Pléiade II, s. 1555.

100 *Représentation* kelimesi Fransızcada -re ön eki ve *présentation* sözcüğünden oluşur ve tam Türkçe karşılığı yeniden/tekrar sunuştur (ç.n.).

idealitesini) geliştirerek sadece bazı “içerikler” geliştirmekle kalmayıp, kendini tüm içeriğinin “Formu” ve form kazanması olarak da geliştirdiğinden (ki aslında bu, tüm “içeriğin” form kazanmasının formu olmak bakımından gerçek formdur) şu çıkarımda bulunacağız: Bundan böyle tarih herhangi bir *tarih ideası*’nı ne temsil eder ne de sunar (ne İdea’nın herhangi bir Tarihini, ne de Tarih’in herhangi bir İdea’sını). Örneğin Lyotard’ın “kritik düşüncenin” bağrında, kendisine has olarak benimseyebileceği bir “tarih felsefesi” için yer olmadığını bildiren formülü bu anlamda anlaşılmalıdır.¹⁰¹ Peki ama felsefenin tam da şimdi düşünebileceği şey bu değil midir? Kast ettiğim, tarihi özü itibariyle (*per essentiam*) İdea’sız olarak (en nihayetinde özü itibariyle özsüz –*per essentiam sine essentia*– olarak), görünür hale gelemeyen, tarihselci de olsa herhangi bir kurama oturtulamayan ve idealize edilemeyen bir şey olarak düşünmektir. Fakat bu, tarihin düşüncemize sunulmuş bir şey olmadığı anlamına gelmez: Tarihin tarihselliği, bugün için düşüncemizi, kategorik olarak “İdea’nın dışında” düşünmeye kışkırtan şey olabilir.

Bu noktaya birazdan tekrar gelelim ama daha önce tarih İdea’sının –İdea olarak Tarih’in ta kendisinin– ve Tarih’in doğurup ifşa edebileceği İdea’nın, İnsanlık’ın nihayete ermiş ve sunulmuş (*présenter*) formu olmaları bakımından insanlık İdea’sından veya İdea olarak İnsanlık’tan başka bir şey olmadığını hatırlatalım. Yine de, ki en azından bizim zamanımızın şahit olduğu şey budur, sunulmuş bulunan özün nihayete ermesi, o öz (yani “idea” olan şey) her ne ise, İdea’nın üretimi, oluşu ve hareketi olarak tarihe zorunlu biçimde son verir. Nihayete eren İnsanlık artık tarihsel değildir (aynı şekilde belki de tamamına eren Tarih artık insani değildir...). Derrida bu yüzden şöyle yazıyordu: “Tarih her zaman tarihin kaldığı yerden devam edişi (*résumption*) olarak düşünülmüştür” (başka deyişle: “Tarih kavramı sadece anlamın imkanından; yani anlamın hakikatinin vaat edilen, şimdi olan veya geçmiş mevcudiyetinin imkanından hareketle hayat buldu”; bu ifadede “mevcudiyet”, “kaldığı yerden devam etmeye” karşılık gelir). Ortadan kalkan tarih

101 *L’Enthousiasme*, Galilée, s. 77.

sunulan tarihtir: öznelğin kendi kendine mevcut oluşu, *şimdinin* ta kendisi olan bir şeyin, hem de zamanın özünün mevcudiyeti, (geçmişteki, gelecekteki ve şimdideki mevcudiyetler) yani özne olarak zamanın mevcudiyeti.

Tarihin içsel ve en nihai çelişkisi budur. Bir tarihsel sürecin bağrındaki diyalektik çelişki değil, fakat diyalektiğin ötesinde veya berisinde (veya bağrında), hareket halindeki tarih ile ortadan kalkan tarih arasında, kendine doğru süreç olarak öznellik ile kendine mevcudiyet olarak öznellik arasında, oluş ve olay olarak tarih ile yön, yönelim ve İdea olarak tarih arasında bulunan çelişkidir. (Sınırsız veya daimî süreç olarak düşünülen tarih açısından da bu doğrudur: zira bu durumda öznellik, kendini sürdürme (*procéder*) olarak sunar kendini, ya da aynı şeye karşılık gelecek şekilde, özne aslında keline has oluşta (*devenir*) çoktan mevcuttur (*présent*)). İşte bu tarihin “double-bind”ıdır: Tarihle ilgili tüm felsefi kuramların içinde bunu göstermek kolaydır.

Tarihin İdea içerisinde (ve hatta kendi İdea’sında) zaten sönülmenmiş/soğurulmuş olduğundan, bizler, tabir yerindeyse, tarihin dışındayızdır. Fakat bu soğurulma/sönümlenme (“devam edişin”), yakın tarihte (veya felsefenin başlangıcından beri) fiilen husul bulduğu için ve bizim bununla çoktan “tarihsel” bir ilişkimizin bulunduğundan belki de başka bir çeşit “tarih”e, bu mefhumun başka bir anlamına veya bir başka tarihe, tarihin tarihine maruz kalmaktayız. Bunu yine Marx, şöyle ifade ediyordu: “Evrensel tarih fiili olarak asla var olmadı; evrensel tarih görünümü içinde tarih bir sonuçtur”. Bu cümleleri birkaç not takip eder: “Zorunlu bir gelişim vardır. Bununla birlikte rastlantının (başka şeylerin yanında özgürlüğün) gerekçelendirilmesi söz konusudur.”¹⁰². Bu iki olasılığın arasında, tarihin dışında olmak veya bir başka tarihe dahil olmak arasında (bu tarih için belki de “tarih” adı kullanılmayacaktır), zamanımızın belirleyici niteliği olan askıdalık yer alır.

4. Peki “zamanımız” ne anlama gelir? “Zamanımız”, ilk olarak, zamanın; hep akan ve sıvışan olarak tasarlanan zamanın belli bir askıya alınması anlamına gelir tam olarak. Saf bir akış “bizim” olamazdı. “Bizim” demenin ortaya çıkardığı üstlenme (ki bu üstlenmenin bu çok özel biçimini daha sonra sorgulayacağız), devinimsizleştirme gibi bir şeyi belirtir; ya da daha doğrusu bu üstleniş şu anlama gelir: zamandan bir şey; zamanı durdurmadan ve zaman olmayı bırakmadan veya *zamansal olmak bakımından* bir zamansallık belli bir tür mekân olur, mülkiyetin çok tuhaf ve gizemli bir kipliği uyarınca bizim için belli bir alan haline gelir. Bu zamana hâkim olduğumuzdan değil (aslında ona ne kadar da az hakimiz!). Daha ziyade zaman bize kendisini, bu uzamsallık (*spatialité*), belli bir askıya almanın bu “mesafeliliği” (*spaciosité*) olarak sunar; bu da çağdan (*époque*), Yunanca “askıya alma” anlamına gelen *époque*’den başka bir şey değildir.

Mekânın kendine özgü etkinliği, işlemi (*opération*) nedir? Mekân mekanlandırır – Heidegger’in yazdığı gibi “das Raum räumt”.¹⁰³ Çağda ve çağ ile mekanlanan nedir? Çoktan mekâna dizilmiş mekân noktaları değil, bizzat zamansallığın noktaları, yani her daim husul bulan ve hep kaybolan zamanın şimdilerinden ibaret olan noktalarıdır mekanlanan. Bu mekanlanma (*espacement*) (ki böyle olmak bakımından bir zamansal etkinliktir çünkü burada mekân ile zaman ayrılmaz şekilde birbirlerine karışmıştır ve artık felsefi modellerinin herhangi biri içinde düşünülemezler) zamanın bizzat kendisini, kendi süreğen şimdi-siyle mekanlaştırır. Bu da bir şeyin öze geldiği anlamına gelir: Ortaya çıkmak, ne zamanın akışıdır ne de şimdi olmaktır. Husul bulan, şimdi ile şimdi arasında, kendisi ile akış arasında hasıl olur. Süreğen akışta veya saf şimdide, (eğer Kant hatırlanacak olursa bunların nihai olarak aynı anlam geldiği görülür: “Zamanda, zamanın bizzat kendisi hariç, her şey akar”), hiçbir şey hasıl olmaz. Ve bu nedenle tarihselliğin bizzat kendisi, zaman olarak düşünülen tarihte, zamanın içindeki ardışıklık ve nedensellik olarak soğrulmuştur/sönümlenmiştir. Hiçbir şey mahal/

vuku bulamaz, çünkü ne zamanın şimdileri arasında ne de zaman ve kendisi arasında bir mahal (mesafelilik) yoktur. “Zamandan zamana” yer yoktur (ama ayrıca şu da söylenebilir: zaman yoktur...). Hasıl olan şu anlama gelir: Zamanın belli bir mekanlanışını sunmak, bir şeylerin mahal/vuku bulacağı mekanlanmayı sağlamak, zamanın kendisini *açmak*. Bugün ise bizim için tarihsel bir olay olarak, içinde fiilen bulunma biçimimiz olarak mahal/vuku bulan şey, tarihin soğruluşudur/sönüm-lenişidir...

Peki bu nasıl mahal/vuku bulur? *Bizim* olmasıyla. Bizim zamanımız deme olanağı ve bu sözcenin, (eğer varsa) bir anlam ifade etme olanağı “bizim” ile “zaman” arasında bir karşılıklılık ile verilidir. İlk önce *bizim* gelmemiz ve belli bir zamana sahip olmamız anlamında bir kolektif mülkiyet söz konusu değildir. Tersine, zaman, mekanlanışıyla “biz” olma olanağını veya en azından “biz” ve “bizim” deme olanağını sağlar. Her ne kadar, “biz” derken insan türünün toplamını içerecek şekilde “biz” diyor olsak da, “biz” demek için ortak zamanın belli bir mekânında olmamız gerekir. Bu tür bir sözceye göre, ortak zamanın mekânı birkaç milyon yıla uzanır (fakat böyle bir sözcenin nadiren formüle edilmesi tesadüfi değildir; milyonlarca yıla dayanan bir ortaklık o kadar da belli değildir...) Bir diğer sözce “bizim zamanımız artık ‘tarih’in zamanı değildir” sözcisi bakımından, ortak zamanın mekânı otuz veya elli yaşındadır. Ama elbette burada, kronolojik bir zaman meselesi söz konusu değildir. Sadece bir gün olabilir veya sadece bir günde hasıl olabilir. Bu tek bir günün tarihi olabilir. Sonlu/bitmiş bir tarih; ve belki bir başka tarih de yoktur. Bu bir, zamanın mekânı meselesi, “Biz” deme olanağını “bize” sağlayan, mekanlaşan ve/veya mekanlaşmış zaman meselesidir (bu olanak aynı zamanda bize ortaklık-ta, ortak içinde olma ve kendimizi bir ortaklık olarak sunma veya temsil etme olanağıdır). Aynı zaman mekânını paylaşan veya ona katılan bir ortaklıktır bu, zira ortaklığın kendisi bizzat bu mekandır.

Tarihin müşterek bir şey olarak belirleniminde veya tarihin ortaklığın zamanı olarak belirleniminde (esnasında ortaklığın başına bir şey

geldiği veya bizzat ortaklığın hasıl olduğu zamandan bahsediyoruz) yeni hiçbir şey yoktur. Başlangıçtan bu yana, tarihin başlangıcının tarihsel zamanından bu yana, olgusal tarih ortaklığa, ortaklık da tarihe ait oldu. Münferit bir şahısın tarihi veya sade bir ailenin tarihi, ancak ortaklığa [topluluğa] ait olduğu ölçüde tarihsel hale gelir. Bu aynı zamanda tarihin siyasete ait olduğu anlamına gelir; eğer siyasetten inşayı, hükümeti ve (sadece ve yalnızca, bireysel veya tikel güçlerin ve ihtiyaçların sosyal oyununu değil de) bayağı olduğu haliyle ortaklık-ta varlığı, ortak içinde olmayı anlayacak olursak... (ki *bizim tarihimiz* boyunca bu hep böyle olmuştur) Tarihin “ortaklaşmacı” boyutu veya İngilizcede bu kelime (*communautaire*) olmadığından tarihin “komünist” boyutu diyeceğim (ki belki bu, başka pek çokları arasında herhangi bir boyut değildir) tarihin tarihi olarak *tarihimizde* bulabileceğimiz kalıcı tek şeydir. Ve bu boyutu, tarihin sonu çağında –çünkü bu *bizim zamanımızdır*– bile tanıyabiliriz ve tanımamız gerekir.

Çünkü tarihin sonunda iştirak ediyoruz ve çünkü bu konuda teati edip tartışabileceğimiz bir şeylerimiz var, eninde sonunda kendi kendimize bir tür ortaklık içinde verilmişiz. Ki bu da, hiç değilse bizim için, belki tam olarak bir tarih işareti değil ama (ne işaretler ne de idealar olmadan belli bir “tarihe” doğru ve de belli bir “bize” doğru) kesin bir açılışın işaretidir.

“Tarihi” sadece felsefi-tarihsel anlamıyla anlayacak olursak, tarihi yeni bir şekilde nasıl düşünebiliriz veya “tarihin ötesinde” bir şeyi nasıl düşünebiliriz? Böyle bir şey, ortaklık aracılığıyla nasıl yapabildi?

(Beşinci parantez: Belki de tarihin, söylemimiz içinde yer alan pek çok başka kavram gibi, felsefi-tarihi anlamından başka bir anlama sahip olmayışı, iki farklı anlama geliyordur. Öncelikle, “tarihin” çeşitli anlamlarının, çağ olarak bizzat “tarihin” içinde kuşatılmış ve tamama erişmiş olduğu anlamına gelir. Ve bu çağ tam da, anlamın veya imleyişin kapanışının ve tamama erişimin çağıdır; yani sunulmuş ideallığın ve bir “imleyenin” “imlenenin” eidetik veya idealleştirilmiş mevcudiyetinin çağıdır. “Tarih” insanı

zamanının (yani zamansal olması bakımından insanın ve insanlık olması bakımından zamansallığın) imlenişi veya imlenebilirliği anlamına geldiği müddetçe (bunun nihai “ebedi/ezeli” bazı imleyişlerle birlikte olup olmasının önemli değildir), bu anlamda (yani anlamın göstergebilimsel-felsefi anlamıyla) mutlak biçimde kapalıdır. İkinci olarak bu, “tarihin” anlamının veya anlam olarak –yani anlamın kendi süreci olarak– “tarihin” hasıl olduğu anlamına gelir. Ve anlam sadece bizim tarihimizin bağrına hasıl olmamış, bizim tarihimiz olarak husul bulmuştur. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Kendini tarih olarak düşünen düşünce, Batı düşüncesi (veya Batı’nın ortaklığı) hasıl olmuştur ve tanımı gereği “tarih”, olduğu haliyle bu hasıl oluşu düşünmek açısından artık uygun değildir. Ancak bu, anlamın hasıl olanla alakasız olduğu anlamına gelmez. Tam tersine. Sadece imlemin veya imlemsizliğin mümkün olduğu bir unsur olarak imlem kabulünden farklı biçimde anlaşıldığı takdirde anlam, varoluşsal/transandantal koşulumuz olarak anlamdır: Yani bizzat varoluşun aşkınsal olduğu ve dolayısıyla doğrudan ve dolaysız biçimde olduğumuz şeyden ibaret olmadığı koşuldur. Bu kabulü içerisinde anlam ne hasıl olan bir şeyin ne de herhangi bir tarihsel sürecin anlamı değildir; hasıl olan şeyin imlenişi de değildir; bir şeyin hasıl oluşunun anlamıdır. İçerisinde var oluşa doğru olduğumuz anlamdır; kendimizi anlam yokluğu olarak düşünsek bile, tarihi saçmalığa absürde çevirsek bile (yine de tüm tarihimiz dolayımında yaptığımız anlamdır). Anlam belki de hasıl olanın ta kendisidir veya hep hasıl olanda bize ulaşan, imlenişi içinde tarihin sönmülenişinin/soğurulmasının ötesinde ve/veya berisinde bize ulaşandır.)

5. Şimdi de ortaklık kavramına dönelim. Daha sonra tarih konusuna geri dönmek üzere kavramın kısa bir analizini yapacağız. Analiz kısa olması gerektiğinden, bu konuda başka yerde geliştirdiğim düşüncelerin bir özetini vereceğim.

Ortaklık nedir? Bireyselliğin ta kendisinin serpilmesinin ardından bireylerin bir araya gelmesinden oluşmaz, zira bireylik de ancak bu tür bir araya gelişte tezahür edebilir. Bu olgu farklı şekillerde düşünülebilir: Hegel’de örneğin, kendilik bilincini mümkün kılan, bir benliğin bir

başkası tarafından özne olarak tanınmasıdır. Özne bu tanınmayı arzular ve bu arzusu içinde, daha önce bir özne olmuş değildir. Başka türlü söylersek, “benin” anlamı, kendine has bir anlam kazanabilmesi için diğer tüm imlemeler gibi, imlenen şeyin mevcudiyeti dışında da tekrar edilebilmelidir: Ki böyle bir şey bu durumda ancak bir başka bireyin “beni” dolayısıyla veya bana hitap ederken kullandığı “sen” dolayısıyla gerçekleşebilir. Her hâlükârda “benin” bu şekilde iletişime geçmesinden ve tebdilinden önce ben yoktur. Ortaklık ve iletişim bireyselliğin kurucusudurlar, tersi değil (ve son noktada bireylik ortaklığın uç sınırından ibaret olabilir ancak). Ancak ortaklık bütün bireylerin özü veya bireylerden önce verilmiş bir öz de değildir. Zira ortaklık sadece iletişim dolayısıyla var olabilen ayrık, “tekil varlıkların” iletişiminden başka bir şey değildir.

Dolayısıyla ortaklık ne soyut ya da gayri maddi bir bağ ne de ortak bir tözdür. Müşterek bir varlık değildir, ortak *halde*, ortak *içinde* olmak, biri *ile* öbürünün birlikte olması, beraber olmaktır. Ve beraberlik ne tekil varlığa içsel ne de dışsal bir şeyi ifade eder. Tözsel yapılanmadan olduğu kadar her türlü bağdan da (mantıksal, mekanik, duyusal, entelektüel, mistik vs. her tür bağdan) farklı olan bir ontolojik beraberliktir bu. “Beraberlik” (ve “biz” diyebilme imkânı) iç olarak içlerinin dışı haline geldiği ama bu arada herhangi bir ortak “içerisinin” öze gelmediği yerde cereyan eder. “Birliktelik” hiçbir öze sahip olmama tarzına dairdir. Hiçbir özü olmayan varoluştur ama varoluş olarak biricik kendi özü olandır (ve bu öz artık bir öz de değildir ki Heidegger’in Dasein kavramını üzerine bina ettiği –eğer bir bina edişten bahsedilebilirse– temel düşünce de budur). Varolmak basitçe “olmak” anlamına gelmez. Tersine, varolmak dolaysız mevcudiyet içinde veya bir varolanın içkinliği içerisinde *olmamak* anlamına gelir. Varolmak içkin olmamaktır veya kendi kendine mevcut olmamaktır ve *tek başına* mevcut olmamaktır. Dolayısıyla varolmak “kendi kendiliği” bir “başkalık” olarak düşünmektir; öyle ki hiçbir öz, hiçbir özne, hiçbir yer *haddizatında bu başkalığı* sunamaz; bir başkanın kendiliği olarak veya bir “büyük Başka”

olarak veya ortak bir varlık (hayat veya töz) olarak da sunamaz, takdim edemez. Varoluşun başkalığı ancak ve ancak “birlikte olma” biçiminde hasıl olur.

Marx’ın da yazdığı gibi “toplumu tek bir özne olarak düşünmek yanlıştır; spekülâtif bir bakış açısıdır.”¹⁰⁴ Ortaklık *başkalarının* ortaklığıdır; bu muhtelif bireylerin farklılıklarının ötesinde belli bir ortak doğaya sahip olmaları anlamına gelmez, sadece başkalıklarında ortaklaştıkları anlamına gelir. Başkalık her seferinde ancak bir başka olmak bakımından “kendim” olan her bir “kendim”in başkalığıdır. Başkalık ortak bir töz değildir, tam tersine her “kendiliğin” (ve her kendiliğin başkalarıyla kurduğu ilişkilerin) tözsellikten uzak oluşudur. Her “kendilik” başkalığı dolayımında ilişki içindedir. Bu da şunu imler: –ilişkinin herhangi bir belirlenimi dahilinde– “ilişki içinde” değildirler, fakat *birliktedirler*. Başkalık birlikte olmaktır.

Birlikte olmak veya müşterek *halde*, ortak *içinde* olmak dolayısıyla varoluşun kendine has olma kipliğidir veya müşterek varlığın bizatihi canlandırıldığı kiplik, varlığın riske atıldığı ve dışarı koyulduğu kipliktir. Ancak “biz” diyebiliyorsa “ben”imdir (varımdır); (ve bu Kartezyen ego için de doğrudur, nitekim Descartes’a göre egonun kesinliği ortak bir kesinliktir, kesinliklerin en ortağıdır, ama onu ancak, her an, bir başka olarak paylaşıyoruz). Bu aynı zamanda ancak başkalarının varoluşuyla ilişki-sizlik içinde var olarak kendim olduğum, başkalarının varoluşlarıyla ve varoluşun başkalığıyla birlikte var olduğum anlamına gelir. Varoluşun başkalığı, kendine mevcut olmayışıdır. Doğumundan ölümüne kadar vuku bulan şey budur. Bizi kendi sonluluğumuza maruz bırakan veya bizi sonluluğa maruz bırakan doğumumuz ve ölümümüz sebebiyle başkalarıyız (herkes başkası ve kendisi için bu sebeple başkasıdır)¹⁰⁵. Sonluluk sonsuz olmadığımız –ulu, evrensel ve sürekli

104 Age. s. 247.

105 Heidegger, *Varlık ve Zaman*; bkz. Derrida, *L’Ecriture et la différence*, Seuil, s. 169, Christopher Fynsk, *Heidegger-pensée et historicité*, Cornell University Press, 1986, s. 47.

bir varlığın bağrında küçük ve fani varlıklar gibi olduğumuz– anlamında değildir. Sonsuzca sonlu olmamız, yani öz olmayış olarak varoluşumuza sonsuzca maruz kaldığımız, kendi “varlığımızın” başkalığına sonsuzca maruz kaldığımız anlamına gelir (başka türlü söylersek varlık bizde kendi başkalığına maruz kalır). Başlamadan ve sonlandırmadan başlar ve sonlanırız; bizim olan bir başlangıca da sona da sahip değiliz, fakat sadece başkaları olarak ve başkaları dolayısıyla başlangıca ve sona sahip oluyoruz (veya başlangıç ve son oluyoruz). Başlangıcım ve sonum tam da benim olamayacak şeylerdir, kendi başlangıcı ve sonu kimsenin olmaz.

Sonuç şu: Hasıl olmak, başkalık vasfıyla zamanda başkası vasfıyla mahal/vuku bulmak demekse hasıl oluruz (zamanın her anının radikal başkalığı değilse nedir zaman?). Bir varlık değiliz, bir hasıl olanız (yani, varlık bizde öze gelişi maruz kalır). Bu hasıl olan, varoluşun “özel” başkalığıdır ve bir “biz” olarak verilir bize; bu “biz” de (başkalığın varoluşundan ziyade) varoluşun başkalığından farklı bir şey değildir zaten. “Biz” (öznellik sonlu olabilirse eğer –ki aslında sonsuzdur–) özne olmak bakımından sonluluktan başka bir şey değildir. Ve bu yüzden, “biz” bir tuhaf öznedir, “biz” dediğimizde konuşan kimdir? Biz değildir –“biz” var değildir– fakat ortaya çıkan, meydana gelen bizizdir ve “biz” meydana gelir; ortaya çıkan her birey de ortaya çıkan (bizim olan) bu ortaklık dolayısıyla öze gelir. Ortaklık sonlu ortaklıktır, yani başkalığın, hasıl olanın ortaklığıdır. Tarih de budur. Heidegger’in yazdığı gibi “Tarihin (*Geschichte*) asli önemi geçmişte, bugünde veya geçmişle olan insicamında değil, varoluşa özgü olan öze geliştendir (*Geschehen*)”.¹⁰⁶

Dolayısıyla ortaklık, sürekli akan bir zaman içinde (veya özne/mevzu olmak bakımından zamanın altında) sürekli değişen bir özne-ye benzer bir şekilde tarihsel değildir (veya kendine bu zamanı mevzu alan veya öznelliği bu zaman olan bir özne değildir, ki her türlü tarihselciliğin metafizik temeli –hatta bir dereceye kadar Heidegger için de aynı şey söylenebilir– budur). Tarih ortaklıktır, yani zamanın belli bir

mekânının hasıl oluşudur (zamanın belli bir mekanlanışı olarak husul buluşudur ki bu aynı zamanda bir “biz”in mekanlanışdır). Bu mekanlanış, ortaklığa ve mekâna mahal verir, mekânı (kendi) dışına koyan da budur. Aynı şekilde bu, çok basit ve aşikâr olan bir olgunun sebebidir: tarih hiçbir zaman bireysel tarihlerin bir eklenişi olarak düşünülmemiştir, her zaman ortak varoluşun tekil ve özgül kipliği, yani varoluşun özgül kipliği olarak düşünölmüştür.¹⁰⁷

Hatta şu kadarı da söylenebilir: “Tarih” sözcüğünün “çekirdek anlamı” veya “nucleus semanticus”u olayların ardışıklığı değil hepsinde ortak olan boyuttur. Yani hasıl olduğı haliyle, kendi başına “müşterek” ki bu da müşterek olanın bir töz veya bir özne olarak verili olmadığı fakat tarih “olarak” husul bulduğı anlamına gelir.

6. İşte bu anlamda tarih sonlu bir tarihtir. Bu tamamlanmış bir tarihin tam tersi bir anlama gelir. Tamamlanmış tarih, başından beri, varlığın zamanın süreci üzerinden (veya zamanın süreci olarak) temsil edilmesidir: “tarihin massedilmesi”dir. Yani ta başından beri sonunu hesaba katan ve sonunu temsil eden tarihtir (kendi sonunu kâh bir felaket kâh bir kıyamet kâh sonsuz bir birikim kâh ani bir dönüşüm olarak temsil eder). Sonlu tarih varoluşun zamanının ya da zaman olarak varoluşun husul olmasıdır (bu hasıl olma zamanı mekanlandırır, mevcudiyeti ve zamandaki anı mekanlandırır ve özü ne kendi içinde ne de başka bir yerdedir; başka bir yer de yoktur zaten). Böylece hasıl oluş “özel olarak” dışarı konulmuştur, yani *kendi sonlu hasıl oluşuna sonsuzca maruz kalmıştır*.

Sonlu tarih, ortak varoluş olarak varoluşun mekân sahibidir, zira “başkalığın birlikte varlığıdır”. Yani özgürlüğün ve varolma kararının mekân sahibidir.

(Altıncı parantez: Burada, “özgürlük ve varolma kararı”nın içerimleri üzerinde duramayacağım. Bu özgürlüğü, ya tarih karşısında özgür –yani tarihsel belirlenimlerden özgür– bir özne veya (bir ölçüde) Hegel’in –veya

¹⁰⁷ Age., 84. paragraf ve Ricoeur’ün *Temps et Récit*, 3. ciltteki yorumu.

belki bir Spengler ve Tonybee'nin daha nahif biçimde– anladığı gibi tarihin ta kendisi olan bir özne anlamında almamak gerekir. Bu bağlamda özgürlük tam da husul bulmanın ve varoluşun dışarıya konulmasının kendine has karakteri olarak kavranmalıdır. Doğrudan doğruya, nedensellikten veya yazgıdan “özgürleşmiş” olmanın bir biçimi değil, fakat onları hesaba katmaya yazgılı olma, öze gelme [husule gelme] anlamında tarihe yazgılı olma biçimidir. Bu son ikisi, herhangi bir “meta-tarihsel” nedensellik ya da zorunluluk anlamına da gelmez. Özgürlüğün öncelikle ve sadece bizi bir “nedensellik” veya “yazgı” türünden bir şeye, “zorunluluğa” veya “karara” açabildiği –veya olduğu haliyle varlığı açabildiği– anlamına gelir. Bütünüyle tarihsel varlıklar olduğumuz (yani bizim için tarihin bir süreç veya bir kaza olmadığı); tarihin varoluşun özgül dışı konuluğu olduğu; nedensellik ve/veya tesadüf, süreç ve/veya öze gelme, zorunluluk ve/veya özgürlük, fanilik ve/veya ebediyet, birlik ve/veya çoklu vs. olarak davranmaya ve düşünmeye yazgılı olduğumuz (ve “özgürlük” denilen şeyin bu olduğu) anlamına gelir.

Tarih varoluşun mevcudiyete gelişi veya şimdileşmesi olması, bizatihi varoluşun sonlu ve dolayısıyla müşterek olmasındandır; bu da bir kere daha, varoluşun “öze” sahip olmaması, “özü itibariyle” ortaya çıkma olmasıdır (veya daha doğrusu, ortaya çıkan ya da olmayan bir şeyin olanağının öze gelişidir, husule gelmesidir). Ortaklık müşterek bir husul bulma, öze gelme değil husul bulmanın kendisi, ortaklığın tarihi (Geschichte'nin Geschehen'i) anlamındadır. Ortaklık başkalığın birlikte varlığı olarak husule gelen “Biz”dir. Tekil varlık olarak sadece tekil bir tarihim vardır (var olmaktayım) ve ortaklığın içindeyim ona açık ve maruz durumdayım; bunun için ortaklık içinde önemli ve özel bir role sahip olmam da gerekmez. “Biz” içerisinde “ben” ve “biz” olarak biz tarihseldir, çünkü özümüz gereği, Varlığın ta kendisinin sonluluğu demek olan hasıl oluşa aitiz. Bizatihi varlığın sonluluğu olgusu, onun töz ya da özne olmadığı, ama varoluşun içinde ve varoluşa sunulmuş olduğu anlamına gelir. Varlık varoluşa sunudur; ortaya çıkış sunusuna (sunulmuş olmaya) has bir niteliği vardır. Tarihsel komünizm [ortaklaşıcılık] diyebileceğimiz şey de budur: Biz olarak ve bizde ortaya çıkma.

Sonlu tarih bu haliyle, herhangi bir öznenin (ne tinin, ne insanın, ne özgürlüğün, ne zorunluluğun, ne şu ne bu İdea'nın, ne de hatta zamanın İdea'sı olabilecek başkalık İdea'sının ne de bizatihi Tarih İdea'sının) bir temsilini vermediği gibi herhangi bir tamamlanış da sunmaz. Zaten başkalığın ideası yoktur, sadece –ortaklaşa-varlık olarak– husule gelir.

(Yedinci parantez: *Bu stratejik noktadan hareketle Hegel'in tarih felsefesi veya tarih olarak Hegel felsefesi yeniden okunabilir. Çünkü tarih, tinin veya aklın tarihi ise bu Hegel'in "akıl, tarihsel varoluşa içkindir, bu varoluştaki ve bu varoluş dolayısıyla kemale erer"*¹⁰⁸ yazarken kastettiği anlamdadır. Gelgelelim bu, aklın aslında tarihsel varoluştan başka bir şey olmadığı anlamına gelir; "akıl" tarihsel varoluşun "vuku bulması" haline gelir (bu açıdan diyalektik, Suzanne Gearhardt'ın ifadesiyle "kendi karşı işler gibi" "düşünülebilir"¹⁰⁹). Bu anlamda akıl, tarihin öznesinin özü olmayacak, daha ziyade, aklın yegâne varoluşu tarih olacaktır. Bu sebeple aklın rasyonalitesi, bildik "Hegelci" tarzdan bütünüyle farklı şekilde anlaşılmalı, hatta belki de bizzat hasıl oluşun ve aklın husul bulmasının "rasyonalitesi" olarak anlaşılmalıdır. Hegel'i bu şekilde yeniden okumak, genel olarak, felsefenin tarih üzerine söylediklerini yeniden değerlendirmek olacaktır. Bu okumanın şeması veya ilkesi şu olabilir: Tinin –veya insanın, insanlığın– ayniyet süreci olarak felsefi tarihin (ki bu Hegel'de aynılığın aynılaştırması ifade eden bir süreçtir), aynı zamanda daima sonsuz fark ve ayniyetin farklılaşması olmuştur.

Sonlu tarih: Sonluluk ve tarihin bir ve aynı şey oldukları ve "sonlu tarih" sözünün, "tarihi" kendi kendine sönümlenişinden (*auto-résorption*) ayrı olarak düşündüğümüz takdirde, bir totoloji olduğu artık aşikâr hale gelmiş olmalıdır. Sonlu tarih ya da tarih olarak tarih, tarihselliği içinde tarih ("tarih" sözünün muhafaza edilmesinde mutabık kalındığını varsayarsak), herhangi bir tamamlanışın veya herhangi bir özün (hatta kendi sürecinin veya akışının dahi) vücut bulması değildir. Varoluşun özden yoksunluğunun vücut bulmasıdır (ki bu da, tıpkı "varoluş"

¹⁰⁸ *Philosophie de l'Histoire*, Fransızca baskısı, Giriş, s. 32.

¹⁰⁹ *Le moment critique de (la philosophie de) l'Histoire*.

kavramı ve söylemi gibi, kendini soru haline getirdiği ölçüde felsefenin bir parçası, bir tarihsel olay, Tarihin kendini çağ olarak takdim ederek ortaya çıkışıdır).

Sonlu tarih, olduğu haliyle, yani hem varoluş hem de ortaklık olarak varoluşun, asla kendine şahit olmayan varoluşun vücut bulmasıdır. Tarihsel manada “onlardan” bahsettiğimizde (örneğin “onlar, yani Yunanlar” veya “onlar, Kurucu Babalar” veya “1917’de Rus Sovyetleri üyelerinden” söz ettiğimizde), ki gerçek anlamıyla tarihi yazmak böyle bir şeydir, onların yerine de “biz” demiş oluruz; bu biz hem onlara aittir hem de değildir, çünkü bu, bir yandan ancak tarih dolayısıyla beliren onlara ait bir tarihsel ortaklık söz konusudur, hem de bu belirme “onlar” artık mevcut olmadıklardan, bizlerin “onlar” deme tarzımıza bağlıdır. Tarihsel varoluş her zaman mevcudiyetin dışındaki varoluştur. Tarihçinin yazarken bahsettiği “onlar”, kendi halinde asla mevcut olmamış bir “Biz”i ima eder. “Biz” hep gelecekten gelir. Aynı şey, Tarih’in sonundaki zamanının mekânında kendimizi ortaklık olarak düşündüğümüzde “bizim” “Biz”imiz için de geçerlidir.

Öze gelişi [husul buluşu] içinde tarih, bizim asla şahit olamayacağımız tarihtir ve bizim “Biz”imiz ve varoluşumuz *budur*. Bizim “biz”imiz bu şahit/mevcut olmayışla inşa olunur, bu bir mevcudiyet olmayan, fakat bizatihi hasıl olandır. Tarihi yazmak –ki bu daima tarihin yapılış tarzıdır (her ne kadar tarihi “şimdide/mevcut içerisinde” yaptığımız düşünsek ve söylesek de; tarihsel bir açıklıkta olduğumuzu düşünsek ve bunu dile getirip, tarih yazmaktan bahsetsek de) geçmiş veya şimdiki mevcudu yeniden tasarlamak değildir. Tarihi yazarken söz konusu olan, kendi şimdimizde ve kendi şahitliğimize göre, varoluşun başkalığının izini sürmektir. Ve bu yüzden de zaten (yazı eğer, izin farkı dolayısıyla farkın iziye) tarih esasen yazıdır. Werner Harnacher’in yazdığı gibi tarih yazmak, tarihsel olayın mevcudiyetine “bir elvedadır”. Almancası “was geschiet ist Abschied” (hasıl olan elvedadır ve/veya

“Abschied”in düz kelime manasıyla, ayrılmadır.¹¹⁰) Tarihte mevcut olmak ve tarihe mevcut/şahit olmak (yargılarda bulunmak, kararlar almak, bir geleceğe binaen tercihlerde bulunmak) tarihselliği içinde kendine mevcut/şahit olmak asla değildir. Bizzat zamanın mekanlandırılmasıyla (ki ortaklığın tarihinin olanağını açan bir mekanlanmadır bu) mekanlanmış –veya yazılmış– olmaktır. Bu da daima gelecekte kaynaqlanır: Ancak bu “gelecek”, bize temsili vasıtasıyla ulaşan, mevcut bir gelecek anlamına gelmez artık. “Gelecek” zamanın mekanlanması manasındadır; zamanın *içinde* olmayıp zamanın farkı olan farktır; ve buradaki mekân da zamanın kendi kendisinden farklılaşmasını mümkün kılan mekân, kendi varoluşu içerisinde, ortaklığın mekânı olan mekandır.

7. Zamanı daimî akış ve ardışıklık olarak anlayacak olursak (ki ona dair başka bir anlayış da mevcut değildir) tarih zamana ait değildir veya tarih zamana dair bambaşka bir düşünceyi gerektirir; bu da zamanın mekanlandıran gücünün ve mekanlanışının düşüncesidir. (Ve aynı sebeple, nedensellik ister birlik olarak isterse sebebiyet dizisindeki çokluk olarak düşünölsün, hatta nedensellik verili olmayıp sadece bir İdea olarak temsil edildiğinde bile tarih nedenselliğe ait değildir.¹¹¹) Zira sürekli değişen zamanların sürekliliği (Kant’a göre töz/cevher olarak zaman) kendine mevcudiyet olarak mevcudiyettir, asla gerçekte kendisinin bir temsilini vermese bile. Buna karşın tarih mevcudiyete-geliştir, vakıa olarak, husul bulma olarak, yani mevcut-olmayış vasfıyla, vuku bulmadır (“geleceğin” vuku bulmasıdır). Bir oluşun sürekliliği değildir. Tarih oluşa konu değildir, vuku bulandır. Zamanda mevcut olana ya da mevcudiyetin zamanına (geçmiş mevcuda, şimdiki mevcuda, gelecekteki mevcuda) ait değildir. Hafızaya da ait değildir. Hafıza geçmişin (yeniden)mevcut kılınması, temsildir (*representation*). O *yaşayan* geçmiştir. Tarih ise hafıza akamete uğradığında başlar. Temsilin akamete

110 “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignissen”, 7. *Internationalen Germanisten Kongresi tutanağı*, Göttingen, 1985, Cilt. XI.

111 Lyotard da aynısını söyler, age., s. 45-46.

uğradığı yerde başlar. Tarihçinin çalışması –ki asla bir hafıza çalışması değildir– pek çok anlamda bir temsil, bir yeniden mevcut kılma çalışmasıdır, fakat bu temsil edilemeyen, yeninde mevcut kılınamayan ve tarihin ta kendisinden ibaret olan şeyle ilişki içinde yapılır. Temsillerin ardında gizli bir mevcudiyetin bulunması anlamında değil de, husule geliş olarak vücut bulma, vuku bulma olduğundan tarih mevcut kılınamayan, temsil edilemeyendir. Vuku bulma nedir? Vaki olmağtaki özgül yapı, mevcudiyetin ve mevcudiyetsizliğin ötesindeki yapı hangisidir? Bu, tarihe yukarıda bahsettiğimizden çok daha sarıh bir yaklaşımın sorabileceği bir sorudur.

Hannah Arendt'in Tarih Kavramı'nda altını çizdiği gibi, zamansal ardışıklık olarak zamanı ön plana çıkaran sadece modern tarih düşüncesidir. Arendt'in sözlerine, bu düşünme şeklinde nedensellik kavramının içerilmiş olduğunu ekleyebiliriz. Nedensellik bizatihi husule geliş –bir olayın bir diğerini takip edişi, yani vuku buluş olarak hasıl oluşu değil de hasıl olduğu haliyle husule geliş– kabul edemez. Zamansallık ve nedensellik hasıl olanı ilgilendirmez. Bu ikisi sadece değişimle, birtakım tözlerin veya öznelerin değişimiyle ilgilidir ve ne tözde ne de bizzat özne içindeki husul bulmayla (doğum veya ölümle) ilgili değildir (Kant'ın nedensellik konusunda söylediği de budur). Bu, şu anlamdadır: zamansallık ve nedensellik bir doğaya aittir ve bu anlamda tarih bir doğal süreçtir; insan türü gelişen bir doğa vasfıyla ilerler (her ne kadar “doğa” burada sürecin kendisi olarak düşünülse de).

Ardışıklığın zamanı, zamanın kendi ardışıklığıdır. Kant'ın terimleriyle konuşursak bu fenomenlerin ardışıklığı ve ardışıklık fenomenidir, ama fenomenleşmenin öze geliş [husule geliş] değildir. Bir şeyin doğumu ya da ölümü değildir. Bir şeyin mahal buluşu, onun tekil olarak belirişine veya yok oluşuna imkân tanıyan mekanlanma değildir.

Bu mekanlanma, zamanın bu mekanlanışı başkalıktan, yani zamanda vuku bulan heterojenlikten başka bir şey değildir. Fakat zamanda vuku bulma ne anlama gelir? Şu anlamdadır: Ne zaman ne mevcudiyet ne

mevcutların ardışıklığı ne sürecin tözü olan bir şey zamanda hası olur, fakat zamansal biçimde değil. Yani bir zamandan diğerine kendi kendisinin ardından gelmeyen bir şey demektir. Ancak hiçten vasil olmak –veya hiçe doğru vasil olmaktır (doğum ve ölüm). Bu hiç –ki her zaman “gelecektir” hiçbir şey değildir: yani kendi ardından gelenin eşi olan bir başka negatif töz değildir. Bu hiç, husul olanda hiçbir şeyin vuku/mahal bulmaması olgusudur, çünkü bulunacak bir mahal yoktur: Söz konusu olan sadece bir mahalin mekanlanması, zamanı mekanlandıran ve bazı varoluşların heterojenliğini ve başkalığını başlatan hiçtir.

(Sekizinci parantez: Genel kabul gören anlamından özenle ayırt etmemiz gereken bu anlamıyla, hiç veya hiçin zamanı açan bu vuku buluşu, ebediyettir. Ebediyet burada, ne zamanın dışında olarak ne de zamandan sonra vasil olan (bir başka gelecek zaman) olarak anlaşılmalıdır. Ebediyet, zamanda vuku bulmuş olarak varoluştur. Demek ki sonlu ebediyetimiz olan tarih budur. Ebediyet sonludur çünkü gerçekte ebediyetin özü kendinde değildir. Ebediyet aslında varoluşun zamanında dışarı konulmaktan ve bu zamanın dışarı konuluşundan başka bir şey değildir. Bu konu hem Hegel’in (Ansiklopedi, § 258) hem de Benjamin’in Tarih Üzerine Tezleri’nin yeniden okunmasını içerir).

Hasıl olan –veya daha çok, bir şeyin hasıl oluşu– bir zamansal sürecin homojenliğinden ileri gelmediği gibi, bu sürecin bir kaynaktan homojen bir şekilde üretilmesinden de ileri gelmez. Husul bulan tersine kaynağın mevcut olmayışını ve hiç mevcut olmamışlığını imler. Bu da Heidegger’in de kastettiği şekilde, olmanın varlık olmadığı, yani benzer şekilde, ne bireysel ne kolektif herhangi bir tözsel sürecin yalın sürekliliğinde kendi kendimizin ardından gelmediğimiz anlamına gelir; biz ancak tarih demek olan ortaklığın heterojenliğinde biz olarak belirir, çünkü ne kendi kaynağımız biziz ne de kendi kaynağımızın sahibiyiz. Bu manasıyla tarih, “bizlerin”, Varlığın ve kaynağın heterojenliğini imler.

Öte yandan bu tür bir heterojenlik, bizatihi zamanın heterojenliğinden başka bir şey değildir: Gerçekten de, ilk ve ikinci zaman arasın-

daki bir heterojenlik bulunmadığı takdirde –zamandaki anlar arasında– bir ardışıklıktan bahsedilemez. Anlar arasında artık zaman yoktur. Vasil olmak, tıpkı öze gelme gibi veya zamanda vuku bulma olgusu gibi, kendi kendisinde çıkan, kendiliğinden çıkan zamanın ta kendisidir. Zamanın noksanlığı –ki bir anlamda bu, zamanın doluluğuyla aynı şeydir– : “olay”; kendi heterojenliğiyle dolu ve dolayısıyla mekanlanmış zamandır. Sonlu varlığın ontolojik koşulu olarak varoluş, kendi dışındaki zamandır; zamanın bir mekânının yine zamanda açılması, yani “biz”im, ortaklığın bir mekânı; zamanın bu mekanlanması dışında bir şeyle “kurulmayan” ve açılmayan bir mekân.

“Kuruluş” tarihsel olay modeli olarak düşünülebilir. Öte yandan, kuruluş dediğimiz, mekanlanan zaman ve heterojenlikten başka nedir ki? Kuruluş hiçbir şeyin ardı ardışığı değildir. Kuruluşun, temellenmenin, tanım gereği temeli yoktur. Kuruluş yeni bir zamanı veya zaman içinde bir zamanı açan, zamanı mekanlandıran bir sınırın çizilmesinden başka bir şey değildir; her seferinde, açılan şey bir dünyadır; eğer dünyayı evren veya kozmos değil de, varoluşun has mahali, “dünyaya sunulmuş olmanın” veya “dünyaya gelmenin” mekânı olarak alacak olursak. Bir dünya ne mekân ne zamandır: Bir arada var olmamızın bir biçimidir. Bizim dünyamız, bizden olan dünyadır; bir sahiplik olarak değil, sonlu olması bakımından varoluşun üstlenilmesi olarak dünyamız; bir dünyaya gelmek ve aynı zamanda o dünyayı açmanın kendi özü olması (ki varolmak budur) bakımından dünyamızdır. Ancak bu zaman ne bir kaynağın zamanıdır ne de zamanın kaynağıdır; zamanı mekanlandırarak, “biz” deme ve varoluşun tarihselliğini bu “biz”le ilan edip sözceleme olanaklarını mümkün kılarak var olur. Tarih ne bir anlatı ne de bir hülasa değil, bir “biz”in ilanıdır (ve bu anlamda yazıdır).

(Dokuzuncu parantez: *Bu bağlamda, herhangi bir kuruluşa ait her türlü temellendirme –veya daha doğrusu, kendi kurucu husul buluşunda her kuruluş bir tür mekanlanma, tarihin mekanlanmış bir zamanının açılışıdır ama aynı zamanda kapalı ve dışarıya kapatan mekân da üretebilir).*

(Onuncu parantez: Açık olduğu üzere bu sadece, Heidegger'in Ereignis'ni geliştirme veya yorumlama amaçlı bir denemedir [gerçi burada Heidegger'ci tarih kuramına girmiyoruz]. Ereignis, yani öze geliş [husule geliş] olarak Varlık; varoluşu (ve dolayısıyla da üstlenilemeyen özü olarak sonluluğunu) kendine mal eden öze geliş olarak Varlık... Ereignis mantığı Derri-da'nın "différance" olarak ifade ettiği mantıktır; kendinde kendiyle farklılaşmanın mantığıdır yani. Buna şunu eklemek istiyorum: Bu varoluşun ve ortaklığın mantığıdır, nitekim bu ikisi asla ne "verili" ne varolan değil, fakat sunulmuşlardır. Kendi kendimize sunulmuşuz ve bizim olma ve olmama tarzımız budur; mevcut olmadan varolmak veya ancak ve ancak sununun mevcudiyetinde, huzurunda olmak. Sununun mevcudiyeti onun vuku buluşu veya geleceğidir. Sunulmuş olmak veya geleceğin sunusunu kabul etmek, "tarihsel" veya "tarihsi" olmaktır. Ancak bu üç kavramın [Ereignis, fark ve sunu kavramlarının] tam manasıyla "kavram" sayılamayacağını ve "ortaklığın", "varoluşun", "tarihin" "yeni" de olsa bir başka kuramını teşkil edemeyeceğinin farkındayım. Zira bunlar ancak, hem bize ait hem de artık bize ait olmayan bir söylemin ve çağın ["tarihin" sonu zamanının] kıyısında sunuludurlar. Böylece sadece, kendilerinden –imleyişlerinden veya ilmeyiş yokluğundan– kalkarak bir başka zaman ve söylem mekânına doğru yola çıkma vesilesi sunarlar. Bu kırılğan [imlerden, işaretlerden ziyade] sinyaller üzerinden bize kendini sunan tarihtir: Başımıza gelen başka bir tarihe, bir başka "biz" yapılanmasına, geleceğin bir başka şekilde ifade edilmesine sahip olmak için yakalamamız gereken vesiledir. Bu bir tarih değildir zira tarihle ve ortaklıkla ilgili bir söyleme ait değildir ve bunların üzerinde de değildir. Fakat bunlar –bu kelimeler, kavramlar, sinyaller– husule gelen olarak tarihin kendini, artık "Tarih Düşüncesi" olmayan bir düşünce içinde sunma tarzıdır. Sunmak, takdim etmek ya da önermektir –mevcudu/şimdiyi bir bağış olarak dayatmak değil. Sunuda bağış verilmiş değildir. Sunu bir bağışın geleceği ve/veya verili olmayan bir geleceğin bağışlanmasıdır: Sunu karşısında yapabileceğim bazı şeyler vardır, yani kabul veya ret edebilir. Neyin sunulduğunu bilmeden karar vermemiz gerekir çünkü sunulu olan verili değildir [yani bir kavram ya da kuram değildir]. Hakikatin tarihselliğidir; bizim kararımıza sunulmuştur ve asla verili değildir).

Dünya gibi açılan zaman (ki bu tarihsel zamanın her zaman dünyadaki değişimin yani, en azından bu anlamda, bir *devrimin* zamanı olduğu anlamına gelir), bir dünyanın “bizi” gibi açılan ve mekanlanan zaman, tarihin zamanıdır. Hiçin zamansallaşmasının zamanı, veya aynı anda, bir tamlığın, doluluğun zamanıdır. Tarihsel zaman hep bir dolu zamandır, kendi mekanlanmasıyla doymuş bir zamandır. Benjamin şöyle yazar: “Mekânı homojen ve boş olmayan zamanda gerçekleşen ve fakat ‘şimdiyle’ dolu zamanı oluşturan bir insanın konusudur tarih.”¹¹² İyi ama “şimdi” nedir ve “şimdiyle dolu olmak” ne anlama gelir? “Şimdi” mevcut değildir veya mevcudu temsil etmez. “Şimdi” mevcudu mevcut kılar veya vuku buldurur. Mevcut, gelenekten de bildiğimiz üzere temsil edilebilir değildir. “Şimdinin” vücudu, husul bulanın vücudu asla mevcut değildir. Ancak performatif olan “şimdi” (“bizi” olduğu kadar “şimdiyi” de ifa ve icra eden ve bizim olabilen söyleyiş) bu mevcudiyet yokluğunu vücuda getirir ki bu da “biz”in ve tarihin vuku buluşudur. “Şimdiyle” dolu bir zaman, açılımla ve heterojenlikle dolu bir zamandır. “Şimdi” demek “bizim zamanımız” demektir. Ve “çağımız” demek, “zamanın mekânını varoluşla dolduran biz” demektir. Bir tamamlanış değil, öze [husule] geliştir. Öze gelen öze geleni tamamlar. Tarih tarihi tamamlar. Bu bir (kader değil) yönelimdir veya başka bir terim kullanacak olursak bir dışa konulma, maruz kalmadır. Tarih, tarihe yöneliş veya tarihe maruz kalıştır, yani tamamlanıştan yoksun bir olma biçimi, tamamlanmış mevcudiyetten yoksun bir olma biçimi olarak varoluş maruz kalıştır. Ve bu, bugün, bizim için has olma biçimidir. Birault’un yazdığı gibi: “Tarihe yazgılı olan varlığın bütünüdür.”¹¹³ Bu da varlığın bütünüünün, bu yönelmeden veya dışa konulmadan/maruz kalmadan başka bir şey olmadığı anlamına gelir: varoluşun yine varoluşa sonlu maruz kalışı/varoluşun varoluştaki sonlu biçimde dışarı konulması. Ki buradaki varoluş, “şimdi, biz” dem vesilesi ve olanağı tanıyan *bizim* varoluşumuzdur.

112 *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, XIV

113 Heidegger et l'expérience de la pensée, Paris, 1979, s. 545.

“Şimdi, biz”, verili bir tarihsel durumda mevcut bulunduğumuz anlamına gelmez. Artık kendimizi, belirli bir sürecin bünyesindeki belirli bir aşama olarak kavrayamayız (zaten, belirlenim süreci olarak tarihsel çağın bir sonucu olmayacaksa şayet, kendimize, yine kendimizle ilgili bir temsil sunmamız da mümkün değildir). Yapmamız gereken daha çok, zamanın bir mekânına olduğu kadar bir ortaklığa da iştirak etmektir. Ortaklık varoluşa katılmaktır, ki bu da herhangi bir ortak tözü paylaşmak değil, heterojenlik olarak, beraberce kendi kendimize maruz kalmaktır, bizim husule gelişimimizdir. Bu da şu anlama gelir: Tarihe sonluluğa katıldığımız gibi katılmalıyız. Sonluluktan kasıt, kendimizle ilgili bazı özellikleri veya kökenleri kendi üzerimize almayıp tarihsel olma kararı vermek zorunluluğudur. “Tarih” her zaman ve otomatik biçimde tarih değildir. Onu bir sunu ve karar verilen olarak düşünmek gerekir. Tarih anlayışımızı dışarıdan almıyoruz artık –ya da tarih artık ne bir anlayış veriyor ne de böyle bir şeyi beyan ediyor. Tarihe adım atabilmek için kendi “bizimizi”, kendi ortaklığımızı beyan etmeye karar vermeliyiz.

Ortak içinde, ortaklık-ta olmaya –ve nasıl olacağımıza–, varoluşumuzu nasıl var kılacağımıza karar vermeliyiz. Hep her seferinde siyasi bir karar olmanın ötesinde, siyasetle ilgili bir karardır: Beraber varolma başkalığını, başkalığımızı var kılıp kılmayacağımızın ve bunu nasıl yapacağımızın, ortaklığa ve tarihe nasıl iştirak edeceğimizin karardır. Tarihi yapmaya –tarihi yazmaya– karar vermeliyiz ki bu da mevcudumuzun ve onun (birbirini takip eden bir şimdi gibi değil, kendi mevcudiyetimizin vuku bulmasından ibaret bir “gelecek” olarak) vuku buluşunun vücut bulmuş olmayışına kendimizi açmaktır. Sonlu tarih –hiç değilse bugün burada yapmaya çalıştığım gibi, hâlâ “tarih” sözcüğünü kullanacaksak– tarihe dönük o sonsuz karardır. Zaman içerisinde “bugün” çoktan dündür. Ama her dün aynı zamanda, zamanı mekânlandırma ve bunun hangi anlamda artık zaman değil bizim zamanımız olduğuna karar verme vesilesinin sunulmasıdır.

Ortaklık veya ortaklaşacılık [komünizm] açısından yazınsal deneyimin zorunlu oluşunun ortaya koyduğu şeye geri dönmemiz gerekecek. Hatta bir anlamda, ortaya çıkan tek soru budur. Fakat bu sorunun tüm terimlerini dönüştürmek; hemen akla geliveren aşırı basit şemalara (örneğin: yazarın yalnızlığı/kolektivite veya kültür/toplum, ya da elitler/kitleler gibi ister zıtlıklar şeklinde verili olan, ister “kültür devrimleri” anlayışı uyarınca aralarında denklik bulunan ayrışmalara) göre değil, bambaşka şekilde düzenlenmiş bir uzamda sorunun terimlerine tekrar işlerlik kazandırmak lazımdır. Bunun yapılabilmesi içinse yeniden işlerlik kazandırılması gereken şey ortaklık [topluluk] meselesidir, zira bu uzamın zorunlu yeniden düzenlenişi bu meseleye bağlıdır. Bu uğraşa girişmeden önce, “komünizm” sözünün faal huzursuzluğunu ya da dirençli verimini hiçbir şekilde geçersiz kılmadan; sürüklendiği aşırılıkların hiçbirini inkâr etmeden ve aynı zamanda, ne beraberinde getirdiği ipotekleri ne de yüklenmiş olduğu hiç de tesadüf eseri olmayan borcu unutmadan, komünizmin aşılamaz ufukumuz olamayacağını ortaya koymamız gerek. Daha doğrusu, o artık böyle bir ufuk değil; öte yandan biz herhangi bir ufku aşmış da değiliz.... Hücum edilmesi gereken ufukların ta kendisidir. Ortaklığın nihai sınırı veya kendi başına oluşturduğu sınır, göreceğimiz üzere bambaşka bir hattı takip eder. İşte bu yüzden, komünizmin artık aşılamaz ufukumuz olmadığını ortaya koyarken, komünist bir talebin, bizi tüm ufukların ötesine gitmek zorunda bırakan hareketle tebliğ edildiğini de aynı kuvvetle ortaya koymalıyız.

JEAN-LUC NANCY



monokledebiyat
@/monoklkitap

KDV'den muaf tir.

39 TL