

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>

MonoKL

Mono Kurgusuz Labirent 2011 İlkbahar Yıl: 5 Numara: X 50 TL



Jean-Luc Nancy *ile Karşılaşmalar*



Editör: Volkan Çelebi



MonoKL

Mono Kurgusuz Labirent
2011 İlkbahar Sayı X

Jean-Luc Nancy
ile Karşılaşmalar

MonoKL

NANCY Özel Sayısı

Editör: Volkan Çelebi



MonoKL
Nancy Özel Sayısı

Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar

2011 İlkbahar
Sayı: X

İmtiyaz Sahibi: Yeşim Keskin

Sayı Editörü: Volkan Çelebi

Sayı Danışmanı: Ahmet Soysal

MonoKL Yayın Kurulu

Yeşim Keskin, Eren Rızvanoğlu, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, İlksen Mavituna, Atakan Karakış, Ali Bilgin, Volkan Çelebi, Murat Erşen, Sibel Kibar

MonoKL Onur Kurulu

*Jean-Luc Nancy, Danielle Cohen-Levinas, René Major,
Joan Copjec, Kenneth R. Westphal, Ahmet Soysal*

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Dağıtım: Pandora Dağıtım
<http://www.pandora.com.tr/>
satis@pandora.com.tr

Teknik Altyapı: Kemal Şahin & Bitopya

Ön Kapak Resmi: Stéfan Leclercq

Font: Arno Pro 10/16 pt

Tasarım: Tunalı Copy Center
www.tunalicopy.com

MonoKL
www.monokl.net / blogasiri.monokl.net
editor@monokl.net / oneri@monokl.net

ISSN: 1306 - 715X

Yönetim ve Yazışma Adresi:
 Cumhuriyet Mh. Kazım Orbay
 Cd. 4/7 Şişli - İstanbul

Baskı
 Bayrak Matbaası
 Davutpaşa Cd. No:14/2 Topkapı (212) 493 11 06
www.bayrakyayincilik.com
 Mayıs 2011

Nancy
İçerik

A- GİRİŞ

Sunum	Ahmet Soysal	8
Giriş	Volkan Çelebi	9
Soru-Yanıt	Jean-Luc Nancy ile	24
Biyografi ve Yapıtlar	Jean-Luc Nancy	26

B- MAKALELER

Minimal Egemenlik Üzerine Jean-Luc Nancy ve Egemenin Göz Kırpması	Oliver Marchart	50
Metafiziksel-Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak	İgnaas Devisch	65
Özgürlükler Arasında: Jean-Luc Nancy'nin Dadanan Kategorik Buyruğu	Jean-Paul Martinon	80
Nancy ve Badiou'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma	Oleg Domanov	94
Anlamın Bedeni, Bedenin Anlamı	Franson Manjali	106
Jean-Luc Nancy'den Arta Kalanlar	Nami Başer	122
Nancy Ekolü: Jean-Luc Nancy'nin Psikanaliz Eleştirisi	Jean-Michel Rabaté	127
“Les Iris”ten Ris Orangis’e: Leiris’e Dokunan Nancy / Nancy’ye Dokunan Derrida	Michael Syrotinski	138
Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji	Alison Ross	149
Dışa-kayıt: Bedenler Sorunu Açısından Yorumlama	Benjamin Hutchens	163
Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy	Martta Heikkala	175
Yaşam ve Ölü	Juan Manuel Garrido	187
Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu	Selim Karlıtekin	192

Nancy

İçerik

“Dünyanın Yaradılışı ve Küreselleşme”de Dünya Düşüncesi	François Raffoul	207
Dengenin Baş Döndürücülüğü: Jean-Luc Nancy ve Bedenler Düşüncesi	Andre Potesta	220
Sense (Anlam) Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy	Bryan Lueck	229
Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı	Volkan Çelebi	244
Düşünce-nin Tarzı	Ian James	290
Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve Hristiyan İkonografi	Ginette Michaud	302
Modern Düşüncenin Karanlık Noktası: Nancy’nin Mekan Hakkında Yazılarının Bazı Bağlamları	Philip Armstrong	324
Kalbin Boşluğunda	Ufuk Üsterman	343

C- ZAMANSIZ UZAM

Salve	Jacques Derrida	346
Mahsus Sungu	Alain Badiou	358

D- NANCY’NİN KENDİ YAZILARI

İmge ve Şiddet	Jean-Luc Nancy	370
Yazınsal Komünizm	Jean-Luc Nancy	384
Eliptik Anlam	Jean-Luc Nancy	396
İkisi-arasında	Jean-Luc Nancy	409
İle-Olmak ve Demokrasi	Jean-Luc Nancy	413
Hristiyanlığın Yapisökümü	Jean-Luc Nancy	423
Tekil Çoğul Olma	Jean-Luc Nancy	443
İnsani Ölçsüzlük	Jean-Luc Nancy	455
Ölümün Boğazında		
Delişmen Kahkaha	Jean-Luc Nancy	461
Harfiyen	Jean-Luc Nancy	476
İÇ/AŞ	Jean-Luc Nancy	479
Ne Yapılmalı?	Jean-Luc Nancy	482

Nancy
İçerik

E- NANCY İLE/ÜSTÜNE
SÖYLEŞİLER

Francis Guibal ile Söyleşi	MonoKL	485
Ian James ile Söyleşi	MonoKL	490
Philip Armstrong ile Söyleşi	MonoKL	499
Jean-Luc Nany ile Söyleşi	MonoKL	516
Nancy ile Derrida Söyleşisi:	Jean-Clet Martin	
Sorumluluk - Gelecek Anlam	Francis Guibal	524

F - KONFERANS METİNLERİ

Konferansın Ardından Bir Mektup	Jean-Luc Nancy	553
Nancy ve Demokrasi Üstüne	Ahmet Soysal	554
Geliş Üzerine	Volkan Çelebi	561
Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi:		
Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması	Gabrielle Baptist	566
Nihilizm ve Demokrasi	Önay Sözer	573
Konferans Tartışmaları	MonoKL	580

G- DİĞERLERİ

Tanrı Onun Emirlerine		
Kayıtsız Kalmamızı Şart Koştu	Barış Bayram	589

H- MONOKL

Monokl Yayınları	MonoKL	597
Gelecek Sayılar	MonoKL	599
Katılımcılar Hakkında	MonoKL	601
Nancy Sözlük	MonoKL	608
Uluslararası Levinas Kongresi	MonoKL	623

I- KONFERANSTAN
VE FİLMDEN
KARELER

Philip Warnell		
MonoKL		624

A - GİRİŞ

JEAN-LUC NANCY İSTANBUL'DA

Jean-Luc Nancy, geçen ekim ayının sonunda (bu, geçen yıldı) İstanbul'a geldi. Fransız Kültür Merkezi'nde "Demokrasinin Hakikati" kitabı çevresinde düzenlenen bir günlük toplantıda konuştu. Birkaç gün kaldı, sonra gitti. Bir yazar, öncelikle yazılarının başında (başlığın da üstünde) ve her zaman sonunda bir ad'dır. Yazıların bir çeşit ön tanımı. Yazılarını bizim için "kendisi" kılan (imza başkası için atılır). Yazı –ve genel olarak yapıt– bir adı imza yapandır. Yayın, "kamusal kılmak"tır (*publier*), öyleyse, yazıyı, ediminde varsaydığı ortaklığa (*communauté*) somut olarak açmaktır, atmaktır – ya da sunmak. Yazıyla birlikte, yazarı –bir ad, bir imza– da.

Yazıya vurgu yapıyorum, çünkü Jean-Luc Nancy benzersiz bir düşünce yazarıdır. Derinlik ve yaratı olan bu benzersizliği bütün yakın okurları sınamıştır, sınamaktadır. Bu benzersizlik, okurların gücül ve bazen de edimleşen ortaklığını doğurur. Jean-Luc Nancy, yapıtlarıyla, kendisi gibi benzersiz olan bir ortaklığın kaynağıdır. Bu, öncelikle bir soru ortaklığıdır. Temelinde, ortaklığı soru yapan bir ortaklık. Jean-Luc Nancy, bütün felsefe geleneğine ve onun ucunda Heidegger'e bir yakınlık ve uzaklıkla, adımlarını bazen yakını Derrida'ninkilerle karıştırarak (Derrida'yla ve ikisinin de öncü yakını Blanchot'yla "sonsuz söyleşi"sinde), felsefenin büyük sorularını, çağdaşlığın özgül boyutlarını da hesaba katarak, yepyeni bir güçle yeniden sormaktadır. Ortaklık, bu soruların belki de odağıdır.

Kitaplarıyla, metinleriyle önceden gelmişti Nancy (gelmeye başlamıştı). Kitaplarından, adından ve imzasından sonra "tenleşmiş" olarak geldi İstanbul'a. Bir insan gördük. Onu dinledik. O kitapların, o adın insanı sıcağı, yalındı, ciddiye, dikkatliydi, açıktı. Görenler, tanıyanlar için bir boyut belirdi. Tanımsız bir boyut, yazıda görünmeyen bir boyut. Bir izlenim. Anıya dönüşen. Bir insanı tanımanın güzelliği başka.

Bu sayı, Nancy'nin sıcaklığına adanmıştır. Nancy'nin düşünür ve insan olarak yakınlığına yakınlık.

Ahmet Soysal

Volkan Çelebi

1.

Başlatma jestinin bizi düşünsel bir matrisin kıyılarından dışarı doğru çeken o *korsan halini* görmezlikten gelmek istemiyoruz. O korsan hal ki, özgürce gezenin, gezen özgürlüğün durumudur. Rotasızlık içinde, demir atmaksızın devinen ve yeni coğrafyaları keşfeden özgür seyahatin coğrafyalar biçen ve öğüten anlamıdır. Belirli bir rotaya saplanıp kalmayan, sürekli dönmede olan dümene benzeyen ya da her seferinde bizi geleceğe, geleceğimize borçlandırıran şu özgürlüğün sınır-sız yaşamı: Nancy'nin durmaksızın etrafında dönüp dolaştığı ama ona belirli bir içerik ya da belirli bir buyruğun katı kutsallığını vermediği şu maddiliğin aşkınsal konumlanması. Bu aşkınsal konumlanış, bir öte-dünyanın ya da idea kutsallığının yankısı değildir, bizzat her varolana her seferinde cömertçe sunulan özgürlük olarak maddiliğin her *olmayı* (yaşar ve yaşam olarak “var” olmayı), her varolanı temellendiren temelidir, temelsiz temelidir. Ya da başka bir Nancy düşüncesiyle bağlantı içinde, ortam olarak, her seferinde yarılan ve aralanan ortam ve ortaklık olarak varolanın tekilliğinin bir düşüncesidir. Bu tekillik düşüncesi, tekilliğin tekliği ya da sürekli konaklaması değil, çoğulluk-taki-tekilliktir. Ortaklık tekilliği çoğulca verir, bu özgür ortaklık özgürlük jestinin kendisi gibi ilişkiyi ve varolanı verir; bu ortaklık [bu birlikte huzura çıkmanın, bu birlikte mevcudiyete gelmenin eşitliği, kardeşliği ve adaleti] olmaksızın kendi-huzuruna ya da başka'sının huzuruna çıkma yoktur. Bu paylaşım, bu ilişki olmaksızın varolan yoktur, varolan ancak “çok” ile birlikte belirir, onunla ve ondan belirir.

Belirmenin bu ekonomisi boyunca, Nancy bizi tamamen özgün bir özgürlük etiği geliştirdiği ve özgürlükbilimi boyunca yapılandığı ortaklık ontolojisinin her türden felsefi girişimi [buna etik da dahildir] öncelediği felsefi anlayışına çeker. Fakat bu öncelemede, önceleyene bir kutsallık değil bir sürekli devinirlik ve sürekli *farklama/farklanma* atfediliyordur. Bir katı özdeş kökenin değil, kökenlerin olanağını barındıran yerler, coğrafyalar ve olmalar malzemesinin sonsuz potansiyelinin köken-sizliği: olmanın özgür anarşisi, özgürlüğün olma anarşisi.

Nancy'nin temel yapıtlarından birisi olan “Özgürlük Deneyimi”nde işlenen özgür olma ve olmanın özgürlüğü ancak ortaklık-ta-olma ile, sürekli aralanan ve coğrafyasızlaşan ortaklıklar ağında tekillik olarak ve ilişki olarak var olma ile anlamlanır. Bu anlamlanmada, bize sunulan “kesin bir etik dünyanın” gölgesini hissettirdiği bir zamansal-mekansal varoluş darlığı ya da yasası değil, bu ya da şu göğün nimetleri değil, sürekli bollanan ve genişleyen, her türlü yasadandan ve sınırdan özgürleşen bir özgürlük etiğidir. Daha iyi bir deyişle coğrafyalar coğrafyasızlığı olarak dünyanın bir kararıdır ve her tikel olmada *dünya ile* bir karardır. İyiliğin ve kötülüğün toptan verilmediği ama her tikel durumda yeniden verildiği ve paylaşıldığı bir özgürlük etiğidir. Yeniden verilmenin durmaksızın yerinden ettiği bir ihlalin çarpıntısıdır. O halde Nancy için bir genel anlam, bir genel etik yoktur; son anlam ya da anlamın son sonsuzluğu da yoktur; anlamın tekilliği ve tekilliğin etiğinde açılan anlamlar olarak ve onların konumlanış hallerindeki dönüşümleri olarak anlam vardır. Nancy'nin deyişiyle her zaman var olan hep “kabuğundan çıkmakta olanın oyduğu” yeni işte'likler, belirli içerikler ve biçimlerdir. Bu oyma, bu çıkmakta olanın sürprizi verilmiş anlamın coğrafyasını, birikmiş ilişkileri ve birbirlerine göre şekillenmelerin altını oyan şu hiçsel anlamın uçurumudur: hiçbir son nokta, hiçbir mutlak konum, hiçbir sınırsız ikamet yoktur. Hep sonluluk, her seferinde sonluluk ve her zaman çoktandır o sonluluğa açılma, ona maruz kalma, onun tarafından yerle bir olma ve özgür olma vardır.

Özgürlük etiği, özgürlüğün ortaklığı ile paylaşımının ve tekil çoğulda olmasının etiği öncelediği anlamını aşmakla kalmaz; kardeşlik, eşitlik ve adalet içinde ortaklık-ta-olmayı ve ortakça olmayı her türden etik ön-bildirim ve dayatımın ufkunu bozan bir gelecek düşüncesi, hiç-içinden gelen ve cömertçe ansızın gelen bir hiçlik düşüncesi olarak koyar. Buradaki kardeşlik, eşitlik ve adalet, bir etik coğrafyanın temellerini atıp göğe yükselttiği aşkın ve tanrısal bir yasalılığın değil, özgürlüğün ortam içindeki ve ortam olarak

kendinden-yasalılığının, her sınır boyunca kendine yasayı sınırsız kez verişinin ve alışının betimlenişidir. Özgürlük tekil çoğul olmanın yasada sınır olarak boşaltılışından, ve bu sınırın maddi ortaklık olarak paylaşılmasından başka bir şey değildir. Öyle bir maddiliğin paylaşımı ki, düşünce onu kovalamaktan ve kendi yamacına çekmeye çalışmaktan kendisini alıkoyamaz. Bu maddilik düşüncenin ve varolanın sınır olarak duyumsadığı ve maruz kaldığıdır; aşkınsal bir olgusalılık olarak onu teslim alan ve ona özgür olmanın kendinden-gelen-yasalılığını verendir, olmanın özgürlük armağanıdır. Öte yandan bu maddilik, felsefi-tarihsel bir maddeci güzergahla aynı yönelimi paylaşmaz; maddenin kaba belirlenimleri içerisinde ampirik olarak düşünülüşünü belirtmez; daha ziyade hiç içinden gelen, hiç ile gelen ve bir uğultu, bir kum rüzgarı, bir pılıyı pırtıyı toplama, bir sessizlik, bir gece boşluğu, bir fırtına, bir dipsizlik uçurumu ve sarsıntı olarak, ya da bazen bir mutluluğun ve sevincin patlaması, aşkın vuruşu ya da dostluğun eli olarak gelen şeyin hiçsel maddiliğini ve onun ortak duyumsanışını anlatır. Bu maddilik ortağın maddiliğidir, paylaşımsız ya da çokçasız değildir; paylaşım içinde gelir ve çoğulun tekil bağlantılarında gelir: böylece kendi başına, kendinde bir madde yoktur, düşünce ile bir madde, ilişki ile bir madde, paylaşım ile bir madde, hiç ile, duyumsamanın çıldırtilması ile gelen bir madde vardır. Bu madde özgürlüğün maddesinden, özgürlüğün düşünsel şeyinden ya da denebilirse maddi düşüncesinden başka bir şey değildir. Onunla birlikte varoluruz, onunla birlikte sınırlardan oluruz, sınırlardan kurtuluruz, ve onunla birlikte ölürüz.

Nancy bütün bu tekil-çoğul olma rejimini eskil etik içerimlerle ve tarihsel anlamlarla yüklü başka bir anlamlandırma ortaklığına doğru da açar: Birlikte huzura geliriz ya da birlikte mevcudiyete geliriz [eşitlik], birlikte ortaklık-ta ve ilişki veren paylaşım içinde yaşarız [kardeşlik], birlikte özgürlüğün hiçine maruz kalırız ya da özgürlük her birimize, her birimizce kendi tekilliğimizi verir [adalet].

İşte böylelikle, Alain Badiou'nun "son komünist" olarak selamladığı Nancy'nin özgün komünizm anlayışının ilk parlamasına çıkmış bulunuyoruz: "*İşlemeyen Ortaklık/Topluluk*" adlı yapıtında Nancy yazısal ortaklığın doğası boyunca bu yeni komünizm ışığını ayrıntılandırır. Komünizm, ortaklık-içinde, ilişkinin tekliği ve tekilliği verdiği özgür bir ortaklık-içinde [topluluk içinde] varolmanın, olmanın özgürlük armağanının ve ilişkisinin her türden sınırı çizecek, yeniden çizecek ve silecek şekilde varolana sunulmasının ağsal dünyası olur. Böylece komünizm, coğrafyasızlaşan ve coğrafyasızlaştıran bir

hiçliğin, bir işlemeyen, bir çığrından çıkmış topluluğun ortaklığıdır, topluluğun ortaklık içinde özgürce ve tekil olarak, kendi sınırlarını ve coğrafyalarını aşındırmaktan geri durmayarak yaşamasıdır. Çöldeki göçebenin kendine mal eder etmez terk ettiği bir göçüşün ya da özgürlüğün korsan gemisindeki mürettebatın güverteden geçişinin yaşamıdır. Marksist düşüncenin geleneksel normlarından ve yasalarından bambaşka kıyıları atıldığı bir uzamın başka bir komünizm ufku içinde yapılandırıldığını görmek, her şeyden önce heyecanı verir, heyecan vericidir. Bu sayede, özgürlük düşüncesinin bir kez daha ortaklık ve ortaklaşlık uzamına doğru itildiğini ve açıldığını görürüz: hepten mal etmeyen, hepten mülklenmeyen, sınırları sahiplenmeyen ama ortaklığın bütün coğrafyaları boyunca eşitlik, kardeşlik ve adalet içerisinde özgür olmaya ve özgür coğrafyalara yakınlık. Düşüncenin ya da geleceğin anlamı işte bu yakınlıktaki ve belki de sonsuzca uzaktaki [ortaklaşa] anlam düşüncesidir, genel bir anlamın düşüncesi değil ama anlamın her seferinde sınırlar aşan, bozan, ihlal eden şu özgür, şu göçebe, şu tekil jesti. Şu geçiş olma, geçişte-olmanın ta kendisi ya da Nancy'nin dünyasından sürekli bizi içine alan, içi ve dışı silen ve ardından başkaca iç-dış veren şu olmanın geçidi... Ucu, düşüncenin ve yaşamın.

Mülksüzleşen ve mülksüzleştiren sınır-da gezintide; düşüncenin biriktirdiği şu acı eylemsizliğin, eylemi isteyebildiği, onu nesnesi değil ama tutkusu olarak isteyebildiği, eylemin kendisi tarafından sınanabildiği, gerçekliği fikri değil ama olgusu olarak dışa-kaydettiği, ve her türlü büyüklenmeci bilgiçliğin, özgürlüğün sahibi olduğunu sanan çokbiçimli kıvrak korkaklığın tümünden boşa çıkarıldığı şu *dünyada, maddede, ortaklıkta-olmanın sevinci*: özgürlüğe açık ve açılmışta özgür olmanın coşkusu.

2.

Bu uçta, bu coşkuya ve patlamaya maruz kalmada, onda özgürlüğün olmasını duyumsamada, bu geçişin devingenliğinde, düşüncenin sadece kendisi-nin olmadığı uzamın uğuldadığı göçebe yerde [Nancy'nin çölümsü varolma dediği konar-göçerlikte], düşüncenin katılmış kavramsallığından ve soğuk geçmişinden başka bir şeyler de var: kıvrılan, içkinlikte ve olduğu-yerdelikte temellenmeyen korsan “bir şeyler”. Ve *başka bir şeyleri* ortakça

yaşamanın, düşünmenin ve yaşamanın, yeniden yaşamanın ve düşünmenin bağrında, onlardan sökülme ve onlardan örülme, kendimizden geçmek var. Kendimizden geçerken, kendimizi bir bilinçsizliğe bırakmış gibi sunarken, beri yandan kendimizin üzerinden geçiyoruz, kendimizi geride bırakıyoruz: Pascal'dan hatırlanacağı gibi, kendimizi sonsuzca geçiyoruz.

İşte burada bu harflerin gölgesel huzurunda “yaşayan kendimizden geçmekle”, kendimizi geçişin kendisi yapmakla, o “bir şeylere” seslenmekten kendimizi alamıyoruz. Bir şey'den değil ama bir şeyler [tekil çoğullar] ağından geçmek, kendimiz olarak geçmek ve kendimizi geçmek; kendimizi mesafelendirmek ve ortaklık içinde kendimizden mesafelenmek. Kendimizden özgürleşmek; kendimiz “ile” başkalarının, varoluşun huzuruna ortakça çıkışlarında özgürleşmek. Tam da, Nancy'nin “tekil çoğul olma” düşüncesinde bize yollanan şekliyle “aralanmak”; açıklıkta-ikamet etme olarak aralanmaktır: İkamet etmek, duruşlanmak, konuşlanmak ve sonra açıklığın o çölümsü seraplarında ikametten sürülme, devinme ve yabancı olmak. Özgürlüğün nefretini değil ama onun verdiği bilinmeyenin korkusunu hissetmek. Tekinsizlikte çığlık atan ağzın tekinsizliğine göğüs gelecek kadar dayanıklı, sabırlı ve umutlu olarak özgür geleceğe açık olmak.

Mutlak bir şekilde İyiye doğru özgürleşmek ya da iyi özgürleşmek değil ama iyiyi [ve kötüyü de] özgürleştirmek... Burada bir durguya kendimizi vermemiz, en azından bir düşünce duraklamasının yavaşlama hareketine girmemiz kaçınılmazdır: açıklıkta-ikamet in iyiyi ve kötüyü özgürleştirmesi ne demektir? Bu açıklığın, çağı saran kötülüklerin kapanışına ilişkin mesihsel bir kurtuluş olduğunu söylemiyorsa bize Nancy, kendimizi sonsuzca geçmenin, kendimizden sonsuzca geçmenin nereye doğru olduğunu da söylememesinde, neyi söylemiş oluyor? Çağı felaketlere ve toplu mezarlara boğan bir uçurum ve ayartıcılık olarak şu kötülüğün büyüsünün ve büyülemesinin çarpması hakkında bir suskunluğu mu tercih ediyor?

Nancy, ne bir suskunluğu ne de büyük bir gürültüyü tercih ediyor durumdadır. Kötülüğün, bütüncül ve istifleyici şiddetinin affedilemezliğini, haklılaştırılmazlığını, savunulamazlığını durmaksızın gündeme getirir ve bunlardan yana bir talihsizliği ve yasta kalmayı, sonlunun sınırsız borçluluğunu düşüncesinden eksik etmez. Öte yandan Nancy, her türden kökensel ve aşkınsal ilkenin açıklık tarafından ihlal edildiği bir durumda, kötücüllüğün de iyiliğin de olanaklarını özgürlüğün kökenindeki olanaklar olarak görür. Böylece yoğunlaşma ve özgürlük nefreti ile; ama özgürlükten

gelenin özgürlüğü yoketmeye dönüşmüşlüğü olarak bir kötülük anlayışını ve bu kötülüğün dipsiz uçurumunun tekilliği tümünden güçlü, şiddetli ve egolojik bir baş-dönmesi içerisinde yok ettiği düşüncesini geliştirir Nancy. Bu anlamda, bütünsel bir yıkım, tekil çoğul'un da yıkımıdır ve kötülükten yana karardır. Ama bu karar, karar verilme anında ya da karar verme anındaki bir karar değildir; kararın bu kararlığı olmanın özgürlüğü içinde ancak sonradan kararlaştırılır. O halde hiçbir zaman iyiliğe ya da kötülüğe karar veriyor değilizdir; her zaman karar bizi alır ve kararı verir. O kararın jesti, olmanın özgür hareketi içindeki jesttir ve zincirinden boşanma ya da nefretle dolmanın ağırlığı olarak ansızın gelir, *ansızın* yakalar. Kararın –bizi– alması işte bu yapıdadır, ansızın ve bilinmeyenin cömertliğinin davetsizce gelişidir. Bu, kuşkusuz kararı alanın kim olduğu sorusu açısından öznel ya da nesnel bir yanıtı düzenleyen mekanizmayı aşan bir açıklık sorununa, bir kendisizlik sorununa gönderir bizi; kararı alan ya da veren kişi yoktur. Öte yandan insan bu kararın alınışında üzerine binenin yükü tarafından yok edilmiş de değildir, ansızın geleni nasıl karşılayacağı her seferinde ona kalır: Onunla mücadele etmek, onu kabullenmek, ona direnmek ya da ondan nefret etmek. Fakat her zaman bu *gelenin* kendi tekil olmasının kalbinden kökenlendiğini, bizzat kendisinin henüz kendisi olmayan bir gelecek uyanışından kaynaklandığını da bilerek.

Nancy için kötülüğün özgürlüğün kökenindeki zorunlu bulunuşu diğer yandan özgürlüğün kendi varoluşu için de kaçınılmazdır; aksi durumda mutlak bir iyilik ya da mutlak bir kötülük mutlak olarak bulunmuş ve elde edilmişçesine, tüm coğrafyalara yayılan bir şiddetin, bütünselliğin ve genelliğin alanı olurdu. Bütün olanakların sonsuzca edimselliğe döküldüğünü sanan bu mutlak tavırda, insani olan, daha doğrusu insan ve yaşamı yiterdi. Nancy, bütünselliğin kaçınılmaz olarak şiddeti getirdiği ve şiddetle kendisini sürdürdüğü düşüncesinde ısrar eder; bütünsellik sonluya kapanmadır ya da başka bir deyişle sonlunun, anlamın ve dünyanın kapanışıdır. Yasanın, sınırları yokmuşçasına yasa-da kapana kısılışıdır. Oysa her yasa, kendi sınırlarında-n ve sonluluğunda-n varolur.

Kötülüğün ya da iyiliğin olanak halinde kökensiz kökende bulunmaları olmaksızın, hiçbir özgür olma, hiçbir hayal etme, hiçbir kurtuluş, hiçbir gelecek tasarlanamaz. Bunun böyle olduğunu bizzat özgürlükten gelen ama özgürlüğün katledildiği anları da içeren özgürlüğün tarihi söylemektedir. Unutulmamalıdır ki, düşünce kötülüğe karşı uyanık, bütün gereçlerini

kuşanmış, sabırlı ve dayanıklı olmayı elden bırakmamalıdır; fakat özgürlük düşünce kendisinden vazgeçse bile olmanın sürprizi, şaşırtıcılığı, anidenliği ve armağan edenliği olarak genelliğin ve bütünlüğün coğrafyasını ihlal etmeyi sürdürecektir, genel bir kötülük manzarasından ya da yoğunlaşmasından bile kurtulmayı bizzat sağlayacaktır. Bu yaşamsal hiçliğin ve sınır-aşımının tek ve son anlamıdır: özgürlük gelmekten engellenemez, o, gelir, karar olarak özgürce gelir: ya iyiliğin tekil kararı olur ya da kötülüğün genel kararı; ve en sonunda –sonlululuk devriminin kendisinde– bütün kararlar özgürlüğe çıkar; en başta ondan çıkmış olduğu gibi.

3.

Felsefi yazıdan talep edilen bedensel ve yaşamsal ortaklığın, felsefenin geleneksel sınırları içine doğru daha fazla geri-çekilmesi tehlikesini beraberinde getireceğini göz ardı edemeyiz. Bu tehlikenin sınırında özgürce varolmak, yazıyı yaşamsızlaştırarak ya da onu yaşam ile olmasından uzaklara iterek değil ancak düşüncenin her sınırlamaya, her yaşam-dışılığa ve tutsaklığa karşı direngen olması yoluyla olanaklı olacaktır. Yani düşüncenin kendi tekilliğini her seferinde ısrarla istemesi ve (Nancy'nin düşüncesiyle) aklın tek olgusu olan özgürlüğün maddiliğinde ve yaşamında direktmesi yoluyla. Düşüncenin yaşam ile bu ortaklaşması olmaksızın, düşünce ile yaşamın birbirine bu geçirgenliği olmaksızın hiçbir zaman özgürlüğün temin edilemeyeceğini; bunun yerine [örneğin bu zamanlarda] liberal ya da normatif başka bir uzlaşma içinde özgürlüğü –sözümona– bulmuş bir entelektüel tembelliğin ve rahatlığın uzamında [bütün sınırların çoktan çizildiği ve çoktan özgür olmayan bir uzamda, kökenleri bulmanın böbürlenmesini taşıyan sahte bir asıllığın coğrafyasında] şiddetin tümleştiriciliği ile gizli bir ittifakın tesis edildiği, özgürlüğün bir malmış gibi alınıp verildiği bir evcilik oyunu ile baş başa kalırız. Oysa Nancy'nin de dediği gibi bu türden bir uzlaşmanın, bu türden bir özgürlük oyununun tek bir anlamı vardır: o da düşüncenin düşünce olarak kendisinden –ve yaşamın özgür olmalarından– vazgeçtiğidir. Fakat düşünce bu uzlaşmanın da bütün sınırların da yeniden çizilebildiği, bozulduğu o kökensel fark'ın adıyla eğer [ki Nancy için de bizler için de bu farklı hareket, ihlal eden hareket özgürlüğün kendisidir]; eğer düşünce, dinsel, siyasi, ideolojik her türlü hiyerarşik ve bütünleyici dayatmalar karşısında her şey ve herkes

uyurken uyumayan ve tetikte kalan uyandırıcılıksa; o halde düşüncemiz özgürlüğü varoluşun ve olmaların sınırlarını çizen sınırsızlıklarda, ya da bütün bu sınırları sınır yapan o çizme hareketinin kendisinde, ve sınıraşım jestinde ve o sınırsızlıkla arayacaktır: her türlü hakikat, köken, tanrısallık coğrafyalarını aşındırmaktan, her türlü kapanıklığı ve “bir”de eriyen cemaatsiliği geride bırakmaktan vazgeçmeksizin. Yeniden arayacak, yeniden anlamlayacak ve öteleyecek; her seferinde uyanıklığın emeğini sahiplenecektir. Ancak bu jestin bir düşünülüşü, kendi maddiliğini kendi elinden alacak olan özgürlüğün bir düşüncesi olacak olsa da, özgürlük yolunda olduğumuza dair gerçek bir işaret sayılabilecektir: zira özgürlük hiçbir zaman ele geçirilemez ya da o hiçbir zaman ele geçirmez; özgürlük sonsuzca kurtuluştur, temelden kurtuluş, sınırlardan, uzlaşmalardan ve adına normlar denen bütün hakların bir kütlesinden kurtuluş. Bu kurtuluş, daha şimdiden sınırın ötesi olarak bildiğimiz bir coğrafyaya doğru değildir, baskın ve davetsiz-lik olarak gelir, bir darbe ile bir vuruş ile gelir, patlamayla, insan-olmanın tekil jestlerindeki heyecan ile, üzüntü ile gelir. Bu iyiliğe ya da kötülüğe doğru bir gidiş değildir, bu korsan olma ile olmanın korsanlığında keşdefilen yepyeni coğrafyaların buyur edilmesidir. Bilinmeyenin cömertliği ve cömertliğin bilinmeyenidir.

Bilinmeyenin cömertliğinde anlamın dünya olarak açılması ya da dünyanın anlam olarak açılması düşünmeye çağrıldığımız. Her zaman anlamdan umudunu kesen bir dünya olacaktır ve bunun karşısında anlam olarak kendisini açmak isteyen bir dünya. Dünyanın böylesi bir anlamında, Nancy’den öğrendiğimiz, açıklık ve sonluluktur. Sonlu olarak, sonluluğa sonsuzca açık olmaktır; dünyanın tüm getireceklerine ve tüm götüreceklerine...

4.

Bir karşılaşmadan daha çoğu olmayan [ama bu çok olmayışı sonsuzca devindiren] bu özel sayı, geçmişte yine Monokl eliyle gerçekleştirilen kapsamlı sayılardan çok temel bir yönde ayrılıyor: Bu da Jean-Luc Nancy’nin kendisiyle canlı bir yaşam deneyimini ve ortaklığını paylaşmış bulunmak ve bu ortaklığı ince ve duyarlı bir iletişimin dostluk, kardeşlik ve eşitlik temelindeki *hareketine* teslim etmiş olmaktır.

Bir karşılaşma ne demektir? İki kişinin ya da bir ikiliğin yan yana gelmesi, yüz yüze gelmesi ya da belki yanlamasına olarak birbirlerini arkada bırakan bir rastlaşmanın geçiciliği? Ya da soruyu daha dibe batırdığımızda, birisiyle yazıda ve yazı boyunca, onunla kendi aramızda oluşan uzam boyunca karşılaşmak ne demektir? Bu soru bizimle birlikte, Nancy ile aramızda ve Nancy'nin yapıtları ile aramızda devinmeyi sürdürecektir.

Nancy, bu karşılaşma soruları açısından, felsefenin kişiden değil, yazıdan yana, düşüncenin yazı üzerinden ve yazı içinden belirmesinden yana tavır alan özsel bir etkinlik olduğunu düşünmeye daha yakın. Yine de kendisi İstanbul'a geldiğinde; bir filozof ile olmanın; bir filozofun ortaklık içinde bizimle oluşunun anlamının kıyılarına dokunduk. Bu dokunmanın kendisine özgü bir tadı, bir kokusu, bir bakışı ve bir anlamlanması vardı. Filozof ile birlikte, ortamın ruhu denilen şeyin bir dirilişinin yaşandığını ya da ortamın zaman ve mekân aralıklarında uykuya yatmış şeylerin, ilişkilerin, paylaşımların, işte-liklerin ve yakınlıkların mağaralarından, yerin altından ya da uçsuz bucaksız başka coğrafyalardan akın ettiğini söylemeyeceğim. Bunu söylemem, biliyorum; iki anlamda da söylemem. Çünkü [o karşılaşma ile ve o karşılaşmada] bu gelen, şu gelen, diğer gelen; birisi ile bir şey ile gelen; bu görüntü, bu uzantı, bu çıkıntı ya da bu girinti ile gelen; hemen ardından tanıdıklaşıyordu. Ve bu olur olmaz da ortaklık içinde tekil oluşundan ayrılıyordu. Akın edenler bir an ortaklıkta iken, başka bir an başka bir tanıdık olmayan jestin, el kol hareketinin ya da konuşma deneyiminin, yürümenin ya da durmanın aniden gerçekleşmesinde yerini başka başka coğrafyaların akışkan olmalarına bırakıyordu. Gelenler, gelmiş olanları itiyordu, düşüncenin temsilinde kalmaya itiliyorlardı. Evet, sanırım söylemeyeceğimde gizli kudretsizliği, "*akışkan coğrafya olmayı ya da akışkan coğrafyaları veren olarak filozof*" ifadesinde söylemeyi deneyeceğim. Yalnızca deneyeceğim.

Nancy ile bir konferans vesilesiyle tanışmış ve yüz yüze bir deneyimin içinden geçmiş olmanın verdiği sevinç ve bu sevinçle, bu yakınlıkla gelen dostluğun; onun yapıtlarından öğreneceklerimizi bu yazının dışında tutma isteğine hiçbir zaman dönüşmemesi gerekiyor. Evet, bunu Nancy'nin kendisi de söyledi. Kişileri, özellikle de bir filozofu severiz ama bu mahremiyetin, içsellik coğrafyasının, yazıda ortaya dökülen felsefi düşüncenin ve özgürlük sorgulamasının kendisiyle ilişkisi her zaman örtük bir ilişki olarak kalacaktır.

Onunla birlikte huzura çıkmış olmaktan kazandıklarımızı bir ölçüyle değerlendiremem, burada ölçü kabul etmez şeyler devrededir. Bir *ile-olmanın*

ölçüsüzlüğü vermesi sahnededir. Bu hareket “ile” [ya da denebilirse bu hareket olan “ile” bize eşlik ederken], bir alma ve vermenin ötesinde ve berisinde, düşüncenin cömertliğine ve cömertliğin düşüncesine hesapsızca açık olarak onunla birlikte varolmak, birlikte varoluşun huzursuzluğunu göğüslemek söz konusudur. Yine de bu ortak-göğüsleyişin, şu ya da bu olayı, şu ya da bu anıyı, şu ya da bu konuşmayı az-söylemesinden başkaca da bir şeyimiz hiçbir zaman olmayacak. Çünkü felsefe, bu az-söylemenin sabrıdır da ...

5.

Nancy ve yapıtları ile birlikte; “tekil çoğulun, anlamın, özgürlüğün, kararın, açıklığın, ortaklığın, paylaşımın, kardeşliğin, eşitliğin, adaletin ve ile-olmanın ...” tüm cömertliklerinde devinmek ya da birlikte devinmeye çalışmak. Bu özel sayının bize verdiği tek buyruk bu.

Nancy’nin, buradaki temalar ve kavramlar eşliğinde açmaya çalıştığımız yönlerinin dışında, sanat üzerine kapsamlı çalışmaları; küreselleşme ve globalizasyonun teknolojik kapitalist kültür düzleminde ve ölçülebilir hesaplanırlık düzeyinde işleminin incelikli eleştirisi; Hristiyanlığın yapısökümü olarak adlandırdığı projesi; Kant, Hegel ve Heidegger üzerine derinlikli yapıtları ve son dönem daha da öne çıkardığı demokrasi ve politika konusundaki soruşturmaları bulunmaktadır. Hegel’in merkezi konumunu ve özellikle sanatın sonu konusundaki tespitini unutmadan sanatın yeri ve imge konusunda da yeni açıklamalar getirir Nancy.

Nancy’nin elbette burada belki de fark, köken, yapısöküm konusunda pek öne çıkarmadığımız özel bir ilişkisi de mutlaka anılmalıdır. Bu da Derrida ile olan örtük ve açık ilişkisidir. Onunla diyalogu ve dostluğu Derrida’nın yaşamının sonuna kadar sürdürmüştür.

Nancy’nin düşüncelerinde; Nietzsche, Bataille, Blanchot etkilerinin her zaman hissedildiği birçok açıdan doğrudur. Özellikle Nietzsche’nin onun yapıtlarıyla yeni bir okunuşa ve anlam çerçevesine kavuştuğu söylenebilir. Lacan ve psikanaliz ile teması ise istikrarlı olmaktan uzaktır. Elbette yapıtlarının içerimleri ve Badiou’nun son komünist olarak Nancy’yi selamlaması da hatırlandığında, Nancy’nin Marx ile bir yakınlığı, tekil bir yakınlığı hiç elden bırakmadığı söylenebilecektir.

Birlikte eserler verdikleri [ve kendilerinin neredeyse Strasbourg ekolünün baş oluşturmaları olarak anılmasını sağlamada büyük pay sahibi] yakın/yapıt dostu-ortağı Philippe Lacoue-Labarthe ile yapıtsal ve yaşamsal ilişkisi Labarthe'in ölümüne kadar en içten bir yakınlıkta sürmüştür.

*

Çevirilerdeki tercihlerimiz Lacan ve Levinas sayılarından bu yana büyük oranda biliniyor. O yüzden ayrıntılı bir açıklamamız olmayacak. Sadece “*sense, signification, meaning*” ve “*sens, signification, vouloir-dire*” İngilizce, Fransızca kavramlarını; genel olarak sırasıyla “anlam, imlem, demek-isteme” olarak karşıladığımızı not ediyorum. *Sens* kavramı Nancy’de çok teknik ve temel bir yeri [örneğin *Dünyanın Anlamı* yapıtı] ve bütün anlamlanışları, demek istemeleri ve imlemleri yaratan jest olduğu için “anlam” olarak karşılanmıştır. Bu kavramın Nancy’nin felsefesi açısından hiçbir zaman aşkınsal olgusal olarak maddilikle, maddinin yaşamı ile ilişkiyi kesmediğini; yani “*duyu ya da duyuş*” olarak karşılanabilecek bir kararı da yanında taşıdığını söyleyebiliriz.

Signification için hem “*imlem*” hem de “*anlamlanma*” karşılıkları uygun bulunmuştur. Aynı şekilde anlamlayan/anlamlanan; imleyen/imlenen de *signifiant, signifié* kavramlarında değişmeli olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda özellikle İngilizce çevirilerde en fazla sorun çıkartan kavram *meaning* olmuştur. *Sense* için anlam zorunlu olarak dendiğinde, *meaning* için yer yer “demek-isteme”, yer yer “anlamına-gelme” karşılıkları kullanılmıştır. Tuhaf tınlamaların bu yabancı duyulmasından ürkölmemelidir. Felsefe her zaman dilin içindedir ve yine her zaman dilin sınırlarını aşındırır.

Diğer kavramlarla ilgili olarak gerek yazılardaki editör notlarına [ed.n.]; gerekse sayının sonundaki sözlüğe bakılabilir.

*

Sayıya 7 ülkeden 26 yazarın özgün yazılarıyla katılımının yanı sıra Nancy’nin kendisi de sayıya bizzat katıldı. Önceki sayılarla çok benzer bir yapı sergiliyor bu özel sayı: Giriş, Makaleler, Zamansız Uzam, Konferans Metinleri, Söyleşiler

ve Nancy'nin Kendi Yazıları bölümleri mevcut. Ayrıca son bölümde Nancy ile çekilmiş fotoğraflar ve Phillip Warnell'in konferansta gösterimini yaptığımız, "Outlandish: Strange Foreign Bodies" adlı filminden kimi kareler de var.

*

Bu sayının Ekim sonunda, Nancy'nin gelişiyle birlikte çıkmasını hayal etmiştik fakat üst üste biriken sayıların ağırlığı ve ciddiyeti; yapıtların zamana yayılmada ısrar eden güçleri ve güçlükleri karşısında ve belki de hepsinden önemlisi yaşamın acil tüketmeleri ve çabuk yıpranan birlikte-olmaların güçsüzlüğü karşısında bir öteleme hareketini yineledik. Fakat işte bu ötelemenin, bir farklılığa ve bir farklanmaya dönüşen hareketiyle ve yaşamıyla bir kez daha, bir tekil çoğulluğun bu ağır yükümlülüğüyle, okumanın ve okuyucunun huzuruna çıkıyoruz.

Bu huzura çıkışı, yapıt olarak, Monokl'un emeği olarak mevcudiyete getirenlerin ortaklığının simetrik olduğunu söylemenin; yapıtın hakkaniyetli bir adil paylaşımın ve yük bölüşümünün ürünü olduğunu dile getirmenin, yapıtın ortaya çıkış sürecinin saf sorumluluğun gelecekle gerçek bir sınanışı olduğuna dikkat çekmenin uzaklarındayız. Yalnızca Monokl'un iç ekonomisi de değil söz konusu olan; Türkiye'nin devindiği yüzeylerin kültürü bir çırpıda boğmaya çalışan ekonomisi de.

Fakat Monokl "olma"ya devam ediyor, olmaya, olmamaya ve yeniden olmaya, olmaktan vazgeçmemeye: var olmaktan geri çekilmemede ve tekil çoğullukları kaynaştırma hedefinde deviniyor. Monokl, bir jeste hayat veriyor; düşünmenin, kendi kaynaklarından ve kendi yaşamlarından düşünmenin, gelecekte paylaşmanın ve geleceğin sorumluluğunu paylaşmanın düşünceli uyanıklığına ses veriyor. Bu çağrı bir kişiye gönderilmiyor, bir gruba gönderilmiyor, bir ülkeye, bir dünyaya gönderilmiyor; bilinen ve bilinmeyen bütün uykudakilere, bütün uyku sersemliği çekenlere, yeni coğrafyaların açlığındaki bütün şeylere, olaylara ve düşüncelere gönderiliyor. Gelecek için uyumamaya direnenlere, düşünceyle, paylaşım, kardeşlikle ve dostlukla direnenlere gönderiliyor. Sahipsizlere ve sahipsiz kalmak isteyenlere gönderiliyor. Henüz uyanmamış olsa da gelecekte bir gün uyanacağı umut edilen tüm olanaklara, insanlara, dostluklara, coğrafyalara gönderiliyor. Böylece tüme gönderilen bu çağrı hiç kimsenin çağrısı değil,

bizlerden çıksa da bizim çağrımız değil. O, düşüncenin çağrısı. Çok uzaklardan ve çok yakınlardan.

*

Çok uzaklara ve çok yakınlara gönderilen bu çağrının filizlenmelerinde ve büyümelerinde tanık ve ortak olan; tanıdık ve yabancı olan herkese, tekil çoğul tüm şeylere selam olsun.

Ve bu selamı vermenin bütün yorgunluğunu son günler boyunca birlikte taşıdığımız, birlikte paylaştığımız, birlikte uyanık tutmaya çalıştığımız Murat Erşen'i yazıyorum buraya her şeyden önce. Bu "her şeyden öncenin" yüreğinde olarak.

Her zaman dostça yan yanılığı ile "*birlikte ve başka*" bir yolu gösteren, felsefeyi bütün zamanlar boyunca cömertçe sahiplenmiş, bu sahiplenmeyi kardeşçe bizlerle paylaşmış Ahmet Soysal'a teşekkürü hep bir borç bilirim.

Nancy'den yapılan kimi çevirilerdeki desteği ve bizzat kendi çeviri desteği nedeniyle; sözlük tartışmalarının sıradışı figürü olan Ali Bilgin'i anmadan edemem.

Nancy konferansı tartışmalarının büyük bir bölümünü çevriyazımı ve çevirisi; aynı zamanda Nancy kısmındaki çevirisi için İlksen Mavituna'ya "Sağolsun, eksik olmasın" diyorum.

Her zaman ve her an yardıma hazır, her isteği ve sorumluluğu cömertçe kabul edişi nedeniyle Tuğçe Ayteş'e "Varolasın" diyorum.

Nancy konferansındaki desteği, çevirisi ve bu sayıdaki bir diğer çevirisi bir yana; dostluğu, kardeşliği ve eksik etmediği desteği ile insanı hiçbir zaman yalnız bırakmayan Atakan Karakış'a sevgilerimi iletiyorum.

Dostluğun oradaki bedeni olan Eren Rızvanoğlu'na, sayıya verdiği destek ve yaşama kattığı iyilik için sonsuzca müteşekkirim.

Başka bir proje kapsamında hazırladığı çevirileri Nancy sayımız için bizimle paylaşan Selim Karlitekin'e de teşekkür ediyorum.

Ve elbette sayı için çalışan, emek veren, eksiğiyle gediğiyle bir metin ortaya çıkarmaya çalışan bütün çevirmen arkadaşlara, tanıdığım tanımadığım bütün arkadaşlarıma saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Phillip Warnel'e Nancy ile yaptığı belgeseli bize özel olarak göndermesinden ve filminden kareleri bizimle paylaşmasından dolayı saygılarımı yolluyorum.

Son olarak bizden desteğini esirgemeyen Fransız Kültür Merkezi'ne ve Anne Potie'ye şükranlarımı sunuyor; kendisine samimiyetle “*Adieu*” diyorum.

*

Bu sayı ile birlikte künyede görüleceği üzere bir *Onur Kurulu*'muz var. Bizimle yaptığımız sayılar boyunca ve düşünmenin seyrinde yolculuk etmiş, önerilerde bulunmuş, dostluk sergilemiş olanların bir “yazısal topluluğu”. Jean-Luc Nancy'nin kendisinin de bizzat yer aldığı bir topluluk.

Ekim ayında Nancy'nin gelişiyle birlikte, Monokl Yayınları'nın ilk kitapları da “Jean-Luc Nancy”nin *Demokrasinin Hakikati* ve “Ahmet Soysal”ın *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*'sı olarak çıktı. Derginin bir projesi olarak kurduğumuz yayınevinde, yine derginin görünür kıldığı filozoflar ve sorular boyunca bir yayın programı izleyeceğiz. Bu konuda içerde daha ayrıntılı bir duyuru bulunuyor.

Nancy'nin Monokl'dan çıkan ikinci kitabı olan “*Tanrı, Güzellik, Aşk ve Adalet*”in da bu dergi ile birlikte basıldığını belirtelim. Ayrıca Nancy'nin iki temel yapıtı da Monokl'ın yayın programı kapsamında çevrilmekteler.

Derginin bundan sonraki özel sayıları da sırasıyla “*Deleuze*” ve “*Badiou*” üzerine olacak.

Ayrıca elinizdeki sayının uluslararası versiyonu “*Encounters with Jean-Luc Nancy*” adıyla önümüzdeki aylarda yayımlanacak.

*

Sayının çıkış anından kısa bir süre önce Nancy'nin kendisinden ciddi bir hastalık sürecinden geçtiğini öğrendim. Onunla paylaşacağımız ve onunla öğreneceğimiz sınırsız şeyin kıyılarından ona sıhhat ve daha çok yaşam gücü diliyoruz.

*

Benim her şeydeki yokluğumda bile beni seven aileme selam olsun. Onlardan aldıklarım, hiçbir zaman öğrenemeyeceğim şeylerdi.

Hala dört gözle masumiyetinin olanca saflığı ve direnişi içerisinde beklediğim kardeşime en büyük kuvvetle ve haykırmayla selam olsun. Masum olanı iktidar ve şiddet içinde kapatanların ve bütün bu olanlara duyarsız kalanların bize sonsuzca borçlu hissettikleri bir anın gelmesi umuduyla bekliyorum. Düşüncenin ruhunun her zaman, her yerde ve her şartta yaşamaya devam ettiğini düşünmenin sabrıyla dolu olarak. Bunu Nancy'den öğrenmiş olarak...

Ve en son olarak, bazen en uzağımda bile olsa her zaman en yakınımıdakine, en içimde olmasından hiç vazgeçmediğim sevilene, sonsuzca sevmemi gönderiyorum...

16 Mayıs 2011

V.Ç.

Soru: Birkaç ay önce İstanbul'daydınız Bu özel sayı için bir isim ararken, bu karşılaşma bizim sayıyı "Nancy ile Karşılaşmalar" olarak adlandırmamıza esin kaynağı oluşturdu. Öyle ki bu başlık, konferanstaki felsefi dostluğa ve teorik alanda bir arada bulunmaya ek olarak, doğrudan gerçek ve edimsel bir yaşam deneyimine, "ortak-yaşayanlığa" gönderiyordu. Tabii, ötesi de var: Özel sayıdaki metinlerin çoğulluğu da bu eşsiz olayın kendisini çoğullaştırmasına destek oldu.

Bize, "bir filozofun düşünceleri ile yazıda karşılaşmak" ile "onunla yaşayan birisi ve yaşayan düşüncesi olarak karşılaşmak" arasındaki fark ya da bu ikisinin birleşen özleri hakkında ne söyleyebilirsiniz? Bu fark ya da birleşen özden, ilk olarak bir başka filozofla kendi geçmiş deneyimlerinize referans vererek; ikinci olarak da daha felsefi bir çerçevede filozofun edimsel mevcutluğunu kaybedişi-nin [bizler ya da kendisi için – ölüm durumu dahil olarak] özü hakkında düşünerek bahsedebilir misiniz? Özgürlük Deneyimi adlı yapıtınızı akılda tutarak, hiç-liğin ortak yaşam ve varoluşla doğrudan ilgili olduğunu kavırıyoruz. Kitap bu olgular etrafında dönüyor. Filozofla yazıda karşılaşma hiçliğin sunumunun tamamlanışını filozofun kendi [yaşayan,edimsel] olmasındaki hiçleştirmesinden mahrum olarak nasıl başaracaktır? O yapıtta, yapıt olarak, bizlerle kendisini nasıl ortaklaştıracaktır?

V.Ç.

Sevgili Volkan,

Sanırım sorunuza, bana yazdığınız şeyde birçok şekilde eklemlenen yegane soruya cevap vermem mümkün değil. Bunu yapamam çünkü “şu an, yaşayan filozof” ne ya da kimdir bilmiyorum. Filozof, düşüncesinin kendine has karakterinde, üslubunda, damgasında neyse o olarak vardır. Bu kendini her şeyden önce onun eserlerinde verir/sunar. Eserlerin yazarı mevcut olduğunda, sözünde, havasında, davranışında onun düşüncesinin unsurlarını bulmak normaldir. Ama olduğu haliyle düşünce metinlerdedir. Filozofun (yazarın, sanatçının vs.) canlı mevcudiyetinin metinlere de bulaşan (*communiquer*) bir temas, tanımlanamaz bir koku taşıdığını kesinlikle yadsımıyorum. Ama asıl olan metinlerdedir, zira birey, kendi özellikleriyle, duygulanımlarıyla ve meşguliyetleriyle kişi metinlerin dışında kalır. Ne ise o olarak “Filozof” (ya da “yazar”, “sanatçı”) kişi değildir. O, dönemin akımlarını, eğilimlerini, beklentilerini vs. yakalayan ve bunlardan belirli bir kayıt çıkaran bir aygıttır. Bu aygıt “kişi”den görece bağımsızdır. Eğer böyle olmasaydı, Ne Platon’u okuyabilirdik, ne de Spinoza’yı.

J.-L.N

Jean-Luc Nancy

Biyografi

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

26 Temmuz 1940'ta Fransa'daki Bordeaux yakınlarındaki Caudéran'da dünyaya geldi. İlk felsefi ilgileri gençliği süresince Bergerac'ın Katolik çevresinde oluştu. Jean-Luc Nancy, 1962 yılında felsefe bölümünden mezun olduktan kısa süre sonra yayın çıkartmaya başladı. En başından beri eserleri, George Bataille ve Maurice Blanchot'dan René Descartes, G. W. F. Hegel, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'e kadar çeşitli etkiler altındaydı. Bu düşünürlerin etkileri, Jean-Luc Nancy'nin yayımladığı ilk kitaplarda kendiliğinden açıldı: Kant üzerine *Le discours de la syncope* (1976) and *L'impératif catégorique* (1983), Hegel üzerine *La remarque spéculative* (çev. *The Speculative Remark*, 2001), Descartes üzerine *Ego sum* (1979) ve Heidegger üzerine *Le partage des voix* (1982). Jean-Luc Nancy, Paris'teki felsefe heyetinden ve Colmar'daki kısa öğretmenlik deneyiminden sonra, 1968 yılında Strasbourg'daki Institut de Philosophie'de asistan oldu. 1973 yılında, Paul Ricoeur'ün gözetiminde, Kant hakkında bir tezle doktorasını aldı. Hemen sonra, Strasbourg'daki Université des Sciences Humaines'de "maître de conférences" oldu, hâlâ bu enstitüye bağlıdır. Yetmişler ve seksenlerde, Berlin'deki Freie Universität'ten University of California'ya kadar çok çeşitli üniversitelerde konuk profesördü. Felsefe profesörü olarak, Fransız Dışişleri Bakanlığının birçok kültürel heyetinde, özellikle Doğu Avrupa, Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devleti'ne ilişkin olanlarda yer aldı. Gitgide büyüyen yayın listesiyle birlikte bu, Jean-Luc Nancy'ye uluslararası bir ün kazandırmaya başladı. Eserlerinin kısa sürede birçok dile çevrilmesi bu ünü pekiştirdi. (Jean-Luc Nancy, kendi dilinin yanı sıra Almanca, İtalyanca ve İngilizceye de hâkimdir.)

Jean-Luc Nancy'nin, yakın arkadaşı ve felsefe partneri Philippe Lacoue-Labarthe'la yazdığı ilk kitabı *Le titre de la lettre* (1973, çev. *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, 1992), Jacques Lacan'ın psikanalitik teorilerine Heideggerci metafizik yapı sökümü ışığında eleştirel bir okuma getirir. Jean-Luc Nancy birçok metninde, psikanalize genelde eleştirel yaklaşarak Jacques Lacan'ın metafizik özneyi sorguladığını ama bunu metafiziksel bir şekilde yaptığını ileri sürer. Psikanalizin bu yapı sökücü okuması, Jean-Luc Nancy'nin eserleri boyunca sürdü. Başka, Özne, Yasa ve Baba gibi psikanaliz kavramları Jean-Luc Nancy tarafından teolojik metafiziğin yerleşkesi olarak açıklanır. Bu şiddetli eleştiriye rağmen, Jean-Luc Nancy birçok psikanaliz kavramının felsefi tasavvura değdiğini düşünür.

Nancy'ye ün kazandıran kitap, *La communauté désœuvrée* (*The Inoperable Community*, 1982), aynı zamanda ortaklık sorusu üzerine bir eser ve George Bataille'in eserine dair bir yorumdu. Bu metinde Jean-Luc Nancy'nin düşünme stratejisinin açığa vurulmasının yanı sıra daha sonraki felsefi eserlerinde ilgilendiği belli başlı felsefi konular da keşfedilebilir. Bunlar genelde toplumsal ve politik felsefi sorunlar etrafında döner, örneğin modern toplumumuzun, işe toplumu iyi tanımlanmış bir şekil veya plana göre inşa etmekle başlayan, sık sık politik terör ve toplumsal şiddete yol açan politik projelerin bilgisiyle nasıl geliştirileceği sorusu. Jean-Luc Nancy ortaklığı (topluluğu-*community*) modern düşünceye hâkim bir fikir olarak inceleyerek deneyim, söylem ve birey kavramlarıyla ilişkisinin izini sürer. Batı'nın popüler ortaklık kavramlarına karşın, Jean-Luc Nancy bunun ne birleştirme ne de üretim projesi olduğunu gösterir. Aksine, ortaklık içkin güce karşı direnişinin politik doğasıyla tanımlanabilir. Bu metin, Maurice Blanchot'nun *La communauté inavouable*'da (çev. *The Unavowable Community*, 1988) ortaklık sorusunu tartışmasına ve de Jean-Luc Nancy'nin Bataille hakkındaki yorumlarını gözden geçirmesine yol açtı.

Jacques Derrida'dan ilham alan Jean-Luc Nancy, Jean-Paul Sartre'dan sonra, felsefede yeni ve çağdaş bir şeyin doğduğunu birçok röportajında evetliyor. Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe'la birlikte, 1980 yılında, Cerisy-la-Salle'da Jacques Derrida ve politika üzerine ünlü konferans *Les fins de l'homme*'u düzenledi, bu konferans Jacques Derrida'nın çağdaş felsefenin en önde gelen figürlerinden biri olarak kabul edilmesini sağladı. Bu konferans Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'a çağdaş politikanın bir başlangıç noktasını ve derinlemesine bir tartışmasını sundu. Birlikte, Derrida konferansı ile aynı yılda, politik dışarıyı çağdaş politik kategoriler açısından yeniden düşünme talebine bir yanıt olarak Politğin Felsefi Araştırma Merkezini (Centre de recherches philosophiques sur le politique) kurdular. Yıllar boyunca birçok felsefeci, mesela Claude Lefort ve Jean-François Lyotard bu konu hakkında ders verdi. *Rejouer*

le politique (1981) ve *Le retrait du politique* (çev. *Retreating the Political*, 1997) kitapları bu tartışmalardan çıktı. 1984 yılında, Merkezin etkinliklerine son verildi çünkü karşı karşıya gelme alanı rolü, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe’a göre “araştırma ve sorgulama yeri rolünden neredeyse tamamen ayrılmıştı.” Merkezin kapanmasına rağmen, Jean-Luc Nancy o zamandan beri ortaklık ve politika hakkındaki sorularla ilgilenmeyi sürdürdü.

1987 yılında, Jean-Luc Nancy Toulouse’da jürinin oylarıyla *docteur d’état* (kent doktoru) seçildi. Tezi Kant, Schelling ve Heidegger’in eserlerindeki özgürlük konusunu ele alıyordu ve 1988 yılında *L’expérience de la liberté* (çev. *The Experience of Freedom*) adıyla yayımlandı. Danışmanı Gérard Granel’di ve jüri üyeleri arasında Jean-François Lyotard ve Jacques Derrida bulunuyordu. 1987 yılından beri, Jean-Luc Nancy’nin düşüncesi, öncelikle Martin Heidegger’in eserlerinin yeniden düşünülmesine yoğunlaşıyor. Örneğin *Özgürlük Deneyimi*’nde, Jean-Luc Nancy’nin Heidegger’in eserleri dahilindeki özgürlük kavramı incelemesi, sadece Heidegger’in değil Kant, Schelling ve Sartre’in da irdelenmesidir. Jean-Luc Nancy “öznellik dışı” bir tür özgürlük, (bir birey veya ortaklığın aidiyeti olarak düşünülen) her özgürlüğün başladığı varoluşçu temeli düşünen bir özgürlük kavramı arar. Varlığın aksine, klasik bir “*liberum arbitrum*”, yani öznelci özgür irade olarak görülen özgürlük, kişinin dünyaya ve varoluşun içine atılan varlığında yatar. Heidegger’in yaptığı gibi Jean-Luc Nancy de Kant’ın eserlerindeki özgürlüğün bir tür koşulsuz nedensellik olduğunu vurgular. *Kritik der reinen Vernunft*’taki (*Arı Usun Eleştirisi*) “deneyimin ikinci analogisi”nde, Kant özel bir nedensellik biçimi olan insan özgürlüğünün, yani öznenin kendiliğinden eylemde bulunmasının, öznenin kendini zamandan geri çekmesi ve deneysel nedensellikle belirlenmemesi gerektiği anlamına geldiğini ileri sürer. Dolayısıyla, Heidegger’in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*’ındaki (*İnsan Özgürlüğünün Doğası Üzerine*) gibi Jean-Luc Nancy de Kantçı özgürlüğü oto-konumsal bir özgürlük, yani özgür olmaya karar verebilmesinden bile önce varoluşa hep atıldığını “unutan” bir öznenin özgürlüğü olarak saptar. O yüzden, özgürlük varoluşsal temelinde-n, sonlu varlığında-n düşünülmelidir. Özgürlük “sonsuz” bir öznenin aidiyeti olarak düşünüldüğü sürece, her sonlu varlık biçimi bir tür heteronomi, yani özgürlüğüme baskı olarak görülecektir. Özgürlüğüm, der Jean-Luc Nancy, başkasının başladığı yerde sona ermez ama başkasının varoluşu, özgür olmanın zorunlu koşuludur. Dünyada oluşumuz ve varoluşumuza atıldığımız önkoşullar yoksa özgürlük de yoktur.

Jean-Luc Nancy, eserlerinde adalet, egemenlik, özgürlük gibi politik konuları ve bunların gitgide küreselleşen dünyamızda nasıl yer bulacağını da tartışır. 1993 yılında, Jean-Luc Nancy *Le sens du monde* (*Dünyanın Anlamı*) kitabını yazdı, burada

bir dünyada ya da tek bir dünyada yaşıyoruz, dünyanın anlamı artık onun yukarısında değil içinde bulunuyor demekle neyi kastettiğimizi araştırdı. Dünya, varoluş, bizim en temel sorumluluğumuz, der Nancy ama bununla, her şeyden ve herkesten her zaman sorumlu olduğumuzu kastetmez. Somut durumlarda politik, yargısal veya ahlaki sorumluluğun öncel bir ontolojik sorumluluğa dayandığını açık hale getirmek ister. Sorumluluğumuzun ölçütünün metafizik veya tanrısal bir düzen tarafından verilmediği andan itibaren, dünyanın öncel, temel bir nedenine geri çekilme olanağı bulunmaksızın çıplak bir varoluşa maruz kaldığımız bir dünyada yaşıyoruz. Jean-Luc Nancy'ye göre, çıplak varoluşumuzun olumsuzluğu en başta ahlaki bir sorun değil ontolojik bir soru. Feodal bir dünyada, yaşamın anlamlanmasıyla [meaning] istikameti açık ve belirliyen modern varoluş, genel bir metafizik çerçeveye başvuramaz artık. Bugün küresel varoluş için mücadelemiz bu olumsuzluktan başka bir şey değildir.

In *Être singulier pluriel*'de (çev. *Being Singular Plural*, 2000) Nancy, “biz”i somut ve ayrıcalıklı bir kimliğe dönüştürmeksizin bir “biz”den, yani çoğunluktan nasıl hâlâ bahsedebildiğimiz sorusuyla ilgilenir. Kitabın temel argümanı şu; olmak her zaman “ile-olmak”tır (*being-with*), “ben” “biz”den üstün değildir, varoluş temelde ortak-varoluştur (*co-existence*). Jean-Luc Nancy bu “ile-olmayı” önceden varolan grubun konforlu bir kapanması (*enclosure*) değil karşılıklı bir terk ediş ve ortaklığı ne bir “görüntü toplumu” olarak ne de bir tür otantiklik aracılığıyla tasarlamak suretiyle, birinin diğerine, “ben”i ve özgürlüğünü koruyacak olana maruz kalması diye düşünür. Beş daha kısa makale, “Tekil Çoğul Olma”nın felsefi anlayışını ulusal egemenlik, savaş ve teknoloji, kimlik politikaları, Körfez Savaşı, Saraybosna’daki acıklı durumun irdelenmesine çevirdi. Özellikle “Eulogy for the Mêle” makalesi, çağdaş toplumsal endişelerle çınlayan bir kimlik ve melezlik tartışmasıdır. Jean-Luc Nancy, merkezi endişesinin, yani ile-olmanın açıklamasına ilerlerken psikanalitik, politik, çokkültürlü kavramlarla ilişkili olan “başka” ve “kendi” kavramları dahil bir dizi başka önemli meseleyi de ele alır. Ayrıca Nietzsche’nin “ebedi yineleme” ve Descartes’ın “cogito”su, dil ve anlamlanışın doğası gibi ana felsefi konumların özgün yeniden yorumlanışlarını sunar.

Nancy sanat ve kültür felsefesinde de etkili bir felsefecidir. Edebiyat, film, tiyatro ve şiire ilgisinin yanı sıra Jean-Luc Nancy, modern sanat hakkında da yazılar yazar ve sanat kataloglarına düzenli olarak katkıda bulunur. Kendini teori ve eleştiriyle sınırlandırmayan Jean-Luc Nancy, şiir ve teatral metinler de yazdı, örneğin Johann Wolfgang von Goethe’nin *Faust*, Bölüm Bir’inin, sanatçı Claudio Parmiggiani tarafından bir montajı için bir uyarlamasını kaleme aldı. Jean-Luc Nancy’nin eserlerinden bazıları Fransız sanatçısı François Martin’in eserleriyle birlikte sergilenmiştir. Bugünün dünyasında sanatın durumu hakkındaki felsefi düşünceleri, *Les Muses* (1994,

çev. *The Muses*, 1996) kitabında okunabilir. Hegel'in sanatın ölümü tezi, bu metinde önemli bir rol oynar. Jean-Luc Nancy'nin, 1993 yılındaki eserine adanmış *Paragraph* sayısında yayımlanan sanat felsefesi üzerine metinlerinin bir başkası, İtalyan ressam Caravaggio'nun tablosu "Bakirenin Ölümü"nü ele alır. Bu metin, Jean-Luc Nancy'nin 1992 yılında Louvre Müzesi'nde verdiği bir konferanstan uyarlandı. Burada Jean-Luc Nancy, resmi, (onu) duyumun ve varoluşun sunumu olarak gören Platoncu metafiziğe dayalı temsilin ötesine gidiyor olarak betimler. Jean-Luc Nancy'nin *Evidence of Film* (2001) kitabı, İranlı film yapımcısı Abbas Kiyarüstemi'nin eserlerini kapsar. Friedrich Hölderlin şiirleri, edebiyatın durumu, tekno müzik ve imgeyle şiddetin ilişkileri hakkında da metinler yayımlamıştır.

Jean-Luc Nancy'nin aktif kariyeri, seksenlerin sonunda ağır bir şekilde hastalandığında zorunlu kesintiye uğradı. Nancy, kalp nakli geçirmek zorunda kaldı (Derrida 2000 yılında çıkardığı, Nancy hakkındaki kitabı *Le Toucher*'de bundan bahseder), iyileşmesi uzun dönemli bir kanser mücadelesiyle engellendi. Doksanların başında, tamamen zorunluluktan bütün derslerine son verdi ve katıldığı hemen hemen bütün topluluklardaki üyeliklerinden ayrıldı. Jean-Luc Nancy son zamanlarda aktivitelerinin çoğuna yeniden başladı ama bu sorunlar sırasında da yazmayı ve yayınlamayı asla bırakmamıştı. Ağırlıklı olarak toplumsal ve politik felsefi konularla ilgili temel eserlerinin birçoğu doksanlarda yayımlandı, hatta hastalığı sırasında da bir metin kaleme aldı. Bu metin, 2000 yılında *L'intrus: the intruder* adıyla bir kitap olarak yayımlandı. Bu kitap, Claire Denis tarafından yönetilen aynı isimli 2004 yılı filmine ilham kaynağı oldu. Jean-Luc Nancy bugün önemli ölçüde aktif bir felsefecidir. Pek çok felsefi kongrede popüler bir konuşmacı ve düşünür olarak dünyayı dolaşır ve birbiri ardına metinler yazar. Strasbourg Üniversitesinde felsefe profesörü ve European Graduate School EGS'de fakülte üyesidir.

Kitaplar

1. *Le titre de la lettre* (avec Ph.Lacoue-Labarthe), Paris, Galilée, 1972 (traduction italienne Sergio Benvenuto, avec une préface spéciale, Rome, Astrolabio, 1981 - troisième édition française, modifiée, Galilée, 1990 – traduction brésilienne, Editora Escuta, Sao Paulo, 1991- traduction américaine François Raffoul & David Pettigrew, SUNY Press, 1992 - traduction japonaise, Kinokunya, Tokyo, 1988 – trad. coréenne Séoul, Moonji, 2011)

2. *La remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1973 (traduction américaine Céline Surprenant, Stanford, 2001))

3. *Logodaedalus*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976 (trad. Américaine Saul Anton, Stanford University Prerss, 2008)

4. *L'absolu littéraire* (avec Ph.Lacoue-Labarthe), Paris, Seuil, 1978 (2^e tirage, 1999) (traduction américaine, SUNY Press, 1987)

5. *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979 (traduction japonaise, Tokyo, Asahi, 1986 ; trad. Espagnole Juan Carlos Moreno Romo, Barcelone, Anthropos, 2007 – trad. italienne Raoul Kirchmayr, Milano, Bompiani, 2008)

6. *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982 (traduction américaine Gayle L. Ormiston in *Transforming Hermeneutic Context* - from Nietzsche to Nancy, SUNY Press, 1989 - traduction italienne Alberto Folini, Padoue, Il Poligrafo, 1993 - traduction japonaise Kato, Tokyo, Shoraisha, 1999)

7. *Das aufgegebene Sein*, trad. Martin Bauer, Berlin, Alphaüs, 1983 (traduction d'un texte du n° 8)

8. *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983 (traduction serbe partielle, *Kosava*, broj 28-29, Belgrade, 1995)(cf. articles 18 et 132 – trad. Italienne Fulvio Palese, ed. Besa, 2007)

9. *Hypnoses* (avec Mikkel Borch-Jacobsen et Eric Michaud), Galilée, 1984.

10. *Der unterbrochene Mythos*, Stuttgart, Patricia Schwartz, 1985

11. *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986 (deuxième édition française, augmentée, Bourgois, 1990 - 3^e édition française, Bourgois, 2000 -) - (traduction japonaise Osamu Nishitani, Tokyo, Asahi-shuppansha, 1986, avec une postface spéciale ; nouvelle traduction O.Nishitani et S.Yasuhara, Tokyo, Ibunsha, 2001- traduction allemande, Stuttgart, Patricia Schwartz, 1988 - traduction américaine, Peter Connor, augmentée d'autres textes, Minnesota Press, 1991 - traduction italienne Antonella Moscati, Naples, Cronopio, 1992 (2^e édition, 1995)(avec une préface spéciale) précédée d'une traduction partielle dans *Luogo comune*, anno II, n°3, Roma, mai 1991 - trad. japonaise du chapitre supplémentaire de la 2^e édition, «L'histoire finie», *Hihyo Kukan* (Espace critique), I,2, Kyoto, Fukutake Shoten, juillet 1991) – traduction chilienne, Juan-Manuel Garrido, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000 – traduction espagnole Pablo Perera en colaboracion con Isidro Herrera y Alejandro del Rio, Madrid, Arena Libros, 2001 – traduction chinoise, Jon Solomon, Taiwan, Laureate, 2003 – trad croate Tomislav Medak dans Jean-Luc Nancy, 2 *Ogleda*, Multimedijalni institut, Zagreb, 2004 'avec " Etre singulier pluriel – traduction arménienne du chapitre 2, Marc Nichanian, GAM n°6, ABRIL, Los Angeles, 2005 – trad. roumaine Emilian Cioc, Cluj, Idea, 2005 – trad. russe Janna Gorbyleva, Водолей, Moscou, 2009 – trad. polonaise Tomasz Zaluski, Wroclaw, Wydawnictwo Naukowe, 2010 – traduction Jong Soo Park, Séoul, In-Gan-Sa-Rang, 2010.)

12. *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986 (traduction allemande, Wien, Passagen, 1987 - traduction japonaise, Asahi, Tokyo, 1988 – nouvelle traduction japonaise, Onishi Masaishiro, Shoraisha, Tokyo, 2000 - traduction américaine, *The Gravity of Thought*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1997 - traduction serbe partielle, *Kosava*, broj 28-29, Belgrade, 1995 (cf. articles 132)- traduction roumaine Ciprian Mihali, Casa Cartii de Stiinta, 1998 - traduction italienne Federico Ferrari, *L'oblio della filosofia*, Milan, Lanfranchi, 1999_ traduction espagnole Pablo Perera Velamazan, Madrid, Arena Libros, 2004)

13. *Des lieux divins*, Mauvezin, T.E.R., 1987 (traduction américaine incluse dans «La

communauté désœuvrée» - trad. italienne partielle, article n° 225- trad. roumaine partielle Ioana Troader, *Tribuna*, cf. dernière section ci-dessous) - deuxième édition, *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, 1997 (traduction italienne avec postface, Luisa Bonesio, Padova, Il Poligrafo, 1999 – trad. japonaise Masaichiro Onishi, Tokyo, Shoraisha, 2001 – trad. allemande de “ calcul du poète ”, cf. n° 31)

14. *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988 (traduction américaine Bridget McDonald, Stanford University Press, 1993; traduction espagnole Patricio Peñalver, ed. Paidos Iberica, Barcelona, Buenos Aires, Mexico, 1996; traduction bosniaque partielle Sania Vlaisavljevic *Odjek*, Sarajevo, 1995; traduction serbe partielle, *Kosava*, broj 28-29, Belgrade 1995-cf. articles 132 – traduction italienne Davide Tarizzo, Torino, Einaudi, 2000 – traduction japonaise, Nao Sawada, Miraisha, Tokyo, 2000 – traduction roumaine Emilian Cioc (augmentée d'une postface) , Cluj, Idea design & print, 2003 – trad. ukrainienne Oxana Yosypenko, Kiev, 2004 – trad. turque Aziz Ufuk Kılıç , ARA-lik, 2006 – trad. serbe Slavica Miletic, Belgrade, Circulus, 2009)

15. *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990 (traduction américaine en cours, Humanities Press - traduction italienne partielle Luisa Bonesio, Milan, Marcos i Marcos, 1992 – trad. espagnole Juan-Carlos Moreno, Barcelone, Anthropos, 2002 – trad. américaine éditée par Simon Sparks, différents traducteurs, Stanford, 2003)

16. *La comparution*, avec Jean-Christophe Bailly, Paris, Bourgois, 1991 (nouvelle édition augmentée, 2007) (traduction américaine, articles n°125 - traduction italienne, v. collectifs n°43 et traduction allemande ibid. n°52 - trad. japonaise Masaishiro Onishi, *Hihyo Kukan* (Critical Space/Espace critique) II,3, Kyoto, Ohta Shuppan, oct. 1994 ; trad . japonaise en volume, Tokyo, Shoraisha, 2002 – trad. roumaine Ciprian Mihali & Adrian Sirbu, avec une préface spéciale, Cluj, Idea Design & Print Editura, 2002)

17. *Le poids d'une pensée*, Montréal-Grenoble, Le Griffon d'Argile-Presses Universitaires de Grenoble, 1991 (traduction allemande *Das Gewicht des denkens* Cordula Unewisse, Düsseldorf, Parerga, 1995 - trad. américaine du texte éponyme, in *The Gravity of Thought* (qui contient par ailleurs «L'oubli de la philosophie» ...), cf. n°12 – trad. Espagnole Joana Maso & Javier Bassas Vila, Castellon, Ellagon Ediciones, 2007 – livre repris et modifié sous le titre : *Le poids d'une pensée, l'approche* , Strasbourg, La Phocide, 2008)

18. *Le mythe nazi*, avec Ph.Lacoue-Labarthe, La Tour d'Aigue, ed. de l'Aube, 1991 (édition augmentée d'une annexe, 1996, 3e édition 1998, édition de poche 2005)

- (traduction italienne Carlo Angelino, Gênes, Il Melangolo, 1992 - traduction américaine, *Critical Inquiry* n°16 = article n°101 - traduction sebo-croate partielle, *Fantom Slobode*, broj 3, mai 1995, Sarajevo - trad. japonaise, *Hihyo Kukan* (Espace critique), I,7 et I,8, Kyoto, Fukutake Shoten, oct. 1992 et janvier 1993 - traduction allemande Elizabeth Weber & Georg Christoph Tholen, avec l'annexe de l'ed. de poche française, in *Das Vergessen(e)*, Wien, Turia+Kant, 1997 = collectifs n°74.) - traduction roumaine par Nicoleta Dumitrache et Ciprian Mihali, avec une préface spéciale, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999 – traduction russe, Saint-Pétersbourg, Vladimir, 2002 – traduction espagnole Juan Carlos Moreno Romo, avec une préface remaniée, Barcelone, Anthropos Editorial, 2002 – traduction finnoise Merja Hintsa et Janne Porttikivi, Helsinki, Tutkijaliitto, 2002 – trad. brésilienne, *O Mito Nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002. – traduction grecque Victor Kamhis, Athènes, Hestia, 2008)

19. *Corpus*, Paris, Anne-Marie Métailié, 1992 [deuxième édition augmentée, 2000 ; troisième édition revue et augmentée, 2006] (traduction italienne Antonella Moscati, Naples, Cronopio, 1995, et extraits dans *Strade contemporanee 97-Monumenti*, catalogue, Associazione Luccese Danza e Spettacolo, Lucca, 1997)- traduction japonaise, ed. Shorai-Sha, Tokyo, 1996 - traduction finnoise Susanna Lindberg, ed. Gaudeamus, Helsinki, 1996 - - texte utilisé dans *Corpus*, pièce pour huit danseurs et un comédien, chorégraphie de Catherine Diverres, créée au Centre Chorégraphique de Rennes et de Bretagne, janvier 1999, puis à Paris - captation video du spectacle par Aldo Lee, cassette éditée sous le titre *Corpus* par le même Centre, en 1999 - traduction allemande du texte pour les représentations en Allemagne, Jürgen Gedinat) (texte utilisé dans *Elle et Lui*, installation vidéo de Sylvie Blocher, Crestet Centre d'Art, septembre 1995, publiée en 2 cassettes; également dans *à bout de tissu...*, montage et pliage de textes par Vincent Sabatier, publié par «Vers le livre d'artiste», Bordeaux, 1999) - (traduction russe Elena Galtsova & Elena Petrovskaja, texte suivi d'entretiens avec Valery Podoroga et avec Elena Petrovskaja, Moscou, Ad Marginem, 1999 – trad. Japonaise Masaichiro Ohnishi, Shoraisha, Kyoto, 1996 – traduction portugaise, Tomas Maia, Lisboa, Passagens, 2001 – trad. polonaise Malgorzata Kwietniewska, Gdansk, Slowo-Obraz Terytoria, 2002 – trad. allemande Nils Hodyas & Timo Obergöker, Berlin, Diaphanes, 2003 – traduction espagnole Patricio Bulnes, Madrid, Arena Libros, 2003 – trad. bulgare Boyan Manchev, Sofia, ed. Lik, 2003 –un exemplaire du livre a été accompagné d'un travail graphique par Cora Diaz :cf. n° 429 des articles – trad. américaine Richard Rand, avec « l'Intrus », Fordham Press, 2008 – trad. finnoise Susanna Lindberg, Helsinki, Gaudeamus, 2010)

20. *The Birth to Presence*, trad. Emily McVarish, Brian Holmes, Katherine Lydon, Thomas Harrison, Christine Lacame, Michael Syrotinski, Mary Ann & Peter Caws,

Rodney Trumble, Claudette Sartiliot, Nathalia King, Paula Moddel, Stanford University Press, 1993.

21. *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, 2^e ed. 2001 (traduction serbe partielle, *Kosava*, broj 28-29, Belgrade, 1995 cf. articles 132 - trad. japonaise partielle, *Hihyo Kukan* (Espace critique) II,6, , Kyoto, Ohta Shuppan, octobre 1994 - traduction italienne Federico Ferrari, Milan, Lanfranchi, 1997 - traduction américaine Jeffrey S.Librett, University of Minnesota Press, 1997; traduction allemande partielle : ... - traduction espagnole Jorge Manuel Casas, La Marca, Buenos Aires, 2003).

22. *Nium*, avec François Martin, Valence, Editions Erba, 1994.

23. *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994, 2^e ed. revue et augmentée, 2001 (traduction américaine Peggy Kamuf, Stanford University Press, 1996; trad. allemande Gisela Febel & Jutta Legueil, Stuttgart, Legueil, 1999 - trad. finlandaise, Nuori-Voima, Helsinki ... - trad. italienne Ciara Tartarini, Reggio Emilia, Diabasis, 2006 – trad. espagnole Hopracio Pons, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores, 2008.)

24. *L'essere abbandonato*, trad. Elettra Stimilli, Macerata, Quodlibet, 1995 (composé de traductions de textes des n°8,9 et 15)

25. *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996. (traduction bosniaque partielle Ugo Vlaisavljevic, *Dijalog*, broj 5, Sarajevo, 1996, cf. articles n°223 - traduction russe des chap. 4 et 8 in collectif n°85-traduction anglaise partielle, *Being with*, Iain McDonald, *Working papers* n°11, University of Essex, 1996 - traduction américaine Anne E.O'Byrne & Robert D.Richardson, Stanford University Press, 2000 – trad. italienne Davide Tarizzo, Torino, Einaudi, 2001- trad. croate, dans 2 *Ogleda*, cf. ci-dessus sous “ La communauté désoeuvrée ” - trad. allemande Ulrich Müller-Scholl, Berlin, Diaphanes, 2005 – traduction biélo-russe V.V.Furs, Minsk, 2004 - trad. Japonaise, Tokyo, Shoraisha, 2005)

26. *L'»etica originaria» di Heidegger* (trad. Antonella Moscati), Naples, Cronopio, 1996.(traduction finnoise Kaisa Sivenius, Helsinki, Loki-Kirjat, 1998 - traduction bosniaque Ugo Vlaisavljevic, *Dialog* n° 5-6, Sarajevo,1998) (version française, abrégée, cf. collectifs n°68) (trad. américaine Duncan Large, *Studies in Practical Philosophy*, Boston, Humanities Press, vol.1, n°1, 1999.)

27. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997. (Trad.italienne Antonella Moscati, Cronopio, Napoli, 1998 - trad. Américaine Jason Smith & Steven Miller, University of Minnesota Press , 2002 – un chapitre de cette trad. reprise dans *Hegel*

and contemporary Philosophy, ed. by Dennis King Keenan, SUNY Press, 2004 - trad. japonaise Yuji Nishiyama, Gendai-Kikaku-Shitsu, Tokyo – trad. Espagnole Juan-Manuel Garrido, Madrid, Arena Libros, 2005 ; trad. arabe ed. Barzakh, Alger, 2010)

28. *La naissance des seins*, Valence, ERBA, 1997 (trad. Italienne Graziella Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007 - traduction anglaise en cours - trad)

29. *Retreating the political* (Ph.Lacoue-Labarthe and JL Nancy, ed. By Simon Sparks - composé de traductions de divers textes, trad. Céline Surprenant, Richard Stamp, Simon Sparks, Leslie Hill), Routledge, 1997.

30. *Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux, 1997. (trad. italienne du 1^{er} texte, Federico Nicolao, *Trasparenze*, 5/99, Edizioni San Marco dei Giustiniani in Genova (Supplemento non periodico a *Quaderni di Poesia*) (précédé de : Federico Ferrari, *Jean-Luc Nancy visto con gli occhi di un suo traduttore*) (traduction arabe, Mohammed Bennis, *Al Bayt* n°1, automne 2000, Casablanca, Maison de la poésie au Maroc – traduction portugaise Bruno Duarte, Lisbonne, Vendraval, 2005)

31. *Kalkül des Dichters nach Hölderlins Mass*, trad. Gisela Febel und Jutta Legueil, Stuttgart, Jutta Legueil, 1997. (Texte français, cf. n°13, 2e ed.; texte italien, cf. Articles n° 258 – texte anglais, cf. contributions n° 107)

32. *Technique du présent : essai sur On Kawara*, Villeurbanne, Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, n°6), 1997 (texte reproduit in collectif n° 84 et en anglais dans le collectif n° 172)

33. *La Ville au loin*, (postface de Jean-Christophe Bailly), Paris, Mille et une nuits, 1999 (trad. italienne Pierangelo di Vittorio, Vérone, Ombre corte, 2002 – trad. néerlandaise, cf. n°36 – trad. Japonaise, Seikyusha, 2007)

34. *Le portrait (dans le décor)*, Villeurbanne, Institut d'art contemporain (*Les Cahiers-Philosophie de l'art* n°8), 1999

35. *Le regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000, 2^e ed. 2001 (un chapitre reproduit dans *A Visages découverts*, Centre régional d'art contemporain, Montbéliard, 2005 - trad.italienne Raoul Kirchmayr, Milano, Raffaello Cortina, 2002 – trad. japonaise Matsushi Okada & Norihumi Nagatomo, Tokyo, Jinbunshoin, 2004-tras. Espagnole Irene Agoff, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2006 – trad. hongroise, Budzpest, Mucsarnok, 2010)

36. *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, (cf. articles 285 pour traduction bosniaque; traduction allemande Alex Garcia-Düttmann, e édition augmentée 2005 - *Der Eindringling*, Berlin, Merve Verlag, 2000 – traduction italienne Valeria Piazza, Cronopio, 2000 – traduction japonaise Osamu Nishitani, Ibunsha, Tokyo, 2000- traduction espagnole (Argentine), Ernestina Garbino, *Nombres* 11(16), 2001, Cordoba, Argentine – 2^e trad. espagnole, Margarita Martinez, Amorrortu, Buenos Aires, 2006 – trad néerlandaise Joost de Bloois, Amsterdam, Boom, 2002, reed. 2007 – le volume contient aussi la traduction de “ la ville au loin ” - traduction bulgare Vladimir Gradev, *Democratic Review* n° 48, Sofia, 2002 – traduction américaine Susan Hanson, *The New Centennial Review*, special issue *at the heart : of Jean-Luc Nancy*, vol. 2, n°3, 2002, Michigan State University Press reprise dans *Outlandish*, cf. article 561) - trad. américaine Richard Rand, incluse dans l'édition américaine de *Corpus – trad. finnoise*, Elia Lennes, Kaisa Sivenius, avec *Corpus*, Helsinki, Gaudeamus, 2010 --)

37. *Mmmmmmm*, avec Susanna Fritscher, Paris, Editions Au Figuré, 2000. (images du livre reproduites avec description du livre dans « le livre au risque des artistes », catalogue d'exposition de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 2005)

38. *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001. (trad. italienne Mario Vergani, Torino, Bollati Boringhieri, 2003)

39. *Biti zadejno bez sustine*, Sarajevo, Dialogos, 2001 (= “ être-ensemble sans essence, composé de “ l'éloge de la mêlée ”, “ l'éthique originaire de Heidegger ” et “ l'Intrus ”)

40. *Dehors la danse* (avec Mathilde Monnier), Lyon, Rroz, 2001 (cf. aussi collectif 130)

41. “ *Un jour, les dieux se retirent...* ”, Bordeaux, William Blake & C°, 2001 (2^e version de l'article n° 316 – trad. anglaise Franson Manjali, “ between story and truth ”, *The little magazine*, vol. 2, issue 4, Delhi, july-august 2001)

42. *L'évidence du film/Abbas Kiarostami*, Bruxelles, Yves Gevaert, 2001. (prix “ Filmcritica-Umberto Barbbaro ”, Rome, mars 2003 – trad. italienne Isonso Cariolato, Roma, Donzelli, 2004 – texte français reproduit dans *Sinij Divan* n°4, Moscou, 2004 – traduction en hébreu, *Kav Hameorer*, 2004, no 16-18., Tel-Aviv, 2004.- trad. japonaise ed. Shoraisha, Tokyo, 2004 ; trad. allemande Rike Felka, Berlin, Brinkmann & Bose, 2005 – trad. slovène Ljubljana, Kino!, 2009)

43. *L' " il y a " du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001 (trad. italienne Graziella Berto, *Aut Aut* n° 307-308, Milano, 2002 , reprise en volume avec postface de Graziella Berto, *Il " c'è " del rapporto sessuale*, Milano, SE, 2002 – trad. espagnole Cristina de Peretti & Francisco J. Vidarte, Madrid, Editorial Sintesis, 2003)

44. *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Paris, Galilée, 2001 (trad. italienne Alfonso Cariolato & Federico Ferrari, Milano, Abscondita, 2002 – trad. japonaise [augmentée de " L'image, le distinct] Nishiyama, Tokyo, ed. Shoraisha, 2003)

45. *La communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001. (voir aussi, pour traduction italienne, n° 363 des articles – traduction coréenne Joon-Song Park dans *La communauté inavouable/La communauté affrontée*, Séoul, Moonji Publishing Co. 2005 republication avec préface de Mustapha Chérif, Alger, Barzakh, 2008 – trad. américaine dans *The Obsessions of Georges Bataille-Community and communication*, SUNY Press 2009)

46. *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002. (trad. italienne Davide Tarizzo & Marina Bruzzese, Torino, Einaudi, 2003. ; trad. allemande Anette Hoffmann, Diaphanes, Berlin, 2003 – trad. néerlandaise du chap. 1, Helen Saelman, *De Witte Raaf* n° 98, Brussel, juli-augustus 2002 – trad. croate Zivan Filippi, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk, 2004 – trad. américaine François Raffoul, SUNY Press 2004)

47. *Transcription*, Le Crédac, Ivry-sur-Seine, 2002

48. *A l'écoute*, Paris, Galilée, 2002 (trad. italienne Enrica Lisciani Petrini), Milano, Raffaello Cortina, 2004 – trad. Espagnole Horatio Pons, Amorrortu editores, Buenos Aires/Madrid, 2007 – trad. Allemande Esther von der Osten, Berlin, Diaphanes, 2019)

49. *Nus sommes* (avec Federico Ferrari), Bruxelles, Yves Gevaert, 2002. (repris chez Klincksieck, Paris, 2006) (version italienne, légèrement différente, *La pelle delle immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 – version allemande Sabine Schulz & Jadja Wolf, Berlin, Diaphanes, 2006)

50. *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003. (traduction italienne de 3 des textes, Antonella Moscati, *tre saggi sull'immagine*, Naples, Cronopio, 2003 ; trad. néerlandaise du chap. 1, Helen Saelman & Frank Vande Veire, *de Witte Raaf* n° 111, Brussel, september-oktober 2004 ; trad. Rmmanuel Alloa , Berlin, Diaphanes, 2005 – trad. américaine Jeff Fort, Fordham, 2006 – trad. japonaise, Tokyo, Moraisha, 2006)

51. *Noli me tangere*, Paris, Bayard, 2003. (trad. italienne Franco Brioschi, Torino, Bollati Boringhieri, 2005 – trad. japonaise Kato, Tokyo, Moraisha, 2006 – trad. espagnole Maria Tabuyo y Agustin Lopez, Madrid, Trotta, 2006 – trad. Américaine Sarah Clift, Pascale-Anne Brault, Michael Naas, Fordham Press, 2008 – trad. allemande Christoph Dittrich, Berlin, Diaphanes, 2008.)

52. *Il Ventriloquo*, trad. Fulvio Palese (texte français dans *Mimesis-des articulations*, ici avec une préface écrite pour cette édition italienne), Nardo Leà, Besa editore, 2003.

53. *Cœur ardent/Cuore ardente*, avec Claudio Parmiggiani, Milan, Mazzotta, 2003.

54. *WIR*, avec Anne Immelé, Trézélan, Filigranes editions, 2003.

55. *Chroniques philosophiques*, Paris, Galilée, 2004. (trad. japonaise, Tokyo, Gendai, 2005 – trad. italienne Alfonso Cariolato, Roma, Notte tempo 2006 – trad. Américaine Franson Manjali, N.Y. Fordham 2008 – trad. allemande Christoph Dittrich, Berlin, Diaphanes, 2009)

56. *Déconstruction du monothéisme* (texte français et russe), Cahiers de l'Université des Sciences Humaines (RGGU), Moscou, 2004 (isbn 5-93856-036-5 – anglais par Gabriel Malendant, *religion beyond a concept*, dir. Hent de Vries, NY, Fordham, 2008)

57. “ L’extension de l’âme ”, avec Antonia Birnbaum, “ Exister, c’est sortir du point ”, *Carnets du Portique*, Le Portique, Université de Metz, 2003.(cf. collectifs 136 et article 366) (trad. Espagnole David Alvaro – avec 58 indices sur le corps – Buenos Aires, La Cebra, 2007

58. *Fortino Samano-les débordements du poème*, avec Virginie Lalucq, Galilée, 2004 (trad. américaine partielle Sylvain Gallais & Cynthia Hague, *American Letters & Commentary* 21, University of Texas at San Antonio, 2010 ; autre trad. partielle par les mêmes, *Parthenon West Review*, issue seven, Berkeley, Parthenon West Books, 2010.

59. *Au ciel et sur la terre*, Bayard, 2004.(trad. italienne Valeria Piazza, Antonella Moscati, Roma, Luca Sossella, 2006)

60. *Du livre et de la librairie*, Strasbourg, Quai des Brumes, 2004.
61. *58 indices sur le corps*, suivi de Ginette Michaud, *Appendice*, Montréal, Nota Bene, 2004. (trad.italienne Daniela Calabro, dans *Dis-piegamenti – soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano, 2006 – trad. Allemande Athrur R. Boelderl, *Journal Phänomenologie* 26/2006, Bocum, Impressum 2006 – trad. italienne Marco Vozza, Torino, Ananké, 2009.)
62. *Iconographie de l'auteur*, avec Federico Ferrari, Paris, Galilée, 2005.
63. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005. (trad. Italienne Antonella Moscati, Napoli, Cronopio, 2007 – plusieurs chapitres trad. Chinoise Xia Kejun, *the Thought of Alterity*, Beijing, Ji Lin People Publication, 2007 – trad. américaine Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, Michael B.Smith, Fordham University Press 2008 – trad. allemande Esther von der Osten, Berlin, Diaphanes, 2008 – trad. espagnole Guadalupe vLucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008 – trad. japonaise, Tokyo, Gendaikikakushitsu, 2009)
64. *Sull'agire*, trad. Antonella Moscati, Cronopio 2005 (reprend le n° 26 avec le texte 'L'être-avec de l'être-là »)
65. *Allitérations – Conversations sur la danse*, avec Mathilde Monnier, Galilée, 2005. (le texte éponyme est en allemand par Miriam Fischer dans *Philosophie des Tanzes*, Freiburg a.B., Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen, 2006 repris dans *Ausdehnung der Seele*, Berlin, Diaphanes, 2010) (trad. japonaise Gendaikikakushitsu Publishing 2006)
66. *Sur le commerce des pensées*, Galilée, 2005. (+ une édition spéciale hors commerce pour la librairie Sauramps de Montpellier) (trad. italienne Graziella Berto, Milan, Raffaello Cortina, 2006 – trad. américaine David Wills, Fordham, 2009)
67. *Nancytrop(es) – pensées greffées, mêlées, mixées* par Louise Déry, Georges Leroux et Ginette Michaud, livre hors-commerce réalisé par la Galerie de l'Université du Québrv à Montréal à l'occasion de l'exposition « Trop. – Jean-Luc Nancy avec Rodolphe Burger et François Martin », Montréal, octobre-novembre 2005
68. « Marie-Ange, Elizabeth », texte français et trad. anglaise Michael Tawa, in

The smile of Madame Houdon, publication non commerciale de Elizabeth Presa, Melbourne, 2005.

69. *La naissance des seins* suivi de *Péan pour Aphrodite*, Galilée, 2006.

70. *Natures mortes*, avec François Martin, Lyon, URDLA, 2006.

71. *Multiple Arts*, edited by Simon Sparks, Stanford University Press, 2006.

72. – *Plier les fleurs*, avec Cora Diaz, Monterrey, Mexio, Editorial Montemoros, 2006

73. *Juste impossible*, Bayard, 2007. (trad. Italienne Francesco Sircana, Milan, Feltrinelli, 2007 – trad. espagnole et catalane Pilar Ballesta i Pagès, Canaves i Samalu, Editorial Proteus, 2010.)

74. *Tombée des nues*, avec Jacques Damez, Marval, 2007 (le texte, « A la nue accablante... », traduit en anglais par Barbara P. Fulks, *lacanian ink* n°30, New York 2007. trad.italienne Gabriella Baptist, *Kainos* n°4, Milan, mai 2009

75. *Community of Deconstruction*, edited by Xia Kejun, Pekin, 2007 (contient : La communauté désœuvrée, La voix libre de l'homme, Le retrait du politique, La comparution, l'être-avec de l'être-là, L'être abandonné, L'amour en éclats, L'Intrus, Tout est-il politique ?, Corpus, et « introduction à la pensée de Jean-Luc Nancy » par Xia Kejun)

76. *Tombe de sommeil*, Galilée 2007 (trad. Espagnole Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires/Madrid, 2007 ; trad. américaine Charlotte Mandel, Fordham University Press, 2009, extrait de cette traduction dans *lacanian ink* n° 33, New York 2009 – trad. Italienne, Milano, Raffaello Cortina, 2009 – trad. Italienne Rosella Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2009)

76. *Le ciel gris s'élevant (paraissait plus grand)*, avec Anne-Lise Broyer, Filigranes, 2007.

77. *A plus d'un titre – Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Galilée, 2007.

78. *Narrazioni del fervore – Il desiderio, il sapere, il fuoco*. Bergamo, Moretti & Vitali, 2007 (ensemble de textes dispersés en français, trad. Alberto Panaro – avec une préface, et un essai de Flavio Ermini)

79. *Vérité de la démocratie* (Galilée) (trad.italienne Antonella Moscati et Roberto Borghesi, Naples, Cronopio, 2009 – trad. espagnole Horacio Pons, Buenos Aires, Amorortu, 2009 – trad. allemande Richard Steurer, Passagen Verlag, Wien, 2010 – trad. américaine Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Fordham University Press, 2010 – trad. turque Murat Erşen, Istanbul, Monokl, 2010.)

80. *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément...*, Paris, Bayard, 2008. (trad. japonaise Maki Mehrenberger, Tokyo, Shinhyoron, 2009 ; trad. italienne Maria Chiara Balocco, Toeino, UTET, 2010.

81. *Les traces anémones*, lithographies de Bernard Moninot, Paris, Maeght Editeur, 2008. (texte seul repris dans « Et toujours un livre », Saison 2010/2011, Centre Dramatique National d'Orléans.)

82. *La beauté*, Paris, Bayard, 2009.

83. *Le Plaisir au dessin*, Paris, Galilée, 2009. (extrait dans *Lignes de chance*, Beaux-arts de Paris, 2010)

84. *Dieu – l'amour – la justice – la beauté*, Bayard 2009.

85. *Die Liebe, übermorgen*, Cologne, Salon Verlag, 2009 (aussi publié in italien ...)

86. *Identité*, Paris, Galilée, 2010.

87. *L'Adoration*, Paris, Galilée, 2010

88. *Ausdehnung der Seele*, Berlin, Diaphanes, 2010 (assemblage de textes)

89. *Pensare il presente*, Seminari cagliaritani 11-12 dicembre 2007, a cura di Gabriella Baptist, Cooperativa Universitaria Editrice Cagliari, 2010

90. *Corpo Teatro*, trad. Antonella Moscati, Napoli, Cronopio, 2010 (contient « Corps-théâtre » et « Après la tragédie » - une autre version italienne dans collectif n° - en brésilien dans *Humanidades* n° 57, Editora Universidade de Brasilia, 2010).

91. *Innere Stimme*, texte accompagnant Olaf Nicolai, « (Innere Stimme) Nottion as

Instruction for a Performance », anglais par Christine Irizarry, Middelburg, SBKM/De Vleeshal & Amsterdam, Roma Publications, 2010.

92. *La Ville au loin* (reprend le texte de n° 33 avec d'autres postérieurs), La Phocide, 2011.

93. *Maurice Blanchot. Passion politique*. Galilée, 2011.

Kitaplar, özel sayılar vs.

Paragraph, vol. 16/2, July 1993, “On the work of Jean-Luc Nancy”, Edited by Peggy Kamuf, Edinburgh University Press, 1993.

The Sense of Philosophy : on Jean-Luc Nancy, ed. Simon Sparks, Routledge, 1996

Retreating the political-Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, edited by Simon Sparks, London & New York, Routledge, 1997

Susanna Lindberg, *Filosofien Ystävyyys*, Helsinki, Tutkijaliitto, 1998 (3^e partie)

Elisabetta Nudi *Il percorso filosofico di J.L.Nancy tra l'interragoziane ethica e il gioco di linguaggio*, tesi di Dottorato di ricerca in filosofia, Università degli Studi di Napoli “Federico II”, 1992

Immacolata G. Castaldo Tuccillo, *Comunità e Esistenza in J.L. Nancy*, tesi di laurea, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1997-1998

Valeria Piazza, *Singularita e Essere-in-commune - l'itinerare del senso in Jean-Luc Nancy*, tesi di Laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1998-1999

Tribuna, Saptamanal de Cultura, serie noua, anul XI, n°15-16, 16-30 Aprile 1999, Cluj-Napoca (Roumanie) (textes traduits, entretien avec Ciprian Mihali, articles de Aurel Codoban, Ion Copoeru, Francis Fischer, Claude Karnoouh, Ciprian Mihali, Adrian T.Sirbu, Ciprian Sacadu)

Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000

Nicola Davide Angerame, *Jean-Luc Nancy. Un pensiero finito dell'analitica coesistenziale e dell'ontologia del con-essere*, tesi di laurea, Università degli studi di Torino, Facoltà di lettere e filosofia, Anno Accademico 2000/2001

Ignaas Devisch, *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap*, Peeters, Leuven, 2003

The New Centennial Review, special issue *at the heart : of Jean-Luc Nancy*, vol. 2, n°3, 2002, Michigan State University Press (multiples contributions)

Annuario 2000-2001, Associazione degli Studenti di Filosofia, Università degli Studi di Milano, Milano, ed. Cortina 2003, (multiples contributions)

Ignaas Devisch, 'Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse gemeenschap' (VUB: Université Libre de Bruxelles, mai 2002). (publié en 2003 par Uitgeverij Peeters, Leuven).

Sens en tous sens, autour des travaux de Jean-Luc Nancy, collectif sous la direction de Francis Guibal et Jean-Clet Martin, Paris, Galilée, 2004.

Andrea Potestà, *Percorsi della finitudine in Jean-Luc Nancy*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Parma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2005

B.C. Hutchens, *Jean-Luc Nancy and the future of philosophy*, Bucks, Acumen, 2005

Jean-Luc Nancy – el cuerpo xomo objeto de un nuevo pensamiento filosofico y politico – n° 205 de Anthropos, Rubi (Barcelona), 2004

Tomasz Zaluski, *Transformacje pojecia wspolnoty w pismach Jean-Luc Nancy's ego*, thèse, Institut de Philosophie, Université de Lodz, 2004

Federica Matelli, *La filosofia del corpo di Jean-Luc Nancy e l'estetica tecnologica*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2003/2004.

Silvia Romani, *Linee fondamentali del pensiero di Jean-Luc Nancy*, Università di Bolgna, Facoltà di lettere e filosofia, Anno accademico 2004-2005.

Special issue : being-with. Jean-Luc Nancy and the question of community », *Journal for cultural research*, vol. 9, issue 4, Routledge, October 2005 (7 articles + texte du n° 491)

Michele Spano, *Il senso della politica – Ontologia, libertà e comunità nel pensiero di Jean-Luc Nancy* – Università La Sapienza, Roma, Facoltà di Filosofia, 2005.

Ian James, *The fragmentary demand – an introduction to the philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press, 2006.

Martta Heikkilä, *At the limits of presentation, coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*, Helsinki University Printing House, Helsinki, 2007.

Santiago Zabala, *The Remains of Being*, (chap. 5), manuscript 2006.

Alison Ross, *The Aesthetics Paths of Philosophy – presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe and Nancy*, Stanford Press, 2007

Jean-Clet Martin, *Constellation de la philosophie*, chap. 19, Paris, Kimé, 2007-11-06

Ignäas Devusch, Peter de Graeve ;, Joost Berten, *Jean-Luc Nancy – De kunst van het denken*, Kampen (Ned.), Kapellen (Belg.), Klement-Pelckmans, 2007-11-06

Boyan Manchev , *The Body-Metamorphosis* (en bulgare), altera, Sofia, 2007 (chapitres)

Franson Manjali, *Language, discourse and culture*, New Delhi, Anthem Press, 2007 (le chapitre 12)

Silvia Romani, *Etre-en-commun. La filosofia della comunità in Jean-Luc Nancy*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 2006-2007.

Julian santos Guerrero, *Cruzar las miradas. Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy*, dans *Conjunciones. Derrida y compania*. Madrid, Editorial Dykinson, 2007.

Lorenzo Metodio, *Comunita' e corporeita' nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, tesi di laurea, Università degli Studi di Napoli, 2007/2008.

Dossier sur JLN, organisé par Ginette Michaud avec 8 auteurs, *Europe*, n° 960, avril 2009.

Dossier sur JLN organisé par Alain Jugnon, *Contre-Attaques* n°1, ed. Golias, 2009

Philip Armstrong, *Reticulations – Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, University of Minnesota Press, 2009

“Jean-Luc Nancy” par Thomas Bedorf, in *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert – Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Salvatore Piromalli, *Vuoto e inaugurazione – la condizione umana nel pensiero di Maria Zambrano e Jean-Luc Nancy*, Padova, Il Poligrafo, 2009

Santiago Zabala, *The Remains of Being* (§ 5) , New York, Columbia University Press, 2009.

Donald A. Landes, *Expressive Body, Exscriptive Corpus : The Tracing of the body from Merleau-Ponty to J.-L.Nancy*, “Chiasmi International” 9, 2008

Cristina Rodriguez Marciel, *Nancytropias : topografias de una filosofia per venire in Jean-Luc Nancy*, thèse, Madrid UNED, 2009.

Aukje van Rooden, *L'intrigue dénouée – politique et littérature Dans une communauté sans mythes*, thèse, Université de Tillburg, 2010.

Carmelo Meazza, *La comunità s-velata – Questioni per Jean-Luc Nancy*, Napoli, Alfreda Guida, 2010.

Danielle Cohen-Levinas & Ginette Michaud, *Le pain des épices – pour Jean-Luc Nancy le 26 juillet 2010* – Montréal, Le temps volé, 2010.

Fausto DE Petra, *Comunità, comunicazione, comune – Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, Roma, DeriveApprodi, 2010.

Juan-Manuel Garrido, *Chances de la pensée. A partir de Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée, 2011.

Special issue : *Encounters with Jean-Luc Nancy*, ed. by Volkan Çelebi - Monokl Journal, vol. 10. Monokl, May 2011 (24 Articles, 12 Texts of JLN, 5 interviews - First volume as Turkish)¹ [Monokl Uluslararası Jean-Luc Nancy Özel Sayısı, Türkçe cildi].

Türkçe'de Jean Luc Nancy

- *Özgürlük Deneyimi*, 2006, Aralık Yayınları, çeviren: Aziz Ufuk Kılıç
- *Demokrasinin Hakikati*, 2010 Ekim, Monokl Yayınları, çeviren: Murat Erşen
- *Tanrı, Güzellik, Aşk, Adalet*, 2011 Mayıs, Monokl Yayınları, çeviren: Murat Erşen
- Tekil Çoğul Olma (Monokl, 2011, yayına hazırlanıyor)
- İşlemeyen Topluluk/Ortaklık (Monokl, 2011, yayına hazırlanıyor)
- *Nancy ile Karşılaşmalar* (Monokl Özel Sayı, İlkbahar 2011, ed. Volkan Çelebi)

¹ Bu özel sayının İngilizce-Fransızca versiyonu 2011 Yaz'ında, *Encounters with Jean-Luc Nancy* adıyla yayımlanacaktır [ed.n.].

B - MAKALELER

Minimal Egemenlik Üzerine Jean-Luc Nancy ve Egemenin Göz Kırpması¹

Oliver Marchart

İngilizceden Çeviren: Eser Bakdur

‘Boş, durgun ve hareketsiz
ol, çünkü Yol’un gerçek doğası budur.’
(Han Fei Tzu 1964: 38)

I. Nancy’ye göre Mutlak/Egemen ‘Göz Kırpma’

Hristiyanlığın yapıbozumu [yapısökümü] (veya Hristiyanlığın kendiliğinden-yapıbozumunu/*auto-deconstruction*) açıklama) projesinin daha geniş bağlamında oluşturulmuş ‘Kutsal Göz Kırpma Üzerine’ (‘On a Divine Wink, Nancy 2008) başlıklı kısa ve açık makalesinde, Jean-Luc Nancy bize bir egemenlik kuramı için temel unsurları sunar. Tam olarak, Nancy’nin makalesinin içerdiği şey –tek ve aynı hamlede– hem *egemenliğin minimal bir kuramı* hem de *minimal egemenliğin (minimal sovereignty)* bir kuramıdır. İlkiyle, egemenlik için minimal şartları –belirli eylemlere egemen eylemler denmesi için karşılanması gereken asgari ölçütleri/kriterleri– betimlemeyi amaçlayan bir kuramı anlıyorum. Diğer bir deyişle, egemenliğin minimal kuramı yasal veya siyasi egemenlikle geleneksel olarak ilişkili bütün olayların kapsamlı bir tarifini geliştirmeyi amaçlamamaktadır. Egemenlik kuramını minimuma indirgemek için çok daha basit bir soru sormak durumunda kalacağız: sonraki kavram [minimal egemenlik] kavramı bütün anlamını yitirmeden egemenlik anlayışımızdan çıkarsanamayan (*deduced*) şey

¹ Nancy göz kırpmayı (*wink*), “bir diğer anlamı” açan ve ona doğru geçişte olan bir ipucu, bir belirtme, bir geçiş olarak düşünür. Bu diğer anlam, egemenin anlamından başka olan bir anlamın anlamıdır. Öyle ki o, egemenliğin ipuçlarının ve ipuçlarının egemenliğinin ötesinde ipuçlanır. Her zaman özgürce başlayan anlamdır, tamamlanmaya değil ama bu başlamaya dayanan ipuçlanmadır. Her zaman yeniden başlamanın ipucunun kendisi olmasıdır, ya da ipuçlanmanın geçiş olmasının anlamıdır. Kırpmak, kapamak, kırpmak ve kapamak, her tekil seferinde yeniden ipucu vermek, vermeyi bir ipucunun yapısına sokmak: egemenliğin tüm biçimlerini ve bütüncüllüklerini bozan ve farklayan bir ipuçsal jest. [ed.n.].

nedir? Nancy'nin metninin² örtük başarısı olarak gördüğüm şey, böyle bir sorgulamanın uç noktaya itildiğidir; o uç nokta, sorgulama nesnesinin ta kendisinin, egemenliğin kendisinin, ancak bütün ölçütler yok olduğunda kendi ölçütünü karşılıyor hale geldiği yerdir. Öyle görünüyor ki, Nancy bize şu çelişkiyi işaret ediyor: Egemenlik yalnızca egemen, geçişte (*passing by*) geri çekildiği anlarda var olur. 'Gerçek' egemenlik ancak *egemenliğin çıplak minimumunda* (*bare minimum of sovereignty*) saptanabilir, büyük tantana (resmi tören-*pomp and circumstances*) içinde değil, hem teolojik hem de siyasal dil oyunlarında bir 'Göz kırpma'dan [*Wink*] başka hiçbir şey olarak görünmeyen egemen istencin yok olan izinde.

Nancy'nin doğru olarak dikkat çektiği gibi, hakkıyla çevrilemeyen bu Almanca terimden neyi anlamamız gerekir? Şüphesiz hazırlık niteliğinde olan Nancy'nin kendi çeviri denemeleri bile tam anlamıyla ikna edici değildir. 'Göz kırpma'yı, Nancy'nin önerdiği şekilde, 'clin d'oeil' veya 'wink of an eye'³ olarak çevirmek bu Almanca terimin demek-istediklerinin (*meanings*) genişliğini bütünüyle kapsamıyor. Bir dipnotta, kendisi mükemmel Almanca konuşan Nancy, kendisine Coimbra'da bir sempozyumda Göz Kırpma'nın özellikle "*winken*" formunda daha çok bir jest anlamına sahip olduğunun –birine el sallamak, örneğin arkasından el sallamak veya merhabalaşmak gibi– söylendiğine dikkat çeker. Eklenebileceği gibi, çağdaş Almanca'daki fiil formundaki *winken*'in doğru adlaştırılması incelenseydi, ulaşılan 'der Wink' değil de 'das Winken' veya 'Zuwinken' olurdu. Bugün önceki biçimi arkaik görünmektedir ve çoğunlukla 'Wink des Schicksals' ('kaderin göz kırpışı') deyişinde yaşamını sürdürmüştür. Nancy bu deyişten söz etmez; fakat bu deyiş Wink teriminin Nancy'nin minimal egemenlik kuramı için önemli olabilecek bir yönünü hoş bir şekilde yakalar. Eğer hakkında hiçbir şey bilmediğimiz kader doğası itibarıyla kavrayışımızdan (*grasp*) kurtulan şeyse hala bazı olayları kaderin işareti olarak yorumlama eğilimi içindeyizdir. Dahası, Almanca 'Wink des Schicksals' ('kaderin göz kırpışı') deyişi, geriye yönelik (*retroactivity*) olmanın bir mantığı içinde olumlu çağrışımlar taşır: kaderimizin efendisi olmamızda bize yardımcı olduğunu fark ettikten sonra, ileride işaret (*im-sign*) olarak tanımlanan şey, bir 'Göz Kırpma' haline gelmiş olacaktır.

"Der Wink" gibi arkaik bir terimin felsefeye dönüşü, kavramın Heidegger'den alındığı anlaşıldığında, şaşırtıcı gelmeyecektir. Heidegger'de arkaikleştirme (*archaization*) her zaman doğrudan adlandırılmayan veya kavranamayan şeyi, yani dolaysızca 'el altında' (*at hand*) olmayan şeyi belirtme/gösterme (*indicate*) –erken Heidegger'de "biçimsel

² 'Örtük' diyorum çünkü Nancy'nin metni büyük ölçüde Heidegger'deki 'son Tanrı' üzerine derin düşünmedir. Yani, tanrısal egemenlik üzerine ve sadece belli belirsiz şekilde siyasal egemenlik üzerine derin düşünmedir, ikincisi birincisine örnek alınarak yapıldığı ölçüde.

³ Göz kırpması (ç.n.)

olarak”, geç Heidegger’de arkaik şekilde ilerleyen belirti/gösterimi– işlevine sahiptir. (Örneğin, Heidegger *beying* veya *Seyn*’i dönüşten sonraki bir deyişte hem varolanların (beings) ontik alanından *hem de varlıksallığın (beingness) ontolojik alanından* farklılaştırmak için arkaik *y* ile yazar. Veya *y*’siz yazar, bu defa da iki alan arasındaki farklılaşmanın ta kendisini belirtmek için.) Dolayısıyla, bir strateji olarak, arkaikleştirme, Brecht’in, tam tersi bir siyasal niyetle de olsa, *Verfremdungseffekt* (yabancılaşmanın bir sonucu) diyeceği şeyi amaçlar. Şimdi, Heidegger’de *Göz Kırpma* terimi, pek çok defa onun ‘son Tanrı’ kavramıyla birlikte görünür. Özleştirmesinin (‘*Wesung*’) *Göz Kırpma*’da olduğu söylenir, Heidegger’in şurada devam ettiği gibi: “dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung”⁴ (1994: 409). *Göz Kırpma* burada son Tanrı’nın uçucu, çelişkili bir pasajında geçer sadece. Nancy’nin açıklamaya çalıştığı gibi, Heidegger tarafından “bu çarpmanın (zonklamanın-*throbbing*) ortasında veya süresince sinyal veren (ve/ya?) alan bakış başlatılmışken, bir kaçaklık (*fugitiveness*) olarak, gelenin gittiği, *gidişte* (...) yok kaldığı, kendi gelişinin dışında kaldığı anın vuruşu olarak” tanımlanır (Nancy 2008: 171). Bu nedenle, *Göz Kırpma*’nın yoldan geçen, mevcudiyetinde/yokluğunda ancak böyle bir sinyal aracılığıyla görünen biri tarafından başlatılmış (*launched*) olduğu söylenir. Bu sinyal sırası geldiğinde en kısa an (*minimal moment*), [İngilizce ifadesinin gerçekten de *wink* (göz kırpma) olduğu] salt bir *Augenblick* içinde ortaya çıkar.

Aslında, *Göz Kırpma* kavramının etrafında Nancy tarafından geliştirilmiş –yine, daha da minimal bir formda– tam bir anlamlayış kuramı (imleyiş kuramı-*theory of signification*), bulunmaktadır. Bir dildeki her bir imleyen (anlamlayan-*signifier*), Nancy ileri sürer ki, “işaret eder ve göz kırpar (*winkt*) aynı zamanda. Her zaman anlam (*sense*) fazlası (*excess*), eksiği veya eğriliği (*curvature*) vardır: *winken*, aslında, her şeyden önce bükülmek veya eğilmek, açılanmak, sendelemek, yalpalamak, yana yatmaktır’ (169). Diğer bir deyişle, dil işaret ve göndergeyi (*referent*), imleyen ile imleneni basitçe bağlamaktan fazlasını yapar. Anlam, demek-istemenin (*meaning*)⁵ aksine (ki anlam olmadan demek-isteme mümkün olmayacaktır), anlamlayış çalışmasına eşlik etmek zorunda olan *bir-anamlama* (*signifying*) jestinin –bir dereceye kadar– fazlalığı aracılığıyla bir eğrilik şeklinde, bir sapma şeklinde ortaya çıkar sadece. Demek-istemenin ortaya çıktığı anlamlayanlar (imleyenler-*signifiers*) ağının aksine, jest demek-isteme üretmeksizin kesin olarak etkilidir. İşaretten ziyade sinyalle bir şey üretilir veya etkin hale getirilir. Ve argümanın tam bu noktasında siyasal anlamda egemen güç olarak tanımlanabilecek şey –söyleyebileceğimiz gibi egemenin sinyal-gücü– tartışılır. Nancy’nin güzel ifade ettiği gibi, ‘egemen göz kırpar (*winkt*)’ (179). Peki, neden kırpar?

⁴ Varışın hücumu ve yok oluşuna ilaveten, var olmuş Tanrıların kaçışı ve gizli başkalaşımı [ed.n.].

⁵ *Meaning* anlam da demek olmasına rağmen, *sense* temel bir teknik konumda olarak anlam karşılığıyla çevrildiğinden, *meaning* demek-isteme, anamlama ya da anlamına-gelme olarak karşılanmalıdır [ed.n.].

Kırpmasının nedeni şu: bir şeyi bir anlamlayış içine yerleştirmeden önce ve yerleştirmek yerine sinyal aracılığıyla etkin hale getirir. Egemen mümkün olan anlamı açar, halihazırda var olan anlamları kapadığı veya askıya aldığı gibi. İşte bu nedenle, Göz Kırpma'da, veya wiken'da ["göz kırpmakta"], işaretinin kendi başına sahip olmadığı bir enerji vardır. Ve bu nedenle, kesinlikle, bir *wiken* tüm *bedeuten*'lere ["anlamına gelmek"]lere], anlamın bütün niyetlemelerine [demek-istemelerine/*vouloir-dire*] ve sinyallerin gönderimine [*faire-signe*], eşlik eder – ki o, eşlik etmediğinde, egemen sinyal gönderme gücüne ya da, haliyle, kendisinin 'isteme' [*"vouloir"*] veya 'yapma' [*"faire"*] gücüne sahip olmayacaktır. Anlamın içerisinde anlamlayan edim (*signifying act*) anında ortaya çıkan ve anlam bakımından, onun ötesine geçen ve aynı zamanda ona yön veren aktif bir güç vardır. (172).

Ve devam eder:

Göz Kırpma tetikler: harekete geçer ve sinsice ya da anlama karşı-noktada olarak bir güçler oyununu etkinleştirir. Bir kırpma, hepimizin pekala farkında olduğu gibi, sürprizlerin en büyüğünü tetikleyebilir, aykırı bir arzuyu serbest bırakabilir, normu alt üst edebilir, tam da "görmeli haşmeti" (*gracious majesty*) iyilik ya da kötülük dağıtma egemen gücüne orantılı olarak görmeli olan prensin kaprisiyle iyilik veya kötülük bağışlayabilecek olması gibi. Egemen güç, öyle bir güçtür ki, özgüllüğü, her şeye kadrlığının sadece "göz kırpışması (*blink*)" yoluyla değil, aynı zamanda "göz kırpışması"nda ortaya koyulmasında görülebilir. (172-3).

Nancy'nin argümanının üretkenliğini değerlendirmeyi ve aynı zamanda siyasal kurama daha yakın bir dile çevirmeyi deneyelim. Egemenlik, Marchart 2005a'da savunduğum gibi, siyasetin bir sınır-kavramıdır, siyasi bir kavram değildir aslında. Eğer siyaset, Ernesto Laclau'nun vurgusunu izlersek, tikel ile evrensel arasındaki ebedi oyuna, (tam olarak somutlaştırılamayan evrenselliği somutlaştıran tikel güce) dayanıyorsa, egemenlik, doğası gereği, bu türden bir diyalektikten kaçır. Bodin'in zamanından bu yana, egemen güç tekil bir istençte yoğunlaşmış mutlak güç olarak tanımlanır: egemen olmak için, kişi kesinlikle mutlak olarak tekil ve tekil olarak mutlak olmak durumundadır. Şüphesiz Nancy'nin de açıkça algıladığı gibi: "Mutlak olmak için, güç kendini mutlaklaştırmak zorundadır; yani, kendini, kendine yanıt-verebilirliğin ve kendini-yetkilendirişin dışında kalan herhangi bir bağ veya sorumluluktan *aklamak* (*absolve*) zorundadır" (172). Egemen, kendi istencinin özerk kaynağı olarak, diğer tüm adaylardan çözünmüş/

arınmış (*ab-soluted*)⁶ tek kaynak olma öncülüne göre hareket eder. Monoteizmdeki Tanrı gibi, mutlakliyetin gerçek egemeni –kuşkusuz ‘her şeye gücü yeterliğin’ laikleştirilmiş bir imgesini sunan– gücün tek kaynağını sunmak zorunda olarak mutlak şekilde bölünemez bir öznedir. Diğer bir deyişle, tek bir kimsenin ellerinde yoğunlaşmışsa ancak egemen güç var olabilir –(bu nedenle, aksi yönde, mutlakliyetle karşı savaşta, gücün bölünmesi kuramı geliştirilmiştir.). Tabii ki bu, çelişkili değilse bile içten çatışık bir konumdur. Ne var ki, sadece çelişkili değildir;–açıkçası– *politik olmayandır*. Güç tekil olarak mutlak veya mutlak olarak tekil bir noktada yoğunlaşır yoğunlaşmaz, tikel ile evrensel arasındaki diyalektik aksar ve siyaset ortadan kalkar. Bu nedenle, iddia ettiğim gibi, egemenlik tam anlamıyla siyasi bir kavram olmaktan ziyade, siyasetin bir sınır-kavramıdır. Fakat bir sınır kavram olarak yine siyaseti tanımlar, sadece ‘olumsuz’ bir biçimde olsa da. Ve siyasete ‘öbür yanından’, egemenliğin tarafından, yaklaşmanın bize siyasetin (minimal) ölçütlerine dair bazı şeyleri işaret edeceğini ummak için iyi nedenler vardır.

Bu noktada, Nancy’nin minimal egemenlik kuramı oldukça üretken çıkar. Her şeye gücü yeten bir istenç, bu az önce söylenenden çıkar, herhangi bir temsil veya dolaylılık ihtiyacında değildir, *dolaysız* şekilde hareket etmesi gerektiğinden. Örneğin, başkalarını kişinin kendi isteğine itaat etmeye zorlama ihtiyacında olmak kesin bir egemenlik noksanlığını gösterir, egemenin her şeye gücü yetenden daha az olduğu olgusuna işaret eder. Buradan, birinin ancak gücünün kartlarını tüketmek ihtiyacı içinde olmadığı ölçüde egemen olduğu çıkar, tam da bu anda egemenin her şeye gücü yetenden az olduğunun herkes için açık hale geldiği gibi. Muhtemelen dünyadaki en büyük güç olan Birleşik Devletler’i düşünmeliyiz sadece. Birleşik Devletler savaş makinesinin gerçek anlamıyla harekete geçirildiği anda, onun Afganistan gibi fazlasıyla kırsal ve az nüfuslu bir ülkeyi kontrol bile edemeyeceği aşikar hale geldi. Böyle yenilmez görünen bir gücün gerçekten var olduğunu deneme ve kanıtlama hatası yapıldığında, Birleşik Devletler ‘İmparatorluğu’nun sonu, bazılarının söylediği gibi, başladı. Buradan çıkarabiliriz ki, egemen ‘her şeye gücü yeterliğini’ kullanmayan kimsedir ancak. Ancak bu akıllı bir egemenin ‘hiçbir şey yapmadığı’ anlamına mı gelir? Egemenin iz bırakmadan ortadan kaybolması anlamında değil. Eğer egemen işlev işler kalmaksa, ondan geriye kalan bir iz olmalıdır, *bir izden fazlası olamıyor* olsa da. Nancy minimal egemenlik kuramında bu çelişkiyi açık şekilde görmüştür. Egemen ancak egemen istencin yalnızca en minimal sinyali gösterme kaydıyla var olabilir. Daha doğrusu, Nancy’nin dediği gibi, işaret değil yalnızca bir sinyal: Bir *Göz Kırpma* göstermesi kaydıyla.

Göz yumma o karmaşada anlayışı (*understanding*) önceler ve aşar (...),

⁶ *Absolution*, mutlaklaşma demekken; *solution* çözünme anlamına gelmektedir. Nancy *ab-solution* şeklinde tireleyek hem çözünmeye, hem mutlaklaşmaya gönderime bulunuyor. Ayrıca bu kavram *absolution* olarak tek başına beraat etme, aklanma ve arınma anlamlarına da geliyor [ed.n.].

kaş çatmadan, göz kırpmadan, “duyumsanamaz” denilen ifadede, “karmaşanın bir işareti” [*signe d’intelligence*] adı verilene bir yanıt olandan başka hiçbir şey egemen görkeminin daha fazla karakteristiği değildir. Göz kırpma bir beklenti başlatır; bir gözün açılıp kapanışında beklemeksizin anlama kararına bir sabırsızlığın yanıt vermesiyle aynı zamanda. (Nancy 2008: 170).

II. Çin siyasi düşüncesine göre ‘bir şey yapmamak’

Şimdiye kadar, Nancy ile, ve daha az ölçüde Laclau ile, egemen gücün (mutlak olarak tekil/tekil olarak mutlak gücün) siyasetin (tikel aracılığla evrenselin) perspektifinden kendisini etkisizleştirirse bunun egemen gücün salt imkansız olduğu anlamına gelmediği savunulmuştur. Egemenlik ille de iz bırakmadan kaybolmaz, egemen özellikle sayesinde politik güç ortaya koyabileceği izinin kendisidir – *Göz Kırpma*’nın bir-anlamlama jesti ile. Bu anlamda, egemen *Göz Kırpma*, Nancy’nin tanımladığı gibi, siyasi bir strateji olarak, evrensel ile tikel arasındaki diyalektikte kökleşip kalmış bir siyasetin bir bileşeni olarak bile kullanılabilir. Göz Kırpma’nın egemen mantığının, siyasetin stratejik alanına nasıl kaydedildiğini siyasal düşünceden iki örnekle göstereceğim. İlk örnek, Çin siyasi düşüncesinden alınmadır. (‘Radikal edilginlik’ üzerine son tartışmalara kolayca ilişkilendirilebilecek olmasına rağmen) ilk bakışta bir yoldan-çıkma (*detour*) gibi görünebilen tartışma, Ernesto Laclau’nun siyasetin hegemonya (*hegemony*) kuramı ve sürgündeki Peron örneğiyle ilgilidir.

Eski Çin siyasi düşüncesinde ‘hiçbir şey yapmama’ (*wu-wei*) kavramıyla tanımlanmış sıradaşı bir yönetim stratejisi bulabiliriz. Modern Batı terimleriyle ifade etmek gerekirse, *wu-wei*, *hiçbir şey yapmama* yolu ile bir tür siyaset yapma şekline işaret eder. *Wu-wei*’nin farklı siyasi düşünce okullarına göre üç ayrı yorumu vardır.⁷ Konfüsyüsçü gelenekte, hükümdardan yönetmesi değil, en örnek şekilde, ahlak erdemini yetiştirmesi/işlemesi beklenir.⁸ Yönetilenin taklit etmeyle öyküneceği ahlaki bir örnek sağlayarak, Konfüsyüsçü hükümdar evrenin ahlaki düzeniyle uyum içerisinde kalır ve öznelere üstünde güç kullanma ihtiyacı duymaz. Tersi şekilde, yönetilenin ise hükümdarın erdemli örneğine öykünerek, kozmik uyuma katıldığı ve ona katkıda bulunduğu düşünülür.

Böyle ataerkil bir stratejiyle karşılaştırıldığında, Taoist gelenek yönetime daha anarşist

⁷ Bu kısa ve şüphesiz oldukça şematik açıklamada, esas olarak Roger T. Ames’in eski Çin siyasi düşüncesindeki *wu-wei* yorumunu izliyorum (1994: 28-64).

⁸ Analects’te dendiği gibi: “Efendi dedi: “Erdemle yöneten hükümdar diğer yıldızlar ona saygı gösterirken o sadece kendi yerinde konaklayan kutupyıldızıyla karşılaştırılabilir” (Ames’te 1994: 28).

bir yaklaşım önerir. *Wu-wei*'nin Taoist versiyonunda, 'hareket-olmayan ile hareket'in çelişkili doğası daha da keskin bir ışıkla görünür: hükümdarın hareketsizlik durumunda kalması gerekmesine rağmen, yapılmamış kalan hiçbir şey yoktur – hükümdar edilgen (*non-active*) kalsa da. Bilge gibi, hükümdar şeylere egemen olmaya kalkışmamalıdır, veya siyasi alanda, otoriter ve zorlayıcı politikalar sürdürmemelidir. Aksine, o, doğal *tao*'nun eylemsizliği (*non-acting*) aracılığıyla eyleyerek ve en yüksek oranda doğal düzenin gözler önüne serilmesine eşlik ederek onun hüküm sürmesine izin vermelidir. Doğru yönetim kendini-açan doğal düzen aracılığıyla hareketsizlikten (*non-action*) akacaktır. Bu nedenle, en mükemmel hükümdar, hükmedilen alanı doğal *tao*'ya göre kendi öz-gelişimleri ve öz-tamamlanışları için hükmedilenlere bıraktığı için, öznelere onun var olduğunu bile bilmediği biri olacaktır. Eğer bu 'hiçbir şey yapma ve her şey hallolacaktır' politikası mantıksal sonucuna bağlanırsa, Roger T. Ames'in gözlemlediği gibi, böylesi bir yönetim-olmayan yönetim, ister istemez aydınlanmış bir anarşizm şekliyle sonuçlanacaktır (Ames 1994: 41).

Kuşkusuz, her iki yaklaşım da –Konfüsyüsçülük ve Taoizm– şeylerin doğal düzeninin ya ahlaki olarak öykünülenle ya da gözler önüne serilmesi için yer verilenle varolmaya başladığı varsayımıyla çalışırlar. İlk durumda, hükümdarın yeri boşaltılmış ve eş zamanlı olarak ahlaki bir rol-modelle yeniden doldurulurken, ikinci durumda hükümdar düzendeki tam bir boşluk (*vacuity*) durumunu, günün sonunda, hükümdar olarak yok olmayı ve derin-düşünen (*meditating*) bir bilgeye dönüşmeyi hedeflemelidir. Modern perspektiften, Konfüsyüsçülerin hedefi siyaseti ahlak ile yer değiştirmektir, yani, ataerkil ahlakçılığın güç teknolojisi ile siyasetin yerini almaktır. Ancak Taoist 'yol', diğer taraftan, anarşizmin siyasi bir hareket üzerinde değil de şeylerin varsayılan doğal düzeni olarak öncüllendirildiği yerde siyasetin, belki de daha duygudaş, bir yerdeğiştirmesine yol açar. Her iki durumda da, 'hiçbir şey yapmama', siyasetin ('hareketin') ya ahlakçılığa ya da meditasyona [derin-düşünüme] doğru aşılmasının (*sublation*) sinyalini verir. Açıkçası doğrudan bir etki bağlantısı olmasa da, hareketin hareket-sizliğin etikleştirilmiş biçimine doğru aşılması; bugün önerilen şeyin 'yukarıdan' değil, 'aşağıdan' hareket-sizlik olması şartıyla, 'radikal edilgenlik' denilen çağdaş stratejilerinin anımsatıcısıdır.

Bugün, radikal edilgenliğin piri Melville'in *Bartleby* karakteridir. Deleuze'ün okumalarında, Agamben, Lazzarato, Hardt ve Negri ve diğerlerinde, *Bartleby* eylemeyi mutlak, belirsiz/sınırsız reddedişiyle –onun şu "Yapmamayı tercih ederim ... (hiçbir şey yapmamayı)" ünlü formülünde özetlenen– siyasetin yeni kahramanı olarak sunulur. Böylesi kendi kendine zarar veren alışkanlığın –*Bartleby*'in açlıktan öldüğünü unutmayalım – 'uçuş/kaçış', 'çıkış' (*exodus*) politikasına, veya bizim adlandırabileceğimiz gibi, toplu *edilgenlik* politikasına uygun olması gerekir. Hardt ve Negri'nin sözleriyle: "*Bartleby* saf edilgenliği ve her türden tikeli reddedişinde bize cinsine özgü bir varlık figürü

sunar, o şekilde olma, olma ve daha fazlası değil. Ve hikaye boyunca, o kadar çok soyunur ki –hatta çıplak insanlığa, çıplak yaşama, çıplak varlığa daha fazla yakınlaşarak– en sonunda adı çıkmış Manhattan hapishanesinin, Tombs’un, bağırsaklarında yiter, buharlaşır” (Hardt ve Negri 2000: 203). Şüphesiz Hardt and Negri bu ‘kendinde reddedişin boş olduğunun’ farkındalardır. Çünkü, dile getirdikleri gibi, ‘onların otoriteden kaçış çizgileri tamamen bireyseldir. Ve sürekli olarak intihar eşiğinin üzerine basarlar. Siyasi anlamda da, kendinde reddediş (çalışmayı, otoriteyi ve gönüllü esareti) yalnızca bir tür sosyal intihar ile sonuçlanır’ (204). Buna alternatif olarak, toplu çıkış [çekilme-exodus] stratejisi aracılığıyla yeni bir toplumsal gövdenin yaratımını önerirler. Ancak Hardt ve Negri tarafından herkesin bildiği gibi yanıtsız bırakılmış siyasi sorun şudur: Toplu çıkışı kim organize edecek? Çokluğun (*multitude*), sosyal düzeyde, her zaman sosyal pratikler aracılığıyla organize edildiği onların fikri değil midir? Ayrıca, siyasetin bu şekilde bir kavranışı tam da siyasetten bir kaçış (yolu) değil midir? Çokluğun devrimsel öznesinin kaçınılmaz yükselişine kendi içinde ve kendisi aracılığıyla yol açan kendi içsel tao’suyla aynı doğrultuda olan bir kaçış, geriye yapılması kalan tek şeyin beklemek ve bir gün İmparatorluğun çökmesini izlemek olduğu yerde, post-modern bir Taoizm üzerinde temellenmiştir.⁹

Böyle bir siyasi edilgenlik nosyonuna karşı, terazinin diğer kefesinde, kuşkusuz ‘kör maceracılığa ve fantazmatik’ (*phantasmatic*) gönüllülüğe benzeyen bir tür aktivizm hayal edebilir. Bu durumda, politik olan (stratejik olan olarak) da ortadan kaybolurdu. Ancak, Ernesto Laclau ve Claude Lefort’un çalışmalarının kesinlikle ait olduğu, çok daha ilginç bir siyasi düşünce paradigması vardır – ona Makyavelci an diyelim. Bu paradigmanın perspektifinden, edilgenliğin daha geniş bir siyasi aktivizm stratejisi içine gömülü olduğu çıkar. Başka bir deyişle, ‘hiçbir şey yapmama’nın, ‘edilgen olmak şöyle dursun, hareket-sizlik yoluyla sıradışı bir aktivizm biçimine dönüştüğü kesin bir anlamı vardır. Laclau’nun kuramına geçmeden önce, Çin siyasi düşüncesindeki üçüncü *wu-wei* geleneğine başvuralım – aktif olarak ‘hiçbir şey yapmama’nın neredeyse Makyavelci (olan) kuramına bu üçüncü gelenekte, Yasa-yanlısı (Legalist) politik düşünce geleneğinde, rastladığımız için.

‘Wu-wei’nin Yasa-yanlısı kavrayışı doğal ahlaki veya kozmik düzenin bütün varsayımlarından uzak durur. Bu nedenle, her üç versiyon arasında ‘hiçbir şey yapmama’nın en politik kavram olarak görüldüğü bu Legalist versiyonudur (en azından çağdaş Batı siyaseti anlayışınca) ve bu nedenle, bazen Makyavel’in düşüncesiyle

⁹ İşte bu nedenle kapitalizmin iç kanunlarının kapitalizmin yakın çöküşünü garantilediği düşünüldüğünde / kabul edildiğinde, Hardt ve Negri’nin devrimsel kavramları bazı eleştirmenlere İkinci Enternasyonal’in iktisadiyatçılığını hatırlatır.

karşılaştırılır.¹⁰ Yasa-yanlıları Taocu *désinvolture* [*esneklik/serbestlik*] fikrini devam ettirirler; fakat, ona kesin bir siyasi kıvrım kazandırır. Taoizm’de olduğu gibi, Yasa-yanlısı hükümdar boşluğun en yüksek derecesine erişmelidir, ancak doğal *tao* fikri ve *wu-wei*’nin yarı-dini yönleri baştan aşağı laikleştirilir. Ahlakten arındırılmış (*demoralized*), gerçekçi güç politikasının ana tarifi haline gelen hiçbir şey yapmama’nın Taoist şekline, stratejik olarak daha odaklanmış bir yörünge değişikliği (*spin*) verilir. En önde gelen Yasa-yanlısı düşünür Han Fei Tzu’nun Han Devleti’nin hükümdarına önerdiği gibi, merkez yönetiminin kuvvetlendirilmesi, aristokrasinin sadece nitelikleri bazında yargılanması gereken bürokratlarla yer değiştirmesi ve hepsinden önemlisi, katı ve etkin yasalar sisteminin oluşturulması gerekiyordu. Bir kere oluşturulduğunda, böyle düzenli bir topluluk/ortaklık (*community*) birbirine kenetli oto-poetik (kendi kendini yaratan, yaşatan / *auto-poetic*) sistemler kümesi gibi işlerdi. Hükümdarın garanti altına alması gereken şey ise, bürokrasinin alması gereken önlemlerin doğru içeriği değil, bunun gibi bir sistemin doğru çalışmasıdır. Bunu başarmak için de, –ödül ve cezanın ‘iki kulpunu’ kullanarak– bürokratlarının önerileri ile elde ettikleri sonuçlar arasındaki tam örtüşmeyi güvenceye almaları gerekiyordu sadece. Ne var ki, bu işlevselci strateji kuşkusuz hükümdarın kendi fikirlerini saklaması üstüne kurulmuştu; aksi takdirde bürokratlar birtakım önlemler teklif ederek onu memnun etmeye ve tercihlerini tahmin etmeye çalışırlardı. Bunun olmasını engellemek için, hükümdarın, ‘hiçbir şey yapmama’ ve bununla ilişkili ‘hiçbir şey göstermeme’ stratejisine (*wu-hsien*) bağlı kalması gerekirdi:

Yol görünemeyende, işlevi bilinemeyende yatar. Boş, durgun ve aylak ol ve karanlık yerinden diğerlerinin aksaklıklarını/kusurlarını gözlemler. Gör fakat görünmek için görünme; dinle fakat dinler gibi görünme; bil fakat bildiğinin bilinmesine izin verme. Bir insanın sözlerinin eğilimini/yönünü algıladığında, onları değiştirme, düzeltme fakat incele ve sonuçlarıyla karşılaştır. Her makama birer insan ata, insanların birbirleriyle konuşmalarına izin verme, ve hepsi elinden gelenin en fazlasını yapacaklardır. İzlerini sakla, kaynaklarını gizle ki sana bağlı olanlar hareketinin kaynağının izini süremesinler. Bilgeliği çıkar at, beceriye tövbe et, ki sana bağlı olanlar senin ne yapmak üzere olduğunu tahmin edemesinler (Han Fei Tzu 1964: 17-18).

¹⁰ Açıkçası, daha gerçekçi bir siyasal düşüncesinin gelişimine olanak sağlar görünen sosyal ve siyasi konjonktür her iki durumda da kıyaslanmaz değildir: Han Fei Tzu’nun zamanlarındaki savaşan devlet döneminin durumu ve Makyavel’in zamanındaki bazıları yabancı güçlerle birlik halindeyken, bazılarıysa yabancı güçlerce tehdit altında olan İtalyan şehir devletlerinin karmaşık birleşimi, içinde bulunulan döneme uygun düşmeyen bir biçimde olması kaydıyla, yapısal düzeyde kıyaslanabilir görünüyor. Genelleştirilmiş mücadele koşulları, kriz ve siyasi çalkantılar karşılaşılsa bile, ‘Makyavelci an’ –Pocock’un bilindik tabirini siyasi realizm anının biraz farklı anlamında kullanmak gerekirse (veya “siyasinin” anını tabirin en güçlü anlamıyla kullanmak gerekirse) –herhangi bir anda ve herhangi bir yerde görünebilirse, spekülasyon yapılabilir– son tahlilde bu her zaman bir spekülasyon meselesi olarak kalacak olsa da. Marchart (2007)’de katı tarihselciğe karşı yöneltilmiş bu argümanı sürdürmeye çalıştım.

Hükümdar-olarak-hükümdarın yok olmasının arkasındaki usamlama açık: Hükümdar'ın gücünü sağlamlaştıracak en iyi ve en güvenli yol, düşüncelerini saklamak ve küçük hizipçilik ve politika oluşturma'nın bürokratik faaliyetine bulaşmamak olur. Ancak o zaman hükümdar yanılmazlık havası elde edecektir ve aynı zamanda bütün sistemin çalışmasını garanti altına alabilecektir: 'Gücünün görülmesine izin verme; boş ve hareketsiz ol. Hükümet dört karargaha ulaşır, fakat kaynağı merkezdedir. Bilge kaynağa bağlı kalır ve dört karargah ona hizmet etmeye gelir. Boşluk içinde onları bekler ve eş zamanlı olarak gereken şeyi yapar. Dört denizde olanların hepsi doğru yerlerine konulduğunda, ışığı gözlemlemek için karanlıkta oturur' (35). Hükümdar hala devletin merkezini işgal ediyordur fakat bu merkez boş ve içeriksiz görünür. Ondan tek bir program niteliğinde politika bile dökülmez; sadece ödül ve cezanın iki teknolojisine başvurulur. Ancak, Claude Lefort'un dile getirmiş olacağı gibi, devletin merkezindeki 'gücün boş yeri'nin minimal fonksiyonu yine de gereklidir, eğer sistem işleyecekse – aksi takdirde bürokrasi zıvanadan çıkardı. Konfüçyüsçü ve Taocu stratejiyle karşılaştırma içinde, Yasa-yanlısı düşüncenin gerçek siyasi doğasını anlamak önemlidir. Yasa-yanlısı düşüncenin eşsiz modernliği, politikliğinin doğrudan bir etkisidir. Siyaset felsefesinin bu klasik yaklaşımını güncel yaklaşımlarla karşılaştıracak olsaydık, Ernesto Laclau gibi bir Gramsci takipçisinin gerçekçi Yasa-yanlısı kampta konumlandırılması gerekirken Hardt ve Negri'nin Taoist kampta yer alması gerekirdi. Ve beklendiği üzere, 'hiçbir şey yapmama' siyasi stratejisi, Legalist (Yasa-yanlısı) felsefeciler tarafından ileri sürüldüğü gibi, Ernesto Laclau'nun son kitabındaki (*On Populist Reason* Laclau 2005) durum çalışmalarından biriyle şaşırtıcı bir benzerlik taşır.

III. Peroncu şekilde 'hiçbir şey yapmama'

1955 Arjantin Askeri Darbesi'nden sonra, Peron sürgüne gönderildi. Sadece konuşması kesilmiş olmadı; anavatanında Peroncu propaganda da katı bir şekilde yasaklandı. Ayrıca ona ev sahipliği yapan ülkeler onu siyasi beyanlar vermekten uzak durmaya zorladılar. Ancak Peron iz bırakmadan ortadan kaybolmadı, kendi politik fikirlerini ifade ettiği veya ülkesindeki destekçilerine verdiği emirlerin alanı ciddi şekilde kısıtlanmış olsa da. İlginç biçimde, tam da bu kısıtlamalar sayesinde sözleri önem kazanmıştır. Bu nedenle, Peron destekçileriyle özel mektuplar aracılığıyla iletişim kurmaya sınırlanmışken, arabuluculara verilen kasetler ve komutlar, yani bu araçlar, Laclau'nun düşündüğü gibi, ülkedeki Peroncu direniş için son derece önemli olmuştur. Oysaki, kalıcı bir yarık (*chasm*) kendini –Nancy'nin anlamlanışa eklenmesi gereken bir-anlamlayan jestinin gücü olarak adlandırdığı– görünmez, yurtdışı sözceleme (ifade-*enunciation*) eylemi ile sözcelemenin içeriği (sözcüklerin 'demek-istedikleri' veya anlamlanışları) arasında hissettirmiştir. Laclau'nun açıklamasını boylu boyunca alıntılamaya değer:

Bu yarığın (aralığın-*chasm*) bir sonucu olarak, o içeriğe –yetkili herhangi bir yorumcunun yokluğunda– bir demek-istemeler (*meanings*) çokluğu yüklenebilir. Aynı zamanda asıllığı kuşkulu olan pek çok sahte mesaj da dolaşıyordu veya en azından içeriklerine itiraz edenler tarafından sorgulanan diğerlerinin yanısıra. Lakin, bu karmaşık durumun çelişkili bir etkisi oldu: eylemlerle ifadelerin/sözcelemelerin içeriği arasındaki yarıktan ileri gelen–mesajların çok kat(man)lı doğası bilinçli olarak işlenebildi böylelikle kasıtlı olarak muğlak hale getirilmiş oldular. Sonuç olarak, Peron’un sözü merkezîyetinden hiçbir şey kaybetmedi fakat *içeriği* sonsuz yoruma ve yeniden yoruma olanak sağladı. Peron’un Arjantin’deki ilk kişisel temsilcisi John William Cook’a yazdığı gibi, ‘Her zaman herkesi selamlama kuralına bağlı kalacağım; çünkü, unutmamalısınız ki, şu an Papa gibi bir şeyim... Bu kavramı göz önünde bulundurarak, yanılmazlığım [nedeniyle] hiçbir şeyi inkar edemem... bütün yanılmazlıkların (*infallibility*) durumunda olduğu gibi, yanılmazlığım tam olarak bir şey söylememe veya yapmama esasına dayanır ki bu da böyle bir yanılmazlığı garanti etmenin tek yoludur’ (216).

Laclau’nun iddia ettiği gibi, Peron emirlerinde üstü kapalı durmak zorundaydı çünkü kendi hareketi içindeki rakip bölünmeler arasındaki çekişmeler başta olmak üzere, ülkesindeki stratejik durumu tam olarak bilemiyordu ve durumu tam olarak kavramadan taraf tutmak düşüncesizce olacaktı. Bu nedenle, o hareketinde sadece çatlaklar üretecek olan somut emirlerin kaynağı olamadı; fakat, sembolik birliğin kaynağı olarak faaliyette bulunması gerekiyordu. Çin siyaset felsefesi tartışmamızı düşünürsek, Han Fei Tzu’nun Peron’dan çok önce algıladığı gibi, Peron’un kişinin ‘bir şey söylemediği veya yapmadığı’ sürece sadece yanılmaz durabildiğini açıkça kavradığı söylenebilir. Veya Laclau’nun ifade ettiği gibi, ‘sözü, bütün o birbirinden farklı mücadelelere sembolik birlik vermede gerekliydi. Bu yüzden, sözünün ancak zayıf bağlantılar ile belirli anlamlananlara bir anlamlayan olarak işlev görmesi gerekiyordu’ (216). Bu Laclau’nun boş anlamlayan (imleyen) olarak adlandırdığı şeydir, taraflı bir şekilde (*tendentally*) imlenenlerinden boşaltılmış bir imleyendir (*signifier*-anlamlayandır). Bu boşaltma anlamlayanın birleştirici işlevini varsaymasının önkoşuludur: Ancak, örneğin, belli bir siyasi talep kolaylıkla tatmin edilebilir içeriklerle ilişkili olarak çok fazla özelleşmedikçe, anlamlayan diğer ya da daha çok farklı talepler serisini ya da zincirini birleştirme işlevini üstlenebilir. Bu noktada, tikelle evrensel arasındaki bitmez tükenmez diyalektik yeniden yüzeye çıkar. Belirli bir talep diğer talepler serisini temsil etmenin evrensel görevine girer, fakat bu görev ancak, en azından taraflı olarak, bu talep kendi belirli içeriğinden (imlenenlerinden) boşaltılırsa, yani evrenselleştirilirse tamamlanabilir. Laclau’ya açıldan,

siyaset tam olarak belirli taleplerin ‘boşaltma’ süreci aracılığıyla evrenselleştirilmesiyle ilgilidir. Bu sürecin sonunda ‘saf’ bir anlamlayan ortaya çıkar, herhangi bir ‘içeriği’ olmayan anlamlayan: bir *ad*.¹¹

Sürgündeki Peron durumunda, bu zorunlu kalıntı (*residue*), bu mutlak olarak zorunlu unsur vardır: Peron’un adı – bu olmadığı takdirde, hareketinin birliği hemen parçalara ayrılıp dağılmış olurdu. (Diğer taraftan, 1955 Askeri Darbesi’nden sonra, Laclau’nun anlattığı gibi, Peron’un adından bahsetmek suç işlemektir). Siyasette özel ad (*proper name*), en alasından boş anlamlayan, egemenliğin boyutuna katıldığı ölçüde, tüm adların en boş olanına, aynı zamanda bütün adların adı olana, belirli bir komşuluk (etraf-*vicinity*) vardır: Tanrı’nın adı. ‘Tanrı adlandırır’, Nancy’ye dönersek (2008: 181), ‘adın kendi anlamsızlığına açılışına, aynı zamanda bir sesleniş olarak açılışının ta kendisine’. ‘Tüm anlamların ve adların son ucunun adı’ olarak Tanrı, demek ki, ‘bu ismin doğru şekilde anlam ifade etmesine izin vermeyecek olan, buna karşılık onun adlandırılmayan anlamsız olarak adlandırmasını talep edecek olan anlam fazlasının ve yokluğunun adıdır (178). Nancy’nin sözünü ettiği kutsal *Göz Kırpma*, adının biçimi dışında var olmayan bu egemen kaynaktan çıkarılmıştır. Nancy onun ‘bütün adların arasından’ ‘yan yana’ (*sideways*) çıkarıldığı görüşündedir: ‘Bir bakıma, o egemen sözcüktür, bütün adların ötesindeki addır ve diğer bakımdan da bütün adlar arasındaki açık uzayda ışıldayan (*twinkle*) adlandırmayan addır’ (181).

Argümanın tam bu noktasında egemenliğin asıl sırrına, eğer sırsa ve açık bir bayağılık değilse, dokunuyoruz: yani, egemenin var olmadığına. Fiziksel olarak var olmadığından değil (var olabilir de olmayabilir de), siyasi olarak var olmadığı için. Tekil mutlak veya mutlak tekilin makamının (*instance*) kendisi siyaset mantığının (tikelle evrensel arasındaki diyalektiğin) içinde yerleştirilemiyor. Hiç kimse böyle imkansız bir rolü dolduramaz(dı). Egemenlik, siyasetin ancak sınır durumu olarak işlevini görebilir. Ancak, aynı zamanda, varolmayış durumunda bile, egemenlik siyasette etkiler ortaya koyar – *Göz Kırpmaları* – bu da tekrardan, siyasette stratejik olarak yeniden bir araya getirilebilir ve çıkara göre kullanılabilir (örneğin Legalist hükümdar veya Peronist hareket tarafından). Peron’un durumuna dönersek ve boş bir anlamlayan yeniden farklı içeriklerle doldurulduğunda ne olduğuna bakarsak, aynı nokta güzel bir şekilde *ex negativo*¹² gösterilmiştir. Bir ‘egemen’ tekrar var olmaya başlar, dolayısıyla gittikçe artan oranda egemenlik gücünü kaybeder. Laclau’nun Peron’un sonunu egemen olarak anlattığı gibi:

Bir seferinde Arjantin’de, Peron artık boş bir anlamlayan olamazdı:
Cumhurbaşkanı’ydı ve böylelikle kararlar alması ve seçenekler arasında

¹¹ Laclau’nun isimlendirme kuramının çok daha kapsamlı tartışması için, Marchart’a bakınız (2005b).

¹² Olumsuz tarafından, dışından... [ed.n.].

tercih yapması gerekliydi. Sürgün yıllarının oyunu –ki bunun sayesinde, Peron’un kendisi bütün yorumlara ihtiyatlı bir uzaklık korurken, her bir grup onun sözünü kendi siyasi yönelimine göre yeniden yorumlamıştır– o iktidar olduğu zaman sürdürülemedi. (Laclau 2005: 220)

Peron’un (siyasi olarak) yaşayan biri olarak tekrar-ortaya çıkışının sonucu Peroncu hareketin çözülmesinden başka bir şey değildi – Birleşik Devletler’in dünyaya askeri güçlerinin ‘yanılmazlığı’nı göstermeye karar vermelerinin, yalnızca aşırı gerilmiş güçlerinin ‘yanılabilir’liğini göstermekle sonuçlandığı durumdaki gibi. Buradan şunu çıkarmalıyız: Peron sadece sürgündeyken gerçekten bir egemendi veya egemen gibi davranmıştı. Sadece gerçek güçsüzlük anında gücün ve yanılmazlığın imgesini gösterebilmiştir – yalnızca *Göz Kırpmaları* aracılığıyla ‘hükmedebileceği’ şartıyla, yani belirli bir içeriğin değil, içeriği bulanık kalmış olan saf veya çıplak istencinin minimal sinyalleri aracılığıyla.

III. Siyasi irade üstüne son sözler

O halde, siyasi bir varlığı birleştirme söz konusu olduğunda (son dönemlerde merkezileştirilmiş bir krallık veya mücadele içinde bir siyasi hareket olsun), esasen *Göz Kırpmalar* vermenin haricinde hiçbir şey yapmamaya dayalı olan aydınlanmacı kuralın Yasa-yanlısı/Peroncu şekli, en etkili siyasi stratejilerden biri haline gelmiştir. Bütün siyaset, kendilerini egemen öznelerle karıştıran aktörler bazında, yani kendi istençlerinin emrinde olan özneler bazında çalıştığı ölçüde, tüm siyaset içerisinde egemenlik zerresinin, siyasetin sınır durumunun, var olduğundan bile şüphe duyulabilir. Elbette, mutlak egemen imgesi üzerine kurulan metafiziğin modern iradeci öznesinin, yeri gelince ‘herşeye gücü yeter’in imgesi üzerine kurulması Nietzsche, Freud ve Heidegger’den bu yana yapı-söküme uğratılmıştır (*deconstructed*). Ne var ki, bir egemenlik koşulu olarak, egemenin gücünün çıplak bir minimuma indirgendiği sonucuna varmamıza rağmen –egemenin var olup olmadığının şüpheli hale geldiği noktaya kadar–, ‘egemenliğin’ minimal bir derecesinin gerekli olduğunu sonucuna varabiliriz, her ne kadar egemenlik imkansız kalıyor da olsa.

O halde, Nancy *Göz Kırpması’nın* egemen jesti olmadan kimsenin kendi “istencinin” [*“vouloir”*] gücüne veya kendi “yapmasının” [*“faire”*] gücüne sahip olamayacağını iddia ederken tamamen doğrudur (Nancy 2008: 172). *Göz Kırpması* “etkin bir güç” olarak ortaya çıkar ki –bana göre– irade yetisiyle donanımlı ve donanımlı *olmayan* bir öznenen çıkar. Bir taraftan, tam manasıyla egemen özne gibi bir şey var olmadığından (veya sadece edilgen kalarak, bir şey yapmayarak var olduğundan), siyasi bir aktör istem (*volition*) yetisiyle donatılmış olamaz. Hiç kimse kendi istencinin otonom ve tek kaynağı

değildir –ve bu konuda Nietzsche, Freud ve Heidegger’in gerisine gitmemiz de bizim için imkansızdır. Diğer taraftan, *Göz Kırpma* aslında egemen öznelerin rolünü zorla ele geçiren bazı aktörlerin yokluğunda siyasetin olmadığı bir yerden çıkar. Bu nedenle, kaçınılmaz bir –mış gibi istem yapısı siyasi eyleme kaydedilir. Siyasi aktörler kendi egemen öznelliklerinin *karşı-olgusal* varsayımına uygun hareket etmeye başlarlar – aksi takdirde, edilgen nihilizme saplanmakla yetinir kalırlardı. İstem yetisiyle donatılmış gibi hareket ederlerdi, sanki kendi eylemlerinin egemen kaynağılarmış gibi.¹³

Metafiziksel istem sorununun siyasi düşüncede çarpıcı bir yeniden-görünüşe neden olmasından rahatsız olmamalıyız. Siyaset derinlemesine bir metafiziksel girişimdir. *Minimal egemenlik derecesi* varsayımı olmadan siyaset yoktur.¹⁴ Ancak, aynı zamanda bu Nancy’nin tüm çabalarının da sonucudur, metafizik hileli bir iştir. Egemenlik, Nancy and Lacoue-Labarthe’nin önceki çalışmasındaki ‘siyasi’ gibi (Lacoue-Labarthe ve Nancy 1997), daima *geri çekilmededir* (*on retreat*). Son egemen, adeta, gözden kaybolmada görünür yalnızca (Heidegger’in ‘Anfall und Ausbleib der Ankunft’ dediği şeyde) ki bu, siyasetin metafiziksel temellerinin güvensiz, değişken, dayanıksız, ve günün sonunda temellenmemiş kalacağını söylemekle aynı şeydir. Fakat, güncel durumumuzun en uygun şekilde ‘kuruluş-sonrası’ (*post-foundational*) terimiyle tanımlanabilmesinin nedeni tam da budur. Bir *kuruluş-karşıtının* iddia edebileceği gibi, eylemlerimizin zeminleri ortadan kalkmamıştır. Aksine, bu temeller –Heidegger, Derrida ve Nancy’nin çok iyi anladığı gibi– bize, geçişinde, yalnızca bir *Göz Kırpma*’yla el sallayan birisi yani egemen tarafından sürekli kurulur ve çözülür.

Literatür:

Ames, Roger T. (1994) *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany: State University of New York Press.

Han Fei Tzu (1964) *Basic Writings*, translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press.

Hardt, Michael, Antonio Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

¹³ Siyasi iradenin –mış gibi yapısını Marchart (2010: 314- 18)’de tartışmıştım.

¹⁴ Siyaset dünyasında derin bir şekilde kök salmış metafiziksel varsayımlar vardır; örneğin, eylemlerimizin rastgele sonuçlar doğurmayacağı fakat belli şekillerde değişime yol açacağı varsayımı. O halde, hedef-başarısı, ki Hannah Arendt bunu siyasi eylemden çıkarmak istemiştir, siyasi eylemin zorunlu bir önkoşuludur. Kuşkusuz, bazı eylemlerin bazı hedeflere uygunluğu hakkında her zaman şüphe kalacaktır; ama, bu hedeflere belirli eylemlerle ulaşılacağı veya kolaylaştırılacağı -belki de *karşı-olgusal*- varsayımıyla hareket etmiyor olsaydık, daha en başta hareket etmeye başlayamazdık.

Heidegger, Martin (1994) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe vol. 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Laclau, Ernesto (2005) *On Populist Reason*, London and New York: Verso.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Jean-Luc Nancy (1997) *Retreating the Political*, ed. by Simon Sparks, London and New York: Verso.

Nancy, Jean-Luc (2008) 'On a Divine Wink', in David Pettigrew, Francois Raffoul (eds.): *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*, Albany: State University of New York Press, 167-186.

Marchart, Oliver (2007) *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Marchart, Oliver (2005a) 'Don Alejandros Problem. Zum Verhältnis von Repräsentation, Souveränität und radikaler Demokratie', in Gruppe demopunk (eds.): *Indeterminate/Communism*, Münster: Unrast Verlag, 68-95.

Marchart, Oliver (2005b) 'In the Name of the People. Popular Reason and the Subject of the Political', in *Diacritics* 35 (3) (autumn 2005), 3-19.

Marchart, Oliver (2010) *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Agamben und Laclau*, Berlin: Suhrkamp.

Metafiziksel-Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak

Ignas Devisch

İngilizceden Çeviren: Özlem Önder

1. Bir ilk felsefe

Derrida'dan esinlenen, Levinas'ın keskin Batı felsefesi eleştirisine aşina olan günümüzün bir filozofunun, Levinas tarafından adam akıllı eleştirilen Heidegger'den de esinlenerek, yeni bir ilk felsefe, bir ontoloji öne sürmüş olması hiç değilse en azından çarpıcı bir durumdur. Her şeye karşın, Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin tam olarak yapmaya çalıştığı şeydir bu. "Metafizikten sonra" bu ontolojiyi daha somut hale getirebilmek için, böylesi bir ontolojinin kesin (etik) konumu sorusu üzerinden konuya yaklaşacağım. Bu da, Levinas'ın genel anlamda ontolojiye karşın ilksel etik itirazlarına, ardından da bu girişimin Derrida tarafından yapılan dekonstrüksiyonuna [yapısökümüne] kısaca göz atarak sağlanacaktır. Levinas ve Derrida'nın eleştirilerini göz önünde bulundurursak, Nancy'nin bahsetmiş olduğu sosyal ontolojinin konumlandırılması meselesini daha iyi anlamlandırabiliriz. Nancy'ye göre, ontoloji etik bir duruş (*stance*) alır ki bu önerme Levinasçılara bir lanet gibi gelmektedir.

Nancy, Başka'dan (*the Other*) bahsetmemekle birlikte, yapıtlarında çeşitli yerlerde, ontolojik durumumuzun temel bir sosyal durum olduğunu vurgulamaktadır. Zaten her zaman çoktandır [zaten] sosyal olmayan bir varlık yoktur, diye yazar. Sosyal varlık, başkalarına yardım etmek için içte-inşa edilmiş bir ahlaki tutku tarafından ele geçirildiğimiz ya da doğuştan alturistik olduğumuz anlamına gelmez. Makul olan bir egoizmin ya da alturizmin kendisinden yola çıktığı ontolojik koşul zaten varoluşsal bir

çoğulluk tarafından, başkalarıyla olan ilişkilerce işaretlenir. Başkalarıyla-birlikte-olmak sorusu böylelikle mükemmel [en alasından] bir ontolojik sorudur. Eğer varlık hep sosyal bir varlık anlamına geliyorsa, varlık sorusu başkası sorusunu öncelemez, tersine, varlık sorusu başkası sorusu kadar olanaklıdır yalnızca.

2. Ontoloji ve Sonsuzluk

Nancy'nin ontolojisi için birkaç koşul zaten, Levinas'ın yapıtıyla belirgin bir kopmayı/kırılmayı (*caesura*) işaret eder. Bu kırılmayı açıklığa kavuşturmadan önce, Levinas'ın ontolojiye bakış açısını, Başka'yı ve sosyal bağı düşünebilmek adına, onun yapıtlarına bir kez daha atılmamız gerekiyor.

Yapıtlarının yıllardır büyük ölçüde tartışılmasına rağmen, Levinas'ın duruşu kolaylıkla anlaşılabilir değildi(r). Levinas için ontoloji, bizim metafizik olarak anladığımız şeydir: varlığın bütünlüğünün bir ilk nedende ya da en yüksek varlık olarak kavramsallaştırılması. Böylesi bir kavramsallaştırma, Yunan felsefe geleneğimizin en temel öğelerinden bir tanesidir. Bu gelenek, gerçek anlamıyla dünyayı, anlaşılması ve belirlenmesi gereken bir fenomen olarak görür. Özdeşleştirme ve özdeşlik/kimlik için uğraşmakla, ontoloji kapalı bir sistem haline gelir ki böylesi bir bütünlük farklılığın ve başkalığın her türlü formunu sistemden siler. Başka, yalnızca özdeşliğe ya da kendiliğe indirgenebildiği ölçüde hesaba katılır. Levinas, böylesi bir gelenek içerisinde, özgün anlamıyla bir etik yer olmadığını öne sürer. Levinas'ın işaret ettiği bu etik, Başka'nın Başka olduğu bir etiktir. Başkalarıyla karşılaşmanın başkalarının başkalığının yanlış-tanınmasına göz yummayacağı bir etik. Ana yapıtı Bütünlük ve Sonsuzluk'ta Levinas, aynı ile başka arasındaki ilişkiyi radikal bir heterojendik olarak, temel bir kırılma ya da yarılma olarak düşünmeye çalışır. Gerçek etik ancak, kavrayan bilincin emperyalizminin kesintiye uğradığı, bir şeyin ya da birisinin onun işlediği yola direndiği anda ortaya çıkabilir. Başkadan kaynaklanan böylesi bir direniş de varlığın bütünlüğünü kırar. Varlığın ufku içinde, her bir şeye ona bütünlükte bir yer ayırarak anlam yüklemiş olurum, Başka ise varlığın ufkunun bütünlüğünden sonsuzca kaçır. Kısacası, Başka ya da başkalık asla benim topluluğuma (ortaklığımıza-*community*) ait olamaz. Levinas için en alasından etik an olan Başka'yla karşılaşmada, Başka bir ikinci benlik olarak değil de kavrayışımı aşan bir biçimde karşımda görünür. Sonsuzluk düşüncesi bir arzu olarak, benim bilğim açısından sonsuz bir uygunsuzluk (*inadequatio*) olarak ortaya çıkar. Yüzün kutsal görünüşü (*epiphany*), yönelimselliğin uygunluğu ve hedeflediğinin ötesinde bir fazla içerir. Tam da bu nedenle, onu bilincimde, tamamlığı içinde beliren bir şeye indirgeyemem. Etik, bilincin ve bütünlülüğümün bir sendelemeye (*halt*) düştüğü yerde, Aynı'nın Ekonomisinde bir yarığın açıldığı yerde başlar ve, evde olmadan/

kendiyle-olmadan (*chez soi*) serbest kalma yoluyla etik Kendi ve Başka arasında radikal bir bölünme kurar.

Levinas'ın "Ontolojik emperyalizm"e müdahalesi, böylesi bir emperyalizmin düşüncemizin ana çekirdeğini oluşturduğu yönündeki yargısını temsil eder. Bununla, Levinas Batı felsefesi tarihinin düşüncesinde ve söyleminde, başkalığa indirgemenin bilincini uyandırması gereken bir kırılma başlatır. Bu türden bir indirgeme, her teorik etik sistemde sabırla, savunmasız bir anda merhamet göstermeksizin teyakkuz halinde bekler. Levinas'ın perspektifi, mutlak bir biçimde Batı geleneği etiğine karşıttır, Levinas için bu etik, özerk bir kendini-yönetme idealinden yola çıkar. Levinas ise, Başka'nın asimetrisine ve karşılıklı-olmayışına (*non-reciprocity*) etiğin bütün biçimlerinde öncelik tanır. Başka, benim eşitim değildir, olamaz da. Başka, bana Yabancıdır, o bir O'dur, bir Sen değildir. Başka, bana bir yüz olarak belirir, bana bakan ve beni sorumluluğuma çağıran birisi olarak.

Levinas'ın Kendi ve Başka arasındaki bölünmeye yapmış olduğu vurgu, sosyal bağ açısından da önemli sonuçlar içermektedir. Kolektif bir temsil içerisinde soğurulmuş eşit bireyler idealini eleştirir ve Ben'in kendisine, bir kendi-evindeye dönmeyişini vaat eder. Başka, Benin kendisiyle olan mutlak özdeşliğinin egemenliğini tehdit eder ve sosyal bağ da, eşit arkadaşlar için simetrik bir uzam meselesi değildir. Başka bu uzamdan kaçır: Başka benim olmadıgımdır. Başka, kategorileştirmeden ve onu bir "biz" olarak asimile etmeye çalışan her türden girişimden her zaman kaçan o kişidir. Benden radikal bir biçimde başka-türlü-oluşunda Başka, her biz'de içeren indirgemeci bütünlükten kesin olarak özgürleşmektedir.

3. Başka Nerededir?

Nancy'nin sosyal ontolojisinin, yukarıda söz etmiş olduğumuz Levinasçı jestin Derrida tarafından yapısöküme uğratılmasının bir uzantısı olarak ortaya çıkmış olduğu düşünüldüğünde, Nancy'nin yapıtlarına daha derin bir biçimde inmezden önce, söz konusu yapısöküm üzerinde durmamız gerekmektedir.

Levinas'ın etik tematizasyonuna ve Başka'ya vermiş olduğu önceliğe hayranlığına rağmen ya da belki bu hayranlıktan ötürü, Derrida, Şiddet ve Metafizik'te, Levinas'taki Başka'yla karşılaşmayı ilgilendiren çok önemli birkaç soru dile getirir. Levinas'ta Başka, onun hakkında sahip olabileceğim her bir fikri geçersiz kılar. O halde, Bütünlük ve Sonsuzluk Batı logosunun ontolojik dilinde, ontolojik-olmayan bir deneyimin açıklanması olarak anlaşılabilir, der Derrida. Bunun aracılığıyla

Levinas, kendisini uçsuz bucaksız bir zorluğun içerisine yerleştirir. Eğer ki etiği saygı ve başkalık çerçevesinde tanımlarsak, böylesi bir başkalık, Başka'nın başkalığını göz ardı eden bir (Batı) felsefe söyleminde kendisini nasıl gerçekleştirebilir? Başka ancak bir dışsallık olarak konuşabiliyorsa, Başka'yı nasıl düşünmemiz gerekir? Peki ya mutlak bölünmenin açılışını yapan sözcük aslında, bu mutlak bölünmenin ve mutlak başkalığın kabul görmediği (*disavows*) bir uzamda köklerini buluyorsa?¹

Bu sorular, Derrida'nın, Levinas'ın Bütünlük ve Sonsuzluk'una yöneltmiş olduğu esas soru içerisinde kendisini göstermektedir. Ontolojik bir dilde tematize-edilebilir olmayan nasıl tanımlanabilir? Mesihçi bir eskatolojiden esinlenerek, Levinas'ın düşüncesi, kendisini Bir'in ve Kendiliğin "ontolojik hakimiyeti"nden kurtarma amacıyla olan özenli bir girişimdir. Levinas için Başka'nın, Kendiliğin hareketine yönelik bir direnişi sunan bir mutlak Başka olması bu nedenledir. O halde, mutlak-Başka'yla karşılaşma nedir diye sorar Derrida: "Açıkçası, bu karşılaşmanın ne olduğu hakkında kafa yormaya gerek yoktur. O, karşılaşmadır, tek çıkış yoludur. Öngörülemezce-başkaya doğru kişinin kendi dışına çıkabilmesi adına tek atılımdır. Hem de dönüş umudu olmaksızın. İfadenin her anlamıyla hiçbir şeyi bekleyen bu eskatolojinin zaman zaman sonsuz bir umutsuzluk olarak belirmesinin nedeni budur."² Levinas'a göre, bu karşılaşma (karşı karşıya gelme-*encounter*) kavramsallaştırılamaz, zira sonsuz Başka, kendisinin bir kavram altında kapsanmasına izin vermez. Başka karşı karşıya gelmede mevcuttur ama bütün olarak değil. O ancak bir iz, bir hediye olarak mevcuttur, onu bir nesneye veya temaya dönüştürmem mümkün değildir. Levinasçı etikte, sadece Başka'ya konuşabilirim, Başka ile konuşamam. O halde Başka, "kendisini yokluk (*absence*) olarak sunmak zorundadır", Derrida'nın da ifade etmiş olduğu gibi, Başka, "görüngüsel-olmayan olarak belirmelidir." (Derrida 2001, 128). Başka'nın hakiki dışsallığı uzamsal-olmayan olmak zorundadır zira Levinas için uzam Kendiliğin yeridir. Derrida ise, durum buysa Levinas'ın bu uzamsal-olmayan ilişkiyi açıklamak için dışsallık sözcüğünü niçin hala kullanmayı sürdürdüğünü merak eder.

"Başka'nın sonsuz dışsallığının uzamsal olmadığını, dışsal-olmayan ve içsel-olmayan olduğunu söylemek, onu olumsuzluktan başka türlü tasarlayamamak; sonsuzun (şimdiki olumluluğu içerisinde, yani sonsuzluğunda, aynı şekilde olumsuz olarak tasarlanmış olarak) ifade edilemediğini kabul etmek değil

¹ Feron da, benzer sorular öne sürer: "Ne olursa olsun, Levinas'ın düşüncesi bir ikilem içinde tutulu kalacaktır. Ya etik dildir, ama o zaman söylemin kavramsal tarafının dilin etik iddiasına maruz kalma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı başarısızlığı nasıl yorumlamalı? Ya da Söyleme her dilin berisinde kalır, ama bu durumda da ondan nasıl bahsedilebilir ve bu Söyleme dili tesis edebilir mi?" (Feron, E. "Ethique, Langage Et Ontologie Chez Emmanuel Levinas." *Revue de métaphysique et de morale* (1977): 65).

² Derrida, J. *Writing and Difference*, (London and New York: Routledge, 2001), 118.

midir? Durum, “İçerisi-dışarısı” yapısının, ki bu dilin kendisidir, söylemin veya onun başına gelen ne olursa olsun kökensel sonluluğunu işaretlemeye kadar varmaz mı? “(Derrida 2001:141).

Derrida’ya göre, Başka’nın başkalığı ancak onun sonlu dışsallığının olumsuzlanmasıyla anlaşılabilir. Dilin bu yönünde, sonsuz ancak ve ancak son-suz ve sonlu olmayan olarak anlaşılabilir. Kendi olumlu tamlığında Başka ona olumsuz bir sözcükle, sonlu-olmayanla, ihanet etmeksizin dilde ifade edilemez. Eğer, Levinas gibi Başka’nın bir başka olarak olduğu gibi olmasına izin vermek istiyorsam, Başka’nın (*The Other*) bir ego olarak ortaya çıkmasına da izin vermeliyim diyerek Derrida Levinas’a karşı çıkar. Başka’yı bir yabancı olarak tanımak istiyorsam, onu bir ego olarak tanımak zorundayım, ki böylece onun başkalığı tümüyle tahrip olmasın: “Bir alter ego olarak başkası, başkasını başkası olarak anamlar (*signifies*). Egoma indirgenemez halde. Bunun nedeni tam olarak onun ego olmasıdır. Onun ego formuna sahip olmasıdır. Başka’nın egoluğu (*egoity*), onun, tıpkı benim gibi, “ego” demesine olanak sağlar, ve bu da onun niçin bir taş ya da benim gerçek ekonomimde söylemsiz bir varlık değil de, Başka olmasının nedenidir.”³ Başka’yla her karşı karşıya geliş, böylelikle, başkasının bana görünmesini ve tıpkı benim gibi dünyada bir uzam işgal etmesini gerektirir. Bu, Derrida’ya göre, zorunlu olarak Başka’nın bir mülkleştirilmesine (kendine mal edilmesine-*appropriation*) değil başkasının da tıpkı benim gibi dünyanın “oluştugu” (*happens*) indirgenemez bir yer olduğu bilincine götürür.⁴

4. Levinas “sonrası” Ontoloji

Derrida gibi Nancy de, başkalığın varlığın bütünlüğüne indirgenmesine karşı, olası bir siper olarak varlığın ötesinde uzanan bir sonsuzlukta kurtarıcı görmez. Levinas’ın ontolojiyi, her etiğin önünde engelleyici bir şey olarak görmesine karşılık, Nancy, tam olarak sosyal olanı düşünmek için bir ontoloji geliştirir, ama bu ontoloji sonlu bir başkalıkla başlar. Ontoloji, Nancy’ye göre, “geri çekilmiş, spekülâtif ve tümüyle soyut bir düzeydir”. Sözcüğün kendisi, varoluşun düşünülmesi/düşüncesi anlamına gelir. Ve günümüzde ontolojinin durumu şu anlama gelir: varoluşu, bu şekilde (*as such*) dünyasallık (*mondialité*) olan [ki, kapital olarak, “Batı-sızlaştırma (*de-Westernization*)”, “teknoloji”, “tarihin kırılması” olarak tasarlanır vb.) bu düşünceye meydan okumanın yükseklerinde düşünmek.⁵ Ontolojinin sosyal ve etik konumu tartışmasını takip ederek, ontolojinin kendisinin açıklamasını yapacağım. Nancy’ninkisi

³ Derrida, J. *Writing and Difference*, (London and New York: Routledge, 2001), 157.

⁴ Levinas’ın, Derrida’nın Şiddet ve Metafizik’inden sonra, Başka’yla karşı karşıya gelmeyi, özellikle *Otherwise than Being* ve *Beyond Essence*’de (çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2002), başka türlü ifade etmiş olduğunun farkındayım. Burada niyetim asla Levinas’ın yapıtı üzerinde durmak değildir.

⁵ Nancy, J. L. *Being Singular Plural*, (Stanford: Stanford University Press, 2001), 46-47.

topluluğun [*community*-ortaklığın] sistematik-ontolojik bir açıklaması olmayacaktır çünkü filozof çok da fazla, belki de birazcık gereksiz bir yolda aynı olgu etrafında dolaşan yeni bir kavramsal aygıt geliştirmiyor: varlığın hiçbir tekil kıpısı/anı (*moment*) çoğulluk olmaksızın düşünülemez. Tekil çoğul bir kişi olarak, insan kendisini ancak sosyal olanın (*sosyalın-social*) durduğu noktadan yola çıkarak anlayabilir: varlığın/olmanın tekilliği, varlığında/olmasında çoğuldur ve her bir çoğul varlık da her zaman tekildir.⁶

Levinasçı etiği ciddiye alacaksak eğer, Nancy'nin, Levinas'tan "sonra", kendi ontolojisinde başkalığa kesin bir yer sağlama konusunda muktedir olup olmadığını sorgulamalıyız. Tıpkı Levinas'ta olduğu gibi, Nancy'nin yapıtında da, başkalık ve kendilik arasındaki ilişkiye yönelik uçsuz bucaksız bir ilgi mevcuttur. Bununla birlikte Nancy, sonsuz Başka'nın etiğinde bir kurtuluş görmez. Böylesi bir etik ancak, tabii eğer Nancy'yi takip edecek olursak, sosyal olan, sosyal olanın içkinliğini aşması beklenen sonsuz Başka'nın varlığıyla kesintiye uğratılan başka bir mutlak, içkin aynılık olarak kalır. Ancak sosyal olanın aşılması yoluyla, sosyal olanda başkalığa bir yer açılabilir.

Nancy'nin amacı o halde, aynılık ve başkalık arasındaki bu diyalektiği yarıp geçmek ve kendi ontolojisine başkalığı farklı bir biçimde yedirmektir. Levinas'ın tersine, Nancy varlık/olma (Kendilik) ve Sonsuzluk (Başka, olmaktan-başka türlü) arasındaki karşıtlıktan yola çıkmaz, tersine başkalığın yerini ve mevcudiyetini (*şimdiliğini-presence*) varlığın içinde düşünür. Nancy'ye göre varlık, sosyal varlıktır, bir-den-çok-ile-olmaktır, çoğul olmaktır. Sosyalin varlığı olarak sosyalin sorusu böylelikle, her zaman bir varlık sorusu olur, tıpkı varlığın sosyalliği sorusunun her zaman sosyal bir soru olması gibi. Kısacası, Nancy için varlık, Levinas'ın atfetmiş olduğu gibi, zorunlu olarak indirgemeci bir etkinlik değildir. Böylece, Nancy'nin varlık açıklaması, sonlu bir başkalığa yer bırakmaktadır, bununla birlikte Nancy, bugüne kadar ontolojinin kurulmasında bu indirgemenin, tüm varolanların nihai olarak bir ve aynı töze (Yüce bir Varlık, bir ilk neden, bir İdea.) indirgendiği bütünleyici bir sistem olarak ortaya çıkmış olduğunu da kabul eder. İlginç olan, Nancy bu ontolojik emperyalizmi kırmayı, özellikle de Levinas'ın da bu bağlamda aklında olanın: yani Heidegger'in bir radikalleştirilmesi yoluyla hedefler. Nancy, varlığın radikal bir çoğulluğuyla yola koyulur, radikal tekil çoğul bir varlıkla. Bunun için, yine de, Nancy yalnızca Heidegger'e değil, Derrida'ya

⁶ Bu, Being Singular Plural'daki bir pasajla karşılaştırılabilir: "o 'Varlık', adın belirtiyor görüldüğü yalın bir tekillik olarak varsayılmaz. Tekil olması, kendi Varlığında çoğul olmasıdır. Bir-diğeri-ile-olma, bir-olma varsayımından yola çıkılarak anlaşılamaz, tersine bir-olma (Varlık olarak Varlık, tam Varlık veya ens realissimum), ancak ve ancak bir-diğeri-ile-olmadan yola çıkılarak anlaşılabılır. Hala bir "sosyal Varlık sorusu" olarak adlandırdığımız bu soru, aslında ontolojik soruyu kurmaktadır. Nancy, J. L. *Being Singular Plural*, (Stanford: Stanford University Press, 2001), 56-57.

da başvurur, özellikle de fark (*difference*) (Heidegger) ile *différance* (ayrım⁷-Derrida) arasındaki soruna değinerek.

5. Aynının İzi

Heidegger'in, özneye kendisine tamamen mevcut olan olarak yaklaşma hakkındaki çekinceleri zamanın yalnızca bir boyutunu, yani şimdiyi (*present*), içeren varlığın bir anlaşılmasına dayanılmasından ileri gelir. Varlığın, bu anlamda bir kavramsallaştırılması, varlığın kendisinden ortaya çıktığı zamansallık tarafından açılan ufku hiçbir biçimde hesaba katmaz. Farkın bu hareketi, tüm kendine-yeterliği ya da saf mevcudiyeti önceden bozar. Heidegger, bu hareketin varoluşa gelişini açıklayabilmek için ilk ve öncelikli olarak bu ontiko-ontolojik farkı öne sürer. Heidegger, mevcudiyetten (*şimdilikten-presence*⁸) başka zamanın diğer boyutlarını da hesaba katan yeni bir varlık anlayışının peşindedir.⁹ Derrida, ona göre Heidegger yeteri kadar ileri gitmediği için, mevcudiyet metafiziği ve buna eşlik eden öznenin kavramsallaştırılmasında hesabın kapatılması için sonraki adım olarak *différance*'ın altını çizer. Her türden kalıcı mevcudiyet (varlığın mevcudiyeti) ve birinin kendine tam-mevcudiyetinin (öznenin mevcudiyetinin) zaten kaybedilmiş olmasından ötürü Derrida Heidegger'den daha kesin olarak ontiko-ontolojik ayrımın üzerinde durur. Derrida, farkı ayrımsal (*differential*) yapısını açığa çıkararak, her fenomenin mevcudiyete-gelmesinde yapısal olarak yok-olan (*absent*) anı daha açık terimlerle ifade ederek radikalleştirir, ve bunun sonucunda da, ontolojik ayrımın nasıl kendisinden farklandığını gösterir:

“Varlık –kendisini varolanlarda gizlemekten başka– hiçbir zaman bir “anlam”a sahip olmuş olmadığından, hiçbir zaman bu şekilde düşünülmemiş ya da söylenmemiş olduğundan ötürü *différance* kesin ve çok tuhaf bir yolda varlığın hakikatinden ya da ontolojik farktan “daha eski”(dir). Bu eskiliğe sahip

⁷ *Différance*, metnin içinde de belirtileceği ve açıklanacağı üzere Derrida'nın bir kelime oyunu olmanın ötesinde farkın (*difference*) kendisinin bile farklandığı yeni ve dinamik bir aralıklanmaya, *difference* anlamındaki farkın bile bir *ötelenmesine (defer)* gönderir. Burada, ayrım olarak karşılanmıştır. [ed.n.]

⁸ *Presence* “mevcudiyet, bulunuş” karşılıklarının yanısıra özellikle Heidegger, Nancy ve Derrida bağlamlarında zamanla doğrudan ilişkisi göz önünde bulundurularak “şimdilik” karşılığını da alabilecek şekilde düşünülmelidir [ed.n.]

⁹ Bununla birlikte, Heidegger'de, “ontolojik ayrım” geçişli bir kavramıdır. Gerçekten de bu kavram, varlığı varolanlardan ayrı olarak düşünür görünmektedir, oysa Heidegger, (varlık olarak) varlığın hakikatini amaçlar. Böylelikle de, Seyn terimini öne sürer. Bu terim, artık Heidegger'in, zamansallığı, Seyn'nin bir projesi olarak görmek istemesinin bir ifadesidir. Zamansal bir anın açılması, *Ereignis* –olay– olarak Seyn –Contributions'ın bir başka önemli kavramı– öyle ya da böyle, Seyn'nin kendisinden ayrılmaya başladığı ve yarıldığı (*Zerklüften*) süreci ve bunu yaparak, varlık olarak, ki bu da zamansallıktır, açıldığını işaret eder. Bkz. (Heidegger, M, *Contributions to philosophy (from enowning)* çev. Parvis Emad e.a., Bloomington: Indiana university press, 1999), 58-65 and 196-197).

olduğunda da, ona izin oyunu adı verilebilir. Artık Varlığın ufkuna ait olmayan bir izin oyunudur, ama onun oyunu Varlığın anlamının yerini değiştirenlerin ve kuşatanların [kapatanların-*enclose*] oyunudur: izin oyunu, ya da *différance*, hiçbir anlama sahip olmayan ve olmayandır [...] Burada Varlığın oyuna koyulduğu bu dipsiz satranç tahtasını koruma ya da ona derinlik yoktur.”¹⁰

Varlık ile varolanlar arasındaki Heideggerci fark, bir fark “olmak”tan ziyade daha çok kendisini sunduğu anda silen bir izdir. Heidegger zaten bu şekildeki farkın görünmeyeceğini çoktan fark etmiştir, zira varlığın kendisi şu ya da bu (var)olanda bu şekilde mevcut değildir. Bu da, varlığın yalnızca unutulabilecek olmasının nedenidir. Daha önce de belirtmiş olduğum üzere, Derrida bir adım daha ileri gider ve varlık ile varolanlar arasındaki farkın fark (*difference*) olarak tanımlanamayacağını öne sürer. Farkın izi, ona verebileceğimiz her addan kaçar, Nancy’nin bu noktada Derrida’yı başka şekilde ifade ettiği gibi: “Geçişli şekilde (*transitively*) varolanlar olan varlık, varolanlardan ancak “varlık” (geçişsiz) ile varolanlar arasındaki ayrımın ta kendisinden farklandığı zaman farklanabilir (*differs*). Bu sonraki fark-lanma (çoğunlukla ontiko-ontolojik farkın anlamının kendisi olarak alınır) böylece kendisinden farklanır: varlık, “varlık” olarak ol-uş-maz (*occur*).¹¹ Nancy’nin Derrida’yı örtülü bir şekilde ifade etmesi, onun ontiko-ontolojik farkın farklanma olarak, kendisinden de farklandığını kendi tarzıyla söyleme biçimidir. Bu (kendisin) “-den” (farklanma) Derrida’nın *différance* (ayrım) olarak vurguladığı saf aktarmadır. Olan ve mevcudiyete [şimdiliğe] gelen her şey, anlamı kökensel (*original*) mevcudiyetin her zaman zaten kayıp olması olan, kapsayarak aşılamayan (*unsublatable*) fark tarafından işaretlenir. Derrida, Heidegger’den de fazla, kalıcı mevcudiyetinin metafizik ayrıcalığına ve kişinin kendine tam-mevcudiyetine bir son verir. Dahası, tüm varoluşun zorunlu olarak, *différance*’ın bu hareketinde nasıl kaydedildiğini (*inscribed*) gösterir. Yalnızca farklanmanın bu hareketiyle varoluş mümkün olabilir. Bu aynı zamanda Derrida’nın “*espacement*”¹² (aralıklan-dır-ma-spacing) dediği şeydir: kendisine mevcut olmayan yoluyla, uzayda konumlandırılma yoluyla, kendisine ve başkalarına bir fark ile ve böylelikle bir ilişki yoluyla varolabilecek olan.

6. Birlikte-Varoluş

Nancy şimdi de ayrımın (*différance*) bu hareketini sosyal ontoloji meselesinin içerisine dahil eder. Eğer varoluş her zaman *différance* yoluyla varlığa gelirse, yalnızca kendimizle

¹⁰ Derrida, J., *Margins of philosophy*. (çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982), 22.

¹¹ Nancy, J. L., *A finite thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 321n. 11.

¹² *Espacement*, uzamlanma olarak da okunabilir, kendinden farklanan bir kendinin sürekli bir uzamlanması: tekil çoğula olarak ve olmaya doğru. [ed.n.].

değil dünyayla ve başkalarıyla da bir ilişki içerisinde dururuz. O halde varolma birlikte-varolma (*co-existing*) demektir. Birlikte-varoluş, buna rağmen, kendinde bir töz değildir. Biz, ortaklığımızı (*commonness*) tözsel bir ortaklık (ortak-olma/*communality/être-commun*) olarak paylaşmaksızın ortak-olandayız [ortaklık-lıkta-olma/'être-en-commun'], Nancy'nin *La comparution/The compearance*'da [Birlikte-Görünüş'te¹³] vurguladığı gibi: "Ortaklık-içinde-olma (*being-in-common*) bir "verilmiş" değildir. Onunla verilmiş olan, bir "verilmiş" önceleyen ve onu aşandır, yani sayesinde genel olarak bir şeyin vuku bulabileceği ve varlığın bu şekilde bir ortak oluşu değil (*common-of-being*) ama ortaklık-içinde oluşu (*in-common of being*) olarak bir verilmiş. Böylece soru konusu olan ontoloji "Varlık"ın ya da "olan"ın (*that which is*) ontolojisi değil, olanın bir meselesi olduğu sürece varlığın ontolojisidir."¹⁴ Ortaklık-ta-varlığın [olmanın] "ta/da"sı (*in*) ya da birlikte-varoluşun "birlikte"si bu şekilde mevcut değildir. Bunun nedeni, onun varlığın ayırık ya da gizemli bir bölgesinde kendisini örtmesinden değil, birlikte-varoluş olarak varoluşun olanaklı hale geldiği *différance*'ın yapısından ileri gelir. Bu aynı zamanda Nancy'nin sosyal olanın [toplumsalın-*social*] varoluşa geldiği olayı ifade eden "toplaşma [toplumlama-*sociation*¹⁵]" olarak adlandırdığı şeydir. Ortaklık-ta olarak vuku bulmayan bir dünyaya "gelme" diye bir şey söz konusu değildir. Varlık, ortaklık-ta-varlık olarak vuku bulur, ancak ortaklık-ta olan ya da varlık bir tözün varolduğu şekilde kendisinde varolmaz. Ortaklık-ta olan (*the in-common*), bizim ait olduğumuz ya da olmadığımız tözsel bir uzam değildir. İçinde varolanın her bir biçiminin her zaman çoktandır birlikte vuku bulduğu kökensel birlikte-varoluşsal yapıdır. Dünyada olma, biz ya da herhangi bir topluluk ona anlam vermeden çok önce bizi belirler. Benim ortaklık-ta olduğum yer, ortaklık-taki "ta/da"nın bir koşul olarak her ontik işleyişin/hareketi öncelediği yerdir. Ben, zaten/çoktandır dünyada ya da toplulukta/ortaklıkta olduğum ölçüde bu yerdeyimdir. O halde dünyaya gelmek her zaman bir ortaklık-ta-olmaktır: "Birlikte-görünürüz [birlikte huzura çıkarız-*we compear*]: dünyaya birlikte geliriz [dünyaya birlikte gireriz]. Pek çok ayrı birimin eş-anlı gelişi değildir bu,

¹³ *Com-paraitre* görünmek, huzura gelmek/çıkma anlamlarını taşıyor. "Com" (birlikte) ve "paraitre" (belirmek, görünmek, huzura gelmek) olarak hecelendiği zaman ise birlikte-görünmek ya da birlikte-ortaya çıkmak karşılığını alıyor [ed.n.].

¹⁴ Nancy, J. L. "La Comparution/ the Compearance from the Existence Of "Communism" To the Community Of "Existence"." *Political theory* 20, no. 3 (1992): 378). Bu anlayış, *De l'être-en-commun*'de de önemlidir. "Halinde/ olarak/içinde (*en*) [ortaklık-ta-varlığın, da/ta'sı] (ile birlikte, "ortaklığın" Latince anlamında cum) hiçbir ilişki kipini belirtmez, eğer ilişki önceden sağlanmış iki terim arasına, verili iki varoluş arasına koyulmak zorundaysa. O daha ziyade, bizzat varoluşa -varoluşun varoluşa gelişine- özdeş, ilişki olarak bir varlığı belirtecektir: Ama ne "varlık" ne de "ilişki" bunu adlandırmaya yetmez -hatta bu ikircim ilişkisine/bağına yerleştirilmiş olsalar da ve çünkü burada "varlık"la ve "ilişki"yle yine dışsal bir ilişki yaratacak terimlerin bir ikircikliği yoktur. Daha çok, varlık'ın ortak olmaksızın, ortaklıkta/ortak halde olduğunu söylemeyi tercih etmek gerekecektir. " (Nancy, J. L. *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1990, 224-225. Nancy, J. L. "La Comparution/ the Compearance from the Existence of "Communism" To the Community of "Existence"." *Political theory* 20, no. 3 (1992):373-374.

¹⁵ Toplaşma, toplumlama olarak karşıladığımız *sociation*, örneğin bitki topluluğu olan *plant association* aşamasının bir önceki aşamasını, birim düzeyindeki aşamasını anlatır. Bir anlamda *sociation*, ilk toplaşmadır, birim-toplaşmadır [ed.n.].

(“birlikte” bir filmi izlemeye gitmek örneğinde olduğu gibi), ancak radikal olarak ortak olmayan bir dünyaya geliş/giriş de yoktur¹⁶; hatta bu [birlikte-görünme] “ortak” olanın kendisidir. Dünyaya gelmek, ortaklık-ta olma demektir.”¹⁷

Bundan ötürü “ortaklık-taki “ta/da”nın yapısökümcü rolü ve işlevsizleştiriciliği. Différance’ın ortaklık-taki-varlıkta işlemi, kökensel mevcudiyete dair her türlü iddiayı bozar, çünkü kökensel her zaman zaten (hep önceden-*always already*) kendisiyle farklılandırılan (*differentiated*) bir ilişkidir. Her zaman, mevcut-olmayana açılır, yani kendisinden başka türlü olana. Ortaklık-ta-varlığın kendisinden vuku bulduğu birlikte-varoluşsal temel *différent*’dır¹⁸ ve hiçbir zaman mevcut olmamış geri getirilemez bir geçmiş tarafından belirlenir ve böylece mevcudiyetin ve yokluğun (diyalektik) alternatiflerinin ötesine geçer.

Ortak-laşa (*communal*) bir varlığın her ontik inşasının, ortaklık-ta-varlığın bu varoluşsal yapısını öncesinden ötürü, Nancy, yine bu aynı yapı yoluyla, aynılığın ve başkalığın yukarıda bahsedilen kutuplarından kurtulmada başarılı olur. Bir kendi-lik, her zaman çoktandır bir ile-olmanın “ile”si içinde vuku bulur, hatta kendisinin ve başkasının vuku bulmasından da önce. Her yönelimsellikten önce, her bireysel kuruluştan önce, “ile”nin bir birlikte-kökenselliği (birlikte-kökenindeliği-*co-originality*) vardır. Daha kesin konuşmak gerekirse, böylesi bir “önce” ifade bile edilemez. Kantçı bir biçimde ortaya konulursa, birlikte-kökensellik, her kur-ulmanın (*constitution*) aşkınsal yapısıdır. Dünya-da-olma bir ve aynı olanın kapalı, içkin bir uzamı değil, her zaman kendi-dışında-olma, bir başkalık tarafından işaretlenen bir durumdur. Birlikte-varoluş beni indirgenemez bir açık-oluşa [açıklığa-*openness*] fırlatır:

“Varlığın açık olduğunu söylemek onun ilk olarak bu ya da o olduğunu ve sonra, bunun ötesinde, açıklık tarafından işaretlendiğini ya da ayırt edildiğini söylemek demek değildir. Varlık açıktır –ve bu da tam olarak anlamın varlığı ya da kendine-varlık bakımından kurmaya çalıştığım şeydir, yalnızca böylesine bir açıklıkta açıktır; kendisi açık olandır. Aynı şekilde, kendisine-olan kendilik, başkalıkta ve başkalık yoluyla bir eşlenik olarak ya da kendini “ilişkilendirmiş” olacağı ilişkinin bir terimi olarak “başkasını” sahiplenmez/ele geçirmez. Daha dikkatli düşünüldüğünde, o

¹⁶ Ortaklık’a geliriz ve ortaklık’ta geliriz anlamları aynı anda duyulmalı [ed.n.].

¹⁷ Nancy, J. L. “La Comparution/ the Compearance from the Existence of “Communism” To the Community Of “Existence.”” *Political theory* 20, no. 3 (1992):373-374.

¹⁸ “*Différent*”, kavramın *différance* ile yakın ilişkisi de düşünülerek anlaşılmalıdır; “öteleyen” zamansal kıpısı da göz önünde alındığında, farklılayan/ayırmlayan kavramları ile not düşerek karşılanabilirdi ama metinde öylece bırakılmıştır [ed.n.].

bir “başkası” ya da “ilişki” meselesi değildir. Daha çok, yalnızca başkasıyla ilişkiyi aracılığıyla değil ama kendinin her türlü özdeşliği yoluyla da önceleyen kendinin bir ayrılması¹⁹ (*diarexis*) ya da bir parçalanması (parçalara ayrılması-*dissection*) meselesidir.²⁰

Kendiliğin bu parçalara ayrılmasından ötürü, bir hetero-duygulanımın zorla-girişi (davetsizce girişi-*intrusion*) ya da bulaşması olmaksızın kendiliğinden-duygulanım (*auto-affection*) yoktur. Her kendi, en başından beri kendiliğinden kaçan bir başkalığa maruz kalır. Burada, Nancy’nin kalp-naklini ve bunu takip eden kanser hastalığı hakkında yazdığı *L’intrus* metnine²¹ atıfta bulunuyorum. Varlığımın özünde bilinmeyen bir başkasının kalbinin önceden mülklenmemeler (*expropriates*²²) işlemesi, Nancy’nin savunduğu üzere, bedenimin sahip olduğu her aynılığın olgusudur/gerçeğidir.²³ Nancy, davetsiz misafir (*intruder*) temasını, başkalığa, kendiliğin maruz kalmasına vurgu yapmak amacıyla çalıştırır. Bir başkasının kalbine sahip olan (*possessing*) birisi olarak, Nancy bu mülklenmemenin kendisine has bir şey olmadığını, hepimizin varlığımıza esas olan şey olduğunu öne sürer. Kendide her zaman zaten her kökeni kıvıran/bükten, her kökensel kendine-mevcudiyeti önceden bozan fazladan bir doğa işin içindedir – özel bir teknik, takma (*protez-prosthesis*) ya da yerine geçen. O, kökene yönelik her iddiayı işlevsiz hale getirir. Sözelimi, doğal ve teknolojik fenomenler arasında bir sınır bulunmaz. Böylesi bir sınır yapay bir inşa haline gelmiştir. Her zaman davetsiz bir misafir, bir protez/takma ya da kesinti mevcuttur, bunlar yalnızca benim kendimle yaptığım (yapacağım) her teması kurmakla kalmaz, aynı zamanda böylesi bir teması anında yapısöküme uğratar.²⁴ Daha somut bir örnek verelim: ötenazi tartışmasındaki argümanlardan bir tanesi, ötanazinin “doğal” bir ölüm olmadığını söyler. Yine de, tek bir Batılı yoktur ki, kendi yaşamını yapay araçlarla sürdürmesin, bu

¹⁹ *Diarexis*, Yunanca, διαίρεσις (“bölünme, yarıklık”), anlamlarından ileri gelir [ed.n.].

²⁰ Nancy, J.L., *A finite thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 7.

²¹ Nancy, J.L., “L’intrus.” *The New Centennial Review* 2(3):1-14.

²² *Expropriate, appropriate*’in kendine mal etmek, mülk edinmek anlamları da düşünüldüğünde, mal etmenin dışında tutma anlamına gelmektedir. [ed.n.].

²³ “Intrus (davetsiz misafir), beni aşırı bir biçimde ortaya serer. Çıkarır, taşır, mal etmenin dışında durur: ben hastalığın kendisiyim ve tıbbi müdahaleyim, kanserli hücre ve nakledilen organım, ben bağışıklık sistemini yıpratıcı etmenler ve onun geçici çareleriyim, ben göğüs kafesimi tutan bağın parçalarıyım, alt köprücük kemiğime kalıcı olan iğne yeriyim, tıpkı bir zamanlar kalçamdaki ve kasığımdaki platin olduğum gibi. Bilimkurgu bir androide dönüşüyorum, ya da en küçük oğlumun demiş olduğu gibi, yaşayan bir ölüye. (Nancy, J.L., “L’intrus.” *The New Centennial Review* 2(3):13).

²⁴ “On peut se poser des questions, par exemple sur le clonage, mais c’est l’homme qui a rendu tout cela possible et, à travers l’homme, la nature. Si la technique, sortie de la nature, se retourne sur la nature pour la transformer et risque même de la détruire complètement, elle peut aussi produire une autre nature, un autre état des choses de la nature,” (klonlama hakkında örneğin, sorular sorulabilir, ama tüm bunları olanaklı hale getiren insan oğlunun kendisi ve aynı zamanda insan aracılığıyla doğanın kendisidir. Eğer teknoloji- doğanın parçalanmasıyla birlikte- doğayı dönüştürmek için ona dönerse, ve hatta onu tümünden yok etme riskini alırsa, yeni bir doğa, doğal olan tüm şeyler için başka bir durum da üretebilir. (Nancy J.L., “Le cœur de l’autre. Recueilli par Jean-Baptiste Marongiu”. *Libération Livres*, 2000, III).

basit bir nezle için antibiyotiklerle, ister bir kan nakliyle ya da isterse başka ameliyatlara gerçekleşiyor olsun. Kısacası, doğal bir ölümle ölmemiz bir yana dursun, hiçbirimiz doğal yaşamlar sürmüyoruz. Her birimiz radikal bir biçimde ve artan oranda bir radikallikle teknoloji tarafından işaretleniyoruz. Bu açıdan, bizim çok da dışımızda olmayan hatta bizde mevcut olan bizden başka türlü bir şey bize dokunuyor. Bedenim o halde, her zaman bir başkasının/başkasından veya daha iyisi, başkası olarak benimkisi. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, kendiliğin inşası öte ya da başkası yoluyla geçiti/geçişini önceden varsayar. Tam da bu nedenle, başkalığı başka olarak kalacak bir yabancının böylesi bir kabul-edilişine eşlik edebilecek bir düşünce geliştirmeliyiz.

7. Etik ve Ontoloji

Böylelikle, üzerindeki Heidegger etkisine “rağmen” Nancy, Levinas’ın etiğe yerleştirmiş olduğu talebi karşılar görmektedir: bu yer, Başka’nın başkalığının kaybedilmediği bir yerdir. Levinas’a göre, etik yalnızca ontoloji geri çekildiğinde olanaklıdır, bu da ontoloji daha kaynaksal (etik) bir bağın altına yerleştirildiğinde gerçekleşir. Nancy böylesi bir bağı ontolojinin alanında geliştirir. Öyleyse ontoloji, bizim her zaman ve önceden bizden başka olanla bağımız olduğu olgusunu göz önünde tutan bir durum olarak ele alınır. Bununla birlikte, Levinas’ın tersine Nancy’de, ontoloji, sonsuz bir Başka’yla olmaktan ziyade, her zaman sonlu başkalarıyla olan bağ meselesidir.²⁵

Her kendilik-kuruluşunu önceleyen ontolojik açıklık yalnızca Levinas’ın etik ilişkisinden birini hatırlatmaz. Zaman zaman Nancy de bir ilk-etik (*archi-ethics*) olarak sosyal ontolojiden bahseder. İlk-etik olarak ontoloji, çoğul tekil varlık olarak varoluşun önceliğine/üstünlüğüne ve Nancy’nin ontolojik durumumuza eşlik eden

²⁵ Levinas’ın ve Nancy’nin etik hakkında söyledikleri belli başlı farklılıkları ve kendi etiklerinin ne türden bir duruş almış oldukları apaçıktır. Yine de, Nancy ve Levinas’ın çıkış noktalarının farklı olmasına rağmen, birkaç benzerlik çıkarmak da mümkündür. Bir örnek verelim: bu yazarların ölüm anlayışlarında temel farklılıklar bulunmasıyla birlikte, kendi duruşları tam anlamıyla birbirlerine karşıt da değildir. Levinas Başka’nın ölümünü, yerine geçme (*substitution*) düşüncesinden yola çıkarak düşünmüş olsa da, ki bu onun düşüncesinde merkezi bir role sahiptir, Nancy böylesi bir yerine-geçmenin imkansız olduğunu ileri sürer. Ve yine de, Nancy açısından da Başka’nın ölümü, beni gerçekten ilgilendiren yegane ölümün kendisidir. Onun ölümü en çok bana dokunur. Bu tam olarak, Nancy’nin *partage*’dan [paylaşım]dan [paylaşım]dan anladığı şeye oturur, yani eş zamanlı olarak birleşen ve bölünen şeye. Başka’nın ölümüyle karşı karşıya kalındığında, onun başkalığına maruz kalmış olurum. Ona denk düşmüyor oluşum, beni tekrar kendime fırlatır ve bu da benim olduğum (ya da olmak zorunda olduğum) bir dışa-serilme noktasından hareket eder: ben bu dışa-serilme (*exposition*), bu ‘sınırlı-deneyim’, bu birliğin imkansızlığıyım (hem kendimle hem de başkayla). Birleşmenin ve bütünleşmenin bu işlevsiz kılınışında topluluk vuku bulur. Mesele hala açık değilse, burada yalnızca, daha fazla araştırma gerektiren bazı sorunlardan bahsedebilirim. Böylesi bir araştırma da, bu yazarlar arasında daha derin benzerlikler kurabilir, hatta belki Blanchot ve Derrida’nın Başka’nın ölümüne dair düşüncelerine de değinebilir.

anlama ve varoluşa karşı sorumluluk olarak tanımladığı şeye atıfta bulunur.²⁶ Nancy açısından ontoloji ilkseldir. Nancy etiğin veya değerlerin karşısında olmamakla birlikte, başkalık veya birlikte-varoluş düşünüldüğünde bunların yetersiz bir temel oluşturduğu görüşündedir. Ontolojik demir atma (*anchoring*), ahlaki seçime üstün gelir. Çeşitliliği ve başkalığı savunan ya da onlara karşı çıkan bir ahlaki tercihi ifade ederken, kapalılık ya da aynılığı savunur ya da onlara karşı çıkarken, bir felsefi problemin bahisleri göz ardı edilir. Bu, sözgelimi, aynılığa çağrıda bulunan tepkisel bir söylemin etik bir problemin belirtisi olmadığı anlamına gelmez. Ancak ahlaki bir tercihe bağlı kalarak, enine boyuna düşünülecek olan felsefi bir meseleye kolayca değinilemez.²⁷ Ben ile bir başkası arasında zaten ontolojik bir bağ olduğu ve biz başkaları-ile-varolanlar olduğumuz için, ancak bu şekilde bir başkasına saygı duyabilir veya onu reddedebiliriz, der Nancy. Ontolojik bir demir atmadan bahsederken Nancy'nin aklında olan budur. “Biz” demek, kendi koşulunu ve vadesini geri-isteyen varoluşu kavramak: yani birlikte-varoluş demektir.²⁸ Varolarak; kendimize, bizden sonsuzca ayrılmış olmayan ama her kendiliği dağıtan ve her kendiliğe dokunan bir başkalığa indirgenemeyecek bir çokluk olarak açığa vuruluruz. Bu kendiliğin olmadığı anlamına gelmez ancak, kendiliğin a priori olarak başkalığa maruz kaldığını anlamına gelir. Sosyal ontoloji, öyleyse, yabancının ve başkasının kabul-edilişin düşüncesi olarak anlaşılır.

²⁶ Buradaki paradigmatik referans, elbette, Heidegger'in ilk-etigi üzerine olan denemedir. Bu metnin pek çok versiyonu bulunmaktadır. İngilizce çeviri için bkz. (Nancy, J.L., *A finite thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 172-195).

²⁷ “The Insufficiency of ‘Values’ and the Necessity of ‘Sense’” adlı kısa metinde Nancy, kısaca 30'lara değinir: “Sürekli olarak ‘değerlerin krizi’ hakkında her taraftan sitemlerle batırılıyor. Böylesi bir değer söylemi sayısız kere üretilmiş ve çoğaltılmıştır. Buna rağmen, değerler söylemi, ne büyük çöküşlerde, ne dramlarda ne de bu yüzyılın dönüşümlerinde olumlu bir etkiye sahip olmuştur. En kötü ölçüsüzlüklerinde [aşırılıklarında] suç ortaklığı bile olmuştur. 1930'ların Alman filozoflarının toplu kütesinin yarı-bütünlüğü, ki bunların çoğunluğu ‘değer filozofları’ydı, ya tereddütsüz bir biçimde Nazizme ait olmuşlardır ya da Nazizmin karşısında durmakta başarısız olmuşlardır.” (Nancy, J. L. “The Insufficiency of ‘Values’ and the Necessity of ‘Sense.’” *Cultural Values* 1, no. 1 (1997):127. Nancy'nin akıl yürütme çizgisi, daha fazla argümana ihtiyaç duyuyor gibi görünüyor, yine de 30'lara dair böylesi bir noktaya değinmek oldukça ilginçtir, ancak bu düşünceler Nancy'nin yapıtlarında tam anlamıyla geliştirilmemiştir.

²⁸ Nancy, J. L. *Being Singular Plural*, (Stanford: Stanford University Press, 2001), 61. Tam metin şöyledir: “temel olarak insan hakları'nın kendinden emin ve talepkar farkındalığında temsil edilen, ahlaki ve politik kınama [mahkum etme] her zaman başka bir meşruluğu maskeleyerek adına itiraz-edilemez meşruluğunu çalıştırma riskini taşır. Bu başka meşruluk, önceden olduğu gibi şimdi de ‘biz’ diyebilmemizin; biz, hiçbir liderin ya da Tanrının bizim için onu söyleyemediği noktadan başlayarak. kendimize biz diyebilmemizin (onu kendimiz hakkında birbirimize söylememizin) indirgenemez talebinden kaynaklanır. Bu talep hiçbir şekilde ikincil değildir ve bu serbest bırakmanın, yıkmanın, direnmenin veya ortadan kaldırmanın korkunç gücünü veren şeydir. “Biz” deme olanağının olmaması, ister bireysel ister kolektif olsun, birinin “ben” diyememesinden kaynaklanan çılgınlığa doğru, her bir “ben”i altüst eden şeydir. “Biz” diyebilmeyi istemek hiç de duygusal, ailesel ya da “ortaklaşacı [communitarian]” bir şey değildir. Kendi vadesini ya da durumunu geri isteyen varoluş yani birlikte varoluştur.” (Nancy, J. L. *Being Singular Plural*, (Stanford: Stanford University Press, 2001), 41-42).

Bu bakış açısından, ontoloji içerisinde etiğin ve Critchley'nin "With Being-With?"de göstermiş olduğu gibi ontolojinin başkalığı –sözde– bastırmasının çöküşü hakkında konuşmaya devam etmek oldukça sorunlu hale geliyor.²⁹ Bunun tersine, ontik çokluluk (*multiplicity*) ve çoğulluk (*plurality*), yani başkalık –ki bu Critchley'in de kendisinden yola çıktığı Levinasçı kategoridir– sosyal ontolojide yüksek bir konuma sahiptir. Bu ontolojinin, Levinas'ın ve, yükselişinde Critchley'in coşkuyla kendisine karşı tutum aldıkları klasik ontolojik sistemle hiçbir ilgisi yoktur.³⁰ Sosyal ontoloji, dünyayı bütünleştirici bir anlamda veya temsilde kavramsallaştırma girişiminde değildir. Tekil çoğul varlık olarak varlık veya birlikte-varoluş, çokluluk için açılan yeri sağlama alan ontolojik bir olgudur. Varlık bölünemez ve her şeyi Aynı'ya geri götüren kendine-yeten töz değildir; ama her zaman çoklu bir biçimde, her anda, her bir seferinde sayısız yerde olur (meydana gelir-*occur*). Tek bir köken ya da bir ilk neden veya varlığı (t)üreten tanrısal yaratış yoktur. Nancy'nin dünyadaki her tekil anın aralıklanmasında betimlediği gibi varlık her köken(le)den çıkar (zuhur eder-*arise with*) Bu, sokakta bana bakan bir yabancıda, kapımı çalan arkadaşım Sean'da, bir spor karşılaşmasında hakemin düdüğünde vs. geçerlidir. Her eylem ve her görünüşle birlikte, belli bir yer ve zamanda varlık fışkırır. Nancy'ye göre, gündelik yaşamın çok-biçimli ve çok-sesli doğasının bu deneyimi, oldukça basit [ilkel] ama hala apaçık olan bir ontolojiye tanıklık eder. Tekilliklerin dışa akın etmesi her zaman beraberinde bir kökeni getirir, bu da kökenlerin bir tekil çoğulluğu olarak dünyanın onaylanması anlamına gelir. Dünya, her defasında yeniden farklı yer ve zamanlarda [locale-instantanée] boşanır.³¹ Kökenler tek seferinde ve her seferinde (*each and every time*) ortaya çıkar: her biri birbirlerinden farklıdır ve her biri birbirleriyle ilişkili olarak farklıdır. Dünyanın anlamı, birlikte varoluşlarında, kökenlerin belirlenemeyen çokluklarında ikamet eder. Anlam, *après-coup* [iş işten geçtikten sonra] dünyaya eklenmez ama her zaman tekil çoğul olarak türer/biter³² (*springs up*). Dünyanın anlamını ne kaybedebilir ne de onu kendimize mal edebiliriz. Anlam, tıpkı dünya gibi yalın bir biçimde oradadır. Anlam, birlikte varoluşlarında kökenlerin belirlenemez çoğulluğunda ikamet eder. Anlamın kökeni, dünyanın bir doğrulanmasıdır. Anlam her bir defasında, bu dünyadaki her bir tekil eylemle birlikte fışkırır. Her bir yeni köken, her tekil eylem, dünyanın doğrulanmasına yeni bir erişim sunar. Anlam varoluşun kendisinin, varoluşa ve dünyaya açık olduğum ve benim bir birlikte-varoluş içinde dünyaya her zaman çöktürür fırlatılmış olduğum olgusunun yerini alır.

²⁹ Critchley, S. *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. (London: Verso, 1999): 239-253.

³⁰ Nancy'nin ile-olma kavramının "ontik çoğulluğun ve çokluluğun bastırılması"na neden olduğu yönündeki Critchley'nin Nancy'ye yönelik sitemi, Being Singular Plural metninin tam bir okumasını temsil etmemektedir.

³¹ Zincirinden boşanmak, bağından kurtulmak anlamında [ed.n.]

³² *Spring up*, türemek ve bir bitkinin yerde bitmesi, varlığa gelmesi anlamında bitmek anlamına gelir [ed.n.].

Sonuç

Dünya ilkin bir özdeşlik; ancak sonraki bir aşamada Başka'yı buyur eden Aynı'nın bir uzamı değildir. Dünyanın sonsuz olarak özgün, zamansal ve yalın görünüşü, bu dünyanın başlangıçtan itibaren kökenlerin belirlenmemiş çoklukları tarafından doldurulduğu/ tamamlandığı anlamına gelir. Yine de her köken kendi yerini alır ve diğer hiçbirisiyle ölçüştürülemez (ölçülemez-*incommensurable*). Sosyal ontoloji, öyleyse, aynı zamanda “olduğu köken olarak her bir kişinin indirgenemez tekilliği”ne saygıdan hareket eder. İle-olmaya karşı duyulan saygı, ele geçirilebilecek bir mülke saygı duymak anlamına gelmez (bu konu bizi bir kez daha öznellik meselesine götürürdü) Her biri –kendi ve başka– ona hepsinin en özseli olan kendilerinin o payı (*portion*) olarak; varlığın payı ya da “sahip olan” varoluş olarak saygı duymak zorundadır.³³ Hiçbir tekil köken kendime kadar izlenebilir olmadığından, dünyanın çok da dışında olmayan her kökenin başkalığı aranır. Tekil varlığın indirgenemez çoğulluğu daha çok başkalığı ve dünyanın kendisinin belirsiz tamamlanan (*supplemented*) varlığını gösterir.³⁴

³³ Nancy, J. L. “The Insufficiency of ‘Values’ and the Necessity of ‘Sense.’” *Cultural Values* 1, no. 1 (1997): 131.

³⁴ Nancy, J. L. *Being Singular Plural*, (Stanford: Stanford University Press, 2001) 11.

Özgürlükler Arasında: Jean-Luc Nancy'nin Dadanan (*Haunting*)¹ Kategorik Buyruğu

Jean-Paul Martinon

İngilizceden Çeviren: Arda Güçler

İzninizle burada sizin için bir buyruğu (*imperative*) yerine getireceğim: Jean-Luc Nancy'nin "The Kategorien of Excess"² adlı yazısını okuyacağım. Bu metnin hakkını vererek okumak benim için bir buyruktur. Bununla anlatmak istediğim şey, beni böyle davranmaya zorlayan, adalet adına bir çağrıda bulunan bir gücün var olmamasına rağmen, Nancy'nin metnini okumaya başlar başlamaz beni bu yazıya karşı adil olmaya çağıran bir buyruğun bana kendini dayattığı gerçeğinden kaçamam. Ben metne ihanet edemem. Metin 'doğru bir şekilde' (*uygunca-properly*) okunmalıdır. Bu Nancy'nin metninin tek boyutlu bir yorumlanış biçimi olduğu (bu bağlamda Kant'ın okunuş geleneği) ya da benim 'doğru/uygun bir şekilde' okumanın ne olduğunu bildiğim anlamına gelmemelidir. Aksine bu bir yerde, belki de Nancy'nin metninin içinde, okuyucuya bu metne saygın, doğru ve adil bir şekilde karşılık vermesi için bir çağrının var olduğu anlamına gelmelidir. Peki, bu metnin içinden çıkıyor görünen ve beni burada kendisini sizin için hayata geçirmeye zorlayan sorumluluğa bu çağrı ne şekilde anlaşılmalıdır?

Fakat lütfen bu okuma sorunsalının yalnızca bana ait olmadığını farkında olun. Bu *hepinizin* paylaştığı bir sorumluluk sorunsalı: Tabii ki öncelikle benim (en nihayetinde

¹ *Haunting*, tam da Derridacı anlamıyla düşünülürse sık sık uğrayan, akıldan çıkmayan musallat olan anlamlarını ve daha temel olarak ise örneğin bir hayaletin bir yere, bir kişiye sık sık uğramasını, orada sürekli ortaya çıkışını anlatır. Burada olumlu bir eşlik etme, sık uğrama yan-anlamları ile birlikte düşünülecek şekilde "dadanmak" olarak karşılamayı en uygun tercih olarak gördük [ed.n.].

² *Excess* kavramı Nancy bağlamında "aşırılık, sınırı geçme, aşım, dışa-taşma ve ölçsüzlük" anlamlarında kullanılmaktadır [ed.n.].

bu metni ben seçtim), fakat bu metin aynı zamanda size de ait. O aynı zamanda *sizin* sorumluluğunuz: siz, şimdi ve burada, benim hayal bile edemeyeceğim bir yerde ve durumda, bu metni elinize aldınız ve okumaya başladınız. Ve bu bilinmedik yerde ve durumda sizlere –hayaletimsi bir sesle– benim okumamdan değil, Nancy’nin metnini benim okumam yoluyla okumuş olmanızdan sorumlu *olduğunuzu* söylemek isterim. Bu çağrıyı duyacak mısınız? Benim Nancy’nin metnini okuyuşumu kendi okumanızdan ayırtırmak ve onunla karşılaştırmak için Nancy’nin metnini kavramaya çalışacak mısınız? Ve bundan sonra Kant’ın yapıtını sizin Nancy okumanızla onun Kant okuması arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri bulmak için de kullanacak mısınız? Bu okumayı hangi noktaya getireceksiniz? Ne kadar saygı göstereceksiniz? Elinizdeki bu konunun saygın bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için soruşturmanızın sınırlarını nereye kadar zorlayacaksınız? Jacques Derrida’nın Levinas üzerine yaptığı bir söyleşide dediği gibi: “Birinin okuması... artık sadece metnin çoktan içinde olan bir anlamın (*sense*) şifresini çözen basit bir okuma değil, sınır-sız (*limitless*) (etik) bir girişimdir (*initiative*).”³

Tabii ki, mutlak saygınlık adına yapılan bu çağrı yanılısamalıdır: hepimizin de bildiği gibi Nancy’nin metninin hiçbir zaman ‘uygun/düzgün’ bir okuması olmayacaktır. Etik girişim gerçekten de sınırsızdır: asla bu konunun tam anlamıyla saygın bir okunuşu olmayacaktır. Böyle bir şeyi kim iddia edebilir? Durum aslında çok da farklıdır: Evet, siz –okuyucu– Nancy’nin metnini, benim metnini üretiyorsunuz. Siz metni yorumluyorsunuz (*perform*⁴), siz ondan ne almak istiyorsanız onu okuyorsunuz. Hepimizin iyi bildiği bir şey var: siz şu anda okuduğunuz metnin yazarısınız. Bu yolla, tahmin edilenin aksine, Nancy’nin metninde yankılan buyruk ve burada ve şu anda *bu* metinde size iletmeye çalıştığım şey böylelikle metne ait olanın kendisi değildir. Bu *sizin* yarattığınız bir buyruktur (*imperative*). Bu metinleri okurken sizin düşüncelerinize eşlik eden (*enjoins*)⁵ bir buyruktur. Yani bu sadece sorumlu *gözükmek* ya da Nancy’ye ya da Kant’a karşı adil olma sorunu değil, bunun yanında sizin okumaya yaklaşımınızı yani bu yolla bir yazara yaklaşımınızı yapılandıran buyruğu herhangi bir karşılık için ya da sorumluluk için çağrı dile getirilmeden önce fark edebilme sorunudur.

Bu tersyüz edilmiş odağın sonucu, tuhaf ya da çelişkili bir şekilde, sizin bu yazıyı elinize alarak, Nancy’nin metniyle yakından ilgilenerek, kendi kendinizi mecbur kılıyor olmanızdır. Bu yazıyı okuyarak ve bu yazının Nancy’nin “The Kategorien of

³ Jacques Derrida, “At This Very Moment in This Work, Here I Am,” translated by R. Berezdivin, in Robert Bernasconi and Simon Critchley, eds., *Re-Reading Levinas* (London: The Athlone Press, 1991), s. 25.

⁴ *Perform* kavramı, metinde yerine göre “yorumlamak” [bir şarkı yorumlamadaki icra etmek gibi] yerine göre de hayata geçirmek kavramlarıyla karşılanacaktır [ed.n.].

⁵ *Enjoin* özgün metinde sıkça kullanılmaktadır. Yaygın anlamlarının aksine bu metinde “iştirak etmek, katılmak, bir araya toplamak, toplaşmak” –en+join- anlamlarını taşımaktadır [ed.n.]

Excess” adlı metni üzerine kaleme alınan bir yazı olduğunu da aklınızın bir köşesinde bulundurarak, siz kendinizi özgür bir şekilde yükümlü kılıyorsunuz. Fakat bu sizin bu metni seçiminizde ve bu satırları okumanızda egemen ve otonom [özerk] olduğunuz anlamına gelmez. Yükümlülük ya da buyruk burada başka bir düzene aittir. Bu her zaman çoktandır (*always already*) “mutlak heteronominin [yaderkliğın] yasası”nın⁶ sınırlarında kalan şeyin düzenidir. Yani o, dini ya da laik kurumların, parlamentoların, ya da başyargıçların ilan edemeyeceği radikal anlamda farklı bir yasaya itaat eder. O aynı zamanda akademik ya da ilmi bir okuma ile dayatılandan daha farklı bir yasaya boyun eğer: mutlak heteronominin yasası sadece okumaya teşvik eden bir yasadır. Nasıl? Ne türden bir yasa bizim okumamızı ve düşüncemizi yükümlü kılar? Bunu henüz bilmiyoruz. Şu anda bu konu hakkında söyleyebileceğimiz tek şey bizim mutlak heteronominin yasası tarafından, bu metin ve başkası ile bizim düşüncemiz ve bir sonraki düşüncemiz arasındaki düzenli bir kayma (yerinden çıkma-*dislocation*) tarafından rehin alındığımızdır. Bu kayma bizi zorlayan, düzgünce okumaya, adaletli olmaya ve sadık kalmaya kendi kendimizi yükümlendiren (*self-obliges*) bir kaymadır.

Neden Nancy’nin metnine ilişkin olarak buyrukta odaklanmalıyız? Bu konu üzerinde durmanın iki ana sebebi var. İlki gayet açık: *eğer* yanlışı yoksa, *eğer* düzgün bir şekilde okuyorsam, Nancy’nin metni kategorik buyruk hakkındadır ve bu bağlamda bizden *düşüncemize neyin eşlik ettiği* üzerine düşünmemizi ister. Bu her açıdan onun amacı ya da konusudur. Bu nedenle buna sadık kalmalıyız. İkinci olarak, Nancy’nin metni (ve genel olarak onun yapıtı) yalnızca bir konuyu değil (kategorik buyruk gibi), ayrıca buyurucu sesin kendisini yankılamaya çalışır.⁷ “The Kategorien of Excess” bir buyruğu hayata geçirir; o bir yanıt (*response*) için, Kant’ın ve Nancy’nin dediklerine verilecek sorumlu bir yanıt için yapılan bir taleptir. Diğer bir deyişle, benim (sorusuz?) yorumlamam üzerinde ve ötesinde, metin buyruğu işletir ya da hayata geçirir [tatbik eder] ve böylelikle buyruğa ne şekilde bir tepki vermemiz gerektiği üzerine bir düşünüm için bize çağrıda bulunur. Nancy’nin buyruğu ile biz ne yaparız? Ona nasıl tepki veririz? Bu iki neden bir buyruğun sadece açıklanmadığı ama –onun– okuyucuları ve bizler için buyruğun *kategorik olarak da* ifade edildiği Nancy’nin metninde birçok noktayı izlemek adına bizi teşvik eder.

O zaman Nancy’nin metninden gelen bu buyruğa yanıt ve tepki verelim. Eninde

⁶ Derrida, *Re-Reading Levinas*, s. 25.

⁷ Burada bu konuya detaylı bir yer ayırabilme olanağım yok. Nancy’nin metninde buyruğun nasıl işlediği hakkında çok iyi yapılmış bir çalışma okumak istiyorsanız, görmeniz gereken yazı: James Gilbert-Walsh, “Broken imperatives: The ethical dimension of Nancy’s thought,” in *Philosophy Social Criticism*, 2000; Vol. 26; No. 2, ss. 29-50.

sonunda saf olarak bildiricinin/belirticinin (*indicative*⁸) alanında kalamazdık: örneğin kendimizi Nancy'nin kategorik buyruğun düşüncemize nasıl eşlik ettiğini (*enjoins*) bildiriliyle (*indicate*) sınırlamak gibi. Bu ne demek olabilir? En azından bildirimin (*indication*) buyruğuna eşlik etmeden birisi buyruğu nasıl bildirebilir? Eğer birisi buyruğa gönderecekse (atıfta bulunacaksa-*address*), buyruğu hayata geçirmeye yönelik bir buyruk var demektir. Fakat bu Nancy'nin kendi metinlerinde bizim aramamız gereken buyurucu emirler ya da yönlendiriciler (*directives*) bulunduğu anlamına gelmez. Bu sadece buyruğa göndermenin [buyruğu çağırmanın] çoktan onun (ya da bizim) metnin içinde buyruğun yankılanmasını duyduğumuz anlamına gelmektedir. Burada itaat edilmesi gereken bir önüne geçilemezlik durumu vardır. James Gilbert-Walsh'ın Nancy'nin "The Free Voice of Man" adlı yapıtı üzerine yazdığı önemli incelemesinde çok doğru bir şekilde belirttiği gibi "biz Nancy'den ya da diğer düşünürlerden bize harekete geçirecek belirli yönlendiriciler (talimatlar-*directives*) tanımlamalarını bekleyemeyiz. Yine de buyruk söz konusu olduğunda, somut eylemle (ve somut olarak buyurucu sese itaatsizlik etmektense itaat etmek anlamına gelebilecek olanla) bir bağ kurulmalıdır."⁹

O halde bildirelim [işaret edelim-*indicate*] ve böylelikle aynı zamanda –zorunlu olarak– her birine ilk olarak Nancy'nin bütün yapıtında buyruğu bildirdiği ve kullandığı yolda ve sonra da bizi burada ilgilendiren "The Kategorien of Excess"de bildirdiği ve kullandığı yolda eşlik edelim.

Öncelikle ve temel olarak, yazımda buyrukların ve bildiricilerin arasındaki farkı vurguladığım için, Nancy için bu metinde buyruğun bildiriciden bağımsız bir şekilde –en azından bir dereceye kadar bağımsız– anlaşılmasının zorunlu olduğu açıktır. Bunun nedeni açıkça bildirici bir gelecek şimdi (*future present*) inşa ederken bir buyruğun zorunlu olarak bu zamanı yarıyor (*rupture*) olmasıdır. Onun "The Free Voice of Man"da dediği gibi: "Buyruk şimdiki [zaman] bildiricisinin mantığına ve genel olarak şimdinin mantığına indirgenemez çünkü o gelecek bir şimdi gibi bir şeyi bile bildirmez/belirtmez. Aksine emrinin şimdiliğini kökensel bir yolda yarar/yırtar atar.. (Diğer bir deyişle) buyruk kendi özgürlüğünün teorisinin hesabını soramaz. Bunun sonucunda kendini kendinden ayırır."¹⁰ Bu buyruğun şaşırtıcı doğasıdır: bildirilemez/belirtilemez; onun özgürlüğü hiçbir kategori ve teoriden etkilenmez. Bununla birlikte eğer birisi buyruğa saygı duyacaksa, bu demektir ki, o yalnızca hiçbir zaman açıklanamayan ya da teorileştirilemeyecek bir yarılma olarak anlaşılmalıdır aksi halde buyruk buyrukluk durumunu yitirecektir.

⁸ *Indicative*, gösterme, belirtme, bildirme, işaretleme anlamlarını taşıyan *indicate* kavramından türemiştir. Burada dilbilimsel olarak daha çok bildiren, bildirme anlamı taşıyan kavram tercih edilecektir [ed.n.].

⁹ Gilbert-Walsh, *Philosophy Social Criticism*, s. 31, benim vurgum.

¹⁰ Jean-Luc Nancy, "The Free Voice of Man," in *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997), ss. 48-9.

Şimdinin bir yarılması olduğundan buyruk metafiziksel bir konumdan yoksundur. Bu aslında gayet kaygan bir fikirdir çünkü sadece “buyruk” kelimesinin tanımlanışı bile hepimizce bilinen iyi tanımlanmış ve tekilleştirilmiş bir kendiliğin olanağını ön kabulle başlar. Fakat gerçekten yapabilir miyiz? Eğer şimdii (*present*) tam olarak neyin çatlattığı/yardığı sorusunu ciddi bir şekilde işaret edeceksek, o zaman şimdiliğin (*presence*-bulunuşun) olanağının ta kendisinden kurtulanı, yani farklananı ve öteleneni ele almaktan başka bir seçenek yoktur. Bu bağlamda buyruk *différance*¹¹ kavramından tamamen kopartılamaz. Buyruk şimdilikten (bulunuştan) kaçtığı derecede, *différance* *durumunda olduğu gibi*, bir buyruktur. Bu yeni bir şey değil. Nancy’nin Derrida’nın meşhur sözüne referansla söylediği gibi: “*différance* zorunlu/yükümlü kılar, *différance* (eğer herhangi bir şeye sahipse) bir zorunluluğun, talimatın ve komutun (*injunction*)¹² yapısını ve doğasını taşır; bu terimler artık etik-metafizik kavramla ilişkili olarak anlaşılamayacak olsa bile. Fark/ayrım (*difference*) başka türlü (*differently*) *mecbur bırakır*.”¹³ Bu yönden bakıldığında Nancy için buyruk gerçek anlamda bir *ilk-buyruktur* (*arch-imperative*), yani performatifin (etmeselin-*performative*¹⁴) hesaplanamaz olanaklarını içeren şeydir. Bu yolla Nancy’nin buyruğu mecburen ilk-açılış olandır; sorumluluğu yüklenen ve hesaplanamazın riskine kendisini açtığı için her zaman önceden (*always already*) tehlikeli kalandır.

Böyle inanılmaz bir sınırdan, elle tutulamayan bir kırılma noktası olarak, böylelikle buyruk artık “Gel!” gibi bir emrin ifadesi olarak tanımlanamaz. Şimdinin kırılması olarak duyulabilen bir şeye indirgendiğinde, buyruk ancak tek bir şey yapabilir: ifade edildiği andan itibaren geriye çekilmek. Doğal olarak mekânın ve zamanın başa-gelişi ile karıştırılır, “buyruk aralıklandırır/aralar (*spaces*)... En genel anlamda buyruk kendisini kendisinden bir olgu olarak aralıklandırır/aralar (*spaces*).”¹⁵ Böylelikle kendini ancak kendi sunumunda [kendi şimdileştirmesinde/*self-presentation*] bölebilir ya da ikiye katlayabilir. Buyruğun böyle anlaşılmasının en önemli sonucu, herkesin umduğunun aksine, basitçe ampirik bir ufuk içerisinde algılanamayacak olmasıdır. Buyruk emreder emretmez geriye çekilir. Buyruk “buyruğun kendi sunumundan/kendi

¹¹ “*Différance*, ayrım ya da fark şeklinde karşılanabilmektedir. Farklanma ve farklılaş-tır-maya göndermektedir. Bir sabitlik ya da aynılık değil ama sürekli başkalığın ve farkın kendisine maruz kalan bir dinamiği işaretler. Sözcüğün yazılışındaki farklılık Derrida’nın bu dinamizmi sergileme amacıyla ürettiği bir mekanizmayı işletir [ed.n.].

¹² *Injunction* bu bağlamda command –komut- ve imperative –buyruk- ile çok yakın anlamlıdır. Çoğunlukla komut tercih edilecektir [ed.n.].

¹³ Nancy, *Retreating the Political*, s. 46, benim vurgum.

¹⁴ *Performative*, Türkçe’de kimi çevirilerde edimsel olarak karşılanıyor olsa da bu çeviri tercihi “*actual*” kavramının edimsele karşılık düşüyor olmasından ötürü sorunludur. Metinde hayata geçirilene, yapılane ve icra edilene ilişkin anlamındadır ve olduğu gibi aktarılmıştır. Şu aşamada bu kavramla ilgili “*etmesel*” karşılığının değerlendirilmesi ve sınanması bize yararlı olacaktır [ed.n.].

¹⁵ Nancy, *Retreating the Political*, s. 49.

şimdileşmesinden¹⁶ geri çekilişi şeklinde olur/meydana gelir (*happens*). O “*olur*”¹⁷ ve hiçbir bildirme/belirtme ile ölçüştürülemez (ölçü kabul etmez - *incommensurable*) olan bu olma tuhaflıkla ama en sert biçimde bir zorunluluğu buyurur: komuta (*injunction*) tepki ya da yanıt verme zorunluluğunu.¹⁸

Şu anda elimizde ne var peki? Şimdinin ihlali/aşımı (*breach*), kendini geri çeken bir buyruk ve bir tepki: Şu anda hiç şüphe yok ki burada işaret ettiğimiz farklılık ve ötelenen “durum(da)” iki sesin varlığıdır. Her ne kadar kafa karıştırıcı olsalar da bu iki ses bize her seferinde asimetrik olarak emreden buyruk için zorunlu olarak belirgin bir hale sokulmalıdırlar: bir tarafta buyruğu dile getiren birisi ve sanki diğer tarafta da bu buyruğu duyan, yükümlülük tarafından çağrılan, şimdinin buyurucu –ve hatta bazı durumlarda zorba– ses tarafından kırılmasına tepki veren biri vardır. Bu illa ki de iki öznenin olduğu anlamına gelmemelidir. Buyruğun *duyulması* buyruğun *söylenmesi* de olabilir – burada işler karışır: buyruk ya da yükümlülük (*obligation*), Nancy’nin buyruğu ya da kendi kendini yükümlü kılması? Her halükarda, konu buyruk olduğunda, Nancy’nin her zaman çok yakından okuduğu bir yazar olan Levinas’ın yapıtlarında da olduğu gibi, birisi her zaman çoktandır simetrik-olmayan (*dissymmetrical*) bir durum içindedir. Aslında Levinas bize etik karşılaşmaya ilişkin bir şeyler öğretir: “Bir ilişkinin simetrik-olmayışı beni (*me*) başkasıyla ilişkide her zaman yalıtılmış ve benzersiz [*dépareillé*] kılar. Sosyal alanın üst yapısında, adalette, yerinden edilmiş “ben” (*the me*) buyruğu yine buyruk, otonomi ve eşitlik yoluyla bir daha bulmalıdır.”¹⁹ Yani buyruk söz konusu olduğunda, bir eşitliğin ya da bir genellemenin olanağından dışarı atıldığımız bir “durumun” her zaman çoktandır içindeyizdir. Bu demektir ki Nancy’nin buyruğu sadece bükük bir boyun ve yukarı dikilen gözlerle duyulabilir.

Fakat Nancy Levinas değildir, ve bundan dolayı buyruk, örneğin, Altıncı Emir’in her zaman eşit olmayanın başına gelmesi ama asla yüz-yüze nitelenebilir olmaması şeklinde yorumlanamaz. Nancy için buyruk gerçek anlamda sadece toplanan [eşlik eden] ve

¹⁶ Gilbert-Walsh, *Philosophy Social Criticism*, s. 45.

¹⁷ Burada bu gelişiyi yakından inceleme şansım olamayacak. ‘Meydana gelme’ (*to happen*) fiilini daha iyi anlamak için, bakılması gereken metin: Jean-François Lyotard, “The Sublime and the Avant-Garde,” in *The Lyotard Reader*, translated by David Macey, ed. Andrew Benjamin (Oxford: Blackwell, 1989), s. 199.

¹⁸ Burada tepkinin iki farklı kullanımını (*reaction and response*) inceleyebileceğim yeterli yerim yok; hayvanların ve insanların buyruğa farklı şekilde tepki verme yollarını inceleyen başka bir buyruk olan farklılık. Bu konu üzerine kısa ama derin içeriği olan bir tartışma için bakılması gereken metin: Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy, “Responsibilité - du sens à venir,” in *Sens en tous sens: Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée 2004), especially ss. 195-7.

¹⁹ Emmanuel Levinas, “The Ethical Relationship as a Departure from Ontology—Friday, March 5, 1976,” in *God, Death, and Time*, translated by Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2000), s. 182, çeviri gözden geçirildi.

dağılan bir topluluk [*community*²⁰- ortaklık] ve bu topluluğun *kuruluşu* üzerinden anlaşılabilir. Derrida'nın sorusuna verdiği bir karşılıkta olduğu gibi buyruk her zaman çoktandır bir uzlaşma ekonomisi çerçevesinde anlaşılmalıdır: "Benim için anlamın (*sense*) buyruğu herhangi bir topluluğun kalbinden ya da herhangi bir dünyadan çıkan bir çağrıdır; o yerleşik olana, hesap vermeye direniş çağrısıdır; hakimiyetin olanağına karşı direnmeye yapılan bir çağrıdır. Böylelikle imkansızla ve hesaplanamayanla birlik oluşturmak için yakın bir çağrıdır."²¹ Bundan dolayı böyle bir toplulukta, yani simetrik-olmayan oluşların *tanınabildiği* bu toplulukta, buyruk dile getirebilir ve/ya da duyulabilir. Burada sizi bir tepki vermeniz için rehin tutan radikal bir Başkası yoktur, bunun yerine çoktan küçük b harfi ile başkası olarak *amorti edilmiş/geri kazanılmış* birisi vardır; burada ve şimdi bu topluluğun içinde ve topluluğun kendisi olarak buyruğu seslendirme/dile getirme yoluyla şimdiyi kıran bir diğer-ego (*alter-ego*).

Son olarak Nancy'nin buyruk üzerindeki genel çalışmasının en önemli noktası buyruğun hiçbir zaman bir kanun haline gelemeyeceğidir. James Gilbert Walsh'ın tespitinde de olduğu gibi, Nancy için buyruk "bir 'evrensel kanuna dönüştüğü anda kendi kendini mutlak olarak yok edecek' bir ölçüdür. Buyruğun gücü somuttur fakat bu güç her seferinde hiçbir kıstasın altına getirilemeyen bir tekil-diferansiyel (tekil-ayrımsal/*singular-differential*) yarığın gücüdür."²² Burada önemli olan nokta buyruğun her zaman geçerli olabilen evrensel bir ilkeye dönüştürülebilecek bir şey olmamasıdır; buyruk çağlar boyunca *in eternam veritas* bir konumda duramaz. Bu buyruk aynı zamanda onun *her şeye* uygulanabilirliğini güvence altına alan bilinen mantıksal savlaştırmalara da itaat etmez. Bu görüşün en büyük sonucu şudur ki, onu her kim ele alırsa alsın, bu nedenle, buyruk iddialarının kendini mit olarak muhafaza etmesine direnmelidir. Buyruk mitlerin zorunlu olarak kırılmasıdır.

Nancy'nin buyruk anlayışının bu kısa fakat bir o kadar da sorumsuz okumasının ışığında, ilk çıkış tarihi 1983'lere uzanan ve *L'Impératif Catégorique*²³ için kaleme alınmış bir giriş yazısı olan ve daha sonra "The Kategorien of Excess" ismini alan bu yazısında Nancy tam olarak ne yapmaya çalışmaktadır? Bizim elimize anlamamız

²⁰ *Community*, Nancy'nin temel kavramlarından. Dergi boyunca ortaklık, topluluk kavramlarıyla karşılanmıştır [ed.n.].

²¹ Derrida - Nancy, *Sens en tous sens*, s. 181, çeviri yazara aittir.

²² Gilbert-Walsh, *Philosophy Social Criticism*, s. 45.

²³ "The Kategorien of Excess" *L'Impératif Catégorique* için yazılan bir giriş yazısını temsil etmektedir. Bakınız: Jean-Luc Nancy, "Le Katégorien de l'Excès," in *L'Impératif Catégorique* (Paris: Flammarion, 1983). Bu yazının ilk İngilizce çevirisi ilk kez şu adla sunulmuştur : Jean-Luc Nancy, "The Kategorien of Excess," translated by James Gilbert-Walsh and Simon Sparks, in *A Finite Thought*, ed. by Simon Sparks (Stanford: Stanford University Press, 2003). Buradan itibaren bu yazı Nancy, *A Finite Thought* olarak kısaltılmıştır (önce İngilizce, sonra da Fransızca versiyonundaki sayfa numarası bu sıraya göre konumlandırılmıştır).

için ne uzatmaktadır? Bize anlamamıza sunulan nedir? Ve en önemlisi ve bizi en çok ilgilendiren konu, bu metinden gelen bu komuta bizim duyarlı bir şekilde nasıl bir tepki verebileceğimizdir? Başlangıçtan itibaren Nancy açık bir şekilde bize amacının yalnızca Kant'ı ve özellikle *Religion within the Boundaries of Mere Reason*'ı yeniden-okumak değil aynı zamanda “herhangi bir düşünce ve bizim düşüncemiz için buyruğun direktimini (*insistence*)²⁴ bildirmek/belirtmek...”²⁵ olduğunu söylemektedir. Bu kesinlikle ikili bir stratejidir: Bir tarafta Nancy bize bir buyruk değil bir *bildirme/belirtme*, bir felsefi tartışma sunmaktadır. Diğer bir yanda ise bu belirtmeye zorunlu olarak bir buyruğun eşlik ettiğini ve böyle bir buyruk olmazsa belirtmenin de olamayacağını açıkça söylemektedir. Bu ikili strateji sonluluğu ciddiye alan, yani birazdan göreceğimiz gibi felsefenin sınırlarını kendi geçip-gitmesinde (yürüyüşünde-*stride*) ele alan birisinden beklenen bir tutumdur. Temel (*major*) bir duyuru olmayacaktır; yalnızca altında üretildiği buyruktan kaçamayan bir belirtme/bildirme. Peki o halde Nancy'nin titiz ve cömert felsefi belirtmesini yapılandıran bu buyruk nedir?

Nancy basit fakat bir o kadar da kışkırtıcı bir ifade ile başlar: “Bize kategorik buyruktan daha yabancı ya da tuhaf gelen başka hiçbir şey olamaz... o, sayesinde kendimizi tanımladığımız ya da ileri sürdüğümüz özgürlüğün kabul edilemez karşı-tezini açığa çıkarır. *Buyruk* girişimin özgürlüğünün üstünü örter [bastırır] ve *kategorik* buyruk müzakere özgürlüğünü bastırır.”²⁶ Onu bu yazıyı yazmaya yönelten şey bundan daha açık olamazdı: biz bir tek basit ilkeye ya da temel bir hakka inanırız: özgürlük, öz-belirlenim özgürlüğü ve bu inanın akışını bozacak her şey (bir kategorik buyruk ya da bir emir örneğinde olduğu gibi) bir lanetlemedir, bizim modern tutumumuza (*ethos*) karşı bir saldırdır. Diğer bir deyişle, günümüzde bizim modern tutumumuza buyruk fikrinden ve hepsinden öte *kategorik* bir buyruktan daha yabancı hiçbir şey bulunmamaktadır.

Fakat konu sadece bundan ibaret değildir. Bu kışkırtıcı iddiada çok daha kafa karıştırıcı ve özgürlüğümüzün kesintiye uğrama olanağına duyduğumuz nefrete ve kendi özgürlük anlayışımıza yabancı kalan bir şey vardır. Değerli özgürlüğümüzü kategorik buyruğumuzun ta kendisine dönüştürdük. Nancy'nin dediği gibi: “Özgürlüğün kendisi, her türlü güç ilişkisinden ve her türlü dışsal emirden geri-çekilmiş bir hal –ya da bir olma/varlık– olarak kavranan bu özgürlük, bir “kategorik buyruk” olarak koyulur, yani bununla en azından onun tartışmaya açık olmadığını anlatmış oluyoruz (Örnek olarak “insan haklarını” savunan genel pratiğin çoğunda açık ya da örtük yoldan bu gerekçenin yattığı söylenebilir.)”²⁷ Bu bize Nancy'nin yazısının başında dile getirdiği

²⁴ Direktmek ve ısrar etmek anlamında “diretim” [ed.n.]

²⁵ Nancy, *A Finite Thought*, 135 (10).

²⁶ Nancy, *A Finite Thought*, 134 (9).

²⁷ Nancy, *A Finite Thought*, 135 (9).

çelişkiyi hatırlatır: bir yanda özgürlüğü kategorik buyrukla eşdeğer görüyoruz, fakat bunun yanında aynı zamanda bu özgürlük böyle bir kategorik buyruğun olanağının kendisine bile katlanamaz halde. Burada Nancy'nin üzerine gitmek istediği sorunsal bu çelişkinin nasıl aşılabacağı (*sublated*) ya da üstesinden gelinebileceği değil, düşüncemizin buyruğunun ta kendisi olan bu çelişkinin nasıl işaret edileceği (ya da belirtileceği) sorusudur. Peki, bu nasıl yapılabilir?

Bir yerde düşünce olabilmesi için öncelikle bir buyruğun olması gerekmektedir. Bize her zaman düşünebildiğimiz üzerinde ve ötesinde düşünmede eşlik edilir/iştirak edilir (*enjoined*). Düşünebildiğimizden daha fazlası sunulur her zaman bize. Bu düşünümümüzün daha kendiliğinden ya da daha gelişkin olması için düşüncemize kendisini dayatan bir “şeyin” olduğu anlamına gelmez Bu sadece düşüncenin belli bir şekilde gerçekleştiği ve bu gerçekleşişin de her türlü kısıtlamanın, dayatımın yokluğunda vuku bulduğu anlamına gelir; o meydana gelir [it occurs] ve onun meydana gelişi bir buyruktur. Diğer bir deyişle bizi düşünmekten hiçbir şey alıkoyamaz ve bununda yanında biz her zaman düşünebileceğimizden daha fazlasını düşünmeye itiliriz (*compelled*). Nancy'nin sözleriyle: “Belki de bu şeyin kendisinin –düşüncenin– bir türlü gizli mahremiyete (*intimation*) dolaysızca boyun eğdiğini şu ya da bu yolla direktmeden düşünebilmenin bile imkanı yoktur. Böylece tam da böyle bir geri çekilişin içinden ya da bu yolla buyruk bize daha da yakınlaşır.”²⁸ Nancy'nin buyruğu bundan dolayı düşüncenin başına-gelenden (*advent*) ayrı düşünülemez – daha önce de dediğimiz gibi o bir ilk-buyruk, *différance*'ın zorunlu kılmasıdır.

Bu bağlamda bu buyruk sadece bir şey yapabilir. Bize kendisini tanrı tarafından verilen bir emir ya da dışsal bir komut olarak dayatamaz; ayrıca bize hep önceden uyulması ve/ya da karşı gelinmesi gereken bir hükümmüş (*decree*) gibi bir yasama organı tarafından verilemez, Nancy'nin buyruğu bütün bu formlere kaçınılmaz olarak yabancıdır. Şimdiyi kırdığı için, gelecek şimdiyi rahatsız ettiği için, düşünceyle birlikte geldiği için, Nancy'nin buyruğu, kendisinin de dediği gibi, bize dadanır. “Genel olarak kabul gören etimolojik kökenine bakarsak, dadanmak (hortlamak-*haunt*) [*hante*] kelimesi yerleşen ya da yer tutan [*habite*] ya daha bilinçli bir etimolojik okuma yaparsak değişmezler, yuvaya, eve geri dönen anlamına gelir. *Haunt* kelimesi *Heim* ile aynı ailedendir. Buyrukların yakınlığı aslında bizim düşüncemize dadanan *Un-heimlichkeit* (tekin-sizlik) olabilir: yabancılaştırmasında (*estrangement*) o kadar çok yakın, o kadar çok aniden [*si prochaine dans son etrangement*] olduğu için rahatsız eden bir acayıplıktır (*peculiarity*).”²⁹

²⁸ Nancy, *A Finite Thought*, 134 (10).

²⁹ Nancy, *A Finite Thought*, 136 (11).

Bu, burada halletmek zorunda olduğumuzun yabancılığıdır (*strangeness*): ondan sahip olduğumuz düşünceden ayrı düşünülemez bir buyruk. Diğer bir deyişle buyruğu düşünmek düşüncenin kendisini açığa çıkardığı dadanan yönü düşündürmek –eğer o düşünülebilecek bir şeyse tabii.

Bu doğal olarak söz konusu olan buyruğun ortadan kaybolmasından önce ona son bir kez bakabilmek için yapılan bir evcilleştirme hamlesi değildir. Ve ayrıca buradaki amaç dadanmasını evcilleştirme ya da pasifleştirme de olamaz. Düşünce tam olarak nasıl kendini seyretmek ya da kendini evcilleştirmek adına bir an için durabilir?³⁰ Bu soruyu cevaplayabilmek için, belki de Walter Benjamin’in eylemi (*deed*) önceleyen değil *eylemle birlikte gelen* Altıncı Emir üzerindeki düşüncelerine başvurmalıyız. O şöyle yazar: “‘Öldürebilir miyim?’ sorusu başka hiçbir şeye indirgenemeyecek cevabını ‘Öldürmeyeceksin!’ emrinde bulur. Tanrının eylemi ‘engellemesi’ gibi bu emir eylemi önceler.”³¹ Nancy’nin buyruk üzerine olan düşünceleri ile benzerliği çarpıcı. Tanrının emri bizim eylemlerimize dadanırken buyruk ise düşüncelerimizin tamamına dadanır. Bu konuda Nancy’ye kulak verelim: “zaman – düşüncenin elementi – hiçbir zaman kendi sınırlarını aşmaz; kısacası bu sınır onu tanımlar. Düşünmek ne öngöründe bulunmak ne peygamberlik yapmak ne de mesaj vermektir; aksine düşünmek kendini zamanla ve zaman içinde olana maruz bırakmaktır. Dadanmanın zamanı içinde bir düşünce ve dadanmanın bir etiği –eğer etik dadanmadan gelirse– olabilir ve olmalıdır.”³² Buyruk böylece asla kendi ötesine-adımlamayan (*oversteps*³³) bu adımda –adım/değil (*the step/not*)– vuku bulur.³⁴

Evcilleştirilmemiş ve elle tutulamayan, her zaman elimizden kaçan fakat yine de yayılmayı beceren bir şey olarak, buyruk gerçekten de düşüncenin [düşüncenin ilk-buyruğunun] olanağının koşuludur; kendini farklarken (*differ*) ve kendini ötelerken (*defer*) düşünce. Bu onun sadece soyut düşüncelerin fani dünyasıyla ilgili olduğu anlamına gelmez. Nancy’nin çok katı bir şekilde kendi metninde bize hatırlatmaya

³⁰ Bu bize Alain (Emile Chartier)’nin zamanı durdurmak isteyen şaire verdiği ironik cevabı hatırlatır: “Ne kadar süre zaman kendi akışını durduracak?” See: Alain (Emile-Auguste Chartier), *Elements de Philosophie* (Paris: Gallimard, 1941), s. 80.

³¹ Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, translated by E. Jephcott, (New York: Schocken Books, 1978), p. 297.

³² Nancy, *A Finite Thought*, 136 (11).

³³ “*Overstep*” Derrida’nın bir kavramıdır. Adım/değil’e –*the step/not*- gönderir bizi (Fransızca “*pas*” hem *adım* hem de *değil* anlamlarına gelmektedir: un pas, i.e. a step, ne pas, i.e. not). Öteye-adımlama olarak karşıladığımız *over-step*, böylece adımlamanın kendisinden başka bir şey bilmediği, nereye yönlendiğinin ve hedefinin ne olduğunun artık bir öneminin kalmadığı saf bir aşkınlık anını temsil eder: öteye-adımlamada öte değil ama varışı olmayan bir aşkınlık adımı gerçekleşir [ed.n.].

³⁴ Step/not üzerine, bakınız: Jacques Derrida, “Pas,” in *Parages* (Paris: Galilée, 1989).

çalıştığı gibi, buyruğun “kendisi praksisin aşkınsalıdır”³⁵ – onun yorumunun Benjamin’in Altıncı Emir’e getirdiği yoruma yakınlığı ve bu emrin bizim eylemlerimize indirgenemezliği bundan kaynaklanmaktadır. Buyruk düşünceyi sadece zihinsel aktivitenin ürettiği bir fikir ya da yalnızca göklerde var olan aşkınsal bir gerçeklik olarak değil, onu hayata geçiren bir aktörden/eyleyiciden (*agent*), onu hayata geçiren vücuttan ayırt edilemez bir eylem (*deed indistinct*) olarak ilgilendirir.³⁶ Böylece buyruk onu hayata geçiren vücutla her zaman çoktandır bağlanma içinde olan bir eylemdir; onu dile getireni (*utter*) yapabileceğinden her zaman daha fazlası *olmaya* zorlayan bir buyruk.

Fakat hangi amaca yönelik? Neyi başarmak için? Bu soruya Nancy adına verilebilecek aklagelen ilk cevap buyruğun bir başarıyı ya da amacı söz vermeye da sağlama olmadığıdır. Buyruk sadece düşüncenin vuku bulmasını sağlar; düşünceyi herhangi belirli bir amaca/sona yöneltmez. Bu bir kendi-başarısızlığın kabulü ya da insani eylemlerin ve/ya da düşüncelerin anlamsız doğasının üzerine yapılan vurgu olarak algılanmamalıdır. Buyruğun gelecek vaat eden ya da kaderi tayin edilmiş bir şey olmadığını söylemek, hayatta başarımlarımız olarak kabul ettiğimiz şeylere trajik bir şekilde tam olarak tersten bakmak demektir. Burada Nancy, Benjamin’in geçmişe dönükken Cennetten esen bir fırtına tarafından itilen ve arkasının dönük olduğu geleceğin kollarına bırakılan tarih meleği Angelus Novus’u anımsatıyor.³⁷ Nancy buyruğumuzu da benzer bir şekilde anlar: terk etmenin [*abandoning*], trajik bir şekilde yazgımızı serbest bırakmanın bir yolu. Bu yolla ileriye doğru uygun adım yürümektense, bize kendi buyruğumuzun neden olduğu terk etmenin [*abandonment*³⁸ - bırakmanın] indirgenemezliği dadanır. Nancy’nin deyişiyle: “Belki de kategorik buyruk sadece trajik hakikatin, yazgımızın özsel olarak terk ettiği bir hakikatin, dönüşüme uğramış halidir. Yasa terk eder – kendine. Trajedinin temsilini kaybımızdan beri ya da buyruğun bize kendi indirgenemezliğini sunmaya başladığı andan beri bize dadanan, *bize dadanmakta olan şey bu bırakmadır/terk etmedir.*”³⁹

³⁵ Nancy, *A Finite Thought*, 143 (20).

³⁶ Burada bunu detaylı bir şekilde incelemek için yeterli yer yok. Kısaca söylemek gerekirse, Nancy için vücut mekanı (ve) zamanı dile getirir. O –Nancy’nin sözüyle– dünyaya, başkalarına ya da Başkasına dokunur. Vücut bir sınır, Olma hadisesinin [*Ereignis*] dışarıya açılışıdır. Bu bağlamda vücut, belirli sosyal ya da kültürel söylemler üzerinden oluşturulan fiziksel bir nesne olarak anlaşılamaz. Nancy için vücut, Merleau-Ponty’de de olduğu gibi sınırdaki gerçekleşir; o anlamın sınırında, anlamın ve temsiliyetin dolaysızlığında, yani buyruğunda, meydana gelen bir hadisedir. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmak için: Jean-Luc Nancy, *Corpus*, çeviren: Richard A Rand (New York: Fordham University Press, 2008) and Jean-Paul Martinon, “Survenue” in *On Futurity* (London: Palgrave Macmillan, 2007), ss. 69-109.

³⁷ Walter Benjamin, “Theses in the Philosophy of History,” in *Illuminations*, çeviren. H. Zorn, ed. H. Arendt (London: Pimlico, 1973), s. 294.

³⁸ *Abandonment*, bırakma, terk etme [bazen sürme, yasaklama, arkada bırakma] anlamlarında olup, özellikle Agamben, Nancy, Derrida bağlamlarında yasa, hukuk ve devlet kavramsallaştırmaları altındaki derin bir tartışma alanına göndermektedir [ed.n.].

³⁹ Nancy, *A Finite Thought*, 149 (29).

Fakat Nancy'nin buyruk üzerine olan düşüncesi alegorik dramaturjinin yapısına sahip değildir. Bu türden bir yoksunluğun nedeni çok basittir: medeniyetlerin darmadağın oluşunu izleyecek kendi kendini yöneten bir özne (bir melek) olamaz. Nancy'nin bahsettiği terk etme, öznenin kendi-yasamasına izin vermediği için aslında tam olarak saptanamayan bir dolaysızlığa (*immediacy*) gönderme yapmaktadır. Bu hiç kuşkusuz ki bir ölüme terk etmedir; fakat burada ölüm *sonluluk*taki, onu yayandaki – örnek olarak Levinas'ın söylediği gibi “kendi derimizin altında” her zaman çoktandır olandaki– ölçüştürülemez (ölçü-kabul-etmez/*incommensurable*) olarak anlaşılmalıdır. Bu yolla, bizim bir sonraki düşüncemize ondan da sonra gelecek bir başka düşünceyi desteklemeye izin veren terk etme bu hayattaki ölçüştürülemez boyuna eğendir. Bu mistik bir düşünce değildir. Bu ölçüştürülemez, tıpkı bir topluluğun paylaştığı *sonluluğun anlamında* olduğu gibi, aslında bir dışarı *fikrine*, düşünce tarafından dile getirilen ölçülemez (*immeasurable*) gönderme yapar. Bu yolla buyruk bizi kendi ölümümüze terk eder ve burada ölüm her zaman çoktandır zamanın her saniyesinde varmakta-olan (*arriving*) olarak *tanınabilen şey* olarak anlaşılmalıdır. İşte Nancy için buyruğun her zaman zaten sınırlarla ilgili olması bundan kaynaklanmaktadır: “buyruk, yasayı komutun (*injunction*) işaret edildiği temelde olan en uzaktaki, kurtarılması mümkün olmayan sınır (*limit*) olarak dayatır.”⁴⁰

Tam da bu nokta da Nancy kategorik buyruk anlayışındaki en radikal yön değişimini yürürlüğe koyar. İlk başta dediğimiz gibi Nancy için biz şu an anda bir çelişki yaşıyoruz: bir yanda özgürlük kavramını kategorik buyruk gibi kabul ediyoruz fakat diğer yanda bu özgürlük kategorik buyruğun olma ihtimaline tahammül edemez haldedir. Eğer şu ana kadar öne sürülen savları göz önünde bulundurursak, bu çelişkiyi yeni bir gözle nasıl değerlendirebiliriz? İsterseniz okumamızı şöyle özetleyelim: buyruğun bize dadanmasının nedeni düşüncemize eşlik etmesinde yatmaktadır. Buyruk hiçbir zaman kendi zamanının sınırının ötesine-adımlamayan bir ilk-buyruktur ve bir sonluluğa terk etmede bizim ruhumuzun ve bedenimizin içine nüfuz eder. Gideceği yeri olmadan, dadanmışlığımızın verdiği sersemlik ruhunda buyruk bizi böylece bu sınır, bu ölçüştürülemez olarak işaretler (*marks*). Buradaki dönüm noktası bu işaretlemenin, bu sınırın ya da ölçüştürülemez anlaşılmada yatmaktadır. Bir dışarısından düzgünce konuşmaya asla izin vermeyen bu sınır nasıl düşünülebilir? Beklentinin aksine, bu sınır, bu anlam, metaforun herhangi bir meta-foru değildir. Bu sınır, bu anlam basit olarak özgürlüğün kendisidir. Fakat buradaki özgürlük klasik *liberum arbitrium* ya da öznelci özgür irade değildir. Nancy için özgürlük öznenin kendini ona terk ettiği sınırın kendisidir.

⁴⁰ Nancy, *A Finite Thought*, 150 (29).

Bunun temel sonucu özgürlüğün çelişkili olarak ve etkin bir şekilde burada ölümle, bu sınırla, yani ölçülemeyenle karıştırılmasıdır. Nancy'nin birkaç yıl içinde basılan kendi doktora tezinde dediği gibi: "Özgürlük varlığın geri çekilmesidir, fakat varlığın geri çekilmesi, özgürlüğün varlığı olan, bu varlığın hiçliğidir. Bundan dolayı özgürlük var değildir, varlıktan özgürleşendir. Bunun tamamı da burada şu şekilde yazılabilir: özgürlük varlığı geri çeker ve ilişkileri verir."⁴¹ Bu özgürlük, yani bu sınır, bize burada uğraştığımız çelişkiyi çok farklı bir şekilde anlama fırsatı verir: bugün biz özgürlüğü hiçbir buyruğa maruz kalmayan bir kategorik buyruk katına çıkartmış olabiliriz fakat bu çelişkide bizim görmekte başarısız olduğumuz nokta o çok değerli kategorik buyruğun aslında özgürlüğe, bu sınıra –ölüme– çağrıda bulunma (seslenme-address⁴²) olduğu gerçeğidir. Buyruk özgürlüğümüzün önüne geçen bir şey değildir; o bizim özgürlüğe çağrımızdır. Nancy'nin deyişiyle: "Buyruk temel olarak özgürlük için seslendirilir [özgürlüğe çağrıda bulunur- ... is addressed to freedom]."⁴³ Diğer bir deyişle kendimizi başkasına seslendirerek, başkasının özgürlüğüne eşlik ederiz, başkasının bize başkası olabilmesi, yani muhatabımız, seslendiğimiz kişi olma olanağına eşlik ederiz.

Şu anda seslendirmemiz gereken soru, onun neden kaçınılmaz olarak *kategorik* olduğudur? Bu buyruğu özgürlüğü kısıtlamayan buyruklardan farklı kılan şey nedir? Eninde sonunda Nancy'nin buyruğunun düşüncemize eşlik eden ve her an bize dadanan diğer hitap/seslenme formlarına (celp, yakarı, emir, çağrı, talep, teşvik, uyarı ve bunun gibi) ait olmadığını söyleyemez miyiz? Ve eğer bu saptama doğru ise, o zaman bu buyruğu özel kılan şey nedir? Bu soruya verilecek cevap aslında gayet de açıktır: "buyruk kategoriktir çünkü o bir özgürlüğe çağrılmaktadır ve bundan dolayı maksimini bir sonun/amacın koşulu olana önceden teslim edemez."⁴⁴ Başka bir deyişle, bizim üzerinde kafa yordığımız buyruğun kategorik olma nedeni, önceden de söylediğimiz gibi, onun hiçbir şekilde kendi ötesine-adımlayamaz (*overstep*) oluşudur. Eğer ötesine-adımlasaydı, zorunlu olarak hipotetik, tartışmaya ve sorgulanmaya açık olurdu.

Peki o zaman elimizde, eğer bir şey kalmışsa, tam olarak ne kalmış oluyor? Nancy'nin kategorik buyruk anlayışında öznenin kendi kendini-koymasına (*self-positing*) yer yoktur (ama bu tabii ki özgür iradenin varlığını dışlamaz). Nancy'nin kategorik

⁴¹ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, çeviren. Bridget McDonald (Stanford: Stanford University Press), 1993, s. 68.

⁴² Nancy'nin kullanımıyla "address" kavramı özgürlüğe yöneliktir, ona gönderir, ona seslenir, ona çağrıda bulunur. Başka'dan herhangi bir dönüş ya da iletişim beklemez. O adeta boşluğa doğru atılmaz, boşluğa gönderme, gönderilmedir, bu göndermede özgürlük dışında hiçbir geriye-dönüş, hiçbir nesne yoktur. Sadece özgürlüğe yönelme, ona çağrıda bulunma ve seslenme, özgürlüğün kendisi olarak, herhangi bir varlık dönüşü içermez [ed.n.]

⁴³ Nancy, *A Finite Thought*, 150 (30).

⁴⁴ Nancy, *A Finite Thought*, 150 (30).

buyruğu öznedeki özne olmayan şeyle ilgilenir: bu sınır, bu sınırın anlamı bize aslında aşılabılır-olmayan bir çelişki değil ama bir özgürlük olanağı, *çıkılmazdan* bir çıkış yolu, yüksek sulara bir şans manevrası sunar. Bu bağlamda Nancy'nin kategorik buyruğu aslında başkasının seslenişinin olanağıdır, böylelikle başkası kendini-içeren bir özne olarak değil ama her zaman çoktandır bana Başkası, her zaman çoktandır ölüm-üm ile, ben olmayan ile allak bullak olmuş (karışmış-*confused*) bir başkası olarak anlaşılır. Bu yolla ve düşünülebilecek olanın aksine, buyruk "seslenilenin/çağrıda bulunanın (*addressee*) özgürlüğünü doğrular... ve onu buyrukla ilişkilendirir ya da buyruğa terk eder. Böylece buyruk insanın özünü ya da doğasını kategorize eder ve bunu insana has olanın ölçsüzlüğünde/aşımında (*excess*) ve her kategorinin dışına-taşmada yapar."⁴⁵

Nancy'nin buyruğunu sizin için hayata geçirebildim mi? Kategorik buyruk hakkında başka türlü düşünmeye, ki bu düşünce kesinlikle Kant'a ihanet edecektir, eşlik etmeniz sağlandı mı? Nancy bize Kant'ın kategorik buyruğunun fevkalade bir yeni(den) okumasını sundu. Onu kendi kendini yöneten öznenin zincirlerinden kurtarıp, en tehlikeli sınırının tepesine taşıdı. Bu sınır artık bizim ummuş olabileceğimiz hiçbir şeye benzememektedir: kendini yolun sonu [çıkılmaz son] gibi görmekten kaçınan, fakat onun yerine şimdiyle eli kulağında (pek yakın-*imminent*) bir kopuşu/kırılmayı körükleyen şeye benzeyen bir sınır: bizim özgürlüğümüz. Bunu yaparak, bize kendi özgürlüğümüz hakkında şimdiye kadar kafamızda canlandırabileceğimizden çok daha ileri bir düşünce imkanı sağlamış oldu: düşüncenin sınırsız eşlik-etmesi içerisinde, kendi sınırlarımızla, kendi sonluluğumuzla karıştırılmış bir özgürlük. Bu Nancy'nin bize çağrıda bulunuşudur (*interpellation*); ne otoriter ne de kısıtlayıcı bir çağrıdır. O bizi kendi metnini şu ya da bu şekilde, düzgün bir şekilde ya da adil bir şekilde okumaya zorlamaz. Kendi metni üzerinden, cömert hediye yoluyla bizim özgürlüğümüzü doğrular; o sadece bizim dürüstliğümüze, yani onun çağrısına cevap verme biçimimize, [metnin] seslenilen-i olarak rolümüze; özgürlükten özgürlüğe çağrıda bulunur. Bu onun bizi kendi metnine her istediğini yapabilecek özgür bireyler olarak doğruladığı anlamına gelmez. Fakat o bizi kendi özgürlüğümüzde *olumlar*, yani daha fazla soruyla ve geliştireceğimiz argümanla ona geri dönüp seslenmenin tehlikeli görevinde...

⁴⁵ Nancy, *A Finite Thought*, 150 (30), çeviride ufak değişiklikler mevcuttur.

Nancy ve Badiou'da Konum-lanış¹ ve Sunum: Çoklu-Oлма

Oleg Domanov

Çeviren: Merve R. Tapınç

Nancy, *Tekil Çoğul Olma*'da (Nancy 2000) ve Badiou *Varlık ve Olay*'da aynı temel düşünceyi öne sürerler: Varlığın² kendisi çoğuldur, olmak (*to be*) özsel olarak çoklu (*multiple*) olmak demektir. Şaşırtıcı olarak, bu düşünce iki kitapta da önemli derecede farklı yönlerde geliştirilir. Fakat, kolay belirlenemeyen bir benzerlik vardır. Bu, kümeler kuramı (*set theory*) paradoksuna da neden olan aynı özelliklerle, ait olma (*belonging*³) ilişkisinin alışılmadık özelliğiyle ilgilidir. Şu anki metnin konusu bu benzerliktir. Ayrıntılandırmak için, öncelikle Badiou'nun yaklaşımının bazı detaylarını inceleyeceğim. Bu yaklaşımı bir şekilde sınıflar üzerinden yeniden formüle edeceğim ve bu yaklaşımın böylece Nancy'nin ontolojisine mümkün uygulanışıyla ilerleyeceğim.

Badiou, "Bir (*the one*) var değildir" (L'un n'est pas) (Badiou 2005, 23) önermesiyle

¹ *Dis-position* özellikle Tekil Çoğul Olma'da Nancy'nin sık sık bahsettiği ve bütün konumların zorunlu olarak gönderimde bulunduğu bir ile'ye, bir ile-olmaya ve kökenlerle birlikte-olmaya gönderir. Nancy için her konum (*position*) bir konum-lanış'tır; her görünüşün bir birlikte-görünme olması gibi burada bütün konumlara öncel olan bir aralıktan, bir ortaklık aralığından ve bütün konumların öncel olarak bu ortaklığın arasında doğduğunu imliyor Nancy. Bu bağlamda konum-lanış, bütün konumların kendilerinin konumlarına sahip olmak için birbirlerine göre mesafelenmelerine, birbirlerinden mesafelenmelerine ve bu mesafelenme "ile" zorunlu ortaklıklarına çağırır. Böylece *tekil çoğul olma* bu kavram açısından da ifade edilmiş olur; konumun tekilliği konum-lanış'ın vuku bulduğu ortaklık zeminin çoğulluğu ve kökenselliği olmaksızın mümkün değildir [ed.n.].

² *Being*, varlık ve olma kavramları ile karşılanmaktadır. Büyük yazıldığında ve bir hali nitelemediğinde genellikle Varlık tercih edilmiştir. Varolanların bir haline gönderimi açık olduğunda "olma" kullanılmıştır. Örneğin birlikte-olma, ortaklık-ta-olma şeklinde [ed.n.].

³ Aidiyet kavramı ile de karşılanabilir [ed.n.].

başlar ve terimlerinin herhangi bir tanımından kaçınan bir ontoloji geliştirme görevini üstlenir. Öyleyse, bu ontoloji çokluları tanımlamaksızın sadece çokluları içeren aksiyomların bir sistemi olmalıdır: “Gerekli olan, ontolojinin işlevsel yapısının çokluyu, ondan bir [tane] çıkarmak zorunda kalmadan ayırt edebilmesidir” (Badiou 2005, 29). Badiou bir çözümü, kümeler kuramının aksiyomatik yaklaşımında bulur. Seçtiği aksiyom sistemi ZF’dir (Zermelo–Fraenkel).⁴ Tek ilişki içerir (mantıksal olan özdeşlik ilkesi haricinde) –ait olmanın ve üyeliğin ilişkisini– ve sadece bir türün değişkenlerini içerir –çoklular. Gerekli olduğu gibi, ZF çokluları bir (*one*) olarak saymaz (*count*), o ilişkilerin çoktan sayılmaları sağlanmış olarak, onların ilişkilerini (ait olma ve eşitlik/fark) düzenler. Başka bir ifadeyle, ZF önceden sayılmış olan çoklular arasındaki ilişkilerin tanımı için bir dil sağlar. Bu dil sayılmayanı açıklayamaması açısından sınırlıdır. Her zaman durumun (içinde yaşadığımız “evren”) öğeleri olmayan altçoklular (*submultiples*) vardır. Bunlar sayılmazlar. Fakat, Badiou için bu altçoklular çok önemlidir. Örneğin, *Varlık ve Olay*’da öznenin kurulumunda önemli rol oynayan türeyimsel küme (*generic set*) bunlardan biridir. ZF’nin alışılmadık bir özelliği, bu altçokluları adlandıramamasından ileri gelir. Öyleyse, bunlar ontolojinin sınırları dışında kalır ve tutarsız (*inconsistent*) kategorisi altına düşerler.

Fakat, başka yaklaşımlar da mümkündür. Örneğin, NBG⁵ (von Neumann–Bernays–Gödel, diğer popüler aksiyom sistemi) ZF’den daha fazla çokluları adlandırmaya izin verir. Bu sistem, kümeler ve sınıflar (*classes*) arasında ayrım yapar. Sınıf, NBG’nin ilk kavramıdır, küme ise en az bir diğer sınıfa ait olan bir sınıf olarak tanımlanır. Bu ayrımın gerekliliği, has sınıflar (*proper classes*)⁶ olarak adlandırılanların, yani hiçbir çokluya ait olmayan sınıfların varlığından ileri gelir. Paradokslar, mesela Russell’inki gibi, kümeler kuramında sınıfların kaçınılmaz oluşunu gösterir. Fakat ZF, NBG’nin aksine sınıflarla sadece örtük olarak ilgilenir. NBG, ZF’nin daha ihtiyatlı bir uzantısıdır. Bu şu demektir: ZF, kümelere kısıtlanmış NBG’dir; örneğin NBG’nin sadece kümeleri içeren ifadeleri aynı zamanda ZF’nin ifadeleridir. Başka şekilde göstermek gerekirse, sınıflar durumun (onların hepsi küme değildir) altçoklularını ezerler. Bu yüzden, ZF sınıflar hakkında

⁴ ZF; Ernst Zermelo ve Abraham Fraenkel adlı matematikçiler tarafından geliştirilmiş küme kuramıdır ve Zermelo-Fraenkel adıyla anılır. Russell’in paradokslarının olmadığı bir kümeler kuramı olarak yirminci yüzyılın başlarında ortaya atılmıştır. Günümüzde aksiyomatik küme kuramının standart biçimidir ve matematiğin en temel kuruluşlarından birisidir. Tek bir ontolojik kavrayışına dayanır: söylemin evrenindeki bütün bireyler kümeler gibidir. ZFC böylelikle ur-elementlerin [kökensel-elementler] olmadığı bir küme kuramıdır, yani kendileri küme olmayan kümelerin elementlerini içermez. Sınıfların kavramını formülleştirmez ve özel olarak has sınıfları [üyeleri olan ama kendileri üye olmayan nesneleri] kapsamaz [ed.n.]

⁵ NBG aksiyomatik bir küme kuramıdır; ZF aksiyomatik küme kuramının ihtiyatlı bir uzantısıdır. ZF dilindeki bir önermenin NBG’de kanıtlanabilirliği ancak ve ancak o ZF’de kanıtlanabilir ise ile mümkündür. NBG’nin ontolojisi has sınıfları –üye olmayan ama üyeleri olan sınıfları– kapsamasıdır [ed.n.].

⁶ Has sınıflar, hiçbir sınıfın elemanı olmayan sınıflardır [ed.n.].

herhangi bir ifade (tümce-*statement*) kurmayı reddeden bir teoridir ve böylesi tümcelerin kendi dilinde görünmesini engellemek için adımlar atar. NBG, formüllerin çoklulara uygulanışını kısıtlamak (*restricting*) yerine, ait olma ilişkisinin kullanımını sınırlar: has sınıfın başka herhangi bir sınıfa (durum da dahil) ait olduğu söylenemez. Fakat, ZF'nin dilinde ya da teorisinde sınıfların görünmesine izin vermemesi elbette onun sınıfların ortaya çıkmasını engelleyebildiği anlamına gelmez. Sınıflar örtük olarak dilde değil, fakat örtük olarak teorisinin modelinde ortaya çıkar. Bu Badiou'da, sunum (*presentation*) ve bir-olarak-sayma (*counting-as-one*) arasındaki fark anlamına gelir: sunum, sınıfları ya da tutarsız çokluları sergilerken; sayma, kümeleri ve tutarlı (*consistent*) çokluları tanıtır.⁷

ZF'de sınıfların sunumunun ve örtük görünüşlerinin bir kaç yolu vardır. Öncelikle söylediğim gibi, öğeler (*elements*) olmayan altçoklular vardır. Bu, Badiou'nun *Varlık ve Olay*'da bahsettiği aşırılık noktası (*aşım noktası-point of excess*) kuramının ifadesidir. Badiou'nun da işaret ettiği gibi, “hiçbir çoklu kapsadığı herşeyden tek-bir-oluşturmaya (*forming-a-one*) yetkin değildir” (Badiou 2005, 85). Bu NBG'de has sınıflar denilen şeydir. İkincisi, düzenli çokluğu ya da kümeyi ayırt edemeyen ZF'nin dilinde ifade edilen özellikler (*haslıklar-properties*) vardır. Bunların en meşhuru $\sim(\alpha \in \alpha)$ –“kendine ait olmama” özelliğidir. Fakat bu özellikler sınıfları ayırır. Yine de bunları sayılmaktan alıkoyan nedir? Neden tutarsızdırlar? Tutarsızlık, ZF'nin ayrılma (*separation*) aksiyomunu ayarlayarak/düzenleyerek önlediği paradokslar yoluyla gösterilir. Böylelikle, olanaklı kümelerin erimini (*range*) sınırladığı sıkça söylenir. Badiou, bu görüşe karşı çıkar ve daha ziyade bu aksiyomun dilin sınırlarını ve dilin çokluları yaratma iddiasını göz önüne serdiğini öne sürer: “aşırı olan $\sim(\alpha \in \alpha)$ –bu özelliklerin çoklu bir sunum kurabileceğini varsaymak biraz zorlama olurdu– gibi özellikleri beyan edebilmesi açısından dildir. Varlık, saf çokluk olduğu ölçüde böyle bir zorlamadan çıkartılır (*subtracted*); diğer bir deyişle, dilin kırılışı hiçbir şeyin böylesi bir tavır içinde tutarlı sunuma uyamayacağını gösterir” (Badiou 2005, 47). Badiou şöyle sonuçlandırır: “çokluğun teorisi, bir çokluğun (bir sunumun-*presentation*)⁸ varoluşunun yalnızca kendi saf biçimsel kuralının temelinde –iyi inşa edilmiş özellikler temelinde– çıkarsandığına dayanamaz. Varlık çoktan-orada (*always-there*) olmalıdır; saf bir çoklu, çokluların çoklusu olarak, kendisi de sonrasında başlangıç sunumunun jesti tarafından sunulan uyumlu bir çokluğu ayırmak için sırayla sunulmalıdır ” (Badiou 2005, 47-8). Bu, Badiou'nun materyalizminin belirtisidir: Varlık veya düzensiz çoklu herhangi bir dil kuralının uygulanabilmesinden önce çoktan-orada olmalıdır: “önce tutarsızlık, ardından tutarlılık” (Badiou 2005, 25). Fakat, başka bir sonuç da çıkarabiliriz.

⁷ Badiou'nun sunum tanımı şöyledir: “Sunum, çokluk-olmaktır, öyle ki etkin şekilde yayılır. ‘Sunum’ ‘tutarsız çoklukla’ mütekaabildir. Bir olan sunulmaz, neticelenir, böylece çokluğu oluşturur” (Badiou 2005, 519).

⁸ Badiou'da sunum (hazır-kılma/*presentation*); belirli varlıkları çokluluğun kendisi olarak değil ama çokluklar olarak sunan işlemin kendisidir [ed.n.].

Dilin kendi başına duramayacağını, hep bir yorumu talep edeceğini kabul edelim. Bu Badiou'nun büyük ölçüde dayandığı model teorisinin temel fikridir. Bu nedenle, dil hakkında konuşurken her zaman üzerinde dilin yorumlandığı (Badiou'nun durum dediği) bir çoklu *ile* konuşmalıyız. Bu durumda tutarsızlık ne olur? Klasik matematik, Russell'ın "kendilerine ait olmayan bütün kümelerin kümesi" gibi paradoksal kümelerini imkansız olarak görür. Petr Vopěnka (1979) bunun yerine, paradoksal kümelerin mümkün olduğunu fakat tam da varlıklarının varsayımının onların yeni bir elemanını daha oluşturduğunu öne sürer. Bu mantık, basit kurala göre kurulan ordinallerin/sıralıların durumunda net bir şekilde tanınır: her sıralı daha önceki sıralıların (ilki boş küme olmak üzere) kümesidir. Bütün sıralıların sınıfı tutarsızdır, fakat eğer klasik matematik bu sınıfı varolmayan (*inexistent*) olarak varsayarsa, Vopěnka bu sınıfın kesin olarak bitmemiş olduğunu öne sürer. Gerçekten de, eğer böyle bir sınıf varsa bu bütün sıralıların kümesi olmalıdır. Fakat, sıralıların tanımına göre, (önceki) tüm sıralıların kümesi kesin olarak, tanıma göre henüz var olmayan bir sonraki sıralı olacaktır. Böylelikle, tüm sıralıların kümesinin varoluşunun tam da bu varsayımı bize henüz o kümeye ait olmayan yeni bir sıralı daha oluşturma imkanı verir (bu yeni sıralı varsayılan kümenin kendisidir). Bu sürekli yeniden tekrarlanabilir ve bu nedenle bütün sıralıların sınıfı bir (*one*) olarak sayılamaz. Tam da bu sayımın işleyişi bizi ondan çıkan birin ötesine taşır. Bu "kendi kendine büyüyen" diyebileceğim çoklular gösterir ki, tutarsızlık, Badiou'nun sayımı önceleyen bir şey önerisinde olduğu gibi değil, Plato'nun Parmenides'inde olduğu gibi "sonsuzca bölünebilen", sunumun kendisindeki has sınıflar [sınıflar ki bir-olarak-sayılabılır değildirler çünkü onların sayımı onların kendilerinin değişmesine yol açar] olarak anlaşılabilir. Ne var ki, bu "sayılamayan sınıflar" olduğunu söylemek değildir. Daha doğrusu, her zaman sayılabılırlerdir, fakat bu sayım durumu değiştirir ve sayma farklı bir sonuçla yeniden yerine getirilmelidir.

İşaret etmek istediğim sınıfların örtük olarak görünüşünün üçüncü yolu türeyimsel çokluluktur (*multiplicity*). Türeyimsel çoklu yalnızca bir-olarak-sayılmayan değildir, aynı zamanda ZF'de formüle edilebilecek herhangi bir özelliğe (*haslığa-property*) denk düşmez. Toplanabilmek ve duruma katılabilmek amacıyla bir özne talep eder. Ne demektir bu katılma? Sınıflar ve kümeler arasındaki temel fark dikkate alındığında, bu katılma (sınıfların, küme çeşitlerine "geçişi") çoklu-sınıfı bir eleman gibi kullanmaya başladığımız anlamına gelir. Bu da onu başka çoklular oluşturmak için kullanmak demektir. Özne, sadece türeyimsel çokluğu toplamaz, onu yeni oluşturulmuş varlıklar için eleman olarak da, bir (*one*) olarak da kullanır. Badiou'nun Saint Paul örneğini ödünç alırsak, İsa-olayı bütün Hristiyan evreninin yükselişini sağlamıştır. Bu evren, Hristiyan varlıkları adlandırmadan mümkün olmazdı.⁹

⁹ Örneğin Galileo'dan sonra fizik diyebileceğimiz kapalı ve birleşik bilgi alt kümesi yoktur. Sonsuz ve açık

Bu yüzden tutarsızlık, durumdaki bütün çokluların sayılmadığı, belki gelecekte sayılabilecek olabilecekleri ve bazı durumlarda da bu saymanın öznel bir kararı talep ettiği anlamına gelir. Tutarsız olanın has sınıflar olmasına rağmen, belirttiğim gibi Badiou sınıf kavramından kaçınır. Yine de, *Varlık ve Olay*'da sunumun ve ait olmanın nasıl bağlandığını görelim. Badiou şöyle yazar: “Çoklu burada örtük olarak ait olmanın bir mantığı biçiminde, içinde ‘bir şey = α ’ olanın bir çokluluk olan β 'ya [*présenté selon une multiplicité β*] göre sunulduğu bir kipte tasarımılanmıştır. Bu $\alpha \in \beta$ olarak kaydedilecektir, α , β 'nın bir elemanıdır” (Badiou 2005, 44). Badiou'nun sunumu asimetrik olarak tanımladığını görürüz. Sunulmak çokluya ait olmak demektir, tersi geçerli değildir. Yalnızca $\in$ yüklemine sol tarafı sunulanı tasarlar. Sağ taraftaki çoklu hakkında hiçbir şey söylemez. Burada kümeler ve sınıflar arasındaki ayrımın farkına varırız. Bu ayrım, tanımlanan sunumun ait olmanın paradokslarına ve aşımalarına (aşırılıklarına-*excesses*) tabi olduğu anlamına gelir. Ontolojinin dili, ki ZF'dir, onları engeller, ilişki $\in$ 'nin iki yanı da sunulmuş olur ve sınıflar görünmez. Sunumun asimetrisinin Badiou için çok önemli olmamasının nedeni budur (tabii ki, bu, tüm potansiyelini/gücünü olay ve öznenin teorisinde açığa çıkarır, örtük olarak olsa da). Fakat bu ileriki tartışmamızda önemli olduğu için, terminolojide bir uyarlamaya ihtiyacımız var.

Sunumun tanımının kümeleri tanımladığını söylemek için, onun sunumdansa bir-olarak-saymanın tanımı olmasına gereksiniriz. Bu Badiou için çok fazla sorun yaratmaz, fakat benim daha keskin bir ayrıma ihtiyacım olacak ve sunumun sınıflar ürettiğini, bir-olarak-saymanın ise kümeleri yarattığı söyleyeceğim. Böylece, Badiou'nun yukarıdaki tanımında α , sayılanı ya da tutarlı çokluyu gösterirken, β sunulan bire (bir olarak sayılabilen ya da sayılamayana, tutarlı da tutarsız da olabilene) karşılık gelir. Sunumu ve saymayı sadece bu anlamda kullanacağım. Sunum, bu yüzden saymadan daha kapsamlı bir terimdir ve Badiou'nun sunumunda çoklular farklı bir şekilde sunulur. $x \in X$ formülü iki değişkeni içerir. Biri kümeler, diğeri sınıflar içindir ve kümeler kuramı sayma olarak ait olmanın bir teorisidir: sadece bir-olarak-sayılan çoklular diğer çoklulara ait olabilir. ZF bunu örtük olarak, NBG ise açıkça ifade eder; fakat her ikisinde de ait olmanın olumlanması, olumlanana ait olan çoklunun bir olarak sayılmasını gerektirmez. “Bir-olma” [*being-one*] (Bir-leme, *One-ing*, Peter Hallward'ın incelikle ifade ettiği gibi) “ait-olmadır”. Hiç-bir çoklu yoktur ki, başka çoklu-lar-a gönderme yapmasın. Bir olarak sayılmak demek, kendisinin zorunlu olarak sayılmadığı bir çokluya ait olmak demektir.

bir yasalar ve deneyler kümesidir varolan; bu kümenin tamamlandığını varsaysak bile tek bir dil formülüyle zaptedilmesine imkan yoktur. Fiziksel yasalara dair bir yasa yoktur. Bu haliyle “fiziksel olan” hem sonsuz hem de ayrımsız bir türeyimsel kümedir - fiziksel hakikatin varlığı budur. Aynı şekilde 1792 Devrimi'nden sonra her türlü devrimci siyaset çıkmıştır ortaya. Ama bu devrimci siyasetleri bütünselleştiren tek bir siyasi formül yoktur. “Devrimci siyaset” denen küme, siyasal olanın türeyimsel bir hakikatidir.” *Sonsuz Düşünce*, Alain Badiou, Metis yayınları, Nisan 2006, s: 32 (ç.n.).

Nancy için önemli olan budur. Topluluğun (ortaklığın-*community*) kendisi tutarlı olmadan da o topluluğa ait olmak mümkündür. Fakat, önemli olan ait olmanın böyle tanımlanmasının, saymanın tüm ‘aşırılıklar’ının çeşitlerini ortaya çıkaran has sınıfların varoluşunu göstermesine yetmesidir. Belirli olarak, kümelere değil de, sınıflara karşılık bazı özelliklerin (örneğin, “insanlık” ya da “Hristiyan olmak” gibi) olabileceğini doğrulamak yeterlidir. Fakat, bu ait-olma ilişkisi *Tekil Çoğul Olma*’da nasıl şekil alır?

Nancy’nin çok-olma için kullandığı kelimeler birlikte-görünme (*co-appearing/compearing*), konum-lanış, “ile”, tekil çoğul, ve benzerleridir. Badiou’daki gibi çoğulluk olmadan tekillik yoktur, ‘çok’ olmadan hiç ‘bir’ yoktur. Bu anlamda sorabileceğimiz ilk soru Nancy’nin konum-lanışın sunum mu yoksa bir-olarak-sayılan mı olduğudur.

Konum-lanış Nancy’nin Varlık’a uyguladığı terimdir: “mevcudiyetin kendisi konum-lanıştır, tekilliklerin aralıklanmasıdır (uzamlanmasıdır-*spacing*)”(Nancy 2000, 14), “her konum (*position*) aynı zamanda konum-lanıştır (*dis-position*), her görünüm, birlikte-görünmedir [*com-parution*]” (Nancy 2000, 12). Bu Varlık’ın ‘ile’sini kurar: “Eğer Varlık, ile olmaksa, öyleyse o, ile-olmasında Varlık’ı kuran ile’dir; bu ‘ile’ basitçe bir ekleme değildir” (Nancy 2000, 30). Aynı zamanda, ‘ile’ salt bir farksızlığı ortaya koymaz: “Birlikte-görünme basitçe öznelerin birlikte görüldüğüne işaret etmez.” (Nancy 2000, 59), “konum-lanış derken belirtmeye çalıştığım, ne basit bir konumdur ne de yan yana koymadır (*juxtaposition*). Daha çok, birlikte- (*co-*) olanın benzersizliğini (eşsizliğini-*uniqueness*) ve birliğini tanımlar, genel olarak. Anlaşılması gereken, tam da bu “benzersiz birliğin” birlikte- (*co-*) olarak: “*tekil çoğul*” olarak kurulumudur” (Nancy 2000, 39). Burada sözkonusu olan, “eşsiz birliğin” basit bir yan yana gelmeye de, bir bütünlüğe de ya da bir töze de indirgenemez oluşudur. Nancy farklı yönlerde “mit ve nihilizm arasında” bir yol arar, fakat o yönlerin incelenişine geçmeden önce onların ortak özelliklerinden birisini tartışmak istiyorum.

‘İle’de soru bir bütünlük olmayan bir birliktir (*unity*). Nancy onun için uzam metaforunu kullanır. “Bu uzamın/uzayın boşluğu ya da açılışı –tam da onun mekansallığı ve ya da onun birçok uzamlanması/aralıklanması (*espacements*): bu birlikte-görünmemizin yeridir.” (Nancy 1992, 373). Uzamda, tekillikler aynı zamanda farklıdır ve ortaklık-içindedirler (*in-common*). Onları birleştiren, bütünlük olmayan ortak bir uzamdır (Kant’ın zaten bildiği gibi). Tekilliklerin ile-Olma’da sahip oldukları tek nitelik onların ayrılmaları ya da mesafelenmeleridir (*spacing-écartement*¹⁰): “ile-Olma, tamamen şudur: Varlık, veya daha doğrusu, olmak ne varolanların (*beings*)

¹⁰ Nancy’nin düşüncesinde “ortaklık-ta olma”nın temel gönderimlerinden birisi de tekilliklerin birbirlerinden mesafeleri ve birbirleriyle mesafelenmeleridir. Bu onları hem tekil hem de ortak kılar [ed.n.].

bir son-uç topluluğu (*a resultant commune*) olarak kendisini toplar ne de onların ortak tözü gibi kendini paylaşır/bölüşür. Olmak, ortaklık-taki hiçliktir, fakat ortaklık-ta olanın konum-landığı ve ölçüldüğü yayılım (*dispersal*) olarak hiçlik; ile olarak ortaklık-ta-olan, bu şekilde olmanın kendi-yanındalığı, kendi geçişliliği tarafından delinen olma: bütün varolanlar olarak olmak, onların bireysel ve/ya ortak ‘kendi’leri olarak değil, onları mesafelendiren [yayan-*écarte*] yakınlık olarak” (Nancy 2000, 96). Yayılmış olarak, tekillikler tözleştirilmemiş ya da bütünleştirilmemiş bu uzamsız aynı uzamda kalırlar. Farklıdırlar, fakat bu farkta aynıdırlar: “Herkes ve her şeye uygulanan eşsiz bir standart olmayan ortak bir ölçü vardır. Bu ölçülemez (*incommensurable*) tekilliklerinin ölçülebilirliğidir, hiçbir şekilde birbirinin yerine geçemez (*insubstituable*) kökenler olarak *dünya-nın-kökenlerinin* hepsinin eşitliğidir. Bu anlamda, mükemmel biçimde eşitsizdirler, fakat sadece birbirleriyle eşit oldukları sürece birbirlerinin yerine geçemezler..” (Nancy 2000, 75) Böylece, tekillikler arasında aynı çokluya ait olmaları haricinde başka bir ilişki yoktur.

Burada Badiou’nun sunum-ait olma yapısıyla karşılaşırız. Tekillikler hakkında söylenen şey bir olarak sayılmayan, kendisinin belirlenmemiş olduğu ortak bir birliğe ait olduklarıdır. Nancy bir sınıfa ait olmayı tanımlar diyebiliriz ve böylece Nancy’nin yukarıda tartışılan paradokslara ve kısıtlamalara açık olan küme-kuramsal alana girdiğini söyleyebiliriz. Böyle tanımlandığında, konum-lanış Nancy’nin söylemi için önemli sonuçları hemen ortaya çıkarır. Ait-olma benzerliğin/topluluğun belki de en basit açıklamasıdır (*explication*): Benzer olmak aynı çokluya ait-olma olarak açıklanır. Aynı zamanda, eğer bu çoklu bir olarak sayılmazsa, bu ait olmayı sadece ‘karşılıklı’ olarak ifade edebiliriz. Eğer *a* ve *b* elemanları böyle bir çokluya aitlerse, her birinin bu çokluya ait olduğunu söylemenin tek yolu diğer öğeye başvurmaktır: *a*’nın *b* olarak aynı çokluğa ait olduğunu söylemek. Her öğenin tanımlanması diğerlerinin mevcutluğunu gerektirir. Böylelikle, dolaysızca çok olmaksızın bir yoktur.

Varlığın/topluluğun tutarsızlığı farksızlık ve bütünlük arasındaki üçüncü yolu hazırlar. Tekillikler ortaklık içindedir, fakat bu ortaklık (müştereklik-*commonality*) temsilin ötesindedir. Nancy’nin önceden-verili bir özün saklılığına (gizliliğine-*hiddenness*) ve eksik kavramına karşı eleştirisi dokunulmadan kalır. Tutarsız çoklu saklı değildir, sunulmuştur (ya da Nancy’nin diyeceği gibi, dışa serilmiştir) fakat tam da ZF’deki sınıflar gibi dille yakalanabilir bir şey değildir. Onların sunumu bir “edim” ve “Varlık”ın tanıklığıdır”. Önceden-verili olan hiçbir şey böylesi bir topluluğun bir araya gelişini düzenleyemez.

Ait olma biçimiyle konum-lanışın tanımı Nancy’nin kökenlerin çokluluğu dediği

şeye de olanak tanır. Zorlama (*forcing*), bu çokluluktan konuşabilmemize iki yönde izin verir. Öncelikle, her biri radikal değişimini zorlama kudretinde olan farklı olaylar (ve onlara sadık öznelere) durum içindeki farklı altçokluları kavrar, 'İle' bu topluluğu adlandırmaksızın sadece toplayarak yaratır. Fakat, seçme sonuçlardan bağımsız değildir. Durumu büyük ölçüde değiştirebilir. Nancy'de Varlık'ın kendisi bu seçmeyi ve toplamayı icra eder. Varlık "ile"dir, fakat topladığı zorunlu olarak tek bir (*a one*) değildir. İkinci olarak, zorlama herhangi bir elemanın türeyimsel kümeye salt ait oluşu 'yoluyla' durumu değiştirebilme kudretinde olduğunu gösterir. Bu nedenle, hiçbir özdeşlik kesin değildir. Herkes herhangi biri tarafından dönüştürülebilecek bir topluluğa aittir. Başkalarından bağımsız bir özdeşlik yoktur ve bu da kökeni çoklu yapar.

Bu yüzden, ait olma Nancy'nin uğraşları için önemli olanı ele geçirir: temsil-olmayan, 'etkin' karakter, 'önceden-verili öz'ün yokluğu, topluluğun tutarsızlığı gibi. 'İle' gibi, ait olma ilişkisi de kendini temsilsiz sunar (Wittgenstein'in dilbilgisi hakkında bir zamanlar dediği gibi, kendini gösterir). Aynı çokluya ait olma, bu çoklunun bir bütünlük olarak sunulması olmaksızın sunulur. Bunların hepsi doğrudur, fakat ancak konum-lanışın tutarsızlık ürettiğini varsayarsak. Ama gerçekten de öyle midir? Nancy konumlanışı böyle mi anlar? Öyle olsa bile, onun için tutarsızlık nedir? Bunların cevapları zordur, çünkü Nancy'nin ontolojisinden Badiou'nunkine doğrudan geçiş güçbela mümkündür. Yine de bir şeyler söylenebilir.

Varlık'ın bütün-olmayan karakterinin tanımında Nancy'nin takip ettiği bir kaç satır vardır. Bunlardan biri Nancy'nin tartışmasında farklı biçimlerde görünen zamansallıkla ilgili olandır: "Birlikte olmak aynı zamanda/seferde olmaktır (ve "zaman"ın "çağdaş zaman" olarak belirlenmesinin kendisi olan aynı yerde olmaktır)." (Nancy 2000, 60-1). Önemli olan bu 'aynı zaman'ın başka zamanla, geçmiş ve gelecekle kuşatılmış olmasıdır. Varlık, tutarlı değildir çünkü sürekli yaratılmaktadır. Anlam (*sense*), (Nancy'ye göre her zaman ortak olan) hiçbir zaman "tamamlanamaz." Konum-lanış basitçe bir farklılaşma (*differentiation*) değildir. Bir fiildir, zamansaldır: "Olmak tutarlılığın ismi (*isim hali-noun*) değildir; o konum-lanışın fiilidir". (Nancy 2000, 96). Birlikte-görünüş Varlık-a-gelmedir, ani-den gelen karaktere sahiptir: "Varlığın özü, darbenin/vuruşun [*le coup*] şokudur. Her bir seferinde, Varlık, Varlık'ın bir vuruşudur [*un coup*] (bir çarpma, patlama, atım, şok, tıklama, bir karşılaşma, bir erişimdir). Bunun sonucunda, o hep 'ile'nin bir makamıdır/vuruşudur: Tekiller, bu birlikteliğin ne bir toplam ne bir kaynaşma [*englobant*], ne bir 'toplum' ne de bir 'topluluk/ortaklık (bu kelimelerin sadece sorunlara yol açtığı yerde) olduğu yerde, tekil olarak buluşurlar. Tekillerin birlikteliği tekilliğin 'kendisi'dir. Bu birliktelik, onları aralıkla-n-dırdığı ölçüde 'bir araya getirir'; onlar birleşmiş olmadıkları ölçüde 'bağlı'dırlar." (Nancy 2000, 33). İle-olma aynı zamanda bütünlük olmayan,

önceden-verili herhangi bir özü ön-varsaymayan tekilliklerin anlık kümelenmesidir (*constellation*). Varlık'ın bu anlık/ani-den karakteri bütünleştirmeye direnir. Bütünlük her şeyden önce zamansaldır. Her kıpı/moment, Varlığın darbesine/vuruşuna (*le coup*) karşı savunmasızdır. Bu özün zamansal durağanlığını yıkan şeydir. Fakat, 'kendinde' anlığın/anidenin (*instant*) tutarlılığı hakkında ne söyleyebiliriz? Bu zamansal boyut olmadan o, tutarlı olur muydu?

Görünüş (*spectacle*) teorisini tartışırken, Nancy onun genel öncülünü de eleştirir: o [öncül], kötü ve iyi görünüşler arasında ayırım yapmaya izin veren saklı boyutu ön-varsayar (Nancy 2000, 68). Nancy için aksine, görünüş sadece kendisine gönderme yapar. Nancy, temsil modelinden vazgeçer: “bir imge içinde [zaten] verili olmayan hiçbir “anlatım”; temsilde [zaten] verili olmayan hiçbir “sunum”; bir diğerine mevcut olmayan hiçbir “mevcudiyet” yoktur”. (Nancy 2000, 68). Bu birlikte-görünüşün kendisinin bir görünüş olmasının nedenidir: “her toplum kendi kendisinin görünüşünü verir ve kendini görünüş olarak verir” (Nancy 2000, 69). Görünüşün kendisi sadece kendilerine gönderme yapan çoklu tekilliklerin haricinde hiçbir şeyin ikamet etmediği, birlikte-görünmenin bir sahnesidir: “Toplum'un kendi-nde-varlığı, birlikte-varoluşların birlikte-varoluşunun çapraz-gönderimi (*cross-referencing*) ve ağıdır.” (Nancy 2000, 69)

Yine de, bir başka düzlemde Nancy temsil modelinin içinde kalır. Görünüşün herhangi bir öze gönderme yapabileceğini reddederek, başka bir gönderme çeşidini, temsil edilemeyen bir göndermeyi de tanımaz. Gerçekten de, eğer sunum tutarsızsa, görünüş de kendi içindeki tutarsız çokluları temsil olmadan dışa serer. Önemli olan, model teorisinde dil ve yorum ilişkisinin öz ve görünüş arasındaki ilişkiye benzer olmamasıdır. Model teorisinde imlenen (*signified*) tutarsızdır. Bu Nancy'nin zamansallığa göndermesini gereksiz kılar (ve elbette kökenlerin çokluluğuna göndermesini de).

Zamansallık ve edimsellik (*actuality*) üstüne yapılan vurgu Nancy'nin etik anlayışının da karakteristiğidir: “biz düşüncesi temsili bir düşünce değildir (bir idea, bir nosyon ya da kavram değildir). Bunun yerine, bir *praxis* ve bir *ethos*'dur: birlikte-görünümün sahnelenmesidir, birlikte-görünenin sahnelemesidir” (Nancy 2000, 71). Praxis birlikte-görünen olarak önceden verili ve önceden varolmuş olan herşeyden bağımsızdır. (“Varlık kesinlikle önceden varolmaz (*pre-exists*); hiçlik önceden varolur (*nothing preexists*); sadece var olan var olur” (Nancy 2000, 29)). Fakat, sadece zamansallık tutarlılık sorununu çözer mi? Neden Hegel'in yaptığı gibi tarihin bütünleştirilebilir olduğu gerçekten de önerilmesin? Farklı kaynaklara ihtiyacımız vardır ve Nancy alternatif yaklaşımları benimser.

Nancy’de bütünlüğe bir başka “engel” de köken(ler)in çokluluğudur. Bunu, ufukların ve perspektiflerin hermenötik çoğulluğunun çerçevesi içinde anlamamalıyız. Köken, bir bakış değildir, paradigması daha ziyade sestir. Sadece bir anlam (ya da dünya) vardır ve herkes sesini yükseltebilir ve bu “anlamın çalışması”na katılabilir: “İle-olmak karşılıklı anlam yaratmaktır, ve sadece karşılıklı” (Nancy 2000, 83). Üstelik, bu yükseltme ve dolaşımın kendileri anlam yaratır. Paylaşılmayan hiçbir ses yoktur: “bu nihai bir dilin olmamasının, fakat bunun yerine dillerin, kelimelerin, seslerin, kökensel olarak seslerin tekil bir paylaşımının [bu paylaşım olmasaydı ses de olmazdı] olmasının nedenidir. (Nancy 2000, 85)”. Anlamın üretimine eşit erişimde olan bu çoklu sesler modeli, halihazırda *La communauté désœuvrée*’de (Nancy 1986) bulabileceğimiz Nancy’nin en temel fikirlerinden biridir. Fakat burada da soru aynı kalır. Neden bu çoğul (*plural*) kök bütünleştirilemezdir? Kökenleri ölçülemez kılan nedir? Herhalde burada *Tekil Çoğul Olma*’nın en önemli ve kışkırtıcı fikrine ulaşırız.

Ele alınan genel olarak, varolanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerden meydana gelen bir tür birliktir. Bu birlik, varolanların da, onların birliklerinin herhangi bir ilkesinin de ön-varoluşunu önceden varsaymaz. Bu ilişkiler Nancy’nin yazılarında dokunma, anlam paylaşımı, sınır, birini diğerine sergileme, ve benzeri şekillerde görünür. Bu, en genel formunu *écartement* [aralanma-mesafelendirme] olarak anlayabileceğimiz konum-lanışta alır. Bu, *Tekil Çoğul Olma*’da Nancy’nin ontolojisine temel olarak seçtiği ‘ile’ veya ‘birlikte’dir. Önce de söylediğim gibi, bu, ait olmanın asimetrik ilişkisi gibi düşünülebilir. Fakat, burada daha yakın bir incelemeye ihtiyacımız vardır.

Konumlanış tekilliklerin dağılımıdır (*distribution*). Model teorisi açısından, bu, modelin iki düzlemi olan dilin ve çoklunun düzlemine göre iki şekilde anlaşılabilir. Kuram ya da imleyenler düzeyinde ilişkilerin dağılımı vardır. Bu ilişkilerin bir şemasında sonuçlanır, örneğin bir görünüşte. Fakat, aynı zamanda görünüşün veya kuramın yorumu olarak çalışan çokluların dağılımı vardır. Modelin ilk seviyeye indirgenemeyeceğini gördük. Dilimizi belirlesek/sabitlese (fix) bile (yani ilişkilerimizi ve aksiyomlarımızı sabitlesek bile), yine de çokluyu yorumlamadaki seçimimizde büyük bir gelişi-güzellik (*arbitrariness*) kalır. Standart olmayan modeller olanaklıdır. Üstelik bir modele karar versek bile, modelimizin öğeleri olmayan çokluların var olduğunu görürüz. Başka bir ifadeyle, ilişkilerimizi bir anda ve her zaman için asla belirleyemeyiz/sabitleyemeyiz, çünkü başkaları ile ilişkileri kararlaştırılmamış [kararsız-*undecided*] kalan “ama var-olmayan [sunulan ama sayılamayan] çoklular vardır.”

Bu nedenle, konumlanış iki seviyede “işler”. Genel anlamda, bunlar arasındaki en önemli fark, ilkinin tutarlı çoklularla (ilişkiler kümesi, kuram veya görünüş)

neticelenmesiye, ikincisinin tutarsız çoklular ürettiğidir. Bu ayırım açısından, Nancy, birlikte-görünüğü (ve anlamı) imleyenlerin (çokluları imliyor olsalar bile) bir kümelenmesi (*constellation*), ilişkilerin bir ağı olarak anlamaya eğilimlidir. Nancy için, dağılımın ilkesel paradigmalardan birisi yazma ve bir yapıtı paylaşmadır. *Tekil Çoğul Olma*'da Varlık ve dili doğrudan bir araya getirir. Varolanlar gibi, kelimeler de birlikte-görünür: “bir kelime sadece tüm diğer kelimeler arasında bir kelimedir, ve konuşulan kelime bütün konuşmanın “ile”sinde sadece olduğu şeydir. Dil, özsel olarak “ile”dir.” (Nancy 2000, 86). Bu kesinlikle, ontolojiyi dile indirgemek anlamına gelmez ve Nancy bunu açıkça ifade eder: “Bu Varlık'ın ‘sadece bir kelime’ olduğu anlamına gelmez” (Nancy 2000, 86). Ne var ki bu, Nancy'nin dil ve çoklular düzeyini yeterince ayırt etmediğini gösterir. Bu nedenle, “ile”nin kendisi tarafından saf ait olma olarak anlaşılışının açıldığı tutarsız çokluluğun kaynaklarını tanımamış olur. Bu durum onu, bu kaynaklar için başka yaklaşımları araştırmaya sevk eder ve zamansallığa, kökenlerin çokluluğuna, öznelerin birbirlerine başvurmalarına, ve bunlar gibi konulara yöneltir.

Üstelik, bu açıdan bakıldığında Nancy'nin konumlanış kavramı muğlak ve sorunlu görünür. Nancy konumlanışı anlık dağıtıcı bir edim olarak, sadece kendine gönderme yapan bir “darbe” (*le coup*) olarak görür: “birliktelik/toplaşma(*association*) kendini bir varlık olarak açığa vurmaz, daha ziyade tanımı gereği kendini ortaya seren bir edim olarak açığa vurur[...] Sosyal-varlık, kendisinin öncesinde onu varlığa getiren edime, birliktelik edimine tanıklık etmelidir –onun, onu (bir sonuç olarak) üretmesi anlamında değil de, daha çok “Varlık”ın tamamen edim içinde ve edimin dışı serilmesinde kalması anlamında.”(Nancy 2000, 69). Buradaki sorun, konumlanışın ya tutarlı olarak anlaşılması ya da konumlanışın belirli yolda kendine-gönderen (*self-referential*) olarak anlaşılabilmesi sorundur. Tutarsız olduğu ölçüde, her şeyi ‘tek hamlede/vuruşta’ (tek darbede-*du même coup*) ortaya seremez. Bütün çokluların çoklusu yoktur. İmleyenler (*signifiers*) düzeyinde bunun mümkün olduğu söylenebilir, fakat çoklular düzeyinde konumlanış hiç bir yolla (sonsuzlukta bile) dağılım ‘edim’inin (*act of distribution*) tamamlanışına ulaşamaz. Çünkü her zaman sunulan fakat sayılmayan ve bir çoklular (*one multiples*) olarak kavranamayan çoklular olacaktır. Başka bir ifadeyle, konumlanış bu çokluğun öğelerini farklılaştırır (farklandırır-*differentiates*), onların aynı çokluya ait olduğunu gösterir, fakat bu çoklunun kendisini ortaya seremez. Konumlanış ‘her bir seferinde’ onu basitçe sayma olarak anlamadığımız sürece tutarsızdır. Nancy ile “hiçliğin önceden-varolduğu” konusunda anlaşsak bile, hiçbir çekince olmadan ‘varolanın varolduğunu’ söylemekte zorlanırız. Tutarsız çoklu basitçe varolmaz.

Özetlersek, konumlanış tutarlı olarak düşünülemez. Bu, Nancy için kabul edilemez varlığın bütünlüğü demek olurdu. Fakat bu tutarsız olarak da düşünülemez. Bu onun

ansızın gelen ve olumlayıcı karakterini kavranamaz hale getirirdi. Nancy bu paradokstan oldukça geleneksel başkalık öğelerini kullanarak –zaman, köken, ses,..– kaçınır. Levinasçı, diyalektik, fenomenolojik ve bunun gibi bağlamlarda kalmayı reddederek, Başka'yı çoklu yapar. Fakat tek başına çokluluğun yetersiz olduğu ortaya çıkar. Belki de Lacan'ı takip eden Badiou'nun yaptığını yapmak gereklidir: Başka'yı –özne ile beraber– uyumsuz kılmak.

Kaynaklar

Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Trans. Oliver Feltham. New York, London: Continuum.

Nancy, Jean-Luc. 1986. *La communauté désœuvrée*. Paris: C. Bourgois.

———. 1992. La Comparution/The Compearance: From the Existence of 'Communism' to the Community of 'Existence'. *Political Theory* 20, no. 3 (August): 371-398.

———. 2000. *Being Singular Plural*. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Meridian, Crossing Aesthetics. Stanford, CA: Stanford University Press.

Vopěnka, Petr. 1979. *Mathematics in the alternative set theory*. 1st ed. Leipzig: B. G. Teubner.

Anlamın Bedeni, Bedenin Anlamı¹

Franson Manjali

İngilizceden Çeviren: Berkay Ersöz

Benim için felsefe hep bir demek-isteme (*meaning*) sorunu olmuştur.
Sonra (Derrida sayesinde) yazıyı
ve (Lacoue-Labarthe sayesinde) edebiyatı keşfettim,
yani, sonu gelmez “eksik anlam” edimini (Blanchot).
Ondan sonra “toplumu,” yani, “tek başına demek-istemenin”
olanaksızlığını (Bataille).
Hepsi de “varlığın demek-istemesinin” (Heidegger)
Ve “Mutlağın bize yakın olmayı istediği” kavrayışının (Hegel)
kanatları altında bir araya geldiler.²

Göstergebilimlerimizin, mimolojilerimizin, estetiğimizizin tamamı
bu mutlak bedene, aşırı anlam yüklü bu bedene,
bir *beden anlamındaki bir anlam bedenine* eğilimlidirler.³

Corpus: Her biri ötekilerin dışındaki bütün bedenler,
Anlamın inorganik bedenini oluştururlar.⁴

Dünyamızda farklı ‘beden’ gelenekleri var olmuştur, ve bu yüzden bir ‘Yunan
beden’den, bir ‘Afrikalı beden’den, bir ‘Çinli beden’den, bir ‘Hintli beden’den, bir ‘Arap

¹ “Sense” anlam, “meaning” demek-isteme, “signification” imlem ya da anlamlama olarak karşılanmıştır . Signification’ın Fransızca’dan İngilizce’ye yer yer *meaning* olarak da çevrildiği düşünülürse, *sense* anlam iken, diğer ikisi anlamlanma-imlem-demek isteme şeklinde çevrilebilir. Aralarındaki yakınlık, yer yer birbirini kat-eden aynılık kökeni hep akılda tutularak. [ed.n.].

² Nancy, J.-L., “Our World” an interview,” (çev.) Emma Campbell, *Angelaki – Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 8, no. 2, 2003, s. 45.

³ Nancy, J.-L., *Corpus*. (çev.) Richard A. Rand. New York: Fordham University Press. 2008, s. 73

⁴ Nancy, J.-L., *The Sense of the World*, (çev.) J. S. Librett. Minneapolis: Minnesota University Press. 1997. s. 62-63

beden'den, bir 'Pers beden'den, bir 'Japon beden'den veya bir 'Aborjin beden'den, vs. söz edilebilir. Ayrıca bir 'Hristiyan beden'den, bir 'İslami beden'den, bir 'Yahudi beden'den, bir 'Hindu beden'den, bir 'Zerdüştî beden'den, bir 'Animist beden'den, vs. de bahsedilebilir. Bu çeşitli gelenekler açıkça bedene karşı farklı inançları, tutumları ve farklı beden pratiklerini ve tedavilerini içerirler. Sırası geldiğinde bunlar beden hakkında sağlık, hijyen, kutsallık, vs. ile ilgili kişisel veya toplumsal sorunlar ortaya çıkarabilirler. Kişinin kendi bedenine, başkasının bedenine ve diğer canlı bedenlere nasıl davranacağı geleneklerde az çok kodlanmıştır. Bu, bedenlerin kesin bir kültürel demek-isteme (anlamına-geliş/*meaning*) tarafından belirlenmek zorunda olmadığı anlamına gelir. Ve buna karşılık anlamın kendisi de bedenın bir tavrı ya da uzantısı olarak görülebilir de görülmeyebilir de. Örneğin, anlamına-gelişin –Yunan geleneğinde 'semeion' sözcüğünün ifade ettiğı gibi, saçılmasıyla belirli bir üretken gücü ortaya koyan– tohumu anımsatacak şekilde kurulabileceğı gibi, Hint geleneğindeki 'sphota' teriminin yorumlanabileceğı biçimde fiziksel bir 'açılmayı' ya da bir 'fışkırmayı' anımsatacak şekilde kurulabileceğı de söylenebilir.

Jean-Luc Nancy'nin eseri *Corpus*, Batı kültüründe ve özellikle de 'Bu benim bedenim' (Latince – *Hoc est enim meum corpus*) cümlesinin 'kült' statüsü kazanmış olduğı Hristiyan dininde bedenın yeriyle ilgili bir değerlendirmeye başlamaktadır. Burada beden ile Tanrı'nın bedeni kastedilmiştir, ve Nancy bu yüzden şunu belirtir:

“Onun (Tanrı veya mutlak, dilerseniz) bedeni – ve “o”nun *bir bedeni olduğı* veya “o”nun bir beden *olduğı* olgusu (ve böylece bizim de “o”nun mutlak olan, o beden olduğunu düşünmemiz gerekir): Bu bizim saplantımız.”⁵

Demek-isteme bu gelenekte Mutlak bedenın, dünyasal bedenlerle, özellikle de insan bedeniyle olan temasının çevirisinin adı mıdır? Kendisi için hiçbir dışarının mevcut olmadığı (*Il n'y a pas de hors- Corpus*), ve içinde hem anlam ve beden arasında sınırsız farklılaşmanın, hem de anlamın ve bedenın birlikte sınırsız farklılaşmasının söz konusu olduğı bir 'dünya bedeni'nden veya *Corpus*'tan söz edebilir miyiz? Belki Batı geleneğı Platoncu felsefenin idealizmiyle Hristiyanlığın bedensel bir Tanrı'ya veya hatta Tanrı'nın bedeni'ne sahip olma arzusu arasında bocalamıştır. Belki bu arzu, Tanrı'nın bedeni ile kişisel ve siyasal bedenler arasında bir süreklilik kurma zorunluluğı yüzündendi.⁶ Kantorowicz'in ele aldığı ve Nancy tarafından

⁵ Nancy, J.-L., *Corpus*, op. cit. s. 3.

⁶ Nancy'nin ileri sürdüğü gibi: “Tanrı'nın bedenini görme, ona dokunma ve onu yeme, o beden *olma* ve *ondan başka hiçbir şey olmama* kaygısı, arzusu; Batı aklının (akıldışılığının) ilkesini oluşturur.” (a.g.e., s. 5)

tartışıldığı haliyle bir ‘siyasal beden’ düşüncesi⁷ (buna ileride daha fazla değineceğiz) gerçekten de Tanrı’nın bedeniyle paradigmatic olduğu kadar söz-dizimsel bir ilişkiyi de içerir. Bununla birlikte Nancy, ‘Bu benim bedenim’ cümlesinin temsile ilişkin statüsünü bilerek gözden düşürür. Nitekim ona göre, “eğer [cümle] bir şey söylüyorsa, konuşmanın ötesindedir. Konuşulmuştur, –bedensel ayrılışla/terkle– dışa-kaydedilmiştir. (*exscribed*)”⁸ Bu bedenin, yani Hristiyan bedenin, belki de bir bilgi bedeninden ya da bilgiye yönelmiş bir bedenden çok sanatsal bir beden olarak görülmesi gerekir. Dinsel söylemin pek kolay bir biçimde estetik olduğu, temsili değere en az sahip söylem olduğu söylenebilir. Nitekim *Noli me tangere*’de Nancy başka bir bilindik Hristiyan cümleyi, İsa’nın “yeniden dirilişini” izleyen “Bana dokunma” cümlesini, bedenin yokluğu ve ayrılışı bağlamında yorumlar. Çoğunlukla İsa’nın “Bana dokunma” ifadesinin bağlamı olarak görülmüş olan ölüm-ve-yeniden dirilişin yerinde Nancy “belirsizce bir ölme” ve “kesintisiz bir parçalanma” görür.⁹ Yeniden dirilişte İsa’nın bedeni, bu bakış gereğince, bir ölümden sonra yaşam durumunda olmak yerine, sürekli bir ayrılış (*departure*) durumundadır, ve dolayısıyla da dokunulmaya açık değildir. Nancy’ye göre “yeniden diriliş,” erişilemez olanın, başkasının, bedende ve beden olarak kayboluşun dirilişi, anlık kendini göstermesidir.”¹⁰

“Hristiyanlığın yapısökümü”¹¹ gibi bir konuya tutkuyla sarılmış bir düşünürden gelen bu uyarıların, bizim beden-zihin-anlam bileşimi diyebileceğimiz bir şey hakkındaki felsefi değerlendirmesi ile ilişkili olarak anlaşılması gerekir. Bir filozof yalnızca Mutlak bedeni değil, bunun yanı sıra tikel bedenleri, özellikle de, hem özel hem de genel olarak insan toplumunun, onun deyişiyle ‘dünyanın’ yapısökümünü deneyimleyen mikro-bedenleri –her biri diğer bedenlerle sürekli fiziksel temas halinde olan bedenler–, mesela nöronları da yapısökümüne uğratmaya nasıl

⁷ Kantorowicz, E.H., *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press. Princeton. 1957 (1997). Bu klasik eserde Kantorowicz ‘ortaçağ siyasi teolojisinde’ kralın bedeni ve siyasal beden arasındaki konumlanmayı betimler. ‘Siyasal beden’, İsa’nın bedeniyle ‘kripto-teolojik’ bir ilişkiyi içinde barındıran bir düşünce olan ‘mistik beden’den ayırt edilemezdi.

⁸ Nancy, *Corpus*, op. cit. s. 7. Bu metnin ileriki kısımlarında Nancy’nin “dışa-kayıt” teriminin tam olarak ne anlama geldiğini göreceğiz.

⁹ Nancy, J.-L., *Noli me tangere*. Paris: Bayard, s.31. (çeviriler bana ait)

¹⁰ A.g.e., s. 29.

¹¹ Nancy ‘Hristiyanlığın yapısökümü’ ifadesini kullanarak, Hristiyanlığı, kendi bedensel ve anlambilimsel gerçekliğinin hem içsel hem de dışsal olarak teşhiriyle onun sonuna erdirilmesini önermeye istekli görünüyor. Derrida, Hristiyanlığın bir yapısökümüyle ilgili olarak kendisinin “olanaksızlık” diye gördüğü şeyi kastederek “eğer [Derrida] onu [Nancy’yi] bu noktada taklit etmeye kalkışsaydı, her ikisinde de, her türlü yapısökümüne direndiği görülebilecek Hristiyan bir kalıntıyı veya tarzı içinde barındıran bir şeyin geriye kalacağını, ve bunun da bizim bu türden karşılıklı olarak birbirlerine çevrilemez olan tarzlar bakımından farklı tarihlerimiz ve öykülerimiz olduğunu göstereceğini” belirtir. “Biz aynı tarzda, tırnak içinde “Hristiyan” ya da “Hristiyan olmayan” değiliz...” (Derrida, J. *On Touching – Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press. 2005. S. 309.

girişebilir? Bunun yanı sıra, her ikisi de daima insan zihninin birer özelliği olarak değerlendirilen, hem göstergebilimsel imlem (anamlanma-*signification*) olarak anlamı, hem de bedenle fenomenolojik ilişkisi içinde varolan anlamı nasıl yapısöküme uğratabilir?¹² İşte bu makalede incelenen sorunlar bunlardır.

Nancy, günümüzde ‘beden’ ile ilgili olarak çarpıcı olan şeyin dünyanın her tarafının bedenlerle dolu olması, ama filozofların bu bereketli çokluk hakkında nadiren konuşmayı seçtiklerine dikkatimizi çekmeyi istiyor. Yalnızca insan bedenlerinden bahsedip öteki canlı varlıkların çok daha fazla çeşit ve sayıdaki bedenlerini saymazsak, dünyada 6.7 milyardan fazla beden vardır.¹³ İnsan bedenleri bile tek başına çeşitli renkler ve tonlar, deri ve saç özellikleri taşır, ağırlık, uzunluk ve kan grupları bakımından farklılaşırlar. Bedenler felsefi söylemlerde çoğunlukla salt kavramsal bir beden tarafından ya da az çok tekbiçimli bir imlem taşıyan bir beden tarafından yerlerinden edilmişlerdir.¹⁴ Felsefecilerin çoğunlukla öncelik tanıdığı tin veya ideayla olan ilişkisinde beden, özellikle idealist felsefelerce onun daha düşük değerdeki bir karşılığı olarak, salt maddi tözden ibaretmiş gibi ele alınmıştır.

Günümüzde dünyanın milyonlarca bedenden oluştuğunu, ve bu milyonlarca bedenin milyonlarca kat anlam ürettiğini veya üretmeye yöneldiğini söylemek yersiz kaçmaz. Milyonlarca beden duyumsuyor/anlamlıyor ve demek-istiyor (*meaning*). Bütün bu bedenleri takip edebilmek olanaklı olsaydı, belki de her bir bedenin ‘Biz demek-istediğimiziz’¹⁵ dediğini görebilecektik.¹⁶ Gerçekten de bedenlerin bir çağında, ve bir araya gelip kümelenen anlamların bir çağında yaşıyoruz. Bedenler dünyamızın her yerinde, kendi başlarına olduğu kadar söylemlerdeki

¹² Burada hızla F. de Saussure’un semiyotik alanını ‘sosyal psikoloji’ ve ‘genel psikolojiye’ yerleştirdiğini (*Course in General Linguistics*) ve M. Merleau-Ponty’nin zihninin ve demek-istemenin ‘bedenlenmesi’ konusundaki ısrarını (*Phenomenology of Perception*) hatırlatalım.

¹³ Birleşik Devletler Nüfus Bürosu 25 Ağustos 2009 tarihinde dünya nüfusunun 6.78 milyar olduğu tahmininde bulunmuştur (Kaynak: Wikipedia).

¹⁴ Elbette son yıllarda ‘bedenin’ felsefeye anlamlı bir dönüş yaptığını reddedilmiyor. Merleau-Ponty, Levinas, Deleuze, Foucault ve başka bazılarının felsefelerinde bu durum özellikle bellidir. Ayrıca Merleau-Ponty’den kaynaklanmış olsun ya da olmasın, ‘bedenlenmeye’karşı yakın zamanda doğmuş olan ilgiye de değinebiliriz, bu özellikle çağdaş bilişsel bilime geniş çapta hakim olmuş bir konudur. René Thom’un ‘morfojeniz’ düşüncesi de zihin, beden ve dildeki paralel yapısal oluşumla ilgilidir. (Bkz.: Petitot, Jean, *Morphogenesis*. çev.: F. Manjali. Peter Lang, Berne, 2004) Felsefede ete yapılan göndermeler bile son derece yetersizdir. Nancy bize Merleau-Ponty’nin şu yakınmasını anımsatır: “Bizim et dediğimiz şeyin, derinlemesine işlenmiş bu kütleli felsefede bir adı yoktur” (alıntı: *Corpus*. op. cit. s. 75).

¹⁵ “We are meaning”, elbette “biz anlamız” demektir. Fakat *sense*, anlam olarak Nancy’de özel bir kavram olduğu için meaning için demek-isteme, anlamına-gelme karşılıkları zorunlu olarak, tuhaflığı göze de alarak, kullanılmıştır. *Meaning*’ler ancak *sense* sayesinde varolurlar Nancy düşüncesinde, *sense* zeminsiz zemindir ve tekilliği verendir [ed.n.].

¹⁶ Bu, ‘Biz demek-istediğimiziz’ deyişi, Nancy’nin bir makalesinin başlığıdır (Nancy, J.-L. *The Gravity of Thought*, çev. F. Raffoul ve G. Recco, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1997. S. 57-64).

demek-istemeler ve imgeler olarak ve bunlarda dalgalanmaktalar, ve bu evrensel dalgalanmada herkes sanki şunu söyler gibidir; ‘bu benim bedenim,’ kutsallığından arınmış kutsal bir deyiş.

Tin veya idea ile maddenin felsefi bakımdan hakim kutupları arasında Nancy ‘beden,’ yeniden diriltmektedir. Bu her hangi bir beden değil, yattığı yerden kaldırılmış bir beden, yükselen bir beden, kutsallaşmış bir beden, bir *corpus*’tur. Bu, yol açtığı bütün sonuçlar bakımından, yanlara ve dışa doğru kıvrılan bir beden, fışkıran bir beden, içsel ve dışsal olarak yayılan ve farklılaşan bir bedendir. Bize, bedenın kütleden farklı olduğu, çünkü birincisinin içsel olarak farklılaşmış ve dışsal olarak biçimlenmiş olduğu anlatılmıştır. Kendinden dışına doğru farklılaşmaktadır, ve dışa doğru olan bu yayılma, uzanım yeni bedenler biçiminde veya düşünce ya da anlam biçiminde gerçekleşir. Nancy dikkatimizi Freud’un düşünce ile ilgili bir ifadesine çeker: ‘Ruh yayılımlıdır, ancak bunun hakkında hiçbir şey bilmez.’

Kendi yayılımı (uzanımı-*extension*), uzanımı dolayısıyla veya düşüncenin yayılımı sayesinde beden sürekli başka bedenlere dokunur. Ayrıca hep daha fazla çeşitlenen aynı ve başka kendilikleri üreterek kendine de dokunur. Kendi daima kendileşir ve başka her zaman başkalaşmayı sürdürür ve kendi ile başka arasındaki ‘öznelerarasılık’, yani ‘aradalık’ hep yeniden yapılanır. Bedeni ve bedenleri sonsuzca değiştiren şey, hem içsel hem de dışsal olarak başkaya yönelmiş olan *dokunuş*dur. Belirli bir anda bedenler dışarıya doğru ve sınırsızca genişler, yayılırlar. Bu yayılma sırasında kendilerine özgü herhangi bir yönelimden yoksundurlar. Dışa doğru olan bu sonsuz yayılımda bedenler, “cinayet veya cerrahi müdahale dışında” kendi içlerine girilmesine izin vermezler.¹⁷ Bedeni sonsuz olarak nüfuz edilemez kılan şey budur. Bu ayrıca bedeni bir ‘sır’ yapan şeydir de. Bir beden başka bir beden bedene dokunduğunda, bu, aşırı uçların bir dokunuşudur ve bedenler birbirlerine nüfuz edemez özellikte kalmayı sürdürürler. Bu dokunuşta bir beden kendini başkasına *sunabilir*, fakat kendini temsil edemez. ‘Başka’yı bir sır yapan şey işte budur (Derrida: “Başka sırdır çünkü o başkadır.”) Nancy aynı zamanda, kendi nüfuz edilemezliği içinde bir sırrın bir bedene benzediğini (fakat şiddet kullanılarak araştırılmaya açık hale getirilebileceğini) açıklamaktadır. Kendi nüfuz edilemezliği ve dolayısıyla sır oluşu bakımından başka kendiden ayrı kalmayı sürdürür.¹⁸ (Nancy: “Bir başka: Eğer bir başka ise bir bedendir”¹⁹). Kendisini katılığı ve seçikliğinde gösteren başka

¹⁷ Nancy ile kişisel konuşma.

¹⁸ Bedenin ‘nüfuz edilemezliği’ kavramı ve onun ‘sır’ ile ilişkisi de Jean-Luc Nancy’nin benimle olan kişisel bir konuşmasında açıklanmıştır. Ona bu yardımından dolayı teşekkür ediyorum.

¹⁹ “Un autre: si c’est un autre, il est un corpse”, *Le corps du philosophie* adlı filmde (yön.: Marc Grün. 2003) Nancy tarafından söylenmektedir.

ancak bir beden olabilir. “Bedenler ilk önce ve daima başkadır – aynı başkaların ilk önce ve daima bedenler olmaları gibi.”²⁰ Ya da: “*Bir başka bir bedendir, çünkü ancak bir beden bir başkadır.*”²¹

Nancy, bedenın ağırlığı düşüncesinin yanı sıra ve bununla benzer, biraz da şaşırtıcı olan, düşüncenin ‘ağırlığı’ kavrayışından yararlanarak beden ve zihin arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışıyor. Düşüş düşüncesinin sebebi veya sonucu olmasından bağımsız olarak, bedenın ağırlığına dair bir deneyim açıkça mevcuttur. Bu, bir ağırlık ontolojisinin söz konusu olduğu anlamına gelir. “Beden ağırlıktır Beden bizzat ağırlık yapar.”²² Görünüşe göre Nancy bu ağırlığın yalnızca dikey değil, ayrıca yatay olarak da etkili olduğunu söylemektedir. “Dünyamız kütle çekimi dünyasını miras almıştır: Bütün bedenler birbirleri *üzerinde* ve birbirlerine *karşı* ağırlık uygularlar, göksel bedenler ve duygusuz, camsı bedenler ve bedencikler de.”²³

Beden kendi ağırlığıyla birlikte vardır, fakat dokunuşu hafif ve narindir. Her dokunuş bedeni ve bedenleri farklılaştırır, ve bu şekilde beden düşünceye ve düşünce de bedene dokunur. Aşırı uçların bu dokunuşu *yazının* özüdür. Beden-yazı veya *dışa-kayıt (excsription)*. Anlam (duyuş-sense²⁴), dışsallıklar arasındaki sonsuz temas ve sonsuz aralıktaki her sonlu dokunuşta ortaya çıkan şeydir. Bedenler, dokunan bedenler her an farklı bir anlamı ve her anlam da bir başka anlamı dışa-kaydeder. Beden duyan şeydir, ya da başka bir deyişle bedenler duyarlı bedenler olarak duyumsarlar (... senses).²⁵

L ‘il y a’ du rapport sexuel’de Nancy, bizim için bir başlangıç olsun diye, Paul Celan’dan birkaç dize alıntılanmıştır:

²⁰ Nancy, 2008, *Corpus*, op cit. s. 29.

²¹ Nancy, 2008. *Corpus*. op cit. s. 31.

²² Nancy, *Corpus*, s. 7.

²³ A.g.e., s. 93.

²⁴ *Sense*, Nancy bağlamında “anlam” demek olsa da, yüklem olarak kullanıldığında bizi kendi diğer anlamı olan duyuş’a da göndermektedir. Bu bağlamda “*the body senses*” (beden duyumsar ve beden anlamlar) iki anlamı da içerecek şekilde duyulmalıdır. Duyuş - anlam karşılıkları belki de Nancy’nin felsefesinin en kökenindeki göndermelerin farksal bir zıtlığından türemeyi sürdürür; öyle ki Nancy her anlam demesinde, tekil bir duyusal maddiliğin, ve o maddiliğin paylaşımının peşindedir. [ed.n.]

²⁵ Nancy bu noktayı şöyle açıklıyor: “Bu şekilde, beden dile getiriştir, ya da daha iyisi imin *organı* veya *organon*udur: Geleneğimizin bütünü için, *kendisinde* her anlamın verili olduğu ve *kendisinden* anlamın çıktığı şeydir. Ancak bu şekilde; kullanılan perspektiften bağımsız olarak –beden ve ruh düalizmi, et monizmi, bedenlerin simgesel çözümlemesi--, beden organon, araç veya somutlaşma, onun içine girmeyi, kendisini kendisinde sunmayı, kendisini bu şekilde bilinebilir kılmayı ve kendisine orayı anlatmayı istemeyi asla kesmeyen bir *anlamın* çalışma mekanizması olarak kalır. Beden, –sözcüğün Hegel tarafından öne çıkarılmış olan bu çifte anlamında – *anlam (sense)*” (Nancy, *The Birth to Presence*, s. 192.)

Öpücüğü, gecenin,
yakıcı hissi bırakır dilin üstünde.²⁶

Beden ve anlam (duyuş-sense) arasında, bedenden bedene doğru, ve bedenden anlama doğru, bırakın anlam olsun, diyor Nancy. Ve: “Beden *hakkında* değil, bedeninin kendisi yazı olsun.”²⁷ Nancy:

“İşte şimdi *mundus corpus* (bedenler dünyası) doğuyor, beden(in) mekanlarının hep daha fazla kalabalıklaştığı bir dünya.

Yaklaşan şey aklımıza getirebileceğimiz bir görüntü ve manzara (görünümünün, benzeşimlerinin ve fantazmaların etten ve mevcudiyetten yoksun bir dünyası) asla değil. Bu tür bir söylem yalnızca tözden yoksun töz dönüşümü (*trans-substantion*) hakkında Hristiyan bir söylem olabilir ... Harap olmuş bir söylem: Bedenlerin tam da es geçtikleri biçimde. Yaklaşan şey ise bütünüyle farklı bir türde, ve *hoc est enim*’in bütünüyle farklı bir ifadesi... Yaklaşan şey *imgelerin bize gösterdiği neyse o*. Milyarlarca imgemiz milyarlarca bedeni gösteriyor – sanki daha önce asla görünmemişler gibi. Kalabalıklar, yığınlar, kavgalar, topluluklar; kortejler, bölükler, sürüler, ordular, birlikler, ayaklanmalar, panikler, sıralar, kabileler, çatışmalar, katliamlar, toplu mezarlar, cemaatler, sürgünler, daima hem yoğun kitleler olarak hem de parçalanıp dağılmalar biçiminde, (sokaklarda, toplu barınma konutlarında, megapollerde, kenar mahallelerde, ulaşım noktalarında, gözetleme yerlerinde, iş, arıtma merkezlerinde, unutma noktalarında) sürekli bir araya toplanan ve aynı mekanların olasılıklı karmaşalarına, yerlerinden *ayrılışlarının* yapılandırıcı çalkantısına, onları sonsuz, genelleşmiş ayrılışları için yapılandıran çalkantıya sürekli terk edilen bedenlerin bir taşması.”²⁸ Bizimki dünya çapındaki ayrılışlara özgü, yalnızca *partes extra partes* hareketin olduğu, ne azı ne fazlası, “hiçbir Öznenin kaderine sahip olmadığı, sadece bedenlerin olağanüstü bir *yığılması* biçiminde gerçekleşen” bir çağ.²⁹

²⁶ Bkz.: Nancy, J.-L., *L’île y a’ du rapport sexuel*, Galilée, Paris, 2001, s. 40. (Bu makalenin bu ve başka yerlerinde bu metinden çeviriler mevcut yazar tarafından yapılmıştır. ‘Langue’, ‘dil’ veya ‘lisan’ olarak çevrilebilir.)

²⁷ Nancy, *Corpus*, s. 9.

²⁸ A.g.e. s. 38-39.

²⁹ A.g.e. s. 40-41. Hindistan’da yaşarken bedenlerin niceliksel ve niteliksel boyutlarına doğal olarak duyarlıydım. Milyonlarca, ya da yaklaşık 1.2 milyar bedeninin bir araya toplandığı bir ülke. Bu da yalnızca insan bedenlerinin sayısı, bir de hayvan bedenleri var. Yaşayan bedenler, hareket eden bedenler, kavrular, leşler. Her yerde bedenler var: Yerde, gökte, suda; trenlerde, otobüslerde, kamyonlarda, arabalarda, çekçeklerde, uçaklarda, teknelerde, gemilerde; tren istasyonlarında, otobüs park yerlerinde, otobüs duraklarında, havaalanlarında;

Nancy'nin yapısökümcü sözde-onto-psiko-semiyolojisi, bedenlerin temel varoluş tarzının mevcudiyet değil de 'mevcudiyete gelişleri' olduğuna ilişkin değerlendirmesiyle başlıyor. Bedenler sürekli bir patlama/püskürme (*eruption*) halindedir. Her belirli beden için bu ve bunun bir dışı söz konusudur, bu bir başka beden olabilir de olmayabilir de. Nancy, Heidegger'in 'yoldaki taş' ve 'taşın üzerinde güneşlenen kertenkele' örneklerine bile, bir 'dokunuş' ile nitelenen bir bitişikliği (*contiguity*) atfetmektedir. Bu 'dokunuş' veya 'e- dokunuş (*touching-on*),' Heidegger'in ideal dokunuş için aradığı gibi bir erişme olanağını değil, bunun yerine 'edilgin bir geçişliliği' (*transivity*) içerir. Başka bir deyişle Nancy burada "temastan, mutlak bir farktan ve mutlak bir *différence*'tan" türetilen 'anlamın kaba enetelekyasını' görür.³⁰ Birinin ve başkanın dokunuşunda bir *-e'lik (to-ness)* veya bir "e doğru olma (*toward-being*)" söz konusudur, ve bu da onu yalnızca uzamsal olmaktan daha fazlası haline getiren şeydir. Saf bir dokunuş, aynı *yaşamayı sürdürme* veya hayatta kalma anlamındaki yaşamada olduğu gibi dokunma, *dokunmayı-sürdürmedir*. (dokunmada-kalma/*sur-touch*) Dokunmanın daha çok zamansal bir boyutuyla ilgili olan ve salt uzamsal olan saf bir dokunuştan ayrı olan bir *dokunmayı-sürdürme*³¹ da olanaklıdır. Nancy bu dokunmayı-sürdürmenin ya da dokunmada-kalmanın olanağını *hassaslık (passibility)* diye adlandırmaktadır: "Dünya anlama hassastır, söz konusu olan bu hassaslıktır, çünkü ilk önce bu –... atomistik– uzaklaşmayla (mesafelenmeyle) uyum içinde ortaya çıkar."³² Dolayısıyla Nancy'ye göre dokunma gerçekten ve sürekli olarak var olandır, bu "saf bir uzam ve zamanın" asla var olmadığı demek olsa bile. "(...) Yalnızca bedenlerin eş zamanlı konumları ve uzantıları, yayılımları olan mekanlar vardır."³³ Bu daimi anlama geçiş, ayrıca bu dokunmayı-sürdürmenin kesintisizce gerçekleşen sonucu ve ürünü olarak aralıksız 'mevcudiyete geliş'tir. "Mevcudiyet doğan ve doğmayı kesmeyen şeydir" ve doğmuş

okullarda, üniversitelerde, yurtlarda, hastanelerde, otellerde; genelevlerde, cezaevlerinde; tapınaklarda, camilerde, kiliselerde, pazarlarda, alışveriş merkezlerinde, fuar alanlarında, oyun parklarında, stadyumlarda, tiyatrolarda, tarlalarda, taş ocaklarında, madenlerde, kışlalarda, savaşlarda, mitinglerde, yürüyüş kortejlerinde, kuyruklarda, parklarda, hayvanat bahçelerinde, çimenliklerde, sokaklarda, yürüyüş yollarında, balkonlarda, plajlarda, dağlarda, yaylalarda, zirvelerde; televizyonda, gazetelerde, filmlerde; düğünlerde ve cenazelerde; ölü yakma alanlarında veya mezarlıklarda. Canlı ya da ölü, bu bedenler nitelikleri bakımından en azından geleneksel olarak, dokunulabilir ve dokunulamaz bedenler diye ayrılmışlardı. Ancak mevcut postkolonyal, postmodern beden kavgalarında, dokunulmazlar (yani terimin eski anlamındakiler), gerçekten de *dokunulamaz* olduklarını, ancak iktidar ve önemin bedenlenmesi anlamına karşıt bir anlamda dokunulamaz olduklarını ileri sürüyorlardı. Bu dokunulmazlık *anlamı* değişebilir. Geçmişte (bir anlamda) dokunulmaz olarak anılanlar şimdi (karşıt bir anlamda) "dokunulmaz olduklarını" ileri sürmeye başlamışlardı.

³⁰ Nancy, *The Sense of the World*, s. 61.

³¹ Bu sözcüğü (*sur-touch*) 'hayatta kalma' (*survival*) veya 'yaşamayı sürdürme' anlamına da gelecek Fransızca sözcük *survie* ile kıyaslanabilecek şekilde kullanıyoruz.

³² A.g.e., s. 62.

³³ Nancy, "The Weight of a Thought," s. 77

olmak “bütün belirlenimlerin dönüşmesi, taşınması ve durmaksızın geçiştir.”³⁴ Ayrıca “kendimizi açığa-bırakılmış, var-olan olarak bulmaktır.”³⁵ Ve bunun doğal sonucu olarak, “anlam, kendini biçimlendiren madde, kendini sabitleştiren biçimdir: Bir dokunuşun çekilip çıkarılması ve ayrılması.”³⁶

Dolayısıyla anlam ve dokunuş arasındaki bu kısmen yüklemisel ilişki³⁷ anlamın bir tür morfojeneziyle ilgilidir, ancak bu morfojenez daha çok söz-dizimsel türdedir ve René Thom ve Jean Petitot’nun çalışmalarında ortaya konmuş olan yeni ve örneksel ‘demek-isteme (imlem/*meaning*) morfojenezi’ türünden ayrıdır.³⁸ Nancy’nin geliştirdiği dokunuşla ilgili toplumsal ve diyalogsal bir anlamın ve bizzat anlam düşüncesinin, Heideggerci bir çerçeveye oturmadan önce Levinasçı bir tat kazanmış olması mümkündür.

Etiğin ilk felsefe olduğunu ısrarla belirtmekle birlikte Levinas da, tam da bir dokunuş filozofu olması gibi aslında bir anlam ve duyumsama filozofudur.³⁹ Bununla birlikte, “şehvetliliğin fenomenolojisi’ başlığı altında betimlenen ve dışıl bir ‘gizem’ aracılığıyla düşünülen ‘Eros’ ve ‘okşama’ anlayışları ile dile getirilmeleri bakımından, hem anlamın hem dokunuşun az çok insancıl bir çerçeveye oturtulduğu Levinas’ta açıkça görülebilir. Okşama şehvetli duyumsamanın ürünüdür, fakat bununla birlikte herhangi bir amaçlı dokunuş tarafından kurulmaz. Levinas’a göre,

Okşama öznenin bir varlık tarzıdır, başkasıyla temas halinde olan özne böylece bu temasın ötesine geçer. Duygu olarak temas ışığın dünyasının parçasıdır. Ancak doğrusunu söylemek gerekirse, okşanana dokunulmaz. Okşamanın aradığı, temas sırasında uzatılan elin yumuşaklığı veya sıcaklığı değildir. Okşamanın arayışı kendi özünü okşamanın ne aradığını bilmemesi olgusuyla kurar. Bu ‘bilmeme’, bu temel bozukluk özü oluşturur.... Okşama bu içeriksiz saf geleceğin (*avenir*) umududur.⁴⁰

³⁴ Nancy, *The Birth to Presence*, s. 2.

³⁵ A.g.e., s. 3.

³⁶ Nancy, *The Sense of the World*, s. 61.

³⁷ Nancy şöyle diyerek devam ediyor: “Bir anlamda, ... anlam/duyuş dokunuştur.” (a.g.e. s. 63)

³⁸ Bkz.: René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, ve Jean Petitot, *Morphogenesis of Meaning*. Teknik ayrıntılara girmeden bu iki yaklaşım arasındaki farkları belirtecek olursak, basitçe Thomcu morfojenizin dinamik eyleyenler örnekçesini veya bir veya az sayıda eyleyenin etkinlikleriyle ilişkili modelleri kullandığını ve dolayısıyla mimolojik göstergebilime dayandığını, bununla birlikte Nancy’nin anlamının yoğun olarak maddi ve bedensel olduğunu ve bir beden başta bedenlerin oluşturduğu bir çoklukla olan ve her an ve sonsuzca tekil ve çoğul anlamlar üreten kesintisiz etkileşimiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

³⁹ Özellikle “Meaning and Sense”te (*Emmanuel Levinas – Collected Philosophical Papers*. Ed.: A. Lingis. Dordrecht: Maritnus Nijhoff.

⁴⁰ Levinas, E., “Time and the other,” (çev.) Richard A. Cohen, *Levinas Reader*, (ed.) S. Hand, Blackwell, Oxford,

Bu temasın ‘ötesindeki’ temas, Nancy’nin dokunmasız dokunmasına veya daima ‘parçalanan’ veya ‘yerinden ayrılan’ şeye benzemekle birlikte, Levinas’ın ‘okşaması’ içinde, ayrıca toplumsal bir kutupsallığı da beraberinde getiren sıkı bir cinsel asimetri barındırır. Okşama sahnesini meydana getiren seven ve sevilen açıkça sırasıyla eril ve dişildir. Ve dahası, “şehvet(i) ... geleceğin, her türlü içeriğinden arınmış olan geleceğin o olayı(nı), geleceğin o gizemi(ni) ...”⁴¹ oluşturan şey (sözde eril) okşamanın (görünüşte) nesnesi olan dişil başkalığın açık uçlu karakteridir.

Derrida bu bağlamda Levinas’ın ve Nancy’nin ‘dokunmasız dokunması’ ve ‘dokunmanın bir fenomenolojisi’nde, dokunma kategorisinin sonuçsuz olmayan bir tür yansızlaştırmasının söz konusu olduğunu belirtiyor.⁴² Dokunulabilir ve dokunulamaz olan (kendisini dokunulmaya açık kılmayan anlamında – ve Hindistan’a özgü kast sistemindeki dokunulmaması gereken anlamında değil) yalnızca politik, cinsel veya fenomenolojik bir yansızlığın yokluğunda gerçekleşebilir. Bu yüzden dokunmanın virtüalizasyonunu anlamak önemlidir. (Virtüalizasyon bedenin arkasında beden, dokunmanın ardında dokunma olabilir mi?) Dokunmaya doğrudan bir fenomenolojik yaklaşım virtüalizasyon sorusundan kaçmaya eğilim gösterir. Ayrıca dokunma yasayla, yani ‘yasa gücüyle’ de ilgisiz değildir. Dokunmaya ilişkin bir yasa, yasaya dokunmanın olanağını da yasaklamaz mı? Ya da başka bir deyişle, kişinin dokunmasından önce zaten mevcut olan bir yasaya ya da kayda (*inscription*) karşı, dokunma ile ya da dokunma olmaksızın neler yapılabilir? Derrida sorunu keskin bir biçimde ortaya koymaktadır:

Dokunma gibi bir şey olmadan yasanın nasıl bir şey olabileceğini kimse hayal edemez: Dokunmadan dokunmak gerekir. Dokunuşta, dokunuş yasaklanmıştır. Kendinde şeye dokunmayın ya da kendinde şeyi kurcalamayın, dokunulmak için orada olan şeye dokunmayın. Dokunulmak için orada kalan şeye dokunmayın, öncelikle de yasanın kendisine – ki o, şu ya da bu dinin veya kültürün dokunuş üzerinde uygulayabileceği her türlü ritüel yasaklamanın *öncesinde* dokunulmazdır...⁴³

Nancy, *L’“il y a” du rapport sexuel*⁴⁴ (“Cinsel İlişkinin ‘Vardır’ı”) adlı çalışmasında

s. 51.

⁴¹ A.g.e.

⁴² Derrida, J. “The Untouchable, or the Vow of Abstinence,” Chapter 4, Part I, *On Touching – Jean-Luc Nancy*; Stanford University Press, 2005. S. 66-91. (Fr. Orijinali: *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, s. 82)

⁴³ A.g.e., s. 66 (vurgular orijinal metindeki gibidir)

⁴⁴ Nancy, 2001. *L’“il y a” du rapport sexuel*. Op. cit.

cinsiyet, bir dereceye kadar da Eros sorununa işaret ediyor. Cinsellik açıkça bedeni, anlamlanmayı ve beden ve anlamlanma arasındaki ilişkiyi içeren bir alandır. Nancy, Jacques Lacan'ın iki ünlü ifadesini, 'Cinsel ilişki yoktur,' ve 'Cinsel haz/orgazm (*jouissance*) olanaksızdır' ifadelerini yapısökümüne uğratmaya çalışmasının yanı sıra, cinsellik ve dokunma hakkında kendi düşüncesini de sunmaktadır. Çalışmanın ilk kısmı, 'ilişkinin ilişkisizliği' kavrayışına götürecek bir biçimde ilişki kavrayışının teşhir edilmesine ayrılmıştır. Bir ilişkide ilişkinin olmayışı, "onları [ilişkili iki şeyi] bir araya getirmeden ilişkilendiren veya birleştirmeden bir araya getiren, veya tamamlamadan birleştiren, veya bunu sonuna kadar götürmeden tamamlayan ... boşluk" olan 'ikisi-arasındalık' (*entre deux*) biçiminde anlaşılmalıdır.⁴⁵ Özünde cinsellik açık uçlu, veya sonsuz bir ilişki veya etkinliktir, ve bu yüzden de, Lacan'ın belirttiği gibi, ne bu şekilde bir cinsel ilişki, ne de kesin olarak tanımlanabilecek bir 'orgazm' var olabilir. Elbette Nancy'nin (kendi Eros görüşünde bir tür eril-dişil asimetrisini varsayan ve homoseksüel ilişkiyi göz ardı eden Levinas'tan farklı olarak) eril ve dişil cinsiyet arasında, veya homoseksüellik ve heteroseksüellik arasında ayırım yapmadığını hatırlamak gerekir.

Elbette cinsel ilişki hakkındaki bu sorun hem Levinas'ı hem de Nancy'yi, onun varoluşu olmaktan 'olmaktan başka' türlü bir şeye doğru veya sonsuz geleceğe doğru götürme gücüne yöneltir. Levinas'a göre bu, özünde, "yalnızca bilinebilir olmayan ama ışığı savuşturmaya dayanan varlık kipi olan" dişiliğin bir işlevidir. Onun [dişiliğin bu işlevinin], varolma tarzı "saklanma"dır, öyle bir "saklanma ki saklanma olgusu orada kesin bir şekilde gösterişsizdir."⁴⁶ Bununla birlikte Nancy'ye göre, 'cinsel' bir 'yükleme' ait bir şey olamaz ve Ben yalnızca onu cinsel olarak tanımlama gücümüzde var olabilir. Onu her seferinde farklayan meydana gelişlerinde (*differential occurrence*) tanımlarız:

"Cinsel, kendi farkı veya kendi ayrımıdır. Cinsiyet veya cinsiyetlenmiş olarak tanımlanmak tam da cinsiyeti veya cinsiyetlenmeyi kuran şeydir."⁴⁷

Bu nedenle de Nancy, "hiç kimsenin sonsuzca erkek veya kadın olamayacağını ve aynı şekilde sonsuzca homoseksüel veya heteroseksüel olamayacağını..." vurguluyor.⁴⁸ Nancy'ye göre cinsiyet içsel ve dışsal farklılaşmanın bir sonucudur, yani kişi ve başkası arasında bir 'ilişki'yi içeren, somatik olan veya olmayan bir dokunuş aracılığıyla gerçekleşir. Cinsiyetin içerdiği bu birlikte-olma ilişkisi ayrıca,

⁴⁵ A.g.e., s. 24, orijinal metinde ve s.5 İngilizce taslak versiyonda.

⁴⁶ Levinas, 'Time and the Other,' *Levinas Reader*, op cit. s 49.

⁴⁷ Nancy, 2001 op. cit., s. 27. (İngilizce versiyon, s. 7).

⁴⁸ A.g.e. (İngilizce versiyon, a.g.e.).

“kendindeki-kendinin (*self-in-self*) ya da özdeşin kararsızlığından başka bir şey değildir. Cinsiyet bir-kendisinin (*one-itself*) kararsızlığa düşmesinden başka bir şey değildir, ancak bu “bir” cinsiyetten önce varolmaz.”⁴⁹

Başka bir deyişle, cinsiyetin özü, eğer bir tane varsa, bu dokunuş-kararsızlığa (dokunan-kararsızlığa/*touching-unhinging*), bir bölünme ve çoklulaşmaya; yani aslında cinsiyetlenmeye (*sexuation*) bağlıdır. Cinsiyet, bu sonsuzca üretken farklılaşmanın ta kendisidir, ve aynı şekilde her türlü farkın ve farklılaşmanın temelinde de cinsel olan yer alır. Hatta Nancy şunu da ileri sürmektedir:

“Derrida’nın farkı da cinsel olmak zorundadır. Bu da ontolojik farkın cinsel olduğu anlamına gelir... Oluş cinsiyetlenmiştir ve cinsiyetlenmektedir. Ve benzer biçimde metafiziğin onto-teolojik kuruluşunun (eril veya dişi?) “tanrısı” da kendi cinsiyetleyici (cinselleştirici-*sexuating*) oto-yapısökümüne dahildir.”⁵⁰

Söz konusu olan bu ‘ilişkisiz ilişki’ ya da bu sürekli dokunuş-kararsızlıkta kalış, Nancy’ye göre, yalnızca cinsiyetlenen çift bakımından değil, ayrıca topluluk bakımından da, hatta onun için belki de daha da çok, ortaklık-ta-olmanın (*being-in-common*) ilkesidir. Bir topluluk, sürekli farklılaşan üyelerinin farklılaşan ilişkilerine dayanır. Topluluğa özgü bir kaynaşmadan veya bir toplaşmadan (*communion*) yoksunluk söz konusudur. Burada Nancy açıkça Derridacı *différance*’ın siyasi bir kullanımını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ancak daha sonra siyasal/toplumsal alanın ortaklık-ta-varlığı, hem bedensellikteki hem de edebiyattaki kaynaklarıyla birlikte yapısökümcü bir anlam taşıyan anlam terimleriyle dile getirilmektedir. Dışa-kayıt (*exscription*), Nancy’nin, bir topluluğun, ki buna sık sık basitçe ‘dünya’ diye tasarımılanan toplum da dahildir, hep tekil ve hep çoğul ortaklık-ta-olmasını kuran ve yıkan, hem bedenin hem de dilin farklılaşmakta olan bu dışa-doğru-olmasını belirtmek için kullandığı terimdir.

Nancy’nin fark/*différance* kavramı, Derrida’nınkiyle yakından ilişkili olmakla birlikte ondan önemli ölçüde farklıdır. Derrida’nın fark düşüncesi, bildiğimiz gibi, göstergebilim ve yapısalcılık bağlamında im ve imlem kesin kavramlarının eleştirisinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. *Différance* ise varolan bir imlemlerle (*signification*) ilişki içindeki bir farkın pragmatik bir ifadesi olarak anlaşılabilir.

⁴⁹ A.g.e. s. 28; (İngilizce versiyon, s. 7)

⁵⁰ A.g.e., s. 32 (s.8) dipnot.

Ancak kısmen Levinas'tan alınmış 'iz' kavramıyla ifade edilen bir maddeselliği de yine taşımaktadır. Derrida'ya göre 'iz' imlemeyi [anlamlamayı] "farkların biçimsel bir oyunu" olarak değerlendirmemize olanak tanır ve "*gram* veya *différance*" olarak adlandırılabilen 'yeni bir yazı kavramına' da işaret eder.⁵¹ Bu tanımdaki 'iz', bir yapı veya metnin hiçbir ögesinin, "zincirin veya sistemin" öteki öğelerine göre ona uygun bir fark taşımadan var olmadığı ve bu öğelerden bir iz taşımayan, daha ziyade metinsel olan bir izdir. Dolayısıyla öğelerden hiçbirisi saf olarak mevcut ya da eksik değildir. Ve dolayısıyla şu sonuca ulaşılır:

"Her yerde yalnızca izlerin farkları ve izleri vardır. Öyleyse gram, göstergebilimin en genel kavramıdır –böylece göstergebilim de grammatoloji haline gelmektedir– ve bu yalnızca dar anlamıyla yazı alanını değil, ayrıca dilbiliminkini de kapsar."⁵²

Şimdi, Derrida'nın, grammatolojik ve hatta yazıbilimsel bir kavram olan bu 'gram'ının Nancy'de açıkça 'yükü/ağırlıklı bir bilişsel' değer yüklendiğini görmek ilginçtir.⁵³ Kayma, Derrida'daki hissiz, yazıbilimsel⁵⁴ ve metinsel bir yazı anlayışından Nancy'de, 'dışa-kayıttan' ve 'düşüncenin ağırlığından' ayrılmaz olan 'bedensel bir yazıya' veya bir 'beden yazısına' doğru olmuştur. Görünüşe göre Derrida'nın sonsuzlaştırıcı metinselliği (Il n'y a pas de hors-text; metnin dışında bir şey yoktur.), maddi veya bedensel olanı somutlaştırmayı başaramazken, Nancy'nin bedensel yazısı ve dışa-kayıtlı dilbilimin analitik perspektifinden ayrılmıştır. Nancy'ye göre dışa-kayıtlı 'ağır bilişseli'ni taşıyan dilsel boyutu, hem kendi yapısal öğelerine göre, hem de bedensel ve bilişsel olana göre bizzat farklılaşmaktadır. 'Corpus'ta sonsuzca dışarıya doğru –her şeyin yaptığı gibi– fışkıran şey aynı anda hem bilişsel, hem bedensel hem de göstergebilimseldir. Sonuç olarak dışa-kayıtlı ve anlam daima birbirlerinin karşılıklarıdır, aşırı uçların sonsuz teması içinde her an yeniden üretilirler. Dolayısıyla dışa-kayıtlı, baştan verili bir imlemin geri çekilişini veya yapısökümünü, ve her an alternatif bir anlamını veya başkanın bir anlamına doğru dışarı fışkırmayı içeren aşırı uçların dokunuşudur

Aslında bu Nancy'nin 'işlemeyen topluluk' (*inoperative community*) diye bahsettiği

⁵¹ Derrida, J. *Positions*, Editions du Minuit, Paris. Alıntılar yapıldığı bölüm, "Semiology and Grammatology – Interview with Julia Kristeva," İngilizce versiyon, (çev.) Alan Bass; University of Chicago Press, Chicago. s. 26.

⁵² A.g.e., s. 26-27.

⁵³ 'The Weight of a Thought' başlıklı çalışmasında Nancy, iki Fransızca sözcüğü, 'pensé' (düşünce) ve *pesé* (ağırlıklı olmak), (etimolojik olarak) buluşturuyor. İngilizce'de de 'düşüncenin ağırlaşması' gibi bir deyiş mevcuttur, bu da 'düşünceli' (*pensive*) ve 'beklemede, askıda' (*pending*) / 'askı', 'kolye' (*pendant*) gibi sözcüklerin ortak bir (Latince) kökeni olduğunu düşündürüyor.

⁵⁴ Yun.: *graphein* 'yazmak,' belki de kaya ya da granit üzerine oyma veya kazıma etkinliğinden gelmektedir.

şeydir. Bu perspektiften bakıldığında topluluk daima, yazı ve dışa-kayıt aracılığıyla kendi kendisinin bozuluşudur. Nancy, edebiyat ve yazının bu yüzden topluluğu ve bireylerin toplu veya toplulukçu bir kaynaşma içerisinde bir arada durmasını sağlayan bağlayıcı topluluk ‘mitini’ kesintiye uğratma rolü içinde görülmesinin gerektiğini düşünmektedir. Topluluk “daima başkaları sayesinde ve başkaları için gerçekleşir.” Bu anlamda, “tekil bir yer kaplar: Kendi içkinliğinin olanaksızlığını, bir özne biçimindeki toplulukçu varlığın olanaksızlığını kabul eder.”⁵⁵

Kendi içsel özleri ve içerikleri aracılığıyla karşılıklı etkileşime giren bireysel öznelerden oluştuğu varsayılan liberal toplum anlayışının aksine, Nancy’nin ‘işlememe’ argümanı tekilliklerin açıkta bırakılması (ya da dışta bırakılması, *ex-peau-sition*) ile kurulan bir topluluğu öngörür. Üretime ve tamamlanmaya doğru bir vurgu yerine burada söz konusu olan kavramlar kesintiye uğrama, parçalanma ve ertelemedir. Nancy: “Topluluk tekilliklerin kesintiye uğramasından, veya tekil oluşlar için söz konusu olan ertelemeden meydana gelmiştir.”⁵⁶ Bu ise bir topluluğun önceden kurulu işleyişinin/ tanımının daima bir kaymaya, bir değişime veya bir ‘kesintiye’ uğradığı anlamına gelir. Topluluğun bu şekildeki işlemeziği, Nancy’nin ifadesine göre, G. Bataille’in ‘tutkuların serbest bırakılması’ diye adlandırdığı şeyden farklı değildir. Bizzat Bataille bu serbest bırakılmayı bir ‘iletişim’den ziyade bir tür ‘bulaşma’ (*contagion*) ile ilişkilendirmiştir. Burada ‘tutkular’ ‘edilginlik’ veya başkaya karşı duyarlılık anlamında ele alınmalıdır. Nancy’ye göre, “yalnızca başkaya karşı açıkta-bırakılma benim tutkularımı serbest bırakır.”⁵⁷ Ve hatta: “Tekillik, olmanın tutkusudur.”⁵⁸

Kurgu aracılığıyla mitik bir tarzda kurulmuş bir topluma karşıt olarak Nancy ‘ortaklık-ta-olma’ düşüncesini ileri sürüyor. Ortaklık-ta-olmakla varlıkların ‘göründükleri’ (birlikte dışarıda bulunuş), yani “bir başkasına karşı açıkta bırakıldıkları, sunuldukları veya verildikleri” söylenir.⁵⁹ Bu ‘birlikte-görünüş’ (*compearance*) Nancy’nin mitik bir topluluk ve onun karşıtı olarak topluluğun kayboluşu arasında aradığı orta yoldur. Görünüş olarak topluluk, topluluğun kendi ‘sınırsız içkinliğine’ direnmesini ve kendi içinde durmaksızın açık bir alan

⁵⁵ Nancy, J.-L., *The Inoperative Community*. 1991:15. Nancy’nin merkezi savı topluluğun hesaplanabilir veya programlanabilir bir şey olmadığıdır. Böylece, onu ‘işleyen’ bir varlık olarak görmek yerine sürekli olarak ‘bozulan’ bir şey olarak görmek gerekir. Kitabın Fransızca versiyonu, *La communauté désœuvrée*’yi Blanchot’nun ona cevap olarak yazdığı *La communauté inavouable* (*The Unavowable Community*, New York: Station Hill Press. 1988).

⁵⁶ A.g.e., s. 31.

⁵⁷ A.g.e., s. 32-33.

⁵⁸ A.g.e., s. 33ç

⁵⁹ A.g.e., s. 58.

yaratmasını sağlamasının yoludur. Görünüş topluluğu mitik bir süreç ile ortaya çıkmaz –bu onun toplaşma/cemaat olarak bir topluluğa dönüşmesine yol açardı– bunun yerine ‘mitin kesintiye uğraması’ ile ortaya çıkar. Nancy *Corpus*’ta imleyen/ anlamlayan (*signifying*) bir beden olarak mitik topluluğun veya (Kantorowicz veya onun politik-teolojik karşılıklarının kullandığı anlamıyla) ‘beden politikası’ varsayımının beden ve anlam arasında bir döngüsellığe yol açtığını not eder:

“Siyasal kuruluş mutlak anlamlayan döngüsellğine dayanır: Topluluğun kendi anlamı olarak bedene sahip olması gerekir. Sonuç olarak bedenin kendi işareti olarak topluluğa –kendi kurumuna– sahip olması, ve topluluğun da – kralın veya meclisin – kendi işareti olarak bedenine sahip olması gerekir. Dolayısıyla burada bir beden-topluluğun sonsuzca önvarsayması söz konusudur...”⁶⁰

Bir yanda yapısöküm ve diğer yanda bedensellik (daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan beyninin plastikliği) ve siyasal topluluk arasındaki bağlantı, Catherine Malabou’nun eserlerinde daha ayrıntılı ele alınmaktadır.⁶¹ Öznellik veya topluluk düzeyinde bozulma veya işlemez olma potansiyeli, nöral bağlantıların sürekli gelişmesi, uyarlanması ve yeniden düzenlenmeleriyle nitelenen, insan beyninin plastikliği ile kıyaslanabilir. Hem dünya(ları)mız hem de beyinlerimiz sürekli olarak yeniden yaratılırlar.⁶² “İnsan beyninin plastikliği dünyamızın gerçek imgesini verir.”⁶³ Beyin, sürekli olarak yeniden şekillenen nöronların birbirleriyle “bağlantıda-olması” sayesinde anlam kazanır, böylece zihinsel etkinliklerimiz alternatif duyuşlara sahip alternatif dünyalar ve alternatif beyinler yaratır. Jean-Pierre Changeux⁶⁴ ve Antonio Damasio⁶⁵ gibi sinirbilimcilerin çalışmaları sayesinde, insan zihninin ve beyninin, dışsal dünyadan aldığımız imgelerle ve modellerle ilişki içinde sürekli olarak biçimlendirilen ve uyarlanan (sayılar gibi nokta-simgelerden farklı olarak uzama sahip) imgelerden ve imge benzeri modellerden oluştuğu gün geçtikçe daha fazla açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla nöroplastiklik insan

⁶⁰ Nancy, *Corpus*, op. cit. s. 71.

⁶¹ Bkz.: Malabou, Catherine, *Que faire Notre cerveau ?* Bayard, Paris. 2004 ; *La plasticité au soir de l'écriture – Dialectique, Destruction, Déconstruction*, Paris : Leo Scheer, Paris, 2005.

⁶² Nancy’ye göre de, bu bedensel ve sözel yaratım plastiklikle ilişkilidir: *Beden yer kaplamanın plastik malzemesidir, biçimsiz veya İdeasız. Varoluşun gerçekleştiği yer, tam da yayılımın, uzanımın plastikliğidir. ... Beden bir şeyin imgesi değildir. O, mevcudiyete geliştir ...* (Nancy, *Corpus* op. cit. s. 63.)

⁶³ Malabou, C., 2004. Op. cit. s. 82 (vurgular orijinal metindeki gibidir; bu metinden yapılan alıntılar yazar tarafından çevrilmiştir)

⁶⁴ Changeux, Jean-Pierre, *The Neuronal Man The – Biology of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1986. Fransızca orijinal versiyon: *L’Homme Neuronal*, Fayard, Paris, 1983.

⁶⁵ Yakın zamandaki bir yayım için bkz.: Damasio, A., *Looking at Spinoza – Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. Harcourt, Orlando, 2003.

beynine özgü poetik ve yapışökümsel etkinlik sayesinde, hem dünyanın hem de beynin önceden belirlenmiş bir yapısına ilişkin olanağa karşı çalışır. Malabou'nun "biyolojik başkadünyacılığına" göre, "dünyanın bir yansımasını üretmekten gayet uzak olan plastiklik, başka bir olası dünyanın biçimidir."⁶⁶ Bu anlamda plastikliğin yazıyla ve dışa-kayıtla açık bir bağı vardır. Çünkü Malabou'nun belirttiği gibi:

... grafikten plastiğe kadar, saf imgelerin anlamı yalnızca kendi karşılıklı dönüşümlerinin ışığında kavranabilir. Anlam, dönüşümdür.⁶⁷

⁶⁶ A.g.e., s. 163.

⁶⁷ Malabou, 2005. Op. cit., s. 115.

Jean-Luc Nancy'den Arta Kalanlar

Nami Başer

1969–1973 yılları arasında Strasbourg'da derslerini izlediğim ve belki de İstanbul'da 2010 yılında yeniden karşılaşacağım bir Jean-Luc Nancy'den kalanlar

A) Lautréamont olsun, Rimbaud, Proust yada Joyce olsun, Kafka yada Hegel şöyle diyebilir yada yazabilirlerdi: “Ölüm döşeginde yazıyorum bunu”. Gerçekte böyle bir önermeyi sadece yukarıdaki adlardan birincisi yani Lautréamont cesaret ederek gündeme getirmiştir. Ama bir yerde bu o kadar önemli değildir. Bu deyişi, bu ileri sürüşü, verdiğim listede adı verilen diğer yazarlar da pekâlâ ortaya koyabilirlerdi –hatta bu adlara birçok daha başka adlarda ekleyebilirdik–. Aslında bu cümle, Fransız devriminden ya da belki rönesanstan bu yana içinde yaşadığımız dönemin, yani bizim dönemimizin damgasını taşıyan bir cümledir. Kendi açısından Jean-Luc Nancy de bu dönemi tanımlamaya, belirlemeye uğraşmış, tanımlayıp belirlerken de onu yok saymaya doğru yol almıştır. Kendisi bunu “Berbat Dünya”¹ diye nitelendirmiştir. Bu dönemin oluşturduğu dünya sürekli olarak kendini taşıran, ya da kendinden taştan bir gücün dokunmasıyla kırılğan hale gelmiş, “ya her şey, ya da hiç” diye tutturan rejimlere takılıp kalmış, parçalar arasında bir kazadan sonra fazladan yaşayan ve çığırından çıkmış bir ağzın meme emmeye çalıştığı kaosunda asılı kalmıştır. Başkalarının arasında o da bu dönemin peşinden koşup onun izini sürmüştür. Descartes’ın “cogito”sunun altında yatan ağız dönemi özelliklerini yani oral doyum ile ilgili katmanı o deşifre edebilmiştir. “Ego sum” adlı yapıtında

¹ Türkçe’ye çevrilmesi zor bir sözcük oyunu var burada Latince’de “munduz” isim olunca dünya, sıfat olunca temiz anlamına gelir. Bu günkü Fransızca’da munduz sözcüğünün bu ikinci anlamı sadece olumsuz olarak kullanırken yani immonde kavramında kalmıştır. Immonde; pis, berbat demektir. Ama doğrudan doğruya dünya sözcüğü ile oluşturulan bir deyimdir.

sözmerkezci özneyi kendi içerisinden taşan varlık aşırılığının onu yiyip bitirmesine kadar sergileyen de odur.

Antik dönemde ölümlülüğümüz üzerinde böyle ısrarla duran yoktur. Belki de bir istisnadan söz edebiliriz. Lucretius “Şeylerin doğası” adlı şiirinde, daha doğrusu bu şiirin son bölümünde bu iğrenç dünyanın başlangıcını ya da ölümlü bir dünyanın sonunu gündeme getirir. Roma cumhuriyetinin imparatorluğa dönüştüğü ve haksızlıkların çoğaldığı bir dönemde yaşaması hiç kuşkusuz yaşantıya bir övgü olarak tasarlanan bu şiiri Lucretius’un gitgide yorgunlukla karışık karamsar bir havaya doğru kaydırmasına neden olmuştur.

Hiç kuşkusuz Nancy Epikürcü değildir ama onun metnilerindeki bir havada benim hoşuma giden, kendisi ister Ruanda’daki savaşı kabileleri anlatsın ister zamanımızın ortalığı çöle döndüren politikalarına el atsın bunları ortaya koyuşundaki sadeliğin önlenebilir korkunç durumlar karşısında bir tür yas tutmaya dönüşmesidir.

B) MonoKL dergisinin onun hakkında özel sayı yapacağını ve kendisinin de bu vesileyle Türkiye’ye geleceğini ve benim de ona anında çeviri yapmam gerektiğini öğrendiğimde, üzerine bir makale yazmaya soyundum. Galatasaray Üniversitesi’ne daha önceden onun hemen hemen bütün eserlerini ünlü “Galilée” yayınlarından çıkanların tamamını okuyup bu yazıların labirenti arasında dolaşırken birden bir kanser ameliyatı olmam gerektiğini öğrendim, o anda onun üzerine bir şey yazamayacağımı, doğrudan ona hitap etmem gerektiğini anladım. Bu tutumumun iki nedeni vardı.

1) Hayatımda hiçbir şey, Nancy, senin hastalandığını öğrendiğim zamanki kadar beni şaşırtmamıştır – ve bu yüzden şu andaki sıkıntımın arasından sana seslenme, hitap etme özgürlüğünü kendi kendime veriyorum. Blanchot dostlarımızdan der söz açamayız. Onlara sadece hitap edebiliriz.

Öğrencin olduğum zaman ben, hasta bir Jean-Luc Nancy’yi hayal edemiyordum. Sen benim için gürbüzlüğün timsali olmuştun. Sınıfta bir gün Kant’ın bir sözünü hatırlatarak “felsefede hava iyi değildir” demiştin gerçi. Ve Kant’ın metni aynen böyledir diye tekrarlayıp durmuştun ama bunları söyleyen sen kendin öyle sağlam bir eda ile konuşuyordun ki sağlık bakımından bükülmez bir özelliğin vardı sanki. Ve işte şimdi birden bire şunu öğreniyordum sen kalbinden rahatsızdın ve ameliyat olacaktın, sana başka birinin kalbi takılacaktı. Gerçi aradan yıllar geçmişti, ben artık başka konumdaydım ama önemli değildi bunlar hemen etkilenmişim. O kalbi

ben sadece sağlam değil aynı zamanda kötü kalpliliğe gidebilecek kadar acımasız bellemiştim. Bu beni öyle sarstı ki Derrida'nın seninle ilgili olarak yazdığı "Jean-Luc Nancy – Dokunma" kitabını okuduğum zaman da benim için bulmacamsı bir yön hep devam etti. Söz gelişi Derrida senin için "gözü pektir" dediği zaman bir tür sağlığın sende süregittiğini düşünüyordum. Bu gün kendi hastalığımı öğrendiğim şu esnada –Yunanca konuşursak TUKE'nin² bu darbesi karşısında– kim bilir belki kendimi de hep sağlıklı zannettiğim için kendimi de yaralanmış hissettim. Üstelik bu başıma tam da seninle karşılaşmam ve seni çevirmem gerektiği bir anda geldi.

2) İçinde yaşadığımız döneme Derrida, "Rousseau dönemi" adını vermişti. Bu Heidegger'in felsefe tarihi ile ilgili dönemleştirme çabasına getirilmiş bir ek bilgiydi. Heidegger, Descartes'tan bu yana çağdaş felsefenin en önemli özelliğinin öznellik olduğunun üzerinde durmuştu. Derrida'ya göre de Rousseau bu dönem içerisinde kendine dönerek düşünmeye çalışan refleksif öznelliğin bir temsilcisiydi. Kendisi bunu o kadar ileri götürüyordu ki sonucunda kimliği çoğalıp bir yerde kendi kendini silmeye kadar gidebiliyordu. Ve genel olarak sen felsefe tarihi ile ilgili yorumlarında en çok bu dönem üzerinde durmuşsun, Platon üzerine yorumların dışında bu dönemi yorumlamaya çalışmıştın. Rousseau aynı zamanda tıpkı senin ve benim gibi aynı zamanda bir hastalığa takılmış, yakalanmış ve delirene kadar bu hastalığı yaşamıştı. Freudçu bir açıdan bakarsak bu herhangi bir delilik değil psikozdur ve Lacan'ın sonradan vereceği formülüne de uymaktadır. "sembolikte dışlanan gerçekte geri döner". Hölderlin, Poe, Nerval, Nietzsche, Althusser aynı yolların yolcuları olmuşlardır. Ve bir yerde sen ilk çalışmalarında, yani Lacan okumanda ve Hegel'in Fransızcaya "Relève" adında çevrilen *aufhebung* (ortadan kaldırma) sözcüğünü yorumlamanda bir yerde bu delilikle kendi arana belirli bir mesafeyi koyacaksın. Toplumun beraberliğini, cemaati, ortak olmayı, bir kaynaşma ya da sözüm ona özgür olan öznelerin birbirlerine karışması olarak düşünmeyeceksin.

Bu arada istememe rağmen yine de elimde olmadan senin metinlerini özetlemeye başladığımı fark ediyorum. Bu da beni çok yoruyor ve aslında kısa kesmek istiyorum, çünkü hastalık bana hücum ediyor. Senin metinlerini tekrar düşündüğüm anda onların öznesini, ya da nesnesini, ya da konusunu önceden tahmin edebiliyorum. Bana tanıdık geldikleri için gidişatlarını biliyorum. Demokrasi konusunda da aslında ölüm döşegimizde yazıyoruz. Ve sen haklı olarak yön gösteren anlamlandırmayı birbirinden ayırarak her türlü etkinlikteki paylaşmanın da üzerinde durmuş ve işaretlerin anlamlarının hep sonraya bırakıldığını ve sonra yeniden dağıtıldığını vurgulamıştın. Bütün bunlar arasında demokrasi nerede saklanıyordu peki? İki hafta

² Kader tanrıçası ama sonradan Yunanca'da felsefe dilinde "raslantı".

önce ölen Claude Lefort, demokrasinin tek tarihsel rejim olduğunu söylüyordu. Jean Paulhan ise “önüne gelene” söz verme hakkının sağlandığı bir rejim olarak demokrasiyi düşünüyordu. Burada ki konuşmanı demokrasi üzerine yapacaktıydın ve demokrasideki paylaşma payını kendi açımdan açıklayacaktın.

3) Ama ben şimdilik senin diyeceklerinden uzaklaşıyor ve üzerime üşüşen anılarımla yalnız kalıyorum.

Bir yerde bu anıların dökümünü yapalım:

* Strasbourg Üniversitesinden bir profesör bana “Philippe Lacou-Labarthe ve Jean-Luc Nancy arasındaki fark”ı sormuştu. Ben de Nancy’nin daha çok Kantçı ve biraz da kuşkucu ve biraz da felsefenin teknik konularına ilgi duyan biri olduğunu söylemiştim. Sonra dersime girdim ve sen orada Husserl’in felsefeye geri adımlar attırdığını çünkü onun anladığı anlamda fenomenolojinin Kant öncesi kaldığını söyledin.

** İşte bu arada bu konuda bitmez tükenmez açıklamalara girişmek gerek bir yerde, Heidegger ve Derrida’ yı gündeme getirmek gerek.

Bilindiği gibi 1900 yılında Husserl fenomenolojiyi fenomenolojik açıdan bir temellendirme girişiminde bulunmuş, o zamanlar kısmen başarısızlıkla sonuçlanan bu girişimini 1930’larda yeniden ele almaya çalışmış ve bu tutuma kâh fenomenolojinin fenomenolojisi, kâh da “*abbau*” adını vermiştir. Tuhaftır bu metin ancak 1970’lerde “Fenomenolojinin temel problemleri” adıyla yayınlanacak, üstelik de Heidegger’in aynı adı taşıyan 1927 tarihli dersleri –ki “Varlık ve Zaman”ın Mayıs’ta yayınlamasından sonra aynı yıl yazın verdiği derslerdir– de aynı 1970’lerde ortaya çıkacaktır.

Gerek Husserl’de gerek Heidegger’de *Abbau* fenomenolojinin metod olarak ele alındığındaki üçüncü anıdır. Temellendirmeyle temel, düşünülen ile düşünen, teleolojik yani amaca dönük olarak ele alınanla jenealojik yani kökene dönük olarak ele alınan, madde olarak ele alınan sentetik a prioriyle biçim olarak ele alınan sentetik a priori arasındaki simetri eksikliklerinin yol açtığı bir kaynağa gidiştir bu tutum. Kaynağın ellerin arasında kayan gitgide düğümlenen özellikleri de sonradan Fransız fenomenolojisi dâhil birçok incelemede bir nakarat gibi gündeme gelecektir. Derrida bu sözcüğü Fransızcaya Sökme olarak çevirirken elbette bir kendine özgü anlamlar ekleme sürecine de girecek ve bu fenomenolojik anlam, algı, anı üçlemesi

sonucu yapıların sökülmesi sürecini başlatacaktır. Bana en çok dokunan –burada senin için Derrida’nın yazdığı “Dokunma” yı gündeme getiriyorum yine– şu olmuştur. Terimi Japonca’ya çeviren yazara yazdığı açıklamada Derrida Fransızca’da herhangi bir şeyi sözğelişi bir dili yeni öğrenen ya da bir disiplini sözğelişi felsefe ya da hukuku artık anlamaya başlayan kişiler için de, Littré’nin sözlüğüne göre, 19. yüzyılda böyle dendiğini anımsatıyor. Türkçe’de aynı Sökme sözü Fransızca’yı felsefeyi vs. sökme anlamında kullanılır ve çorap söküğü gibi gerisinin gelmesi tam da Derrida’nın istediği anlamda yapıların kendiliklerinden sökülmelerini sağlar.

Senin derslerinde tuttuğum notlarda “empirik olanın yani sadece tecrübe yoluyla ama beş duyuyula anlaşılmanın kendiliğinden büküldüğünü” söylemişsin. Böylece fenomen dışı da fenomene dönüşür – bu yüzden de Eric Alliez fenomenoloji üzerine yazdığı incelemeye seni de dahil etmiştir, çünkü öylece içkin olan aşkın olanı bağrından çıkartır. Belki de Derrida’nın senin için Sökme sonrası ilk filozof demesinin sırrı burada yatar.

*** Benim Mallarmé’ye karşı ölçüsüz bir sevgimin olduğunu biliyor ve beni ondan belki de ayırmak istiyordun, günün birinde bana “Mallarmé daha Derrida’yı okumadı” demiştin. Ben de atılıp HERODİADE ŞİİRİNDEN dizeler okumuştum. Beni ağlatan bana dokunan o şiirdeki “Babası bilmez bunu” bölümü her türlü ÖZGÜRLÜK DENEMESİNİN senin metinlerindeki kaynağını da göstermiyor mu?

Babasız bir metin yazma arzusu da şu anda beni tetikliyor yine, onun için senin üzerine yazamıyorum sana hitap ediyorum.

**** Günün birinde elimde Türkiye’den gelen Yeni Dergi ile dolaşırken orada adını gördüğün İlhan Berk’i tanıdığın ve ona ilgi duyduğunu belirtince ne kadar çok şaşırmıştım. Demek ki Avrupa merkezci olmayan bir merakın da vardı.

İşte bu küçük alıntılar toplamı beni öyle yordu ki şimdi ölüm döşegime yeniden dönmek istiyorum.

Başında Genet ve Derrida’ya gönderme yapan çift bir alıntıyla başlayan bu metin sana karşı gönül borcumu ödediğim bir metin olsun.

Olur da iyileşirsem hiç kuşkusuz sana dokunacağım.

Nancy Ekolü: Jean-Luc Nancy'nin Psikanaliz Eleştirisi

Jean-Michel Rabaté

Fransızcadan Çeviren: Oylum Bülbül

Yazımın başlığı Nancy ekolünün¹ bilindiğini varsayıyor. Birden fazla Nancy ekolü var ve burada en az üç tanesinden bahsedeceğim. Bir tanesi “Nancy ekolü müzesi” ile tanınan, akışkan hatlı vazolar ve organik dekorasyonu ile *art nouveau* ile Gallé, Majorelle, Prouvé, Daum gibi yüzyılın sonundaki simge isimlerle özdeşleşen ekol. Bir de Strasburg’da tıp öğrenimi görmüş ve şehir 1871’de Almanya’ya geçince Nancy’ye yerleşen Hippolyte Bernheim’in kurduğu tıp alanında faaliyet gösteren ekol var. Liébaut, Liegeois, Baunis ve başka bazı doktorlarla beraber Bernheim oldukça erken bir tarihte bir telkin pratiği olarak düşünülen hipnozu vurgulamıştır. Freud 1888’de Bernheim’in temel eseri olan, *De la suggestion et de ses applications thérapeutiques*, (Telkin ve terapi uygulamaları) kitabını çevirmiş ve kısa süreliğine de olsa hocası olarak seçmesi gereken Charcot ile daha önceden ziyaret ettiği Bernheim arasında bocalamıştır. Bu tekniğe hakim olmanın çok daha zor olmasından ötürü hipnoz pratiğini takip edemeyeceğine karar vermiştir. Son olarak da, Lacoue-Labarthe, Borch-Jacobsen, ve Nancy etrafında gruplaşan Strasburglu felsefeciler var. Bana göre Nancy’nin bu grubun esin kaynağı, can damarı hatta perde arkasındaki dehası olduğunu söylemek söz konusu değil. Ama yaptığı çalışmaların hacmi, söyleminin orijinallliği ve istikrarlı üretkenliği itibarıyla Nancy Fransız

¹ Ecole sözcüğü Fransızca’da hem okul, hem de disipliner gelenek anlamında ekol anlamı taşır. Biz bu sözcüğü metinde geçtiği yerlerde kullanıldığı bağlama uygun olacak şekilde çevirmeye gayret ettik. Nancy ise Fransa’nın Kuzeydoğusunda, Strasbourg ile Paris arasında kalan bir kentin adıdır. Jean-Luc Nancy’nin soyadı da buradan gelmektedir. Metin bu çifte anlamlılıklar üzerine kuruludur. (ç.n.)

fenomenolojisi için yeni bir yolu düşünmeyi sağlıyor. Dilini keskinleştirmiş ve Levinas'tan Marion'a genellikle diğer Fransız fenomenologlarının saplandığı, belki de Derrida'nın bile kendisini kurtaramadığı “dindarlık girdabına” asla düşmeden duyunun etkilerini yenilemiştir.² Nancy her zaman siyaset alanında olduğu kadar din ya da antropolojik bilgi söz konusu olduğunda da mücadele etmeye hazırdır ve dini olanın kendisine bu şekilde mesafe koymasını Freud'a borçlu olması da mümkündür.

Freud'un konumu hakkında Japon izleyicilerine son dönem yaptığı genel analizi de bu noktayı doğruluyor :

“... Freud'un buluşu modern buluşlar arasında en net ve kesin biçimde dindar olmayan buluştur. İşte bu nedenle bu buluş kendisine bile inanmıyordur”³. Sonuçta psikanaliz kendisine inanmaya başladığında dinsel ya da değil ona içine düştüğü yanılşamayı göstermek gerekir. İşte Nancy ve Lacoue-Labarthe psikanalizi Lacan'ın eserleriyle tamamlamaya uğraştılar. Dolayısıyla burada Nancy'nin pek çok eserini bu açıdan işlemeyi seçtim, bu makalede Nancy'nin Lacancı psikanaliz ile ilişkisinden söz edeceğim.

Parantez içlerine sıkıştırılamayacak kadar ağır imalar taşıyan şu kısacık “ilişki” sözcüğü üzerinde durmadan önce az evvel bahsettiğim son grubun çalışmaları (çok farklı düşünürleri “ekol” gibi birleştirici terimler etrafında toplamamanın çok sevildiği) A.B.D’de dağıtılırken ortaya çıkan kültürel tarihin ironilerinden birisine karşı sizleri uyarmak istiyorum. İronik olan şu ki Borch-Jacobsen on yıllarca Lacan'ın izin verilen yorumcusu olarak değerlendirilerek Lacancıların bibliografilerinde rahatlıkla yerini almış olan kitabı *Lacan, The Absolute Master* (1991) (Lacan, Mutlak Efendi) Fransızca'ya çevrildi. Ancak daha eski olan Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin beraber gözden geçirdiği 1973'de yayımlanan *Le titre de la lettre*, kitabı Derridacıların Lacancı doktrine karşı giriştiği şiddetli bir saldırı olarak görülmüştü. Bu, Nancy ile birlikte bir Strasbourg ekolü varsa onun her şeyden önce Derridacı olduğunu söylemek midir? Veyahut sorunsallaştırılması ve bağlamı içerisine yerleştirilmesi gereken bir Derridacı-lacancılık tarafından mı belirlendi? Amerikan tarihinin bu ironisi 1993'te hipnoz üzerine bir kitabı yayımlanmış olan Borch-Jacobsen, 90'ların sonlarından itibaren aldatmaca ve şarlatanlıktan başka bir şey olmadığını söyleyerek Freudçu ve dolayısıyla Lacancı psikanalizi bölmeye başladığında iyice görünür oldu. Tam da

² *Le tournant théologique de la phénoménologie française* [Fransız fenomenolojisinin teolojik dönemeci], combas, Editions de l'éclat, 1991. kitabı ile Dominique Janicaud tarafından başlatılan polemige atıfta bulunuyorum. Her türlü teolojik dönemeci reddeden bir Derrida okuması için Martin Hägglund, *Radical Atheism, Derrida and the time of life*, Stanford University Press, 2008. Kitabına bakılabilir.

³ Jean-Luc Nancy, “Freud – pour ainsi dire”, in *Po&Sic*, n° 124, 2008, s. 114.

2001 yılında Nancy, Lacan ile eskiden karşı karşıya geldiği noktayı derinleştirerek yeniden ele alan küçük bir kitap yayımladı, *Cinsel İlişkinin “Var”lığı* adıyla (*L’“il y a” du rapport sexuel*). Ben de yorumlarımı ağırlıklı olarak bu kitap üzerinden yaparak başlayacağım. “Strasburgluların” Lacancı psikanalize tam cepheden felsefi bir saldırıda bulundukları izlenimini bizzat Lacan’ın kendisi vermişti, *Titre de la lettre* kitabının yayımlanmasıyla ilgili oldukça ikircikli davranmıştı. Neticede Lacan bir yönüyle öğrencilerinin bile kendisini bu kadar iyi okumadığını söylemiş⁴ ancak isim vermeden onların sadece “çığırtkanlar” olduğunu da eklemişti (S 20, 62). Grubun başkanı olarak Derrida gizli kaldı, adını anmaya gerek kalmadı, zaten herkes onu tanıyordu ve Derrida Lacan’a kötü niyetle hareket ediyormuş gibi duruyordu.

Lacan’ı sabırsızca ve aynı zamanda felsefi ciddiyetin gerektirdiği şekilde harfiyen okumaya özen göstermeleri belli bir sevginin göstergesi olsa da içinde şüphesiz nefreti de barındırıyor (S 20, 62 ve 66). “Olağanüstü bir iş” yapıldığını kabul etmekle beraber Lacan, metinlerin analizlerini “özneler” bağlamayı reddediyor: “duygularından bahsetmek yerine onları özneler olarak kabul etmek belki de fazla olacaktır” (S 20, 62). Burada Lacoue-Labarthe ve Nancy’nin birer özne olarak kaybolmaları gerektiğini çünkü metin okuma *makinelere* o kadar güçlü ki onların “okul”undan çıkan herhangi başka bir okuyucu da aynı şekilde iyi okuyabilir mi demek istiyor?

Onlar sadece Lacan’ın söylemini çıkmaza sürüklemek için böylesi “olağanüstü bir iş”i kendilerine “dayatmış” olamazlar; bununla birlikte ondan “fütursuzca” sonuçlar çıkarabiliyorlarsa (S 20, 62), Lacan’ın seminerinin (bu) dinleyicilerinin yeri geldiğinde ustalarının Saussurecü dilbilimi üzerine tezlerini; imleyen, hakikat ve Heideggerci anlamıyla Varlık’ı tartıp değerlendirmiş olmaları gerekir. Ardından Lacan bu konunun üzerinden atlayarak diğer sayfada her zaman söylediği şeyi açıklamaya çabılıyor: “*Ya d’l’Un*” (S 20, 63), aşk üzerine bir dizi tezine temel teşkil edecek sözcelemidir bu. Bu sözcelem aynı zamanda Varlık’tan söz ederken Lacan’ın ne kastettiğini de bizzat kanıtlayacaktır.

Biraz daha ilerde Lacan bir anda araya hakaretler sokuşturmakta tereddüt etmiyor. Örneğin felsefe alanında her nedense önbilgi sahibi olduklarını varsaydığı –hala ismini vermediği– okuyucularının “cinselleşme formülleri” konusunu irdelerken Aristoteles’in *enstasis*’inden söz edeceğini anlayıverdiklerini söylüyor: “yeri gelince sözünü etmeyi düşündüğüm *ενστασις*’i⁵ anlamışlardı bile”.

⁴ Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, yayıma hazırlayan : Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, s. 65. ve S 20 sayfanın devamı.

⁵ Yunanca *ενστασις* (okunuşu: enstasis) Latince *instantia* (*instance*) ile aynı etimolojik yapıya sahiptir. Bkz. bir sonraki dipnot (e.d.).

Gerçek şu ki ilişkiyi görmüyorlardı. Ancak çalışmaya iyice alışmışlardı özellikle bir şeyler onları tetiklediğinde –“örneğin bir ustayı yerinden etme arzusu, durum tam olarak budur– bunu sayfa 28-29’daki notlardan çıkarmışlardı” (S 20, p. 66). Bu sinsî ama zehirli telkinler (diğerleri sadece akademik hakimiyet seviyesindeydi ve orada Efendinin söylemi çerçevesinde kalıyorlardı, yani onun sözlerini gerçekten “anlamadan” “almaya” çalışıyorlardı) Aristo hakkındaki notlarıyla gerekçelendirilmiş görünmüyordu. Lacoue-Labarthe ve Nancy, Lacan’ın “L’instance de la lettre dans l’inconscient, ou la raison depuis Freud” [Bilinçdışında Harfin Yerleşmesi veya Freud’dan Bu Yana Akıl] denemesinin başlığında kullandığı “instance”⁶ [yerleşme] kavramını yorumluyorlar. 1956’da konuşanın kendi sözcelemesine yerleşmesinden bahsederken “Instance de discours” [söylem edimi⁷] kavramını öneren Emile Benveniste’e, Jakobson ve şu ünlü *shifters* [söylemsel öğeler⁸] kavramına gönderme yapıyorlar, Aristoteles’e kadar geri gidiyorlar. Söz konusu notun sonunu alıntılıyorum, bendeki kitapta oldukça karışık görüldüğünden aşağıdaki alıntıda bunu gidermek için köşeli parantezler kullandım.

“Ancak Aristo’nun çürütme teorisinde ενστασις’in rakibin akıl yürütmesi karşısına konulan bir *engeli* ifade ettiği de unutulmamalı. (*Retorik*, II, 25, 1402 a) Bkz. *Birinci Çözümlemeler*, II, 26, *Topikler*, VIII, 2, 157 ab. Bu “yerleştirme” özellikle tümel yükleme karşı bir istisnanın getirilmesinden ibarettir. *Toposun* bir örneği, onu “asıl” değerini takdir etmek için en doğru ölçüt olarak görülebilir: bazı yerlerde örneğin Triballiler’lerde⁹ babayı kurban etmek iyidir ancak bu mutlak surette bir iyi değildir”.¹⁰

Bu notu okurken “gerçek şu ki ilişkiyi görmüyorlar” eleştirisini neden yaptığını anlaması zor. Belki de Lacan Aristoteles’in *Çözümlemeler*, *Retorik* ve *Topik* kitaplarında istisna ile tümelin oluşturduğu mantık çiftini kendisi gibi ya da kendisinden önce keşfedeceklerinden fazlaca korkmuştu. Ya da bu mantık çifti Lacan’ın tek başına sözü edilebilecek bir cinsel “ilişki” olmadığını ortaya koymasını sağlayacaktı. Sonuçta Lacan okumalarını Aristoteles’in *Retorik* ve *Topik* kitaplarının aynı sayfalarına yönelterek ενστασις kavramının (kendisinin) ΞΧ. ΦΧ

⁶ Etimolojisine sadık kalınarak çevrilirse *içinde-durma* anlamına gelen bu sözcük, çok genel olarak bir tümelin tikelde örneklenmesi ya da soyut düzene ait bir dizge ya da mefhumun somut gerçeklemesi, işlerlik kazanması anlamlarında kullanılmaktadır. Biz bu metinde sözcüğü bağlama göre yerleşme, edim, örnekleme sözcükleriyle karşıladık. (e.d.)

⁷ Burada, *instance narrative*’i *anlatı edimi* ile karşılayan Mehmet Rifat’ın çevirisini gözönüne alıyoruz. (ç.n.).

⁸ Burada da Mehmet Rifat’ın *Göstergebilim Terimleri Sözlüğü*’nü esas alıyoruz (ç.n.).

⁹ Antik Çağ’da Trakya’da yaşamış savaşçı bir kavim. (ç.n.)

¹⁰ Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *Le Titre de la lettre (une lecture de Lacan/bir Lacan okuması)*, Paris, Galilée, 1973, s. 29, not.

gibi formüller ortaya koymasına veya bütün ve bütün-olmayan açısından cinsel farklılığı tanımlayan iki girişli bir tablo oluşturmaya yaradığını söylemiştir. Bununla birlikte, Lacan örneğin “insanın ait olduğu taraf” gibi Φx ile başlayan (S 20, 67) formüllerini ortaya atarken, Aristoteles’in *Nicomakhos Etiği*’ni basbayağı iki kez anıyor (S 20, 66 et 74) fakat $\epsilon\nu\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ kavramını yeniden kullanmıyor. Kavram gene oradadır, fakat sözü edilmemektedir. Sanki bu iki öncü hizmetkâr, ona artık içinde “Dam”ların olmadığı (İtalyanca’daki *donne* [verme] anlamında bkz. S 20, s. 54) bir dama oyununda hangi taşın dama olacağını önceden fısıldamış gibidir.¹¹

Nancy’nin “Cinsel ilişkinin var’lığı” kitabındaki [Lacan] okumasını da yönlendirecek olan şu “ilişki” kelimesinin devreye girişine az önce dikkat çekmiştim. Bir Lacancı bu yalın başlıkta sadece bir yadsıma görmeye çalışabilirdi zira Lacan bir çok kereler “cinsel ilişki olmadığını” tekrarlamıştır. Bu onun 1960’ların sonunda oluşturduğu tezidir ve “cinsel bir ilişki var’dır” diyerek Nancy tam tersini söyleyecektir. Oysa zannedildiğinin aksine durum bu değildir. Nancy incelemesine yaptığı eleştirel gözlemlerle başlar: Lacan’ın “cinsel ilişki yoktur” ifadesinin bir provokasyona benzediğini, ortak bilinç ya da en alelade ampirik gözleme paradoks teşkil ettiğini anımsatır (her gün “cinsel ilişki” olarak adlandırılan şey olmuyor mu?). Dolayısıyla Lacan’ın bu önermesi her şeyden önce şaşırtmayı hedefliyor, şöyle diyor: “öyleyse var diye bir şey yoktur”.¹²

Bu tutum felsefi soykütükte karşılığını buluyor, örneğin Hegel ve Heidegger (Platon’nun sofistini de düşünebiliriz) varlığın bir anlamda olmadığını söylemiştir. Böylece iyi bilinen Heideggerci mantığa göre “cinsel ilişki” varlığı” olmayan bir “var olan” (*étant*) olarak değerlendirilmeli. Aktif bir cinsellik içerisinde insan öznelerini çiftleştirecek olan hakiki varlık ne görülebilir ne sayılabilir hatta ne de tanımlanabilir.

Varlık, fiil ya da isim olarak adlandırılacak bir kelimeye, “baiser” (öpücük/sevişmek) yaklaşacaktır. Klasik anlamıyla öpücük vermek, argoda ise düzüşmek demek olan bu fiil-isim hem etken hem de edilgen çekilmek şartıyla Lacancı paradoksu özetleyebilir. Nancy becerikli biçimde kendi semantik ufkunu tamamlıyor: “...psikanalizin kurucu beyanının ilan ettiği gibi, her öptüğümde/düzdüğümde aynı anda öpülüyorum/düzülüyorum”dur da. (LIY, 12) Burada ne demek istiyor? Lacancı olmaktan çok Freudcu bir mantık güderek sadece “cinsel ilişki”ye sarsılmaz inancım varsa yanıliyorumdur deniyor (biseksüelliğe bağlı

¹¹ Lacan burada *jeu de dames* yani dama oyunu ile dam/kadın arasında kelime oyunu yapıyor. Dama oyununun İtalyancası olan *damma* ise aynı zamanda bu dilde *vermek* anlamına gelmektedir (ç.n.).

¹² Jean-Luc Nancy, *L’“il y a” du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, s. 11. Par la suite, LIY, sayfanın devamı.

tersine çevrilme [*inversion*] ve *demultiplication*ları beraberce araştırırlarken Freud'un Fliess'e yazdığı mektupları düşünebiliriz). Nancy'nin ikinci çıkışı daha ziyade eleştireldir: etkenlik ve edilgenlik üzerine yapılan değerlendirmelerden sonra Nancy, Lacan'ın bu sözünün kışkırtıcı gücünün şaşırtmaktan da öteye giderek "yasak" koyduğunu ifade ettiğini söylüyor. Böylesi bir yasaklamanın pratikte "*coitus interruptus*"la (cinsel birleşmenin kesintiye uğramasıyla) kıyaslanabilecek etkileri olabilirdi (LIY, 14). Burada bir çeşit iğdiş olma, en azından açık ampirik gerçekliği yadsıma söz konusudur: "patetik bir etiğin çiftin çiftleştiğini yadsımaktan çok bir şekilde yasakladığını varsayıyor." (LIY, 15)

Bu noktaya varınca tüm Lacancı analistlerin çılgık çılgılığa yorumbilgisel [*herméneutique*] bir skandal yaratıldığını söyleyeceğini biliyor. Tarafgir bir Lacan okumasıyla suçlanarak Nancy'nin Lacan'ı yanlış anlamasıyla sonuçlanacak bir süreçtir bu. Bu okumayı Lacan'ın diğer ifadelerine (dizimlerine) bağlamak da mümkün olmayacaktır zira Lacan kadın ve erkeklerin "var" ın [il y a] üstesinden gelebilmenin yolu olarak aşkı bulduklarını düşünmüştür. Aynı şekilde bundan böyle yazının ve zorunluluğun –durmaksızın yazılanın– buraya nasıl dahil olduğunu anlamak da mümkün değildir.

Nancy Lacan'ın metinlerinin kendine has dinamiğinden fazlasıyla kökten biçimde uzaklaştığını algılamış ve geriye dönerek Lacan'ın anahtar kelimesi olan "ilişki" sözcüğünün yeniden tanımlamayı önermiştir. Cinsel denilen veya denilmeyen ilişki günlük dilde edim ile eş anlamlı kullanılsa da "cinsel olmak ya da cinsel olmamak" bir edim değildir. Neticede Nancy Lacan'ın cümlesinin söylediğine oldukça yaklaşmış gibi duruyor. Yaygın kullanımıyla "ilişki"nin bir şey olarak varsayıldığını, oysa onun bir üründen ziyade bir edim olduğunu belirten Nancy Lacancıların çoğuyla "cinsel ilişki yoktur" cümlesinin anlamı konusunda hemfikir görünüyor.

Nancy şöyle diyor: "Cinsel ilişki yoktur demekle, bir çiftin sevişmesi sırasında olup bitenlerin bir getirisi, bir geri-dönüşü, ya da belirli bir uygunluğu veya oranı olmadığı kastediliyor olabilir¹³. Nitekim yoktur. Eğer söz konusu olan cinsel edimin öznesinin ilişkisi ya da cinsel edimin öznesi ile ilişki ise, yani bu edimin ne getirisi olduğu ya da ondan neyin arta kalacağını, neyi elimizde tutabileceğimizi, anlatabileceğimizi, hesap edebileceğimizi ya da sermaye gibi biriktirebileceğimizi (dolayısıyla, kaydedebileceğimiz ya da bu anlamda,

¹³ Fransızca'da cinsel ilişki anlamında kullanılan *rapport sexuel* ifadesindeki *rapport* sözcüğü aynı zamanda *getiri* anlamına da gelmektedir. [-çn.]

yazabileceğimizi¹⁴) söylemekten ibaretse, kuşkusuz şunu söylemek gerekir ki, bu edimin muhasebesi, ölçülmesi yahut genel olarak onun sahiplenilmesi veya “bir şey” cinsinden belirlenime sokulması imkansızdır.” (LIY, 17)

Nancy’nin konuyu bu şekilde gerekçelendirmesinden hareketle onun eleştirel tutumunun yok olduğu saptamasını yapıyorum zira geliştirmekte olduğu şey kendi mantığıyla (her zaman ilişki içinde değilse de) uyum içerisinde olan Lacan’ın cümlesinin derinlemesine ve incelikli bir felsefi yorumundan ibaret.

Bu açıdan bana göre tamamlanmış olan, bu cümle ile cinsiyet farkı sorunsalı arasındaki bağlantıdır. Zira Lacan’ın cümlesinin sonu vurgulanırsa (cinsel ilişki yoktur) ontolojiye (ilişkinin varlığına), başı vurgulanırsa (cinsel ilişki yoktur) epistemolojiye (bu ilişkinin doğasına ve aynı zamanda bir bölünme ya da basit bir erkek-kadın, etkin-edilgin, seven-sevilen, ...vs gibi elbetteki aynı biyolojik cinsiyetin öznelerine de uygun düşebilen birbirine karşıt çiftlerin tümleyiciliği olarak tasarlanan ilişkinin hesaplanmasına) dikkat çekilmiş oluyor. Her iki durumda da henüz vurgulanmamış “yoktur” ve “cinsel” arasında şimdiye dek belirtilmeyen diyalektik bir ilişki varsayılıyor.¹⁵ Özetle cinsiyet farkının bizzat kendisinin getirdiği olumsuzlamayı ve kaygıları düşünmek söz konusudur.

Nancy burada kendiyle ilişkinin bir olumsuzlama ilişkisi olduğunu ve dolayısıyla bir “birlik”ten söz edilecekse bunun “kendi kendini ortadan kaldırmadan yapılamayacağını” gösteren Hegel’i çağırıyor (IYA, 30). Nancy’nin Hegel’de “arzu”ya adadığı şahane sayfaları da düşünmeden edemiyoruz.¹⁶ Bu çok kısa giriş onu cinsiyet farkı fikrini örneğin *Tinin Fenomenolojisi* kitabında yapıldığı gibi geliştirme zevkinden de mahrum bırakıyor. Bu temanın Hegel’in biri kahraman diğeri hain addedilen [birbirlerine karşı savaşı] iki erkek kardeşi karşısında Antigone’yi ilk kez cinsiyet farkına bir yaklaşım olarak kavramlaştırmayı hedeflediği Sofokles’in *Antigone* okuması sırasında ortaya attığını hatırlamalıyız. “Cinsiyet farkı ve bunun etik içeriği o sırada tözün birliğinde [*unité*] durmaktadır ve [tözün] devinimi tam olarak bu aynı tözde duran oluşturma [*devenir*]. İnsanoğlu [erkek] kendini aile tını tarafından ortak-özün dışına atılmış halde buluyor ve öz-bilinç sahibi olarak kendi özünü keşfediyor...”¹⁷ Böylece Hegel halka ve aileye erkek ve kadını ayıran ufku

¹⁴ *Rapport* sözcüğü aynı zamanda Türkçe’de rapor ya da bildirme anlamlarına da gelmektedir. (ç.n).

¹⁵ Fransızca’da “pas” olumsuzlama ekidir, “Il n’y a pas de rapport sexuel” derken n’y a grubu olumsuzluğu tek başına da vermekle beraber, kalıp olarak pas kelimesi ile tamamlanır. Ancak söz konusu cümlede Türkçe ifade etmesi mümkün olmayacak şekilde “pas” vurgulanmamıştır (ç.n.).

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *Hegel, L’Inquietude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, s. 83-97.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit*, çev: Gwendoline Jarczyk ve Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, Folio, 1993, t. 1, s. 437.

mal ediyor. Ancak kısa zamanda bu etik erkekler açısından, Eteokles ile Polynice arasındaki ölümüne savaşla kadınlar açısından da, Antigone'nin Kreon'nun yasası karşısında temsil ettiği meydan okumayla tuzla buz olacaktır.

Hegel bir evrensel üzerine temellenen etik yasa ile daima tikel olan arzu arasında karşıtlık yaratmıştı: "onun [kadının] etik [sahibi] olmasının erkeğinkinden farklılığı onun etiğinin tanımındaki tekillığe dayanıyor ve onun hazzında etik evrenseldir/ tümeldir ve doğrudan doğruya arzu(su)nun tekillğine yabancı kalıyordur; erkekte ise bu iki husus (evrensellik ve arzunun tekillği) birbirinden ayrılıyor ve vatandaş olarak erkek *evrensellğin özbilincine* sahip olarak kendisine *arzu* hakkını satın alıyor ve aynı zamanda o arzu karşısında özgürlüğünü koruyor."¹⁸

Cinsiyetlerin ilişkisi iktidar ilişkilerinden soyutlanamaz ve ailenin yazıya dökülmemiş yasasıyla kentin yazılı yasasını karşı karşıya getirmek yeterli değildir. Hegel'in aşık biçimde *Unterschied der Geschlechter* olarak adlandırdığı, etik dünyayı politik dünyayı olduğu gibi baştan başa kateden cinsiyet farkıdır. Tutku ile ödevler arasındaki çatışma Hegel'in ona bahsettiği gibi çabucak gülünç bir nitelik kazanabilir ama hakiki trajedi ödevler ile ödevler arasındaki çatışmadan ileri gelir. Trajedi birdenbire herkes ne yapılması gerektiğini dolaysız olarak bildiği ve yerine getirdiği bir anda baskın yapar.

Hikayeyi biliyoruz: Kreon koyduğu yasağa rağmen kardeşinin cesedini gömdüğü için Antigone'yi canlı canlı mağaraya kapatarak ölüme mahkum eder. Antigone intihar eder ve ölümü onu seven Kreon'nun oğlunun da intiharı başta olmak üzere meydana gelecek bir dizi dramayı hızlandırır. Hegel'in okumasının skandal niteliğinde olduğuna inanabiliriz, zira Kreon'nun tarafını tutmuş, en azından ölümünden sonra bile haini kovalama istencini gerekçelendirmek amacıyla bütün vatandaşların zoraki rızasını almayı başarmış gibi görünüyor. Sonuçta bu Hegel'in hilesidir: bu hile onun [Hegel'in] yunan sitelerindeki etik tözün yıkılışına – sukut-u hayale uğramış gözlemci olarak– tanık olmasını sağlıyor. Çaresi olmayan bu bozulmanın sorumlusu Antigone'dir; onda cisimleşen, cinsiyet farkının yeni bir versiyonu olan kadın ironisidir.

"Ortak-öz olarak, varlığını sürdürmesi ise ancak aile saadetine bozulması ve evrenselin/tümelin içinde varılmış öz-bilincin yıkılmasıyla mümkün olur. İçindeki düşmanı baskı altında tuttuğu şeyde, ki bu onun için esastır, genel olarak kadınlıkta cisimleştirir. Bu – ortak özün ebedi ironisi– hükümetin evrensel/tümel amacına şahsi bir

¹⁸ a.g.e., s. 435.

amacın dahliyle bir kişisel amaca dönüşür, evrensel etkinliği o belirli bireyin bir yapıtında dönüştürür ve devletin evrensel mülkiyetini ailenin mülkiyetine ve süsüne dönüştürür. Böylelikle de, tekillik için –haz ve doyumda, bilfiil etkinlikte– ölgün olan, yalnızca evrensel olanı düşünen ve onun tasasını güden olgun yaştan ciddiyet sahibi bilgeliğini ergin olmayan gençlik için şaşkınlık anına ve kendi coşkunluğunun horgörü (nesnesine) çevirir [...]”¹⁹

Birleşik tözün etik dünyası eski boyunduruklardan ve ölüm döşegindeki yasalardan kurtulmak için cinsiyet farkının meşalesini eline alan bir kadınlığın “taşkınlığı” tarafından içten çökertilerek yıkılır. Mutsuz bilincin ve aydınlanmanın kısaca modernitenin dünyasına geçmek için bu çöküş gereklidir.

Aslında bu yoğun ve zor metinleri uzun uzadıya tekrar ele almak gerekiyor ancak ben Lacan’ın psikanalizin etiği adlı seminerinde yaptığı harikulade *Antigone* okumasından ve Lacan’ın Philippe Lacoue-Labarthe’nin *Lacan avec les philosophes* [filozoflarla Lacan] adlı eserinden esinlenerek yaptığı yorumlara göndermede bulunmakla yetineceğim. Yer darlığından dolayı Lacoue-Labarthe’nin Lacan’ın seminerinde teşhis ettiği bu motifi yani trajedinin ve arzunun “est’etiğini”²⁰ etik ile estetik kelimelerinin karışımından oluşan o sözcüğü vurgulamakla yetineceğim. Lacan bir kere analizini *Antigone*’nin çarpıcı bir güzelliği olduğu tezi üzerine bina etmeye karar verince kaçınılmaz olarak birbirine yakın iki sorunsal ortaya çıkacaktır: Bunlar Lacoue-Labarthe ve Nancy’nin Aristoteles’in *Poetika*’sı üzerine yaptıkları düşüncüler ile Lacan’ın Hegel okumalarından beslenen düşüncüleridir. Bu yaklaşma onları çok daha karanlık fakat aynı derecede de ölümcül bir noktaya götürecekti: Lacan’ın Bataille ile Hegel üzerinden “ilişki”si.

Bu tema ilk kez Lacoue-Labarthe ve Nancy’nin *Titre de la lettre*’in sonundaki yazılarında kendini belli ediyor :

“Lacancı stratejinin en azından onun sisteminin ve kombinasyonunun stratejisinin nihai etkisi böylelikle şaşırtıcı bir katılıkla negatif teolojinin tekrarlanması olacaktı, bu aynı zamanda Hegel’in zaten tekrar tekrar söylediği ve yerinden ettiği şeydi. Ancak Hegel ile birlikte daha ziyade es geçilen Bataille’a yakın olacaktı bu. Ancak bir istisna olarak şunu belirtmeden geçemeyiz ki Lacancı *atheolojinin* üretimi, takip edegeldiğimiz süreçle de uyumlu biçimde, kendi stratejik metafizik belirsizliğini koruyacak ve dolayısıyla “negatif bir *atheoloji*” olacaktır.”²¹

¹⁹ a.g.e., s. 454-455.

²⁰ Philippe Lacoue-Labarthe, “De l’éthique: A propos d’Antigone,” *Lacan avec les Philosophes*, s. 31 ve s. 35.

²¹ *Le Titre de la lettre*, s. 131.

Lacan'ın durduğu asıl yer Babanın Adı'ndan "külyutmazların dahi aldandığı" o uç noktaya kadar Freud'un teorisini sürükleyip götürmeye uğraştığı yer olsa gerek. O halde Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin kitabını Lacancı teorisinin yanılgısına karşı açılmış felsefi bir saldırıya indirgememeliyiz. Böylesi bir tavır onlar arasında yapılacak çaprazlama okumanın sonuçlarından sadece birisini yani, sıklıkla söylenegeldiği üzere, Saussure sonrası bir imleyenler dilbilimi ile Heideggerci bir ontolojiyi beraber yaşatmanın her ne kadar bu mevcut-olmayan olanın, zevk "deliğine" indirgenmiş olanın negatif teolojisine de varsa kolay olmadığını hatırlatan sonucunu yerinde biçimde tespit etmeye yarayacaktır.

Bu da *Le Titre de la lettre*'in Saussure ile Heidegger'i beraber almanın, onları karıştırmanın ve onlardan Freudçu bir kokteyl çıkarmanın imkânsızlığıyla yetindiğini kabul etmek olurdu. Bu iki yorumcu Lacan'ın bilimsel yetkinliğini ilan etme isteği ile nihai felsefi hedefleri arasında kaldığını göstererek çoğunlukla Lacan'ın doktrinini suni bir sistematiksellik üzerine kapanır hale getiriyorlar. Lacan'ın şiirsel yaratım gücünü tamamen kabul ediyorlar ve Lacan'ın teorisinin tutarsızlıklarında ve çelişkilerinde bile kurtarıcı bir lütuf görüyorlar. Lacoue-Labarthe'nin *Antigone*'yi yorumlayarak Lacan'ı incelediği okumasının altında bu önsezi yatar. *Antigone*'nin insanı kör eden arındırıcı güzelliği karşısında duyduğu şevk ve coşkudan kendinden geçtiğinde Lacan'ın ne Freud'e ne de Saussure'e ihtiyacı olduğunu belirtir. Sadece Aristoteles ve Heidegger'e (ya da daha iyi anladığı Hegel'e) aynı şekilde güçlü atıflarda bulunmakla yetinseydi yorumları baştan sona kendi başına ayakta duruyor olacaktı: "Hölderlin ile Heidegger'de böylesi bir kendinden geçme okunabilir. Ancak Lacan'da şu tuhaflığın sorumlusu yine odur: leksik ya da şu veya bu belirleme hakkında şunu demezdim: yorum analize hiçbir şey borçlu değildir, fakat: ondan rahatlıkla vazgeçebilir".²² Neticede Freud nasıl Oidipus'a ihtiyaç duymuştuysa Lacan da etik, arzu ve trajedi üzerine temel sezgilerine varmak için *Antigone*'den vazgeçemezdi. Lacoue-Labarthe bu bölümü tekrar Bataille'a referans vererek bitiriyor: "bu hesaba göre psikanaliz Bataille'ın *trajik dehşet* olarak adlandırdığı şeyden doğar". Bataille, Hegel veya Kojève'den daha fazla Lacan'ın gizli ustası olacaktır, en azından bir enstasis [ενστασις] uzmanı olarak, "yasaklayan" engellere karşı koyan ve akıl yürütmeleri rayından çıkaran, "bazı yerlerde babasını kurban etmenin iyi olduğu [...]" uyarısının değerini doğru dürüst takdir etmeyi bilen kişi olarak.

Teoriyi bir sistem olarak çöküntüye uğratmadan bilgi-olmayanın pratiğinde istisnayı nasıl konumlandırmalı? İstisna sadece kadınlığı ayırt edici mistik bir tonalite ile damgalayacak olan "başka bir *jouissance*" içinde aramamalı. İstisna'yı

²² Philippe Lacoue-Labarthe, "De l'éthique: A propos d'Antigone," *Lacan avec les Philosophes*, s. 29.

üretecek olan bir okuldur, söz konusu okul Nancy ya da Strasbourg okuludur. Bu okul varlığı müphem bir Lacancı-derridacılığa gönderme yapmaksızın yerlerin, teorilerin ve kurucu anlatıların karşılıklı olarak yer değiştirmesi içinde bizleri yönlendirmeye devam eder. Nancy Freud hakkında yazdığı metninde, Freud'ün terminolojisinde itki (*trieb*) denilen “itme/itiş/serpilme” [*poussé*] metaforunun etkisini yorumlarken bunu şiddetle ifade ediyor: Burada Freud'un “anlatısı” olarak adlandırdığım şey insanoğlunu böylesi bir itmenin/itişin kaynağı ve sürekli yinelenişi olarak yeniden betimleme girişimine dayanıyor. Hiçbir tanrının, hiçbir doğanın, hiçbir tarihin içini anlamla dolduramayacağı bir varlığın karanlık ve alabildiğine açık fonu üzerine çizilmiş olan bir işaretin serpilmesinden başka bir şey değildir bu. Metafizikler tarihe karıştığından beri denenmiş olan en güçlü girişimdir aynı zamanda. İnsanın kendi kendini üretmesi (bilhassa Marks bu tuzığa düşmüştür) ve (Heidegger örneğindeki gibi) bir çeşit tanrısallığın hortlaması tuzaklarının her ikisinden de kurtulmasını bilmiştir.²³ O halde bu serpilmenin meyve vermesini sağlamak bize düşüyor...

²³ Jean-Luc Nancy, “Freud—pour ainsi dire”, dans *Po&Sie*, n° 124, 2008, s. 116

“Les Iris”ten Ris Orangis’e: Leiris’e Dokunan Nancy / Nancy’ye Dokunan Derrida

Michael Syrotinski

İngilizceden Çeviren: Berkay Ersöz

1. Leiris’in İrisleri

Jean-Luc Nancy, 1992 yılında, *Yale French Studies*’in, konuk editörlüğünü Marc Blanchard’ın yaptığı, ünlü Fransız yazar, halkbilimci, otobiyografi yazarı, caz hayranı ve sanat eleştirmeni Michel Leiris’in çalışmaları hakkındaki bir özel sayısına “Les Iris” başlıklı kısa bir yazı yazmıştı. Özellikle bu özel sayı için yazılmış olan bu kısa metin, Nancy’nin bütün eserleri arasında neredeyse tamamen gizli kalmış olmakla birlikte, en iyi ifadeyle bir ‘*oeuvre de circonstance*’, sıradışı bir çalışmadır. Nancy’nin eserlerinin, onun düşüncelerini İngilizce konuşan okurlara daha iyi ulaştıran ve gün geçtikçe artan İngilizce çevirileriyle birlikte, hem Leiris hakkındaki bu özel sayı yayınlandığı sıralarda yayınlamış olduğu –*Une Pensée finie* (1990), *La Comparution* (1991), *Le Poids d’une pensée* (1991), *Corpus* (1992), *Le Sens du monde* (1993)– gibi, hem de daha yakın zamanlarda çıkmış olan –*Les Muses* (1994, ikinci baskı 2001), *Être singulier pluriel* (1996), *La Création du monde* (2002), *Au Fond des images* (2003), ve *La Déclosion: Déconstruction du christianisme* (2005)– gibi önemli eserleri bağlamında okunduğunda bu metnin, hafif, yüzeysel ve bir ölçüde de dolaylı olduğu göz önünde bulundurulursa, bu durum pek şaşırtıcı görünmemelidir. Söz konusu metnin alımlanma tarihi boyunca verilmiş olan en önemli yanıtlardan biri de, Jacques Derrida’nın, 1982’de *Paragraph* dergisinin Nancy üzerine, editörlüğünü Peggy Kamuf’un yaptığı bir özel sayısı için başlamış olan ve 2000 yılında *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy başlığıyla yayınlanmış olan geniş çaplı okumasıdır. Nancy ve Derrida arasındaki ilişkinin karmaşıklığını hakkıyla ele almak, bu denemenin kapsamı dışında kalacaktır, ama yine de önümüzdeki şu

birkaç sayfada, bir anlık tesadüfi, zorunsuz olan şu iki karşılaşma arasındaki olası temas noktaları hakkında birkaç kurgusal yorumda bulunmak istiyorum: Nancy ile Derrida'nın ve Leiris ile Nancy'nin karşılaşmaları.

Derrida'nın metinlerinin çoğunda söz konusu olduğu gibi, ve onun ısrarla tematik olmayan okuma pratiğine uygun bir biçimde, *Le Toucher*'in hareket noktası Nancy'deki "dokunma teması" değildir –gerçekten, Derrida da sık sık, dokunmanın herhangi bir biçimde indirgeyici bir kavranışına karşı Nancy'nin şiddetli itirazlarına, "il n'y a pas 'le' toucher" savına değinir– aksine imalı ve bir ölçüde de gizemli bir sözle başlar ve ardından bu uzun çalışma boyunca uzun uzadıya ve titizlikle ayrıntılarına inerek yapı sökümünü devam ettirir: 'Quand nos yeux se touchent, fait-il jour ou fait-il nuit?'¹ (Gözlerimiz birbirine dokunduğunda, gün mü doğar yoksa gece mi olur?) Bu soru, Nancy'nin 'dokunma' kategorisini dikkatle yeniden düşünüşüyle ve onun statüsünü soruşturma konusu yapmasıyla doğrudan ilgilidir. Derrida bunu, görme duyusu ve görünürlüğün duyular hakkındaki felsefi söylemlerde geleneksel olarak işgal ettikleri, aşkın olmasa da (Derrida buna "sözmerkezci" diyecektir) baskın konumla ilgili olarak Batı metafiziği tarihi boyunca dokunmanın kuramsallaştırılma tarzlarının bir dizi ayrıntılı çözümlemesi aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Duyuların söz konusu bu "dağılımının" hiyerarşisi hakkındaki tartışmaya biraz ileride değineceğim.

Nancy'nin Leiris hakkındaki kısa metninin de, Derrida'ya benzer bir tarzda kendi zorunsuz ya da tesadüfi bir hareket noktası söz konusudur; neredeyse sinsice, Leiris'in adı ve Fransızca'da irisleri ifade eden "Les iris" sözcüğü arasındaki hoş tesadüfü açıklayan bir "gir-mey-iş yazısı" (*non-introduction*) ile başlar:

(ne faites pas la liaison, ne faites pas le rapport non plus: ni la liaison des sonorités, telle que la langue française l'exige ici, ni le rapport des sujets, tel que la pensée, française ou pas, l'exige partout. Mais ne prenez pas non plus ce double interdit pour une introduction. Ni d'un côté, ni de l'autre, ne cherchez la clef, meme s'il est clair que "les iris" est un pluriel de "l'iris", où l'apostrophe elide un "e" pour éviter un hiatus. Sans ce dernier, nous aurions ici "le iris", à quoi ne manquerait plus que la majuscule du nom propre pour être enfin l'auteur au programme d'aujourd'hui: "Leiris". [...] Dites-vous plutôt que c'est parti.)

(Ne bir ilişki kurun, ne de uyum arayın: Ne Fransız dilinin gerektirdiği gibi fonetik ilişkiyi, ne de (Fransız ya da bir başkası) her türlü düşüncenin

¹ *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris: Galilee, 2000), s. 11. *Le Toucher*'in ilk bölümünü oluşturan orijinal makalenin Peggy Kamuf tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisi, 122-157, *Paragraph* 16:2, 1993.

gerektirdiği gibi özne uyumunu. Ama sakın bu çifte yasaklamayı da bir giriş yazısı gibi görmeyin. Les iris'in l'iris'in çoğulu olduğu, kesme işaretinin burada ünlü çatışmasından kaçınmak için "e" harfinin yerini aldığı gayet açık olsa bile çözümü hemen önünüzde aramayın. Bu ünlü çatışması olmasaydı elimizde, sonunda bugün ilgimizin konusu olan yazarın asıl adından yalnızca baş harfinin büyük olmasıyla ayrılan le iris kalacaktı: "Leiris." [...] Yalnızca bunun artık başladığını kabul edin.)²

Metin ilerledikçe, bütün farklı anlamları bakımından (gözün gözbebeği etrafındaki renkli kısmı, prizmatik bir renk kuşağını ifade eden bir optik terimi, Yunan gökkuşağı tanrıçası, ve aynı isimde bir çiçek) 'iris' hakkında poetik olarak ince bir düşünme biçimini alıyor. İlk bakışta bu, rastgele birbirleriyle ilişkilendirilmiş bir dizi çağrışım, üstelik bu, böyle çağrışımları tetikleyecek şekilde sözcüklerle gelişigüzel oynanmasından başka hiçbir şeyle güdülenmeden gerçekleşmiş gibi görünebilecekken, Nancy'nin başlama tarzı oldukça temkinlidir. Başlangıçtaki kendi *kalkış/ayrılış* (*departure*) noktasını gizleme jestinde, Nancy'nin Fransızca "*partir*" (anlamin, görünüşün, yönelimselliğin ve diğerlerinin nasıl "başladıkları" na" ilişkin fenomenolojik açıklamaların sezgici temelini eleştirmesi) ve "*partager*" (hem üleştirici bir biçimde çoğulluğun içinde parçalanma, hem de aynı zamanda paylaşmanın olanağının çelişkili koşulu olan bir tekillik olarak – bu da onun topluluk, *Être singulier-pluriel*'in tekil-çoğul-olmanın "ortaklık-ta-olma" anlayışını yeniden düşünme yollarından biridir) fiillerine özgü etimolojik kökler ve felsefi gerilimlerden yararlanmasının yollarını nasıl verimli ve çeşitli biçimlerde kullandığı hissediliyor. Nancy bu şekilde Leiris'i, "Leiris" adını ve sözcüğünü alıkoyarak Leiris'e yaklaşıyor ve ona dokunuyor. Böyle yaparak da, metne daha başlamadan önce bile, Leiris'in kendi yazma "oyununu", kendi kendisi hakkında yazma tarzını paylaşarak, onun yazınsal pratiklerini ve Leiris'in geçen yüzyılın en çarpıcı ve ilgi çekici edebi otobiyografilerinden birini, 4 ciltlik *La Règle du jeu*'yü yazmaya giriştiğinde kullandığı tarzı aksettirerek veya taklit ederek zaten başlamış olduğu söylenebilir. Birçok yorumcu, Leiris'in eserlerindeki ağırlık merkezinin, otobiyografisi *L'Age d'homme*'un (1939) ilk bölümüyle birlikte, dil ve görüntünün çağrışımsal gücüyle ilgili gerçeküstücü saplantıdan, yazısını daha varoluşsal bir otobiyografi tarzında kurma kaygısına doğru yer değiştirdiğini (bunun, bir düzeyde kendi yaşamı ve anılarının ufak ayrıntılarını sonu gelmeyecekmiş gibi yorumlama saplantısının yerini aldığı da söylenebilir) görmüşlerdir. *La Règle du jeu*'ün yakın zamanda tamamlanmış olan Pléiade baskısı için yazdığı önsözde Denis Hollier, bunu ince bir sözcük oyunuyla betimlemektedir : "C'est [...] contre la menace d'une prolifération incontrôlable du jeu de mots, qu'il fait prendre à

² "Les Iris", *Yale French Studies* 81, 1993, Fransızca orijinal metin için s. 46, İngilizce çevirisi için s. 55-56. Bundan sonraki alıntılar hem Fransızca hem de İngilizce olarak verilecektir

son écriture le tour autobiographique dont il attend qu'il lui permette de s'indexer sur autre chose qu'elle-même (Leiris parlara à ce sujet de réalisme). La mise en <je> du jeu et la mise en jeu du <je> sont ici aussi importantes l'une que l'autre.”³

Leiris, ilk dönem metinlerinin, özellikle de *Glossaire, j'y serre mes gloses*'in (1939) ayırıcı özelliği olan serbest akışlı dilsel yaratıcılığı terk ederek, otobiyografik yazma tarzıyla birlikte daha “kontrollü” bir edebi coğrafyaya göç etmekle birlikte, daha sonraları yazdığı, *Bagatelles végétales* (1956), ve *Langage, tangage, ou ce que les mots de disent* (1985) gibi metinlerde onun dil oyunlarından aldığı kalıcı ve sonsuz hazza ilişkin yeterince açık ifadelere rastlarız. Daha sonraki otobiyografik metinlerinde olduğu gibi *L'Age d'homme*'daki edebi “boğa güreşine” kendini bırakmanın içerdiği risk ve *Glossaire, j'y serre mes gloses* gibi metinlerde ontolojik önceliği dilin tesadüfi sonuçlarına uydurma çabası arasında sonuçta belki hiçbir niteliksel fark da olmayabilir. Leiris bu sözlükte, ifadeler arasında büyülü bir fonetik ve görsel örtüşmeyi dile getiren sözcük tanımları üreterek, anlamın ele geçmezliğini, anlam ve imanın kaçamaklı doğasını öne çıkarıyor. “CHEVAL – c'est achevé à ailes: Pégase; MORT – minotaure amateur d'hommes. Saumâtre traumatisme; TRANSCENDANCE – transe sans danse”, vd. Leiris, kesinlikleri bakımından parıldayan kıymetli taşlara benzer imge hazinelerini andıran kendi sonsuz mimetik şaşırtma dizilerini üretirken dilin gücüne karşı olan merak duygusunu hiç yitirmiyor. Bu ‘açıklamaların’ çoğunda göz kamaştırıcı bir resimbetimsel özellik bulunur, ve Leiris'in bundan aldığı keyfin bir kısmı, sanki kendisinin dil ve imge arasındaki bu ontolojik belirsizlik alanında tutuklu kalmasına bizzat izin vermesinden geliyor gibidir.

“Les Iris”, Leiris'in dil ve imgelerinin tutuklayıcı gücüyle ilgili birçok noktaya dokunur, Nancy de zaten Batı sanatı ve edebiyatında metin ve imge arasında gerçekleşen etkileşimi *Au fond des images* (2003) adlı çalışmasında ayrıntılı olarak kuramsallaştıracaktır. “L'oscillation distincte” başlıklı bölümde dediği gibi, “Il ne faut cependant pas croire qu'à <texte et image> on pourrait substituer <distinct et oscillant>. Ces deux couples ne sont pas homologues. Ils sont aussi bien chiasmés l'un sur l'autre [...] Chacun est l'*ekphrasis* de l'autre tout en étant aussi bien son illustration, son illumination.”⁴ Bu metinde Nancy, özünde görünüş, benzeşim veya tasarım ile ilişkili olarak imgeden bahsetmekten yola çıkar ve imgenin fenomenolojik

³ Michel Leiris, *La Règle du jeu*, (Paris: Editions Gallimard “La Pléiade”, 2003), Edition publiée sous la direction de Denis Hollier, s. xii. [Olası bir çevirisi: Kendisine, kendisini yazının kendisinden başka bir şeye göre ayarlama olanağı vermesini beklediği otobiyografik dönüşü yazısına alması (Leiris bu konuda realizmden bahsedecektir), kelime oyunlarının kontrolsüz bir çoğalması tehdidine karşıdır. Oyun'un (jeu) «ben»inin (je) tehlikeye atılması ile «ben»in oyununun tehlikeye atılması burada birbiri kadar önemlidir.]

⁴ Jean-Luc Nancy, *Au Fond des images* (Paris: Gallimard, 2003), s. 140.

belirlenimi aşma yollarını düşünmeye doğru ilerler: Başka bir deyişle, imgeler bize nasıl dokunurlar? Bizim üzerimizde nasıl etkide bulunurlar, ve bizi nasıl yakalarlar? Onun da yazdığı gibi:

Elle n'est donc pas une représentation: elle est une empreinte de l'intime et de sa passion [...] L'image me touche, et ainsi touché et tire par elle, en elle, je me mêle à elle. Pas d'image sans que je sois aussi moi-même à son image, sans pourtant passer en elle (*Au Fond des images*, s. 21). Bu dokunma daha önce, yüzeylerin algılanamayan bir buluşması, bir "effleurement" (Fransızca "tam yüzey üzerinde" gibi bir anlama gelen "à fleur de" ifadesiyle birlikte "hafifçe dokunma") olarak betimlenmiştir : "La fleur, c'est la partie la plus fine, la surface, ce qui reste devant et qu'on effleure seulement: toute image est à fleur, ou est une fleur." (s. 15-16)

İmgeler bize böyle hafifçe dokunurlar, ve yine de bütün duyularla ilişkilendirirler, bu yüzden geri kalanları dışlayıcı bir biçimde görsellik alanına aitmiş gibi ele alınmamaları gerekir. "Les Iris" metninde Nancy, benzer bir biçimde, duyuşal gönderge çerçevesini görsel olandan dokunsal olana doğru kaydırıyor: "... c'est ainsi que c'est parti, et que ça part toujours. Comme lorsque deux regards s'effleurent" (s. 47) [... işte böyle başlar ve hep böyle başlamayı sürdürür. Aynı iki bakış anlık olarak karşılaştığında olduğu gibi' (s. 56)]. Nancy aynı zamanda Leiris'in gözlerine, daha doğrusu "irislerine" odaklanmayı metin boyunca sürdürecektir. Gözbebeği aralığını çevreleyen irisin, Leiris'in sınırsız (vast) otobiyografik tasarısının merkezindeki boş öznenin etrafındaki sonsuz dil oyununun bir betimlemesi olarak değerlendirilebileceğini ima edecektir: "Iris pris sur le vide, pris sur le fait d'envelopper une pupille qui bée (hiatus) sur rien, sur la solitude de son "sujet" " (s. 48) [Boşluk tarafından yakalanmış, hiçlik üzerinde, kendi "öznesinin" yalnızlığı üzerinde açılan bir gözbebeğinin etrafını sararken yakalanmış bir iris (s. 56)]. İngilizce deyim ifade ettiği gibi Nancy Leiris'in gözlerini yakalamaktadır, ama bu nüfuz edici ya da şiddetli bir bakış ile olmaz. Bakış çok kısadır, çok hızlıdır ve onun tutamayacağı, ya da "kapılamayacağı" kadar kısa sürelidir (ve o da, kavramsal olduğu kadar fiziksel, elcil, kavrayıp bırakan bir kayma olarak bu eşzamanlı *saisissement/dessaisissement*'tin muğlaklığıyla oynayacaktır. Bu da dokunaklı bakışın –"lorsque deux regards s'effleurent"– neden asla bir izlenimden daha fazlasını bırakamayacağını açıklar: "Il y a impression, et c'est parti. L'impression n'imprime rien [...] mais l'impression presse quelque chose à meme cette surface irisée, ce papier ou cet écran vaguement prêt à se mettre en oeuvre" (s. 49) [Bir izlenim vardı ve geçti. İzlenim hiçbir iz bırakmıyor ama işe koşulmaya az çok hazır bu kağıt ve ekran, bu renkli yüzey üzerinde bir baskı yaratıyor' (s. 58)]. Bu "hiç" aslında hiç değildir, çünkü "On est touché pourtant, quelque chose

a touché quelque point sensible” (s. 50) [Ama bir şey bize dokundu, birşey duyarlı bir noktaya dokundu.’ (s. 59)]. Bu dokunmanın izlenimi bütün duyuları (geleneksel olarak anlaşıldığı gibi dokunma duyusu da dahil) ve her tür *anlamı*, demek-istemenin açığa çıkabilecek olan gizli derinliğini aşar. İşte Nancy’ye göre Leiris’in metinlerinde böyle tutsak edilirdi ve onun edebiliğini tanımlayan şey de budur: Gerçekten de bu, edebiyatı Leiris’in bütün varoluşunu adadığı ciddi “oyun” olarak tanımlayan şeydir, *Glossaire*’de bir madde olmaya geçecek başka bir sözcük oyunu ile Nancy’nin de belirttiği gibi: “Tout cela est incroyablement, inestimablement sérieux. On se plait au sérieux. Où l’on serre les yeux. Iris froncés, fleurs et vulves, vertus vulnérables, attouchements vulnérables” (s. 50) [Bütün bunlar inanılmaz, hesaplanamaz derecede ciddidir. Ciddi olandan keyif alıyoruz. Gözlerimizi kısarak. Büzülmüş irisler, çiçekler ve vulvalar, incinebilir erdemler, incitici dokunuşlar.’ (s. 59)].

2. Derrida Nancy’yi sorguluyor

Nancy ve Leiris, tesadüfi ve kısacık bir temas anında (ki bu kesinlikle bu karşılaşmayı küçümsemek demek değildir), neredeyse fark edilmeyecek bir biçimde birbirlerine dokunmaktan birazcık fazlasını yapmış olsalar dahi, aynısı Nancy ve Derrida için söylenemez, üstelik aralarındaki uzun ömürlü ve yakın ilişki belirgin bir inceliğe ve saygılı bir mesafeye dayansa bile. *La Déclosion: déconstruction du christianisme* gibi metinlerde yapı sökümüne başvurmasındaki gibi apaçık örnekler ve yetkeli bir referans noktası olarak Derrida’yı anan sayısız dipnot düşünülecek olursa, Nancy’nin Derrida’ya olan entelektüel borcundan şüphe edilemez.⁵ Düşüncelerinin ve yazılarının örtüştüğü noktalar ayrıntılı olarak sıralanamayacak kadar fazladır, bununla birlikte iki düşünürün çalışmaları, edebiyat ve felsefe arasındaki sınırlar üzerinde veya kavşak noktasında –ve kısmen de Fransa ile Almanya arasındaki jeo-felsefi sınır aşımaları ile ilgili olarak– işgal ettikleri hassas konum ile, klasik felsefedeki özneyi yeniden düşünmeleriyle başkalarından ayrılırlar. Her iki düşünür de, farklı perspektiflerden ve farklı bağlamlarda, zamansallık ve mekansallık kavrayışlarımızı öznellik ve bilinç kuramlarında temellendirmeye yönelik, Aristoteles’ten Alman idealizmine ve sonunda Husserl ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojik araştırmalarına kadar devam eden geleneksel sistematik girişimleri aşacak biçimlerde geliştirmişlerdir. İzledikleri farklı rotalar, Husserl fenomenolojisini (Heidegger üzerinden) eleştirmelerinde ve aşkınlığı içkinlik ve ideallik söylemleriyle ilişkilendiren kökleşmiş varsayımı tersyüz edişlerinde birbirleriyle çakışır. *Le Toucher*’de Derrida görmeye öncelik tanınmasından dokunmaya

⁵ Örneğin bkz.: *Le “il y a” du rapport sexuel* (2001), s.32’deki dipnot. Burada Heidegger ve cinsel farklılık sorunuyla ilgili olarak Derrida’dan alıntı yapar; ya da *La création du monde*, s. 23’te *Spectres de Marx*’a yapılan gönderme; ya da *Au fond de l’image*, s. 40’taki *Force de loi* notu.

yapılan vurguya doğru gerçekleşen kaymaya, Nancy'nin felsefi jestlerinin belki de en önemlisi olduğuna işaret eder, bununla birlikte kendisinin “*devenir-haptique de l'optique*” diye ifade ettiği şeyin Bergson'da, ve hatta Deleuze ve Guattari'nin *Mille Plateaux*'sunda da görülebileceğini ekler.⁶ Nancy'ye ait olan gayet ayırıcı felsefi ifade, gördüğümüz gibi, sunuşun olanaksızlığında sonuçsuz bir şekilde “sunulabilecek” olan, maddi veya bedensel olarak sınırlanmış tekil bir radikal ontoloji biçimine sıkı bir bağlılığı örnekler. Ian James onun bedenini, anlamın (duyu-sense) ve bilincin fenomenolojik kavranışlarından kopmasını şöyle özetlemektedir:

“Nancy'ye göre anlam (duyu), dünyanın hep zaten olduğu şeydir, fakat ayrıca kavranamayacak, ele geçmeyecek bir artıktır, “bizzat fenomendeki fenomeni aşan” şeydir (*Sens du Monde*, 35; *Sense of the World*, 17) [...] O, düşünmenin, fenomenolojinin ötesinde, görsel metaforlar üzerine, her tür fenomenolojik görme kavrayışı üzerine, görünüş, “aydınlatma,” berraklaştırma vb. üzerine kurulu her tür felsefi dilden uzaklaştığı noktayı belirtir. [...] bu düşünme [...] bilinçle ilişkili olarak bir aşkınlık ve içkinlik dilini kullanamazlar (böylece Nancy'nin duyunun aşkın-içkinliğinden (*trans-immanence*) bahsetmesine olanak tanır).”⁷

Nancy'ye göre dünya dolaysızca cisimleşmiş bir dünyadır, ancak onun cisimleştirdiği “duyunun/anlamın bedeni” hem özne ve dünyanın fenomenolojik bir birleşiminden (veya çaprazlamasından), hem de beden ve ruh arasında bir karşıtlığa (onu izleyen tözdeşlikle birlikte) ilişkin Hristiyan kavrayıştan kökten farklıdır. Sonuncu tema *Corpus*'tan itibaren Nancy'nin bazı başka metinlerinde de önplandadır, bununla birlikte *Noli me tangere* (2003) ve dokunmanın tam da dokunulamaz olanla temasın daha radikal bir biçimi olarak betimlendiği *La Déconstruction du christianisme* (2005) gibi çalışmalarında daha geniş çapta ele alınmıştır. İşte bu, Nancy'nin temel yapısökümcü hareketidir: İsa'nın bedeni komünyon ayininin simgesel biçimi aracılığıyla duyulur veya tözsel hale getirildiği anda artık kavranamaz olanın veya dokunulamazlığın alanında değiliz demektir. Bu yüzden dokunma, ve benzer bir biçimde de Nancy'nin alıntılarmaktan sıkılmadığı “*partes extra partes*” (yani, kökten bir kınılma veya parçalara ayrılma olarak gerçekleşen bir paylaşım veya biraraya geliş) deyişinin bir versiyonu, veya “tekil-çoğul olma” düşüncesi de (varlığın anlamının paylaşılan hakikati ancak belirsiz, ucu açık ve sonsuzca çoklu anlamların tekil bir “zinciri” sayesinde belirlenebilir) asimetrik bir ilişkiyi, birbirleriyle zorunlu olarak bağdaşmayan iki alan arasındaki temas noktasını belirtir.

⁶ Jacques Derrida, *Le Toucher*, s. 138-9.

⁷ Ian James, *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 96.

Derrida'nın, Aristoteles'ten beri –Platon, Plotinos, Descartes, Maine de Biran, Jean-Loup Chrétien, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, ve Deleuze ile Guattari'yi kapsayacak biçimde– ve Nancy'nin çalışmalarında bir felsefe sorunu olarak dokunmanın “dokunma-merkezci” tarihi boyunca çarpıcı bir yolculuk olan *Le Toucher*'deki uzun, karmaşık ve son derece içten Nancy okumasının hareket noktası, Nancy'nin dokunmaya bağladığı ve Derrida'nın “sözde aşkın” dediği ayrıcalıktır. Derrida bunu şöyle ifade ediyor:

Le toucher reste pour Nancy le motif d'une sorte de réalisme absolu, irrédentiste et post-déconstructif. L'espacement de l'espace qu'il expose au toucher reste irréductible à aucune étendue mathématisable, et peut-être à tout savoir. Réalisme absolu, mais irréductible à tous les réalismes de la tradition. La Chose se touche, même là où l'on ne touche Rien. C'est ce qu'il nous faudra désormais tenter de comprendre. Et comment le toucher et le non-toucher se touchent, *réellement*, avec un tact infini, dans lequel s'engouffre, s'abîme et s'épuise, s'ex-crit, exacte hyperbole, l'écriture de Nancy. (*Le Toucher*, p. 60).

Nancy'e ait olup en eksiksiz biçimiyle *Corpus* ve *Une Pensée finie*'de kuramsallaştırılmış olan dışa-kayıt (*ex-scription*) terimi, bedenle ve anlam pekinliği başta gelmek üzere, geleneksel felsefi koordinatlara göre düzenlenmiş bir dünyanın ontolojik güvenliğinden kökten bir ayrılışı yansıtan (felsefi, edebi, sanatsal veya politik) bir yazma veya düşünme tarzını ifade eder: “Inscrire la présence, ce n'est ni la (re)présenter, ni la signifier, c'est laisser venir, advenir et survenir ce qui ne se présente que sur la limite où l'inscription elle-même se retire (où elle *s'excrit*).”⁸ Hem bedenin duyumsama kiplikleri anlamında, hem de anlamlama olarak anlamı ve tasarımı aşar (ondan ayrılır), ve yine de dışa-kayıt (*ex-scription*) olarak yazı söz konusu bu bir araya gelişin, dokunmanın gerçekleştirilmesinin veya sahnelenmesinin ta kendisidir. Dolayısıyla Derrida'nın “*archi-écriture*” kavramına da biçimsel olarak benzer. Derrida'nın Batı metafiziğine ve onun söz, mevcudiyet, doğru vs. olarak logos'a atfettiği onto-teolojik önceliğe yapısökümü uygulamasını sağlayacak bir kavram olan yazı (*écriture*) veya ‘aşkın-yazı’, ilk kez *De la grammatologie*'de (1967) dile getirilmiştir, ayrıca bu terim Derrida'nın, özünde hep aynı şeyi ifade eden ve aynı işe yarayan sözde-aşkın ve sürekli değişen terimleridir (*différance*, ek, *pharmakon*, iz, yayılım, kül, imza, şibboleth, *subjectile*, hayaletbilim, tamamen başka (*le tout autre*), vd.). Bu kesintisiz yeniden adlandırma hareketi herhangi bir temel sözcüğe veya temel deyişe öncelik atfetmeye karşı çıkışı ifade etmektedir. Derrida *Le Toucher*'de, Nancy'nin bedensel veya maddi olarak sınırlanmış “mutlak” bir gerçekçiliği “post-

⁸ Jean-Luc Nancy, *Une Pensée finie* (Paris: Galilée, 1990), s. 294-295.

yapısökümcü” biçimde onaylamakla yapısökümünün “ötesine” geçtiği iddiası üzerinde durarak kendi okuma pratiğini Nancy’ninkinden ayrı tutmakta dikkatli davranmıştır. Derrida birçok yerde post-yapısökümcülük diye bir şeyin olanağını sorgulamıştır.⁹ Bir anlamda (Derrida’nın Nancy okumasını belirlemesiyle ilgili olarak) Derrida’nın yapmayı amaçladığı şey, tam da kendi yapısökümcü okumasını Nancy’nin dış-kayıtsal (*ex-scriptive*) yazma pratiğiyle –ki salt hayranlığını belirtmek dışında bir şey dile getirmemiştir– temasa sokacak bir yol bulmak ve bu ikisi arasında temas kurmak için neyin risk altında olduğunu sorgulamaktır.

Dokunulamaz olana bir dokunuş olarak bu edimsel canlandırma bu yüzden bu temasın en çarpıcı yanını özenle ele almanın bir örneği haline gelir ve en dokunaklı ifadesini de anlatının sonuna doğru, Derrida yalnızca Nancy’nin birkaç yakın arkadaşı tarafından paylaşılan kişisel bir sırdan, 1990 yılında geçirdiği kalp nakli ameliyatından bahsettiğinde bulur. Bu olay, Nancy’nin *Le Toucher* ile aynı yıl yayınlayacağı sıradışı anlatı *L’Intrus* (2000) için de hareket noktası olacaktır. Derrida’nın bu çalışma üzerine düşünmesi de dilbilgisel bakımdan “olanaksız”, asimetrik ve muhtemelen çevirisi yapılamayacak olan Fransızca *se-toucher-toi* deyişinin bir okuması biçimindedir. Bu, Nancy’nin, yukarıda bizim de dokunmuş olduğumuz bütün ölçüsüz gerilimleri ve (“öznenin” kendisine karşı olanla başlayan) yansıtıcılıkta temelini bulan herhangi bir ilişkinin olanaksızlığını içerir. Derrida için bu ayrıca, Nancy’nin kendi ontolojik kendinden-farklılığının, başarılı geçen kalp ameliyatının ardından başka birinin kalbiyle yaşamını sürdürmesinin bir simgesi de olacaktır. Derrida burada bir kez daha başlarken sorduğu soruyu sorar: “Notre question reste: que se passe-t-il quand nos yeux se touchent?” (*Le Toucher*, s. 317). [Sorumuz hala kalır: gözlerimiz birbirine dokunduğunda ne olup bitmektedir?]

3. Başkasının diline dokun(ma)mak

Derrida, Nancy’nin dış-kayıtsal (*ex-scriptive*) yazısı üzerine yapısökümcü okumasında, özneliliğin olanak koşulu olarak indirgenemez bir başkalığa işaret ederek Nancy’nin dokunulamaz olan özüne dokunuyor. Bu, deyim ve tekilliğin çevrilemezliğine ilişkin bir soru olarak dilsel düzeye aktarılır: “Ça se touche, un Je. La grammaire française du <se> reste intraduisible à jamais. Accident d’autant plus intéressant qu’il touche à

⁹ Ian James, Nancy hakkındaki başka bakımlardan mükemmel incelemesinde, Nancy’nin (*ex-scripture*)’ının Derridacı *différance* ile eninde sonunda bağlantılandırılmasına karşı koymayı güç bulmuştur (*The Fragmentary Demand*, bkz: s. 147-148). İşte tam da bu, Geoffrey Bennington’ın “El Sıkışması” başlıklı *Le Toucher* okumasında itiraz ettiği şeydir. Bennington burada Nancy’nin bir araya geliş ve dağılma, ayırma ve paylaşma, logos ve yayılım arasındaki temas noktası olarak dokunmaya öncelik tanınmasıyla sonuçta sonsuzluk ve idealizm hakkında bir düşünmeye doğru geri çekilmekten kaçamayacağını ileri sürmektedir. Bkz.: Bennington, “Handshake”, Derrida Today, Kasım 2008, cilt.1, s. 167-184.

l'idiome, justement, à la singularité intraduisible au coeur même de la traduction.” (*Le Toucher*, s. 47). Fransızca'daki dönüşlü zamir “se”nin deyimisel tekilliği, hem yansıtıcı bir “kendine dokunma”, hem de edilgen bir (başkası tarafından) “dokunulma” anlamını doğurabilir. Nancy “aynı” şeyi “Les Iris”te de söyleyecektir: “Nul ne touche à la langue de l'autre. Les idiomes ne se rencontrent jamais” (“Les Iris”, s. 46/ s. 55). Nancy'ye dokunan Derrida ve Leiris'e dokunan Nancy arasında iki metnin ilk bakışta göze çarptandan daha fazla ortak noktası vardır. Her ikisinin de dile getirdiği dokunuş, kökten rahatsız edici bir dil deneyimi sayesinde görmeye, görünüşe, ideallığe atfedilen ontolojik ve fenomenolojik bir önceliği ve buna karşılık gelen bütün bir öznellik metafiziğini altüst eder. Nancy'nin Leiris okuması “konusuna” hafifçe dokunarak iş görüyorsa, Derrida'nın *Le Toucher*'i de, onun okumalarının zorunlu olarak yüzeysel veya olumsal doğasını ön plana çıkarmayı amaçlayan, böylece bunun Nancy “hakkında” bir metin olmasına, ya da Nancy'nin düşüncelerinin kuramsal bir açıklamasına indirgenebilecek olmasına direnen karmakarışık bir uzun sapaklar dizisidir. Gözleri birbirleriyle “karşılaştığında” gerçekleşen şey, aralarındaki ilişkinin yakınlığına rağmen, “göz göze” gelmeleri ve aynı görüşte olmaları değildir. Burada bilgi ve anlayış ortaklığına dayanan bir anlaşmayı ifade eden İngilizce deyim (“eye to eye”) tam anlamıyla çevrilebilir olmasa da, kesinlikle deyimisel bir tekilliği dile getirir. Gerçekleşen şey, Nancy'nin Leiris üzerine metninde bulduğumuz kırılmaninkilerle aynı etkileri ürettiği sürece, az çok “zihinlerin bir karşılaşmasıdır”. Diyebiliriz ki Nancy de benzer bir biçimde Leiris'i taklit etmemekte, aksine onu yankılamakta ve Leiris'in irisleri tarafından büyülenmiş olarak kaldığı sürece kendine özgü bir dizi parlak imge üretmektedir. Örneğin: “Pupille emmaillotée d'iris: minuscule momie d'Egypte au coeur de l'oeil. Bandelettes diaprées et serrées sur ce secret de rien: voir” (s. 48) [Bir irise sarılıp sarmalanmış bir gözbebeği: Gözün kalbinde ufak bir Mısır mumyası. Bu gizli hiçin etrafına sıkıca dolanmış rengarenk sargılar : Görmek. (s. 56)]. Bu satırlar arasında pek incelikli bir dokunuşu, Derrida'nın yaşadığı Paris banliyösü Ris-Orangis'e yapılmış ve algılaması zor, ufak bir göndermeyle karşılaşınca biz de şaşırır mıyız?:

Mais par exemple, on dit “les iris”, sans y penser, parce qu'il faut un titre et parce que, sans doute, on a reçu une impression – une espèce d'impression fugitive et futile: un sable de syllabe en “ris”. Cela aurait pu venir de Ris-Orangis. La banlieue est le lieu du banal. Le banal est un lieu d'abandon. (s. 52-53)

Ama üzerinde düşünmeden “Les Iris” diyoruz, çünkü bir başlığa ihtiyacımız var, ve çünkü bir izlenim edindik kuşkusuz – bir tür geçici, boş bir izlenim. Kısa bir hece, “ris”. Ris-Orangis'ten gelmiş olabilir. Banliyöler her şeyin bayağı olduğu yerlerdir. Bayağılık ise teslimiyetin yeridir. (s. 61)

Nancy “Les iris”in bayağı bir klişeden, pek sık rastlanacak retorik bir ifadeden başka birşey olamaması tehlikesini taşıdığını ima ediyor. Ama klişeler hiçbir şey değildir, hatta bayağı olmanın dışında her şey olabilirler. Bir çiçeğin taçyaprakları gibi, tam da bizi terk ettiği, ve gitmemize izin verdiği sırada, dil sayesinde bizi bir arada tutan “ortaklık-ta-varlığın/olmanın” ta kendisidir. Nancy’nin sözcük oyunu (*banlieu* = *le lieu du banal*), aynı Leiris için söz konusu olmuş olan gibi, tekil olarak dokunulamaz, ayrıca çevrilemezdir, ama Nancy’nin Leiris’e karşı –ve Derrida’nın da Nancy’ye karşı– takdirini tekil olarak böylesine dokunaklı kılan şey, belki de bu dokunulamazlığa olan saygıdan gelir.

Ağustos 2010

Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji

Alison Ross

İngilizcecen Çeviren: İmren Cerit

Tuğçe Ayteş

Jean-Luc Nancy, romantizmi ele alırken eleştirel bir tavır takınır. Örneğin, romantik “safılık” ve “kesinsizlik” (tamsızlık-*imprecision*) sorununun yanı sıra “tamamlanma” ve “kusursuzluk” ideallerinin etrafında kurulmuş hatalı romantik “parça” (*fragment*) kavramını ele alır.¹ Nancy, kendi ontoloji öğretisini özetlerken romantiklerin anlamın (*sense*) veya anlamına gelmenin (*meaning*) dinamik doğasını kavramada başarısız olduklarını, anlamın kökenleri sorununa nasıl yaklaşacaklarını yanlış anladıkları için bu yolda böyle bir başarısızlığa uğradıklarını söyler. Romantizmin aktüelliği bu kusurlar bakımından tehlike altındadır. Romantizm “belli bir geçmişe” dayandırılmazsa, bununla birlikte, merkezi konumlarının güvenilirliği aşılır.² Buna karşın, Nancy kendi ontolojisini bugün yaşamının ne anlama geldiği sorunuyla mücadele etme girişimi olarak yansıtır.

Nancy'nin erken romantizm [*Frühromantik*] üzerine Philippe Lacoue-Labarthe'la birlikte yazdığı kitapta, yazarlar romantizmin felsefi bir tanımını verme isteklerini belirtirler. Bu doğrultuda yazarlar, romantizmin “tuzağıyla” açık şekilde mücadele

¹ “Safılık” ve “tamsızlıkla”la ilgili notlar şurada: Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: Alman Romantizmi Edebiyat Teorisi*, çev: Philip Barnard ve Cheryl Lester (1988: SUNY, New York) 17. ve 15. Parça kavramının romantik eleştirisi şurada: Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev. ve ed. Jeffrey S. Librett (1997: University of Minnesota Press, Minneapolis and London) 124.

² Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev: Robert D. Richardson ve Anne E. O 'Byrne (2000: Stanford University Press, Stanford, CA) 63.

etmenin, onun kuramsal merkezinin dikkatli bir felsefi değerlendirilmesini gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Romantikler “Us ve Devlet, Cogito ve Sistemin totalitarizmine karşı” başkaldırıyla ilişkilendirilebilir, ama Jena projesinin ön yüzü, bütünlük ve özneyi düşünmenin şiddetlenmesi ve köktenleşmesidir.³ Dolayısıyla, “romantizmin çağdaş geçerliliğini” doğrulama “şekli”, “mutlak” hakkında sürdürdüğü felsefi sözlüğün küçük ve karmaşık bir yarılmasına romantizmi bağlayan ikircikliği görmezden gelir.⁴ Romantizm, bütünlüğü ve özneyi düşünmekten vazgeçmez, aksine böyle bir düşünmeyi sürdürüp sonsuza götürür.

Esas sorun “edebi mutlak” kavramıdır. Lacoue-Labarthe ve Nancy, edebiyattaki romantik kavramının kesinsizliğini, romantiklerin özdönüşümsel “eleştiri” olarak edebiyat pratiğinin edebiyatın biçimlendirici koşullarını kavrama girişimlerinin bir sonucu olduğunu ileri sürerler. Romantiklerin “edebi mutlak” kavramı, “belirsiz” edebiyat kavramını zorunlu kılar. Bu kesinsizlik (*imprecision*), (tarihsel, kavramsal vb) edebiyat fikrinde haslığın (*propriety*⁵) yoksunluğunu aşmayı ve genel “edebi” üretkenlik kavramındaki bu boşluğun (*lacuna*) üstesinden gelmeyi amaçlar. Yazarların, Heidegger’in 1936 yılı Schelling üzerine derslerinde, romantikler hakkındaki tartışmasına dikkati çekerek yaptıkları gibi, bu romantizm tanımlamasının ayrıntıları daha genel felsefi terimlerle ifade edilebilir. Bu derslerde, Heidegger romantizmi, ideaların “maddesellik” ilişkisi içinde biçimlendirici bir konuma sahip olarak anlaşılması şeklinde tanımlayan kuramsal, düalist düşüncenin düzenini eleştirir. Romantizmin bu özelliğini, Alman idealizmindeki yaşayan sistemi üreten kavramın emeğine paralel olan sanat üretimine verdiği üretken bir işlevde tanımlar. Heidegger’in, öznenin etkinliğinin güya anlamlandırma ürettiği bu düşünüş düzeninden kurtulma girişimi, bir varlığı olmaya bırakmanın [*Gelassenheit*] zorluğunu açıkladığı “Sanat Eserinin Kökeni” adlı makalesinde, canlı ifadelerle ana hatlarıyla ele alınır. Benzer şekilde Nancy, bireysel çalışmalarında, anlamlandırmanın (*meaning*-anlamına gelmenin) ortaya çıkma sorununu, bir ideanın önceden yönelimi veya temellendirmesi, anlamlandırmanın özne gibi bir köken noktası olmaksızın ele alır. Nancy, temellerinin yokluğunu da hesaba kattığı sırada, duyumsal algının ayrık anlarında kapsayıcı anlamlandırmadan kaçınmaya ya da onu özel maddesel biçimlere indirgemeye çalışır. Bunu, örneğin, anlamlandırma maddesel ilişkilerin kopuk ağlarından kaynaklanır diye tanımladığında yapar. Yapıtlarında edatların öne çıkması bu genel endişenin sınırlarının çizildiği yerlerden biridir, noktaları ya da düğümleri üzerindeki duyumsal ilişkiler “ağ”ının sözcük dağarcığı tercihi de bir diğeri. Nancy varlığı/olmayı “ile-olmak” diye tanımlar. Onun ontolojisindeki bu “ile”nin öne çıkışı, varlığın şeylerin “özünden” ziyade dışsal “ilişkilerde” olduğunu vurgulama ve

³ *The Literary Absolute*, 15.

⁴ *The Literary Absolute*, 15.

⁵ *Propriety*, mülkiyet ve özellik anlamlarına da gelmektedir [ed.n.].

sınırlarını belirtme amacındadır. Edatların böyle kullanımlarının arkasındaki amaç, ontolojisinin dayanaklarını ifade etmek için, “sembolik olanın” sözcük dağarcığının kullanımında aydınlatılır. *The Sense of the World*’de Nancy, “sembolik” terimini şeylerin birbirleriyle yanyana meydana geliş şeklini tanımlamak için kullanır. Sembolik olan, der Nancy, “tutarlı bağlantı ve sürekli bir döngü” değil anlamın ortaya çıktığı ağa veya zincire maruz kalışında “bir bağlantı ya da takasın (*exchange*) olanaklılık koşulu”dur.⁶ Nancy, ilişkilerin dinamizmini ağın herhangi bir “düğümü”ne tercih eder. Nancy’nin dinamik bir anlam düzeni meydana getiren duyulur ilişkiler ağı kavramı, indirgeme yapmaksızın, maddesel biçimlerin anlanma-derinliğini açıklayabilen temelsiz bir ontolojiyi derinlemesine incelemedeki teknik sorunla başa çıkmanın bir yöntemidir de. Bu ontoloji açıkça, romantik “eleştiriye edebiyatın üretiminde anlamın türetici koşulları için bir talep” diye tanımlayan düalist düşünceyle bağlantısını keser.

Bu erken eserde, hem önemli olan hem de Nancy’nin daha sonraki ontolojisinde ayırıcı bir şekilde ele alınan diğer mesele ve fikir dizileri, yazarların çağlarının genel (ahlaki, politik, sosyal) krizleri hakkındaki romantik düşüncülerine göre, sanat veya edebiyatın ayrıcalıklı konumuna karşı eleştirel tavrıdır. Romantiklerin, sanatı sosyal ilişkilerdeki gerçek içgörüye sahip olan şekilde konumlandırmaları, edebiyatın toplum ve politikayla sahip olduğu “sözüm ona” ilişkiyle yakından bağlanır.⁷ Şöyle yazarlar: “...romantizmde bizi ilgilendiren şey, hâlâ onun geliştiği/açıldığı çağa ait olmamız.”⁸ “Metinlerin en azını” “anında “etkin” [işler-‘opératoire’] sayarız; hepimiz, sanki besbelli bir şekilde, politik olanın edebiyattan (veya teorik olandan) geçtiğini söyleriz. Romantizm bizim saflığımızdır.”⁹

Burada iki konu Nancy’nin ontolojisini ele almak için yararlı bir çerçeve sağlar: Romantiklerin aksine Nancy, sanatı genel bir ontoloji içinde yerleştirir ve bu ontoloji “sanatın” özel içgörüye ve politik değere sahip olduğunu iddia eden romantizmin felsefi

⁶ *Sense of the World*, 136, *Being Singular Plural*, 58, 59.

⁷ *The Literary Absolute*, 5.

⁸ *The Literary Absolute*, 15.

⁹ *The Literary Absolute*, 16-7. *The Literary Absolute* erken romantizmi (*Frühromantik*) ele alır. Yazarlar daha ilk sayfada romantizmi tanımlamadaki güçlüğü kabullenmek zorunda kalır: “Her zaman anlaşıldığı ya da anlaşılmadığı gibi, bu isim hem estetik bir kategori (sık sık çağrışım yapmanın çağrışım yapmasıyla, tabiri caizse akan duygusallığın hatırlatması ya da uzaktakiler için bulanık nostaljiyle eş anlamlıdır) olarak uyandırdığı hem de (klasisizm ve natüralizm ya da realizmin aksine) tarihsel bir kategori olarak sunmaya çalıştığı şeyde oldukça tamlıktan uzaktır. ‘Erken romantizm’in romantikleri bu ismi asla kullanmadıkları için daha da uygunsuzdur (eğer biz onlara böyle atıfta bulunursak, bu, epey ironik bir şekilde, geleneksel pratiğe ayak uydurmakla olacaktır). Nihayetinde, bu isim çok genel bir şekilde bir dönemi, bir okulu, bir tarzı ya da bir kavramı belli bir geçmişe ait olarak bir kenara ayırma girişiminden ötürü yanlıştır. (*The Literary Absolute*, 1). Nancy’nin sonraki çalışmalarında, romantizmin geçmişe sıkıştırılmayacağını, bugün “aşınmış” görülmesine rağmen, hâlâ devam ettiğini savunur.” (*Being Singular Plural*, 63). Bu, anlamlanması tükenme sürecine giren kategorilerden biridir.

gramerine karşı koyar. Romantizmdeki edebiyatın konumuna dair itirazlarına rağmen, Nancy'ye göre, farklı olsa da sanatın kategorisi genel felsefi "maddesellik" kategorisindeki konumlanmasından ötürü ayrıcalığını korur. Onun ontolojisi, ontoloji sorusunun maddeselliğin anlamlandırma derinliği hakkında olması gerektiğini ileri sürerken idealarla maddeselliğin ikililiğinin tutarlılığındaki parçalanmanın ötesinde hareket etmeye çalışır. Bu ontolojik soru, yani duyumsal biçim deneyiminin temel anlamlandırılmaları nasıl destekleyebildiği, Nancy düşüncesinin atım yeridir. Nancy, bu temelsiz ontolojinin teknik özelliklerini açıkça söylemek için sanatın deneyimini ve kelimelerini kullanır. Bu yolla Nancy, Hegel'in önemli bir arka plan figürü olduğu bu meselelerin çerçevesini çizer. Daha net olmak gerekirse, Hegel'in modern sanatın önemini azalmasının, *Aesthetics*'inde dini anlamla gerileyen bir bağıntı olarak izini sürüşü, Nancy'nin bugün anlamlandırmanın varoluşsal tasarılarının tükenişini açıklama girişimi için sistematik bir referans çerçevesidir. Hegel'in romantik sanat formunun bozulmasını irdelemesi Nancy'nin, maddeselliğin anlamlandırmasını nasıl sürdürdüğü sorusunu etrafıca düşünmek için sanatın niçin bir örnek sağladığını açıklamasına yardımcı olur.¹⁰ Ne var ki, Nancy'nin ontolojisinin anahtar öncülünün zeminini açıklamaktan ziyade, bence Hegel figürünün Nancy'ye romantizmin, özellikle modernitede sanat konusu üzerine, çift anlamlı ve kesin-olmayan karakteri tarafından uygulanan çekmeyi (*the pull*) idare etme ve parçalama yolunu sağladığı gösterilebilir. Romantizmin bu stratejik idaresinin eleştirel incelemesi, Nancy'nin sanatları kullanımıyla romantizmde "sanat" için ayrılmış özel içgörü arasındaki nitel farklılıkları göstermek için can alıcıdır.

Sonrasında, şu iki bakış açısının farklılıklarını değerlendireceğim. 1) Nancy'nin Hegel'in sanatı ve romantizmi irdelemesindeki idealar ve duyumsallık çiftleşmesini ele alması, 2) Nancy'nin ontolojisinde duyarlılıktaki anlamın kökenleri tezini ifade edişinde, Nancy'nin "fragman/parça" kategorisini yeniden düzenleyişini de içeren sanatların deneyimi ve sözdağarının içerilmesi. Sonuç olarak, 3) romantizmin "tuzağını" aşmak için Nancy'nin, Hegel'in sanat kavramı ve ontolojisini kullanımındaki birkaç içerimi göz önünde bulunduracağım.

1.

Nancy'nin Hegel'i kullanımı karmaşıktır; Nancy Hegel'in *Aesthetics*'inde neleri çift-anlamlılık (ikircim-*equivocation*) noktaları diye nitelendirdiğini gösterip açıklar. *The Muses*'da Hegel'in sanatı "*İdeanın duyulur görünümü... sanatın varlığı ve özünü...*

¹⁰ *The Sense of the World*, 130.

kuşatır,” diye tanımladığını ileri sürer.¹¹ Hegel’in sanat tanımı, “başka her şeyi kuşatan” şeklinde bir tanımdır.¹² Bu tanımın genel belirginlik ve gücü, Nancy’nin şeyleri görme biçiminde, bu tanımın çöktüğü olgusunu gizlemez. Çünkü bu, Nancy’ye göre Hegel’in duyumsallıkla idea arasında varsaydığı düalizmin kendisi çökmüştür. Nancy, Hegel’in sunum mantığının, İdeanın duyulur sunumunun İdeanın bizzat İdea olarak geri çekildiğini tanıyan Adorno gibi düşünürlerde yeniden biçimlenişini kanıt olarak alıntılar. Eğer İdeanın duyumsal biçimde sunulmasını beklemek saçma görünüyorsa, bunun nedeni, bu sunumun düşünülür olarak İdeanın ayırıcı niteliğinin kaybını imlemesidir. Nancy, “düşünülebilirliğin” sözüm ona bütünlüğünü savunmaz. Aksine, anlamlandırma deneyimlerinin duyumsal/duyulur durumları aracılığıyla ya da onun terminolojisine bağlı kalırsak, anlamın duyumsal sunumunun gerekliliğini düşünmeye ihtiyacımız olduğunu ileri sürer. Düşünülür olanın, varlığın duyulur biçiminden büsbütün farklı bir varlık kategorisi olduğu görüşü tutarlılığını kaybetmiştir. Önemli bir şekilde, demek ki eğer idealar duyumsal biçimlere artık ne zemin hazırlıyor ne de yol gösteriyorsa, duyusal sunum idea’dan değildir, o, İdeanın deneyiminin şu önemli niteliğidir: Duyumsallık ya da düşünülürlük kavramsal çiftinin hiçbir tarafı geleneksel dokunulmamış “anlam” [sens]dan ortaya çıkmaz. Göreceğimiz üzere, bu durumun içerimlerini biçimlemek Nancy’nin ontolojisinin esas karşı çıkışıdır. Hegel’in *Aesthetics*’ine bu karşı-çıkışın sözdağarcının yaratımı Nancy’nin bu konuyu yönetim şeklinde belirgin etkilere sahiptir.

Nancy, Hegel’in sanatı “İdeanın duyumsal görünümü” diye tanımlamasını, “kaçınılmaz” ama “çoktan aşılmış” diye tarif eder.¹³ Bu yorum, İdeayla varoluşunun maddeselliği ve iletişimi/iletimi arasındaki temel farkın, Batı sanat kategorisini teolojik açıdan nasıl şekillendirdiğini işaret eder. Örneğin, sanat “düşünülür olanın duyumsal görünürlüğüdür,” der. Böyle bir düşünüş, “Origen’e göre İsa’nın tanımı olan ‘görünmez Tanrının görünür imgesi’ motifi etrafında” inatla döner.¹⁴ Bu sistem Nancy’nin deyişiyle “çoktan aşıldı” çünkü bu tanımın ta kendisi, ideanın maddesel varoluşunun ve iletişiminden ayrılabilirliği düzmecedir ve öyle görülür. Bu yüzden Nancy tanrısal olanı, sanatta “sunulan” ayrı bir içerikmiş gibi okumaz. Bunun yerine, Hegel’in sanat tartışmasında, başka hiçbir şekilde varolmayan ve kesinlikle “görünmez” bir “düşünülebilirlik” olarak varolmayan tanrısal olana erişim noktasını okur. Nancy, Hegel’i bir düşünülürün görünür sunumunun bu inatçı motifinin tarihsel yanılabilirliğinin içyüzünü anlayan olarak tasvir eder. Dahası Nancy, bu motifin çözümünü (*unravelling*)

¹¹ Jean-Luc Nancy, *The Muses*, çev. Peggy Kamuf (1996: Stanford University Press, Stanford, CA) 88, onun vurgusu.

¹² *The Muses*, 88.

¹³ *The Muses*, 88.

¹⁴ *The Muses*, 89.

düşünmenin, “sanattan koparılamaz bir görev” olduğunu iddia eder.¹⁵ Bu durum, Hegel’in sanatın modern kaderi hakkındaki tezi için niteliksel destek veren durumdur. Hegel’in güçlü yorumunda, mutlak olanı sunma işlevini kaybetmiş olan sanat, bozulmuş günlük içeriğinde kendi tekniklerini keşfetmeye bırakılmıştır. Nancy, sanatın sunum işlevinden bu kopuşunu olumlu terimlerle yeniden biçimlendirir: Sanat, salt teknik tarihine indirgenmez; aksine, anlamın parçalanması “olan” öz-dışsallığın keşfi ve aydınlatılmasıdır:

“...ontoteolojisinin sınırlarına adım atmaktan, Hegel’i aşan, Hegel’i takip eden ama sonuçta onun dışında kalan adımdan, sonu başka bir olayda sonlandıran *sanatın sonunun aşırılığına* adım atmaktan daha fazlasını yapmazsak sunan duyumsal ve sunulan ideal çiftiyle uğraşmıyoruz demektir artık. Şununla uğraşıyoruzdur: Biçim-idea geri çekilir ve bu geri çekilmenin artakalanı Platoncu sözlüğümüzün bize “duyumsal” dedirttiği şeydir. Duyumsal alan ve düşünüş olarak *Aesthetics*, buradakinden farklı bir anlama gelmez. Buradaysa aksine, bu iz bizi bir yola ya da ize sokan (bir Anlama [*sens*] doğru gidişi imleyen), duyumsal olmayan bir şeyin duyulur izi değildir; anlamın ta kendisi olarak, duyulur[dan] *takip edilen* ya da *takip edendir*. Ateizmin kendidir. Hiç kuşkusuz Hegel bunu zaten anlamıştı.”¹⁶

Tarihsel çağımız hakkındaki ayırıcı şey, sunulamaz İdea’nın anlamlanması duyulur sunumundan ayrılabilir ve ona öncel olarak tanrıbilimsel kavranışının, saçma olarak görülmesidir. Nancy Hegel’in *Aesthetics*’ini ontolojisinin bu anahtar sezgisinin içerimlerini aydınlatmak için kullanır; dahası, Hegel’in sanatların değişen anlamlılığına tarihsel yaklaşımını, bugün anlamlama sorununda ele aldığı yaklaşımını doğrulamanın dayanak noktası olarak kullanır. Şu doğru ki Nancy’nin düşüncesinde modern felsefi estetiğe iliştilenmiş genel bir anlamlılık (*significance*) vardır. Modern estetik, düşünürlük ve maddesellik düalizminin bütünlüğünün çözülmesini ifade edip çerçeveler. Nancy şöyle yazar: “Tarihimizde estetik ve sanat, anlamın düşünürlüğü kosmoteolojisi yok olduğunda, anlamın belirlenmesi ve sorunsallaştırılması için gerekli gibi görünür.”¹⁷ Bu, duyumsal biçimlerde deneyimlenebilen anlamlandırma şekilleri hakkında derin düşünülen çizgiye karşı okunabilen geleneğin kabul edilmiş metinlerinde görülür. Örneğin, Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde, yabancı çiçek özgürlüğün ahlaki ideasına dair “analojik” bir sunum sağlar çünkü insan gibi o

¹⁵ *The Muses*, 92.

¹⁶ *The Muses*, 97.

¹⁷ *The Sense of the World*, 130.

da, belli bir erek olmaksızın düzenlenmiş biçimdir, bu görüşe Nancy itiraz eder, öyle ki bu ideayı deneyimlemenin bir yolu onun biçiminin deneyiminde anlamlılık bulan ve düşünümleyen bu çiçeğin huzurunda olmaktır. İdeanın bu düşünüm bağlamından bağımsız bir varoluşu yoktur. Kant'ın kurucu metni, böylece modern estetik, üstü kapalı da olsa, idealar ve maddesellik arasındaki temel ayrımı bir problem olarak ortaya koyar. Bu geleneği yeniden okurken Nancy idealar ve maddesel biçimler arasındaki düalizmin varsayılan bütünlüğünün sorunlu olduğu yerlere dikkat çeker. Ayrıca, Nancy'ye göre, Hegel'in estetiği bilhassa önemlidir, çünkü "sanatın sonu" tezi tartışmasında bu sorunun tarihsel boyutlarını ortaya koyar.

Bu tez, iyi bilindiği üzere, romantik sanat biçiminin bozulmasıyla ilgilenen bölümde ortaya konmuştur. Hegel, romantiklerin yeniliklerinin "sanat"ı sıradan ve günlük olanın birleşimine açtığını ve onu "İdea"dan kaçınılmaz şekilde ayırdığını ileri sürer.¹⁸ Sonuç, sanat-olmayandan ayrı olan bir alan olarak sanatın sonudur. Sanat, semantik açıdan boşluklu bir kategoridir artık. Nancy bu hükümle aynı fikirdedir. Ne var ki, bundan çıkardığı sonuçlar, Hegel'in diyalektik şemasının biçiminin yanı sıra belirli sanat veya "edebiyat" anlayışlarının romantik varsayımlarını da sorgular. Nancy'ye göre, her bir durumdaki esas sorun, idealar ve maddesellik düalizminin çökmesinin sonucunu düşünememektir. Bu hemen, maddesellik temel anlamlandırma sağlar/temin eder demenin ne anlama geldiği sorusunu ortaya koyar. Hegel'in durumunda bu soru ortaya çıkmaz çünkü ona göre, modern sanatın eksikliği tam da İdeayla organik bağlantısını kaybetmesindendir. İdea giderek karmaşık hale geldikçe, maddeselliğin kapasitesini onu yeterli şekilde sunmak için hükümsüz kılar, ve bunun yerine felsefi kavramlaştırmaya dayanır. Bu süreçte sanat, tanrısalın sunumun bir aracı olarak önceki işlevinden zincirlerini kopardığı için araçlarının maddeselliğini keşfetme özgürlüğünü kazanır. Hegel'in görüşünde bu özgürlüğün bedeli, sanatın mutlak anlamlılığını kaybetmesidir. Bu hareketle, "Hegel, sanatı kendi için bırakır: Sanatı, yararlıktan içkinlikteki aşkınlığa; ayrık, parçalı bir hakikate teslim eder. Hegel, ister istemez, *sanatın doğuşunu* dile getirip selamlar, o andan itibaren özerk olacak bu kavram anlamının kopması, ayrılması ve parçalanmasının ta kendisi olarak dışa vurulur."¹⁹ Benzer şekilde, Nancy sanatın, içinde

¹⁸ Hegel'in tin hikâyesi, dışsal maddesinde bir temel bulma arayışıdır, ta ki böyle bir temellendirmenin uygunsuzluğu, tinin kendini temellendirmesine yol açana kadar, bundan sonra kendini temellendiren olarak maddesel formların aracılığına ihtiyaç duymaz artık. Bkz. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, çev: T.M. Knox, 1. cilt (Clarendon Press, Oxford, UK) 1998, özellikle 79-81 ve 100-105.

¹⁹ *The Sense of the World*, 130. Nancy, bu noktayı Hegel'in "çifte miras"ına karşı konumlandırır: "Estetik ve sanat, tarihimizde anlamın düşünürlüğü kozmokozyetolojisinde yok olduğunda anlamın kendisinin belirlenimi ve sorunsallaştırılması için gerekli görünür." Bu, "on sekizinci yüzyılla Hegel arasında" geçen olaydır. Dahası, Nancy Hegel'in, "sanatın 'bundan böyle bizim için geçmişteki bir şey' olduğu açıklamasını, 'düşünürlü Anlamın güzel (yeniden) sunumunun sonu' -bu, Nancy'nin "sanat dini" dediği şeyle de alakalıdır- ve bu sunumun modern doğruluk durumunda, kavram durumunda, felsefi 'gride, (duyulur fark olmaksızın) edinilen içkinlikte

idealar ve maddeselliğin kavramsal ikiliğinin kayıp bağlantısının özellikle işaretlendiği mekan olduğu düşünür. Hegel'in aksine, Nancy'ye göre, bu ikilik/eşleşme (*coupling*) yanlıştır. Çağdaş sanatın önemi, durumun bu olduğunu göstermesidir. Nancy'nin artık uğraştığı soru, bu durumun karşısında anlamlandırmanın ve deneyimin nasıl tanımlanacağıdır. İnanıyorum ki, "sanat" deneyimiyle ilişkilendirilen belli özellikleri açarak yapar bunu. Sanat, içinde "sunumun"un sunumdan olduğu bir durumun adı haline gelir: Yalnızca duyarlılıkta anlam olduğunu sunar.

Kendini yalnızca parçanın kıyıları boyunca dışa serebilen anlam, kesin biçimde Tanrı olarak kendini yoklaştırmaktan vazgeçmeyen Tanrı'nın yokluğuyla –kendisi anlamla dolu olan yoklukla– kıyaslanabilecek bir yok anlam değildir: yokluğun bir anlamıdır ki hiçbir anlama gelmez; yani kendisini bir yok mevcudiyete çevirmez ama, deyim yerindeyse, sunum olarak yokluğa ya da mevcudiyetin parçalılığına dayanır.

Bu şekilde onu birisi söyleyebilirse, çünkü söyleyemez, ve *sanat dışa serilen her şeyin kıyıları boyunca*, söylenebilirin kendisi olarak ve daha ötesi söyleme olarak, parçalılığında söylemenin tümü olarak, her zaman onu söylememenin, söylenemeyecek olanı (bir söylenemezi değil, ama anlamın söylenmesi gerekmeyenini) dışa sermenin sanatıdır.²⁰

Nancy'de duyarlılığın ontolojik iyileştirilmesi sanatın olduğu kadar duyulurun da geleneksel anlamlandırımı büker, bunu da, şeyler kendilerini yönlendirecek temellendirici idealara sahip olmadıklarında, onların genel durumunun nasıl olduğunu tanımlamak için sanatlarla ilişkilendirilen özelliklerin kullanımıyla yapar. Bu yaklaşımın, özellikle hatırı sayılır genişliğini ve tutkusunu hesaba kattığımızda, romantizmin "kesinsizliği"nden kaçırız. Bu düşünöme başlamanın yeri, Nancy'nin ontolojisinin anlama verdiği "estetik" tanımlamasıdır.

2.

Nancy, kendi felsefesinin belli bir tarihi arka plana karşı durduğunu düşünür; bunu da varoluş anlamlandırmanın bütün aşkın rejimlerinin aşılması/geçilmesi diye tanımlar.

veya kendine tamamen geri gelmiş bir içkinlikte olumsuzlanmasıdır," diye yorumlar. İkinci olarak: "Ama aynı zamanda, neredeyse aynı hareketle, Hegel sanatı kendi için bırakır. Sanatı, yararlıktan içkinlikteki aşkınlığa; ayırık, parçalı bir doğruluğa bırakır. Hegel, ister istemez, *sanatın doğuşunu* dile getirip selamlar, o andan itibaren özerk olacak bu kavram anlamın kopması, ayrılması ve parçalanmasını olarak dışa vurulur (*The Sense of the World*, 130).

²⁰ *The Sense of the World*, 131.

Bunu hem oluşunda hem de içerimlerinde anlaşılması zorunlu bir koşul olarak ele alır. Dolayısıyla, metafiziğin “sonu”nda, görünüşte paradoksal olan ilk felsefede bir soruşturma yürütmeyi önerir. Bu paradoksu, “sosyal Varlığın sorusu” olarak varlık sorusunu yeniden biçimlendirerek çözer.²¹ Bu ontolojiye ve onu ifade etmek için kullandığı terminolojiye verdiği yapı bakımından, Nancy iki farklı yörüngeye dikkat çeker: Bir yanda, demek-isteme (*meaning*) rejimlerini ifade eden olarak kendi felsefe yorumu ve diğer yanda felsefe tarihinin bütün anlamlama rejimlerinin tükenişini sunduğu görüşü; diğer yanda, kapitalizmin sosyal varlık üstündeki etkisinin politik-ekonomik teşhisi. Bu iki yörünge, Nancy’nin (varoluşa bir anlam veya yön veren bir sistem olarak) Tarih’le ve tarihin tarihselliği dediği şeyle (*l’historialité de l’histoire*) zıtladır.²² Verili veya öncel anlamlamaları, örneğin “demokrasi”, “sanat için sanat” ya da Batı metafiziğindeki “mükemmel insan” ve küresel kapitalin değişim sisteminin mülksüzleştiren operasyonlarının aşılmasını Nancy, “olay-karakteri”ni veya tarihin “tarihselliği”ni, “dünyanın anlamı”nın olumsuzluğunda ortaya çıkışını açığa vurmak için ele aldı.²³ Tarihselliğe ve Tarihe bu karşıtlık, Nancy’nin felsefe tarihinden eserleri tartıştığını gösterir, bu da o eserlerin, anlamlanmalarını ve yönelimlerini ilgilendirir şekilde yapısal olarak tamamlanmamış oldukları görüşünde özellikle fark edilebilir.²⁴

Nancy anlamın üç biçimsel yapısı olduğunu ileri sürer ki bunlar temel olarak şunlara yönelir: 1) her şeyi içine alan önceden verili bir düzenin izlenmesine (örneğin, antik felsefe) 2) kurtuluş (örneğin, yabancılaştırmanın giderilmesi, Hristiyanlık’taki Düşüş, işgücünün kamulaşması) ve 3) yol gösterici ve meşru bir temeli olmayan ama anlam-yaratımının praxisinin etiği, yani uyumsuzluk veya “etkilenebilirlik” (etkilenecek duyguların yetisi veya “eğilimi”) etiğiyle uyumlu varoluş. *The Sense of the World*’de şöyle ifade eder: “Le sensible ou l’aesthétique est l’extérieur-à-soi d’un sens en général, ou par lequel il y a l’à du sens.”²⁵ [Duyulur ya da aestetik olan, genel olarak bir anlamın kendine dışsallığıdır ya da onun sayesinde anlam vardır.]

²¹ *Être singulier pluriel*, 78 [*Being Singular Plural*, 57].

²² *The Sense of the World*, 77; *Le Sens du monde*, 124.

²³ *The Sense of the World*, 24, 77; *Le Sens du monde*, 42, 124.

²⁴ Jean-Luc Nancy, “Philosophy without Conditions”, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, çev: Peter Hallward (Continuum: London) 2004, 39-50, 45. [Orijinal basımı: *Alain Badiou, Penser le multiple*, ed. Charles Ramond (L’Harmattan: Paris) 2002]. Nancy Hristiyanlığın yapısökümü hakkındaki son çalışmasında, Hristiyanlığın bazı geleneksel anlamlanma rejimlerinin “sonu” görüşünün ifadesi ve sunumu için içerimlerini değerlendirir. Nancy, Nietzsche’nin Hristiyanlığın önemini Tanrının insan imgesinde yeniden bedenlenip onu kurban etmesiyle kendi “sonu”nu getirdiği görüşünden kuvvetle etkilenir. Hristiyanlığın sonu, insanın dünyevi “imge”sinde ölümünün sahnelenmesidir. Hristiyanlığın anlamlanmasının bu yapısökümü en iyi şekilde, anlamlanışını farklı biçimde çevirme ama bunu, tinsel derinlik sorununun yitivermediği bir biçimde yapma girişimi olarak görülebilir. Bakınız, *La Déclosion*, 205-6. (*Dis-Enclosure*, 141).

²⁵ *Le Sens du monde*, 197. “Duyulur ya da estetik olan kendisi-nin-dışarısidir, ki bu kendisi-nin dışarısi sayesinde ve o olarak geneldeki anlamın kendisine ilişkisi vardır [ya da sayesinde anlamın yönelimi vardır]” (*The Sense of the World*, 129).

Nancy, sanatlara ve sanatlardaki anlamlandırma deneyimine indirgemeci olmaksızın deneyimin maddi temelini sunma olarak, yani duyarlılığı anlam-algısının bireysel anlamlarının monadı içine kapamadan sunmanın bir yolu olarak dikkat çeker. Nancy'nin "duyuların duyumsamadan etkilenebilirliğinin" sıradışı terminolojisi, bana öyle geliyor ki, temelde estetik deneyim açısından anlaşılan anlamın deneyim anlarında ve akışında örüldüğünü ve çözüldüğünü açıklamak için kullandığı yollardan biridir.

Nancy, aynı noktayı belirtmek için bir dizi başka ifade kullanır. Anlamdan bir "gelmekte olan" diye bahseder ve Romantizm'deki parça anlayışında "tamamlanma" ve "kusursuzluğun" yetersiz doktrini olarak gördüğü şeyi yeniden düzenleyip parçayı "son-suz sonlanma" olarak yeniden düşünür. Bu farklı ifadelerin ona göre birbirleriyle değiştirilebilir olduğunu ya da belki de her bir formülleştirmenin duyulur ilişkilerin ağında şekillenen ve o ilişkileri çeşitli derecelerde yeniden-ayarlayan dinamik bir patikalandırma olarak anlamın aynı kümelenmesinin farklı yönlerini dışa vurmaya amaçlıyor olduğunu düşünüyorum. Nancy'nin kullandığı her ifade, algının tek bir duyumsamada hapsolmadığı fikrini farklı bir şekilde dile getirir. Aksine, anlam bir süreçtir ve sürekli duyumsanır ilişkilerle örülüp onlardan çözülen bir akıştır. Anlam deneyimi ağın hep yeniden örülmesi; mevcut ortamlarda, örneğin sosyo-kurumsal, tarihsel bakış açıları, bir şeyin deneyiminin anısında vb yeniden ayarlanmasıdır. Eğer bu, Nancy'nin konumunu sunmak için doğru yolsa, o zaman tutkusunu şeylerin yapısının yeni bir açıklanışı olarak nitelemek adil olacaktır: Şeylerle normal, günlük ilişkimiz zaten bir anlam potansiyeli taşır ve katmanlardaki bu potansiyel, onun varoluşsal anlamlandırma taşımasını mümkün kılar. Bu, anlamın aşkın ya da kökensel bir andan inşa edilmek zorunda olması gibi bir şey, ya da onun anlamın geleneksel rejimlerine dayanmak zorunda olması gibi bir şey değildir.²⁶

Nancy anlamlandırılmayı mevcudiyete gelmek diye düşünmeyi tercih eder. Şeylerin ne birbirlerine kayıtsız olduklarını ne de bir tasarımla bize verildiklerini öner sürer. Bunun yerine, birlikte olan şeylerin düzenlenmesi süren bir iş ya da bir anlam potansiyeli gibi olduğunu savunur. Bu fikir, Nancy onu içinde bir hakikatin "verilmemiş" olarak koyutlandığı Kantçı estetik yargının yapısıyla kıyasladığında estetik terimlerle koyulabilir. Nancy'nin bu hükmü açıklaması özellikle, (onun anlamlandırmanın "yapısal sonluluğu" diye adlandırdığı şeyden çıkan) ilişki-deki-edimler olarak anlamlandırmanın açılışı fikri etrafında döner. Sonluluk, geriye dönük bir şekilde, Tarih'te "verili" şeyi, tamamlanmış anlamlandırma olarak açmak için hareket eder ama ayrıca her yeni anlamı yapısal veril(me)mişliğe, gerekli tamamlanmamaya ya da anlamın sonluluğuna doymaktan alıkoyar.

²⁶ Nancy'nin şeyleri görme biçimine göre, varoluşsal anlamlandırma deneyiminin geleneksel anlam rejimlerine dayanıp dayanmadığını değerlendirmek başka bir makalenin konusudur.

Böylece Nancy, varoluşun temel açıklığının, son veya doygun bir anlam talebinin güvenilir olmadığı kanıtlanır kanıtlanmaz kazanıldığını vurgular.²⁷ Bu konumu ifade etmek için kullanılan sözcük dağarcığı, sanat deneyiminden alınır. Yine de, “sanat” Nancy’nin belirttiği konum tarafından dokunulmadan bırakılmaz. Aslında, bu süreçte “anlamlanış”ının yeniden gözden geçirilmesine kendini açar.

Sanat, diye yazar Nancy, “ne İdeanın indirgenmiş bir sunumu ne de indirgenmiş bir İdeanın sunumudur; sunduğu şey “İdea” değildir: hareket, geliş, geçiş, mevcudiyete gelmenin devam etmesidir.”²⁸ Sanat “sunumun sunumudur,”²⁹ “‘Genel’ sunum olmadığını, sunumun tekil çoğul sunumu olduğunu açığa vurur.”³⁰ Nancy’nin burada tekil çoğul ontolojisinin tanımındakilerle aynı terimler kullanması önemlidir. “Sanat” ve “varlık”ta, içsel tözden veya şeylerin sunumundan gelen “öz” kavramından kurtulmak ister. Onun yerine, şeyleri dışsal ilişkileri bakımından tanımlamayı ister. Bu durumun sonucu, “tek” sanat değil çok sanat olduğu görüşüdür; anlamları işaret etmenin yollarının çeşitliliğinin sanatlar olaraktam içerilişini özellikle savunur. Bu konum, sanatta anlamlar-anlam işleyişini tanımlar. Nancy’nin anlamlanmanın sanatta bulunduğu romantik düalizm açıklamasına yabancı bir konumdur bu. Sanat, “kendini anlamlama çemberine kapatmayan” ilişkidir... O, anlamı saklanmış hiçbir şey içermeyenin gizi olarak, çokludan, kesikli, süreksiz, heterojen ve varlığın/olmanın kendisinin tekil hakikatinden başkasıyla uyuşmayan olarak dışa serer.³¹

3.

The Literary Absolute’ta [Edebi Mutlak] Lacoue-Labarthe ve Nancy, “Schlegel’in kesinsizliğindeki bir tuzaktan şüphelenmek ve bu tuzakın mükemmel işe yaradığını kavramak, bir Benjamin’in tüm uyanıklığını gerektirdi,” diye yazarlar.³² “Dönemimiz ‘romantizmin çağdaş geçerliliğini’ doğrulamaya her karar verdiğinde” tuzak görülebilir,

²⁷ Nancy, “Philosophy without Conditions”, 43. Nancy’ye göre kapitalizm, bazı önemli açılardan doygun mananın bu tükenişine örnek teşkil eder çünkü orada şeylerin değerlerinin, özelliklerinden gelen değil değiş tokuş ilişkilerinde belirlenmiş, dışsallaştırılmış bir “öz” olduğu kabul edilir. O yüzden, bu şeyin içsellliğini belirleyen, yani tinsel tözü, aslında onun piyasadaki yeridir. Bu, Nancy’ye göre kapitalizmin talebidir. Nancy bu hareketin çokanlamlılığının altını çizer, ki aynı zamanda kapitalist değerlendirme biçimlerini de özetler bu. Başka bir deyişle, kapitalizmin kapitalist ekonominin içindeki değer ağını kendi ördüğü ve şeylerin değer kaynağını dışsallaştırdığı bütünleyici yolda, kapital de kaçınılmaz ve temel biçimde mananın kaynağını sorar.

²⁸ *The Muses*, 98.

²⁹ *The Sense of the World*, 135.

³⁰ *The Muses*, 34.

³¹ *The Sense of the World*, 137.

³² *The Literary Absolute*, 15.

diye devam ederler.³³ Bu “çağdaş geçerliliğin” işaretleri özellikle, sanatın politika için varsayılan anlamlığına etkide bulunabilir. Nancy sanatı genel bir ontolojiye dönüştürdüğünde bu ayrıcalık anlamını yeniden düzenler. Ne var ki bu konum, Nancy’nin ontolojisini ifadesi ve savunması için sanat deneyimi ve sözcüklerine bağımlılığını nasıl anlayabiliriz sorusunu ortaya çıkarır. Nancy’nin ontolojisinin geliştiği, çoklu anlam açılımları olarak değişmiş sanat tanımı, onun ontolojisini (romantik-vari) kesinsizliğin yüküne maruz bırakır mı?

Burada Nancy’nin romantik tuzak ve bunun Hegel figürü vasıtasıyla sanatı konumlandırmasına dair kendi çalışmalarını inceledim. Aslında Nancy, bir yandan, Hegel’de kavramın anlarının/kıplarının tarihsel açılışı, diğer yandan, “duyulurun ‘öz-dışsal olanla eşanlımlı’ olduğuna dair” görüşü arasındaki değişimle oynar.³⁴ Hegel’in önemi, onun romantik sanat biçiminin çözülmesi konusunu ele alışında ve bu tartışmanın, duyarlığın kavramla olan çiftlenmesini ayırışında yatar. Hususi olarak, duyarlığın bu biçimde ayrılışı, kendini kapattığı anlamına gelmez. Aksine, duyulur olan öz-dışsaldır (kendisi-dışsaldır/*self-external*) çünkü anlamı, anlamlarıların taşıyıcısı olmaya tutsak etmez. Bu, anlamın örülmesi ve yeniden ayarlanması için bir alan; anlama bir “erişim”dir.³⁵ Nancy bu noktayı sürdürmek için, anlam ontolojisinin duyumsamanın ve uygulananın dinamik yapılarından ortaya çıktığını belirtir. Bu ontolojinin doğal bir sonucu olarak sanat bir “son”dadır. Nancy, “başka bir anlamın ‘gelişi’ için sanata artık güvenilmediği ölçüde, Hegel’in Romantik çağda mutlak bir anlam kaynağı olarak “sanatın sonu” analizinin koşullarıyla uyuşur:

Sanat, “kendi sonunun tavrında kendini taşılaştırır ve parçalar. Hegel’in, bu sonun unsurlarından biri olarak gördüğü romantik ironi, bu şekilde genişleyen özneliliğin uç noktasına erişir. Öyle görünüyor ki başka bir anlamın ‘gelişi’, yolun açılması [*frayage*] konusunda, hiç kimse sanata bel bağlamıyor. Yine de, (muhtemelen yalnızca) burada Hegel’den farklı olarak, ‘felsefe’yi bu yolun açılmasından [*frayage*] sorumlu element/öge ilan etmemiz mümkün değil. Dahası, o elemente başka bir isim verme olanağını da bulamayacağız”³⁶

Bir zamanlar “sanat”a bağlanan beklentilerin yerine konulabilecek yeni bir varoluşsal anlamlanış “kaynağı” olmayacak. Başka bir deyişle, anlam ne anlamlanmanın varoluşsal rejiminde ne de “sanat” veya “felsefe” gibi bir alanda içerilir. Her ne kadar Nancy’nin

³³ *The Literary Absolute*, 15.

³⁴ *The Sense of the World*, 129.

³⁵ *The Sense of the World*, 132.

³⁶ *The Sense of the World*, 127.

Hegel'i ele alış biçimi bunun özellikle modern bir olay olduğunu ileri sürse de, Nancy'nin şeyleri görüşünde anlamın hiç bu şekilde içerilip içerilmediği açık bir sorudur. Anlam, Nancy'nin ontolojisinin konusu ve romantizmin sözüm ona çağdaş çarpıcılığına dair şüphesinin çerçevesidir. Nancy'ye göre, "romantizm... çağında değiliz artık."³⁷ Bu demek değil ki, Hegel'in felsefi kavram analizinin ileri sürdüğü gibi, bu çağı diyalektik olarak "geride bıraktık".³⁸ Aksine, Aydınlanma çağı gibi romantik çağ da, "aşınan/incelen" bir çağ olarak tecrübe edilir.³⁹ Emin olmak için, bu nokta Nancy'nin, tarihsel anımsızdaki sıradışı bir kuvvetle deneyimlenen geleneğin anlamının tükenmesini takip eden ontolojisinin genel öncülüne hemen uydurulabilir. Ama Nancy'nin romantizme dair memnuniyetsizlik duyduğu, Hegel'in romantik ironinin yıkıcı etkilerini eleştirmesi gibi, bazı noktalar daha keskin içerimlere sahiptir.

Nancy, çağımızın özelliklerinden birinin, anlamın sadece parça olarak var olması olduğunu ileri sürerken bu konumu açık açık romantiklerden farklı kılar. Romantiklerin sanatsal yapıtı parça olarak anlaması parçayı "bitiş"e dönüştürüp "fraktal karakterinin" "dağılması" ve "parçalanması"nı aklar.⁴⁰ Nancy'ye göre, tam tersine, anlam "hiçbir varlığın asla *bitiremeyeceği* bir *geliş*"tir.⁴¹ "Parça: Kırık bir takımdan düşen bir kısımdır artık, ama bunun patlayarak parçalara ayrılması ne içkindir ne de aşkındır. Sonlunun son-suz patlamasıdır."⁴² Nancy parçayı, duyarlığın dinamik anlam kavramını örneklemek için kullanılır. Nancy, Hegel'in *Aesthetics*'ini incelemesinde, duyarlıktaki (*sensibility*) düşünülür anlamın sunumunun "teolojik" kavramının paradoksal biçimde, anlamı son-suz anlamlanmaya bırakan hamle olduğunu gösterdiğinde de bu noktaya aynı kesinlikle değinilir. "Parçalanmış" "küçük" sanat yapıtları, idealar veya kozmoteleojilerden çok duyumsanır ilişkilerden çıkan olarak anlamın gerekliliğin teşhisi sanatın anlamlanmasını romantik ve Hegelci tanımlamalarından uzaklaştırır: "Ama soru şu: Bütünlüğün ve parçanın kozmetik estetiği geride kalırsa, küçüğün yanı sıra büyük de tükenirse, hiçbir mevcudiyetin asla *bitiremediği* bu *gelişte* sanattan (veya sanat için) hâlâ bir şey kalır mı?"⁴³

Nancy'nin ontolojisinin karakterinde Hegel'in bu kullanımının üç içerimi hemen tespit edilebilir: 1) Sanat, Nancy'ye göre anlamı asla tamamlanmayan bir "geliş" olarak tanımlayacak sözcük dağarcığını sağlar. 2) Anlam "duyumsal yüzeyler boyunca...

³⁷ *Being Singular Plural*, 63.

³⁸ *The Sense of the World*, 127.

³⁹ *Being Singular Plural*, 63.

⁴⁰ *The Sense of the World*, 125.

⁴¹ *The Sense of the World*, 126.

⁴² *The Sense of the World*, 132. Nancy şöyle devam eder: "Belki de sanat, mükemmel *infans*, yani söylemek yerine parçalanandır: erişimin bozulması [*frayage*] ve parçalanması. (SW, 132).

⁴³ *The Sense of the World*, 126.

açılma [*frayage*], ‘sunumun sunumu, bir geliş hareketi ve duygusu diye tanımlanır tanımlanmaz’⁴⁴ sanatın yoğun semantik referansı “sanat” kategorisi tarafından içerilmez ama genel açıdan anlamın bir özelliği haline gelir. 3) Son olarak, bu genel anlam karakterolojisi, geleneksel “sanat” ve “anlam” kategorilerinin “anamlanma”sını değiştirirse bunu, modern felsefi estetikteki anlayışı takip ederek yapar: Yani, anlam var olur ve maddesel formlarda iletişim kurar [iletilir]. Bu genel tabloya dair Nancy anlamın, önemli bir niteliğini, yani onun maddeselliğin bir düğümü ya da kapalı bir noktası yerine, dinamik bir ilişki ağından çıkmasını ekler. Açık ki Nancy, bu noktaları aydınlatmak için estetiğin sözcük dağarcığına ve sanat deneyimine dayanır.

⁴⁴ *The Sense of the World*, 135.

Dışa-kayıt: Bedenler Sorunu

Açısından Yorumlama

Benjamin Hutchens

İngilizceden Çeviren: Elif Çelik

Jean-Luc Nancy, felsefi söylem çerçevesinde ‘beden’in varoluşsal ve sosyal ilişkilerine yönelik çalışma için büyük bir çaba sarf etmiştir. Bedenin parçalanmış edimleri ile bu edimlerin kaçınılmaz olarak şekillendirdikleri yorumlar arasındaki ilişkiden etkilenen Nancy, empirist ve hermeneutik problemleri açık ve net olarak ifade etmeye özen göstermiş ve pek çok teorisyenin konuyu ele alış tarzını da giderek etkilemiştir.

Bedenin maddeselliğinin, felsefenin yorumlama gücünün önünde aşılamayan bir engel olduğu görüşü çoğunlukla kabul görmektedir. Beden, tüm muhtemel özne-nesne ilişkilerinin biçim çözücüsü ve bu ilişkilerin bahsettiklerinin şekillendiricisi olarak görülebilir. Bihassa, hermeneutik şemalarda geçerli olan özne-nesne ilişkisi için bu oldukça önemlidir. Bunun hem bir sürüp giden söylem, kavrayan bir öznellik hem de bir içkin söyleme, kavranan bir nesnelliğe indirgenebileceği söylenebilir. Nihayetinde Nancy, bedenin, duygusal yaşamının orantısız olduğu her tekil yaşantı durumunun üzerinde herhangi bir yorumlama şemasından ‘dışa-kayıt’ olduğunu (kabaca, kendi kendini yazarak yorumlamanın ötesine yerleştirildiğini) belirtir. Bu durumda, bedenin ‘sosyalliği’, onu yazma, paylaşma olarak yazılabilir. Bu ancak bedenin tekil ilişkilerinin betimlemesinde bedenin anlamını yorumlama çabasıyla bedeni uyarlıyorsa mümkündür. Başka bir deyişle, bedenin anlamının yazılması bu bedeni daima yazma ediminden uyarlar, hatta onun yazılması söz konusu olsa bile (Ayrıca bkz. James s. 143-151).

Nancy'nin yaklaşımıyla bağlantılı olarak, bedenın yorumlama koşullarıyla olan ilişkisine dair üç tane çağcıl görüş mevcuttur.

Bir tarafta, bedenın yersiz olduğunu, verilen herhangi bir varoluşsal durumdaki hiçbir yorumlayıcı şema tarafından yerinin belirlenemiyor olduğunu düşünmek olağandır. Nancy, bedenın var olduğunu farz etme hakkını hermeneutiğın gasp etmesinin, hermeneutiğın kendisinin gerektirdiği 'beden' kavramını bozguna uğrattığını ifade eder. Başka bir deyişle, bedenın değişmeyen bir öz ile mutlak olarak verildiğini ve her bedene uygun düşen varoluşsal bir durumun olduğunu var sayma hatasına düşülmektedir. Ne var ki bu metafizik tablo, cevaplanması gereken sorulara gebedir: varoluşsal bir durum, varoluş-öncesi, tözsel bir beden göz önüne alındığında akla yatkındır; yine böyle bir beden, bu türden bir durum önceden var sayılmadığında akla hiç de yatkın değildir.

Diğer tarafta, gövdelerin parçalara ayrıldığını var saymak da aynı ölçüde yaygındır. Eğer 'beden' varoluşsal durumlar ya da özne-nesne ilişkileri içinde tasarlanamazsa, ve bireysel bir 'beden' kavramı bunlar içinde önceden zaten kazanmışsa, bu durumda herhangi bir 'beden' tasarlanamaz bile. Nancy'nin görüşüne göre, maddesellik kavramının 'beden'i, duyumsayan-birinin-duyumsaması dışında hiçbir şey barındırmayan empirik anların çeşitliliğine bölünmüştür. Bu, böyle bir temasın olduğu her bir koşul üzerinde toplanabilmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Doğrusu, aynı zamanda öz-algıya indirgenebilen, bedenın tözselliğine dair herhangi bir metafizik görüşle kıyaslanamayan ve bütün olarak başka herhangi bir ilişki anıyla karşılaştırılamayan sadece tekil bir 'anlam' olduğu söylenebilir. Öyleyse, sadece 'bedenler'den, tekil ilişkilerin çokluğundan söz edilebilir; bu tekil ilişkilerde, (*subjektif*) duyumsayan ile (*objektif*) duyumsanan arasındaki ilişki önceden belirlenmeksizin, duyumsama ediminden başka herhangi bir şey bulunmamaktadır. 'beden' sonsuz çokluktaki (quasi-) empirik kiplere bölünür; bunların her biri 'anlam'dır (duyudur) ve tözsel mevcudiyet ile ilişki anlamına gelen yorumlayıcı şemalardan önce yanıltıcı cevaplar verir.

Buradan yola çıkılarak, 'beden'nin sadece bir par excellence yorumlama sorununa örnek olduğu varsayılabılır. Bu, *yorumlama bir bedenler sorunudur*, yorumlamanın açıkça gerektirdiği çıkarımlara rehberlik edebilecek tutarlı bir yorumlayıcının olmayışı sorunudur, demekten daha heyecan verici olurdu. Tekil bedenlerin edimleri, hali hazırda yorumlamanın tözsel birliğinin hermeneutik gerekliliklerinin askıya alınmasıdır. Ben Nancy'nin duruşnu şöyle yorumluyorum: bedenlerin birliği, tözsel olarak ilksel bir mevcudiyete sahip değildir ve sadece tekil bedenlerin indirgenemezliğiyle, ilişkilerinin karar verilemezliği ve şaşırtıcılığıyla askıya alınmışlardır. Hayır: her birlik tekil bedenler hakkındaki konuşmaların yarıda kesilmesidir, zira tekillik daima hali hazırda bir birliğin

askıya alınmasıdır. Bu türden birlikler yazmanın olabilirliğine maruz kalan bedenlerden meydana gelmezler; *bedenler tam da yazma edimi ile kendilerini birliklerden uyarlarlar*. beden her anlamını ve ilişkilerini anlama çabası, beden maddi durumlarını ve aktivitelerini kendinden bahsetme sınırının ötesine yerleştirir. Bu, beden hermeneutik araştırmaya karşı koyduğunda yorumlamanın iş görmez hale geldiği anlamına gelmez. Daha ziyade, iş görmeyen ve özne-nesne ilişkileri ile verili varoluşsal durumların önüne geçen her yorumlamada hiç kuşku duyulmaksızın önceden var sayılan beden ta kendisidir. Baldly, yorumun daima, kendi olanaklılık koşullarını aralıksız olarak sekteye uğratan bedenler barındırdığını, zira bedenlerin çok sayıda duygusal ilişki çeşitliliğine parçalandığını ifade eder.

I. bölümde, Nancy'nin Corpus (Gövde-Külliyat) kavramını ve 'beden' ile onun ilişkilerine dair geleneksel paradigmalara bağlantısını inceledim. Burada vurgu, felsefenin ve edebiyatın çelişkili ele alış tarzlarını betimleyen bir görüşle (her iki anlamıyla birlikte) anlam ile beden arasındaki ilişkidedir. II. bölüm, beden anlam, paylaşma ve topluluk sorunlarıyla birlikte radikal deneyciliğinin yorumlama sorunlarına değinmektedir. III. bölümde, bedenlerin çokluğu ve geleneksel hermeneutiğe bir karşı çıkış olarak yorumlamalar bedenler sorunu yorumlama olanaklılığı göz önünde tutularak incelenecektir.

I

Jean-Luc Nancy'ye göre, bu türden sorunlara değinmek amacıyla gerekli olan şey 'gövde'dir, düzen veya öngörülen bir tamamlama olmaksızın dilin ve bedenlerin bir başkasının anlaşılabilirliğini delme yollarını sıralayan 'empirik bir logosun nakletmesi'dir. Bu 'katalog', hiçbir logos içermeyebilir de, ne var ki bedenlerin ilgili olduğu tutumu taklit edip yeniden oluşturabildiği ölçüde kendisi bedenlerin logosu olacaktır: beden fiziki durumlarının ve aktivitelerinin gövdesindeki kayıtlar, bedenlerin kendileri gibi ilişki kurabilirler. Böyle bir gövde, tutarsız olmazdı, zira Nancy'ye göre tutarsızlık konuşma modelinde yapılır ve bedenler tutarsızlığın gerektirdiği subjektif ifade kökenlerinden yoksundur. Nancy, böyle bir gövdeye vurgunun, çok sayıda form, yer, ilişki, yöntemi nakleden ya da genellikle konuşan, anlam sahibi olan ilişki durumlarını nakletmede tekil beden var sayılmasını engellemek için olduğunu ileri sürebilir. Daha kesin olan şudur ki bu türden durumlar 'anlam içermezler'; daha ziyade böyle durumlar beden tabiatının yegâne dile gelmesi olduğu müddetçe kendileri birer anlamdırlar. Varolan beden özünün bozulması, bedeni konuşma becerisinden ve dolayısıyla biri ilişkideki bağlantı anındaki duyguyu açıkça belirtmeye çabalasa da konuşma gerekliliğinden

uzaklaştırarak ikileme düşürür. Böyle anların konuşmada rolü olduğunda ve özne olarak beden konuşmada rol alırken bu anlar açık seçik ifade edildiğinde, bedenin daima dile getiren özne olduğu söylenebilir. Dil, özellikle de bedenin ilişkilerine dair söylemsel dil, bedenin karşısında güçsüz durumdadır; zira beden asla kendisi hakkında konuşmaz, sadece kendi parçalanmış doğası aracılığıyla konuşur. Ve ‘aracılığıyla’ olması, parçalanmış tüm bedenler ile aynı ölçüde parçalanmış anlam dünyası arasındaki ilişki formlarının geçerli bir ‘ektopik bir topografi, seri somatography, yerel coğrafya’ gerektirdiğinin bir göstergesidir. (Nancy 1993: 189-190 ve 206-207).

Görüşünün özcü perspektiften bakınca ne kadar farklı olduğunu izah etmek için, Nancy bedenin gövdesindeki özdekçi ve vücutlaştırmacı metafiziğin silinmesi için oldukça fazla çaba sarf eder. Bir taraftan, beden kavramı açıklama gerektirirken gövdede bedenin özü hakkındaki söylem önceden var sayılamaz. Böyle yapmak, varoluşsal durumu bedenin ilişkilerindeki temas anlarındaki her tekil iletişim açısından farklılık gösteren bir varlığın özünü ifade edecektir. Bu tür temas anları, bedenin kendisinin anlamıdır, bu da bedenin anlamı sadece bu tür anlamlara indirgenebilir ve maddeselliğin suretlerini gösteren hiçbir özcü paradigmayla kıyaslanamaz demeye gelir. Diğer taraftan, Hristiyanlıktaki Tanrı’nın ölümü fikri, Corpus’un uyum sağlayamadığı özcü metafiziğin yumuşatılması dışında bedenin temas anları ile akla uygun herhangi bir bağı olmayan bedensiz bir ruh ortaya koyar. Her ne kadar Tanrı’nın bedeni insanın bedeninin yansıması olsa da veya insan ruhunun Tanrı’nın ruhundan çıkan bir madde olduğu farz edilse de, yüce özü (ruhsal ya da bedensel) ‘beden’in tutarlılığını gösteren mutlak bir beden söz konusu değildir. Doğrusu, ‘Tanrı’ adının yokluğu, böyle herhangi bir ilahî bedenden yoksunluk, bedenlerin arasına karışan bütüncül ve nihai bir anlamlandırma sürecinde açığa çıkar. Bu birbirine geçiş, ilahî ya da insani bedenlerin birliği olasılığını dışarıda tutan, ‘anlamın ve bütün anlamların, anlaşılması zor şeyleri daima birbirine karıştıran anlamı’nı meydana getirir ve oluşturur. İsa’nın kurban edilen bedeninin ‘ruhaniliği’ yaralı bedenler, ya da daha acısı, bir hiç uğruna yok edilmiş, kurban edilmişlerin bedenleri açısından bir anlam teşkil etmemektedir. İsa’nın gibi bir beden kurban edilmesi, tüm bedenlere anlam kazandıran bir yaralanma ve kan dökülmesine dayanan bir komünyon çağrıştırır. Ne var ki Nancy bu noktada, Hristiyanlıktaki Tanrı’nın İsa’da vücut bulduğu inancının kaynağı olarak görülen anlamın aşkınsal korunuşundan yoksun bedenlerin sadece birer beden, yaraların da sadece birer yara olduğu üzerinde durur (Nancy 1993: 191-193 ve 195-6, ayrıca bkz. Nancy 2008, özellikle *Verbo carum factum*, s. 81-4). Burada bedenler bir hiç uğruna kurban edilmişlerdir ve kurban ‘empirik logosun nakledildiği’ kataloğun sadece bir korkunç ögesidir.

Anlam ile beden arasındaki ilişkiye eğilirken, Nancy ‘anlamın bedeni ve bedenin

anlamı'nın 'döngüsel bir emilimi'nden ve 'bedenin anlamı'nın sadece bir konuşma nesnesi olmadığından bahseder. Bu, tüm akla uygun anlamların sadece bedene bağlı olmayan, aslında bedenin ta kendisi olan bir temas anıdır. Bir zamanlar 'içinde anlam barındıran ve içinden anlamın çıktığı signın organonu'dur (Nancy 1993: 192 ve 194). Bu, şöyle de dile getirilebilir; *beden hem her iç/dış betimlemesi, hem de betimlemenin iç/dışıdır*. Bir taraftan, bir dünyanın deneyimsel imgesi bedenin içinde biçimlenmiştir, bu durumda beden tam da kendi içinde biçimlenen forma yabancı görünmektedir. Öznenin yaşadığı dünya içinde, dünyaya dair, öznenin kendi bedenine anormal gelen imgelerin tasarlandığı bir beden vardır. Diğer taraftan, eğer bedenin korunmasız olduğu yer inceleme altındaki dünya ise, bedenin kendisi, bu dünyadaki anlamın yönelimselliğini sağlarcasına kendine yönelen nüfuz edilemeyen ama içeriksiz bir içselliktir. *Bedenin anlamı*, dünya üzerindeki durumunu araya sokarak bedeni kendi içselliği ile tasvir etme sorunudur; *anlamın bedeni* ise bedenin dünyasını şeffaf olmayan ama boş olduğu görülebilen bir varoluş olarak algılama sorunudur. Kabaca söyleyecek olursak, Nancy bedenin, onun aracılığıyla bir anlam yüklenmeyen kendisi olduğu müddetçe dünyadaki 'anlamın ters yüzü' olduğunu yazar. Bedenin şeffaf olmayan işaret olarak sunduğu şey de yine 'bu ters yüzün karanlık işareti'dir. Yani, beden karanlık bir dünyanın aydınlatılması anlamını taşır ve bir dünyadaki karanlık, anlam sayesinde aydınlanır (Nancy 1993: 192-193, ayrıca bkz. Hutchens 2005: 53-57).

Bedenin durumlarına ve faaliyetlerine dair bir gövdenin (külliyyatın) olması gerekliliği buna dayanır. Nancy, bedeni anlamın dolaşımı içine karışmış olarak düşünmemiz gerektiğinin altını çizer:

Artık anlam ifade eden bedenler yoktur, ama bedenleri ortaya çıkaran ve paylaşan anlamlar vardır. Bedenlerin göstergebilimsel, symptomatological, mitolojik veya fenomenolojik yapması yoktur; ama düşünme ve yazma bedene verilmiştir. Bedenlerin ayrılması ve paylaşılması, beden-oluşlarının paylaşılması olarak bir külliyyatın (Corpus'un) yazılması, onun tarafından parçalara ayrılır ve hem kendinden hem de kendi anlamından ayrı düşer, kendi yazıtı boyunca dışa-kayıt yapar. Doğrusu bu şu demektir: ne bedenlerin anlamından bahsedecek ne de bedeni kendi işaretine indirgeyecek olan bir anlamın bedeni (Nancy 1997: 197).

Bedenlerin böyle ayrılma ve paylaşılması, ilişkilerin külliyyatını oluşturan empiriklogosun nakledilmesi için birincil esastır. Bu, külliyyatta iki şekilde yer alır. Öncelikle, eğer tek bir *beden* söz konusuysa, deneyimin olayların evrelerinin yönünü değiştirmesiyle bedeni parçalayan ve anlaşılabilirliğine anlam katan duyuşalkipleri aracılığıyla kendini parçalara

ayırır. Başka bir deyişle, bedenin ilişkilerinin külliyatı bedenlere sanki 'suretlerin ve biçimlerin anatomisi'ni ve dünya içinde olmanın 'hareket etme, soluk alma, yürüme, dayak, kıvrımlar, yığınlar' gibi yollarını araştırıyormuş gibi yaklaşabilir. Bu, bedenlerin dokunan ve dokunulan, anlamlı olan ve anlam katan, soyut olmayan, konuşmanın öznelere belirleyicisi ve geçirgen olmayan kitleler olarak ortaya koyulması gerekir demeye gelir. Nancy daha önce bedenlerin 'nüfuz edilemez' oluşundan ve sadece anlaşılabilir durumlarında nüfuz edilebilir oluşlarından bahsederken, onların yazılamaz oldukları, her şeyi dışa-kayıt yaptıkları ya da her şeyi konuşmanın ardına yerleştirdikleri düşüncesine atıfta bulunmaktadır. Bedenin tutarsız bir şekilde yazılması çabasında, beden sadece kaydedilebilir ve böyle yaparak külliyatın kendisinin *sole compendia'sı* olan bedenlerin yazılmasının ardına nüfuz edilemeyecek şekilde yerleşmiş olur. Eğer bedenin dış görünüşü üzerine ağır darbelerle dahi hiçbir şeyin yazılamadığı bir şey ise, bedenler ve külliyatları syncopic bir 'yazma boşalması'na müsait olsa bile, bedenler çokluğuna bir örnek olarak beden kendini yazarak daima yazma ediminin ötesine yerleşir. Bedenin konuşmasını oluşturan yazının akışını durdurur. Yine de, Nancy her kompozisyon yazma ediminde yazılan şey tarafından kaydedilmekte olan bedene indirgenemeyen, dışa-kayıtsal olarak kendini yazan bir beden olduğundan söz eder (Nancy 1993: 197-198). Üstelik asıl olan, dışa-kayıt yazının ötesinde kalsa da, yazma esnasında dışa-kayıt olunanın yazının kendisine tahsis ettiği 'diğer yan' olarak kaldığını anlamaktır (Corpus 2008: 87). Bedenlerin külliyatının yazmaya çabaladığı şey, tüm fiziksel temas anlarına parçalanmış tekil bedendir. 'Beden olan düşünceyi' ve 'bedenin düşünmesi'nin, tüm tekil, indirgenemeyen formlarında anlamın dolaştığı böyle bir bedenin çifte genitifini düşünmeye çabalar. Bu tür bir beden, 'anlama mutlak olarak yer verir', bu anlamda ne anlam ne de beden başkasından önce gelir, zira beden anlamın 'boşaldığı' veya 'dışa-kayıt' olduğu yerdir. 'Beden anlamın mutlak olduğu için' bedenin mutlak anlamına atıfta bulunulmasında bir amaç yoktur. Bedenin anlamın mutlak yeri olduğu su götürmezdir: «Bir beden mutlak, devredilemez, feda edilemez anlama yer verir». Eğer beden sadece diğer bedenlere ektopik olarak (ectopically) dokunduğu ve çeşitli yollarla onlara maruz kaldığı müddetçe beden ise, bu durumda mutlak tüm bu temaslarla yayılacak ve parçalanacaktır (Nancy 1993: 204 ve 201).

Başka bir yerde Nancy hem duyulmuş/hissedilmiş hem de duyulan/hissedilen 'temasın oto-heterolojisi' açısından empirizme atıfta bulunur: burada hissedilen nesnenin yüzeyi gibi temas duygusu da duyulur/hissedilir. Anlama çökmüş duygudan bahsedilmesi de muhtemeldir. Temas hissi kendini 'hissetmeye', duyuşsal kiplerin heterojenliğinin anlam ifade ettiği bir kesit açmaya muktedir. Yine de, bu tür kipler sadece 'anamlı' gibi görünürler ve anlamlar sadece 'make it' görünürler, zira anlamın kendisi temas anında duyumsanmaz, daha ziyade, temas anının kendisi tekil anlama

bir örnektir (Nancy 1996: 17 ve Nancy 1997: 163). Duyumların, duyumsadıklarını duyumsamaları duyumdur; duyumların duyumsayan bir şeyin var olduğunu duyumsamaları da duyumdur. Her iki durumda da bahis konusu olan anlamın maddeselliğini duyumsama yeteneğidir. Nancy, bu tabloda ‘çifte çelişki’ olduğunu ileri sürer: «anlamda duyumsanan, onun duyumsanan şeyi içinde barındırdığı gerçeğidir ve duyuda anlam ortaya çıkaran da anlam ortaya çıkardığını duyumsaması gerçeğidir» (Nancy 2003: 5-6). anlamın maddeselliği kendini nesne olarak duyumsayan bir öznenin olmadığını farz eder. Özne-nesne ilişkisine indirgenemeyen duyumsama, duyumsama sırasında kendisine temas eder, yani kendini-duyumsarken-duyumsamak, ‘anlam dünyasından ayrılır’ ya da varolan şey aralıksız olarak kendiyle temas halindeyken tamamen maddesel olan temas anına geçer (Nancy 1996: 21-22).

Bu noktada felsefe ve edebiyatın, külliyatın olanaklılığıyla ilgili tutumunu düşünmek gerekir. Felsefe, bedenlerin anlaşılabilirliğini ele alırken başarısız olur ve dolayısıyla bedenlerin, bilginin olanaklılığını tesis eden özne/nesne ilişkisine indirgenemeyeceğini kavrayamaz. Bilgi, bir nesneye sahip olmalıdır, ama bedenler bu türden nesneler değildir; bununla birlikte, bir nesne olmaksızın özne de olamaz. Tüm bunlardan çıkan sonuç, bedenin ya da bedenlerin bunları önceden var sayan epistemolojik şemalarla kıyaslanamaz olduğudur. Felsefenin bağdaşmadığı şey, tekil olarak orada olan, temas anlarında nüfuz edilemeyen, hem karanlık hem aydınlık, hem duyumsayan hem duyumsanan bedenler düşüncesidir. Bu tür bir konuşma bedenler konuşmaya ulaşamadığında beden hakkında konuşmaktan vazgeçemez. Edebiyatın bu boşalmayı ifade etmede başarısı sadece biraz daha fazladır. Nancy felsefede hiçbir bedenin (mutemelen sadece özne/nesne, imleyen/imlenen şemalarında yer alan bir bedenin iması) olmadığını, bununla birlikte edebiyatta bedensiz kurguların, yani yazarın bedeni ya da sadece üzerinde ‘işaretler hazinesi’ ile yazılmış yazılar olan bedenler olmadan yapılan kurgulamaların asla olmadığını, yani kurguladığı ve yazdığı bedenleri taklit ettiğini ileri sürer (Nancy 1993: 199 and 193). Dolayısıyla külliyat, ne edebi ne de tam olarak felsefidir, üstelik, hiçbir şekilde edebi-felsefi ayrımıyla da ilgisi yoktur. Eğer bedenler hakkında bir yazı bedenlerin anlamını ve onların parçalanmış faaliyetlerini önceden göremiyorsa, bu durumda külliyat felsefi ya da edebi konuşmaya indirgenemez.

II

Yorumlama kuramlarına en dramatik karşı çıkışı sergileyen, bedenlerin çoğul tekilliği, parçalanmış doğaları ve herhangi bir anlaşılabilirlik şemasıyla karşılaştırılmazlıklarıdır. Hepsinden öte, Nancy ‘tekil varolanların kendilerinin paylaşımıyla meydana geldikleri,

dağılmış ve yerleştirilmiş ya da daha ziyade ayrılmış oldukları' üzerinde durur. Başka bir deyişle, iletişimin 'ayrılmalarıyla belirlenen ve açığa çıkan' yerleridir. Tekil varolanlar arasındaki bütün iletişimler, iletişimin gerektirdiği başkalarıyla ilişki ile ayrılırlar (Nancy 1991: 25). Nancy, bu bölünmüş ilişkiler aracılığıyla dolaşan anlam olduğu düşüncesini savunur (bkz. Hutchens 48-52). Başka bir yerde ise, eğer biri bedenlerin *corpusunun* zaten birer yorum olduğunu savunmak isterse, ortada dolanan şeyin anlamın kendisi olduğu, bedenin sınırları içerisinde başladığı ve durduğu karşılığını verebileceğini yazar, bu söz konusu olanın bedenin sınırları değil, anlamın bedeninin kendisi olduğunu kavradığımız müddetçe onun görüşlerine uygun düşen bir iddiadır (Nancy 2008: 23). Başka bir deyişle, hermeneutik, yorumlanabilirlik koşullarını betimleyerek bedenin hakikiliğini ortaya çıkarmaya çabaladığı müddetçe, bedenin sınırlarındaki anlamı sezmekte başarısızlığa uğrayacaktır. Nancy başka bir yerde yorumlamanın, yorumlanacak her şeyi, yorumlamanın kendisinin gerekliliklerine teslim ettiğini belirtir; bununla yorumlamanın zaten yorumlamanın kendisinin koşullarına dair önceden bir görüş belirlediğini ima eder. Yine de, bedenin anlamı ve anlamın bedeni düşüncesinin, yorumlamanın ortaya çıkmasını dair nedensel olamayan bu tür bir görüşe vardırılamayacağı da önceki anlatımlarında açıkça görülmektedir. Kabaca söylersek, bedenler yorumlanamaz ve tüm yorumlamalar, yorumlama hakkında konuşan bir yorumlayıcıyı varsaydığı müddetçe, yorumlamanın bu başarısızlığı hermeneutiğin sahip olduğu yorumlama hakkına zarar verir. Nancy, seslerin (ağızların) çokluğunun yorumlamanın kendisinin koşulu olduğunu ve bu seslerin, hermeneutiğin görmezden geldiği yorumlama sürecinin oluşturucusu olduğunu savunur.

Belki de makul bir gerekçeyle beden hakkında konuşmanın kesilmesinin, bedenlerin indirgenemeyen tekilliği ve kendilerini duyumsarken duyumsamalarıyla, yorumlayıcıların bedenleri aracılığıyla yapılan tüm yorumlamaların kesilmesini yansıttığı (ve hatta eş zamanlı oldukları) söylenebilir. Hepsinden öte, hermeneutik 'kavranması gereken sorunun kavranmadan önce sezilmesi' olarak tatbik edilir. Dolayısıyla, yorumlayıcının bedeni ve sesinin kaçınılmaz olarak gerekli olduğu hermeneutikte ima edilen beden sorunu, kavranılması gereken sorundur; ve hermeneutik, bu sorunu tam olarak ele almak eğiliminin doğasında olduğunu zaten açıkça beyan eder. Öyleyse, bedenin hermeneutik konuşmayı daima kesmesi çok önemlidir. Yani, sadece beden hakkında konuşmaya yönelik hermeneutik çabayı engellemez, gerekli olan yorumlayıcı ile bedenin anlamı sorunu, hermeneutiğin kendi sorgulamasından ayrılmasını sağlama yeteneğini askıya alır. Hermeneutik, bedenin anlamını var sayabilir hem de öngörebilir ve bu nedenle öngörmek için var saymak zorundadır. Ne var ki Nancy, yorumlayıcının mevcudiyeti sadece hermeneutik yöntemin kendisi tarafından onaylandığı müddetçe, yorumlayıcının bedeni sorununun askıya alındığı konusunda ısrar eder. Doğrusu,

hermeneutiğin ima ettiği herhangi bir kavrama genel olarak varolanın önceden kavranmasını gerektirmez, yani yorumlayıcının bedeninin mevcudiyeti, anlamın birincil aracıdır. Belki de hermeneutiğin anlamı sadece sezmeyip, aynı zamanda böyle bir anlam paradigmasını onaylaması konu dışıdır. Zira ne bu yorumlayıcı öngörü ne de ‘ontolojik öngörüsü’ bedenin indirgenemezliğinin anlaşılabilir duruma gelebilmesi için gerekli koşulları sağlar (Nancy 1990: 213-214, 217 ve 223). Yine de, yorumlamanın kendisinin onaylanması yorumlama sürecinde, hermeneutik sorgulamanın temelsizliğine dayanan kavrayışa olanak vermeyen bir meydana gelme ve sonuçlanma eksikliğinin bilincini gerektirir. Genel olarak, anlam paradigmalarının önceden beklenen koşulları ile temelsiz yapısına dayanan hermeneutik, bedenin anlamı sorununu ele alırken ve yorumlama sürecinde bedenler yer alırken kendi aktivitesini daima askıya alır.

Yorumlama, bedenin yorumlama yetisinin açığa vurulma modu olan bir ses ve açılma (ağız) var sayar. Açık ve konuşmakta olan bir ağız, ‘içeride’ olanı ‘dışarı’ verir, ve bu olmadan da varolamaz. Ağzın dile getirdikleri, yazılabilir kelimeler oluştururlar, anlam değil, konuşma iletişimin kendisidir (Nancy 1991: 30-31, Nancy’nin çalışmasında ağzın önemi için, bkz. James s. 60-63). Ne var ki yorumlamanın ontolojik öngörüsüne dair tek bir ses, hiç kimseye takabül etmeyen bir sestir. Hermeneutik konuşmanın kuralları ve kapsamı açığa çıkarıldığında, kimin sesi duyulur? Sadece Schleiermacher, Heidegger, Bultmann, Gadamer ya da Ricoeur değil. Hermeneutik konuşma, öznel bir merkeze sahip değildir, o, sesler çokluğudur ve her ses bedenin dünya ile tekil bağlantısının tekil karakteristiğine sahiptir. Anlamlandırmaya vakıf tekil bir ses olmadığında, yorumlanamaz ve öngörülen kavrayışın öznesi olamaz. Daha ziyade, ‘seslerin zaten birleştirildiği ve ayrıldığı bir artikülasyondur’. Logos, seslerin artikülasyonunu önceler, ama zaten bu artikülasyonu ifadeden önce içerir. Ne var ki Nancy, logosun sanki çoğul seslerin önceki koşulları ontolojik olarak kanıtlanabilirmiş gibi, yorumlanabilir seslerin çokluğundan türetilen bir ses olamayacağını düşünür. Daha ziyade, logos hakikati sorgulayan ve anlam ifade eden sesler çokluğu aracılığıyla kendi çoğalması içinde ayırt edilebilir (Nancy 1990: 243-244). Seslenme, kıyaslanamazlığın paylaşılmasını, her tekil varolanın mevcudiyetine dair her anlatının hesaba katılmasını önceden varsayar. Her tekil varolan bu kıyaslanamazlığı paylaştığı müddetçe, kıyaslanamazlık onu açık seçik dile getiren her seste logos gibi bölünür (Nancy 1993i: 69-72). Doğrusu, hermeneutiğin açığa çıkarmaya ve izah etmeye çalıştığı ‘anlam’ bu sesler çokluğunda ifade edilmiştir. Nancy şu sözleri oldukça anlamlıdır:

[...] alışılmış -ya da alışılmamış- tarzda sahip olduğumuz şey varolanın anlamını ya da varolanın herhangi bir anlamını ya da var olmasını sağlayan anlamı değildir. Çoğalan seslerin içinde oluşumuz, oradaki

mevcudiyetimizdir ve bu paylaşım *bizizdir*: onu alırız, paylaşıyoruz, bildiririz. Hali hazırda varolanı anlama içinde ‘olmak’, dolaşım içinde, anlamın döngüsellliği içinde olmak demek değildir. [...] (Nancy 1990: 244).

Bedenler topluluğu ve yorumlayıcılar zaten anlamın paylaşılmasıdır. Logos, bu türden ya da ‘genel’ olarak tekil oluşa indirgenmeksizin *logosa katılmayı ya da onu paylaşmayı* belirten tekil seslerin anlatımcılığındaki evrensel formda boşaltılmıştır. Herhangi bir ontolojik ufuk, teolojik son, rasyonel olarak belirlenmiş bir özden yoksun olarak, seslerin paylaşılması her tekil varolanın başına gelen bir karşılaştırılmazlıktır. Başkasına katılan ve seslerin çokluğu ile sosyal ilişkiler ağı içinde paylaşılan yegâne varoluşsal koşulları içerir (Nancy 1990: 245 and 247).

III

Buraya kadar gördüklerimiz, Nancy’nin hermeneutik konusundaki yaklaşımın büyük ölçüde, yorumlamanın, kendisi tarafından askıya alınan anlamın öngörüsünü varsaydığı düşüncesi ile özetlenebilir. Yorumlayıcı ‘ses’lerden her biri verilmiş bir ‘yorum-tavır’a yönelir, fakat bu yönelme, daha önce gelen ve böylece anlam arayışı koşullarını önceden belirlemiş olan bir ‘ses’ tarafından öngörülmüştür bile. Dile gelişinde, her ses çoktan öngörülmüş ve bu nedenle yarım kalmıştır, fakat yorumun kendisini belirleyen -önceki- sesler de kendilerinden önce gelen sesler tarafından yarım bırakılmışlardır. İşte yorumlayıcı bir ses böyledir; diğer sesleri yarıda kesmek ve onlar tarafından yarıda kesilmek için askıya alan bir an. Anlama yönelik her araştırmadan önce gelen, bu öngörmeye içerik sağlayan anlamın ‘ontolojik’ ifadesidir. Diğer bir deyişle, yorum, bireylerin ağızlarından çıkan genelleyici -indirgemeci ve mal edici- ifadelerden değil, her tekilliğin ifadenin bütününe karşı yarattığı ‘askıya alma’dan meydana gelen bir iletişim biçimidir. Şüphesiz ki konuşma, katılımcı tekillikleri gerektirir; fakat o tekil ve indirgenemez özleri içinde tekillikleri, bireylerin kalemlerinden ve ağızlarından dökülen konuşmaya katmak mümkün değildir. Yorumcular ve yorumlayıcı sesler, yerinden edilmiş ve kesilmiş iletişimlerini ifade eden ve açığa çıkaran karşılaştırılmazlıkta paylaşarak oluşurlar. Yarıda kesilmiş, yani, her zaman çoktan askıya alınmış bir konuşma, kendisini yarım bırakandan sonra gelir. Bu, tekilliği ve onun topluluk içindeki payını ifade eder. ‘Yorumlamanın kendisi bile iletmek içindir’ denebilir, ‘seslerinin yorumunu yarıda kesen bir tek sesi duyurmak için’. Bir tek sesin ‘söz arasında söylemesi’ ile hep aynı şekilde kesintiye uğramış bir yorum topluluğu yoktur; daha ziyade, her ses yorumlayıcı söylevi bir ‘askıya alma’dır ve bu suretle konuşma topluluğunun oluşmasına hizmet eder. O halde, genel olarak yorumlayıcı iletişim yorumcunun bedeninin

katılımıyla (yorumun gösteremediği bir katılım ile) çoktan yarıda kesilmiştir; eğer yorumcunun sesi kendi sunduğu yorumu kesintiye (anlamı yorumcu tarafından öngörülme-yen bir kesintiye) uğratiyorsa; ve hermeneutiğin ontolojik öngörüsü bile bu ses ile bedeni bağdaştıramıyorsa, o halde ses ile beden kategorik olarak anlamlı bir rol oynadıkları söylevlerin dışında bırakılır. Bedenin ve sesin tekilliği, beden ile ilgili bir yorum sunabilecek olan herhangi bir söylev metninden kopyalanmıştır. Nancy'nin yazdığı gibi,

Beden yazının mahali değildir. Elbette yazan biri vardır, fakat o ne yazılan yer, ne de yazılan şeydir; o her zaman yazının dışa-kayıt edildiği şeydir. Bütün yazıda, beden izlenir, izlemenin ve izin kendisidir, harftir, ... artık okunamayan bir harfselliktir. Beden, bir okuma sırasında okunamayan şeydir (Nancy 1993: 198).

Kuşku götürmez bir şekilde yazdığımız ve bedenlerimiz de bu yazma eylemine karışmış olduğu halde, beden tam olarak bedenin kendisi tarafından yazılmış olandan dışa-kayıt edilmiştir. Ve mademki yazan bedendir ve yazarak öznellikten uzak bir şekilde dünyaya dokunur, o halde o kendini dışa-kayıt ediyordur. Bu dışa-kayıtta, beden anlamı, külliyyatın listelediği (bedenin yorumlayıcı konuşması ile uyuşmayan) anlamın bedeninin sonluluğu olarak alınmıştır. Bu kopyalamanın, bedenle temas eden ve sonra susan sesler (diller ve ağızlar) ile ilgili olduğuna işaret etmek anlamlıdır (Nancy 1993: 190, 198 and 204). Başka bir deyişle, duyumun bütünü, dilin ve ağzın çalışması gibi (yazan eller, dans eden ayaklar, savrulan yumruklar vb.) beden ile ilgili algılara dayanır. Bu faaliyetlerde olan şey uygulanabilir değildir: iletişim, konuşma, yorumlama ve yazma etkinliklerine katkıda bulunmaz, ama yok edilemez şekilde karşı koyarlar. Denebilir ki, duyumun bütünü, ağız açılır, dil döner, el kalemi kâğıt üzerinde hareket ettirir ve göz hızla sayfayı tarar biçimindeki iletişimsel etkinliklerden çıkarılan beden algılarıdır.

Kaynakça

Hutchens, B. C. (2005) Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy. Acumen/McGill Queens University Press.

James, Ian. (2006) The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy. Stanford, California: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. (1990) 'Sharing Voices' in Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy. Gayle Ormiston and Alan Schrift, editors. Albany: State University of New York Press.

Nancy, Jean-Luc. (1991) The Inoperative Community. Peter Connor, editor. Minneapolis, Minnesota: University of Minneapolis Press.

Nancy, Jean-Luc. (1993) The Birth to Presence. Brian Holmes et al. trans. Stanford, California: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. (1993i) The Experience of Freedom. Bridget McDonald, trans. Stanford, California: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. (1996) The Muses. Peggy Kamuf, trans. Stanford, California: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. (1997) The Sense of the World. Jeffrey S. Librett, trans. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Nancy, Jean-Luc. (2003) A Finite Thinking. Simon Sparks editor. Stanford, California: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. (2008) Corpus. Richard A. Rand, trans. New York: Fordham University Press.

Nancy, Jean-Luc. (2008i) Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity. B. Bergo, G. Malenfant, and M.B. Smith, translators. New York: Fordham University Press

Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy

Martta Heikkilä

İngilizceden Çeviren: Berkay Ersöz

Jean-Luc Nancy, muazzam külliyatı boyunca sürekli olarak, fark sorunundan doğduğu görülebilecek başka bir sorunu da tartışır. Bu bakımdan, Jacques Derrida'nın üretken fark olarak anlaşılabilen olan *différance* kavramı üzerinde durulabildiği ölçüde Nancy için Derrida büyük önem taşır. Nancy'ye göre sanat, Derridacı *différance* kavramının sınanabileceği alanlardan biridir. Bu sorun sanatın sunuş kipleriyle olduğu kadar kendi kökeniyle olan ilişkisindeki kendine özgü konumuyla ilgilidir.

Derrida'ya göre *différance*, öğeleri birbirlerinden farklılaştıran güçtür. Ona göre anlam imleyenin kendisinde bulunmaz, yalnızca bir ağ üzerinde, başka şeylerle olan ilişkisinde var olur. *Différance* varlıktan önce gelir.¹ Son derece benzer bir kavrayış Nancy'nin düşüncesinde de mevcuttur. Derrida gibi o da 'köken' düşüncesini, asıl kökensel anlam düşüncesini temel soruna dahil eder.² Bu sorun estetik alanında söz konusu olduğu zaman, sanatın ne bütüncül bir kökeninin ne de bir hakikatinin söz konusu olduğunu görürüz. Nancy'ye göre, sanat bütünlüğünü yitirmiştir: Yalnızca kendisinin ortadan kayboluşu ya da geri çekilmesi bakımından kendini gösterebilir.³ Nancy burada kendini-göstermeyi düşünce veya *logos* kavramıyla kıyaslar ve bunların sanata bu şekilde dayatılamayacaklarını ileri sürer. Bu da sanatın ve elbette farklı sanat dallarının bir çıkış noktasının (kökenin) ötesinde olduğu demektir: Yani olağan varlıklarını belirleyebilecek hiçbir *logos*'u, hiçbir nihai hakikat veya akıl ilkesini paylaşmazlar.⁴ Bundan sonra Nancy'nin büyük ölçüde Derrida'ya dayanarak geliştirmiş olduğu bu anlayışı aydınlatmaya çalışacağım.

¹ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev.: Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 3-27.

² Jean-Luc Nancy, *The Muses*, çev.: Peggy Kamuf (Stanford: Stanford University Press, 1996), s. 1-39

³ Jean-Luc Nancy, *The Ground of the Image*, çev.: Jeff Fort (Fordham: Fordham University Press), s. 87

⁴ Jacques Derrida, *Dissemination*, çev.: Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 86.

Burada, Nancy'nin sanatın ve sanatların ontolojisi üzerine olan düşüncüsü, kendisinin kullandığı başlıca felsefe terimi olan "anlam" (*sense*) görüşü ile örtüşür. Anlam ile, her tür anlamlamayı (imlemi-*signification*) aşan veya anlamlamamanın ötesinde olan bir şeyi kasteder – 'anlam', verili ve sabit bir şeyi belirten 'demek-isteme' (*meaning*) veya 'anamlama'dan farklıdır. Nancy'nin düşüncesinde 'anlam' yönelme, sezgi, akıl, beş duyu veya demek-isteme gibi birçok farklı anlama gelir. Anlamın temelsiz temeli bir *hiçliğe* bağımlıdır: Anlamların (duyuşların-*senses*) kendisinde çıktığı evrensel temel yerine, belirli bir anlamın belirli bir değer ve karakter sahibi *olarak* doğmasını sağlayan bir erteleme, bir kırılma. Onun sayesinde bir tür aralık anlayışını vurgulayacağım bu şey kurucu hiçliktir. Bu, Nancy'de varlık anlamının kendisiyle çakışmadığı, orada olan her şeyin bir toplamı olarak bir bütünlük oluşturmadığı, daha ziyade çoklu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bir sanat yapıtı gibi dünyaya ait şeylerin sürekli içinde ortaya çıktıkları varlık aralığı da böyledir. Sanattan bahsedilirse, sanat anlamı yalnızca yapıt sayesinde, tam da onun sunulma ediminde hissedilebilir veya *duyulabilir*. Sonuç olarak anlam, sanatın tezahürlerinde sayısız yolla kendini açabilir. Farklı anlamlar– veya sanat yapıtlarının ortaya koyduğu anlamlar– mevcudiyetleri kendilerini böldükçe çoğalırlar. Nancy anlamı ilişkisel, mutlaklık-dışı bir şey olarak düşünmektedir.

Makalemde, Nancy'ye göre sanat sorununun kendi sınırına temas etme yollarını araştıracağım. Böyle bir sınır hiçlik, yani varoluşun temelsizliği ve kökensizliği sınırı olarak belirir. Bunlar bizim düşüncemizin özünde yer alan genellikler –örneğin genel ve bütüncül bir Sanat anlayışı– aracılığıyla ifade edilebilirdi. Nancy ise buna karşı çıkarak sanatın kendi yabancılığını gözlerimizin önünde nasıl açığa çıkarabildiğini sorar. Bizi bu yabancılığa, kendisinden hiçbir kökensel bütünlüğün doğamayacağı temel hiçliğe nasıl maruz bırakır? Bu soruların ışığında ben de Nancy'nin sanat düşüncesinin Derrida'nın fark kavrayışına olan borcunu ortaya koymaya, aynı zamanda Nancy'nin düşüncesinin Derrida'yı aşarak nasıl geliştiğini vurgulamaya çalışacağım. Bununla birlikte bu iki filozof özdeşliğe ve aşkınsal imlenene (*transcendental signified*) özgü alana karşı direnç göstermekte.

Şiddetli Hakikat

Nancy'nin sanat anlayışına odaklanırken Derrida ile birlikte ve onun ardından düşünmek gerekiyor. Bence Nancy 'sanat'ı, kendisiyle hakikati ve tasarımı ifade ettiği şiddetli logos'un alanının ötesine yerleştiriyor. Nancy bunların yerine, kendi kimliğinin ve kavramının birliğinden yoksun bir sanat kavrayışını ortaya koyuyor. Nancy'ye göre sanat, onun düşüncesinde örneğin imgeyi niteleyen birliği sağlamaktan acizdir.⁵ Böylesi bir birlikle, imgenin dünyaya ait diğer şeyler arasındaki açıklığını ve seçikliğini kastediyor. Kendi birliğinde bir imge bize, tam da kendi hakikati olarak ortaya çıkan bir kanıt sunar: İmge sayesinde ortaya çıkan 'dünya' kendi anlamlamasını ortaya koyar. Nancy'nin sanatsal sunuş karşısındaki konumu onun kurucu temelsizliği etrafında şekillenmiştir. Yapıt tarafından ortaya çıkarılan tekil bir anlam bu yüzden kendi varlığımızın hakikatini ifşa edemez, çünkü açığa çıkacak hiçbir ortak hakikat yoktur. Hakikatin böylesi bir biçimde varolmayışı yapıtın dolaysız bir gerçeklik tasarımını da verememesini gerektirir.

⁵ Nancy, *The Ground of the Image*, s. 1-14.

Nancy böyle bir temele dayanarak, örneğin, sanattaki figürlerin bize, başka figürlere ve onların detaylarına, örneğin renklere, gölgelere, ayırtılara karşı bir sergileme olarak göründüklerini ileri sürer. Başka bir deyişle, figürler bir şeyi aslına uygun biçimde temsil ediyorlarmış gibi gözümüze görünmezler. Bunun yerine figürler dünyanın basit bir taklidi olmaksızın onunla olan bir benzerliği gösterebilirler: Onlar bizim gerçekliğimizin bir tasarımıından ibarettir, ve anlamlı bağlantılar da sanat yapıtının ötesinde kalan şeye göre bizim tarafımızdan bilinebilirler. Figürler böylece, dünyayla olan *benzeşmelerini* sunarak bize görülebilecek şeyler sağlarlar. Bu da onların benzerlik dayanaklarının bir temelden yoksun oldukları anlamına gelir.

Bu kavrayış, felsefenin kendi dışıyla, yani düşünmeye, aynı olana indirgenemeyecek bir yok-mekan (*non-place*) ile kaçınılmaz bir ilişki içinde kaldığına dair Derrida'nın görüşünü yankılandırır. Başka bir deyişle, böyle bir alanı felsefenin diliyle tanımlamak olanaksızdır.⁶

Nancy'nin ileri sürdüğü varsayımsal *logos* yokluğunu incelemek için önce Nancy'ye göre şiddetin ne anlama geldiğini belirlememiz gerekir. Dar anlamda şiddet, yöneldiği dinamik veya etkin sisteme yabancı olan bir gücün uygulanmasıdır.⁷ Şiddet ne bir sebepler düzenine, ne de belirli sonuçlara yönelik bir güçler topluluğuna aittir. Yöneldiği şeyi doğal niteliklerinden uzaklaştırır, ona zarar verir ve onu katleder. Şiddet, kurulu düzenin yerine kendisinden başka bir düzeni geçirmez.⁸ Bu yüzden hakikat veya *logos* bizzat şiddetlidir: Şiddet kendi kendisinin hakikatidir ya da kendi hakikatini kurar ve kurulu bir düzeni paramparça etmeden onun yerine geçemez. Ve eğer şiddet kendisinden başka bir şeye sorumsuzca uygulanıyorsa, bu, şiddetin kendisini açığa vurmak istemesinde görülebilir – şiddet, bir tür kendini gösterme ediminden oluşur ve hakikat de özünde kendi kendisinin belirişi ve sunumudur.

Derrida'ya göre şiddet, başkasının aynı olanın birliğine indirgenmesi anlamına gelir. Derrida'nın 'ilk-şiddeti' (*arche-violence*) kendi görüngüselliğine ve dilin olanağına bağlıdır.⁹ En ilksel şiddet olan ilk-şiddet, dile getirme ile birlikte açığa çıkar.¹⁰ Bu söylemsel ilk-şiddet ya da 'farkın, sınıflandırmanın ve adlandırma sisteminin şiddeti'¹¹ kaçınılmazdır, çünkü dile getirme söyleme dahil olanların bir biçimde konumlanmalarını gerektirir. Dolayısıyla düşüncenin şiddeti başkayla karşılaşmanın reddidir, bu da başkanın aynı olana dönmesi anlamına gelir. Başkayla karşılaşma bu yüzden tasarım/temsil alanına ait olamaz.

Derrida'nın düşüncesinde 'şiddet' bu yüzden başkasının aynıya, ya da ona göre *logos*'un bir görünümü olan özdeşlik düşüncesine indirgenmesi demektir. Varlık ve hakikatle ilgili, 'köken' düşüncesinde temellenmiş bu tarz bütünsel kavrayışlar ve onların görünümeleri, en etkilisi Hegel olmak üzere çoğu klasik ve modern düşünür

⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev.: Gayatri C. Spivak (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976), s. 18-26.

⁷ Nancy, *The Ground of the Image*, s. 16.

⁸ A.g.e., s. 17.

⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev.: Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1978), s. 125.

¹⁰ A.g.e., s. 148.

¹¹ Derrida, *Of Grammatology*, s. 110.

tarafından en başta varsayılmışlardır. Dolayısıyla Derrida'ya göre, temel etik sorunumuz bu bütünleşmeye karşı olan direniş alanlarını tanımak ve sürekli bir varoluş olarak anlaşılan oluşun tekilliği ve olaysallığı düşüncesine alan açmaktır. Bu kavrayışla bağlantılı olarak, mevcudiyete kalıntıdan başka bir halde erişilemez. Aslında Derrida şöyle düşünür: 'Her şey geriye göndermeyle başlar, bu da demektir ki, başlamaz'.¹² Dolayısıyla mevcudiyet hiçbir kalıntısıdır ve sözmerkezciliğin 'şiddetli' gücü, yani bir mevcudiyet metafiziği kullanılarak ele geçirilemez. Bu demektir ki, *logos* – düşünce veya akıl– dilin ve felsefenin merkezi ilkesidir. Sözmerkezcilik, yazının değil konuşmanın dilin merkezinde yer aldığı görüşüdür.¹³

Nancy ise, varoluşun *logos*'un şiddetine teslim olmadığını, bunun yerine sürekli bir çözülme durumunda olduğunu ileri sürerek Derrida'nın düşünce çizgisini izler. Benzer bir düşünme onun sanat kavramına da uyar: Sanat kendi temelsizliğinde temellenmiştir, belirli sanat yapıtları tarafından paylaşılan hiçbir ortak kavramsal köken yoktur. Sanatın bu dağınık durumu, Nancy'nin topluluk (ortaklık-*community*) kavrayışıyla da ontolojik bir bağı taşır. Gerek topluluğun gerekse sanat yapıtının birliği daima sonludur, asla bir bütünlüğe ulaşmaz ve yalnızca kendi dağılmasında bir araya getirilebilir.

Bundan sonra soracağım soru, başkaya kendi başkalığı içinde 'şiddet kullanılarak' müdahale edilmeyecekse onun nasıl düşünülmesi gerekeceği sorunuyla ilgilidir. *Logos*'a veya aynı olana –Derrida tarafından öne çıkarıldıkları kavramsal biçimleriyle hakikat, idea, söylem veya anlamlama– herhangi bir geri dönüşten kaçınma gereğinden Nancy'nin çıkardığı sonuçlar nelerdir? Bu soruya sanat bağlamında yaklaştığımızda, sanatı özdeşlik anlayışının ötesinde düşünmek olanaklı mıdır?

Nancy'nin Sanatı ve Derrida'nın *Différance*'ı

Nancy'ye göre sanat, tasarım/temsil düşüncesinde ya da aynı olanın başkaya dönüşünde değil, daima bir mesafe (*distance*) içinde başlar. Ele almak istediğim şey, sanatın ve farklı sanat dallarının kendine özgü doğasından bahsederken onun bu 'mesafeyi' veya 'farkı' nereye yerleştirdiğiyle ilgilidir.

Nancy'nin, Derrida'nın *différance* ve yazı terimlerini yorumlayışı, onun bu iki terim ile kendi anlam kavrayışı arasında bir özdeşlik kurmasına dayanmaktadır. Derrida'ya göre *différance*'lar üretkendir, ama aynı zamanda üretilirler de. Hem anlam hem de *différance*, erişilebilir ve yinelenebilir kılınmayı beklerler. Derrida'da *différance*'ın 'ne bir sözcük ne de bir kavram olduğunu' kabul edersek, Nancy'ye göre anlamın tanımına da ulaşmış oluruz.¹⁴ 'Anlam' her mal etmenin (*appropriation*) ötesinde, bütün anlamlamalardan öncedir. Nancy anlamı anlamlamadan/imlemden taşan olarak tanımlar. *Différance* ve anlamı birleştiren bir şey de bunların ne imleyen (*signifier*) ne de imlenen olmaları, bununla birlikte gönderici ve sınırsız olmalarıdır. Bu, dünya üzerinde ve dünya olarak olanaklı olan anlam olaylarının sonsuzluğu olarak gerçekleşir.

¹² Jacques Derrida, "Sending: On Representation", çev.: Peter ve Mary Ann Caws. *Social Research* 49:2 (1982), s. 324.

¹³ Derrida, *Of Grammatology*, s. 49.

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev.: Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), s. 14.

Nancy, Derrida'nın *différance*'ının kökeninin 'anlam' ile benzer bir konumda, bir yok-mekana veya farklılaşan ve erteleyen, daima açık bir ucu olan kökene ait olarak temellendiğini ileri sürmektedir.¹⁵ Derrida'nın *différance* kavramının ideal anlamlama terimleriyle düşünülemeyeceği en baştan açıktır. Aynı ilke Nancy'nin anlamı için de geçerlidir: Daima kendi ötesine, diğer anlamlara göndermede bulunur – bu yüzden bir yinleme ve tekillik talebidir. Dolayısıyla tekillik, anlamın oluşumu sırasında sürekli olarak ikilenir.¹⁶ Sanat ve anlam hakkındaki Nancy'nin asıl savına göre, sanat ne imlemlerle ilgilidir, ne de sanat yapıtlarının duyuşal yollarla sunacağı ya da yansıtacağı bir bütünsel hakikat veya öz taşır. Yapıtlar hakikatin yerine bize bir anlamın yolunu açar – bu, dünyaya dair bir hakikat olmayabilir, ama yapıtın kendisini gözümüzün önüne kendine özgü bir yolla çıkarmasının hakikatidir.

Nancy bu noktada Hegel'e karşı açıkça konum alıyor.¹⁷ Kabaca ifade etmek gerekirse, Hegel sanatı İdea'nın doğru bir ifadesini sunmasıyla ilgili bütüncül bir kavram olarak sunar, Nancy ise sanatı temelden farklılaşmış bir kavram olarak düşünür. Nancy'e göre, kendisi aracılığıyla sanatın teşhis edilebileceği hiçbir ortak köken mevcut değildir. Bu yüzden de hiçbir şey sanata birlik bahşedemez, çünkü sanat ta en başından beri heterojen bir kavram olmuştur.¹⁸ Bu da ayrıca onun asli olanlar veya modellerle bunların taklitleri olarak sanat yapıtları arasındaki geleneksel karşıtlık kavrayışının reddedildiği anlamına gelir. Bütün bunlar Nancy'nin sanatın mimetik yorumunu veya sanatın önceden varolan bir gerçekliğin veya belirli bir anlamlayanın bir imgesini verdiğine dair varsayımsal gücünü kabul etmediği anlamına gelir. Yirminci yüzyılın birçok avangart sanat kuramcısı gibi Nancy de böylece, sanatın kendisinin bir ifadesi ya da taklidi olacağı, temelde duran 'hakikate uygun' bir gerçekliğe dair bir uzlaşma olduğu düşüncesini sorgulamayı hedeflemektedir.

Sanatın Parçalı Anlamları

Bir yapıtın kendisiyle özdeş mevcudiyetine ilişkin kavramın yapışökümü, Derrida ve Nancy'nin ortaklaştığı bir noktayı oluşturmaktadır. İki filozofun sanat yapıtı kavrayışında benzer bir ilke göze çarpmaktadır, ancak bence, Nancy'nin sanat ontolojisi değerlendirmesi Derrida'nın öngördüğü kapsamın ötesine geçmektedir. Nancy, dünyanın hakikate uygun –felsefi, dinsel, bilimsel, veya öznel– bir temsili olarak sanat kavrayışını eleştirerek, sanat yapıtının nesnesini temsil etmediğini, sadece kendi anlamının eksikliğini sunması koşuluyla bir şeyi *sunduğunu* vurgular. Aynı zamanda da, sanatın sunabileceği, altta yatan, 'hakikate uygun' bir gerçekliği de sorgulama konusu eder. Şimdi, Derrida'nın farkın kendini göstermesi olarak sanat kavrayışıyla bağlantı kurarak Nancy'nin görüşünü açıklamaya çalışacağım.

¹⁵ Fransızcada *différance* teriminin 'farklılaşma' ve 'erteleme' anlamları aynı fiille (*différer*) ifade edilebilir. Derrida, *Of Grammatology*, s. 66. *Différance* varolmayan bir mekandır ve ayrıca hakikatin gerçekleştiği bir ilişki olarak farklı ilişkilerin bir mekanı olan *khôra*'nın kökenidir. Jacques Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1987/1994).

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, ed.: Werner Hamacher ve David E. Wellbery, çev.: Brian Holmes vd. (Stanford: Stanford University Press, 1993), s. 93-96.

¹⁷ Bkz.: Nancy, *The Muses*, s. 41-55.

¹⁸ Nancy, *The Muses*, özellikle s. 1-39; Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée* (Sainte-Foy : Le Griffon d'argile, 1991), s. 33-6.

Yukarıda belirttiğim gibi, Nancy'ye göre sanat, bir kavram ile onun duyusal sunumu arasındaki bir örtüşme sorunu olamaz. Bu, sanatın ne varlığın sunumu olduğu, ne de evrensel hakikatleri ifşa etme gücünü taşıdığı anlamına gelir. Yani sanat ne Hegel'in öne sürdüğü gibi hakikatin veya ideanın bir temsilidir, ne de erken döneminde Heidegger'in ifade ettiği gibi 'hakikatin mekanıdır'. Nancy'ye göre sanat bir *parçaya* eşittir. Onun bu parça kavrayışı, parçalarını bireysel çalışmaların oluşturduğu Romantik bir bütün düşüncesine işaret etmez. Aslında Nancy'ye göre sanat *kökensel olarak* parçalı ve kırılmıştır. Sonuç olarak sanat yapıtı bize daima dünyayı –kendinde dünyayı– sunar.¹⁹ Yapıtın gösterdiği dünya parçalı veya bütün olarak ortaya çıkabilir, ancak her seferinde her bir parçada bütünü içerir.²⁰ Aynı şekilde sanat bizi her seferinde, kendisini bir anlamlama döngüsünün içine hapsedmeyen tekil bir anlamın ortaya çıkışına maruz bırakır. Dolayısıyla sanatta söz konusu olan şey, sanat duyusunun/anlamının üretiminde aynı olanın *çarpık* geri dönüşüdür.²¹ Bu düşünce, Derrida'nın, aynıya geri dönmekte başarısız olmuş bir özdeşliğin olanağıyla ilgili düşüncesine çok yakındır.²²

Bize Derrida'nın *Resimdeki Hakikat* (*The Truth in Painting*) adlı yapıtındaki analizini anımsatacak bir biçimde Nancy de sanat yapıtının nesneyi sadece taklit edebileceği düşüncesine karşı çıkar.²³ Yukarıda sözünü ettiğim kitabında Derrida kavramların içini ve dışını sorgular: Karşıtlıklara geri dönmek söz konusu değilse bunlar nasıl tanımlanacaktır? Kavram ve nesne özdeş değilse ya da basitçe birbirleriyle örtüşmüyorsa –onların birbirilerinden ayrılmalarını ve sınırlarının belirlenmesini sağlayacak kesin bir çerçeve yoksa– ne olur? Derrida bu soruları sorarak, kuramsal bir söylemin olanak koşulları veya felsefenin sınırları sorununa, yani sanatın ve kuramın birbirlerini belirlemeksizin nasıl etkileşimde bulunabilecekleri sorununa geri dönüyor.

Temelde Nancy'nin sanat düşüncesinde sunuş ve sergileme (*dışa-serme/exposition*) sorunu merkezde yer alır. Yapıtlar kendi varoluşlarını kendileri dışında gerçekleştirirler – başka bir deyişle kendi-dışındanın ortamında iletişime girerler.²⁴ Dolayısıyla sanatsal sunuş, “içsel” ya da “dışsal” olmayıp *karşılıklı konmuş* veya ilişki içinde bulunan bir *gerçekleşme ve yer almadır*.²⁵ Burada mesafe ve ayırım (*distinction*) kavramları öne çıkar. Nancy'ye göre sanatta sergileme ne tam anlamıyla yapıtta ne de onun dışında gerçekleşir. Bunun yerine bir yapıt, belirli bazı öğeleri için söz konusu olduğu gibi, bütün bir yapıtın da özünde başka şeylerle –örneğin resim tarzındaki yapıtlarla– ilişki içinde olması yüzünden bize bir anlam ifade edebilir. Burada söylememiz gerekir ki, sunuş

¹⁹ Nancy, *The Sense of the World*, s. 137-138.

²⁰ Jean-Luc Nancy, *Multiple Arts: The Muses II*, ed.: Simon Sparks (Stanford University Press, 2006), s. 195.

²¹ Nancy, *The Sense of the World*, s.123.

²² Derrida, *Writing and Difference*, s. 294-300.

²³ Krş.: Nancy, *Multiple Arts*, s. 227; Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, çev.: Geoff Bennington ve Ian McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 1-9, 54.

²⁴ Nancy, *The Muses*, s. 22-23.

²⁵ Nancy, *Multiple Arts*, s. 227. Fransızcası: ‘... exposition: cette mise en place et cet avoir lieu ni “intérieur”, ni “extérieur”, mais en abord ou en rapport’. Jean-Luc Nancy, *Le Regard du portrait* (Paris: Galilée, 2000), s.32. Nancy'nin Derrida'nın Fransızca *bord* sözcüğünün anlamlarıyla oynadığı *Resimdeki Hakikat* (*Truth in Painting*) kitabına gönderme yaptığı açıktır. Ancak bu anlamların doğrudan çevrilmesi mümkün değildir: Derrida'ya göre, sanat yapıtının yanı sıra ortaya çıkan şey ‘sınırdadır [*au bord, à bord*]’ ve ‘(*Il est d'abord là-bord*)’. Derrida, *The Truth in Painting*, s. 54; orijinali için bkz.: *La vérité en peinture* (Paris : Flammarion, 1978), s. 63.

kendi kurucu temelsizliği etrafında düzenlenmiştir. Bundan yola çıkarak diyebiliriz ki, varoluş başkasına karşı bir sergileme içinde ve böyle bir sergileme (dışa-serme) olarak kendi farkına varabilir.²⁶

Nancy'nin sanatın temelsiz sunuşu ve parçalılığı düşünceleri, Derrida'nın *parergon* kavramı yardımıyla açıkladığı sanat yapıtının çerçevesini belirleme sorunuyla yakından ilişkilidir. Derrida bu kavramı, Yunancadaki *ergon* (yapıt) ve *parergon* (çerçeve) terimleri arasındaki ayrımı belirten Kant'tan almıştır. Derrida'da *parergon*, 'donatımlık, dışsal, ikincil nesne', 'tamamlayıcı', 'ayrı', 'kalıntı' anlamlarına gelir.²⁷ *Parergon*'un atopikliği veya yersizliği 'ne yapıtta (*ergon*) ne de yapıtın dışında (*hors d'œuvre*), ne içerde ne de dışarıda, ne yukarıda ne de aşağıdadır'²⁸. Derrida *parergon*'un doğasını şöyle tanımlar: '*Parergon*, esas alanın dışında kalan bir fazlalık olarak ortaya çıkan ... fakat aşkın dışsallığının kendi sınırını zorladığı, ona bittiği, sürtündüğü, baskı uyguladığı ve içine, içinin eksikliği ölçüsünde dahil olduğu bir şeyi ifade eder. Bir şeyden ve kendisinden yoksundur.'²⁹ Sanat yapıtında eksik kalan çerçeveyi veya bağlamı bu tarz bir mekansız mekan açıklar. *Parergon*, sınır veya dış demektir; Derrida bu kavramı ele alırken, 'bağlamların sınırları iyice açıldığında' neyin yapıtın bir parçası olduğunu ve neyin ona karşı yabancı kaldığını ve onun tamamlayıcısı olduğunu sorgulamayı denemiştir.³⁰ Sanat yapıtının kendisiyle özdeş mevcudiyeti düşüncesi böylece altüst olur.

Nancy'ye göre altüst olma (*disruption*) düşüncesi öncelikle yapıtın ortaya çıkardığı tekil duyular yelpazesinin sonsuz olduğu anlamına gelecektir. Derrida ise, resim yaparken dil sistemine benzer bir deyiş sisteminin iş başında olduğunu ileri sürüyor ve bu sistemin 'parazitleyici' olduğunu belirtiyor. Bu düşünce, dilin ve aynı şekilde sanat yapıtının sınırlarının ne kapalı ne de kontrolümüz altında olduklarını gösteriyor. Parazitleme her sistemi kendi dışına açar ve kendi sınırlarını belirtiyormuş gibi görünen hattın [*trait*] birliğini böler.³¹ Bu yüzden hem Nancy hem de Derrida, sanat yapıtının merkezinde nihai bir temelden yoksun, kökensel bir çoğulluğun bulunduğu düşüncesinde birleşirler.

Sanat ve Çoğul Ontoloji

Sanatla ilgili olduğu kadarıyla Nancy'nin ontolojik sanat görüşleri, belirli yapıtlar hakkındaki çözümlemeleriyle birlikte, sanat yapıtlarının ortaya çıkardığı anlam ve demek-istemelerin çoğulluğu ve onun varlık kavrayışı arasındaki yakın ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Nancy'nin ontoloji hakkındaki düşüncelerinin başlangıç noktası,

²⁶ Bkz.: Nancy, *The Muses*, s. 34.

²⁷ Derrida, *The Truth in Painting*, s. 54.

²⁸ A.g.e., s. 9.

²⁹ A.g.e., s. 56.

³⁰ A.g.e., s. 1. Derrida sanat yapıtının çerçevesine yer bulma sorununu *ergon* ve *parergon* terimleri arasındaki ayrımı anımsatarak betimler. Burada *parergon* özün dışında yer alan bir şeydir: "Temel öznenin olmaması gereken şeydir" (s. 54). Dolayısıyla *ergon*'un bütünlüğü, *parergon*'un özsel ikincilliğine, tamamlayıcılığına dayanır. Bu bağlamda Derrida, Kant'ın estetik yargı kuramının sorunlu doğasını ele alır. Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nde güzel kategorisine ait olduğunu tespit ettiği ölçütü, güzelin bir ideallliği temsil ettiğini ve bu ideallığın *parergon*'u veya dışsal olanı dışta bıraktığını ifade eden ölçütü eleştirir.

³¹ A.g.e., s. 7.

anlam üreten olarak varlık düşüncesidir. Bu anlayış praksis veya eylem olarak varlık düşüncesini ifade eder.³² Ancak Nancy'ye göre varlık yalnızca anlama yol açmakla kalmaz, varlık ayrıca onun anlamıdır. Bu da varlığın –genel olarak veya ‘kendinde’ bir varoluş düşüncesini belirtmeyen– bir varoluş olarak gerçekleştiği anlamına gelir. Varlığın özünde varolduğu düşüncesi bu yüzden onun tekil bir olay olarak gerçekleştiği demek olur, çünkü varlığın tekil bir şeyin varoluş koşullarıyla tanımlanması gerekmektedir.

Başka bir deyişle Nancy'ye göre ‘varoluş’ kendi bireyselliği içinde sonsuz defada gerçekleşir.³³ Ayrıca varoluş dünyada somut olarak var olma demektir, dünyaya ait şeylerin ortasında gerçekleşir: Varlık bir şeyin olması ya da orada-olmasıdır.³⁴ Varlık sorunu bu yüzden olgusal, bedensel, dünyasal varoluşun maddiliği düşüncesini akla getirir. Buna biraz benzer bir akıl yürütme de Heidegger'i, varlıktan, kendisiyle varolanların temeli olarak varlık düşüncesini ifade ettiği, kendi deyişiyle mutlağa ilişkin bir ‘mevcudiyet metafiziğine’ özgü bir genellik olarak bahsedilemeyeceği düşüncesine götürmüştür.³⁵ Derrida'nın, üzerinde Batı felsefesinin kurulmuş olduğunu gördüğü şey, kendisinden ‘hakikatin’ elde edilebileceği bir bilgi kaynağının var olduğu düşüncesini vurgulayan bu tür bir metafiziktir.

Öyleyse bu ‘pratik’ yön ne anlama gelebilir? Burada Nancy'nin maddesellik düşüncesiyle bir ilişki kurulabilir. Eğer anlam kendini biçimlendiren madde anlamına geliyorsa ve bunun bir sonucu olarak madde de farkın ve Derrida'nın *différance*'ının gerçekliğini ifade ediyorsa, tam da bu fark sayesinde herhangi bir şey olanaklı olacaktır.³⁶ Yukarıda belirtildiği gibi, Nancy'nin ontolojisi büyük ölçüde varlığın ‘genel olarak’ olanaksız olduğu düşüncesine dayanmaktadır, çünkü ‘var’ hiçbir şekilde varolamaz: Varoluş daima belirli bir zamanda ve yerde var olan belirli bir tikele özgüdür. Dolayısıyla varlık her zaman konumlanış (*disposition*) olarak açığa çıkar – başka bir deyişle varlık tekil bir çoğullukta ve çeşitlilik ve olumsuzluk içinde var olur.³⁷

Sanatın Farkları

Différance'ın farklılaştırıcı-erteleyici (*differing-deferring*) hareketinin Nancy'nin sanat hakkındaki ontolojik düşüncesinde neyi ifade ettiğini bulmak için sanatın hem kendi kökenine hem de kendi gerçekleşme tarzına göre taşıdığı kendine özgü konumu ele alacağım. Daha doğrusu, bunu, sanatın ve farklı sanat dallarının varoluş ve sunuluş tarzını keşfederek yapacağım: *Différance* ile bağlantılı olarak genel bir sanat anlayışı ve tek tek sanatlar arasındaki gerilim.

³² Nancy'nin yazıları boyunca Heidegger'in varlık kavramına yapılan göndermeler burada uzun uzadıya ele alınamayacak kadar çoktur. Heidegger'in varlık kavramı ve bunun etik sonuçları hakkında bir tartışma için bkz.: Jean-Luc Nancy, ‘Originary Ethics’, *A Finite Thinking*, ed.: Simon Sparks (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 172-195.

³³ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, çev.: Bridget McDonald (Stanford: Stanford University Press, 1993), s. 190-191, not 12.

³⁴ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 186.

³⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev.: J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford: Blackwell, 2000), §§ 26, 65.

³⁶ Nancy, *The Sense of the World*, s. 57.

³⁷ Bkz.: Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev.: Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne (Stanford: Stanford University Press, 2000), s. 97.

Geleneksel estetik kuramlarına göre sanat, duyarlılığı aşan bir demek-istemeyi (*meaning*) dışavuran maddi bir nesnedir. Nancy'ye göre, sanat yapıtının salt imgeler veya salt yüzey olarak ortaya çıkması en fazla bizim gerçekliğimizin bir temsilden ibaret olduğunu gösterir. Sanat temsilin mantığını ifade etmek yerine bize bir şeyi sergiler. Sanat yapıtının taklit yerine bir tür 'üretim', betimlenen şeyin 'sergilenmesi', dışarı-konması, açıkta-bırakılması olduğunu ortaya çıkar. Daha doğru bir ifadeyle, izleyici resmin yüzeyindeki figürleri izleyebilir veya ayırt edebilir, çünkü resim figürleri gözümüzün önünde ortaya çıkaran bir gücü taşır.³⁸ Yapıtın konusunu bizim erişebileceğimiz bir hale getirmemiz gerekir. Nancy'ye göre, sanat yapıtı basitçe başka bir şeyin yerini almaz, sadece kendisinde betimlenen şeyin belirli bir izini bize sunabilir. Bu da imgenin yalnızca, yapıtta gerçekten betimlenmiş olan şeyden daima ayrı kalan konunun görünmez mevcudiyetine dokunması koşuluyla bize görececek bir şey sağladığı anlamına gelir.³⁹

Nancy'ye göre, sanatın aşkınsal bir anlamlamayı (imlemi) somutlaştırmadığı en başından beri açıktır: Aslında Nancy bize, kendisinin amacı olamayan ve kaynağı en başında bölünmüş olan bir sanat anlayışını sunuyor. Öyleyse neden Nancy kendi çoklukları içinde tekil sanatların ontolojisi üzerinde yoğunlaşıyor? Nancy sanatın ontolojik temelini araştırırken sanatların hiç bu tarzda varolmuş olup olmadıkları sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. İddiasına göre, 'sanat' diye anılan şey gerçekleştiği anda ortadan kalkar. Olan şey ise *bir* sanattır, ve bu da belirli *bir* tarzı, *bir* tavrı vs. olan belirli *bir* yapıttır. Öyleyse sanat 'görünür olmayan / veya kaybolan' bir şeydir; maddesel çoğulluk içinde sanatın birliği kendini yitirir. Nancy'ye göre maddi *olguşallık* sanatların aşkınsal koşuludur.⁴⁰ Maddesellik, tek bir ortak anlamın yerine birçok anlamın var olması olgusuna dayanır. Ayrıca her sanat, genel olarak mevcudiyetin değil, bir tür mevcudiyetin meydana gelişidir. Bu yüzden bu mevcudiyetin 'kendisi' yalnızca mevcudiyetlerin farkı içinde gerçekleşir.

Nancy'nin görüşü bu yüzden sanatların eşsiz oldukları düşüncesini de içerir. Nancy'ye göre, sanatın kökeni bir birlik değildir, sanat kökensel olarak parçalanmıştır. Tarihsel olarak sanatların çoğulluğu düşüncesi, Kant, Schelling veya Hegel tarafından gösterildiği gibi kesinlikle benzersizdir. Yine de, Nancy'ye göre, geleneksel sanat anlayışı sözde *tekil* sanat anlayışı ile onun bölünmesi arasındaki ayrım üzerine kurulmuştur. Daha önceki sanat kuramları, *kökensel* bir heterojenlik üzerine kurulu bir ontoloji kurma girişimini gerçekleştirmekte bir ölçüde başarısız olmuşlardır. Nancy'ye göre sanat, kırılmalar içinde temellendirilmiş tekil bir kavramdır. Sorun artık temelle ilgilidir: Bundan sonra, Nancy'nin düşüncesine göre, varoluş varlığın temeli ve açıklığı olduğuna göre, "dünyanın sonsuz çokluğu" olarak varoluş' anlamına gelen heterojenlik temelinden hareket etmemiz gerekecektir.⁴¹ Üstelik çokluk bir dünyaya değil, dünyaya kendi birliğini sağlayacak olan bir dünyalar heterojenliğine özgüdür. Varlığın temelsizliği veya herhangi bir temel göndermeden yoksun dipsiz temeli,

³⁸ Nancy, *The Ground of the Image*, s. 4

³⁹ Nancy, *The Ground of the Image*, s. 1-14; krş.: Ian James, *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (Stanford: Stanford University Press, 2006), s. 223-225.

⁴⁰ Nancy, *The Birth to Presence*, s. 389.

⁴¹ Nancy, *The Muses*, s. 26-27.

sanat düşüncesinin arkaplanını sağlar: Varlığın olaysallığının ve tekil bir ilişki ve sergileme olarak varlığın düşünülmesi.⁴² ‘Dünyayı’ ve ‘anlamı’ oluşturan şey artık verili, tamamlanmış, ‘bitirilmiş’ bir mevcudiyet olarak belirlenemez, bunun yerine o, gelecek olanla, varlığa gelmenin son-suzluğuyla iç içe geçmiş olarak belirir.⁴³

Nancy bu şekilde, yukarıda belirttiğim gibi, Nancy’nin duyuş düşüncesiyle yakından bağlantılı olduğu görünen Derrida’nın *différance* kavramını geliştirmektedir. Nancy’ye göre varlık ya da anlam, başka şeylerle olan ilişkisi içinde, bir süre veya kırılma dışında hiçbir temel üzerinde gerçekleşmez. Bu yüzden sunuşun, Derridacı *logos*’un yol açtığı hakikat veya temsile dayanmak yerine sürekli olarak bağlamlılaştırılmaya açık kalması gerekir.

Sanat ve Logos

Yukarıda Nancy’nin bir fark veya Derrida tarafından herhangi bir özdeşliği değil, yalnızca ertelemeyi veya farkı ifade eden bağlamlaştırılmaz, algılanamaz bir boyut olarak tanımlanmış olan *différance* sorunu olarak anlam veya varlık/olma düşüncesini açıkladım. Derrida’ya göre, kökenin yerinde daima bir boşluk vardır. Mevcudiyetin kökeni –Derrida’ya göre yazı– bu tarzda mevcut veya yok değildir: ‘Asla mevcut olmamış bir mevcudiyetin yerini alan bir kalıntı, kendisinden hiçbir şeyin başlamamış olduğu bir kökendir.’⁴⁴ Derrida *différance*’ın ne mevcudiyet ne de yokluk gibi hiçbir varlık kategorisinden türememiş olmasına rağmen, mevcudiyet ve yokluk karşıtlığının koşulu olduğunu ileri sürer.⁴⁵

Anlam üretimi sırasında iş başında olan *différance* ideal veya entelektüel bir şey değildir, bununla birlikte kendisini herhangi bir ideal özdeşlik içinde kurmaksızın kendisini bölen doğrusal bir sınır gibi iş görür. Örneğin bir tablodaki hat (çizgi-line) ya da iz (*trait*) bunu betimleyebilir: Derrida’ya göre bu, duyusal veya anlaşılır bir şey değildir. Sonuç olarak hat görülebilecek bir şey değildir, ancak kör noktalar etrafında, yani ‘kelimenin tam anlamıyla ya da mecazi olarak görünür olabilecek bütün “kör noktalardan” “önce”, bütün yorumlardan “önce” şekillenmiştir.’⁴⁶ Bir şey bize bu şekilde, zaman ve mekanda ne mevcudiyete ne de yokluğa ait bir düzen kurarak, görünmeyende, ne mevcut ne de yok olan *différance*’dan veya mesafeden görünür. Bu, şeylerin kökeninin kendinde bir şey yerine yalnızca yokluk olduğu anlamına gelir. Veya *différance*’ın olanaksızlıktan doğduğunu, yönelimsel anlamlamalara veya temsillere indirgenemeyeceğini de söyleyebiliriz. Tam da bu yüzden daima karar verilemez olanla yüz yüze geliriz. Biri bir diğerine dönüştüğü sürece seçenekler birbirlerine aittir, bütün bunlar adlandırılmaz olanın alanında, her türlü özdeşliğin ve özün ötesinde gerçekleşir.

Derrida bütün anlamların ve imleyenler zincirlerinin dilsel kökenini vurgular; sonuçta, bizde saf mevcudiyet deneyiminin eksik olduğu ortaya çıkar. Derrida,

⁴² Krş. Nancy, *A Finite Thinking*, s. 186.

⁴³ Nancy, *The Sense of the World*, s. 126.

⁴⁴ Derrida, *Writing and Difference*, s. 371-372.

⁴⁵ Derrida, *Of Grammatology*, s. 143.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, çev.: Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993), s. 55.

bizim yalnızca, sözde üretiminden veya kökeninden koparılmış ayrımsal bir işaretten, mevcut olmama tarzında, geriye kalmış olan şeyin deneyimine sahip olabileceğimiz konusunda ısrar eder.⁴⁷ Nancy'nin kullandığı şekliyle 'anlam' terimi benzer biçimde, sanatta, yani sanat yapıtının duyusal ve ussal biçiminde, duyusal ve anlaşılır olan arasındaki ayrımı önceleyen şeyi ifade eder. Derrida ve Nancy bu düşünceyi paylaşmaktadır. Derrida'nın *différance* kavramı, kendisinin varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesi diye betimlediği sözmerkezcilikle bağlantılıdır. *Différance* bunun için metafizik alanda hiçbir imlemin, yani hiçbir temelin veya aşkınsal imlenenin bulunmadığını açığa çıkarır. Nancy'de anlamlar *logos*'un alanının dışında kalır: Varolanlar, kendi ortak varlıklarını ifade edebilecek hiçbir bütünsel kökeni paylaşmazlar. Bunun yerine mevcudiyetleri bölündüğünde anlamlar katlanarak artar.

Nancy sanat hakkındaki düşüncelerinin birçoğunda Derrida'nın *différance* kavramını en az iki biçimde kullanmıştır. Bunlardan ilki, dünya hakikatinin temsil edilişinin ötesi olarak sanatın sunuluşu ve farklı anlamların çokluğudur. Başka bir deyişle, eğer sanat bir hakikat taşıyorsa bu yalnızca sunuşun (*presentation*) kendi hakikati olabilir. İkincisi, Nancy farklı sanatların kökensel heterojenlik ve çeşitlik sorunuyla ilgili olduklarını ileri sürüyor, çünkü bunlar bütünsel bir 'sanat' kavramı altında toplanamazlar. Bu yüzden sanat bir farklılaşma sorunudur – sanat tekil olarak, yerel bir fark olarak gerçekleşir. Dolayısıyla Nancy'nin genel iddiası sanatın, gerek sanat kavramıyla gerekse de sanatın şeyleri bize sunuşuyla ilgili olsun, herhangi bir bütünsel hakikatten yoksun olduğudur: Böyle bir sunuş asla mevcudiyete gelenin 'hakikati' ile eş tutulamaz.

Nancy ve Derrida'ya göre, sanat yapıtının özdeş sunuluşuna ilişkin her kavrayış yapısöküme tabi tutulmalıdır. Benzer bir ilke her iki filozofun yapıt üzerine düşüncelerine de yansımıştır; yine de bence Nancy sanat ontolojisinin kapsamını Derrida'nın yaptığından daha öteye taşımıştır. Nancy dünyanın gerçeğe uygun (felsefi, dinsel, bilimsel ya da öznel) temsili olarak sanat kavrayışını eleştirirken, sanat yapıtının nesnesini temsil etmediğini, ama bir şey sunduğunu (kendi anlamının yokluğunu sunmak koşuluyla) vurguluyor. Görebildiğim kadarıyla Nancy ontolojik çoğulluğu ve sunuş sorununu Derrida'nın, örneğin, *Resimdeki Hakikat* (*Truth in Painting*) adlı çalışmasında yapmadığı bir şekilde ele almıştır. Nancy sanatın duyusal ve ussal niteliklerin iç içe geçmesine öncelikli bir konum atfederken Derrida'nın resim hakkındaki düşüncesi temelde, sanat ve kuramı sınırlayan çerçevenin mantığının sorgulanmasında gerçekleştirilen dilsel bir çözümlemeye dayanır.

Sanat yapıtları, bizim için mimetik bir hakikati temsil etmek yerine, bizi başka bir yerde varolmayan ve sonsuzca yeniden yaratılması ve açılması gereken bir anlama maruz bırakırlar. Anlam ya da sanatın asıl hakikati işte budur. Bu, dünyanın aslına uygun olması gereken bir hakikati değildir: Sanat yapıtından doğan anlam, duyusal ve ussal niteliklerin iç içe geçişi olmasının yanı sıra, tek tek her yapıtın kendisini duyarlılığımıza sunduğu benzersiz yolla ilişkilidir. Nancy ayrıca sanatsal sunuşun, her yapıtın dünyada ortaya çıkışının merkezinde yatan temel eksiklik tarafından kurulduğunu ileri sürer.

⁴⁷ Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 318.

Ne zaman bir yapıtın deneyimini edinsek, yapıt bizi varoluşunun tekil bir anına maruz bırakır. Yapıt bu yüzden varoluşumuzun ‘hakikatini’ mimetik olarak açığa çıkaramaz, çünkü ortaya çıkarılacak yalnızca bir hakikat mevcut değildir. Bu hakikat herhangi bir belirli ölçütü karşılamak zorunda değildir, fakat seyirciyi ele geçiren bir şeydir.⁴⁸

Nancy’ye göre sanatın ontolojik ilkesi kökensel çoğulluktur, bu yüzden onun ontolojik temelsizliğinin, en azından dışsal olarak, varoluşun çokluğunun temelsizliğinden – tek bir ‘varlık’ yoktur, bunun yerine çok sayıda varlıklar veya varolan şeyler vardır– doğduğunu düşünebiliriz. Sanatın veya farklı sanatların temelde çoklu olduklarını varsaysak bile, sanat ve varoluşun ontolojik çoğulluğu arasındaki ilişki aslında kuşkuyla yer bırakmayacak kadar açıktır. Görebildiğim kadarıyla Nancy’nin felsefesinde sanat yapıtları, saf varoluş olarak değil, somut cisimler olarak varolurlar. Sonuçta yine de bu bağlamda sanat yapıtları *logos* ile benzeşebilirler – ancak aşkınsal gücünü uygulayan şiddetli bir *logos* değil, yalnızca yapıtların maddi varlıklar olmaları anlamında. Yüzeylerinin altında hiçbir görünmez hakikat veya gizem saklamayan, ama görülecek her şeyi gözlerimize sunan imgeler olarak şimdi ve burada gerçekleşirler.

⁴⁸ Jean-Luc Nancy, *L’Evidence du film/The Evidence of Film. Abbas Kiarostami*, çev.: Christine Irizany ve Verona Andermatt Conkey (Brussels: Yvews Gevaert, 2001), s. 43.

Yaşam ve Ölü

Juan Manuel Garrido

Fransızcadan Çeviren: Sevgican Toy

Beslenmek, gelişmek, üremek, istemek, hareket etmek, hayal etmek ya da düşünmek, birşey yapmak, konuşmak ya da yazmak: tüm bu eylemler, özünde ters düştüğü ölüme karşı direnen bir çabanın fenomenleri olarak anlaşılabilirler. Onlar, dünya üzerinde yaşamla ölüm arasındaki tözsel farklılığı yaratırlar. Yaşam ölmeme çabası ya da varolmaya son vermeme amacı olarak tanımlanabilir. Yaratılış gereği taşların oldukları şey olmaya devam edememe kaygısını taşımalarına gerek yoktur: bu yüzden, yaşam ve ölüm farklılığıyla bir ilgileri de yoktur.

Tüm yaşam temsili, yaşamla ölümün temel karşıtlığının temsilini de beraberinde getiriyor görünür. Konu yaşayan varlığın hayatını ele almak olduğunda, aslında söz konusu olan bu karşıtlığın kendisini anlamak olmuştur. Lamarck şöyle yazar:

...*hayatı* oluşturanın gerçekte ne olduğunu, hayatın neyden ibaret olduğunu, doğada bu hayranlık uyandırıcı olayı meydana getiren sebeplerin ve kanunların neler olduklarını, ve nasıl yaşamın kendisinin bizlere canlı vücutların sunduğu bir sürü şaşırtıcı olayın kaynağı olabildiğini bilebilmeyi istiyorsak eğer; her şeyden önce, inorganik vücutlarla yaşayan vücutlar arasındaki farklar titizlikle incelenmeli; bunun için de gerekli olan, bu iki çeşit vücudun başlıca özellikleri karşılaştırılmalıdır.¹

¹ *Philosophie zoologique* ("Hayvan Felsefesi"), I, Paris, Dentu, 1809, s. 377-378.

Eğer canlı varlık, yaşam ile ölüm arasındaki farkın ürünü ve olagelişi olmayı kesseydi; eğer olmayı kesmeme görevi olmayı kesseydi, varlık olarak ve varolan olarak ortadan kaybolurdu. Yaşam, canlı varolanın varlığının kendisi, onun olmak ve olmayı kesmemek zorunluluğundan ibaret “özü”dür. Belki de sorgulamayı yaşamın, yani yaşamla ölüm arasındaki farklılığın, olmak ya da görünmek bağlamında, Farklılığın aslında ta kendisi olup olmadığını sormaya dek götürmek gerekiyor. Gerçekten de yaşamı “en hayranlık uyandıran” (*thaumazióteron*) bilimsel nesne olarak adlandırmak için başka bir neden bulunabilir mi²? O zaman belki de bugün, “varlık” a dair sahip olabileceğimiz tek temsilin bize “yaşamayı” getiren temsil olduğunu söyleyen Nietzsche’nin bu sözlerini yinelemek meşru olacaktır.³

Yaşam ve ölümün zıtlığına alternatif üçüncü bir terim öne sürmeye cesaret edilebilir mi, mesela “ölü”? Nitekim, bu Fransızca “ölü” (*le mort*) tabiri, tam da inorganik dünyanın körlüğünün *tersine*, yaşamın “harikaliğini” karakterize etmek isteyen yazarlarca sıkça kaleme alınmıştır. Yaşam ölüyü reddeden ve onu yarıda kesen bir atılımdan başka birşey olamaz. Yaşam ve ölümün, olmanın ve görünmenin ötesinde temsil edilebilir olmayı belirtmek şöyle dursun, “ölüm” böylece en üst derecede temsil edilebilir olanın düzenini belirtecektir: canlının sahici hareketliliğini kavramaktan aciz bir anlık tarafından kavranan *res extensa*’nın [uzamlı şeyin] ideal ve tam dünyasını. Körlük, maalesef sonunda, yaşamın yer ve zaman ötesi derinliğini, bundan böyle canlı mı cansız mı olduğunu bilmenin bir önem taşımadığı basit bir molekülse etkileşime indirgecektir.

Peki ama *ölüye*, yani ölmüş kimsenin kendisi anlamında ölüye ne demeli? İşte Jean-Luc Nancy’nin eserlerinde birçok kez rastladığımız güçlü bir figür: tabutunda uzanan ölü Ruhtan tutun da, İsa’nın yeniden dirilen bedenine (*Résurrection*) kadar, arada Mikelanjelo’nun Bakire Meryem kadavrası ve *Corpus*’un nüfuz edilemez bedenlerinden geçerek. Dişi veya er, ölmüş kimse (bu, artık yaşamadığı ve bizimle olmadığı için hatırası bizi terk etmeyen kişi gibi, yeni ölmüş birisi de olabilir), ölümlüğünün tekilliğinde, artık konuşmaz, inanmaz, yaşlanmaz, ikamet etmez ve o, acıkmaya, hareket etmeye, birşey yapmaya ve düşünmeye son vermiştir. Ölü, “ben” olmaya son vermiş olandır: artık hiçbir şey yapamaz. Oysa o, bu güçsüzlüğü öyle sert ve acımasızca sunar ki, bu durumu, olduğu haliyle hiçbir kayıp sergilemeyen ayrışmasının kimyasal kesinliğine bağlamak söz konusu değildir. Buna karşılık ölü, kendinden her şeyi kaybetmiş, kendiliğini kaybetmiş olandır.

...yokolan diğeri, ona, yani onun yaşarken olduğu *bene* ulaşmayı

² *De Anima*, I, 402 a 3.

³ 1885-1886, 2 [172]: “Das ‘Sein’ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ‘leben’”. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, G. Colli & M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967-1977, s. 153.

sürdürmeme izin veren tüm imkanlardan soyutlanmıştır. Ölü, ya hatıralar içinde temsil edilebilir ya da vücudun o anki durumuna göre vücutta: ancak hatıradaki da kadavradaki da, önümde görebildiğim sadece temsildir, asla diğerinin *beni* değildir.⁴

Bu şekilde önümde beliren temsil aslında bir temsil değil. Ölünün varlığı ne canlıyken yaşamış olduğu hayatı, ne de ölü vücutların ortak ve tanımsız özü olarak ölümü temsil eder. Tam tersine, temsil benim önümde sadece temsil edilenin yokluğunu temsil ederek durur: temsil kendi kendisidir ya da tıpkı kendinden başkasına gönderme yapamamaktan ve böylelikle tüm evrensel anlamdan (yaşam, ölüm gibi) kaçmaktan ötürü başkasının tekilliğini, yani başkanın başkalığını oluşturan ilk adımı atan bir temsil edilen gibi kendine gönderme yapar. Çünkü yalnızca evrenselin içinde emilip dağılmaya karşı başkaldıran (senin bana söylediklerin ve benim sana söylediklerimden kaçıp kurtulabilen sesin, yazının ya da hareketin izi; tüm anlayışın, tüm iletişimin ve tüm algının tükendiği yerde ayakta duran mevdüciyetin ve mevcudiyetim) gerçek bir başkalık oluşturabilir.

“Bir ölünün varlığıyla, edasıyla, sesiyle ilgili bildiğim ve hissettiğim” (gerçekten onu hissetmeden, hiçbir hissetme bunu asla temalaştıramadan, fakat tüm duyarlılığın ortadan kalktığı bir koşulda: hiçbir yerde vuku bulmayan, ne de hiçbir şimdiki zamanda mevcut olacak olan bir temasın içinde) “ondan gerçek bir izdir, benim içimde vücut bulan ve yaşayan bir iz”.⁵ Başkası (ölü), başka ben, ben olarak başka, başka canlı, başka algılayan beden ya da başka varolan değildir. O, ne canlı ne cansız, ne taş, ne hayvan, ne de insan. Ölü, kendisine eşlik edebilecek ya da gidişini takip edebilecek şekilde bana benzer ya da bende olan başka bir şeye benzer kılabileceğim birşey değil. Bu dünyada hiçbir yerde bulunmaz, ne de başka bir dünyada bulunur. Kısaca o “bulunmaz”. O ne bir “burada” içindedir, [yani] hareket edebilen, arzulanabilen ve hissedebilen bedeninin kendine yakınlığı içinde, ne de bir “orada” içindedir, [yani] onu dünyaya fırlatmak üzere kendi beninden uzaklaştıran açıklığın kendine yakınlığı içindedir. O gelir ve bize seslenir, “nerede olursam olayım”⁶: tüm mekân, yer ve zaman dışından. Bu isme lâayık “diğeri”, sadece “oradan” gelebilir ve seslenebilir (seslendiğini bilmeksizin, bu bilinmezlik içinde kendini bilmeden ve ben onu bilmezken). Ölü sadece “yok”; yani yaşamıyor.⁷

belki de bu yolla bize, bir ölüm figürü altındaki varlığın ötesinde bizzat “yaşam”ın

⁴ J.-L. Nancy, *L'adoration* (“Tapınma”), Paris, Galilée 2010, s. 129.

⁵ Adı geçen eser, s. 131.

⁶ Derrida’nın ölümünde okunması için kaleme aldığı ve Nancy’nin 133’üncü sayfada yorumladığı metinden bir cümle.

⁷ Bu tam olarak Nietzsche’nin yukarıda, 3’üncü notta alıntısı yapılan cümlesinin devamında söylediği: “Nasıl ölmüş birşey “varolabilir”? (*Wie kann also etwas Todtes ‘sein’?*)”.

kendisini yeniden düşünme görevi verilmiştir. Yani yaşam, yaşamla ölümün farklılığı gibi değil de (olmak ya da görünmek, anlayış ya da algılama, varolma ya da temsil etme gibi de değil) sadece diğerinin erişilemezliği gibi. “Ona (ölmüş olana) bir başka yaşam vermekle başlıyorum: başka bir dünyada başka bir yaşam değil, ancak canlıların dünyasında yaşamın başkasını”.⁸ Son yıllarda “hayvansallığı” felsefi çalışmanın ufkuna yeniden taşıyabilmiş olan hiç kuşkusuz yaşamın bu başkalığıdır⁹. Bir tek o, “düşünmenin en zor şeyine haline”¹⁰ dönüşebilmiştir.

Ölüden bize geriye kalan sadece izlerdir. Ölü her zaman tüm sözsellik, gelişme, yükselme ve evrimden önce gelecek olan bir zamandadır. Ölü, onu zamanın hükmüne (algının, duyunun, endişenin, tasarının, tarihin, geleceğin, ikamet etmenin, konuşmanın, varolmanın, dünyanın hükmü) çekmeye çalışan her şeye karşı “ayaklanır”. Dünyanın dışından, dünyaya karşı dünyanın ortasında ayaklanır. Ölünün “yaşamı” dünya dışında varolmaktır. Nancy bize şöyle der: “Sonsuz yaşam”:

sonsuz yaşam, sonsuzluğa dek uzatılmış olan değil, zamanın içinde zamandan kurtulmuş olan yaşamdır. Antikçağ insanının yaşamı zamanıyla ölçülen bir yaşamken ve diğer kültürlerinki ölülerin yaşamıyla sabit orantılıyken, hristiyan hayatı zamanın içinde zamanın dışını yaşar. Hiç şüphesiz bu karakteristik özellik, benim burada tapınma diye adlandırdığım ve zamanın dışına (saf ana, sürenin yok olmasına, durdurulmuş duyu olarak gerçeğe) bağlantı olarak nitelendirebileceğim şeyle yakından alakalı. [...] “hristiyanlık” dünyanın içinde ama dünyanın dışında bir yaşam. Konuya en iyi tanık olarak Nietzsche bunu çok iyi anlamıştır. Bu “öte dünyaların” küçümseyicisi bilir ki hristiyanlık (en azından hiçbir İncil’in ya da Kilise’nin kendine mal etmediği) dünyadan olmadan dünyada olmaktan ibarettir, yani içindeliği, verilmiş olanı (onu

⁸ A.g.e., s. 131.

⁹ Derrida hayvanın başkalığının “başkalıksız, ussuz, etiksiz, kendi özdeyişini evrenselleştirme gücünden yoksun” olduğunu yazar. “Bize dair yalnızca bizim için tanıklık edebilir, kardeşimiz ya da bizden biri olabilmek için fazla başka, ancak yüzünün çıplaklığı bize “Öldürmeyeceksin” diye buyuran bambaşka olmak için yeterince başka değildir. (*L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, s. 162). Birkaç sayfa öncesinde şöyle yazar: başkası düşüncesi, beni izleyen [yani beni artık izlemeyen] sonsuzca başkası düşüncesi tam tersine hayvan sorusu ve isteğini [artık benden hiçbir şey istemeyen] ayrıcalıklı kılmalıdır. Bunu insan sorusunun önüne geçirmek değil, ama insan, kardeş, insanoğlu sorusunu hayvansal soru ve istekten yola çıkarak düşünmek” (s. 156).

¹⁰ Heidegger şöyle yazar: “Tüm varolanlar arasında, canlı varlık muhtemelen bizim için düşünmesi en zor olanı, çünkü bir şekilde en yakın akrabamız (*am nächsten verwandt*) olduğu gibi, aynı zamanda bir uçurum onu bizim ek-sistante (dışta-varolan) özümüzden ayırır. Buna karşın, tanrısallığın özü bize canlı varlığın tuhaflığından daha yakın gibi görünebilir: demek istediğim: özsel bir mesafe bağlamında daha yakın, bizim ek-sistante özümüze hayvanla aramızdaki akıl ermez ve neredeyse düşünülemez bedensel benzerlikten daha yakın bir mesafe (*die kaum auszudenkende abgründig leibliche Verwandtschaft mit dem Tier*).” *Lettre sur l’humanisme* (‘Hümanizm üzerine mektup’), R. Munier’nin Fransızca çevirisi (burada değiştirilmiştir), in *Question III et IV*, Paris, Gallimard (koleksiyon “Tel”), 1966, s. 82.

gerçek olarak algılayalım ya da aksine bir “görünüm” olarak) benimsemekle yetinmeksizin.¹¹

Esasen sonsuz hayat, bizim ölmeme çabası olan yaşamımızın sınırsızca yeniden oluşumu ya da yeniden doğuşu olamaz.¹² Doğmuş, bir kökene sahip olan, üreyen, gelişen, miras alınan ve kendisi için tasalanan bu yaşam (tüm canlı varlıkların yaşamı, bizim yaşamımız) sonsuz olmayı bilemez. Eğer bir başlangıcı varsa ve dünyada bir yere sahipse, o halde o yeri *kaybedebilir*. Bu kurucu bir faniliktir. Öze değgin bir acı ve yoksunluk. Bu hayatı sonsuzluğa dek uzatmak, bir derdi, bir tasayı, bir tenefüsü güç bela uzatmak olur. Onu “sonsuzlaştırmak”, yaşamı ancak varolmasına artık ihtiyaç olmayan bir şeye dönüştürme pahasına gerçekleştirilebilir, ve bu da imkansız veya çelişkilidir: besinden, duyarlılıktan, çevreden, diğerinden bağımsız bir yaşam; varolmaya son vermeme amacından sapmış bir yaşam, tam anlamıyla varolmaya son vermiş bir yaşam olurdu. *Bizim* hayatımız sonsuz olamaz. Bizim hayatımız sonsuzca ölümlü.

Oysa, hayat ve istenç olarak kendini inkar etme pahasına açlığından kurtulabilen bir yaşam (bizimkisi de söz konusu); sınırsızca ölümü isteyen bir yaşam (hatta onu açlığı unutmak için kendimize verdiğimiz çok çeşitli anesteziilerin sanrılı bilmezliğindeyken bile ister¹³), *aynı zamanda* kendi geleceğine, anlamına, tasarısına, tarihine, amacına, arzusuna, varlığına ve *kendine kayıtsız da olabilen* bir yaşamdır. Ve her zaman bu tasasızlığı olumlama, onda bu tasasızlığın ısrarının, tekrarının, zorlamasının ya da bengi dönüşünün yinelenmesine izin verme şansına sahip olacaktır. Eğer, az yukarıda alıntıladığım bölümde olduğu gibi, Nietzsche bunu “mükemmelen anlamış”sa, bunun sebebi, onun, yaşamın, kendine mal etmeye hakkı olduğuna inandığı hazlara, mutluluklara, ihtiyaçlara, kurtuluşlara ve selametlere rağmen, aslında ta kendisi olan yokluğu, hatayı, acıyı ve borcu tekrar etmekten kendini alıkoyamadığını anlamış olmasıdır. Yaşam, bizim yaşamımız, bizzat kendine, kendi varlığına ve kendi varolmasına rağmen kendini ister [kendini ileri sürer]: zamanın içinde ebediyen zamanın dışında. Kuşkusuz Nietzsche’nin buyruklarının anlatmak istediği budur: “Ebediyetin imgesini kendi hayatlarımıza kazıyalım!” “[...] bir kere daha yaşamayı ve bu şekilde ebediyen yaşamayı isteyeceğimiz şekilde yaşamak.”¹⁴

¹¹ J.-L. Nancy, *L’adoration*, s. 37.

¹² A.g.e., s. 129.

¹³ Bkz., a.g.e., “bağımlılık” üzerine incelemeler, s. 17-18.

¹⁴ F. Nietzsche, a.g.e., cilt 9, s. (sırasıyla): 1881, 11[159] ve [161].

Aklın Sonluluğu: Kant Eğiti ve Talihli Basitliğin Restorasyonu¹

Selim Karlitekin

“Buyruk... şudur: *varoluşa saygı duy*. Fakat bu buyruk hiçbir anlam veya değer belirtmez. Gerektirdiği, varoluşu varoluş *olarak* anlamlandırmamızdır” Jean-Luc Nancy (2003b: 183)

Bu makalede Kant etiğini ve Nancy’nin bu etiği ele alışını tartışacağım. Kant’ın müşterek insan aklının kategorik buyruk çerçevesinde eylediği iddiası, evrenselliğin ne ifade ettiği ve görev ahlakı meselelerine, Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*’ni (Ak 5: 1-41) merkeze alarak açmaya çalışacağım.² Bu sıkı metinlerin bir okuyucusu olarak, yazının kendini sunuşunda tartışılabilmesinin, yazının ana hatlarında gezerek –geçişleri, topolojisini hissederek– imkanı olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple dokunun kesiklerinden kıvrarak ilerleyeceğim, bu güzergahta, metnin kendi kurulumundan yola çıkarak, Nancy’yle karşılaşacağız. Bu karşılaşma bize aralarındaki patikaları ve mesafeleri açacak. Uzaksızlaşmayla (*Entfernung*) yazı çağının sonunda yazıyla aramızı açan temel zıtlıkları *sıçramayla* tanıyacağız.

Nancy’de buyruk en yoğun haliyle *Özgürlük Deneyimi* (1993a), *The Free Voice of Man* (1997) ve *The Kategorein of Excess* (2003a) metinlerinde tartışılıyor. Gelgelelim, Nancy için buyruk ‘ahlak felsefesine giriş’ kitaplarındaki tematik bir başlık değil, *Da-sein*’in kendi dünyasallığı ve varoluşu arasındaki gerilimin adı olduğundan tüm bir eserini katetmektedir. Kant’tan Nancy’ye buyruk: kategorikten ontolojik koşula.

¹ Kant *talihli basitlik* ifadesini, müşterek insan aklının ahlakı bilmeden bilmesini tasvir için kullanır (Ak 4: 404).

² Bunlar Kant’ın *Antropoloji*’si ve *Opus Postmumum*’daki ‘yaşam’ tartışmasıyla birlikte düşünülmeli.

§1 Kant ve Hissi Müşterek: Temel İlkesine Özen Göstermek

Schürmann'ın Gogol'un *Palto*'sundan yaptığı alıntıyla başlayalım:

“Hiç kimse Akaky Akakievich'in bakanlığa ne zaman girdiğini hatırlayamıyordu hep aynı yerde, aynı pozisyonda görüldü.. Ofiste kendisine hiç saygı gösterilmiyordu.. [hakaretimiz şakalara] her halükarda kayıtsız kaldı. Sadece bir kez, biri kolundan dürtüp işini yapmasına engel olunca, basitçe şöyle dedi: ‘Beni yalnız bırakın. Ben size ne yaptım?’ Bu kelimelerde garip bir şey vardı. Öyle kederli bir tonda söyledi ki, genç bir adam.. daha önce onla dalga geçmiş biri, içi parçalanmış gibi aniden durdu. O andan sonra dünya ona bambaşka bir ışıktaki göründü” (1992: 401)

Nasıl anlamlandırabiliyoruz? Bu söylenemez olan o, anlatıda bir açılıma uğruyor, hikayede varoluşun kıvrımı kendi figürasyonunda sonluluğun dokunuşunu veriyor, sonsuz sonlu da kendini ifşa ediyor. Aklın sesi, ahlak yasasını ve yasaya saygıyı yankılıyor, bizzatihi varoluşa saygı.

Kant'ın kategorik buyruğunun bir sesi, bir tonalitesi mevcut. Kant'ın verdiği örnekler bir karardan bahsediyor. Karar (*Decidere*, *kesmek*) dışarıdan verilen normlardan kopuştur, tarihin sürekliliğinden bir yarıktır, bir olaydır.³ Blumenberg'in Kopernik sonrası 'dünya'sına dair okumasının çok sade bir sonucu var: varoluş artık kendi başına, burada ve şimdi. Varoluş kararı kendini dünyada bulur, terkedilmiştir. Kararda olayın zamanını açarız; gündelik yaşamı imkanı kılan uzamzamansallığın imlem yapısı, sınırın olaysallaştırılmasıdır. Pascal insanın hep kendi ötesine gittiğini söyler, bu noktalarda (daha doğrusu *patlamalar*, Malabou) kararlar, karar verme edimiyle 'alan'laşan (dünya açmak) yeni mecraları açar. Bu sebeple her olay beraberinde varlığın sürprizini de taşır, varoluşun önkoşulları belirlenemez.⁴ Fakat bu imkanlardaki ölçü, duyulurun alanında bulunmaz, öyle olsaydı saf bir göreceliliğe takılır kalırdık, boşa çıkardık.

Kant'ın çağa dair müdahalesi, modernle geçmişin geçişinde araya girmesi, tüm sınır ve kararların, matrisi varoluşun denektaşı olan bir teğetle bağlandığını söylemek içindir. Burada *saygı* varoluşa göz *kulak* olur, kartezyen körlük çağrıyla şifa (*Heil*)

³ Benjamin'de *Mesihçi gücü* kategorik buyrukla düşünmeli, bkz. *Pasajlar*, Konvolut N.

⁴ Bunu belirlemeye dair her girişim çıplak hayatın ve katliamın kapılarını açmıştır. *Homo Sacer* serisinin derslerini yahut Sloterdijk *Luftheben*'daki tartışmasını hatırlamak yeterli olacaktır.

bulur.⁵ Varoluşu kurtarır, işinde kötülüğe –*corpus* tehlikede– set çeker. Taahhüt eder ki yasa *anlam ifade edecektir*, ‘koruyan güç’ (Hölderlin) dünyayı ve insanı (*Ecce Homo*) tutar: “anlamlandırmanın, anlamın bir örneğini ve formunu üretmek ya da fark etmek, bizler için, öncelikle bir buyruk olacaktır (bunun Kantçı buyruğun özü olduğu gösterilebilir)” (2008a: 125). Kategorik buyruk *taşın kalbidir*, yasanın ritmi dünyayla rezonans üzeredir, insanın *ethos*’unu açar ve her bakımdan *a priori*’dir. Bu öznenin dünyayı ötekilerle paylaşmasında temellenir, kategorik buyruk bu ilişkiyi sürdürür, asli sadakati açar. Bu sebepten dolayı halihazırda müşterektir⁶: “Bu yolla, bir sonlar krallığı olarak rasyonel varlıklar dünyası (*mundus intelligibilis*) imkandır, herkes tarafından, üyeler olarak, kendi yasasının verilmesi yoluyla” (Ak 4: 438). Bu krallığın hem egemeni hem de tebası olarak, arada duran insanın kendini kendinde bir son olarak, insan türünden hareketle yarattığını göreceğiz. Halihazırda bedenlere kazınmış bu *socius*, kategorik buyruğu insana müşterek kılar, gözümüzün önündeki bir lens (*ışık toplayan kamera*) gibi bizzatıhi dünyayı toplar ve insanı sonu olarak koyar.

Gariptir Kant önce rasyonel canlılar ifadesini kullanır ve peşisıra insanı söyler, bu noktada *Antropoloji*’ye de insanı ve dünyayı düşünmek için gerekli tercümeyi (rasyonellikten insana) yapması görevini biçer (4: 412). Ahlak metafiziği, empirik tarafının silinişinde –insanın durumunda pratik antropoloji (4: 388)– ahlakın kendisidir. Kant *Opus Postmumum* için aldığı notlarda şöyle yazıyor:

“Eğer, bir zamanlar kaosa dağılmış ve fakat kendini düzenlemiş ve şimdi hayata dönmüş karasal küremiz, karasal devrimler [*Erdrevolutionen*] vasıtasıyla farklı bir şekilde düzenlenmiş yaratıklar meydana getirseydi, ki bu devrimler onların yıkımından sonra ötekilere bir yer yapacaktır; organik doğa farklı ardışık dünya-çağları dizisi olarak anlaşılabilirdi. Kendilerini ve bizim dünya-cismimizi [*Weltkörper*] farklı formlarda yeniden üreterek, sadece mekanik değil, organik olarak da şekillenmiş bedeni.” (alıntılayan Fenves 2003: 160 [Ak 21: 214-5])

İnsan formlardan sadece biri, ve sadece *bu* dünyada mümkün (Kant atmosfer koşullarını tartışıyor). Kant’ın istenci temellendirme denemesi, akli dinlemesini salık vermesi, istence hakikatini, yani dünyayı, hiçbir zaman unutamayacağı bir tecrübeyle –*yaşıyor olmak*– belirtmesidir. Varoluş, arz üzerindeki herhangi bir

⁵ Heidegger’in Nazilere dair kullandığı kelimeyi hatırlayalım: *Unheil*.

⁶ “Tüm insanlar kökensel olarak tüm dünya toprağının *müşterek mülkiyetine* (*communio fundi originaria*), (herkesin) onu doğal olarak kullanmaya (*lex iusti*) istenciyle birlikte, sahiptir.” (Kant, alıntılayan Fenves 2003: 160 [Ak 6: 267]).

zihnin (*intelligens*) koşuludur (4: 452) ve varolanlar bu müşterekliği paylaşıp, yasayı gözönünde bulundururlar:

“Müşterek insan akli pratik değerlendirmelerinde bununla tamıtamına örtüşür ve bu ilkeyi hep gözönünde tutar.. müşterek insan aklının ahlaki kavramasında, ilkesi bazında, evrensel bir formda bu kadar soyut düşünmese de, aslında gözünün önünde hep vardır ve bunu değerlendirmeleri için norm olarak kullanır. Burada müşterek insan aklının, elinde pusulayla⁷, doğruyu ve şeytaniyi her durumda nasıl da ayırmayı, neyin göreve uyup uymadığını bildiğini göstermek kolaydır. Biz, Sokrates gibi, olageleni kendi ilkesini gözetmesini sağlıyoruz” (4: 402-4)

Ve,

“Gelgelelim, özgürlük sadece ideadır, doğa yasalarıyla hiçbir şekilde nesnel gerçekliği sunulamaz, ve dolayısıyla hiçbir imkanlı tecrübe dahilinde de; ve onunla benzeşen hiçbir örnek bulunamayacağından, ne idrak edilebilir ne de görülebilir” (4: 459)

Özgürlük görülmemiştir, ama gözlerimizin önündedir. Örneği yoktur, hiçbir nesne onu zaman ve mekanda cismaniyete kavuşturamaz. O tüm ölçülerin işlemlerini sağlayan ölçülemezdir.⁸ Müşterek insan akli pratiklerinde bilmeden ahlaklı davranırsa da, ilkeleri idrak edemez (*einsehen*). Akıl gündelik hayatta halihazırda pratik davranır, “ama akıl, saf aklın nasıl pratik olduğunu açıklamak istese tüm hudutlarını aşmış olur, bu özgürlüğün nasıl imkanlı olduğunu açıklama vazifesiyle aynı şey olurdu” (4: 458-9). Özgürlük İdeasıyla aklın sınırındayız. Akıl, duyarlılığın, anlama yetisinin ve muhayyilenin ötesinde, onları sınırını veriyor. Nancy,

“Bu düşünce [gündelik tecrübenin bir anlam ifade etmeye çağrıldığı, Heidegger’in sonluluk etiğinde] moderniteyle birlikte ve modernite olarak açığa çıkmış olan, halihazırda verili olan anlamı sunmanın

⁷ Pusula dünyadaki elektriğe göre işler ve *Opus Postmumum*’da elektrik tartışılır, bunları doğa ve özgürlük tartışması çerçevesinde okumak gerekiyor, en azından başka bir yazıda.

⁸ Agamben *Homo Sacer*’de Kant’ın kategorik buyruğunu bizatihi modernin formu olarak okur, *imkan* (*potentiality*) meselesinde de buyrukta açığa çıkan *hiç* yeniden düşünmeye girişir. Bu noktada Simone Weil’den aldığı kavramı hatırlarsak faydalı olacak: *gayri-yaratma* (*decreation*). Gayri-yaratma *désœuvrement*’in (yunanca: *argos*) işidir, ve insanın özüdür (Heidegger’e olan referans açık, Heidegger *Dasein*’in imkansızlığının aktüelitesinden üstün [*höher als*] olduğunu söylüyor). Agamben Nancy’nin eserini de *argos*’un okunması olarak görüyor.

imkansızlığını, ondan çıkarsanabilecek değerlendirmelerle birlikte, izah etmeye çaba sarfeder. (Bunu yapmanın şimdi sırası değilse de, bu problematiğin aslında tüm felsefenin sorunu değil mi diye kendimize soralım, bu Platon'un *agathon*'unda mevcuttur ve ilk kez Kant'ın buyruğunda radikal olarak konulur)" (Nancy 2003b: 180)

Buyruk herkesin bildiğini konuşur, yasanın formül halindeki anlatımıdır. İnsanın özgür-olmasıyla yasaya saygı duyabilir, özgürlük –Platon'un *agathon*'u gibi– tüm-olanları (*hen*) temeller:

“Gerçekliği pratik aklın zorunlu yasası tarafından ispatlandığı sürece özgürlük kavramı, saf aklın sisteminin bütün yapısının temel taşıdır, ve hatta spekülatif aklın. Tüm diğer kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük gibi)... kendilerini bu kavrama isnat ederler ve onunla nesnel gerçekliğe ve istikrara kavuşurlar, yani imkanları bununla ispatlanır: özgürlük gerçektir, çünkü bu idea kendini ahlak yasası yoluyla açığa çıkarır” (5: 4).

Aklın arkitektoniği özgürlük üzerine kuruludur⁹. İnsanı doğanın anonimliğinden alan bir tür arayüzdür, “kıvrımsız bir içkinlik” (Nancy 1993a: 10). Araya girer ve açığa bırakır/çıkartır. Özgürlük gerçektir ve aklın olgusudur; özgürlüğün gerçekliği, aklın olgusalılığıdır. Bu minvalde zaman ve mekan, varoluşun dokunuşunda açılır ve olgu dünyasına katılır ve katılımlarıyla olgu dünyası açılır. Tüm gerçekliğin varoluşu özünde verilidir, çünkü gerçeklik *Dasein*'in özgürlüğüdür. Dünyanın insana duyulur dünya olarak verililiği bir mesafe almayı beraberinde getirir, özgürlük ‘ihtiyaç’ değildir, ama özgürlüğü yaşayacaksa başka fikirlere ihtiyacımız var: bu yüzden ontik ve ontolojik fark açılır:

“İstenç, formel olan *a priori* ilkesiyle, maddesel olan *a posteriori* ilkesi arasında, kavşak noktasında, durduğundan; v eve halihazırda bir şey tarafından belirlenmek zorunda olduğundan, bir eylem görev gereği yapıldığında –tüm maddi ilke ondan çekildiğinde- formel istem ilkesi tarafından belirlenmek zorundadır ” (4: 400)

Özgürlük, *a priori* ve *a posterirori*'nin, noumena ve phehonomena'nın hem arayüzü

⁹ “Özgürlük felsefede ‘saf aklın sisteminin mimarisinin temel taşı’ olara sunulduğundan mevzubahis olan... özgürlük varoluşunun... varoluşun kalbinde mevcudiyetinin gösterilmesidir... Kant için özgürlük bir *soru* olarak çıkmaz, aksine, *olgunun gerçekliği*dir.” (Nancy 1993a: 21)

hem de doğum yeridir. Kant insan ruhunu doğal zorunluluktan korumak ve inanca yer açmak için (CPR, B: xxx) beni *bilinçli* yapan ‘zaman içerisinde kendi varoluşumun içsel tecrübesi’ni inceler, ‘zamandaki varoluşumun bilinci... *dışsalı* ayrılamaz şekilde iç hissime bağlar’ (B: xl) ve burada ‘nesne olarak ruh’ sezgisi imkansızdır (B: 37). Kendimin bana temsili, ‘Ben’ bilincim zamanı ve mekanı, özerkliği ve özgürlüğü (4: 452), ahlakı ve özgür iradeyi (4: 409) biraraya getirir.

“*yasanın kendisinin temsilinden başka hiçbir şey... en üstün iyi dediğimiz ahlakiyi teşkil edemez, ahlaki bu temsille hareket eden kişide halihazırda mevcuttur, ve eyleminin neticesini beklemesi gereksizdir*”
(4: 401)

Aşkınsal Ben’in zemini olan özgürlük, yasanının kendisinin temsiliyle eş *zamanlı* olarak vuku bulur çünkü insan *somutta* yasa yapar. Kant’ta özgürlük gerçekten de formeldir. Fakat formelliği insanın varlığını ele alır. Kant’ın tüm ayrımlarında formele olan vurgusu mantığa atfettiği ‘bilimlere giriş’ (B: vii) statüsüyle okunmalıdır. Mevzularının doğasına göre farklılaşanlar; doğa (fizik) ve özgürlük (etik) maddi idrake aittirler, ancak bundan sonra –dır/olmalı [is/ought]. *Temellendirme*’nin amacı tam da bu asli farkın aslını göstermek. Hem maddi hem de akli olan özgürlük farklarının da temelidir, bu noktada iki dünyaya da tabidir (doğal ve mantıki) ve de düğüm noktasıdır.¹⁰ Bu düğüm varoluşu bir arada tutar, Bu sebeptendir ki ihlali veya değişimi şeytanidir (bkz. ‘doğal diyalektik’ 4:405). Ne var ki ‘en kaşarlanmış alçak dahi’ (4:454) mutlak anlamda –eğer insan olarak kalacaksa– yasayı aşamaz. Kant özgürlüğün aşılmasıyla gelen duyguya ‘canhıraş [*bitter*] nedamet’ diyor; *bitter* **bheid*’den geliyor, yarmak, kırılma; *bitan*’a dönüşmüş, ısırmak. Nedamet, *remorsum*, *remrosus conscientia*’den, ‘re-mordere’den, dilini tutmak, kendini kontrol etmek. Özgürlük kişinin insanlıktan ölümcül ayrılığına engel olmak için dilini tutar.

§2 Nedensellik & Özgürlük

Birinci ve ikinci *Kritik*’te doğa ve özgürlük çatışkısı neredeyse tüm Kant tartışmalarının zeminin oluşturuyor, Kant’ın *geleceği* de burada yatıyor, şeyleşmenin nesne dünyasından insan bedenine yöneldiği bugünlerde (bkz. Perniola’nın *Enigmas* ve *Sex Appeal of the Inorganic*) Kant’ın sesi taşlaşmış ve akışkan bedenimizde bambaşka bir anlam ifade ediyor. Tartışma kritiğin telaffuzuyla başlıyor, Herder’le

¹⁰ Sonradan, Hegel’le düğümlerin sürekli yırtıldığına şahit olacağız, Nancy’yi okurken unutmamak gerekir, sadece ilk kitabı Hegel üzerine değil, çok daha temel bir meselede, aşma meselesinde Nancy Hegel’i yeniden okuyacak ve insanın ölçsüzlüğü tartışmasını cemaatin kalbine yerleştirecek. Sonlunun ve sonsuzun birbirine açılımları Kant’ta başlıyor.

‘Herder *Metakritik*’inde duyu ve anlama fakülteleri arasındaki ayrımı reddeder: eğer insane bilmesinin bu iki şubesi asli olarak ayrıysa, tecrübede tekrar nasıl bir araya getirilebilirler?’ (Formigari 2004: 205). Kant bir cevap sunuyor, ama önemli olan cevabın içeriğinden çok, bu içeriğin cevabın formuyla karşılaştığı an: burada açığa çıkan –modernite!– derinlik kendisinden sonra gelenleri ya delirtti, ya sabuklattı ya da Kant’ın ismini felsefi bireyleşmede Mutlak Öteki kıldı.

Nancy Kant’ın eserinde zevk nosyonu üzerine yazdığı makalesinde (Kant’ta Ak 20: 195-251) önceki iki güce –anlama ve akıl, doğa ve özgürlük– bir üçüncüsünün, ‘tamamlayıcı bir sınırlama’nın, yargılama fakültesinin katıldığını söylüyor:

“İlk ikisi güçler (*Vermögen*) olarak anılıyor. Sadece üçüncüsüne ‘duygu/his’ deniliyor, .. pasif gücün farklı bir tonalitesi... [ve bu zevk hissi], bir nesneyle (bilme veya eyleme nesnesi) ya da özneyle (bilme ya da eylem öznesi) ilişki olmaksızın, temsilin kendisi için devam ettirilmesidir” (2003c: 200-1). Duygu ne bilişsel ne de yasa koyucudur. Burada mesele duygu biliş ve istençle bir sistemde ve sistem olarak ilişkilendirmektir. Nancy için Kant’ta bu ilişki kategorik buyruğun formunda verilidir (202), öznel *ahlaki his* patolojik olmayan bir zevk duyar, bu istencin akıl tarafından belirlenmekten duyduğu zevktir, böylece özerkliğini icra eder. *Temellendirme*’nin mesajı da budur: spekülâtif ve pratik aklın birliği.¹¹

Temellendirme’nin başında Kant ahlaki maddi rasyonel bilişin altında sınıflandırır, formel biliş söz konusu değildir yani anlama yetisine bir tabiyet yok, özgürlük anlamanın ötesinde/berisinde işler. İdea olarak akla aittir, aklın anlamanın sınırlarını çizdiği gözönüne getirelim: ‘akıl fikirler dediğimiz şeylerde öyle saf bir kendiliğindenlik gösterir ki, kendisine duyumsamanın getirebileceği herşeyin ötesine gider ve en önemli işini, duyu dünyasını ve anlama dünyasını birbirinden ayırmayı yapar ve böylece anlama için sınırları çizer’ (4: 425). Özgürlük fikri aklın nesnesidir, maddidir ama maddeselliği şeyinkinden farklıdır, bu nedenle nedensellikle farklı bir ilişki içindedir. Özgürlüğün tecrübesi, sadece özgürlükte, tecrübe vardır. Varoluş özgürlüğün tecrübesidir. İnsanın, kendisini doğadan ayıran farklılaştırıcı özelliğe, *karakter*’e –ki istence aittir (4: 393)– sahiptir, ve bu özellik ancak ve ancak istenç ve akılla mümkündür. Kant’ın amacı hayata el kitabı yazmak değildir, insanın arzadaki farklılığını temellendirmektir, insanı doğaya açan varoluşsal

¹¹ Bu birliğin krizleri Kant’ta *coşku* (*Enthusiasmus*) ve fanatiklik konusunda en açık halini alıyor, Hegel’de birliğin aklın fanatikliğiyle parçalandığını hem görüyoruz hem de uyarılıyoruz, ama bu başka bir yazıda ele alınmalı. Bu konuda yazılmış en yetkin eser için bkz. Toscano, Alberto (2010) *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso.

yapıları düşüncenin ve pratiğin parametresi kılmaktır. Bu anlamda özgürlüğün dolayimsız kendiliğindenliği pratik bir sentetik *a priori* oluşuyla imkan kazanır.

Yasa sentetik *a priori* olmasıyla evrenseldir (4: 447): anlamının kavramlarıyla zincirlenen sentez –‘ruhun kör ama vazgeçilemez bir işlevi’ (B 103)– dünyanın anlam ifade etmesidir. Aşkınsal mantık temsilleri yasalar altında toplar, doğa yasaları çerçevesinde onları bir-araya getirir. Bu yasalar halihazırda akılda içerilmiştir (4: 454), bundan dolayı insane duyu dünyasına ve kurallarına tabidir. Burada bir çelişki yok: doğa yasalarına tabi olmak, ve hem doğa hem de özgürlük bir arada varolabilirler, ama yapılması gereken bunları ‘zorunlu olarak aynı öznde birleşmiş’ olarak düşünmektir, aksi halde aklın fikrin hammallığını yapmasına bir neden bulamayız (4: 456). İnsanın hayvani varoluşu –bedensel zaman mekansal kendiliğindenliği–gerçekliğini koyulduğu ortamsa da, gözlerini açan özne farkedecektir ki *kıvrımsız içkinlik*’ten (Nancy) belli bir özgürlüğün *içindedir*, ‘dünya’dadır. Eylemlerimizi eyleriz, ‘Ben, Kant, elimi kaldırıyorum’. Özgürlüğümün mevzusu ellerimdir, eylememdir, doğal fenomenler çerçevesinde koşullandırılmamış dışsallığımdır (5: 3). Özgürlüğü varsaymak zorundayız der Kant, çünkü sadece özgürüz (4: 452). Özgürlük boyun eğilmesi gereken bir zorunluluktur.

Akıl kendi eylem ilkelerinin yazarıdır, bu yazıları herkes okuyabilmeli, yazar başka nasıl yazar olur sonra? Öznelerarasılık okunaklılığın tek yoludur, Alphonso Lingis’in Kojeve eleştirisinde dediği gibi özne kendi otobiyografisini yazmak için yaşamaz, Kant’ın öznesi arkadaşlarıyla şehir hayatı yaşar, ahlaklı olmak ister, ırkçılık gibi kusurları da vardır, ve evet Kant’ın gerçek okumaları hep acı söyleyecek, Kant, Thomas Bernhard karakterleri gibi, nefretle sevicek (Nancy’nin *Logodeadelus*’taki alıntılarına bakmak yeter). Ama Kant okunaklılığı birlikteliğimizin kazıdığından beri felsefenin imkanları varoluşun imkanlarıyla örtüştü, Bourdieu’nün *Distinction*’da ki eleştirisine açılan yolu Kant elleriyle açtı, evrenseli konuşmak insanın harcı oldu. Nancy kategorik buyruğun hatibin ve muhatabın göstergelerini ayrıştırılamaz kıldığını söylüyor (1997a: 48), imzaların karıştığı zarfın mektubu yiyip bitirdiği bir andan bahsediyor (Derrida’yı hatırlayalım, *Eating Well*).¹² Yaşamın sonsuzluğu ötekinin bitmez tükenmezliğinden gelir, sonluluğun kalbindeki sonsuzluk, yenilip yutulmaz

¹² Derrida, Jacques (1991) ““Eating Well,” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida” in *Who Comes After the Subject?*, ed. Nancy vd., Routledge. Aynı yazıda Derrida Kim? Sorusunun cevapsızlığını belirterek, ‘Hiç bir yerden gelen çağrının, bu köken her şekilde ne ilahi ne de insani bir ‘özne’dir, tüm nihayi imkanların (ahlaki, yagrisal, siyasal) kökünde bulunan, tüm kategorik buyrukların kökündeki sorumluluğu tesis eder’ diyor (265).

bir Öteki'nin hediyesi. Buyruk yemeyi emrediyor. Ama özne hep geri kalıyor, kalacak, öteki bitmeden sofradan kalkacak ve mezara girecek.¹³

İstencin özgür olduğu ortada, özerkliği bağışlanmış, eğer iyiye ilkesini kategorik buyruğun formülünde alacak, bu formül istemenin kendisinin formunu içerir ve dolayısıyla özerkliğin içeriğidir (4: 444), özne bu içeriğin etrafında şekillenir. Akıl ancak ve ancak duyulurun ötesiyle olan ilişkisinde gerçekleşebilir, ancak böyle duyulurun içeriminden bağımsız ama içerilirken içeren bir ilişki geliştirebilir.¹⁴ Özgürlük bir özel-lik değildir, sebebi olduğum bir etkiye indirgenemez, belirlenmiş olamaz çünkü hiçbir şekilde bir nesneye tekabül etmez. Bu nedenle özgürlük aşkın rasyonel bir kavramdır (B xii), numenal karakteri sebebiyle *anlaşılmaz*dır (5: 7, ve bkz. A xiv).

Aklın pratik kullanımı kendine görevler çıkarsamaz, istencin *belirleyen zemini*yle (*Bestimmungsgrund*, 5: 15) meşguldür, bu meşguliyei sadece yasal bir formda, kategorik buyruk olarak işleyebilir.

§3 Yasa ve Kategorik Buyruk

‘İncil’deki Mukaddes Olan, olduğu haliyle bilinmeden önce, evvela bizim ahlaki mükemmellik idealimizle karşılaştırılmak zorundadır, kendisi de kendisi için: neden bei (gördüğünü) iyi diye çağırıyorsun? Hiçkimse iyi değildir (iyinin arketipi [*Urbild*]¹⁵) Tanrı haricinde (görmediğin)’ (4: 408)

¹³ Blanchot, Bataille’a yazdığı vefayatta ‘Uzun lafın kisası, hatırlayabiliriz. Lakin düşünce bilir ki kişi hatırlamaz: hafızasız, tefekkür etmeksizin, halihazırda herşeyin umursamazlığa battığı görünmezde çarpışır. Düşüncenin derinundaki keder budur. Dostluğa unutuşa dek refakat etmek’ der (1997:). Dün ne yediğimizi genelde hatırlamıyoruz, ama ara sıra yemekten eski yemeklerden tatlar hatıralar hatra geliyor, Combray’da mesela. (Bir derkenar daha, burada Hristiyanlığı nasıl unutabiliriz? Kantorowicz’in, Louis Marin’in (özellikle *La parole mangée et autres essais théologico-politiques* [İngilizceye *Food for Thought* diye çevrildi!]) çalışmalarında bu geleneğin bedenle mantık ve hukuk arasındaki ilişkilerde kuruculuğu aşık hale gelmiştir. *Bu benim etimdir*. Özne sorusu iktidardan bağımsız düşünülemez, Nancy’nin en iyi yaptığı şey bu olacak, bu Nancy’nin *oeuvre*’ünü yönlendirecek, *Hristiyanlığın Kurgusökümü* bunun neticesidir.)

¹⁴ Burada belki de tüm bu tartışmayı gözden geçirmemizi gerektiren bir noktayı gözden kaçırmayalım, burada özne-doğa sürekliliği belli bir formasyon çerçevesinde bize çok doğal gelen bir tarzda ilerliyor. Antropolog Philippe Descola’nın çalışmaları, hakeza Latour’un modernite tartışması, bizim ‘doğa’ farzettığımız insanın 17.yy’daki kökenlerini açığa çıkarıp gerçek bir kozmopolitanlığın bu tanımla dışlanan ve yoksayılan ‘doğa’ları da içermekle mümkün olduğunu söylüyor. Derrida ötekiyi şiddete başvurmadan yememizi öneriyor, buradan başlanabilir mi?

¹⁵ TFF çevirisinde *Urbild* ‘model’ olarak çevrilmiştir. Bu çeviri zannımca (ve etimolojik olarak) yanlış ve bir hayli Yeni-Kantçı bir epistemolojiyi temel alıyor. Ayrıca birazdan karşımıza çıkacak önemli *natura archetype* ve *natura ectypa* ayrımını da görmezden gelen bir çeviri (5: 43).

Kant'ın eserinde *Urbild* kelimesi çok stratejik noktalarda, Sistemi çevreleyen karanlık bilinmezliğe gelindiğinde beliriyor, Kant'ın yazarlığı da genelde kifayetsiz kalıyor, inanca yer açması gerekiyor çünkü inanan olarak karanlığı görmezden gelemiyor, karanlığı yazmak için mimariye başvuruyor¹⁶. Kant'ın mimarisi, agorofobiyle klostrofobi arasında gidip gelen Loos'un binaları gibi, mantıki bir formelizmde ısrarcıdır.

das Urbild das Guten? Tüm mimari buradan başlayıp burada bitiyor, 'iyinin arketipi'. Agamben'e kulak verelim 'düşüncenin *archai*'leri sadece ve sadece *Urbilder*'ler olarak verilmişlerdir, arketipler veya hakiki imgeler. Kant, 'bir arketip ancak ulaşılmazsa arketip olarak kalabilir. Yalnızca bir kılavuz (çizgi) [*Richtsnur*] olarak işlemelidir" (2009: 82). İyinin arketipi Mukaddes İradeyi tanımlar, özgürlük fikri Onu kılavuz alır, rasyonel bir canlının onuru ve birliği (Nancy 1993a: 6) 'yasanın temsilinin kendisinden' (4: 401) gelir.

Kant defaatle *Richtmaß*, *Richtsnur*, *Maßstab* ve *Probierstein* kelimelerini kullanıyor, hepsi de pratik felsefenin zamansallığını, insanın akıl doğasını ve sonluluğunu vurgulayan olan ölçü terimleri. Kant,

'İstencin mukaddesliği pratik bir ideadır, bu tüm sonlu rasyonel varlıkların sonuna varamadan yakınsayabileceği bir model olarak hizmet eder, ve ahlak yasası bu yüzden mukaddes olarak adlandırılmıştır, ahlak yasası daimi ve haklı surette bu ideayı gözlerinin önüne getirir; sonlu pratik aklın nihai olarak yapabileceği, kişinin maksimlerini bu modele göre sonu gelmez bir şekilde ilerletmesidir' (5: 32)

Yasayla ilişki yakınsama ilişkisidir, arkitektoniğin kalbindeki arketipe ulaşma çabasıdır, ve bundaki başarısızlığında insan olarak kalır. Yasa gözönünde tutulmazsa (uymak veya uymamaktan bahsetmiyoruz) düşünseme (*reflectio*) imkansız olacaktır, kendi'nin tecrübesinden mahrumiyet dünyadan ve varoluştan mahrumiyettir. Bu sebepten dolayı özgürlük *akıl olgusu*'dur, yani 'tüm maksimlerin üst koşulu olarak yasanın formunun bilinci', bunu 'öncesi yoktur... kendini bize sentetik *a priori* bir önerme olarak sunar' (5: 31, ayrıca bkz 4: 454). Varoluşun ağırlığı özgürlüğünden gelir, *inkar edilemezliği* bundandır. Bu sebepten 'iyi' kendiliğinden ve doğrudan iç değerdir, özgürlüğe konuşan her ne varsa 'ben'i kışkacına almıştır, *yapmalıyım*.

¹⁶ Roger Caillous 1935'de yazdığı bir yazıda (Minkowski'ye referansla) şöyle diyor: 'karanlık ışığın eksikliği değildir.. aydınlık mekan nesnelerin maddeselliği tarafından bertaraf edilmiştir, karanlık 'dolu'dur, kişiye doğrudan dokunur, sarar, içine girer ve hatta içinden geçer' ('Mimicry and Legendary Psychasthenia', <http://www.generation-online.org/p/fpcaillous.htm>)

Sonlu varlıklar için yasa buyruk formundadır (5: 32). Buyruk mukaddes değildir ve olamaz da. Fakat saftır, istemi sentetik a priori olabilir. Aklın bu önermeyle pratik kullanımı istencin zeminini [*Bestimmungsgrund*] belirler.

Akıl olgusu insanı insane kılar, haysiyetidir. Özerkliğin paylaşılmasında amaçlar krallığı mümkün olur, bireyleri kendinde sonlar olan bir cemaat, heteroniminin araya girmediği, aranın, ilişkinin (*socius*) formel bir zeminde gerçekleştiği bir sonluluklar cemaati. Herkesin yasa koyucu olduğu (4: 433) ve herkesin ötekinin yasalarıyla yüzleştiği, herkesin hem egemen hem de yönetilen olduğu bir krallık, Rousseau’nun ikinci söylevinde yaşamayı tercih edeceğini söylediği krallık.

§5 Aklın Sesi

Yasa konuşuyor: *Öyle eyle ki...* Özgürlük olmalı. İnsanın özgürlüğü istencinin iyiliğinde yatıyor. Görev istencimi ışığa getirir, yasaya saygı duyar, eylem ışıktaki insan dünyasına hitap eder, yasa bizi geceye bağlar. Yasanın çağrısına uzun süre kulaklarımızı kapadık. Antik filozoflar sağırlığı tercih ettiler daha derin bir hakikati duyacakları zannıyla¹⁷, Kant’ın jesti sesi özgürlüğün tecrübesine koyalı felsefenin klasik retorik de yerle yeksan oldu.¹⁸ Kendi içinde son olmamız yasaya ses vermemizden, sesi paylaşmamız amaçlar krallığının telaffuzu, ve kategorik buyruk krallığının kurucu lafzı. Bu paylaşmanın ölçüsü yok, ölçülemez bir mevcudiyeti var, bu mevcudiyette *ex nihilo* varoluyoruz, ‘yasaya saygı göstermeye zorunluyuz –akıl zorunlu’ (Nancy 2003a: 145) ve eğer ‘görev yasaya olan saygıdan dolayı bir eylemin zorunluluğu’ysa (4: 400) etik *logos*’a saygının zanaatıdır, olgusallığı beni dünyaya ölçülemez açılışa sürükler ve beni *olmaya* mecbur bırakır (*Geworfenheit*).

§6 Nancy ve Özgürlüğün Geri Çekilişinde Akıl

“Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz” Heidegger

“KENDİ ÖZÜ OLARAK VAROLUŞ, VARLIĞIN ÖZGÜRLÜĞÜDÜR” Nancy (1993a: 23)

Zarureten pratikte varoluyoruz ve varoluşumuzu koşulsuzca tasdiğe mecburuz. Özgürlük sorusu rasyonel bir canlının tecrübeyle imtihanıdır, Nancy’nin özgürlük sorusu burada başlar:

¹⁷ Byung-Chul Han, “Derridas Ohr,” [Derrida’nın Kulağı] *Musik & Aesthetik*’de, 1.4 (Ekim 1997), s. 5- 21
¹⁸ Hölderlin ve Heidegger’de sesin *yol açtığı* tecrübeye bir bakış için bkz. Hatton, Stephen B., ‘Elemental Sonority: Heidegger, Hölderlin and Thunder’ *Janus Head*’de, Kış 2004 (7.2).

“Olduğu haliyle özgürlük olgusu ... varolanın (*Dasein*), olmak isteyen/ olduğu gibi olmasını gerektiren kendisiyle ilişkilendiği olgudur... Varolan.. *varolmaya kararlaştırılmış* varlıktır... [yani] kendi aşkınlığına göre kendine gelmek (‘kendisine’ ait bir özü olmadığından, ‘özel olarak’ sadece ‘kendi varlığı’na olan bu aşkınlık olabilir)” (1993a: 29)

Akıl olgusu doğayı oluşturan seriler arasında koşullanmamışlığıyla imkanın açıldığı kesiktir: ‘her tefekkür özgürlüğe dair bir tefekkürdür, özgürlükle ve özgürlükte düşünür’ (2003a: 54). Özgürlük varlığa özgür-olmayı gösterir, özgürlük göze gelir, varlığın varoluşu buna bağlıdır. Zamansallık, *Dasein*’ı açığa açar ve onu onto-teolojik kayalar olmaksızın mekansallaştırır: ‘Anlam zemininde, ve de özne zemininde, buyruk sadece ve sadece ara-lar [espacement]. Buyruk *ara-lar*... *Yasa* kendini kendinden *bir olgu* olarak ara-lar. Buyruk *factum rationis*’dir, aklın gayri ampririk olgusudur, ve netice itibariyle kendi olgusalılığından uzaklaşmış bir olgudur. İnsanın hesabına ara-lar.’ (1997a: 49). Açığa açılım zeminsizdir (*Abgrund*), sadece *orada bir şey var* denilebilir, olan ancak ışığa gelebilir. Bu noktada Kant’ı Nancy’den, Nancy’yi Heidegger’den ayırtırmamız lazım.

Nancy *karar*’ı ‘terkediş’e (*abandonment*) bırakır, tercih etmez. Nancy’nin *stratejisi* çok daha etraflı bir okumayı gerektiriyor, bunu burada yapamayız, ama sonuçlarından da kaçamayız.

Daimi bir ekolali: olmak. Konuşmaya terkedilmek, söylevlere değil, dile. Sınıra terkedilmek. Nancy’de özgürlük varlığın çekilişinde, insanın varoluşa ifşa olmasıdır, bu ifşaatta var olunur. Nancy’de özneye geri dönüş yoktur. *Dasein*’ın kararı ahlak yasasıyla zaruri birlikteliktir: ‘buyruk *benim* yaşam olamaz, aksine, *maksimimin* yasası *olmalıdır*... benim yasa yapmamı emreder. Fakat bu şüphesiz artık özenlilik olmayan tekil bir konumu talep eder’ (2003a: 147). Bu tekil durum özgürlüğün tekil-çoğul tecrübesidir. Varoluş özgürlükte *yakalanır*, varolmaya terkedilir. *Beden*, *corpus* Nancy’de yepyeni bir felsefenin kapısını açacak. Heidegger, ve Heidegger’in jestiyle ‘Heidegger’ arasında sonsuz bir kovalamacaya giren Derrida ne kadar Nancy’yi öncelerse de ikisinde de beden Nancy’deki radikalliğiyle konuşulmadı. Okuyucular bunu çok radikal bulabilirler, ama Derrida’nın vefatından önce yazdığı *Le Toucher*’e bakılırsa tartışmanın, Derrida’nın dokunmaya ve bedene dair çekincelerinin derinliği anlaşılabilir¹⁹. Değirmekle yetinelim.

¹⁹ Aynı şekilde bir diğer öğrencisi Catherine Malabou’yla olan tartışmasına da bakmakta fayda var.

‘Terkedişin yasası *buranın* tanımlanmamasıdır... *Ecce homo* insanın ‘ecceity’sini [mevcut bulunma hali] buyurur: mevcudiyetinin, kendisi için, bu ya da şu ‘orada’da, niteliklerinden bağımsız olarak, özünü... Varlık insanın orada-olmasına terkedilmiştir... Bu kategorik bir buyruktur.. insan burada der.. Hiçbir şeye karar verilmiş değil.. aksine insane terkedildi.. *burada* ya da *orada*’ (Nancy 1993b: 46-7)

Nancy’de *Dasein* kategorik buyruğun ev sahibidir, ‘Kantçı özgürlük bir varlık kurmaz, bir mevcudiyette garantilemez – *bestimmt*, belirler, tayin eder, bu bambaşka bir şey. Bu yüzden akıl almaz’ (1997a: 47). Buyruk istencin *Bestimmungsgrund*’ünü belirler, özsel olarak özgür ve özerk, dünyaya ifşa oluşunda dünyayı tecrübe eder. Kategorik buyruk tecrübenin yasalılığıdır, burada insane –iyi ya da kötü, ama hep ikisinin de ötesinde– varolur (1997a: 49). ‘*Haunt* [tekinsiz bir şeyin musallat olması], *Heim*’la [ev, yurt] aynı ailedendir. Buyruğun yakınlığı düşüncemize musallat olmuş tekinsizlik olabilir’ (2003a: 135-6). *Dasein* varoluşunda yasayla ilişkilendir ve anlar, fakat yasa için her zaman anlaşılabilir kalır. Yasayla bu ikili ilişki aynı anda hem insan varoluşunu sonlu kılar, hem de sonsuza açar (1993a: 48; 2000: 182-3). Sonsuza dokunuşun adı *saygı*dır (Kant, 5: 76). Dokunuş bizi bedenlere, sürtünmeye açar, amaçlar krallığı çarpışan dudaklar uzayıdır (Nancy’de ağız ve dudaklar başlıbaşına temalardır).

§7 Ontolojik Buyruk ve Eş-Ontoloji: *birlikte-var-olmak*

‘Özgürlük ‘İdea’ dışında herşeydir (bir anlamda, Kant bunu biliyordu) ... Özgürlük, kendisinin özü olarak, varoluşun olgusudur’ (1993a: 11). Özgürlük ontolojiyi kurmadığı sürece şimdiye tercüme edilemez, tercümesi ise ölçüsüz olacaktır, sonsuz imkanı söyleyecektir, hep olanı aşacaktır. ‘Özgürlüğün bu aşırılığı, varoluşun ölçüsü olarak, müşterektir.. Cemaat özgürlüğün aşırılığını paylaşır’ (1993a: 71). Artık köken tüm köken mantıklarından sıyrılmıştır, terkedilmiştir, varoluşun ‘özgür dağılışı’ anarşidir (1993a: 13). Nancy için özgürlükte ontolojik buyruk söz konusudur (1993a: 13), Özgürlük varolanı mevcudiyete koşullanmamış olarak taşır, bu hediye Özne’yi yerinden eder, açığa bu terkediş kökensizdir, Özne’yi bir köken olarak özleştirip, kaybına yas tutmaz. Böyle bir diyalektikle *vakit* kaybetmez. Ontolojik farka açılır.²⁰ ‘*Neden hiçbir şey olmayabilecekken bir şeyler var?* Böylece mevcudiyete-geliş söz konusudur’ (1993a: 93-4). Nancy’nin eş-ontolojisi (2000: 42) ontolojik buyruğun halihazırda çoğul olduğunu, *Mit*’in, birliktenin Varlığın özsel karakteri olduğunu ve onun’çoğul tekil eş-özü’ olduğunu anlatır, Varlık varsa bu mevcuda gelişinde mevcuda gelmesi için

²⁰ *Fark ve Tekrar*’dan sonra yazan bir Nancy var burada, farkı fark olarak düşünen, bu anlamda Heidegger’den doğrudan bir miras söz konusu değil, fark’ın tekil-çoğul varlığı Deleuze’ün imzasını taşır.

bir zeminin ya da nedenin olmamasındandır, aksi durumda Varlık doğa olurdu, ama ontolojik fark başka bir imkanı söylüyor. Nancy Kant'ın *insanın uğraşı'nı dünyanın yaratımına* çeviriyor. İnsanın yaratımı *desoeuvrement*'dir, insanın bir işlevi yoktur. Olay demek, yaratım demek '*meydana-gelmenin* gayri-zamansal ve gayri-yerel uzanımı' demektir (2000: 168). Ara-landa hareketi tekil-çoğul bir terkediştir, Heidegger'in deyişiyle *Spanne*. Beklenmeyen misafir: yırtılma noktasına çekilen hiçlik, ve gelişin sıçraması, burada 'mevcudiyet sunulur' (170). Hiçten yola çıkan bu harekette *Da* açılır, bu açılışa yapacak bir şey yoktur, hiçlik vücuda kayıtlıdır. Hiçsiz vücuda düşünemeyiz, mevcut bu anlamda işsizliğe buyurulmuştur. *Mit-da-sein* işsizliğin koşuludur, 'aşkınlık olay mahalinde meydana gelir, burada ve şimdi, ... mevcudiyet... varoluşa sıçrar' (1993a: 58).

Nancy iki çağın bir araya gelmesinden söz eder, iki düşünce imgesinin, Aydınlanma ve Romantisizm, 'bizler tarihin askıya alındığı bir noktadayız, enigmanın yeniden dile geldiği; çağdaşlarımızız, birlikte-varolmanın yolunmasının çağdaşlarıyız' (2000: 63). Nancy için Varlığın *mondialization*'u insane tarihinde ilk kez, dünyanın varoluşa öz olarak içkinleşmesidir.

Çağdaşı olduğumuz enigma tam da bu noktada: 'aşkınlık aşkınsıyor, ve hiçliğe götürüyor' (2004: 11), yakın tarihli bir yazısında, *Imm/Trans* (2004), Nancy soruyu şöyle soruyor:

'Eğer aşkınlık aşkınlığa götürüyorsa, kendisine içkindir. Eğer içkinlik uşak olarak.. varoluyorsa, kendisini feshediyordur. Her iki tarafta da, şeyin ya da nosyonun radikal ve mutlak bir patlaması söz konusu. Aşkınlık kendini içkinser, kendi hayaletinin arkasından koşan kötü bir sonsuz gibi, içkinlik kendini iptal eder, çürüyen bir ceset gibi.'

Bu çıkmazın metafiziğin sonu olduğu (en azından Nancy için) aşıkardır, artık ontolojik buyruğun unsurlarını, tekil-çoğul patlayıcılarını düşünmek gerekir:

'Sadece ve sadece, ne içkinseyen ne de aşkınsayan gerçeklik vardır: ... ölüm, doğum, aşk, söz. Çarpıyoruz, çarpıldık. Kendimizde kalmayız, kendimizi terketmeyiz. Tam arasında' (11-2)

Bunlar birlikte olma halleridir, birlikteliğin kökensiz ara-lanışlarıdır. Nancy'de 'ara', daha doğru bir çeviriyle mabeyn (*entre-deux*) düşüncenin iklimidir. *Tertium datur*

imkansız değil. Mabeyn dñnyanın yaratımını buyurur, dñnyanın yaratımı sonluluğu buyurur, sonluluk *Da-sein*'ı buyurur. Özgñrlñk buyruktur.

Bitirirken Nancy'le Kant'ı ayıran iki hususa değinelim.

(1) 'Boş zaman, ya da olumsuzlama olarak zaman, ya da olay, kendini 'kendinde şeyin' 'kendinde'si yapar. Şüpheye yer bırakmayan bir şekilde, bu, tam da Kant'ın kavrayamadığı [husus]' (2000: 168). Heidegger'i tasdik eden bir okumayla Nancy Kant'ta zamanın çizgiselliğinin ve 'var'ın (*is, est*) bağlaça (*copula*) indirgenmesinin sınırlılıklarına işaret ediyor, tam da bu yüzden *kategorikten, ontolojik* buyruğa geçiş söz konusu.

(2) 'şematizm –ve onunla birlikte tüm aşkınsal imgelem- ne bir tür 'imge'dir (halihazırda bu biliniyor) ne de bir tür arketiptir, bunlardan farklı olarak, bu imgelerin kırıldığı yüce bir uçurumdur. Daha basit bir şekilde, daha tahayyül edilemez bir biçimde, şematizm olay-şemasıdır... Son olarak, 'doğum' ya da 'ölüm' bile değildir, fakat bu kesiklerin kestiğidir: varolanın varlığı, olayı.' (2000: 174). Olayın Kantçı arkitektoniğe girişiyle, varoluşu arketipe isnat etmeksizin anlamamanın yolu açılır, Hristiyanlığın hükmü artık geçmez. Varoluş Hristiyanlığın 'karar'ından özgürleşir. Heidegger'in Hristiyanlığı hep tartışıl gelmiştir, ama Nancy'den önce, *Hristiyanlığın Kurgusökümü*'nden önce kimse tartışmayı buyruk olarak telaffuz edilmedi. Nancy'de din bambaşka bir şekilde gündeme gelecek, dinin inkarı söz konusu değil. Sadece varoluş artık sadece kendi özgñrlüğü.

'Talihli basitlik'. Nancy'nin *toplu eserleri* için dahaiyi bir başlık düşünemiyorum.

“Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşme”de Dünya Düşüncesi

François Raffoul

Fransızcadan Çeviren: İpek Görgün

Çeviri-Düzelti: Murat Erşen

Giriş

“Dünyanın yaradılışı ya da küreselleşme”de¹ açılan dünya düşüncesi –“dünyanın dünya olmaklığı” düşüncesi–, görünürde eş anlamlı olan veya ayrımsızca kullanılan iki sözcük, globalizasyon ve küreselleşme² arasındaki ustalık bir oyun içinde şekillenmektedir. Nancy, metnin İngilizce baskısının³ girişinde, İngilizcede bir tek “globalization” adlandırılmasıyla bilinen fenomeni belirtmek için gerçekte iki sözcüğe, yani globalisation (globalizasyon) ve mondialisation (küreselleşme) sözcüklerine, sahip olan Fransızca’ya özgü bu dilsel özelliğe başvurur. Aslında Nancy’nin de değindiği gibi, *Globalizasyon* sözcüğü “dünyanın, çağdaş bilgi alışverişinin yaygın (*koiné*) İngilizce kullanım alanı kadar büyük bir bölümüne tek başına hakim olmuş”ken, *Küreselleşme* terimi, aynı kolaylıkta tercüme edilememektedir, hatta Nancy’ye göre “çevrilemez” bir mahiyete sahiptir. Bu iki sözcük ilk başta, dünyadaki tarafların birleşmesi gibi biricik bir fenomeni belirtmekte uyuşmuş hatta birbirine karışmış gibi görünüyorsa bile, aslında –karşıt olmasa da– gayet farklı anlamları içermektedirler. Zira yanılmıyorsak, bu tartışma sadece basit bir semantik egzersizinden ibaret olmayıp, zamanımız insanlığının iki olası kaderi üzerinde oynanmaktadır: bir yandan ekonomik ve teknik

¹ *La création du monde ou la mondialisation*, Paris: Galilée, 2002, s. 32. Bundan böyle metinde CM olarak geçecektir.

² Nancy ve Raffoul’un terminolojilerine sadık kalabilmek amacıyla bu çeviride “Küreselleşme” sözcüğü, Fransızca’daki “*Mondialisation*” sözcüğüne, Globalizasyon sözcüğü ise yine Fransızcadaki “*Globalisation*” sözcüğüne karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. (ç.n.).

³ *The Creation of the World or Globalization*, çev. François Raffoul and David Pettigrew, Albany, NY: SUNY Press, 2006.

bir global mantık – “genel eşdeğerlik üzerine kurulu adaletsizliğin globalliği” (CM, s. 63). diye kesinler Nancy– tarafından üretilmiş tekbiçimleşme yaşanabilir bir dünyanın zıttına (“kirli”⁴) sürüklerken, öte yandan, sahici bir *küreselleşme* olanağı, bir dünya ve bir anlam yapma olanağı –ki Nancy bunu, “hemen, ertelemeden” diye kesinleştirdiği bir “dünya yaratma” olarak adlandıracaktır–, “bir dünya için”, yani globalliğin “karşıtını biçimlendirmek zorunda olan şey için olası her mücadeleye” (a.g.e.) götürecektir⁵. Adeta, “De-globalizasyon” [Globalizasyondan-çıkış] olarak küreselleşme...

Nancy’nin bir dünya olasılığını açabilmek amacıyla ortaya çıkarmaya çalıştığı da tam bu zıtlıktır. Daha en başında, Nancy global olanın ya da globalliğin, küresel/dünya çapında olana ya da küreselleşmeye göre daha soyut bir fenomen olduğunun altını çiziyor; çünkü bu fenomen “yekpare alınmış bir bütünlük”ü, “ayrısız bir tümlük”ü belirtmektedir, oysa dünya, küresel/dünya çapında olan, küreselleşme sözcükleri, daha ziyade, finsanların, kültürlerin ve ulusların farklılaşmış beraberliğine göndermeyle, “genişlemekte olan bir süreci” çağrıştırmaktadır. Son tahlilde Küreselleşme ve Globalizasyon arasındaki ayırmadan Nancy’nin elde tuttuğu şey şudur: Küreselleşme; mümkün bir anlamlamalar ve anlamlılık alanı, ortak anlam alanı olarak insan ilişkileri alanı olan dünya ufkuna bir göndermeyi muhafaza etmektedir. Buna karşılık, Globalizasyon, dışta hiçbir şey bırakmayan bir hakimiyet için mükemmel bir biçimde erişilebilir ve saydam olan, “farksızlaştırılmış bir tek-bütünlük alanına gömülme”ye işaret eden bir süreçtir. Dolayısıyla Globalizasyon terimi tüm anlam ve fenomenleri bütünleyen bir çevirilebilirliğe eğilimli iken, “Küreselleşme” teriminin tercüme edilemez, gizli ya da hakim-olunamaz bir yanının bulunması tek başına önemsiz değildir. Bu yüzden Nancy, Globalizasyon’un dünya-haline gelme olmak şöyle dursun, daha ziyade kendisinin “kirli olanın (*im-monde*) çoğalması” (CM, s.16) diye adlandıracığı şeye götürdüğünü söylemeye kadar vardırıarak, bu iki terime itiraz etme, onların karşıtlıklarını itham etme eğilimi gösterecektir. Böylece Globalizasyon fenomeni bir dünyanın mı yoksa karşıtının mı doğuşuna yön verir, diye sorgulamaktadır Nancy kitabının başlarında... Daha öncesinde ise, “*Urbi et Orbi*” başlıklı denemede, Nancy Globalizasyon’u “Dünyanın bütün dünya-biçiminin silinmesi” (CM, s. 53), “duyulmamış, jeopolitik, ekonomik ve ekolojik felaket” olarak nitelendirmişti (a.g.e.). O zaman soru şu biçimi alır : “Artık yalnızca yerküreyi, gezegensel evreni veya göksüz yeryüzünü bulduğumuz bir dünyayı, tam olarak, nasıl düşünmeli... ?” (CM, s.46).

I. Globalizasyon ve Küreselleşme

Nancy, şu olgudan yola çıkmaktadır: Dünya kendini yıkıma uğratmaktadır. Burada bir abartı, bir korku, bir kaygı veya herhangi bir felaket tellallığı söz konusu değildir. Ne

⁴ Burada “Kirli” anlamında kullanılan “*Immonde*” sözcüğü, Nancy terminolojisinde “*im-monde*” olarak kullanılmakta ve bu sayede “Dünya” anlamına gelen “*Monde*” sözcüğünü de içermektedir. (ç.n.)

⁵ Nancy tarafından sunulan alternatiflere göre: “ ‘Küreselleşme’ diye adlandırdığımız şey, bir dünyanın mı yoksa karşıtının mı doğuşuna fırsat verebilir?” (CM, s. 9).

de bir düşünüm hipotezidir söz konusu olan. Hayır, bu Nancy'ye göre bir olgudur, hatta onun düşüncesinin kendisinden köklendiği [bir] olgu. “Dünyanın kendini yıkması bir hipotez değildir: bir anlamda bu, bütün dünya düşüncesini besleyen bir saptamadır” (CM, s.17). Dünya kendini yıktığında ya da yıkma yolunda olduğunda, paradoksal olarak, dünya düşüncesi, dünyanın dünya-olmaklığı da böylece mümkün kılınır. Aslında paradoksal olarak Globalizasyon olayı –Nancy için dünyanın silinmesi– “sayesinde”dir ki dünya olduğu gibi görünebilmektedir. Globalizasyon dünyayı yıkmakta ve böylece onun varlığına dayanan soruyu mümkün kılmaktadır. Tam da bu yüzden Nancy dünya düşüncesine Globalizasyon analiziyle, yani dünyanın yıkımının analiziyle başlar.

Bu yıkımın ana hatlarına kısaca göz atalım. Nancy, gündelik dilde “her yerde ve nerede olursa olsun” diye geçen, Papaya ait “Urbi ve Orbi”⁶ formülündeki anlam kaymasını anımsatır. Bu “her yerde ve nerede olursa olsun”, dünyanın bütünlüğünün bozulmasıyla (*désintégration*) ilintilidir, zira bu bütünlüğün bozulmasından beri artık bir dünya küresi (*orbe*) oluşturmak mümkün değildir: dünya küresi, çoğullaşmış global olanın “olmayan yeri” içinde çözülüp gitmiştir. Burada dünyanın parçalarının ayrımsızlığına götüren – yani köye nazaran şehir– bir genişleme söz konusudur. Bu aşırı birikme (*accumulation*), “Sonsuz Kötü’nün” (CM, s. 45) dünyasını parçaladığı⁷ –yığışım/küme (*conglomérat*), yumak/yığın (*entassement*) anlamında– yığılma/toplaşma (*agglomération*) adını alacaktır: “Dünyaya fırlatılmış bu kumaş (*tissu*)... *urbs*’u (kenti) olduğu kadar *orbis*’i (küreyi) de bozar. Yığılma, *küre* (*globe*) olarak düşünülen ama artık yalnızca ikizi glomus olan şeyi buruşturur ve aşındırır. Bu glomus’ta tekno-bilimin belirsiz büyümesi, nüfusun korelatif olarak hızlı artışı, içinde tüm düzeylerde –ekonomik, biyolojik, kültürel– eşitsizliklerin bir ağırlaşması ile, kısımlarıyla birlikte dünya ve karakteriyle birlikte insan olan şeye dair kesinliklerin, imgelerin ve kimliklerin yoldan sapmış bir saçılmasının birleşmesi oynanmaktadır (CM, ss. 14-15). Globalizasyonun yığılması, hep sefalet içine atılmış bir marjla at başı giden zenginliklerin bir toplanmasıdır. Bu yüzden Nancy, gezegen çapındaki teknolojik ve ekonomik hakimiyet sürecinin, dünyanın parçalanmasıyla (*désagregation*), yani “bilginin, etiğin ve birlikte refah içinde yaşamının uyumunun parçalanması”yla olan bağıntısına dikkat çekiyor (*a.g.e.*). Böylece her şey; gezegen çapında olana nüfuz etme (*accession*), bütününde dünyanın örtüsü, dünyayı aynı anda –bütünleştirici işleyişin anlamı yok oluyormuş gibi– yok ediyormuşçasına olup biter. Gezegen çapında ve global olan anlamında bütünlüğe nüfuz, aynı anda

⁶ “Urbi et Orbi”: “Roma şehrine ve Dünya’ya” anlamına gelen Latince söz öbeği. Romalılar duyurulara bu şekilde başlamış. Günümüzde ise Papa’nın yaptığı konuşmaya da bu isim verilmektedir (ç.n.).

⁷ Nancy birkaç sayfa ilerideki bir notta, *glomus*’a göndermede bulunarak, “Globalizasyon” teriminin “Yığılma” olarak da adlandırılabilceğini (CM, s.20, not 1) belirtecektir. Hegel’den ödünç aldığı “Kötü Sonsuz” kavramına gelince, kavram bu bağlamda “edimsel olamayan” (CM, s.29) sonsuzluk anlamına gelir, yani Nancy’nin sonlu varlığın edimsel sonsuzluğu (CM, p.45) ile tezatlık içine soktuğu “Spiral halindeki bir’ Globalizasyon” “Kötü Sonsuz”u (CM, s. 46). Edimsel sonsuzluğun Nancy için “mutlak değer” olarak dünyanın bizzat kendisi anlamına geldiğine yalnızca işaret edelim, yani dünyanın varoluşu “mutlak varoluş” olarak kendini oyuna dahil etmektedir (CM, s. 39) öyle ki “nihayetinde dünya, mutlak olarak kendi için değerli” (CM, s.30) olmalıdır.

dünyanın yok oluşudur da. Ayrıca Nancy (dünyanın) yön ve anlam kaybının da altını çiziyor. Bu nüfuz/erişim, diye altına çizer Nancy, aynı zamanda (dünyanın) yöneliminin ve anlamının sonudur da. Globallik, herhangi bir yol, bir anlam veya bir yön, bir imkan açmamakta, daha ziyade, kör bir ekonomik ve teknolojik sömürü olarak bizzat kendi üstüne ve kendi perspektif ve yönelim yokluğu üstüne çullanmakta ve yüklenmektedir. Özetle, “dünya, kendi dünya yapma kapasitesini yitirmiştir: sadece araçlarının gücüyle kirli olanın çoğalmasını arttırma kapasitesi kazanmış gibi görünmektedir” (CM, s.16). Bundan ötürü Globalizasyon mantığının derin nihilizmi de kendini ele vermektedir, zira, Nancy’nin sonuç olarak bitirdiği üzere, “her şey, sanki dünya, çok yakında elinde kendisinden başka yok edecek bir şey kalmayacak bir ölüm itkisiyle çalışıyor ve yol kat ediyormuşçasına olup bitmektedir”(a.g.e.).

Bu oldukça kısaltılmış özetle de böylece görünmekte olan şey; bir taraftan, global olan ile küresel olan arasındaki (Globalizasyona karşıt olarak Küreselleşmeye dair farklılaşmış bir düşünceye imkan verecek) antinomi; ama özellikle de, böylece dünyada, dünyanın olagelişinde olduğu gibi yıkılışında ya da dünyanın olageliş olarak yıkımında oynanan “hiç”in görünmesidir⁸. Dolayısıyla bizim için söz konusu olan, Nancy’nin genel hatlarını açığa çıkardığı bu dünya düşüncesini ön plana çıkarmaktır, zira öyle geliyor ki Globalizasyonun ve Küreselleşmenin çakışan kaderleri bu hiçlikte oynanır, yine sert çekirdeğinin dünyanın yaradılışındaki *ex nihilo*’nun hiçliği tarafından “çatla”tıldığı (CM, p.95) söylenecek olan çağdaş hiççilik (*nihilisme*) sorusu da.

II. Dünyanın dünya olmaklığı.

a) Dünya sorunsalının tarihsel belirişi

En başta, dünya sorunsalının tarihsel bağlamda ortaya çıkışının Nancy tarafından gerçekleştirilen rekonstrüksiyonunu [yeniden-inşasını, yani Nancy’nin “dünyanın dünya haline gelmesi” olarak adlandırdığı, dünyanın kendine has bir felsefi sorunsal haline geldiği süreci açıklamak gerekmektedir (CM, s. 32, 33). İnsani varolmanın özel yeri ve sorunsalı olarak dünya, onto-teolojinin ve temsilin klasik figürleri tarafından örtülmüş ve gizlenmişken, bir yandan da paradoksal olarak ve gizliden gizliye onların içinde kapsanmış biçimde onları içeriden işle(t)mektedir. Dünya, diye yazmaktadır çarpıcı bir formül kullanan Nancy, “onto-teolojiyi içeriden işleten öz-yapısöküm” olmuş ya da bu yapısökümü biçimlendirmiştir (CM, s. 32). Bu öz-yapısökümün ve karartılmanın ana hatlarını yeniden tesis edelim.

⁸ Nancy pek çok defa küreselleşmeden üzerimize “akın eden”, adlandırılmaz bir başka yerden başımıza gelen ve, onda oluşan, “bağımsızlıklar ve egemenlikler”in ve “aidiyet temsilleri”nin hassaslaşmasıyla, has ve aynılık/kimlik üstüne bir sorgulamanın imkanını açan bir olay olarak bahseder. (CM, s.22). Böyle bir dünya, kendini bu hassaslaşma içinde gösterir, zira o mümkün bir ikamet etmenin mevzu bahsinden başka bir şey değildir.

Nancy, dünyanın, temsilden⁹ çıktığında, kendini sözümona dünya görüşünden ya da *Weltanschauung*'dan kurtardığında dünya olarak ortaya çıktığını belirterek başlamaktadır. Aslında dünyanın temsili, çıkıntı yapmış bir konumu, yani dünya dışı, dünyanın görülüp temsil edilebileceği bir konumu var saymaktadır. Dolayısıyla böyle bir temsil dünyayı nötralize etmekte ve onu indirgemektedir. Tam da bu yüzden Nancy, dünyanın dünya olarak, dünyanın temsilinin tarihsel veya tarihli bir geri çekilmesi zemininde su yüzüne çıktığı olgusu üzerinde durmaktadır. Peki, dünya temsili kavramı neyi içerir? Bu kavram, kendi önünde dünyayı bir nesneymişçesine temsil eden, bir dünya-nın-öznesi olan bir dünya gözlemcisini, bir *cosmotheoros*'u var sayar; ayrıca bu kavram bir yandan da böyle bir görüşte sonlanan dünyanın bir ilkesinin ve bir sonunun/ereğinin temsilini de varsayar; son tahlilde bu kavram kendisini, dünyanın nesne statüsüne indirgenmesine ve adına “nesnel” denen bir dünyaya adanmıştır. Fakat dünya tam da bütün bu özelliklerin elinden kaçıp kurtulur: “Dünya, mümkün temsil statüsünden kaçmıştır... Dünya, artık temsilden, kendi temsilinden ve bir temsil dünyasından çıkmıştır ve kuşkusuz böylelikle ki dünyanın en çağdaş belirlenimine ulaşılır” (CM, ss.37-38). Peki dünyanın temsili neye dayanmaktadır? Bu temsil, bir *dünya öznesi* konumuna dayanmaktadır, yani dünyayı kendi bakışı, görüşü altında tutan bir öznenin ileri gelmektedir, öyle ki temsil edilen konumundaki dünya, “bir dünya-öznesinin bakışında asılı kalan bir dünya”dır (CM, s.31). Buna göre mevzubahis özne elbette bu dünyadan değildir, ne de dünya-da-olma anlamında dünyanın “içinde”dir: dünyevi değildir. Dünya dışındaki konumu ona adeta teolojik bir statü bahşeder; bu bakımdan (dünyanın) temsili motifi onto-teolojiye bağımlılığını dışa vurur. Dünya böylece onto-teoloji tarafından, kendi temsilinde ıskalanmıştır ve onto-teoloji bir öznenin konumunda sunmaktadır kendini: “Dini bir temsilin yokluğunda bile, böyle bir özne, dünyanın yaratıcısı, düzenleyicisi ve vericisi (ya da alıcısı) konumunu –açık veya örtülü biçimde– sürdürür (CM, s. 32). Aslında, temsilinden dışarı çıkmış bir dünya, “her şeyden önce, kendi temsilinin öznesi olmaya muktedir Tanrısı olmayan bir dünyadır” (CM, s. 38).

Dünyanın gizlenmesine/karartılmasına ilişkin ikinci örnek de haliyle onto-teoloji veya Nancy'nin deyimiyle klasik “rasyonalizmin büyük aşkınlıkları”dır (CM, s. 32). Aynı şekilde “dünya(lı)laşma”yı da dünyanın içkin yapısı –dünyanın asla bir başka-dünyaya (onto-teolojinin bir postulası) değil, yalnızca kendi kendine- bir “deteolojizasyon”a gönderimde bulunması gerçeği– olarak tanımlayacaktır (CM, s. 55). Bu, Nancy’de, dünya düşüncesinin leitmotifi olacaktır: Dünya, mutlak bir içkinliktir, buna geri döneceğiz

⁹ Örneğin şöyle yazar : “Gelecek tam da temsili aşandır. Ve biz de bizim temsilin dışındaki dünyayı yeniden kavramamız gerektiğini öğrenmiş bulunuyoruz.” (CM, s. 54)

b) Dünyanın dünya-haline gelişi

Daha önceden de belirttiğimiz gibi dünya onto-teolojinin geri çekilmesinin zemini üzerinde kendine has bir felsefi sorunsal olarak ortaya çıkmaktadır, ve mutlak varoluş olarak oyuna dahil oluşu Tanrının yokoluşuyla bağlantılıdır. Dolayısıyla dünyalaşma, “teolojizasyonun” bir tersi olmaktadır. Aslında (içkinlik ve mutlak değer olarak) dünya düşüncesinin önünde baraj veya engel teşkil eden, varolanın bütünlüğünün Doğa-insan-Tanrı üçlüsüne göre bölünüşüdür. Nancy için Tanrı şuna karşılık gelir: bu dünyanın yanında, ona ek olarak koyulmuş bir başka dünya. “Zira dünyadan ayrı bir Tanrı başka bir dünyadır” (CM, s. 41)¹⁰. Tanrı, dünyanın dışında durandır. Bu bağlamda da temsilin öznesi bir Teizme eşlik eder. Yine de, otantik bir dünya düşüncesinin ilk önermesi dünyanın asla bir başka dünyaya göndermede bulunmayacağıdır. Dünyanın hudutları ve kıyıları açınsansa Nancy kesin bir biçimde şunu ilan eder: “(Dünya) Asla kendi gözlemi için bir çıkıntı işgal etmek üzere bu sınırların dışına çıkmayacaktır” (CM, s. 37). Ve şayet “bu dünyayı terk edersek” bu, başka bir dünyaya giriş yapmak amacıyla değildir, basitçe artık dünyada olmamak, artık dünya içinde olmamak, artık dünyaya sahip olmamaktır. Bu “bu-dünya” tek dünyadır. Ölmek, dünya olarak dünyayı terk etmektir. Ve bu bu-dünyayı başka bir dünya için terk etmemektir. Artık var olmamak, bu dünyada artık var olmamaktır. İşte bu yüzden dünya kendinin ötesine geçmez (dışı yoktur), daha ziyade kat eder. Bir kenarından diğerine, bir hududundan diğerine, bir ucundan ötekisine; ancak asla bir dışarıya ya da bir öteye geçebilmek için değil. İşte bu yüzden Jean-Luc Nancy’nin ana eserlerinden birisinin başlığı olan “Dünyanın Anlamı”¹¹ ifadesi nesnel iyelik [genitif: -in hali] olarak dünyanın anlamı, ya da (Wittgenstein’in “dünyanın anlamı, kendini dünyanın dışında bulmalıdır” formülünü takiben) çıkıntı yapan bir dışarıdan hareketle bütünlük olarak dünyanın bir kapsanması (*englobement*) demek değildir. Bundan ziyade, dünyanın içsel göndergelerden hareketle üretilen, öznel bir iyelik demektir: “Bundan ötürü dünyanın anlamı dünyanın herhangi bir dışına bir gönderi olarak üretilemez” (CM, s. 37). Dünya kendinden başkasına tekabül etmez ve anlamı da dışarıdan gelmez; o, “döngüseldir” diyor Nancy, “her defasında tekil olan ve tekil olarak orada bulunan her şeyin arasında tekil olarak, *hiçbirinin tamamlamayamadığı, hiçbir yerin ve hiçbir tanrının bu dünyanın dışında olmadığı* tek bir olasılığı paylaşarak” (italik bana ait, *a.g.e.*). İşte bu ölçüde dünya töz, dayanak veya yandaş mahiyetinde değildir¹²; kendini önceden varsaymaz, o kendinin yayılımı, kendinden uzak, zeminsiz veya zeminini hiçlik üzerine kurulu dünya olarak var olur, Dolayısıyla Nancy “anlam”dan (*sens*) bahsettiği zaman, bu sözcükle, verili tamamlanmış bir anlam manasında “anlamlama/imlem” (*signification*) ile aynı şeyi anlamaz, daha ziyade onu,

¹⁰ Bundan ötürü: “ Monoteizmin sonunda, Tanrısız, yani *başka bir dünyasız dünya vardır.* “ (CM, s.54, italik bana ait).

¹¹ Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris: Galilée, 1993.

¹² Nancy böylece, dünyanın kökensiz, hiçlik üzerinde temellenmiş bir boyutsallık, olmaktan kaynaklanmayan, ama (hep çoğul ve tekil) bir “mevcudiyetlerin aralıklanması/mekansallaşması” olan bir “*archispacialité*” (kökmekeşlilik) ya da bir “açıklığın mekansılığı” (CM, s.99) olduğunu belirtir.

anlamlamaların üretimi olasılığının açıklığı olarak anlamaktadır. Anlam verili olan değil, icat edilecek ve yaratılacak olandır, yani göreceğimiz gibi, *ex nihilo* olarak ...

Görüyoruz ki dünya düşüncesi, (“başka” bir dünya postulası olan) aşkınlık geleneğine ters düşen mutlak bir içkinliğin düşüncesidir. Bununla birlikte, Nancy, dünyanın, dünyanın dünya-olmaklığı sorusunun içeriden onto-teoloji işlettiğini, onto-teolojinin de kendini yapısöküme uğrattığını ve ona rağmen dünyanın birliğini ve radikal içkinliğini teyit ettiğini gösterir. Nancy, klasik Tanrı düşüncelerinin “dünyanın dünya-olmaklığını sorguladığını” yazmıyor mu? (CM, s. 32). Bunu kendisi açıkça ilan etmektedir: klasik onto-teolojide, söz konusu olan sadece dünya idi (zaten sadece dünya varsa, aksi nasıl mümkün olabilirdi?). Aslında, diye devam eder, “daha Tanrı’nın en klasik metafizik temsillerinde, söz konusu olanın, son tahlilde, sadece kendinde ve kendi için dünyanın bizzat kendisi olduğunu kavramak için fazla uzun bir incelemeye lüzum yoktur” (CM, s. 32). Peki, onto-teolojinin klasik aşkınlıkları neyi izah eder? Dünyayı. Bu aşkınlıklar, dünyanın içsel yapısını veriyorlardı, “şeylerin genel düzeninin iç mantığını” sağlıyorlardı (CM, s. 39). Tanrı, aslında *dünyanın* Tanrısıdır, onun öznesidir, imalinin, idamesinin ve kaderinin öznesi. Dünyanın Tanrısı onun yaratıcısı, düzenleyicisi ve varacağı yerd (destinateur). Bu anlamda, onto-teoloji Nancy’ye göre “dünyanın bizzat kendisiyle olan içkin ilişkisini” açıklamaktan başka bir şey yapmıyordu (*a.g.e.*). Felsefede “dikey” teolojik aşkınsallığın Kant’la birlikte dünyanın kendisinin yapısından ve ufkundan başka bir şey olmayan “yatay” bir aşkınsallığa döndürülmesi bir tesadüf müdür? Kant’ta dünyanın aşkınsal olarak koyuluşuna tanık oluyoruz, yani oluşa gelenin bizzat yeri olarak koyuluşuna, ya da Nancy’nin yazdığı gibi, Kant’ta dünya “düşüncenin yeri, boyutu ve etkinliği: anlamın ve hakikatin uzay-zamanı” olarak belirir (CM, s. 33), yoksa sadece (bir öznenin) görme nesnesi olarak değil. Dolayısıyla Nancy, kendi adlandırışıyla, bir “dünyanın dünya-haline gelişi”ni, Descartes’ın sürekli yaradılışı (dünyanın idamesi) ya da Spinoza’nın *sive natura Tanrısı* (dünya olarak Tanrı) vs. gibi onto-teolojinin klasik figürleri içinde okuyacaktı. (Ayrıca Nancy bu listeye Malebranche’ın Tanrı’da görüş’ünü ve dünyanın içsel mantığı olan Leibniz’in monadların monadını da eklemektedir). Her seferinde, söz konusu olan son tahlilde dünya, onun hakikati ve onun anlamıdır. Bu ölçüde de, dünya sorusu “içeriden onto-teolojiyi işleten kendinin-yapısökümü” (CM, s.32) biçimini alacaktır ve metafiziğin Tanrısı da dünya haline gelmiştir.

Metafiziğin Tanrısı şu anlamda dünya haline gelmiştir: onto-teolojinin Tanrısı “artık sadece kendi içkinliği içinde düşünülen dünyanın varoluşunun yüklemelerine sahip olmak üzere bağımsız bir varoluşun tanrısal yüklemelerinden yavaş yavaş soyun”muştur (CM, s. 39), ki bu da, dünyanın öznesinin (Tanrı), dünyanın özne olarak varoluşa gelmesine izin vermek için ortadan yok olduğu anlamına gelir. Özetle, dünyanın dünya-haline gelişi, dünyanın, (daha önce bağımsız varoluş olarak Tanrı tarafından işgal edilen) özne statüsüne erişmek için (görüşe ait) nesne statüsünü kaybetmesi anlamına gelmektedir. Bundan böyle, artık sadece bizzat kendisinin öznesi olarak dünya

(içkinlik) vardır, yani yine Nancy'e göre kendiyile ilişki olarak dünya¹³. Daha önceden de belirttiğimiz üzere, kendiyile bu ilişki, bir zemin veya substratum [dayanak] olarak seyir etmemektedir; o, dünyanın kendine has yayılımından hareketle kendiyile ilişkidir, kendinin yayılımıdır. Ne olursa olsun, Nancy'nin de açıkladığı gibi, onto-teolojinin Tanrısı, kendi kendini dünyanın öznesi olarak, yani dünya-özne olarak üretmiştir (veya yapısöküme uğratmıştır). Gelgelelim, yüce-olan-Tanrı olarak kendisini tasfiye etmiştir ve, kendini bir yandan da orada yitirerek, dışarısı olmayan (ne dünyanın dışı ne de dışarının dünyası) dünyanın kendisi için varoluşa dönüşmüştür" (*a.g.e.*). Dolayısıyla Tanrı ortadan kaybolmuştur; fakat dünyada kaybolmuştur, ki bu durum aynı suretle artık kesin olarak (içerinde içerilme anlamında) dünya içinde olma terimleriyle değil, sadece dünya-da-olma terimleriyle konuşulmasına yol açar. Buradaki "-da" edatını (dünya-da), diye açıklar Nancy, bundan böyle tüm dünya problemini özetler. "İçinde"den, "-de"ye bu kayma, dünyanın radikal içkinliğine işaret eder: bundan böyle her şey dünyada vuku bulur, yani düpedüz dünyada. Dolayısıyla bizim, henüz çok kısaca tesis ettiğimiz, bu de-teolojizasyonun temelinde kendini açımlayan dünyaya has bu düşüncede ilerlememiz gerekir. O yüzden dünyanın dünya-olmaklığının ana hatlarını ortaya çıkararak gideceğiz.

III. Dünyanın dünya-olmaklığı.

a) Mutlak içkinlik olarak dünya

Dünyanın birincil niteliği onun radikal içkinliğidir. Dünya artık bir aşkınlığa, dünya dışındaki ve dünyadan ayrı bir Tanrıya göndermede bulunmaz, kısacası artık o, başka bir dünyaya karşılık düşmemektedir: Nancy'nin de yazmış olduğu üzere "Artık 'dünya' sözcüğünü kullanan, bir 'başka' dünyaya ya da bir 'dış' dünyaya başvurmayı reddetmektedir" (CM, ss.. 22-23). İşte bu yüzden bu benzeri olmayan dünya düşüncesinde teolojinin bir sekülerizasyonunun yeri yoktur: dünya, teolojik senaryonun dışında oyununu oynamaktadır. Artık dışsal ve aşkınsal bir modele başvurarak dünyanın anlamını ölçmek mümkün değildir. Dünyanın içkinliği en başta dünya için bir model olmadığı anlamına gelmektedir, zira dünya artık bir temsil ya da bir kurala indirgenmemekte ve ona göre ayarlanmamaktadır: dünya an-arşıktır. Dışsal bir referans olmadığından, sadece kendine gönderme yapmaktadır ve anlamı da sadece kendinden kaynaklanmaktadır. O, dışsallığa yapılan bütün göndermelerden mutlak olarak kopmuştur: bu nedenle de içkinliği mutlak (**ab-solu**), kopmuş, bağısızdır. Nancy de dolayısıyla "dünya"dan ("*le*" *monde*), "mutlak olarak"tan bahseder, zira dünyanın bu mutlaklaşması [çev: kendini geri çekip uzak tutarak saltık kalmasından], "küreselleşme"

¹³ Dünyanın dünya-haline gelmesinin belirleyici niteliği, diyor Nancy, "dünyanın, bizzat kendisinin kendi "dünyalığı"nın –ya da dünya çapındalığının- "öznesi olmaya yönelerek kararlılıkla ve mutlak olarak her türlü nesne statüsünden uzaklaştığı özelliştir. Ama genel olarak bir özne olmak, bizzat kendi haline gelmeye zorunlu olmaktadır". (CM, p. 33).

denen şeyin anlamlarından biridir. Dünya mutlaktır, çünkü o başka bir dünyaya *görelî* değildir. Dünyanın anlamı bu içkinliği açığa vurur, zira dünyanın anlamı olduğu haliyle dünya olan bir anlam-yapma'ya ilişkilidir: dünya, kuşkusuz imkansız olan bir Fransızca'yla söyleyecek olursak, bizzat kendini anlam yapar (*se faire sens lui-même*). Anlam asla bir dünya dışına referans yapmaz; ama sadece kendi kendine göndermede bulunur, ki bu kendine referans da dünyadır. Nancy de şöyle yazar: “Dünyalık, dünyanın *sembolizasyonudur*; dünyanın, herhangi bir dış/başka dünyaya gönderme yapmaksızın uç uca olarak bir anlam dolaşımını mümkün kılmak suretiyle bizzat kendinde bizzat kendisiyle sembol yaratma tarzıdır (CM, s.59). Dolayısıyla dünya, bir mutlak içkinliği açığa vurur. Dünya mutlaktır; ancak bir o kadar da sınırlıdır. Sınırlıdır; çünkü ileride göreceğimiz gibi o, hiçlikten, hiçliğe gitmek için çıkar, ve kendisi hiçliğin büyümesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden dünyanın içkinliği; bir mutlaklıkla bir sonluluğun bir birleşimidir, bir sınırlı mutlaklıktır. Bu sınırlı mutlaklık, bir aşırılık biçimi (*excès*) alır.

b) Dünyanın olagelişi (*événement du monde*)

Dünya artık bir temsil veya bir görüş olmadığından, onun (var)olma tarzı (*mode d'être*) bu görüşe (*vision*) nazaran bir aşırılığı açığa vurur. Dünya kendi temsilini aşar, ondan çıkar ve model dışı, aşırı, dışrak, tekil olarak belirir. Temsilsiz, hiçliğe dayanan arı bir olagelmenin aşırılığı olarak dünya böylelikle, (ekonomik-teknolojik globalizasyonun mantığına karşıt olarak) her türlü hesaplanabilirliğin ufkundan kaçıp kurtulur. Dolayısıyla aşırılık olarak dünya, öngörülemez bir olagelmenin (var)olma tarzına sahiptir, mümkünler arasından bir seçim değildir. Daha ziyade o, “şiddetli ve kesin bir karardır”, zira her şey ve hiçbir şey arasında çözüme bağlar - - ya da daha kesin bir ifadeyle, *hiçlik yerine* bir şeyi öldürür (*faire être*)” (CM, s. 68, vurgu bana ait). O halde söz konusu olan, “hiçbir şekilde önceden verili olmayan, ama yüzü olmadığından yeniye, öngörülemeze baskın yaptıran ve böylece Kantçı özgürlüğün dünyaya ilişkisinde tanımlanmasını sağlayan ‘bir dizi fenomenin başlangıcı’ olan [şey] için” bir karardır. (CM, s.67).

Bütün bu olagelmenin yapısının ta kendisine göre, aynılığa/kimliğe uymayan hesaplanamaz olan içinde, az sonra ortaya çıkacak sebeplerden ötürü “*im-possible*” diye yazdığı imkansız olan mümkündür ve im-possible olarak cereyan eder. Aslında, im-possible, burada Nancy'nin yolunda gittiği Derrida'da olagelenin/olayın yapısının ta kendisidir¹⁴. Bu bağlamda imkansız olan, basitçe mümkün olmayan, dolayısıyla etkinlikten/edimsellikten yoksun olan anlamına gelmez. İmkansız olan, ya da im-possible, şunu belirtir: bir temsil öznesi tarafından sunulan olanaklılık koşullarının dışında vuku bulan; aslında Nancy için, imkansız olarak bu dünya deneyiminin öznesi

¹⁴ Bu mesele için kendi eserime atıfta bulunacağım: “Derrida et l'éthique de l'impossible”, *Revue de Métaphysique et de Morale*. Numéro spécial sur la pensée de Jacques Derrida, Printemps 2007, ss. 73-88

olan olanaklılıkların aşkınsal koşullarının dışında vuku bulandır (CM, s.52). Aşkınsal olan deneyimi imkansızlaştırır; im-kansız, deneyimin imkanıdır. Dünya, böyle bir im-kansız olarak vuku bulur. Derrida şöyle yazar: Bir olagelen/olay ya da bir icat ancak im-kansız olarak mümkündür. İşte bu yüzden Nancy şöyle açıklayacaktır: “Sorumuz böylece açıkça imkansız deneyim veya imkansızın deneyimi sorusu haline gelmektedir: sonlu bir bilginin imkanın koşullarından kaçan ve yine de bir deneyim olan bir deneyim” (CM, s. 80). Dolayısıyla bu deneyim, önceleyen olanaklılıkların koşullarına nazaran, aşırılığın deneyimidir. Deneyim, olagelenin yapısı olarak im-kansızın aşırılığında meydana gelir.

Böylece dünya aşırıdır, temsilin ve aşkınsal olanın olanaklılık koşullarını aşar, ama yine de kendine has bir tutum/duruş oluşturur. Dünya (bir temsilde) temelsizdir; ama bu hiçlikte durur: dünya, “özel asıl itibarıyla, ne bir evrenin (kosmos) bir temsilidir, ne de bir bu dünyanın (Hristiyanlığın dışlanmış, hatta mahkum edilmiş dünyasının) temsili; ama o, bir *ethos*’un ya da bir *habitus*’un, bir duruşun bütün temsillerinin ötesinde aşırılıktır, ki bu duruş sayesinde kendinden durur, kendini biçimlendirir ve kendinde kendini dışa sergiler, hiçbir verili ilkeyle ya da hiçbir sabitlenmiş erekle ilişkilenebilsen kendiyle ilişkilendirir” (CM, ss. 46-47). Nancy bu kısımda, bu kumaşı [bu dokuyu] bir *ethos* ve bir *habitus* olarak adlandırıyor – ki bu kumaş ayrıca bir *praxis*’tir. Bu duruşa bu pasajda Nancy bir *ethos* ve bir *habitus* adını verir. Bu duruş aynı zamanda bir *praxis*’tir de.

c) *Ethos, habitus ve praxis* olarak Dünya

Nancy, bir sürgün yeri ya da gözyaşı vadisi, ya da günümüzde dönüştüğü kirlilik (*immonde*) olmak istemiyorsa, dünyanın mümkün bir ikamet etme (*habiter*) yeri olması gerektiğini mümkün kılan bir yer olması gerektiğini belirtir. Her şeyden önce dünya, bir yerdir. Daha kesin olarak söylersek, dünya mümkün bir [çev. “*vuku bulmak*” anlamında] yerini-alma (*avoir-lieu*) yeridir (*lieu*), “hakikaten (bu dünyada) olmasının yeri” olduğu yerdir (CM, s. 34). Dünya, yerini-almanın [vuku-bulma] ya da olası yerlerini-almaların yeridir, “herkes için yerin” olduğu bu yerdir. Nancy dünyanın bu boyutsallığı üzerinde ısrarla durmaktadır: dünya, “hiçbir yerdir [hiçbir yerededir]”, o, “zaman-mekanın açıklığı”dır (CM, s. 100), her şeyin yerini alabileceği [vuku bulabileceği] zaman-mekansal konum-landıran bir saçılmadır”, öyle ki “yeri dünyada ve bu dünya sebebiyle yerini alan”dır (CM, s. 36). Dünya, mümkün bir birlikte-varolmanın, bir ikamet etmenin yeri ve boyutudur. Dünya, “sadece onda ikamet eden için dünyadır (CM, s. 35). Dünya, kendine has bir yerini-alma ve bir ikamet etme için yerdir, zira yerini-alma “olup bitme” değil, ama has olarak vuku bulmadır. Bu has-olma burada mevzu bahis edilen etiğe işaret eder, dünya-da-olma’nın kökensel etiğine¹⁵. Dünyanın duruşu [tutumu] ile duruş olarak *ethos*un kökensel anlamını birlikte düşünerek, Nancy dünyanın bir *ethos*, bir *habitus* ve bir *ikamet* olduğunu belirtir.

¹⁵ Böyle bir etik konusunda, bkz. “L’éthique originaire de Heidegger”, in Jean-Luc Nancy. *La pensée dérobée* (Paris: Galilée, 2001).

O aynı zamanda bir praxistir: Dünyanın anlamı *a priori* verili değildir ve dünyada birlikte-varoluşumuz da verili değildir, hiçbir tözsel veriye dayanamaz. Hiçbir veriye dayanmayan dünya öyleyse ancak kendi üstüne dayanır, yani o bizzat kendinden başka hiçbir şeyden belirivermez. Dünyanın verili olmayan anlamı yaratılmalıdır, zira “her verinin düşülüşü o halde bir yaratım düşüncesinin yüreğini oluşturur”(CM, p.91). Hiçbir şeye dayanmayan dünya, anlamın kökensel bir *praxis*’inde icat edilmelidir: “anlam her zaman praxis’tedir” der Nancy (CM, s. 61), o asla verili bir şey olarak tesis edilmemiştir, hiçbir zaman bitmemiş ya da tamamlanmamıştır: o yapılacak olandır [yapılması gerekendir]. Her zamanki haliyle verili olmadan olma olarak kendi olma, bir edimi, bir faaliyeti barındırır. Bizzat kendisi olma, daima verisiz olma olarak, bir edimin, bir yapmanın anlamına sahiptir.

d) Dünyanın yaradılışı

Bu (anlam) yapma/yaratma *ex nihilo* bir yaratımdır, hiçlikten kaynaklanır ve hiçlikten beliriveren anlam, dünyayı hiç-verisiz ve sebep-siz olarak görünmeye bırakır. Nancy, Heidegger’in *Sebeplilik*’ini yankılayarak, “ne sebebin, ne de zeminlerin dünyayı desteklediğini” ortaya koyar. (CM, s.47, n.1). Hiçbir ilkeye dayanmayan dünya bir olgudur, dünya sadece bir olgudur (her ne kadar, bizzat kendisi dünya *içinde* bir olgu olmayan, biricik bir olgu olsa da) Tanrı veya akıl üzerinde temellenmemiştir. “Gizemli” bir olgudur, diye yazar Nancy, ilineksel, başıboş bir varoluşun gizemi (Wittgenstein’a göre gizemli olan, dünyanın (var)olması olgusudur). Dünya ne zorunludur ne de zorunsuz, şayet zorunsuzluk zorunluluk ile ilişki içinde tanımlanıyorsa. Bundan ziyade o zorunluluğun ve zorunsuzluğun ötesinde ya da berisinde, mutlak bir olgudur. Eğer “bu dünya olgusunu, onu (etker ya da ereksel) bir nedenle ilişkilendirmeksizin düşünürsek” (CM, s.41), bu zorunluluk-zorunsuzluk çiftinin dünyasının olgusallığını ortaya çıkarmak mümkündür. Dünya sebepsiz ve nedensiz bir olgudur, o “sebepsiz, ereksiz bir olgudur ve bizim olgumuzdur” (a.g.y). Öyleyse, bu mutlak içkinlik olarak dünya düşüncesi içinde, dünyanın bu sebepsiz olgusallığını ve anlam-sızlığını üstlenmeye çağırırız, ya da anlam ancak böyle bir olguda vardır. “Düşünme, bu olgusalılığı düşünmektir, bu da bu olgusalılığı onu üstlenmeye muktedir bir anlama geri götürmemeyi, ama ona, kendi olgu hakikatine, mümkün tüm anlamları yerleştirmeyi içerimler” (a.g.y) Dünya sebep bakımından temelsiz bir anlamlılıktır, o bir “sebepsiz yankılanmadır” (CM, s.48). Dünya sebepsizdir ve mümkün tüm sebepleri bizzat kendisine aittir.

Dünyanın bu olgusalılığı, onun terk edilmesidir, –tarafından ve– ...’e terkedilmesidir. Nancy, dünyanın bu terk edilmesini onun yoksulluğu olarak adlandırır. Dünya asla bir sahiplik değildir, bir terktir: dünya yoksuldur. (Sefalet değil de olduğu gibi terk edilmiş-olma’ olan¹⁶) bu yoksulluk dünyanın açığa vurduğu hiçlikten ileri gelir:

¹⁶ Yoksul-olma üstüne, Philippe Lacoue-Labarthe et Ana Samardzija, tarafından Heidegger’in 25 Haziran 1945 tarihli konferansının çevrimi ve basımına müraaakat edilebilir: *La pauvreté (Die Armut)*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

hiçlikten kaynaklanan, hiçliğe dayanan, hiçliğe giden dünya¹⁷, diye yazar Nancy çarpıcı bir bölümde, “deyim yerindeyse, hiçliğin ta kendisidir, ya da daha ziyade bir şey olarak çoğalan/büyüyen hiçliktir” (CM, s.55). Büyüyen, doğum, büyüme, cresco ve creo sözcükleri arasındaki etimolojik bağları ortaya çıkararak, Nancy bu aşamada yaratım motifini işin içine sokar. Çoğalmak/büyümek ve yaratmak: dünyanın hareketi: “Yaratımda, bir çoğalma/büyüme hiçten çoğalır/büyür ve bu hiçlik kendine bakıp besler, çoğalmasını/büyümesini işler” (a.g.y.). Yoksulluk bu anlamda çoğalır/büyür.

Nancy’nin bahsettiği yaradılış, yani öznel bir genitif olan dünyanın yaradılışı, kökten biçimde teolojik-olmayan bir anlamda anlaşılmalıdır. Hatta o, kendine has kapsamında ve mantığında, teolojik olmayan bir mefhumdur, öyle ki yaratma ancak *ex nihilo* olabilir, hiçlikten beliriverme, yoksa Tanrı’dan değil. (Nancy, “ ‘yaradılış’, teolojik bağlamının dışında yeniden ele almamız gereken bir motif veya bir kavramdır, diye ısrarla belirtmektedir CM, s. 54). Dünya hiçbir şeye dayanmadığı için, kendi yaradılışında *ex nihilo* olarak var olmaktadır. Yaradılış, teizmin konumlandırmasının aksine, *ex nihilo*’nun içinde tamamen bulunmaktadır, ki Nancy teizm karşısında sadece a-teist değil, aynı zamanda “yoktanrıci” (*absenthéiste*)! (id) bir hakikat talep eder. Dünyanın yaradılışında Tanrı mevcutsuzlaşır/uzaklaşır (*s’absenter*) ve dünyada kaybolur. Yaradılış artık teolojiye hiçbir bir referans yapmaz; ama bizi hakiki bir materyalizme gönderen *ex nihilo*’ya¹⁸ gönderme yapar. Öyle ki “*ex nihilo* radikal bir *materyalizmin* hakiki formülüdür, yani *kesinlikle köksüzdür*” (CM, s. 55, italikler bana ait). Nancy yaradılışın bu özelliğini tam da dünya düşüncesine dair tüm referansları bırakan bir duruş aldığına dile getiriyor: hiçbir şey verili değildir, her şey yaratılacak, icat edilecektir: “Dünya hiçlikten yaratılmıştır: bu, onun özellikle bir üreticinin elinden çıktığı anlamına gelmez; hiçbir üreticisinin olmadığı anlamına gelir” (CM, s. 55). Dolayısıyla Nancy yaradılışı, kendi kavramı içinde verili bir şeyi, bir projeyi ve bir ürünü gözetken üretimin “tam tersi” olarak dile getirmektedir. Aşkınsal yaratıcısı olmayan yaradılış (daha önce değinmiş olduğumuz Hristiyanlığın yaratıcının zarar gördüğü, kendini yok ettiği ve kaybettiği), kendine içkin yaradılış, kendinde kendinin yaradılışı: “Şayet dünya hiçliğin büyümesiye –indirgenemez bir muammanın ifadesiye!– o, kendinden başkasına bağlı olmayan, dolayısıyla kendinden başkasına verili olmayandır” (CM, s. 56).

Dünya hiçlikten yaratılmıştır, yani hiçlik olarak, boşluk anlamında değil de, verilecek hiçbir şeyin ve hiçbir nedenin olmaması anlamında. Dünya, hiçlikten çıkmıştır, öncelleri, modelleri, “kuralı ve verili bir sonu” olmadan (a.g.e., s. 63). Hiçlikten çıkmak şu anlama gelir: Hiçliğin sunumu, görünmeyen fenomenolojisi ya da negatif teoloji anlamında

¹⁷ Bir sonraki kısım olan “De la création” [Yaradılışa dair]’de, Nancy “dünyaya gelme” ifadesi çözümleyecektir. “Bu ‘dünyaya gelme’ doğumu ve ölümü, hiçten çıkıp hiçe gitmeyi belirtir” (CM, s. 101.)

¹⁸ “Şayet ‘yaratım’ bir şey demekse, bu, bir veriyi, bir projeyi ve bir imalatçıyı varsayan bir imalat anlamında her üretim biçimin tam tersidir. Çok farklı düşüncelerin geliştirdiği haliyle yaratım fikri ... *ex nihilo* fikridir”. (CM, s. 55)

değil, “hiçbir şeyin kendini verdiği (vermediği) ve hiçbir şeyin kendini göstermediği – ve olduğu” anlamında (CM, s. 97, n. 1). Dolayısıyla dünyanın yaratılışı anlamın ve belirli bir bulunma yerinde yaşamanın *praxis*’idir ve bu, yeni olanın öngörülemez ortaya çıkışı olarak bir dünya yaratılışıdır. Ayrıca bu, mutlak bir başlangıç, açılmış kurulma (bir boşluk olarak *ex nihilo*’nun *ex*’i), kendine özgülük, ve birlikte-varoluş niteliğindedir (buradaki ‘birlikte’, *ex* ile iç içedir) ki Nancy de bizlere özellikle Globalizasyona alternatif olabilecek bir küreselleşmeden bahsederken düşüncelerini bu sayfalarda aktarmıştır. Burada dünyayı olumlamak ve istemek söz konusudur, temeli olmayan veya hiçlikte temellenen, sebebi, sonu/ereği, mimarı veya öznesi olmayan, temsil dışı bir dünyayı: kirli olandan çıkışın tek olanağı “*Dünyayı yaratmanın* anlamı: hemen, gecikme olmaksızın, genel eşdeğerlik üzerine kurulu olan bir adaletsizliğin globalliği karşısında oluşturulması gereken bir dünya için mümkün olabilecek her mücadelenin önünü açmak. Ama bu mücadeleyi tam da, hiçlikten çıkan bu öncelsiz ve modelsiz, kuralsız ve verili ereği olmayan dünya adına sürdürmek, ki adaleti ve dünyanın anlamını oluşturan tam da budur” (CM, s.63).

Dengenin Baş Döndürücülüğü

Jean-Luc Nancy ve

Bedenler Düşüncesi

Andrea Potesta

Fransızcadan Çeviren: Ali Türek

Jean-Luc Nancy'nin eserinde beden sorunu, esas olarak eleştirel bir sorundur. Her şeyden önce, ("öz beden" kavramına karşı) fenomenolojik geleneği ilgilendirir, ancak bu eleştiri, salt, beden kavramının genelleştirilmiş bir köktencilleşmesi fırsatıdır. Dahası: Her türlü "beden fikri"nin yeniden tanımlanması için bir vesiledir. Ne anlamda?

Şu tespitle başlayalım: şayet anlama-sahip olmak'ın "sahip olmak"ı ile, bedenlere atfedilecek bir sahipliğin, bir yüklemine işaret edildiği iddia ediliyorsa, bedenler anlama sahip değildir [bedenlerin anlamı yoktur]. Bedenler, tamamlanmış her anlamlamaya mutlak olarak yabancılığa [yabancı olmaya] bırakıldıklarında, anlamlayan bir üst üste koymanın nesnesini oluşturmamış olduklarında ve düşüncenin nüfuz edici soyutlamasından etkilenmediklerinde böyledirler. Kuşkusuz bunlar [bedenler] onun anlam(laman) ın yeridirler: Sinngesam'un, [yani] anlamın verilişi yönündeki bağımsız ve daha sonraki bir edimle birlikte, bedenler bir anlam alırlar. O zaman, *bizi* ilgilendiren, bir değerle donanmış ve tanınabilir olmaları *anlamına gelen* "herhangi bir şey" olurlar. Bununla birlikte, bedenler, "ne iseler o olarak" bedenler" (bu tabirdeki soruna geri döneceğiz) hiçbir Sinngesam'a karşılık düşmezler. Anlamlı her görünümünden çekilirler: Kendini her tür görünümünden kurtaran ya da onu meydana getirir biçimde aşan *mevcudiyettirler*, salt. Bedenlerin anlamını her sorgulamaya çalıştığımızda, temas ettiğimiz şeylerin anlamının farkına varmayı her istediğimizde, dünyanın nesnelerini bir anlamlılık biçiminde her kavradığımızda, bedenlerin anlamını değil, yalnızca, onlara verdiğimiz anlamlılığı, mevcut olmayan görünümü buluruz. B1) Bu atıfta, bedenlere sahip olmadıkları anlamlı bir yoğunluğu benimseterek/dayatarak onları şaşırtırız (*désorienter*). Bedenler, üzerlerinde bir değer kendini bedenlere dayatır,

ama onların (bedenlerin) değeri yoktur: Onlarla, “her tür “anlam” biçimi altına yaklaştırılmaktan mutlak biçimde dışlanmış bir anlam”¹ söz konusudur.

Bedenlerin önünde, düşünce, ilk bakışta çelişkili görünen bir paradigmaya göre, adeta yasaklı kalır: Bedenleri “oldukları gibi” düşünmek isterse, orada güçlü olmak isterse, bir çeşit iktidarsızlık ya da güçsüzlük içinde, bir anlamlılığın mevcut olmadığı yerde, onunla çakışmamak için bir *direnme* yolu bulmalıdır. Düşünce bedenleri yalnızca eğer (düşünce) kesintiye uğrarsa, yalnızca onları düşünmezse, onları “maddi olmayan” bir düşünce içinde soğurmayıp yer kapladıkları (*spacieux*) yerde olmaya bırakırsa düşünebilir.

Fakat bu saptama, görüldüğü üzere, bedenler düşüncesinin paradoksuna bir çözüm olmaktan ziyade kendi çıkmazının anlatımıdır: Bedenin, anlam sahnesindeki gelişmesi aşkınlıkla sonuçlanmaksızın, bedenlere karşı nasıl “direnebiliriz”? Yani: Bedenlerin anlamının gücünü savlayan davranışa nasıl bir kez daha gömülmeyeceğiz? Aslında, az yukarıda söylediklerimiz bizi zaten bedenlere dair anlamlı bir tanıma (*définition signifiante*) götürür ve elbette anlamlarına (*sens*) bir giriş yolu (*mode*) bulmuş olduğumuzu imler (*impliquer*). Bedenleri, sözümüzde –kendimize rağmen– zaten anlamlandırdık (*signifier*): bunlar bu sözde anlamın anlamsız olanı (*insignifiant du sens*) olarak anlamlandırıldı (*signifier*). Bedenler, kavrayışta ortadan kaybolup gidendir [giden şeydir], bu söylenmişti. Ve işte bu söz, bu “-endir [-en şeydir]” onu daha baştan kaybolup gitmesinin ötesinde yeniden uçverdirmiştir/çiçeklendirmiştir.

Buna karşılık, şayet bu söz bir anlam taşıyorsa, bunu en yüksek yerden, belirsizlikte ya da tamamlanmasının baş döndürücülüğünde kalan anlamdan hareketle yapıyor: orada, daha sonra, bir başka yerden kaynaklanan bir anlamlanma tarafından kuşatılan, anlamı olmayan arı bedenler varolduğu fikri, elbette bedenlere dair anlamı olan bir anlayışın (*une compréhension signifiant*) sonucudur. Bununla beraber, aynı anda, bedenlerin düşünceye yabancılığını alan anlam bağışını askıya almaya çalışmaktadır. Bu anlamda, demek ki bedenler anlamlaya (*signification*) yabancı kalan [şey] olarak anlamlandırılmıştır (*signifier*). Bedenler mal edilemez [*approprié*: özgü kılınamaz] –ya da bütünüyle edilemez– ya da en azından hiçbir özgü’nün (*propre*), hatta bedenin özgüsünün bile artık hiçbir şekilde yansıtılabilir olmadığı yerde bırakılmaya çalışılırlar.

O halde, birincideki, bu öteki tespiti bağlı kalmak gerekir: *Sinnggebung* varsa, anlam ifade eden herhangi bir şey varsa, eğer beden, ortaya çıkışından itibaren, bir şekle tabiyse, karşı yönde de bir *anlam sorunu* var demektir, *Sinnggebung* sorunu, *anlamın oluşumu* sorunu vardır. Anlam, sadece gelir, ve bununla birlikte, yer sahibi olma yalınlığı, birden, bağışının karmaşık sorununu da kapsar. Böyle düşünüldüğünde, bedenler anlam (*sens*) değil (zira bedenler anlama ya da biçime sahip değildir),

¹ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris: Métailié, 1992, Syf. 15.

Gebung'a, yani biçimin verililişine (*donation*-bağışına) bağlanabilirlerdir. Bununla birlikte, bu, bedenlerin “verilen [şey]” oldukları anlamında değil, ama onların, her verililişte, tam da verilmeyen, Gabe'de, verme'de (*don*) artık “olduğu gibi” değil yalnızca bir “veri” (*donné*) olarak sunulan [şey] (anlaşılının ekonomisine taşınmış duyulur bir veri) oldukları anlamında anlaşılmalıdır. Böylece, anlamın olması, anlamın Gabe'sinin olması, “anlamın verililişi” ile “verilişin anlamı” arasında bir mesafe (*écart*) ya da bir karşılık (*contrepartie*) olması, beden sorusunu anlamın kendi kendini kesintiye uğratması ya da askıya alması meselesi haline getirir. Bedenler tam da bedenlerin verililişini, Gebung'un Gabe'sini, kesintiye uğratan [şeydir].

İşte bu kesintiye uğramadan itibaren, Jean-Luc Nancy beden sorunundan, “sorun”larının ötesindeki bedenlerden söz eder. Bu verililişi nasıl buyur etmek gerekir? Gelişini, bedenden bir kendine mevcudiyet [kendi için hazır bulunma: *présence à soi*] yaratmaksızın nasıl düşünmek gerekir? Metinlerinde en yaygın sorunlar işte buradadır. Oysaki, ben, askıda kalmayı ele alış yönteminin özel içeriğini göstermeye çalışmak ve öne çıkarmak, Nancy'ye göre anlamla düşünülemez arasında bu askıda kalmada yaratılan *denge* ve *baş dönmesini*, “karşılığı” kavramak istiyorum. “Karşılığın baş döndürücü bu dengesi”nde, bana öyle geliyor ki, düşüncesinin tekil ve merkezi bir özgüllüğünün kökü bulunmaktadır. Bunu inceleyerek, Nancy'nin bedenden meydana getirdiği birkaç iz ve kullanımı harekete geçirmeyi ve –kuruyorsa şayet– fenomenolojiyle kurduğu, ancak, öyle görünüyor ki, şu ya da kuşkusuz başka şekilde aynı zorluklarla karşılaşan ve sınırlandırmak istediğim bağı, bu radikal karşıtlık bağı, aydınlatmayı başarmak istiyorum. Hemen söyleyelim, bu farklılık tam olarak, kavrama/zapt (*la saisie*) ile bedenlerin kavranamazlığı/zapt edilemezliği arasında –ki bunu daha sonra dayanak kavramına başvurarak anlatacağım– bulunan bir dengenin buyruğundan (*injonction*) ibarettir.

Öncelikle, Nancy'nin metinlerindeki bütün fenomenolojik geleneğe, “anlamın tüm fenomenolojisi”ne karşı açık karşıtlığa değiniyorum. Jean-Luc Nancy için, iki sözcük oyunu, bedenler ve anlamlarıyla ilgilendikçe ön plandadır. Her ikisi de, bedenleri yollarından saptıran “fenomen” kelimesinin kullanılışından kaynaklanan iki ikircik (*équivoques*) vardır : bir yandan, bedenler, bir temsile (*Vorstellung*) göndermelerinden hareketle, diyelim “Kant tarzında”, anlaşılabilirler ve böylece bedenler düşünen bir öznenin önüne koyulmuş (*Vor-gestellt* [*posés devant*]) olurlar. Bu ilk durumda, bedenlerin bedenselliği, var oluşlarının güncelliği ve ağırlıklarının özdekliği, temsilin ölçüsüyle ikame edilir ve öylece, dokunduğumuz, temas ettiğimiz beden, beden olarak değil, “fikir bağıntısı” olarak (bu beden, düşünce ve olmanın Platoncu analogisine göre temsilin dışında, oradaymış *gibi* kendini gösterir) varlığını ortaya koyar. Öte yandan, ikinci ikircime göre, sonunda bedenler, “Heideggerci tarzda”, kökeni (*provenance*) kendinde değil, kendi başkasında (*dans son autre*) olan bir şeyin mevcudiyeti olarak anlaşılır. Mevcut bulunan varlık (*L'être en présence*) bir

mevcutsuzluktan gelir/kaynaklanır (*pro-vient*) ve o böylece bir başka yer'e koyulmuş, yansıtılmıştır. Bu ikinci tarzda da, ilkinde olduğu gibi, apaçık gerekçelerle ilkinden farklı da olsa, bedenlerin bedenselliği bir “ruh”a gönderilir ve ona boyun eğdirilir: ilkinde, öznellik olan ruh, ikincisinde, metafizik bir değerdir.

Tüm bunlara karşı, bedenlerin bu “yollarından sapmasına” (*désorientation*), maddiliklerinin (*matérialité*) anlamı olan (*signifiante*) bir niyetin (Kant) ya da öteanlamlılığın (*metasignifiante*) (Heidegger) maddiyatsızlığının tersine döndürülmesine (*détournement*) ya da bu maddiyatsızlığa tabi kılınmasına karşı, Nancy bedenlerin dünyasını başka bir “yönelim”den (*orientation*) hareketle anlamaya çalışır. Bunun için, temsil olunan şeyin analogik kimliğine tutsak kalmaksızın ya da mevcut olmayan bir anlama bağımlı olmaksızın, bedenleri mekansallığa teslim etmeye yetenekli bir “yönelimsel noktaya fenomenoloji ötesi yükselme”² önerir. Buradan, beden, dışarının, daima bir içeriden hareketle konumlandırıldığı “yönelimsel”³ noktaya son olan fenomenolojik nesne karinesi”nden, asla kendi içine kapanmayan ve bedeni ruhla değiştirmeye dönük hiçbir düşünsel geri dönüşe olanak tanımayan yoğun bir mesafeye doğru ulaşabiliriz. Öylelikle, dış, içerinin dışı değil, fakat, kavranabilen biçimli ve biçimsiz maddenin ani karşıtlığını askıya alan ya da onu aşan bir şeydir.

Bununla beraber, felsefe tarihinin en klasik karşıtlığı olan, beden ve ruh, madde ve biçim, dış ve iç karşıtlıklarını, göz önünde bulundurmak söz konusu olursa, bu onu çözümlmek ya da gerçek bir çıkış bulmak, her tür hiyerarşiyi geçersiz kılmak ya da dahası, *bedenin gerçek anlamını* karşılamak için düşünceyi bedenlerin önünde daha iyi tanzim etmek için değil, aksine, anlamın bu gerekli askıya alınışında, kendini düşünmeye bırakmayı düşünmek *ve aynı zamanda* düşünülmemiş bırakmak içindir. O halde, beden ve ruh arasındaki geleneksel karşıtlıktan oldukça farklı bir yaklaşımla, *bedeni, bu imkansız zapttan hareketle düşünüp düşünemeyeceğimizi*, hala bedenler üstündeki her hakimiyet biçiminin başdöndürücü kesintisinden ya da kesintisinden, bedenlerin her türlü ussal kavranışının/zaptının durmasının ya da durmasında, kendisine indirgenemeyen şey karşısında düşüncenin her türlü iktidar biçiminin bir denge(sini) bulmaya muktedir beden için bir anlam arayışına cevap vermeye yer olup olmadığını kendimize sormalıyız.

Ortaya konulan sorun, beden, beden, en son anlamı ya da onun eksiksiz “düşünülebilirliği”, “kavranabilirliği” değil, *anlam eksikliğinde (onun) anlamı sorusudur*. Beden, *anlam yokluğundadır* ve bu, onu dile getiriyor, ona dokunuyor ya da onu bir *Sinngebung*’la uygun kılıyor olmamıza rağmen, onu dile getirmemizi, onu uygun kılan bir sözle kavramamızı engellemektedir. Bedeni ya da ondan hareketle kendini sorgulamak, artık, şu ya da bu anlamı ifade etme, ondan şu ya da bu sınamayı çıkarmak amacını değil,

² Jean-Luc Nancy, *A l’écoute*, Paris: Galilée, 2002, Syf. 43.

³ Ibid., Syf.44.

bedenin kavranır olup olmadığını gösterme kaygısıyla değil, ama, bedenin anlamına, askıda kalma *gibi* ilişki kurdurma kaygısıyla, beden üzerine her seferinde bir sav ileri sürüldüğünde açıkça çıkarımı göz önüne serme amacını taşır. Bedenin anlamının tümüyle orada olduğuyla, başka yerde aranmaması gerektiğiyle, söylenmesinin imkansızlığının açıkça kök saldığıyla ilişki kurdurmak, yani, ne bildiğimiz ve varlık durumu olarak ulaştığımız durumda olmaya, ne de yadsıdığımız ya da ulaşmadığımız bir durumda olmaya değinmek?

Bu imkânsızlıkta, bir çıkışsızlıktan uzaktayız: *beden, imkansız giriş tarafından mekansallaştırılmış (espacé) halde, kavranmış/kavranamaz seçeneklerinin dengesi olarak, oradadır*. “Beden, der Nancy, tamı tamına anlamın ağırlığını taşır.”⁴ O halde, belirtilemez ya da erişilemez değildir, anlamı olmayan tortulluğundan/kalıntılığundan, erişilmeze atıf anlamında bizi aştığı, ölçüsünün bizden kaçtığı çıkarımını yapmamak gerekir; bedenin kavranamazlığı karşısında, bu anlamda, bize bir yoksunluk, bir eksiklik sunan, bir erişilememe sınırı önündeymişçesine durmak söz konusu olmaz. Bu, dile getirdiğimizin metafizik tersyüzünden başka bir şey değil. Beden Nancy için tam da kavranamaz olarak ve elden çıkarılmış/kaçırılmış (*dessaisie*) halde kavranır [kavranmış olandır: *saisie*]

Sınırında düşünce (ve beden karşısında düşünce, ancak kendi sınırına kapılabilir), ağırlığı, bedeni, kendisi tartılamaz olan olarak düşünür. Bedenin kavranamazlığını tartar. Orada durur ve yılar. Ve bu vazgeçişten, bir anlam doğar, bir anlam meydana çıkar. *Sinngebung*’a ait olmayan, aksine özellikle onu aşan, bir biçim bağıışı gibi –zira, bu ifadeyle, beden birini kazanmadı, ya da o, biçimsizin biçimini kazanmıştır– onu geçen bir anlam. B2) Bu girişte/nüfuz edişte, beden “anlamlayan” (*signifiant*) değildir: bambaşka bir muhafaza ederek kaldırmaya [çev. Relève: Derrida’nın *Aufhebung* için önerdiği karşılık] bağlıdır (*relèver de*), bambaşka bir sınamanın sınamasıdır. Her kavramadan olduğu gibi bedenin her nüfuz edilemezliğinden de taşar.

Kavrama dışı bu ulaşımın arayışı, Nancy’nin programlı amaçlarından birini meydana getirir: Hiçleşmesi ya da imkansızlaşması üstüne fazla olan ve *aynı zamanda* bunlara tutunan bir anlam gerekliliği söz konusudur. Beden mekana sahiptir, ona kesintiye uğramasının aralığında, bedeni kavranamayana atfederek açan kararda ulaşırız. Bir kesintiye uğramayı bedenin –*her tür– anlamı gibi* eş düzeye getirmeye bırakan bir devamsızlık söz konusudur. Şu halde, bedenin uygunsuzluğu, ne bir uyumun sonucu ya da şartıdır, ne de beden üstüne gerçek bir alımı serbest bırakan bir ön tahmindir. Lakin, varlığın tek tarzında, beden, onu dile getiremeyeceğimiz için değil, ancak, her söylemenin eksiklik oluşturmamasından ötürü kendini dile getirmeyi, kendini, orada kendini çeken gibi görmeye bırakır. Beden, o yüzden, bir yok olmanın olduğu kadar, bir kavranışın da adıdır.

Burada sorun edilen bedeni, “dayanak”⁵ kavramına andırmayla kavramayı öneririm. Bu,

⁴ Jean-Luc Nancy, *Le poids d’une pensée, l’approche*, Strasbourg: La Phocide, 2008, Syf. 12.

⁵ Şayet bu kavrama başvuru, fizikötesi içermeleri yüzünden sorunlu görünebiliyorsa, onu sürdürülebilir ve

banaya, “bedenin olduğu gibi” düşünölürölğölüne inancı da askıya alan, bedenin anlaşılmasına ve bedenin mutlak bir kavranamamada kök salmış olduğuna ilişkin ters inanca olanak tanır görölünüyor. Dayanak, temsilin gerçekleştirdiği önemli yankıdan tümölyle çekinerek, aslında, üzerinde bir temsilin yer alabileceği şeydir. Dayanağın işleyişini gözlemlmek, varlık ve anlamın yokluğu şartı olan bu varlık-yokluk üstüne dikkat uyandırmaya zorlar. Kavrama gücölünün imkanını ve de imkansızlığını duyurur. Ne mevcut, ne sınırlanabilir, anlama “dayanak oluşturur“, yani, ona destek çıkar, gelmesine olanak tanır ve rastlaşmadan ona varlık verir. Bedeni bir dayanak gibi düşünmek, olduğu haliyle, ne ise o olarak varsayımını nihai biçimde askıya almaya izin verir: *Olduğu haliyle beden kavranabilir değildir, zira eğer kavranırsa, zaten anlamlandırma olarak (ve dolayısıyla olduğu haliyle olmayarak) kavranmıştır. Ama bu ona indirgenmemesini engellemez. Beden anlamlandırmayı destekler ve dolayısıyla ona iyi oturmaz.*

Böylelikle, “dayanak“, anlamın hareketinin “derin”inde yer alan ve kötölükte kalan anlamıyla değil, ama, ifadeyi mümkün kılan ve her söylenende *çabuklaştıran* anlamıyla kavranmalıdır. Dayanak-beden ifade ettiği her şeye meydan verir ve aynı zamanda onlarda kaybolur. Bir ifadenin beden üzerine oturmasıyla birlikte, beden ondan iletilmiş ve bu ifadeden ayrılamaz (ve dolayısıyla kayıp) olur; ancak, dayanak gibi gözlemlenerek, beden salt bir olumsuzluk, önemli kavramanın tersi olarak düşünölülebilir değildir, ancak, onu destekleyen ve onda yok olan olarak olumlu da düşünölülebilir. Bu dayanak, şu halde, ne varlığın düzenindendir, ne de yokluktandır. O, hiçbir görölüm meydana getirmeyen bir varlıktır.

Bedeni bir dayanak gibi düşünmek, o halde, bir yandan, anlamın üstünde duran bedene her türlü ulaşımı reddeden ontolojiyi yasaklamayla neticelenen saf anlam tortusu gibi bedenin ulaşılmalızlığından fazlasını isteyen bir düşünce ile, öte yandan da, her şeye ulaşımı “temel ontoloji” modeline göre bulunduğunu savlayan, böylece, bedeni engellenemez biçimde metafizik bir anlam⁶ tortusu adına kurban etmekle sonlanacak bir düşünce arasındaki karşıtlığı boş kılmaya yarar.

yozaştırılmaz duruş prensibinin geleneksel anlamına indirgemeyi deneyeceğim. Bu kavrama başvurarak, aslında, “L’Origine de l’oeuvre d’art”daki (Chemins qui me menent nulle part, çev. W. Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962, Syf. 44 ve devamı.) Heideggerci gelişmeye referans veriyorum. Yunan mabedi örneğinde, dayanak, onu oluşturan elle tutulur maddilik olan kayadır. Dayanak, diye gözlemler Heidegger, gizlenen değildir, orada olmayan (Yeryüzü) değildir, ne de ilkin ve her şeyden önce görölünen, “mabet” anlamlandırmasıdır (signification) (Dünya), ama kendini gösterendir, kendi gizli-varlığında mevcut olarak direnendir ve yine de ortadan kaybolmaksızın onu mümkün kılarak, görölünmenin kıyısında durandır. Sözcüğölün geleneksel anlamının tersine, dayanak, burada, bir hareketin derininde hareketsiz olan ya da buna kıyasla derinlik rolü oynayacak olan değildir, ancak, anlamın aydınlığa kavuşmasında, bir mevcudiyet-olmayan olarak mevcudiyet halinde kalandır. ⁶ O halde, dayanak-beden kavramı, Heideggerci ontolojik farklılığın kapsamını ve sonuç olarak ontolojisini derinlemesine değiştirmeye kadar uzatılabilir: halbuki, olmakla olan arasında, bir dışlama bağı vardır (olmak olandan başkası değildir, ve olan, olmak’ın unutuluşunun durumundan başkası değildir), dayanak, ontolojik farklılığın nezdine, farklılığı, hiçbir durumda silmeden, eş zamanlı kılan bir öge katar. S. 222 dipnot : Söz konusu olan, “aşkınsal bir düş kırıklığı”na götüren (desillusion transcendante) ve beden üstüne sorgulamayı daima yenilemeye mecbur tutan ya da belki de bu düş kırıklığından yola çıkarak onu ilk kez sorgulamaya zorlayan, ya da daha iyisi, : araştırmanın sonucu asla düş kırıklığından ya da saklanmadan kaçındığını iddia edemeksizin onu daima ilk kezmiş gibi sorgulamaya zorlayan bir ontolojidir.

Tersi biçimde, dayanak olarak beden, *Sinngebung*'un bedenin anlaşılabilirliğini, onu bir ifadeye tercüme ederek ihlal ettiği o belirli anda, anlamın kilidinin kırılmasında yer alanı görünür, dokunulur kılar: Orada, denildiği gibi, bedenin *yok oluş noktasının ortaya çıkışına olanak* tanıyan “dengenin baş döndürücü karşılığına” ulaşılır.

Burada, bedenin hiçbir anlamı *tekrar bulunmamıştır*, ancak, orada bedenin tüm anlamlarını buluruz, orada, –bedeni düşünülemezlik çıkmazına terk etmeyen felsefenin söz oyunlarına alternatif cevap– “bütünlüğün sonsuzluğu” tavrını tekrar buluruz. “Sonluluk, der Nancy, yeni bir yanıt değildir, ve hatta yeni bir soru da değildir. Anlam yokluğunda anlamsızın önünde sorumluluktur.”⁷ O zaman bedenin anlamından vazgeçmiyoruz, ama ondan [bu anlamdan] yalnızca, bu vazgeçmeme sayesinde, onun kavranamazlığını, onun geri çekilişini sınıadığımız ölçüde vazgeçmiyoruz.

Burada, hiçbir fenomenolojik yaklaşımla uyumlu olmayanın ve kesintiye uğrayanın etkili gerekçesi var. Beden, demiştik, temas ettiğimizdir. Ancak, burada, tersi de uygun düşer: Beden, özellikle, temas etmediğimizdir. Zira, başka deyişle, onu hâlihazırda uzaklaştırdık, bir dokunuş (bir bakış, bir söz, bir uyuşma vb.) ölçüsünde uzağa koyduk. Beden, ancak, dokunulamaz olduğunda dokunulur.

Bu sorun, Nancy'nin bir ara, Merleau-Pontyci öz-etkilenme ve kendine dönüş (kendine dokunmak) *chiasme*'nin [kesişmenin] kesintiye uğratılmış ve geri döndürülemez bir *chiasme*'a saptırıldığı formülle “kendine dokunmak”⁸ olarak tabir ettiğiyle daha iyi bulunur ve açıklanır, zira, dolaşımı kırılmış ya da esaslı biçimde açık bırakılmıştır. Kendine temasın tecrübesini yaşamak, Merleau-Ponty'nin “duyulur olanın ontolojik rehabilitasyonu/sağaltılması”⁹ olduğu gibi, kendisiyle – bu dokunan kendisi ve bu dokunulan kendisi) bir rastlaşma tecrübesini içermez. Bu temel üzerinde, Merleau-Ponty, aynı “ten”de duyan ve duyarlının *birlikte aidiyetini* ifade eder; Nancy'ye göre, rastlaşma, salt, özgül, bir rastlaşmama temelinde düşünülebilir: ben –dokunan ben– karşılaşmamın özellikle dokunulan bana olduğu kadar dokunan bana da başkası olan başkası (bu “sen“, Merleau-Pontyci formülü yoldan çıkarır) gibi meydana geldiği ölçüde kendime rast geliyorum –dokunulan ben–. Birbirine dokunan iki ben arasında, dokunmanın tamamlanmamışlığının uçurumu kendini benimsetir: indirgenemez bir seyrekletirme ve onun sayesinde bedenleri, bir arada tutan, onları dokunduran, bedenin inorganığı. İkisi arasında, fenomenolojik öz-algılamayı kıran geridöndürülemez bir farklılık. “Bizim, sizin ve benim, birbirimize dokunma olanağımız yok, bedenlerin girişlerine dokunma şansımız da.”¹⁰

Böylelikle, “öz beden” kavramının eleştirisi, engellenemez biçimde, Nancy'nin

⁷ Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Paris: Galilée, 1990, Syf. 27.

⁸ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, op. Cit., Syf. 36.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, Syf. 210.

¹⁰ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, op.cit., syf. 51.

dediği gibi, “Özgü-n-lüğün kendisine, *bedendeki* kendinde varlığa” atıf yapan tespiti mi dayanmaktadır? Ve ekler: “ ‘Nesnel kılındığını’ ya da ‘durağanlaştırıldığı’nı düşündüklerimizi yeniden uygunlaştırmaya dönük zahmetli çabalar olan “öz bedene” ilişkin tüm düşünceler, tüm bu beden düşünceleri, kıyas edilebilir burkulmalardır: Bunlar [öz bedene dair tüm düşünceler] ancak arzuladığımız bu bedenın dışarı itilmesine (*expulsion*) varır.”¹¹ Bu anlamda, her tür fenomenolojik yaklaşım, bedenler önünde bir basitleştirme gerçekleştirmeyle sınırlanacaktır. Bu basitleştirmeyi, “leibhaftig” sözcüğünde göreceğiz. Bedensel şeyle temsil dışı ya da yardımcı bir tür ilişkiyi ifade etmek için Heidegger kadar Husserl tarafından da sıkça kullanılan, et ve kemik. Fenomenolojik yaklaşımın kendisine vardığı şey sadece parçalanma içindeki bir türdeşlik olarak bir beden anlayışıdır : dışarısı, , sözde bir analogik mesafeye (içerisi-dışarısı mesafesi) göre kendisiyle türdeş olan içeriye, kendini parçalar halinde ama “leibhaftig” [çev : bizzat, cismen, bedensel] olarak sunar.

Tersine biçimde, Nancy için, diyebilirim ki, *ayrışık olanda* –bedenin anlamıyla anlam yokluğu arasında– *bir denge* bulmaktır söz konusu olan. Beden önünde (ya beden, orada önde midir? Neyin önünde?) ya da beden *teması* önünde(peki beden bir tema mıdır, bir içerik, bir ruh mudur?) durma tarzı, esasen, beden ve bundan etkilenen her tür alım arasında indirgenemez mesafeye dokunmak için bir tarz. Dayanak-beden, yitip gitmesinin sınırında, kendini algılanmaya bırakır. Bu hakiki bir “kavrama” (*saisie*) (hatta bir leibhaftig’in ulaşacağı fenomenolojik bir kavrama bile) değildir; çünkü beden orada nüfuz edilemez biçimde ya da nüfuz edilemez olan olarak durur. Ama orada tam olumsuzlanması noktasında olumlanmıştır.

Baş dönmesinde bulunan denge şudur: Anlam, ulaşamaz olduğundan, anlamı reddetmeyiz – aksine, yokluğunun geri çekiliş biçiminin gelişinin tecrübesini yaşarız. Anlam, hiçbir zaman, *leibhaftig* değildir, hiçbir zaman, etten ve kemikten, salt ona ulaşmamı ve onu dile getirmemi bekleyerek, önümde değildir, fakat, kesintiye uğramalarının geçişindedir yeri: Fenomenolojik yaklaşımların tümünün istediği gibi, tam, eksiksiz bir anlama ulaşmak ve onu aydınlığa ulaştırmak değildir söz konusu olan. Başka tür bir ele alıştır: “Dünyanın anlamı *yok* artık, fakat, o anlamdır.”¹² Anlam, açıkça şudur: Ulaşmanın imkansızlığındayım. (Ulaşıldım mı, bunu söylerken? Cevap vermemek gerek, zira, ne “evet” ne de “hayır” bir önem taşır artık. Önemli olan, bu karmaşıklığa sergilenmektir/açıklıktır, onun ürettiği “büyük tükenmeye”, anlamın baş dönmesine koyulmaktır”.¹³

O halde, şayet, fenomenolojik yaklaşım, ilerlemiş gereklikler karşısında, tükenmişse, önünde bırakıldığımız *sonsuz tükenme*, öte yandan, güçsüzlüğünün sınırında tutunan

¹¹ Ibid., syf.9.

¹² Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris: Galilée, 1993, Syf. 19.

¹³ Jean-Luc Nancy, *Des Lieux divins*, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1987, Syf. 32.

“bedenler düşüncesi” için gerçek işi oluşturur: Ne bedenlerin ulaşılmasının ne de-eş bir söz oyunuyla- imkansız bir ulaşmanın rahatlığı olarak. Bu iki duruşun dengesizliği [dengesinin bozulması: *desequilibre*] önünde, bir aşırılığın dengesi lazımdır. “Yalnız bu anlam (*Juste ce sens*): doğru anlamdır (*sens just*)”, diye okuruz Corpus’ta.”¹⁴

Dayanak-beden olanağın bir yasaklanmasını, bir olumsuzlanmasını içermez (*impliquer*). Dayanak, giriş/nüfuz etme olanağını yadsıyan değil, anlamı olan niyet ile onu mümkün kılarak onun elinden sıyrılıp kurtulan şey arasındaki eşikte denge halinde konumlanmayı mecbur kılandır: dayanak heterojenin dengesini ve dengesinde aydınlığa kavuşturur ya da, aynı şeyi başka şekilde ifade edersek, homejenin ve homejende baş dönmesini aydınlatır. İkisi arasında, beden anlamı ile anlamın (anlamsız) bedeni arasında, bir “şey” belli belirsiz seçilir. Bu, sessiz ve ultra-semantic bir tortuluk içindeki –anlamı olmayan ve anlamlı (*insignifiante et sensé*)– bedendir. Bedenin anlamlı-olmamasına (*non-signifiante*) dair düşünce böylece her olumsuz askıya almadan kaçıp kurtulabilir, ama sadece “anlamlı-olmama”nın adeta anlam yarattığını tanımak koşuluyla, dolayısıyla sadece onu hakiki bir kavramaya dönüştürmeksizin bir tortuluğun sınırlarında kalmak, “tam olarak anlamın ağırlığını ezen” bir beden dengesini bulmayı bilmek koşuluyla.

Dayanak-beden, mevcut-olmayan olanın mevcudiyet halindeki sunumunu öneren[şey]dir. Ve bunu yapabilir de, ama bu mevcutsuzluk belirsiz bir “başka yere” doğru itilmeksizin, böylece bir başka düzeyde, dayanağın ötesinde kalarak, fakat yine söze gelmez olanı söylenden ayıran aşılamaz mesafeyi de doldurmaksızın: corpus, mevcut-olmayan olan kendini mevcut-olmayan olarak geçişli şekilde mevcut hale getirir (*se présentifier*).

¹⁴ Jean-Luc Nancy, Corpus, op. Cit., Syf. 44.

***Sense*¹ Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy**

Bryan Lueck

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

Hegel'e göre *sense*, "iki karşıt anlamla (*meaning*) kullanılan muhteşem bir kelime. Bir yandan, dolaysız kavrayış organı anlamına gelir ama diğer yandan, bununla anlam, düşünce, şeyin altında yatan tümelı kastederiz."² Hegel burada, hem verili olanın duyuşal sezgisini hem de tümel, verili olanın anlaşılır anlamını isimlendiren Almanca *Sinn* kelimesine göndermede bulunuyor. *Sinn*'in bu çift anlamı rastlantısal değil, diye düşünüyor Hegel, Alman dilinin içine yerleşen etkili metafiziksel anlayışı yansıtır. *Sinn*, duyuşal olanın verilmişliği ve birleşik bir fenomen olarak anlaşılır anlamını isimlendirir: Duyularla *verilen* sarı, lastik gibi, ekşıkokan nesnelimondur (tümel, anlam), diğer taraftansa "limon" anlamı, duyuşal olarak verili nesnenin anlamıdır. Dolayısıyla, *sense*'in iki anlamı birbirlerine göndermede bulunur ve birbirilerini tamamlar: Birleşik bir fenomen olarak *sense* dolayım, bir şeye ne olduğunu veren kendilikle ilişkidir.

Jean-Luc Nancy, eseri boyunca, duyuşal *sense* ve anlaşılır *sense*'ten ayrılamaz olan üçüncü bir *sense*'e çeker dikkatimizi.³ Bu üçüncü *sense*, Fransızca *sens*'in olağan anlamında yakalanır: Doğrultu, yönelim veren -e doğru olmak (*être-à*) olarak *sense*.

¹ Dergi boyunca genel olarak "anlam" kavramıyla karşılanmıştır. Çevirmen bu yazıda *meaning* için anlam karşılığını kullanmaktadır. *Meaning* için genel olarak anlamlama ya da demek-isteme demiştik [ed.n.].

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol. 1, çev. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1975), 128-129.

³ Özellikle bkz. Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev. Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 12-15; 76-80. Hereafter SW.

Duyulur olan, salt bir dolaysızlık değildir ve olamaz; verildiği her zaman bir şey *olarak* verilir. (Örneğin, duyusal olarak verilen sarı, ekşilik ve lastiğimsi doku limon *olarak* verilir.) Bu “olarak”, duyusalın kendi dışında olmasını ve ona uygun olan anlaşılır *sense*’e doğru yönlendirilmişliğini veya yönelimini belirtir. Nancy’nin *Being Singular Plural*’da ifade ettiği üzere, “*sense*, arı varlık değil varlığın, kendini bunlar *olarak* olabilmesi için parçalara ayrılmaya [*se disjoint*] başladığı yerdir.”⁴ Kendinden bu ayrılma ve onu tamamlayan anlaşılır *sense*’e doğru yönelim olmaksızın, verilmiş duyusal, terimin hiçbir anlamına gelmez. Benzer şekilde, tarihin de bir *sense*’i vardır çünkü şimdimiz arı, içe dönük dolaysızlık değildir; aksine, kendinden ayrılmış, şimdiye ne anlamı varsa veren bir amaca doğru yönelmiştir. Hem yine, topluluğumuzun bir *sense*’i var çünkü onu oluşturan bizler, dolaysız bir birlikle birleşmedik; birbirimize ve yaşamlarımızı gereğince bir arada sürdürdüğümüz ortak bir anlama doğru yönelmiş durumdayız.

Fakat Nancy’nin düşüncesindeki en ısrarcı konulardan biri, bir zamanlar tamamen var olan ama o zamandan beri kaybolan ya da unutulmuş bir şey olarak bu yönelen *sense*’in çağdaş deneyimimizle ilgili.⁵ Tarih, topluluk, yaşam ve dünyanın *sense*’ini yitirdik. “*Sense*’in bu ‘-e’si yok artık: aktarım veya yönelimli göndermenin bu ‘-e’si, gösterilmiş terim ve *sense* işlevinin anında nihai hedefi olan bu son ve/veya gönderimsel kimliğin dizini.”⁶ *Sense*’in bu “-e”sinden yoksun olan bizler, kendimizi yönelimsiz olarak deneyimleriz. Bu yönelimsizliğe en yaygın tepkiler arasında, anlam kaybından önce gelen düşünce biçimlerine dönüş çağrısı var. Bu çağrı pek çok şekle bürünmüştür. Bazıları, Aydınlanma’nın hümanizmine ve modernlik projesine dönüş çağrısında bulunur. Diğerleri, tarihin yanlış dönüşünü çok daha önceye yerleştirir; Karşı Reform, hatta Kilise Babaları’na dönüşü gerekli görür. Yine de bazıları, “sağduyu, ölçütünün kesinliği ve iddiasının sınırı herkes tarafından doğrulanabilir açık bir usçuluk”⁷ çağrısında bulunur. Nancy, bütün dönüş çağrı biçimlerini kesin surette eleştirir. Hiçbir zaman, diye ısrar eder, sonradan kaybedilmiş tam bir şimdi, kendiyle özdeş *sense* olmamıştır. Aksine, *sense*’in kayıp olarak, yani ertelenmiş, halihazırda çalışılmamış bir şey olarak temsili, *sense*’in verilişinin bir işlevidir. Daha kesin olarak, *sense* tamamen verilmez, “önceden yerleştirilir, *sunulur*, bize uzaktan, sonsuz olabilecek bir mesafeden uzatılır.”⁸ Dolayısıyla, *sense*’in “-e”ye yöneliminin kesintisi, *sense*’in dışarıdan başına gelebilecek, yeterli ilgi veya iyi niyetle düzeltilebilecek bir rastlantı değildir. *Sense*’in “-e”si, Kuzey Yıldızı olarak faaliyet gösterecek hiç değişmez anlamı olmaksızın, (deyişin iki anlamında da) kendi başına anlam ifade eder.

⁴ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O’Byrne (Stanford: Stanford University Press, 2000), 2. Çeviri değiştirildi. Buradan sonra: *BSP*.

⁵ Jean-Luc Nancy, *The Gravity of Thought*, çev. François Raffoul ve Gregory Recco (Amherst, NY: Humanity Books, 1997), 27-30. Buradan sonra: *GT*.

⁶ Nancy, *SW*, 7.

⁷ Nancy, *GT*, 14.

⁸ Nancy, *SW*, 43-44.

Bu makalede, etik düşüncemiz için *sense*'in anlam yapan bu kesintisinin bazı içerimlerini açacağım. Nancy'nin "İnsanın Özgür Sesi"nde belirttiği üzere, *sense* kaybı üzerinde günümüz sıkıntısının işaretleri, sürekli vurgulanan etik çağrısıdır.⁹ Tek eksikimiz, denir, insanlara uygun, dünyadaki gidişatımıza yön verecek bir amacın *sense*'i. Eğer eksikliğini yaşadığımız uygun, belirli bir amaçsa bu, o zaman etik düşünce görevi, o eksikliği böyle bir amaç sağlayarak iyi hale getirebilir adeta. Fakat Nancy bizi, eksiklik deneyiminin neyin çağrısında bulunduğunu zaten bildiğimizi varsaymaya karşı uyarıyor. Muhtemelen bu eksiklik *praksisimize* dışarıdan gelen, ilke olarak yeterli ilgi ve iyi niyetle düzeltilebilecek bir rastlantı değil. Belki etik bir Kuzey Yıldızı'nın deneyimlenen eksikliği indirgenemez, hatta kökensel böylesi bir etik deneyim anıdır. Belki de, "etik alanı'nın öncesinde, etik dışı bir kaynak, gerileme [*recul*] veya çekilme bazında, 'sonradan genel olarak tüm etik yasayı yetkili kılabilen' şeyin durumunu sorgulamak bile bizim yükümlülüğümüzdür."¹⁰

İnanıyorum ki Immanuel Kant, us olgusuyla etik *sense*'i hem veren hem de kesintiye uğratan bu etik dışı kaynak gibi bir şeyi tesadüfen buldu ve bunu, *Arı Usun Eleştirisi*'nde ifade etti. Ne var ki, Kant'ın kendi ahlak felsefesinin sınırları dahilinde, us olgusunun anlamı ve tam etik ifadesi belirsiz kalıyor. Kant'ın us olgusunun yorumunu, Nancy'nin eseri boyunca kavramın en önemli etik içerimlerini ortaya koyduğu *sense* felsefesi açısından tartışmak isterim. Bu içerimlerden bazıları, Kant'ın kendi ahlak felsefesinin belgesine (ama bence ruhuna değil) ters düşüyor. Özellikle, *sense* olgusu olarak yeniden yorumladığım us olgusu, kategorik imperatifin çeşitli formülasyonları ve onur fenomeni hakkında bazı çok önemli kavrayışlar sağlıyor bence. Daha sonra, us olgusunun Kant'ın ahlak felsefesinde oynadığı rolün ve doğru yoruma ilişkin ortaya çıkan zorlukların tanımına başlayacağım. Ardından Nancy'ci bir yeniden yorum dile getirerek "-e" olmak, maruz kalmak ve tekillik fikirlerini vurgulayacağım. Sonunda, kategorik imperatif ve onur hakkındaki düşüncemizin bu yeniden yorumunun içerimlerini açacağım.

I. Kant'ın Ahlak Felsefesinde Us Olgusu

Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*'nde, ahlak yasasının "ortak ussal ahlaki biliş"¹¹ adı verdiği şeye dayanan bir belirlenim geliştiriyor. Kant, ahlaki sağduyumuza ait, iyi niyet, görev, yükümlülük ve ahlaki değer gibi belli temel kavramlar olduğuna inanıyor. Ahlaki yasanın uygun bir şekilde kesin, felsefi formülasyonuna

⁹ Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997), 32. Buradan sonra: *RP*.

¹⁰ Lacoue-Labarthe ve Nancy, *RP*, 33. Nancy'nin alıntı yaptığı metin Jacques Derrida'dan, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 80.

¹¹ Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, çev. Allen W. Wood (New Haven: Yale University Press, 2002), 4:393. Bundan sonra: *GMM*. Sayfa numaraları, Akademie baskısına gönderme.

ulaşmak için, bu sağduyu kavramlarının içinde bulunanların açılması yeterli. Dolayısıyla Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk iki bölümünü “sadece analitik” olarak tanımlar.¹² Ne var ki bu bölümler boyunca Kant, ortak ussal ahlaki biliş kavramlarının, hakikat bulunmayan “boş sanrı[lar]” ve “asılsız fikir[ler]” olduğu olasılığını açık tutar.¹³ Mesela şöyle bir durum da olabilir; kendimizi yükümlü olarak deneyimlememiz, çocukluğumuzda nasıl eğitildiğimize veya kültürel geleneklerimizin özelliklerine kadar geri götürülebilir. Başka bir deyişle, kendimizi yükümlü olarak deneyimimiz, aslında yükümlü olduğumuza dair yeterli bir kanıt işlevi göremez. O zaman üçüncü bölümde, Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin argümanını, bu sağduyu kavramlarından elde edilen, bizim gibi us sahibi sonlu varlıklar için nesnel bir şekilde geçerli olan ahlaki yasanı göstererek tamamlamaya girişiyor. Fakat birçok Kant akademisyeninin işaret ettiği nedenlere göre, ahlaki yasanın girişilen tümdengelimini başarısız. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin sonunda, en üstün ahlaki yasanın ne olacağının bilgisiyse kalakalıyoruz; görünüşte en önemli şeyin ne olduğunu, yani yasanın aslında nesnel bir şekilde geçerli olup olmadığını daha bilmiyoruz.

Kant, tümdengelimindeki başarısızlığı muhtemelen görerek, *Pratik Usun Eleştirisi*'nde tamamen farklı bir argüman stratejisi izliyor. Tüm soruyu varsayan bir argümanda, Kant “ahlaki yasanın nesnel gerçekliği hiçbir tümdengelimle kanıtlanamaz” diye açıklıyor.¹⁴ Ahlaki yasanın geçerliliği, diye düşünüyor Kant, “arı usun tek olgusu” olarak a priori verilir.¹⁵ Bu olgu, mutlak suratte temeldir: “Onu usun önceki verilerinden, mesela özgürlük bilinci olarak araştıramayız...”¹⁶ Aslında, usun olgusu “belli bir halde kesin”dir;¹⁷ “kendini üzerimize bireşimsel önerme olarak, hiç arı ya da ampirik sezgiyi temek almaksızın a priori dayatır.”¹⁸ Henry Allison'ın belirttiği üzere, bu us olgusu tasımı “*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* III'te ahlaki yasanın tümdengeliminin talihsiz girişiminden bile daha az coşkuyla karşılandı.”¹⁹ Örneğin Hegel, varsayılan olguyu “midemizdeki sindirilmemiş son parça, usa verilen bir ifşa” diye tarif etti.²⁰

¹² A.g.e., 4:445.

¹³ A.g.e., 4:402; 4:445.

¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 5:47; 5:48. Hereafter CPrR. Sayfa numaraları Akademie baskısına gönderme.

¹⁵ A.g.e., 5:31.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e., 5:47.

¹⁸ A.g.e., 5:31.

¹⁹ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 230. Bundan sonra: *Kant's Theory of Freedom*.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 3, çev. E.S. Haldane ve Frances H. Simpson (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1974), 461. Alıntılar: Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard L. Velkley (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 69. Bundan sonra: *The Unity of Reason*.

Schopenhauer, bunu “ruhtaki Delfi tapınağı” diye tanımladı.²¹ Paul Guyer, argümanın “çok sayıda ayak izi çıkarmaya dayandığını” öne sürdü.²²

Pratik Usun Eleştirisi’nde us olgusunun merkezi önemine rağmen, Kant olgunun neye dayandığına veya mantıklı geldiği ilişkiye dair asla kesin bir açıklama sunmaz. İlk ileri sürüldüğü bölümde, Kant us olgusunu arı pratik usun temel yasası diye tanımlar.²³ Fakat Lewis White Beck’in işaret ettiği üzere, önemli ölçüde farklı iki şekilde anlaşılabilir bu. Bir yandan, ahlaki yasanın kendinin, “arı us tarafından nesnesi olarak doğrudan biçimde bilinen” olgu olduğu anlamında yorumlanabilir.²⁴ Bu ifade üzerine, us olgusu doktrini bir çeşit sezgicilik anlamına da gelebilir. Diğer yandan, Kant bilincimizin kendi us olgusu demek istemiştir diye yorumlanabilir. Bu ifadeye göre, ahlaki yasanın buyuruculuğunun farkında olduğumuz, indirgenemez ve zorunlu biçimde kesin bir olgudan ibarettir bu.²⁵ Bu iki yorum arasındaki ayrım, sırasıyla bir şeyin bilinçliliğiyle bir olgunun bilinçliliği arasındaki ayrım olarak tanımlanır.²⁶

Us olgusunun bilincinde olduğumuz bir şey olduğu yorumuna göre, olgunun gerçekliği dolaysız, bir sezgi gibi verilmesine dayanır. Kişi, ahlaki yasayı buyurucu görür, aynı limonu sarı gördüğü gibi. Kişinin limonun sarı olduğuna dair bilinçliliği temel ve indirgenemezdir; hiçbir uslamlama zincirinin sonucu değildir. Benzer şekilde, buyurucu olarak ahlaki yasa da, dolaysız verilir ve hiçbir aşkınsal tümdengelim sonucudur. Eğer bu, us olgusunun doğru yorumu olsaydı Guyer, argümanı çok sayıda ayak izi diye tanımlamakta kesinlikle haklı çıkardı. Böyle bir sezgi, en iyi ihtimalle Beck’in dediği varsayımsal sezgi, yani “gerçek bir sezgi gibi görünen ama aslında olmayan” sezgidir.²⁷ Genelde sezgiler, kendini garanti etmez; onlarda yanılmamız her zaman mümkün. Bu, renkler gibi

²¹ Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality*, çev. A.B. Bullock (London: S. Sonnenschein, 1903), 68. Alıntılar: Henrich, *The Unity of Reason*, 69.

²² Paul Guyer, “Naturalistic and Transcendental Moments in Kant’s Moral Philosophy,” *Inquiry* 50 (October 2007): 462.

²³ Kant, *CPPr*, 5:31. Başka bölümlerde, Kant us olduğunu farklı şekilde ortaya koyar. Ne var ki, bu tanımların bazıları, açıkça *CPPr*’deki bazı bölümlerle çelişir, böylece Kant’ın konumunu temsil etmediklerini söylemek güvenli. Diğer formülasyonlar, aynı temel noktayı yaratırken, en azından şu anki amaçlar için sayılabilir diye alıntıladığım formülasyonla yeterli ölçüde benzer. Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 259-261.

²⁴ Lewis White Beck, *Studies in the Philosophy of Kant* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), 211.

²⁵ Bu formülasyon Beck’in formülasyonundan farklı. Beck’in ileri sürdüğüne göre, bu ikinci yorumda us olgusu, arı usun pratik olduğu olgusudur. Fakat Henry Allison’ın gösterdiği üzere, bu yorum *CPPr*’de tartışılan soruyu, yani arı usun pratik olup olmayacağını varsayar. Us olgusunun ikinci yorumu hakkında verdiğim formülasyon, Allison’ın önerdiği formülasyon’a benzer. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, 233.

²⁶ Paweł Łuków, “The Fact of Reason: Kant’s Passage to Ordinary Moral Cognition,” *Kant-Studien* 84 (1993): 210. Buradan sonra: “The Fact of Reason.”

²⁷ Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, 203.

olağan sezgiler için doğruysa ahlaki yasanın daha belirsiz sezgisi için de kesinlikle doğrudur. Dolayısıyla, kendine has su götürmezliği ve önceliğiyle birlikte us olgusu diye bir fenomen gerçekten varsa bu olgu, bir şeyin bilinçliliği biçimini alamaz.

Us olgusunun, ahlaki yasanın buyurucu olduğu bilinçliliğine göre yorumu da benzer şekilde sorunlu görünüyor. Us olgusunun kurması gereken şey, ahlaki yasanın bizim gibi us sahibi sonlu varlıklar için nesnel bir şekilde geçerliliği. Ne var ki ahlaki yasanın buyuruculuğunun farkında olduğumuzu göstermek, onun yalnızca nesnel bir şekilde geçerli olduğunu göstermektir. Başka bir deyişle, ahlaki yasanın buyuruculuğunun farkında olmamızla ahlaki yasanın gerçekten buyurucu olduğunu iddia etmek arasında büyük bir fark var.²⁸ Ne var ki, bir olgunun bilinçliliği sorunu şu ki us olgusunun yapılmış bir olgu olduğuna dair bir açıklamayla yorumdan kaçınılabılır. Us olgusunun en açık şekilde yapısalcı açıklaması, inanıyorum ki Paweł Łuków tarafından, “Us Olgusu: Kant’ın Temel Ahlaki Bilgiye Geçişi” makalesinde verilir. Łuków’a göre, us olgusu bir olgunun bilinçliliğidir ama yalnızca sorunlu olarak verilir, “usun kuşkusuz, açık bir kerteriz noktası” olarak verilen değil.²⁹ Başka bir deyişle, kendimizi ahlaki yasayla kısıtlandırıldığımızı deneyimlediğimiz bir olgu bu. Fakat us sahibi varlıklar olarak, bu deneyimi gördüğünden ibaret gibi algılamayız. Aksine, bu deneyimin olgusu, daha geniş pratik us açıklamamızla tutarlı olup olmadığını belirlemek için “geçici olarak benimsenip incelenmeli.”³⁰ Yapısalcı açıklama, us olgusunu bu şekilde, sırf sorunlu olarak ileri sürerek, önceden bahsedilen bir olgunun bilinçliliği yorumuna karşı itirazdan kaçınır. Fakat böyle yaparak yeni bir itiraza açık hale geliyor, şöyle ki us olgusu tam da sırf geçici olarak benimsenemeyecek bir şey adeta. Bu, Kant’ın “zorunlu olarak kesin bir olgu” olan ahlaki yasanın, “kesinlikle kendinden kurulmuş” olduğu ve nesnel gerçekliğinin “teorik, spekülâtif veya ampirik olarak desteklenen us yoluyla kanıtlanamayacağı” ısrarıyla ileri sürülür.³¹ Ama daha önemlisi, Łuków’un kendi dilinden ileri sürülür bu. Ahlaki kısıtlama deneyimi göz önünde bulundurulduğunda, bunu benimseyip incelemek “zorundayız”. Łuków, pratik özne sırf geçici olarak benimsenip yaşanan ahlaki kısıtlamayı inceler demiyor, ki demek de aslında hatalı olur bence. Tersine, pratik özne, yükümlülük deneyimini yapmak “zorunda” diye derinlemesine düşünürken, ahlaki yasanın buyuruculuğunun halihazırda bilincinde olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, tam da düşünüm edimi, nesnenin düşündüğü deneyim buyuruculuğunu çoktan tanıdığını varsayar. Diyelim ki, bir arkadaşın itibarını koruyabilmek için kendimi yalan söylemeye yükümlü hissediyorum. Tabii ki

²⁸ Cf. K.-H. Ilting, “The Naturalistic Fallacy in Kant”, Lewis White Beck, ed., *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972), 117.

²⁹ Łuków, “The Fact of Reason”, 210.

³⁰ A.g.e., 211.

³¹ Kant, *CPrR*, 5:47.

bu deneyim üstüne derin düşünmeliyim çünkü pekâlâ yanlış da olabilir; sonuçlarına bakmaksızın, yükümlülüğüm doğruyu söylemek de olabilir. O zaman, bu vakada yükümlülüğüm üstüne düşünümüm, genel olarak yükümlülüğümün buyurganlığının önceden tanınmasına bir karşılık olarak gerçekleşir. Bu da şunu gösterir ki pratik us indirgenemez biçimde yanıt verir ve bu yanıt verme, zorunlu seste halihazırda tanınmış bir buyurganlıkla birlikte verili olan us olgusu tarafından zorlanır.

II. “-e” Varlık Olarak Saygı

Ne bir şeyin bilinçliliği ne de bir olgunun bilinçliliği, yükümlülüğün buyurganlığının koşulsuz, halihazırda verili olmasını açıklayabilir. Tartışmak istediğim sorun, iki yorumun da us olgusuna, bilinçliliğe sunulan bir olgu gibi davranması. Bir şeyin bilinçliliği yorumuna göre, yükümlülüğün buyurganlığı, bilinçliliğe bir sezgi biçiminde sunulur. Bir olgunun bilinçliliği yorumunda, pratik özne yükümlülüğün buyurganlığının bilincinde olduğunun dolaysız bir şekilde bilincine varır: Bilinçlilik kendinde bulunur. İki yorumla ilgili sorun şu ki, varlıktan yükümlülüğün bağlayıcılığının bilincine, fenomen için gerekli koşulsuzluk ve hazır karaktere hiç yol yok. Varlık boşluk açar: Mevcut şey, kendini başka bakış açılarından kesinlikle sunulabilir olarak verir; bu bakış açılarından bazıları, varlığın kararlılığı ve kesinliğini zayıflatır. Görsel yanılsamalar, bu noktada iyi bir örnek sağlar. Örneğin, şu sık sık olur; yazın köy yolunda araba kullanırken ileride, uzak mesafede ince bir su tabakası algılarım. Su tabakası vardır ama dolaysız ve kuşkusuz öyle değil. Tersine, değişik bakış açılarından daha çok gösterim isterken, şüphe edilebilir *olarak* karşılaşırım onunla. Gösterimin geçerliliğini yalnızca koşullu olarak kabul ederim, örneğin başka gösterimlerle destekleniyorsa. Ama yükümlülük, böyle koşullu, şüphe edilebilir şekilde mevcut değildir. Tabii ki bu ya da başka bir vakadaki yükümlülüğümünden ille de emin olacak değilim. Doğru eylem planı hakkında karar vermeden önce, sıklıkla durumu kendime farklı bakış açılarından sunarım. Fakat doğru olanı yapmaya yükümlülüğümünden hiç şüphe etmem. Ne yapacağıma karar vermeden önce duruma farklı bakış açılarından bakarsam, bunun nedeni yapmak zorunda olmam, daha neyle yükümlü olduğumu bilmeden yükümlü olmamdır. O zaman, koşulsuz yükümlülük, mevcut bir şey olarak veya bilinçlilik dahilinde düşünülemez. “Kendini bize zorlayan” ve “hiçbir arı ya da ampirik sezgiye dayanmayan” us olgusu, Nancy’nin diline dönersek, etik deneyim alanını ilk açan “etik dışı bir kaynak, gerileme veya çekilme” olarak anlaşılmalıdır.

Us olgusunu, etik deneyim alanını açan etik dışı bir kaynak olarak anlamak için, ille de ahlaki yasayı sunduğunu düşünmek gerekmez. Tabii Kant’ın kendi de, us olgusunu arı pratik usun temel yasasının bilinçliliği olarak anladı: “Edimlerinizi öyle gerçekleştirin

ki iradenizin maksimi aynı zamanda tümel bir yasa olarak da geçerli sayılsın.”³² Ama bir yanılgıydı bu. “İnsanın Özgür Sesi”nde Nancy, dünyadaki *praksisimize* sabit bir yönelim sağlayacak bir etik çağrı olan güncel sıkıntımızı yorumlamada acele etmememiz konusunda uyardı bizi. Kant’ın kendisi, bana göre, koşulsuz buyruk deneyimini, bizi o buyruğa karşılık olarak yönlendirecek ahlaki yasanın kesin bir formülasyonunu istiyor diye yorumlamada aceleci davrandı. Olağan, sağduyusal ahlaki deneyimimizin bir tanımı olarak, tümel kanun formülünün, hatta kendi içinde bir amaç olan insanlık formülünün veya özerklik formülünün, zorunlu bir kesinlikle a priori verildiğini ileri sürmek yanlış. Dahası, bilinçliliğimizin herhangi bir yasanın bilinçliliği olduğu veya olması gerektiği de açıklıktan çok uzak. Burada, Paul Guyer’ın ikinci *Eleştiri*’nin argümanını eleştirisi gibi bir şey elbette doğru: Kant, ahlaki deneyime uygun olan yönelim çeşidi hakkındaki varsayımlarını desteklemek için ayak izlerine güvenmiş.

O zaman, us olgusunun daha yeterli bir ifadesini edinmek için gereken şey, ahlaki deneyimin temel ve indirgenemez verilmişlerinin daha minimalist bir açıklaması. İnaniyorum ki Nancy, “Aşırılığın *Katagorein*’i”nde böyle bir açıklama yapıyor. Nancy’nin o makaledeki açıklaması, imperatifin ahlaki özneye hitap ederek verilmesine özel bir vurgu koyuyor. Öyleyse, us olgusunun yeterli bir ifadesine erişmek için, o hitabın yapısını mümkün olduğunca kesin bir şekilde belirlemek gerekir.

Nancy, görünüşte benzer ama yine de, imperatifinkilerden önemli ölçüde farklı olan hitap biçimlerini tarif etmekle başlıyor. İlkin, imperatifin bize hakla (*droit*) aynı şekilde hitap etmediğini belirtiyor. Hak, “bir kural ifade ederek özel bir durumun ona sunulmasını ister.”³³ Ne var ki, bu kural yalnızca koşullu olarak bağlayıcıdır: Sadece geçerlilik alanına dahil olanlara hitap eder. Örneğin, koşer kuralları et ve süt ürünleri tüketimini tamamen yasaklar. Us sahibi pratik bir özne olarak ben, belli vakaları yasanın altında toplayabiliyorum. Mesela, çizburgerin kurala göre yasaklı bir yiyecek sayılacağını biliyorum. Ama kuralın farkında olmam, çizburgerin yasanın kapsamında olduğunu tanımamla birlikte, çizburgeri yememem gerektiği deneyimini bana vermek için kendi başına yeterli değil. Kuralın bağlayıcı gücü, yalnızca onun geçerliliğini tanıdığım durumda var. Kısacası, kendimi Musevi saymıyorsam o zaman kuralların bana zorunlu olarak hitap ettiğini deneyimlemem. Bu çeşit bir kuralın aksine, koşer mutlak olarak buyurur: Bağlayıcı gücü, onun geçerliliğini tanımama dayanmaz. Kendimi imperatifin hitabı olarak deneyimlemem, onun tarafından dolaysız ve koşulsuz bir şekilde engellenmiş olarak deneyimlememdir.

³² Kant, *CPrR*, 5:30-31.

³³ Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, ed. Simon Sparks (Stanford: Stanford University Press, 2003), 140. Buradan sonra, *FT*.

İmperatifin hitabını bir buyruğa has hitap çeşidiyle karıştırmamak için dikkatli olmalıyız, diye ısrar ediyor Nancy. Bir buyruk, hitabını bir tehdit ya da vaat yoluyla bağlar. Fakat imperatifin bağlayıcı gücünün bunlardan birine dayanmaması, imperatifin özündendir.³⁴ İmperatif, bir kere daha, itaatin vaat ettiği iyi sonuçlara ya da itaatsizliği tehdit ettiği kötü sonuçlara başvurmaksızın mutlak olarak itaat buyurur. Kantçı deyişle, yalnızca tehditler ve vaatler eylem için sağduyulu, yani ahlaki olmayan nedenler sağlayabilir. Örneğin, koşer yasalarına saygı duyarak tabağımdaki çizburgeri yemekten sakınmam için biri bana 100.000\$ verirse o çizburgeri yememek için iyi bir nedenim olur. Böyle sağduyusal bir nedenle gerçekten ahlaki bir neden arasındaki farkı kavramak hiç de zor değil. Para vaadi, bana çizburgeri yemekten kaçınma görevi vermez. Diğer yandan, sırf sağduyusal değil ahlaki açıdan doğru şeyi yapma çağrısı hissettiğim durumlarda, o çağrı tek başına beni bağlamaya yeter. Ahlaki açıdan doğru şeyi yaptığım için ödüllendirilecek de olabilirim, örneğin iyi bir itibar kazanmak veya toplumda tanınmakla. Ama ödül, yükümlülüğümün kaynağı olmaz. Aksine, görevimi yerine getirmeliyim çünkü o benim görevim.

Ahlaki deneyimin en temel ve indirgenemez verilmişlerini en iyi ifade eden hitap yapısı, Kant'ın kendinin “duyularım üzerindeki diğer etkilerin hiçbir dolayım olmaksızın irademin bir yasanın *hükmü altında* bulunmasının bilinçliliği” diye tanımladığı saygıdır.³⁵ *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Usun Eleştirisi*'nde, Kant saygı hissini iki simetrik bakış açısından inceler. Bir yandan, saygı hissini ahlaki yasanın bir *etkisi* olarak tanımlar.³⁶ Kant'a göre, bütün ahlak dışı pratik ilkeler, yani “bütün pratik ilkeler, kendini sevmeye dayanan ilkelerdir.”³⁷ Ahlaki deneyimden tamamen aciz canlılar, bir tek kendini sevmeye güdülenir: Eğilimlerinin nesnelerini doğal olarak ve kendiliğinden takip ederler. Fakat us sahibi sonlu bir varlığın iradesi, “biçimsel olan *a priori* ilkesiyle özdeksel olan *a posteriori* güdü arasında adeta yol ayrımındadır...”³⁸ Aynı, insan olmayan hayvanlar gibi, biz insanlar da güdülerimizi, daha yüksek bir yasa açısından gerekçelendirilmesi gerekir gibi deneyimliyoruz. Arı ahlaki yasa tarafından, mutluluğa doğru doğal güdümüz üstünde üretilen bu kontrol deneyimi, bir çeşit acı deneyimidir. Us sahibi sonlu varlıklara özgü bu acı, saygı hissidir.

Fakat diğer yandan, saygı bir histen, ahlaki yasaya bir *etkiden* daha fazlasıdır. Kant'a göre, hissetmek “bir temsilden zevk alma ya da almama yeteneği”ni isimlendirir. Şöyle ki “*sadece itaat eden*”dir ve “hiçbir nesneyle onun olası bilışı için hiçbir ilişki” içermez.³⁹

³⁴ A.g.e., 141.

³⁵ Kant, *GMM*, 4:401.

³⁶ A.g.e.

³⁷ Kant, *CPrR*, 5:22.

³⁸ Kant, *GMM*, 4:400.

³⁹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. ve ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University

Ama saygı, hisler arasında tek çünkü bir nesnesi, yani ahlaki yasa var. Başka bir deyişle saygı, yasanın fiziksel organizmalarımıza etkisinin sadece edilgen tescili değil yasaya bilinecek bir nesne olarak erişim biçimini oluşturmaktadır da. Buna nazaran yasa, bana hitap ediyor *olarak*, beni halihazırda yükümlü hale getirmiş olarak verilir. Dolayısıyla, yasa beni “gerçekten” yükümlü kılıyor mu sorusuna yer yoktur çünkü kanun asla imperatif gücünden bağımsız verilmez. Yasa, yalnızca beni dolaysız ve koşulsuz biçimde yükümlü kılarak verilir.

Fakat bu yasanın saygı hissinde *nasıl* verildiğine iyi dikkat etmek lazım. Yasanın verilmişliği, sezgi nesnesinin verilmişliğiyle benzer değil. Terimin etimolojisine eğilen Nancy, “Terk Edilmiş Varlık”ta bakış açısı [*respect*] (*respectus*, bakış [*regard*])⁴⁰ “görsel bir bakış değil, yine de kanuna bakan daha az kuramsal bir bakış,” diye açıklar.⁴¹ Örneğin, yolda bir su tabakasına uzun uzun bakarsam bakışımın öznesi benim, su tabakası da nesnesi. Gözlerimi su tabakasından çevirirsem o, nesnem olmaz artık ama ben aynı özne olmayı sürdürürüm. Fakat saygı hissinin öznesi değilim. Aslında “saygı tam da öznenin konumu ve yapısının değişimi; yani, öznenin yapısının değişimi yasanın değişimine karşı koyar (ancak bakamadan) veya karşılık verir (ancak *yanıtlamadan*).⁴² Yasa tarafından sorgulanmış, böylelikle ona tabi olmaktan ibaret, pratik bir özneyim. Dolayısıyla, bu sorgulamadan önce var olacak ve onu sorgulayan yasayı bakışının nesnesi olarak alabilecek hiçbir özne yok. O zaman pratik bir özne olmak, deneyim nesnesi olarak verilen hiçbir şeyle mutlak surette kıyaslanamaz bir yasa tarafından koşulsuz biçimde, halihazırda yükümlü kılınmaktadır. Şu halde, buna nazaran, pratik özne “kendini algılamak için değil almak için” *geriye bakar* (*re-spicere*).⁴³

O zaman saygı, bir “-e” varlık biçimidir. Ama bu “-e” varlık kesintiye uğrar: Temel olarak doğrultusunda *olduğum* şey verilmez, aslında verilemez. Başka bir deyişle “-e”, bana tam olarak ve açık bir şekilde ne yapmam gerektiğini söyleyen yasanın sabit, belirli bir formülasyonuna açılmaz. Aksine, “-e” ahlak duygusunu tek başına yaratır. Yasaya varlıkta, kendimi ona dolaysız ve koşulsuz olarak yükümlü hissederim. O durumda, hiçbir şey beni pratik bir özne olarak oluşturan “-e” varlıktan daha yakın olamaz bana. Hem daha kendimi kendime verirken “-e”, pratik özneliliğimin kalbine üstesinden gelinemez bir ayrım dayatır. Beni sorgulayan, hitabı olarak seçip ayıran yasa, prensipte

Press, 1996), 6:211. Sayfa numaraları Akademie baskısına gönderme.

⁴⁰ Burada “respect” ve “regard” kelimeleri tam olarak çevrilemiyor. “Respect” kelimesi saygı, sayma anlamlarının dışında bakış açısı ve yön de demek. “Regard” kelimesi de aynı şekilde saygı, hürmet anlamlarının dışında bakış, nazar anlamlarına da geliyor. Türkçede böyle bir çift anlamlılık yok, ç.n.

⁴¹ Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, çev. Brian Holmes ve diğerleri (Stanford: Stanford University Press, 1993).

⁴² Nancy, *FT*, 147.

⁴³ Nancy, *BP*, 45

bile aşılamayacak bir mesafeden verilir. Böyle, bütünüyle benimsenemezdir. Kendimi kanuna vermem ama daha ziyade, kendimi ona geri bakarken alırım. En uç, devredilemez ve benimsenemez değişikliğe yönelmişlikle pratik özne olarak bu tekilleştirme, Kant'ın saygı adını verdiği fenomen. Bu, verilmiş en temel ve indirgenemez ahlaki deneyimdir. Yani özetle, “kendini bize a priori zorlayan”, “önceki us verilerinden” ortaya çıkarılamayan ve “hiçbir arı veya ampirik sezgiye” dayanmayan” bir *olgudur*.⁴⁴

III. Sense Olgusu Olarak Us Olgusu

Ahlaki deneyimin bu en temel verileni, bence en iyi, Nancy'nin daha geniş *sense* felsefesi açısından anlaşılır. *Sense*'in kendi bir *olgudur*: Gerçekliği oluşturmak için tümdengelimle gerek duymaz, aksine “kesin olarak kendinden oluşur.”⁴⁵ Nancy bu noktayı, klasik fenomenolojik dilde ifade ederken *Sense of the World*'de şöyle yazıyor: “*Sense*'in *epokhe*'si, *sense*'in ‘yalın tezi’nin ‘askıya alınması’, ‘parantez içine yerleşmesi’ yoktur.”⁴⁶ Diğer bir deyişle, *sense* bilinçliliğe sunulan bir nesneye indirgenemez. Hakkında yargımızı ertelememiz gereken şüpheli bir hipotez muamelesi yapamayız ona. Çünkü “*epokhe*'in kendi zaten *sense*'te ve dünyada yakalanmıştır.”⁴⁷ Epoché'nin metodolojik stratejisi anlam ifade eder; başka bir deyişle, o strateji anlamlı olan bazı epistemolojik veya metafiziksel sorunlara bir karşılık olarak sürdürülür. O zaman, *sense*'i bir bilinçlilik nesnesine indirgeme ve varlığı hakkındaki varsayımları bir kenara koyma girişimi, *sense*'i önceden varsayacaktır. *Sense*'in bir epoché'sini gerçekleştirme çabası, *sense*'te halihazırda var olduğumuzu açığa çıkarır.

Claude Lévi-Strauss benzer bir noktayı ifade ederken şöyle yazdı: “Evren, insanlar onun neyi gösterdiğini bilmeden çok önce gösterdi.”⁴⁸ Dünya verilir verilmez, başka bir deyişle, önceden bulunan bir *sense* olarak verilir verilmez, Nancy'nin diline dönersek, “*sunulur*, uzaklardan, sonsuz olabilecek bir mesafeden bize doğru uzanır.”⁴⁹ Dünyanın *sense*'ini belirli anlamlarla sabitlemeye çabaladığımızda, bunu kendini bize belli bir uzaklıktan sunan bu *sense*'e karşılık yaparız. Mesela, kendimi yazarak ifade etmeye giriştiğimde, bu önceden bulunan *sense*'i yoğun ölçüde hissedirim. İfade etmek istediğim *bir şey* var. Doğru sözcükleri bulmaya çabalarken *sense*'ini daha belirlemediğim *bir şey* tarafından sürekli yönlendirilirim. Benzer şekilde, bir romanın ilk sayfalarını okurken sabit bir anlamla daha belirginleşmemiş bir çeşit gizil *sense* deneyimlerim. Tabii bir de pratik özne olarak, görev hissi tarafından yönlendirilirim ama görevimin ne olduğuna

⁴⁴ Kant, *CPvR*, 5:31.

⁴⁵ A.g.e., 5:47.

⁴⁶ Nancy, *SW*, 18.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ Nancy, *BP*, 172; *GT*, 59.

⁴⁹ 7. nota bkz.

dair belirli bir anlayışım her zaman yoktur. Özetle, *sense* anlamdan mutlaka önce gelir ve onu aşar.⁵⁰ Bizde bilinçlilik nesneleri olarak sunulan belirli anlamlar; örneğin bir üçgenin veya katıldığım sosyal bir rolün ya da bana ne yapmam gerektiğini söyleyen tümel bir kanun formülünün anlamı, varlıktan geri çekilen bu *sense* kaynağını varsayar.

Bu geri çekilen *sense*, sonlu insan aklının yeterince kavrayamayacağı kadar yüce veya tarihin gidişatı boyunca yalnızca asimptotik şekilde yaklaşılabileceğimiz bir anlam olarak anlaşılmamalı. “Bu açıdan *sense*, bir duyu değildir; belirli ya da belirsiz olsun, tamamlanmış ya da sürmekte olsun, hali hazırda mevcut ya da kazanılacak olsun, bir anlam da değildir.”⁵¹ *Sense* varolan veya varolabilir bir şey değil varolmanın ta kendisidir. O zaman *sense*’te olmak, sudaki bir balık gibi bir unsurun içinde olmak değildir. Aksine *sense*’te olmak, dışarıda konumlanmak, kendinin dışına konmak, varolana doğru açılmaktır. Yine, “*sense*, varlığın arı varlık olmadığı, kendini böyle *gibi* göstermek için parçalara ayrıldığı [*se disjoint*] yerde başlar ... Arı, paylaşılmamış varlık, yani hiçbir şeyde varlık, hiçbir şeyin varlığı, hiçbir şey için varlık, ne vardır ne de yok.”⁵² Limon yalnızca olduğu şey olabilir, yalnızca bir limon *olarak* verilebilir, onda bulunanlarda bulunması kaydıyla. Benzer şekilde, kendim neysem o olabilirim; örneğin felsefe profesörü, Amerikalı, beysbol fanatığı, vs; başkalarında ve kendimde bu şekillerde bulunmam kaydıyla. Bu “-e”nin kendi anlamı değildir; bütün belirli anlamların öncesinde ve ötesinde anlam ifade eder.

Sense’in başladığı “-e”, tam da özcede (*à mème*) verilir. Yani, bir yandan, bu “-e” benimsenemezlikle kalmaz, öznenin benimseyebileceği hiçbir şeyle kıyaslanamaz da. Bu, öznenin bertaraf edilemeyen sonluluğunu gösterir, bunun *sense*’i zorunlu olarak açık kalır, dünyaya maruz kalır, dolayısıyla belirsizdir. Öyleyse, öznenin varlığı asla *sense*’ine eşit değildir; aksine, “var olmak demek: *sense*’ten yoksun olmak.”⁵³ Fakat diğer yandan, bu *sense* yoksunluğu benimsemek istediğimiz belirli bütün *sense*’lerden daha yakındır bize. Özne, yalnızca boşu boşuna doldurmaya çabaladığı *sense* eksikliği yoluyla *vardır*, yani kendinde böyle bulunur.⁵⁴ Dolayısıyla, *sense*’in “-e”si, kesilmiş olarak deneyimlenen *sense*’in öncesinde gelir. Rastlantısal olmayarak, Nancy’nin “Aşırılığın *Katagorein*’i”ninde, imperatif ve öznenin arasındaki ilişkiye dair verdiği açıklama, *sense*’in “-e”siyle özne arasındaki ilişkiye eşit ölçüde hizmet eder: “Yakınlık kılıfı altında, tanıdıklık ve samimilik diye düşündüğümüz her şeyden daha yakın olabilen” bir yakınlık. “Aklımıza taktığımız ama bize kayıp olan, kaybı aklımızdan hiç çıkmayan bir

⁵⁰ Nancy, *BP*, 172; *GT*, 59.

⁵¹ Nancy, *GT*, 59. Çeviri değiştirildi.

⁵² 3. nota bkz.

⁵³ Nancy, *FT*, 12.

⁵⁴ Nancy, *GT*, 31-36.

yakınlık olurdu bu.”⁵⁵ Öyleyse, *sense*’te olmak, kendimizi üstesinden gelinemez biçimde açıkta kalmış bulmak, bizi dışarı, sunulan anlamın dünyasına açarak bizi bize veren bir ölçülemezliğe halihazırda duyarlı olmaktır.

IV. Onur

Ahlak duygusunun tamamlanmasını halihazırda kesintiye uğratan bir geri çekilme olarak *sense* olgusu, ona nazaran dünyadaki tutumumuzu yöneltebileceğimiz belirli bir yasaya yetki vermez. Ahlaki düşünce için önemi, bence daha ziyade bizi dolaysız ve koşulsuz olarak yükümlü kılan onura maruz bırakmasına dayanır. Makalenin bu son bölümünde, onuru Nancy’nin *sense* olgusu açısından düşünmenin, daha yaygın Kantçı anlayış tarafından vurgusu kaldırılan, hatta görünmez kılınan fenomenin yönlerini ortaya çıkarmaya nasıl yardım ettiğini göstermeye çalışacağım.

Kant’ın ifadesindeki onurun en dikkat çeken özelliklerinden biri, ona sahip insanın değiştirilemezliği. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde, Kant onur duygusuna, onu ederle kıyaslayarak yaklaşır: “Edere sahip şeyin yerine, başka bir şey de *dengi* olarak konulabilir; buna karşın, bütün ederlerin üstünde olan ve denklik kabul etmeyen şeyin onuru vardır.”⁵⁶ Kant’a göre eder, bir şeyin amaca götüren bir araç olarak sahip olduğu değerdir. İki ya da daha fazla şey aynı amaca hizmet ediyorsa eyleyen öznenin bakış açısından değiştirilemezdir. Örneğin kırmızı Pilot EasyTouch Retractable tükenmez kalemim, öğrencilerimin sınav notlarını vermemde bir araç olarak kullanışlıdır. Fakat benim amaçlarım için, hangi kırmızı Pilot EasyTouch Retractable tükenmez kalem kullandığımı fark etmez. Birinin tükenmezi biterse onu atıp aynı şekilde amacıma hizmet eden başka bir tanesiyle değiştirebilirim. Onur sahibi kişiler, böyle değiştirilebilir değildir. Bir insanı onur sahibi kabul etmek, onun “koşulsuz, kıyaslanamaz bir değeri” olduğunu kabul etmektir.⁵⁷

Onur fenomeninde görünür hale gelen kıyaslanamazlık ve mutlak değer, Nancy’nin tekillik anlayışına istinaden anlaşılabilir. Tekillik, başkalarına maruz kalmamızda verilen *sense*’in aşılmasıdır. *Being Singular Plural*’da Nancy, bunu “insanlar tuhaftır”⁵⁸ (*les gens sont bizarres*) deyimsel tabiriyle bağlantılı tanımlıyor. Gördüğümüz üzere, *sense* hepimizin daldığı bir unsur değildir: o bir *mi-lieu*, iletişimin olasılığına bir durum olarak işlev gösterecek sağduyunun arada bir yeridir.⁵⁹ Bilakis, *sense* varlığın “-e”sinde, her seferinde yeni ve her seferinde belirsiz bir şekilde meydana gelir, başkası indirgenemez

⁵⁵ Nancy, *FT*, 135-136.

⁵⁶ Kant, *GMM*, 4:434.

⁵⁷ A.g.e., 4:436.

⁵⁸ Burada tuhaf olarak çevrilen “strange” kelimesi, İngilizcede yabancı anlamına da gelir, ç.n.

⁵⁹ Nancy, *BSP*, 5.

biçimde yabancı olarak verilir. “Diğer köken kıyaslanamaz ve benzetilemezdir, basitçe ‘başka’ olduğundan değil bir köken ve anlam dokunuşu olduğundan... Tamamen yabancısınız çünkü dünya *dönüşüne sizinle* başlıyor.”⁶⁰ Tabii ki başkayla, bir dizi sabit anlamı hiç de yabancı bulmadığım örneklerle desteklerim: Örneğin, onunla bir avukat, Cumhuriyetçi, anne vb. olarak ilişki kurarım. Fakat çoktan gördüğümüz nedenlerden dolayı, başkasının *sense*’i zorunlu olarak bu anlamları aşar. Bu aşım başka, gizli bir anlam değil *sense*’in gerçekleşmesinden ayrılmaz olan benimsenemez “-e”dir. Bizi tekilleştiren, türümüzün birbiriyle değiştirilebilir bozuk paralarından fazlası haline getiren de “-e”dir.

Öyleyse, tekillik eşsizlikle aynı şey değildir. Eşsiz olmak, hiçbir şeyin ya da hiç kimsenin taşımadığı bir dizi özellik taşımaktır. Örneğin, Wisconsin eyaletinde doğdum, Wheatie adında bir kedim var, şu anda Southern Illinois University Edwardsville’de felsefe profesörüyüm ve en sevdiğim koku Eau d’Hermès’tir. Bu belli özellik dizisine sahip tek insan benim dünyada. Fakat tekiliğim, var olan herkesten ve her şeyden bu belli şekilde farklı oluşuma dayanmaz. Bu özellikle, onurumun saygı görmediğini hissettiğimde göze çarpar: Saygı duyulmayan, Wisconsin’lı, Eau d’Hermès hayranı vb. *sıfatıyla* ben değilim. Aksine, onuru saygısızlığa uğrayan *simpliciter* [yalın olarak] benim. Hem benzer şekilde, başkasının onuruna saygı duymak zorunda hissettiğimde, kendi eşsiz nitelik dizisini taşıyan *sıfatıyla* saygı duyduğumu kesinlikle hissetmiyorum. *Ona*, tekil olarak saygı duyarım.

O halde onur, sahip olabileceğimiz başka özellik çeşitlerinden önemli ölçüde farklı. Onuru Nancy’nin *sense* felsefesi açısından anlamak, bu farklılığı daha kesin olarak ifade etmeyi sağlar. Diğer yandan, onur kişiye sahip olduğu diğer özelliklerinden daha yakından bağlı gibi görünür. Genel olarak onur yok. Mesela, bir bakımevini ziyaret ediyorsam ve personelin belli bir sakine insandan çok sinir bozucu bir yükümüş gibi davrandığını görürsem, bunu genel olarak onura karşı işlenmiş bir suç değil *ona*, o tekil kişiye işlenmiş bir suç diye algıları. Onuru, ya saygı duyulacak ya da ihlal edilecek bir şey olarak her deneyimlediğimde onu, onurun sahibi insandan mutlak surette ayrılamaz olarak deneyimlerim. Ama diğer taraftan, onur diğer bütün özelliklerinden kendine en az ait olan özelliktir adeta. Onuru tutuşumuz son derece hafiftir: Gerek ona saygı duymayan insanlar tarafından olsun, gerek bedensel yeterliklerimizin doğal gerilemesinden olsun gerek de onu yaşamamakta kendi başarısızlıklarımız olsun, sürekli ondan mahrum bırakılma riski altındayız. Yani onur, tam da öznededir (*à mème*). Onur, bir başınalığa kapılmış bir özneye ait bir özellik olmaz asla. Tersine, *sense* gibi onur da, bulunuşun parçalara ayrılarak öznenin benimseyemediği bir dışsallığa maruz kalır. Onur ve maruz kalma arasındaki bu yakın ilişki, onurun hem başkalarıyla hem de kendimizle bütün ilişkilerimizde risk altında olduğunu kesinleştirir.

⁶⁰ A.g.e., 6.

Sonuç olarak, Nancy'nin felsefesi, hem onurun bizi niye yükümlü kıldığı hem de neden bu yükümlülüğü gerçekleştirdiğimizden asla emin olamadığımızı anlamamıza yardım ediyor. Aynı anda yükümlülük deneyimi olmayan bir onur deneyimi yoktur; yükümlü olma hissini yükümlü olma deneyiminden soyutlarsak fenomenin yok oluverdiğini görürüz. Onurun ve yükümlülüğün bu dolaysız birliği, *sense*'in epoché'sinin olmamasıyla açıklanabilir. *Sense* olgusu, indirgenemez biçimde başka olan, kesin ve benimsenebilir *sense*'i aşan gerçi çekilmiş bir *sense*'e halihazırda, karşılık vermemizin ve sorumluluğumuzun olgusudur. *Sense*, “Yine de kalbinden çıktığı usla heterojen ve kıyaslanamaz bir gerçeklik belirler. Bu kıyaslanamazlık bizi ölçer; yükümlü kılar.”⁶¹ Claude Lévi-Strauss'un formülasyonunu değiştirerek diyebiliriz ki *sense*'e maruz kalışımızda, daha yükümlülüğümüzün *ne* olduğunu bilmeden önce, kendimizi yükümlü buluruz. Kendimizi *sense*'te bulmak, asla tamamen belirli ifade edemeyeceğimiz *bir şeye* kendimizi yükümlü bulmaktır. Bundan şu sonuç çıkar; onura karşı sorumluluğumuzu gerçekleştirip gerçekleştirmediğimizi kesin surette asla bilemeyiz. Bu, onurun bizden talep ettiği şeyi tam olarak anlatan bir protokol asla değildir ve olamaz. *Sense* gibi, onur da hep bir sürpriz, kendimizi önceden asla hazırlamış olamayacağımız bir şeydir. Başka bir deyişle, kendini bütün örneklerinde aynen veren bir tümel değildir asla. Her seferinde yeni ve kıyaslanamaz biçimde başımıza gelen bir *olgudur*.

⁶¹ Nancy, *FT*, 145.

Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı

Volkan Çelebi

Jean-Luc Nancy'nin üzerine düşünmeyi bir tür *Éleutherologie* [özgürlük bilim] olarak ifade ettiği “özgürlük olgusu”na doğru korsan bir gezintiye çıkmak istiyoruz: Tıpkı özgürlük gibi bu *isteğin* de bir duygulanımdan daha çoğunu istediğini, bir fikirden daha fazlasını yankılandırıldığını, onun tam da olgunun kendisinden doğduğunu, burada ardına takılacağımız ve berisine çekileceğimiz asıl *deneyim* olduğunu düşünerek. Bu isteğin kendisini bitştirdiği “korsan gezinti” Jean-Luc Nancy'nin kendisinin Özgürlük Deneyimi adlı yapıtında canlı bir örneğini sunduğu *türden* sayılabilir. Elbette buradaki “*türden*” ifadesinin, Nancy'nin genel çalışmasında, nasıl bir felsefi tutum, yönelim ya da yörüngeye işaret ettiği sorusu bizimle birlikte, bu yazının içinde düşünce dile getirilmeye çalışıldığı her anda kendisini kesik kesik parıdatacaktır. Bu kesik kesik parlamanın [ya da bir diğer Nancy kavramı ile ifade edildiğinde *göz kırpmanın*] her anında, bu sorunun karşısında onun yanıtını oluşturabileceği düşünülen “korsan bir temel” atıp, ardından da bundan vazgeçip [ya da daha doğru bir ifadeyle vazgeçirilip] orada durmadığımız ve başka kıyılara yelken açan denizciler gibi olduğumuz da söylenebilir: bir gün bu limandaki, bir başka gün bir diğerindeki ve hep başka başka limanlardaki denizciler gibi. Zaten korsanlık tam da bu değil midir: Başka denizlere, başka kıyılara ve başka karalara açılma, kendini (k)açma yapma ya da (k)açışın tutkusuna kapılma. Kaçış ufkunun sürekli bozulduğu yönsüzleşmeler ve dağılmalar arasında meydana gelen devinimler. Kendinden ve mevcutluk içine düşmüş, kendimizin de içinde olduğu bütün yetkelerce bilinen yönlerden, talimatlardan, planlardan, ön-görülerden, yasalardan ve tüm gelecek temsillerinden özgürleşmek. Hiç için-de, özgürleşmek. Hiçin iyiliği olarak özgürleşmek. Her zaman bir korsan gibi kaçabilmenin ve yakalanmamanın sırrı mıdır bu “hiçin iyiliği” diye adlandırabileceğimiz? Özgürlüğün iyiliğinin ya da belki iyiliğin özgürlüğünün temelleri bu korsan temellerin üzerinde mi atılır?

Ya da düşüncenin ve yaşamın modern doluluğu, özgürlükler diye bilinen haklar ve bu özgürlüklerin getirdiği ödevler arasındaki despotik çatışmalardan, Nancy'nin de aktardığı şekliyle, kurtulmak istediğimizde, aynı karasal uzamın ve aynı mekandaki çarpışmaların ötesinde –yere demirlemiş değil özgürce ve zorunluluktan uzak bir şekilde ya da tek zorunluluğu sürprizi yaşamak ve kabuğundan çıkanı, örtüsü açılmışı yaşamak, varoluş olarak yaşamak olan bir korsan gemisinin seyahatinin kalbinde– özgürlük adına hala neyi düşünebiliriz? Nasıl düşünebiliriz? Bu çatışmalar, korsanlığın en berisine, onun kökenine kadar takip edildiğinde elimizde ne kalır? Hiçbir şeyin kurulu olmadığı, hiçbir şeyin temelinin atılmadığı ve hiçbir zaman atılamayacağı bitimsiz bir çölün kumları ve bu kumların soğuk uğultusu mu gelir *birden*? Tam da Nancy'nin çöl örneğini verdiği bir anda, elimize almaya çalıştığımızda parmaklarımızın arasından kayıp rüzgârda yok olan bu en küçük yer-biriminin [bu uçucu, yerimsi ve havamsı kumun, konabilen ve dağılabilen yer işaretinin] konumu, yönü, temeli neresidir? Ele değen ama elde kalmayan bu kum ile “olma hali”, hiçlik ve özgürlük ile göçebelik içinde olma halini bir ölçüde andırır. Çöl coğrafyası, göçebe özgürlük düşüncesi bizi başka bir sorgulamaya daha götürür: Kendimizi ve özgürlük düşüncemizi bu çölümsü varoluş karşısında, bu en kökendeki halin hiç-oluşu karşısında tartıya nasıl çıkarabiliriz? Çölü tartacak, sonludaki sonsuz korsanlığı affedecek adil bir terazi fikrinin ne kadar uzaklarındayız? Çölün kararından beklenen adalet, insanın değil hiçin sonsuzca ağır basan adaleti olacaksa, bunun bildiğimiz bütün adalet biçimlerinden farklı bir olguyu varoluşa getirmesi kaçınılmazdır. Bu adaletin Nancy düzlemindeki ismi özgürlük'ten başka bir şey değildir; ancak o, karşısındaki her şeyi tartar ve o her-şeye kendi hiçliğinden katar; artık her-şey her şeyliğini yitirmiş, kendisinden özgürleşmiş ve yeniden yola koyulmuştur. Ama bu yola koyulan, bir kötünün yola koyulması, bir felaketin olayı ya da bir insanlıkdışının gerçeğiye bu bizi neyle yüzleşmeye zorlayacaktır? Özgürlük olanağı içinden, özgürlüğün asli farkından ve deviniminden doğan kötülük, yıkım; olmanın kendi öz-meşrulaşması içinde karşımıza dikilen vahşet; tüm etik-dışı gerçekleştirmeler ve ölümler; bu özgürlüğün bütün bu olanakları yeniden kendi içinden çıktığı ve kaynağını bulduğu, ondan beslendiği özgürlüğün tartışına mı çıkacaklardır? Bu yazıda, özgürlük, adalet, iyilik arasındaki bu geçişlerin; özgürlüğü merkezsiz bir merkeze, temelsiz bir temele yerleştiren Nancy düşüncesi açısından, diğerleri adına [adalet, iyilik, insanlık] ne gibi sıkıntılar getirdiğini ve Nancy'nin bu sıkıntılara karşı getirdiği kimi düşünceleri onto-etikolojik bir felsefi karar çerçevesi oluştururken kullanmaya çalışacağız. Bir korsan gezintide bir çerçeve oluşturma ifadesinin sıkıntılarının farkında olarak.

Düşüncenin şeyini; maddi güçsüzlükten ve eylem karşısındaki düşünsel acıkütlesinden [en büyük korkusu kendi gerçekleştirmesini görmemek, sabırla o gerçekleştirmesini sonsuzca beklemek olan düşüncenin içinde ve sınırında biriken kütleden] bir kez daha başka

bir yöne doğru çekme denemesi, onu kökeninin üzerinde biriken bütün felaketlerden ve insanlık dramlarından başka bir uzama doğru, çölün içlerine ve özgür olmanın erksizliğine doğru çekme denemesi ne tür bir *pathos*'u gündeme taşımayı gerektirir? Ya da Nancy'nin kendisinin gittiği o yönde, Descartes'tan beri özellikle gündemde olan öznellik ontolojisini [farklı açılardan Kant ile Hegel de elbette] ve kendini kendine temsiller aracılığıyla görünür kılma ve bu zorunluluğu ve bu gücü özgürlük olarak tanıma felsefi kararını gözden geçirmeye başladığımızda, bizi ne beklemektedir? Çölde yeni bir başlangıç belki, ya da hiçbir zaman temeli olmayacak bir sürekli başlama, olma etkinliğinin bekleyişi?

Nancy'nin özgürlüğü düşünmeye bir kez daha başlaması, yani kendi sorgulaması açısından, yeni bir felsefi jest, sürpriz bir felsefi tavır oyuna sokulur. Öyle ki bu şu demeye bile gelebilir: Bizi bekleyen, bizi bir yerde beklemiyor, beklemenin mekânı kendi kendisinden farklıyor. Yalnızca bu da değil, biz ona doğru kendi kendimizden farklıyoruz, olgunun hiçliğinden bekleyene doğru biz denen şeyin özünü kaybederek çekiliyoruz. Ama bizi çekmekte olan, bizi hiçbir zaman eline geçiremeyecek, bizim hiçbir zaman sahibimiz olamayacak, bizi temel olarak atıp üzerimize bina çıkamayacak olandır. Bu fark, bir şeyin, bir durumun, bir halin, bir düşüncenin, bir olayın, bir insanın karşısındaki fark değildir; bütün bunlar ancak o fark sayesinde vardır. Bir şeyden, bir kişiden, bir olaydan, bir düşünceden fark değil, onları kendi aralarında birbirlerine ilişki olarak veren ve onları kendileri olarak veren "fark". İlişkiyi, paylaşımı ve varoluşu kendi uzayları açısından belirleme, onlara uzay içinde bir yer-açma jestinin kökeni. Kökenin kendisinin fark; farkın ise karşılaştırma, özdeşlik, benzerlik, denklik, ayırım kabul etmez oluşudur; böylece onun köken-siz, dip-siz oluşudur. O fark, uçurumsal farktır, ve uçurum olarak farktır. Böylece çeken farkın yasa-sız yasa-sıdır, bizi farklar, kendisi de farklanır: o, sınır yok-edici bir ihlalin özgürlük uçurumudur.

O halde hala "gelmekte olan" bizi bekliyor diyebilir miyiz? Ya da tam tersi biz gelmekte olanı bekliyoruz diyebilir miyiz? Eğer bu ikisinden birisini ya da ikisini aynı anda olumlayabilseydik, farkın kendisi olarak özgürlük denen şeyden bahsetmek olanaksız olurdu. Gelmekte olanın ve bekleyenin bu hiçsel ilişkisi, hiç içindeki ilişkisi. Bu ilişki-sizlik, farklar, ötelere ve ertelere. Gelmekte olana, bekleyene ve onları birbirine dokunduran hiçliğe ilişmeyen şey sadece iki kez karar verir: doğumda ve ölümde. Doğumda ve ölümde özgürlüğe doğulur ve özgürlükten kopulur. Peki ya yaşamının zamanında, özgürlüğün kararı, kötüye karşı (iyi) olmanın kararına nasıl dönüşür? Dönüşebilir mi?

Nancy'nin durmaksızın inşasını sürdürdüğü ama aslında hiçbir temeli olmayan bu

özgürlük olgusunun bizi bir özgürlük ontolojisinden geçirerek bir etik konumlandırmaya sürükleyeceği bir an, bir ötelemeyiş, gelmekte olanın iyi olarak gelmesi ya da gelenin tanıklığında iyi olandan yana karar verilmesi mevcut mudur? Ontolojik olanın etik olan karşısındaki önceliğinin, bu tekil yönsüzleşmelerin ve tikel dağılmaların varolan için kötü karşısında iyi olma kararına dönüşebilmesinin olanağı yani bir onto-etikolojinin olanağı var mıdır? Bu olanak özgürlük biliminin ortaya koyuluşunda nereye düşer? Öyle ki etik, tıpkı Levinasçı güzergahta ve karar vermede olduğu gibi, başkası yönündeki mutlak iyilikten, iyi oluşun koşulsuz yardım edişinden; ya da Kant'ta olduğu şekliyle kendi olarak öznenin yasaya çıkarsızca bağlılığı ve bağlanışının kesin belirleniminden ayrılamaz olarak koyulduğunda; Nancy'nin çözümlediği şekliyle özgürlüğün "hiçsel tutku"sunun karşısına insanın "içsel tutkusu"; ahlaki konumlanışındaki katılık ya da erdem adına tutulan ve bırakılmak istenmeyen yola tutkulu bir tutunuş gerçekleşir mi? Buna etik konumlanma, etik yönseme ya da ahlaki tavrın kesin duruşu olarak bir yol çizdiğimizde; hiçbir ya da aralanmanın yasa-sızlığının ve özsüz oluşunun –ki Nancy için olmanın özgürlüğüdür ya da özgürlüğün olmasıdır– kötü olma özgürlüğünü de bir yönsüzlük, kendi içinde farklanmayı becerebilen bir sapma, fakat yine özgürlük olanağı içinde bir sapma olarak anlatması ya da kötücüllüğün de bir özgürlük kararı olduğu bize sunması Nancy'nin çözümlemeleri bakımından ontoloji ile etik arasındaki geçişi aşırı derece yıpratır görünmekte midir?

Soruşturmamızın kendisine sormayı ilk olarak istediği de budur: Çölün/çölde karar verme zamanı gelip çattığında, özgürlüğün korsan temelleri, uçurumu ve sürekli kabuğundan çıkışı ile iyilikten, başkasından ve muhtaç olandan yana –örneğin Levinas'ın Öldürmeyeceksin'deki kesin yasalılıkla ve hiçbir zaman aşılamaz olan sınırın berisinde, hiçbir zaman o sınırı aşmaksızın– "özgürlük ve iyilik/kötülük" arasında kalındığında kötünden yana alınan tavrın meşru bir özgürlüğün kapsamında ve özgürlüğün tek anlamı olan ihlalde nasıl anlam kazanacağı söylenebilir? Çöle terk edilmiş bir benliğin, bu hiçbir uğultusuna kötülük içinde kendini koyvermesinin sakıncaları durmaksızın bu soru açısından hatırlanacaktır elbette fakat burada Nancy'nin bu güçlüğü farkında olduğunu söylemememiz edemeyiz. O halde, Nancy açısından bu özgürlük biliminde iyiliğin ve kötülüğün nasıl konumlandırıldığını değerlendirmeye almak durumunda kalırız. Hiçin varoluşta varolanla teması, olanın olması olarak özgürlük ile; için ve için varoluşta aşkınlıkla teması, yaşanmışın yasası olarak etik arasındaki çift-yanlılık nasıl düzenlenecektir? Soru başka türlü sorulduğunda şimdinin bir yanındaki özgürlük, gelecek ve yasasızlık; şimdinin diğer yanındaki etik, geçmiş ve yasalılık durumu karşı karşıya getirilmiş olur. Şimdinin iki-katlılığının mekânın özgür açılışında etiğin kendisinden ve gerisinden bir adak sunması, özgürlüğün etiği kendi yolunda kendisi için adaması, kötülüğü özgürlük adına kabullenmesi yazgı mıdır? Öyle görünmektedir

ki, Nancy bağlamında, iyiliğin mutlak olarak seçilmesini salık veren yasalar dahil sınıraşımından ya da ihlalden kurtulabilecek hiçbir özgür olma, hiçbir özgür seçim yoktur. Kötülük bir hayalet gibi yaşamın bütün aciliyetlerine dadanmış bir özgürlük olanağı olarak belirmekten vazgeçmez. Peki ya “insan olma”nın bütün bu olmaları bir özgürlük içinde bir arada tuttuğuna ilişkin bir soru, tam da bu kötülük zemini içinde açıldığında, yeni soruşturmanın yönü nasıl çizilebilir?

*

Korsan temeller, hiçin iyiliği ve çölün kararı başlıklarını bazı noktalardan biraz daha geliştirmeye çalışmaksızın, buradaki düşünsel ve yazısal temasın doğasından da bahsetmek gerekecek: Nancy ile nasıl bir ilişki içinde kaldığımızı sorgulama. Biz burada, Nancy’nin Özgürlük Deneyimi’nde sunduğu incelikler ve ayrıntılandırmalar ile açıklığa-kavuşturmalardan ya da tam tersi bir yolda karanlığa-itmelerden bütünüyle yoksun durumdayız. Yapıtın sergilemeye ya da geri-çekmeye çalıştığı özgürlük anlayışıyla *aynı ters-yönde* kalarak güzergahımızı çizmeye ve onu çizdikçe onun elimizden farklı yönlere silinip gidişi deneyimine teslim olmaya yazgılıyız. Bu yazgıya teslim olurken, düşüncenin deneyiminin ve ona ait izin hiçbir şekilde yok olmadığı da söylenmelidir. Öyle ki hem düşünölmekte ve düşünölmüş olan özgürlük fikrinin sınırlarında şimdi’ye ve geçmişe tutunuruz; hem de henüz karşımıza, içimize ya da dışımıza mevcut olmayan bir özgürlük olgusunun sınırlarına “gelecek”ten [uyanmakta ya da gelmekte olan kendimizden ya da düşüncemizden, düşüncenin hiç-ten gelen şeyinden] değmiş oluruz. Böylece fikir ile olgunun birbirine yapışıklığı, arkasız oluşları deneyimine tanıklık ederiz: özgürlük fikrinin arkasında olmuş olmanın özgür deneyimi vardır; ve olgusunun arkasında da gelecekteki özgürlük fikirlerinin uyanışları. Arkasında, berisinde kendisinden başka hiçbir şeyi bulamayacağımız bir özgürlüğün geçmişten uyanık kalışı ve her gelecekte yeniden uyanışı. Böylece bu teslim oluşun kendisi, kendi teslimiyetini yasalaştıran ve sabitleyen bir tutsak alınmışlığı değil; tam tersine bu teslimiyetin belirlediği sınırı ve yasayı her seferinde aşan özgürlük deneyimini; varolma yasasını, özsüzlüğün öz-yasasını, ya da başka bir şey deyişle “olanın olmaya bırakılması olgusu”nu açığa çıkarır: bu her seferinde kendi yönünü, kendi güzergahını, hiçbir temelin ya da kökenin, makam ya da yetkenin izni ya da görüşü olmaksızın yaratan korsanlık deneyiminin diğer bir adıdır. Öyle ki artık bu deneyim içinde Nancy de mutlak bir makam olmaktan özgürlük boyunca uzaktır, incelikli bir rehber, bir filozof-yol arkadaştır yalnızca.

Burada belki de bu “*aynı-ter ters yönde kalma*” ifadesinin neyi anlamlandırmaya çalıştığı üzerinde durulmalıdır. Nancy ile bu yazının yazarı arasındaki bu kalma ilişkisi; aynı sözlerin ya da tıpatıp benzer olarak düşünce dizilerinin bir bağlanması,

birbirlerine ayrılmaksızın zincirlenmesi ya da başka bir deyişle özdeş bir farkın oyun alanı değildir. Burada, Nancy'den öğrendiğimiz şekliyle, aralanma, bol mekânlılık ve farklanma bakımından aynı uçurumun oyulması, keşfedilmesi hedefe oturtuluyor. Varoluşun kendisine her zaman sabitleme isteğinde olduğu özgür anlamının kendinden boşaltılmasını, özgür anlamın doluluğunun kendi içinden yarılmasını kendi düşüncemizin ve deneyimimizin içinde gerçekleştirmeyi deniyoruz, deneyimliyoruz. Öyleyse, tikel bir düşünümün alanında, Nancy ile tekil bir ortaklık, bir paylaşım alanı içinde var oluyoruz. Bu ortaklık içinde var-olma, onto-etikolojik sorumuz açısından bir konumlandırma, *Setzung*, sorunu olarak karşımıza gelir: Nasıl konumlanırsınız, nasıl konumlandırırız?

Yön ya da daha karmaşık anlamıyla konumlandırma; bir başka doğrultuya, aynı düzlemdeki başka noktalar topluluğuna göre bir ölçülendirme, değerlendirme ve bir duruş noktası belirlemedir. Bunların tamamı mevcut bir yer düzeni ya da mekân rejimi diyebileceğimiz burada, şurada ve orada'ların bütün belirlenmiş alanları üzerinde; ya da Nancy'nin ifadesiyle kapalı uzayların yer planları, birbirlerine düzenli geçişleri aracılığıyla meydana gelir, yani temeller üzerinde yükselir. Oysa özgürlük sözkonusu olduğunda temelin, yönün, konumlandırmanın hepsine önsel olarak bir köken-sizlik, temel-sizlik, kökendeki farkın devinimi düşünülür. Böylece aynı ters-yönde kalma ifadesinin bu yazı açısından önemli ortaya çıkar: "Aynı", ikilikler ve klasik yer rejimleri ile mekân düzenleri üzerine kurulmuş bir metafizik alanın görmezlikten gelinemeyeceği olgusu üzerine otururken; ters yönde kalma¹ ise bu öznellik ontolojilerinin artık özgürlük bakımından kendi acısını ve çıkmazını sürekli deneyimleyen varoluşsal bir durumu ortaya koyduğunu tespit eder ve özgürlüğün yepyeni bir düşünülüşünü, her türlü genel anlamdan çözümlenmesini talep eder. Daha doğrusu her zaman kökenindeki fark eşliğinde yeniden düşünülüşünü ve sorgulanışını talep eder. Nancy açısından hiçbir transandantal [aşkınsal] tamalgısal özdeşlik ya da mutlak tinin hiçbir mutlak bilgilenmesi bir kategori ya da kavram olarak özgürlüğün hakkını veremez, onu bir yasa olarak ya da bir yasanın altında olarak konumlayamaz çünkü özgürlük aklın fikir olmayan tek olgusudur. Aklın olgusu olarak özgürlük, düşüncenin şeyidir –denebilirse

¹ Elbette bu ifade, *aynı ters yönde kalma*, Nancy ile özgürlüğün yeni bir sorgulanışını düşünmede onunla birlikte kalır, onunla ilişkilendirir; fakat buradaki "ters", kendi farkını ortaya koymak zorundadır. Aksi takdirde, özgürlüğün olmasını belirlenmiş içeriklerden çok onların kökenindeki fark jesti olarak düşünmeye çağıran Nancy'nin kendi sözlerini bir yasa düzlemine getirilecektir ki, Nancy bundan her zaman sakınmayı öğütler. O halde "ters" kalma, onun hareket ettirilen, yeniden düşünmeye itilen bir terslikte kalma olmasını da içerir: bize hiçbir zaman ortaya koyulmuş, düşünülmüş ters yönü o ters yön olarak koymaması anlamında ve bizi tersliğin jestini, yeni bir coğrafyanın aralanmasında, yeni bir mekânın varoluşa gelişinde, yani her seferinde tikel olarak düşünüyor olmanın kıyılarında tutma anlamında. Böylece Nancy'den ayrılır ve onun çizdiği sınırları tahrip etme pahasına onun özgürlüğü düşünme çağrısıyla birlikte kalırız: Aynı ters yönü sahiplenir, aynı ters yönden de kopma hareketini düşüncemizden sakınmadan düşünürüz: özgür oluruz.

çekirdeğidir–, her zaman praksis tarafından ve praksisin kendisi olarak yeniden-doğar, yeniden ve tekil olarak yaşanır, görülür olur. Özgürlük böylece yön, doğrultu ya da yörünge olarak benimsediğimiz bütün yasalardan ya da felsefi kararlardan kendisini özgürleştirmesi gereken düşüncenin tek olgusu, en temel insanlık praksisinin kendisi olarak düşünölmeye çağrılır.

Böylece yön, doğrultu ve yörüngeler “özgürlüğün hiçine” aralanır; mekânın bu yeni aralanmalarından bambaşka bir mekân anlayışının vuku bulması, her aralanmanın her seferinde, her bir tekil ortaya çıkışta, tıpkı bir dilim şeklinde farklı parçaları ortaya saçması beklenir. Diğer bir deyişle, her dilimin diğer dilimlerin kendi yönlerinden farklı olan tikel yönleri ve doğrultuları her seferinde, varoluşa her gelişinde kendine has olarak ortaya çıkarması özgürlüğe uygun düşer. Her dilim için yeni bir coğrafya sözkonusudur. Bu yazının da bir dilim olduğı düşünöldüğünde, Nancy ile ortaklık içinde, kendi-huzura gelemeyişinin huzursuzluğunu –ortaklık, kardeşlik ve dostluk içinde, derin ve ince bir paylaşım boyunca– kendine has olarak çizmeye çalışacağı açıktır: Bu açıklık, yazarın tercihi değil; düşüncenin, özgür olmanın bütün sınırları aşan has talebidir.

Bu has talebin kendisine sadakat içerisinde, sınırlar aşan doğasına inancımızı vererek, özgürlüğün olma coğrafyasının ve rotasız oluşunun karşısına; geleceğe aktarılabilir ya da geleceğe geçiş yapabilir “olma” [dost, aşık, birlik, kardeş, yakın, duygudaş olma] bakımından etik bir coğrafyanın izinin sürölüp sürölemeyeceğini de soracağız. Özgür olmaları bir arada tutan bir geleceğı açış, ya da bir ön-açış belki de?

Elbette bu etik, hiçbir genel norm ya da yasa önererek, özgürlüğü sınırlayacak değildir; fakat mevcut olmayı arkada bırakan özgürlüğün çölömsü, korsan coğrafyasının hiçsel yapısına maruz kalmayan – mevcut olmanın kötölüğünü ya da eksikliğini ya da has olmayışını kabul etmeyen bir direnişle– ama onunla birlikte gidebilen ve çöl ile birlikte varolabilen bir dayanıklılık, bir umut, bir direniş, bir bağıllık ve bir yakınlık olarak ilişkiyi hedefleyecektir. Bu hedefleme açısından, insan ile onu çeken kendi olması ya da dünyadaki olması arasında değil ama iki insan arasında, birbirlerini birbirlerine ve dünyaya çeken insan ile başkası arasında başka türlü bir hiçlik yapısının düşünölmeyi talep edip etmediğini soracağız. Bu ortak hiçlik yapısı, olmayı sonrasında daha da açacağımız bir “hiçiş”e ve ben ile başkası’nın hiç’e birlikte bağlanmalarında başkasının içine dönüştüren yeni bir uzamın coğrafyasını araştıracaktır: “hiçişkenin coğrafyasını”. Hiçin coğrafyası, özgürlüğün coğrafyası olarak düşünölebilirse, hiçişkenin coğrafyasının insanın coğrafyası olarak düşünölmesinin kavrayışımıza neyi sunabileceğini denemek istiyoruz. Hiç’ten olmanın, hiç’e bağlanmanın, özgürlük olgusunun, hiçişkenliğinin coğrafyasının, yani insan-olmanın anlamının sınırını ve özünü çizdiğinin farkında

olarak, özgürlüğün ben ile başka'sının ilişkisinin kendisinin de kökeni olduğunu bilerek, özgürlüğün olmalarını hem özgürce, hem de umutla, sabırla, direngenlikle ve sevgiyle bir arada tutabilenin bütün coğrafyaları üzerine kafa yormak: yorgunluğumuzu ve geçmişten gelen tükenmez borçlarımızı düşüncelerimizin insan'da dinlenen yanına dayayarak.

Böylece, aynı ters-yönde olma, ifade etmek istediğinin bütün yetersizliğine rağmen, deneyimi ve düşünümelerin felsefi kütlisini hiçbir zaman akıldan çıkarmadan, kendimizden dışarıya çıkmak, dışarıya ve başkasının hiç'ine maruz kalmak. Onun hiçliğinin dostluğuna paydaş olmaktır da: Hepsi de özgürlüğü olma ve arama adına. İnsanın olması ve aramasını düşünceden ve olgudan geride bırakmaksızın.

Kendi belirlenmiş yönümüzün tersine çıkma, özgürlüğü arama ve anlamlandırma denemelerinden bir tanesini, küçük bir tanesini dile getirir ve bu dile getirmede, bu özgürlüğün büyük arayışında/aranılışında kendi küçük sularına doğru, adeta yağmurun cömert sularında yolculuk eden kağıttan bir gemi gibi çekilir... Kağıtta-n bir korsanlık yapmak için...

Korsan Temeller

Jean Luc Nancy'nin korsan temel "tema"sının, en başa dönülürse, Heideggerci tınılar eşliğinde, *bilinmeyen*in [sürprizin, ansızın, kabuğundan çıkış, geçiş ve geliş olanın] cömertliği ya da aklın nesnesi ya da öznesi olmayanın *eli açıklığı* üzerinden bir özgürlük bilimi geliştirmeye doğru devinmekte olduğu söylenebilir. Şüphesiz Nancy, vurguyu bu bağlamda aklın uzamındaki soyut kavramdan, İdea'dan başka bir yöne doğru – düşünce'nin şeyi olan bir olguya doğru– çekmeye çalışır:

"Özgürlük bir İdea'dan başka herşeydir... özgürlük bir olgudur... Özgürlük kendini bir tarihle yapar, bir tarihle deneyime tanıtır; Hamlet'in dediği gibi zamanın çığırından çıktığı yerde, düşünmeye sevk eden ve kendini düşündüren bilinmeyenin cömertliği ya da üretkenliği sayesinde..."²

Nancy'yi bu cömertliği ifade etmeye götüren nedenlerin başında kuşkusuz felsefenin varlığın tarihinde "özgürlüğü" bir temel olarak düşünmesi ve bu düşüncede bir çıkmaza girmesiydi; zira özgürlük tam da temellendirildiği anda kendisini öteye-iten ya da ortadan kaldıran şeye dönüşüyor ya da başka bir deyişle pratiğe aktarılabilir ya

² s. 11 [Jean-Luc Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 2006, Aralık Yayınları, çeviren: Aziz Ufuk Kılıç. Bundan sonraki bütün alıntılar, çok ufak çeviri değişiklikleriyle, bu çeviriden yapılacaktır].

da ondan beslenebilir olmaktan çıkıyordu: geleceğe, gelmekte olana, bilinmeyene karşı özgür ve uyanık olmamaya dönüşüyordu. Nancy, bu bağlamda temel olarak özgürlükten kurtuluşu, temelden kurtuluşa çevirir.

Nancy, felsefenin geldiği yer açısından, ya da kendisini bulduğu yer açısından felsefenin sınırında deneyimlediğimiz tekilliğin yazgımızın şimdiki durağı olduğunu duymaya çağırır. Bu öylesine bir çağrıdır ki, kendi zeminini, kendi temelsizliğinden alırken uçucu temellerin birbirine eklemlenişini gözden çıkarmaz, öyle ki bir korsan gemisinin denizlerde ve coğrafyaların aşındığı bilinmeyen koordinatlarda, yani temelsizde devinmesi onu korsan gemisinin içinde, o geminin kendi zemininde, temelin temeli olan özgürlükte var-olmaktan alıkoymaz. Bu coğrafyasız rejim, düşüncenin kendi has yerini yıkıp geçmez, ona uçan haliya benzeyen bir kaygan zemin armağan eder. İnce bir buz tabakasını andıran zemin her an kırılmaya, her an gelmekte olanın içine düşmeye, atıma, patlamaya, yarılmaya ve yerinden kopmaya hazırdır. Bu hazır olmanın anlamı temelin tekil çoğulluklarca yarılması, korsanlık deneyimindeki geminin bir etrafının [yönler ya da nirengi noktaları ile tarif edilebilecek her türlü haritacılık özünün] kalmamasıdır. Düşünür yolunu ancak geminin ince tabakasından, düşüncenin inceliğinden alabilecektir ve ancak bu inceliğin üzerinde “*olmada*” özgür serpilmenin tekil belirişi vuku bulacaktır. Özgürlük böylece insana kendi tekilliğini kendi dünyasında ve kendine has varoluşunda olma [kendinin dışında kendisi olma; bir şey olma, bir olay olma, bir sürpriz, bir aşk, bir dostluk, bir kardeş olma] olarak armağan eder: bu armağan etmede, dünyanın bütün coğrafyalarını hesaba kattığını sanan yer, mantık ve yasa rejiminin hiçbir payı yoktur. Bu armağan etmede armağanın *neliği* düşüncenin ve tanımlanmış haliyle mevcut yaşamın dışında tam bir yabancı, göçebe olarak kalır. İşte bu yabancılık ve göçebelik, felsefenin özgürlük için düşüncenin sınırın(d)a serpilmesidir: köken-öncesi bir kökensizlik, bir an-arşı ve bir erk-sizlik ve yer-sizliktir; *tekil çoğul* olmanın anlamıdır:

“Felsefenin sınırında ... yalnızca ve yalnızca varoluşun özgür serpilmesi vardır – ama vardır (bu artık bir saptama değil, bir ürpermedir). Bu özgür serpilme bir ilkenin kırınımı ya da bir nedenin çoklu etkisi değil, tekil bir belirişin anarşisidir: Öyleyse bu tekil beliriveriş özü gereği çoğuldur...”³

Nancy’nin tekil beliriveriş olarak betimlediği, insanın kendi olmasına, ona has olanaklara bırakılması ve kendi insan-oluşunun ona bir geçişin sınırlarında özgürce ikram edilmesidir. Bu anlamda, her bir insan, her –özgürleşme– deneyiminde tekil olarak kendi varoluşunu aşar, kendi kendisini geride bırakır ve kendini kendinde-yasa

³ s. 14.

olarak koyan bütün kısıtlamaların sınırlarını aşındırır: *geçişin* nereye doğru olduğu sorusu mevcut yanıt düzenlerinin bütünlüğünü elinin tersiyle iten, onları aşındıran daha yüksek bir cömertlik ve sorgulama ekonomisini varoluşa getirir.

Geçişin nereden olduğu ya da nereden başlayacağı sorusunun yanıtı var mıdır peki? Geçişin sonunun, gidişatının bilinmemesi, ya da geçişin nereden başlayacağını, nereden geleceğinin bilinmemesi, bu bilinmeyenin geçişi ya da geçişin bilinmeyi *gelecek olarak özgürlüğün* anlamıdır ya da başka bir deyişle zaman olarak mekânın anlamı. Böylece bu anlam hiçbir zaman kendisini kendisinden boşaltmayı kesmeyen bir özgürlüğün sonsuz anlamıdır: bilinmeyen geleceğin sonluları, olanakları, tekil çoğulluklarıyla yan yana olan sonsuz sonlu'nun [özgürlüğün] anlamı. Anlamı, derinliği ve genişliği hiçbir zaman dolmayacak olanın, sürpriz ya da ansızın olarak geleceğinin, ya da özgürlük deneyiminin cömert bağışdır bu aralanan zaman-mekân. Her tekil olmaya özgürlüğü ve varolmanın kendisini bağışlayan bu cömert geçiş, olmayı olma olarak sürdürür ve varlığı geri çeker. Özgür olmanın zamanı, mekânı araladığında ortamın ya da düzenin görme, bakma, duyma ve koklamaları, duygu ve tutkuları bu aralanan dışın geçişine, ya da başka bir deyişle mevcudun yarılmasındaki ölümcül göçe maruz kalır. Bu maruz kalma, bütün bir evrenin ansızın küçük bir tekil deliğin deliliği ya da bambaşkalığı karşısında şaşırıp kalması gibidir. Şaşırıp kalma, ürperti fark içindeki işte bu oluş'tur, bu geçişe maruz kalan düzen parçalarının ve onların ilişkilerinin kaybolmuşluğu, sahipsiz ve güçsüz kalışıdır. Tüm yayılmışlıkları, egemenlikleri ve aynılaştırma kudretlerinin karşısında açılan bu gedik, geçişe bırakan bu uçurum, geçmişe açılan bir temsile yollanmaya başlanır: işte bunu geçişin geçmişe yollaması olarak ve şimdinin kendinde kendisinden farklılaşan, sözcüğün iki anlamıyla da kendisinden geçen⁴ varoluşu olarak düşünebiliriz.

⁴ *Kendisinden geçen*, düzenin hem bir bilinçsizliği ve buradaki anlamıyla özgürlüğün maddesinden, olgusundan yoksun kalışını anlatırken; hem de bu geçişte bir yok etme değil, adeta çamurda bırakılan ayak izi olarak şimdiyi hedefleyen ama onun doldurabileceği tekilliğin dışına taşan, yeni bir geçiş adımını sözkonusu eder. Üstüne yeniden-basmada, ayak izi büyür, gelişir ya da başka bir yöne doğru taşar, ayrıca kendi kendine bir kez daha uygulanan geçişin o adımı, kendi altına ve dışına yeni bir çamur göçü, hacimsel bir aralanma başlatır. Artık yeni bir iz olmuştur. Geride bırakılmış olan izin ise artık kendisini denediği ayakla ilişkisi kesilmiştir. Onun kendisine olan [denk düşen] ayak, artık ona olmayacak, "dar gelecek"tir [iki anlamıyla da, ilkinde onun sığmayacağı bir gelecektir; ve ikincisinde ona dar gelecek, ona olmayacaktır]: bol-mekanlılık, bol-geleceklilik gerçekleşmiştir. Böylece o eski ayak izi maddesinden ve tutkuyla bağlandığı temasından, ayaktan, kopmuştur artık. Bir ayak izinin temsili haline gelmiştir. Bu varoluştaki özgürlük yoktur çünkü, özgürlük fikri kendi olgusundan, genel olarak deneyimden, kendi maddesinden ya da pratiğinden ayrılamaz, geçmiş bu ayak izi açısından böyle bir tür olma özgürlüğünün tarihselleşmesi haline gelir ve hayalgücünün ya da bilinçdışının hangi kuvveti seferber edilirse edilsin değiştirilemez olması anlamında, sürprizi ve bilinmeyi kendi olmasında maddileştirme gücünü elde edemez. Bu bakış açısından yine de geçmiş de değişir ya da onda yeni bir şeyler yakalanabilir ama maddenin deneyimi olarak ya da ortamın özgürlük olarak deneyimi olarak değil: özgürlüğün ya da olmanın tarihinin düşünsel-temsili bir deneyimi olarak.

Farkın fark olarak olması yalnızca bir güzergâhlar ve yürüyüşler ağı çizen ve bütün temelleri kendinden geçiren bu farksal hiç'ten, gelecekte bir geçişi şimdiye ve onun kendisinden farklı-oluşuna yazgılayan olaydan gelir. Uçurumun hiçbir şekilde eksilmeyen ya da tamamlanmayan hiç'inden gelen *kendinden geçiş* ya da fark mevcut mevcudiyetin kendisini hiçe katlar ve bu hiçe kıvrılmada bilginin ve gücün bütün sunumları ya da kendilerini kendi temellerine çivilemiş güvenceleri sona erer. Şimdi, kendi geçmişliğinde geçmişleşir. Artık geçişte olabilecek olan değildir o, şimdi artık şimdısizdir ve geride bırakılan şimdi'nin yerini yeni bir tekillik ve aralanma olarak şimdi almıştır. Güvencelerin sona erdiği bu yer almada, kendisine tamamen yabancı bir o-oluş'un, o'luğun, zaman ve mekânın aralanmışlığında kalmış, o aralanmada ufalanmış bir aşınma ortaya çıkar. Bir uygunsuzluk, bir denk-düşmeme, bir içine-girememe, soğuramama ya da soğurulamama hali. Bu hem geçip gitmiş ve hiç gelmeyecek olan şimdi'nin ve o şimdi'nin ait olduğu kendi'nin ve olmanın bir aşınmasıdır; hem de olumlu anlamıyla sınırların bir aşınmasıdır. Aşınan sınırlar yeni yolları ve yönleri, yeni coğrafyaları serbest bırakır, onları zincirlerinden boşar. Mevcut zamanın, kendinin ve mekânın, özgürlüğü ve olmayı zincirleyen bütün sınırlarından kurtulma bu aşınma ile gerçekleşmiştir. Boşanma kısıtlayanlardan, baskılayanlardan, düşünmeyi özünde kendisini gerçekleştiremeyen özgürlüğün salt bitimsiz çilesi olarak sergileyenlerden de bir özgürleşmedir, olgusaldır. Bu özgürleşme, Nancy için elbette kutsal ya da dünya ve yaşam-dışı olarak temellendirilmiş, maddi-olmayan, tekil çoğul varolmaların önünü kesen ve olma rejimini bir yasaya, bir temele bağlamaya, onun altına almaya çalışan içkin ve aşkın fikirlerin ve onların temellerinin de tahrip edilmesi anlamında bir özgürleşmedir: özgürlüğün olması ve olmanın özgürlüğü için her türlü köken, kökensizliğin uçurumuna bırakılmalıdır.

Uçurum hiç-te olmadır. Bu daha geniş bir çerçeveden ele alındığında, her türlü ereksellik, yasalılık ve mesihsellik düşüncesinden de arınmak ve onlardan bizzat tekil insanın, kendisinin kendi öncesine aşkınlığı ve kendi sonrasına içkinliği aracılığıyla, maddi oluşunun ve fenomenal yaşamının bütün parıltıları, duygulanımsal ve hissi düzlemleriyle, aşırı geçişleriyle ve tükenişleriyle var olmasıdır. Bu var-olmada, varoluş ya da varlığın bütünü olarak bilinen tüm kategoriler ve şemalar yerlerinden ve köklerinden sökülür. Genel anlamlar, inançlar kütesinin hiyerarşik düzenlenişleri ya da maddenin, vücudun ya da özgürlük içinde konumlanmanın önüne engel çıkaran tüm bütünselliklerin, tüm kapanışların, zamanın ya da mekânın yenilenişinden ve kabuğunu kırıştan vazgeçmiş bütün evrenselliklerin; özgürlük tarafından ihlal edilmeye ve geride bırakılmaya açık/mahkum oldukları açığa çıkar: özgürlük kendi yasasıdır ya da kendiliğinden-yasalılıktır. Kendi yasasını kendisi koyar ve geride bırakır. Var-olma, işte bu yasa-sız olmadır.

Nancy'nin diliyle ifade edildiğinde bu var-olma "sonlu olmaklığın sonsuz özgürlüğüne", sonlunun ölümüne dek her seferinde tekil çoğul oluşuna açıldığında herhangi bir ilke, herhangi bir kutsallık, herhangi bir kaynak örgütleyici, düzenleyici yasa-koyucu ya da yasa-yürütücü olmaktan çıkar. Bu çıkmada ya da açılmada farklanma olarak korsanlık deneyimi başlar: ön-görmezlik, gözetmezlik, sürpriz ve bütün bunların "ansızın"lığı vardır bu kabuk kırmada ya da başka bir açıdan dünyaya açılmada.

Bu açılma deneyiminde başa gelen farkın olması ve olmanın farkıdır: özgürlük, bu *différance* ile, bütün ansızınlıkların işareti olur. İnsan böylece ansızın yakalanır ve ansızın kendisini yakalar, kendisini tutar ve kendisini kendinden uzaklaştırır. Kendini hissederek ve bu hissetmenin yüreğinde birden hissizleşir. Bu öylesine bir farklılaşma değildir; ileri-geri, üstün-aşağı, nitelikli-niteliksiz, biraz-çok, doğru-yanlış ya da sonlu-sonsuz düzlemlerini kat eden ve kendine gücü içinde mevcut bir mantık coğrafyasının ya da tam tersi kendi temsillerini kendi gücünde bir çırpıda harcayıp deneyimi değersizleştiren bir görelilik coğrafyasının izlerini taşımaz; bu adeta yeni bir adayı keşfetmek için koordinatlardan kurtulmak ve yeninin sürprizine, bulunmayışlığına ve çoktandır orada olan ama hiçbir zaman varlığa gelmeyen kabuğundan çıkışına ve ufuk çizgisini kesen başka bir ufuk çizgisinde bize değmesine uzanan/uzamlanan bir farklılaşmadır. Sürprizin farklaması ve kabuğundan çıkışın farklılığı, özgürlüğün düşünülüşüyle ve olmasıyla gelir:

"Özgürlüğü düşünmek ve özgürlük halinde düşünmek gerekir; çünkü basitçe bundan başka düşünülecek hiçbir şey yoktur: varlığın bir tarihi vardır ve varlık tarihtir (ya da çoğul olarak tarihlerdir), yani en azından varoluşun yeni bir kabuğundan çıkışının gelişi ve sürprizdir."⁵

Ve böylelikle gerek düşüncede, gerekse zorunluluk ve rastlantısallık temelinde oluşturulmuş bütün rejimler, bütün fikir coğrafyaları birden terk edilir, bir sınırdan durmayan ötenin görünüm ve sesleri düşüncenin ya da insanın kendisini konumlandırmış bulduğu yeri adeta yerin dibine sokar; böylece yersizleşme ya da daha hakiki bir yere doğru aralanma, ya da adsız bir denizde demir atmasız yolculuk başlar. Dünya çatırdamış topraktan yeniden bir dünya olarak filizlenir.

Korsan olma, kabuğundan çıkma, tekil bir doğum ve kabuklanmanın tekil ölümüdür; olma bütün bu kabuklanma katmanları arasında hiçbir hiyerarşik ya da diyalektik düzen olmaksızın varoluşun farklı katmanları ve bu kabuğundan çıkışın olgusu olarak, yeni bir mekanbilim olarak anlaşılır. Buradaki anlatım, bir durma ve durduğu yerde genelleşme,

orada yerselleşme, bütünleşme, kendi'nin kendine tam bir mevcudiyeti ifadesini yankılandırıyorsa, bundan geri çekilmek gerekir; öyleki Nancy bukabuğundan çıkış'ı fark düşüncesiyle birlikte ele aldığı başka türlü bir şeyi anlamlandırmaktadır. Bu, olmanın sürekli oluşudur, sürekli bir kabuğundan çıkış'tır, köken olarak kabuklanmamadır, geçiş olarak kabuklanma, sınırların farklı yönlerine dokunma ve bilinmeyenle ilişkilendirilmesidir. Kendini öte'ye atmak ve ona doğru adımlamaktır ama atan, atılan ve adımlayan hiçbir zaman aynı kendi değildir, her tek seferinde farklı olan kendi'nin özgür tekillikleridir. Kabuğundan çıkılan ve aşılmış olan bir (eski) sınır ve o sınırın artık kendi ötelerini, yeni sınırlarını arayan özgür seyahat vardır burada. Özgürlüğün gelişi ve kabuğundan çıkışı – insanın tek çıkışı olarak özgürlük. En son demede belki de özgürlüğün insanın kendisi [nin çıkışı] oluşu. Bunu düşünmek, özgürlük halinde ve özgürlüğü düşündürmektir: insan halinde insanı hiçleyen özgürlüğün sınırına yansımaktır.

Nancy'nin özgürlüğü sürpriz, kabuğundan çıkış ve ansızın temaları içerisinde düşünmesi; onun özgürlük olgusuyla doğrudan ilişkilendirilmek istemesine ve dünyanın varoluş olarak gelecek deneyimine açılmasına da bağlanabilir. Bu bağlamda bu gelecek, özgürlüğü içinde, gelecek olarak düşünülmüş, tasarlanmış ya da ön-görülmüş bütün olanakları ortadan keser ve param parça eder. Asıl gelecek, asıl özgürlükte-n gelir ve hiç içinden gelir, onun gelecek ve özgürlük olmasının anlamı tam da onun hiç'ten gelmesidir ve özgürlük olarak temelin temelsizleşmesi ve adeta bir korsanlığın sürgününe gönderilmesi bundandır. Kuşkusuz bu özgürlük düşüncesi, aklın tek olgusu, tek – denebilirse maddi– şeyi olduğu anlamda bir *katlanmayı, temelsizliğin bir duygulanımını* beraberinde getirir. Korsan temellere katlanmak, yerini, yurdunu, eylemini bulduğunu sandığı her anda düşüncenin ya da insanın beklenmeyen karşısında öteye-tilmesi ve bu ötenin bilinmeyenliği karşısında korku, acı ve çaresizlik içinde kalmasıdır. Buradaki kökensel olgu, beklenmeyen karşısındaki mutluluğu ya da mutsuzluğu değil, bir tekinsizliği, bir bilinmeyi, kötülüğün bir direngenliğini ifade eder ve Nancy'nin dilinde “her varoluş bilinmeyendir”in ürpertisini yayar. Düşüncenin bu bilinmeyenle özgürlük içinde kurduğu ilişkide, korsanlığın bir bedeline tanıklık etmeden duramayız gibiyizdir:

“Düşünce, kendini ancak bir koşulda eyleme [özgürlüğün eylemesi] olarak düşünebilir, o da bu “eyleme”yi aynı zamanda bir acısını çekme olarak anlamaktır. Özgürlüğü düşünen özgür düşünce, kendini, yoldan çıkmış, kaybolmuş, ve “eylem”in bakış açısından hoşgörülemez olan kötülüğün inatçılığına yenik düşmüş olarak bilmelidir. Bu acıda, bu acı boyunca, özgürlük daha şimdiden her türlü “eylem”den önce –ama her türlü bağlanmaya hazır olarak– eylemektedir.”⁶

⁶ s. 20

Böylelikle hazır ve tam bir özgürlük düşüncesi ya da olgusu yoktur. Ama kendi tamamlanmamışlığın tamamlanmaya doyurulamaz⁷ açlığı ve tutkusu içerisinde bir bütünsellik tutkusu ve sürekli eyleme, öte'ye farkanma durumu vardır. Belki de onu tamamlanmışlık arzusuna açanın ve bize onun hakkında düşünme ve umutlu olma gücü veren şeyin bu acının, acı birikmesinin ve ona karşı bir arayışın kendisi olduğu da hesaba katılmalıdır. Bu birikme olmaksızın, düşünmeyi ve özgürlüğü aramayı bıraktık.

Tutkunun ve öbür yüzüyle azap halinin kabuğundan çıkan karşısındaki, yani özgürlük karşısındaki direnişi, elbette bu tikel kabuğundan çıkmayı bekleyen sonraki, gelecek'teki yeni tekilliklerdir; yani yine özgürlüğün kendisidir. İnsanı ve düşüncesini bu kabuğundan çıkma karşısında, o kabuğundan çıkışın onu teslim alacağı karşısında uyanık ve direngen tutması gereken özgürlüğün bile hiçbir zaman hiçbir düşüncüyü ya da insanı ele geçiremeyeceğidir, o bizzat ele geçirmenin ve ele geçirilmenin aşılmasının temelsiz temelidir, tikel çıka-geliştir, hiçbir zaman genel bir anlam-a rejimine dönüşmez. Özgür bir mekanın ve özgür bir zamanın tekil açılışı, genel olarak anlamın değil anlamın genelliğinin tekil açılışıdır:

“Varlığın kendi içindeki farkı anlam için yeni bir mekânın, bir aralanmanın, hatta böyle söylenebilirse bir bol mekanlılığın (*spaciosité*), yani anlam edinebilecek olan tek geniş unsurun açılmasıdır. Yani bir zamanın aralanması ... yani kendi ardından gelen ve kendi özünde kendinden farklılaşan varoluşun geçişinde ya da geçirilmesinde; varoluşun var-olduğu geniş zamansallığın açılışı ve yeniden açılışı... özgür bir mekana açılmış, bu mekanın bağrında varolmak, özgürlüğü özgürleştirmek ya da ondan vazgeçmek için, hem genel olarak anlamın geçici açıklığının özgür mekanı hem de iletişimin özgür mekanı, ya da sarılmış bedenlerin oynadığı savaşın ve barışın özgür mekanı...”⁸

Bu bağlamda Nancy, çözümlemeyi tekil beliriverişin biraz daha ötesindeki ortaklık zeminine getirir. Özgürlük olgusuyla, her tekil beliriverişin kendi koşulları açısından, bir ortam olarak ilişki kurmayı önerir, böylece hem tekillik hem de ortaklık açılır. Özgürlük sadece tekil bir belirmenin kendisi değil, tekil belirmenin kendisinden çıktığı –denebilirse– iç-kabuğun, köken olanın, farklayıcı ve farkanı olur. O ancak böylece kökendeki farktır ve kökenin kendisini tarumar eden bir sonsuz hareketlilik ve olanaklılık alanıdır –bu alan düşünsel bir coğrafya bakımından değil ama uçan

⁷ Tamamlanmaya doyurulamaz ifadesi, hem tamamlamayı istemekte, hem de onun içini sürekli boşaltmaktadır: işte bu farkın oyunudur, bir yerden bulduğu doyumunu, başka bir yerden ansızın bir doyumsuzluğa çevirir.

⁸ s. 20-21.

ve konan bir coğrafyanın terimlerinde düşünölmelidir.⁹ Bu sayede ortamın kendisi adeta kendisini –bütönselliğini, tümzamanlılığını ve tümmekanlılığını– dinamitleyen ve delen tekil beliriverişlerin her birinin ardından her seferinde çoğüllüğe açılır ve tekilliklerin “ortam ile”; ve kendi aralarında kurdukları ilişki de onların tekil çoğul ve hareket eden, kendisini aralayan, bollaştıran bir uzamda “özgürlük ile” ve “özgürlükte” [kardeşçe, eşitçe ve adil olarak] birlikte var-olmasını olanaklı kılar. Her tekillik, uzamın bir bollaşmasıdır, bir aralanmadır, bir anlam aralığıdır özgürlüğün paylaşımında, – paylaşımın– genişletilmesinde ve sınırlamaları aşmasında. Bu aralanma, yalnızca yeni bir mekânın değil aynı zamanda o mekânı çevreleyecek yeni bir zamanın da ortam olarak doğuşudur.

“Özgürlük varoluşun yer ve zaman sahibi olduğı, yani varolduğı ve kendi hesabını verdiğı ortam (*élément*) olmalıdır. ...özgürlük varlığın ortamı ya da temel kipliğı olmalıdır.”¹⁰

Böylece Nancy açısından özgürlüğün tek olanaklı hedefe konuluşu onun orada-oluşunun, oradaki-hiçliğinin varlıktan ve zamandan önce de orada olan olarak araştırılmasıdır. Nancy açısından bu felsefenin her zaman hissetmiş olduğı fakat kendi felsefi kararlarında kendi hissinin de berisine atıldığı bir araştırmadır. Nancy bu beriye atılmanın bütün yasalarından kurtulan ve ilk hareket ettirici olarak varlığı değil özgürlüğü düşönen bir bilimi dillendirir: *éleuthérologie*. Elbette onun düşöncede açığa çıkarılması ya da izlenmesi düşöncenin bilgi nesnesi ya da teması olmaktan ziyade bizzat düşöncenin şeyi (bizim açımızdan denebilirse onun tüm maddi güçsüzlüğünün özgür maddesi ve ilk maddesi) olarak soruşturulmalıdır:

“... kendi üstündeki örtüyü kaldıran –...kabuğundan çıkan– şudur ki felsefe tarafından hem mantığının teması hem de pratiğinin *ethos*’u [tutumu] ya da *hexis*’i [sahip olduğı] olarak varsayılmış olan eleuterolojinin kendisi, düşöncenin temasından ziyade düşöncenin “bizzat şeyi” olarak açığa çıkarılmalıdır.”¹¹

⁹ Buradaki ortaklık, bu sonsuz olanakların dışarıda, orada oluşuna ortakça maruz kalan, kendi huzurlarında huzursuz olan tekilliklerin ve bu maruz kalmanın eşitliğinde birbirlerinin ya da bu sonsuz olanaklar coğrafyasının huzuruna çıkmaları; ya da Nancy’nin adlandırmasıyla ortaklık içinde eşitlik ve eşitlik içindeki kardeşlik demektir. Bu da adalet dediğimize açılır. Ortalıkta olmanın, kardeşlik, eşitlik, adalet ile; ayrıca bütün bunların özgürlükle tekil çoğul ilişkilerine burada yalnızca dolaylı olarak değinebiliyoruz. Sadece not etmek gerekir ki, öyle bir an gelir ki, Nancy, özgürlüğü ve onun paylaşımını yalnızca ortaklık içinde varoluşumuzdaki, ve onu şekillendiren tekil edimlerdeki eşitlik, kardeşlik ve adaletten ibaret görür: “...özgürlüğün siyasal edimi, edim halinde özgürlüktür (eşitlik, kardeşlik ve adalet)”... s. 101. Belki de bu üçlüyü Nancy’nin zamanın bağışı olarak gördüğü özgürlükle ve onla gelen tekinsiz hisle mücadele etmenin en temel yolu olarak görebiliriz. Eşitlik, kardeşlik ve adalet: tekinsiz, ürpertici ve korkutucu olanın karşısında bile.

¹⁰ s. 21.

¹¹ s. 22.

Nancy özgürlük, düşünce ve ister istemez felsefenin çıkmazıyla yüzleştiği yerde; elbette bu açığa çıkarmanın kısmi başarısızlığını sahiplenir ve yepyeni bir ontolojik cömertliğin yaptığı özgürlük incelemesinin ötesine geçmesi gerektiğini haber verir. Belki de kavramlar denen, o kavramların birbirleriyle ilişkilerini şekillendiren bütün ontolojik belirlenimlerin ve coğrafi konumlanmaların akılsal düzeninin yeni bir cömertliğe kendilerini adamaları, başka bir deyişle bu adamada ortadan kalkmaları zorunlu olacaktır. Elbette Nancy, kısmi başarısızlığını gönüllü kabullenişinde ve düşüncenin ya da felsefenin geri-çekilmişliğinde kalmaz, “düşünür”¹², bizi özgürlük deneyiminin hem düşüncenin teması olarak hem de düşüncenin eyleyişi, praksisi olarak düşünceye ve yaşama sokulacağı bir sınama alanına gönderir.

Bu sınama alanında, özgürlük düşüncesi, her seferinde karşısındaki olgusal verinin sınavından geçmeyi göze alabilecek bir olgusal esnekliğin ve temelsizliğin içinden örülmelidir; öyle ki gerektiğinde verinin kendisi tarafından geçici temelinden sökülüp alınsın ve yabancı bir uzama ve aralanmaya fırlatılsın. Bu öyle bir yabancılık deneyimini oyuna sokabilir ki, özgürlüğü düşünmek olgusal verinin kendisi tarafından bir deneyim içinde istila edilmek anlamını bile varoluşa getirebilir. Özgürlük, bu tehlikeyi ve tehdidi göze almak, onu konukseverlikle karşılamaya uyanık olmaktır. Böylece burada özgürlük düşüncesi, karşısındaki özgürlük eylemi ya da edimi olan olgusal veri tarafından aşındırılacak, yeniden bir inşa sürecine girecek olan özgür edimin kendisine dönüşecektir: düşüncenin özgür olgu olması ya da olmanın özgür düşünceleşmesi. Bu sınavından geçmenin yanında, tehlikenin ve bir o kadar da şansın önüne kendini/kendiye korunmasızca atma da vuku bulur. Nancy’nin sözleriyle bu atmanın özgür deneyiminde düşüncenin nesnesini tutsak etmesi ya da onu kendi temellerini güçlendirmek için bilinen temsiller aracılığıyla bilgisine taşıması; kendinin bir sağlamlaştırılması değildir söz konusu olan:

“... *Expériences* sözcüğünün kökenindeki *peirave ex-periri* uyarınca, çekincesizce baş koyulmuş, kendine has temelden ve güvenceden yoksunluğunun [*péril*] tehlikesi altına atılmış ve “nesnesinin” öznesi değil tutkusu olan, açık denizlerde özgürce şansını deneyen korsan (*peirates*) gibi tehlikeye maruz bir girişim. Bir anlamda, burada belki de ilk ve son anlam olan bir anlamda, düşüncenin bizzat şeyi olarak özgürlük, mülk edinilmeye değil, yalnızca korsanlığa izin verir: yakalanması daima gayrimeşru olacaktır.”¹³

¹² “Düşünür”, onun üçüncü tekil şahıs olarak düşünmesi ve onun düşünürlüğü/filozofluğu anlamlarının her ikisine de tutunarak... Belki de filozofun –yazı– vücudunun, tıpkı düşüncenin şeyinde olduğu gibi, bu “düşünür”de bizi filozofun yaşayanlığına, düşünceyi yaşamasına ve onu bir aşkınsal maddiyata çevirmesine, daha doğru bir ifadeyle bir fikrin olgusuna dönüştürmesine, tanıklık ettiğini düşünmeliyiz.

¹³ s. 23.

Deneyim, özgürlük çözümlemesi eşliğinde, kendini bilen, kendiyi bilen karşısına aldığı bir nesneyi, bir olayı, bir olguyu, sahip olduğu nicelik ya da nitelik uyarınca ölçmesi ya da değerlendirmesi değildir. Hiçbir standart [aşkınsal bile olsa] bu temel deneyim olgusunu çözümleyemez, tam tersine her ölçümleme girişimi bu deneyim karşısında çözülür, ona göre kendisini hizaya sokmaya çalışır. Bir rotanın ya da bu rotaya sadık kalmaya çalışan dümenin kendi kendine aralıksız bir fır döngüye tabii olduğunu görürüz. İşte bu hep dönen dümen özgürce dönen ve gemiyi döndüren deneyimdir. Özne, bu deneyim karşısında yalnızca dışarıdaki bir şaşkınlığı ya da labirentimsi deniz kaybolmuşluğunu değil ama kendi içindeki konturların kendi içlerine kıvrılmalarını ve katlanmalarını –yitişlerini– de yaşar: kendi de tıpkı o dümen gibi kendi içinde dönmekte, döndürülmektedir: nedensellik ya da keyfi iradede olmayan başka bir uzamın dilinde aralanmaktadır. Her an çarpma ve batma tehlikesinin sirenlerini duyan bu deneyimin adı özgürlüktür. Ve korsanlığın bayrağını dalgalandırır; tam da böylelikle özgürce olur, özgürce yaşar, pratiğe aktarılabilir olmanın ya da düşüncenin kendi içindeki arayışının, teorinin soyut rejimlerindeki adı olmaktan çok, olgunun kendisi olmasının, olgu olarak çağrılmasının ve işaret edilmesinin keyfini çıkarır. Bu, özgürlüğün şimdi'ye bağışıdır, fikir ve olgu olan tek şey olarak özgürlüğün zamanı ve mekânı, yani onların birleştirici olan temel'i yaratmasıdır: hiç içinde-n. Bu temeldir ki bütün rotaların kökeninde, bütün dümenlerin her an başka bir yöne kırılışında ya da oluşan bir kasırganın gemiyi sürüklemesinde canlıdır, orada'dır, sürprizi rotadan ve dümendenden eksik etmez. Onu sürekli temel olan deneyimin özgürlüğüne ve temel olan korsanın çapraz ateşine/ tehdidine maruz bırakır; ama ancak böylelikle kendi ölmesinin ucundaki bir yaşamda/ yasada özgürlük olduğu gibi çağrılır ve yaşanır. Ancak korsanı yapılan temel ve temeli dümenle kaydırılan korsanlıkta özgürlüğün hak ve hukuk'u önüne katıp getiren ya da alıp götüren doğası vardır. Yeni sınırlar çizip durur, bu sınırlarda rotanın, insana, ve onun deneyimine çizilmiş yazgının/geleceğini üzerini çizer [karalama olarak iz ya da izin kendi karalanmışlığı?], onu genel olarak rota'dan azleder ve ona kendinin değil olmanın bir kararı ve bağışı olan özgür deneyimi sunar; özgür *chorâ*'yı:

“... *Korsanlıkta* daima *temel atmayla* ilgili bir şeyler vardır: hukuk olmadan haklardan yararlanır ve denizin *chorâ'sı* üzerinde yeri belirlenemeyen sınırlar çizer. Özgürlük kavramını düşünmek içim, bu iki kavramı durmaksızın birbirine bulaştırmak, birini diğeriyle özgürleştirmek, yani korsan temel atmak ve korsanlığı temellendirmek gerek.”¹⁴

Özgür *chorâ*'nın topraktaki bir temsilini de sunar Nancy. Bu temsil; bir arazi örneğiyle temel atmadan önceki yerlerin olanaklı malzemesini ve seçim öncesi sınırlandırma

¹⁴ s.110.

jestini; hiçbir temel atılmamışken ya da temelin atılacağı yere kadar verilmesi öncesinde *hiçbir şey yokkenki* durum olarak örneklendirir. Temel atmak için önce temelin atılacağı bölgenin sınırlarının belirlenmesi, kısacası kendi içi ve onu çevreleyen çitsel bir alanın ortaya koyulması gerekir ama bu ortaya koymada üretici ya da dışarı-çıkarıcı anlamda hiçbir temel işlemi yoktur. Ama bu ortaya-koymanın görüntüsü ya da alanın belirginleşmesinin resmi değildir özgür chorâ. O, alanı belirginleştiren, o alanı, temelin atılacağı yer ve temelin atılacağı yerin etrafı olarak konumlandıran coğrafya mantığını kökenden çıkartıp öne getirendir. O sınırın bir ya da öbür yanı değildir, sınırın nereden ve nereye doğru çizileceğini, olanaklılıkların sonsuzluğunda karara ulaştırmaya verilen dışarı itme gücüdür, gerçek yapma gücüdür, hatta olma kararının kendisidir. Bu anlamda sınır, temelin atılacağı yer ve çevresi olmaksızın sadece bir hiç'tir, orada keşfedilmeyi ve açığa çıkarılmayı bekleyen bir tekilliktir, hiç olarak kökenden çıkan farkın tekil belirmesidir. Bu alanın, sınırın belirlenmesi, coğrafyanın sınırlarında varolmaya başlaması özgürlüğün jestidir ve o olmaksızın hiçbir temel atımı ya da temel atma kararı eyleme dökülemez:

“... bir temel atma gerçekleştirebilmek için, önce topografik ve kadastral anlamda temellendirme yapmış olmak gerekir ki, bu temel atmanın mekanının sınırlarını belirlemek demektir. Bu sınır belirleme, kendi başına hiçtir, üretici işlem olarak hiçtir. Bu anlamda bir şey yapıyor değildir (*poiseis* de değildir) ve temel atmanın vuku bulduğu yerde hiçbir şey var değildir, verili ya da önceden yerleştirilmiş hiçbir şey (bir kent planı ya da bina fikri bile) yoktur, yalnızca belirlenemez bir chorâ vardır (belirlenmemiş yer değil, yerlerin olanaklılığı ya da daha ziyade katıksız bir yer malzemesi. Temel atma bu hiç'in ta kendisidir, bu ele geçirilemez chorâ'dır... hiçbir şeyin olmadığı yerde, herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda olan burada ve şimdide, ... örneğin bir kentin varoluşuna karar verilir. Kenti üretmek değildir bu, ama bunsuz ne plan olabilir ne de onu üretecek operasyon. Bu, bir sınır çizer ve bu sınırın üzerinde durur; bu sınır, varoluşunu yalnızca bu temel atma jestine borçludur.”¹⁵

Uzayın içinde yerin belirlenmesi, yerin aralanması olayın ya da temelin atılmasının olanağıdır. Özgürlüğün her olmasında, kendi için ve kendinde bir sınır çizdiğini, bu sınıra karar verilen ortamın her seferinde başkalaştığını ve tikel gedik açılmalarına uğradığını söylemek; varolan coğrafyaların ya da zaman rejimi olarak tarihlerin; özgürlüğün sürprizi, şansı, tesadüfi, ansızını önüne katıp gelen bir bilinmeyen coğrafya ve bol-zamanlılık tarafından kendi içlerini oymaya maruz bırakıldıklarını, kendi kabuklarını

¹⁵ s.109.

arkada bırakmaya itildiklerini söylemektir. Uzayda bir ora'nın belirlenmesine karar veren sınır çizim jesti –ki sınırla birlikte artık yoktur, onu çizer ve kendi ölçülerine bırakır–mevcut temsil ve zaman düzenlerini bir yumurta gibi çatlamaya ve içlerinden yeni varoluşlar salmaya bırakır. Bu çatlama ve koyvermenin nasıl'ı, ne şekilde olacağı, hangi tikellik biçimini alacağı kestirilemezdir; o, bir vuruştur, bir nabzın ansızın yükselişidir, dibi olmadığından ölüm vermeyecek bir uçurumdan aşağı kendinden geçerek öylece düşüştür ve ele geçirilemez olanın her seferinde adsızlaşmasıdır. Özgür olma bu uçurumun sınırını her seferinde yeniden çizer ve onu varoluş içinde uzatırken, son tekil sahne olacak ölümün, insan ölümünün gerçekleşmesine kadar bir şansı inşa eder ve bir şans tarafından inşa edilir: korsanların yakalanmama şansı ve yakalamanın korsan şansı, belki de hiçi yakalamanın şansı denmeliydi:

“... özgür olma, hem kendini temellendirir, hem de kendi korsanını yapar, bu da şunu demeye gelir ki, hem kendi şansını yapar, hem de kendini şansa bırakır. Bu yüzden temelin temeli deneyimin ta kendisidir: hiçbir şeyi deneyimlemez, sınıadığı gerçek ve bu sınıadığı gerçekte salıverdiği şans hamlesi olarak hiç'i deneyimler.”¹⁶

Hiçin İyiliği

Özgürlük biliminin üzerine ya da Nancy'de belirttiği haliyle deneyim ve temelin kendisi olarak temellendiren, farklayan özgürlük üzerine nasıl bir etik zemin çıkılacaktır ya da bu sınır çizmenin jestinde, hiç'in yakalanmasında [yakalandığı anda elden kayıp gidişinin yakalanamamasında, adeta kelepçeden takılır takılmaz kurtulan kapkaygan ve görünmez bir bilekte] ne tür bir adalet, iyilik ya da etik anlayış bizi bekler? Bu coğrafyasızlık ve yeri veren yersiz olarak temel çizme jesti, her türden etik anlayışı, yasa olur olmaz, kendisinden tahliye etmez mi? Ya da genel etik biçimlerinin hatta aşırı bir etik biçimi olarak başka'nın ve bizzat varoluşu ve çağrısı söylemenin etik çağrısı olarak yüz yüze geldiğimiz, karşılaştığımız başkasının yoksunluğuna, mağdurluğuna, aciliyetine sonsuz maruz kalışın sözcelenmesi karşısında hayatiyeti elinde tutan özgürlük olgusunun konumu ne olur? Eğer bu *konumsuz*'a bir konum atfedebileceksek. Levinasçı anlamda maruz kalışın ben'i soktuğu edilgin durum, şansa ya da hiçliğe, ya da olmanın patlamasına ve sürprizine değil çağrıya ve yoksunluğa yanıt vermenin zorunlu etiğidir. Böylesi bir yasadan gelen ve onda temellenen etik, özgürlüğün zorunluluğu ve rastlantısallığını geride bırakan korsan temellerle nasıl çakışacaktır? Çakışabilecek midir? Bu sorulara doğru bir adım atmaya çalışmadan önce, durduğumuz ya da sorduğumuz sorunun yerinin daha açık bir kavranışına ihtiyaç duyuyoruz. Bütün bu etik

¹⁶ s. 111.

sorulardan önceki soru şu olmalı belki de: Burada Nancy düşüncesinden esinlenerek ama bizzat kendi düşüncemizden gelerek adlandırdığımız –kuşkusuz Nancy’de başka kelimeler, sahneler ve düşünümlemlerle düğümlenmiş, işlenmiş aynı tema olarak– “Hiçin iyiliği” ne demektir? Hiç’in *chorâsı* nasıl bir iyiliği varoluşa salar?

Sorunun sınırını çizen jest’i, yani hiç’in nasıl bir iyilik salabileceğini sormamız gerekiyor önce: Hiç’ten gelen iyiliğin olanağının sorusu. “Bana bir iyilik” yap ifadesindeki iyiliği ele almakla bir başlangıç yapılabilir mi? Bu, ilk akla geldiği şekliyle yardım talebinde bulunan birisini bir durumdan kurtarmak, daha felsefi bir söyleyişle, bir kütle halini alan ve baş edemediği bir sorun, bir olgu, bir olma haline gelen şeyin zincirlerinden onu kurtarmak olarak tasarlanabilir. Burada, tamamımız açısından, bu kurtuluşun yardım talebinde bulunan kişinin kendine mevcut olanakları ve sınırları içerisinde, kendine ait yönleri ve doğrultuları içerisinde ya da başka bir deyişle kendine çizdiği rota boyunca çözülemediğini ve çözülemeyeceğini düşünmede özgür sayılırız. Bu durumda, yardım istenilen kişinin bu sorunun coğrafyasını, onun kendinin temelini atmış olmasını sağlayan sınırı, onu kendisi açısından yasalaştırmanın temellerini aşındıracağı varsayılmalıdır. Öyle ki onda, sorunu olgu ve olma olarak yaşayanın kendisinde hiç olmadığını düşündüğü bir hiç vardır [denebilirse bir şey olarak hiç]. Böylelikle bu dışarıdaki, oradaki hiç, kişiye yaptığı iyilikle, sorunu hiçe maruz bırakır, başka bir coğrafyanın terimlerinde, yeni bir yerin kıyılarında oyulan sorun bu iyilikle ortadan kalkar: “Bir iyilik yap” ve “bana bir yer aç” durmadan birbirlerine yankılanır. Bu mutlak anlamda o soruna ait bir çözümün iyiliği değildir; o sorundan ve o sorunu çözümsüz bırakan çözüm olanaklarının coğrafyasını terk etme olgusudur.

Bu çok sınırlı ve belirli örneğin genel bir özgürlük bilimi uyarınca genişletilmesi bizi şuraya götürebilir: Varoluş açısından, hiçbir belirli yardım çağrısı olmaksızın bizi kendi olmamızdan ve onun coğrafyasından kurtaranı, onun sorunlarından ve onun çözümlerinden, onun yasalarından ve normlarından kurtaranı *hiç’in iyiliği*, özgürlüğün olgusu olarak düşünebiliriz. Bu bir sorunu çözmenin dar anlamıyla bir iyilik değildir; ya da bir adaletin ve bir hukuk’un ölçüleri içinde ele alınamaz; bir ödüllendirme ya da cezalandırma değildir; bu sorunları ve çözümleri bir uzaya kapatan uzay’dan, o yersellik ilişkilerinden ve denebilirse ödül-ceza ilişkilerinin düzeninden kurtulmaktır. Bu adeta sonlunun sonsuza aralanmasını ve onun hiç kadar dipsiz olanaklarından pay almasını ifade eder. Böyle bir hiçsel iyilik olmaksızın, ne yaşamı sürdürmek ne de yaşadığını düşünmek mümkün olabilirdi; öyle ki içkin bir kıvrılmada, kesin sınırları ve yasa-k-ları çizilmiş bir coğrafyada birbirleriyle sonsuz bir çatışmadaki güçlerin, ödüllendiren ve cezalandıran sistemin hiçbir yeniliğe, sürprize, ansızın gelene, deneyime yer bırakmayan kapalı bir uzayının mutlak adı olurdu yaşam. Mutlakta çözülmüş ölgün yüzey. Sadece

dışına değil kendi iç farklılıklarına da kapalı bir gücün uzamı. Bu ise kendi içine doğru sönümlenen bir makine dilinin ve programlama dilinin adı yapardı insanı.

Bu, bizi bir başka açıdan şuna da götürür: mevcut olmanın coğrafyası uyarınca iyi ve kötü olarak kendisine sunulanlara kısıtlanmış bir insanın, ya da iyi ve kötü ölçütlerinin olduğu anlamlar bütünü olguyla örtüşmezliğinden, gerçekliğin sınavından geçmeyişinden bunalmış insanın bir tür kurtuluşu. Kurtuluş ya da özgürleşme, toplu olarak insanların kurtarılması ya da iyiliğe boyanması değildir, genel bir anlamın içinde iyilik cenneti boyunca yitip gitmek, tutsak kalmak değildir. Kurtuluş kişinin kendi has olmasındaki özgürlüğüdür, yalnızca ona aittir ve tekildir. Hiçsel iyiliğin yarattığı çatlama ve aralanma sayesinde yepyeni bir olma rejimiyle birlikte tekil bir şekilde kendine çıkar gelir, tekil bir anlama kendisini açar, tekil bir anlamın örtüsünü kaldırır. Buradaki iyiliğin, olguların ve yerlerin sınırını yeniden rotasızlaştıran ve bu rotasızlıkta tekil anlamların fıskırmasına tanıklık eden bir yapısı vardır. Hiçsel iyiliğin [insanın kendisinin kendisine yaptığı iyiliğin ya da özgürlüğün ona bağışladığı sungunun diyelim burada –ki, “bana bir iyilik yap”, kendi özünden çekilip, ancak kişisiz bir istek olduğunda özgürlüğe gerçek anlamda yakınsayabilir; ona doğru bir çağrı olur] bu öne-çıkışı, iyilik ve kötülüğün mevcut formlarından ve çözümsüzlüklerinden bu beraat edişi; onun kendi has tekil anlamında parlaması; ortaklık içinde olduğu dünyaya kendi tekilliğinin özgürlük gücünü yansıtmasıdır. Böylesine bir özgürlük gücü, olmanın en temel serbestisi olarak, bir anlamın genel anlamda, genel iyilik ve kötülükte açtığı deliktir; ve o genel anlam ki aslında iyilik ve kötülük olarak insanın önüne getirilen normların, seçimlerin ve kesin sınır çizmelerin, yasaların sorumlusudur. Yerleşmiş uzay ilişkilerini ve konumlandırmalarını, bunlardan doğan sorumlulukları ve denebilirse sorunlulukları alt-üst eden bu hiçsel iyilik, bütünlükleri ve düzen rejimlerini de iptal eder.

Nancy açısından, biriken, genelleşen ve tekilliği yasaklanan şey ancak bir yıkıma, hiddete yol açabilir, tekillik olmaksızın hiçbir iyilik yoktur ve bunun anlamı, ilk ve son seferde, anlamın her zaman tekil olarak belirebileceği ve özgürlüğün bu anlamın tekil belirişi ve sürprizi olduğudur. Coğrafi ve tarihsel yerli yerine oturmaların, özgürlük tarafından ya da deneyim tarafından hiçbir şekilde yerinden edilemez uzam planlarının, eninde sonunda bir şiddet ve güç, zulüm ile işbirliği yapmaya kadar giden yasalar ürettiği düşüncesindedir Nancy. Bu işbirliği, düzenin ve zulmün işte birlik olmaları, tekilliği hem ortaklıktan, hem ilişkiden hem de özgürlükten eder.

Öte yandan, bu etmenin sorumluluğu bu gücün kendi toplanmasına ait değildir sadece, zira o özgürlüğün olanağına da ait bir kötülüğün olmasıdır. Böylece düzenin ve zulmün

özgürlükten etmesi, düşüncenin kendi has kökeninde kendi alçaklığıyla yüzleşmesinden¹⁷ kaçınmasını temin etmez. Bu minvalde, “Bana bir iyilik yap”, özgürlüğün kendi durumu açısından, “yaptığın şey beni mutlak iyiliğe” kavuşturacak “kötülüğün bütün biçimlerini kovacak” demek anlamını hiçbir zaman kazanamaz.

Özgür olma, tekilliğin yegâne biçimiye de, özgür olmadan gelen, onun kökeninde bulunan tek olanak değildir: kötülük de orada bir olanak olarak durur. Zorluğun nerede baş gösterdiğini hemen ortaya koymak zorundayız elbette. Şiddet yalnızca özgürlüğün engellenmesinden gelmez, bizzatihi bu özgürlük o engellenmenin, o deneyim biçiminin başka bir olanağıdır. Bu güç, zulüm, şiddet ve felaket yalnızca mevcudun bu birikmesinden, özgürlüğün sürprizinin durduğu yerden gelmez o halde: aksine bu özgürlük rejiminin olma korsanlığından, onun kötülüğü ve şiddeti kendi kaynağında ve farkında bir seçenek olarak tutuşundan ileri gelir. Başka bir deyişle, özgürlük olmaksızın kötülüğün, felaketin, yıkım ya da şiddetin başa gelişi de mümkün değildir. Onlar da oluşlarını olmanın gizemlerine ve bağışlarına borçludurlar. O halde buradaki felsefi karar nasıl alınacaktır? Bir yanda özgürlüğün kaynağında zorunlu olarak kötülüğün farkının bulunduğu; öte yanda hiçsel iyiliğin insanı olmanın, kendisine mevcudluğun sınırlarından çekip aldığı ve özgür kıldığı olgusu. Bu şunu demeye de gelir, “Bana bir iyilik yap” kendi içinde her zaman, bilinmeyenin beslediği “Bana bir kötülük yaptın” ifadesini de özgürlüğün temelsiz temelinde taşır. Özgürlük kökeninde bu hiddeti biçimlendirir. İşte bizi özgürlüğün bilimi ile etik yüzleşmenin ve kötülük seçiminin tam ortasında bırakan şeyin sıkıntısı buradadır. Nancy bu noktada kesin çözüm yolları önermekten geri dursa da, bize olanaklı bir düşünme yolunu ve özgürlükten taviz verilemeyecek güzergâhı çizer:

“Önce iyilik ve kötülük, sonra özgürlük ve seçim var değildir. Kötülüğün olanaklılığı, özgürlüğün mahvedilmesidir. Bu demektir ki özgürlük özünde yazılı bir olanak olan özgürlükten özgürce vazgeçme olanağını

¹⁷ Nancy, Auschwitz örneğini durmaksızın tekrarlar ve bunun bizi düşüncedeki, özgürlükteki bir kötülük olanağıyla yüz yüze getirdiğini ifade eder. Öte yandan bizzat Nancy’nin ifadeleriyle bu kötülüğün, felaketin başa gelişi –onu affedilemez ve haklılaştırılmaz bilsak da– bizi özgürlüğü kendi has imkânları içerisinde düşünmekten alıkoymamalıdır. Nancy şöyle ifade eder: “Eğer her türlü özgürlük düşüncesi yerini ahlaksal ve siyasal bir liberalizmin çabucak elde edilmiş konsensüsüne bırakarak kendinden vazgeçecekse, bu demektir bizzat düşünce düşünce olarak kendi kendinden vazgeçmiştir. Eğer düşünce yalnızca düşünce olsaydı, bu hiçbir şey olmazdı; tersine düşüncenin içinde kötülük olabilen ve kötülük yapabilen şeyden vazgeçmek olurdu: yani yanılısana, kolaylık, sorumsuzluk ve yalnızca özgürlüğü kendisi deneyimlemediği sürece özgür olduğuna inanan ve özgürlüğü kolaylıkla olumlayan entelektüellik. Ama düşünce entelektüellik değildir, sınırların deneyimidir.” s. 152. [Bu bağlamda Türkiye entelektüellerinin bu konsensüsün uzantısında düşünceden ne kadar uzakta olduğu ve kendilerini konumlanmaların rahatlığına çabucak bırakan bir iktidar paylaşımının dibindeki toprağa ne kadar sıkı bir şekilde –kök– saldıkları olgusu, düşüncenin sınırında özgürlük olgusu boyunca yeniden ve yeniden tahrip edilmesi gereken ilk olgudur.]

sunmaksızın kendini sunamaz. Ve bu vazgeçiş, sanki etik-öncesi olan ama etiğin daha şimdiden kendi kendini ansız yakaladığı bir anda, kendini doğrudan doğruya kötücüllük olarak tanıtır.”¹⁸

Özgürlük, kendi kökeninde kötülüğün seçilmesi olanağını taşır ama bir kez kötülük seçildiği ve insanlar numuneler gibi yakıldığı ya da infaz edildiğinde; o deneyimin kökeninde artık özgürlük yoktur, kötülük tarafından tümünden büyülenmiş yürek sapkınlıkları vardır: öldürme bu yürek sapkınlığı olarak özgürlükten çıkmıştır ve özgürlüğü hiddet olarak mahvetmiştir. Özgürlükten özgürce vazgeçilebilir, bu kötülüğün seçilmesi, tekilliğin yok edilmesi demektir. Genelliğin bütün bu fanatizmlerinde ve toplu öldürmelerinde varoluş kendi has özüne ve tekil dünyasına ulaşmaktan alıkoyulmuştur. Kötülüğün bütünsel çekimine kapılan bütün yersel, hayatsal ilişkiler bir mıknaşın ucuna yapışmıştır. İlk görünümüyle bu yerlerin ve sınırların aşındırılması bir özgürlüğün, olmanın jesti gibi görülür ama bu mıknaşın yapışmanın bağrında artık hiçbir korsan gemi hareket edemez, oraya yapışır, orada kalır ve ölümün yoğunlaşmasını¹⁹, kendi içine doğru batışı yaşar.

“Bu –yoğunlaşmanın– oluyor olması, düşüncenin, özellikle özgürlüğü tema yapmak isteyen düşüncenin büyük bir sakıncımlılık ve uyanıklık göstermesini gerektirir düşüncenin hem dayanıklılığı (bundan şunu anlayalım: düşüncenin, kendi has özgürlüğünün en derin yerinde ona meydan okuyan kötülüğün karşısında durabilme kuvveti) hem de onunla [özgürlükle] birlikte umutlu olması gerekir. Bu her şey sonunda iyi olacak umudunu taşımak değildir, şeyler iyiye dönecek demek hiç değildir. Bu umutluluk, düşüncenin içinde ve düşünceden olan ve sırf düşünmek için, her şeye rağmen bir özgürleşmeye doğru yönelmek ve bunu sanki düşünülecek olanın varoluşunun bizzat gerçekliğine yönelir gibi yapmak zorunda olan şeydir... kuşkucu, olumsuz, karanlık ve gözü açık da olsa, her düşünce, varolmayı varoluştan özgürleştirir –çünkü aslında ondan kaynaklanır.”²⁰

¹⁸ s. 18.

¹⁹ Nancy bu fanatizmi şu şekilde de ifade eder: “Özgürlüğün kendi has olanaklılığının onu mahvettiği, kendi has alevinin onu yuttuğu bu iptal olma noktası. Modern düşünce ve sanatın kötülükten büyülenmesi buradan gelir: bu, has olanın bizzat kendisinin hiddetli kızışması karşısında duyulan büyülenmedir. Has olanın en has biçimde kendi olduğu zaman, varoluşun harap olmasıdır... Kötülük yeniden mülk edinilmiş üste-geliş, yeniden özün içine hapsedilmiş varoluş, kimliği saptanmış tekillik, kitle olarak alınmış ilişki –ve toplu mezara alınmış kitle... Hiçbir haklılaştırmaya kalkışmamak gerekiyor... Ama bu, bir özgürlük düşüncesinin, gözlerini özgürlüğün kalbinde kendini açığa çıkaran nefret üstüne dikmesi gereğini haklılaştırır.” s. 160-161.

²⁰ s. 118.

Nancy açısından elbette bu olmanın, varolmanın ve düşüncenin kendi has güçsüzlüğüdür ve bunun bugün farkında olmak her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz şeydir ama bu hayati ihtiyaç bile özgürlüğü gerçekliği içinde ve kökeninde düşünmekten, onda olmanın bağışını tanımaktan bizi alıkoymamalıdır. Bizi kurtaran hiçsel iyiliğin, çünkü özgür bir varoluşun içine çeker bizi, bir felakete ya da yıkıma dönüşmesi; aralanmanın zaman ya da mekanı bollandıran, tekillik arttıran şekilde değil de, zamanı-mekanı daraltan, sıkılaştıran ve genellikle olarak olgunun kutsal karanlığına döken bir aralanma yani bir kapanma olduğunu gösterir. Özgürlük o halde bu kapanmanın olanağı ve bu kapanmayla kendi kendisinin bir mahvedilişi olarak da düşünölmek zorundadır. Bu kapanma da özgürlükten çıkmıştır ama özgür değildir, özgürlüğü silmiş, tekil anlam aralanmalarını yok etmiştir. Özgür deneyimin kendi kökenindeki bu olanağı dışarda bırakmak, özgürlüğü dışarda bırakmak demek olacaktır; öyle ki bu özgürlük bizzat kötölüğün olanağını bağrında besliyor olsa bile.

Bu bağrında beslemenin daha derinlerine inildiğinde, bu iki karşıt olanağın birbirleriyle birlikte varoluşu hakkında nerelere kadar gidilebilir? Kötölüğün, Kant'tan beri ve Nancy'de de bilinmeyenin bir esrarı, hatta özgürlükteki bilinmeyenin karanlık büyüğü olarak düşünölmesi [Bu, Bataille ve Sade'da daha uçlara savrulan bir düşünmedir], kötölüğün kötü olarak işleminde, özgürlüğün kökenindeki bir diğerk olanak olan iyiliğin, kendi yokoluşundan tatmin olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir ya da başka bir deyişle, özgürlük, kendi üzerine kapatılan bir şiddet ve yıkımın biçimi, özgürlüğün yapısı olduğunda bundan zevk mi almaktadır? Ya da başka bir deyişle, özgürlük özgürlükten nefret de edebilir mi?

Belirli bir olma biçimi anlamıyla kötölüğün bir nefret olarak ortaya çıkışından ve bu kötölüğün belirli bir iyiliğin seçimini hedef alışından başka bir şey yapar kötölük. Nancy'nin düşüncesinde kötölüğe karar vermek, iyilik yapmamaya karar vermek anlamını taşımaz, özgürlük ortamının yok edilmesi anlamını taşır. Başka bir deyişle, kardeşliğin, adaletin ve eşitliğin yok edilmesi. Bizzat bu kötölük kararı ile iyiliğin kökenindeki fark olarak olanaklılığı ve paylaşımı yok edilmek istenmektedir. Onu harap ederek ortadan kaldırma isteğı elbette gerçekleşebilir değildir; kötölük iyiliğin de kökende olduğu temelsiz temeli bozamaz, çünkü kendisi ondan kaynaklanır fakat onu yok etme kararına gider. Ama onu hiçbir zaman, her zaman için yok edemez. İyilik, her seferinde, her paylaşım, kardeşlik, eşitlik ve adalet umudunda bir kurtuluş olarak özgürlükte bekler.

O halde burada özgürlük özgürlükten nefret eder mi sorusu başka bir biçime bürünmelidir. Özgürlükten kaynaklanan kötölük, bizzat kaynak olarak özgürlükten,

ki iyiliği de içerir, iyilikten nefret eder, onun harap olmasını arzular. Kötücüllük bu şekilde düşünüldüğünde, bir olmanın kararı olarak, iyiliği daha varmadan ansızın yakalayan bir kudurganlık, bir kızgınlık ve yıkımdır. O seçilecek olan bir tikel iyiliği değil, iyilik vaadinin bütününe paramparça etmek ister. O halde bu bizi yeni bir ayrıma da getirir, iyilik vaadi, iyilik vaadi olarak bu ortaya çıkan gücü ve şiddetten kurtulmak ve tekil olarak özgürleşmek imkanı demek olsa da; kökendeki iyilik olması anlamında özgürlüğün kökenindeki kötücüllüğü harap etme, yıkma isteğinde değildir. Öyle ki bir iyilik vaadinin olmasının temelinde o kötücüllüğün özgür olmanın kökeninde olması da yatar. O halde kötülük özgürlükten çıkar ve özgürlüğün kökenini, iyilik ile birlikte yıkmak, harap etmek isterken; iyilik de özgürlükten çıkmasında onunla ortaklaşır fakat o kökenin farkları olarak iyilik ve kötülük olanaklarını yok etme isteğinde değildir; o kendi iyilik vaadinin tikelleşmesiyle ve özgürlüğü özgürleştirmekle ilgilenir. Bu ise özgürlüğün kökenindeki kötülük olanağını da olmanın kökeninde bırakan [çünkü onun olanağı olmasaydı, hiçbir aşma, hiçbir sınır aşım; hiçbir yeni coğrafya ortaya çıkmazdı, çünkü onun fark olarak kökende olmaması, bizzat sonsuz iyiliğin ve adaletin geldiğini ve hep yaşanmakta olduğunu imler ki; olgudan ve deneyim olarak yaşamdan kopmayı imleyen saf idealist bir düzeni işaretler; bu da bizi, özgürlük olgusundan ve kararından uzaklaştırır] ama ondan da özgürleşen bir tikelliğin kararı olarak hiçbir iyiliği olur.

Bu hiçsel iyilik, tehlikeye maruz kalmayı sürdürecektir ve kötülük orada olduğu sürece bütün bir kapanma imkânı da önümüzde serilidir. Bir dip, bizzat özgür olmanın kalbinde çarpmaya devam edecektir. Dip, tikel bir iyiliğin ve anlamın değil, bütünsel bir ele geçirmenin, bir levha ile tikel deliklerden oluşan bütün bir yaşam levhasını kapatmanın anlamı ve anlamsızlığı olarak kalacaktır:

“... insan, bu varlık ise ve anlama yetisine ve dile erişen özerkliği içinde bu için yani “kendi kendine geri dönme” eğilimi ya da “ben-merkezcilik” için bizzat varoluş talep eden kimse ise, o zaman “dip varoluşa erişmek ve onun yerini almak için ayaklandığında” ve insan “ayrı bir kendilik olarak bütünlüğün temeli” olmak istediğinde, kötülük başa gelir.”²¹

Bu kapanım, bu başa-gelme²² –dendiği üzere, bir büyük yaşam levhasının, içinde tekilliklerin deliklerini barındıran yaşam levhasının üstünü tamamen kapatıp, onu nefessiz bırakması gibi, özgürce intiharı seçip özgürlüğü öldüren bir şiddetin

²¹ s. 162.

²² Türkçe’de bu başa-gelmenin, *iktidara gelme* anlamını da içermesi, başa-gelen kötülüğün iktidarla ilişkisini de başka türlü düşünmek gerektiğine dair küçük bir işaret sayılmalıdır.

biçimi gibi²³– maruz kalmaktan geri duramayacağımız bir tehliktir, zira Tanrı’nın kayrasını yeryüzüne indirecek mükemmel yasa, mükemmel sınırlar, mükemmel iyilik ya da mükemmel olma, mükemmel konumlanma yoktur. Yalnızca sürekli kendisini özgürlük için-de arayan aralanmalar, aralar ve farklar vardır. Sürekli aşılması, ihlal edilmesi ve geride-bırakılması gereken hudutlar. Bu sınır-aşımın, ihlalin ve iptal etmenin, bu has tekilliğin ve anlamın kökeninde, bireyin kendi kötülük yazgısını ve seçimini ve bunların sorumluluğunu taşıması anlamını da yanında getirir: kendi seçimlerinin tikel anlamlanması ve kökenlenmesi sorumluluğunu. Bu öyle bir raddeye gelebilecektir ki, birey kendi yaşamını ya da başkalarınınkini feda edebilecektir; kendi tekilliğini öldürmenin özgürlüğün kötücüllük olarak yazgısında içerilmesi daha iyiye, daha doğruya, daha adil olana gidebilmenin tek güzergahıdır. Bizzat kendi ortaya çıkışının gerçekleştiği tekil ortaklıkların uzamından despotik ve totaliter bir uzamın karanlığına itilmesini kökenleyecek bir özgürlük vardır evet; ama bu özgürlüğü mahveden bir özgürlüktür; öte tarafta ise gerçek anlamıyla bir iyilik, bir sungu, bir kurtulma olarak temel olan, tekilleştiren ve kendi kendisini özgürleştiren özgürlük²⁴ vardır. O özgürlük sayesinde, adil olan ve olmayan, iyi olan ve iyi olmayan, kötü olan ve olmayan karşısındaki acil seçimlerimizde olmaları, olguları, olayları değerlendirmede yeni ölçülere, yeni ufuklara, yeni varolma sınırlarına sahip oluruz. Bu aynı zamanda bizi adaletsiz, kötü, çirkin, korkunç bulduğumuz şeylerden, ve onların kendilerinden çıktığı mevcut yasaların, normların ve düzen işleyişlerinin, onların kökenlendiği ve anlamladığı coğrafyaların egemenliğinden kurtaracaktır: bu daha yeninin, belki daha adil ve daha iyinin yolu bir anda daha kötüye sapabilecek olsa bile. Bizi birbirini iten iki kutbun ötesinde, bir olmaya ve varoluşa götürecek özgürlükte kökenin kötülüğüne yakalanmamanın garantisi yoktur fakat düşünce bugün her zaman olduğundan daha fazla olarak özgürlüğü mahvetmeyen bir özgür seçimin ve düşüncenin arkasında kalmayı, umutlu ve direngen olmayı becerebilmeyi daha fazla istemelidir, daha fazla aramalıdır. Bu tekil anlamı her seferinde yeniden aramayı, kendimize has olanı yeniden istemeyi, hiçsel iyiliğin tekil belirmesinde-n payımıza düşen kardeşliği, adaleti ve eşitliği sürekli hatırlamayı ve yeniden anlamlandırmayı gerektirir. Böylece “bana bir iyilik yap” taşıdığı kötülük tohumunun berisinde daha fazla ortaklık, eşitlik, adalet ve kardeşlik olarak/için varolmayı ve tekil olarak kökenlenmeyi yeniden hak edebilecektir.

²³ Örneğin özgürlük olarak beden’i düşünmek istediğimizde, ondan gelen kanserli bir hücrenin, bizzat özgürlük olarak bedeni öldürmekte olduğu olgusu; buradaki kötülüğün yapısı, habisliğin yapısı bakımından incelikli bir kayıt olarak düşülebilir.

²⁴ O halde iki tip özgürlük yalın olarak ayırt edilebilir: kendi kendisini özgürleştiren özgürlük ve kendi kendisini kapatan özgürlük: ilki iyiliğe, ikincisi ise yıkıma açılır... Elbette bu açılışa açılmanın, ve kapanışa açılmanın rejimlerinin, burada yapılmayacak olsa bile, daha fazla ele alınması ve düşünülmesi gerekiyor.

Çölün Kararı

Kararla gelen [çölün kararı?], karardan gelen ve özgürlüğün, olma olarak özgürlüğün kökeninde bulunan kötülük olanağından, sürekli uyanık olmamız gereken yıkım ve felaketten başka türlü bir kötülük biçimi de ortaya koyar Nancy; ikisini birbirine yeniden *olma* açısından bağlayacak olsa da. Diğer kötülük, olumlu buradalık olarak, özgürlüğün temelsiz jestini çizen her temellendirme hareketinde, özgürlüğün kökeninde tohumlanan kurtuluş ile birlikte tehlike olarak devinir. İyilik ve kurtuluş özgür anlamın bir yüzüyse; kötülük ve barış da özgür anlamın ikinci yüzüdür.

Heidegger'in açtığı patikadan ilerleyerek, bir türlü borçlu olma, borçlu olunan, kendi has varlığına borçlu olunan düşüncesi geliştirir Nancy. Bu geliştirmede, kötülüğün olumlu buradalığı dediği bir olguyu yapılandırır: bu kötülük kararına bir övgü değildir, özgürlükte kötülüğün de olanaklı olduğu gerçeğini sınırdan –çölümsü jest olarak kararın sınırında– kararlaştırılmış olarak tanımaktır. Has-varlığımızı tikel olarak yeniden (d) olduracak, has varlığımızın tikel olarak o kararda, o sınırdan olma olgusunda, yani açılma –paylaşım ve ortaklık– jestinde var edecek özgürlüğe borçlu olmak. Böylece, kötülüğün iyilik vaadini yok eden bütüncül olumsuz yapısı karşısında, onun neden hala özgürlüğün kökeninde olanak olarak olduğuna dair bir başka boyut daha açılır. O da şudur ki, insan kendine, kendi has varlığını, her kararın kendi tikelliğini, kendinde çoktan mevcut tikelin kararını değil ama tikele karar vermeyi borçludur. Her olma kararında [ister iyilik vaadi olarak istek yıkım eylemi olarak] çoktan kararlaştırılmış ve belirli genelliklere, temellere ve sınırlara hapsolmuş, kötü ve iyi olarak belirlenmiş ve deneyime kapanmış, kendi has-varlığının sınır kararı elinde olmayan kendi'nin bir geri çekilmesi, mevcut kendinden bir özgürleşmesi vuku bulur. Bu özgürleşme, her deneyimin temeli olan temelsizlik jestinde, bir borçlu olunanı ortaya koyar: tıpkı yerlerin olanaklılığı olarak Nancy'nin verdiği korsan temel atma örneğinde olduğu gibi, bir temel jesti çizilir çizilmez; temellendirmenin kökeni temel atmaya verilir verilmez yerlerin sonsuz olanaklılığından sonlu bir edime geçiş yapılmıştır: işte bu geçişte yerlerin olanaklılığı içindeki sonsuz coğrafyanın türölülüklerini [türölülüklerine] –her zaman şimdiden– borçlanmış oluruz. Yerlerin olanaklılığı temel atma jesti açısından sonsuz temel atmanın, ki artık nicelik ya da sayı olmaktan çıkmış, diyelim ki sonsuzun temelini atmaya dönüşmüştür ama bu sonsuz yerlerin olanaklı coğrafyalarının temeli hiçbir zaman tümünden atılamaz: jest, farklıyan çizer çizmez, sonluluğa bağlanmış oluruz, başka bir deyişle kendini kendinden öteleyecek olan özgürlük olgusuna, kökteki farklıyana. Böylece tümü hedefleyen jestin kendisinin hiçleşen doğasına.

Kendimizi, tam da o tikel deneyimlerin her birine, farklılandırıcının olanaklarına,

has varlığımızın imkânlarına borçlu buluruz: korsan temelin ilk ve tek anlamı budur. O deneyimde olmanın tikel kararında bizi tikellik için her seferinde karar almaya borçlandırır. “Bana bir iyilik yap”taki hiçsel iyilik de bu borçlanma edimini kabul eder. İyilik hiçten gelir ama hiçin kendisinin bütünü, özgürlük olgusunun tamamlanmışlığı ya da tümünden karar-verilmişliği ya da karar-verilemezi ele geçirişi olarak gelmez. Böylece iyilik yapılan, kendisi için alınan kararda, kendisinden özgürleşir ve yerlerin olanaklılığına yeniden açılırken, kendini özgürlüğün özgür kılmasına bırakır: masumiyetsizliğinden, suçluluğundan özgür kılmasına. Bu kılınış, kendi sıkıntısının ve masumiyetsizliğinin bir kabulü olarak geri çekilmenin, olmanın kendiyi geri çekmesinin de anlamıdır: kendinin rotasından çıkmasıdır. Mevcut kendi, özgürlük olgusunu yaşantılamasında masum-olmayışının ötesine, o masum-olmamanın sınırlarının ötesine, kendi kötülüğünün ve hassızlığının, mevcut sıkıntıda-kalışının ötesine geçer. Çünkü özgürlük her türlü kalmadan, sabitlenmeden, sınırlamadan ya da çaresizlikten çekip alır: bizi yeni kararların zeminleri için serbest olarak boşluğa bırakır.

Eğer kötülüğün, hassızlığın ve suçluluğun burada huzurumuzda oluşu olmasaydı, hiçbir şeyi düşünmez, hiçbir şeyi deneyimlemez, yaşamak nedir bilmezdik, öyle ki eksiksiz varlığımıza kavuşmuşluğumuzda hiçbir arayışa, hiçbir soruya, hiçbir kararın bizi almasına, özgürlüğe ihtiyaç duymazdık. Fakat yerlerin olanaklı malzemesi hiçbir zaman tüketilebilir değildir, temel atma jestinin çizme olanakları sonsuzluğu hür bırakır ama sonsuzca hür bırakmaz, sonluda hür bırakır. Eğer sonsuzca hür bırakmış ve özgürlük sonsuz coğrafyasında bütün olmalara temel olabilecek kadar cömert olsaydı, bu yalnızca karşılıklı ve biten bir cömertlik olurdu: Bu cömertliğin karşılığı ise, huzurlu uykusunda kıvrılmış deliksiz bir uyku çeken kişi gibi yitip gitmiş, yaşamsız bir huzura sahip olan bir yaşantı olurdu; fakat yaşamak ve düşünmek henüz kendinden vazgeçmediği için; deneyim her zaman borçlu olduğumuz bir şeyle başladığı için, has olmayışımız ve kötülüğümüz içinde özgürlüğe, borcumuza ve varoluşun cömertliğinin tüketilemez yaşamındaki has-olmaya doğru yol alırız:

“... [Dasein] temellendirilmemiş temel yani ‘fırlatılmış olarak varolan’ olduğundan dolayı “kendi has varlığına *asla* sahip olamadığını”... bu hiçlik’te özsel olarak borçlu (yani aynı zamanda suçlu) olduğunu keşfeder. Varolan, varolan olarak olmadığı ve sahip olmadığı has-varlığı borçludur ve ondan suçludur...”²⁵

Bu borcun yapısı açısından her deneyimin bir *borçluluk ve suçluluk* yapısı²⁶ üzerine kurulduğu, özgürlüğün korsan temellerinde bizzat bunlar üzerine kurulduğu söylenebilecektir: Korsanlık borçluluk ve suçluluktur. Suç işleme ya da bir borç alıp ödememe anlamında değil ama varoluşun eli-açıklığını [cömertliğini] buyur etmeme ve orada olan özgürlüğün hakkını vermeme anlamında. O halde kendi varlığında olma içerisindeki insan, olmadan ya da özgür, has varlığına doğru bir olgudan değil de kendi mevcutluğundan ve içinde oturduğu sınırlardan yana karar verirse, bir anlamda, borcunu kabullenmeyen kapalı bir kötülükten ve tam erdemi, mutlak iyiliği ve ahlaki duruşu yaşamının önündeki tikel deneyimlere ve tikel kararlara ihtiyaç duymaksızın bilen tüm-güçlü birisinden [nedenselliğin tüm gücünden] yana karar vermiş olur: kendi özgür-olmayışından, zincirlerinde kendisini yoğunlaştırandan yana. Bir anlamda özgürlüğün de hiçbir zaman masum olmadığından ve kökeninde kötücüllük olarak kendisine belirlediğinden yana.

Bu kötülüğün sadece etik değil onto-etikolojik bir varolma anlamı ve aralığı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu karar verme jesti olarak özgürlüğe kapalı olma, tekil olarak koyulamayacak bir kararın ve onun getireceği özne-oluşun kendi tekilliğinin paylaşımından ve ortaklıkta-oluşundan da geri çekilmesi anlamına gelir. Özgürlük olmayı verirken, tekilliği ve ilişkilenmeyi verir; hiç'e aralananların, kendiyle huzurda olmayanların birlikte özgürlüğün, hiçsel iyiliğin huzuruna gelişlerinin sahici ilişkisini aralar: özgür mekânı yaratır. Eğer ortaklığın ve ilişkinin bu çağrısı alınmazsa, özgürlük olgusunun ortak karar-vermişliği yerini bireyin kendi temellerine dayanarak verdiği karara bırakacaktır, ki orada sınırları daha da sağlamlaştırmak, ve paylaşma, ilişkiye, açıklığa karşı savaş ilan etmekten başka bir şey bulunmaz. Karar verici, kötü olduğunun çağrısını almıştır ama bu çağrıyı onu almaya gelenin kötü oluşu olarak yorumlar ve özgürleşmek yerine kötülük köklerine daha çok tutulur ve bu tutulmadan zevk alır. Kendisini iyiye ve kötüye karar verme özgürlüğünden, özgürlük olgusunun sınırına çekilmekten özgürce kurtarmıştır ama ortaklıkta-oluşun ya da birlikte özgürlüğün hiçbir huzura gelişinden de geri çekmiştir. Masumiyetsizliğini baki gören bu geri-çekme fırlatılmışlığı içinde özgürlüğü gücün sarhoşluğu olarak biriktirir ve hapseder; böylelikle hiddet olarak kendisinden boşalanı masumiyetiyle eş-değer görür. Olumlu buradalık, özgürlüğün kökeninden aldığı destekle de, kötülüğün olanağı olmaktan çıkıp, farklayanı yok edici ve iyiliği tahrip edici edim oluşa kendi gücüllüğünden varıp

²⁶ Özgürlük, tekil bedenlenme ve aralanma olarak masumiyetsizliğinin, noksanlığının [tamamlanacak olan değil ama yeniden tanımlanacak olan] bilincindeki insanın kendi mevcut kötülüğünden ve huzursuzluğundan kurtarılması biçimine bürünecektir. Bunun bir diğer kılığı ise, kötülüğün zaten olmamızda, bizzat bizim olma tarafından teslim alınmamızın berisinde bizzat olduğumuz, içinde-n yaşadığımız şey olduğudur [Yinelemekte fayda var, bu iyi ile kötülüğün etik karşıtlığındaki kötülük değildir, kararın bizi alması, özgürlüğün bizi alması deneyimindeki mevcut mevcudiyetin olumlu kötülüğüdür].

dayanmıştır. Peki, olumluluk sadece bu yıkıma dönüşmek demek değilse ne demek olabilir ki?

Kötülüğün olumlu buradallığı, has varlık olmadan ve özgürlükten gelen çağrıyı karşılayarak, onu buyur ederek, kendi kendisinden olma kararında vazgeçtiğinde, özgürlük olgusunu bizzat olmanın anlamı olarak kavradığında olumlu kavramının demek istediğı belirginleşir. Eğer bu yerleşmiş, birikmiş ve kesin sınırlarla çizilmiş varoluşta, kendi olarak varolan kendisini yoğunlaştırmaya, deneyimden uzaklaştırmaya, olmanın özgür yolculuğundan çekip almaya çalışır, bu yönde bir direnç gösterirse; özgürlük olgusunda değil ama gelecek için her türden kararı, gelecek gelmeden ya da yaşanmadan, onun adına almış olacaktır. Ve bir tikellik olarak, bir özgürlük olarak gelmiş olsa bile, ortamın ve özgürlüğün bütün ruhu, ve sınırların jest yaratıcısı olmak ister. Bu durumda kararı özgürlük olgusu boyunca alamaz artık. Özgürlük olgusu adına alınan her bireysel kararda, kendisi yoğunlaşır, ontolojik kötülük ve özgürlüklük, sürekli bir demir atmanın ataletsizliğinde zincirinden boşanmayan olarak tek bir eylemiyle, tek bir vuruşuyla her şeyi yok etme isteğini memnuniyetle kabul edebilecek toplu bir yıkım jestine dönüşür: artık, özgürlükten gelmez, ona karşı gelir. Bundan böyle, yerlerin sonsuz korsanlığı yoktur, tek bir yerin, tek bir temelin sonsuzu oynama isteğı vardır. Ama Nancy'nin de diyebileceğı üzere, bütün bu direniş, bütün bu birikme ve yoğunlaşmada özgürlüğün kendi tarihine ya da başka bir deyişle talihsizliğine ait bir şeyler vardır. Özgür olmaya, düşüncenin sınırı üzerinde karar vermeye bütün bu karşı-çıkışlar; dipsiz hortumun ya da kötülük olarak yoğunlaşmanın büyüüne kapılmanın tehdidiyle doludur: özgürce gelen bir tehdittir ama özgürlüğe gitmez, ona karşı ve onun kökenindeki kötülük olanağını büyüterek ve iyiliğı baygınlaştıracak gelir.

Varolan, kendi borçluluğunu ve suçluluğunu tamamen bitirmek istemenin tutkusuyla, bütün geleceğı şekillendirmek ister, bütün temelleri kendisi atmak, bütün kararları kendisi almak. Ama kendisinde biriktirdiğı coğrafyadan başka gidecek bir coğrafyası yoktur, ve yeri gelir; temelleri kendi başına atmak yerine eldekini çöpleştirecek ve hepsini birden temelsizleştirecek, yok edecek kudreti üstlenir. Böyle borç kesilip atılacak, özgürlük olgusunda ve düşüncenin sınırında has varlığın itilmesi sağlanacaktır [ve bu kesip atma, yıkıcı kötülüğe öylesine bağlanabilir ki, bu özgürlüğün bir ölümü olarak ondan gelen kötülüğün ya da ona giden kötülüğün ta kendisi olabilir]. Bu itilmede, kötülüğün tehdidinin olumlu buradallığı içinde özgürlüğün göçebe ikametine açılması değil ama kendi buradallığını saklı ve ayrıcalıklı tutmak isteyen ve bütün geleceğı kendi buradallığına borçlandırmak isteyen tümünden bir kötülük yaşama gelir. Gerçekten de toplu yakma, yıkma ve öldürme eylemlerine borçlanmış bir insanlıktan başka bir şey yoktur elimizde. Bütün bu yıkımlar, geleceğı hiçbir zaman ödeyemeyeceğı bir borca mahkûm etmiştir bile.

Nancy olanak halindeki bu kötülük kökünün yayılabileceği tehlikesinin farkındadır. Yine de bu türden bir masumiyetsizliği ve borçluluğu dile getirirken; bizi borcumuzdan ya da suçumuzdan kurtaracak ve özgürlüğün tapusunu elimize verecek kesin bir geleceği ya da mutlak erdemin yaşamını kurguluyor değildir. Bunlar hiçbir şekilde kurgulanabilir değildir, özgürlüğün anlamı bu kurgusuzluktur zaten.

Nancy bu kurgusuzlukta ve korsanlıkta ısrar eder; toptan bir kötülük ediminin aksine; zira bu edim kendisini iyiliğin mutlak kalbi ve adil uygulayıcı olarak da tanıtır. Özgürlük hiçsel iyilik olarak çıkıp geldiğinde bile kendisini iyiliğin kendine görünmesi olarak koyamaz; kendi farkını ve hareket alanı serbestisini, farkanma sürecini ve olayını, bütün bunların devingenliğini ortadan kaldırmaz; tam tersine her tikel durumda yeniden kendisini öterler ve daha iyi olanın, daha anlamlı olanın varolabileceğine inandığı bir uzam için hareketini ve arayışını hiç kesmez. Belki de özgür kararın, özgür olmanın ya da hiçsel iyiliğin ilk ve son anlamda söyleyebileceğimiz en temel yönü bu olacaktır: hiçsel iyi, özgürlüğün iyi olarak olmasında ya da ansızın gelmesinde kendi tikelliğinden başka hiçbir şeyi bağlamaz; ne geleceği, ne özgürlüğün olmasının diğer tikelliklerini: sadece kendi iyiliğini yeni bir coğrafyanın heyecanı olarak yaşar ama bu iyiliği mutlak iyinin bir özdeşi ya da eşdeyişle mutlak kötülüğün kendisi gibi yansıtmaz; kendisiyle arasındaki hareketi ve farkı korsanlık ve sahipsizlik temelinde sürekli temellendirir. Kötülük ise farkın durmasıdır, kötülük olarak gelenin güç halinde mutlaklaşması ve kendisinden boşanmasını mutlak iyiliğin ve adaletin uygulayıcısı, tümgüçlü bir iradenin yansıması olarak gerçekleştirmesidir. Hiçsel iyiliğin özgürlük olgusunda sergilediği, yeniden coğrafyasızlaşacak ve kendi anlamından boşaltılacak olan iyilik heyecanıdır. Bu heyecan kendi tikelliğini ve açılışını, kendini ötelemeyi ve farklamayı bitirmeyecek olan, kendi özgür oluşunda kendi borcunu, kötülüğünü ve hassızlığını sürekli tanıyacak olanın düşüncenin şeyine, olgu olarak tek idea olan özgürlüğe tutulmadır, özgürlük tutkusudur.

Olmaya ya da özgürlüğün edim halindeki kararına direnmenin kötülüğü bir tarafta, kötücüllüğün dipsiz uçurumunun büyüleyiciliği ve tikelliği öldürüşü diğer taraftayken bile Nancy bize özgürlük etiğinin ya da mutlak iyilik ve kötülüğün kesin hatlarını çizmez. Bu bizi bu özgürlük düşüncesi karşısında çok dikkatli olmaya iten kesin bir tavidir. Bize her zaman özgürlüğün ve hiçsel iyiliğin yanıtın karar jestinde, tikellik için kararda ve o karardan çıkabilecek olan iyiliğin ve kötülüğün, ortaklık ve paylaşım içinde hep daha şimdiden tekillığe aralandığını ve tekilliğin başına gelen çoğul olmadan [iyilikten] ya da tekilliği tekillikte çoğul olmaksızın ezen hiddetten [kötülüğün] yana tanı-n-ma olduğunu gösterir:

“Özgürlük, iyilik ve kötülük için özgürlüktür. Öyleyse özgürlüğün kararı da, eğer özgürlük kendi başına ya da kendi üstüne kararda geliyorsa, iyiliğin ve kötülüğün kararıdır. Ama karar verdiği ölçüde iyiliğin ya da kötülüğün kararıdır Yalnızca edim halindeki özgürlük (başka özgürlük yoktur) düşüncenin sınırı üzerinde –düşüncenin nihayet olduğu şey olan edim olduğu ve dolayısıyla aynı zamanda karar olduğu yerde– iyilikten ya da kötülükten (kendini) özgürleştirerek karar verir Zincirinden boşanan yalnızca zincirinden boşanmanın kendisidir kendini zincirinden boşayarak ve bundan dolayı kendini kötülüğün olanaklılığı olarak serbest kılarak ve tanıyarak, kendini aynı zamanda hiddet olarak ya da özgürlük olarak serbest kılar ve tanır. Bu en azından bizim göstermeye çalışacağımız şeydir.”²⁷

Kuşkusuz, bütünsel yıkım, ortaklığın bütünsel yarasını elinde tutan bir şiddet iktidarının ve ekonomisinin sahibi olsa bile, özgürlük olgusunun ona uygulayacağı sürprizden ve ansızın vuruştan kaçamayacaktır; böylece kendisinden özgürleşmek zorunda kalacaktır: özgürlüğün armağanı bu tekilliği varoluşa mevcudiyet ne türden olursa olsun [ister etik olarak çizildiğine inanılan düzgün bir yaşam, isterse de toplu öldürme eylemlerinin yıkımı olsun] verebilmekte saklıdır. Bu armağan olarak tekillik, kararlı ve kendine karar veren tekillik olarak, artık karar verme özgürlüğünün olumlu kötülük olarak buradalığına ait değildir. Ama düşüncenin sınırlarındaki bu özgür olma devinimi, kendisini masum ve iyi olmuş olarak da, kökensel kurtuluş olarak da sunamaz. Has-varlığına doğru ulaşmaya çaba gösteren bu jest her zaman yeniden çizilir, göçebe toprağını arttırıp çöle borcunu azalttığını sandığı her anda ona yeni çöller ekler: Yeni eklenen çöllere, kendi deneyimini borçlanır. Burada kararın ya da düşüncenin sınırlarındaki bu özgürlük ediminin getirdiği mutlak bir iyiliğin, adaletin ya da erdemin ölçümlemesi ya da bulunmuşluğu imlenmez; varolanın her seferindeki kararlı karar verebilirliğinin, kararın içine girebilme tutkusunun içinde oluşu imlenir. Her karar, kendi tekil aralanmalarında, durumlarında ve patlamalarında varoluşa gelir; bu her türden etik kararının bu özgürlük ediminden sonraya geldiğini ve her türlü etik tutunuşun ancak özgürlüğün bize armağan ettiği ilişkiler ve paylaşımlar içinde, bu ilişkilere ve paylaşımlara has olarak gerçekleştirilebileceğini anlatır. Her tikel karar, her kararın tikelliği kendi etik coğrafyasını kendine has olarak meydana çıkaracaktır. İyiliğin mutlak olarak özgürlüğün armağanı olarak gelmemiş olması, bu özgürlüğün, kötülük için özgürce alınmış karar olduğu olgusuna da götürmez: yalnızca düşüncenin kendi sınırında olduğu özgürlük olgusunda eylediği ve acısını biriktiren düşüncenin çaresizliği yerine pratiğin kendisi olan bir özgür olmanın deneyimi, düşüncenin şeyi olduğu anlamına gelir; olguda ne olmakta ise o varoluşun kendisi olduğu:

²⁷ s.168.

“Varoluş düşüncesi, kendisi *olguda varoluş için* –varoluşun yıkımı için değil– karar vermiş olmaksızın, özgür kararı düşünemez; ve bu kararı düşüncenin akışından önce gelen bir ahlaki seçim ya da tercih ile değil, düşünme ediminin içinde düşüncenin varolan sınırı üzerinde verir.”²⁸

Nancy, her türlü genel etik, yasa ve davranış normlarından uzak dururken; ahlaki iyiliğin ve kötülüğün önceden karar verilemez oluşuna yani kendi tikel olması içinde her durumun karar verilebilir oluşuna hatta kararın kendisini bu tikellik olarak alışına gönderir bizi. Bu tikel karar, has varlığın özgür olması içine bırakılmasıdır; bu *olmaya bırakılma* özgürlüğün tekilliği içinde koyduğu varolanın ilişki, ortaklıkta-oluş, paylaşım olarak salıverilmesini açığa çıkarır. Mevcut özneyi geri çeken özgürlük, onu özgürlük armağanının gönderildiği bir boş/özgür mekanın coğrafyasına yönlendirir; onu tikel olarak, kendi paylaşımı ve ilişkisi içinde bir varolan olarak, bir arayışın tekil bedenlenmesi ve yer kazanışı olarak verir. Özne bu boş mekânı aralanmasında ya da orayı kendisi olarak doldurduğunda, kendi kararını alarak kendine görünüyor ya da kendi yerini kendine veriyor değildir; yalnızca olgu olarak özgürlüğün kendisine “orasını” armağan olarak sunmasını, kendisine hitap edilşin bu biricik formunu, ansızın ve sürpriz yapanın eli-açıklığı içinde duymaktadır. Karar verici değildir; karar ona bu seslenmede [Nancy’nin örneğiyle çığlık atmak için ağızda, çığlıkla ansızın yarılan, ansızın ona yakalanan her-yerdeki ve hiçbir-yerdeki havada] ve armağan olarak armağanda, ilişki ve paylaşım için kararlı olarak ortaya çıkması olgusunda *karar-verilemez* olarak verilir:

“Her karar, kendini ansızın yakalar. Her karartanım gereği karar verilemez içinde alınır. Böylelikle karar özsel olarak yalnızca varlığı sonlu tekilliği içinde olmaya bırakarak karar verebilir. Kendimi kendi tekilliğimin sonluluğuna sonsuzca terk etmeksizin, karar veremem ve böylelikle benim kararımın hamlesinde ve kesiminde kendime “karar verici özne” olarak belirlemekten vazgeçmeden edemem... yine bu yüzdendir ki.... Kararım ilişki ve paylaşım için karardır.”²⁹

Kendi kendime belirerek kararı alamamam, kararın özgür olmamın olgusunda benim için alınması kötülük olarak varoluşumu hafifletiyor ya da onu benden tümüyle çekip uzaklara atıyor değildir. Özgürlük borçlarımı benim için mutlak olarak kapatma edimi değildir. Bu kapatmama, her zaman kötülüğün özgürlükten ya da tam özgürce özgürlüğün yok edilmesinden güç alan bir yaşamada karşımıza gelebileceğini, ondan kurtulmanın, en azından olanağından kurtulmanın, olanaksızın olduğunu ifade eder.

²⁸ s. 169.

²⁹ s.175.

Çünkü, biz kötülüğün ya da iyiliğin gelecekte neyi ifade edeceğini bilemeyiz, hangi tikel açısından nasıl bir konumlandırmaya maruz kalacağını da öngörmekten uzağız. Bu ön-görmezlik yapısı, özgürlüğe her zaman şimdiden yazgılanmıştır. Bilebileceğimiz ve gücümüz dâhilinde olan şey; dayanıklı olarak özgürlük olgusunun iyiliğine güç vermek, düşüncemizi daha uyanık tutarak ve tikellikten ödün vermeyerek, farktan ve onun hareketli coğrafyalarından geri adım atmaksızın iyiliğin heyecanına ve göçebeliğine daha da açık olmaktır. Öte yandan tam da bu umut ve sabır isteği başka bir şeyi, kurtulunamayanı sergiler: has-varlığının borçlu, kötü ve suçlu oluşu bana özgürlük olgusu ve onun tarihi boyunca belirlemekten geri durmaz.

Kötü oluşun ve suçlu oluşun bu yaşantısını; özgürlüğün bu tarihinin gerçekliğini, suçlu ve borçlu olarak kötülüğü, en marjinal sınırına taşırsak, Bataille'in uç düşüncesiyle, günahın haklı yaşamını olumlamaş olarak konumlandırabiliriz. Bu olumlamanın, kendisini sürpriz olarak önceki-olma biçimine sunmuş bir özgürlük tarihinin [özgürlük olgusunun tarihinin] olumlaması olduğu düşünüldüğünde; özgürlüğün içinde kendi kötülüğüne düştüğü yıkımdan ve dehşetten ürpertici bir keyfe nasıl yükseldiği biraz daha belirginleşir. Mevcut mevcudiyet de nihayetinde bir özgürlük olmasının ve deneyimin bağışdır; yıkım insanın kendi olmasındaki memnuniyetsizliğini ve borcunu bütüne yaymış olma olgusudur: bütün insanlara yayma, bütün insanları gömme³⁰,,, söylendiği üzere.

Bu tümünden borçsuz kalmayı, borcun hepten ödenmesini özgürlüğün korkusu, özgürlüğün dipsiz hortumu, ve baş-dönmesi olarak adlandıran Nancy tehlikeleri açıkça ortaya döker. Kötülüğün genel bir tahribata dönüşmesinde ve özgürlüğün ölümünde tikel bir zevki tatmış insanın kendi noksansızlığının ve borçsuzluğunun deneyimini yaşayarak, özgürlükten ve olmanın çağrısına yanıt vermekten, bu yükten kurtulmuş olduğunu, düşünmekten alıkoyulamayız. Kötülük tikelin doğumu içinden ama onu ölüme taşıyarak yıkıma dönüştüğünde kendini genellikle sıyrabilecek ve kendi kendisine borçlu sayabilecek hiçbir tikellik kalmaz geride. Fakat bütün bu tehlikelere rağmen, burada kötülüğün olumlu mevcutluğundan ve olmasında kendi has-varlığına borçlu olunan temasını izlemeyi kesmez Nancy. Kurtuluşun da bu kötülükle aynı yerde olduğunu düşünür. Çünkü bu tema olmaksızın, tıpkı kökendeki kötülüğün olanağı olmaksızın, hiçbir karar alınmayacaktır, ya da hiçbir karar bizi alamayacaktır,

³⁰ Kötülüğün insandaki olumlu buradallığı ile yıkımdan ve zevkten güç ve destek alan yıkımsal, dehşetengiz kötülüğün yolu bir kez daha birleşmiş olur. Borçlu olunanın ve suçlu olunanın tikelliği, herkesi borçlu, suçlu gördüğünde, onları toprak altında istiflemekten de geri durmayacaktır. Böylece herkesin borcu bir çırpıda genel olarak ödenmiş olacaktır, herkes birbirini ve birbirinin varoluşunu borçlandırdığında, bunu tikel değil genel bir borçlanma ekonomisine çevirdiğinde, varoluş ölümcül bir elde-var [akıl-da-var] sıfırı gösterecektir, göstermiştir.

bütün mesele, bir kez daha aynı yere gelmemiz açısından, özgürlüğün kötülüğün olumlu buradalığı içindeyken alınan/alan kararın özgürlüğü özgürleştiriyor mu yoksa parçalıyor mu olduğunu bilmektir. Bu da özgür kararın var olup olamayacağını bilmeye bir geri dönüştür. Peki, özgür karar³¹ ne demektir? Özgürce istediğimizden yana karar vermek mi; ya da önümüzde duran karar verilebilir tema karşısında kendimizde mevcut olan iyilik, kötülük; doğruluk ve yanlışlık ölçülerini uygulamak mı? Ya da bütün bunları içerecek şekilde bizim adımıza bir karar alınması mı? Benim, senin, onun adına... ortaklığımız ve ortak iyiliğimiz adına? Hayır, bunlar özgürlüğün özgür kararına ait değildir; kendi içinde kendine dönen ve olgu olmaktan başka her şey olan düşüncenin dipsiz meşguliyetleri ve pratiğe aktarılabilir olmaktan uzaklaştığı her anda uyumayı yayan iktidarın iyilik/doğruluk söylemleridir. Ama bizi sonluluğa ve aşkınsal olanın olgusal temasına bağlayacak olan şey, bizi kendimizden alacak, bizi bilinenin ötesine götürecek bilinmeyenin cömertliğidir, hakikatin durağan temelleri ya da kökenleri değil; korsan temellerin temelsiz jestleri, rotasız dönen dümenleri eşliğinde olmaya bırakılmış karardır: olmaya bırakmaya erişmedir.

İyilik ve kötülüğün, önceden alınmış varoluş jestlerinin, özgürlüğü belirlemesi ve sınırlaması değil, ama özgürlüğün her vuruşta, her tekil olmada iyi ve kötü olarak düşünüleni pratik olarak özgürlüğün içinden elde ederek iyi olana ve kötü olana karar vermesi. Bu karar verebilmenin otantik özgürlüğünü, otantik kararın kendisi olarak, ona has bağışın devingen yapısı olarak çizebilmesi. Alan ve alınan otantik karar, her seferinde varoluş ile aramızdaki etik ilişkiye, özgürlüğün içinden özgürce karar vermek durumunda olmanın kararıdır. Bu özgürlüğümüzü sadece bir düşünce masalı değil, denebilirse düşüncenin bir olgusu olarak tutabilecek tek düşünce-şey'dir. Bu düşünce-şey, bizi kendisinin bir tazelenmesi diyebileceğimiz özgür bir mekana açar, bizi özgürlüğümüzün fikri ve eylemi içinde aynı anda varoluşa getirir; özgürlüğü olmaya bırakır, ve özgürlüğün olgusunun tarihini düşünen düşünceden her tikel kararın içindeki en incelikli ve en vicdanlı uyanıklığı talep eder, ki bu uyanıklık gelene açık olmanın, dışarıdakine duyarlı olmanın açıldığı bir uyanıklıktır; bilinmeyen coğrafyalar karşısında gözlerini kapatır kapatmaz, gözlerini daha da açar:

“Karar bir yaşam çizgisinin çekilerek –ahlaksızlık ya da erdem– varolana raptedilmesi değildir. Karar, olmaya bırakmaya erişmedir. Olmaya bırakma... bu, bizi bir ahlakla donatmaz. Bu bize “başkalarına say duymanın”, “kendine saygı duymanın” ya da “insana bir amaç olarak

³¹ Nancy, özgür kararı, eşitlik, adalet, paylaşım içinde düşünmeye bir kez daha çağırır: “Özgürlüğü, kendisi için, kendi sonluluğu için, paylaşım için, eşitlik için, kardeşlik için ve bunların adaleti için –tekil olarak, tekillik içinde paylaşılmış– ve varoluşun nefretinden benzersiz biçimde geri çekilmiş olarak –özgürleştiren bir özgür karar vardır.” s. 174.

muamele etmenin” ne demek olduğunu, ne zaman ve nasıl yapılacağını dikte etmez Bu bize henüz ne belirlenmiş bir ödev, ne de belirlenmiş bir hak sağlamaz ... bizi özgür kılan şey, bizi dışa açan ve yalnızca bu dışa açmada ne ise o olan özgürlüktür.”³²

Böylece özgürlüğü *olmaya bırakma*, dışa açık olmayı, temelsiz temellerin korsanlığını ve hakile hukuku önceleyen açık olmanın uyanıklığını imlerken; dışa açık olanda yerleşmeyi, uyumadan –sürekli– uyanan³³ göçebe bir temellenmeyi de imler. Özgürlüğün etiği bu çölümsü ethos’tan yani açıklık olarak ikamet eden göçebelikten, yersiz-yurtsuzun her kararda yerleşmesinden ve her tekil kararda kendi köklerinden sökölüp yurdunu özgürlük içinde-n terk etmesinden çıkar: iyiliğe ya da kötülüğe yolculuk edip etmediğini sormadan varoluşundan göçer. İyiliğine ya da kötülüğüne, yeni coğrafyasının üzerinde karar verme umudunu ve sabrını da kendisiyle birlikte taşıyarak. O halde göçebenin [korsanın] ikametinde açık oluşu: kumlara, rüzgara, sessizliğe, uğultulara, huzurlara ya da fırtınalara; sürüklenmeye, taşınmaya itilmeye ve çağrılmaya tutkulu oluşudur. Bu tutku açıklığın tutkusudur, aralanmanın yasadız açıklığını ikameti olarak sever; çölün kararında kararlaştırılmanın özgürlüğüdür.

Açıklıkta [ya da korsanlık ifadesiyle, özgür açıklarda] ikamet etme, özgürlüğün varolana armağanıdır: varolan olarak insan, hiçbir gücün kendisini sonsuza kadar tutsak edemeyeceği, hiçbir bütünselliğin [ki Nancy’nin düşüncesinde bu statik durumun ifadesi belki de statüko olarak iktidarın kendisi olarak alınabilir] sonsuza kadar onu altına almayacağı, hiçbir coğrafyanın kendisini ve varoluşunu çitlemede, etrafını çevirmede başarılı olamayacağı devinen bir armağan yapısına armağan edilir. Öyle ki bu armağan edilme, hiçbir zaman şimdi’nin tüketebileceği ve arkada bırakabileceği bir armağan edilme değildir: özgürlüğün olması olarak armağan edilme, bilinmeyenin sonsuz cömertliğinden sonsuza kadar sonluya geçer ve hiçbir zaman kapanmayacak bir eli-açıklığın aralanışını sürdürür.

Coğrafyalar ve anlamlar boşaltan çöldeki göçebeye armağan edilmiş özgürlük armağanı hiçbir zaman armağan-oluşunu yitirmeyecek, hiçbir zaman geride kalmayacak, her zaman kumda ve havada dönüp duran yaşam jestinin anahtarı olacaktır: o bütün coğrafyalara, bütün yerlerin olanaklılığına gönderilmiştir, onlardan gönderilmiştir. Sadece her zaman açıkta olmanın armağanı değildir bu armağan, her zaman tikelliğe

³² s. 177.

³³ Uykuya hiçbir zaman dalmadan, eski coğrafya onun için gözleri açık bir uyku gibiymişçesine; yeni bir coğrafyada uyanık ve özgür olabilmektir ilk anlamda. İkinci anlamında uyumadan sürekli uyanmak, uykudan tek bir kerede uyanmak değil, her seferinde yeniden uyanmaktır: Uyanmayı sürekli daha ötedeki uyanmalara açmak.

açık oluşun ve her çöl gününün ayrıcalıklarının da armağanıdır. Armağan, kendisini armağanın gönderildiği ya da verildiği ellerde armağanlıktan arındırmaz, düşüncenin ya da deneyimin tükettiği bir nesnenin bilgideki konumuna düşürmez, o armağan olarak kalan armağanın açıklığıdır, armağan etme jestidir: armağanda sürekli kendini armağanlaştırma ve armağanın gönderildiği yerden, uzamdan ve coğrafyadan özgürleşmesi; armağanın gideceği yerden ansızın çıkıp gitmesi ya da armağansız kalmış olana birden çıkıp gelmesi vardır. Çıkıp gitme ve çıkıp gelme, özgürlüğün armağanına bahsedilmiştir. Özgürlüğe adanmışlığındaki armağanın ekonomisi, her zaman şimdiden istisnalaşmasını ve farklılaşmasını bilen ekonomisidir; ve dileklerin gerçekleşmesini hedefleyen bir kesimin ya da kanlandırmanın uzağında, geri dönecek ödülün ya da adamamadan çıkan cezanın berisinde, koyunun çölün bütün aralanmalarında bir dileğin işareti ve yeni olma hallerinin habercisi olarak göçebeliliğin yurdunda gezdirilmesinin ekonomisidir: ve denir ki, özgürlük sonsuzca gezdirir. Hiç bitmeyecek ve hiç gerçekleşmeyecek, hiç tükenmeyecek ve hiç tamamlanmayacak bir dileğin coğrafya-aşırı gezintisi. Bu gezintide, adak kesilmez; her zaman göçebenin yurdunu baştan aşağı keser, onu çatlatır, yurtsuzlaştırır ve onu özgürlüğün peşine takar: hiç otlamayan, hiç kesilmeyen, hep gezen hareket, hep gezen şu yeni coğrafyaların o başka varlıkları,,, kesitin kendisi olarak özgürlüğün çarpması, o derin çarpıntısı.

Bu adakolgusu/kesiti içinde armağan, tamamına ermiş bir mevcudiyet içinde “şimdi”si ve “sunduğu” ufuktan, o ufuğu çizme jestinden kaybolmayandır. Böylelikle, armağan, verenin efendiliği ya da alanın muhtaçlığı olarak geri dönen bir karşılıklı armağan ekonomisi değildir. Birden huzura çıkan ve çiçek verme jestini gördüğümüz, ama çiçeği hiçbir zaman elimize alamadığımız şu sürpriz olarak huzura çıkışın kayboluşundaki şaşırtıcı hareket, bir burada, bir orada, bir yok-orada’nın dıştaki iç-içeliği. Bu dışın iç-içeliğinde, dıştaki içlerin aralanmasında, hiç kimseye dileğinin gerçekleşmesi olarak geri dönemeyecek ama her zaman ansızın çıkıp gelecek başka bir özgür dileğin özgürlük için bir kez daha adanması, cömertlikten gelenin bir kez daha cömertliğe açık oluşa adanması, ona gönderilmesi, onda saklanması. Dilek ve gerçekleşimi değil ama dilekten bir buranın dileği olarak kurtulmanın ve yeni dileklere, oralara kavuşmanın gerçekliği. Adamak ve adanandan amacı beklemek değil; adamak ve adanandan özgür olmayı beklemek.

O halde, dilenmiş ve gerçekleşmemiş olanların bir birikmesi her zaman bu gerçekleşmenin ufkunda bir tehdit olarak, kötülük olarak bekler ve koyunun yakalanıp kesilmesi ve çölün derdest ediliyor, bina üstüne bina yığılması ve insanların temellere boğulması, temellerde boğulması; mutlak olanın suretleri karşısındaki acziyetinin katılığı olarak bekler. Böylece onda her zaman bulunan ve sürekli dilemekten ve hiçbir

dilediğini alamamaktan bıkmış kötücüllük gibi, her seferinde yeni bir dileme yapısının armağan edildiği varolanın bu armağan edilme karşısındaki sabırsızlığı ve kudurganlığı gibi bir özgürlük nefreti yoğunlaşır:

“Armağan adakta saklıdır. Orada özgürlükte temelsiz olan olarak, varoluşun özsüzlüğü olarak, ikamet edişin çölümsü ve göçebe karakteri olarak, deneyimin riski ve temellerinin korsanlığı olarak –ve dolayısıyla başıboş bir özgürlük nefreti olarak da korunur.”³⁴

Yine de düşüncenin uyanıklığı, açıklığı ve masumiyeti de vardır ve o her deneyimde borçlu olduğunun yapısını özgürce bir kez daha çözer. Mutlağı çözmez ama mutlaktan mutlak olarak çözünür; kötülüğü öldürmez ama onu uzaklaştırır. Düşüncenin kendi sınırında oluşu olarak ve bu sınırı tahrip edişi, aşması olarak özgürlükle bu umutlu, direngen ve sabırlı ilişkisi bizi her zaman göçebe, yabancı, sürülmüş, ya da korsanlaşmış olmaya ve onların özgür heyecanlarına yollayacaktır. [Yalnızca onlara mı?] Göçebeye sunulmuş özgürlüğün bu cömert olgusunda elbette ölüm-ün kendisini gösterişi de bir o kadar cömert olacaktır; coğrafyalar arası telef olmalar, kıtlıklar ve hastalıklar; cinayetler ve hırsızlıklar,, tıpkı insanın özgürlük –ile– tarihinde birikmiş sayısız olayın doğasında olduğu gibi. Öte yandan özgür çöl ve yurttaş olarak göçebe; ya da yurtsuzu olarak göçebe, bu yeri, şu yeri, o yeri değil; bu ortaklığı, şu ortaklığı, şu ilişkiyi ya da rüzgârların, kumların, dokunmaların ya da çatırdamaların özgür ve yersiz şu oyun alanını canlı tutar:

“Göçebe toprağın üzerindedir,, bu yerlerde ikamet eder, bu yerlerde kalır, bu yerleri büyütür –göçebeyi göçebe yapanın çöl olduğu kadar, çölü çöl yapanın da göçebe olduğunu saptadığımız anlamda–. Göçebe yersiz-yurtsuzlaşma vektörüdür. Yönelimi ve yönü durmaksızın değişen yerel işlemler yoluyla çöle çöl, bozkıra bozkır ekler... Orada hiçbir çizgi yer ile göğü ayırmaz; aracı mesafe yoktur, ne de perspektif ya da kontur; görünürlük kısıtlıdır. Ve fakat olağanüstü incelikli bir topoloji vardır: bu topoloji noktalar ve nesnelere değil, işte-liklere ve ilişki kümelerine (rüzgarlar, kar ya da kum dalgalanmaları, kumun uğultusu ya da buzun çatırtısı, bunların dokunsal nicelikleri) dayanır.”³⁵

Ve bütün bu ilişki kümeleri içinde, bütün bu coğrafyasız coğrafyaların doğal ya da insansı ilişkisellikleri, yer değiştirmeleri ya da yerin kendisini değiştirmeleri açısından Nancy'nin bizi çıkardığı o yüksek düzlüğün uçsuz bucaksız ve sisli havalarına gelmiş

³⁴ s. 182.

³⁵ s. 179.

bulunmaktayız: Tehlikelerin dibinde birbirimize özgürce, eşitçe, adilce ve kardeşçe tutunacağımız o sislikliklerde, ilkin Nancy'nin kendisine özgürce, eşitçe, adilce ve kardeşçe tutunmanın verdiği o sımsıkı rahatlıkla... Özgürlüğün bütün cömertliğiyle, dostça ve dostluk ile ve yeni uyanışların hiç eksik olmadığı bir duyarlık ile.

*

Böylece, yazımız açısından Nancy'nin bizi özgürlük içinde bıraktığı bu duyarlı yerde; bu işte-liklere³⁶ ve ilişki kümelerine, insan ile insan, ben ile başkası ya da daha derin bir boyutta özgürlüğün kendi *olmalarını* birbirlerine “durgular”³⁷ olarak ve insan olarak

³⁶ Bir başka düşünümün, nesne ile özne arasındaki bu işte-liklere ve öznenin baktığı nesnede bir yeni coğrafyanın huzuruna çıkmasına/çıkarılmasına, işte-leşmesine aralanması ve özgür olmanın anlamı bakımından bunu değerlendirmesi gerekecek.

³⁷ Durgu'nun yapısı üzerinde bir düşünme anı için duralım, daha kapsamlı bir durma anını şimdilik yalnızca hayal ederek: Durgu neyi salıverir ya da neyi bağlar? Bir durguda, bir durandan ve üzerinde durulandan daha başka ne vardır ki onu biz burada özgürlüğün tikel bir etiğinde dile getiriyoruz. Durgu olan, burada tasarlandığı şekliyle, neden insan olandır? Bir özün içindeki, bir belirlenimin içindeki genel anlamda insan değil ama bir jestin her seferinde çizdiği insan-olma anlamı olarak insan-olan? İnsan neye karşı durur sorunun iki anlamında da? Durmuştur demiyoruz, o bir durmuş olandır da demiyoruz, ama durmakta olan, durgu'nun geniş-zamanlılığını içeren o isim halinde bir yayma, bir uzama olarak geniş-zaman: durmakta olan, durmakta olduğu kadar harekette olduğunu da imler. Ama hep harekette olduğunu imlemez, hareketi durmanın hareketine doğrudur, durma jestini hazırlayan devinimdir, arkadan çekilmedir ya da önündeki devinim koridorunu itmedir.

İnsan dışarısının orasındaki hiç gibi, özgürlük içindeki hiç-gibi sürekli devinen bir farkın uçurumu değildir bu durma jestinin hareketi: insan bu jestte bu farkı başka türlü de taşır. Coğrafyaları sabitlemek ya da onlarda sabitlenmek anlamında değil ama olmalar arasındaki coğrafyaları birbirlerine bağlayabilmek ve birinden başkasına insan-olmanın durgusunu taşıyabilmek için. Ancak böylelikle o özgürlüğe açık kalabilir, ancak durgu-olma biçimine bürünerek, özgürlüğün armağanını armağan olarak yaşatabilir ve taşıyabilir. Dışarısının ne olduğu hiçbir zaman tanımlanamaz, kestirilemez ve öngörülemez karar-sızlığı karşısında, insan her seferinde insan-olmanın anlamından yana tavır alan yakınlığın bir kararı olarak durur: özgürlüğün bütün sürprizine ve hiçliğine açık olsa da o, durur: Özgürlük gibi hiç içinde durmaz, insan bir hiç'in diğer adı değildir. Onda bir şeyler bu hiçlere açılırken, bu hiçlere kapanan bir durgu ekonomisi çalışır. Bu durgu ekonomisi, geçmiş, yakınlığı ve özgürlüğün kendi olmalarını durgular olarak yani insan-lar olarak birbirine bağlayan bir hiç-iş ekonomisidir. Bu bağlamada bir zorunluluğun ya da yasanın dayatması değil ama tekil bir iyilik, insanlık ekonomisinin durgu olarak farkı vardır. Eğer insan sürekli geçip giden bir hiçliğin rüzgarındaki bir toz zerresi değil de, yeri geldiğinde bütün bu şiddetli rüzgarın içinde, özgürlüğün olanaktan kötülüğün hiddetine taşıdığı yıkımın kalbinde bile ayakta durabilen bir olma ise bu onun bir durgu olmasına bağlıdır. O bir durgu olarak, özgürlüğün tamamen ufuktan yittiği anda bile, sabrın insanılığı olarak süpürülüp gitmeyen direnişidir. Bu direniş özgürlüğün süpürmesinden de etkilenebilmenin tikel gücüdür aynı zamanda. Özgürlük ufukta belirir belirmez ona yol verir. Eğer bu güç olmasaydı, insan adına, düşünme ve hissetme adına, yıkımların kalbinde – özgürlüğün olduğu yerde– saf bir edilginlik ekonomisinden ve ruhların mezardaki uçuculuğundan başka bir şey kalmazdı. Özgürlüğün olmadığı yerde, özgürlüğün durgusu ve tutkusu olarak ışıldayan insan vardır: bakışında, dayanışmasında, sabrında, hissetmesinde ve düşünmesinde dışarısının felaket ekonomisinin karşısında öylece insan olarak duran! Durgunun en uç anlamı budur, insanın direnme gücüdür ve olmanın sona erdiği bir kötülük uzamında durgu olarak insanın kendisi olmadır. İlişkiyi, yakınlığı, insanlığı ayakta tutmanın dirayeti, özgür olmayı insani durgunun içinde saklamaktır, dost, arkadaş, yakın, duygudaş ve yaşamdaş olmaktır.

Uç durumların berisinde, *durgu* ve *olma* arasındaki ilişki nedir: Özgür olmak ve insan olmak, özgür durmak ve insan durmak? Bu türden bir etik durgu, özgürlüğün ontolojik çağrısını tahrip mi eder yoksa ona kendi

bağlayan dokunmanın ilk izlerini –silik de olsa– ve sorgulamalarını atmak istiyoruz: temelsiz temellerin atılışında “birlikte ve başkada” olarak bir insan jestinin, tıpkı yerlerin olanaklılığından bir yer çizen o temelsiz temel jestinin kendisinin varlığı gibi, mümkün olup olmadığını soruyoruz: Durgu olarak insanı, geleceğin ansızlığının, sürprizinin ve kötülük yapısının durduğu, insan-olma fikri ve olgusunun birbirlerine her tekil yakınlıkta aktığı bir olaysallığı, ya da başka bir anlamda durgunun gelecekte kendine yer araladığı insani yakınlığın “hiçiş” zamanını arıyoruz: bu hiçiş-zamanı, geleceği şu ufuk ya da bu ufuk içinde, şu yasa ya da bu yasa uyarınca, şu kahinlik ya da bu yazgıcılık boyunca belirlemek değildir; gelecekte insan-olmaya yer açılmasından, insan olmanın durgunun ta kendisi olmasından başka hiçbir şey demek değildir.

Temelsiz temelden farklı olarak, bu soruda bir temel, ya da bir yeryüzü jesti değil, bir öne-bakma, bir ön-açma olgusu, bir toprak bölümlemesi değil gelecek bölümlemesi gerçekleşir. Bir borçlanma ya da fır-döndü dümenin suçsuzluk işareti değil, daha çok bir borçlandırmanın, bir suçsuzluğun da belirtisi: bilinmeyenin cömertliğine doğru yalnızca özgür bir rotasızlığın korsan seyahatiyle değil, bir geminin değil, iki geminin birbirleri için çizdikleri rota boyunca da. İnsanın birlikte ve başkada olarak yaşadıkları o haslık ve özgülük bağlılığı eşliğinde.

Bu eşlik-ediş özgürlükte olduğu gibi varolanın hiç-içindeki kendine haslığı içinde ya da saf dışı maruz kalmasında değil, varolanların (ben ile başkasının, ben ile yakın-da olanın) hiç-iş içindeki kendilerine bağlılığı ve kendilerini birbirlerine maruz bırakmaları içinde gerçekleşir *durur*: Kendinin mevcut insan coğrafyasının ötesine doğru aşıldığı, ama o coğrafyanın yeni bir ortak yakınlık coğrafyasında sökülüp atılmadığı, temelsizleşmediği, dışı açık ve maruz kalmada tahrip edilmediği, suçlanmadığı, borçlanmadığı, dışarıdaki varolan olan başkasının iç coğrafyasında, o yeni coğrafyada

tikel anlamını mı bahşeder? Bunu dikkatlice düşünmek zorundayız. Ve gözden geçirdiğimiz her düşüncede, düşüncenin sınırındaki özgürlüğün, yaşamın sınırındaki yakınlığa dönüşüp dönüşmediğini araştırmalıyız. İkisnin birbirlerine dönüşümü olmaksızın, özgür durgu olmaksızın, özgür olmanın ne anlama gelebileceğini, ya da bir anlama gelip gelemeyeceğini kendimize sormalıyız? Ve her sorma edimi ile onu yanıtlama jesti arasındaki şu durgu edimini de hesaba katmalıyız.

Olma, bir şey olma, bir olay olma, bir nesne olma, bir özne olma, bir ... olma, özgür olma,,, bütün bu olmalar oldukları şeyin içinde, bu şeyliğe yaklaşmaksızın –öyle bir yakınlık ki, yaklaşılının iç-siz coğrafyası yakınlık taşıyanı teslim alır–bir coğrafyanın üzerinde ya da kendi üzerlerinde durabilirler mi? İnsan üzerinde durma edimi fark olarak farkı aşındırıyor gibi görünse de, farkın fark olarak erdeminin durgu olarak da bir fark olması gerektiğini bizzat farklayanın devingenliğini söylemez mi bize? Kökenin farkı, hala kökenin farkıdır ve kökendeki farkın bu devingenliği onu bir köken-de olmaktan alıkoyamaz. İnsanın farkı da bundan farksız değildir, köken olarak insan sürekli kökensizleşen bir durgudan başka bir şey olarak anlaşılamaz. Açıklıkta ikamet eden göçebe örneğini verdiği anda Nancy de özgürlüğü her an devinmeye hazır olsa da bir durguya, bir ikamete çevirmez mi? Sürekli bir olmanın, oluş olarak özgürlüğün ya da sürekli bir devinen coğrafyasızlığın elinde özgürlük, insan ya da sınırdaki düşünce adına ne kalır? Bir dışarısının ve maruz kalışın bile karşısında duran, durgu olan, kendisine kendi içinde direnen insana ihtiyaç duyduğu hiç unutulmadığında ... özellikle o zaman ne kalır?

temellerini bulduğu; sevildiği ve kendinin yeni coğrafyasına başkası tarafından yeniden verilerek korunduğu, ona bakıldığı bir başka ortak coğrafyanın uzamında. Bu uzamda birliktelik halindeki insan jestinin, insan-olmanın anlamı bakımından geleceği nasıl kendisine borçlandırdığını araştırıyoruz. Bu statik, mutlak ya da kesin bir sınırlar coğrafyasının belirlediği anlamlarla yüklü olan bir insanlık jesti ya da yasası değildir; tikellikleri genelin boyunduruğu altına çeken bir yasa değildir, yakınlık [dostluk, aşk, muhtaç, aile, kardeş, duygudaş, en temelde yaşamdaş olmada] içinde ben'in coğrafyasından kendi başkalığı içinde, kendi özgür-olmasının hiçi boyunca da, başkalığın coğrafyasını köklendirme, bambaşka ama birlikte olarak kökenlendirme, kendi başkalığına ben'in başkalığın coğrafyasının izlerini *takdim etmedir*: öyle ki bu bir coğrafyalar değiş-tokuşu anlamını bile alabilir. Fakat bu değiş-tokuş, kesin ve belirli bir temanın, içeriğin, metanın ya da sahipliğin; ya da temellerin verilip bunların karşılığında bunlara denk başka şeylerin, olayların ya da duyguların alınması değildir: temelsizliği ve ölçüsüzlüğü alıp-vermedir.

Temelsizliği ve ölçüsüzlüğü alıp-verme ne demektir? Bu alıp-verme, kullanım ya da değişim değeri olarak bir meta'nın, bir ürün'ün alıp verilmesi değildir; tersine bu koşulları ve durumları değiştiren, eş-değerlik ya da denklik biçmeyen, yaşamı kendi şartlarından çekip alan bir hiç-üretici eylemdir. Hiç-üreticidir çünkü, varolan hiçbir şey bu yakınlık ya da bağlılığı ölçemez, hiçbir yasa onu ve belirişini hükmü altına alamaz, her seferinde farklı ve farkla belirir. Ben'in coğrafyasına sunulan ya da onun bir ben olarak başkasına sunduğu takdim etme'de, her iki ben'in de kendilerinde sahip olmadığı bir ölçüyü, bir niteliği ya da bir yaşantıyı, bir başka deneyimi –onun deneyimleyemeceği bir başkalığı– bir diğerine bağışladığını deneyimleriz. Denebilirse bir başka zamanı bir diğerine açışını. Buradaki ölçüsüzlük, mevcut ölçüleri kesintiye uğratan bir coğrafyanın mevcut zamanı sürükleyen bir başka-zamanlılık boyunca sürüklenmesi ve kendi suçluluk ve hassızlık yapısının bu zaman boyunca geride-bırakılması olarak da değerlendirilebilir. Belki de tam da Levinas'ın başka-zamanlılığı anlamlandırdığı o başkalık boyunca ve o yer-olmayan yer açısından söylemenin mekanı boyunca üzerinde kafa yormaktan yorulmamamız gereken bir mesele olarak bu. Elbette burada başka'nın mutlak çağrısına boyun eğen bir ben'in travmasının ötesindeyiz –açıkça orada değiliz– ve ben'i kendisini olma ve fikir olarak anlamlandıran özgürlük praksişi boyunca düşünüyoruz; bu bağlamda özgürlüğü bir ben'in heteronomisine ya da başka'sına mutlak yanıt verme zorunluluğuna, özgürlüğü feda etmek pahasına bunu yapacak olmasına göndermiyoruz: ben ilk ve son anlamda özgürlüğüne gönderiliyor, bu bağlamda an-arşik ve ilk felsefe anlamında bir etik projesini geçersiz kılıyor.

Peki takdim etmenin ve borçsuzlanmanın alış-verişi nasıl vuku buluyor? Bu özgür

yakınlık ve insan-olma boyunca, bu durgu jestini çizen ön-harekette, nasıl bir alma, alınma, verme, verilme vardır yeniden sormak gerekirse? Hiçbir denklik, benzerlik, karşılaştırma düzeni ya da coğrafyası uyarınca değildir bu alış-veriş. Belirli bir şeyi alma ve belirli bir şeyi verme şeklinde cereyan etmez; bir değer atanmış ve bu değer karşılanmış değildir. Tam tersine karşılanamayacak ve değer-biçilemeyecek olan; zira kendisi bütün bunların kökeni olan bir insan-olma yakınlığının hiçsel [hiçseldir çünkü varolanın mevcut rejimini baştan aşağı keser, kesintiye uğratar] jesti bütün ortak karşılaşmaları buyur eder. Bu yüzden de özgürlüğün hiç-içinde-ki gelişini andıran bir yapı gündeme gelir fakat bu defa dışarı olarak dışarisından gelen bir olma değil, dışarı olarak insandan gelen bir birlikte-olma, birlikte hiç-iş gerçekleşir. Burada bir etkinlik vardır, bir emek, bir gelecek kurma isteği, ama hiçbir ölçü, hiçbir yasa ya da hiçbir sınır tanımayan bu her verme ya da alma biçiminde ölçüsüzce ve hesap etmeksizin geleceği verir ve alır bu etkinlik. Kendileri, özgürlük olgusu boyunca bekleyeni kat ederek ve aşarak, onu kesmeksizin, insan-olmayı verir ve alır: İnsan-olmayı kendi'den alır ve yeniden yaratır; kendi'den verir ve yeniden tekil yaratılmasına tanık olur. Bu birlikte tanıklık ve takdim etmenin yapısı tekil bir etiğin, durgu olarak insanın geleceğe başka'lığını açığa vurur. Öyle ki bu gelecek'e başkalık, kendi geleceğinin ansızınlığının, sürprizinin ve vuruşunun nüfuz edemediği bir başkalığın alanıdır, başka bir geleceğin kendi'ye aralanmasının adımıdır, yer-olmayanın ama yer üreten bir hiçiş kökeninin, bir yakınlık ilişkisinin adımıdır.

Bu etkinliği, ben'den çekilip başkasına geçen ya da başka'sından çekilip ben'e geçen başkalığın coğrafyasının etkinliğini "*hiçiş etkinliği*"³⁸ olarak adlandırıyoruz. Bu birlikte-hiçlemede, hiç işin emeğinde, başkalığın coğrafyası –tıpkı özgürlüğün armağanında olduğu gibi– ben'in kendisinin izlerini ya da ben'in yakınlık içinde durduğu başka'sını izlerini geleceğe taşır, geleceğin içinde ve tam da bu yüzden geleceğin ön-görülemezliğinin ve gözetmezliğinin dışında, geleceğe karşı ve geleceksel *bir insan olma durgusu* yaratır. Ben, başkası ile birlikte ve başkada, başka-zamanlılığın [diyakroninin] kendisinde bir durgunluktadır adeta, onun zamanı durgu olarak insan-olmayı beklerken, ön-hareketi çizen başka-zamanlılığın kendisine aralanmayı da hiç-iş içerisinde tutar. Bu yakınlık içindeki insan olma durgusu, geleceği kendisine çeker ve

³⁸ Bu yakınlık emeğinin üstünde çok daha fazla düşünülmelidir. Marx'ın emeği ve işi bilinen uygulamaları ve meta ekonomisinde çözümlemesinden bu yana, "iş" in bu geleceği borçlandırmanın insan-olma anlamı uyarınca hem birlikte hiçleme, birlikte hiçe-açılma etkinliği hem de dünyanın kurumsallaşmış, belirlenmiş ve sınırları çizilmiş "iş" yapısı bakımından anlaşılması zorunludur. Bu "iş" dünyası, günümüzün gerçeklik düzleminin çoğunu oluşturur ve kendi iradesi içerisinde yerinden eder. Yalnızca yakınlığı ve insan olmanın anlamını değil ama özgür olmanın hiç'ini de tahrip eder. Bu bağlamda, hem özgürlük açısından hem de insani yakınlık açısından, hiç-iş'in, Nancy'nin *İşsiz Güçsüzlerin Topluluğu/Ortaklığı* yapıtının esinlendirdiği bir "hiç iş", bir iş-sizlik ve bu iş-sizliğin özgürlük ve yakınlık içinde kardeşçe ve adilce paylaşımı olarak, Marx'ın emek çözümlemelerini de akıldan çıkarmadan yeniden düşünmek kaçınılmazdır.

ona kendi bağlanmasının şarkısını fısıldar: onda yeniden ve yeniden başka makamlarda duyulacak benzersiz bir başkalık ezgisinin seslerini bilmeksizin mırıldanır. Bu, geleceğe karşı ve gelecek olarak insanın insan-olma durgusudur, böylece olmaların sürekliliğini sekteye uğratan ve bu sonsuz devingenliği izlerken kendi içlerinde birlikte durmaya çekilen ve o durmanın hiçleştirici gücünün etrafına toplanan insanlar görürüz: bir birliktelik ve başkalık coğrafyası, yakın-da olanların kurgulanmamış emeği içinde inşa edilir. Bu inşada temelsiz temellendirme jestinin yani özgürlük olgusunun korsan coğrafyasının hükümleri geçerli değildir ama iptal ediliyor da değildir. Bu jest özgürlük olgusunun korsan temellerine paralel olarak sonluda sonsuza giden ama özgürlük olgusu ile hiçbir zaman çakışmayan, çünkü hiçbir zaman temel atmayan, hiçbir zaman yerleşmeyen, açıklıkta ikamet etmeyen, tam tersine geleceğin o ürpertici kapalılığını ve karanlıklığını insan-olmanın içinde-n açmaya çalışan bir el-elelik, bir göz-gözelik, bir yüz-yüzelik ve bir yaşam-yaşamalık halidir: metrelerce uzunluğundaki ağaçların, neredeyse güneş ışığının dallardan toprağa ulaşamadığı sımsıkı bir orman uzamının içinde, ilerde ve önde başlarına ne geleceğini bilmeksizin ama ilerde ve ön-de birlikte olabileceklerinin kesin direnişiyle, kesin durgusuyla, geleceğe kesin başkalığıyla. Bu direnişin kuvvet verdiği ön-açma jestiyle, dikenli dalları biçen ellerin, birbirini kollayan gözlerin ve tenlerinin yumuşaklığındaki sıcaklığa tutunan yüzlerin, ön-açıcı ve gelecek açıcı emeğiyle kurduğu yaşamdaşlık hiçten edimselleşir. Bu özgürlüğü tahrip etmez ama tümünden belirlenmemiş olarak geleceği insan-olmanın huzuruna çıkarır. Artık yalnızca insanlar hiç içindeki ortaklıkları nedeniyle kendi huzursuzluklarının huzurunda geleceğe borçlanmazlar, kendi hiç-işleri ve hiç-emekleri içinde geleceği insani yakınlık olarak kendilerine borçlandırırlar: çünkü gelecek başka'sının geleceğine borçlanmıştır artık. Gelecek bu hiç-iş emeğinin insan olarak anlamlanması ve başkasının coğrafyası boyunca taşınmasının jestini inşa etmekten kendisini kurtaramaz. Bu onun şu ya da bu şekilde olduracak bir gücün kudreti içerisine düşmesi ve yazgıyı belirleyen tanrısal bir güce muhattap olması değildir, o insan karşısında ve insan-olmanın durgusu karşısında, geleceğin ve özgürlüğün tikel belirişlerinin ortamında insan-olma jestini yeniden çizmek ve yeniden anlamlandırmak zorunda olan bir takdir/takdim etmeyi de uçurumunda tutmak zorundadır. Zira uçurum varlığın cömertliğinin ifadesi olsa da her şey değildir, uçurum her yaşam değildir, yaşamın özgürlük ve armağan bahşedicisi olsa da bütün yaşam bu özgürlüğün korsanlığı ya da çölümsü temelsizliğinde büyümeyiz. Yaşam, insan olmanın durgularında da, başka-zamanın paylaşımında ve yakınlığın ilişkisinde de serpilir ve gelişir. Buradaki başka-zamanlılığın yalnızca ben karşısındaki başka'sının başka-zamanlılığı olmadığı, ben ile başkası'nın birlikte ve başka'da hiçiş etkinliğinde, aralarında, ilişkilerinde ve birlikte olmalarında, durgularında ürettikleri bir başka-zamanlılık olduğu unutulmamalıdır, bu sadece başka'sından gelen ve ben'i teslim alan bir tek yanlı kudretin ilişkisi değildir. Ben de bu ilişkinin bir tarafıdır ve ölçüsüzce alıp-vermenin bir yanıdır.

Yaşamın bu ilişki ve yakınlık boyunca serpilmesi, hiçleştiren ve birlikteliğin başkalaştıran coğrafyasındandır ama saf hiçliğin dışına maruz kalmaktan öteye gider, ondan kurtulan durguları sahiplenir ve insan-olmanın anlamına her tekil birliktelik anında, özgürlük olgusunun etkilediği her sınımsız kenetlemede yeni umutlar, duygular, hayaller ve sahiplikler ekler: insan olmanın anlamını boşaltan hiçin özgürlüğü vardır ve insan olmanın anlamının boşaltılmasını yeniden insan-olmaya bağlayan hiçişin etkinliği, insan-olmanın yakın birlikteliği vardır: dost olma, aşık olma, kardeş olma ve yakın olmanın bilinen, yaşamdaş olmanın bilinen ve bilinmeyen bütün geleceksi biçimleri.

Düşüncenin sınırındaki tek olgu olan özgürlük halinden farklı olarak, yaşamın kendi sınırında paylaşılması, sevilmesi, yakınlaşılması. Hep borçlu ya da suçlu olmayı edimsel halinden olanak haline kaldıran; ve has varlığın burada olmayışını ve onun korsan uzamının sürekli devingenliğini ve ölümün sonsuzca gelişini başka bir paylaşımın ve yakınlığın sevgisi sayesinde gözden uzak tutabilen bir sığınak. Yerin ya da mağaranın bir sığınağı değil, özgürlüğü tahrip edecek bir kesin konumlanmanın köksel ve bütünsel bir farksızlığı değil; aynı patikada başına ne geleceğini bilmeksizin, özgür olarak, geleceğin başına insan-olmanın birlikteliğini ve yakınlığını getiren sevginin emeği. Geleceğin tüm dışta-tutma ve temelsizleştirme gücüne karşıt olarak insan-olmanın sevgisinin, tüm olmaların ve felaketlerinin kalbinden bir kez daha insan-olmanın öyle ya da böyle, ya da aynı şekilde hiçbir zaman şöyle ya da böyle bir suçluluğun pençesinde olarak değil, yeni sevgi deneyimlerinin tekil belirişlerinde ortaya/ortama ya da araya getirilmesi. Böylece insanın tüm özgürlük edilginliği, özgürlük coğrafyasını tahrip etmeyen tekil yakınlık eylemlerinin ve bir-arada tutmalarının sürekli bir dirilişi ve başka geleceğe aktarılışı olarak insan-olmanın anlamının kendine yeniden ve yeniden aralanması, insan-olmanın anlamı denen şeyin insan-olmanın yakınlığı denen jestte birlikte ve başkada olarak alınıp-verilmesi, köklenip köksüzleşmesidir; öyle ki ben'in kökü yeniden köklenmiştir ama hiçiş etkinliği içerisinde başkasına geçen olarak ve başkasının kendisinde başkaca köklendirdiği olarak. Ancak bu coğrafyalar serpilmesi ve paylaşımı kıyısında özgürlüğün özgür olmaları ve hiçin coğrafyaları ayakta kalır; ancak bu şekilde felaketlerin ve yıkımların çıktığı özgürlüğün kalbi, düşüncenin ve insani yakınlığın birlikteliğini insan-olmada durgunun ve direnişin mücadelesine ve kötülüklerden özgürleşmeye çevirir ve bu mücadele, bu yakınlık olmaksızın insan-olmanın ne demek olduğunu, özgür bile olsak, bir kez daha hissedebileceğimizi söyleyemezdik. Ve kötülük ile yıkımdan kurtulduğumuzda, yeniden-insan olduğumuzu da, tüm borçluluğu ve borçsuzluğu içinde.

Bu insan-olmanın, insan hissetmenin etik coğrafyası normlar ya da evrensel yasalar peşinde koşmaz, “hiçiş etkinliği” olduğu ölçüde bunların sınırlarından ve belirli içeriklerinden kurtulmuştur. Burada özgürlük ile birlikte hiçsel bir yolculuk etmede ortaklaşır ama ondan farklı olarak saf dışa açıklıkta ikamet etmez; göçebenin durduğu temeller ve ikametleri kendisine geçici de olsa yurt olarak seçmez; o hareket ederken bile içinden hiçbir zaman çıkmayacağı bir başka yurtla birlikte yaşar, bu yakınlık içinde kendisini yurtlandırırla birlikte geleceğe doğru, bir durgunun kalbi olarak atar. Yurtta ikamet etmez, yurdun yanında, yurtlayan ile birlikte, farklayarı ve farkladığı ile birlikte yürür, koşar, mola verir, ortamı insana açar.

Yaşam yalnızca sürekli bir geçiş ya da farklama uzamının huzursuzluğunda ikamet etmede de değildir, yaşam onu etkileyen o özgürlük havasının, onun fırtınalarının, getirdiği tehditlerin ya da iyiliklerin, cömertliklerin çok yakınındadır ama başka bir zamanın içine de yakındır, kendi yurdunu ve zamanını hiçiş etkinliği içinde yanında götürür. Bütün gelecek durumlarına, sürprizlerine karşı durmasını, sabretmesini bilebilecek bir yakınlığın ve insan-olma jestinin, zamanı geldiğinde özgür-olmanın anlamını bile ona yeniden bahsedebilecek bir tekil etik coğrafyanın ortaklığını ve paylaşımını insan-olmanın anlamı olarak yeniden ve yeniden yaratır. Belirli, öngörülebilir değildir, insanın dışındaki olma tarafından yerinden edildiği bir edilginlik halinin tek yanlı özgürlüğü değildir; insan onunla birlikte devinir ama burada artık kendi yurdu ve zamanı ile göçebe olmuş, açıklıkta ikamet etmek bir yana kendi kapalılığındaki geleceği açan, o açıklığın kendisi olan bir havanın hareketine benzer bir patika yolculuğu vardır: insan-olmanın bu patikasında insan-olmanın hiçliği, sürekli bir hiç-iş boyunca yakın olanlar tarafından üretilir. Gelecek, bu coğrafyaların hiç-içinde birlikte üretildiği durguları öylece gerisinde bırakamaz artık. İnsan-olmanın coğrafyaları olarak, özgürlüğün temelsiz toprak coğrafyalarından farklı olarak, zamanın (h)içsel ve hiçişken coğrafyalarını kendisine aralamaya itilir: insanın geleceği hiçişkenlik içinde itmesi, zorlamasıdır bu. Böylece geleceğe şu hiçsel buyruk-suzluk verilir gibidir: “İnsan-olmanın anlamını her seferinde yakınlık içinde, tekil olarak, yaşatacaksın.”

Hiç’ten olmanın, hiç’e bağlanmanın, özgürlük olgusunun, hiçişkenliğinin coğrafyasının, yani insan-olmanın anlamının sınırını boylu boyunca çizdiğinin farkında olarak, özgürlüğün ben ile başka’sının ilişkisinin kendisinin de sınır-kökünü olduğunu bilerek, özgürlüğün olmalarını hem özgürce, hem de umutla, sabırla, direngenlikle ve sevgiyle bir arada tutabilenin bütün coğrafyaları üzerine kafa yormak: yorgunluğumuzu ve geçmişten gelen tükenmez borçlarımızı

düşüncelerimizin insan'da dinlenen, durulan yanına dayayarak. İşte bizi hep rahatsız edecek, hep düşüncemizle olgumuzun sınırlarını aşındırarak, bizi her seferinde kendi hizmetine almak isteyecek özgürlüğün duyarlı ve durgulu görevi bu.

Yalnızca hep düşünmekle tamamlanır gibi olacak ama asla tamamlanamayacak olan özgürlüğün yaşamını, insan-olmanın anlamını yeniden ve yeniden yaratmaktan vazgeçmeden izlemeyi sürdürmek,,, bizi bekleyen zorlu yolculuğu sevmek ...

Ian James

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

Gerçeği imleme ihtimali geçmişe ait bir şey haline gelir gelmez, başka bir biçem gerekli.... Bu, biçemsel etkiler veya söylemin donatıları meselesi değil. Bu, düşünce *praksisi*, o aşırılık için ve o aşırılığa karşı sorumluluk varsayımı açısından bu praksisin *yazımı* meselesidir.¹

Nancy'ninki sonlu bir düşünceyse, o zaman daha da kati surette, sonsuzluk düşüncesidir de. Nancy'de sonluluk, varlığın, anlamın, dünyanın sonluluğu, her zaman, hep söylenegeldiği üzere, zaten sonsuzluktur.² Sadece varoluşun, anlamın ve dünyanın kendi üstlerinde sonsuz aşımı olarak düşünülebilir bu. Bu sonluluğun sonsuz aşımı düşüncesi, dil üstünde ve felsefenin kendi biçeminde kesin kuvvet veya baskı uygular. Zira, sonsuzluğu aşan düşünce nasıl mevcut hale getirilebilir, düşüncenin kendisi sonsuz ölçüde mülk edinilemezken? Varlığın, anlamın ve dünyanın sonsuz aşımı muhakkak, kendini felsefe söylemi içine yazabilen herhangi bir ifadeyi sonsuz ölçüde aşar ve felsefe kendini '*l'infini d'un sens inappropriable*'a [mülk edinilmemiş bir anlamın sonsuzluğuna]³ maruz kalmış bulur. Nancy'nin *Le Sens du monde*'un [*Dünyanın Anlamı*] yukarıda alıntılanan bölümde belirttiği üzere, felsefenin gerçeği imleme tutkusu geçilir geçilmez, başka bir düşünce biçemi gerekli.

¹ Jean-Luc Nancy, *Le Sens du Monde* [*The Sense of the World*] (Paris: Galilée, 1994), s. 37. Felsefi eserlerden bütün Fransızca alıntılar, özgün Fransız basımlardandır.

² Badiou, Nancy'ye ithaf ettiği bir makalesinde şöyle yazar: " 'Sonluluk', Jean-Luc Nancy'nin felsefi söyleminde esas imlemedir." "L'Offrande réservée", François Guibal and Jean-Clet-Martin (ed.), *Sens en tous sens* (Paris: Galilée, 2004), 13-24. Badiou'ya göre, sonluluğu düşünmek için herhangi bir girişim, kaçınılmaz biçimde bir Heidegger hareketidir. Analizi, Nancy'nin burada tartışılan sonsuzluk söylemini tamamen es geçmektedir.

³ *Le poids d'une pensée*, (Grenoble: Presses Universitaire de Grenoble), s. 15.

Fakat bu biçem, bu aşırılık için ve bu aşırılığa karşı sorumluluk alan bir yazma praksiyise, soyut, ideal, hatta tinsel bir öteyi, sonsuzun sınırlarının ötesine sonsuz ölçüde uzanan bir dünyayı çağırma ya da doğrulama sorunu kesinlikle değil. Nancy'nin *Une Pensée finie*'de [Sonlu Düşünme] tartıştığı gibi, yani: "non une pensée de la limitation, laquelle implique l'illimité d'un au-delà, mais une pensée de la limite comme cela sur quoi, infiniment finie, l'existence s'enlève, et à quoi elle s'expose" [bir ötenin sınırsız mekânına işaret eden sınırlandırma düşüncesi değil, varlığın sonsuz ölçüde sonlu olarak yükseldiği ve maruz kaldığı sınırın düşüncesidir].⁴ Sonlu düşüncenin, düşüncenin sonsuz ölçüde maruz kaldığı ortamı maddidir; belli bir ağırlığı veya kütlesi vardır. Sonlu anlam sonsuz bir aşım olabilir ama aynı zamanda: 'La pensée pèse exactement le poids du sens' [Düşünce, tam olarak anlamın ağırlığı kadardır].⁵ Anlamın bir yoğunluğu, kütlesi vardır. Söylemi aşması ve söylemden yokluğu, tam da geri çekilmesi, yokluğu ve aşımında, anlamın düşünceye dokunduğu bir noktadadır; yani: "un point matériel, un point pesant : la chair d'une lèvre, la pointe d'une plume ou d'un style, toute écriture en tant qu'elle trace le bord et le débord du langage" [maddi bir nokta, ağırlığı olan bir nokta: dudakların eti, bir dolmakalemin veya biçemin noktası, dilin sınırıyla taşkınlığının izinden giden bütün yazımlar].⁶ O zaman, bu maddi nokta, dilin sınırıyla taşkınlığının izinden gitmek nasıl ifade edilecek? Bu diğer düşünce biçemi tam olarak nasıl düşünülmeli?

Anlamın sonsuz ölçüde istimlak edilmiş [mal edilmemiş, mülklenilmemiş], yine de kararlılıkla maddi sonluluğuna maruz kalmış bir felsefe, kavramların veya açık ve net fikirlerin kanıtının felsefesi olamaz. Nancy'nin tartıştığı üzere, dilin kavramsal boyutundan çok biçimsel boyutuyla ilgilenen bir felsefe olmalı bu. Bir kavramın aksine, bir biçim belirlemez veya imlemez.⁷ Biçim bir görüntüyü, ana hatların takibini, düşünceyi düşüncenin istimlak edilebilir aşımına maruz bırakan sınırı temsil eder. Şöyle düşünmekle yetinebiliriz: "l'appropriation de l'inappropriable dans des figures, ou dans une figurabilité à la fois générale et éclatée [...]. L'inappropriable n'est pas représentée : il se présente, il présente l'absentement qui se fait dans la venue en présence" [biçimlerde veya derhal genel ve parçalı biçimselleştirilebilirlikteki mülk edinilemeyen mal edilmesi [...]. Mülk edinilemeyen, temsil edilmez: O, kendini takdim eder, var olması esnasında vuku bulan yok olmayı takdim eder].⁸ Dolayısıyla, Nancy'nin felsefesini sistematik

⁴ *Une Penée finie* (Paris: Galilée, 1990), s. 48-49.

⁵ *Le Poids d'une pensée*, s. 5.

⁶ A.g.e, s. 8.

⁷ Nancy, burada muhtemelen Jean-François Lyotard'ın önemli eseri *Discours figure'e* (Paris: Klincksieck, 1971) borçlu.

⁸ *Le Poids d'une pensée*, s. 11-12.

bir tutumla okumak veya kavramsal bir sistematiklik hareketinde ayrıntılı işlenmiş olmasını beklemek, karşılık verdiği baskının özgünlüğünü ciddi ölçüde yanlış yorumlamaktır. Sonluluğun sonsuzluğu, anlamın sonlu dağılımı ve kavranamaz aşımına karşılık veren bir hareket veya felsefi bir biçem gerektirir.

Böyle bir hareket, felsefi biçemin kararlılıkla *biçimsel* kalan hareketi, Fransız fenomenolojik ve post-fenomenolojik düşüncesinin farklı ama belirleyici anlarındaki farklı şekillerde idrak edilebilir. Her durumda, kendini sonsuz bir başkalaşma durumuna maruz bıraktığı veya o yönde hareket ettiği söylenen bir düşünce doğar. Böyle bir başkalaşma, Husserl tarafından düşünülmüş fenomenolojik indirgemelere direnir veya onları aşar, bu aslında varlık ufku ve ontolojik açıklamanın imkânlılığında da söz konusudur. Bu bağlamda, en bariz biçimde, Levinas'ın, örneğin 1946 ve 1947 yıllarındaki derslerinde ayrıntıyla işlediği *Le Temps et l'autre* [*Zaman ve Başkası*] başlığıyla yayımlanan, zaman, başkalaşma ve *il y a* düşüncesi alıntılanabilir. Burada Levinas, “Infini de l'absolument autre”dan [tamamen başkası olanın sonsuzluğunu] ve zamanı, “relation à ce qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l'expérience ou à ce qui, de soi infini, ne se laisserait pas comprendre” [kendi sonsuz olanın, anlaşılmasına izin vermediği o şeyle ilişkisi]⁹ diye düşünme ihtiyacından bahseder. Ayrıca, bu bağlamda Derrida'nın, *La Voix et le phénomène*'deki [Ses ve Fenomen]¹⁰ “différance infinie”sinden de bahsedilebilir. Bu hareketin, eserleri, varlığın fenomenolojik açıklamasını eleştiren, derinleştiren veya aşan başka Fransız düşünürlerce de, muhtemelen çok farklı şekillerde paylaşıldığı ve düşünceyi hesapsız bir aşırılıkta açtığı söylenebilir. Merleau-Ponty'nin *Le Visible et l'invisible*'deki [*Görülür ve Görünmez Olan*] açıklığın olumsuz sonsuzluğunu onaylamasına, Michael Henry'nin düşüncesindeki sonsuz yaşamın oto-ilgi çağrışımlarına ve de Jean-Luc Marion'un fenomenolojisindeki sonlu ufukların sınırlandırılmasına bu konuda değinilebilir.¹¹

Nancy'yi bu daha geniş yörüngeye yerleştirmek, şunu anlamamıza yardım edebilir; onun felsefi biçemi ne basitçe bir çeşit acayip yapısal özellik ne de Heidegger'in “Beyng vecizesi”ne sapkın bir bağlantı ya da onun bir devamı. Aksine, Nancy'nin felsefi söylem biçiminin, şu daha geniş soru bağlamında sorgulanması gerekir: Düşüncenin sonsuzluğa maruz kalması, nasıl ve neden özgün ve belirli olarak biçimsel felsefileştirme biçimini *belirler*? Buradaki daha kapsamlı soru,

⁹ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre* (Paris: P.U.F., 1983), s. 9-10. Bu dersler tabii ki Levinas'ın daha sonraki esas büyük eserine zemin hazırlıyor: *Totalité et infini* (The Hague: Nijhoff, 1961).

¹⁰ Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène* (Paris : P. U. F., 1967), s. 114.

¹¹ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), s. 221, 299-300 ; Michel Henry, ‘Quatre principes de la phénoménologie’, *Revue de métaphysique et de Morale*, s. 11-12 ; özellikle bkz., Jean-Luc Marion, *Étant donné* (Paris : P.U. F., 1997), s. 280-96.

fenomenolojik ve post fenomenolojik felsefenin temel ontolojik ve epistemolojik varsayımlarının düzenlenişi veya bunların, felsefenin kendi biçim ve tekniklerini organize edişiyle bağlantı kurar.

*

Nancy'nin biçim sorununu takip etmek için, sonlu anlamın sonsuzluk ve maddeselliğinin ilgili sorularıyla daha ayrıntılı ilgilenmek gerekir. Nancy'ye göre, tabii ki anlam her zaman, imlemenin aşımında veya imleyenin imlenenle ilişkisinde, bedenlerin paylaşılan boşluklarında hissedilen, algılanan ya da deneyimlenen paylaşımdaki maddi dünyanın hep hazır anlamlılığı olarak anlaşılır. *Une pensée finie*'de ifade ettiği üzere:

« Les sens » veut dire ici, bien entendu, *le sens*, pris absolument : le sens de la vie, de l'homme, du monde, de l'histoire, le sens de l'existence. C'est-à-dire l'existence qui est ou qui fait sens, faute de quoi elle n'existerait pas. Et le sens qui existe, ou qui fait exister, faute de quoi il ne serait pas sens. [“Anlam” burada, elbette, mutlak olarak alınan *anlam*: yaşamın, insanın, dünyanın, tarihin anlamı, varoluşun anlamı. Yani, anlam ifade eden ve anlamsız var olamayacak bir varoluş. Var olan veya var ettiren, varoluşsuz anlam olmayacak bir anlam.¹²]

Burada anlam, dünyanın basitçe *olduğu* temel varoluşsal veya ontolojik anlamlılıktır. Nancy burada Fransızca “*sens*” kelimesinin çift anlamıyla oynar, bu kelime hem anlam hem de algı veya bedensel duyumsama olarak duyu becerisi demek. Şekillendirilmiş duyumuzu imlemeden önce, algı anlam ifade eder ve yalnızca bedenler arası bu duyu paylaşımında, dünya bize olduğu gibi görünür. Nancy'ye göre, bedensel duyumsama ve anlamın etkileşimi, duyular, yani duyusal deneyim veya basitçe duyumsama işleminin, (anlamlılık olarak) her zaman anlamla birbirine geçmesi bakımından ve çok özel bir yönlendirme ya da gönderme ve geri dönme (Fransızcası “*renvoi*”) hareketi yoluyla düşünülür, sonsuz bir titreşim, yankı hareketi, ritim veya senkoplu vuruş diye tanımlanır. Duyumu, dünyasal anlamlılığı, düşünce ve öznel/özneler arası özfarkındalığı mümkün kılan, bu senkoplu yönlendirme veya titreşim hareketidir. Böyle bir hareket, Nancy'ye göre, sonsuzluğa maruz kalır veya ondan geçer. Yalnız bu maruz kalmada, sonlu olanın sonsuz olan tarafından bu etkilenmesinde, kendi ve dünya farkındalığı, düşünce ve düşünüm bizzat imkânlılık durumlarına sahip olabilir.

¹² *Une Pensée finie*, s. 10-11.

Duyumsama, duyu ve düşüncenin sonsuzlukla ilişkisi, Nancy’de üç ayrı durumun ifade edilişine göre anlaşılmalı. Birincisi, Nancy temel çoğulluğu veya şekillendirilmiş duyumsamanın heterojenliğini kabul eder. İkincisi, duyumsamayı bir sunum ve geri çekilme süreci olarak inceler. Sonuncusu, bu süreç veya ifade etme, bizzat sonsuz bir tutumla, yönlendirme, gönderme ve dönme hareketi olarak düşünülür, bu da duyumun hep hazır deneyimini yapılandırır. Bu üç katlı yapı duyumun anlamlılığını ve düşüncenin titreşim, yankı, ritim ve senkoplu vuruş olarak durumunu ifade eder.

1990’ların ortasından sonrasına, Nancy’nin duyum ve duyumsama üstüne derin düşünmesi, sıklıkla sanat ve estetik düşüncesinin yanında gelişir. Bu bağlamda düşüncesi, genellikle *aisthesis* hakkında sürekli bir düşünüm, genel mahiyette *hem* sanatın *hem de* bilinçli yaşamın var oluşunu destekleyen duyusal deneyim algısının imkânlılığı olarak ortaya çıkar. Önemli örneklerden biri, Nancy’nin, İranlı film yapımcısı Abbas Kiyarüstemi’nin *L’Évidence du film* [*Filmin Kanıtı*]¹³ filminde görsel imgeyi sorgulaması. Ya da daha yakın zamanda, 2002 tarihli *A l’écoute* [*Dinlemek*]¹⁴ eserinde, işitme ve müziği sorgulaması. Nancy ayrıca resim, portre ve genel olarak görsel sanatlar hakkında çeşitli eserler, özelde de sanatın çoğulluğunu sürekli düşünmeye adanmış iki ciltlik *Les Muses*’ı [*Periler*]¹⁵ yazdı.

Nancy’nin, duyumsamanın anlamı ve onun indirgenemez heterojenliği, dışsallığı ve başkalığına ilişkin asli terimi “*le toucher*”dir. Nancy’ye göre, birçok “dokunma” çeşidi, anlam ve duyuları birlikte ifade eden başka bir terim olarak görülebilir:¹⁶

Le toucher n’est autre chose que la touche du sens tout entier, et de tous les sens. Il est leur sensualité comme telle [...] le toucher présente le moment propre de l’extériorité sensible, il le présente *comme tel et comme sensible* [...] Le toucher est l’intervalle et l’hétérogénéité du toucher. Le toucher est la distance proximale. Il fait sentir ce qui fait sentir (ce que *c’est* que sentir) : la proximité du distant, l’approximation de l’intime. [Dokunma, büsbütün dokunma duyusu/anlamı ve duyuların/

¹³ Jean-Luc Nancy, Abbas Kiarostami, *L’Évidence du film* (Bruxelles: Yves Gaevert, 2001) ; bu makale hakkında yorum ve Nancy’nin fenomenoloji analiziyle ilişkisi için bkz. Ian James, “The Evidence of the Image: Nancy and Kiarostami”, *L’Esprit Créateur*, 47:3, (2007), s. 68-79

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *À l’écoute* (Paris: Galilée, 2002).

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *Les Muses* (Paris: Galilée, 1994); *Multiple Arts: The Muses II*, Simon Sparks (ed.) (Stanford: Stanford University Press, 2006)

¹⁶ Derrida, 2000 yılında yayımlanan ufuk açıcı eseri *Le Toucher* Jean-Luc Nancy’de, Nancy düşüncesindeki dokunma motifini, oldukça açık bir şekilde, fenomenolojik “kökensel sezgi” kategorisi ile duyum ve algının temel varlığı veya verilmişliğiyle aynı kefeye koyar. Bkz. Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000).

anlamaların hepsinden başka bir şey değildir. Bu, böyle duyumsallıklarıdır, [...] dokunma duyulur dışsallığın uygun anını temsil eder, bunu *böyle ve duyulur olarak* sunar. Dokunma, dokunmanın aralığı ve heterojenliğidir. Dokunma, en yakın uzaklıktır. (Duyulacak şeyin) Duyulmasını sağlayan algıyı yaratır: uzağın yakınlığını, yakının yaklaşmasını]¹⁷

Dokunma, en azından Nancy'ye göre, algının tekil çoğulunu birlik veya homojenlikte ayrıştıran ana ilke değildir. Dokunma, duyumsamanın tekil çoğulunu, başka bir deyişle, toplanamaz bir sonsuz, tekil çoğulluk diye ifade eden bir ilişki çeşidi olarak işlev görür. Duyulabilir deneyimin herhangi sonlu kısıtlaması, herhangi mantıksal bir varlığı veya kökensel sonluluğu aşan, köprü kurulamaz bir uzaklığın ya da geri çekilmenin de bir ilkesidir bu.

Duyumsamanın “sonsuzluğuna” bu vurgu, Nancy'nin işitme hakkındaki daha yakın tarihli eseri *À l'écoute*'de [Dinleme] tekrarlanır. *À l'écoute*, işitme fenomenolojisinde bir aracı ya da daha kesin surette, işitmenin herhangi bir fenomenolojiyi aşımı olarak tarif edilebilir. Eğer, Kant'tan Heidegger'e, diye ileri sürüyor Nancy, felsefenin dayanakları, fenomenlerin ortaya çıkması ve tezahürünü, diğer bir deyişle dünya açılımını sorgulamaktaysa, neden bu gerçek, işitilmek yerine “görülmeli” ki? Nancy, düşünüşünün başka bir yerinde, fenomenolojik felsefede görsel kaydın baskınlığını sorgular.

Nancy, bu bağlamda genel duyumsama sorusuna *-aesthesis'e-* bir daha dönüp okuyucuya, Aristoteles'ten beri, duyumsamanın hep dönüşlü bir yapısı olduğunu hatırlatır.

le sentir (l'*aisthesis*) est toujours un ressentir, c'est-à-dire un se-sentir-sentir : ou bien, si l'on préfère, le sentir est sujet, ou il ne sent pas. Mais c'est peut-être sur le registre sonore que cette structure réfléchie s'expose le plus manifestement. [duyumsama (aesthesis) hep bir histir, diğer bir deyişle kişinin duyumsadığını duyumsamasıdır: hatta tercih ederseniz, duyumsama öznedir ya da duyumsama yoktur. Ama muhtemelen bu dönüşlü yapı, sesin kaydında en bariz biçimde açığa çıkar.]¹⁸

À l'écoute, sesin bu dönüşlü yapısının ve algısal farkındalıkla, kendi ve dünya farkındalığıyla ilişkisinin sorgulanmasıdır. Nancy burada duyunun, bir kendi algısı

¹⁷ Nancy, *Les Muses*, s. 35.

¹⁸ Nancy, *À l'écoute*, s. 23.

ve anlamlılık ya da anlam ifade eden olarak anlaşılan algının imkânlılığıyla ilişkisini keşfediyor. Böyle yaparken, duyumsamanın böyle dönüşlü yapısının algısal farkındalık, herhangi bir kendi duyusu ve genel manada herhangi bir düşünce olasılığı için şart olduğunu ileri sürüyor. Nancy, bu dönüşlü yapıyı ya da hareketi “accès au soi” [kendine erişim] diye adlandırıyor:

tous les registres sensibles composent cet accès au “soi” (c’est-à-dire au “sens”). Mais le fait qu’ils soient plusieurs – et sans totalisation possible – marque ce même accès, d’emblée, d’une diffraction interne, laquelle peut-être à son tour se laisse analyser en termes de renvois, d’échos, de résonances et aussi de rythmes. [anlaman/duyunun bütün kayıtları, bu “kendine” erişimi (diğer bir deyişle, “anlam”) meydana getirir. Fakat çok oldukları ve bir araya gelme ihtimalinin bulunmadığı gerçeği, tam bu erişime, baştan beri, içsel bir kırılma ile damgasını vurur, bu kırılma da kendinin gönderme ve dönüş, yankılar, titreşim ve ritimler açısından incelenmesine mahal verir.]¹⁹

Bu formülleştirme, Nancy’nin başka yerde, örneğin *Les Muses* ve *L’Évidence du film*’de geliştirdiği duyumsama düşüncesinin anahtar motiflerini hem tekrarlar hem de bir araya getirir. Anlam ifade edilmesi, duyuların, duyumsama işleminin ve içsel kırılmanın, uzaktaki temasın, geri çekilmedeki temsilin, ayırmadaki yakınlığın vb toplanamaz heterojenliğinde ve onlar aracılığıyla bir kere daha, kalıcı biçimde ortaya çıkar.

Buradaki hareket, hep bir yönlendirme, yankı ve titreşim hareketidir. Burada, sonsuzluk hep sahnededir. Nancy, Hegel’in sonsuzluğa dair ayrımlarına döner. Hegel’in “iyi” ve “kötü” sonsuzluk arasındaki ayrımını tekrar etmeye özen gösterir. “Kötü” sonsuzluk, ilerleme ve bitmeyen genişleme sonsuzluğudur. “İyi” sonsuzluk edimseldir ve adeta sonluluğun bir tarafından diğer tarafına halihazırda geçmektedir; “l’instabilité de toute détermination finie, l’emportement de la présence et du donné dans le mouvement de la présentation et du don” [bütün sonlu belirlenimlerin istikrarsızlığı, varlığın ve verili olanın sunum ve doğuştan gelen özellikte yok olmasıdır].²⁰ Duyumsamanın kendisi-kendini duyumsaması, özerk, kendini şekillendiren bilinçlilik bağlamında bir özne değildir; ne bir Cogito, ne fenomenolojik özne, ne bir ifade ya da sembolik düzen öznesi ne de bilinçliliği

¹⁹ A.g.e., s. 31, b. 1.

²⁰ Jean-Luc Nancy, Hegel. *L’inquiétude du négatif* (Paris: Hachette, 1997), s. 19. İlginç bir şekilde, Nancy’nin burada sonluluk konusundaki ayrımı, Merleau-Ponty tarafından, *Le Visible et l’invisible*’da (s. 221) “açıklığın” sonsuzluğu ve “bitmeyen” sonsuzluk (‘*Offenheit*’/‘*Unendlichkeit*’) arasında yapılan ayrımı tekrar ediyor.

veya algısal farkındalığı bulacak ya da temellendirecek bir çeşit dayanaktır. O, Nancy'ye göre, duyumsayan bedenin veya corpus'un, *Les Muses*'te bulabileceğimiz üzere, duyumsama corpus'unun salınımı veya titreşimidir: duyumsayan bir *beden* olan, bir bedeni duyumsamayı sağlayan, adeta duyuların *corpus'u* olan. Nancy bunu şöyle ifade ediyor:

Accès au soi : ni à un soi propre (moi), ni au soi d'un autre, mais bien à la forme ou à la structure du soi en tant que tel, c'est-à-dire à la forme, à la structure et au mouvement d'un renvoi infini, infini puisqu'il renvoie à ce (lui) qui n'est rien hors du renvoi. [Kendine erişim: Ne uygun bir kendi (bir ben) ne de başkasının kendinden ziyade, *kendi*'nin böyle biçim ya da yapısı, diğer bir deyişle, sonsuz bir yönlendirmenin, sonsuzluğun biçim, yapı ve hareketine erişim çünkü bu, yönlendirme hareketinin dışında bir şey olmayan kendiye başvurur.]²¹

Bu bağlamda, Nancy'nin "kendine erişim"i her zaman bir dışsallıktan veya dışarıdan, başkalıktan geçiyor, bu başkalık duyumsanan şeyin, onun algısının ve kendini duyumsanan bedene dayatan etkili gücün başkalığı.

Burada ses, duyumsamanın ve kendinin yankı yapan, titreşen ayrıcalıklı biçimi ve sonsuz kereler başvurulmuş örneği olarak ortaya çıkar. Ses, Nancy'ye göre, görünür ortaya çıkma veya tezahürün başlıca özelliklerini aşar. Görünürle görünmez, aydınlıkla karanlığın, belirginlikle belirsizliğin, açıklıkla kapalılığın önemli zıtlıklarının hepsi aşılar:

Le son n'apas de face cachée, il est tout devant et derrière et dehors dedans, *sens dessus dessous* par rapport à la logique la plus générale de la présence comme paraître, comme phénoménalité ou comme manifestation et, donc, comme face visible d'une présence subsistant en soi. Quelque chose du schème théorique et intentionnel réglé sur l'optique y vacille. [Sesin saklı bir yüzeyi yok; ortaya çıkma, fenomenlik veya tezahür, dolayısıyla da kendi içinde varlığını sürdüren bir varlık yüzeyi, en genel mantıksal varlık hususunda, o hem önde hem arkada, hem dışarıda hem içeride, hem yukarıda aşağıdadır. Sesteki optik tereddütlerde düzenlenen teorik ve yönelimsel plan içinde bir şey.]²²

²¹ Nancy, *À l'écoute*, s. 25.

²² A.g.e., s. 33.

Nancy'nin dinleme ve sesi aydınlatma, görme, belirginlik, vb kavramlarla yan yana kullanmasında, felsefi biçiminin önemli bir hareketi fark edilebilir. Eserleri, (hepsi fenomenin görünür temsiliyle ilişkili) fenomenolojik söylemi yapılandıran, bunu da hem düşüncenin yapısını, duyumsamanın sonsuz yönlendirilmesine maruz kalma olarak *düşünmek* hem de düşüncenin kendini, bütün sonlu sınırları veya sınırlamanın imkânlılığını sonsuzluğa *maruz bırakmak* için yapan felsefi biçimlerin sınırlarında yürür. Burada düşünce, fenomenolojinin ötesine hareket ederken, farklı bir biçimsel kayda, ses kaydına geçer, böylece *tamamen kavramadan*, kavramsallaştırmayı veya fenomenolojik ve ontolojik açığa çıkmayı *sonsuz ölçüde* aşan şeyin üstüne açılır. Burada anlam, hep ve hazırda yönlendirmenin edimsel sonsuzluğundan geçen son duyumsama olarak anlaşılır ama asla öyle kavranmaz. Duyumsamayla haşır neşir olan son anlam, sonsuz bir aşım olarak kalır ve sonlu düşünce, onun son-suz-luğuna maruz kalır.

Nancy'nin *À l'écoute*'taki argümanının esas hamlesi, genel manada duyumsamanın yapısı, en belirgin biçimde dinlemenin yapısında ifade edilen bu yapı, bizi fenomenolojik öznenin ötesine götürür:

Le sujet de l'écoute ou le sujet à l'écoute [...] n'est pas un sujet phénoménologique, c'est-à-dire qu'il n'est pas un sujet philosophique et, qu'en définitive, il n'est peut-être aucun sujet sauf à être le lieu de la résonance, de sa tension et de son rebond infinis. [Dinlemenin öznesi veya dinlemeye maruz kalan, fenomenolojik bir özne değildir [...], bir titreşim, kendi gerilimi ve sonsuz yankılanma mevkisi olarak düşünülüyorsa, muhtemelen özne bile değildir.]²³

Daha önce vurgulandığı gibi, Nancy'nin duyumsama hakkındaki düşüncesinde tehlikede bulunan şey, hem duyumsanan hem de anlam ifade eden algı sorunu. Ama algı bu bağlamda ayrıca, dönüşlü düşüncenin imkânlılık durumu, diğer bir deyişle öznelliktir. Burada öznellik, bir zemin veya temel olamaz, yalnızca duyumsamanın senkoplu ritminde, heterojen ve içten kırılan bir duyumsama bütününün corpus'unun sonsuzluk, yönlendirme, gönderme ve dönme, titreşim ve yankı, duyumsanan şeyin hareketine maruz kalmasında ortaya çıkar. Burada bir şey muhtemelen, Merleau Ponty'nin *Phénoménologie de la perception* [Algının Fenomonolojisi] and *Le Visible et l'invisible*'ındaki beden-öznenin veya vücudun geçişine, bunların Derrida'nın *différance* düşüncesiyle birlikte geçişine benzer.

Bu, algı, özne ve sonsuzluğun düşünülmesi, doğrudan Nancy'nin *Hegel: l'inquiétude*

²³ A.g.e., s. 45.

*du négatif*teki [Hegel: Olumsuzun Huzursuzluğu] Hegel okumasına zemin teşkil eder. Aslında bu eser, Nancy'nin düşüncesinde su götürmez şekilde belirleyici bir anı, kesin bir hareketi veya dönüşü belirler, bu da 1990'lı yılların sonundaki eserlerinde ve yirmi birinci yüzyılın başındaki daha yakın çalışmalarında yankılanır. Nancy, kısa kitabının "Hegelmilik" hakkında bir tefsir ya da Hegel'in düşüncesinin onarımı olmayı ne amaçlamadığını ne de başardığını vurgular. Bunun yerine, "on lit Hegel, ou on le pense, tel qu'il fut déjà relu ou repensé jusqu'à nous, tel qu'il s'est déjà rejoué dans la pensée" [Hegel, şimdiye kadar çoktan yeniden okunmuş veya yeniden düşünülmüşçesine, düşünce içinde çoktan tekrarlanmışçasına okunur veya anlaşılır]²⁴ diye ileri sürer. Dolayısıyla bu, Hegel metinlerinin basit bir şerhi değil Hegel'in, önceki (büyük ölçüde Fransız) bir yorum geleneğinin sonucunda vuku bulan ve yalnızca onun ışığında anlaşılabilen yeniden okunması. Nancy'nin okumasından doğan şey, diyalektik düşüncenin işlemleri ve "mutlak bilgi"nin düşünülmesinin bir araya gelme tutkusu oluşturduğu bir Hegel değil. Bu, farklılık ve başkalığı, Aynı'nın mantığı tarafından benimsenecek bütünleyici bir hareket olarak gören Hegelmilik değil. Bu, olumsuzun ya da olumsuzun "çalışması"nın, geçiciliği ve şimdileştirmeyi ya da şimdinin temsilini kıran sürekli bir huzursuzluğun gösterildiği bir Hegel. Burada olumsuzluk, sonlu şimdiyi somut olumsuzlama çabasıyla belirlemez, varoluşu herhangi ve bütün sonlu belirlenimlerin istikrarsızlığına maruz bırakan bir tutumla geçer. O zaman bu, daha önce bahsedilen "iyi" sonsuzluktur. Nancy sonra, Hegelci huzursuz olumsuzluğa, sonlu belirlenimin sonsuzluğuna başvurur. Sonluluğun olumsuzluğun sonsuzluğuyla aşıldığı tutum, Nancy'nin ta kendisi tarafından açıkça ifade edilir ve şöyle söyler:

L'actualité pleine et entière de l'infini qui traverse et qui travaille et qui transforme le fini. Ce qui veut dire : la négativité, le creux, l'écart, la différence de l'être qui se rapporte à soi par cette différence même, et qui est ainsi, de toute son essence et de toute son énergie, l'acte infini de se rapporter à soi, et ainsi la puissance du négatif. [Sonluyu aşan, işleyen ve dönüştüren sonsuzun tam ve eksiksiz edimselliği. Yani: olumsuzluk, boş bir çukur [le creux], aralık, kendiyle tam o farklılığın, aracılığıyla ilişki kuran, dolayısıyla tüm özünde ve enerjisinde, hem kendiyle ilişki kurmanın sonsuz eylemi hem de olumsuzun gücü olan varlığın farklılığı.]²⁵

Yine, sonsuz ilişki, *renvoi* veya yönlendirme kavramı burada önemli. Hegel'in, olumsuzluğun ve belirlenimin düşünülmesi, burada farklı bir felsefi kayıta,

²⁴ Nancy, Hegel. *L'inquiétude du négatif*, s. 11.

²⁵ A.g.e., s. 15.

Nancy'nin bu tartışmanın başından beri etrafını çizdiği duyumsama, algı, kendi ve öznelliği düşüncelerini toplar veya tekrarlar. Hegelci olumsuzluk, Nancy'ye göre, sonsuz yoluyla bütün sonlu belirlenimlerin geçişini düşünmek, bir dışsallık veya indirgenemez dışarıdan yoluyla edinilen bütün algı ve duyumsamaların herhangi sonlu belirlenime maruz kalmasının başka bir şekli olarak düşünülebilir. Nancy bunu şöyle ifade ediyor:

Telle est la première et fondamentale signification de la négativité absolue : le négatif est le préfixe de l'in-fini, en tant que l'affirmation de ce que toute finitude (et tout être *est fini*) est en soi excédante de sa détermination. Elle est dans le rapport infini. [Mutlak olumsuzluğun ilk ve temel imlemi budur: Olumsuz, sonsuz'daki son ektir, tüm sonluluğun (ki her varlık *sonludur*) kendi içinde kesinliğini aşmamasının olumlanması gibi.]²⁶

Hiçlik, Hegelci olumsuzluğun mutlak olumsuzluğu, sonsuzluk ya da tüm sonlu varoluşun kendiyile sonsuz ilişkisi olarak anlaşılır. Nancy burada, Hegelci felsefi söylemi algı, duyumsama, *À l'écoute*'ta açılan sonsuz yönlendirme farklı bir felsefi kaydın üstünde duracak şekilde işgal eder veya onda ikamet eder.

Nancy sonra, duyuların algısı, duyumsama corpus'unu oluşturan uzaktan dokunma, anlam ifade eden bir kendiyile erişimin ortaya çıkmasını sağlayan duyumsama-kendini duyumsamanın dönüşlü yapısı hakkında felsefi bir düşünüm sunuyor. Bu karmaşık duyumsama, titreşim yapısı ve sonsuz yönlendirme olmaksızın, genel manada duyumun ve algısal farkındalığın hiçbir öznesi ya da kendisi olamaz. Bunların hepsi, Nancy'nin Hegelci olumsuz ve edimsel sonsuzluk düşüncesinde toplanıyor. Bütün bunları bir araya getirince, Nancy'nin felsefesinin, sadece fenomenolojinin ve özelde varoluşçu fenomenolojinin bir uzantısı ve tekrarı olarak doğduğu tartışılabilir. Nancy'nin düşüncesini, Heideggerci kökensel sonluluk düşünüşüyle karıştırmamak ya da ona indirgememek için özellikle hat safhada dikkat gösterilmeli. Aksine, Nancy'nin düşüncesi, diğer düşünürlerin, kuşkusuz Heidegger'in ama ayrıca, burada gösterildiği üzere, Hegel'in de düşüncesine ikamet etmek peşinde. Bu listeye pek çok diğer düşünürün arasından şu isimler de eklenebilir: Descartes, Kant, Husserl, Bataille, Blanchot, Lacan, Merleau-Ponty ve Derrida. Nancy'nin felsefi yazıları diğer düşünürlerin söyleminde ikamet eder ve o söylemlerin peşinden gider, bu söylemler onun için katı bir şekilde felsefi kavramsallık kaynakları değildir, Nancy bir çeşit söylemsel *biçimsellik* kaynağını takip edip belli bir sınır noktasına iter, o noktada bu *biçimsellik* aşımaya maruz kalır. Nancy bu düşünce biçimlerini, *biçimselliğin* sınırlarına maruz bırakacak şekilde

²⁶ A.g.e., s. 19.

ifade eder, o biçimlerin düşüncenin aşımı ve dünyanın açılmasının fenomenolojik açıklamasını çevreleyen sınırların aşımına maruz kaldığı noktaya kadar çıkar.

Bu da, o zaman, Nancy'nin diğer düşünme biçemi. Başkasının düşüncesinin kolayca yapısökümünü yapmayan, bunun yerine, düşünce kendini imkânsız aşımına maruz bırakırken yeni düşünce biçimleri üreten bir biçem. Nancy'nin yazıları, ayrı felsefi kayıtların, iç içe geçen, tekrarlanan ve dönüştürülen karmaşık bir sıralamasını çıkarıyor. Nancy muhtemelen dosdoğru bir Heideggerci olarak sık sık baştan savılmıştır. Ama eğer bu doğruysa öyle hiperbolik, öyle aşırı biçimde, o ölçüde ki Heidegger'i tanınmaz hale getirir, zira aynı zamanda hiperbolik olarak Kartezyen, Kantçı, Hegelci, Husserlci, Battaileci, Lacancı, Merleau-Pontyci, Derridacı ve daha birçoklarıdır Nancy. Düşünce biçimlerini tekrar edip dönüştürür ve düşünce, maddi ve sonsuz sonluluğun bir aracı olarak açılır. Böyle tekrar, dönüştürme ve anlamın istimlak edilemez sonsuzluğuna maruz kalma durumlarında, Nancy'nin yazıları, anlam vermeye felsefi açıdan anlam vermemize yardım eder.

Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve “Hıristiyan” İkonografi

Ginette Michaud

Fransızcadan Çeviren : Özge Özenç

Hıristiyanlığın -Hıristiyanlığı telaffuz etmesi çok zor, çünkü Hıristiyanlık, haklı olarak, geçmişin çok ağır bir yüküdür-, Hıristiyanlığa ait bazı şeylerin, veya ona ait olmayan fakat onu olanaklı kılmış olan bazı şeylerin, hâlâ bizim önümüzde durduğunu düşünmek arzusundayım.

Jean-Luc Nancy, “Penser l’excédence de l’art”

1. Sanat: Dünya Yapmak

“Felsefede ‘anlam krizi’ diye adlandırdığımız durumun karşısında sanatın rolü” sorusunun kendisine yöneltildiği bir söyleşide, Jean-Luc Nancy doğrudan şöyle bir yanıt vererek sorunun yönünü değiştirmiştir;

‘Anlam krizi’ dediğimiz durumun karşısında sanatın rolü yoktur çünkü sanatın kendisi tamamen bu tarihin, bu anlam değişiminin içindedir ve hatta bunun ilk şahitlerinden biri olmuştur [...]. Bir yandan, sanatın bunun ‘karşısında’ olmadığını, tamamen içinde olduğunu; sanatın, kendi özgül anlamının, belki de en görünür şekilde, bir kargaşa içinde zapt edilmiş olduğunu söyleyesim geliyor [...]. Diğer yandan, hep direterek, hemen hemen inanılmaz bir dirençle, belli bir tavır ve jestler, bizzat sanat ideasının ve kullanılabilen tüm formlarının tasfiyesi pahasına sanatçı olduğu söylenen ve sanatçı olarak istenilen insanlar, ve bu ad altında bir şeyler beyan etmeye devam eden insanlar olduğu sürece, yine de bir ‘karşısında’ ile yanıt verilebilir: bu adın, anlamın kendi üstüne kapanmaması, nihayete ermemesi yönünde bir direnç dayattığı söylenebilir.¹

¹ Jean-Luc NANCY, “Sanatın Artımlığını Düşünmek. Isabelle Décarie ve Ginette Michaud ile Söyleşi”, *Spirale* (Montréal), “Jean-Luc Nancy, Kayıp Kıyılarda” dosyası, n° 207, Mart-Nisan 2006, s. 32.

Bu sanat sorusu, *La Déclosion* (Açılma)² (içinde sanatın az bir kısmı oluşturmadığı bir açılma³) olarak bilinen ve Nancy tarafından bir “açık hava şantiyesi⁴” (D, 23) olarak –ve belki açılma ediminin bu kadar güçlü bir imgesini veren bu ifade salt özsel olanı söylüyordur: daha sonra bu “açıklık” mevzusuna geri geleceğim– tanımlanan bir derleme içinde ele alınırken, bu önermelerden sadece, sanatta ve sanatta üretilen anlam değişiminde söz konusu olan bir “-in karşısında”dan bir “içinde”ye doğru olan yön değiştirmeyi göz önünde bulunduracağım. Bu açıklama önemli, zira bu açıklama hemen, dışa-koymanın, Nancy’nin sanat konusundaki düşüncesinin odağıyla ilişkisini kavramaya olanak tanır, ki sanat yalnızca eser ve düşüncenin, yani Nancy’nin bunların “düşünen ve eserleyen” konumlaşması diye adlandırdığı şeyin ikincil ya da marjinal, (kısmi anlamında) belirli/özel bir alanı olmakla kalmayıp, daha ziyade daima dünyanın alanında birlikte-mevcuttur. Aslında, sanat sadece bir estetik sorusu değildir burada, ne de düşüncenin “ayrı” kısmi bir bölgesidir; bağrında veya kalbi olarak (tüm Nancy külliyatı için özellikle çok hassas iki kelime), en içsel veya yakın, “*interior intimo meo*” anından beri, Hristiyanlığın sınırları, aşılması veya daha ziyade kendini aşması üzerine felsefi düşünümünün temel taşlarını taşır, bu şekilde *Noli me tangere*’de ifadesini bulur :

“Hristiyanlığın yapısökümü” ile öyle bir hareketi işaret etmeye çalışıyorum ki hem Hristiyanlığın analizi –onu aşabileceği varsayılan bir önermeden hareketle– olsun, hem de kendi kendisini aşan, geri çektiği ve aynı zamanda üstünü örttüğü kaynaklara erişimi vererek kendini azleden Hristiyanlığın dönüşümüne eşlik edecek gerçek bir yerinden edilme olsun. Esas olarak, bahsedilen şudur : Hristiyanlığın, dinsel olandan kendisini koparması ve ayrı tutmasının yanısıra Hristiyanlık, kendi ötesinde, oyukta, tanrıçılık-tanrıtanımlılık (teizm-ateizm) şeklindeki ilkel ayrıma düşmeksizin tamamlanması gerekenin yerini işaret eder.⁵

² Bu metnin ilk versiyonu şu konferansta sunulmuştur: “Hristiyanlığın Yapısökümü. Jean-Luc Nancy Tarafından Çalışılmış Bir Tema Etrafında”, Collège universitaire dominicain, Ottawa (Kanada), 24-25 Şubat 2006. *La Déclosion* (Hristiyanlığın Yapısökümü, 1) basılmak üzere (Paris, Galilée, “La philosophie en effet”, 2005; D olarak kısaltılmıştır, ardından sayfa numarası gelir). Beklenen devamı, *Tapınma* (Hristiyanlığın Yapısökümü, 2) Paris, Galilée, “La philosophie en effet”, 2010) da yayımlanmıştır. Bu metin, kuşkusuz ikinci baskıyı dikkate almaz, tapınma olarak sanat sorusundan son sayfalarda taslak olarak bahsedilmiş olsa da.

³ Cf. Federico FERRARI, “*The Disenclosure of Contemporary Art. Resumption from the Outset*”, *Retreating Christianity with Jean-Luc Nancy* içinde, New York, Fordham University Press, 2010 (?).

⁴ Vurgular Jean-Luc Nancy’e ait. (Aksi belirtilmediği sürece, metnin devamında da vurgular Jean-Luc Nancy’ye ait.)

⁵ J.-L. NANCY, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, “Le rayon des curiosités”, 2003, s. 10, n. 4., kısaltması : NT..

Her tür karışıklığı engellemek adına, etkinleştirmeye çalıştığı *başkaldırı*'yı ifade etmesi için Nancy “a-ateizm” kelimesini yaratacaktır : ne diyalektik hareketin dizgesine düşen ne de basitçe bir hükmüne son verme şeklini imleyen fakat “bir olumsuzlamanın olumsuzlamasını ifade etme çabası”⁶ olan *başkaldırı*'nın ifadesi olarak “a-ateizm”. Oyuktaki bu yer, oyulacak bu yer, tam olarak eklemlenme yeridir ve burada son derece ilgimi çeken bu eklemlenme, sanat ve Hristiyanlık soruları arasında, ama hep bir boşluğun hemen hemen görünmez bir formu altında, gerçekleşen eklemlenmedir. Görü ve her tür fenomenolojik algının dışında gerçekleştiği için tam olarak kesinlik taşımayan, önemli bir bakış açısı. Bu boşluk imgesi, Nancy'nin çalışmasında işaret edildiği ölçüde kendini işaret eden sanatın, belirmesini (bizzat belirmemesinde) gördüğümüz yerdir. O halde, Nancy'nin eserinde bu iki özellik açısından tutulan bir aralıklanma tespit edebiliriz: dikkate değer bir şekilde ve hatta bu iki yamaç birbirine dokunsa ve birbirine bulaşsa bile (tüm bu düşüncenin bir şekilde yapmaya çalıştığı da budur) Nancy onları eserinin dizgesi içinde birbirlerinin uzağında, ayrı tutuyor. Böylece, *La Déclosion* eserinde sanat sorusu üzerine özlü bir deneme bulamıyoruz; sanat üzerine çalışmalar, çok çeşitli ve dışsal konular, genel olarak, kitap formu altında homojen bir derlemeye direnç gösteren kısa denemeler şeklini alıyor; yerlerin, pratiklerin, sanatçıların tekilliğine bırakılmış (teslim edilmiş/kurtarılmış/*dé-livres*) oluyorlar, öyle ki sanat her zaman, bunu söylememe izin verirsanız, sürüden ayrılıyor. Sanat yerel olarak yer alıyor, sanatın yerel olarak yeri var, asla “genel olarak” değil. Bu olgusal gözlemin ötesinde, boşluğun bu görünmeyen imgesine ilgi sürer ve, *gerçekte*, sanat sorusu ile Hristiyanlık sorusu arasındaki eklemlenme, örnek olacak şekilde, *Trop*'daki “Cep Defteri” metninde, Nancy'nin sanatı artık, fazlalık, taşma olarak ele alan düşüncesini ilk defa olarak bir eser haline getirmeyi öne süren bu dışa serilme/sunum'da⁷, kısa ama özlü bir notla aydınlatılmıştır. Nancy, tüm *aistetik* (bu terimi, güzel sanatlar ve sanat tarihi tarafından damgalanmış estetik terimine tercih ediyorum) programını telegraf stilindeki bir formla yazar: “p. Xme [Hristiyanlık için “kodum”, J.-L. N.]”:

⁶ “Felsefe ilkesel olarak ateisttir, ve onunla birlikte “tanrı” isminin verili olanın gerekliliğinin kullanışlı bir şifresi veya yanlış bilinen bir ismi, dünyanın olumsuzluğunu aklileştirme arzusuyla koyutlanan bir isim olduğu tüm onto-teoloji de. Tanrı tezi veya Tanrı hipotezinin hiçbir felsefi tutarlılığı yoktur. [...] Böylece ateizm teriminin faydasızlığını göstermiş oluyoruz. “Tanrı” düşünce için bir soru değildir – ve düşünce, tersine, esas itibarıyla, bu sorunun yer almadığı/vuku bulmadığı element içinde devinmekten ibarettir.” (J.-L. NANCY, “A-ateizm”, *ENA Duvarların Dışında* (Paris), n. 353, Temmuz-Ağustos 2005).

⁷ *Trop*. Jean-Luc Nancy, François Martin ve Rudolphe Burger ile birlikte, Montreal, UQAM galerisinde verilen tebliğ, 20 Ekim-26 Kasım 2005. Bu tebliğ Lyon Güzel Sanatlar Müzesinde Jean-Luc Nancy'nin Sylvie Ramond ve Eric Paglio ile verdiği “Resimdeki Zevk” (12 Ekim 2007-14 Ocak 2008) tebliğini önceler. *Resimdeki Zevk* (Lyon, ed. Hazan ve Lyon Güzel Sanatlar Müzesi, 2007 ; ikinci ed. Paris, Galilée, “Yazılar/Şekiller” konferansı, 2009) kataloğunda yayınlanmış metnin pek çok cümlesi *Trop*'nun “Cep Defteri”ndeki notları derinleştirir. *Resimdeki Zevk* üzerine kendi metnime bakılabilir: “Çizginin Arzusu”, *Europe* (Paris), n° 945-946, Ocak-Şubat 2008, s. 371-376.

akıl gözünü açmak: yeniden sanata açmak, ama belirgin bir etkinlik *değil*".⁸ Aslında, dünya ile sanat arasındaki birlikte-mevcudiyet ilişkisini gerçekten ciddiye almak gerekir, tıpkı onun, "sanatın dünyası" biçimindeki bu donmuş cümle dizimini tersine çevirerek, başkaca kışkırtıcı ve çelişkili olacak felsefi bir önerme çıkardığı "bir dünya yapma sanatı"nda hâlâ buna (ciddiye almaya) çağrı yaptığı gibi:

[...] sanat her daim, bu sanat her ne olursa olsun, en azından dünya ile, dünyanın bütünlüğü ile yer ve varoluş ortamı olarak alâkası olan bir şeydir. Sanatın öncelikli ilişkisi tarihle, hakikatle, metafizik veya din ötesiyle değildir: sanatın ilişkisi dünyayladır, dünyaya tekabül eder, ona cevap verir ve belli bir anlamda dünyadan cevaptır. Bir sanat eseri "söyler" veya "beyan eder": evet, bir dünya vardır, ve işte o.⁹

Sanat ve dünya arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde düşünme yolunu açan bu tersine çevirmeye *Visitation (de la peinture chrétienne)* eserinin son sayfalarında, Nancy bu resmin "kendi kendisini yapı sökümüne uğrattığı ölçüde, yani, mevcudiyetin kadimliğini kışkırtmak için, dinden, efsanesinden ve inancından çözüldüğü ölçüde, Hıristiyanlık bahsini"¹⁰ tamamen taşıdığı yönündeki hipotezini oluştururken de rastlıyoruz. "Hıristiyan resmi Hıristiyanlık konusundaki bir temsil değildir" (V, 44), yine bunu ifade eder, ve işte yeniden tüm bu resim "incelemesi"nde ortaya koyduğu nüfuz edici tersine çevirme jesti (zira bu mevzuya uygundur, bunu daha sonra *mimesis*'in eski yoldaşı *methexis* konusunda, bakışın "ikili nüfuzu"ndan bahsederken göreceğiz): "Tersine, der, resim yapan, Hıristiyanlıktır ya da resimde ya da resim olarak Hıristiyanlığa ilişkin bir şeydir: resme gebe, resimde ve resim olarak kendini beyan ederek resmi doğuran –ve daha önce, tüm bahiste ve tüm tarihte olduğu gibi, bugün, "sanat" dediğimiz şey" (V, 44-45), "Hıristiyan" ya da "putperest"¹¹ fark etmez, görünüşteki "konusu" ne olursa olsun Batı resminin bütününe gözüpek bir biçimde genişletmekte duraksamadığı bir önerme. O halde sanat dünyayla bir temsil ilişkisi içinde olmayacaktır, bize dünyanın yolunu

⁸ J.-L. NANCY, "Trop. Carnet – Notes ", Trop. Jean-Luc Nancy, avec François Martin et Rodolphe Burger kataloğu içinde, Louise Déry, Georges Leroux et Ginette Michaud, Montréal, UQAM Galerisi , 2006, s. 51.

⁹ J.-L. NANCY, "Bir Dünya Yapma Sanatı", yayımlanmamış tebliğ, [f. 5]. Kısaltması : A. Bu tebliğ Tahran'da sunulmuş ve Farsçası yayımlanmıştır; farklı bir versiyonu, söyleşi olarak, *Cosmograms* adlı bir sunumda Fransızca olarak verilmiştir. Burada ilk versiyonundan alıntı yaptığım bu metni okumama imkan sağladığı için Jean-Luc Nancy'ye teşekkür ederim.

¹⁰ J.-L. NANCY, (*Hıristiyan Resmini*) *Ziyaret*, Paris, Galilée, "Kurgusal Satırlar ", 2001, s. 45, Kısaltması : V[...] tüm 'dünyevi' resim ve genel olarak plastik veya görsel sanat ve resmin tüm modu, bu *hoc est corpus meum* ifadesini yayar, paylaşır, peşine düşer ve sorunsallaştır " (V, 46-47).

¹¹ [...] tüm 'dünyevi' resim ve genel olarak plastik veya görsel sanat ve resmin tüm modu, bu *hoc est corpus meum* ifadesini yayar, paylaşır, peşine düşer ve sorunsallaştır " (V, 46-47).

açacaktır. Daha da fazlası: bu erişimin kendisi *olacak*, öyle ki, bu, sanata dünyaya nazaran kendini konumlandırma şeklinde bir zorunluluk olarak geri gelmeyecek, ama dünyaya, kendisi dışındaki dünyasallığa “bizzat kendisinin bir sanat ve bir düşünce” (A,6) olması zorunluluğu olarak geri gelecek.

Bir dünyanın olması sanatın kanıtı olmayacaktır, bu durumda, tecrübe, eğer bu ifadeyi hâlâ kullanabilirsek, “bitimi olmayan bir anlam, yerinden ayrılan, uzaklaşan bir anlam” (A, 3) mı kanıt olacaktır? “Bir dünya olarak bütünselliğinde kendime temsil edebildiğim bir dünya artık bir dünya değildir: o, terimlerin en geleneksel anlamlarıyla, bir evren, kozmos, yaratımdır. Bugün anlıyoruz ki dünya, tam tersine, içinde bulunduğumuz ve sadece içeriden öğrenebileceğimiz bir yerdir. Bir dünyanın *içindeyiz*, *önünde* değil” (A, 2). Bu pasajda (alıntıda), “önünde”nin “içinde”ye kaydırılışı bizi yine çarpar, ki bu kaydırma tek başına tüm bir perspektif değişimini, bir “nano-mutasyon” tarzını; görünümün ya da görüşün ve bunun bilgi ve hakimiyet düzeninden içerimlediği her şeyin, baskın ve çıkıntılı olmayı kestiği bir “bakış açısını” içerimler. “Nancy, asla bir dünya görmediğimizi de belki söyleyebiliriz, diyerek devam eder: bir dünyadayız, bir dünyada ikamet ediyoruz, ona nüfuz ediyoruz, orada bulunuyoruz veya orada kayboluyoruz” (A, 2). Sonuç olarak, sanat ve dünya, biri ve diğeri, biri gibi diğeri de, ve belki de özellikle biri diğeri, yetersizliği açıklamak, “bir ilkenin veya ereğin hükmü”nden kaçınmak (A,6), “kendi birlik, merkezilik ve buna bağlı olarak ereksellik halinden” (A,3) ayrılmak zorundadır. Aslında, daha ziyade, “açıklığı açılmaya, aralıklanmayı aralıklanmaya bırakan” (A, 4) [şey] olarak tanımlanan [şey] olarak sanatın ayrıcalıklı yer olduğunu düşünmek gerekir, ki bu yerde açılma (déclosion) –bu kelime “bir çitin açılmasını, bir duvarın kaldırılmasını” (D, 16) duyalım-, ifadenin kuvvetli anlamında, dünyaya karşılık düşer veya dünya ile çakışır, zira “sanat” kendini tam da “onda, onu kendisinden çıkararak, ondan, onu aşmak suretiyle, bir yapı söküm hareketini kavramaya” (D, 21) müsaade eden [şey] olarak sunar. Yine başka bir şekilde söylemek gerekirse: “anlamsız ya da anlamın ötesinde manasında” sanat ya da anlamın anlamına giriş/nüfuz etme. (A, 3).

O halde sanatın, hâlâ bu kelime ile nitelediğimiz şeyin –“dünyevi işlerle” (siyaset, estetik, din, ekonomi) ne bir alâkası, ne de onlarla yapacak bir işi olan deneyim–ne dünyevileşmekten ne de bahsettiğimiz “Hıristiyanlığın yapı sökümü”nden daha az ciddi bir soru olmadığını hatırlamak gerekir, zira, yukarıda alıntı yapılan söyleşi metninden anlaşılacağı üzere, biri ve diğeri etkin olarak birlikte mevcudiyet ilişkisindedirler, ve de, Nancy başka bir yerde şöyle belirtir ; “birlikte mevcudiyet yeni bir varsayımın, daha yüksek bir dizgeden temsilin kapısını açmamalıdır.

Birlikte-mevcudiyet temsilsizdir. Görüşe ve cephedenliğe olmaktan ziyade temasa/dokunmaya ve yanallığa bağlıdır. Başka sadece yüz-yüze'nin başkası değildir, o aynı zamanda (insanların) birbirini görmezden gelebileceği yan-yanallığının başkasıdır. (A, 5)..."

2. Resim Yapan Hıristiyanlık

Bu birkaç açıklama, tüm bu felsefi çalışmadaki sanat sorusunun, ve bilhassa "Hıristiyan resmi"nin entellektüel kabul olurluğunu işaret etmeye yeterlidir, ve bu açıdan, şunun altını çizmek yararsız sayılmaz: bu ifade, "Hıristiyan resmi" ifadesi, Nancy tarafından her zaman ya parantez içinde ya da tırnak içinde kullanılmış, böylece bu farklı konularda dikkatini çekenin asla salt "dini veya kutsal, hele teolojik veya manevi unsur" olmadığını ve Hıristiyan sahnelerin ortasında cereyan eden/boy gösteren mevcut-olmamaya açıklıkta, ne dinden ne teolojiden ne de "maneviyat"tan –bu adlandırmanın başka sebeplerden ötürü şüpheli olmayı sürdürdüğünü de unutmamak gerekir– gelmeyeniyi ifade etmiştir. Peki, eğer, Nancy'nin Visitation (de la peinture chrétienne)'de yazdığı gibi, resim "konu"su ya da temsil ettiği şey dolayısıyla değil de bambaşka bir şey sebebiyle, sadece "imge¹² halinde şey" in sunumu sebebiyle Hıristiyan ise, bunu hangi adla adlandırmak gerekir Bu –de vurgusu, içeriye, öne, bundan böyle bu resmi "Hıristiyan" resim yapan yüzeye çıkışı ortaya koyar: önemli olan bu yükselme, zeminin yüzeye yükselmesidir ki bu da "kendi yüzeyinin göz önüne serilmesi"nden başka bir şey değildir (V, 34) ve Nancy, Pontormo tablosunu betimlemesinde bunu çok iyi hissettirir (duyumsamak: etkilenim, yoğunluk sorusu burada önemlidir): hatlarından çıkarılmış bu "hareket, bakışların bu zıplayışı [bu resimde dans da vardır], renklerin hayalete veya yanılsamaya bu geri gönderilişi" (V, 34), "‘renklerin akışkan ihtişamı'nda, kumaşların hışırtısında oynamaya ve haz almaya gelen her şey, iki ses [bu sahne ses de verir] arasında titreyen sessizlik, ve bizi kendine çeken, görülecek olanın tamamen zeminde ve tamamen yüzeyde olduğunu, ve zeminden yüzeye bu uçsuz bucaksız yükselişten başka bir şey olmadığını bize gösteren bakışların bu sonsuz değişimi" (V, 35). O halde resimde, bu açıklık ve bu yükselişten, hangi zeminden fırlatıldığını bilmediğimiz –zemin-siz bir zemin–, gelmiş veya geri gelmiş fırlatma ve atılımdan başka kavranacak bir şey yoktur. Eğer bu resim "Hıristiyan" ise, bu, belli bir içerikten veya temsilin verildiği bir formdan ötürü değil, fakat, kendi alıkonulmuş gücünden, "yüzeyin kendi kendine doğrulduğu, kabardığı ve titrediği" (V, 36) sırada resmin "sergilenmiş yüzeyi ve hamuru" (V,

¹² J.-L. NANCY, "İmge– ayırık ", *İmgelerin Zemininde* içinde, Paris, Galilée, «Yazılar/Şekiller », 2003, s. 24, kısaltması : FI.

39) haline getirdiği şeyden ötürüdür. Bu resim, öncelikle, “her şeyin yüzeye gelerek zeminden gittiği” (V,40) bu erişim ve aralamadan ötürü “Hıristiyan”dır. Resmin, genel olarak sanatın, Nancy’nin bu kelimeye [*adoration*:tapınma] üflediği kesin etimolojik anlamda “ad-ore” ettiği [şey], harfi harfine, bu “hiçten şey”dir (*chose de rien*), mevcut bağlamda ise, bu “ad-oratio” içinde, bu mutlak adrese bağlı olan şeydir, ki bu adres/hitap hakkında Nancy şöyle yazmaktadır: “adres nereden ve neye adreslenir” [hitap nereden ve neye edilir]?.¹³

Sanatın bu berrak hitabında olduğu gibi, Hıristiyanlığın yapı-sökümünde mevzu olan asla bir çeşit “geri dönüş”ü, hele Tanrı’nın “geri dönüşü”nü¹⁴, tüm bu çalışmaya yeterince zarif bir seyir vereni, yeniden ortaya atmak değildir, zira, Nancy’nin kendisinin gözlemlediği gibi, Hıristiyanlığın dayanaklarını eşelemeye girişerek umduğumuz nedir? Oyuk açma, sökme, tırmanma? Bunlardan hiçbiri değil, veya daha ziyade, Hıristiyanlığın temelinde, “hiçlikle ilişkinin anlamı”nın açıklığa kavuşturulmasından başka bir şey değildir. Hıristiyanlık bu hiçliği ustaca aşmıştır ve aynı zamanda hiçlik onun “gizli, ama çok da gizli olmayan, uyarıcısı”dır¹⁵. Şurası açıktır ki “Hıristiyan resmi” bu dizgede, hatta ikonografinin içinden üretildiği için özel bir çelişkiyi, “bir *bütünlük* ve *bütünlüğün* çözülmesi arasında” olmayı, tam olarak Hıristiyanlığın çelişkisini taşır: “Hıristiyanlık, kendisinde ve kendisi tarafından, bölünmüş bir bütünlük olmayacak mıdır diye Nancy sorar. Kendi geriliminin, açıklığın ve çözülmesinin hareketi olmayacak mıdır?” (D, 210).

Böylece bu çalışmaların yamaçları arasında bir yakınlığın, bir teğet noktasının ortaya çıktığı kesinlik kazanır, bu, bir yandan sanata diğer bir yandan Hıristiyanlığın yapı-sökümüne değinen soruların kesiştiği yerdir: özgülüğünde en tekil özel niteliğinde ve parlaklığında kavranan “Hıristiyan” resim ile en geniş genelliği içinde elden kaçma noktasında incelenen Hıristiyanlık arasında, bir değiş-tokuş, “rastlaşma noktası”nı de olsa, bir rastlaşma, bir kesişme biçiminde vuku bulur. – ve çıkmaz, bu bağlamda kesinlikle her şekli içermez, tam olarak çarmıha geriliş

¹³ J.-L. NANCY, “Addressee : Avital”, yayımlanmamış, [f. 3]. Saf hitap ve “kutsama” olarak sanat mantığına daha ileride değineceğim.

¹⁴ Nancy, Felsefenin Unutuşu’nda (Paris, Galilée, “La philosophie en effet”, 1986), böyle bir yorumu, “dönüş düşüncelerinin tepkisel taleplerini” (op. cit., s. 36) tanımayarak kesin bir biçimde reddetmiştir: “Dönüş formuyla veya dönüş işaretiyle sunulan her şey ilkesel olarak kendi üzerine kapanmıştır (op. cit., s. 15). Tanrı’nın ölümünün beyanı da aynı şekilde kategoriktir: “Tanrı’nın ölümü -- bunun günümüzde vuku bulduğu veya vuku bulmayı hiç bırakmadığını tekrar etmek gerekir ve “insani” veya “kutsal” olan her ne olursa olsun, eğer hâlâ böyle konuşmanın bir anlamı varsa, ancak, ölümün kendisinde olduğu gibi, dirilişi mümkün olmayan bir ölümün ötesinde açılabilir--, Tanrı’nın ölümü, –tamamına erişinde, tükenişinde- metafiziğin zuhuru (*avènement*) ve olagelişidir (*évenement*).” (op. cit., s. 65). O halde ne bir yer değiştirme ne de bir dönüş söz konusudur.

¹⁵ J.-L. NANCY, “Entretien. Raison de plus : Jean-Luc Nancy”, *Surpris par la nuit*, haz. Alain Veinstein, France-Culture, 30 Mayıs 2005.

noktası ve aynı zamanda bir anlığına tüm hatlarını göstermeksizin ıskalanan ve aşırılanın işareti, *karşılıklı işareti*'dir (*intersigne*). Böylece Nancy "incelemesinin açıklık olarak Hristiyanlığın özü konusuyla yönlendirildiğini" (D, 210) söylediği her sefer veya bu açıklığı "sınırsız açıklığın zeminsiz zemini üzerinde" (D, 211) bir mesafe, gerilim olarak ifade ettiği her sefer, şunu da anlayabiliriz ki Nancy, daha fazla kesinlik bildirmenin mümkün olmadığı bir biçimde, hem resimde alâkadar olduğu noktadan, her şeyin içermeksizin tutulduğu noktadan, hem de "anlamın sonsuzluğunu düşünmenin, hakikati anlamın sonsuzluğu olarak düşünmenin" (D, 215) mümkün olduğu yerden konuşur. Bu iki "sahne"nin devrildiği, tersine çevrildiği, birbiriyle takas ettiği yer bu çıkmazdır –"kendi kendisine ve planı, biçimi olarak düşündüğü şeye birden bire sahip olduğunu gördüğümüz" (V, 36) bir sanat sahnesi ve yoksunluğa, dinin niteliğinin göz önüne serilmesine doğru ilerleyen, Hristiyanlığın yapısökümü (V, 50)–, ve analiz edilmesinin çok önemli olduğu ve tedbirinin alınması gerektiği görülür.

Eğer Nancy'nin Hristiyanlığa olan ilgisinin ilahiyatçı veya din adamının ilgisi türünden olmaması gibi, resme veya imgeye olan ilgisinin öncelikle sanat tarihçisinin ilgisi türünden olmadığını düşünmekte haklı isek, aynı şekilde ne fenomenolojik ne de pragmatik bir algının söz konusu olduğunun da altını çizmek gerekir. Söz konusu olan, Nancy'nin, arkadaşı Gérard Granel'in çalışmalarının da amacı olarak gördüğü, daha temel bir algıdır: bir "dünya poetikası". Nancy, Granel'in yöntemi konusunda şöyle bir açıklamada bulunur –ve bu açıklama aynı zamanda kendi yöntemini de aydınatabilecektir–: "'Tablo' kelimesi tesadüfen yerleşmiş bir kelime değildir: resim, biçimsellik-beden ve dünyanın dışa serilmesinin gerçek yerini uzaktan imler" (D, 97). Nancy'ye göre sanatın hareketi tamamen başkadır. Mevzu olan, daha ziyade, bir *praxis*'tir. Sanatsal hareketin, teolojik, mitolojik, politik veya sembolik tüm kullanılabilir anlamların ötesine geçmesi gibi, formel soruları öteleyen bir şeyle karşılaşıldığı durumda *praxis* sorusu ortaya çıkar. Sanat başka bir şey yapar, kelimelerin en güçlü ifadesiyle *dirilmiş bir şeyler yapar*, sanat öncelikle, "sanatsal hareketin kendisi için yeniden canlandırılmasıdır, çıplak veya doğum halinde. Durmaksızın yeniden yaratım, yeniden doğuş veya sanatın yeniden açıklığıdır. Bu en azından şu iki şeyi ifade eder: 1. bir hareket; 2. hareketin ötesine yapılan bir işaret"¹⁶. Başka bir deyişle, eğer Nancy resimle bu kadar ilgileniyorsa, orada (ama nerede? yerleşim noktası) tüm kavrayışı, özsellliği veya algıyı ıskalayan bir şey kıpırdandığı içindir; bu şey bununla

¹⁶ J.-L. NANCY, "Bugün Sanat ", Fransızca yayımlanmamış, [f. 5]. Milan Brera Akademisi'nde 22 Mart 2006'da verilen tebliğin transkripsiyonu İtalyanca "*L'arte, oggi*" ismiyle yayımlanmıştır (çev. Federico Ferrari, *Del contemporaneo* içinde, Federico FERRARI (ed.), Milan, Bruno Mondadori, 2007) ve İngilizcede "*Art Today*" adıyla yayımlanmıştır (çev. Charlotte Mandell, *Journal of Visual Culture* içinde, Londra, Sage, "*Regarding Jean-Luc Nancy*", 9 : 1 Nisan 2010, s. 77-90). Burada Fransızca orijinaline referans veriyorum.

birlikte onda ilerler veya bir yandan bir yandan öbür yana ona nüfuz eder, fonu bir baştan bir başa kat eder, fakat hiçbir temel veya zemine dayanmaz, veya, tam tersine, sözcük hiçliğe dayanır [hiçlikten destek alır], yer ile gök arasında, havada asılı kalır – ‘yer ile gök arasında’ ifadesinde (çocuklara verilen konferansların birisinin adına göndermede bulunur, *Gökte ve Yerde*) bu noktada çok önemli olan ve daha sonra değineceğim *methexis*’i çok net görürüz.

Sanat sorusunun, bu soruda “boşluğa doğru (hiç-şeye doğru) yönelen bir bakış”ın (D, 21), “yine Nancy’nin dediği gibi, bizzat açıklığın şeyi (*res*) olarak hiçbir edimsel ve etkin mevcudiyeti eylemi” olan ayırmaya doğru [yönelen bir bakışın] sonsuz erimini ifade eden şeye dair sorunun, aslında ne derece açılmanın (*déclousion*) merkezinde yattığı daha iyi seçilmeye başlanır, öyle ki, (*Hiristiyan Resmini*) *Ziyaret*’te gelecek önemli bir çalışmanın bir ön parçasını açıkladığını bildirdiğinde ve bu kısa metni “sanat ve ‘Hiristiyanlığın yapısökümü’ üzerine birleşik bir çalışmanın bir safhası” olarak sunmak konusunda özen gösterdiğinde, kendimize şunları sormamız gerektiğine inanıyorum: bu “birleşik” parçalarda mevzu olan –devingen ve birbirinden ayrılmış, kendini gösterme ve kendini kanıtlama halinde olan– nedir; ve bundan çok daha fazlasını; “Hiristiyan resmi” üzerine yazılan bu metinler, “herhangi bir” felsefi çalışmayı önceleyerek ve beyan ederek (*La Déclousion*’un baş metni, “yapılmış” olsa da, her zaman için, bir şekilde, gelecek bir metin olarak kalır ve kalacaktır), *Hiristiyanlığın Yapısökümü*’nde, daha özel olarak “hiçlik” izi taşıyanda, kullanılacak olan düşüncenin özünü açık açık beyan ederek, yayarak, eyleme dönüştürerek, zaten gerçekleştirmemişler midir? Başka bir ifadeyle, Hiristiyanlık ve Hiristiyanlık sonrası ikonografiye adanmış, bir üçlü oluşturan –*Visitation* (2001), *Noli me tangere* (2003) ve *Transcription* (2001)– bu metinlerin sadece sanat alanına ilişkin, hoş giden konu dışı parçalar olarak görülüp bir kenara konmaması gerektiğini, bu metinlerin kendilerinin Hiristiyanlık üzerine düşünüm ile bir yan yanalık ilişkisi içinde sunulduğunu vurgulamak isterim. Hiristiyanlık üzerine düşünümün kendisi uçlar ve sınırlar, “içselsökme ve dikiş” üzerine bir çalışmadır ve Nancy, bu çalışmada, Hiristiyanlık için olduğu gibi resimde de, bir “ön”de veya “orada”da, “bir öte’nin *oradalığı*’nda” dolu ve etkin bir mevcudiyetin içinde asla dağılıp yokolmayan, fakat her zaman yalnızca “yeri olmayana yer” (V, 51) vereni hep yeniden yakalamaya çalışır. *Ziyaret* (*Visitation*) eserinde çalışmanın başlama noktası olarak seçilen sahnenin Noel hazırlığı dönemi olması elbette bir tesadüf değildir: Nancy’yi ilgilendiren her zaman yalnız tek bir an, başlangıç anıdır çünkü “tüm içerikten, tüm şekilden, tüm belirlenimden boşalmış” (D, 215) olan bu nokta; “doğum-öncesi” an, “doğumun doğumu, doğumun kendisine doğum”¹⁷ (V, 10-11) haricinde, tüm mevcudiyetten veya sunumdan gizlenir.

¹⁷ Bu konu üzerine, bkz. J.-L. NANCY, *La Naissance des seins* takiben *Péan pour Aphrodite*, Paris, Galilée, “Kurgusal Satırlar”, 2006. Kısaltması: NS. “[...] doğum doğmamış bir şey, doğmayan tek şey, fakat, daha fazlası, kalışı ve oluşu olmaksızın basitçe orada olan mıdır? Bu varlığın kendisi, olduğu şekliyle varlığın ta kendisi, bir şekilde doğuştan olan, dolayısıyla ne doğmuş ne de doğacak olan olurdu. [...] Fakat doğuş henüz oluşmamış

Böylece Nancy notlarda veya parantezlerde –en cesur ilerlemelerini veya bazen de en temkinli serbestliklerini açan, başlangıçta bulunan bu yazınsal kısımlardır– sanat üzerine bu “kısa” metinlerin sadece “kenarda kalıp etkileyecek biçimde”, “Hristiyanlığın yapısökümü”nü beslediğini bize haber verir (NT, 10, n. 4), dikkatini çeken tam olarak bu kenar konumudur, aynı şekilde daha ileride, tam da parantez içinde, “Hristiyan resmi” konusunda geliştirilen en güçlü fikirlerden biri olarak, daha net söylersek, “*mimesis*’in içindeki *methexis*, bu da şüphesiz ki Hristiyan icadın düğümlendiği Yunan-Yahudi çıkmazının anlatımlarından biri” olduğunu bildirir (NT, 15). Hristiyanlığın yapısökümünde ciddiye alınması gereken araçların burada olduğunu görüyoruz, bu araçlar zaten temsilin bağrında işlemektedir. Diğer yandan, Nancy’nin İncil veya din esinli ikonografiye olan ilgisini salt bu metinlere indirgememek gerekir: dağınık halde bulunan (dolayısıyla gözükmeyen) daha birçok başka metinde Nancy bu konuya geri gelir, çok sayıda sunum kataloglarına katılımı böyledir ve *Noli me tangere*’nin devamında, bunların çok iyi hazırlanmış bir tanesi, Marie-Madeleine¹⁸ figürüne adanmıştır (Nancy, efsane yoluyla bu figüre karma bir şekilde karışmış bulunan özellikleri ayırt ederek, manidar bir biçimde, “Marie, Madeleine”i yeniden vaftiz eder), bir diğeri Simon Vouet’nin *Loth ve Kızları*¹⁹ isimli tablosu üzerine bir yorumdur ve bu konuyu konukseverlik, oluş, canlılık temaları üzerinden uzun uzun işler. *Ekphraseis* serisini de aynı şekilde ekleyebiliriz, Nancy bu seride, *Nus sommes*’da, yine İncil sahnelerinin derinine dalar (Rembrandt’ın *Banyosunda Betşaba*’sı, Dürer’in *Adem ve Havva*’sı, Rosso Fiorentino’nun *Ölü İsa*’sı), aynı şekilde *La Naissance des seins*’da, Francesco Guarino’nun, aziz Agathe’nin şehitliği üzerine yazar. *Trop*’nun sunumu dolayısıyla, dikkate değer bir şekilde, Batı resmi tarihinden alınan dört örnek eser arasına Tintoret’nin bir tablosunu, *Suzanne ve İki İhtiyar*’ı, sokmuştur. “Carnet”nin bir notunda bu çeşitli çalışmalar arasındaki bağı açıklar; bu bağ artımlık olabilir, “eseri artımlığı oluşturur, çünkü merkezi [...] bir görü veya fazlalılığın bir bakışı ile doludur”, bakış ve (*Hristiyan Resmini*) *Ziyaret*’te de mevzu olan çalınmış bakış konusu olabilir:

[...] dakik ve şiddetli içeriye, kurulan bir hikayede, bir karmaşanın beklenmedik yüküne pek çok kez şahit olduğu gibi, bu sahne Yazı’da iyi ve hoştur. Yaratılış’taki “çıplak olduklarını bildiler”den başlayıp, belki

olan geliştir. Bu safhayı geçer ve sadece doğuş ona yolu açar. Doğuş başlar, başlangıç ilkesi olmaksızın. Ne kökendir ne de doğurma ” (NS, 21-22).

¹⁸ J.-L. NANCY, “Marie, Madeleine”, *Çağdaş Marie-Madeleine* sunum katalogu içinde, Lille, Hospice Comtesse Müzesi, 2005. Kısaltması : MM.

¹⁹ J.-L. NANCY, “Yaşayanların Konukseverliği (Simon Vouet’nin *Loth ve Kızları*)”, *Simon Vouet ‘nin Loth ve Kızları* katalogu içinde, Strasbourg, Éditions des Musées de Strasbourg, 2005. Kısaltması : HV.

de, çocuklarının önünde Noe, Loth ve Betşeba ile geçerek, Marie-Madeleine tarafından diriltlen İsa vizyonuna kadar, beklenmedik bir şekilde, gayrimeşru veya gayrimeşruluktan, yakalanan çalınmış vizyonlar, o halde çalıntı olarak vizyonlar zinciri olacaktır. Görülmeye verilmeyenin vizyonu, yasağın ve görünmez olanın vizyonu.²⁰

Tüm fenomenolojik algının artığında olan bir görme-nüfuzu, “açılış olarak görüş” üzerine ısrarını ortaya çıkararak, Nancy’nin ilgisinin Hristiyanlık efsanelerinin yeterince tekil dönemleri üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. *Ziyaret*’te kanonun pek az içinde olan bir bölüme ve özellikle kendisi de pek ortodoks olmayan, heretik, hatta dinî olmayan Pontormo’nun resmini incelediği kısım üzerine vurgu yapar: “Resmin kendisi ile temsili veya sembolü olması gereken şey arasındaki rolleri tersine çevirmeye kadar gidebileceğini düşünebilir miyiz?” (V, 30). *Ziyaret* ve *Noli me tangere*’yi tekrar okuyacak olursak, tercihi olan sahnelerin en azından göze olduğu kadar kulağa da hitap edenler olduğunu fark ederiz, *Ziyaret* ve *Noli me tangere*’de ortaya konan konular hep bir sözün çoğalması ile ilgilidir, bu şekilde, sanatların “birbiriyle karşı karşıya kaldığı”²¹ bir durumda, sanatların arasında oluşan birlikte olma sorusunu ortaya atmak, isimlerinden birini ödünç almak için, Nancy bu sahnelerin yorumsal tarafına karşı bir mesafe koyar. Tüm İncil veya dinî yorumlardan önce Nancy için önem atfeden şey, o halde “şekilsel düzendeki yankılanma”, yani bu imgelerin “resimde çağırdığı veya sorguladığı”dır (NT, 22, n.1), ve kuşkusuz ki, seçilen iki sahnedeki²² şehvetli ve erotik çağrışımın, dokunma, temas konusunun, bu isterse temassız bir temas olsun, ön planda olması önemsiz değildir.

Nancy’nin seçtiği sahnelerin hepsinde ortak olan “karmaşanın beklenmedik yükünü” taşımalarıdır. Şüphesiz ki *Noli me Tangere*’de Marie-Madeleine’in, “şehvetin ardında pişmanlığı gelen günahkar”²³’ın, “yüceltilmiş bir bedenin duysal bir bedene sunulduğu ve reddedildiği, her birinin diğerinin hakikatine maruz kaldığı, diğerine hafifçe dokunan bir anlam, ama iki hakikatin uzlaşmaz kaldığı, birbiri üzerine dayandığı, tuhaf bir sahne”deki (NT, 89) durumu böyledir. Burada

²⁰ J.-L. NANCY, “Trop. Carnet – Notes”, *Trop. Jean-Luc-Nancy* içinde, *op. cit.*, s. 18.

²¹ J.-L. NANCY, “Les arts se font les uns contre les autres”, *Art, regard, écoute. La perception à l’œuvre* içinde, Paris, Presses universitaires de Vincennes, “Esthétiques hors cadre”, 2000.

²² Her iki durumda, Nancy’nin üç İncil nüshasında ihmal edilmiş bir bölüme başvurması dikkat çekicidir. *Ziyaret*’te, sahnenin “Luka’da” mevcut olduğunu, fakat “Hristiyan kanonun diğer üç nüshasında mevcut olmadığını” belirtir (V, 12, n. 1), ve Luka’nın “çocukluk dönemi yazarı, [...] aynı zamanda ressamların efendisidir, efsaneye göre, Marie portresini yapar” (V, 12-13). *Noli me tangere*’de, ifadenin bir temas yasağını çağrıştırdığını vurgular, “Tanrı kelamı için olabilecek en az dini ifadelerden biridir” (NT, 24).

²³ J.-L. NANCY, *Noli me tangere*, *op. cit.*, dördüncü perde.

yeniden, örnek olacak biçimde, her şeyin birbirine dokunma noktasına geldiği, fakat havada, boşlukta asılı kaldığı, bedenler arasında “hiç-şey”in belirsiz biçimde görüşte veya görüşe tutulduğu, bu kusursuz çıkmazı buluyoruz: “çelişme noktası değil (ne mantık çelişmesi ne de diyalektik çelişme), kesişme noktası; büzülme, çekilme ve çekim noktası”, “ızdırabın eklenebileceği, ızdıraba eklenebilen” (NT, 88) bir yer. Pontormo’nun *Ziyaret*’inde de aynı karmaşa söz konusudur, Nancy “teolojik olmaktan ziyade merhamet sahnesi” olduğunu vurgular, “kendisini çevreleyen ve kendinde kesişen daha dogmatik ve kanonik sahnelere, Meryem’e gebeliğinin haber verilmesini ve İsa’nın doğumunu anan sahnelere göre bir duygu ve şaşkınlık, yabancılık sahnesi” (V, 11). *Ziyaret*’in kendisinin orada bağlanmak ve çözülmekte olan sahnelerin kesiştiği noktada bulunması manidardır, o halde bir ikisi-arasındalığa girmek, hatta kanonik hikayenin arasında-söylenenini durumundadır ve bu da, çok iyi sabitlenmiş bir temsili yerinden sökmek için, onu konu dışı bırakır. Nancy’yi daha az “katolik” sahnelere çeken bu tercih, *Ziyaret*’in *coda*’sında resmin “başka bir gövdeye, başka bir kavrama yerine doğru” (V, 36) döndüğü an tekrar eder, Piero della Francesca’nın *Madonna del Porto*’su, aynı şekilde, ressam Simon Hantai tarafından “...*del Porto*” isimli ünlü *Tabula*’ların birinde yeniden yorumlanmıştır (bunu demenin yeridir). Burada yine, Nancy, İncil anlatısından araya sokulan bir sahneyi tutmak için kanonik sıralamayı yapısökümüne uğratır.

Geride veya oyukta kalmış, hemen hemen görülmeyen veya duyulmayan, ne bir Ziyaret ne Meryem’e gebeliğinin haber verilmesini anma ne de İsa’nın doğumunu anma, fakat, daha cesur ve burada takip ettiği “yapısökümü”ne daha sıkıca bağlı bir biçimde, “dinî efsanede statüsü olmayan (safresim sahnesi gibi)” (V, 36) bir sahnedir, üstelik *Doğum Üzerine*²⁴ olarak adlandırılmıştır ki bu kelimedeki yarık konusunu fark ederiz ve bu konu, açıklık sorusunu “resimsel uzamın açıklığının kendisinden başka hiçbir şeye açık olmayan erişim” (V, 39) olarak yeniden ele aldığı açıklamasının merkezindedir: “tüm tablo sadece bir açıklıktır (ve böylece, aslında, *del parto*), biri diğeri üzerine ve dibine kadar olan açıklıklar –çadırın dikilmiş kumaşından başka bir şey değildir: yüzeyin kendisi açık ve kalkmıştır ” (V, 38). Bu partisyon sorusu, veya tercih edersek yarık sorusu, Meryem Ana’nın daha ‘dünyevi’ ve dünyevileşmiş versiyonu Afrodit’in doğumu üzerine –“uysallaşmış, İsa’ya boyun eğmiş Afrodit”, “sarsılmaz Afrodit geri geliyor, Tanrı’nın annesi yeniden doğuyor”, diye *Afrodit İçin*

²⁴ Nancy *Transcription*’da (Ivry-sur-Seine, Le Crédac, 2001; kısaltması: T) bu temaya geri gelir. Pek çok yeniden ele alınışıyla, Agnès Thurnauer’nin eserinde aktardığı *Madonna del Parto*’da “uçsuz bucaksız elbisenin yarığı” meselesi mevcuttur; yaratılışın kendisinin, bir dünyanın doğumunun imgesi olarak sunulan yarık. Nancy bu *Madonna*’yı tüm resmi doğuran tablo olarak göstermekten kaçınmaz: “resmin tüm bedenleri belli bir şekilde bu mitik birlikteliğin bedenleridir ve bunda hepsi bakir /bakire bedenlerdir, nüfuz edilmek onları yırtmaz, tam tersine onlara bütünlüklerini iade eder ” (T, 25, 26).

İlahi'de yazar (NS, 110)–, ki doğumu “her zaman doğurgan, yalnızca doğurgandır” (NS, 115), felsefenin yazıkları ile bağlantılandırılmalıdır. Aynı zamanda emülsiyonu ve düğümlenmişliğinde resmin kendisinin de doğumu olan Afrodite/Venüs’ün doğumunda, “yüzey zemin üzerine konulmamıştır. Görünen, yüzeyi tamamen yapan zemindir. Köpüklü yüzey doğumun ta kendisidir, doğan tanrıçadır ve sadece böyle doğduğu için kutsaldır” (NS, 103). Nancy, eksikliği ve hadımlaştırılmayı andırmayan bu bekaret üzerine sıkça ısrar eder: “yüzeye gelen ve köpüren bir yarık. Yarık bir kesik değildir, suyosunu içinde bir dirgendir, o bir meyvadır, yaş bir karayosunu üzerinde açılmış bir incirdir. Bunlar, dalgaların özenle oluşturduğu dudaklardır. Doğmak: varlığın adı. Açıklığa kavuşmak, bir yerin açıklığına gelmek” (NS, 115).

Doğum öncesi dönem, doğum ve hatta gebelik söz konusu olduğunda Nancy’nin “yüzeye çıkan yarığın doğumu” (NS, 116) üzerinde özenle durması çok dikkat çekicidir, kavranamaz bir şey, kesinlikle bir yarık, “fakat uçurumsuz, girdapsız, derinliksiz” (NS, 116), “hiçbir şeyi bozmayan” (NS, 105) bir yarıktır, orada söz konusu olan yalnızca şudur: açılmak.

Transcription’da esinlendirilen, resmin ve özellikle “partisyon”un bu kadar iyi adlandırılmış bu Madonna’nın, “hiçlikten hareketle dünyadan gelişini yeniden yapmayı içeren” (T, 22) çıkışında, “nihilizmin çıkışında hiçliğin belirmesi olarak yaratım”a yerini veren mekan olduğudur, ve bu “*nihil*’in, hiçliğin boşluklarını kapamak” için değil fakat hiçlikten ziyade, resmin veya hâlâ “sanat” adıyla nitelediğimiz şeyin “bir şeyler sunmak için hiçliğin parçalarına” (T, 23) götürmesinden ziyade bir şeyler olsun diyedir. Resmin açtığı, ne üzerine ve neye açtığı, yalnızca ve yalnızca şu olacaktır: “her zaman arzuda, resmin hazzında, kendinde her şeyin açılmasını ve kapanmasını, fakat kapanan sadece açıklığa form vermektedir (veya yine: açık kapalıya form verir, karşılıklı olarak), oluşturanda hareket eden bu bekarete bahsedilen nedir? Bahsedilen, sonluluğu çizenin sonsuzluk olduğudur, yoksa basitçe sonluluğun sonsuzluğa varıp dayanması ve orayı yıkması değildir” (T, 26). Aynı zamanda, bu açıklıkta bahsedilen, ve bu açıkça hiçliğe dokunsa bile kesinlikle hiçlik olmadığıdır, yani “bu açıklık her zaman için tek, –mutlak olarak tek– mümkün oto-kurulum formu olacaktır (kendini kurmak, kendinden neşet etmek, kendini tamamlamak, vb. şeyler yoktur, tek bir “açılmak” vardır, ve bu her şeyden önce “kendiliği” açar)” (A, 4). Resmin/resimde bu “açılma” aynı zamanda, her zaman resimde; temsil, din veya kült sorularını aşan, sanatın Hristiyanlığın düşünülmemiş kaynağı oluşunu yapan şeydir, çünkü onun kıpırdanışı (Nancy’nin felsefi dilinde tekrar eden “söz konusu olan”

diziminin gücünü vurgulamamak mümkün mü ?), yükselişi ve taşkınlığı hakikatten bahseder : sadece sanatın hakikatinden değil, fakat mutlak olarak hakikatten yani “daha önceden verilmiş, anlamlandırılmış hiçbir şeyle uzlaşmayandan”, ve “ eğer ki Tanrı mutlak olarak verilmemiş olan fakat yalnızca veren ise belki Tanrı’nın artık boş yerini ifade edenden” (T, 29) bahsettiğini belirtir.

3. İşin İçine Methexis Karıştığında

Resim tarafından harekete geçirilen kıpırdanmaya atıfta bulunmaktayım, ve şimdi, imgenin ne yaptığını ve bize ne yaptığını anlamak için üzerinde derinleşmemiz gereken nokta bu kıpırdanmadır. *İmgelerin Zemininde*’de Nancy imgede, “dokunan, yüzeye çıkan derinliğe dair bir şeydir”²⁵ (FI, 16) diye belirtir; onda bir şey öne atılır, bizim önümüze atılır ve “bu atılma, bu fırlatma kendi izini bırakır, kendi özelliğini ve kendi stigma’sını” (FI, 16). Nancy’nin dikkatini çeken, resmin öne geliş safhasıdır –zira “öne gelerek, içeriye geliyor ” (FI, 25): bu *içeriye*’nin , birlik izi taşımadığını, içerideki herhangi bir noktada tam olarak yerleşmediğini açık olarak ifade edelim–: imgede hâlâ “imgeden önce olan imgeyi mümkün kılan, fakat kendi imge olmayan”dır (T,11), Nancy’nin, her zaman tüm formu aşma gücüne sahip olanı, bir kullanım veya “öne konulan” veya “kendine geri çekilen” (FI, 24) mevcudiyetin bir kaydı olmasını, kısaca, “kendine benzeştiği ve böylece [...] kendinde toplandığı” (FI, 25) yerde kendinde gücünü muhafaza eden eserin gücünü göz önünde bulundurarak *methexis* adı altında kavramsallaştırdığıdır. Bu “kendine” vurgusu ; “açılmak”, “*ad-oro*”, sanat veya ibadette “hitap edilmek” ifadelerinde üzerinde durduğumuz vurgudur.

Şimdi Nancy’nin yazımının daha yakınına –zira kavram yoğunluk konusunda yetersiz kalır– şeylerin zemininin, sahne arkasının²⁶ görüşünü de kaybetmeksizin resme daha fazla yaklaştığı, içine girdiği, ona nüfuz ettiği ana gelmek gerekiyor (belli bir biçimde, ayırım, seçme, şeyin artık bir çevre çizgisi ile sınırlandırılmaya kendini bırakmadığı, içerilen kenarlarının her zaman taşıdığı veya daha iyisi kenarlarını

²⁵ Bu bölümün bazı kısımları şu metinde yeniden gözden geçirilmiş ve değiştirilmiştir : ““Görünen ...”. Dört nitelikte Jean-Luc Nancy’de *aîsthétique*”, *Karşı-Ataklar* (Villeurbanne, Éditions Golias), n° 1, Ocak-Haziran 2009, s. 15-24 (özellikle s. 19-21).

²⁶ Nancy’deki (fakat yalnız Nancy’deki değil) optik, fizik anlamıyla, görüş/vizyon üzerine söylenecek çok şey vardır, imgeye nüfuz eden ama delip geçmeyen bakış : dinleme demek daha uygun olabilir ; karanlığa batmış açık bir bakışın sinemasına, gözün dokunuşuna kulak veren bir dinleme, bakışı yoketmeyi değil, bu gölge ağzında daha çok görmeyi amaçlar. Pontormo’nun tablosunda kavranılamaz olanı kavramaya çalıştığı *Ziyaret*’teki uzun not buna kanıttır : “Ne olursa olsun, silikliği ve gölgeye batmışlığı ile bu kadar dikkat çekici olan bu küçük sahnede bir gizlenme, dolayısıyla bir çalım izi kalacaktır” (v, 20-21, n. 2).

oluşturma halinde olduğu ayrımsızlık noktasına kadar itilmiştir²⁷). Tabloya geçerek dışsallığından soyunan bakışın, tablo tarafından, resimde alınan şeyin (fakat alınmış olmaktan ziyade şaşkın, tutkun, kurtulmuş olan şeyin) sunumuna katılmak için yazının tonunun, ritminin tüm betimsel, söylemsel, pragmatik, retorik çerçeveyi aştığı, tam olarak bir *transkripsiyon* [çevriyazım] işleminde dondurulmaya bırakıldığı zaman ne olup bittiğini dikkatlice takip etmek gerekir. Nancy'yi kendine doğru, kendine çeken, ne *res cogitans* ne de *res extensa*, fakat, daha ziyade, kendisinin söyleyeceği gibi, “yoğunluğunun *coagitatio*'sunda alınmış *res intensa*”dır (MP, 26), sanatın yapıldığı düşünce ediminde nihayet geri verilmiş, arada fark edilmiş şeydir. Yapıldığı? Oluşturmak, biçimlendirmek, yoğurmak, kalıbını çıkarmak, bastırmak, modelini çıkarmak demek daha uygun olacaktır, çünkü bu felsefeciyeye göre canlı tözün duygusu, hareketi, mücadelesi bilgece “resimdeki şey” (MP, 26) tarafında kalmaz, Descartes ve Montaigne'nin ünlü sözlerini birbirlerine karşı zorlayarak belirttiği gibi, “nüfuz eden nüfuz edilende şekillenmiştir. Böylece nüfuz edici bir düşünce düşündüğü şeyin bir parçasını ve lezzetini alır” (MP, 26). Eğer Nancy'deki dokunma konusu (kelimenin resimdeki anlamıyla kullanıyorum), yazınsal dokunuşu baştan aşağı *ekphrasis*²⁸ figürünü, sanatlar arası ve özellikle de yazı ve resim arasındaki geçişi gerçekleştirdiği addedilen bu retorik figürü, yeniden ele alıyorsa asla tesadüf değildir.

Nancy'nin sanatın bedeni ve sanatta beden üzerine sürdürdüğü düşüncesinde, çok açıktır ki, fazlalığında veya geri çekilişinde, temsili içeriden, kendi zemininde açmak için temsilde kapalı kalan *methexis* işleminin sarstığı şey *mimesis*, temsil sorusudur: orada, tam olarak bu sınırdaki sanat eserine tüm katılım, bulaşma birbirine çatar. Basitçe bir *mimesis* ve *methexis* karşıtlığından bahsedilmediğinin altını çizmek gerekir, bahsedilen onları çıkarmak, sermek, birinin diğerinden çekip çıkarmaktır, böylece bu kavramları eski form-zemin karşıtlığına sürüklemekten kurtarıyoruz. Nancy'ye göre bu karşıtlık, iki terimin birbirlerine dokunması (*pertinere*) ve “birini diğerinden ayıran, sırayla formda zemini yayan ve zeminde formu eriten, aralıksız

²⁷ Nancy'nin Miquel Barceló'da *res extensa* konusundaki önermesini sanatın “ilk madde” sini bir şekilde düşünmeye çabalayan sanat üzerine tüm bu çalışmalara genişletebiliriz : bunlar, kaynayan bir magmanın, fışkıran bir lavın çeşitli halleri, aynı şeyin pigmentle çeşitli oluşumlarıdır : aynı şey. Verili bir dünyada alınmış şeylerden değil, her şeyi yoğuran ve kalıba döken şeysellikten bahsedilmektedir. Şeysellik : kavram, varlık-şey'in düşüncesi. Hakikatine nüfuz etmek için itiş ” (J.-L. NANCY, “İlk Madde”, *Miquel Barceló. Mapamundi* kataloğu içinde, Saint-Paul de Vence, Fondation Maeght, 2002, s. 26 ; kısaltması : MP).

²⁸ Nancy klasik tanımı hatırlatır: “nesnelerin, ve özellikle tabloların tasvirinde Yunan edebi tarzı”, fakat bu aynı zamanda, sayfayı tablonun dengi olarak ortaya koyarak, ona başka bir biçim vermek içindir, “bir yazım dayanağı olarak değil, bir genişleme yüzeyi olarak” : “açık mekan, bir geçiş için yayılma –bir hareket veya basitçe tutunmak için” (J.-L. NANCY, “Roger Laporte : la page”, *Le Chat messager* (Montpellier, Éditions CSM), n° 11, 1995).

gerilimi daha iyi göstermek için”²⁹ temas halinde kalmaları koşuluyla, her zaman belirgin olabilir. Aynı fikirler dizgesinde, o halde Nancy’nin düşüncesinde aldığı kuvvetli anlamıyla, *mimesis* ile *methexis* arasındaki ilişkiyi anlamak lazım:

[...] karşı karşıya getirilecek veya diyalektik bir ilişki kurulacak bir şekilde kavramların yanyana getirilmesi anlamında değil, fakat birinin diğerinde içerilmesi anlamında. Yani, *methexis*’in *mimesis*’de içerilmesi –kelimenin en temel anlamıyla, içsel bir büküp katlamayla sarmak, çevrelemek– ve zorunlu, temel ve hatta bir şekilde çoğaltıcı bir içerilme. Hiçbir *mimesis*, *methexis* olmaksızın ortaya çıkmaz –yoksa bir kopya, yeniden üretim olur, işte ilke. Aynı şekilde şüphesiz ki *mimesis*’i, yani katılımda iletilen gücün formu içinde tam olarak üretimi (yeniden üretim değil), içermeyen *methexis* olmaz. (I, 16-17)

Aynı şekilde, Nancy şunu özenle hatırlatır: “*mimesis* bir formun yeniden üretimi veya bir formda yeniden üretim anlamında imitasyonunu ifade etmez, bir özne karşısında bir nesnenin kuruluşu anlamında temsili de ifade etmez”. Çarpıcı bir formülde, imitasyonda “nesne, kendinde şeyin karanlık zeminini imite edilmesi mümkün olmayacak şekilde arkasında bırakır” diye yazar, zira eğer “imitasyon imitasyonu mümkün olmayanın bırakılmasını ve *mimesis* de tam tersine onun arzusunu varsayıyor ise” (I, 17). *Methexis*’in “eğer en azından bir şeyler bu yerde ise veya eğer bu bir yer ise, zeminin veya zeminde olanın formu”yla; hâlâ belirlenmemiş olanla, “formda zemini aşan”la bir bağlantısı olacaktır. Dahası, *methexis* “zeminin oluşumu”, “zeminin eritebildiği ve formda eriyebildiği biçim” (I, 18) olacaktır. Diğer bir deyişle, *methexis* belli bir “altta üst anlam” oluşturur : sanat, “bana nüfuz ettiği anda beni kendisine sürükler” (I, 25); *mimesis*’i canlandırır, yoksa *mimesis* bir kopya veya yeniden üretimden başka bir şey olmazdı, *mimesis*’den zemini oluşturur, ama onda temsili açarak: “form ve zemin karşılıklı bir gerilim içine girer, formda fışkıran zemin, zemine gömülen form” (I, 20).

Dolayısıyla, Nancy’deki *ekphraseis*’lerin *methexis*’e bağlı olmasına şaşırmayız, vurguladığı kabule göre: “-meta- hexis’e, tutum (*ékô*, *êkomai*, tutmak ve tutulmak, hazırlanmak, bağlanmak...) ve arzu duyan tutuma katılıyoruz”, zira imgeyle kurduğumuz ilişki, nesneyle kurduğumuz türden değildir, “bir arzuya gireriz” (I, 19). Bu eğilim asla fenomenolojik bir yönelimsellik veya görü dizgesinden değildir, fakat “ontolojik gerilim”dir, bir tonun, titreşimin, yankının temasının bildirilmesine

²⁹ J.-L. NANCY, “L’image : *mimesis* & *methexis*”, *Il Particolare* (Marseille), n°s 12-13-15, 2005, s. 18. Kısaltması : I.

bağlıdır. Diğer yandan Nancy'nin *ekphraseis*'leri her zaman mesafeyi, uzamlamayı/ aralıklanmayı oymakta; eserin açıklığını açmakta –bunu “eseri açan” (T, 15) olarak da adlandırır– ; bir izin, bir yarığın, görülecek hiçbir şeyin olmadığı yerde açılan belirtinin açıklığını açmakta kullanılırlar: “yaran ve ayırt eden hep çizgi, yazıdır” (T, 15) diye yazar.

O halde Nancy için söz konusu olan eseri çarpmasında, resim sahnesinde bir şeylerin arada açıldığı, bir an evvel ortadan kaybolmak için ortaya çıktığı, yaralı veya baygın anında yakalamaktır. Eğer onu özellikle hayran bıraktığı görülen resimsel veya fotoğrafsal ikonografi sıklıkla, her şeyin açıldığı ve kapandığı, “daha önceden aşırıldığı bir içtenlik içinde” (T, 28) sunulduğu, “soyunmuş değil, şaşırtan ve beklenmedik” çıplaklığa ilişkin olan bekaret bölümüne yer veriyorsa bu bir tesadüf değildir: “yankılanan ve kışkırtanın, *mimesis*'in *methexis*'i, yani şeylerin zeminine gitme arzusu, başka bir ifadeyle, şeylerin zeminin yüzeye çıkmasına müsaade etme arzusu” (I, 22) olduğu yerde resim sahnesi yazımında eyleme sokulan bu ikili geri çekilme, dışa serilme hareketidir. *Ziyaret* konusunda, Nancy'nin “meselenin, yani gizemin, kalbine veya anlamına” daldığı bir bölüm buna tanıklık eder :

Eğer oraya düşmezsek, öncelikle karşılaştığımız, büyük bir bataklık veya Pontormo'nun güçlü tarzında hepsi yerinden oynatılmış, tiz veya sert, nerden geldiğini bilmediğimiz ama bu renk kasırgası ve kırıışmış, bükülmüş kumaşların kıpırdanışının her şeyi beraberinde götürerek yerinden ayrıldığı, kesinlikle kapalı ve soğuk bir dekor olmayan ışık topraklarında asitleşmiş veya sulanmış, zıt ve dokunaklı renklerin bir tokadıdır. [...] Çatlaklar, kıvrımlar, kabarmalar boyunca uzanan kumaşların birbirine dolanması ve çalkantısında her şey hareket halindedir, düşmekten ziyade kalkıp yükselirler, embriyon taşıyan, aralarına ve kendilerine ruhun üflediği iki rahmi genişleten ve hafifleyen bir hava, hareketsiz bir rüzgar gibi. Tüm ağırlık durur. (V, 14-15)

Cümlelerin burada, kıpırdanma ve titremenin, tualin üzerindeki (fakat aynı zamanda tualin ve kendisi bir örtü veya kabarmış kumaş olan bu sayfanın da) kumaşlarda kıvrılan ve bükülenin, kıpırdanmanın, kasırganın, “her şeyi beraberinden götürerek” kalkan ve yükselenin gerçekten de daha yakınında kaldığını iyice görürüz; hafifleyen tüm ağırlık (ve gebelik), genişleyen bu nefes, temsili “ziyaret eden” *methexis*'in faaliyetidir, temsile belirsizde ilerleyen, henüz görünür olmuş, beklenmedik bir patlamayı esinler, bir yandan onun sayesinde bakış resmin bedeninin zeminine

gömölür ve diğer yandan yüzeyde resmin başka bir hakikatini, görünürlüğe çıkarmaksızın, açmak için, bakış yalnızca hep benzer düzlemlerin yüzeyine kayar.

Ama yine de ısrar edelim: bu yazı, eğer gerçekten istiyorsak, tabloya nasıl dokunur? En basite giderek cevap verebilirdik: yaptığını söyler ve daha ilginç, söylediğini yapar. Belli belirsiz bir biçimde başlar, gösterge işlevini takip ederek temsili klasik bir şekilde anlatıyor gibi görünür, fakat bir pasifliğin nüfuz ediciliğini çoktan fark ederiz ve bu belli bir karmaşaya sürükler: bakış için bir belirlenimsizliğe, görülecek hiçbir şeyin olmadığı zemine doğru yöneltmesi söz konusudur. Bakışın, bu “bataklik” veya “tokat”ta onu aşan şeyden gözleri kamaşmış, körleşmiştir (tablonun etkisi görüsel olduğu gibi ses ve dokunmaya da ilişkindir). Görüşten tamamen ayrı olacak, fakat şu da açıktır ki, devamı “görünün anlamının eser haline gelmesi”nden daha fazlası olacaktır, her şeyin, literal anlamıyla, diğerine bir dokunma, geçiş, bir beden, anlamın, düzlemin bir diğerine aktarımı olduğu yerde “duyuların, tüm duyuların ve tüm anlamların bozulması”yla³⁰ temsil sınırlarından taşar. Hem ayıran hem bağlayan, yaklaşmayı ve alıkoymayı gerilim içine sokan bu yakınlık, “her şeyin birbirine dokunduğu ve bir arzunun, uyanışında veya yatışmasında, temasının veya yayılmasının iletilildiği”³¹ *methexis*’in büyük edimini dikkat çekici bir biçimde tercüme eder. Bu titremede (titreyen-anlam demek daha uygun olacaktır), söz konusu olan bir beden parçasının diğerine, tablonun bir kısmının başka bir lokal noktaya temasından ziyade iletiliştir, her hareket, tablonun her dokunuşu başka, ayrı, ayrıntılara odaklanmış biçimde kalır: resim böylece ortaya çıkışında kavranmış olur, “konulmuş olmaktan ziyade, konulan olarak”; aynı şekilde, tüm düzlemler yüzeye yayılır, derinlik, perspektif yoktur, her şey duyuları “tual hizasına” dokundurur. Böylece cümle temsilden *methexis*’in kıpırdanışına geçer; *methexis*’de her şey oluş halinde kavranır, bu dolambaçlı cümle-bedenin her parçası, atılışını bu tabloda tasvir ettiği “*cosa volante*”³² derecesinde alarak, tüm *mimesis*’in ıskaladığı şeyi işler, forma sokar: nefes geçişi, kasılma, çalkantı, buruşma. Nancy’nin mümkün olduğunca en belirgin, en net bir şekilde anlatmaya koyulduğu, bükülmüş tüm kostümlerinde gözden ve dargınlıktan hep bu gizlenendir: karma.³³ Nancy’nin yazımı için olduğu kadar resim için de geçerli olan bu hareket üzerine söylenecek çok şey olacaktır. Nancy her zaman, “hareketsizlik ve dengesizlik, soğukluğun ve

³⁰ J.-L. NANCY, “Trans”, *Nus sommes. La peau des images* içinde, Federico FERRARI, Bruxelles, Yves Gevaert (ed.), 2002, s. 117.

³¹ A.g.e., s.27.

³² J.-L. NANCY, “*La pittura è cosa volante*”, *Fr. Martin* kataloğu içinde, Victoria (Australia), Victorian College of the Arts, The Centre for Ideas, 2005.

³³ Bu konu burada bir gelişimi gerektirecektir, çünkü özsel olanı taşır, resimde “canlı bir tablo” olduğunu dile getirdiğimize değil yaşamın kendisine, “gerçekten resimdeki yaşama” dokunur: “bekleyişin kendisinde, titreme, sarsıntı, tuhaf ve zorunlu öfke duygusunda tutulan ve beklenen yaşamın hakikati” (HV, 2).

yakıcılığın karışımı, hesabın ve kapılıp sürüklenmenin” karışımında olup biteni çözümlemeye koyulur: “yayılan, cesur bir fikrin ve de kesinlikle çok marifetli bir programın çıkmazını çözümlememiz gerekiyor – bu çıkmazı çözümlememiz, veya, benzer biçimde, bu çıkmaza girmemiz gerekiyor” (HV, 2). “Resimdeki hakikat”, Nancy’ye göre, karma (birbirine dolanma, devrilme, ters dönme, bayılma, boşalma, kasırğa, fişkırma) simgesiyle ortaya çıkar; tümcenin devindiği ve kaçtığı, geçtiği ve erişimi açtığı, ama aynı zamanda dokunma üzerinde, geri çekilişinde, asılı kaldığı, atıfta bulunulan *Madonna del Parto* örneğinde karmanın gerçekleştiğini görürüz: “bedenlerin ve bedenlerin kıpırdanışlarında sürüklediği nesnelerin karması”nda söylenen; kökensel, kökensel olmaktan ziyade kadim zamanda doğmakta olan, resmin hakikati. Nancy’nin belirttiği gibi, “imgenin en özgü dokunuşu tamamen oradadır: kendisini yadsımaksızın kendisinin ötesine gönderilen bu şehvettedir” (HV, 6). *Transkripsiyon*’da, Agnès Thurnauer versiyonundaki *Madonna del Parto* konusunda, sanatçının resim üzerine “gözlerinin fal taşı gibi açıldığını” yazacaktır. Bu belki de, Nancy’nin, temsilin bağrındaki *methexis*’in kalkışı ve ortaya çıkışını tercüme etmeye çalıştığı yer olan *ekphraseis*’lerin etkisini anlatmanın yeterince uygun bir yoludur. “Hakikatin oyulması olarak oymanın yazımı. Eğer hakikat oyulmuyorsa veya oyulacak değilse, bunun pek de hakikat olmaması ihtimali vardır” (T, 27). Nancy’ye göre, “resimdeki hakikat”, “bu demektir ki, hakikat, görünürlüğe çıkmanın neticesinde varılan şey değildir, hakikat, resimde, bu oyunu dışa serdiği ve bu oyuk olarak dışa serildiği ölçüde hakikattir”. (T, 27-28).

Bu örnekte, ve daha böyle pek çok örnek de getirebiliriz, açıktır ki yazım, kendisini resmin resmi yapmaya koyularak, kendi sınırlarından hoşnut kalmamaktadır, ama her seferinde, *methexis*’de temsilin sınırlarını aşmaya çalışan her şeyde, gerilmiş bir ontolojik sorunsalı taşır, o halde, “eser-özne, artık bir töz değil bir açıklık olan bakışta kendi sınırlarını aşmaktan ve açılmaktan başka bir şey yapmaz, bu açıklık da artık bir kendine dönüş değil, kendinin dışa serilmesidir.³⁴” Nancy’nin imge üzerine tüm çalışmalarında, temsilin temel (eğer hâlâ bu kelimeyi kullanma cesaretini gösterebilirsek) bir yerinden edilmesi söz konusudur: mevzu olan “artık ne bir dünyanın önüne yerleşmiş öznenin temsili”, ne de “bir şey üzerine bakış”tır, fakat “kendi görünürlüğüne, kendi tanıklığına beliren bir dünyanın sunumu”dur (R, 81), burada; oyulmuş, yuvasından fırlamış, fal taşı gibi açılmış bakış kendisinden dışarı çıkar: “Bakış çıkan şeydir, çıkış şeyidir –daha kesin söylemek gerekirse : bakış görüngüsel hiçbir şeye karşılık düşmez, tam tersine, kendinden çıkışın *kendinde* şey’idir, ki ancak bununla özne özne olur ve çıkışın veya açıklığın kendinde şeyi bir nesne üzerine bakış değil, dünyaya doğru bir açıklıktır (R, 80-81). O halde,

³⁴ J.-L. NANCY, *Portrenin Bakışı*, Paris, Galilée, “Ara cümleler”, 2000, s. 80. Kısaltması: R.

Hristiyan olarak tabir edilen resmin tamamen Hristiyanlığın dışa serilme yeri olması gibi, sanat, “sanat” kelimesi ile varsayılan sınırlardan ve ereklerden çıkar. *Resmedilmek*’le soyulmuş ve şiddetlendirilmiş, kendi dışına çekilmiş temsil, “benim üzerime”, “resmin kesinlikle temsil etmediği ama *olduğu*, gözlerin kamaşmasında ve fal taşı gibi açılmasında” (R, 86) dışa serilimi için “benim önümde” olmayı bırakır, bu bir dünyada olma halidir: Nancy, “sanat”ın, “bu –da içinde” derinleşmekten başka bir anlamı olacak mıdır diye sorar.

4. Bahşedilenler: Sanatın Kutsadığı

“Nancy, *La Naissance des seins*’da açmanın sadece ayırmak ve uzaklaşmak olmadığını yazar. Bu aynı zamanda, ve aynı hareketten kaynaklanarak, açıklığı oluşturmak, kullanımını tanımlayan eğriliğini ve işleyişini kendisine yerleştirmektir: bir gelişin, varlığın varlığa gelişini veren bir bırakılışın ritmi ve yoğunluğu, akması ve boşalması” (NS, 27). Bu bölümde, hâlâ dolambaçlı bir ifadeyle, göğüslerin taşkınlığını çağrıştırmak (fakat her zaman bir şekilde aynı resim ve düşünce bedenindeyiz), resimde açılanı, Hristiyanlığın yapısökümüne verilen yön değişikliğini daha iyi anlarız, bir yandan ayırmayı ve uzaklaştırmayı, ama oluşturmayı ve yerleştirmeyi de içerir, diğer yandan, her zaman orada, önceden ve önde olan bir şeyin gelişine yer verir. Resmin, sanatın ve Hristiyanlığın Nancy’nin felsefi çalışmasında, belki de görüldüğünden daha temel bir şekilde, birleşmiş olması, yeniden her şeyin perdesinin kaldırmak için zeminine dokunmak, bu kesin olarak görünendir: eğer söz konusu olan, Marie-Madeleine’in dokunaklı tonunun temsil ettiği şekilde, bırakılma ve “varlığın varlığa gelmesinin bahşedilmesi” ise biri diğeri olmadan olmaz. Metinlerini bir *coda* ile “tamamlanmaksızın” bırakmaktan hoşlanan Nancy’nin yöntemiyle, son bölümde üç noktadan hareketle her şeyi yeniden açmayı arzuluyorum. İlki; açılmanın, felsefi çalışmanın sınırına geçişi ifade ettiğini anlattığı, daha yukarıda alıntılanmış bir parçadan kaynaklanır :

Zaman zaman, kendi kendime Hristiyanlık temasını bırakacağımı söylüyorum, bu imkansız değil... Belki de bu sadece bir kelime meselesidir. Yerine –Hristiyanlığın yerine deği–, üç teolojik erdem –inanç, umut, hayır– ve de Tanrı’nın adının yerine hangi kelimeyi koyacağımı bilemediğim bir alan var. Orada en az dört kelime var ki nasıl geçileceği konusunda yeterince güçlük olduğunu görüyorum, bu dört kelime konuşabilmenin, yoksa fazlalık olarak gözüken her şeyi yadsımanın gerektiği yerleri işaret ediyor. [...] Orada-içeride başka kelimeler altında yeniden telaffuz etmeyi öğrenmemiz gereken

bir şeyler var. Demek ki bu sadece bir felsefi çalışma değildir. Sonuna kadar felsefi olamayacak, verili bir anda, –fakat başka dinî kelimelerle– ibadetin, kutsamanın içine girmeyi talep eden bir şeyin kıyısında olmanın git gide daha fazla bilicine varıyorum.³⁵

İkincisi, ne dereceye kadar, sanatın ve ibadetin her ikisinin de, açık olduğu kadar belirsiz kalan, hiçbir isimle, “Tanrı” ismiyle bile sınırlandırılmayacak bir adreste toplandığının altını çizdiği *Trop*’daki “Cep Defteri”nin bir notuna ilişkindir. İbadet olarak sanat, ancak, hiçbir şeyin, hiçbir yoksunluğun, eksikliğin ve hatta hiçbir bekleyişin onu sınırlandıramayacağı bu yönsüzlük, bu açılış veya bu doğumda (bu aynı figürdür) anlamlı olacaktır.

Burada ele alınacak hassas nokta tatminsizliktir. *Çok Fazla (Trop)* tatminsizliği ifade eder, *çok az* da öyle. Fakat tatminsizlik yoksunluk, yoksunluğa bağlı yakınma, engellenme veya doygunluğun, kendi üzerine kapanan doluluğun reddi olarak yayılabilir.

Bu ikisini ayırt edecek mutlak bir ölçüt yok. Fakat açıktır ki, ibadet veya genel olarak hitap (kelimenin tam anlamıyla kutsama) gibi, sanat mantığı da ikinci yönde ilerler³⁶.

“A-ateizm”de, sanatın ve ibadetin kalbinde mevcut olan bu hitap sorusuna yeniden gelir. Sanat ve ibadet, her biri de “açıklığa açıklığın çağrısı” olarak tanımlanana razı gelir:

Öyleyse biçimlenmekte olan, bir şeye ilişkiden başka bir ilişkidir. Dünya-şeyinden başka bir şeye. Bir şekilde bir işarete, ama şeyler dizgesinde bir göstergesi olacak bir anlamın işareti değildir bu. Açılışın kendisinin ve kendisine doğru açılışın sinyali olarak bir işaret. Bir çağrı, bir hitap ve aynı zamanda bir çağrının veya bir hitabın alımlanması olarak: ne olursa olsun yakalamamak veya yapmamak, ama tam tersine, tüm şeylerin sökülmesi ve şeylerin tüm anlamsallığından vazgeçmek. Açıklığa açıklığın çağrısı, kendi üzerine kapanan değil, sonsuzca aynının ayniyetine açılan çağrı.³⁷

“Tanrı” adına yakarmak mümkün olacak mı? Bu kesin değil, bu belki

³⁵ J.-L. NANCY, “Sanatın Artımlığını Düşünmek”, *Spirale*, loc. cit., s. 32.

³⁶ J.-L. NANCY, “Trop. Carnet – Notes”, *Trop. Jean-Luc Nancy içinde*, op. cit., s. 22.

³⁷ J.-L. NANCY, “A-ateizm”, *L’ENA Duvarların Dışında*, loc. cit.

de sonsuza değin imkansız oldu. Ne var ki seküler kullanımda da bu kelimenin böyle bir işlevi oldu –eğer işlevden bahsedebilirsek– ve bu işlev tüm varlık veya yüksek özne türüyle büyük bir mesafe içindeydi. Asla büyük bir mistik, büyük bir “ruhani”, ve asla gerçek bir “fedai” Tanrı’nın varoluşuna inanmamıştır: bundan emin olabiliriz. Buna karşılık, yakardıkları, yalvardıkları, veya yücelttikleri, *kutsadıkları* – yani hitap ettikleri–, anlamın sıyrıldığı ve hakikatin beyan olduğu açıklığın işareti olarak, adlandırılmaz, aslında adı olmayan bir addır.³⁸

Bu metnin³⁹ redaksiyonundan sonra basılan *Kutsama*’da Nancy bu “à” veya “ad” eklerinin tekil gücü üzerinde ısrar etmekten geri durmaz. Bu güçte, alt edilemeyen ve karşı konulamayan bir itilişte (*Trieb*, itki), Tanrı’ya ilişkiyi kuran veya Tanrı’yla ilişkinin kurulduğu (Tanrı, veya Tanrı der demez adını sunacağı gibi: adlandırılmaz olanın adı), teolojik üç erdemin (inanç, umut, hayır) özü toplanır. Tanrı’yla olan bu üçlü ilişkiyi yoğunlaştırarak ve bu ilişkiyi kararlılıkla sanat sorusuna bağlayarak, bu satırların öngördüğü budur :

[...] bana göre, öz –gelecek olan öz– üç teolojik erdemin, yani Tanrı’yla ilişkinin erdemleri, üzerine yoğunlaşır [...]: inanç dayanağını Tanrı’dan alır, umut ona “gel!” der ve hayır, yani *caritas* = bağlılık = içtenlik onu sever, seçer ve korur (her yerde, herkesten) ve kutsamada biraraya gelen budur ve Hristiyan resmi bunu kutsar.⁴⁰

³⁸ A.g.e.

³⁹ Bu metni burada göz önünde bulundurmadım, fakat bunu başka bir yerde denedim : “İlk Son Kelime ”, 20 Nisan 2010’da filozof Jean-Clet Martin’in sitesine konulmuş yazı : <<http://jeancletmartin.blog.fr>> (sayfaya 31 Aralık 2010’da bakıldı).

⁴⁰ J.-L. NANCY, G. Michaud’le söyleşi, 19 Ekim 2005.

“ ‘Modern Düşüncenin Karanlık Noktası’ : Nancy’nin Mekân Hakkında Yazılarının Bazı Bağlamları”

Philip Armstrong

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

1.

İmparatorluk’taki dipnotta, Michael Hardt ve Antonio Negri, bizi “modern düşüncenin karanlık noktası”na doğru çeker.¹ Bu “karanlık nokta”nın yazarlar için ortaya çıktığı bağlam, “modernitenin düalizmi”ni ifşa etme arayışındaki uzun bir modern eleştiri geleneğini ilgilendiriyor, “o eleştiri geleneğinin bakış açısı... modernitenin kendisinin, hem ‘içinde’ hem de ‘dışındaki’, paradigmatik yerde konumlanırken” bile (183). Hardt ve Negri’nin tartıştığı üzere, “dışarı” bağlamı moderniteyi, kavramlarını ve bileşenlerini, diyalektik gücünü ve krizlerini, hem kırılma hem de geçmiş algısını sürekli olarak yönetmiştir. Eğer “modernitenin çizgili mekânı, sürekli meşgul olunan ve dışarılarıyla diyalektik bir oyun temeline kurulan yerleri inşa ediyorsa” ve bu “dışarı”, küresel kapitalizm için, “dışarı”nın bir “dünya pazarı” meydana getirme arzusuyla ele geçirilen yollara karşı konulduğunda daha da rahatlıyorsa, Hardt ve Negri “bir dışarı ihtiyacının en kökten ve uç biçimlerinde bile” içlerinin, modernitenin en öncelikli eleştiri biçimlerinde hâlâ değişmez biçimde (“bazen olumsuz bir temel olmasına rağmen”) temel varsayıldığını iddia eder. İster Machievelli’nin yeni bir egemenliğin kurucu oluşumu,

¹ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 444. Diğer sayfa referansları metinde alıntılanacak. [Kitabın Türkçede de baskısı bulunuyor. Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, 2001.]

ister Spinoza'nın çokluğun demokratik özgürlüğü, isterse Marx'ın devleti devrimsel ortadan kaldırışı olsun, bu modernite eleştirileri, yine de “güç biçimlerinin tarihi evrimi *dahilinde* konumlanmıştır, dolayısıyla bir dışarı arayan içeriğin bir eleştirisi” (185). Başka bir deyişle, yeni bir özgürlük mekânı olarak tanımlanan bir dışarı arayışı olasılığını yaratan, modernite *içindeki* çelişkilerle krizlerdir ve “içeri, bir ütopya olarak yansıtılan dışarıda muğlak ama bir o kadar da kesin bir şekilde yaşamayı sürdürür” (185).

Hardt ve Negri'nin bu eleştirel bakış açısını mekânsal içerimleri bakımından, ikili yeniden yazımları veya diyalektik ayrımlarının ötesinde tekrar düşünme iddiası, İmparatorluğa geçişi değiştirenin içeri ve dışarıdaki bu “sınır mekân”ın artık var olmadığına dair gözlemden kaynaklanır. İçerinin ve dışarının bu mekânsal kurulumu, modern düşüncenin “genel ve temel bir karakteristiğini” meydana getirir, sonra modernden postmoderne ve emperyalizmden İmparatorluğa geçiş, “içeriyle dışarının arasında gittikçe daha az ayrım olduğunu” (187) ileri sürer, bu da yazarların “modern eleştirel strateji artık etkin olmaya eğilim göstermez” sonucuna varmalarına yol açar (183). Hiç şüphesiz, bu yer değiştirmenin daha geniş içerimleri, liberal politikayı yöneten geleneksel alan ve mekânların sonunu işaret eder, bu politika biçimleri bilhassa içeri ve dışarının (sivil mekân ve doğa, özel ve genel, içsel hassaslık ya da etkilerin dünyası ve kamusal alan arasındaki) herhangi bir ayrımına dayanır. Argüman, bölgesel sınırlara bağlı, (politik teorinin son yazımında ileri sürüldüğü üzere) şu anki küresel durumumuzun topografik durumlarını değil, topolojik olanın farklı bir anlayışına ya da yeni bir politik “geometri” anlayışına doğru açılan herhangi bir egemenlik kavramındaki can alıcı dönüşümü de gösterir.²Ama soru hâlâ duruyor: Artık içeri ve dışarının diyalektik oyunu tarafından desteklenip sürdürülmeyen bir mekân veya alan, ne tür bir mekân veya alan anlayışı ortaya çıkabilir? Ya da içeri ve dışarının modern diyalektiği, Hardt ve Negri'nin belirttiği üzere, “melezliğin ve yapaylığın bir dereceler ve gerilimler

² Étienne Balibar, “Theses for an Alter-Globalization Europe”da, -“kurumlar, coğrafya, sürdürmesi gereken kültürdeki mirası” açısından anlaşılan- Avrupa kimliği sorununun, çözümlerinin “yalnızca çatışmalar ve hatalar pahasına ulaşılabilecek” iki sorunla yüz yüze olduğunu tartışır. İlk sorun, tarihsel olarak değişken ve hâlâ geçerli Doğu-Batı ayrımıdır ki bu, “rejimler”le “sistemler” arasındaki uzlaşmazlıklarla ilgilidir. İkinci sorun, “geniş Avro-Atlantik, Avro-Asyalı, Avro-Akdenizli, Avro-Afrikalı mekânlarla yapıcı bir yorumu kabul ederek bir sınır Avrupa'sından daha çok bir Büyük Avrupa olmayan” bir “kapalı” Avrupa arasında bir denge bulma ihtiyacı olarak kalacak. Bu ikinci bağlamda en acil, asli sorunlar var: “Türk sorunu, Rus sorunu, İngiliz sorunu.” Balibar, “Theses for an Alter-Globalization Europe”, Avrupa'nın bu eşzamanlı kapanış ve mekânların yapıcı yorumuyla, yalnızca “değişken bir geometri, tarihte emsali bulunmayan bir devlet ve yönetim biçimi” icat ederek yüzleşebileceği sonucuna varıyor. Sonra Avrupa Anayasası'nın yeniden faaliyete geçirilmesine karşı çıkan hem “sağ kanat” hem de “sol kanat” güçlerini, üye ülkelerin her birinin dahilindeki, ilaveten Avrupa'nın dışındaki güçleri işaret ediyor. Balibar'a göre, belirleyici etmen böylelikle, “Avrupalıların” toplumsal ve kültürel boyutlarında anlaşılan “kendi içlerindeki çelişkisi”dir; “bu, münazara ve seferberlik yoluyla ele alınması gereken şeydir: kendi düzeyinde, sınırlar boyunca, başlangıçta etkin hale getirmek. Bu amaçla, [siyasi] partiler olmasa da, en azından faaliyetler, ağlar, Avrupa ötesi girişimlere ihtiyacımız var.” Bkz. Étienne Balibar, makale şurada mevcut: <http://www.euroalter.com/2009/theses-for-an-alter-globalising-europe/>

oyunuyla” yer değiştirirse (187-88), hangi mekân kavramı argümanın şartlarıyla orantılı olacak? Ya da emperyal egemenliğin mekânının kenarlar ve sınırlarla artık çevrilip yönetilmediğini, “düz” olduğunu söylemek ne anlama gelir (190)? Kısacası, şu anlama gelir; İmparatorluk, artık bir “*ou-topia*”, yani “yok-yeri” olarak değil içeri ve dışarının diyalektik hareketiyle ya da kenarlar ve sınırlarla nitelenir.³

Hardt ve Negri’nin argümanının terimleri, Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin eserlerinden, özellikle “pürüzsüz” ve “çizgili” mekâna başvurunun ilk kez açıkça ifade edildiği ya da *Bin Yayla*’nın son “yayla”sından alınmıştır.⁴ Argüman, görünüş dünyasının ona göre görsel bir mekân haline geldiği Guy Debord’un eserlerinden de yararlanmıştır, Hardt ve Negri bunu “politikanın *yok-yeri*” olarak ifade eder (188). İmparatorluğa “*ou-topia*” ya da “yok-yeri” olarak bu başvurular, çokluğun kendi varoluşu için durumları yaratır, bu başka bir şekilde, çokluğun salt özerkliğinin ve kendileri “gerçek ve uygun bir yok-yeri” olarak tanımlanan iletişim ağları içine yazılmış özerk bir varoluşunun düşünüldüğü analitik bir mekân olarak ifade edilebilir (320). Ne var ki, Hardt ve Negri’nin İmparatorluk içindeki çokluğu olumlamasını yinelemek yerine, burada sorulan soru, yazarların genelde özerk Marxizm’le ilişkilendirilmeyen birkaç yazara başvurduğu bir dipnotla ilgili. Zira yazarlar, modernitenin eleştiri biçimlerine dair bu sorunu yeniden düşünmenin başka şekilleri olduğunu, “içeri ve dışarıyla aralarındaki ilişki olarak göz önünde bulundurulan alanların, çeşitli modern söylemlerde farklı şekilde yapılandırıldığını” belirtir (186):

İçerinin ve dışarının bu mekânsal çeşitlerini, hayran olduğumuz birçok filozof arasında buluruz; diyalektikten uzaklaşan Foucault ve Blanchot [Foucault’un Blanchot hakkındaki “Dışarıdan Düşünce” makalesinden alıntı yaparlar] gibi yazarlarda, hatta içeri ve dışarının arasındaki, modern düşüncenin en belirsiz ve karanlık noktası olan sınır üzerinde duran Derrida’da [Derrida’nın *Felsefenin Sınırları*’ndan alıntı yaparlar] bile (444).

Hiç şüphesiz, Hardt ve Negri’nin İmparatorluğun, şimdi “melezlik ve yapaylığın bir derece ve yoğunluk oyunu” olarak anlaşılan çağdaş mekânına dair ısrarı, bizi içeri ve dışarının modern diyalektiğinin ötesine götürmekle kalmaz; ayrıca (diyalektik bir

³ Hardt ve Negri, “emperyal egemenlik mekânı pürüzsüzdür,” diye yazarlar. “Modern sınırların ikili ayrımları ve ince çizgileri serbest görünebilir ama gerçekte, o kadar çok fay hattıyla çaprazlama çizilmiştir ki yalnızca sürekli, tek tip bir mekân gibi görünür. Bu açıdan, modernitenin açıkça belirlenen krizi, emperyal dünyanın tüm krizine yol verir. İmparatorluk’un bu pürüzsüz mekânında, güce hiç yer yoktur; güç hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. İmparatorluk bir *ou-topia* ya da gerçekten bir *yok-yeridir*” (190).

⁴ Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

relève? olarak) “modern düşüncenin en belirsiz ve karanlık noktasının” yerini, kendinin en aydın eleştiri biçimiyle değiştirir, böylece moderniteyi sarıyor görünen kirli havayı ortadan kaldırıp yerine, İmparatorluğun post modernitesinin şimdi çalıştığı yöntemlere bir tür eleştirel aydınlanma önerir. Ama içeriğinin ve dışarının arasındaki sınır üzerinde durma hakkındaki, Derrida’yı böyle bir modernist yapan “belirsiz” ve “karanlık” nokta tam olarak nedir? Aslında, içeri ve dışarının *arasındaki* bir sınır “üzerinde durmak”, özellikle bu sınır (yan “mantığa” göre) “gerçek ve uygun bir yok-yeri” olarak tanımlandığından dolayı, nasıl mümkün ki? Ya da yine, uygun(luk) veya yuva/yurt olarak anlaşılan, dolayısıyla Hardt ve Negri’nin çokluğu olumlamasına can verici çıkış ve göçebelik biçimlerine açılan bir “üzerinde durma” düşüncesini yeniden yapılandırmaya bizi zorlayan bu imkânlı/imkânsız “üzerinde durma” olmayacak mı? Bizi, Hardt ve Negri’nin eleştirilerinin kökeni olarak yerleştirdiği şeyi, modernitenin salt “bakış açısı”nı, bu “ara”nın (içeri ve dışarı), muhtemelen ifadelerinin aydınlanan açıklığını sarmayı sürdüren liminal kör noktadan daha az karanlık hale gelen, diyalektik olmayan açıklığının yeni yöntemlerle yeniden düşünmeye sevk eden de aynı sınır olmayacak mı?

Hardt ve Negri’nin fikir verici dipnotunu yeniden okuyunca, burada tehlikede kalan şey, içeri ve dışarının diyalektiği tarafından yönetilen modern mekân *biçimlerinden* İmparatorluğun bizi (bir diyalektik hareketin kendi yeniden yazımını tehlikeye atarken dahi) bu diyalektiğin “ötesine” taşıyan postmodern ve sınırsız “yok-yerine” doğru “ilerici” yer değişimi değildir. Tehlikede kalan şey, ki burada Nancy’nin bu argümana dair nihai bükülme yaklaşımına başlıyoruz, bu diyalektik ayrımlar ve kavramsal yer değiştirmelerden *önceki* bir düşünce hareketidir. Ya da yine, sorun bu “yok-yerinin” ya da “*ou-topia*”nın böylesi bir “radikalleşmesi”yle, o yüzden, ki burada da kendini *radikal* olarak konumlandıran bir düşüncenin uygunluğundan bahsediyoruz, ufuksuz boş bir alanın açılışı ve eşzamanlı oluşuyla ilgilidir. Nancy bunu, içinde mekânın özüne dokunduğumuz bir “temeli çekip çıkarmak [*dérobement du fond*]” olarak isimlendirecektir, yani bir çekip çıkarma veya (Heidegger’in deyişiyle) “mekânın aralandığı”, sonradan Nancy’nin açıkta-bırakma diye yeniden tercüme ettiği soyma. Kısacası, burada huzura çıkan şey, ki bunun Nancy’nin çalışmak için kendi analitik mekân açılımını kurduğunu ileri sürebiliriz, bir çöl, çölün içinde bir çöldür ve indirgenemez kalsa bile, sonuçta hem içeriyle dışarının modern (karanlık) mekânsal diyalektiğini hem de post modernin “pürüzsüz” mekânını mümkün kılan tüm ufuktan mahrum bu çorak ve ıssız mekândır. Herhangi bir kapatma/sarma biçimine değil, tüm kimliklendirme ve tarihselleştirmeye, uygun ve özgü olanın bütün söylemlerine direnen ve reddeden bir yüzeye ya da çıplak konuma -kökensel bir açılış ya da boşluk, *aradaki* bir mekâna- atıfta bulunan bu soyma ya da mekânın boşaltılması değildir.

2.

Foucault, Blanchot hakkındaki “Dışarıdan Düşünce” makalesinde, Blanchot’nun eserlerini okumasının çerçevesini oluşturan konuşma sorununa -“Konuşuyorum”-a döner:

“Konuşuyorum”un biçimsel konumu kendi sorularını ortaya atmaya atmasa da anlamı [*sens*], bariz açıklığına rağmen potansiyel olarak sınırsız bir soru alanı açar. “Konuşuyorum”, ona bir nesne sağlayan destekleyici bir söyleme atıfta bulunur. Ne var ki bu söylem kayıptır: “Konuşuyorum”un egemenliği, yalnızca diğer bir dilin yokluğuna dayanabilir; hakkında konuştuğum söylem, “Konuşuyorum” dediğim anda ifade edilen çıplaklıktan önce var olmaz; ben susar susmaz o da yok olur. Herhangi bir dil olasılığı, bu edimin geçişliliğinde kesilir. Çöl onun etrafını sarar. Hangi uç duyarlılık, hangi cüzi ve tekil noktada, bir dil kendini soyulmuş biçiminde, “Konuşuyorum”da yeniden ele geçirme [*forme dépouillée*] çabasıyla bir noktada birleşebilir? Tabii ki, “Konuşuyorum”un içeriksiz zayıflığının belirlediği boşluk, özne -konuşan “ben”- o çıplak mekânda parçalanırken, dağılırken, savrulurken, yok olurken dilin durmadan ileri yayıldığı mutlak açılış değilse.⁵

“Konuşuyorum”un bu edimsel söylenişi bağlamında, bir söylem ve anlamın iletişimi sorunundan çok, “dil en ham haliyle ileri yayılması”, Foucault’nun “açılan saf bir dışsallık” diye isimlendirdiği anlamından ziyade bir dil *anlayışıdır*. Bu açıdan da, Foucault’nun argümanı modern edebiyatın rolüne, “‘dışarı’ olana geçişte”, dilin söylem biçiminden -diğer bir deyişle temsil hanedanından- kurtulduğu ve edebi konuşmanın kendinden gelişerek her noktanın, en yakın komşularından bile ayrı, uzak bir ağ oluşturduğu ve onları eşzamanlı tutup ayıran mekândaki her bir diğer noktanın ilişkili bir konumda bulunduğu” o dile döner. (12) Ayrım ve ilişki, yakınlık ve uzaklık, yerleştirme ve ayırma, ayrıklık ve açıklık arasındaki mekânsal gerilim ya da paradoks, Foucault’nun Blanchot okumasının belirleyici bir özelliği haline gelir. Zira “‘kendinin dışındaki’ bu kurulum”, dil “kendi varlığının örtüsünü kaldırır”, bu eşzamanlı dışarının kurulumu ve örtüyü kaldırmada açığa çıkan şeyse bir “boşluk” veya aralıktır [*écart*]. Ama bu kurulum, örtüyü kaldırma ve soyma “işaretlerin kendi üzerilerine bir dönüşü” (asli bir kimliğe

⁵ Michel Foucault, “Maurice Blanchot: The Thought from Outside,” çev. Brian Massumi in *Foucault/Blanchot* (New York: Zone, 1987), s. 10-11. İleri sayfa başvuruları metinde alıntılanacak. Özgün makale, “La pensée du dehors,” şurada yayımlandı : *Critique* 229 (1966): 523-46.

doğru götüren bir özdeşünümsellik biçimi) değil, başlatıcı ya da açıcı bir parçalanma, dağılma ve savrulma anıdır. Bu açıdan, “edebiyatın (onda ve onun hakkında konuşan) ‘öznesi’ olumluluğundaki dilden çok dilin, kendini “Konuşuyorum”un çıplaklığında açıkça ifade ederken mekânı olarak aldığı boşluktur” (12). Ya da Foucault’nun, “boşluk” ya da “ayrıklığın”, “çıplak bir mekânın” ve bu “dağılmanın” görünüşte paradoksal mekânsal uygunluğu açıkça ifade etme girişiminde belirttiği üzere, edebiyatın yarattığı şey, “Konuşuyorum”un “ben”le onun varoluşunun kesinliğini “uzaklaştırdığı, dağıttığı ve yok ettiği” ve onun yalnızca “boş yerleşme”sinin ortaya çıkmasına izin verdiği “yansız bir mekân”dır (13). Bilinçli öznenin “en derin içerililiği”ni değil “konuşan nesnenin yol olduğu dışarıyı” gösteren de bu paradoksal “boş yerleşme”dir (13). Makalede daha sonra, Foucault’nun buna “bu mekânsız mekân” deyip (52) Blanchot’nun, eserlerinde aktardığı deneyimlerin dili, mitle retorikten özgürleştirdiğini ve “bu özgürleştirilen ve kendi sınırsızlığında açılan dilin anonimliğiyle sonuçlandığını belirtecektir. Bu mırıldayan mekânda [karakterlerinin] bulduğu şey, bir bitiş noktasından çok, [bu karakterlerin] olası yeniden başlamasının coğrafyasız bir mevkisidir (54-55).

Hardt ve Negri, modernitenin ayrıcalıklı eleştiri biçimleri üzerine yorumlarında, Foucault’nun diyalektikten kaçındığını ama yine de içeri ve dışarının oyununa bağlı bulunduğunu, böylece onun düşüncesinin belirleyici özelliği olan Aydınlanma sonrası düşünce biçimlerinin daimi olarak “sınırlarda” askıda kaldığını eleştirir (183). Bu yargının ışığında, en azından Foucault’nun Blanchot okumasının ve özellikle bu “dışarıdan düşünce”ye uygun bir mekânsal tanım bulmak için aralıksız arayışının söylenebilir, ikisi de böyle bir iddiayı hem derinleştiriyor hem de belirgin biçimde sorunsallaştırıyor.⁶ Aslında, Foucault’nun kendi yöntemiyle, Blanchot okumasında etraflica ele aldığı şey, modern düşüncenin “belirsiz” ve “karanlık” noktasından, kendi sınırlarında Hardt ve Negri’nin metninde sık sık görünen bu “mırıldayan mekân” değildir. Foucault’nun kabul ettiği üzere, bu mırıldayan mekân karanlıksa “bir uçurumun kenarında durduğumuzdandır”; “öznenin dışlandığı dilden bir ilerleme, dilin varlığında ortaya çıkması ve kimliğindeki kendi bilinçliliği arasında muhtemelen düzeltilemez bir uyumsuzluğun aydınlatılması”, Foucault’nun bir dizi çağdaş, kültürel ve eleştirel bağlama oturttuğu (burada biçimcilik ve yapısalcılık, psikanalizle yapısökümcülük tarafından pragmatik olarak temsil edilen), dilin ortaya çıkması ve herhangi bir bilinçli kimlik arasındaki bu uçurum gibi ve düzeltilemez uyumsuzluğa daimi olarak maruz kalan bir deneyimdir. İster “dili biçimlendirme” girişimine dair bu yazma işaretlerinde, ister psikanaliz söyleminde mitlerin incelenmesinde isterse “tüm Batı düşüncesinin doğum yeri gibi olacak bir Logos arayışı”nda, Foucault, uzun zamandır görünmez

⁶ Blanchot’nun kendi eserlerinden bir terin alan Foucault’nun, makalesinin sonundaki “beklemeye” geniş başvuruları, “sınırlarda” askıda kalmanın bu şeklini okumak için başka yöntemler olduğunu ortaya atıyor.

olan bir uçurumun kıyısında durduğumuzu” savunur. Ama dilin salt varlığı ve öznenin parçalanması, yok edilmesi ve dağılması tarafından açılan bu karanlık uçuruma yaklaştırmaya başlayacaksa, şu sorun kalıyor: Görünüm ve kayboluş arasındaki bu tuhaf ilişkiye nasıl erişim sağlayabiliriz?

Muhtemelen, hâlâ belli belirsiz olasılığın sınırlarında Batı kültürü tarafından çizilmiş bir düşünce biçimi yoluyla. Öznelliğin dışında duran, sınırlarını dışarıdanmış gibi koyan, amacını açıkça ifade eden, dağılımının ileriye aydınlatmasını sağlayan, yalnızca yenilmez yokluğunu içeren, aynı zamanda kaynağını ya da gerekçesini kavramak değil, açılmasının mekânını, mevkisine hizmet eden boşluğu, içinde yapılandığı ve doğrudan kesinliklerin, görünüp kayboldukları anı geçirdikleri uzaklığı yeniden kazanmak için tüm olumlamanın eşiğinde duran bir düşünce; felsefi düşünümümüzün ve bilginin olumluluğunun içerililiğine ilişkin, kısaca “dışarıdan düşünce” diyebileceğimiz şeyi meydana getiren bir düşünce (16).⁷

Tartıştığımız üzere, bu “dışarıdan düşünce” Foucault’nun kendi kabul etme, hatta doğrulama şekli, modern düşüncenin, felsefi düşünüm ve olgucu bilginin sınırlarında çalışan ve önceden yapılanları bozan en belirsiz ve karanlık noktalarından biriyse, Foucault’nun Blanchot’nun eserlerinin bu bariz çekiciliği ve ilk baştan çıkmasından nihayet kendini uzaklaştıracığı da öne sürülebilir (makale 1966 yılında yazılmıştı). Ya da daha ziyade, Foucault’nun sonunda Blanchot’dan alacağı mesafe de, (Blanchot’nun arkasındanmış gibi) bununla birlikte Foucault’nun makalesinde kendini baştan sona göstermeyi ve yazmayı sürdüren Heidegger’den bir uzaklaşmayı da meydana getirecektir.⁸ Foucault’nun, Blanchot okumasında mekân sorununun üstünde ısrarla yeniden çalışması da, Foucault’nun eserlerini, ıslah edici toplumun panoptik mekânlarından “diğer mekânların heterotopilerine”, önemli coğrafyacılarla diyaloglarından Deleuze’ün Foucault’yu kartograf olarak tarifine kadar, alışıldık alımlamamızdan az çok kaldırılmış görünüyor.⁹ Ama Foucault’nun metnini, kendini gitgide uzaklaştıracığı bir grup eseri

⁷ Foucault’nun makalede altını çizdiği Batı kültürünün sınırlarının şeceresi, Pseudo-Dionysius’un mistik düşünüşünden Sade’a, Hölderlin’den Mallarmé’ye, Artaud’dan Bataille’ya kadar uzanır. Ama bu muhtemelen sadece, Nancy’nin *Ergo Sum*’daki (Paris: Flammarion, 1979) Descartes okumasında ileri sürüldüğü üzere, öznenin bu “dış”ın konuşmaya ilişkin ortaya çıkmasında değildi, bu da Foucault’nun Blanchot’nun eserlerinde konuşma okumasındaki ilgilendiği noktalarla birçok açıdan uyumlu.

⁸ Ya da tersine, Foucault’nun muhtemelen kabul edemediği şey, Blanchot’nun eserlerinin (Lévinas yoluyla) sürekli olarak kendilerini Heidegger’den uzaklaştırmaya uğraşma şeklidir.

⁹ Ya da biraz farklı ifade edilirse, Foucault’nun Blanchot üzerine metninin kapanması ve açılmasına başvurular, Deleuze’ün eserlerine, (bununla birlikte, Blanchot vasıtasıyla kendini Foucault’nun metnine yazan) Heidegger’in “chiasmus’u [sözcük sırasının yer değiştirmesi]” ve Derrida’nın “invajinasyonundan [kılıfına koymasından]

doğrulamasından dolayı yetersiz bulmadan önce, metin yine de modernite içinde mekân sorununu düşünmeye dair herhangi bir girişime kararlı bir meydan okuma açıyor ve bu Foucault'nun, Blanchot'nun eserleri içinde salt dile ya da kurmacanın gücüne yerleştirdiği bir meydan okuma:

Usanmadan imgeler yaratıp onları ışıldatan bir güç artık olmamalı; bunun yerine, onları çözen, fazla yüklerini hafifleten, onları ufak ufak aydınlatıp sonunda hayal edilemez olanın aydınlığında patlatarak parçalayan içsel bir şeffaflıkla dolduran bir güç gelmeli. Blanchot'nun kurmacaları, imge olmak yerine, kendilerinin dönüşümleri, yer değiştirmeleri, boş aralıklar. Kesinler; sadece gündelik yaşamın ve özerk olanın gri tonlarındaki figürlerin altını çiziyorlar. Onlara merak bastırdığındaysa asla kendi içlerinde olmazlar, etraflarını saran boşlukta, koyuldukları mekânda, köksüz ve temelsizdirler. Kurmaca olan, asla şeylerde veya insanlarda değil aralarında yatan imkânsız gerçeğe benzerliktedir: karşılaşmalar, en uzak olanın yakınlığı, en ortamızdaki mutlak gizleme.

“Uç hassaslık”la ortaya konulması gereken, derinliği olmayan ama Foucault'nun “cüzi ve tekil bir nokta” olarak isimlendirdiği ya da ne bir “bakış açısına” ne de “bitiş noktası”na izin veren sorun, bu “aralıklar”ın, hiçbir içerilikleri, tözleri veya özleri olmayan ama “arada” yatan şeyin “imkânsız gerçeğe benzerliği”nde varolan (özerk olarak var-olan) bu kurmacaların nasıl düşünüleceği kalıyor; ikisinin de altları çizilmiş ama etrafları günlük varoluşun karanlık gri tonlarıyla sarılı. Bir ilişkisellik düşüncesine ve Blanchot'nun Lévinas'la paylaşacağı “ilişkisiz ilişki”nin dışsallığına doğru veya Nancy'nin sezme ve maruz kalma açısından düşüneceği şeye açarak Foucault'nun bize Blanchot okumasıyla miras bıraktığı soru, (parçalanan, dağılan, saçılan) özne, (onun) mekânı, dünyada (onun) varlığıyla deneyimi arasındaki uyum ve çatışmaya dönüyor. Kısaca, Foucault'nun tekrarlamaya ve aynı zamanda Blanchot okuması yoluyla dönüştürmeye zorlandığı sorun, *Da-sein* sorunudur.

3.

Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political*'ı, ileriki herhangi bir Heidegger okumasını işaretleyen üç “indirgenemez koşul”unu ileri sürerek sonlandırır.¹⁰ İlk koşul,

daha sıkı bir yakınlık gösterir hale geliyor. Argümanımız, oldukça basit bir şekilde, bu ayrımın tartışmaya açık olduğudur. Deleuze'un Blanchot'yla çapraşık karmaşıklığı “dışarının düşüncesi” için bkz. Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, “La ‘pensée du dehors’ dans *L'image-temps*”, *Cinemas: Revue d'études cinématographiques* 16: 2-3 (2006): 12-31.

¹⁰ Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political: Dystopias* (London: Routledge, 1998). Sonraki sayfa

“siyaset sorunu için *Heim* motifinin merkeziyeti”yle, dolayısıyla da bir ekonomi biçimi (emek, işçi, çağdaş teknolojinin bağlamları içindeki üretim şartları), -“bir aile ocağı ekonomisi, uygun olanın, ulusal ve yerelin yasası” olan ve kanununu, emek ve üretimde değil “(sanat) eseri ve şair”de bulan- *oikos*’un bir doğrulamasıyla yer değiştirildiğinde Heidegger’in düşüncesindeki “ekonomik üstbelirlenim”le ilgilenir (158). İkinci koşul, “politik olanın alanının” özgüllüğüyle, özellikle Heidegger’in tekrar tekrar “politikanın özünü politik olmayacak bir şeye (yani oluşa, varlığa)” devreden yöntemiyle ilgilenir (160). Üçüncü koşula, de Beistegui’ye göre, Heidegger’in nasyonalizmin yeniden mitleştirmesinin ardından hâlâ yapısökümü ihtiyacında olan mit sorunuyla ilgilenir. Diğer bir deyişle, Heidegger “Nazi mitini” tanımlayıp yapısökümünü yapmaya hiç uğraşmadı; en ucuz metafiziği teşhis etmekle yetinip sonrasında bir karşı-mit sundu. O zaman de Beistegui’nin kabul ettiği üzere, bu mitin yapısökümünü takip etme yönünde “kararlı adımlar” atan Lacoue-Labarthe ve Nancy oldu.¹¹

İlk koşula göre, *oikos*’a aile ocağı açısından bu ayrıcalık verilmesi, Heidegger’in *Sein*’in *Da’sını*, temsil ya da varlık ve bağış olarak anlaşılan mekân veya “oluşun yeri” bağlamında açıkça ifade etme veya sınırlandırma girişiminden ayrılamaz. Dahası, *Dasein*’in dünyada oluşunun mekânsallığı sorunu ya da “oradallığı”na ilişkin oluş düşüncesi, tüm ontolojinin ayrılmaz biçimde bir onto-topoloji olduğunu öne sürer, o yüzden bu açıdan, oluş düşüncesi Heidegger’in “bir mesken, mevki ve mekân, kısaca *topos* tematiği” için eserlerindeki yolda yatar.¹² Sonra de Beistegui şöyle sorar:

Fenomenolojinin, başlangıçtan sonsuza dek varlık ve bağış sorunsalına bağlı ve tabi olduğu kadarıyla, belirli bir ekonomiye, belirli yuva ve meskenin, barınak ve ocağın bir yeğlemesine yöneldiği sonucuna mı varmalıyız? *Varlık ve Zaman*’ın ta 12. Bölümünde yer buluyor gibi görüldüğü üzere, bir konukluk ve ikamet tematiğine yönlendirilen varlıksız varlığın topolojisini soruşturabilir miyiz? *Topoi*, *oikoi* olarak düşünölmek zorunda mı? (158-59)

De Beistegui, Heidegger’in 1930’lu yıllar süresindeki politik uğraşlarının, *Dasein*’in

başvuruları metinde alıntılanacak.

¹¹ De Beistegui şu kaynaklardan alıntı yapıyor: Nancy’nin *The Inoperative Community*’si (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991) Nancy’nin Philippe Lacoue-Labarthe birlikte yazdığı makale, “The Nazi Myth,” çev.Brian Holmes in *Critical Inquiry* 16: 2 (Kış 1990): 291-312.

¹² Derrida bir “topolitaka”ya ve onun “ontopolojik” önkoşullarına atıfta bulunur; ontopoloji, “mevcut-oluşu [on] bir yerle sabit ve uygun belirlenimiyle, bölgenin, yerel toprağın, şehrin, genel olarak bedenin *topos*’uyla ayrılmaz biçimde bağlayan bir belitsel dizge” olarak tanımlanır. Bkz. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York and London: Routledge, 1994), s. 82.

“mesken” biçimini “ulusal ve yerel olana”, *Heimatliche* ve *Heimische*’ye tekrar tekrar tabi tuttuğunu savunur, “uygun olanın, ikametinin ve ulus sorunsalının tematiğini canlandıranın” da Heidegger olduğunu tanımaya zorlansak dahi: “Mesken asla basitçe verilmez, uygun olana asla erişilemez ya da uygunsuz olanın en uç deneyimi olmaksızın edinilemez, ulusal olanın kendisi hep oluşun temel yabancılığının bir deneyimidir” (159). De Beistegui, Heidegger’in eserlerinin, ulus ve ulusal olanın karmaşıklığını yeniden düşünmek, kendi politik uğraşlarını açıklığa kavuşturmak için kullanışlı bir dizi soru bile sunabileceğini ileri sürüyor -tarihin ve dilin “dönüşün gerekliliğine (*Heimkunft*)” duyarlılığının şekilleri, yerli olmayı (*Heimsischwerden*), uygun olan ve yuva” (159) ya da *Volk*’un veya ulusal kimliğin doğrulanmasının düzenlendiği ve içeri, yerel bir ekonomi olarak oturtulduğu yöntemler hakkında sorular. Yine de, diye soruyor, uygun olanı düşünmek tümünden kaçınılmaz mı? Düşünmek, şiir ve sanat eseri, “oluşun bu mesken mekânlılığıyla” asli bir bağı koruyorsa bile, ille de “yerli topoloji” yönünde gitmek zorunda mı?” Başka bir deyişle:

Dili, oluşun kendi korunağını bulup ona yerleştiği bu mekân olarak düşünmek yerine, yüzeyinde varlığı kendi hareket hatlarını çizecek açık bir düzlük (ya da düzlem) olarak düşünemeyiz miyiz? Dili -şiiri, edebiyatı- bir çeviri veya benimseme mantığına teslim etmekten ziyade, yabancılık arayışımızda dili yanılığa meylimizdeki toprak olarak yaşayamaz mıyız? Diğer bir deyişle, neden kendi dilimizin yabancıları haline gelmeyelim? (159)

De Beistegui burada, Foucault’nun Blanchot’da okuduğu “dışarıdan düşünce”yle uyumlu olan “dilinin oluşu”nu düşünmek için başka bir yola işaret ediyorsa, de Beistegui’nin işaret ettiği “dışarı”, Heidegger’in eserlerine hayat veren “ekonomi”den epey farklı bir anlayışına göre düşünülmeli, bu da uygun ve özgü olanın mevkisi olarak anlaşılan tüm içsellik reddini içerir. Ya da de Beistegui’nin soruyu dile getirdiği üzere, şimdi “meskenin indirgenemez biçimde, hep tamamen ortak bir değer (para) mutlak değiştirilebilirliği ve akışkanlığı tarafından aracılık edilen ulusal-aşkın ve dilsel-aşkın bir hale girip girmediği” sorunsalı ortaya çıkıyor (159), bu da sonrasında hiçbir tür sınırlı ya da yerel ekonomiye indirgenemez olan Kapital’in daha büyük bir ekonomisini bildiren kanunları düşünmemizi talep edecektir. O zaman, bu kanunları ve ekonomik değişim biçimleriyle onların “tarihi meskenin çağdaş halini” dönüştürme yöntemlerini yeniden yazmak ve geçerli kılmak için değil, düşünmeyi “yeni bir eleştiri”ye bağlayan çağdaş malzeme ve küresel süreçlerin kapsamını onaylamak içindir. Kısacası, sorun -en azından Hardt ve Negri’nin, İmparatorluğun küresel koşulları altındaki “pürüzsüz” mekânı kabulü ya da Foucault’nun Blanchot okumasına kıyasla- hâlâ “bu yeni oluş”un

mekânsal sezdirimleriyle ilgilenirken de Beistegui, kalan görevin “soyut ve materyalin bir arada” nasıl düşünüleceği mi, “varlığın ekonomisini küresel ve ekonomik bir ekonominin varlığı, yani Kapital’in varlığı diye” nasıl düşünüleceği mi olduğunu sorarak bitiriyor (160).

Heidegger’in herhangi bir ileri okumasını işaretleyen ikinci “koşul”, bizi yine Foucault’nun Blanchot okumasına yaklaştırır. De Beistegui şöyle öne sürer:

Heidegger, politikanın özünü hep politik olmayan bir şeye (mesela varlık, oluş) vermeyi isteyerek, bu alanın adeta özgünlüğünü oluşturan şeyi kaçırmıyor mu, ona oluşun ortaya çıkmasıyla dayatılanın dışında bir varoluş vermeyi reddetmiyor mu? Bu özgünlüğün tam da bir aslileştirmenin kesin imkânsızlığıyla ilgisi yok mu? Politika aslında oluşun toprağından değil insanlar arasında büyüyorsa, bu mevki aslında aradakinin mevkisiyse, o zaman bu, her birleştirici ve aslileştirci benimsemeye direnen bölgeyi belirlemez mi? İndirgenemez biçimde yatay değil midir? Politikayı, bütünlüğü içinde kendini tükettiği bu aranın mevkisinden başka bir yere her geri çekme çabası, bundan böyle onun ortadan kalktığına işaret etmez mi? Hipotezimiz burada, en azından şöyle olmalı: Heidegger, politik olanın özerk varoluşunu tanımayı asla başaramadıysa bu, baştan itibaren, kendi yok oluşunu işaret eden bir şeyin ölçme çubuğuyla ölçüldüğü kadardır; politik olanın yalnızca varlığın katlarına demir atmaya isterken kendini kapattığını gördüğü şey, indirgenemez yataylığı ve çokluğudur. O zaman, politik olan, varlığın açılır hale geldiği bir yol değilse nedir? Bu temel soruyu askıda bırakmalıyız. Ne var ki, tehlikeli olan, bu aradaki mekân, insanın insanlığının tükendiği indirgenemez biçimde düz mekân, kadim adalet isminin açık bir şekilde ifade edilir hale geldiği mekândır. (160)

Eğer politik olanın sorunu burada keskin bir şekilde belirginleşirse de Beistegui’nin argümanı, politik olanın sorunu, ister “alan”, “yer”, “mevki”, “dışarı” isterse “yatay” ya da “düz” bir mekân ve yerel bir “toprağı” indirgenemeyecek “düzlük” ya da “düzlem” olsun, politik olanın mekânını düşünmekten ayrılamayacağı birtakım terimlerin etrafında biraz ısrarla döner. Hiç şüphesiz, bir “düzlem”e, “hareket hatları”na ve “yataylığa” (Deleuze ve Guattari’nin eserlerindeki ana terimler) başvuru, Hardt ve Negri’nin politik içkinlik sahası anlayışını da yönetir, aynı zamanda bunda, Foucault’nun Blanchot okumasını işaretleyen açılma ve kapanmanın mantığını çözümleyen başka bir yol önerir. Ama politik olanın bu mekânı, bu aralığının veya “aradaki mekân olarak” bu “yeni eleştirel

oluş”un nasıl düşünüleceği sorunu hâlâ duruyor. Ya da Nancy’nin, de Beistegui’nin asılı bıraktığı aynı temel soruyu alarak sorduğu üzere: Politik olan, varlığın açılır hale geldiği bir yol değilse nedir? Aslında, bu “oluş” anlayışını (ve anlayışın oluşunu), (aralık olarak) aradaki mekânı ve “açılır hale gelen” eskiden yazılmış bir varlığı, *tek* bir soru olarak nasıl düşüneceğiz? Bu tek soru bizi, Heidegger’in kaçınıyor veya ayırıyor görüldüğü politik olanın alanının özgünlüğüne yeniden nasıl götürecektir? Kısacası, Nancy’nin savunacağı üzere, Heidegger hangi açılardan, Marx’la tam da politik olanın alanına ilişkin aynı sorunsalı paylaşır? Nancy’nin tartıştığı üzere, “Marx politikanın, ‘bütün toplumsal varoluş alanlarını döllemek için’ ayrı bir alan olarak yok olmasını istiyordu: Fakat bugün, yenilenen bir dikkati gerektiren, politik olanın uygun bir ayrımıdır (çünkü liberalizmin bastırmasa da altını oymak istediği bu ayrımıdır).¹³

4.

Varlık ve Zaman’da Heidegger’in *Dasein*’in kendi mekânsallığına veya *Räumlichkeit*’ına, *Dasein*’in “orada-oluş”unun *Da*’sına vurgusunu sürdürüp şekillendirdikten hemen sonra, Nancy’nin yazıları biraz sıklıkla, bir aralık ya da bölünme, ikinin-arasında veya *entre-deux* anlamında “*l’en de l’entre*” veya “iki aradakinin içi”ne döner.¹⁴ Nancy’nin öne sürdüğü üzere, “oluş aramızda oyuna sokulursa” o zaman “arada” kendi kimliği veya uygunluğuna sahip olmaz, en “asgari ontolojik önerme” haline gelir. Bir ilişki ontolojisi olarak, Nancy’nin *Being Singular Plural*’da yeniden düşünmeye uğraştığı “birlikte” ya da “birlikte-olma”, “aramızdaki zamanında ve basiretli aralık” haline gelir.¹⁵ Aslında, her şey “aramızda geçiyorsa”, diye iddia ediyor Nancy, o zaman “iki aradakinin içi”nin zorunlu ve ontolojik olarak imlediği bir ilişkiselliğe açılışın kendi, ne bir tutarlılığa ne de sürekliliğe sahiptir. Oluş, mevcudiyeti ya da tutarlılığıyla değil geçişliliğiyle ifade edilir. Kendinin bir bakış açısını reddederek, o yüzden de tek bir konuma indirgenemez olan “orada oluş” (*Dasein*) (Nancy bunu Fransızca *Être-le-là* diye çevirir, dolayısıyla *Dasein*’in “orada oluşu”nu vurgular), böylece ayrı-konumlandırışının geçişli sözel değerine göre *olacaktır*. Nancy’nin yazdığı üzere, “*être-le-là, c’est dis-poser l’être lui-même, comme écartement/proximité*” (“orada oluş, oluşun kendini aralık/yakınlık olarak ayrı-konumlandırmasıdır”).¹⁶

¹³ Bkz. “The Question of the Common and the Responsibility of the Universal,” Jean-Luc Nancy’yle bir röportaj, Artem Magun, ve Oxana Timofeeva, “What do we have in common?”, *Chto delat? / What Is to Be Done?* 9 (May 2005), şurada mevcut: at: <http://www.chtodelat.org>.

¹⁴ Argümanı, ilk kez geçici bir şekilde ana hatlarıyla belirtilen şu kaynaktan alıyoruz: *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009).

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert Richardson ve Anne O’Byrne (Stanford: Stanford University Press, 2000), s. 27.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, s. 96.

Nancy'nin yazıları, bu “*Dasein*’in merkezindeki aralık/yakınlık oyununu” tekrarlanan ısrarla yeniden ifade etmeye ve sezdirimlerini çıkarmaya da çalışır. Bir yorumda, “eskiden yazılmış bir geçişlilik” diye çözümlenir, bu burada Blanchot’nun “dışarıdan düşünce”sini yeniden düşünmenin başka bir yolu olarak da okunabilir. Bu açıdan “dışarı”, Blanchot’nun “kitabın kenarına, kitabın dışına yazmak” ya da tekrar “söylemin, dilin dışında edebi bir gereklilik”, dolayısıyla “yazıldığı mekân yönünden muhalif oyunu” diye anlaşılan “kitabın yokluğu”nu kabulünü daha da yansıtır.¹⁷ Nancy’nin bu “*Dasein*’in merkezindeki aralık/yakınlık oyununu” kabulü, Derrida’nın *Speech and Phenomena*’daki Husserl okumasını tekrar düşünür, böylece Nancy’nin “eski bir yazıma” kendi başvurusu ve Blanchot’nun “edebi bir zorunluluğa” başvurusunun ikisi de, Derrida’nın “kadim-yazı” olarak “izi”nin ayrıntılandırılmasına değinir, aynı Derrida’nın, izin daha sonra Blanchot’nun “*pensée du dehors*”unu dışarıdan bir ve/veya düşüncesi olarak yeniden ifade ettiğini kabulü gibi. Derrida şöyle savunur:

İz, yaşayan bugünün onun dışarıyla derin ilişkisi olduğundan, genel anlamda dışsallık üstünde, “kendinin” olmayanın [*non-propre*] alanı vb. üstünde açıklık olduğundan, *anlayışın, baştan itibaren, zamansallaştırılması bir “aralık”tır*. Biz aralığı hem “zaman aralığı” veya fark hem de dışarının üstünde açıklık olarak kabul eder etmez, içeride artık hiç mutlak olamaz çünkü “dışarı”, mekânsal olmayanın, ki buna “zaman” denir, içerisiyle ortaya çıkan, oluşturulan ve “temsil edilen” harekete gizlice girmeye çalışır. Mekân zamanın “içinde”dir; zamanın salt kendini-bırakışdır [*la pure sortie hors de soi du temps*]; zamanın kendi-ilişkisi olarak “kendinin-dışında” olmasıdır. Mekânın dışsallığı, mekân olarak dışsallık, zamanı bastırmaz; tersine, zamansallaştırma hareketi “dahilinde” salt “dışarı” olarak açar.¹⁸

Elbette, Hardt ve Negri’nin “belirsiz” ve “karanlık” addettikleri, bu bitmeyen ve sert mantık argümanıdır. Nancy’ye göre, Derrida’nın argümanının, sadece bir *anlayış* anının, verili ya da kapalı bir anlamın uygun ve özgü olanını veya içeri ve dışarının kapalı bir diyalektiğini reddetmekle kalmayıp diyalektik olmayan bir aralık da açan “anlayışın zamansallaştırılmasının” etrafında döndüğünü öne sürebiliriz, bu aralık Derrida’nın “‘dışarı’” ve “‘içeri’” arasında böylesi bir ilişki olarak çift tırnakla buraya yerleştirdiği şeyden doğar.

¹⁷ Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, çev. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), s. 427.

¹⁸ Bkz. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, çev. David B. Allison (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973), s. 86. Derrida’nın metni, Foucault’nun Blanchot üzerine makalesinden bir yıl sonra yayımlandı.

Dis-Enclosure'da, "Hristiyanlığın Yapısökümü"nde Nancy, başlığın mekânsal sezdirimlerini yeniden düşünerek kitabı bitirir.¹⁹ Bölüm şöyle açılır: "Mekân bir şeyin değil şeylerin, sayesinde farklılıklarının bahşedildiği dışarısının [*dehors*] ismidir" (158). O zaman şeyler farklıdır çünkü ayrı yerleri kaplarlar ve bir şeyin başka bir şeyden farklı ve ayrı hale gelmesine izin veren ayrımlardır. Bu onların "yeteneği", "şeylerin kendini vermesi", "dünyanın kalıcı olarak kapanmayı kaldırmasıdır", kapanmayı kaldırma burada (*Dis-Enclosure*'un çevirmenlerinin belirttiği üzere) bir kelebeğin "kozadan kanatlı kendini gerçekleştirilmeye kadar" geçirdiği dönüşümdür. Dolayısıyla kapatmayı kaldırma, basit ve biricik bir şekilde, kendiyle ve başka bir şey arasında ayrım ya da farklılık bulunmayan bir şey asla olamayacağını, o yüzden farklılık ve ayrımları açısından anlaşıldığında, şeylerin bütünü oluşturan bir çoğulluk, başkalık, çeşitliliğini işaret eder. Ama bu ayrım olmadığında, gizli veya reddedilmiş olduğunda, "bir kırılma, daralma, boğulma üretilir." Coğrafi katlar ya da birbirine geçmiş bitkiler gibi, o zaman yaratılan şey, bir farklılık eksikliği değil "mekânların yeni bir dağıtımı ve farklı bir mekânsal düzenlemedeki yeni, ayrı unsurlardır", bu Nancy'yi, mekân bir uzaklık sorunu olmadan önce "bir aralık" veya "yerlerin aralığı"dır diye belirtmeye yöneltir (158-59). Sonra Nancy, bu yeni dağıtımı ya da düzenlemeyi, ge-liş-me veya açılmayı düşünmek için, mekânın zamandan ayıramayacağını öne sürer. Daha ziyade, şeylerin bu farklılığı veya farklı yerlere ayrılmasında, "sayesinde 'o'nun ayrıldığı ve 'o'nun şundan bunu ayırdığı ayrım itkisi"nde devreye "itkinin zamanı" giriyor. Ama bu zamansallık, "kalıcı olanın halihazırda düzenlenmiş mekânlarının üstünde birbiri ardına gelenlerin akışı" değildir, bu itibarla içeride, ayrım ve farklılık olarak yazılıdır. Nancy'nin ifade ettiği üzere, "düzenleyici dürtüsüne [*sa pulsion configuratrice*] göre kendini düzenlemenin adımını [*allure*: görünüm, tarz, gidiş] oluşturur" (159), düzenlenen şeye belirgin bir kapanmadan çok üretici, zamansal bir güç (anlayışın zamansallaştırılması) -ge-liş-me veya açılma- sunan, (geçişli olanda) içeri ve dışarının oyununun, *düzenlemenin* aralıksız kesintisi ve kalıcı tekrarına tabi olduğu terimler [oluşturur].

Nancy, tam da bu açılma veya ge-liş-menin mekânı olarak akıl yürüttüğümüz terimlerini düşünmek için sıkı sıkı çalıştıysa bu, yalnızca "mekânın fethi"ni ve "önceden varolan yerlerin keşfi"ni yeniden düşünmek için değil (159) argümanın daha büyük

¹⁹ Bkz. Jean-Luc Nancy, *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity*, çev. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, ve Michael B. Smith (New York: Fordham University Press, 2008), s. 158-61. Mevcut çeviriyi ara sıra değiştirdim. İleriki sayfa başvuruları metinde alıntılanacak. Nancy mekânın, eserleri boyunca uzanan bir tematiğine girişmişse eserlerine bu açıdan yararlı eleştirel girişlerden bazıları da şunlardır: Ian James, *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (Stanford: Stanford University Press, 2005), ve Christopher Watkin, *Phenomenology or Deconstruction?: The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

coğrafi, dünyevi, evrensel ve kozmik sezdirimlerini de düşünüp taşınmak içindir. Mesela önceden varolan yerlerin keşfi durumunda, Nancy “kişinin önceden üstü kapatılan şeyi keşfetmez ya da en azından keşfetmekle kalmaz, ayırarak ve ayırt ederek açar da.” Böylece “Yeni Dünya”nın keşfinde açık bir ayırım vücuda gelir ve kıtalar, adalarla okyanuslar yeni bir ilişki ve “düzenlenme” açabilir. Bugün Nancy, o dünyanın “düzenlenmesi”nin yeniden dönüştüğüne ve o önceki dünyanın “mekân-zaman”ının uydu sinyallerinin aktarımı haline geldiğine dikkat çeker:

Bir açıdan, açık topografik ayrımların mekânının, bölgelerin ve sınırların mekânının, etkinlik alanları ve kapanmaların ayrışması veya dağılmasıdır bu. Ayrımların mekânı, onu aynı anda bir sürekliliğe yaymak ve birbirine geçen ağlara sokmak için, ayrımları kendilerinden ayıran, genel düzenlenmeyi zapt eden bir mekânsallığın itkisine uyuyor. *Partes extra partes*, dışsallığını korurken, bir oluş, aynı zamanda bir *totum in partibus* olarak *pars pro toto*'dur. (160)²⁰

Mekânın fethi bağlamında Nancy, mekânın “mekân fatihlerini de fethetmeden” fethedilmediğini savunur (159). Bu açıdan, mekânın roket, insansız roketler, uydular atmakla “genel genişlemesinin tahlili”, insanın (kendi) insanlığının anlayışından ayrılamaz (şimdi açılma olarak anlaşılır):

İnsan, bir zamanlar başka bir dünya olan şeyin içine girerek dünyadan uzaklaşmakla kalmaz: Bu harekette, dünyayı kendinden ayırır [*écarte*: aralar] ve içeriden (bir “içeri”yse), evreni genişlemesinden ikiye katlanarak kendini kendinden ayırır [*s'écarte*: kendini aralar]. Mekân kendini insan yoluyla aralar [*L'espace s'espace*], sonrasında insan da yayılır (159).²¹

Hem Yeni Dünya'nın keşfi ve mekânın fethi bağlamında, bu mekânsal genişlemenin “gereçleri” (Colomb'un araçları ve mekânsal araçlar), bu mekânsal ayrımların ve genişlemelerin “aracıları” haline gelip etraflarını saran mekânı açar. Aracın kendi, “dünyanın ge-liş-mesi ya da dünyanın içindeki ve ge-liş-me sürecindeki bir dünyadır” (160). Eğer Nancy bu “sürece” odaklanıyorsa o zaman argümanı da, burada ortaya çıkma “süreci”ndeki şeyin “başka bir yaşam, solunum, ağırlık ve insanlık”tan, insanın ve dünyanın “mülkiyetinin yapısökümü”nü de aynı zamanda zorunlu kılacak bir ortaya çıkıştan farklı olmayacağını işaret eder (160):

²⁰ Nancy'nin mekânsal bir “süreklilik” ve “birbirine geçen ağlar” arasındaki ayırımın, Deleuze ve Guattari'nin “pürüzsüz” ve “çizgili” ayrımıyla ne kadar ilişkili olduğuna karar vermek kalıyor (Bkz. 4. Not).

²¹ Çeviri, Heidegger'in *On the Way to Language*'deki meşhur “mekân aralanır” tabirini hatırlatması için değiştirildi.

Dünyanın ge-liş-mesi, köktenliği içinde düşünölmelidir: Artık verili bir dünyanın arka planına, hatta verili bir yaratıcının karşı ge-liş-me değil ge-liş-mesinin kendini ge-liş-tir-mesi ve mekânın kendini aralaması. (O zaman köktenlik *kelimesi* uygunsuz: Bu bir kök değil geniş-açıklık sorunu [*béance*].) Yaratımdan yeni bir çıkış: *Hiçbir şey, bir şeye yer açmak veya fırsat vermek için kenara çekilmez* [*s'écarte*] Konumlar [*les lieux*] konumsuzlaştırılır ve onlardan önce gelen, daha sonra yeni yerlere [*lieux nouveaux*] mahal verecek olan [*donnera lieu*] bir aralık tarafından harekete geçirilir. Ne mekânlar, ne gök kubbe ne de tanrılar: Şimdilik bir kozadan çıkmadan [*éclosion*] daha çok, genel bir açılma. Açılma: kapalı mekânların, kapatımların, kapanışların ayrılması ve sökölmesi. (160-61)

Böyle, dünyanın bugün ev sahipliği yaptığı bir dünya durumu oluşacak ve bu, Nancy için, İngilizcede, bir küreselleşme söylemine hiçbir doğrudan başvuru içermeyen mekânsal bir durum -dünyanın olan dünyası- olacaktır.²² Ama Nancy ayrıca, bu açılma sürecinin ge-liş-meye “patlamaya yakın bir karakter verdiğini ve aralığın kendini büyük yangına kapattığını” öne sürer, Nancy’nin öyle düşünmemizi istediği üzere, argümana bir hava ve neredeyse peygamberce bir doğa katan ifadeler; bu peygamberce ifadeler yalnızca paylaşılmış bir “başka insanlık” düşüncesine değil dünyanın yeniden mitleştirilmesinin kalıcı riskine doğru bizi meylettirir, burada Nancy çağdaş mekânın “fethi” söylemimizin büyük bölümünde kendini bulur.²³ Dünyanın yeniden mitleştirilmesinin bu riskine ve onun gerekli yapısökümüne teslim oluvermektense burada ayrıca kalan son ılımlı görev, Nancy’nin “yaratımdan yeni bir çıkış” diye isimlendirdiği görev, “bir şey”in gerçekleşmesi için yer açmaya dayanır, bu da illa ki başka bir patlamaya ya da yangına yenik düşmeyen bir düzenlenmenin kökensel gücünü yeniden ortaya çıkarır. Hiç şüphesiz, hâlâ Heidegger’in mekân aralanır dürtüsünü tekrarlamak ve yeniden düşünmeye bırakıyoruz, Nancy’nin mekân üzerine yazılarını destekleyen ve Jean-Louis Chretien’in “gizli ve çıplak [*nue*], bütün gizler gibi çıplak ve bütün açığa çıkmalar

²² Burası Nancy’nin, küreselleşme söyleminden uzaklığını belirttiği başka bir yer, bu da şu kitaptaki argümanın temelini oluşturur: *The Creation of the World or Globalization*, çev. François Raffoul and David Pettigrew (Albany: State University of New York Press, 2007).

²³ Nancy burada, “yeni bir ge-liş-meden önce, ani kabarmadan iç patlamaya, yanmadan tükenmeye ve genişlemeden büzülmeye ve geri emilime giden dünyanın bir ‘büyük yıl’ın ardışık döngülerini takip ettiğini düşünen” kadim Stoacıların yanı sıra, “hızlandırılmış bir süratte o mitolojinin senaryosunu yeniden oynayan” daha çağdaş “uzayın fethi”nden alıntı yapıyor (161). Makale, Avrupalı uzay mekiğinin adı da olan Ariadne mitinin çözölmesiyle biter.

Jean-Louis Chrétien, “De l’espace au lieu dans la pensée de Heidegger,” *Revue de l’enseignement philosophique* 33:3 (1982): 3.

[*dénuement*] gibi gizli”²⁴ olan bu dürtüdür. Fakat eğer *partes extra partes*, bir *totum in partibus*’la aynı anda *pars pro toto* haline geliyorsa, Nancy’nin ayrıca iddia ettiği üzere, bu bütünlerle parçaların yeniden düzenlenmesinin “dışsallık” anını korumak, o yüzden saf, dönüştürücü bir ihtimal olarak (kelebeğin aksine, kapanış ya da “kendini gerçekleştirme”siz kalan bir dönüştürücü ihtimal de olsa) bu “ge-liş-menin kendini ge-liş-tir-mesi ve mekânın kendini aralaması” hâlâ gereklidir.²⁵ Ya da “patlama” ve “yangın”ın da daimi olarak buradaki ihtimallere yazılı kaldığını kabul edeceksek bu yalnızca, Nancy’nin “dünyanın sonları” dediği, bu “dışarının düşüncesi”nin eşzamanlı bir açılış ve direnişi, bir “kendi”ye, özneye veya anlayışını yönetip yönlendiren zemine geri katlanan her tür ge-liş-me veya açılmaya direnişi başlatmayı sürdürdüğü şeyin ardından olacaktır.²⁶

5.

Yuri Gagarin’in 1961 yılında uzaya ilk insanlı uçuşuna bakan “Mekânın Fethi”ndeki bir makalede Blanchot, başarının gerçek öneminin, insanın kendini yalnızca dünyadan değil “mekândan da uzaklaştırdığını”, kendini ilk defa “oluş ya da doğa değil ölçülebilir bir (neredeyse) boşluğun salt ve basit gerçekliğinin bulunduğu bir mekâna” bırakması olduğunu savunur. İnsan ama ufuksuz insan (269).²⁷ Blanchot bu “nihai” olayı başta “günahkâr bir edim” diye isimlendirip terimi paganizmin yeni bir anlayışıyla ilişki içine sokuyorsa, bu olayın, hem dini hem de insani sezdirimlerinin bir yer değişimine doğru açıldığı şekilleri ölçmek için böyle yapıyor:

²⁴ Jean-Louis Chrétien, “De l’espace au lieu dans la pensée de Heidegger,” *Revue de l’enseignement philosophique* 33:3 (1982): 3.

²⁵ Ya da böyle bir direnişi Hegel’in tabiriyle yeniden tanımlayabiliriz; diyalektik mantık her zaman, içselliğin kendine asli olarak dışsallıktan bir geçiş gerektiriyorsa, Nancy şu sonuca varır: “Bize tutunmamız için kalan şey, neredeyse en asli değerde olan ‘dışsallık’ anıdır, o kadar asli ki artık bu dışsallığın herhangi bir bireyle veya kolektif “biz”le, *dışsallığın kendine ve benzerine* eksiksiz biçimde [*indéfectiblement*] tutunmaksızın [*maintenir: erişmek*] ilişki kuran bir meselesi değil.” Bkz. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, s. 30.

²⁶ Burada, Nancy’nin şu argümanına geri dönmemiz gerekli: “İnsansız uzak mekikleri ve teleskoplar, yıldızların kadim ışık yıllarından beri ölü olduğu yeri belirlenemez olana kadar evrenin genişlemesine eşlik eder. Dünyaların sonu, kendimizinkini başlattığımıza bize geri gelir: son ya da ona göre bir “dünya”, öncesinde oluşun kapatımının değil hiçliğin açığa vurulmasının geldiği dünyadan açılmanın olduğu aralığın kendinin mutlak gizemi. Dolayısıyla dünyada, boyutları olmayan, kendi hiçliğine derinlemesine batmış biricik bir noktadan başka bir şey vardır.” (161).

²⁷ Maurice Blanchot, “The Conquest of Space,” çev. Christopher C. Stevens, Michael Holland, ed., *The Blanchot Reader* (Oxford: Blackwells, 1995), s. 269. Sonraki başvurular metinde alıntılanacak. Blanchot’nun metninin önceki notları şurada bulunuyor: “La Gravité du project . . .,” yeniden basım *Écrits politiques 1953-1993* (Paris: Gallimard, 2008), s. 114-15, burada “La conquête de l’espace”in (İtalyancada basılan) özgün çevirisi de var. Blanchot’nun metinleri, Levinas’ın aynı olay üstüne olan ve 1961 yılında basılmış bir metninden kapsamlı ölçüde alıntılarında oluşuyor: “Heidegger, Gagarin and Us,” çev. Seán Hand in *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1997), s. 231-34, metin ayrıca Heidegger’den bir uzaklaşmayı da gösteriyor.

Gagarin, dönüşünde bazı yakışksız şakalar etti: Cennete gitmiş ve orada Tanrı'yı latanışmamış. Katolik organları karşı çıktı ama yanlış bir şekilde. Hiç şüphesiz, kutsallığa saygısızlıktı bu: eski cennet, dinlerin ve tefekkürlerin cenneti, saf ve ulu “yukarısı”, bir anda çözülmüş, bilim insanlarının hesaplanabilir bir ihtimalden fazlası olmayan uzayı tarafından yeni bir mutlakla yer değiştirilmesi için erişilemezlik ayrıcalığından mahrum kalmıştı. Bütün bunlara rağmen, Gagarin tarafından Hristiyanlardan daha fazla yenilgiye uğrayan insan, paganizm tarafından daima baştan çıkarılan, dünyayı ele geçirmek, varlığını sürdürmek, temel kurmak, kök salmak, ontolojik açıdan biyolojik ırkına ve atalarına ait olmak için dünyanın üstünde yaşamayı her şeyden çok isteyen içimizdeki insan oldu; toprağı olsun isteyen ve toprağı olan, nasıl iyelik edineceğini bilen ve ona sıkı sıkı tutunan sahiplenici insan; nerede bulunursa bulunsun daima geleneğiyle, doğruluğuyla, tarihiyle kabuk tutmuş ve güzel manzarasıyla büyük geçmişinin kutsal mahallerine saldırılmasını istemeyen insan; kendini insanlığın kötülüğünün üstündeki ağaçların arasında avutan melankoli insanı. (269-70)²⁸

Bu tür paganizmin yine de kabul edemediği şey, “her tür iyelik anlayışının ve bütün yerlerde, mekânın sorgulanmasının çökmesi”dir (270). Ya da sonunda yüzleşemediği şey, bu teknolojik başarının ve onun insanlar için farz edilen “zaferi”nin bütün sonuçlarıdır. Böyle bir (aldatıcı) özgürlük ya da mekândan kopuş, “bir mevkiden kopuştan edinilen insani tözün bir tür rahatlamasına [*allègement*] gelince, ikisi de genişleyip teknoloji eserini geçici olarak “başarır”, bu başarı “yerleşik medeniyetleri altüst eder, insani topluma bağlılığı ortadan kaldırır, insanı çocukluk ütopyasından çıkarır (her birimizin içindeki insan-çocuğun doğduğu yere dönmeyi dilediği doğruysa)” (270).²⁹ Ama Gagarin’in uzaya uçuşu vakasında, tüm verili mekân ve mevkiden bu kopma -Blanchot’un “salt bir yer değişimi hareketi”ndeki “kopuş”unu isimlendireceği şey- hemen telafi edilip dünyaya dönmesi üzerine zapt edildi, burada politik otoriteler onu anavatanı veya “yurdu” Rusya adına karşıladı, bu teknolojik başarıyı ulusçu açıdan telafi etmeye de çalışan bir karşılama. Gagarin’in başarısı, “Ruslara Rus topraklarında daha da sadık bir şekilde yaşamak için neden verdi.” Diğer bir deyişle, “yansımalarını” Blanchot’un hem “politik” hem de “efsanevi” saydığı mekânın fethi, hemen geri döndürüldü. Sonra

²⁸ Blanchot’un metninin Nancy’nin *Dis-Enclosure*’daki uzayın fethine atıfları için önemini daha fazla gösterebilecek bir ifadede, Blanchot makale için notlarıyla değiniyor: “Hristiyan karşıtlığının kendini isteyerek sakladığı bir paganizmin aleyhine söylenecek bir şey olabilir; Heidegger paganizmine, kök salmanın [*enracinement*] şairane paganizmine ... Bkz. Maurice Blanchot, “La Gravité du project . . .,” s. 115.

²⁹ İfade yine Lévinas’tan alındı.

Blanchot nihai soruyu sorar: Eğer bu teknolojik başarıyı bütün “dalları budakları”yla tamamen anlamamız gerekiyorsa “Dışarıyla fiziksel ilişkiyi nihai bir tavırla değiştirmiş görünemez mi?” “Doğal olarak,” diye karşılık verir Blanchot, bunu söylemenin doğru olduğunu söyleyip “yer hakkındaki batıl inanç, bir yok-yeri ütopyasına anlık terk dışında, içimizden silinemez,” diye ileri sürmenin de aynı o kadar doğru olduğunu ekler (270). Aynı makalenin ilk müsveddesinde, meseleyi daha açıkça belirtmişti: Sonunda, “Dışarıyla ilişki [*le rapport avec le Dehors*] kökten değil yalnızca fenomenolojik olarak değişir.³⁰ Çünkü “bir yok-yeri ütopyasına anlık terk”i reddedebilen yalnızca “Dışarıyla ilişkinin” -ya da apaçık bırakılan bir ilişkinin- “kökten bir değişimi”dir. Ya da “gerçek göçebedir” kabulüne bir daha maruz kalmamız, yalnızca bu “Dışarıyla ilişki”yi yeniden düşünme yoluyla olacaktır (115). Lévinas’ın Blanchot’nun kendi yazıları hakkında yazacağı üzere, “yerleşik varoluşun derinliklerinden, göçebe bir hatıra yükselir,” aynı kişinin “mesken bulamadığı” çöldeki gibi.³¹ Yalnızca bu çölde, diye bitirir Levinas, bir şans ya da ihtimal belirir: “insanları, kamp kurdukları durumun dışında algılamak, insan yüzünün çıplaklığıyla ışıldamasını sağlamak.”³² Nancy’nin hem miras alıp hem de bu çıplaklığı kökten olana, paylaşılan maruz kalışımızın apaçık dışsallığına döndürerek bizim için dönüştüreceği bununla aynı şans ve salt ihtimal; modern düşüncenin belirsiz ve karanlık derinliklerinden yanardöner ve göz kamaştırıcı bir armağan gibi.

³⁰ Bkz. Maurice Blanchot, “La Gravit  du project . . .,” s. 115.

³¹ Bkz. Emmanuel L vinas, “Sur Maurice Blanchot” (Montpellier: Fata Morgana, 1975), s. 22, alıntılanan Leslie Hill, *Blanchot: Extreme Contemporary* (London: Routledge, 1997), s. 249-50. L vinas, Heidegger’le Blanchot arasında bir ayrım göstererek Heidegger için şöyle yazar: “Gerçeklik -ezeli bir açığa çıkış- insanlığın tamamının nihayet gerçek açısından konuşulup ‘oluşun örtüsünün kalkması’ olarak tanımlanabilmesinin nedeni olan tüm göçebeliğin durumudur. Blanchot’da, *eser gerçeklik olmayan bir a ılma*yla, bir karanlıkla a ılır. Bir a ılma gerçeklik değildir! A ılmanın ve onun biçimsel yapısının belirlediği “içeriği” görmenin ne tuhaf bir yolu:  st nde hiçbir nüfuzun mümkün olmadığı tamamen dışsal bir karanlık. Kimsenin mesken bulamadığı bir   l gibi. Yerleşik varoluşun derinliklerinden, göçebe bir hatıra yükselir. G  ebelik, yerleşik durumun bir yaklaşımı değildir. Dünya ile indirgenemez bir ilişkidir: *yersiz* bir mesken. Ölümün yüzünde olduğu gibi, sanatın geri çağırdığı geceyle karşı karşıya kalan “ben”, bir hac toprağını geçerek anonim “bir”de yok olur. Bir zamana ait olmayan G  ebenin Kendi, gerçeklik olmayanın sınırlarında, doğrudan daha öteye yayılan  lemde, yerini değil kendi yer değişimini kavrar.”

³² Bkz. Emmanuel L vinas, “Heidegger, Gagarin and Us,” s. 233.

Kalbin Boşluğunda

Ufuk Üsterman

Kalbin boşluğunda ...

Bu imge gerek “beden–vücut” filminde görülen gerekse “özgürlük kavramında” beliren göz önüne almadığı alanda imgeyi yaratmak için oyun mekanını açmak olmuştur. Kalbin boşluğunda –kurulan imgesel alan– boşluğu kurulan imgesel mekanın içinde kaybolmamakta. İmgesel alan düşüncenin bu varlığını (ki bu varlık özgürlüğün alanını görebilecek) teorik olarak göz önüne alma durumuna sıçramasıdır. Kendi dışına ya da kendi ötesine sıçrama –sıçrama kavramı– J. L. Nancy’de teorik “görü”den (*vision*) –dışarı doğru sıçrama zamanıdır ki, özgürlüğün görüşüne ulaşabilecek olmalıdır. Bu “görü” imgesel alanın “görü”südür.

Şimdi söz konusu olan özgürlük boyutu (özgürlüğün son boyutu) özgürlük değil de özgür olansa – bu olan imgesel alana nasıl taşınır? Bu dilin bir kısıtlılığı dolayısıyla bir niteliğin bir altta yatana ya da imgesel olana boyun eğmesine atfedilir. İşte bu zamanın özgür mekanı olacak olan şeyde –imgenin alanı– J. L. Nancy kendi payına özgürlük için – bir imgesel alanı kollamak niyetindeydi. Ama bu alanın özgürlüğünü –imgenin sınırlarında– korumak tüm felsefi belirlenimlerinin rüzgarlarında dolaşarak çağırmasındaydı- bu alanın açılışını ya da açık havada yer almasından çok engellemesi ya da tıkanması olarak görünüyordu. İmgesellik için boş bir yer tutmak, hakikatin bizden esirgediği şeyi –bir özgürlük imgeselini – (ve bu imge kurulursa nasıl?) bu çağrıda kurulmanın (imgenin kurulmasının) –öyle ya da böyle varlık düşüncesinin ya da onu izleyen düşüncelerin, açık ki duymazdan geledikleri şu çağrının– imgesel alan’a doğru gelmesine izin verir mi?

Her durumda söz konusu “alan” gerçek bir düşünleşme olmaksızın – özgürlüğün kendi özünü kolladığı özgür olandan başka bir şey değildir. Şimdi bu alanda yapabilirlik olarak bir özgürlük değil.

Sıçrama ile eylemin imgesini kuran şey – sıçrayan bir düşüncenin imgesel olarak çağrı-sı. Özgürlüğün –öz’ünü- imgenin elinde saklı bulundurduğu– şey özgürlük için boş bir yer tutmak.

“Çağrışım – içgüdüye göre çok özgürdür” der Max Scheler¹ “iki özgür olma kipinin birleştiği yer ; “... birbirinden ayrı mekan parçalarını (hareket, dokunma, görme, işitme vs. gibi)” dış dünya ile ilgili duyulardan önce gelen zaman-mekan algısı hareket etme ve yapma olanağında bulur. -Bu bağlamda sıçrama- yerine gelmemiş bir bekleme olarak “boşluk” değildi; henüz şekil kazanmamış bir mekan imgesini –hareket edebilmenin- yaşanmış olması oluşturur. Bu hareket mekanı –sıçrama- noktası optik mekan tamamen ortadan kalktığı zaman bile varlığını sürdürür. “Dünya mekanı” imgesini kuran –bu kalbimizdeki boşluğun –sonsuz boşluğun olması olarak görülür –bedenin durumları sıçrama imgesi olarak değişmeden kalan kendi başına bir dünya imgesi değildir. Mekan ötesiymiş gibi – imaj-devinim² – olarak tam bir kavrama tekabül eder. “... içeride oluşan bu sessizlikte bu artık bir organ değildir, bu tam duyarlıktır, bu genişleyen kalptir...”³ Kalbin boşluğunda çağrılan imgesel mekan – bu genişleyen ikinci bir kalbin içinde kaybolmuyor.

Belli bir biçimde, varlık düşüncesinin kalbinde “özgürlük”e ait bir şeyler daima bulunacaktır.

¹ M. Scheler, *İnsanın Kosmos'taki Yeri*

²

³ Georges Bataille, *İç Deney*.

C - ZAMANSIZ UZAM

Salve ¹

(Son rötüşün yokluğunda, vakitsiz bir post-scriptum)

Jacques Derrida

Fransızcadan Çeviren: Tacettin Ertuğrul

(Bilgisayarımda, yani düşünce, tartma, dil ve dijital dokunma arasındaki ilişkinin son on yıl boyunca *ex-crise*'in [dışa-yazma'nın] özel bir dönüşümüne tanık olduğu yerde yaklaşık yedi seneden bu yana bir kenara terkedilmiş ilave bir dokunuş [touche] ya da eski bir rötüş [retouche]. Aslında dışa-yazının [excriture] başka bir şekilde, tam da başka bir “kesinlik” ya da “dakiklik”le [yazım kuralıyla], klavyeden “sabit” denilen bir diskin hafızasına temas ettiği [toucher] bu yeni yazboz tahtasının yüzeylerini, oylumlarını ve sınırlarını betimlemek gerekirdi. Öyleyse süren ya da dayanan şeyin sabitliği hakkında, sert hakkında, zor hakkında, *die Härte* hakkında yazmış olacağım yalnızca – sayfa 333'deki nota bakınız. Kısaca direnme hakkında...

Anlamaların saklı ve hesaplanabilir çokluğuna ve *virtüelin* daha ziyade görselle, *phainesthai*'nin görünmesiyle, hayal ile, hayaletsel olanla, hortlakla ilgili olduğu ve buna karşın dokunmanın *aktın ve aktüelin* tarafında yer aldığı şeklindeki sanıya karşı başka bir meydan okumayı, ilave bir meydan okumayı, *teknik bir ilavenin* [supplément technique] meydan okuyuşunu hatırlatmak için bir vesiledir bu. Dokunmanın virtüalizasyona direndiğine dair kendiliğinden bir *inanma* eğilimi vardır. Şayet –sürekli ya da süreklilikçi– dokunma-merkezli sezgicilik gerçekten de baskın bir gelenekse, ki burada bunu konu ettik, o halde felsefe olduğu haliyle ve kurucu olarak belki de tam da bu inanca boyun eğmiştir. Gerçekten de dokunmanın kendisinin virtüel olmadığına

¹ Çevirinin gözden geçirilmesindeki değerli katkılarından dolayı Sayın Melih Başaran'a teşekkür ederim (ç.n.).

nasıl inanmalı? Ve orada “teknğin kökeni” gibi bir şeyin olduğu nasıl görmemezlikten gelinebilir? Bir şeyin kanıtı olarak değil, ama sadece bir belirti olarak, Kaliforniya’da dokunsal bir müzenin bulunduğunu hatırlatalım. Los Angeles’da, Güney Kaliforniya Üniversitesi’nin *Bütünleşik Medya Sistemleri Merkezi* uzaktan dokunma, “*remote touching*” deneyimlerinin mümkün olduğu, sanat yapıtlarına “dokunma”da “hakiki” duyular deneyimlemenin mümkün olduğu bir Web sitesini amatörlerin kullanımına sunuyor. Bu düzeneğin betimlenmesi şüphesiz bir çok tırnak işaretinin kullanılmasını gerektirmektedir. Böylece dijital bir üç boyutlu modeli “tutarak” (“*holding*”) bir Çin vazosunun yüzey yapısını, biçimini ve ağırlığını hissedebiliyoruz.

Kullanıcı virtüel nesnenin dokunsal imgesine sorular sorabilmektedir: “Niçin bu yüzeye dokunmak serttir de diğerine dokunmak yumuşaktır?” Müzenin ötesinde, dokunsal teknolojiler birçok alanda kullanılan bir “*software*” geliştiriyorlar: bilimsel görselleştirme [visualisation], medikal simülasyon, vb. Bu merkezin [IMSC] araştırmacıları dokunsal duyular meydana getiren düzenekler deniyorlar. Örneğin kullanıcı, bir nesnenin kenarlarını çizdiği zaman parmak uçlarına bir güç hissi gönderen kalem biçimindeki bir alet olan PHANToM; ya da kullanıcı ekran üzerindeki nesneleri tuttuğu, ittiği ya da hareket ettirdiği zaman tüm eline “gerçek” bir güç ya da direnç hissinin gelmesini sağlayan bir eldiven olan CyberGrasp bunlardandır. Araştırma sahaları “doğrudan temas”, algılama ve çarpma algoritmalarıyla; ayrıca dokunsal sergilerin el ile idare sürecinde elin konumunun kesin olarak belirlenmesiyle; ve yine virtüel nesnelerin deneyimlenmesinde gücün geri akışına (*force feedback*) ilişkin algoritmalarla; ve de Müze’deki nesnelerin sergilenmesinde işitsel, görsel ve dokunsal arasında interaktif süreçlerin oluşturulması, sergilenmesi ve keşfedilmesiyle ilgileniyor. Tüm bunlar kodlamaları içinde gitgide farklılaşan ve üstbelirlemelere uğrayan bir veri arşivlemesine yol açmaktadır. Geleceğin Freud’u analitik seansta yazboz tahtasına ve beden topografyasına özen gösterecektir. Erojen “uzaktan dokunma” ve Web çarşalarında sevgililerin bedensel temaslarından bahsetmiyorum bile... Her halükarda bu olasılık şüphe yok ki bizim yüzyılımızı beklememiştir; bunu yukarıda belirttiğim nedenlerden dolayı aktüalite veya artefaktüalite (yapayolgusallık) sorunları olarak adlandıralım. Artefaktüel olan hem teknik alanına hem de arzu alanına ve genel olarak da musallat olma biçimlerine musallat olmaktadır. Şabbatı beklerken, hep aynı işleyiş, hep aynı haz, hep aynı işkence, *tripalium*.

Sona doğru hızlanıyoruz, toparlayalım. Şimdi bu kitabın unutulmasını ya da silinmesini diğer hiçbir kitabım için istemediğim kadar içtenlikle istiyorum. Her şey silinsin ve o –Nancy kendi külliyyatında [corpus]– okunmaya başlansın ya da yeniden okunsun.

Kendi hesabıma ona ne vermeliyim? Bir öpücük mü? Gözlerinden mi? Üçüncü bir kişi için görünmez kalmalı.

Sonuçta, kuşkusuz ki kendime söz verdiğim şey işte burada, gizli bir sunu. Vermeyi insan *kendine* nasıl söz verebilir? Öyle bir sunu ki dokunmanın aynı zamanda hem *zorunlu* hem *olumsal* anlamlarının çokluğuna temas etsin: Dokunmak nedir? “Dokunmak” ne demek istemektedir? Dokunmanın bir özü var mıdır? Dile getirilebilir midir, kavranılabilir midir, hissedilebilir [sensible] midir, *dokunulabilir* midir yoksa değil midir? Onu nasıl kurtarabiliriz bağlı olduğu bu engin gelenekten, pek tabi ki bu geleneği asla unutmadan?

(Bunu kendisine hiç söylemedim, ama Hélène Nancy’ye telefonda söylemişim, bir gün rüyamda Nancy’yi dudağından öptüğümü gördüm; gerçekte ise yeni kalbinin naklinden kısa süre sonra onu görmüş ve ilk kez yanaklarından öpmüştüm, sanki bir yeniden dirilişten sonra – ve sadece onun yeniden dirilişi de değil (Zira hala hatırlıyorum ve bu bana hala dokunuyor, ilk karşılaşmamızda, bir başkasının ya da kendindeki bir başkasının [bir kadının] canlı kalbini aldıktan sonra, kendiliğinden, görünüşte kendiliğinden –görünüşte birdenbire ama neden?– karşılıklı bir hareketle kucaklaşmıştık, eski dostların şu karşı konulamaz utangaçlığı gereğince daha önce hiç yapmadığımız bir şeydi bu. Gerçek dostlarım beni her zaman korkutmuştur. Oğullarım da öyle). Ne alakası var? Bununla ne yapacağım ben? İlgi çekmek için diyecektir bazıları şüphesiz beni suçlamak için. Hayır, daha ziyade bir şeyi gizlemek ve ona gizli bir sunu yapmak istiyorum. Evet, hakikati, bir başka kalbi taşımanın deneyiminin ne olduğunu, kaldı ki kendi kalbim için, anlatmaya muktedir olmayı isterdim; kaldı ki Jean-Luc Nancy bunu kalbinin, onunkinin, seninkinin, yegane, aynı olan bir başka erkeğin veya bir kadının kalbinin derinliklerinde tanıyabilecek tek kişidir.)

Öyleyse sunum dokunmak olsa gerek arkadaşım, diyordum kendime, bu dokunma temasına, onto-lojisine, retoriğine ya da poetiğine dokunarak. Hem zorunlu hem de olumsal bir biçimde.

Zorunlu, yani tutarlı bir şekilde... Ancak tam da tutarlılık, tutarlılığın *tutarlılığı* [pertinere] zaten dokunsal bir figürü ödünç almış olacaktır. Zorunlu ve uygun (*apte*) bir şekilde, dokunarak amacına ulaşan şey tutarlıdır (*pertinet*). Bir tutarlılık kendini nesneye dokunmaktan alıkoymaz, bu da hem riskli hem de yeterli bir şeydir (“neden bahsettiğimi biliyorum!”), küstah, nezaketsiz, münasebetsiz [impertinent] olan şey de budur.

Öte yandan *olumsal* bir şekilde de... Çünkü ben, sonlu varlık, *hic et nunc* [burada ve şimdi],

onun bedeninin tekilliği içinde, onun tekilliği içinde, başkasına değil ona, Jean-Luc Nancy'ye dokunmak isterdim. Bunun için de “olumsal” sözcüğünün iki orijinal yeniden-icadına başvurmamız, bir üçüncüsünü de, yani onunkini bunlardan ayırmamız gerekti.

Olumsallık [contingence] figürü aynı zamanda bir temas, dokunma [tangence], dokunulabilirlik [tangible] figürü olsa bile, ve *Intrus* ona bir başka gelecek verse ya da hatırlatsa bile, daha baştan deri tarafından kabul edilmemiş, deri yüzeyinde yazılı [excrit] olmayan dokunma, dokunan ve dokunulabilir olana ilişkin olarak herhangi bir şey söylemeye izin veren bir üst dilin olmadığı izlenimine sahibiz hala. Gözetlenmiş ve parmakla gösterilmiş olmaksızın, her sözcük dilin bir sözcüğüyle deriye dokunur. Her sözcük deriye dilde konuşur. Bir gösteren [déictique] göstermeden evvel, bir kendini-gösteren parmağıyla işaret ederek kendini göstermeden evvel, narsisistik spekülasyondan önce ve bu spekülasyona doğru *bir dokunma* *hasıl olur* [ça touche].

İki dokunulurluğun [tactilité] yani tutarlı (*pertinent*) zorunlunun ve raslantısal (*contingent*) tekilin dokunulurluğunun oluşturduğu tuhaf çifte gelince, burada bunu açıklayamadan çabucak bu yetkin, vakitsiz ve hatta keşfedilmemiş kitabın, *Özgürlük Deneyimi*'nin bugün onu düşünmek için bize her şeyden daha çok yardımcı olduğunu, bu kitapta Nancy'nin bu olayın tüm sonucunu resmettiğini söyleyeceğim: “Eğer felsefe öznellik ontolojisinin *sınırına dokunduysa*, bu sınıra götürüldüğü içindir.”

Ve nasıl olur da dokunma, o kendi başına, dokunmaktan, dokunmadan [“le” toucher] söz ederken yoktur? Buna erişmeyi aynı zamanda hem tutarlı ama tutmadan ve olumsal ama keyfi olmayan bir şekilde nasıl umut edebiliriz? Ve her şeyden önce de dokunmanın yaptığı gibi, yani bilindiği üzere dokunmaya dokunduğu gibi, dokunmayı taklit etmeksizin ve izlemeksizin bu nasıl yapılabilir? Taklidin ya da yorumun ötesinde, yegâne yinelemenin ötesinde, hangi barok bulaşma ya da belli belirsiz salgın türünü hayal etmem gerekirdi? Buna gereğinden fazla dokunmadan dokunarak, yol yordamın, ödevin, nezaketin – arkadaşlığın sınırlarını gözlemleyerek doğru (*apte*) bir şekilde nasıl yapılabilir bu?

Dokunmak: bir kez daha, az ya da çok kör bir biçimde, ilk versiyonunun İngilizce olarak ortaya çıktığını bildiğim bir metnin dilden dile çevrilemezliğine doğru yöneldiğimi görüyorum. Tam körlük içinde, dokunmaya yöneldim. Uzun zaman

² *L'expérience de la liberté*, op. Cit., s. 47, vurgu bana ait. Özgürlük olarak düşüncenin, “*özgürlüğün kendisi olan bu sınıra* kendinde” “dokunan” bir düşüncenin kendine dokunması üzerine. s.82'ye de bakınız. Düşünmesi zor: bu deneyim öznel olmayan yani bilinçli olmayan bir özgürlüğün deneyimidir. Uzamı ve aralığı oluşturan dokunma özneliği, özne/ nesne karşıtlığını, egolojik ya da öznel yani yönelimsel bilinç olarak sorumluluğu da aşar. Bunun tüm bir politikayı, politika problematiğinin tamamını etkilemesi gerekir. Burada ifade ettiğimiz problemler hakkında ayrıca s. 65, 68, 82, 118-119 ve 131'e de bakınız. [*L'expérience de la liberté*'nin Türkçe çevirisi: *Özgürlük Deneyimi*, Jean-Luc Nancy, Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, Aralık Yayınevi, 2006.]

önceydi, *Corpus*'un yayınlanmasından epey önce, yalnız olduğumu düşündüğüm belli bir yolda onun yapıtında, evet, hiç değilse belki ilk kez, belli bir dokunma teması olarak tanımlanabilecek olan şeyi fark ettim (dolaylı, zorlayıcı ancak saklı, ısrarcı fakat tuhaf bir biçimde geride ya da beklemede tutulmuş, askıda). Buna ilişkin bazı eski tutamak noktalarına açıklık getirilebilir.

İlklerden biri kesinlikle sunuyla ilgilidir. Her şeyden önce ona dikkat çekmek istedim çünkü burada söz konusu olan şey bir sunudur. Böylelikle yüceden daha yüce “Offrande sublime”³ okurken zorlayıcı, karşı konulmaz bir biçimde bu sözcüğü tutuyormuş gibi “dokunma” sözcüğünü içine alan tırnaklar merakımı uyandırdı; sanki dokunmaksızın, usulca yaklaşarak, sanki daha baştan bulaşmış bir sözcükle, ona cımbızlarla, ayraç işaretleriyle dokunarak, böylece de ilan etmenin erken olduğu bir şey hakkında ilgisini itiraf ederek itiraf edilemeyen bir eğilime boyun eğer gibiydi. Belki de bu şey genel olarak adıyla uygunluk içinde olmadığı için ve de bütün dili değiştirmek, her şeyi yeni baştan yazmak, excire, dokunma hakkında uygun bir şekilde (*apte*) konuşmak ve düşünmek gerektiği için... Fakat temizliğin temastan, hastalıktan ve bulaşmadan kaçan şey olduğunu da kaydedelim. Öyleyse burada söz konusu olan şey, burada, tam da yücenin sınırı üzerinde bir sunu düşüncesinin estetik ve etik arasındaki ayrıma neden meydan okuduğunu açıklamaktır. Ve muhtemelen aynı denemenin başka bir basımından eklenmiş olan sayfanın altındaki bir not şöyledir: “O, ahlaki belirlenimlerle (iyi/kötü) birlikte, bunun *sunumu* [*présentation*] olarak etiğe, ahlaki pratiğin varolduğuna işaret ettiği için ona meydan okumaktadır. Görmeye ya da “dokunma”ya verilen *özgürlük*...”

Özgürlüğün kendisini görmek [*voir*] (“görmeye verilen özgürlük” demektedir), kendini duyusal görüşe sunulmaya bırakmak zaten ihtimal verilmeyen şeydir. Bana öyle geliyor ki Kant burada tartışma götürmez kalmaktadır. Peki ya özgürlüğe dokunmak! (“Görmeye ya da “dokunma”ya verilen *özgürlük*”). Bu olanaksızın içindeki abartıyı, kesin mübalağayı, aşırılığı hissetmişti kesinlikle: peki ya sadece görmek değil özgürlüğe “dokunmak” da ne! Görmeye ve dokunmaya “vermek” ya da daha çok söylendiği gibi “verilmek” de ne? Bu verilen [*donnée*] karşılıksız bir armağan [*don*] mı yoksa bir deneyim verisi [*donnée*] (*Gegebenheit*) mi, bir sunum mu yoksa bir kendini sunma mıdır? Ve bunun et ve kemik şeklinde kendisini sunmasını istemek, onu dirisini istemek bahanesiyle ortadan kaldırmak olmayacak mıdır? Özgürlüğe varmak özgürlüğe dokunmak değil midir? Ona varmak bahanesiyle onu yok etmek olmayacak mıdır? Peki ya ahlak ve siyaset sözkonusu olduğunda... Bu iki sebepten ötürü, tırnak işaretlerinin ya da italiklerin olması

³ *Une pensée finie*, op. cit., s. 187.

gerekliydi evet (“Görmeye ya da “dokunma”ya verilen özgürlük”). Zira burada değinmeye [toucher] cüret etmek için fazlaca yeni ve zengin bir kitap olan *Özgürlük Deneyimi*’nde, dokunulmuşu [touché] da italikle yazmaktadır:

...ona *dokunmuş* olmadan evvel, bir şekilde – özgürlüğü el altından [gizlice]
“kavramış” olma tehlikesi...

Öte yandan tam da Heidegger’in belli bir jesti (onu “felsefe yapma”ya ya da daha sonra “düşünme”ye geri vermek üzere özgürlüğü “teorik”ten geri almak) hakkındaki tartışmanın öylesine güçlü bir şekilde ortaya konulduğu anda el altına ilişkin olarak el altından bir düşünce kitabın bu büyük başlığını (La pensée libre de la liberté” [Özgürlükten azade düşünce]) yönlendirecektir – Nancy ondan sakınmak ya da onu problematize etmek için daha sonra şöyle diyecektir:

Böyle bir “felsefe yapma” aslında, İdea’nın özgürlüğü zincire vurduğu noktada metafizik idealizmin bağrına *dokunan* yapıçözücü [yapısökücü] nüfuz ediş olarak sunabilir kendini...⁴

Orada, dokunmak yüzeyin ortasından geçen ya da sınırı aşan bir “nüfuz etme”yi [pénétration] (ve bunu yapıçözüme uğratmaya davet eder) varsayıyor gibidir. Tırnaklar arasında ya da italik olarak “dokunma”ya dokunmak, belki de bu yeterince görülmemiş olan şeyi düzeltmek, tamamlamak, açıklamak gerektiğine işaret etmektedir. Daha açıkçası: özgürlüğü yeterince düşünmemiştir çünkü onu sadece görmüştür. Özgürlüğü düşünmek, tartmak, kanıtlamak için Nancy görmenin öncesine geri dönmek istemektedir. Kendi bedeninin bağrında, mutlak görünmezlik içinde kendini kaydeden şeyi keşfetmek istemektedir. Öyleyse bu kalptir. Kalbin kendisidir. Kalbin kalbine ilişkin olarak “kendi” [même] ne demeye gelmektedir? Kalbin, hükümrân kalbin, kendinden itibaren kalbin, kendinin en yakınındaki kendisiyle birlikte kalbin (*ipse, ipsemet, metipse, meisme, même*) kendine has olanı, özü ne demektir? Nancy kalbin *kendisinin* sözcüğün tüm anlamlarıyla tam da mümkün bir yeniden kendine mal etme olmaksızın başkası tarafından görünmez bir biçimde dokunulduğum anda, kendinin kendisinin kendisini sahipsizleştirdiği [mülklenmediği-s’exapproprié] yer olduğunu bilmektedir. Daha yukarıda mutlak yas adını verdiğim şey işte budur. Üstelik eklemleme [greffon] yeri ve muhtemelen “diğer cinsiyet”in eklemleme yeri de budur. Kadınların kalbinin nakle daha uygun ve daha hayatta kalır olduğunun söylendiğini işitmiştim, mümkündür.

Nancy’nin bakış açısını izlersek, önemli olan şey onun bizi görmenin ötesine veya

⁴ *L’expérience de la liberté*, op. cit., s. 65.

görmeden önceki bir alana götürmesi değildir ya da bize görmenin dışında, görme kaybıyla düşünmeyi önermesi değildir. Bu yolda başkaları onu önceliyordu ve o bunu görenlerin ve bilenlerin başında geliyordu. Bu bakış açısıyla bizi görmeden dokunmaya geri götürüyor da değildir. Fakat bana öyle geliyor ki dokunmayı sınırlandırmak için, ona karşı “çok kolay bir güven”den kaçınmak için, bize dokunmadaki dokunulmaz olan şeyi hatırlatmaya girişmektedir.

İşte geldiğim nokta bu. Peki ne yapmalı? Hala susmalı mı? Vazgeçmemeye karar verdim. Onun orada beklediğini ve zaten beklediğimizi ve de benden artık ne alacak ne de öğrenecek hiçbir şeyi olmadığını bilerek, başka bir deyişle ben olmaksızın – kendi kendine zaten çok iyi söylediği şeyi ona yineleyerek onu hala hoşnut edebileceğim yere gayret ve tevazuyla dokunmayı, dokunmayı deneyerek tanıklık edeceğimi söylüyorum kendime hiç değilse:

Düşünce kendi olmaksızın, kendine geri dönmeksizin kendine dokunur.⁵

Dokunmak için, “gözlere bir öpücük” olabilecek şeyden (belki, “Görmeye ya da “dokunma”ya verilen özgürlük”) ona bahsedeceğim diyorum kendime uzun zaman önce. Söylendiği gibi başkasının gözlerine dudaklarla koyulmuş bir öpücük değil katiyen: aşk, ölüm, kutsama.

Hayır, dudaklara bir öpücük denildiği gibi gözlere bir öpücük, gözlerden bir öpücük başkasının gözlerine. Bu mümkün mü? Bunun şekli nedir peki, eğer bu hala bir şekilse?

Bildiğim kadarıyla öpme Novalis haricinde pek nadiren *düşünmeye* –düşünmek denilen şey– kalkışılmıştır. Meydana gelen şeyi düşünmek zaten çok zordur ve şüphesiz sözün kısası bir ağız başka bir ağızla temas ettiği zaman ve dudaklar, bazen de dil ve dişler birbirine karıştığı zaman düşünmek zaten çok zordur (ama “düşünce” de orada başlamaktadır belki de).

Eğer retorik yapmacıklıklarla yetinilmeyecekse, bütün bunlar ilginç ve gerekli bile olsalar: dudaktan öpmek yerine gözlerden öpmek (“bakışla kucaklamak”, “gözlerle yemek”, vb.).

Gözler olanca şiddetiyle, son haddinde, uçuruma dek, uçurumdaki Narkissos’a gömülünceye dek keşiştiği zaman, dünyadaki hiçbir şey ve ışık bile, güneşin üçüncü kaynağı bile araya giremediğinde, her türlü dönüşümlülüğün ötesinden bana bakan, bana başkasından geldiği için sevdiğim, sevilen bir bakışı gördüğüm zaman, gündüz müdür yoksa gece mi? Temas var mı yok mudur? Ve bu bir okşama mıdır? Bir okşama

⁵ *Corpus, op. cit.*, s.102.

mıdır oradaki, ve onu mecazdan başka bir şekilde söyleyebilir miyim?

Şayet, düşündüğüm ve sandığım gibi, sanki zaman kazanmak için (böyle bir öpücükte zaman da nesnel uzam gibi çabucak ortadan kaldırıldığı için hala zamanımız kaldıysa); bakışın ve demek ki dokunmaktan sakınmanın ve yeminini bozmanın içinde değiş tokuş edilen bakışın imkanından, kesişen gözlerin imkanından itibaren artık ne gündüz ne de gece vardır, söylendiği gibi, zira, en azından, diğer gözleri –Narkissos’a bile– gösteren bir yansıtıcı yüzeyin imkanı olmaksızın, insan dünyadaki hiçbir şeyi göremez (dünyanın kökeni ve imkanı oradadır, ki onu yalnızca bir dünya verebilir), öyleyse, onlar hala kendininkiler olduğunda, bu gözlerden öpme anında günün ya da gecenin daha önce varolup olmadığı sorulabilir.

Ve böylece dokunsal olan başlar.

Zaten sahneyi işgal etmekte olan dokunma sahneye girer. Ave Psykhe.

Bir başka soru, yani bir dünyanın saf ve yalın imkanına ilişkin *ilanın* yalnızca orada olup olmadığı da sorulabilir. Yalnızca imkan olarak kendisini ortadan kaldırmak suretiyle yani imkansız hale gelmekle doğabilen bir imkan ya da doğrudan doğruya mümkün olmaya son verecek olan, mevcut ya da daha doğrusu edimsel hale gelen şey.

Gözlerdeki öpücükte, henüz ne gündüz olmakta, ne de gece olmaktadır. Gece de yoktur henüz gündüz de. Ama gündüz ve gece sözleşirler. Sana onları vereceğim derler birbirlerine şafak vakti.

Felsefe öpme hakkında pek az konuşmuştur, peki konuşmak gerekir mi ve de nasıl konuşmalıdır? İşte *Corpus* bunu yapmaktadır ve ben de bunu keşfettim (Nice, 19 Ağustos 1992 akşamı). *Corpus*’dan evvel bir yıldan beri Jean-Luc Nancy’nin yapıtlarındaki “dokunma” kavramlarının ve söz dağarcığının bir indeksini oluşturmayı . zaten düşünüyordum, ve işte *Corpus* haber vermeksizin benden önce davranarak her şeyi söyledi.

Düşünürün stratejik güvenliği –politik anlamı da dahil– hala takdir edilmektedir. O kendinden ve tam olarak (*apte*) yaygınlaşmış dokunsalın, hatta üst-dokunsalın kötü etkilerinden şüphe duymaktadır. O, “hiper” devinimin, sonsuz bir pey sürme atılımının bağlantıyı kesmesi ve bu silahı tüm şüpheli el çabukluklarından uzaklaştırması dışında, haricinde - dokunmanın büyük transandantal-ontolojileştirilmesinin her türlü dolaysızlık onto-teo-ideolojisi tarafından yeniden kendine mal edilebileceğini

(peşinen vuku bulacaktır) bilmektedir. Nancy'nin yeniden artırımını, onun muntazam mübalağasını okumak ve de iyi okumak gerekiyor hala. Gazetelere bakılırsa dava kazanılmadı daha. Bu yalnızca yeryüzünün oğulları, şeyleri harfiyen alan cahiller ve dolayısıyla İncil'in sözü meselesi, maddeci-duyumcular meselesi değil, bu sadece Thomas meselesi ve hatta İsa'nın yaralarını dokunmaya sunduğunu hatırlatmak isteyen bu tuhaf Hristiyanlar meselesi de değil, fakat göreceğiniz gibi daha bir sürüsü var. Ontoteoloji ideologlarına karşı Nancy dokunmama, dokunmaya dokunmama uyarısında bulunuyor. Zaten kendine dokunmayan dokunmaya dokunmamalı. Aslında "Gizem?" başlıklı bölümün tümünü burada tekrar okumak gerekirdi ve bu bölümün ilk satırlarını bir kez daha alıntılamanın gerektiğini düşünüyorum. Bu satırları ne kadar düşünsek kafi olmayacaktır:

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu düşüncenin "dokunma"sı – ya bu *sinir-ölçer* [*pèse-nerf*] olmalı ya da hiçbir şey – duyuya dışsal ve önsel olan bir dolaysızlığa ait değildir. Aksine o tam da sınırdır – ve duyunun sınırı her biri bir diğerini ihlal eden tüm duyularda tutulur.

Fakat demek ki "dokunma"ya çok kolay bir güven duyulmamalıdır ve anlam(lar)ının sınırlandırıldığı haliyle, "dokunma"nın anlamına [*le sens*] dokunulabildiğine *inanılmamalıdır*. Bu, en sağlam yani en kaba cisim [*corps*] ideolojilerinin (kuşkusuz cisim karşısında duyduğu gerçek ve saklı korkusuyla birlikte – "Kaslı düşünce" ya da "kutsanmış kalp düşüncesi" türünden, dirimci-ruhcu faşizm)⁶ oldukça tipik bir eğilimdir.

Böylece olağanüstü yoğunluğu içinde daha yakından okumaya davet ettiğim bir sonraki sayfa Platoncu *epopteia*'nın, Gizemlerin Görüsü'nün ya da Duyusal Kesinlik Gizeminin tüketilmesinin ötesinde, başka bir dokunmaya çağırmaktadır ("buraya bakın, Kibele'nin sepetinden çıkana, fallus ve kafa, *hoc est enim corpus meum* [*çünkü bu benim bedenim*]"⁷). Nancy "yalnızca bir yönü ve bir görüyü tanıyan "gizemsel *epopteia*"nın karşısına başka bir yerde üzerinde durulmuş olan *arealite* kavramını koymaktadır:

Epoptheia, yetkin görme [*vue*], yani "temaşa"ya erişmek üzere, "gözle yemek" (bizzat gözün kendisi, kendisini yiyip yutan) ve ele geçirmek olan bir "üst-görme"ye erişmek üzere ve bir *dokunmayı* tamamlamak üzere

⁶ "... dokunulmamış bir "madde"ye rastlamak sözkonusu değil: içkin aşkının karşısına konulmuyor. [...] Dokunulmamış bir madde yok – aksi halde hiçbir şey olmazdı. Aksine dokunma [*le tact*], yerleştirme [*la pose*] ve yerinden çıkarma [*dépose*] var, cisimlerin dünyaya geliş-gidiş ritmi. Kendisinden bölünmüş, ince dokunma." (*Corpus, op. cit.*, s.102)

⁷ *Corpus, op. cit.*, s. 41.

inisiyasyonun geride bırakıldığı görme: tam da dokunmanın mutlağı, kendine dokunmak gibi başkasına dokunmak, parçalanıp yenilmiş, soğurulmuş başkasının içindeki birisine dokunmak. Tüm gelenek için, Duyusal Kesinlik Gizemi'nin *tüketilmesi* böyledir: buraya bakın, Kibele'nin sepetinden çıkana, fallus ve kafa, *hoc est enim corpus meum* [çünkü bu benim bedenim].

Fakat *arealite* bir sepetten yani Gizemler sepetinden çıkamaz. *Arealite* *epopteianın* görmek istediği gibi görünmez. O hiçbir biçimde görünmez: ne bedeninin saf uzanımı [extension] ve uzanımlılığı [ex-tensivité], (kendini) olduğu haliyle görmeye sunmayan kendi-dışı olarak (Gizemin mantığının üst-görmeye sunmak üzere temsil edilemez olarak vazettiği şey budur), *ne de* zaten, ve özdeş olarak, tam da temsil edilebilir olduğu haliyle: belirli düzenleniş, bu cismin özelliği olarak. [...] *Bir cismi* görmek tam olarak *bir* görme [vision] elde etmek değildir: görmenin kendisi orada gevşer, seyrekleşir [...] buna karşın gizemsel *epopteia* yalnızca bir yönü [veçheyi] ve bir görmeyi tanır [...]. Bu tam ve kesin olarak ölümün görmesidir [...] Medusa...

Bu taşlaştıran “gözle kendini tatmin”den ayrı olarak, okşama hareketi: daha önce zaten işittiğimiz gibi “zevk alan ‘evet’”tir. Dilde ve söylemde “le”⁸ (örneğin bu ya da şu, *le corps* [cisim] ya da *le toucher* [dokunmak]) olmadığında, aslında artık neden ve de kimden bahsedildiğini bilememe riski vardır. Buraya erişebilmiş olsanız bile, tam da burada ve az önce okuduğunuz yerde dahi riskin asla uzaklaştırılmış olamayacağı doğrudur.

Orada hiçbir teminat geçerli değildir, aksini *elde tutan* [tienne] hiçbir kesinlik yoktur.

(Yukarıdaki gibi “tutuyorum” [tiens] değil de *tutmak* [tenir] dediğimiz zaman, hala bir dokunmayla karşı karşıya mıyız?) Kimin tuttuğunu bilmeden, denemek gerekiyor *belki de*, işte tekilin [singulier] tekilliği [singularité] burada. Fakat tekil daha fazla güvenceli değil ve olmamalı da. Bir şans ya da bir risk gibi *kesin* olmalı. Bana öyle geliyor ki (ama belki de bu noktada yanılıyorum) Nancy “bahis”den çok az bahsediyor, fakat ben onu bir bahis düşünürü ya da oyuncusu olarak algılıyorum ya da daha doğrusu bir bahisçi gibi. Fakat ümitsiz bir bahisçi: para sürmekten, girişmekten, taahhüt etmekten, *abartılı* bahisleri *sıkı sıkıya*, ve de *abartılı* bir biçimde, hesaplamak için her şeyi yapmaktan vazgeçmiyor, ama hiçbir şey ummaksızın,

⁸ “Le”: Fransızca’da belirtili tanım edatı (eril) (ç.n.).

hiçbir “bahis iddiası”nın kârını, hiçbir kurtuluşu⁹ hesaplamaksızın yapıyor bunu. Belki de bu mahvolma çılgınlığı, bu imkansızlık, onun “Hristiyanlığın Yapıçözümü/ Yapısökümü”dür. Bu noktada ona öykünsem bile, tüm yapıçözüme hala direnen Hristiyanlığın esası ya da tarzının birbirlerinden ne yönden farklı olduğunu ve birbirlerine tercüme edilemeyecek biçimdeki kişisel tarihlerimize ne yönden işaret ettiğini görmek kalırdı geriye. Biz aynı biçimde tırnak içinde “hristiyanlar” ya da “hristiyan olmayanlar” değiliz, fakat bunun pek bir önemi yok kuşkusuz.

En büyük risk tam da *bilmeye* çalışmanın gerekli olduğu anda kesindir. Neden? Neden değil fakat kim. Neden bahsedildiği değil fakat her şeyden önce kime “ve ben, ve sen” denildiği.

Bu yüzden dile asla güvenmemeli. Ne de cinsel farklılık gramerine.

– Dokunmak mı dediniz? İyi ama kim dokunuyor?

– Bu yüzden rüyamda gözlerde bir öpücük gördüm: olması gerekiyorsa, vardı. “Le” baiser [öpücük] yoktur, her şekilde görüşü taşıyan, ancak sesi de taşıyan un baiser [bir öpücük] vardır. İyiye mi kötüye mi alamet olduğunun artık bilinmediği bir okşama, kalbe bir seslenme [telefon etme; coup de téléphone] gibi.

Ve bu inanılmaz bir kutsama [bénédiction], şiddetlenmiş bir kutsama, *verilmiş* [accordée] ve de “şiddetlenmiş rıza”sına verilmiş bir kutsama, kurtuluş umudu olmayan bir kutsama, şiddetlenmiş bir kurtuluş, hesapsız, hesaplanamaz bir kurtuluş, peşinen geri çekilen temsil edilemez bir kurtuluş olsun, Kurtuluş adına layık bir kurtuluş olmak için olması gerektiği gibi...

Şefaatsiz bir kurtuluş [selam; salut], gelecek bir kurtuluş yalnızca.

Selam sana, selam kendilerine dönüşmekte olduğumuz körlere¹⁰

Selam! [Salut!] Sen giderken nasıl “selam!” demem ki sana? Bize gönderdiğin şu selama, söylemiş olduğun gibi “şefaatsiz bir kurtuluşa [salut], temsil edilemez bir kurtuluş”a nasıl karşılık verilmez ki? Bu nasıl yapılmaz ki ve zaten başka ne yapılabilir ki? Her zaman olduğu gibi, yas zamanı ne analiz ne de tartışma zamanıdır. Ama yine de silik kalacak bir takım övgüler de kaçınılmazdır. Seninle birlikte selamlama vakti olabilir

⁹ Salut: Kurtuluş, kurtulma, selam, selamet, tasarruf, birikim (ç.n.).

¹⁰ “Salut à toi, salut aux aveugles que nous devenons”, Jean-Luc Nancy, Libération, 11 Ekim 2004.

ve olması da gerekir: selam, elveda! Bizi terk ediyorsun, içinde kaybolduğun karanlığın önünde bırakıp gidiyorsun bizi. Ama: selam karanlığa! Şekillerin ve şemaların bu silinip gidişine selam. Kendilerine dönüşmekte olduğumuz ve gözde bir tema haline getirdiğin körlere de selam, artık idealara, formlara dayanmayan fakat güçler yoluyla kendini dokunmaya bırakan görüye selam.

Yalnızca karanlığın sahip olduğu bu açıklığı en iyi şekilde selamlamak üzere kör varlığa kendini alıştırıyorsun: bu açıklık görüş alanı dışındadır ve gizi sarıp sarmalar. Gizlenen bir giz değil, apaçık bir giz, varlığın, yaşam/ölümün açılmış giz. Öyleyse sağ salim koruduğun bu gize selam. Ve sana selam: salve, salim ol! İçine girdiğin yerde sağlığını ya da hastalığın olanaksızlığı içinde salim ol. Ölüm karşısında değil fakat ölümden salim ol, ya da şayet olabiliyorsan, şayet olabiliyorsa, ölüm gibi salim ol. Doğumundan beri senin ikametini kendinde taşıyan ölüm gibi ölümsüz ol. Selam! Bu selam seni kutsasın (bunu da bize söylemiştin). “İyi söylemek” ve “İyi söylemek”: iyiyi iyi söylemek, iyi ya da imkansız, tüm mevcudiyetten kaçan ve bir jest, bir lütuf içinde herşeyi elinde tutan ve tüm mevcudiyetten kaçınan temsil edilemez, alınca ya da omzuna kaldırılmış ya da konulmuş el, “selam!” aksettiren bir ağırlama, bir elveda. Selam sana Jacques, ve en yakında, Marguerite’e, Pierre ve Jean’a da selam.

Kaynak: Jacques Derrida, “Salve (post-scriptum à contretemps, faute de retouche finale)”, Le toucher, Jean-Luc Nancy içinde, Éditions Galilée, 2000, s. 337-348.

Alain Badiou

Fransızcadan Çeviren: Hayri Gökşin Özkoray

Jean-Luc Nancy'nin bizim aramızdaki tekil konumu –“biz” derken filozofların kekre ve vahşi loncalarını kast ediyorum– şöyle özetlenebilir: hiç kimse makul bir şekilde Nancy hakkında kötü bir şey söyleyemez veya düşünemez. Kısacası, meslektaş duyulan düşmanca kayıtsızlığın kural olduğu bir çevrede, Jean-Luc Nancy iki bakımdan istisna teşkil ediyor. Öncelikle, Nancy, herhangi birine karşı soğukkanlı ve kuvvetle dingin. Ardından, herkes tarafından seviliyor.

Bir anlığına, kendime, adaletin karanlık yolu ve aynı zamanda da yapılması gereken en zor ve nankör iş diye tanımlanabilecek özgün (*original*) olma olgusunun yegâne olanağının bu kabul görmüş adamın arkasından konuşarak, kötücüllük (*malfaisance*) dediği şeyin kendisine ilişkin biçimlerini icat etmekten geçip geçmediğini sordum. Aslında, Jean-Luc Nancy, klasiklerdeki raslantısal Kötülük'ten (*le Mal accidentel*) farklı olarak, deneyimini çağımızın icat ettiği her yerde varsayılan özsel Kötülüğe (*le Mal essentiel*) kötücüllük adını verir. Ya –alıntılıyorum– varlığın “kendine karşı zincirlerinden boşanması”, ya da “varlığın/olmanın öz olarak kavranışı”, yani “varlığın imhası” biçiminde (*PF*², s. 33). Sağduyudan yoksunluk, sadece verilen anlamın (*sens*) yıkımı değildir, aynı zamanda, daha da vahimi, “anlam ihtiyacına olan her erişimi kapatır”.

¹ Alain Badiou, “*L'offrande réservée*” in Francis Guibal ve Jean-Clet Martin (der.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris kolokiyumu (18-19 Ocak 2002), Paris, Galilée (“La philosophie en effet” serisi), 2004, s. 13-24 (ç.n.).

² *PF* = Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie* (Sonlu bir düşünce), Paris, Galilée, 1990 (ç.n.).

Jean-Luc Nancy'ye karşı, kendisinin de çoğunlukla olduğu gibi sert ve eleştirel değil (bu zaten kendiliğinden geliyor) de, kötücül olmaya gücüm var mıydı? Yahut, kendisini tartışmayı ya da tinsel eğilimlerini eleştirmeyi istemeden –istemek denen şey de her neyse–, Nancy'yi azletmek istemeye? *Aura*'sını gölge altında bırakarak, güzel ruhunu çirkinleştirip, doğruluğunun ifade ettiği entelektüel medeniyeti yabanılaştırmaya gücüm var mıydı?

Aslını isterseniz, bunu hiçbir şekilde başaramadım; bu mahiyette tamamen çuvalladım. Jean-Luc Nancy nezdinde kötücül olmak düşünülmemeli bile. Kendimi Nancy'nin zamane tarz ve usullerini kınayarak damgalamak üzere sarf ettiği oldukça keskin sözcükleri onun hakkında kullanacak yetide dahi görmüyorum. Ama yine de! Mesela şunu okuyorum:

Eğer düşünce varsa, bu anlam olduğu içindir, her seferinde düşünmeye yönelten ve kendini düşündüren anlamdan dolayı. Fakat, aynı zamanda zekâ (*intelligence*) var, daha da kötüsü anlıksallık (*intellectualité*) var: bu ikisi, öncelikle ve özellikle, herhangi bir anlam söz konusu değilmişçesine, kendi icralarına yönelme yetisine sahip. Bu korkaklık veya tembellik her zaman çok yaygın (PF, s. 11).

“Tembellik” ve “korkaklık”, ne azımsanacak, ne de yumuşak ifadeler. Jean-Luc Nancy'nin burada beni düşünmediğini mutlak surette bilsem dahi, ben aklıma kendimi ve başkalarını getirebilirim. Zira, başkalarıyla birlikte, söz konusunun anlam olmadığını açıkça destekliyorum; başkalarıyla birlikte, hakikatin anlam-dışı boyutunu (*la dimension insensée*) savunmaktayım. Matematiğin harfiyen körlüğüne özsel, ontolojik bir değer atfederek, anlıksallık icralarına meyledenin ben olduğumu söyleyebilirim.

Şayet devam edersem, daha da vahimleşiyor. Şöyle ki:

Bana öyle geliyor ki, bu yüzyıl sonuna özgü bir entelektüel korkaklık ve sorumsuzluk var: en azından sembolik değerinden ötürü (ve birtakım diğer siyasi, teknik, estetik koşullardan dolayı), bu sözümona yüzyıl sonu, sanki bizi tam da belli bir sertlikle anlama meselesi, fırsatı veya kaygısına çağırıyormuş gibi davranabiliriz. Sona eren bu yüzyıl, anlam çöküşlerinin, anlam sapmasının, anlamın terk edilmişliğinin ve zafiyetinin –kısacası sonunun– yüzyılı değil miydi? (PF, s. 12).

Tekrardan, korkaklık, ve sorumsuzluk. Oysa, Jean-Luc Nancy'nin geride bırakılan yüzyıl ve şimdiki zamana dair görüşünü (bariz ve sadece bu metinle sınırlı bir görüş) kabul etmiyorum (bu görüşü, kelimenin felsefe-altı anlamıyla, anlaşımsal bulmakla birlikte). Son yüzyılın, anlamın çöküşlerinin ve terk edilmişliğinin yüzyılı olduğunu düşünmüyorum. Tam tersine, birbiriyle uyumsuz hakikatlerin anlamdan-uzaklığının (*l'ab-sens*) zararına anlamın dayatılışının yüzyılıydı. Bu yüzyıl sonunda, anlam fırsatı veya kaygısının bana anımsatıldığını hissetmiyorum. Ama aklıma daha çok, rahatlıkla aristokratik olduğunu söyleyeceğim, formalizmin ve, evet, karanlık egzersizin (*l'exercice obscur*) kesinliği (*rigueur*) ge(tiri)liyor. Nihayet buyruğun (*injonction*), son'un (*fin*), sonlu'nun (*fini*) ve sonluluğun (*finitude*) buyruğu olduğuna inanmıyorum. Kanımca, burada eksikliğini belli eden sonsuzluktur. Binyılın eşiğinde, “son”, “sonlu” ve “sonluluk” kelimelerinin her tür kullanımından vazgeçilmesini önerebilirim. Madem ki Jean-Luc Nancy korkaklık, tembellik ve sorumsuzluktan bahsediyor, ve madem ki ben kendisi tarafından gösterilen yerlerde kendimi tanıyabiliyorum (her ne kadar beni buralar(d) a tanzim etmeyi aklımdan asla geçirmediğini bilsem de); o halde, biz de bir süreliğine biraz saldırgan olalım. Söyleyelim, bildirelim ki: kopulması, kurtulunması gereken şey, sonluluktur. Sonluluk güdüsünde (*motif*), özgürleşmenin inkârı, saf (pür) şu anda mevcut olanın ölümcül yetkesi, halkların kendilerinden yoksunlukları ve hakikatlerin kökünün kazınması yoğunlaşır. Bu şüphesiz, anlamın hayrına, en azından duyumsamanın işgali şeklinde, anesteziyle özdeş uç sansasyonun doğrultusunda gerçekleşir.

Fakat, polemik söyleyimde, Jean-Luc Nancy'nin bahis konusu olamayacağını da derhal görüyorum. Aslına bakılırsa, hangi anlam ve yönde olursa olsun, Nancy'nin, [özgürleşmenin] inkârına ve çağdaş demokratik aptallığa itaate ortak olduğunu öne sürmek imkânsız. Nancy, kesintisiz gazeteciliğin özgürlüklerimizin aşılmaz ufkunu elbirliğiyle gördüğü anlamdaki “demokrasi”nin, bugün hiçbir şekilde anlam meselesinin seviyesinde olmadığını ve üstelik bu sorun nezdindeki sağırlığın ve görmezden gelişin araçlarını düzenlediğini söyler ve tekrarlar. Dahası ve hepsinden önemlisi, Jean-Luc Nancy, başkalarından ve benden ziyade, rafine anlamda, son komünisttir. 1960 veya 1970'te değil, ama 1991'de “komünizm, daha tamamı gün ışığına çıkacak bir düşüncenin eskil (*archaïque*) ismidir”³ diye yazan ondan başkası değildi. Ah! Bu sözceyi kardeşçe selamlıyorum. Buna karşın, son bir defa kötücül olmaya girişeceğim. “Daha tamamı gün ışığına çıkacak bir düşünce!”. Müebbet bildirinin post-Heideggerci tarzı ve gelecek olan'ın bitmezliği irkiltici olduğu; düşünülecek olanı henüz düşünecek durumda olmadığımızı durmaksızın beyan eden bu tip laikleştirilmiş bir peygamberlik, varlığa hesap verme halinin *pathos*'u, bu eksikliğini gösteren Tanrı, dipsiz derinliğe karşı bu beklenti, siste uzaklara götüren ve belli belirsizin gelişini gördüğümüzü söyleyen

³ *La Comparution* (Yargıç karşısına çıkış), Jean-Christophe Bailly ve Christian Bourgois ile birlikte, 1991, s. 62.

bakışın tavrı! Şunu söylememek elimizde değil: “Bakın, eğer bu düşüncenin daha henüz tamamı ortaya çıkmadıysa, en azından bir parçası belirlediğinde bize haber verin!”

Lakin, [kutsal olana] küfrün beni ikna etmesini sağlayamıyorum. Biraz daha ileride şunu okumanın sevinci her şeyin üzerine çıkıyor: “Komünizm, her birimizin, *aramızdaki herkesin*, ortak ve ortaklık halinde (*en commun, communément*) olduğu anlamına gelir”. Dahası, sözcüğün Nancy için sahip olduğu kapsamı bilerek şuna varıyoruz: “Komünizm, ontolojik bir önermedir”, “söz konusu ontolojinin, Varlığın ya da olanın ontolojisi olmadığı; olanın hiçbir parçasını teşkil etmediği haliyle varlığın ontolojisi olduğu”⁴ göz önünde bulundurulursa.

Bu noktada o kadar yakınız ki, artık ikimizi ayırt edemiyorum. Varlıktan ortaya çıkan, olanın hiçbir parçasını, hatta kendi olduğu şeyi bile teşkil etmediği ölçüde, başkalarıyla birlikte, Nancy’nin ta kendisiyle beraber, olay (*événement*) diye adlandırıyoruz; ve ben burada hakikatlerin kapsayıcı karakterinin doğuşunu görüyorum, nihayetinde bunun anlamı işbu hakikatlerin yaratılışlarındaki ortaklıkları ve “ortaklık halinde” oluşlarıdır. Öyleyse, kesin surette her olay “komünist” ise, ki Jean-Luc Nancy de bunu olumlar, bu benim için de o kadar doğru ki, gelinen aşamada kötücüllüğün kelime dağarcığına kadar her şeyi kaybediyorum.

Erişilen bu noktada, kötücüllüğün çatışkısına dair ne yapmalı? Bunun Nancy için temel bir kavram olduğunu söylemek yetersiz. (Nancy’nin de kendini biraz sürttüğü) Lacan’ın söylemine kışkırtıcı biçimde gönderme yaparak, “sonluluğun” Nancy’nin felsefi söyleminin baş-anlamlayanı (*baş-imleyeni/signifiant-maitre*) olduğunu seve seve iddia edebilirim.

“Felsefi söylem”? Ben burada ne söyledim? İşte bir çifte-ihtilaf (*double litige*) vesilesi.

Öncelikle, Nancy’ye göre, söylem, tam tamına düşünceye sorumsuzluğun nüfuz etmesine aracı olan şeydir. Hatta daha da kötüsüne. Nancy, korkaklık ve tembelliğin “her düşünce çabası veya eğilimine, söylem olduğu andan itibaren” girmeye başladığını beyan eder (*PF*, s. 12). Mutlaka, alışılmış dinginliğiyle “her zaman” söylem olduğunu ekliyor, çünkü –doğrudan mistik perspektifin reddi– anlamın sessizce kendinden geçişi diye bir şey yoktur. Yine de bu, söylemi masumlaştırmaz. Felsefenin ise –Heidegger’den beri biliyoruz ki–, sonu duyurulmalıdır. Bu son, düşüncenin programını dahi nitelendirir. Nancy, ara vermeksizin, “felsefenin yerine geçen görev[den] (*tâche*), bizim görevimiz[den]” bahseder. Felsefenin sonu saikine karşı bir Manifesto yazmış olan ben,

⁴ *La Comparution*, a.g.e., s. 65. Bundan sonra C.

zaman içinde işleyen “biz”den atılmış bulunuyorum. Ayrıca, Jean-Luc Nancy, “son” kelimesine, “felsefenin sonu” ifadesine kötü tepki gösteren için, “entelektüel korkaklık” tan söz ediyor (PF, s. 12). Ay! Kötücüllüğün oldukça zayıf kaynaklarını yeniden mi seferber etmem gerekecek? Şu tezin basitçe savunusunda yeterince kötücüllük olduğunu söyleyelim: “Sonluluk”, Jean-Luc Nancy’nin felsefi söyleminin baş-anlamlayandır.

Zira, bu söylemde sonluluk, düşüncenin çift anlamda efendisidir.

Öncelikle, sonlulukta, düşüncenin kendisinin ne olduğunu nitelendirmekle, uygunsuzca nitelendirmekle –Beckett’in “kötü görülmüş, kötü söylenmiş”i (*mal vu mal dit*) düşündüğü anlamda– yükümlü tüm sözcükler özetlenir/toparlanır.

Nancy’nin çok özel üslubu, tamamen olumlayıcı bir üsluptur, neredeyse monotonca “olmak” (*être*) fiilinin imlediği denklikler üzerine inşa edilir. Nancy’nin matris sözcüğü (*énoncé matriciel*) çok basit, şöyle bir denklem tipinden ibaret: bu şudur (*ceci est cela*). Aynı zamanda kayda değer olan yazısının muazzam karmaşıklığı, yumuşak bir ısrarın, neredeyse dayanılmaz bir yakarışın ikna edici bağlamında denklemlerin basitliğinden ileri gelmesi gerekenlere dayanır. Ve bu baskı, bu yakarış, eşzamanlı olarak özdeşliğin zorunluluğunu düzenler –bu, şundan başkası değildir–, sürekli yeniden düşülmesi gereken [özdeşliğin] enigmatik karakterini düzenlediği gibi. Mesela, söyleneceği üzere, sınırın, yani sonluluğun, anlamın ta kendisi, anlamın tamamı olduğunu görelim:

Aslında [...] bu şekilde “sonluluk” diye nitelediğimiz şeyin içeriği veya anlamı ne olursa olsun (ve bu kitap başka hiçbir şeyle ilgilenmiyor, her ne kadar bu meselenin incelemesi olmaktan uzak kalsa da), en azından böyle bir “nesne”nin düşüncesi, kesinlikle formunu veya koşulunu –sonlu bir düşünce oluşundan ötürü– benimsemelidir: hakikatten, evrensellikten, kısaca *anlamdan* vazgeçmeyerek, kendi sınırına ve tekiliğine özdeşçe varmadan düşünemeyen bir düşünce. *Bir* düşüncede, minik bir tersimin sınırları dahilinde nasıl her şey –anlamın bütünü, daha azını yapamayız, çünkü anlam bölünemez– düşünülebilir? Ve bu sınırın anlamın *bütünü*nün sınırı *olduğunu* nasıl düşünmeli? (PF, s. 13).

Fark edeceğiniz üzere, *Une pensée finie* (Sonlu bir düşünce) derlemesinde sadece sonlulukla uğraştığını tüm berraklığıyla olumluyor. Burada, “sonluluğun” ve metne dayatılan Bir’in anlamlayan egemenliğinin itirafını dikkate alıyoruz.

Alıntılanan paragraf “sonluluk=anlam” denkleminin karmaşık kuruluşunu içeriyor.

Bu, sonluluk düşüncesinin zorunlu olarak sonlu oluşu aracılığıyla gerçekleşmekte, yani kendi sınırına vararak.

Fakat söz konusu denklem aracılığını kendi içinde eritecektir. Eğer anlam, düşünce sonlu olduğundan sonluluk ise, o halde, esasında, düşünce de sonluluktur. Bu birçok kez tekrar ediliyor, mesela: “*Sonluluk, anlamın sorumluluğudur.*” (PF, s. 27). Lakin, anlamın sorumluluğu bariz bir şekilde, gördüğümüz gibi, anlıksallığın sorumsuzluğuna karşı, düşüncenin ta kendisidir.

“Sonluluk anlamdır” denkleminden, “düşünce sonluluktur” denklemine nasıl geçiyoruz? Oldukça basit bir biçimde, aracı bir denklemle: “sonluluk varoluştur”. Çünkü, varoluş anlamdan başka bir şey değildir. Örneğin: “Anlam, her seferinde doğacak ve ölecek varoluştur” (PF, s. 21). Ya da: “Varoluş, olma’nın anlamıdır” (PF, s. 23). Yani, şayet sonluluk anlam ise, ve anlam varoluşa, o halde sonluluk varoluştur.

Bunun ardından, “sonluluk varoluştur” [denkleminden] “sonluluk düşüncedir” [denklemine] geçmek kalıyor, tabii ki “varoluş düşüncedir” denkleminin aracılığıyla; doğrusu bu [önermeyi] “varoluş, olma’nın anlamıdır” denklemi içermektedir. Ama, daha usturuplu bir mertebede –Nancy, denkliklerini bariz bir eşitsizlik dolambacından türetmeyi sever– yine aracı bir denklem önerilecektir. Heidegger’den beri kabul edildiği üzere, hakikatin özü özgürlüktür; Nancy ise, karmaşık *L’Expérience de la liberté* (Özgürlük Deneyimi) kitabında, “hakikat”ı “düşünce” altında kapsayan bir yönde uğraş verir. Demek ki, düşünce varoluştur, fakat özgürlük olarak varoluş, veya Nancy’nin çok güzel bir ifadesine göre “varoluşa iade edilmiş varoluş”tur. Eğer sonluluğun bu şekilde tasarlanmış özgürlük olduğunu tespit edersek, arzulanan denkleme erişebiliriz: sonluluk düşüncedir; ve bu meydana gelendir. Nancy şöyle yazıyor: ““Özgürlüğün” anlamı, anlamın sonluluğundan başka bir şey değildir” (PF, s. 29).

Görürsünüz ki, mutlak surette, “sonluluk”, anlamı, olma’nın anlamını, anlamın sorumluluğunu, varoluşu, özgürlüğü ve düşünceyi içeren bir akrabalık-bağın isimsel kutupsallığıdır. “Sonluluk”, pozitif kavramların tamamını içinde erittiği ölçüde baş-anlamlayandır. Felsefe, felsefi söylem, bu kavramları açımlayarak, aralarındaki tek biri tarafından soğuruluşlarını görünür kılar. Demek ki, formel olarak, sonluluğun bir övgüsü bahis konusu.

Fakat, bu şekilde, “sonluluk” başka anlamda bir baş-anlamlayan. Buyruğun, ödevin baş-anlamlayıcısı; ve tabii ki bir emrin dışsallığı anlamında değil. Kant hakkında yazdığı çok iyi bir kitapta Nancy’nin kategorik emre dair derin-düşünümüne eklemlenen anlamda.

Özellikle de, bir sözcüğün düşünce sorumluluğundan ileri gelene dair belirttiklerinin doğrultusunda. Ya da, bir sözcüğün, özgürlüğün nasıl kendini zaman kaybetmeksizin “kelimenin iki anlamında da kendi sonu olarak”⁵ zorladığını belirttiği şekliyle.

Ve bir kez daha, bu kelime muhakkak “sonluluk”tur. Nancy’nin yazdığı gibi, “ödev, olma’nın sonluluğunu gösterir” (PF, s. 34). Bir etik için yapılan çağdaş çağrı, “varoluşun, kendine mal edilemez ve temelsiz, kendine özgü anlamına erişimini koruma ve artırma” çağrısıdır (PF, s. 34), yani düşünceyi sonluluğun sorumluluğunda tutma çağrısı.

Bu durumda, asıl ödevi düşünceyi kendi sonsuzluğunun asi egzersizlerine çağırmak olan ben, ne düşünmeliyim? Baş-anlamlayanların bir çatışması mı söz konusu, tıpkı siyasette, Maoizm zamanında Partinin siyasi egemenliğiyle kitlelerin siyasi egemenliği arasındaki gibi bir çatışma? Rahatlıkla, zamansal öfke dahilinde, Partinin sıradan sonluluğunu sonsuzlaştırma ödevini kitlelerin taşıdığını savunabiliriz.

Jean-Luc Nancy’nin ne düşündüğünü, ve bana sıklıkla şunu söylediğini biliyorum: sonsuz dediğim şey, onun “sonsuzluk” diye adlandırdığı düşünceyle aynı noktadadır.

Oysa, gelin görün ki, Nancy’nin mahsus [bir anlamda da mahfuz] sungusu işte budur. Bir taraftan düşünce, söylemin kaçınılmaz dünyasında, bize zamanın buyruğuna uygun bir baş-anlamlayan sunuyor. Buna karşın, bu önerme, bu sungu, orada bulunmalı, sergilenecek, bize mevcudiyetini dayatmadan. En azından bu, Jean-Luc Nancy için hakiki sunguya özgü olandır:

Tanıtımın ortaya attığı “mevcut”⁶ olandan, sungu sadece tanıtma jestini kendinde tutar. Sungu arz eder, ileri taşır ve, öne koyar (etimolojik olarak *of-frande* (sungu) nesneden (*objet*) çok farklı değildir), fakat hazır bulunma durumuna yerleştirmez. Sunulan şey belli bir sınıra tabi kalır, bir karşılaşmanın kenarında asılı durarak, veya bir kabulün – bu karşılaşma veya kabul ise kesinlikle bir sungu formuna sahip olamaz (PF, s. 185).

Burada bir mevcudiyetin dayatılmayışı, sunguyla taşınan kelimenin, mesela “sonluluğun”, görünürde tamamen karşıt anlama gelen bir kelimeyi ifade edebileceğini gösteriyor, örneğin “sonsuzluğu”. Olma’yı, anlamı, varoluşu ve özgürlüğü zaten soğurduğuna göre, semantik olarak başaramayacağı ne var ki? Son denklem şöyle olabilir: “Son” ve “sonlu”

⁵ Fransızca “*fin*” sözcüğünün taşıdığı “son”, ve “niyet, amaç” anlamlarında (ç.n.).

⁶ Buradaki çeviride, Fransızca “*présent*” kelimesinin taşıyabileceği “mevcut olan” ve “hediye” anlamlarını bir arada tek kelimeyle vermek pek mümkün değil (ç.n.).

sözcüklerinin hiçbir anlamı bize, tarihimizin uç noktalarına uzanmış *index*'in⁷ haklarında “sonluluk” ibaresini taşıdığını düşünmemize elvermez – veya, aynı şekilde, *varoluşun mutlaklığının* ismini” (PF, s. 51). Sözüünü ettiğim denklem ise “sonluluk=mutlaklık”tır. Sonuç itibariyle, “sonlu”nun “sonluluğu” düşünmeye izin vermediği doğrudur. O halde, neden “sonsuzluk” değil? Sonlu varoluşun mutlaklığı olarak sonsuzluk mu? Hegel’in çok yakınındayız, Nancy’nin, kendine hayran bırakan denemeler adadığı, düşüncesinin temel eşlikçilerinden birine. Hegel, ne de olsa, özsel bir özet ve son bir isim altında kavramların emilip dağıtılışının büyük ustasıdır. O da varoluşun mutlaklığını düşünme çabasındadır. Ve şüphesiz, Nancy der ki: “Sonluluk sona ermez, sonsuzluk olmadığı için”. Fakat, “sona ermemek” tam da sonsuzluk değil midir, son’u sona erdiren sonsuzluktan başka bir sonsuzluk? Öyle ki, sonluluk hakkında bir çatışmadan ziyade, başkalarıyla birlikte modern düşüncenin asıl mücadelesi (*défi*) – Cantor’dan beri– olarak gördüğüm şeyde bulunuyor olabiliriz: sonsuzlukların çoğulluğunun, ve düşüncenin kökten yönelimleri için doğurduğu sonucun ayırt edilişi.

Bu durumda havlu atıyorum, ne kötücüllüğü, ne de *disputatio*’yu artık kafamdan geçirmekteyim. Ve öteki Jean-Luc Nancy’ye dönüyorum, ki onun için anlamın enigması/gizemi (*l’énigme du sens*) beş duyumuzun enigmasıdır (*l’énigme de nos cinq sens*), duyulur/duyarlı (*sensible*) olarak anlamın gizemi, duyulur/duyarlı’nın heteronomisi düşüncesinin estetik sonluluğu.

Bununla beraber, bu yolda, hemen Jacques Derrida’nın oldukça göz korkutucu yazısıyla karşılaşıyorum, Nancy’ye adadığı, hayranlık dolu dostluğunun sağlam kutsal sandukası (*tabernacle*) haline getirdiği devasa kitapta. Bu kitap sadece anlam-duyulur/duyarlı kuramını yeniden sergilemiyor, aynı anda Aristoteles’in *Ruh üzerine*’sinin (*De Anima*) zamanımız için bir yeniden yazımı gibi okunabilmekte. Orada durmakta olanın kötü bir taslağı ya da zayıf bir kopyası elde edilecekse, bu kadar uğraşıp didinmek neden peki?

Böylelikle, herkesi sadece Jean-Luc Nancy’nin vücut üzerine *Corpus*’ta, resme dair *Le Regard du portrait*’de (Portrenin bakışı), şiire dair “Posséder une vérité dans une âme et un corps”da (Bir ruh ve bedende hakikat sahibi olmak) yazdıklarını bayılarak okumaya davet etme eğilimindeyim. Burada mahsus sunguyla kesinlikle yeniden karşılaşıyoruz. Her duyarlık sergisinin, olma anlamının sungusuna sağırca cevap verdiğinin kesinliğidir bu, çünkü işbu sungunun sonluluğudur; aynı zamanda, sonluluğu olduğundan, kesinlik sunguyu kendi’nin dışındaki bir kendi’ye ayırır, aynı’yı kat eden başka’nın geçişine,

⁷ Dizin, fihrist. Burada aynı zamanda ilki Papa IV. Paul tarafından 1559’da ilan edilen *Index Librorum Prohibitorum*’a (Yasak Kitaplar Dizini) gönderme var (ç.n.).

düşüncenin varoluşu varoluşa iade etmek için yeni bir kip yarattığı sonsuz ve özsel bir aralığa. Sergileme, geri çekilme, sungu: işte nihayet sonluluğun açılmış yelpazesidir. Bunun nasıl söylendiğine bakalım:

Bir beden, başka bedenlere sunulan bir imgedir, bedenden bedene uzanan bütünsel bir imgeler *corpus*'ü, renkler, yerel gölgeler, kalıntılar, taneler, haleler, lunulalar, tırnaklar, tüyler, tendonlar, kafatasları, kaburgalar, leğen kemikleri, karınlar, kanallar, salyalar, gözyaşları, dişler, sümükler, yarıklar, bütünler, diller, ter, salgılar, damarlar, acı ve sevinçler, ve ben, ve sen (C, s. 104).

Başkasına sunulan, sungudur. Kalıntılar, sergidir. Ve sen ve ben, mahsus [ve mahfuz] olandır.

Ama bu noktada, 1997 tarihli *La Naissance des seins* (Göğüslerin doğuşu) başlıklı küçük kitaba çok özel bir şefkat duymaktayım. Biçimsel olarak, burada sungu, bir kadının göğüslerinin varoluşunda sunduğunun veya bu varoluştaki kendiliğinden sunulanın ele geçirilmesidir. Sungu, aşktan ileri gelen büyüleyici ağız sıklığıyla ayırt edilir. Kitabın dokusu (*texture*) her ikisini de söylüyor. Burada sıradan anlamıyla bir sergi var: röprodüksiyonlar, fotoğraflar, ve her şeyden önemlisi, gri fonda gösterilen sıradışı bir metinler, alıntılar bütünü, hızla çoğalan yaratıcılığı, kadınların vücudunda doğuştan arz edilenden çıkarsanan müebbet karşı-sunguyu imliyor. Nancy'nin tüm çabası, kendine mahsusluğu ve ihtiyatlılığı, düşüncede nesneye tabi olmadan sunguyu muhatap alabileni kurmaya dayanıyor. Duyarlı'ya, paylaşılan bir lezzetten geldiği düşünülen göğüslerin doğuşu, mutlaka bir nesnenin irdelenmesinden farklı, kesinlikle hayal kurgulayan arzunun nesne-neden'inden ayrıdır. Jean-Luc Nancy, bu objektif olmayan göğsün mucizelerinden bahsetmek ister.

Oysa, bu çaba, Nancy'yi "sungu" kelimesini karalamaya yöneltir. Kuşkusuz, bu karalama düzeyinde, düşüncedeki dişiliğin kuvveti elle tutulur hale geliyor. Zira, bir kadın tarafından sergileneni düşünmek, anahtar-kelime "sungu"nun askıya alınmasına yol açıyor, yani "mahsus/ihtiyatlı sungu"daki ihtiyatlılık/çekince sungunun üzerine çıkıyor.

Her şey, belirttiğim gibi, nesnenin ve kökenin eleştirisiyle başlar. "Hayal veya nesne –nesne hayali– göğsün biçimsizleştirilmesi, sezgisiz/inceliksiz bir halüsinasyondur. Bundan sezgisel incelikle (*tact*), kendisini de yutmadan, nasıl söz etmeli?"⁸

⁸ J.-L. Nancy, *La Naissance des seins* (Göğüslerin doğuşu), Valence, Erba, 1997, s. 45.

Bu sezgisel incelik mahsus ve ihtiyatlı oluşun bir diğer adıdır.

Üç alıntı, bizi bu meseleden, sezgisel inceliğin kanıtlanması olarak meydana gelen sungunun ihtiyatla karalanışına götürecektir, çekincenin sonlulukta yer alan salt üstünlüğüne. Onları okumak lazım.

1. Onassis'in yatının kış güvertesinde, Yaşlı Aslan [Winston Churchill], Garbo'ya "uçkuruna düşkün (*salace*) bir edayla" bakıyordu. Acaba ona göğüslerini gösterme lütfunda bulunacak mıydı? Kadınların ganimetleri muzafferlerindir. Hiç kimsenin asla temaşa edemediği şeyi görecekti.
2. Kollarını taze göğüsleri üzerinde kavuşturarak kıvrılıp yatıyor, ve göğüslerinin her birini ellerinde sıkıca tutuyor.
3. Pür öznel olarak çok pürlerdi, Tanrı'dan almaya gideceklerdi. Görüşü, kokuyu, tadı, dokunuşu, duyusu,...
Tanrı'nın çehresinde olacak aziz zevklerimiz,
İbrahim'in göğsünde çiçek açacak arzularımız,
Arzular, mükemmel aşklar, yokluk yoksunu yüksek arzular,
Çünkü meyveler ve çiçekler burada yalnız bir defa doğarlar.⁹

O halde, aşk bedeninden söz edebiliriz, aşk(ın) sergisi olarak, göğsün sadece duyurusu olduğu, "tastamam çıplaklığın duyurusu". Nancy tam da burada sungunun üzerini çizerek, kendi adına Platoncu baba katline (*le parricide platonicien*) yöneliyor:

Armağan ve red arasında asılı kalmış durumda. Birinin ya da diğerinin ne beklentisinde, ne de edimselliğinde. Yabanıl ve büyük kategorilerin ve yüce duruş ve tavırların devler-mücadelesinde (*gigantomachie*) ele alınmıyor. Bu başka şey. Armağan ve red alışveriş düzeninde yer alır, ve bu mal ve hizmetlerin veya kötülük ve acıların alışverişi olabilir. Arz ve talep söz konusu, ve arzın ta kendisi de bir talep: talep oluşunun talebi. Fakat burada başka bir şey söz konusu. Ne arz, ne de talep –ve sonuç olarak, nihayetinde, sungu bile değil. Bu kelime fazla dini, kurbanı değgin, tumturaklı. Fazla yönelimsel (*intentionnel*).

Oysa, burada yönelimsiz olan söz konusu: her şey uzamsal. Bir yönelim ve niyet olmaksızın uzatılan söz konusu, talepkâr olmaksızın teklif edilen, imada bulunmadan önerilen.¹⁰

⁹ A.g.e., s. 46-47.

¹⁰ A.g.e., s. 48.

Mahsus sungu bir sungu değil, nitekim sevilen bir kadının göğsü “talepkâr olmaksızın teklif edilen, imada bulunmadan önerilen”dir.

Tam da burada Nancy kendi söylemini oturtmak ister. Parça parça olumlayarak, bize sunar, herhangi bir şey talep etmeksizin. Bize öneride bulunur, bizi kendisini takibe davet etmeksizin. Göğüslerin doğuşu aşk arzusu için neyse, düşünce arzusu için de kitaplarının öyle olmasını istediğini söyleyecek miyim? Muğlak seviyede de olsa, bu yeri ortada anaç bir şeyler yokken gerçekten doldurabilir miyiz? Şiddetin ve zorunlu körleşmelerin abartılı azalışı olmaksızın? Kısır egzersiz ve yabanıl asiliğe ayrılan payı kendinden emin hayırseverlik yararına fazla küçültmeden? Beni yine kötücüllüğün sınırlarında buluyorsunuz, ki söz konusu Jean-Luc Nancy iken kötücüllükte başarı elde etmek imkânsız. Dostu, sadık insanı, son komünisti, düşünürü, duyulur aykırılıkların sanatçı entelektüelini selamlayalım. Kendisiyle birlikte söyleyelim, çünkü onu hepimiz seviyoruz: “Olma’nın bu besbelli kuruluşu/bir-araya-gelişi var. Bunu aşk tanımlamaz, ama adlandırır ve bizi bunu düşünmeye zorlar” (PF, s. 266).

D - KENDİ YAZILARI

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

İki iddia bugün bizim için aşına: imgelerin bir şiddeti olduğu iddiası (tabiatıyla “yayın yinelenmesi”nden bahsediyoruz ve reklam her şeyden önce bir imge/görüntü¹ akınıni akla getiriyor) ve şiddet imgelerinin, dünyanın dört köşesinde durmadan alevlenen bu şiddetin görüntülerinin her yerde hazır ve nazır olduğu ve bunların aynı anda ya da dönüşümlü olarak, patavatsız, şok edici, zorunlu, yürek parçalayıcı olduğu iddiası. Her iki iddia da çok geçmeden, şiddeti, imgeleri, şu şiddetin imgesini ve bu şiddetin imgesini denetim altına alan [sansürleyen] bir düzenlemeye yönelik olarak etik, hukuki, estetik gereklerin hazırlanmasına (hem ayrıca bugün şiddet sanatları ve sanatta şiddet için özel bir düzlem/alan (*registre*) var) gönderiyor. Benim niyetim bu gereklerin tartışmasına girmek değil. [Daha ziyade] imgeyi şiddete ve şiddeti imgeye özel bir biçimde bağlayan şeye dair soru sormak için, bizzat bu iddiaların biraz berisine geri dönmek. Eğer böyle bir sorgulamanın, en azından düşüncede belli bir açıklığa ulaşması olasıysa, bu kuşkusuz, bizim bu iki sözcüğe, yani şiddete ve imgeye dair genel değerlendirmemizin, koştur biçimde ve bu bakımdan dikkat çekici tarzda, altında yatan muğlaklık (*ambivalence*) konusunda olacaktır: gerçekte, şiddetin ve imgenin iyisi var kötüsü var. Gerekeni var, gereksiz olanı var. Tüm bunlar sanki hem şiddeti hem de imgeyi meydana getiren mümkün iki öz varmış, dolayısıyla da imgenin şiddeti ile şiddetin imgesinin de iki özü varmış gibi cereyan ediyor. Modern dünyanın tarihinde, bu çifte ikililiğin ya da ikilenen

¹ İmge olarak karşılanan, *image*, görüntü karşılığıyla birlikte okunmalıdır. Yeri geldiğinde çok fazla olmasa da “görüntü” olarak da karşılanmıştır metin boyunca. [ed.n.].

bu çift katlılığın tüm vuku buluşları (*occurence*) ve tüm biçimlenimleri (*değişkileri-configuration*) süratle saptanacaktır.

Soruya girmeyi denemek için, “imge ve şiddet” çiftinden yola çıkmayacağım. İlk başta bir süre, *hakikatine* ilişkin olarak etkisini gösterdiği (*opèrer*) kendine has tarzının ne olduğunu incelemeye çalışarak, tek başına şiddeti izleyeceğim. [Böylece] yavaş yavaş, şiddetin bizi imgeye doğru götüren ana hatlarının ortaya çıktığı görülecektir.

I. “Şiddet ve Hakikat”

Şiddet, *a minima* olarak, müdahale edeceği dinamik ya da enerjetik sisteme yabancı kalan bir gücün uygulanması olarak tanımlanabilir. Suya sabuna dokunmayan, ama şiddetli bir mizaç ya da şiddetli hale gelecek nesnel bir zorlama anlamında bir şiddete karşılık gelebilecek bir örnek alalım. Bir tornavida ya da sıkışıklığı tıkanıklığı giderecek bir alet kullanmak yerine, inatçı bir vidayı bir kerpetenle sökerek çıkarmak zorunda olalım. Bu şekilde hareket eden biri artık ne vidanın yivinin mantığı ile, ne de söküp kopardığı ve bu bölgede kullanılmaz hale getirdiği malzemenin (örneğin ahşap) mantığı ile uyuşmaktadır.

Şiddet ne bir nedenler düzeni içine girer ne de bir sonuca yönelik bir güçler bileşkesi içine. Niyetin berisinde ve sonucun ötesindedir. Tecavüz ettiği [şiddete maruz bıraktığı] şeyin doğasını bozar, onu alt üst eder, mahveder. Onu dönüştürmez, onun biçimini ve anlamını çıkarıp alır, onu kendisine ait öfkenin bir belirtisinden, bir şeyden ya da tecavüze uğramış [şiddete maruz kalmış] bir varlıktan başka bir şey haline getirmez – bizzat özü şiddete maruz kalmış olan, tecavüze uğrayan haline gelen şey ya da varlık. Ötede ya da başka yerde, şiddet, başka bir anlama olmasa da, başka bir biçime dikkat çeker (*brandir*).

Şiddet dışarıda kalır, şiddet uyguladığı sistemi, dünyayı, biçimlenişini görmezden gelir (kişi ya da grup, beden ya da dil). Birlikte mümkün olmayı değil, aksine bozduğu ve harap ettiği birlikte mümkünlerin uzamı için mümkünatsız, dayanılmaz olmayı ister. Bu konuda hiçbir şey bilmek istemez ve sadece, bu kesin kararlı bilmezlik ya da körleşme, her bağlantıdan çıkarılmış anlayışı kıt istenç, yalnız kendisinin yankı uyandıran usulsüz girişiyiyle meşgul olmak ister (ama böylece, bunu kenarda saklayalım, şiddet kendi baskın'ını, dışarının imgesi, bizzat figürü olarak ilan eder).

İşte bu yüzden şiddet derin biçimde aptalcadır (*bête*). Ama en kuvvetli, en yoğun,

en giderilemez anlamda aptalca. Bir zekâ eksikliğinden kaynaklı bir aptallık değil, ama daha da beteri, düşüncenin mevcut-olmayışından kaynaklı budalalık, büzülmüş zekası tarafından istenen, hesaplanan bir mevcut-olmayıştan kaynaklı budalalık. (“Budalalık”: bu kelimeyi kasten iki kat şiddetli kullanıyorum: bir kez argo olarak, bir başka kez seferber ettiği müstehcen ve tecavüzcü imgeyle.)

Şiddet güçler oyunu (*jeu des forces*) oynamaz. O hiç oyun oynamaz, oyundan nefret eder, her oyundan, her ayırmadan, eklemlemeden, aralıktan, bunların arı ilişkisinden başka her şeyin saptadığı kuraldan. Nasıl ki güçler oyununu (tesirleri) ve ilişkiler ağını yarar ve ezer, aynı şekilde onun kendini kendi zincirden boşanmasında tüketmesi gerekir. O potansiyelin berisinde ve edimin ötesindedir. Şiddetli olan tüm şiddetini saçmak ister, onu kendine saçmak zorundadır. Tüm kendi yoğunluğunu dışarı atmak/boşaltmak ve artık sadece vuran, kıran (şey), sersemleşme raddesinde (hem kurbanın hem de kendisinin akli duruncaya değin) işkence eden (kişi) olmak zorundadır. Gücü artık güç değil, âdeta aptalca, nüfuz edilemez, macunlaşmış saf yeğinliktir. Bir kitle kendi üzerine kurulur ve kendine darbe vurduğu kendi kütlesinde erir: kırmak, dağıtmak, çatırdatmak üzere ileri atılan ve toplanıp yoğunlaşan eylemsizlik. (Tekrardan, kenarda bekletelim: şiddet kendini betisiz beti (*figure*), gudubetleşme, yüz’süz kalanın kendini göstermesi olarak sunar.)

Nasıl ki şiddet, başkalarıyla bileşim halinde bulunan bir gücün (*force*) uygulaması değil de özetle tüm güç ilişkilerinin sıkıştırması (*forçage*), sadece ezme olan ezmesi ve böylece azgın bir zayıflık ise, aynı şekilde bir hakikatin hizmetinde de değildir: bizzat kendisi hakikat olmak ister. Hakkında hiçbir şey bilmek istemediği bileşik düzenin yerine başka bir düzen değil, bizzat kendini (ve kendi saf düzensizliğini) koyar. Hakikat olan ya da hakikati kuran odur, yani onun darbeleridir.

İrkçi şiddet bunun örneğidir: suratın üstüne sille atan şiddettir o, çünkü –büsbütün budalaca– “ona ait olmayan”, işte bu surattır. Bu surat hakikatten yoksundur, oysaki hakikat, onun indirdiği darbeye indirgenen bir figürde yatar. Burada, hakikat doğrudur, çünkü şiddetlidir ve şiddetinde: doğrulayanın ezme olması anlamında ezici hakikattir.

Öyleyse, şiddete yapılan doğrudan ya da dolaylı her övgünün kurnazca beslendiği bir muğlaklığı ortaya çıkarmak gerekir. Hiç şüphe yok ki hakikatin bizzat kendisi –handiyse hakiki hakikat diyeceğim– kendi tarzında şiddetlidir. Kurulu bir düzeni bozmadan beliriveremez. Bir yöntem yönündeki çabaların sonunda, yöntemi harap eder. Argümanlarla, akıl yürütmelerle, delillerle uyuşmaz: bunlar onun ortaya çıkışının zorunlu ama karanlık tersi gibidirler. Tüm tarihinde, felsefe bununla meşgul olmuştur:

hakikat şiddetli bir belirivermedir (*surgissement*) (daha en başta, Platon'un mahpuslarını mağaradan çıkıp da sonra güneşinden gözlerinin kamaşmasına zorlayan, odur). İyi ve gerekli şiddetten bahsedilebilmiş olması da yine bundan kaynaklanır; sevgiye değin bir şiddet, yorumcu bir şiddet, devrimci bir şiddet, tanrısal bir şiddet.

Muğlaklık korkunçtur, tüm çarpıtmalara, tüm karışıklıklara elverişlidir. Bunu zaten fazlasıyla biliyoruz. Ama bu muğlaklık kuşkusuz şiddetin ve her durumda onun modernliğinin² (*modernité*) kurucu unsurudur, eğer modernlik bütün olarak basit karşıtlıkların ortadan kalkışı ve sınırlardan taşma ile tanımlanıyorsa. Bu taşkınlığın (*débordement*) merkezinde, özellikle şu bulunacaktır: şiddetin, (ismi her ne olursa olsun: özne, tarih, güç ...) bizzat varlığa sızması.

Yine de farklılık, muğlaklık kadar kuvvetli biçimde bastırır. Gerçek/doğru hakikat şiddetlidir, çünkü gerçektir –oysaki öteki, yani onun kaba/yoğun ikizi, ancak şiddetli olduğu ölçüde “doğrudur/gerçek”tir. [Bu öteki hakikat] hakikati şiddet tarzına indirger ve onu orada tüketir; aksine, gerçek hakikat şiddeti bizzat hakikat içinde zincirlerinden boşaltır ve böylece onu orada kapsar.

Şiddetin hakikati hem ezer hem de kendini ezer. Kendini ne ise o olarak gösterir: sadece yumruğun, silahın, kaba budalalığın hakikati olarak. Bıyık altından güler, geçirir, surat asar, ortaya çıkışından zevklenir (zevk almak, şiddetli olan için, keyifsiz ve neşesizdir: kendi şiddetinin görüntüsünde yeniden görünmektir). Bambaşka olan hakikatin şiddetidir: o bizzat kendi baskın'ında/aniden doluşmasında kendini geri çeken şiddettir ve bizzat bu baskın bir geri çekilme olduğu için, bir uzam açar ve onu hakikinin apaçık sunumu için özgürleştirir. (yine kenarda bekletelim: böylece, her iki yanda da, iki çeşit imgenin koşutluğu yok mudur?)

Demek ki şiddetin şiddetten farklılığı ile şiddetin şiddete benzerliği arasında aynı

² Bunun bir onaylanışını, pek çok bakımdan bıyıp usanmadan modernlerin (kaygılarımızın) ilki olan Pascal'da bulmak dikkat çekicidir. “Bu hal, annesi tarafından hırsızların kollarından kapılıp alınan bir çocuğun hali gibidir. Çocuğun, bu esnada canı yansa bile, kurtarıcısının sevgiden doğan haklı şiddetini sevmesi ve haksızca onu tutup götürmeye çalışanların muzır ve zorbaca şiddetinden nefret etmesi gerekir” (*Pensées*, Brunschvicg, n° 498, Pléiade, n° 723) [Pascal, *Düşünceler*, Kaknüs, 1998 (2. Basım), s. 258, çev. Metin Karabaşoğlu]. Pascal tarafından kullanılan iki çift nitelendirme tutkusallık ve politik şiddete ve ikisi arasındaki bağ üzerine bütün bir programı barındırır. Pascal'dan sonra ve (şiddeti varlığın uzağında tutma olasılığının koyutunu temsil eden) Aydınlanmacıların ötesinde, çelişkili ve karar verilemez çifte bir şiddetin birbirine eklemlendiği çok uzun bir düşünce dizisi başlayacaktır. Bu dizi Rousseau ile başlar, sonra, en azından, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Sorel, Benjamin, Bataille, Heidegger, Sartre, Derrida, Girard ile devam eder. Burada tekrar, Derrida'nın Benjamin'i çifte şiddet üzerine, onun “allak bullak edici” niteliği ve genel olarak şiddete dair çeşitli söylemler arasındaki ya da çeşitli şiddetli söylemler arasındaki “olası suç ortaklığı” üzerine yazdığı denemenin üstünden geçmek gerekir. (*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994).

zamanda bir yakınlık da vardır. Bir aynı ilke, şiddetin (eğer böyle sadece bir tane varsa) çifte işleyişini/yönünü ya da (eğer o zaman aynı ismi taşıyabiliyorlarsa) iki şiddeti yönetir: pazarlık etmenin, meydana getirmenin, idare etmenin, paylaşmanın bir imkânsızlığı ilkesi. Uzlaşılabilir olanın (*intraitable*) ilkesi. Uzlaşılabilir olan daima hakikatin belirtisidir. Ama o, betonlaşmış bir kütleye kendi hoyrat kapanması, gömülmesi olarak, aptalca ve kendinden tatmin olmuş bir bloğun duvarla kapanmış zemini olarak böyle olabilir. (bu salt olarak kendinde kendidir, kendinden çıkmaz, hakikat olarak bir özdeşliği/kimliği alır: aslında cop olmak için kendinden çıkar) – ya uzlaşılabilir olan hakikatin açıklığını, gönderiyi yaratır ya da onu kendi açıklığından sunar: hakikatin benzersiz bir baskın'ının varlığa gelebildiği bir uzamdan (kendi dışında: kendi dışına bir sıçrama olarak kendi). Bir uzlaşılabilir olan ile bir diğeri arasında, özdeşliği ve farklılığı ayırmak gerekir. Ama bu ayırma belli bir şiddet olmaksızın mümkün müdür, eğer bunu gerçekleştirmek zorunda olan hakikatse?

Tecavüzün şiddeti ya da arzunun şiddeti. Bir tutulabilineceğine inanılır. Kimileri buna inandırmak isteyeceklerdir. Böylelikle ki üzerinde tecavüz imgesinin gönül hoşluğu ile çağrıldığı belli bir erotik ya da pornografik düzlem vardır. Ve aynı zamanda da, ziyadesiyle bildiğimiz gibi, tecavüzün, “ulusal” bir iddianın meşru öfkesi olarak dikkate alınabileceği [tehdit aracı olarak kullanılabileceği] (*brandir*) mitik-etnik bir düzlem vardır. Hele ki yüce ve kahramansı şiddetler üzerine pek çok başka söylem hakkında ağzımızı bile açmıyoruz. Gene de karışıklık imkânsızdır. Ayrım kör edici bir apaçıklıktadır. Zira hiç kimse, doğrudan doğruya, böylece, çoktan hakikatin tüm olanağına tecavüz etmiş olmaksızın kendi kendisinin hakikat olmasını isteyemez. Tersî biçimde, hiç kimse, sadece bu istenç ve bu arzu ile, çoktan, kendisini –hakikatin kendisinden belirebileceği– dışarıya sergilemiş olmaksızın hakikati isteyemez.

Yine de şu soru kalır: eğer hakikatin şiddeti tecavüzsüzse, o halde şiddetsiz mi olacaktır?³ Ama eğer şiddetsizse, neden hâlâ şiddetli denir? Buna karşılık, haklı olarak şiddet diye adlandırılıyorsa, şiddete nüfuz eden (*traverser*) farklılık nasıl düşünülür? Başka bir deyişle, kendimizi şiddetin muğlaklığından; geri dönüş yaptıran (*qui fait retour*) ve en güvenceye alınmış ayrımları tehdit edebilen şiddetli bir muğlaklıktan bağışık tutamayız. Tecavüz nerede başlar, gerçeğin nüfuzu nerede biter?

Böylece bu, başkaları arasında, “müdahale etme/karışma (*ingérence*) hakkı” etrafında yığılan tüm sorular için geçerlidir. Nerede başlar? Nerede biter? Halkların bir şiddetine

³ Arı şiddet-olmayanının var olmayışı ve “karşı-şiddet”e bağlı sorular Etienne Balibar tarafından çeşitli çalışmalarda, özellikle de *La Crainte des masses*’ın [Paris, Galilée, 1997] birçok bölümünde dikkat çekici biçimde analiz edilmiştir.

hangi hak rıza gösterir? Hangi üst zorlama bunların sözde egemenliğine dayatılır? Ya da, bu adlandırmanın nerede başladığı ve nerede bittiği sorusundan başlamak üzere, “terörizm”e bağlı tüm bu diğer sorular. Ya da yine, bunların ekonomik ve güdüsel gizli nedenleri ile, her tür saldırı ve şiddetli tahrikin –özellikle İnternet *aracılığıyla*– hakim olunamayan baskını tarafından ortaya konan sorular. Ama hakikatte, saysak sonu gelmez: bundan böyle etrafımızda, otorite ya da gücün her türünden, politik ya da bilimsel, dini ya da teknik, sanatsal ya da ekonomik şiddete ilişkin –meşru ya da değil, doğru ya da değil– genelleşmiş uçsuz bucaksız bir soru vardır. Şiddet garantisiz ya da arkasında kefil olarak yerine getirilen şeyin muğlak adıdır: bu da, tüm problematik karakteri içinde, öte dünyası olmayan dünyamızın bizzat *ethosunu* olmasa bile *habitusunu* tanımlar.⁴

2- “İmge ve Şiddet”

Bizi imge sorununa götüren budur. Eğer şiddet kendinden başka kefil olmadan, kendisinden önce gelen bir makam olmadan (kendiliğinden açıktır ki, böyle bir izin ve aklama makamına başvurduğu zaman da dahil olmak üzere) uygulanıyorsa, imgeyle sürdürdüğü asli bağ yoluyla kendini açığa vurur bu. Şiddet daima imgeye yerleşir [*se metre en image*] ve imge, kendiliğinden, kendini karşılamaya yönelen [*se porter au devant de soi*] ve kendine dayanan [şeydir]. En azından meşgul olmamız gereken şey, imgenin bu temel niteliğidir: *doxa* [sanı]’nın en başta “imge” sözcüğüne bağladığı mimetik [öykünümsel] karakter değil, ama daha ziyade şu: mimetik olsa bile, imge kendi başına ve kendi için değerli olmalıdır, aksi halde eğilim olarak bir imge değil ancak bir gölge ya da yansı olma cezasına uğrar. (dahası, felsefi öykünmecilik karşıtlığı onu tam da gölge ya da yansı olarak ele alır: ama bu felsefi karşıtlık böylece kendisinin imge ile ve imgede olumlanmasına karşı ne kadar hassas olduğunu açığa vurur.)⁵

Fakat şiddet, görülmeye başlandığı gibi, daima bir imge içinde tamamlanır. Eğer bir gücün uygulanmasında önemli olan, bundan beklenen etkilerin oluşmasıysa (bir düzeneğin çalışması ya da bir itaatin yerine getirilmesi), şiddetli olan için önemli olan, etkinin oluşmasının şiddetin açığa çıkmasından ayrılmaz olmasıdır. Şiddetli olan, kendi

⁴ Burada bir soru aşılmalıdır: kendi başına bırakılan bu dünya, hangi ölçüde Hristiyanlıktan, yani kendini dünyaya bir şiddetin akın etmesi olarak sunan evrensel barış ve sevgi mesajından doğan dünya değildir? Pascal’ın yukarıda anılan metni, “kılıç [*glaive*] getir”diğini ileri süren İsa’nın sözlerinin bir yorumu bağlamındadır. [çev. not: bkz. Matta, 10, 34-39: “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! *Ben barış değil, kılıç (GLAIVE) getirmeye geldim.* Çünkü ben oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim. ‘İnsanın düşmanları, kendi ev halkı olacaktır.’ Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven, bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven, bana layık değildir. Çarmıhını yüklenip ardımdan gelmeyen, bana layık değildir. Canını kurtaran, onu yitirecek. Benim uğruma canını yitiren ise onu kurtaracaktır.”] *Glaive*: Kılıç; ölüm yargısı verme hakkı, tüzenin kılıcı; *mec.* savaş.

⁵ İmge (*image*) ile (felsefi ya da teorik) söylem/ söz (*discours*) arasında, şiddete karşı şiddet uzun bir meseledir.

damgasını şiddet uyguladığı/tecavüz ettiği şey üzerinde görmek ister ve şiddet tam da benzeri bir damga bırakmaktan ibarettir. Sayesinde şiddeti tanımladığımız “aşırılık” ancak bu damganın sahipliğinde/zevkinde gerçekleşir: şiddetteki güç aşırılığının hiçbir niceliksel tarafı yoktur, yanlış bir hesaptan kaynaklanmaz ve nihayetinde bir “güç aşırılığı” değildir: ama güç yoluyla kendi imgesini etkisine ve kendi imgesi olarak bırakmasından/basmasından ibarettir. Tanrısal şiddet, bir şimşegin ya da Mısır’ın bir felaketinin görülebilirliğidir, celladın şiddeti kurbanın yaralarının –en azından kendi gözlerine– teşhir edilmesidir, yasanın şiddeti cezanın belli bir örnek karakterinde belli olmalıdır. Şu ya da bu tarzda, şiddetin yalnızca icraî [yasaları yürütmeye değin] olduğu yerde, otoritenin yalnızca buyurucu olduğu yerde, yasanın şiddetinin (ilkede) yalnızca zorlayıcı olduğu yerde, şiddet başka bir şey katar: gösterişçi (tanıtlayıcı-*démonstratif*) ve gösterici (*monstratif*) olmak ister. Bizzat kendini ve etkisini gösterir. Böylece, örneğin, Georges Sorel gibi olumlu şiddetin bir teorisyeninde, “genel grev” gibi şiddetin tamamına ermiş bir biçiminin tüm gücü onun “bir efsane” diye adlandırdığı şeyi gerçekleştirmesi olgusundadır: Şiddetin kullanmak istediği toplumsal projenin bütün imgesinin doğrudan doğruya kendini sunduğu bir bütünlük.

Şiddetin imgelettiren (*imageant*) özelliği hakikatle olan ilişkisinden kurtarır kendini. Az yukarıda söylediklerimizden, gerçekten de, şu sonuca varabiliriz: eğer, Pascal’ın başka bir cümlesine göre, “şiddet ve hakikat birbirine hiçbir şey yapamaz”⁶ ise bunun nedeni tam olarak her birinin kendi içinde diğerinin kaynağını tutmasıdır. Şiddetin kendi hakikati vardır, aynı hakikatin kendi şiddeti olduğu gibi. Fakat hakikat de, özü gereği, kendinin açığa çıkmasıdır. Hakikat sadece [var] olamaz ve bir anlamda o hiç *var* (*est*) değildir: varlığı bütünüyle açığa çıkmasındadır. Hakikat kendini gösterir (görünür-*se montrer*) ya da kendini ispatlar (*se démonstrer*) (ve bunu, mantıksal anlamda bizzat bir *ispatın* içinde yapar, zorunlu olarak “gücün ispatı”⁷ ve gösterişi (*ostension*) vardır).

Özgösterici [kendini gösterici] (*automonstratif*) edim şiddet ve hakikat için ortaktır ve hem bu edimin kalbi hem de edimselliğe geçmesi imgededir. İmge (*image*) ancak, taklidin/öykünmenin (*imitation*) şeyin *dengi/rakibi* (*émule*) olması anlamında bir şeyin taklididir.⁸ İmge şeyle rekabet eder ve rekabet yeniden üretimden ziyade yarışmayı, ve bizi meşgul eden şey bakımından, mevcudiyet (*présence*) amaçlı yarışmayı imler. İmge şeyin elinden mevcudiyetini almaya çalışır. Şeyin olmakla yetinmesi yerine, imge şeyin

⁶ *Provinciales*, XVIII, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1950, s. 665-666.

⁷ Kuşkusuz, uygunluk olarak ya da kesinlik olarak, *adequatio rei et intellectus* olarak hakikat şiddetsizdir: ama bu sadece, birbiriyle uyuşan “şey” ve “akıl”ın onda ve onun için nasıl oluştuğunu kendimize sormadığımız sürece böyledir.

⁸ *Imago*’nun etimolojisi *imitor*’dadır, ki belki de *aemulus*, *émule* (*denk, eşit, rakip, eşitlik güden*), *rival* (*rakip*) kelimeleriyle benzerlik kurmak mümkündür. (ç.n)

olduğunu ve nasıl olduğunu gösterir. İmge şeyi, onu dışarı doğru dönük (Almanca: *Vorhandenheit* (el-altında-olan)’dan çıkış, *Gegenwärtigkeit* (mevcudiyet)’e giriş) önce-olma’ya (*présence*)⁹, *praes-entia*’ya, kendi-nin-önünde-olmak’a yerleştirmek üzere basit mevcudiyetinden (*présence*) çıkarandır. Bu “bir özne için” mevcudiyet değildir (bu, kelimenin olağan ve mimetik anlamında bir “temsil” değildir), tam tersine, tabiri caizse, “özne mevcudiyet”tir. İmgede, ya da imge olarak, ve sadece bu şekilde, şey –ki bu ister eylemsiz bir şey ister bir şahıs olsun– özne koyulur. Şey kendini mevcut kılar/sunar (*se présenter*).

Böylelikle, imge gösterimsel (*monstrative*) ya da “gösteren” (*monstrant*) öze sahiptir. Her imge; eğer pek çok dilde, Fransızca’nın göstermelik/gösteriş (*ostensor*)¹⁰ diye adlandırdığı şeyi belirten kelimeyi kullanırsak, bir göstermedir (*monstrance*). İmge işaret etme (*monstre*)¹¹ mahiyetindedir: *monstrum*, tanrısal bir tehditten haber veren/uyaran (*moneo*, *monestrum*) mucizevi bir işarettir. Almanca’da, imge için kullanılan, –biçimi içerisinde [kendi biçiminde], biçimleniş içerisinde [kendi biçimlenmesinde] imgeyi belirten– *Bild* kelimesi, mucizevi bir gücü ya da işareti belirten bir kökten (-*bil*) gelir. Böylelikle ki imgenin bir işaretelliği [göstermeciliği] / canavarsılığı (*monstruosité*) vardır: imge mevcudiyetin olağanüstülüğüdür, çünkü onun gösterilişidir (*ostension*), görünüş (*apparence*) olarak değil, dışarı serme (*exhibition*) olarak, gün ışığına çıkarma ve öne koyma olarak açığa çıkış (tezahür-*manifestation*).

İşaret edilen, şeyin yönü/görünüşü (*aspect*) değildir. Yön aracılığıyla ya da ondan çıkarak (ya da onu temelden çekerek ve onu açarak, onu öne fırlatarak) onun birliği ve gücüdür. Güç duyusal bir çeşitliliğe düğümlü birlikten başka bir şey değildir. Yön çeşitliliktedir, bir betinin parçalarının yayılmış bağıdır/ ilişkisidir. Ama güç, bu bağları gün ışığına yansıtmak için onları birleştiren birlik’tedir. Bütün resimler, ara vermeden ve hep yenilenmiş tarzlarda, bu gücün çalışılması ya da aranmasını bize göstermek üzere oradadır.¹² Bir ressam,

⁹ “Mevcudiyet” olarak çevirdiğimiz “*présence*” kavramının Latince kökü, *prae*, yani “önce” ve *esse*, yani “olmak” kelimelerinde oluşan *praeesse* kavramından gelen *praesentia*’dır. (ç.n.)

¹⁰ Katoliklerin ibadetlerde kullandığı bir nesne [çev. Kutsal ekmek kabı], hamd için adanan kurbanı sunmaya yarayan değerli kap: inancın “gerçek mevcudiyet”i [çev. bkz. ekmek-şarap ayini], yani tam anlamıyla duyusal görüşten geri çekilen mevcudiyeti diye adlandırdığı şeyin gösterilmesi.

¹¹ Latince “tanrıların iradesinden haber veren/uyaran mucize”, bu iradeyi gösteren *monstrum* kelimesi, sonradan “uyarmak” anlamındaki *monere* ailesinden *monstre* “doğa üstü nesne ya da varlık”, “canavar, hilkat garibesi”ne dönüşmüştür. “Göstermek” anlamındaki *montrer* fiili de bu ailedendir, ama Latincedeki dini anlamını *monstrum* (*prodige*: mucize) kaybetmiş (*monstrare*) ve sadece “işaret etmek” (*indiquer*) anlamıyla kalmıştır. (ç.n.)

¹² Ama bu tüm sanatlar için geçerlidir, zira içlerinden her biri, müzikal sanat ve dans sanatı da dahil olmak üzere, bu anlamda bir imge çeşidi üretir.

eğer önce biçimlere hâkim olan ve onları bir yakın-olmaya (*prés-ence*) taşıyan bir gücü resimlemiyorsa biçimler resmetmiyordur.

Bu güç içinde, biçimler aslında ya biçim bozuma (*déformer*) ya da biçim dönüşümüne (*transformer*) uğrarlar. İmge daima dinamik ya da enerjetik bir metamorfozdur. Biçimlerin berisinden hareket eder ve ötesine gider: her resim, hatta en doğalcısı bile, böylesi biçimdönüşümsel (*metamorfik*) bir güçtür. Güç (ya da anlaşılacağı üzere, tutku) biçimi bozar. Biçimleri, yönseme olarak, onları dağıtan/bozan ya da taşıran bir atılıma ya da bir fırlatıma sürükler. *Gösterme* (*monstration*) işaret etme/*canavarlaştırma* (*monstruation*) halinde fişkirir.¹³

Hiç kuşku yok ki orada şiddet vardır, ya da en azından hep meydana gelmeye yönelik bir şiddet olasılığı. İmge biçimi, yönü, temsilin yatıştırılmış yüzeyini aşmakla kalmaz, ama bunun için aşırı kuvvetin bir temeline –ya da bir temel-siz’e– başvurmak zorundadır. İmge *imgelenmelidir*; yani mevcut-olmayışından, oraya öylece koyulmuş şeyin sunmadığı güç birliğini çıkarıp almalıdır. İmgelem bir şeyi mevcut-olmayışında temsil etme yetisi değildir: biçimin mevcut-olmayıştan yakın-olmanın biçimini çıkarma gücüdür, yani “kendini mevcut kılma” gücü. Bunun için gereken kaynağın bizzat kendisi aşırı olmak zorundadır.

Böylece aynı şey meşhur *Handgriff* [*el hareketi, el çabukluğu*] (eğer denebilirse, el atma (*coup de main*), pençe atma (*coup de griffe*) için de geçerlidir ki Kant ona ilişkin olarak doğadan söküp alınamayacağını ve onun “ruhun derinliklerinde saklı bir sanat”¹⁴ olarak kaldığını bildirir. Bu sırrın mahremiyetine tecavüz edemeyiz,

¹³ Bu kelimeyi Mehdi Belhaj Kacem’den alıyorum: “İletişim bazı işaretlerin tekrarıyla bu işaretin bağlı olduğu bir tesirin (*affect*) yoğunluğunu yeniden tesis etme girişimidir, ama bu tekrar fenomenal olarak başarısız olmak zorundadır. Bu devamlı başarısızlık olmadan, işaretlerin –algılanabilirlik olan– Heraklitçi akışında kesintisiz işaret etmesi (*monstration*) olmadan [bir] tesir [de] olmayacaktır.” *Esthétique du chaos*, Auch, Tristam, 2000.

¹⁴ *Arı Usun Eleştirisi*. “Şematizme dair”, A 141. Verili olmadığı yerde (nesnenin, deneyimin, doğanın ve yasanın) birliği(ni) genel olarak dayatma zorunluluğu sebebiyle Kant’ta her yerde hâkim olan tekrarlanan ve çok biçimli şiddetin yorumu üzerinde uzun uzadıya durulabilirdi. Her şey dönüp hep “transandantal/aşkınsal bir birliğe tabi kılma”ya gelir, aynı şekilde us “tanıkları yanıt vermeye zorlayan bir yargıç”tır (*a.g.e.*, B XIII). Kant’ın bütün girişimi, son derece yatıştırıcı havası içinde, “eleştiri”nin meşrulaştırdığı temel bir şiddetten kaynaklanır. Ama bu meşrulaştırmanın önce, tüm diğerleri gibi, hak olarak talep edileni şiddetli biçimde belirmeye bırakması gerekir. Bu yüzden Kant’ın hukuk ve devlet düşüncesi de, eşelenmesi, imkânsız değilse bile, gayrı meşru olan bir sır barındırır: şiddetli [şiddete dayalı] kurma (*bkz. Hukuk felsefesi*, §44, 52, 62). Gelgelelim Kant için örnek biçimde geçerli olan şey genel olarak felsefi operasyon için de geçerlidir, tıpkı daha yukarıda Platon’la birlikte bahsettiğim gibi: felsefi operasyonun daima kökensel, kökende, köken olarak, kökende uygulanan bir şiddetle işi vardır. O bu şiddeti serbest bırakır ya da tetikler, kendisi aracılığıyla bu şiddeti içerdığı jestin kendisi onu bastırır ya da gizler. Efsanenin dünyası, gücün/potansiyelin bir dünyası olması ve özellikle imgelerin gücünün doğrudan verili olması anlamında, şiddetsiz bir dünyadır. Felsefenin dünyası ise, ne imgenin, ne mevcudiyetin, ne gücün en başta verili olduğu [bir] dünyadır: tersine bunlar en başta [bu dünyaya] taşınır.

çünkü o gerçekten de “şema”nın gücüdür; yani sadece onun sayesinde herhangi bir biçimin ya da herhangi bileşiğin birliğinin ve onunla birlikte genel olarak deneyimin mümkün olduğu “arı imge”nin gücüdür: bir dünyanın mevcudiyeti/sunuluşu (*présence*) ve bir dünyaya mevcudiyet/sunum. “Aşkınsal şema” genel olarak nesnenin ve bir nesneler dünyasının gücüdür. Fakat genel olarak nesne gerçekten de, duyuşal çokluğun genel, kaotik ve sürekli akışkan yayılımının (*dissémination*) ortasında bir birliğin kendinde muhtemel olmayan belirişidir (*surgissement*).

İmge, [çatısı] kurulabilir olmayan bir çalkantının ortasında beliriveren olanak-dışı bir mevcudiyetin mucizevi güç-işaret’idir. Bu güç-işaret birliğinkidir, onsuz ne şey olur, ne mevcudiyet ne de özne. Ama şeyin, mevcudiyetin, öznenin birliği kendi başına şiddetlidir.¹⁵ O, bizzat kendi varlığınıninkiler olan bir nedenler demeti gereği (yani güç yoluyla) şiddetlidir: belirivermek, dağılmış çokluktan kendini söküp almak, bu çokluğu püskürtmek, indirgemek zorundadır. Kendini kendinden kavramak zorundadır; bir el, pençe ya da cımbız hareketiyle, hiçten hareketle, saçılmış bir dışarının *partes extra partes*’i¹⁶ olarak en başta verili olan bu hiçbir-birlikten hareketle; o böylece *kendini* mevcut kılmak/sunmak için *kendinde kendiyle* ilişkilirmek ve böylece, olmadığı, olmaması gerektiği [şeyi], kendi varlığının şiddetli reddi ve indirgemesi olduğu [şeyi] *kendi dışında bırakarak kendini dışarı koymak* zorundadır.

Eğer Kant’a göre, “tüm nesnelerin arı imgesi zaman”¹⁷ ise, bunun nedeni zamanın, sentez deviminin, birliğin üretimi deviminin bizzat kendisi olmasıdır: zaman; kendini bitimsizce kendinin önüne yansıtarak/fırlatarak, her an –bu kavranamaz an içinde–, yegâne bir bakışta, zamanın kör merkezi ve aynı zamanda karanlık kaçış noktası olduğu bir perspektif içinde uzayın bütünlüğünün, uzamın eğriliğinin kendini sunduğu şimdiyi kavrayarak kendinden önce ve sonra gelen birliğin kendisidir.

Bu arı imge, imgelerin imgesidir, olduğu haliyle birliğin açılmasıdır. Bu imge parçalanmış dışsallığı şiddetli biçimde kıvrır, ama kıvrımı, sıkı büzgüsü, uzamın sıklığında/yoğunluğunda aralanan (*incise*) yarık olduğu kadar birliktir de. Arı

¹⁵ “Bir var olduğu andan itibaren, cinayet, yara, sarsıntı [da] vardır. Bir kendini başkadan korur – ama esasen “kendinden farklı” [mais étant aussi bien “de soi-même différent”] olduğundan, “kendi [özünü] bozar (*se violer*) ve ihlal eder (*violenter*), ama aynı zamanda kendini şiddette var eder”. Jacques Derrida, *Mal d’archives*, Paris, Galilée, 1995, s. 124-125.

¹⁶ Parça dışında parça: birbirinin yanında, ötesinde, birbirinin dışında var olan şeyler. Aralarında hiçbir karşılıklı bağımlılık yoktur, söz konusu olan sadece bağımsız dışsal varoluştur.

¹⁷ *Arı Usun Eleştirisi*, “Şematizme dair”, A 142.

imge varlıkta mevcudiyetin fayını açan yer sarsıntısıdır. Varlığın kendinde olduğu yerde, mevcudiyet artık kendine geri dönmeyecektir: böylelikle ki kendi içindir ya da kendi için olacaktır. Zamanın nasıl pek çok bakımdan bizzat şiddet olduğu anlaşılmaktadır...

Birlik, kendinde sadece imgesiz değil, ama birliksiz ve kimliksiz/özdeşliksiz de olan [şeyin] imgesini ya da tablosunu (*Bild*) biçimlendirir (*bildet*). Netice itibarıyla, “-nın imgesi”, imgenin, imgesi olduğu şeyden sonra geldiği anlamına gelmez. Ama “-nın imgesi”, kendisi içinde, olanın kendini sunduğu/mevcut kıldığı (*se présenter*) [şeydir] – ve hiçbir şey kendini başka türlü sunmaz/mevcut kılmaz. Kendini sunarak, şey kendine benzeyecektir (*se ressembler*), dolayısıyla bizzat kendisi olacaktır. Kendine benzemek için, [*derlenip yeniden*] toparlanacaktır (*se rasssembler*). Ama toplanmak için, kendini kendi dışından geri çekmesi gerekir.

Demek ki varlığın varlıktan sökülüp alınması söz konudur ve imge sökülüp alınandır. O kendinde bu sökülüp alınmanın damgasını taşır: zemininde; yani sunumunun/mevcut kılışının zeminsiz arka yüzünde (tablonun kör sırtı) canavarca/işaret eder biçimde (*monstreusement*) açık olan zemini.

Böylece, Heidegger Kantçı şematizmin yapısını çözümlemeye uğraşırken, imgeyi görünür kılmak (*faire voir*) için aklına gelen imge her şeyden önce, aklamayı olmadan, bir ölü maskesinin imgesidir: ölü maskesi ölünün “imge”sini görünür kılar; yani *Bild*’ini olduğu kadar *Sicht*’ini, “görünüm”ünü (*vue*) de. Kendini nasıl gösterir (*se montrer*) ya da görünür (*apparaître*), görünüşü (*aspect*) ya da genel olarak bir ölünün görünüşü nasıldır. Yeniden üreten her imge –örneğin, diye işaret (*indiquer*) eder Heidegger, bir ölü maskesinin fotoğrafı– her şeyden önce bu ilk işaret etmeyi (*monstration*) sunması ya da göstermesi (*montrer*) bakımından imgedir. İmgenin imgesi, öyleyse –ve hatta, şemanın arı imgesinin imgesi, zira ulaşılması söz konusu olan odur: yüzün, artık görmeyen kişinin bakışı olmaksızın kendini görünür kıldığı [yerde] görünüm. *Sicht*’sizin *Gesicht*’i, örneklik imge işte budur.¹⁸

Kapalı bir mahremiyetin ya da açılmamış (*déclosé*) bir içkinliğin yırtılması olmaksızın imge yoksa ve kör bir derinliğe dalmış olmadan –dünyasız ve öznesiz– imge yoksa, o zaman şunu da kabul etmek gerekir ki sadece şiddet değil, zalimliğin (*cruauté*) aşırı şiddeti de, imgenin, her imgenin kıyısında dolanıp durur.¹⁹

¹⁸ Bkz. Kant et le problème de la métaphysique, § 20.

¹⁹ Etienne Balibar zalimliği, iktidarınkiyle ve hakimiyetinkiyle türdeş olan “ideallığı” “esas itibarıyla fetişist ve amblematik” olan şey olarak göz önüne alır. (*La crainte des masses*, a.g.e., s. 407).

Zalimlik/kan dökücülük, ismini dökülmüş kandan alır (vücutta dolaşan kan anlamına gelen *sanguis*'ten farklı olarak *cruor*). Zalim şiddetçi dökülmüş kan görmek ister: fışkırmasının ve renginin yoğunluğuyla birlikte, içerin yaşamsal ilkesini dışarıda görmek ister. Zalim/kan dökücü ölümü mal etmek ister: gözlerini zeminin boşluğuna daldırmak değil, ama tersine gözü, yaşamın acı çektiği ve can çektiği kırmızı renkle ve pıhtıyla doyurmak [ister].

Her imge, belki de, zalimliğin kıyısındadır. Batı resim müzesi ortalığa yayılmış kan görüntüleriyle dolup taşar (her şeyden önce insanları kurtarmak için kanını akıtan tanrının imgeleri ve şehitlerin imgeleri – ve bugün kanlarını dökmek ve kendilerini zalimce sakatlamak için beden sanatı sanatçıları bulunmaktadır.²⁰ Bir kurban dünyasının düzenlenmesinde, dökülmüş kan tanrılarının boğazını suvarır ya da yurtluklarını sular: bu kanın pıhtılaşması ölümün üstünde bir geçidi mühürler. Ama bu dünya dağıldığında, kurban imkânsız olduğunda, zalimlik artık, yeniden kendi pıhtılaşması üzerine kapanan ve ölümden başka hiçbir geçidi mühürlemeyen şiddetin aşırılığında başka bir şey değildir, ama sadece doğrudan doğruya kendi önünde maddi birikinti halinde ölümü üretmiş olduğunu sanan şiddetli aptallıktır.

Herimgebenzeri bir birikintinin kıyısındadır. Şiddetin ve imgenin – imgedeseferber olan şiddetin ve kendini şiddette açan imgenin – muğlaklığı, dibin gösterilmesinin, canavarsılığının/işaretselliğinin ya da işaret edilişinin muğlaklığıdır. Canavarın/işaretin iki katlılığı/ikiyüzlülüğü olmazsa olmaz. Mevcudiyeti mevcut kılan/sunan [şey] onu devimsiz ve yükünü almış, birliğin dibine kadar tıkanmış ya da tepeleme dolmuş halde tutabileceği gibi onu kendi önüne de fırlatabilir, sadece özdeşleşmek için daima çok fazla tekil bir mevcudiyet.

Sanatın şiddeti darbelerinkinden farklıdır, sanatın görünüşte (*semblant*) kalmasından dolayı değil, aksine sanatın –zemsiz/dipsiz olan– gerçeğe dokunmasından ötürü, halbuki darbe bizzat kendinedir ve anda kendi temelidir. Ve bu yine, Fransızca'da dendiği gibi, *tout un art* (*tam bir sanat*)'tır; zemsiz bir imge ile sadece bir darbe olan bir imge arasında ayırım yapmayı bilmek, her estetiğin çok berisinde ya da çok ötesinde, genel olarak sanatın sorumluluğudur.

Böyle bir ayırt etme bir birliğin içinden geçmelidir – bununla birlikte onu ayakta

²⁰ Diğerleri arasında bkz. David Nebreda, *Autoportraits*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2000 ve cerrahi operasyonların ya da adet kanamalarını göstermenin [*ostension des regles*] söz konusu olduğu pek çok Orlan performansı. Burada bu eylemlerin analizine girişmeyeceğim ne de bunlara dair estetik ya da estetik olmayan bir değerlendirme sunacağım. Soru elbette söz konusu olanın, uç görüntüler ya da kurbanal sakatlamalar olup olmadığıdır – ve böylece soru, bu iki düzlemin ayrılmasının nereye kadar inceltilebileceğidir.

tutan belli bir birlik olmaksızın ikircim (*ambivalence*) yoktur, her ne kadar sonsuz derecede küçük ve sonsuzca akıp giden bir birlik söz konusu olsa da. Hep, şiddetin ikircimi altına olduğu gibi imgenin ikircimi altına ve de imge ile şiddet, sanat ile imge ve dolayısıyla sanat ile şiddet arasındaki sıkı bağın altına bu şekilde gömülen bir birlikle işimiz oldu: ve bir biçimde, şöyle böyle gördüğümüz gibi, bu gizemli birlik, kendinde ya da mutlak olarak birlikten başka bir şey değildir: ancak belli bir şiddet içinde ve belli bir imge içinde (ya da bir şiddet ve bir imge *olarak*) varoluşa gelebilen [bir] “bir-olmak”[‘tır]. Bu anlamda, koyu zeminden hareketle vurulan darbenin zemin-siz[liğine] doğru açıklığı ayırt etmek için kendisinden geçilebilmesi gereken, işte “bizzat” bu birliktir. “Bizzat” birlik –şey ya da mevcudiyetini, gerçek ya da hakikatini–, meydana getirici biçimde işaretlerin bütün düzenini aşarak kendi üstünde toplanan [şeydir]: o, artık bir göndergeye ya da herhangi bir aracı türüne bağımlı olmayıp, katışıksızca kendini veren [şeydir].

Bununla birlikte “*kendini vermek*” iki biçimde anlaşılabilir: bizzat kendi kendini kendine vermek (esas itibarıyla ve her temsilden önce dışarı) ya da “kendi”ni dışarı vermek, her şeyden önce ve sonuç itibarıyla aynı zamanda “verilmek”, asla öncesinde zeminini güvenceye almış olmaksızın dışarı fırlatılmak. Ayırt etmenin ince lamı, işte, nihayetinde ayırt edilebilir olmayan bu iki anlam arasında geçmelidir.

Şiddet daima işaretler (*signe*) üstünde bir fazlalıktır (kendi işaretidir ya da öyle olmak ister, tıpkı *nullo eget signo*²¹ olan hakikat gibi). İmge de böyle bir fazlalıktır ve kuşkusuz sanatın da ilk anda işaretlerin ötesine taşmadan ve taşkınlıktan başkaca bir tanımı yoktur. Bu bakımdan, sanat, kuşkusuz, “işaret eder/yapar” (*faire signe*) (Almanca’daki *winken* anlamında, “göz kırpmak”, “uyarmak/dikkatini çekmek”, “işaretle belirtmek” (*signaler*)) ama bir şeyin işareti değildir ne de başka bir şeyi işaret eder (*signer*). İşaretleri aşar, ama bu arada, –zemicsiz birliğin– bir anonsu, bir belirtisi, bir kehaneti olarak bu aşmadan başka bir şeyi de açıklamaz. Borges’in yazdığı gibi: “Vuku bulmayan, bir açınlamanın bu eli kulağındalığı belki de estetik olgudur.”²²

Şiddetsiz şiddet, açınlama (açığa vurma-*révélation*) vuku bulmadığından, eli kulağında olarak kalır. Ya da: açınlayacak hiçbir şeyi olmayanın açınla(n)masıdır. Tersine, şiddetli (ve tecavüzcü) şiddet açınlar ve mutlak surette açınladığına inanır.

²¹ Yaklaşık olarak “İşaretin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur” anlamına gelir. İşaret kendine yeterlidir, kendinden başka bir şeye bağlı değildir. Ancak buradaki “signe” daha ziyade “omen” anlamında düşünülmelidir: Tanrı’nın ağzı, alamet, kehanet vs. anlamında işaret (ç.n.)

²² “La muraille et les livres”, *Autres Inquisitions* [1952] içinde, Fr. Çev. Paul Bénichou, Sylvia Bénichou-Roubaud, Jean-Pierre Bernès ve Roger Caillois, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, 1993, s. 675.

Sanat, dayanılmaz bir şiddetten (Nietzsche'ye göre Gorgonsu-hakikat, Freud'a göre "kör itki") bizi koruyacak olan bu simulakr (görüntü) ya da bu şeytan savan (apotropaïque) biçim değildir. Şu olgunun kesin bilgisidir: açınlanacak hiçbir şey yoktur, bir uçurum bile ve zemin-siz, bir tutuşmanın/ateş almanın/karışıklığın girdabı değil, ama kendi üstünde sonsuzca asılı kalmış eli kulağında(lıktır).

Kaynak: "Au fond des images" içinde (Image et Violence), ss. 35-57, Galilée, 2003.

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Ali Bilgin

*“Yazın, kolektif zorunluluğu
düzenleme görevini üstlenemez”**Bataille*

Kesintiye uğramış bir söylenin [mythe] ortaklığı, yani bir anlamda ortaklığı olmayan bir topluluk, ya da ortaklıksız bir komünizm [ortaklaşıcılık], işte bugünkü gidişatımız bu yöndedir.¹ Demem o ki, öz be öz kendi geleceğimiz olarak çağrıldığımız ya da gönderildiğimiz, böylesi bir ortaklık ya da böylesi bir komünizmdir. Ne var ki, bu “bir gelecek” değildir, yani bir yaklaşmanın, olgunlaşmanın ya da fethetmenin gerektirdiği süre ve yön takip edilerek en sonunda varılacak ereksel bir gerçeklik değildir. Zira öyle olsaydı, gerçekliği söylensel olurdu – fikrinin tesiri de öyle.

Ortaklığı olmayan bir ortaklık, bir *gel-ecek*'tir², o tüm kolektivitelere durmaksızın, her an *gelmekte* olandır (tam da durmaksızın gelmekte olduğu içindir ki, bulunduğu yerde topluluğun kendisine de, bireye de sonsuza dek direnir). O; birlikte-belirişin [comparution] sınırına, yani hepimizin celp edildiği, çağrılı olduğu, gönderildiği o sınıra değin gelmektedir. O sınırda, bizi celp ettiği kadar bizim de birbirimize yönelttiğimiz o çağrıya (kuşkusuz, birbirimize ilettiğimiz hem aynı çağrıdır, hem aynı çağrı değildir) daha iyi bir sözcük bulamazsak, yazı ya da yazın diyebiliriz. Fakat her şeyden önce, onu

¹ Communauté: metnin genelinde yerine göre *ortaklık*, *ortaklaşıcılık*, ve *topluluk* sözcükleri ile karşıladığımız bu sözcük, batı dillerinde dini ve din-dışı anlamlarda *cemaat*, *ortaklık*, *birliktelik*, *ortaklaşıcılık* anlamlarına gelmektedir. Komünizm sözcüğü de aynı kökten türemiştir (ç.n.).

² Fransızca'da *gelecek* anlamına gelen *avenir* sözcüğünü, etimolojik eklemelerine sadık kalarak *à-venir* biçiminde yazmakla, Nancy [ve aslen Derrida] onu Fransızca'da *gelecek zaman* anlamında kullanılan *futur* sözcüğünden ayırmaktadır. Bu yazımı Türkçe'de *gel-ecek* yazımıyla karşılamayı uygun bulduk (ç.n.).

nasıl anlarsak anlayalım (sanat olarak, tarz olarak, metin üretimi olarak, düşünce ve imgelem alışverişi ya da iletişimi olarak, vs.) özü “yazınsal mahiyet” olmak değildir ve bu “çağrı” dağarcığı içinde tanrının adının zikredilmesi, dinin ilân edilmesi, nutuklar atılması ya da ehemmiyetinin bilincinde bir öznelliğin duygularını dışa vurması gibi anlamlara da gelmemektedir. Onun özü, söylencenin sahnesini ve hazırlanışını kesintiye uğratan bir hareketten, bir çizgiden –çizikten ve /veya bir yazıntıdan [script] ibarettir.³

Söylencenin kesintiye uğraması kuşkusuz onun “söylence” olarak teşhir edilmesi ya da gösterilmesi kadar eskidir. Bu da, “yazın” başlıyor demektir... yazın’la birlikte (epik, trajik, lirik, felsefi: bu ayrımlar burada pek az önem taşıyor). Söylencenin tamamlanmış sahnesinin –söylencenin yaşanmış deneyim ve performans sahnesinin– montajı tarihimizde bir bakıma bu denli geç yapılmışsa, bunun nedeni bu sahnenin neticede yazın söylencesinin sahnesi olması, yazın’ın söylenceyi yırtmak için kullandığı yazı’nın izlerini sanki silmek üzere (sürekli yeniden) kurduğu bir sahne olmasıdır.

Fakat belki de tüm bunlar, şunu söylemekten ibarettir: söylence yazın’ın icadından başka bir şey değildir. Söylenceyi kesintiye uğratan yazın ise, bu kesintinin arkasındaki sürekliliği durmaksızın yeniden tesis etmektedir.

O neyi kesintiye uğrattığını bile *bilmemektedir*: tek bildiği kendisini bir çizgiyle, bir kesikle meydana getirdiği ve bu çizginin berisinde vaktiyle mevcut olduğunu düşündüğü ne varsa onu “söylence” olarak adlandırdığıdır. Kendi söylencesi ise, bundan böyle, “söylence” ile yeniden barışmak, kendisini “söylence” içinde (onun inşa etme ve performans gücüyle) yeniden kurmak, yani kendisini *kendi-içinde* yeniden kurmaktır. Fakat bu söylence ona musallat olduğu sürece, yazı’nın kesigi de bu tasalluta yüreklice karşı koyarak, onu sürekli yeniden kesintiye uğratmaktan geri durmamalıdır.

Yazın kendi kendisini kesintiye uğratır: işte esasen onu söylence değil de yazın (yazı) yapan budur. Yahut daha ziyade: kendisini kesintiye uğratan –söylem ya da şarkı, mimik ya da ses, anlatı veya kanıt– yazın’dır (ya da yazı’dır). Kendi *mythos*’unu (yani kendi *logos*’unu) kesintiye uğratan ya da askıya alan neyse o yazın’dır.

³ Genel olarak: anlamın, daha anlamın kökeninde kesintiye uğraması, askıda kalması ve “farklanması”, hatta öz yapısı içinde (yani asla bir özlük, bir sahiplik yapısı olmayan yapısı içinde) “yaşayan şimdinin” iz-olmaklığı (çoktan ve her zaman çizilmiş olması), eğer anımsatmak gerekirse, J. Derrida’nın “yazı” ve “arke-yazı” adı altında düşündüğü şeyin temel özelliklerini oluşturmaktadır.

Burada bu askıya-almada, tekil varlıkların ayinsiz⁴ komünizmi vuku bulur. Burada ortaklığın, kendi mevcudiyetine tahsis edilmiş bir mevkii, bir uzayı olmayan *vukubulma'sı* vuku bulur: bu ise, ortaklığı tamamlayacak bir yapıtta değil, ortaklığın kendisinde bizzat bir yapıt olarak tamamlanışında da değil (Aile, Halk, Kilise, Ulus, Parti, Yazın, Felsefe), fakat onun işlemsizliğinde⁵, ortaklığın tüm yapıtlarının işlemsizliğinde vuku bulur.

Hem ortaklık içindeki bireylerin işlemsizliği söz konusudur (“yazarların”, yazılarının tarzı ne olursa olsun), hem de ortaklığın kendisinin ve olduğu haliyle ürettiği yapıtların işlemsizliği söz konusudur: halklarının, kentlerinin, hazinelerinin, sermayesinin, bilgi ve üretimin ortak mülkiyetinin. Bu da aynı işlemsizliktir: ortaklığın içinde yapıt üretme ve ortaklığın ürettiği yapıt (her ikisi de, kaldı ki, yek diğerine aittir, her ikisi de yek diğerinde hem yeniden-sahiplenilebilir, hem de işlemsizleşebilir), hakikatleri ne işleyişlerinin tamamlanmasında, ne de yapıtlarının birliğinde ya da tözündedir. Yapıtta ya da yapıtlar aracılığıyla ortaya serilen, yapıtın sonsuzca berisinde ve sonsuzca ötesinde başlar ve biter –yapıtın işleyişinin yoğunlaşmasının berisinde ve ötesindedir: şimdiye değin insanlar, tanrılar ve hayvanlar olarak adlandırdıklarımızın birbirlerine ne olursa olsun *maruz bırakıldıkları* yerededir. Bu maruz-bırakılma yapıtın bağrındadır ve bize yapıtı verendir, o yapıtın yoğunluğunu çözeltir ve yapıt onun sayesinde ortaklığın sonsuz iletişimine/alışverişine⁶ sunulur.

Yapıtın –ister bu “yapıt” dediğimiz türden bir şey olsun, ister kendisini yapıt olarak sunan bir topluluk olsun (elbette gene, biri diğerinin içindedir ve diğeri tarafından getiri kaynağı yapılabilir, sermayeleştirilebilir ya da yeniden teşhir edilebilir)– iletişime/alışverişe sunulması gerekir.

Bu, onun “iletilebilir” olması gerektiği anlamına gelmez; bu durum onun herhangi

⁴ Communion: Kudas ayini. *Cemaatleşme* biçiminde de işitilebilir. Hristiyanlık'ta Hz. İsa'nın eti ve kanı yerine koydukları şarap ve peksimeti yiyerek cemaatin üyeleri “*cemaatleşirler*”. [ç.n.]

⁵ Désœuvrement: *işsiz-güçsüzlük, aylaklık, yapacak işi olmamak* vb. anlamlarına gelir. Fakat beri yandan, Fransızca'da *yapıt* anlamında kullanılan ve bu sözcüğün kökeninde bulunan *oeuvre* sözcüğü de Latince (gene yapıt anlamına gelen) *opus* sözcüğünden gelmektedir ve Türkçe'de genellikle *işlem* sözcüğü ile karşıladığımız *opération* ile akrabadır. J.L. Nancy *désœuvré* kavramını kullanırken *opérative* [işleyen] ya da *opératoire* [işlemcesel] olmayan anlamlarında kullanmaktadır. Bu nedenle metin içindeki yerine göre bu sözcüğü *işlemsiz, yapıtsız-edimsiz*, yahut *edimsiz* ve *yapıtsız* sözcükleriyle karşılamayı uygun bulduk. [ç.n.]

⁶ Communication: iletişim ya da herhangi bir şeyin topluluk içinde dolaşıma sokulması anlamlarına gelebilen bu sözcük de *communauté* ile aynı kökten gelir ve kökenine sadık okunursa, *ortaklaştırma* ya da *ortaklık oluşturma* anlamında da işitilebilir. [ç.n.]

bir anlaşılabilirlik ya da iletilebilirlik biçimi taşımasını zorunlu kılmaz. Burada bir ileti söz konusu değildir: ne bir kitap, ne bir müzik, ne de bir halk, oldukları halleriyle bir ileti taşıyıcısı ya da dolayımıdır. İletinin işlevi toplumu ilgilendirir, toplulukta yeri yoktur (İşte bu nedenle, yapıtların “elit” karakterine yöneltilecek eleştirilerin çoğu da dayanaksızdır: yazarla, gerek bilgi gerekse eğitim eksikliğinden ötürü onun okuru bile olamayan arasındaki bir mesaj iletişimi değildir – fakat vuku bulur).⁷

Yapıtın iletişime/alışverişe sunulması, onun bizzat *sunulmuş* olması, yani takdim edilmiş, önerilmiş ve tekil varlıkların paylaştığı ortak sınırdan terk edilmiş olması anlamına gelir. Yapıtın, yapıt olur olmaz, tamamlandığı andan itibaren –yani daha proje aşamasında ve örgüsünde bile– bu sınırdan terk edilmiş olması gerekir. Bu ise ancak yapıt kendi kendine ve kendisi için, bu sınırı çizmek ve yeniden çizmekten başka bir şey yapmadığı takdirde mümkün olur: başka bir deyişle, tekilik/ortaklaşılık’ı [singularité/communauté] tescil etmekten, yahut kendisini tekil/ortaklaşa olarak, sonsuzca tekil/ortaklaşa olarak tescil etmekten başka bir şey yapmadığı takdirde mümkün olur.

(“Şu, bu,.. gerekir” diyorum ama, bu hiçbir irade tarafından hiçbir niyetle düzenlenemez. Bu ne bir topluluk ahlakının ne de topluluk siyasetinin konusu olabilir. Bununla birlikte, daha en baştan tescillidir de... Ve siyaset her halükârda, bu kadim tescilin dolaşıma girmek için kendisine her an yol açılabilir olmasını konu edinebilir.)

Yapıt böylelikle iletişime/alışverişe sunulduğunda, asla hiçbir biçimde ortak bir alandan geçmez. Tekrar ediyorum: yalnızca sınır ortaktır ve sınır bir yer değildir, yerlerin paylaştığıdır, onların arasındakiidir. Ortak yer yoktur. Yapıt olarak yapıt basbayağı ortak bir yapıt olabilir (bir anlamda da her zaman öyledir: asla yalnız başına yapıt verilmez, asla yazarken yalnız değilizdir, “tekil varlık” yalıtık birey tarafından temsil edilmemektedir): işlemsizlik içinde sunulan yapıt, ortak bir töze girmez, ortak bir değiş-tokuşta dolaşıma girmez. Kendisi bizzat yapıt olan bir ortaklık içinde erimez ve toplumun teciminde işlemeye koyulmaz. Yapıtın ancak yapıt olarak terk edildiği takdirde kazandığı iletişim/alışveriş karakteri, ne biricik bir içsellikte ne de onun genel dolaşımındadır. Bu karakter, Marx’ın ilkel “komünlerdeki” çalışmanın “toplumsal” karakteri için söylediğinin aynıdır:

İplik eğiren ile kumaş dokuyanın aynı çatı altında yaşadığı, yalnızca ailenin gereksinimleri için kadınların eğirdiği, erkeklerin dokuduğu kırsal ataerki üretiminde, iplik de kumaş da *toplumsal* ürünlerdi, iplik eğirmek de kumaş dokumak da, aile sınırları içerisinde sarf edilen toplumsal

⁷ Ancak bunu düşünebildiğimiz ölçüde “kültür”ün sosyolojik kavramından özgürleşebiliriz.

emektir. Ancak onların toplumsal karakteri, ipliğin genel eşdeğer olarak kumaşla değiştirilebilmesinden ya da her ikisinin de birbiriyle genel emek zamanının eşdeğer ifadeleri olarak değiş tokuş edilebilmelerinden ileri gelmiyordu. Aksine, emeğin ürününe özel toplumsal karakterini kazandıran aile örgütlenmesinin doğal işbölümüdür. (...) Burada toplumsal bağı oluşturan, bireyin doğa tarafından belirlenen işleridir; yani emeğin tikelliğidir, genelliği değil. (...) Bireylerin emeklerinin özel emek, emeklerinin ürününün de özel ürün olmasını engelleyen, üretimden de önce gelen topluluktur; bireyin emeğinin toplumsal organizmanın bir üyesinin doğrudan bir işlevi olarak görünmesini sağlayan odur.⁸

Burada, Marx'ın nazarında "bütün uygar toplumların kökeninde rastladığımız ortak çalışmanın ilkel biçimi" hakkında hakikati yansıttığı kuşku götürmeyen bu yorumdaki retrospektif yanılısına payını değerlendirmek şimdilik pek bir önem taşıyor. Önemli olan, onun bir çok başkalarıyla da paylaştığı bu nostaljik ideolojinin ötesinde, her şeye rağmen toplulukla ilgili önerilen düşünce – zira bu yalnızca ütöpik bir hülyaya dönüşmeye hazır şairane bir anlatı değil, bir düşüncedir. Burada topluluk, toplumsal olarak sergilenen tikellik anlamına gelmektedir ve kapitalizmin toplumsal çöküntüye uğramış genelliğine karşıttır. Eğer Marx'ın düşüncesi diye bir olay varsa ve biz de henüz onunla hesabımızı kesmiş değilseniz, bu olay tam da bu düşüncenin açılımındadır.⁹

Sermaye topluluğu yadsır, çünkü onun önüne üretimin ve ürünlerin özdeşliğini, genelliğini koymuştur: yapıtların işlemcesel birleştiriciliği ve genel dolaşımı (sermaye farklılıkları çoğaltma oyununu oynarken de kimse buna aldanmaz: fark, yapıt olarak yapıta ya da ürün olarak ürüne ait bir şey değildir). Daha önce de söylediğim gibi: bu bir ölüm çalışması [yapıtı]dır. Bu, kapitalist komünizmin (kendisine "ileri liberal toplum" diyenleri de dahil) olduğu kadar, komünist kapitalizmin (reel komünizm denilenin) de ölüm çalışmasıdır [yapıtıdır]. – Yek diğerinin karşısında, ya da yek diğerinden uzakta durarak – ve herbirinde ikisine de direnen – Marx'ın toplulukta işaret ettiği şeydir: burada görev dağılımı, kendisinden önce gelen bir genelliği bölmemektedir (sanki topluma, insanlığa ait genel bir görev, önceden verilebilir, tanınabilirmiş gibi... – yalnız ve yalnız sermaye birikimi böylesi bir genel görevi temsil etmeyi isteyebilmiştir), bu görev dağılımı teklikleri birbirine eklemlenmektedir. Buradaki "toplumsallık" bir potada erime değil, bir paylaşım; içkinlik değil, birbirine teşhir edilmedir.¹⁰

⁸ Karl Marx, *Oeuvres*, Pléiade, t. I s. 284-285.

⁹ Yukarıda anımsattığımız, komünizme yeniden yöneltilen sorgulamalar ondan kaynaklarını almaktadır. [Nancy burada bu makallenin yer aldığı kitabın ilk bölümüne göndermede bulunmaktadır – ç.n.]

¹⁰ Ancak anımsatmayı da ihmal etmemek gerekir ki, kapitalizmi düzenleyen tekbiçimlilik ve genelliğin doğal sonucu, sanayi toplumu işbölümünde görevlerin atomizasyonudur –toplumsal işbölümünden ayrı olarak;

Marx'ın burada işaret ettiği, ya da en azından düşüncesini harekete geçirdiği şey –öyle ki, bundan böyle “ancak daha ileri gidebiliriz”–, yahut da sanki düşüncesinin sınırında, özel mülkiyetin ve onun sosyalizmde yıkıma uğratılışının ötesinde, bir “bireysel mülkiyet” fikrinden söz ettiği durumlarda (örneğin: “gerçek anlamda ortak olan mülkiyet, bireysel mülk sahiplerininindir, site içinde tek tek bireylerden ayrı bir varoluşa sahip olan bir birliğin değil”¹¹) Marx'ın işaret ettiği, kendi başına var olabilen ve tekil varlıkları kendinde soğuran yahut da üstlenen özerk bir töz olarak değil, “tekilliklerin” eklemlenmesi olarak anlaşılan topluluktur. Topluluğun “üretimin önüne konmuş olması”, onun yapıtlardan önce varolan ortak bir varlık olduğu ve işlerliğe sokulması gerektiği anlamına gelmez; o, tekil varlığın ortaklaşalık içinde varolmasıdır.

Bu ise, topluluğu oluşturan ve paylaşımını sağlayan eklemlenmenin organik bir eklemlenme olmadığı anlamına gelir (Marx bunu başka bir biçimde ifade etmeyi bilmiyor olsa da). Kuşkusuz, bu eklemlenme, tekil varlıklar için özseidir: tekil varlıklar, birbirlerine eklemlendikleri ölçüde; ilişkiler ağının onların bir-arada-varolmalarını düzenlediği güç, kutuplaşma ve kırılma çizgileri boyunca dağıtılmış ve paylaştırılmış oldukları ölçüde ne iseler o olabilirler. Bu koşul ayrıca, bu tekil varlıkların birbirleri için amaç oldukları anlamına gelmektedir. Hatta bu, zorunlu bir mantıksal içerim uyarınca, tüm tekil varlıkların hep birlikte, bir bakımdan ya da bir biçimde, kendi tekilliklerinin en derininden, tümünün ortak ereklere olacak bir *bütünlüğe* – onların birbirleri için ve birbirlerine karşı temsil ettikleri tüm erekselliklerin ortak bir ereğine (topluluğa) göndermede bulundukları anlamına gelir. Bu da dolayısıyla bir organizmaya benzeyecektir. Gene de bu bütünlük ya da topluluğun *tümlüğü*, organik bir tümlük değildir.

Organik bütünlük, parçaların birbirine eklemlenmesinin bir genel araçlaşma yasası itibariyle düşünüldüğü bütünlüktür; bu araçlaşmanın tamamını, bütünün biçimi ve nihai amacı olarak toplumsal işbirliği [co-opération] üretir ve ayakta tutar (hiç değilse, Kant'tan bu yana “organizma” başlığı altında düşünülen budur: bir canlı bedenin kendisini yalnızca bu model ile düşünebileceği ise kuşkuludur). Organik bütünlük, araç olarak işleme [opération] ile amaç olarak yapıtın [opus] bütünlüğüdür. Fakat topluluğun bütünlüğü –buradakendi işleme koyuluşuna direnen topluluğu kast ediyorum– birbirine eklemlenmiş tekilliklerin bütünlüğüdür. Eklemlenme, organlaşma [organisation]

bireylerin yalnızlaşmaları da bundan ileri gelir ve sürmektedir. Dolayısıyla tekillik ile bireyin, farkların eklemlenmesi ile “özel” alanın yalıtılmasının birbirine karıştırılması olasıdır; işte bu kafa karışıklığı zemininde de ortaklaşacı, komünist, ya da paylaşımcı bir topluma ilişkin düşler, idealler ya da söylenceler rafa kaldırılmıştır – elbette Marx'ın paylaştığı ya da uyandırdıkları da dahil olmak üzere. Bu karışıklığı çözmek, söylenceyi kesintiye uğratmak, benzerler arasında bir ilişki için kendini hazırlamak demek olacaktır.

¹¹ *Oeuvres*, Pléiade, t. II, s.323.

değildir. Ne araç motifine, ne işlem motifine, ne de yapıt motifine göndermede bulunur. Eklemlenmenin olduğu haliyle, bir amaca yönelik işlemcesel [opératoire] bir sistemle ilgisi yoktur – elbette, her zaman böylesi bir sisteme hiç kuşkusuz ilinebilir, entegre edilebilir. Kendisi itibariyle eklemlenme, bir bitişmeden, ya da daha kesin bir ifadeyle, bitişme oyunundan ibarettir: farklı parçaların birbirlerine karışmaksızın temas ettikleri, birbirlerinin üzerinde, birbirlerinin en uç sınırında kaydıkları, döndükleri ya da sallandıkları, tekil ve ayrı parçaların birbirleri aracılığıyla ya da birbirlerine doğru eğildikleri veya doğruldukları, birlikte uzandıkları ya da sivrildikleri yerdir. Bu karşılıklı oyun –her daim aynı zamanda *kendi aralarında* bir oyun olarak kalan bu oyun– onları kuşatacak bir Tümlük’ün tözünü veya gücünü teşkil etmemektedir. Burada *bütünlük, eklemlenmeler oyununun ta kendisidir*. İşte bu nedenle de, bir tekillikler tümlüğü, ki bu basbayağı bir tümlüktür, tekileri kendi gücüne erişirmek üzere kendi üzerine kapanmaz: bu tümlük özünde tekilliklerin eklemlenmeye açıklıklarıdır, tekilliklerin sınır çizgileri ve bunların birbirlerine temas etme sıklığıdır.

Bu bütünlük bir diyalog bütünlüğüdür. Diyalogun da bir söylencesi vardır: bu, *logos*’un “öznelerarası” ve siyasal-içre [intrapolitique] bir temellendirmesi ve biricik bir hakikati olduğuna ilişkin söylencedir. Bu söylence kesintiye de uğramıştır: diyalog burada artık yalnızca iletilebilir-olmayan tekillik/ortaklaşalık’ın iletişimi olarak anlaşılmaktadır. Ben artık burada (artık özsel olarak) başkasının (bana) ne *demek istediğini* duymuyorumdur, orada başkasından, ya da başkasının konuştuğunu ve bizzat birlikte-olmayı var eden, seslerin seslerle bir *arke*-eklemlenmesi olduğunu duyuyorumdur: ses her zaman kendinde zaten eklemlidir¹² (kendi kendisinden farklı, kendi kendisini farklılaştıran/erteleyen, zamanda sürdüren’dir [différent]) ve tam da bu nedenle *ses* yoktur, tekil varlıkların çoğul sesleri vardır. Diyolog, bu anlamda, artık “İdea’nın öznelerde canlanması” (Hegel) değildir, o ağızların eklemlenmesinden oluşur: herbiri kendi üzerine ya da kendi kendinde eklemlenmiş, başkasının karşısında, kendi kendisinin ve başkasının sınırında, o yalnızca bir tekil varlığın aralaması [espacement] olması dolayısıyla bir yer olabilen –kendi kendisinden ve başkalarından aralandığı– ve onu daha oyunun başında bir topluluk varlığı olarak kuran yerde.

Bu söz eklemlenmesi, diyalog, ya da daha ziyade seslerin paylaşımı –ki bu aynı zamanda bizzat sözün eklemlili-olmaklığıdır (veya yazılı-olmaklığıdır)– bu, tam da anlatmaya çalıştığım anlamda “yazın”dır (ne de olsa, *sanat* da adını, bu

¹² Voix: Fransızca’da yalnızca insan sesi için kullanılır. Dolayısıyla bir kapı gıcirtısı gibi eklemsiz değil, her zaman bir topluluk varlığının sesi olması bakımından eklemlidir. (ç.n.)

bitişme ve bitişmenin düzenekleştirilmesiyle aynı *etymon*'dan [sözcük kökünden] almaktadır.¹³).

Marx'ın sözünü ettiği ortaklığın, bu anlamda bir yazın topluluğu [ortaklığı] olduğunu –ya da en azından onun böylesi bir topluluğa açıldığını– söylemekte abartılı bir şey yoktur. Bir organlaşma [organisation] topluluğu değil de bir eklemleme topluluğu, tam da bu itibarla “tam anlamıyla maddi üretim alanının ötesinde”, “insanın has ereği olan, insani gücün çiçek açmaya başladığı, özgürlüğün hükümlerinde olduğu”¹⁴ yerde konumlanan bir topluluk.

Böylesi bir oluşuma yapılan göndermede tek abartılı olabilecek olan, görünüşte “insani” sıfatına duyulan güvendir: zira yapısız-edimsiz ortaklık [communauté désœuvrée], eklemleme topluluğu yalnızca *insani* olmakla kalmaz. Bu ise son derece basit fakat kati bir gerekçeden ötürüdür: topluluğun hakiki hareketinde, onu eklemleyen kıvrılmada (çekimlemede, telaffuzda...), söz konusu olan asla insan değildir, *insanın erekselliği*'dir. İnsanın ereği ne insanın amacı demektir, ne de insanın tamamlanması demektir. Bambaşka bir anlama gelir: o, yalnızca insanın ulaşabileceği ve ulaştığında da sadece insan olmaktan, pek insanca olmaktan çıkacağı sınırdır.

Orada ne tanrıya ne de hayvana dönüşür. Hiçbir şeye dönüşmez. İnsan olarak kalır, doğadan soyulmuş, aşkınlıktan olduğu kadar içkinlikten de soyulmuştur. Fakat insan kalarak –o sınırdan (insan bir sınırdan başka bir şey midir?)– bir çeşit insan özünü de gerçekleştirmez. Aksine, üzerinde insan özü denebilecek herhangi bir şeyin vuku bulamayacağı bir uç noktayı açığa çıkarır. Bu sınır, insandır: onun kendi ölümüyle, başkasıyla, ortaklaşa-olmaklığıyla [ortaklıkta-olmasıyla/être-en-commun] yüzyüze bırakılmasıdır. Yani her zamanki gibi, toparlayacak olursak, kendi tekilliğiyle yüzyüze bırakılmasıdır: kendi tekilliğiyle tekil olarak yüzyüze kalmasıdır.

Tekil varlık ne ortaklaşa varlıktır, ne de bireydir. Ortaklaşa varlığın ve bireyin bir kavramı vardır, ortaklaşmanın ve bireyin bir genelliği vardır. Tekil varlığın yoktur. *Tekil-olmaklık* yoktur, *olma*'nın kendi özsel tekilliği (Heidegger'in söz dağarında, kendi sonluluğu) vardır. Yani “tekil varlık”, varolanlar arasında bir varolan türü değildir. Bir anlamda, her varolan mutlak olarak tekildir: bir taş asla başka bir taşın yerini alamaz. Fakat olmanın tekilliği (yani, varlığın kendisini tek tek vermesi –ki bunun bireyi

¹³ Fransızca'da *sanat* anlamına gelen *art* sözcüğü ile *eklemleme* anlamına gelen *articulation* sözcüklerinin ikisi de çalışma, işleme, bir araya getirme, uyarılama anlamlarını veren *ar-* [hint-avrupa] kökünden gelmektedir. Lat. *Ars*, *artis*: sanat, zanaat. *Artus*, *-us*: eklem, eklemleme. [ç.n.]

¹⁴ *Œuvres*. Pléiade, c II, s. 1487-1488.

oluşturan bölünemezlik¹⁵ düşüncesiyle bir ilgisi yoktur; aksine, tekil varlığın tekilliği varlığı ve varolanları sonsuzca böler, ya da daha ziyade, varolanların ancak bu bölmeye varolan ve kendisi gibi olan varlığını böler: tekil/ortaklaşa)– varlığın tekilliği yüzyüze bırakıldığı sınırdan itibaren tekildir: insan, hayvan ya da tanrı, şimdiye değin kendisi de çeşitlenen bu sınırın çeşitli adları oldular. Tanım itibariyle onunla yüzyüze kalmak, orada kimlik değiştirmek tehlikesini –ya da şansını– içerir. Ne tanrıların, ne insanların, ne de hayvanların kimlikleri güvence altındadır. İşte bu itibarla da ortak bir sınır paylaşmaktadırlar – bu sınır üzerinde her daim kendi sonlarıyla yüzyüzedirler, tıpkı örneğin tanrıların sonlarının gelmiş olduğu gibi.

Bu sınırın paylaşımı, belki biraz yanlış anlamayla, söylencenin insanları, tanrıları, hayvanları ve dünyanın bütününü bir arada tuttuğu bağa benzetilebilir. Ancak söylence durmaksızın sınırın geçişini, ortaklaşmayı, içkinliği ya da birbirine karışmayı ilan eder. Oysa yazı, ya da “yazın” paylaşımı kayda geçirir: sınırdaki, tekillik meydana gelir ve geri çekilir (yani asla bölünemez bir şey olarak vuku bulmaz: bir yapıt ortaya koymaz, işlemeye koyulmaz). Bir tekil varlık (“siz” ya da “ben”) tam da bir yazı varlığının, “yazınsal” bir varlığın yapısına ve doğasına sahiptir: o, yalnızca iletişimde/alışverişte [communication] vardır, kendini çiziliyle ve geri çekilişle ortaklaştırmaz. Kendini sunar, askıda tutar.

Yazı iletişiminde, tekil varlığa ne olur? Daha önce zaten olmadığı bir şeye dönüşmez: kendi kendisinin hakikati olur, ya da basitçe, *hakikat* olur.

Bu ise, Benjamin’in de yazdığı gibi, “hakikat sorusunun artık sorulmadığını”¹⁶ düşünen söylensel düşüncenin anlayamayacağı şeydir. Söylende ya da söylensel yazın’da, varoluşlar tekillikleri içinde sunulmazlar: burada tikel özellikler, kendisinden hiçbir şeyin geri çekilmediği, hiçbir şeyin bir tekillik sınırının berisinde kalmadığı, aksine her şeyin birbiriyle iletişim halinde olduğu ve kimliklenmeyi dayattığı bir “örnek yaşam” sistemine katkıda bulunurlar (bu ise, anımsatırım, yazıda olduğu kadar okumada da olabilir: bu yapıtın ortaklıkta kaydedilme, işleme ya da işlemsizlik tarzıyla ilgilidir).

Bu, söylensel yazın’ın yalnızca bir kahramanlık yazın’ı olduğu anlamına gelmez, oysa hakikat yazın’ı, bir anti-kahraman yazın’ıdır. Burada modellerden ya da yazınsal

¹⁵ Türkçe’de *birey* sözcüğü ile karşılanan Fransızca’daki *individu* sözcüğü, Latince’de bölünemez anlamına gelen *individuum* sözcüğünden gelmektedir ve Yunanca’daki *atomos*’un (atom) çevirisidir (ç.n.).

¹⁶ Walter Benjamin, *Les affinités électives de Goethe*, in *Essais I*, [Goethe’nin Gönül Yakınlıkları Üzerine, Denemeler I’de] Fransızca’ya çeviren: Gandillac, Paris, Gonthier, 1983, s.75

türlerden başka bir şey söz konusudur. Bütün türler için geçerli olabilir. Fakat yapıtın öylesi bir ortaklaşalık içinde varoluşu söz konusudur ki –türü ya da kahramanı ne olursa olsun: Ajax, Sokrates, Bloom, tanrıdoğum, yöntem üzerine konuşma, itiraflar, insanlık komedyası ya da ilahi komedya, günlerin getirdiği, halktan bir kızın hatıraları, mektuplaşmalar, şiir nefreti– bu yapıtın ortaklık içindeki iletişimi onu tamamlamak yerine tamamlanmamış bırakır, yapıtın önermekten geri kalamayacağı efsanevi-kahraman figürünün tamamlanışını da askıda bırakır (kelimenin ilk anlamıyla kahraman figürü, yazar figürü, yazın, düşünce ya da iletişim figürü, kurgu figürü ya da hakikat figürü...). Zira edimsiz-yapıtsızlık [désœuvrement], yazın'ın *bir figürü* ya da bir figürleştirmeyi *tamamlamadığı* ve dolayısıyla da önermediği, yahut ona ait örnek (ki bu da, doğrudan doğruya destansı, yani söylencesel demektir) bir içeriği veya mesajı dayatmadığı yerde vaki olur.

Bu yapıtın hiçbir örnek sunmadığı anlamına da gelmez: zira bu durumda asla bir yapıt olamayacaktır, daha var olmadan varoluşu kesintiye uğrayacaktır.¹⁷ Eğer bir yapıtsa, yahut ortaya konuyorsa, en azından kendi kendisini (eğer aynı zamanda kahramanını, yazarını, vb. da önermiyorsa), hangi sıfatla olursa olsun, ne denli az olursa olsun, basbayağı örnek olması gereken bir çizgi olarak öneriyordur. Fakat sonunda, yapıtta toplulukla aynı anda yazıya da yanıt veren, böylesi bir çizginin kendi örnekliğinin sınırını –askıya alınışını, kesintiye uğrayışını– neyle örneklendirdiğidir (tabii, bu hala bir örnek ise...). O kendi tekilliğinin geri çekilişini duyurur (okutur) ve ancak şunu iletir: tekil varlıkların hiçbir zaman birbirleri için kurucu, kökensel, artık bırakmayan kimliklendirme mahalleri ya da güçleri olmadıklarını. İşlemsizlik, tekilliğin kendi figürünü ve kendi örneğini kurduğu ve *bozduğu* sınırdaki geri çekilişinin iletişimindedir. Bu ise elbette, hiçbir yapıtta vuku bulmaz: *bu asla bir örnek tarzında vuku bulmaz*, ne silinerek, ne de teşhir edilerek; fakat tüm yapıtlarca paylaşılabılır: o, ortaklığa sunulmuştur, çünkü ortaklık daha en baştan yapıtta kendi kendisinin işlemsizliği olarak onun üzerinden teşhir edilmiştir.

Burada söylence kahramanı –ve kahramanlık söylencesi– kendi duruşunu ve destanını kesintiye uğratır. Hakikati söyler: kahraman olmadığını, hatta/hele yazının ya da yazın'ın kahramanı hiç olmadığını. Kahramanın olmaması, ortaklaşa-tekil varlıkların yaşamlarının ve ölümlerinin kahramanlığını tek başına üstlenip sunabilecek hiçbir figür bulunmadığı anlamına gelir. Kendi söyleninin kesintiye uğrayışı hakkında hakikati söyler, tüm kurucu sözlerin, tüm yaratıcı ve inşa edici [poïétique] sözlerin, dünyayı şemalaştıran ve bir köken ile bir ereği harekete geçiren sözün kesintiye uğrayışı

¹⁷ Örnek olmanın yazındaki kurucu işlevi Philippe Lacoue-Labarthe tarafından özellikle *Eklemlenmelerin Mimesis'i* [Mimésis des Articulations] kitabının "Tipografiler" [Typographies] bölümünde çözümlenmiş ve yapı-çözümüne –kelimenin tam anlamıyla– tabi tutulmuştur. Paris, Flammarion, 1975.

hakkında hakikati söyler. Böylelikle de, kuruculuğun, inşa etmenin [poïésie], şemanın, hepsinin her zaman herkese ve her birimize, ortaklaşalığa, birbirimizle ortaklaşmamızı ve birbirimizle iletişimimizi sağlayan –ilettiğimiz ortaklaşalığın anlamı değil, fakat sonsuz bir ortak ve tekil anlamlar rezervidir– ortaklığın yokluğuna sonsuzca adanmış olduğunu söylemektedir.

Şayet kahraman, ortaklığın yazısında, kahraman söyleninin kesintiye uğrayışını resmediyorsa, bu onun hareketlerinin artık belki de kahramanlık olarak adlandırmamamız gereken fakat kuşkusuz en azından cesaret olması gereken şeyden yoksun olduğu anlamına gelmez. Kesintiye uğrayışın tekil sesi cesaretten yoksun bir ses değildir. Bununla birlikte, bu cesaret –baştan inanma eğiliminde olduğumuzun aksine– ilan edilmesi tehlikeli olacak bir şeyi söyleme cesareti de değildir. Elbette, böylesi bir cesaret de vardır -fakat kesintiye uğrayıştaki cesaret daha ziyade susma cesaretidir–, ya da daha az basit bir anlatımla, kimsenin –hiçbir bireyin, hiçbir sözcünün– söyleyemeyeceği bir şeyi *kendiliğinden söylemeye bırakmaktır*: bu, hiçbir öznenin sesi olamayacak bir ses, hiçbir zekânın cümlesi olamayacak bir söz; yani yalnızca ortaklığın, söylencenin kesintiye uğrayışındaki sesi ve düşüncesidir. Bu hem kesintiye uğratan *bir* sestir, hem de tüm genel ya da tikel seslerin sessiz bir kesintiye uğrayışıdır.

İşte yukarıda, biraz öngörüyle “yazınsal komünizm” diye adlandırdığım da budur. Bundan anlaşılması gereken şey halen kullanmakta olduğumuz “komünizm” kavramına da, “yazın” kavramına da neticede bir şey eklemeyecektir. “Yazınsal komünizm” kışkırtıcı olmak üzere böyle adlandırılmamıştır – bununla birlikte bu adlandırma, komünizmin ve komünistlerin, yazın’ın ve yazarların tarihimizde bir dönem için ifade etmiş olacakları ehemmiyete gereken itibarı teslim etmekten de geri durmamaktadır.

Burada söz konusu olan aslında topluluğun eklemlenişidir. “Eklemlenme” bir biçimde, “yazı” anlamına gelmektedir, yani: onun aşkınlığı ya da mevcudiyeti kurucu nitelikte ve belirsizce ertelenmiştir. “Ortaklaşalık”, bir biçimde, kendi ölüm yapıtı olması durumunun haricinde içkinliği olanaksız olan bir birlikte-olmanın mevcudiyetidir. Bu ise, yazın sanatının da, iletişimin de “yazınsal komünizm”in ikili zorunluluğuna yanıt veremeyeceğini varsayar: hem sözsüz bir içkinliğine, hem de Söz’ün aşkınlığına direnmek.

Tam da –her zaman edimsiz-yapıtsız olan ve tüm toplulukların, tüm bireylerin içinde direnen– ortaklaşalık diye bir şey olduğu ve –her daim askıda olan, kendi dile

gelişyle bölünen– söylence kesintiye uğradığı için bu zorunluluk baş gösterir: “yazınsal komünizm”. Yani: seslerin paylaşımının, kendisi itibariyle ancak ortaklığa teşhir edilmiş tekilliklerin var olabildiği ve ortaklığın da ancak tekilliklerin sınırında sunulmuş olarak var olabildiği bir eklemlenmenin düşüncesi, pratiği.

Bu özel bir toplumsallık tarzı belirlemez ve bir politika da kurmaz –yani eğer politika “kurulabilecek” bir şeyse. Fakat en azından her türlü politikanın durduğu ve başladığı bir sınırı tanımlar. Bu sınır üzerinde vuku bulan ve hakikatte onu kuran iletişim [ortaklaştırma, alışveriş], politika diye adlandırdığımız ortaklaşa olarak kaderini tayin etme tarzını, ortaklığı kendi kendisine, ya da daha ziyade bir yazgıya yahut bir geleceğe açma tarzını dayatır. “Yazınsal komünizm” en azından şuna işaret eder: ortaklığın, onu tamamına [sonuna] erdirmeye yeltenen her şeye karşı o sonsuz direnişinde, bastırılmayacak bir politik talep vardır ve bu politik talep de “yazın”dan, bu sonsuz direnişimizi kayda geçirmesini talep etmektedir.

Bu ne *bir* politika tanımlamaktadır ve de *bir* yazı, zira aksine o, ister politik, ister estetik, ister felsefi olsun, tanıma ve programa direnmekte olana göndermede bulunmaktadır. Ancak her türlü “politika”ya ve her türlü “yazı”ya da uyarlanamaz. O bizim onu icat etmemizden çok bizi önceleyen –bizi ortaklığın temelinde önceleyen– “yazınsal komünist” direnişten yana bir tavır almaktadır. Bunu tümüyle yok saymak isteyen bir politika mitolojidir ya da ekonomidir. Bu konuda hiçbir şey söylemek istemeyen bir yazın ise çerez bir yazın’dır ya da bir yalandır.

Burada kendi sözümü kesmem [kendimi kesintiye uğratmam] gerekiyor: kimsenin, hiçbir öznenin söyleyemeyeceğini, bize ortaklaşa surette kendini sergileyeni kendini söylemeye bırakmak sana düşüyor.

Kaynak: Jean-Luc Nancy, Communauté Désœuvrée kitabının üçüncü bölümü, ss. 175-199, Ed. Christian Bourgeois, 1986.

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Atakan Karakış

Kant için, artık algılayamadığımız bir haz düşüncenin kökenindedir. Bu şekilde düşünce “kökeninden tutkulu” (*originellement passionnée*) olur, [Derrida’nın] *Ellipse*’te dediği gibi. Bu hazzın izini felsefenin tamamında buluruz. Kökenin kendisinin hazzıdır bu: kaynağı keşfetmenin, merkeze ve ilkeye erişmenin tatmini veya sevinci. Veya daha doğrusu: kökenin kendi kendisini bulurken, kendi kendisine dokunurken duyduğu tatmin ve sevinç, kendinde kendisinden kökenlenmenin *jouissance*’ı.

Kant’ın *aşkınsal* olarak adlandıracağı düşüncenin hareketi tam olarak da budur: kendini keşfeden, kendine has olanakların ilkesine hazırlanan akıl. Aşkınsal olandan tekrar bahsedebiliriz. Şimdilik, diyelim ki, köken ve “kökenin tutkusu” olarıktan yazı üzerine yazarken, *Ellipse* aşkınsal konuma geçer. Ya da en azından, buna benzer kabul edilebilecek bir konuma.

Bu konumdan itibaren bize, kendisinin köken olmadığı olanağın koşulu verilmiştir (ve bu elips veya “olanağın koşulu”ndaki Kant’çı köken tutulmasıdır (*eclipse*) tüm modern düşüncüyü harekete geçiren), ancak tam tersine kökenin kendisinin olanak koşulunu oluşturur. Kant’tan sonra, tarihimiz böyledir, köken artık verilmemiştir –hazzı da verilmemiştir–, ancak aklın olanaklarınca, sonsuza doğru çıkan veya yol

¹ Jean-Luc Nancy’nin “*Une pensée finie*” adlı eserinin “Sens elliptique” adlı yazısı...

alan o şey haline gelir. Köken, Derrida'nın onun *différance*'ı olarak adlandıracağı yere girer. Köken farklanır/erteler (*différer*) veya kendinden farklanır/kendini erteler (*se différer*). Jouissance'ı veya tutkusu bu şekilde yapılmıştır: her şeyi göze alarak (*à corps perdu*).

Köken veya anlam (*sens*), eğer tanımı itibariyle köken anlamın kökeniyse, içinde kökenin anlamını, has (*propre*) anlamını, kendisi de anlamın has anlamı ve has yeri olarak barındırıyorsa (ve/veya erteliyorsa/farklanıyorsa). *Ellipse*'te yazıldığı kadarıyla anlamın ve bütün anlamın (*tout le sens*) kendisinden daha azı değil.

(Bu “anlam”ın metindeki ilk belirimidir: bir anda, tüm metin için, bütün elipsin üstüne, *bütün anlam*. Herhangi bir düşünce metni bundan daha azını açığa seremezdi.)

Anlam(ın) kökeninin olanaklılık koşuluna yazı denir. Yazı anlamın taşıyıcısı veya aracı değildir, çünkü bu durumda onun olanaklılık koşulu olmazdı (ama aktarım koşulu olurdu). Yazı burada şu yazı değil, hani Derrida'nın bize belli bir köken, anlam ve yazı savının anlamını, mantığını ileten şu söylemi değil (bu anlamın, bu mantığın her halükarda iletilebilir olduğu noktaya kadar ve iletilebilir olduğu sürece). Yazı, bu metnin sonuçlandırdığı ve kapattığı (ve adı *L'écriture de la différence* olan) kitabın yazısı da değildir, en azından bu kitabın kendini sonuçlandırdığı ve kapandığı noktaya kadar ve [kitabın kendini sonuçlandırdığı ve kapandığı] sürece. Veya daha ziyade köken(in) yazısı bu yazının ta kendisidir, bu kitabın ta kendisidir: başka yazı yoktur, kapanmış kitabın dışında okunacak bir şey yoktur, biri ampirik ve aşkınsal iki yazı yoktur. “Yazı”nın tek bir “aşkınsal deneyim”i vardır: ancak bu deneyim tam da kendisine özdeşliği-olmayana tanıklık eder. Başka bir deyişle, deneyimi olmayanın deneyimi. Yazı ayırımıdır.

Bu şekilde yazıya “kökenin tutkusu” denir. Bu tutku kökene çıka-gelmez: o kökendir, kökeni kendi oluşturur. Köken bir tutkudur, kendi ayırımında kendinin(*soi*) tutkusu, ve anlamı yapan da budur, *bütün* anlamı. Bütün anlam daima tutkudur, bu “anlam” sözcüğünün bütün anlamlarıyla. (Hegel, Kant'ı izleyerek bunu zaten biliyordu: (varlığın) anlamının aynı zamanda duyulur anlam olduğunu (*sens sensible*), bu onun için genel olarak *estetik*in tutkusu ve düğüm noktası, dolayısıyla yazının ve ilişkisinin, *anlamın* felsefe ile olan ilişkisinde de). Anlamda anlam yapan, onu kökenlendiren, duyumsadığını kendisinin de duyumsamasıdır. (Anlamı duyumsamak, –anlamsız olsa bile– anlamın anlam-varlığına dokunmak, Derrida'nın tutkusudur. Anlamın bedenine dokunmak. Anlamı içeri almak. Kazımak, girişmek (*entamer*), deriye dövmek. Ateşe ve anlama vermek. Burada sadece bunun üzerine yazdım.)

Anlam bir şeyin anlamı olması değildir (dünya, varoluş veya Derrida'nın bu metni). Ama öyle ki anlam kendisini *anlam* olarak kendi kavrar, kendi algılar.

Bu anlamın, esasen, kendini tekrar ettiğini varsayar: iki defa ortaya konulmuş olduğundan veya aynı biçimde verildiğinden değil, “bir kitabın yeniden basılması”ndaki durum gibi, ama, kendinde (kendi gibi) kendine (*soi*) gönderme olanağını açarak, “bir işareti başka bir işarete göndermesi”nde (*renvoi*). Böylesi bir göndermede anlam, anlam olarak tanınır, kendisini tanır. Anlam kökenin ikilenmesidir ve açılan ilişkidir, kökenin içinde, kökenden sona, ve hazdır, köken için, kökenlediğinden zevk alması (bunun kökenidir ve şunun: kökenlemesinin).

Tutku, bütün yazının tutkusu böyledir: anlam, anlamın olmak veya anlam yapmak için, kendisini yinelemesi (*se répéter*) gerekir, yani bu sözcüğün ilk anlamıyla, kendisini tekrar sorması/talep etmesi (*se redemander*). Anlam verilmemiştir, verilişinin (bağışın-*don*) talebidir. (Bu talebin bir verilişini varsayar, ancak o zaman “aşkınlık”ı Kantçı terimlerle adlandırmak gerekir, yani ne sorulmuş, ne sorulabilen anlamın saf mevcudiyeti (*présence*) olan aşkın olanı *değil*.) Anlamın yeniden (ama her şey bu “yenidenlik”te başlar; köken yeni olan değildir ama “yeniden”liktir) kendi kendisini talep etmesi/sorması gerekir, kendini buyurması, kendini çağırması, kendine rica etmesi, kendini anlam olarak dilemesi, yalvarması, istemesi, arzulaması, baştan çıkarması gerekmektedir. Yazı, sonsuza değin yenilenmiş ve kipleşmiş talepten başka bir şey değildir. Tıpkı Valery için şiirde “anlam[ın] biçimi tekrar sorması/talep [etmesi]” gibi, anlam da burada anlamı tekrar sorar. Ve aslında söz konusu olan aynı şeydir. Derrida'nın bütün şiiri, bütün felsefesi de bu talebe dayanır.

Sonuç olarak anlam, kökensel olarak eksiktir/kendine yetişemez (*se manquer*). Ve “bütün anlam bu eksiklik yoluyla başkalaşır (*altérer*)”. Yazı bu başkalaşımın (*altération*) taslağıdır (*tracé*). Bu şekilde bu taslak “*eliptik öz*”dür (*essence elliptique*) çünkü dairesel olarak aynıya geri dönmez. Elips: başkanın kendine dönüşünde, anlamın adımları, anlamın *adımlarının* geometralı.

Öte yandan, hiçbir şey aslında başkalaşmaz. İkinci bir yazının gelip parsellediği, rahatsız ettiği ve (*distraine*) ve sonsuz kaybının pişmanlığına (*déploration*) veya sonsuz yeniden kurmasının işgüzar bekleyişine adanan bir ilk anlam yoktur. “Bütün anlam başkalaşmıştır”, bu ilkin anlam *susamış* (*assoiffé*) demektir (anlam susamış olandır). Kendine susamıştır / kendi eksikliğine: tutkusu buradadır. (Ve bu Derrida'nın dil için tutkusudur: burada kullanma şekliyle “başkalaşmış” sözcüğünde, anlamın elipsi anlamı yapar, anlamın başkalaşımı ve aşırılığını da (*excès*).) Kendi elipsine susamıştır,

kökensel mecazına (*trope*), onu gizleyene, saklayana, sessize alana/susturana susadığı gibi. Elips: anlamın altına giren anlam olmayan (*pas de sens*). Sessize alınan, bütün anlamda, anlamın anlamıdır. Ancak bunun olumsuz hiçbir yanı yoktur, ne de aslında sessizdir. Çünkü kaybedilmiş veya susulmuş hiçbir şey yoktur. Her şey söylenmiştir – bu düşünce metni gibi (genelde her metin gibi?), bu metin köken ve bütün köken hakkında her şeyi söyler, ve kendisinin de kökenin bilgisi olduğunu söyler: “burada” ilk sözcüğüdür ve ilerisinde “onu şimdi biliyoruz”u okuyabiliriz. Her şey söylenmiştir, şimdi ve burada, bütün anlam bu yazıya bile bahşedilmiştir. Her şeyi hemen düşünürken, en ufak masrafla ve en ufak tutkuyla düşünen hiçbir düşünce yoktur. Düşüncenin hiçbir hazzı mutlak zevkten daha az zevk alamaz. Ayrıca, bir sistemden daha azı olmayan bir sistem gibi, kökenin kendisinin sadece “bir yer ve bir işlev” olduğu sistemde, metin kendisini veya onu taşıyan yörüngeyi, elipsini belli eder (*désigner*). Metin, bir sistemden, içinde kökenin kendisinin sadece bir işlev ve yer olduğu sistemden, daha azı olmamak için kendisini veya onu taşıyan yörüngeyi/elipsini belirtir.

Yazı bu sistemin tutkusudur. Genel olarak bir sistem, kendi aralarında eklemlenen parçaları bir arada tutan bağlaçtır (*ajointement*) –ve daha doğru olarak, felsefi gelenekte, Yaşayan’ın organlarının bağlacıdır, onun yaşamı veya Yaşam’ın ta kendisi (Hegel’e göre, bu yaşamın anlamı aslında onda duyduğu ve kendi duymasını duyduğudur.). Yazının bağlacı kitabın veya yaşamın “birleşme yeri”dir (*jointure*). Kitabın yaşamı kapalı kitapta değil – yaşam “oyunda”dır– açılmış kitapta “kitabı tutanın elleri arasında” oynanır: Derrida’nın açık tuttuğu ve bizim için okuduğu Jabes’in şu kitabı; sadece kitap ve kitap üzerine yazan Jabes; Derrida’nın okuduğu, ellerimizin elipsinde tuttuğu ve bize yazdığı kitabı.

Anlamın *şimdisi* eklemlenir/kendini ifade eder, kendini tekrar eder ve kitabı “tutan eller”de oyuna kalkışır. Bu “tutan eller” şimdiyi çoğaltır, mevcudiyetini (*présence*) böler, onu elips ve çoğul yapar. Bunlar “bizim ellerimiz”dir: bir “ben”in (*je*) dile gelmesi (*profération*) değil artık, bir “biz”in (*nous*) eklemlenmesi (*articulation*), çoğalmasındır (*prolifération*). Bu birleşme yeri okuyan canlının bağlacının ötesine geçer. Onu uzatır ve onu aşar. Okuyan bir canlı değildir, bir ölü de olmadığı gibi. (Ve kitabın da bir canlı veya bir ölü olmadığı gibi.) Kitabı tutan, şimdi, sistematikliği kendinden ayrışan bir sistemdir ve kendini erteler/farklar (*se différer*). “Yazının şimdisindeki *différance*”ın kendisi, içinde kökenin yalnızca bir “yer” (*lieu*) olarak kaydedildiği yazının “sistem”idir.

Différance, anlamın sonsuza kadar yinelenmesinden başka bir şey değildir, ne kendi tekrar ikilemesinde (*redoublement*) ne de daima sonsuza doğru bir uzaklaşma biçimindedir, ancak anlamın kendi has talebinde anlama olan erişimidir, o erişemeyen erişim: sonluluk maruz bırakıldığında, sonluluğun dışında, ne zaman ki “Tanrı ölür”, düşünecek hiçbir şey yoktur.

Eğer anlam verilmiş olsaydı, eğer anlama erişim ertelenmeseydi, eğer (hiçbir şey talep etmeyerek) talep etmeseydi, anlamın, suyun sudaki, taşın taştaki ve kapalı kitabın hiçbir zaman açılmış kitaptaki anlamından daha fazla anlamı olmazdı. Ama kitap açıktır, ellerimizin arasındadır. *Différance* kavramsallaştırılmasına izin vermez ancak yazılır. *Différance* yazının talebidir, çağrısıdır, isteğidir, baştan çıkarmasıdır, yakarmasıdır, buyruğudur (*impératif*), yalvarmasıdır, sevincidir. *Différance* tutkudur.

Böylece/bu hamleyle (*du coup*) –çünkü bu bir hamledir/vuruştur, kökenin köken tarafından kendisine hamlesi– “birleşme yeri çatlaktır” (*la jointure est la brisure*). Yani sistem sistemdir, ama çatlağın sistemidir. Sistemin olumsuzu değildir: *systasis*’ine ötelenmiş sistemin kendisidir. Çatlak, birleşme yerini kırmaz: tekrarlamada, “hiçbir şey yerinden oynamamıştır”. Veya, birleşme yeri hep-önceden kendi içinde çatlamıştır, bu şekilde ve sonuçta kendi tarafından. Birleştiren böler, bağlaçlayan (*ajointer*) bölünmüştür. Çatlak birleşme yerinin başkası değildir, onun kalbi, özü ve tutkusudur. Çatlak, birleşme yerinin üzerine eklemlendiği tam ve sonsuz şekilde gizli sınırdır. Ellerin arasındaki kitap ve kitabın kitap içindeki kıvrımı. Kalbin kalbi daima bir atmadır/ çarpmadır (*battement*), ve özün özü kendi has varoluşunun geri çekilmesine(*retrait*) dayanır.

Tutkunun talep ettiği bu sınırdır, o bu sınırı ister. Kendi olmak ve kendisine mevcut olmak (*présent-à-soi*) için, kendisine geri dönmeyenin sınırı. Aynı anda kendini kıvıran ve eksiltten daire: elips.

Eliptik kendisine geri dönmeyen anlamdır. Anlam, anlam olarak kendi has anlamını bükmez veya onu, kendini tekrar ederek ve erteleyerek, çağırarak ve yine kendi sınırına olduğu gibi kendi özüne ve hakikatine çağırarak bükür. Bu tutkuya geri döndüğü gibi, kendisine geri dönerek.

Onu sınıra çağırmak, bir bölgenin işgaline kalkışmak değildir. Sınırlarının benimsenmesine (mal edilmesine-*appropriation*) göz koymak değildir. Çünkü sınırlar benimsendiğinde, artık sınır olmaz. Ancak sınırı *böylece* talep etmek, benimsenemeyecek olanı talep etmektir. Hiçbir şey talep etmemektir –sınırdaki meydana gelen sonsuz dışa serilme (*exposition*), bu sınırın kendisi olan uzamsız uzama terk: bu dışa serilmenin sınırı yoktur ve böylece sonsuzdur, ancak sonsuz bir uzam da değildir ve böylece “bitmiş” değildir ama son veya sonluluğun kendisidir.

Kökenin: sonun: kökenin sonunun düşüncesi. Kökende kendine başlayan bu son: yazı.

Kitabın, metnin talep etme, çağırma ve baştan çıkarmadan durmadığı kitabın son sayfası, son satırı – başlangıcın *hic et nunc*’undan sonra elipsin diğer yurdu- da böyledir. *Ellipse*’in elipsi kendi daireselliğinin *différance*’ına ve geri gelmeyen bir tanıma oyununa kıvrılır. Derrida son satıra, Jabes’in son sözlerinden birini yazar. Bu bir imzadır, parçanın (*fragment*) imzası, onda önce gelen hükmün imzası: *Reb Dérissa*.² Metnin bütün otorite, ya da bütün anlamı bu oyun tarafından başkalaştırılacaktır. Derrida, bu metnin *benini* (*je*), kökenini, yazarını, öznesini de böylece oyuna koymaya susayışı, tutkusu olacaktı.

Metnin kapanışı: başka metnin alıntılanması, elips. Bu alıntılama, bir imza gibi. İmza işaretlerin sınırını yapar. İmza onların olayı, başa-gelişlerinin haslığı (*la propriété de leur avènement*), kökeni, veya kökenin işareti, veya artık işaret etmeyen, anlamı bölen tekil işaret olarak kökenin kendisidir. Derrida imzalar (*signer*), kendini gösterir (*dé-signer*), imzası tekrar edilebilirdir: anlamı bütünüyle tekrar edilmesindedir, bir anlamlılığı (*signification*) yoktur. Anlamın tekrar edilmesi, tekilin talebidir. Derrida kendisini talep eder/sorar (*se demander*), kendisinden başkalaşmıştır. Tekillik kendini ikiye böler (*dédoubler*), metnin kökeni olarak kendisine susamıştır. Yörüngesinden çıkan susamışlık, daha önce içmiş[kiş]nin susamışlığı, bütün metni, bütün yazıyı içmiş ve sarhoşluğun yeniden talep ettiği susamışlık. Derrida sarhoş bir hahamdır.

Metnin sistemini buyuran ustalık (*magistralité*), has adını bir ikinciye/kopyasına (*double*) emanet eder (kendisi de gerçek-olmayan metin (*ir-réel*), Jabes’in hahamlarının “imgesel” olduğunu). İkinci/kopya ikili bir –saçılan harf– s’nin yerine geçer diye yazar daha sonra Derrida – Derrida’nın *da*’sının *d*’sine. *Burada* (*ici*) kılığında bir başka yer (*ailleurs*), *Dasein* veya varoluş kılığında kurgusal bir varlık. *Dérissa*, cılız, kesici, neşelendiren (*dérider*), “hayvani, diri, sessiz, düz, parlak, kaygan, bir yılan veya balığinki gibi bir devinimle bir ismin ve bedenin sınırına değer”, metnin, merkezin “tehlikeli deliğine” onu doldurmak için yerleşen kitap için dediği gibi.

Onu zevkle doldurmak: çünkü evet bu bir oyun, bu bir gülmece/gülüş (*rire*). *Estos de risa*, bu güldürür. Burada bir gülüş patlar –bir gülüş asla sadece patlamaz, kapanmaz–, ikili yuvasının (Derrida, *Dérissa*) etrafında bir ağız gibi açılmış elipsin gülüşü. Gülüşü taklit eder (*mimer*). Neyi taklit eden gülüş? Hiçbir şeyi, patlayışını. Köken güler. Aşkınsal bir gülüş vardır – ve metin birçok defa yazının belli bir “neşe”sini tekrar etmiştir...

Aşkınsal bir gülüş nedir? Hiçbir koşulda, düşüncenin zorunlu olarak hak iddia ettiği bir işaret veya ciddiye (*sérieux*) uygulanan değer tersyüz (*inversion de valeur*) edilmesi değildir. Bu gülüş ciddiye gülmez, ciddinin – anlamın sınırına güler. Bilecek

hiçbir şey vermeyen bir olanak koşulunun bilinmesidir. Burada komedi yoktur: bu ne anlam-olmayandır (*non-sens*), ne ironidir. Bu gülüş bir şeye gülmez. Hiçbir şeye, hiçbir şey için gülmez, bir hiç için güler. Bu bir anlama gelmez ama saçma değildir. Kendi gülüşünün patlayışı olmasına güler. Derrida güler, derissa güler. Bu demek değildir ki kendisi ciddiyeysiz veya acısızdır. Rissa, rrida: ciddi ve ciddiyeysiz karşıtlığının, sıkıntının ve zevkin ötesindedir. Ya da daha ziyade, bu zıtlasmaların birleşme yerindedir, onları paylaşan ve kendisinin de sadece bu terimlerinin, anlamlanmalarının her birinin sınırı olduğu ve bu manaların da böylece bu sınıra maruz kaldığı sınır. Başka terimlerle, acı ve zevkin neşeyi paylaştığı buna denk bir sınır –böyle bir sınır derdi Derrida–, yüce bir yerdir. Daha az estetik bir dille, dışa serilme alanı demeyi tercih ediyorum. Köken kendini dışa serer: köken olmamak için.

Felsefenin daima sınırında olmuş bir sevinç, hatta bir keyif (*gaieté*) vardır. Komedi, ironi, grotesk, mizah değildir bu, belki bütün bu manaları karıştırırsa bile. Ama tüm bu “komik imleyiciler/anlamlayıcılar” (*comiques significatifs*) (Baudelaire’in deyiimiyle) ve bu da daha çok bu metnin adlandırdığı şu “garip huzur” a denk düşer. Bu huzurda, huzur tarafından bilgi, bilgi ağırlığından hafifleşiyor ve “benzerin dışına çıkış” ın aşırı hafifliği gibi anlam kendisini tanıyor –ve kendisini duyumsuyor–, “kendisi de hiç ağır olmayan” ama “kitabı bu şekilde düşünüyor ve tartıyor”. Düşüncenin ve tartma/itmenin (*pesée*) oyunu, dile kaydolmuş bu oyun, düşünceyi ölçü ve sinama (*épreuve*) olarak dile getirir. Bu kitabın, birleşme yerinin ölçüsü alınmış, sinanmış.

Ama bu tam olarak, bir şey söyleyen bu, ve *etymon*’un bir kaymasının anlam dolu oyunu aracılığıyla söyleyen, bu bile hiçbir şey demez, bir şey demek *istemaz*/değildir. Bu *etymon*’dan hiçbir şey benimsemez, bu anlamın hiçbir kökensel özelliğini benimsemez. Derrida/Dessida elipsinin hiçbir akrabalık (*parentèle*) benimsememesinden daha fazla değil. Düşünce kendisinin orada ağırlaşmasına izin vermez, ve ağırlık da kendisinin düşünmesine. Eğer bir şey varsa, gülüşün hafifliği vardır, bir daha söylemek lazım, o hiçbir şeye gülmeyen küçücük (*infime*) sonsuz hafiflik, ama *kendisi* de anlamın hafifleşmesidir (*allégement*). Komedinin, tinin sözcüğünün hiçbir kuramı buna hakim olamayacaktı. Burada işte kuram kendisine güler. Derrida, kökenin ve yazının şiddetli, hafif gülüşüne her zaman gülecekti.

Anlamın hafiflemesi onun yükünden kurtulması (*délestage*), yularının çıkarılması (*débridement*) veya bozulması (*débauche*) değildir. Anlam hafifler ve *anlam* olarak güler, anlamının tekrar eden talebini, çağrısının en diri haliyle. Hafiflemesi (rahatlaması (*soulagement*) değil) sınırının kaynağı olarak ve anlam olarak has sonluluğunun sonsuzunu almasından.

Bu anlam, şu “bütün anlam”ın anlamı, tam da başkalaşmasından yapılan şu anlam

Bu anlam, şu “bütün anlam”ın anlamı, tam da başkalaşmasından yapılan şu anlam bütünlüğü, o bütünlük ki toplam-varlığın (*être-total*) kendisini bütünleşmeye izin vermemesinden ibaret (ama bütünüyle açığa serilmeye), bunu “kelime oyunları”na, akrobasiye veya sözlü muzipliğe ve sonuçta anlamsızlaştıran gürültüler yüzeyine çevirmekte daima acele ederiz. Ancak bu dil oyunlarını “kaldırmak” (*relever*) istemekte de az haklı değilizdir, Hegel’in diyalektiğin kendisini “*relève*” sözcüğü üzerine bir oyunla *kaldırması* gibi. Dilin tini veya dilde tin yoktur, sözcüklerin kökenini ve evveliyatını (*d’avant*) “diri dil”in mevcudiyetine iade ettiği. Bu sonsuz biçimde daha hafiftir ve daha vahim; dil yalnızdır – ve “yazı” isminin bir demek istediği de budur: anlamı bırakıp onu içinden asla çıkmadığı diri ve sessiz sese emanet ederek (*déposer*) dilden dile kalan şey.

“Dil yalnızdır” yalnızca dil vardır demek değildir, onlara “hayat”ı dilimlerle ve “somut”un “anlamı”nı bahşetmeyen –yani onları adlandırmayan– düşünceleri, “dilin içine hapsolmuş felsefeler” olarak ihbar edenlerin safça ve soğukkanlılıkla inandıkları gibi... “Dil yalnızdır”, bu tam tersine dilin bir varoluş veya varoluş olmadığını söyler. Ama o varoluşun *hakikatidir*. Yani eğer varoluş varlığın anlamı ve anlamın varlığıysa, yalnızca *dil* bunu işaret eder, ve onu *kendi has sınırı olarak* işaret eder.

Varoluş, bir şeyin “var’dır”ıdır (*il y a*). Var’dır, işte köken ve anlam, ve bu var’dır sözcüğünde, dil alev saçar (*flamboyer*), güler ve söner. Ancak genel olarak ne olursa “var’dır” için sadece dil vardır, ve tekil olarak bu bütün “var’dır”ın bizi donduran, hayran bıraktıran, kaygılandıran “var’dır”ı için, “burada ama ötede olan” “var’dır” için. Yani, varlığın, varoluşun, aşkınlığın içkinliğinin hakikati – ve hatta, metafizik ikili, içkinlik ve aşkınlığa meydan okuyan veya onları yapıbozan olarak sonluluk. Bu “var’dır” mevcudiyetin ta kendisidir, aynı şekilde deneyim, aynı şekilde şimdiden ellerimiz. Ancak “il y a”nın y’si ne “buraya”, ne “öteye”, ne başka bir yere, ne de birtakım içselliğin daha yakınına kendini yerleştirmeye izin verir. Y nerede artık işaret yoksa orayı “işaret eder” – veya talebinin tekrar edilmesinin, işaretten işarete, bütün anlam boyunca, varoluşun maruz kaldığı sınıra doğru giden yeri. Y sonsuz biçimde hafiftir, o birleşme yeri ve çatlaktır, bütün sistemin hafiflemesi, bütün döngünün elipsi, yazının cılız sınırıdır. Orada (y) artık kendisinde olmayanın mevcudiyetine dokunuyoruz – ama gelen mevcudiyetin tekrarlanması ve istenmesi. (Derrida söyleyecektir, “Gel!” diye yazacaktır, buyurgan ve zorlayan (*impérieuse*) ve bütün bir ontolojinin (veya ontolojiden yoksun) elipsi gibi. Metin şöyle der: “gelecek (*avenir*) bir şimdi gelecek (*futur*) değildir”. Bu onun gelecek (*à venir*) olduğudur, y’den ve y’nin içinde gelecek olduğu, ve bu sebepten “kitabın kapanmasından ötesi beklenmemelidir”. O “buradadır, ama ötededir”, ve dolayısıyla çağrılması gerektir, şimdi ve burada, sınıra davet

edilmesi (*convoquer*) gerekendir. Çağrı, tekrarlanan talep, neşeli yalvarma der ki: “her şey buraya gelsin”. Her şey oraya (y) gelsin, bütün anlam gelsin ve başkalaşsın, burada, şimdi, yazdığım bu noktada, yazmaktan gücümün tükendiği yerde, okuduğumuz bu noktada: yazının tutkusu başka bir şeye tutkun değildir.

II.

Varoluşun “var’dır”ında ve mevcudiyetine gelende, varlık ve varlığın anlamı söz konusudur. İki büyük felsefi form altında, aşkınsal olan varlığın bir kenara koyuluşunu, bir geri çekilmesini (*retirement*) veya bir geri alınmasını (*retrait*) belirtmiştir. Aristoteles’in varlığı, varlığın “birçok biçimde” söylendiği kategorilerin (*prédicaments*⁵ veya aşkınsallar) çokluğunun ötesinde veya berisinde saklanandır. Varlık bu çoklukta kendisini verir ve geri çeker. Kant da aşkınsalı da deneyimin olasılık koşullarının bir bilgisiyle (*savoir*) bu deneyimi destekleyen varlığın bilgisiyle yer değiştirmesi olarak belirtir. Varlık bu koşulda kendisini verir ve geri çeker, madde olarak erişilen değil ama talep olarak kendisini bilen (ve kendisini yargılayan) bir öznelikte.

Varlığın anlamı sorusu felsefeye –veya sınırına– bu şekilde yeniden kaydedildiğinde, bu aşkınsalı zorlamak için değil, onu aşmak (*transcender*) ve geri çekilmenin *yedeğine* (*réserve*) girmek için olmuştur. Ama bu Heidegger’de, öz ve varlığın anlamı olarak *geri alınmanın* kendisini sorgulamak için yapılmıştır. Varlık: olanın hiçbir şeyi, ancak varoluşunun oyuna koyuluşu. İşte “ontico-ontolojik” ayrım böyledir: varlığın varolan her şeyden farkı, tam da varoluşun, varlığın anlamının oyuna konusu olarak ortaya serendir (sonluluğunda ve sonluluğu gibi).

Bu koşullarda, aşkınlığın (kökenin geri alınmasının) ve ontolojinin (kökendeki kaynağın) karşıtlığı veya birbirlerini tamamlayıcılığı sorunun tüm uygundallığını kaybediyordu. Zorunlu olmayan başlayan, bütünüyle başka bir ontoloji veya bütünüyle başka bir aşkınsal veyahut da bu şekilde bir şey değil ama ikisinin elipsi. Ne varlığın istifası (*retraite*), ne de verilmiş mevcudiyeti. Ama bu mevcudiyetin kendisi, varlığın kendisi ve varlık olarak, bir iz veya bir taslak gibi açığa serilmiş (*exposé*): mevcudiyeti geri alarak ancak bu geri alınmanın izine düşerek/yeniden çizerek (*retracer*), geri alınmayı sunarak (*présenter*), ve sunulanan kendi iyeliğinde (*propriété*) sunulamaz olması. Bu iyelik mutlak iyelikten ve mutlağın iyeliğinden başka bir şey değildir. Mutlak, sonluluğun mutlağı olarak – bir Sonsuz içinde tüm derlemeden ve relève’den ayrılmış-varlığı (*son être-séparé de tout recueil*) – kendini taslağın olayına verir, benimsenemeyen iyeliğin benimsenmesi (*Ereignis* belki de).

⁵ Aristo’da kategori anlamına gelir.

(Bu dönüşün, bu bükülmenin tarihi, etik ve siyasi sonuçlarının altını çizmeye gerek var mı? Tanrı ve onunla birlikte Fikir, Tin, Tarih ve İnsan öldüğündeki “varoluşun anlamı” sorusundan başka hiçbir şey. Ve hatta, sorudan önce, sorunun ötesinde, varoluşun anlamının bütün tutkusu. Dairesel bir anlamdan eliptik bir anlama: bunu nasıl düşünmeli, nasıl yaşamalı? Bu noktada eklemek gerek: belli ki, ve ne dersek diyelim, felsefe yanılmamıştır/iflas etmemiştir (*faillir*). Derrida ve onunla birlikte başkaları da, çağın çökmesi ve endişesi içinde, varoluşun anlamının tasasında, daima yol açmak gerektiğinin yolunu açmıştır.)

Yazının düşüncesi (harfin anlamından ziyade anlamın harfinin düşüncesi: hermenötiğin sonu, anlamın girişi, başlangıcı) – varlığın anlamı sorusunu yeniden kaydeder. Varlığın ve harfin elipsi.⁶ Bu yeniden kaydolmayla ne olur? Ellipse’in yaptığı gibi, kökende bir “yazılmış-varlık” veya bir “kaydolmuş-varlık”ı belirttiğimizde ne meydana gelir? Burada tam cevap vermek söz konusu değildir. Burada “olmakta olan” daha olmasını bitirmemiştir. Derrida kendi cevabını yoldan ayırmayı ve dönüştürmeyi hiç elden bırakmaz, ve kuşkusuz “cevap” yazının deviniminin içindedir, kendi “üzerine” yazarak ve hatta “biz”in üzerine yazarak, bize tekrarlama sorumluluğunu yükler.

Ancak belki burada şunu söyleyebiliriz: harfin ve varlığın elipsinde, varlığın anlamının *différance*’ında, varlık kendisini artık sadece varoluşuna olan ayrımının kalbinden veya uzağından geri çekmez. Eğer ontico-ontolojik ayrım merkezi olarak alınabilseydi (bizzat Heidegger’de öyle miydi ve nereye kadar?), eğer Varlığın ve kendi has ayrımında kurulmuş bir Varlığın birleşme yerine merkezlenen bir *sistem* oluşturabilseydi, bu belli ki mümkün olamazdı. (Varlığın) ayrımının kendisi *différente*’dir. Kendisini yine kendinden çeker ve yine kendisini çağırır. Bir “Varlık ayrımı”ndaki (veya “ayrı Varlık”taki, veya bütün Başka’daki) hiçbir atamanın geri çekemeyeceğiden tamamiyle daha geri çekilmiştir – ve hiçbir bildirinin diyemeyeceğinden de tamamiyle daha *gelecektir/gelecek olandır*. Daha sonra Derrida şöyle yazacaktır: Ontico-ontolojik ayrımın kesin kavramında, *hiçbir şey bir seferde/çizgide(trait) düşünülemez*.” Bir çizgiden, bir *ductus*’tan fazla (Ginevra Bompiani bana, herbiri bir harfi çizmek için kullanılan çizgileri belirten bu paleografik terimi öneriyor), bu ayrıca çizginin aynı zamanda çoğalması ve dövülgenliği (*ductilité*)⁷ demektir, birleşme yeri’ne olan çatlağıdır ve ayrıca –bu olayların koşulu olarak– çizginin silinmesidir: tek bir çizgiden/seferden az, kendi dövülgenliğinde dağılması. Bu ayrımın *ductus*’u demektir, ayrım *içinde*, ve içselliği olmayan ayrımın “içi” gibi (varlığın bir içselliğinin varolana doğru geri çekilmesidir). Dışarıya *gelen* bir içeri.

⁶ *Ellipse de l'être et de la lettre*. Nancy burada varlık anlamına gelen être ve harf anlamına gelen lettre arasında ses benzerliği üzerine bir söz oyunu yapmıştır (ç.n.).

⁷ *Ductus*’tan türemiştir.

Ontico-ontolojik anlamın ayrımı bu ayrım *olması* değildir, veya *böyle* veya *şöyle* olması değildir, ancak onun anlamının daha gelecek, meydana gelecek, *sich ereignen*, ölçüştüremezliğinin (ölçü-kabul etmezliğinin/*incommensurabilité*) benimsenemeyenini benimsemek olduğudur. Varlık kendi “has” varoluş kıvrımının dışında veya önce *hiçbir* şeydir: tutan ellerimizin (*mains tenant*)⁸ arasındaki kitabın kıvrımı. Kıvrım çizgileri (*traits*) çoğaltır, kitabı yazıya açar. Ayrım sadece, ayrımın aynı anda hem çizdiği/takip ettiği (*tracer*) hem sildiği sonsuz geri çekilmeye eşit bir geliştendir (*venue*). “Buradadır ama ötededir”.

Başkalaşmış anlam, varoluş “ötede”liğini buraya talep eder, çağırır, davet eder (*intimer*). Eliptik anlam, varoluş anlamını geçer: onu geri çeker, onu aşar (*excéder*).

Der ki, yazmak işte budur.

Belki de başka türlü söylemek lazım, varlığın (onun kıvrımının) ötesinde hiçbir şey yoktur, tanım itibariyle, ve bu mutlak bir sınır eder. Ama mutlak bir sınır dışarısız bir sınır, yabancı ülkesiz bir hudut, dış yüzü olmayan bir uçtur. Dolayısıyla artık bir sınır değildir bu, veya hiçbir sınırdır. Böyle bir sınır, sınırsız bir yayılma da (*expansion*) olabilirdi, ancak hiçbir hiçe yayılması eğer varlığın kendisi hiçse. Böyledir *sonluluğun has sonsuzu*. Bu yayılma sınırsız bir oyuştur (*creusement*) ve bu oyuş yazıdır, *kendini yeniden oyan boşluk* (der *Ellipse*’teki Jean Catesson alıntısı).

Böylece, boşluk kendi içine batar (*s’abîmer*) ve kendini güne çıkarır (*se mettre au jour*). Yazı felsefi herhangi bir mağaradan daha derin bir mağaranın oyucusudur. Bütün araziye delen buldozer ve iş makinesi – makine tutkusu, makinesel, mekanik ve makineleşmiş tutku. J.D. Yazılmış bu makine, merkezde oyar ve karında oyar. Karın başkalaşmış boşluktur. Makine, kendisi de histerik bir karın yarma işine girer. Yazının histerisi, dayanılmaz ama basit bir günde, hakiki bir karın yarma simülakrıyla, herhangi bir karnın içermediği varlığın sınırını güne çıkarır. Yazı buna kapılır ve tükenir, *her şeyi göze alarak* (*à corps perdu*).

Ama yazı hiçbir şey yapmaz, daha ziyade kendisinin bir makinecilik, ona her zaman daha uzaktan, varlığın hiç –sadece gelecek olan ve hep *buraya*, ötede’nin burada olduğu buraya gelen kendi has ayrımı– olma tutkusundan gelen bir düzen/dolap (*machination*) tarafından yapılmasına izin verir.

⁸ “Şimdi” anlamına gelen *maintenant* ve “tutan eller” anlamına gelen *mains tenant* sözcükleri arasında Nancy’nin başvurduğu kelime oyunu (ç.n.).

Bu ayrıca yazı sorusunda, (varlığın) anlam(ı) sorusu soru olarak başkalaşır, artık bir soru olarak ne belirebilir (*apparaître*) ne de ardından belirebilir (*s'apparaître*) demektir. Bir soru önceden bir anlam varsayar ve bunu cevapta güne çıkarmayı hedefler. Ama burada anlam sadece anlama çağrı olarak önceden varsayılır, anlama çağrının anlam-sız anlamı, elips ki bitirmek için hiçbir şey bükmez ama çağırır: “açık ağız”, yani, elipsin kendisinin ve geometrisinin bir çılgılığın ardına sığıştır/kaçmıştır (*s'éclipser*). Ama sessiz bir çılgılık: yalnızca başkalaşmış anlam.

Bir çağrıyı bir cevap cevaplamaz, ama mevcudiyete bir geliş, bir geliveriş cevaplar. Heidegger'de *Ereignis* mevcudiyetin çıkışın(a)ı (*avènement*) has benimsemezliğin(i)de adlandırır. “Yazı” bu çıkışın kendisinde mevcudun elipsi derdi, mevcudun bu elipsi tarafından olayın meydana geldiği, bütün “doğal yer ve merkezleri”nin yerinden edilme (*déportement*) yerinden, yerin kendisinin ve “iz”in ve “ellerimiz”in aralığından başka yeri olmadan meydana gelmiş olduğu.

Ama yazı, kendisinin olan sınırın üzerinde ve kendi olmadığı noktada bunu bile “söyler”. Soruyu onaylamayla (*affirmation*) değiştirmez. Hiçbir şeyi hiçbir şeyle değiştirmez, söylemde hiçbir değişim, hiçbir tekrar hazırlama veya tekrar değerlendirme uygulamaz. Yazının “sistem”i anlam “üzerine” başka bir söylem değildir. devinimdir, tutkudur, sabırsızlıktır anlama, “bütün anlam”a çıkagelen.

Bir anlamda ve yörüngeden çıkan (*exorbitant*) bir anlamda –elipsin elipsi–, söylem yoktur, felsefe yoktur ve hatta Derrida düşüncesi diye bir şey de yoktur. En azından, bu onun tutkusu olurdu; düşünceyi yazının içine elipslemek (*ellipser*), kapatmak (*eclipser*). Artık düşünmemek, gelmemek ve gelmesine izin vermek. Ve elbette, bu ne bir “proje” eder, ne de “düşüncenin bir girişimi”. Bu bir “program” eder, belki de –kendinin her zaman önünde bir iz–, bir zayıflatmanın programı. Derrida bunu amansızca işleme koyar.

Varlığın anlamı kendini erteleyerek –kendi ayrımını (ayrımından) ayırarak, varoluşun aynısı, ve başka hiçbir şey olmaya gelerek–, ve kendini çağırarak, kendini yeniden talep ederek, kendini *tam da* varoluşta “aynısı” olarak tekrar ederek, ayrımı, *harfiyen hiçbir anlamı olmayan* anlamın daima harfinde hatırlayan, *biblia*’nın değil açık kitapların hahamı, dolayısıyla bu ne Derrida’nın, ne Dérissa’nın ne de herhangi birinin söylemi olurdu. Bugün, burada ve şimdi, *tarihimiz*, bütün söyleme, bütün söylemde, çatlamış birleşme yerine *gelen* olurdu, bu geliş orada durduralamadan – tam tersine sürekli gelen ve çıkagelen.

Gelmek ve zevk almak nedir? Sevinç nedir? Bu artık bir “soru” değildir. Bu felsefe için hiçbir zaman bir soru olmadı, bu konuda hiçbir şey bilmek istemedi veya her zaman bildi (Spinoza burada hepimiz için konuşur), bu bir soru değildir. Ama tam da gelmek, sınıra gelmek ve gelmenin sınırı hakkındadır: sonsuz sonluluk.

Buna gelince, *nereye geldiği ve nereden geldiği*, bu yine söylem değildir, bu yazı da değildir: yazı geliştir ve onun çağrısıdır. Ama bu – geri kalan hepsi, geri kalan hepsinin bütün anlamı: dünya, tarih, beden, duyular, çalışma, teknik, sanat eseri, ses, ortaklık, site, ve tutku yine tutku olarak çağırdığımız ve belki de parça parça yeniden yazmamız gerekendir.

Her halükarda gelip demesinler ki, *soru/konu dışı* (*hors de question*) –ama çağrı dışı olmayan– bu sevinç, kolay ve iyi düşünceli söylemi kokutuyor. Kokan “mutluluk”tur. Mutluluk toplu mezarlarda, bakkallarda ve crack’lerde öldü. Durmaksızın soluyoruz bu kötü kokuyu. Yığılması patlayacak tabii ki. Sevinç, varoluşun anlamı sonsuz ama çürütülemez, reddedilemez taleptir.

İkisi Arasında¹

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Selim Karlıtekin

Bir gün, tanrılar geri çekildiler. Kendi başlarına tanrısallıklarından, yani mevcudiyetlerinden geri çekildiler. Mevcudiyetlerden geriye kalan, tüm mevcudiyetin kendini namevcut kılışından geriye kalandır: geriye kalan, onun hakkında söylenebilecek olandır. Onun hakkında söylenebilecek olan, artık kimse ona telmih etmediğinde geriye kalandır: ne onla konuşur, ne dokunur, ne görür, ne de ona bir hediye verilir.

(Denilebilir ki tanrılar artık kimse onların mevcudiyetine hediye sunmayınca geri çekildiler: artık kurban verilmiyor, gelenek veya taklit haricinde artık adak adanmıyor. Yapacak başka şeyler var: yazmak mesela, hesaplamak, ticaret yapmak, yasa yapmak. Hediyersiz mahrum, mevcut geri çekildi.)

Mevcutsuzlaşan mevcudiyet hakkında söylenebilecek olan, her zaman için, iki şeyden biridir: hakikati ya da hikayesi (*histoire*). Tabii ki, gerçek hikayesi bile olabilir. Ama, mevcudiyet kaçtığı için, artık hiçbir hikayenin mutlak olarak doğru olacağı kesin değil: çünkü, hiçbir mevcudiyet hikayeyi tasdik edemeyecektir.

Dolayısıyla geriye kalan dosdoğru ikiye ayrıldı: hikaye ve hakikat. Biri ve diğeri aynı

¹ Makalenin Fransızcı aslı 'Entre deux' ilk kez *Magazine Littéraire*'de (S. 392, Kasım 2000) yayınlandı. Çeviri Franson Manjali'nin yaptığı İngilizce çeviriden gerçekleştirildi. Nancy'nin 'arada'dan farklı bir şekilde kullandığı ve İngilizce'ye çevrilirken 'in-between' olarak belirtilen *entre-deux*'yü kavramsal olarak farklılaştırmak için *mabeyn* kelimesini kullanıyoruz. (çn.). [*İkisi-arasında* olarak karşılanmıştır - ed.n]

kökenden ve aynı şeye ilişkilendirilmişler: geri çekilmiş aynı mevcudiyete. Bundan dolayı onun geri çekilişi bu ikisini, hikayeyi ve hakikati, ayıran çizgi olarak açığa çıkar.

Mitos, ilahi eylem ve duyguların anlatısına denir, aralarında her zaman için dünyayı, dünyanın işleyişini, insanı ve kaderini ilgilendirenler şeyler vardır. *Mitos*; şeyi, durumu bilinir yapan, birşey hakkında konuşmayı imler: Latince birşey hakkındaki *narratio*, o şeyin bilgisine göndermede bulunur. Tanrılar geri çekildiğinde hikayeleri artık basitçe doğru olamaz, ne de hakikatleri basitçe anlatılabilir. Burada, hem anlatılanın varoluşuna, hem de anlatan kelimelerin yalan söylemezliğine şahitlik yapacak, mevcudiyetin noksanlığı var.

Tanrıların bedenleri mevcut değil. Osiris parçalandığıyla duruyor, büyük Pan ölü. Kendi hakikatini söyleyecek gerçek bedenın namavcudiyeti var: heykeli mazlumların kanıyla yıkanmış, keskin dumanlar içine işlemiş ve hatta bir yeraltı mevcudiyetinin içine aktığı, kaynağın mırıltısının duyulabileceği kutsal koru.

Bu konuşan beden kayıplarda. Geriye kalan onun hakkında söyleyebileceğimizdir - ve *söylenen* (*le dit*), boşluk gibi, mekan gibi ve zaman gibi, gayri-cismanileştir. Bunlar gayri-cismaninin, yani bazı bedenlerin bulunabileceği ama hiç bir zaman tek bir beden olmayan aranın, dört biçimidir. Ara her zaman için açılır ve ayrılır. *Söylenen* artık, ilahi bedene zammolunmuş, dudaklarındaki dua olarak, verili değil: benlikten ayrılır, yayılır, *logos*.

Hakikat ve anlatı böylece ayrılırlar. Onların ayrılışı, tanrıların çekilişinde beliren aynı çizgi tarafından işaretlenmiştir: İkisinin arasında geriye kalan tanrıların bedenidir: orada tanrının bedeni kendi mevcutsuzluğu olarak bulunur. Orada boyanan, figüre edilen ve anlatılan beden olarak bulunurlar: ama artık kutsal beden olarak beden yoktur.

Edebiyatla felsefe arasında insanın Tanrıyla, yani hayvanla, bitkiyle, yıldırımla ve taşla, dolanma, sarma, karıştırma eksikliği vardır. Aralarındaki aslında çözülmenin, tokalaşılın eli bırakmanın ayrılığıdır. Dolayısıyla, ayrılmış karıştırma en keskin kılıçlardan biriyle bölünmüştür: fakat kesiğın kendisi sonsuza dek dolaşıklığın etkilerini gösterecektir. İkisinin arasında dolaşıklığı giderilemeyecek bir şey var.

Hakikat ve anlatı öyle bir şekilde ayrılmışlardır ki, onların ayrılışı onları biri ve öteki olarak kurar. Ayrılık olmaksızın, ne anlatı ne de hakikat, sadece kutsal beden olurdu.

Anlatı sadece şüpheli veya hakikatinden şüphe ediliyor değil, fakat ilkesel olarak

hakikatten yoksun; çünkü kendi telaffuzu, kendisinin ifşasında bulunan bedenden yoksun.

Bu yoksunluk aynı zamanda hakikatin yoksunluğu, ve hakikat, esas itibariyle geri gidiyor. Geri çekilmekte, figüre edilemez, anlatılamaz. Hakikat ufuk noktası oluyor ve, bir soru işaretine anamorfoz ediliyor Hakikat, “hakikat nedir?” oluyor. Sorunun hakkından gelip, ve üstelik, onun tarafından kurtarılmış olarak ufuk noktası; bundan sonra *logos* denilecek olanın sonsuz perspektifi olarak kalır.

Anlatı figürleri sergiler: genel anlamda figürsellik olarak kurulmuştur, başka bir deyişle, bir bedenin ayırt edildiği ve evvela beden olduğu, dış çizgilerin taslağı. Fakat bu eğer taslağını çizdiği beden gerçekse şüpheli olacağı bir taslak olur. Anlatı taslağı, görünen bir bedenle özdeşliğinden kesin olmadığı, bedenin bir görünümünü açığa çıkarır. Ya da, öyle olmadığından emindir: anlatı, onu figüre ederek namevcut ilan eder. Tanrının kendisini yaratan taslakla aynı taslak –papaz çakalın başı, ya da ağacın bir yanındaki reçine damlaları- ve bundan sonra kendi figürü. Fakat bu temsil benlikten mahrum: orada kutsal beden eksik.

Nitekim hakikat perspektifi bu eksikliği arzuladığının yeri olarak görür, fakat bu eksikliği açığa çıkarmaya adanmıştır. Eksikliği açığa çıkararak –figürün kendisi, taklit, temsil, alegori, mitoloji, edebiyat– onun hakkındaki hakikati söyler: figürün ötesinde veya figürün kendisinin içinde mevcudiyet eksiktir. Fakat hakikat söylemi bu mevcudiyetin varlığın ötesinde olduğunu iddia eder. Bu söylemin kendisi bu öteye kadar ilerler ve burada aşırı bir ışıktaki, tüm imkanlı figürlerin gözden kaybolduğu göz kamaşmasında, mahvolur.

Figür ve göz kamaşması arasında Tanrının namevcut bedeni vardır. Geriye kalan, anlatının ve hakikat perspektifinin her yanından yaklaşılan, namevcudiyetin tekil bedenidir. İlki bedenin biçimini tasvir ederken, sonraki hafriyatını kazır. Tasvir olunanla kazılan arasında sadece yazı (*l'écrit*), ricatın mevkisine damgalanmış bir mührün kurşun levhasına işlenmiş sonu gelmez çizge vardır. Sahne boş bir mezarın, içi boş bir mumyanın, hiçkimseye benzemeyen bir portrenin etrafında oynanıyor: bu andan itibaren, teşhir edilen ve “beden” olarak, yani namevcut dışarı olarak ilan edilen bir beden etrafında.

Fakat bu bir sahne ve çok etkili oynanıyor. Eşzamanlı olarak yasın ve arzunun sahnesi: felsefe ve edebiyat, her ikisi de ötekinin yasında ve arzusunda, fakat her ikisi de yasın ve arzunun gerçekleştirilmesinde birbirleriyle yarışıyorlar.

Eğer galip gelen yassa ve bitmek tükenmek bilmeyen bir terk edilmişliğe mahkum kalmışsa, biri ya da öteki, kayıp bedenine üzerine boğazında bir topakla², melankoliye batır. Fakat sonraki (kayıp beden) de, kişinin başkasına dair edindiği imgedir: felsefe kendi edebiyat olma imkansızlığında boğulmuştur –çünkü edebiyat *kendi kendisinin* imkansızlığıdır– ve hatta tam tersi.

Bazen felsefenin dayandığı ya da inkar ettiği yası *yöneten* edebiyattır. Bazen, edebiyatın uydurduğu namevcudiyeti *sürdüren* felsefedir. Fakat birinin jesti diğerinin olgusu olabilir. Ve hatta ötekinin arzusunda sarf edilmiş felsefi bir şiir dahi olabilir: Zerdüş haykırarak sonlandırır: “*Mutluluğu* mu arıyorum ben? Kendi *eserime* varmak istiyorum”³. Ve, Venüs’e seslenen mısralarına gayri dini şekilde bağlanmış, böylece sarsıcı bir şekilde yazılmış kırmızı-renkli *doğanın* şarkısını neticelendiren bir düşünce olabilir:

Kandaşlarını başkaları için yığılmış
Odun kümelerine fırlatıyordu,
Ateşe veriyordu çılgınlarla.
Bu kavgalarda ne kanlar döküldü;
Seven, sevdiği ölüyü terketmedi ama.⁴

İşten kaçınmak gerekiyorsa bile, bedenleri terketme. Görev budur. Mevcudiyetlerini geri çağırmak istemeksizin tanrılarının bedenlerini terketme. Ne hakikat ne de figür hizmetini unutma, gelgelelim ikisini ayıran aralığı anlamla doldurmadan yap bunu. Her zaman daha fazla dünya olan, daha çok namevcudiyetin tılsımındaki, daha çok aralıkta, cismi olmayanda olan dünyayı terketme – onu anlamla, izahla, beyanla, kıyametle doyunlaştırmadan. Tanrılarının namevcudiyeti, edebiyatın ve felsefenin içeride olmalarının koşuludur. Bu namevcudiyet birini ve ötekini –ikisi de geri dönülemez şekilde karşı-teolojiktir– meşrulaştıran ikisinin mabeynindekidir. Fakat her ikisi de ikisi arasındanın [*entre-deux*] bakımını üstlenme sorumluluğuna sahiptir: açık bedenini korumak ve bu açılıma imkanı oluşuna izin vermek.

² ‘lump in the throat’ deyimini tıpta *globus sensation* ya da *globus hystericus* olarak geçer, çiğnemeyle alakası olmayıp, boğazda, hiçbir kitle yokken, bir topak yahut kitle hissetme rahatsızlığını ifade eder (çev. notu).

³ Nietzsche, Friedrich (2008) *Böyle Söyledi Zerdüş*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., s. 374 (çev.notu).

⁴ Lucretius’un Latince şiiri *De natura rerum*’un (“Evrenin Yapısı”, çev. Tomris ve Turgut Uyar, Hürriyet Yay. 260, 1974) son dizeleri; değiştirilerek alıntılandı (çev. notu).

İle-Olmak ve Demokrasi¹

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Atakan Karakış

Bilindiği gibi felsefe diline “ile” (*avec*) sözcüğünü ilk sokan Heidegger’dir. Bu demek oluyor ki, neredeyse 26 yüzyıl boyunca bu sözcüğün filozoflar arasında bir kavram niteliği olmamış. Gerçekten de hiçbirinde, hiçbir biçimde “ile” sözcüğüne dair bir belirtme bulamayız. Elbette bunu görece olarak söylüyorum ve birinde veya ötekinde böylesi bir kavrama gönderme olmasının imkânsız olmadığına farkındayım. Fakat hiçbirinde bu aynı adı taşıyan bir doktrin parçası sunulmamıştır.

Belki de –bir “mevcudiyet metafiğizi” bakışı altında hedeflenen felsefi geleneğimizin ana mimarisinde yapısal olan– iki görüşün ilke düzleminde bu kavramsallaştırmaya zıt gittiği mümkündür. İlk görüş “ile”nin her şeyden önce, uzamsal veya zamansal bitişikliğini göz önünde bulundurduğumuz nesnelerdir, çünkü bu bitişiklik anında olumsuzluğun içine düşer, ki bu olumsuzlukla çoğu zaman, hatta özünde, bilginin hiçbir işi yoktur (bu açıdan, özneler sadece birer nesnedir: olası bitişiklikleri, “aşk/sevgi” veya “halk” gibi üstün bir merci altında anlaşılmadığı sürece bir anlam ifade etmez). İkinci devam ettiren görüş, bitişikliğin veya yakınlığın, kendileri tarafından ne bir neden bağlantısına (örneğin nedensel türden), ne de bir öz veya uzam veya zaman birimine gönderildiğinden, *a priori* değersizleştiği olgusuna dayanır (özde sadece kendisi vardır, noktada veya anda sadece kendileri vardır).

¹ Bu metin, Monokl’un Onur Konuğu olarak İstanbul’a gelen Nancy’nin 28 Ekim 2010’da Fransız Kültür Merkezi’ndeki konferansta sunduğu metindir [ed.n.].

Bu yapısal görüşlere “ile”, bir heterojenliği/farklılığı, bir dışsallığı ve bir yakınlaştırmayı zıt koşar. Bunda hiçbir şey bir’in, kimliğin/özdeşliğin, ve hatta bağ’ın, başkadaki veya başka tarafından bir’in, hangi aracıyla ele alırsak alalım, mantığına göre düzenlenmez (değiş tokuş (*échange*), ticaret, sözleşme, hiyerarşi, boyun eğme, bağımlılık, toparlama, birleştirme, duygulanım/etkilenim, tutku). Bu mantıklardan biri veya diğerinin, basit bitişikliğin açık ve düşünülür bir ilişkiyle yer değişmesini talep ettiği noktada – örneğin, kendisinden dolayı ondan yoksun olan ortak-mevcudiyete (*coprésence*) tam bir anlamlandırma verildiği sosyal, politik veya dini bir bağ/ilişki.

“İle” anlamsızdır (*insignifiant*) ve hatta anlamlayan-olmayandır (*non-signifiant*). Bu bardağın masanın üzerinde bu kalem ile olması bardak ve kalem arasında hiçbir türden bir bağ oluşturmaz. Otobüse iki çocuğu ile binmiş Afrikalı bir kadınla aynı otobüste olmam aramızda hiçbir bağ oluşturmaz. Evrenin bütün galaksileri yahut çoklu evrenin bütün evrenlerinin birbirleri ile (*les uns avec les autres*) olması (hatta belki daha hangi yüksek bir kümede sarmalandıklarına bile değinebilirdik) bu ortak-varoluşa özel bir anlam vermez.

2

Bununla birlikte, bazı alışlageldik durumlar bize “ile” konusunda halihazırda başka bir şey öğretti. Şuradan başlamak adına, otobüsteki şu kadının ve çocuklarının bir ilişki/bağ (*rapport*) eskizi başlatmadığı doğru değildir. Onu kadın, Afrikalı, anne olarak algılıyorum, aynı zamanda giysisi ve çocuklarının giysileri üzerine de bazı gözlemler yapıyorum ve çoğu zaman neredeyse bilinçli bile değildir bu algılamalar, en azından üzerlerinde durulmamış ve kendileri olarak hesaba katılmamışlardır. Burada kaçınılmaz olarak belli bir konumlanış (*disposition*) var, ki gerektiği zaman etkili bir bağ/ilişkiyi yönetmeye gelebilir veya gelecektir. Eğer bu kadın bana valiliğe gitmek için hangi durakta inilmesi gerektiğini sorsa, cevabım fark ettirmeden bu bilinçöncesi bağ tarafından perdelenecektir. Kendiliğinden bir biçimde az ya da çok nazik olacağım, konuşmada ileri gitmeye az ya da çok hazır olacağım.

Mikroskobik bir boyutta kaybolduğum söylenebilir. Sonsuzca küçük olanın ve anlamsızın içindeyiz şüphesiz. Oysaki bağ/ilişki burada başlar: bir “izlenim” her zaman bağdan önce gelir ya da daha ziyade bir “izlenim” her zaman biz girişmeden

önce girişmiştir bile bizim normalde adına layığıyla bir ilişki dediğimiz şeye. Ama belki de “layığıyla ilişki” diye düşündüğümüzde aslında yanılıyoruzdur. Aklımızda sözün/konuşmanın (*parole*) önemli olmasa bile baskın olması gerektiği bir ilişki var, duygu dolu güçlü bir ilişkiyi, yani en azından olumlu bir “anlaşma”yı (*entente*) düşünmüyorsak eğer (Fransızca’da “akort içinde olmak” (*être en accord*) yani “uyum içinde olmak” demek için “duyuşmak” (*s’entendre*) veya “iyi duyuşmak” (*bien s’entendre*) denir: bu şekilde sözün dinlenişi, uyum veya ahenk olarak metaforize edilmiştir). Ancak sözün yani anlamlandırmaların ve güçlü duygulanımların (anlam ve değer yüklediğimiz şeyler, aynı şeye denk geliyor) sadece temelde veya duygulanımın en olağan ve en saklı kaynaklarının enerjisi tarafından mümkün olduklarını unutuyoruz. Başka bir alışlageldik durumsa, adına resimde “natürmort” dediğimiz şeyi tanımamızı sağlayan durum. Çeşitli nesneler bir tablonun uzamında bir araya getirilmişlerdir. Bunlar bir mutfığa, içlerinin bir dekoruna, bir çalışma kabinesine, vs. ait olabilirler. Bu türün kuralı insani kişiliklerin ve hatta çoğu zaman hayvanların da olmamasıdır. “Sahne”yi oluşturan, bir eylem, bir drama, bir anlatı türünden bir şey değildir. Sahne bir nevi bu şeylerin, nesnelerin, aletlerin, çiçeklerin, meyvelerin ortak-varoluşuna indirgenmiştir: başka bir deyişle, sahne saf bir “ile”dir. Bazen, doğrudur, yanyana koyma (*juxtaposition*) bir eylemi çağrıştırır (avlanma, bir yemeğin hazırlanışı) ancak bu çağrışımı aşmayız ve natürmort de ayrıca (Manet’de) bir tepsiye konmuş basit bir kuşkonmaz demetine indirgenebilir. Aynı zamanda, tablo minimal bir eyleme (bu kuşkonmazları servis yapacağız, sonra da yiyeceğiz), resimle ilgili saf değerlere (şekiller ve renklere) gönderme yapar gibidir ve ayrıca basit bir mevcudiyet de önerebilir, içinde birkaç mütevazi nesnenin birbirleri ile ve bizimle dizilmiş oldukları. Ressam soyulmuş, yalın bir “ile” işaret eder gibidir: buradadır, bizim yakınıımızdadır, hepsi bu.

Böylece zaten bildiğimiz bir şeyi öğreniyoruz: nesnelerin yalnızca yanyana konması halihazırda anlam yapacak bir güçtedir. Anlamlandırmalar (imlemler-*significations*) değil (onlar kuşkonmazları yemek fikri gibi zayıf kalırlar) ama anlam, bir anlam açılımı üretecek güçtedir çünkü anlam mekandan mekana, mevcudiyetten mevcudiyete bir gönderimden başka bir şey değildir hiçbir zaman. Anlam herhangi bir şeyin başka bir şey değerinde olmasından ibarettir: bir ot renk veya koyuluk veya koku değerinde olabilir, veya yemek, dekorasyon, güzel kokulu bir bitki, saman – bir ressam için, bir at için, bir karınca için, bir aşçı için, bir serseri için. Ot için, rüzgarın onu sürttüğü başka ot da değerlidir, yağmurun üzerine astığı yağmur damlacıkları, onu ezen taş veya ayakkabı da.

Daha önce de Heidegger’in, insanın, hayvanın ve cansız olanın dünyaya olan bağı üzerine sık sık konuşuldu. Bildiğimiz gibi ona göre taş dünyasız, hayvan dünya

yönünden zayıf, yalnızca insan “dünya oluşturan”dır. Bu ifadeler üzerine daha önce yapılmış tartışmaları yeniden ele almak istemiyorum. Yalnızca şunu söylemek istiyorum: insan, taşın veya hayvanın rastlaşması/birliği olmadan (*concours*) dünya yapmaz veya “dünya” oluşturmaz (*former*). İnsan kuşkusuz şekil verir (*donner forme*) –*Bild*, şekil veya görünüş, tutum, imge, kompozisyon– ancak bu form kendini form (imge, vs.) olarak tanıtır, daha önce zaten bütün olanlar (*étants*) arasında değiş tokuş edilmiş bütün formları, bütün görünüşleri ve bütün imgeleri kendisine alarak tanıtır.

Bu genel değiş tokuş –yumuşak ve uyuklayan kertenkelenin altında sert ve sıcak taş, yapraklardaki rüzgar, denizin suyunun altında güneşin parlak ışığı, bir tohumun sessiz patlayışı, iki meteorun çarpışması, binlerce yumurtalı balık yumurtası–, kendini yineler ve yeniden fırlatır, insanın işaret değiş tokuşunda ve bu sarmalama ve verilmiş olanların bu üretilmiş olanlarda yeniden oluşturulmasında, ki bu olanlar aletlerdir, makineler, hesaplar ve bütün formların sürekli yeni oluşturulan ve bozulan/deforme edilen (*déformer*) yeni formlara dönüşmeleridir. İnsanlar dünyayı yeniden yapan veya yaratan bir dünya yapar, dünyanın dünyeviliğini. Zira bu süreç birinci bir “ile”nin nasıl bir başkasından sonra geldiğini gösterir, onun da nasıl yalnızca bir “ile” olduğunu ve “ile”nin ögesini ve işlevini ilk düzlemde nasıl taşıdığını gösterir.

Birincisi gerçekten de çeşitliliği içerisinde verilmiş olanların (*étants*) yanyana konması ve ortak varoluşudur – taşlar, yıldızlar, eğreltiotları, köpekler ve insanlar. İkincisiyse, birinci yanyana konmanın altüst oluşu içinde, insanın yeniden modellemesinden ileri gelen bütün bir bağ, temas, gönderme ve uzaklaşma toplamının kazancından ibarettir. Yakınlaşmalar ve uzaklaşmalar, karşılıklı etkileşimler, nedenler ve sonuçlar, sonlar/amaçlar (*fins*) ve yazgılar (*destinations*) “teknik” adını verdiğimiz şeyin ortaya koyduğu bahisler (*enjeux*) haline gelirler.

Burada bizi ilgilendiren nokta açısından, her şeyin “ile”nin bir değişikliğiyle vuku bulması dikkate değerdir. Suyun taşı aşındırdığı veya kökleri beslediği noktada, su değirmenleri ittirir ve gemileri taşır. Havanın dalları hareket ettirdiği ve kuşları taşıdığı noktada, hava yelkenlere üfler ve korkulukları sallar. Taşın kendi üzerinde durduğu noktada, taş bir “aygıt”ta başka taşlara eklenir (*s’ajointer*). Sinekleri yutan kertenkele bu aygıtın aralıklarına –veya çatlaklarına– kayar ve ayrıca bir zoolojinin nesnesi haline de gelir.

3

“İle” iki büyük ilke tarafından düzenlenmiştir – veya iki temel koordinat koyar ortaya. Bir yandan çokluk (*multiplicité*), diğer yandan da yakın ve uzak.

Çokluk ile'nin doğasında vardır, zira eşsiz bir şey başka hiçbir şey ile olamaz. Fakat eşsiz bir şey yoktur, zira Hegel'in dediği gibi “bir onun kendine has olumsuzluğudur”. Eşsiz bir şey bir dünyanın içinde olamaz, ne de bir dünya yapabilir. Tam da bu sebepten Tanrı'nın eşsiz dünyaya öncel bir olan (*étant*) olarak temsilinin anlamı yoktur veyahut şuna yanıt veren anlamı vardır: “Tanrı”nın bir olan olmadığına. Tekil olarak “bir şey” olmaz ancak çoğul olarak “bir şeyler” vardır. Çoğul birliğe eklenmez, ondan önce gelir ve onu mümkün kılar.

“Bir şeyler” olduğu andan itibaren bu şeyler aralarında yakın veya uzaktır. İlişkilerini ele aldığımız yön bakımından yakın ve uzak olabilirler. Kertenkele üstünde ısındığı taşın en yakınındadır, ve canlı olarak da taşın mineralliğinden uzaktır. Ay dünyadan çok uzaktır ancak gelgitler ile özel bir yakınlık (*proximité*) içerisindedir (burada onu basitçe geleneksel kozmolojik bir fizik olarak formüle ederek).

Yakınlık en büyük yaklaşma halini belirtir. Bu “yakın”ın en üst derecesidir ancak “yakın” terimi soyut bir kategoriye kapsar –“uzak olan ve yakın olan” derkenki gibi– ve “yakınlık” (*proximité*) sözcüğü Fransızca'da yakın olma halini işaret eden tek isimdir. Sanki “yakın olmak”, “çok yakın olmak”, “aşırı yakın olmak”la her zaman aynı şeymiş gibi. (İçerdiği anlam her şeyden önce yakınında yaşamaktan ibaret olan “komşuluk” (*voisinage*) sözcüğüne benzer bir özelliğe sahiptir: az ya da çok yakın bir komşuluk yoktur; çok yakından komşuyuzdur, bir binada veya bitişik evlerde, hemen hemen aynı sokakta veya aynı muhitte ve kesinlikle aynı kentte veya aynı köyde değil.)

Her şey sanki “az ya da çok yakın”ın sadece topolojik olan ama varoluşsal olmayan bir anlamı varmış gibi vuku bulur. Varoluşa göre, (çok) yakınızdır veya (çok) uzağızdır, bir yakınlık veya bir uzaklık içerisindeyizdir (bu terim de kendi yönünden, bir üstünlük sıfatına ihtiyacı yok gibidir; “çok uzaklaşmış” diyebiliriz ama yalnız “uzaklaşmış”ın kendisi zaten bir “çok”u ima eder). “İle” Latince “bunun yakınında” anlamına gelen *apud hoc* sözcüklerinden oluşturulmuş bir sözcüktür. *Yakında*, *yakınında* (*près de*, *auprès de*): bu ifadelerin yerel/bölgesel değeri –Fransızca'da ama diğer dillerde de aynı şeyi gösterebiliriz– neredeyse hemen duygulanımsal bir değerle ikiye katlanır ve bu iki birliktelik kendilerini *yakınlık* içinde bulurlar. *Yakında* olmak *çok yakında* olmaktır ve dolayısıyla bir *yakınlık* içerisinde olmaktır. Zira yakınlık asgari mesafeden daha fazlasını gerektirir: belli bir paylaşımı kapsar. “İle” yanyana koymakla yetinmez ve bir bahis (*enjeu*), koşul, durum, talih veya kader paylaşımı başlatan bir ortak mevcudiyet açar.

“İle” sadece dışsallıktaki bir ortak mevcudiyetle sınırlanamaz ancak bu ortak mevcudiyetin “ortak”ı kendiliğinden Fransızca’nın [“partage” yani] “paylaşım” dediği şeyi başlatmayı içerir – “paylaşım” terimi iletişimle veya iletişim kuralı altında bir bölünmeyi işaret eder: “bir yemeği paylaşmak” yemeği sadece bireysel porsiyonlara bölüştürmek değil, ama ayrıca denildiği gibi, “yemeği ortaklaşa almak/yemek”tir de, yani açlığın giderilmesi ve tatların hazları gibi şeyleri değiş tokuş etmek.

Bu noktada, Heidegger’in *Mitsein* ya da, “ile-varoluş”un, *Mitdasein*’in *mit*’ini başlatma şekline geri dönmek zorunlu olacak. Gerçekten de, bu “ile”yi “varolma”nın düzeyinde düşünmek için –yani tam da “olma”nın anlamını hesaba katanın düzeyinde – bu terimi yalnızca “kategorileşen” (*catégoriale*) biçimde değil de daha ziyade “egzistansiyal/varoluşan” (*existentiale*) biçimde anlamak gereklidir. “İle”yi basit bir kategori olarak irdelemek, onun sadece konumsal, yerel/bölgesel veya topografik değerini göz önünde tutmak demektir. Heidegger terimin bu anlaşılışını bir kenara iterek, ona eğilimsel olarak bağlı olan anlamsızlıktan kaçınmak ister. Öte yandan Heidegger, “egzistansiyal” (*existentiale*) anlayışının “ile”ye, “varolma”nın anlamının hesaba katılmasına yaraşır bir değer bahsetmesi gerektiğini belirtir. Bu anlamın yalnızca varolanın (*Dasein*) hesaba katılmasıyla değil ortak varolanın da (*Mitdasein*) hesaba katılmasıyla düşünülmesi gerekir. “İle olmak” “olma”nın ikincil ve rastgele bir nitelemesi değildir: onun kurucu ve kökensel niteliğidir.

Burada *Dasein*’ın, Heidegger için, onun da dediği gibi, insani bir özü (ve bir “hümanizma”yı) fazlasıyla önden varsayan ve “insan” başlığının/titrinin bütünlemeye güdümlenmiş bir “başlık” olduğu olgusunu hesaba katmıyorum. Doğrulamak için duraksamadan, “varolma”nın olanların (*étants*) tümü ettiğini farzediyorum, insani olan (*étant humain*) belli bir biçimde varlığın “anlam”ını işin içine katsa bile.

“Olma”nın anlamı gerçekten de insani varolmanın anlamıyla sınırlanamaz. *Olmak*, olan (*ce qui est*) her şeye aittir – veya daha ziyade, *olmak*, olanın (*ce qui est*) bir niteliği veya bir özelliği değildir (Kant bunu zaten söylemişti) ancak olan (*étant*) ne olursa olsun onun varolmasından başka bir şey değildir. Bu olgu belirlemeden gelen her tür saf niteliğe önceldir. Kant ile birlikte söylemek adına, bu olgu, olan’ın gerçek içinde basit konumudur (elbette ki gerçek, içine gelip bir şey koyduğumuz ortam olarak değil ama “koyma”nın kendisinin etkililiği olarak anlaşılmalı). Zira

şimdiye kadar söylediklerimiz “koyma”nın her halükarda “ile koyma”dan başka bir şey olmadığını gösterir. Eşsiz bir şey demiştik, anında bırakılmadan konulamaz. Konum bile ona imkansız ve yabancıdır, “başka bir konuma göre konum” anlamında olduğu kadar, “koyma eylemi”, “yerine koyma” veyahut da “bırakma” anlamında da.

“Olma” (*être*) *olgusu* ve “olma”nın bu olgu olma ve başka hiçbir şey olmama olgusu –yani, “olma”nın *olmaması* veya *hiçbir şey olmama* olgusu– ardında başka hiçbir mutlağın bulunmadığı bu mutlak olgusalılık (*factuelité absolue*), kendisi de “ile”nin olgusal ile mutlak olan bir bağıntı içinde bulunur. İki şey vardır – bir şey değil–, ve bu şeyler birbirleri ile. “İle olma”larının ortak uzamı dünyadır. Fakat bu ortak uzam, olanların konumunda önceden varolan bir toplanma yeri değildir: tam aksine uzam bu konumdan doğar. Bu konum, yanyana-konumdur (*juxta-position*), yani birbirlerine *yanyana* oldukları konum, ve konum-lanıştır (*dis-position*), yani birbirlerinin *uzağında* konum. *Juxta* ve *dis* arasındaki bağıntı “ile”nin doğru ölçüsünü verir: aralıklanma/uzamlanma (*espacement*) ve yakınlık. Dünyada, denildiği gibi (ancak “içeri” yoktur veya bu “içeri” tüm olanların tamamıyla birbirlerine-dışarda-olan-varlık tarafından oluşmuştur), her şey aralıklıdır ve yakındır.

Bu kavramlar varoluşsaldır (veya isterseniz “ontolojik”tir): bir topografiyle ilgili değildirler ancak varoluşsal bir konu olarak adlandırılabiliriz şeydir. Aralıklı yakınlığın bir topolojisi vardır, buna göre yaklaşan her şey ve bu yaklaşma “anlam” dediğimiz şeyi başlatır zaten, az önce bütün şeylerin değiş tokuşu ve paylaşımı hakkında bahsettiğim biçimde.

5

Halkın gücü olarak demokrasi, birlikte, yani birbirleri ile oldukları sürece herkesin gücü anlamına gelir. Herhangi birinin veya tüm yığının, yayılmış bireylerin basit bir yanyana konması üzerine gücü olarak herkesin gücü değildir bu. Bir ilkenin otoritesi altında tutulmuş yayılmayı veya bir kalabalık kuvvetini değil ancak yanyana-konum’un konum-lanışını önceden varsayan bir güç. Yani hem kendi tarafından hiçbir hiyerarşi veya aşamaya tabi olmayan bir konumlanış (*disposition*), hem de egzistansiyel biçimde varlığın anlamının bir paylaşımı gibi anlaşılan bir yanyana koyma (*juxtaposition*).

Bu temel görüş, “güç”ün doğasını değiştirir ve aynı şekilde “ile”nin bahsini (*enjeu*) de. Burada güç, genel olarak sökülmiş/yerinden edilmiş (*dis-loquée*) (yani kelimenin tam anlamıyla birçok yer arasında parçalanmış) bir yığının yayılmış ve karşıt kuvvetlerini zorlaması altında tutmakla yükümlü değildir, ama ile-varlığın kendisinde taşıdığı veya kendisini oluşturduğu anlamın dolaşımını mümkün kılar.

Bunun ardından, bu gücün doğasını ve dolayısıyla demokrasinin politik doğasını gerçekten anlamak için, ilk önce varoluşsal veya ontolojik bahsini (*enjeu*) göz önünde bulundurmak gerekir. Demokrasi antropolojik ve metafizik bir mutasyona uygun düşer: sade eşitlik değil ama anlam paylaşımı olan “ile”yi harekete geçirir. Başka bir deyişle demokrasi temel olarak tüm doğrudan ve dolaylı teokrasiye (bir kral-tanrı ve ilahi hakkın tanrısına) yabancısıdır, ve şunu da ekleyebiliriz ki, tüm demokratik olmayan yönetim biçimi açık veya örtük biçimde teokratiktir (“ile”ye dış veya üstün bir ilkeyi çağırıştırır). Bu sebepten kralın öldürülüşü demokrasi tarihinde rastlantısal bir olay değildir. Bu antik çağdaki tiran kıyımından Fransa kralının boynunun vurulmasına dek çeşitli biçimlerde kendini yinelemiştir.

(Bu yine de “ile”nin kendisinin sembolik figürünün veya “halkın birliği” adını verdiğimiz şeyin olanağının sorununu çözmez. Ancak bu soru başka bir yerde gelmelidir.)

Halk, *demos* “egemen”dir der demokratik aksiyom. Ne denilebilir? Bu her şeyden önce “halk” anlamının, birlikte-olmasının anlamı ondan geçer demektir, onda ve onun için. Demokrasi anlamın içkinliğinin bir yönetim biçimine ad verir – halka içkinlik, olanlar bütününe içkinlik, dünyaya içkinlik.

Burada iki gözlem zorunludur:

1- Bu içkinlik aşkınlıkla sadece bu terimin başkalarına üstün ve dışsal olabilecek bir “aşkın”ın kaymasını belirttiğinde zıt düşer. Ancak aşkınlığın tam bir içkinlik içindeki, yani bir öteye geçişin deviniminde üretildiğini dışarıda tutmaz: ne ona doğru, ne de üstün olanın bir yerini işgal ettiği bir “öte”ye, ancak hiçbir öte bölgesi olmayan öteye, şimdi ve buradanın basit açılımı olarak öteye – ancak sonsuz açılım

2- Anlamın bu içkin yönetim biçimi evrenseldir – veya artık daha çok çoklu evrenseldir dediğimiz gibi: dolayısıyla “halk”ın anlamı –ve başka bütün grup, birliktelik veya ilişkinin– veya daha doğrusu belki de halk olarak anlam, genel anlamın ifadesi veya meydana çıkmasıyla yükümlüdür (genel bir anlam olmasa da, çeşitli yönetim biçimlerinin ve basamaklarının çoklu bir anlamı vardır). Bağ/ilişki (ve dilsel ilişki) olarak insan, ilişkilerin ilişkilerini taşır diyebiliriz veya çoklu/evrensel *ile*’nin *ile*’sini.

Halk demek ki ilkin politik bir bütünlük değildir. Antropolojik (veya ontolojik) bir gerçekliktir, anlama, oluşturma (*formation*) ve dolaşım (“diller”, “kültürler”

adını verdiğimiz, bu kendimizi duyumsamaya adadığımız duyumsanamaz sonsuzun tüm paylaşım biçimleri) tabanları verme gerekliliğine cevap verir. Anlam gerçekten de eşsiz olduğundan daha fazla genel değildir. Dinlerin veya ideolojilerin sunar veya vaat eder gözüktüğü şu tek işlevli ve kapsayıcı anlam yoktur. Eğer bir şey gerçekten felsefe [alanına] geliyorsa, bu tam olarak anlamın şu temsilini hemen elemesinden ve anlamın hakikatini onun yarıda kesilmesi veya askıya alınışı olarak ve onun çokluğu veya tekilliği olarak düşünmesindendir. Anlam her defasında “bir” anlamdır, bir dilin anlamı, bir sanat eserinin anlamı, bir karşılaşmanın, bir aşkın, bir arkadaşlığın, bir nefretin, vs. Ama aynı zamanda da, sadece iletildiği için “anlam”dır: tam da anlam yapanın gönderiminde ve alımındadır. Türkçe’yi veya Fransızca’yı anlıyorum, veya ikisini de, ve bu her dilin birinden bir başkasına gönderimini duyumsamamı sağlamasına bağlı olarak anlamı üretiyorum, yöneltiyorum veya alıyorum.

Halklara paylaştırma demek ki prensipte hiç ekonomik veya politik değildir. Bir halk ama ayrıca bir grup, bir şebeke, bir “toplum” (*société*), Fransızca’da kelimenin kısıtlı anlamında denildiği gibi bir çift (*couple*) (veya bir “arkadaşlık” veya bir “ortaklık” (*communauté*)), bir üçlü, bir dördü (müzik formasyonu burada bir metafordan daha fazlasıdır) ve kendi içimdeki ve benim için olan çokluğa dek tüm bunlar kesimlere ve konumlanışlara göre anlamın meydana gelişinin çeşitliliğini oluşturur. “Diyaloğu” veya “başkalarına açılma”yı öne sürmeye gerek yok: biz hemen bu boyuttayızdır, onda ve onunla doğar, yaşar ve ölürüz.

Hiç kuşkusuz, farklı doğadan güçlerin (otorite, kuvvet, zorlama, karar verme kapasitesi, bilgi, baştan çıkarma, vs.) uygulanması olmadan ilişki olmaz. Güçler anlamı iki şekilde taşırlar: bir yanda, devindirici bir enerji, anlamın gönderimlerinin itilmesi için bir atılım sağlarlar, diğer yandansa, aynı sebepten dolayı, anlamın kendisini ayarlayabilirler. Şefin, liderin, efendinin, yasa yapıcının, hangi alanda olursa olsun muğlaklığı daima budur. Demokrasinin dışında, politik güç her zaman az ya da çok anlamın bir altına alma (*assomption*) figürüne bürünür: halk gücün bir kafa verdiği bedendir. Kafanın kendisi yüksek bir varlıkla, iletişim veya ortaklık kurabilir, halkın tanrısı veya kaderiyle (aile, soy sop, millet, vatan, vs.). Fakat politik güç tarafından benimsenen “ana/kapital” (*capital*) anlam kendisinde, olası ortak yaşamın diğer boyutlarına göreki anlamlardan (az ya da çok eğilimsel olarak) ayrı kalır (dil, sanat, kültür, duyarlık, kişi ve grup bağları, bilgi, düşünce, vs.)

Demokratik politik güç halkın kendisinin gücü olduğu için, onu bütün anlamlarla veya olası bütün anlamlarla tamamıyla karıştırmak daha çekicidir. Bu sebepten modern demokrasi (eskisi bu yönden daha farklıydı) anında politik bir kipin

ve genel bir anlamın birimi olarak anlaşıldı: halkın egemenliği ve egemenliği aracılığıyla bu halkın kaderi. Bağımsızlıkların ve cumhuriyetçi milliyetçiliğin de ruhu uzun süre böyleydi ki XX. Yüzyılın Avrupa'daki çırpınmalarında yıkılmadılar. Hâlbuki yıkıldılar çünkü halk(lar)ın eşsiz ve evrensel anlamını temsil etmelerindeki kendilerine güven geniş ölçüde boşunaydı. Demokrasinin aklına şu gelmemiştir: demokrasi ayrıca, genel denkliğin (parayla gelen özel ölçünün) serbest ve kendi kendine üreten dolaşımını desteklemek için kapitalist ekonomiyi dileyen politik biçimdi. Değerin yani anlamın bu teraziye gelişine karşı, faşizmler ve stalinizm “Halk”ın az çok kutsal ve yazgısal yeniden biçimlemesinin kartını oynamasını bildiler.

İşte bu yüzden bugün demokrasiyi, politik düzlem ve anlam düzlemleri –dil, edebiyat, kültür, tüm kişisel ve kolektif biçimleriyle buluşma/karşılaşma– arasındaki karışıklığından başka bir yola saptırmamız gerekiyor. Politikanın kendinin ötesinde amaçları olan devindirici bir enerji sağlaması gerekiyor. Bunu yapabilmek için sorumluluklarını açılma koşulları hedefi doğrultusunda alması gerekiyor, anlamın kendisinin içinde değil. Dolayısıyla demokrasi “ile”den sorumludur, olası tüm anlamların tüm biçimleri ve bahislerinden değil.

Demek ki her şey politikadan geçiyor burada, ancak hiçbir şey buradan kökenlenmiyor veya burada bitmiyor. Her şey politika değildir, faşist ve totaliter bir sözün tam aksine. Öyle değildir çünkü demokrasiyi oluşturan ve talep eden “ile” kendini ilk önce bir politikaya değil ama bir ontolojiye veya antropolojiye açar. Bir metafiziğe, tercih ederseniz. Politikanın görkeminden kaybettiği düşünülebilir. Fakat belirlilik ve gereklik yönünden kazanıyor: belirleyici bir yeri, bir rolü var ama ayrıca belirli ve içinden çıkmaması gerektiğini bilen bir yeri ve rolü. “İle”nin sonsuzluğunda titiz(*rigoureuse*) bir düşünceyle ilerlemesi gerekiyor.

Hıristiyanlığın Yapısökümü¹

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Hilmi İlksen Mavituna

Tüm bu yazı boyunca Nietzsche'nin Antéchrist'ından şu ibare: "teologlar ve damarlarında teolog kanı taşıyanlar: tüm felsefemiz", Hölderlin'in şu çok-anlamalı sözleriyle beraber : "İsa çok güveniyorum – tutunuyorum sana!" [akılda tutulabilir].

Soracağım soru çok basit, hatta fenomenolojik bir akılyürütmenin başlangıcına denk geldiğinden çok da naif olacak: hıristiyanlığa neden ve hangi noktaya kadar tutunuyoruz? Geleneğimiz içerisinde bizler, hıristiyanlıktan nasıl *destek* alıyoruz? Bu soru, biliyorum ki yüzeysel gözükebilir zira çok kesin bir yanıtı var: geleneğimiz hıristiyan bir gelenek, menşeimiz (kökenimiz-*provenance*) de öyle. Yine bu bana öyle gözüküyor ki karanlıkta kalmış bir sorudur, zira en temelde, asla öne çıkmamış bir sorudur. Bu dendiğinde, Michel Henry'nin de şu anda aynı soruyla yüzleştiğini öğrendim:² dolayısıyla belki de burada çağın belli bir özelliği, belli bir gerekliliği söz konusu.

Kendi açımdan "tam olarak neden ve nasıl hıristiyanız bizler?" sorusunun –

¹ 1995 yılında Montpellier üniversitesinde sunulmuş olan ve Emmanuel Soler, Vincent Chekib ve Pierre Rodrigo tarafından kayıt altına alınıp, çözümlenilip, biçim verilen bildiri. Burada belli bir doğaçlamanın, sözselliğin ve bir çalışmanın hazırlık aşamasındaki halinin izleri barınmakta. Yalnızca son iki paragraf sonradan eklendi. Bu metin daha önce *Etudes philosophiques* no. 4, Paris 1998 içinde yayınlandı. Burada bu metni, sorgulamanın ilk anının şahidi olarak (birkaç küçük düzeltme ile de olsa) ilk haliyle bırakıyorum.

² Bkz. Michel Henry'nin hazırlamış olduğu *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris. Le Seuil. 1996. (Michel Henry'nin benim sunumumla tamamiyle uyuşmazlığa girdiği bir konferans sonrası hazırlanmış metin).

Nietzsche'nin kendince cevapladığı bu sorunun artık bugüne ait bir soru olmadığını hatırlatacağım. Şüphesiz bu konu üzerine tartışmalar oldu. “Bir hristiyan felsefesi var mı yok mu?”, formüle edilme şekillerinin de vaad ettiği bir biçimde çoktan gömülüp gitmiş tartışmalar bunlar. Ama yine de buna karşın, bu muazzam ve yaman hristiyanlık göndermesindeki bir şeyin felsefe içerisinde ve felsefe aracılığıyla *açıktan bir referans şeklinde* sistematik olarak gölgelendiğini de göz önünde bulundurmak gerek (yalnızca geleneğimizi bir parçasını oluşturan değil, ama hakkında konuşurken gerçekten geleneğimizin *eksensel (axialement)* olarak hristiyanlığın varolmasından (*il y a*) itibaren *kurulduğunu* söyleyebileceğimiz bir şey bu). Yani soru şu oluyor: hristiyanlıktan itibaren tüm geleneğimiz, hristiyanlık öncesi kısım da dahil, nasıl tekrar ele alınmış ve tekrardan öne sürülmüştür?

Soru işte bu. Bununla beraber, (örnek teşkil edici bir biçimde olsa da yalnız bu gelenek içerisinde olmaksızın) fenomenolojik gelenek içerisinde, özellikle Husserl ve Heidegger'den beri olgun ve kesin bir biçimde, referans/gönderme yunanadır, kesinlikle hristiyanlığa değil. Bu yunan referans altında, Heidegger'de, örtük, saklanmış, bastırılmış bir yahudî referansı da öne sürülebildi³; bana öyle geliyor ki bu iki referansın arasında, ya da bu ikisinin kutupları olarak, eğer denebilirse belki de tam olarak bir hristiyan referans olabilecektir. Başkaca denirse, Derrida'nın *Violence et Métaphysique*'in sonunda bahsettiği “yahudi-yunan[lığın]” (tarihimiz olduğunu söylediği bu “yahudi-yunan[lık]”) hristiyan[lık] olup olmadığı sorulabilir. Neden bakışımızı sistemli olarak hristiyanlıktan çevirdiğimizi, hristiyanlıkla yüzden karşılaşmak istemiyormuşçasına neden “yahudi-yunan[lığa]” döndüğümüzü sorabiliriz kendimize. Hristiyan olanın ya da hristiyanlığın düşünülecek şeyin-kendisi (*chose même*) olduğunu (Bu da muhtemelen benim *cum gravus sortis* fenomenolog olma biçimim olurdu) söyleyelim. İki yargı öne sürüp bu yönde ilerlemeyi deneyelim.

Birinci şu şekilde dile getirilecek: “Yalnız olumsuzlamasının mevcut olasılığını temaşa eden bir hristiyanlık aktüel [edimsel] olabilir”. Bu Luigi Pareyson'un bir cümlesi, Umberto Eco'nun hocası olmuş olan italyan filozofun. *L'Ère postchrétienne*⁴ isimli kitabında Emile Poulat tarafından alıntılanmış: katolik bir hristiyanın, tam anlamıyla felsefi olmayan, ama tanıklık olarak oldukça değerli bulduğu ve özü açıkça bu alıntıda toplanabilecek bir kitap bu.

İkinci yargıda ilkiyle ilişkili. İlkinin taklit ederek (*parodier*) şu şekilde dile

³ Cf. Marlène Zarader, *La Dette Impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris. Le Seuil. 1996.

⁴ Paris, Flammarion, 1994.

getireceğim: “ancak hristiyan menşeyini/kökenini temaşa eden bir ateizm aktüel olabilir.” Bu iki yargıdan hareketle, beklemede kalarak da olsa, şu soru dile geliyor: geleneğimizin temelinde, yani bizim temelimizde ne var? Ya da: daha yakından bakmayacağımız şekilde kesin olan hristiyan kanıtlamaların temelindeki temel geleneğimizde bize aktarılan nedir?

Burada önereceğim sistematik olarak tamamiyle kurulmuş ve sonlandırılmış bir sunum karakteri taşımayacak. Burada, halen inşaat halinde olan, kendi yolunu arayan ve ancak pragmatik ve geçici bir sonuca ulaşabilecek bir düşünümü sunma riskini kendi rızamla alıyorum. İlk olarak, hristiyanlığın üç –yalnızca üç– görünümünü, üç halini: iman, günah ve canlı-Tanrı’yı göz önünde bulundurmak üzere, sorunun ilk açılımlarını öne süreceğim. Uzun bir tür metodolojik yaklaşımın ardından, bir sonuca ulaşabilmeyi ummak adına katetmenin gerekeceği uzun ve programatik bir liste üzerinde yalnızca bu üç öge olacak.

Başlıktan yola çıkalım: “Hristiyanlığın Yapısökümü.” Bu kışkırtıcı (*provocatif*) ya da baştan çıkarıcı (kışkırtıcı olduğu için baştan çıkarıcı) bir başlık olarak görülebilir. Ama benim peşinde olduğum ne bir kışkırtma ne de, sonuç olarak, kışkırtmadan kaynaklanacak bir baştan çıkarma. Öyle ki, bu başlığın kışkırtıcı gözükmesi gerekiyorsa da, bu kışkırtma epey asırlık bir imgelemin hayalinden başkası olmayacak, zira gerçekten de bugün hristiyanlık söz konusu olduğunda, her şey açılmış (*va de soi*) gibi gözüküyor. Kimse bugün karşısında hristiyanlık’a kekre bir tonla yanaşan Voltaireci tarzda bir filozof bulmayı hayal edemez ne de tabi ki o en mükemmel Nietzscheci tarzda. “Hristiyanlığın yapısökümü[nü]” okunurken, böyle bir başlığın kışkırtıcı olmadığı ve bu başlığın belli belirsiz kükürt kokusunun, yerinde, bir paklık kokusuna olmasa da, ayarında (*de bon alloy*) bir kokuya çözüneceğine ilişkin güvence akılda tutulmalı. Öyle ki, hristiyanlık her türlü işleminden geçirilebilir: şu günlerde yalnız bir *aggiornamento*⁵ değil, bir post-*aggiornamento* iklimindeyiz; eğer içerisinden her şeye safça tepkisel davranan bir tür entegralizmi dışarda bırakırsak –ki bu entegralizmde hristiyanlık kendini bile tanıyamaz, hristiyanlık kendini her tür [yoruma] bırakabilir.

Dolayısıyla ben eleştirel bir kışkırtmadan uzak durduğum kadar, uyum (*accomodation*) ve *aggiornamento* içerisinde bir adım daha ilerisi olandan da kendimi uzak tutacağım. Bunu da çok basit sebepten ötürü yapacağım, şöyle

⁵ *Aggiornamento*: II. Vatikan konsülü sırasında ve sonrasında, konsül kapsamında ortaya konduğu iddia edilen değişim, açıklık ve modernlik, açık-fikirlilik vs. ruhuna işaret eden ve gerek Vatikan’ca gerek vatikan dışında kullanılmış olan terim; *güne uymak* diye karşılanabilirdi (ç.n.).

ki bana kalırsa bu gün artık söz konusu olan ne hristiyanlığa saldırmak ne de hristiyanlığı korumaktır, yani ne onu kaybetmek ne de korumaktır. Böylesi amaçların, basitçe denirse, artık mevsimi geçmiştir. Açıkça bu da, derin ve tarihsel nedenlerden kaynaklanır ve bu nedenleri çözümlemeye muktedir olmamız gerekiyor. Kabaca diyelim ki; mevsim geçmiştir, zira artık hristiyanlığın kendisi, *bu şekilde* bir hristiyanlık geçilmiştir, aşılmıştır (*dépassé*), çünkü hristiyanlığın kendisi, kendiliğinden, geçme/aşma durumundadır (*état de dépassement*). Bu kendini-geçme/aşma durumu (*autodépassement*) belki de çok derin bir şekilde ona özgüdür; onun en derin geleneğidir bu belki –ve buna da kesinlikle muğlaklık eşlik eder. Hristiyanlık tam olarak bu geçilme, kendini-geçme/aşma itibariyle soru konusu edilmelidir.

Geçilme/aşılma, kendini-geçme/aşma, hristiyanlığın artık canlı olmadığı anlamına gelmez. Şüphesiz canlıdır o, ve uzun zamandır, ama canlı olsa da, derinlerde, – en azından, fragmanlaşmış bireysel bir deneyimden başkaca bir deneyimin düzenleyici yapısı olarak yaşatmayı (*faire vivre*) bırakmıştır (peki o böyle bir durumda, halen, bir deneyim midir). Eğer hiçbir zaman tek bir anlam olmadığı doğruysa hristiyanlık, *anlam* düzleminde yaşatmayı bırakmıştır. Eğer anlam “ortak olan[ın]” düzlemindeyse, o zaman, hristiyanlık şüphesiz yaşatmayı bırakmış, şüphesiz kendiliğinden başka bir statüye, anlam ve anlamın ortak paylaşımına dair başka bir rejime geçmiştir. Hristiyan olalım olmayalım, hepimiz biliyoruz bunu. Daha genel bir şekilde, hristiyanlığın durumu/kaderi (*le sort*) yıllardır haricen “ideolojilerin sonu” olarak adlandırılan şekilde belki de genel olarak anlamın durumudur “İdeolojilerin sonu” en azından vaad edilen anlamın ya da hedeflenen olarak anlam vaadinin sonudur, sonu ve nihayete ermesi, tamamlanmasıdır (*accomplissement*). Şüphesiz esasında, hristiyanlığın kendini-aşmasının sonudur bu. Böylelikle bizden büyük bir zorunlulukla talep edilen, “hristiyanlığın yapısökümü” diye adlandırmamız gereken şeydir. Bu kavrama geri gelmeden önce, farklı bir tarzda, üç aksiyom koyarak, şu başlangıç verilerini formüle etmek istiyorum:

1) Hristiyanlık Batı’dan ayrılmaz: hristiyanlık Batı’nın başına gelmiş (onun iyiliği ya da kötülüğü için olsun) herhangi bir ilinek değildir ama ne de Batı’ya aşkındır. Batı olarak Batı’yla, bir kendini-soğurma (*auto-résorption*) ve kendini-aşma biçimindeki süregelen batılılığın belli bir süreci olarak Batı’yla bir eş-varoluşa sahiptir hristiyanlık. Bu ilk aksiyom, şu ana kadar öte yandan benim öne sürdüklerim gibi, Marcel Gauchet’nin çalışması *Le Désenchantement du monde*⁶

⁶ Paris, Gallimard, 1985.

[Dünyanın büyüünden olması] ile, özellikle de bu çalışmanın hristiyanlıkla ilgili olan “La religion de la sortie de religion [dinden çıkışın dini]” başlıklı bölümle uzlaşımımı varsaymakta.

2) Batı’nın Hristiyanılaşması (*déchristianisation*⁷) boş bir laf değildir, ama ne kadar öne çıkarsa (*plus elle advient*), olgu boyunca, donakalmış kiliselerin, solgun teologların kaderi aracılığıyla görünür olur ki bizi Batı’ya birçok açıdan halen bağlı tutuyor olan, bizzat hristiyanlığın damarlarıdır. Nietzsche Buda’nın gölgesinin, onun öldüğü mağaranın önünde bin senedir durduğunun söylediğinde bunun altını çimişti; *biz bu gölgedeyiz*, ve tam olarak gün ışığına çıkarmamız gereken de bu gölgedir. Hristiyanlığın damarları *içindeyiz*, onlar tutuyor bizi, ama *nasıl*? İşte bu ikinci aksiyom da *bütün* düşüncemizin peyderpey hristiyan olduğunu koymakta. Peyderpeyi ve bütün, yani, biz hepimiz, en uç noktasına kadar hepimiz. Dindar olmaksızın bugün hala nasıl hristiyan olduğumuzu gün ışığına çıkarmaya çalışmak; bu Nietzsche’nin sözleriyle (“nasıl halen dindarız”) dile getirilemez: “nasıl hala hristiyan olduğumuzu” soruşturmak, bizi tam olarak hristiyanlığın uçlarına, nihai sınırlarına taşımaktadır;

3) Batı’nın kendisi – batıllık anlama dair çok özel bir damarı çırılçıplak gözler önüne sererek kendini tamamlayan şeydir: boş ya da ham [olan], kendini anlamın ya da anlam olasılığının sınırına taşıyan kıvrımlı anlam olarak anlamın damarıdır bu. Böylelikle, hristiyanlığı yapısöküme uğratmak, Batı’ya bu söz konusu sınıra dek, Batı’nın Batı olmaya devam etmesi ya da kendiliğinden kendinin ötesinde olması için artık orada yalnızca kendinden kurtulduğu (*se dépandre*) yere dek eşlik etmektir. Batı’nın bu minvalde kendisinden kurtulması gereklidir, dolayısıyla bu jest onun Batı’dan ve Hristiyanlık’tan da kurtulması jestine karşılık gelir. Bu minvalde –tam olarak ve gerekli bir biçimde, sanıyorum, bir yapısöküm jestini meydana getiren de budur– söz konusu olan bir geleneği fırlatıp atmak ya da deri dökmek değil de, açıkça, Batı’ya ve Hristiyanlığa ta uzaklardan temas eden şeyle, hristiyanlıktan daha arkaik olan olarak (açıkça burada tarihsel bir başlangıçtan değil de bir *arkhé*den bahsediyorum) bize geleneğimizin temelinden ulaşanla yüzleşmektir. Başkaca denirse, soru(n), hristiyan kökenimize [menşemize] geri dönerek, hristiyanlığın bağrından doğru, hristiyanlığın kendisinden daha derin bir hristiyanlığın –Hegelci *Aufhebung*⁸ diyalektiği jesti ile diyalektikten doğmamış bir başka jest arasındaki, size bu aşamada kesinlikle garantisini verebileceğim ikirciklikle (*ambiguité*) beraber– bir başka kaynağın ortaya çıkmasını sağlayacak

⁷ “Hristiyanlıktan çıkma”sı anlamında da duyulmalıdır [ed.n.].

⁸ Kapsayarak aşma [ed.n.].

menşeyini belirleyip belirleyemeyeceğimizdir. Bahsi geçen ikirciklik ne olursa olsun, eğer Batı'yla hristiyanlığı özdeşleştirmek konusunda mutabakata varılırsa, bu özdeşleştirmenin bizi soktuğu durumdan ancak –daha zayıf bir yönelime girmeksizin ve diyalektik bir yönelime de girmeden– hristiyan kaynağın yerini dolduracak bir [başka] kaynakla çıkılabileceği sonucunu da kabul etmek gerekecek. Bir de eklemek gerek ki belki de biz halen Hegelci diyalektik aşmanın ne olduğunu bilmiyoruz, olumsuzluğun ne olduğunu bilmiyoruz: bunu öğrenmek için de onun bağrına dalmak gerek, ve bu bağrın, bu kalbin de, eğer demeye cesaret edersek, hristiyan olma riski yüksek.

Bu aksiyomlar koyulduktan sonra, şuradan geri yolumuza koyulabiliriz; sıkça söylenen şu: hristiyanlığın az ya da çok dile getirilen gerileyişi, kitle kaybı, ortak bir referans olarak ya da kural koyucu bir indeks olarak hristiyanlığın ortadan kaybolduğu ithamı ve hatta onun derin ve içten etkisizliği –tüm bunlar akılcılaştırmış, sekülerleşmiş, maddileşmiş bir toplumun modern olmasının etkileridirler. Bu böyle deniyor ama, bu toplumun olduğu şeye nasıl dönüştüğü hiç te bilinmiyor, [nasıla verilecek bu yanıt] toplumun hristiyanlıktan dönmesiyle ilişkilendirilecek olursa, bunu söylemek tanımda tanımlanan zaten ortaya konulmuş olduğundan sorunu tekrarlamaktan başka bir şey olmuyor.

Basit ama kesin bir şekilde ortaya koyabiliriz ki modern dünyanın hristiyan referanstan *sapmasını* ortaya koymaya çalışan tüm analizler, bu dünyanın bizzat kendisinin hristiyanlığın dönüşmesi olduğunu unutuyor ya da inkar ediyor. Bu inkar oldukça ciddidir, zira modern denilen bu dünya şüphesiz ve rastlantı olmayan bir biçimde hristiyan referansını içten içe inkar etme üzerine kurulu olduğundan, modern dünyanın kendini anlamasını yasaklamaya varır. Kant vakasının (*évènement*) iki biçimde okunabileceğini anlamak için şöyle bir kabaca düşünmek yeter: bir çeşit inkar olarak, ya da denebileceği gibi hristiyan referansın bastırılması olarak ve, *aynı zamanda* hristiyanlığın tamamıyla yeniden yönlendirilmesi olarak. Unutmamak gerek ki *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki “inanca yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım” cümlesi aklın sınırları içerisinde bir inanca varır. Kant'ın amacının da bu olduğu ve modernlikle söz konusu olan şeyin, hakikatte, bir sapmadan ya da bir terk edişten bambaşka bir şey olduğu çok sık unutulmakta. Hakikat bir başka düzendir –ama bu düzen tersine bir düzen (*ordre inverse*) değildir, şayet tersine olan hristiyanlığın içten çözülmesinin batı toplumunu modern göçebeliğine ulaştırdığını söylemekten ibaret olacaksa. Bu [ters düzen] tez[inde] Reform ve Anglikanizme yöneltmiş katolik itham hatırlanacaktır, kendi kendini ve kendiyi de beraber geri kalan her şeyi kaybeden hristiyanlığın içten kendini-ithamı. Her

hristiyan ailenin içindeki ve her hristiyan aile arasındaki “bütüncül/köktenci tez” [*la thèse integriste*] de, genel bir biçimde, buradadır. Daha geniş bir biçimde bir “bütüncülük[ün]” [doğuracağı] karmaşa ve katolik Kilise’nin yakınlarda “modernizm” olarak adlandırdığı şey, Batı’nın dinleri (her şekilde kendininkini de) tabi kıldığı belirli bir karmaşadır; o dinini bu karmaşaya göre kurmuş ya da yapılandırmıştır. Dine bağlı bir bütüncülüğün karmaşası, ve onun ondan çıkıp, ondan kopan bir dünyaya uyum sağlayışıyla çözünmesi; bu bütüncülüğün reddi ya da inkârıdır ve şizofreni ya da kendinden bölünme biçimindeki içsel karmaşayla, dogmalar ya da zıt inançlar arasındaki çatışmayla (*conflit*) bir bağ taşımaz. Hristiyanlığa içsel (ve özellikle bugün, farklı biçimlerde de olsa, judaizme ve islama içsel olmakta olan) bu karmaşanın, eğer hala böyle bir karmaşa varsa, hristiyanlıkla judaizm arasındaki çatışmayla ya da diğer bütün büyük dinler arasındaki çatışmayla hiçbir alakası yoktur. Hristiyanlığın içersinde esasta çok belirli bir çatışma üremektedir, bu da muhtemelen bir *bütünlük*le onun parçalara ayrılması (*désintégration*) arasındaki çatışma olur. Hristiyanlığın çekirdeğindeki bir özelliğinin ve onun dönüşümüne dair olanakların izlerini bu çatışmada aramak gerekir: hristiyanlık, kendinde ve kendiliğinden bölünmüş bir bütünlük (*integralité*) olmayacak mıdır? O bizzat kendi gerinmesinin, mesafelenmesinin (*distension*), açılması ve dağılmasının hareketi olmayacak mıdır?

Bu sorulara verilen cevap evet olduğunda, ancak, yapısöküm jesti bir anlam taşıyabilir, zira böylece yapısöküm, bütünlüğün kendiliğinden gerinmesi hareketinin bağrında, bu açılma hareketinin kalbine ulaşmayı hedefleyebilir. Benim soruşturmam da, bu açıklık, açılma olarak hristiyanlığın özü motifini takip edecek: kendiliğinden açıklık, kendinin açılması, açıklık olarak kendilik.

Açıklığın tüm biçimleri altında ve tüm yankısıyla; gerinme, açılma/ayrılma (*écart*) olarak açıklık, ama aynı zamanda Heidegger’in “Açık[ı]” (ki Heidegger’in getirdiği açıklıktan bu yana çağdaş felsefenin iklimi de bunu talep eder). Hristiyanlığın açıklığı ya da açıklık olarak Hristiyanlık ne demektir? Ufuklara geri gitmeyi, onları çözümdürmeyi bırakmadığı düşünülürse, nedir *açıklığın transandantal [aşkınsal] mutlağı* (temelde gerçek soru budur)?

Durumumuz şudur: artık ufuk yok/ daha fazla ufuk.⁹ Modern dünyada her yerde ufuklardan bahsediliyor, ama şu beni “ufuksallık” dediğim şeyi nasıl tekrardan kavrayacağız? Açıkça bir ufuk(lar) temeli olmayan bir temel üzerinde, belirsiz açıklık temeli olmayan bir temel üzerinde olduğumuzdan, ufuk özelliği nasıl

⁹ “*Plus d’horizon*”; Fansızca bu ifade, bu iki zıt anlamı da taşımakta (ç.n.)

yeniden kavranacak? İşte, hristiyanlığın beni temelde, yönlendiriyor gözüktüğü soru.

Bu belirsiz açıklığı –açıklığın arazi/ilineksel bir özelliği değil de, öze dair bir özellik olarak açıklığı, hristiyan kendilik açıklığını (*ouverture de l'ipséité*) ve dolayısıyla bu gerinmeyi, kendinden (*soi*) belirsiz bir çıkış olarak bu kendine olan bağı –şimdilik, hristiyanlığın karmaşık, farklılaşmış ve çatışmayla ilişkili olan bu türeyişini (*genèse*) anıp basitçe bir ilk belirtge (*indice*) olarak alacağım. Bu türemede tarihsel gerçeklik her zaman fazla basitçe ve fazla hızlı bir şekilde keşfedilir – bu da, gönüllü olarak, “Noel’in gelişi” olarak adlandıracağım şeyle yapılır, yani, güzel bir günde çıkıp gelen ve her şeyi değiştiren hristiyanlığın saf ve basit doğumuyla. Yani, garip bir şekilde, tüm geleneğimiz, ne kadar az hristiyan olmak isterse istesin, “Noel’in gelişinden” destek alır: belli bir anda, “bu” olmuştur, ve devamında kendimizi hristiyan bir halde bulmuşuzdur. Bu ne ara ve nasıl mümkün oldu? Antikite’nin Hristiyanlığı nasıl ve neden üretmiş olduğu pek de sorulmamakta; Noel günü nasıl *geldi* değil de, Antikite bunu nasıl *mümkün kıldı*? Son derece karmaşık tarihi ve teorik analizlere girmeden, hristiyanlığın tarihimizin, kendi yorumlanması ve kendi geleneği içerisinde bir *mutlak zuhur ediş/beliriş* (ki buna ben “Noel” diyorum) ve aynı zamanda diyalektik aşmanın ya da daha doğrusu, eğer böyle demeyeceksek, tüm bir kendinden önceki mirasın *bütünleştirilmesi* (zira hristiyanlık kendini judaizmin, helenizmin ve romalılığın bir yeniden ele alınması ve aşılması olarak kavrar) çifte şemasını dayatan şu acayip olayı olduğunu ortaya koyarak basitçe zorluğa işaret edeceğim. Hristiyanlığın tarihi göz önüne alındığında, en az üç safha ortaya konabilir: yahudi bir hristiyanlık (hristiyanlık, tarikat dememek adına diyelim ki, öncelikle yahudi bir *dindi*), yunan bir hristiyanlık ve romalı bir hristiyanlık; tamamı kilise dogmasının bütünlüğünün oluşturulmasına ve ancak, aşarak inkar ettiği şeyle, bir ilişki kurarak kendini kavrayabilen bir kimliğin iç gerilimine karşılık gelen üç safha. Hristiyanlık kimliği dolayısıyla daha oyunun başında kendini aşmayla bir kurulum oluyor; yeni Yasa’nın içindeki eski Yasa, Söz’deki *logos*, *civitas Dei*’nin içinde bir *civitas* vs. Hristiyanlık şüphesiz diğer bütün dinlerle birlikte sapkınlıkların sınırlanması ve dinden sapmaların ortaya çıkması aracılığıyla oluşturulan bir ortodoksi şemasını paylaşmakta; lakin hristiyanlığın kendine özgü olan şeması, kendini virtüel sonsuz bir hareket olarak kavrayan ve onun aracılığıyla imanın (*la foi*) onu önceleyen, onun tarafından yenilenen ve aydınlatılan şeyle ilişkiye girerek kendini keşfettiği bir ortodoksluğun şemasıdır. Bu iman ancak onu önceleyen ve onun kendisiyle ileri taşıdığı şeyle bütünleşme biçiminde kendini ilerleyen bir tarzda kendine açımlayarak olduğu şey olur. Burada biricik bir şey vardır: hristiyan iman bizzat kendi tarihinin deneyimidir, Tanrı tarafından,

selametın yerine getirilmesi (*execution de salut*) adına takip edilmiş bir planın deneyimi. Dolayısıyla, bir yandan, yahudi köken tarafından, yukarılarda, bir tarih, takip edilmiş ve yönlendirilmiş bir plan söz konusudur ve dolayısıyla, öte yandan, hristiyan hareket bakımından, selametın yerine getirilmesinin kendisi doğrudan, olduğu şekilde tarihe, Tarih'e dönüşür. Katolik ortodoksi açısından, burada öne sürdüklerim bir yorum değil, katolik-teolojik koyuttur: selametın düzleminin insanın tarihinden ayrılmaz olduğu I. Vatikan'ın tezidir. Yine de, genel olarak batı boyutu olarak tarih boyutu, temelde hristiyanıdır ve vahyin yolu ve yaşamı, hristiyanlık için tüm dine girme ve dinden dönme biçimlerinde olduğu üzere, bir tür özel gizeme ulaşmanın kipi ya da yordamı değil, bizzat *homo viator*'un, "yolcu insanın", yolculuğu yalnızca bir geçiş olmayan ama kendinde vahyin yol almasını ve ilerlemesini teşkil eden yoldaki insanın yola koyulması olur. Böylece [*retention* ve *protension*'la beraber] bozulma (*distorsion*), açıklık olarak anlaşılan tarih, (ancak tarihsel özne olarak, kendiyile mesafe içerisinde¹⁰ özne olabilen) olduğu şekilde öznenin (*sujet comme tel*) açıklığı olarak tarih, hristiyanlığın ilerlemeli bir şekilde, zira esasında tek bir hamlede *ex abrupto* olagelmez o, kendisinin hakikati olarak gün ışığına çıkardığı matrisyal ögedir. Bu maddi hakikat, bu özsel tarihsellik, hristiyan imanda olduğu gibi konulmuş ve "düşünülmüş" olan şey, bu, söyleyelim, imanın tarihselliği (yalnızca bağlanma eylemi olarak imanın tarihliliği değil, ama doğrudan imanın içeriğinin tarihliliği) hristiyanlığı onulmaz şekilde genel din ögesinden ayırmakla, Marcel Gauchet'nin formülüyle "dinden çıkışın dini"¹¹ haline getiren şeydir.

Kendi kıdeminin (*antériorité*) işaretlerini deşifre etmeyi hiç bırakmadığı virtüel olarak sonsuz bir öncellikle, kendi oluşunun (*événement en marche*) nihai geleceğini yansıladığı sonsuz bir gelecek arasına gerilmiş olarak hristiyanlık, kurucu olarak geçiş (*passage*) ile şimdi arasında gerilmiştir. İnsandaki Tanrı'dan Tanrı'nın insandaki mevcudiyetine/heryerdeliğine geçiş: sonuç güzeldir, ama bu mevcudiyete geçişin sonucu açıkça *anlam* olarak adlandırılan şey olur. Tam da böylelikle hristiyanlık, anlam [ın Fransızca'daki] anlamlılık ve yönlenme çift anlamlılığı içerisinde¹², anlam ögesinin *içindedir*. Hristiyanlık *par excellence* bu iki anlamın birleşimidir: anlam içerik olarak anlamın geleceğine doğru bir gerilim/

¹⁰ Daha önce gerinme olarak karşıladığım *distension*, bu bağlamda sesletiminde hali hazırda bulunan *distance*'la bağı içerisinde karşılandı.[ç.n.]

¹¹ Burada ben yapmayacak olsam da, bu motif üzerine Hegelci bir varyasyona gidilebilirdi, zira esasında mutsuzluk bilincin mesafe alışı olduğu Hegelci anlamda, hristiyanlık bilincin bir mutsuzluğu olarak karakterize eder kendini. Ve Hegel'ce tamamen yahudi olarak göz önüne alınan bu "mutsuzluk" gerilimini tüm tektanrıcılıklara bırakacaktır. Ama eğer bilinç gerilimi ima ediyorsa, genel olarak kültür de dini ima etmez mi?... (Sonradan koyulmuş not).

¹² *Le sens*; Fransızca'da hem anlam hem de yön anlamına gelmektedir (ç.n.).

yığılma (*tension*) ya da yönlenme olarak. Sonuç olarak soru hristiyanlığın anlamı sorusundan çok, anlamın boyutu olarak hristiyanlığın kendisi sorunudur, hem anlamın açıklığı hem de açıklık olarak anlam olan bir anlamın boyutu [sorunu], analiz edilmesi gereken nokta budur. Şimdiye/mevcudiyete geçiş üzerinden, şimdinin her zaman geçişi yönlendirdiği ya da geçişin her zaman anlamın bağrında daha çok açıklığa yönlendiği ortaya çıkar. Bu gerilimin/yığılmanın en uç noktasına, parousia'nın¹³ (*parousie*) mutlaklığı, mevcudiyetin mutlaklığı geçişin sonsuzluğuyla karıştığı noktada ulaşılır: anlamın kendisi böylece üstüne dönmüş, katlanmış ya da aynı şekilde, tükenmiştir, artık *hiçbir anlamın olmadığı tamlanmış anlamdır* o. Bu, nihayetinde “Tanrı’nın ölümü” olarak adlandırılan şeydir, kökeninin hristiyan olması hiç te rastlantı olmayan bu formül (Luther’e aittir), bizzat hristiyanlığın alacağı yolu, kaderini dillendirir. Başka terimlerle söylenirse, ki bunlar Nietzsche’ye daha yakın olacaktır, hristiyanlık nihilizmde, nihilizm olarak tamamlanır; bu da açıkça şu anlama gelir ki nihilizm anlamın nihai ışımamasından başka bir şey değildir, anlamı aşan, anlamdan artan (*à excès*) bir biçimde anlamdır bu.

Hristiyanlık dolayısıyla hiç te anlamın, kesin, saldırgan ve eleştirel bir olumsuzlanması ya da umutsuzluğu olmaz; anlama doğru, uçlarından sivrilmiş, son ışığıyla ışıldayan ve son parıldamasında sönen anlamın anlamına doğru bir ileri-doğru-yığılma/gerilimdir (*protension*). O artık kendinden başka hiçbir şeyi buyurmayan, harekete geçirmeyen anlamdır; mutlak olarak kendi için değer taşıyan anlamdır, saf anlam, yani, belirsizce ve kesinlikle kendi için açılmış (révélée) sondur. Hristiyan vahiynin, açılmanın tamamlanmış ideası böyledir.

Bu idea asla herhangi bir şeyin ya da herhangi bir kimsenin açılması olmaz. Bu manada açıkça bu idea, aşılma/geçilme (*dépassement*), aşma (*relève*), yahudilikten yahudice çıkıştır, zira hristiyan vahiy fikri (*idée*), nihayetinde, *hiçbir şeyin açılmadığı* fikridir, açılanın yalnızca açılmanın/vahyin sonudur, anlamın safça kendi örtüsünü açtığıdır, ve bu da kişidir (*en personne*), ama öyle ki bu kişinin tek anlamı açılmaktan oluşur. Anlam açılır ve hiçbir şeyi açıklamaz ya da kendi sonsuzluğunu açılar. Yine de hiçbir şeyi açılmamak olumsuz bir önerme değil de, Hegelci şu önermedir: açılanın, daha çok, Tanrı’nın açılabilir olduğudur: açılanın açılabilir olması, olduğu gibi Açıklık’tır. Tam da hristiyanlık bu ince nokta üzerinde kırılır ve kendini Nietzsche’nin nihilizm olarak adlandırdığı şey olarak açılar.

Batılı köken olarak, Hristiyan menşeimizin, bizi açılabilirin açılmasına

¹³ Παρουσία; hristiyan eskatolojisinde İsa’nın mevcudiyeti, (ikinci)-gelişi (ad-venir, avènement) (ç.n.).

ya da daha çok, mutlak ve sonsuz saf anlam olarak anlama bağlayan bu haliyle tam olarak yüzleşmedikçe, bu tarihin ya da bu kaderin ölçüsü içerisinde kotarılamayacak olan bir şeyin mahkumları olarak kalırız. Dolayısıyla her şey şu noktada toplanmakta: anlamın sonsuzluğunu düşünmek, hakikati anlamın sonsuzluğu olarak düşünmek. Ya da daha çok, anlamı, bir şekilde boş bir biçimde, tüm içeriklerden, tüm figürlerden, tüm belirlenimlerden boşanmış bir biçimde anlamın mutlak açıklığı ve anlama mutlak açıklık olarak düşünmek. “Hıristiyanlığın inancı/haçıdır” (*la croix du christianisme*) bu diyelim, zira tam olarak bu noktada bu sonuncu anılan, kendini kurarken, bozar da kendini. Sonuç olarak hıristiyanlığı bu nokta hedeflenerek yapısöküme uğratmaya çalışmak uygun düşer.

Yapısöküm işleminin ne demeye geldiğini de belirleyelim. Yapısöküme uğratmak, bir geleneğe aittir, *bizim* modern geleneğimize, ve ben yapısökümün bu geleneğin, ondan geri kalan bölümleriyle aynı şekilde – aynı başlık altında bir parçası olduğunu ve bunu takiben de hıristiyanlık tarafından ucu bucağına katedildiğini kabul etmeye hazırım. Buna ek olarak, “yapısöküme” özgü bir de şu var ki, kelimenin ortaya çıktığı *Sein und Zeit* göz önünde tutulursa, yapısöküm geleneğin geldiği son durumudur – bizim geleneği, onu yeniden oyuna koymak adına, bize yeniden aktarmamız olarak bu geleneğin son durumudur. Geleneği yapı-söküm aracılığıyla, *Destruktion* aracılığıyla yeniden oyuna koymak, (*Destruktion*: Heidegger’in *Zerstörung*’a yani yıkıma karşı güvenceye aldığı ve *Abbau* “söküm/parçalarına ayırma” olarak belirlediği terim) ne tekrardan kurmak için yok etmek ne de devam ettirmek (*perpétuateur*) –olduğu gibi verilmiş ve olduğu gibi dokunulmamış bir sistemi ima edecek olan iki varsayım– anlamına gelir. Yapısöküme uğratmak parçalarına ayırmak, ayrıştırmak, toplu halde duranı – küme(lenme)yi (*assemblage*), bu kümenin parçaları arasında bir olasılığı oyuna, oynamaya bırakmak üzere oyuna katmak anlamına gelir. [Bu olasılık] kümenin ondan meydana geldiği, ondan öne çıktığı ama küme olarak üzerini kapadığı[dır].

Varsayımım şudur ki ne eleştirel ve sonlandırıcı (*perpétuateur*) olan, ne de tarihe ve geleneğe Husserl, Hegel ya da Kant’ta bulunabilecek bağa şahitlik eden jest olarak yapısöküm jesti ancak hıristiyanlığın içinden mümkündür, her ne kadar içeriden açıkça formüle edilmemiş olsa da.¹⁴ Aranacak ve ayrıştırılacak bir anlam ancak, bir açıklığın

¹⁴ Şüphesiz Luther (Derrida’nın benim “hıristiyanlığın yapısökümü” ifadem için hatırlattığı üzere) belli bir kilise geleneğinin *destructio*’sundan bahsetmişti. Ama Luther’de bu terimin daha sık kullanımları hakkında bir sınıma girmeden (ve tabi ki onun zamanındaki diğer kullanımlar hakkında da – mesela bir *Destructio cabbalae* ya da İbn-i Rüşd’ün Gazali’yle tartışmasının başlığını çevirisi olarak *Destructio destructionis* ile karşılaşmak mümkün – özellikle bu sonuncudaki “yıkıcı” değer pek de açık olmamakla beraber), ve aynı şekilde, Heidegger’de *Destruktion/Zerstörung/Abbau* ve Husserl’de *Abbau*’ya zorunlu dönüşü gerçekleştirmeden evvel ben, her şeye rağmen ötsel olanda kalacağım: tüm inşayı (*construction*) incelemesi gerekene doğru bir açılışın ya da yeniden açılışın jesti[nde]. Bunun açıkça daha sonra kotarılması gerekecek. Bununla birlikte, bugün “yapısökümün” onu bir “eleştiri[ye]”, ya da bir “yıkıma” eşdeğer kılan yontulmuş ve biçimsizleşmiş sık kullanımının

mesafelenişi (*distension*) aracılığıyla ve bu mesafeleniştten itibaren kendinde kurulmuş olanın içerisinde olabilir.

Dolayısıyla söz konusu olan hristiyan kümelenmeyi hayırlanacak ya da olumlanacak bir blok/bütün olarak almamaktır. Zira, bizim, filozofların, çok sık ve çok erken bir biçimde başvurduğumuz jest budur: bizim hristiyan olmadığımıza çok uzun zamandan beri kesin gözüyle bakılır ve de bu yüzden hristiyanlığa karşı onu bir *kütle olarak almaya* yetecek bir mesafe koyarız. Böyle olunca, hristiyanlık ona karşı her türden tavrı alabileceğimiz ama kümeleniş noktasının (*point d'assemblage*) her zaman cahili olduğumuz özerk bir blok olarak gözüktür. Ama kümeleniş noktasında ya da Heidegger'ce denirse sistemin *sistazında*, belki de, gün ışığına çıkarılacak, olduğu şekilde oyuna bırakılacak ve hristiyanlığın henüz özgürleştiremediği bir şey vardır. Böyle bir ayrıştırmayla (*désassemblage*) işin içine sokulan olasılık, kuvvet ya da zorunluluk ne olabilirdi? Bu olasılık hristiyanlığın kendisi olmaz, olamazdı, ne de Batı olabilirdi; daha çok o, ondan itibaren Batı'nın ve hristiyanlığın mümkün olduğu şey olabilirdi. Batı'nın şu güne kadar ancak hristiyanlığın bir anda ortaya çıkışının (*surgissement*) çift-değerliliğinde kavradığı şey.

Hristiyanlığın yapısökümü nihayetinde şu demek olurdu: kökenin ya da yapısökümün anlamının gözetildiği bir ayrıştırma işlemi. Bu anlam yapısöküme ait değildir, onu mümkün kılar ama ona ait değildir, yapıyı işleten (*fonctionner*) boş bir kutu gibi (soru sökümü uğratmaya uğraşılan hristiyanlığın bütünlüğünün bütünselliğini tersine çevirmeden kutuyu doldurmaktır).

Bir anlamda, söylemiş olduğum üzere, hristiyanlık kendinde, öz itibariyle, kendi mesafelenişinin, bir gerilmenin hareketidir, zira açıklıkta ya da kendinden mesafelenmede bir öznenin kurulumunu (*constitution*) temsil eder. Dolayısıyla, kesinlikle, ancak bu mesafelenişin aracılığıyla mümkün olan yapısökümün kendisinin hristiyan olduğunu söylemek gerek. Yapısöküm hristiyandır zira, hristiyanlık, kökeninde, yapısökücüdür, zira baştan kendi kökenine bir oyun, bir mesafe olarak bağlantılanır, bir darbe, kökende bir açıklık.

Bununla beraber, biliyoruz ki, bir başka anlamda da hristiyanlık bunun tam tersidir, yadsımadır (*dénégation*), bir yapısökümün, kendi yapısökümünün bastırılmasıdır, çünkü tüm kökenin kökeninin yapısının yerine başka bir şeyi koyar: sonun ilanı (*annonce*). *Hristiyanlığın köken yapısı, sonun ilanıdır*. Bahsettiğim mesafe alışın,

– büyük ölçüde Derrıdacı bir tercümenin (*vulgate*) başarısına bağlanan bu kullanımın – terimi ekonomize etme yönünde bir kıskırtıma olduğunu [hatırlayarak]... (Sonradan eklenmiş not.)

gerilmenin (*distension*) aldığı belirli biçim: hristiyanlık öz bakımından sonun ilanındadır. Daha açıkça söylenirse, hristiyanlık sonda ilan olaraktır, ilan edilmiş son olaraktır, İncil, *euaggelion*, “müjdeli haber”[dir]. İleti, hristiyanlığın kalbidir.

Hristiyan[lıkta] ilan [edilen], kutsallığın ve öngörünün (*prévision*), kaba (ve yahudi olmayan) anlamda, peygamberliğinden tamamen başka bir şeydir. Sonun hristiyan ilanı hiç te bir öngörü değildir, belli bir anlamda vaat de değildir o. Tabii ki vaat hristiyan bir kategoridir, ama şimdilik daha açık olmak ve şeyleri daha çıplak ortaya koyabilmek adına, yalnız ilan kelimesini tutuyorum. Hristiyanlık, şimdi, bu ya da şu şekilde bir sona önceden-uygunluk, önceden-yöneliş (*prédisposition*) değildir; hristiyanlıkta sondur ilanda ve ilan olarak değerli olan, zira ilan edilen son her zaman *sonsuz bir sondur*. İşte hristiyanlığı esasen oluşturan budur, teologların dediği üzere, hristiyanlığın “kerigmasını”, ilan edilenin (*proclamé*) özünü, şemasını, ilanının (*annonce*) şemasını oluşturan budur. Nedir hristiyanlık? İncildir. İncil nedir? İlan olandır, metinler değil. Ne ilan olur? Hiçbir şey. Marcel Gauchet, Nietzsche gibi, dört İncil’in inceliğine (*minceur*) dikkat çekmişti: neredeyse hiç. Bu kadar az – neredeyse hiç yazının önceki diğer bütün *biblia*’yı aştığı, kaldırdığı¹⁵ olgusu üzerine yeteri kadar düşünülmüyor ve açıkça hristiyan olan bu yazının (hiç hiç...) ilan edilecek sözü aşırı derecede hızlı öne sürmekten ibaret olduğu olgusu yani “ilan ettiği” ve birisinin onun ilan ettiği şekilde yaşadığı olgusu üzerine yeteri kadar düşünülmüyor.

Eğer hristiyanlık öz bakımından kerigmatik ve incile dairse (*évangélique*), sorun açıkça, Nietzsche’nin ikamet etmiş olduğu adımı aşmak adına hristiyanlığın canlı ve evanjelik kalbinde bakışımızı olduğu gibi ilanının kalbine koyma, yöneltme, taşıma sorunudur. Nietzsche halen iyi tohumu kötüsünden ayırabilenlerdendi, kökendeki saf çekirdeği ileriki aşamalarından ayıranlardan. Soru daha çok, bana kalırsa, tüm geriye kalanların olasılığını gerçekten oluşturanı, saf çekirdek, evanjelik çekirdek olarak kavrama sorusudur. Bu bizi, “hristiyanlığın Rousseauculuğu” olarak, sonrasından gelen ihanete ağıt yakmak adına, ilkel bir iyi hristiyanlık olarak adlandırılabilir jest benzeri kendimizi yalıtma vardırmamalı.

Bunlar dendikte, bir adım daha atalım: kerigmatik ya da evanjelik hristiyanlığın kalbine, esas hareketine dalmak, onun ilan yapısının içine girmek, bu yalnızca İncillere geri dönüp daha sonraki tüm dogmatik gelişmelere karşı-konumlanarak olmamalı. Tersine, ilan ve anlam açıklığı tarafından bu dogmaya yazılmış esas damarı yeniden tam da bu dogmatik genişlemelerde, gelişmelerde kavramak

¹⁵ Aufhebung – relève (ç.n.).

gerekir. Dogmatik hristiyan tasavvurda, teolojik bir yapıyla karşı karşıyayızdır, yani tam olarak ve öncelikle *felsefi* bir yapı ya da felsefi bir ihtimamla. Felsefi ama, diğer felsefelerin yanına konumlanacak bir hristiyan felsefe anlamında değil, daha çok hristiyan kerigmanın kökensel yapısının tüm felsefi tarihte belirgin olan bir tarihsel bağıntı içerisinde olduğu anlamda. Dolayısıyla hristiyan dogmanın ya da hristiyan teolojinin felsefi bileşenlerini sökerek, ilanın felsefi-birimlerini (*philosophème*) görmektir söz konusu olan. İlanın kendisini, kerigmanın kendisini felsefi-birimlerin bütünü ya da tüm tarihimiz ve geleneğimiz boyunca düşüncemizin damarlarını oluşturan felsefe-birimlerinin bütününe dönüşen şey olarak algılamak.

Bu nokta üzerinde çok durmadan, hristiyan teolojinin felsefi bileşenleri başlığı altında şunu hatırlatacağım: hristiyan teolojinin kalbinin kesinlikle kristoloji tarafından oluşturulduğunu ve kristolojinin kalbinin enkarnasyon, enkarnasyon doktrinin kalbinin de *homousia*, eş-tözlülük, özdeşlik, Baba ve Oğul arasındaki varlık ve töz ortaklığı olduğunu biliyoruz. İşte hristiyanlıkta öncesiz olan şey. Kendini ontolojik felsefenin düzleminden (*Ousia*, *homiosis* vs.) alanındam uzaklaştırmak için teolog, *homousia*'nın yalnızca imanın niyeti hizmetine kullanmanın uygun düşeceği ve anlamı bir öz ya da töz düşüncesine götürmesi gerekmeyen bir kelime olduğunu, Baba ve Oğul'un ortaklığının, felsefi anlamda öz ya da doğa ortaklığı anlamına gelen o *homousia*'dan başkaca bir doğaya sahip olduğunu söyleyecektir. Teologa şu soruyla karşılık vermek yetecek: Baba'nın ve Oğul'un ortaklığı özsel özün (*essence essentielle*) ya da doğal özün (*essence naturelle*) doğasına dair değilse hangi başkaca doğa ya da öze dairdir?

Esasında, imandan anlaşılan anlamın, yani ilan edilen, iman tarafından beklenen ve tutulan anlamın sonsuz olduğunu varsaysak bile sonsuz uzaklaşma (*éloignement*) ancak belirli bir tarihsel-felsefi bağlamda alınan *ousia*'dan itibaren düşünülür olur: hristiyanlık *ousia*'nın sonsuz uzaklaşmasını ancak *ousia*'dan itibaren koyup düşünebilir. Başka türlü söylenirse, *homousia*'nın *parousia*'sı, teoloji ile felsefe arasında bir doğa farkını temsil etmekten uzakta, esasında, mevcudiyet olarak, kendiliğinden *parousia* olarak düşünülen *ousia*'nın anlamının sonsuz açıklığını temsil eder. Bu noktadan yola çıkılarak, eğer Heideggerci ontico-ontolojik fark ve yapısökümcü jest eğer bu anlamı zayıflatmamışsa, varlığın anlamı sorusuna dek tüm bir teolojik ontoloji düzenlerinin mantığını birbirine bağlayabiliriz. Bu da şu anlama gelir ki, *ousia*'dan itibaren, felsefi ontoloji kavramları zincirinin uç noktasına gidilebilir ve hemen her yerde bu kavramların olasılığının öncesine olan bir gönderme olarak, açıklığın kendisini ve buradan da, teologun kendisini karşı-konumlandırmayı önerdiği kavramsal felsefi sistemliliği işler bulabiliriz.

*

Şimdi ilan etmiş olduğum hristiyan[lık] kategorileri[ni], koyduğumuz metodolojik ilkelerden itibaren kavramaya çalışarak sınavalım.

Her şeyden önce günah kategorisini göz önünde bulunduralım, zira, *ousia* hakkında az evvel söylenmiş olana, teolog (ya da daha kesin denirse ruhani insan, ya da gerçek hristiyan) şu cevabı verecek: tüm bu [*ousia* hakkında söylenenler] iman ve imanın eyleminin o biricik, bir söyleme indirgemenin imkansız olacağı boyutunu yok saymaktadır.

Bir biçimde analize şu soruyu sorarak başlama zorunluluğunu hissediyorum: hristiyan iman kategorisinden başkaca bir iman kategorisi var mıdır? Her inananın kalbinde duyduğu ve benim de sorgulamayacak olduğum imanın *eyleminden* değil de, iman *kategorisinden* bahsediyorum (ki yapısöküm jesti bu *kategori* üzerinden olabilir ancak). Bir öznenin yakınlığında, mahremiyetinde vuku bulan eylem olarak alınan iman eylemine duyduğum büyük saygıyla beraber, hristiyan iman kategorisinin öncelikle, kesinlikle, *bir eylemin kategorisi* olduğunu, yani yakınlık içerisinden ve yakınlığa dair bir eylem olduğunu göz önüne almamazlık edemiyorum. Sınamak gereken de bu kategoridir zaten – bu kategoriyi bir öznenin mahrem bir eyleminin kategorisi olarak sınamakla, olduğu şekilde bu eyleme dayanmakla, eylemin eğer bu eylem hiç yer almışsa, o yer aldığı yerin benim söylemimin ulaşamayacağı bir yer olduğuna dayanmak başka bir şeylerdir.

İman[ın] eylemi, eylem olarak, *par excellence*, kendini ilan eden, yani, eylemi ve entelekyası [olgunluk durumu] bir gösterim değil de bir ilan olan şey değil midir? Nedir iman? İman açıkça kendini, Tanrı ve Tanrı aşkının gösterim kipinde mevcut olmadıkları halde, Tanrı’ya, Tanrı’nın adına bağlamaktır. İnanç için bu tam olarak böyle değildir, zira, iman kanıtı olmayan bir bağlanma (*adhésion*) değildir. Hristiyan imana dair en büyük tinsel ve teolojik analizler, eğer bağlanma terimleriyle konuşulacaksa imanın, *bir hedeflenenin başkanın (autre) olmadığı* [şartta] *kendiliğe bağlanması* olduğunu gösterir. Fenomenolojik bir dille: hedeflenenin, nesne bağlılığı olmadan, hedeflenenden başka bir anlam dolumu (*remplissement du sens*) olmadan bir kendine bağlanması. İmanın belki de saf yönelimsellik olduğu söylenebilirdi ya da imanın, kendine yeter bir fenomen olarak yönelimselliğin fenomeni olduğu, Jean-Luc Marion’ın kullandığı anlamda “tortulaşmış/doygun fenomen” olduğu söylenebilirdi. Marion’un “tortulaşmış fenomen”den bahsederken, iman gibi bir fenomenden değil de, daha çok kendini iman olarak sunabilecek ya da

imanı için içine sokabilecek bir fenomenden bahsettiğini gayet iyi anlıyorum; yine de imanın böyle bir “doğun” fenomen ya da belki de bizzat tortulaşmanın kendisi olup olamayacağı sorusunu açık bırakıyorum.

İman her şekilde, kanıtsız bir bağlanma ya da kanıtların üstünde atlama değildir. İnananın, müminin eylemidir o; mahrem bir bilincin kendini sunduğu, kendini şahitliğin ve parousianın yokluğunda sunmaya bıraktığı şeye şahitliği olan eylemdir iman. Homoousia’da iman kendini *homoousia*’nın parousia yokluğuna sunulmuş olarak anlar, yoksa iman olamazdı. Yani dolayısıyla iman eğer kendi kendi dahi eksik olan, kendinden kaçan bir yakınlığın eylemi ise o halde hristiyanca iman belirgin ve mutlak bir şekilde inançtan ayrılır. İman, inanç benzeri bir, bir şeyin eksigi, bir şeyin yokluğu olmayan, bir şeyin beklentisinde olmayan ama kendiliğinden, güveni olduğu şeyin olasılığına bir sadakat, güven ve açıklık olan *sui generis* bir kategoridir.

Burada söylediklerim modern aşktaki sadakate mükemmelen uymakta: eğer sadakati eşsel kanunun, evlilik kanununun (*loi conjugale*) ya da evlilik kurumunun dışında ahlaki ya da etik bir reçetenin basitçe yerine getirilmesinin dışında düşünüyorsak aşkta sadakat bizim için de tam böyledir. Belki de daha derin bir biçimde aşktan anladığımız da budur – eğer aşk öncelikle sadakata bağlıysa ve kendi yetersizliğini aşan değil de, tersine ona yetersizlik olarak gözüken kendini *bırakan/taşıyan* (se remettre a) ve olacağı şey olmak adına, sadakat olmak adına kendini kendinin ötesine taşıyan şey ise. Bu yüzdendir ki hristiyan imanının hakiki bağlılışı bir nesne değil de, bir sözdür (*parole*): iman kendini Tanrı’nın sözüne bırakmak, bağlamaktır. Yine burada aşka dair imanımız tamamiyle hristiyanıdır zira sadakat olarak aşk kendini başkasının sözüne, “seni seviyorum” diyen hatta bazen bunu bile demeyen söze bağlar, bırakır. Aynı şekilde, bu eylem halindeki iman, ki teolog buna *fides qua creditur* der, bu “onun aracılığıyla inanılan iman”, müminin imanının işlerliği olarak, içerik olarak iman *fides quae creditur*’u, inanılan, inanılmış olan iman, Tanrı’nın sözünün anlamını etkinleştirir. Başkaca denirse, *fides quae creditur*’un hakiki eylemi, entelekyası *fides qua creditur*’dur: eylem anlamı etkinleştirir.

Böylelikle iki olasılık kendini sunmakta

1) eylemin momenti/kıpsı baskındır ve anlam onunla karışır. İmanın anlamı o kadar mahrem, o kadar gizlidir ki özne için ulaşılmazdır. İmanın öznesi, bu durumda, imanını tamamen Tanrı’nın inayetine (lütuf-*grâce*) bırakmış olandır. Jean d’Arc’a “Tanrı’nın inayeti içerisinde misiniz?” sorusuna cevap olarak atfedilen

şu kelimelere şahitlik edelim: “Eğer Tanrı’nın inayeti dışındaysam, Tanrı beni ora koysun ve eğer ordaysam Tanrı beni orada korusun” – burada iman imanının lütfunun alımlanmasındadır;

2) ya da tam tersi, dile getirilmiş sözün ve ortaklaşa anlamın momentu baskındır. Bu durumda da, ortaklığı bölünmesi ve dağılması aynı zamanda ortaklaşa şahadet olarak imanın, ortaklık/topluluk tarafından paylaşılan ve onunla çözünen eylemin bölünmesi ve dağılması olur. Şimdi, imanın bu toplulukla, toplulukta çözünmesi belki de –eğer kerigma ve inayet ilkesel olarak, tüm insanlık içinse ya da eğer İncil ve inayet herkes içinse– hristiyanlık tarihinin “haçı” (*croix*) olur.

Bu çifte şema içerisinde alındığında iman her zaman anlamın sonsuzluğu, ister yakınlığın şahadeti olmaksızın bir şahadet içerisinde dağılıyor olsun isterse de insanlığın sınırlarına dek tüm ayrıştırılabilir toplulukların ötesine yayılıyor olsun anlamın bu sonsuzluğuna bağlanmaya varır. Hristiyan topluluk, ortaklık açısından imanın eylemini öznel ve varoluşsal bir bağlanma olarak yorumlamak, nihayetinde yanılmaya gelir. Buna karşın, imanın, mülk edinilemeyecek sonsuz bir anlamın eylem-halindeki-varlık’ı olduğu ve ilerleyen bir biçimde, sadakat olarak, hiçbir şeye sadakat olarak, kişiye sadakat olarak, bu imanın bizzat sadakate sadakat olmaya dönüştüğü de doğrudur. Bir saf sadakat kültürü olmaya doğru gidiyoruz: yalnız sadık olmaya zorunlu değil ama istekli de oldukları teminat altında olan sadıklar. Neye sadıklar? Anlama ve yalnız ve yalnızca sadakatin kendi jestine.¹⁶

İkinci kategori: günah. Günah zira hristiyanlık günah olmaksızın kavranamaz, zira günahla beraber hristiyanlık en görünür ve en dışsal şekilde tüm tarihimizin ve tüm kültürümün bütün parçalarını (*pan*) bastırmıştır – bazıları bu parçaları zaptettiğini, köleleştirdiğini de söyleyebilirdi. Şunu da fark etmek gerekir ki eğer hristiyan imanının bahsetmekte uygunsuz bir şey yoksa da, bugün hristiyanlığımızın artık günaha dair bir hristiyanlık olmaktan çok aşka ve umuda dair bir hristiyanlık olduğu düşünüldüğünde, günahı bahsetmek epey geride kalıyor. Ama zaten bu da bir işaret. Virtüel olarak günahsız bir hristiyanlık nedir? Şüphesiz artık bir hristiyanlık değildir. Peki nasıl oluyor da hristiyanlık, içerden, günahı özgürleşebiliyor, kurtulabiliyor? Çok uzun süredir iyi hristiyanlar günahın gözden kayboluşundan yakınmaktan geri durmadıklarını, Bloy ve Bernanos’un günahın

¹⁶ Badiou gibi birisinin, etik üzerine pek de hristiyan olmayan kitabında (*L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, Hatier, 1993 [Alain Badiou, *Etik. Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme*, Metis, 2006, çev. Tuncay Birkan]) düşüncesinin kalbine boş bir sadakat kategorisini koymasını oldukça ilgi çekici buluyorum. Alain Badiou, bu sadakatle *fides*’in yeniden ortaya çıkacağından şüphe duymuyor gibi: ama *inanıyorum* ki gerçekten şüphe duymaktan da fazlasını yapmakta.

ve bununla birlikte şeytanın gözden yitişinden yakındıklarını, hayıflandıklarını biliyorum; ama tam olarak *bu siliniş bir tamamlanıştır*.

Hıristiyanlıkta günah tam olarak nasıl belirlenir? Hıristiyan günah, imanın inançtan ayrıldığı gibi, kabahatten ayrılır. Kabahat bir sınır aşımıdır, bir cezayı ve devamında bir telafiyi işin içine sokan bir ihmaldir. Günah, öncelikle belirlenmiş bir eylem değildir (itiraf ve yükümlülüklerin bildirilmesi imgesi günah algımızı tamamen bozmuştur). Günah öncelikle bir eylem değildir, bir *durumdur*, ve kökene dair bir durumdur. Ancak kökendeki günahla kutsal düzlemin tam bir şeması elde edilebilir: yaratılış, günah, kefarete (*rédemption*). Bu kutsal düzlemin dışında ne Tanrı sevgisinin, ne enkarnasyonun, ne homousia'nın ne de insanların tarihinin bir anlamı olmaz. Günah dolayısıyla kökensel bir durumdur, ve tarihliliğin, gelişmenin kökensel bir durumudur; zira günah selametin tarihinin, tarih olarak selametin başlatıcı (t)üretici (*génératrice*) bir durumudur, belirlenmiş bir eylem değildir, bir kabahat hiç değildir.

Günahın bir durum olduğu koşulda, hıristiyanlıkta esas olan, günahkar insandır. Kökendeki durum insanın günahkar olmasıdır, hatta günahkar günahın kendisinden daha çok önem arzeder – bu yüzden gerçekten affedilen günah değil, günahkardır. Günahkar, affedilmiş olduğu ölçüde, temizlenmez, basitçe günahın izleri günahkardan siliniyor değildir. Affedilmiş olan günahkar *yenilenmiş, yeniden üretilmiştir* ve baştan selametin tarihine dahil olur. Günahkar insan burada Kanunu yıkandan çok, başkasına ya da Tanrı'ya yönelmiş anlamı kendini döndürendir. Yılan'ın sözleri de (“Tanrılar gibi olacaksınız”) hıristiyanca bu şekilde yorumlanmıştı. Anlamın bu kendi üzerine geri-dönüşü, doğrudan *kendiliği ortaya çıkarır*, bizzat-kendilik'i, kendine getirilmiş kendiliği, başkasına açık olmayan kendiliği. Bu günaha dair durumun içeriği değil yalnızca, doğrudan günah durumunun kendisidir. Batı geleneğinin, onlar aracılığıyla, kötünün ego olma, egoizm olduğunu, kendini kendine bağlayan kendilik olduğunu belirtmekten geri durmadığı metinleri katedemeyiz. Sonuç olarak, günah, bir biçimde, kapanma, azizlik, açıklıktır. Azizlik, (hıristiyanlığın Eski Ahit'in Yeni'de aşılması (*relève*) olarak düşündüğü şey budur) imana yöneltilmiş olana açıklık demektir, ilana ve başkasının sözüne açıklık demektir.

Günahkar durumumuzun hakikati nihai olarak bir *kabahatin* bedelinin ödenmesine (*expiation*) değil de, kefarete varır (*rachat*), ayartının bir kölesi olmuş kişinin kefareti (bir köle bağışlanması). Ayartı kategorisini, iyi incelemeli ve kendimize bunun temelde ne olduğunu sormalıydık. Ayartı, temelde, *kendinin*

ayartılmasıdır, ayartı, ayartıcı olarak kendilik, kendini-ayartan kendi[lik]tir. Hiçbir şekilde bir kabahatin ödenmesi değil söz konusu olan, kefarete ya da kurtuluş ve kefarete de kendi'nden, kendilikten değil de onun açılmasından (ouverture) gelir. Kurtuluş kendiliğe açıklık olarak, böylelikle de Yaratan'ının inayeti olarak gelir. Peki selamet ile ne eder tanrı? Selamet aracılığıyla Tanrı insanın günahla yüklendiği borcunu affeder bu borç, bizzat-kendi'nin borcundan başkası değildir. İnsanın kendine mal ettiği ve Tanrı'ya karşı borçlu olduğu şey kendi üzerine-geri-dönmüş bu kendiliktir. Kendiliğe değil Tanrı'ya döndürülmesi gerekir onun. Günah, olduğu şekliyle varoluşun borçlanmasıdır, varoluşa borçlanmadır.

Başkaca söylenirse, Heidegger'in eksistansiyel *Schuldigkeit*'i kabahat ya da (terimin ontik anlamında) "borçtan" ayırmaya yeltendiği üzere, ben de daha çok, bu *Schuldigkeit*'in, günahın varoluşun borçlanması ya da varoluşa borçlanma olarak özünü temsil edip etmediğini soruyorum kendime. Bu varoluş borçlanması, hem varoluşun borç olması hem de onun borçlu olduğu şeyin kendisi olması, kendilik, varoluşun ipseitesi olması anlamında.

Yaşayan-Tanrı, nihayet, tüm diğer öğelerin kümelenmesini, toplanmasını sağlayandır. Ne temsil edilen, ne de temsil edilebilir ama canlı olan, Oğul, "görünmez Tanrı'nın görünmez imgesi", der Origene, tamda kendi mevcudiyetidir. Oğul, Görünmezin, olduğu şekilde görülemez görünürlüğüdür, belirecek bir tanrı anlamında değil de, mevcudiyetin bir ilanı anlamında. *Bu ilanda*, bu insana yönelmede, bu çağrıdadır ki görüş (*vision*) oluşur. Yani, çağrılmış olan bizzat kişidir: yaşayan-Tanrı, açıkça öz-etkilenimdir, kişiyi kendinin kendine olan sonsuz boyutu içersinde kendine temsil eder. Bu saf ilan, saf kişinin ya da saf hayatın sonsuz anlamı olarak karşılıklı-sesleniştir (*interlocution*). Yaşayan-Tanrı dolayısıyla maletmenin-elindekenden olmanın kendi ötesine taşan yaşamı olarak kendini sunandır. Her şey bizi böylelikle, yeniye, doğrudan anlamın yapısı olarak açıklığa götürür. Olduğu gibi Açıklık'tır bu, ilanın, atılımın, tarihin ve imanın canlı-Tanrı ile hristiyanlığın kalbinde açılan Açıklığı'dır.

Anlamın ufku olarak ve ufkun yırtılması olarak Açıklık'sa Tüm hristiyan yapıyı bir araya toplayan/parçalarına ayıran (onu bir yataylığa oturtmak adına anlamın ufksallığını/yataylığını bozan: sonsuz bir delik misal şimdiki an), bu şantiye halinden çıkmak için geçici olarak diyelim ki, bu yapılanmada/yapı-bozumda, soru olarak ufuk, kendi sonsuzuna doğru dönen sonluluğu özel ismi olarak ufuk kendisini kaybeder, ama aynı zamanda ortaya çıkar.

Açık[lık] (ya da Hölderlin'in adlandırdığı şekilde “özgür olan”) esasından özbakımında ikirciklidir (hıristiyanlığın öz-yıkıcı, öz-yapıbozumcu ikircikliği budur). Mutlaklığında, o kendi üzerine açılır, ve yalnızca kendi üzerine, sonsuzca açılır: işte bu şekilde hıristiyanlık nihilizm olacaktı ve nihilizmi, Tanrı'nın ölümünü angaje etmeyi hiç bırakmadı. Ama soru şu şekilde konulmuştur: nedir kendi aralığında, açıklığında boğulup gitmeyecek bir açıklık? Nedir gene de anlamı oluşturan sonsuz anlam ve hakikat ağırlığına sahip bir boş hakikat? Sınırsız bir açıklık, anlamın figüratif bir yakalanışı olmayan (Tanrı olmayan) bir figür nasıl yeni baştan çizilir?

Sınırı düşünmektir söz konusu olacak olan (horizô'nun Yunanca anlamı budur: sınırlamak, sınır koymak), bir varoluş “bağlayacak” biricik çizik; ama bağlama bir açıklığın, kendi üzerine geri dönmeyen (tam olarak bu geri-dönüş olmayan olarak “kendilik”) karmaşık grafına göre olacaktır, hiçbir dinin, hiçbir inancın, ve hiç bir bilginin – ve, tabiki hiçbir köleliğin, hiçbir münzeviliğin – tortulaştırmayacağı ne de garanti edebileceği, hiçbir Kilise'nin biraraya getiriyormuş ya da kutsuyormuş gibi yapamayacağı bir anlamı kayıt altına almaya göre olacaktır bu bağlama. Bunu için elimizde artık ne kült, ne dua kalmıştır, elimizde kalan düşünce olarak adlandırılan şeyin sıkı ve katı, temkinli ama o denli de neşeli talimidir.

Kaynak: J.-L. Nancy, La Déclosion. Déconstruction du christianisme, 1. Paris. Galilée. 2005; s.203-226.

Tekil Çoğul Olma¹

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Bige Akçora

Tekil çoğul olma: belirli bir sentaksı olmaksızın yanyana gelen bu üç sözcük –“olma” [*être*] bir fiil veya isimdir²; “tekil” [*singulier*] ve “çoğul” [*pluriel*] ise birer isim veya sıfat; değişik kombinasyonlar mümkün– hem mutlak bir denklige, hem onun bir özdeşlik [*identité*] üzerine kapanmasını olanaksız hale getiren bir açık eklemlenmeye işaret eder. *Olma* tekil ve çoğuldur, aynı zamanda *hem* belli belirsiz [*indistinctement*], *hem de* açık seçik bir biçimde [*distinctement*]. Olma/Varlık, tekilce çoğuldur ve çoğulca tekildir. Yine de, bu kendisinde, varlığa dair özel bir yüklem teşkil etmez, sanki varlığın, –her ne kadar ikili [*double*], çelişkili ve çapraşık [*chiasmatique*] olmanın yanında– tekil-çoğul olmak gibi kimi öznitelikleri [*attribut*] varmışçasına ya da kendisi bunlarmışçasına. Tam tersine, tekil-çoğul (ya da: çoğul tekil³) olmanın özünü [*essence de l'être*] oluşturur, ki bu da, olmanın kendisinin tüm bir ve tözsel [*substantielle*] özünü [*essence*] bozar ya da yerinden eder. Bu yalnızca söz gelişi söylenmiş gibidir, çünkü sonradan bozulabilecek bir ilk töz [*substance préalable*] yoktur aslında ortada. Olma, tekil çoğul’undan *önce-var-değildir* [*préexist*]. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, mutlak anlamda, Olma *önce-var-değildir*; hiçbir şey *önce-var-değildir*; yalnız var olan vardır. Parmenides’ten beri, felsefenin özelliklerinden biri bu eşsiz önermeyi her anlamıyla katlanmışlığından açıyor [*déplier*] olmasıdır ki, bu önerme varoluşun konuluşu [*position*] ve düzenlenmesinden [*konumlanışından-disposition*] başka bir şey önermez. Bu

¹ Jean-Luc Nancy’nin “*Etre Singulier Pluriel*” kitabındaki, kitapla aynı adı taşıyan Tekil Çoğul Olma bölümünün çevirisidir.

² Etre: Fransızca’da hem *olmak* fiildir, hem de *olma* ya da *varlık* anlamına gelen isimdir. (ed.)

³ Fransızca’da sıfatlar genellikle Türkçe’deki kullanımın aksine, isimden sonra gelmektedir. Bu nedenle bu iki sözcüğün dizilişini metindekinin tersine çevirdik. (ed.)

onun çoğul tekilliğidir [*singularité plurielle*] ve yapması gereken de bundan [bu önermeyi açıklamaktan] başka bir şey değildir.⁴

Varolan şey, her ne olursa olsun, sırf varolduğu için ortak-varolur [*co-exist*]. Varolmanın ortak-içerimi [*co-implication*] bir dünyanın paylaşımıdır. Dünya, varoluşa dışsal değildir; diğer varoluşlara dıştan gelen bir ilave değildir; dünya, bu varoluşları birarada düzenleyen ortak-varoluştur [*co-existence*]. Dahası, [ilkin ortak-varolmayan] bir şeyin varolması gerektiği söylenerek itiraz edilebilir. Kant bir şeyin varolduğunu, çünkü en azından bir olanaklı varoluşu düşünebildiğini tesis etmiştir: ama olanaklı olan gerçek olandan sonra gelir, çünkü halihazırda bir gerçek vardır.⁵

Yukarıdaki çıkarımın aslında, varoluşun çoğulluğu [*un pluriel d'existence*] hakkında bir sonuca vardığını eklemeye sıra geldi: bir şey vardır (en azından “ben”) ve diğer şey de, en azından, bir olanağı temsil eden, bu diğer “ben” vardır ki bu diğeri, bana, olanaklı olduğunu düşündüğüm türden bir şeyin varolup var olmadığını sormak adına kendimle ilişkilendirdiğim şeydir. Bu şey, en az “ben” kadar ortak-varolmaktadır. Bu noktada yine de şunu açmak lazım: varolanlar, temsil-özneleri olarak anlaşılan bu “ben”ler değildir sadece, çünkü iki “ben” arasındaki gerçek farkla birlikte genel olarak şeylerin arasındaki fark da verilmiştir, en azından benim bedenim ve sonuç olarak birçok beden arasındaki fark. Felsefe geleneğinin eski usulüne getirilen bu değişiklik sadece şimdiye kadar (gerçek) herhangi bir felsefi solipsizm olmadığını, hiçbir zaman da olmayacağını göstermeyi amaçlar. Bir anlamda, bir kendisi-için olanın [*pour-soi*] kendi-kendinde [*en-soi*] sonsuz kapanışı [*la cloture infinie*] anlamına gelebilecek bir “özne” felsefesi hiç olmamıştır, olmayacaktır.

Ne var ki, Hegel’in “Ben”i (büyük harfle bir Ben), kendinde ve kendisi-için tümeldir/evrenseldir; ve topluluk (*Gemeinschaftlichkeit*) da bir formdur, ancak tümelliğin/evrenselliğin dışsal bir formudur.” ifadesinde örneklenen, felsefenin

⁴ Jean-François Marquet’nin *Singularité et Événement* [Grenoble, Jérôme Millon, 1995.] metnindeki zengin çıkarımları, bakış açısı farklılıklarımıza rağmen, bize bir, her bir ve tekil üzerine yürütülen felsefe geleneği üzerine fikir verebilir. Ancak, elbette ki, öncelikle bu ön-uğraşın [*préoccupation*] bize hepimize ilk geldiği kaynak olan Deleuze’nün metinleri Derrida’nın metinleri ile birlikte (ve bu ile/ ile-birlikte [*avec*] bir gün kendi yorumunu talep edecektir) ele alınmalıdır. Aslında, bir yandan Agamben diğer yandan da Badiou’nun, ki Badiou bu konuyu Bir’in karşısına çokluluğu [*multiplicité*] bir zıtlık formunda koymuş olsa da, her ikisinin de izledikleri güzergah aynıdır. Tüm bunlar bizi özellikle nasıl olup da birleri diğerleri ile/ ile birlikte [*avec*] (yanında [*par*], karşısında [*contre*], rağmen [*malgré*], yakınında [*près de*], uzağında [*loin de*], dokunulmaya [*à se toucher*], kaçınılmaya [*à s’éviter*], açmaya, içini oymaya [*à s’évider*]) düşündüğümüzün ispatına doğru götürmektedir.

⁵ Kant, Immanuelle, “Der einzig mogliche Beweisgrund”, “L’Unique fondement possible d’une preuve de l’existence de Dieu”, I, 3, §4.

tümü için geçerlidir. Herkesçe bilindiği gibi diyalektik mantık, içselliğin [*intériorité*] kendisine has olarak dışsallıktan geçişi gerektirmektedir. Bununla beraber, her zaman olduğu gibi, bu mantıkta, kendini bulma ve kendine tümelin ve onun topluluğunun *hakikati* süsü verme projesini tamamlamak için “Ben”in “içsel [*intérieure*]” ve öznel formu gereklidir. Sonuç olarak bize düşen, özsel [*essentielle*] yöntemde etkin biçimde geçerli olan olarak “dışsallık” momentini tutmaktır. Bu o kadar özseldir ki, aynı zamanda bozulmaksızın, *dışsallığın kendisi ve olduğu gibi* muhafaza etmeksizin, ne bireysel ne kollektif hiçbir “ben”le ilişkililenmez artık.

Tekil çoğul olma, olmanın özünün ancak *ortak-öz* [*co-essence*] olduğu anlamına gelir. O halde, ortak-öz ya da *ile-olma* [*l'être-avec*] –birçokları-ile-olma [*être-avec-à-plusieurs*]–, *ortak*’ın özünü, ya da dahası *Ortak*’ın [*co-* (cum öneki)]⁶ kendisini bir öz durumunda ya da kılıfında belirler. Ortak-özsellik [*co-essentialité*] aslında, özü belirlenmemiş bir özler kümesine dayanamaz: [çünkü] böyle bir kümeyle ilgili olarak kümeleşmiş özler ilineklere dönüşürdü. Ortak-özsellik [*co-essentialité*], özsellüğün esas paylaşımı anlamına gelir, bir bakıma kümeleşme kılıfında bir paylaşım anlamına. Bu, şu şekilde de söylenebilir: oluş, eğer ile-olmak ise, o zaman ile-oluş içinde, oluş’u meydana getiren “ile” [*avec*]dir ve o buraya eklenmemiştir. Bu, derneksel [*collégial*] bir iktidar gibi işler: iktidar, derneğin [*college*] üyelerine ne dışsaldır, ne de her birine içseldir; bundan ziyade bu tür bir derneksellikte [*collégialité*] meydana gelir.

Dolayısıyla olma önce gelip “ile” [*avec*] ona sonradan eklenmez; o olmanın tam kalbindedir. Bu bağlamda, felsefi serimlemenin [*exposition*] sırasını kesinlikle tersine çevirmek gereklidir; çünkü son derece kurallı bir şekilde bu ardışıklık [*succession*], sorguluyor olduğu söz konusu derin [*profonde*] mantık tarafından yalanlansa da, “ile” –ve onun ile birlikte olan diğerleri– her zaman sonradan gelecektir. Heidegger bile bu ardışıklık sırasını dikkat çekici bir şekilde muhafaza etmiştir, ki *Dasein*’in kökenselliğini [*originairité*] kurmadan önce *Mitsein* [ile-olmak]’ın ortak-kökenliliğini [*co-originarité*] sunmaz. Aynı saptamayı, kendi halinde “biricik evrensel topluluğu [*communauté universelle unique*]”⁷ içindeki *ego* ile hemzamanlı [*contemporain*] (yine *cum* eki) olsa bile Husserl’de başkasının beninin [*alter ego*] kuruluşu için de yapabiliriz.

⁶ Fransızca’daki *co-* öneki Latince’de *ortak*, *ortaklaşa*, *birlikte*, vb. anlamları veren *cum-* önekinden gelmektedir. Latince’deki *cum* sözcüğü tek başına kullanıldığında ise, tıpkı Fransızca’daki *avec* gibi *ile* edatı yerine geçmektedir. (ed.)

⁷ Husserl, Edmund, “Kartezyen Meditasyonlar” (*Méditations cartésiennes*), trad. G. peiffer ve E. Levinas, Vrin, 1953, sf. 119

Aksine, denebilir ki Hegel *Tinin Görüngübilimi'ne* “duyu kesinliği” [*certitude sensible*] momenti/kıpsı ile başladığı zaman, bilinç başka bir bilinçle dolayım girmemiş görünüyor, bu moment yine de bilincin, dolaysız duyarlığın hakikatini (çok bilinen “şimdi gecedir”) kendine mal ettiği dil tarafından tanımlanmıştır. Böylece, başka bir bilinçle olan dolayım gizlice varsayılmış kalır. Bu türden birçok gözlem üretmek kolay olacaktır. Örneğin, *ego sum*’un ispatı, temel ve ortak-kökenli olarak Descartes’ın her bir okuyucusunun imkanına indirgenir ve ispat olarak ispat, gücünü ve iddiasını hakikate, tam olarak da her birimizdeki bu imkana –ortak-olanak da denebilir buna– borçludur.⁸ *Ego sum = ego cum*.

Bu yöntemle gösterilebilir ki, felsefenin tümü için, herhangi bir dışa serilmenin zorunlu ardışıklığı [*la successivité*] nedenlerin derin [*profond*] sırasının bir ortak-kökenlilik tarafından düzenlenmesini engellemez. Nitekim, ontolojik dışa serilme sırasını tersine çevirmeyi önerirken, ben sadece bütün felsefe tarihi boyunca az çok muğlak biçimde sunulmuş bir kaynağı gün yüzüne çıkarmayı öneriyorum – yukarıda betimlenen duruma bir cevap olarak sunulmuştur bu: felsefe, ortak-şehirli/hemşehri [*“concitoyenne”*] ortak-varoluş (ki, “emperyal” biçiminden çok farklı olarak, iktidarı bir sorun olarak ortaya çıkmaya zorlar) ile birlikte ve onun içinde başlar. Daha doğrusu, “şehir” [*cit  *] öncelikli olarak bir siyasal kurum değil, *  ylesine* [*comme tel*] ile-olmadır [*  tre-avec*]. Kısaca felsefe, ile-olma düşüncesi ve bunun için de aynı zamanda ile-düşünmedir [*penser-avec*].

Bu, yalnızca hala hatalı olan bir dışa serilmeyi açıklığa kavuşturma meselesi değildir... Bununla birlikte, ile-olmanın, tüm felsefe tarihi boyunca niçin varlığa tabi kılındığının özsel/esas nedenlerinin hakkını vermek meselesidir de ve aynı zamanda bu geri plana atılmayla da ile-olmanın problemlerinin neden hep varlığın kendi problemleri olarak değerlendirildiğinin de. Özetle, *ile-olma, varlığın kendi en has problemidir*. Görev, bunun nasıld  n   ve nedenini bilmektir.⁹

Konuyu yeniden, öncelikle varolanın varlığından itibaren, olanın [*  tant*] kendisine başkası-ile-olana [*  tant l'un-avec-l'autre*] ilerleyerek değil de, bu sefer, kendi varlığında başkası-ile-olan gibi, olmasıyla belirlenmiş olandan –ve tüm

⁸ Descartes’ın kendisi de bunu doğrular: *ego sum* yöntemi ve söylemi aslında hepimizin yöntemi ve söylemidir. “Bu içsel bilgi sonradan öğrenileni her zaman önceler, düşünce ve varoluş bakımından tüm insanlar için son derece doğaldır; [...] ona sahip değilmiş gibi yapsak da aslında sahip olmamamız mümkün değildir (altıncı itirazlara cevaplar, 1.)

⁹ Bir anlamda, Levinas bu sorunsala örnek oluşturacak şekilde tanıklık eder. Ama, “olmaktan başka türlü” olarak anladığı, tam da, başka ile olmak arasındaki karşıtlık yerine ile-olmayı düşünme sorunu olduğu için, “varlığın kendine has”ını anlama sorunudur.

varolanlardan– itibaren ele alalım. [Bu] tekil çoğul: öyle ki herbirinin tekilliği kendi birçokları-ile-olma’sından [*être-avec-plusieurs*] ayrılamaz ve bu sebeple de, esasında ve genelde bir tekillik bir çoğulluktan ayrılamaz [*indissociable*]. Buradaki yine, [çoğulluk] herhangi bir tamamlayıcı [*supplémentaire*] özellik taşımamaktadır. Tekil kavramı, kendi tekilleşmesini ve dolayısıyla, diğer tekilliklerden farklılaşmasını içerir (ki bu, –içkin bir bütünlük, başkası olmadığında, kusursuz bir birey olacağından– bireyin ve ayrıca, tikelin [*particulier*] herhangi bir kavramından farklıdır, çünkü bu, tikelin parçası olduğu birlikteliği varsayar ve böyle bir tikel, diğer tikellerden farklılığını ancak sayısal bir farklılık olarak ibraz edebilir). Latince *singuli* terimi, “bir”i “birer birer”e ait olarak tayin ettiği içindir ki, zaten çoğulu belirtir. Tekil öncelikle *herbirdir* ve dolayısıyla tüm diğerleri *ile* ve onlar *arasındadır* da. Tekil bir çoğuldur. Kuşkusuz bölünmezlik has özelliğini de arz eder, ama bir tözün [*substance*] bölünmezliği gibi değildir onunki. Bunun yerine, tekilleşmesi olayı zarfında, parça parça [*au coup par coup*] bölünmezdir. Herhangi bir anın bölünmezliği gibidir, yani sonsuzca bölünebilirdir o, ya da *dakik bir şekilde* [*ponctuellement*] bölünmezdir. Dahası, onunki, herhangi bir tikelin bölünmezliği gibidir ama, *pars pro toto*¹⁰ olmak şartıyla: tekil her seferinde bütün içindir, onun yerinde ve onun amacıyladır. (Eğer insanlık, göstermeye çalıştığım gibi, hep birden olan [*l’étant en totalité*] içinse, o zaman, bu şekilde ve genel olarak tekili sergileyendir.) Bir tekillik, Varlığın temeline karşı durmaz; Varlığın kendisi veyahut kaynağı olduğu zaman vardır.

Son olarak, bu özelliklerin Kartezyen *ego sum*’a ne ölçüde cevap verdiğini görmek oldukça basit. Tekil, bir (öz)benliğin kendisiyle ilişkisi açısından “özne” olmayan bir *egodur*. Bir “ben”in “kendi”siyle ilişkisinden farklı bir kendiliktir [*ipseity*]. Ne “ben”dir, ne “sen”; ayırmda ayırt edilendir, ölçülülüğün ölçülüsüdür. Varlığın kendisinden-itibaren ve ayrıca kendisi içinde olmaktır, olmanın yalnız parça parça meydana geldiğini doğrulayan, parça parça [*au coup par coup*] Varlıktır.

Olmanın özü, anın darbesidir [*le coup*]. “Olma”, her zaman, her seferinde, olmuşun emsalidir [*un coup*] (vuruş, yumruk, şok, çarpma, çarpışma, karşılaşma, giriş). Sonuçta, her zaman, “ile”nin bir emsalidir de: tekiler, tekilce beraberler; ki bu beraberlik ne toplam, ne kapsam [*englobant*], ne “toplum”, ne de “topluluktur” (bu kelimeler sorun çıkarmaktan başka bir şey yapmaz). Tekillerin beraberliği tekilliğin “kendisi”dir. Bu, onları araladığı sürece “toparlar” [*assemble*]; birleştirilmiş olmadıkları sürece “bağlanmış”lardır.

¹⁰ “Pars pro toto”: (Lat.) bütün için parça: Bir kavramın ya da nesnenin sadece bir parçasının, şeyin kendisini temsil etmesi (ç.n.).

Bu koşullarda, ile-olma olarak Varlık, artık kendine, “o ...dir” [*il est*] veya “... vardır” [*il y a*] gibi üçüncü şahıs olarak hitap edemeyebilirdi. Çünkü birlikte-olma’ya [*être-ensemble*] dışsal bir bakış açısı kalmazdı artık. Böylelikle, olan ve olanların ile-olma’sı hakkında “... vardır” [*l’un avec l’autre*] denebilirdi. “o ...dir” de kalmazdı ve bunun için “o ...dir” bildirimine temel [*sous-jacent*] olan “ben ...im” de. Bunun yerine, üçüncü tekil şahsı, aslında birincisi olarak düşünmek gerekirdi. Bu durumda, bu da, birinci çoğul şahsa dönüşürdü. Varlık kendisi hakkında, ancak şu eşsiz tarzda konuşabilirdi: “biz ...iz”. *Ego sum*’un hakikati bir *nos sumus*’tur –ve bu “biz” kendini, “biz”im birlikte[ile-avec] olduğumuz tüm olanlar için, özselce-ile-olma [*l’être-essentiellement-avec*] anlamındaki tüm varoluş için, özü ‘ile’ olan bir varlık olarak ilan eder.

(“Söylenecektir ki ...”: Kim söyleyecek? Biz söyleyeceğiz: Bu “biz” kim? Bunu okuyanlara nasıl “biz” diyebilirim ki, kendime nasıl “biz” diyebilirim? Bu elimizdeki, yapıyor olduğumuz şeyse de, “uyuşup” uyuşmadığımızı nasıl beraber düşünebiliriz? Nasıl tekiz ya da başkasıyla birlikteyiz? Bunlar sorulmalı: iletişimimizde, bu kitapta, onun cümlelerinde ve durumun tamamında onu az çok anlamlandıran ne var? Felsefenin “edebiyat” olarak sorusu, yani: felsefenin üçüncü şahıs söylemini tutmak nereye kadar mümkün? Ontoloji hangi noktada neye dönüşmeli? İletişime mi? Lirikizme mi? ... İle-olman’nın katı kavramsal kesinliği bu kavramın söylemini çileden çıkarır...)

“Toplum” denen şey, kelimenin en geniş ve yaygın anlamıyla, bir ontolojinin, işin içine katılmayı bekleyen rakamıdır. Rousseau, kötü bir ad seçtiği “sözleşme”yi basitçe, bireyler arasında bir ayarlama yerine, “aptal, sınırlı bir hayvandan ... zeka sahibi bir yaratık, bir insan yapan” etkinliğin ta kendisi yaptığında bunu sezdi. (Zerdüş, “insan toplumu bir deneydir, girişimdir, ‘sözleşme’ değil” derken, Nietzsche de bu önseziyi paradoksal bir şekilde onaylamaktaydı.) Marx da, insanı köken, üretim ve hedef bakımından sosyal bir varlık olarak nitelediğinde ve düşüncesinin tüm hareketi ve duruşuyla, Varlığın kendisini bu sosyal varlığa maksatlıca tahsis ettiğinde bunu farketmişti. Bunu Heidegger de, ile-olma’yi, orada-olma’nın kurucusu olarak yerleştirdiğinde belirtmişti. Her nasılsa, kimse “ile”yi, Varlığın özsel bir niteliği ve hususi çoğul tekil özü olarak, radikal biçimde temalaştırmadı. Ancak, bizi, tüm çağdaş deneyimin lehine tanıklık ettiği bir şeyden kaçınamayacağımız bir noktaya getirdiler, gerek teker teker, gerek hep beraber. Bundan böyle, mesele, şunları düşünmemek:

- ne birinden, ne başkasından başlamayı,

– kah Biri, kah Başkası olarak anlaşılan birlikteliklerinden başlamayı, ama, tamamiyle ve kayıtsız şartsız “ile”den başlayarak düşünmek. Ki, bu “ile”, yek-diğeri-ile’den [*l’un-avec-l’autre*] başka bir şey olmayan bir Varlığın özünün özelliği anlamındaki “ile”dir.

Biri/başkası: ne “yoluyla”, ne “için”, ne “içinde”, ne “rağmen”, ama “ile”. Bu “ile”, “ilişki”den veya “bağ”dan, aynı anda hem daha az, hem daha çoktur; bilhassa, eğer bu ilişki veya bağ, bel bağladığı terimlerin evvelce-varoluşunu varsayıyorsa: zira, “ile” kendi terimlerinin tam çağdaşıdır, aslında onların çağdaşlığı/ortak-zamanlılığıdır. “İle”, zaman-mekanın paylaşımıdır, kendi olarak, kendi içinde, aynı-zamanda-aynı-yerde’dir, ayrılmıştır [*ecarté*]. Anlık olarak çoğaltılmış özdeşlik ilkesidir: Varlık, tekilliklerin belirsiz çoğulluğunun aralıklı dizilmesi şartıyla aynı zamanda aynı yerdedir. Varlık, Varlık iledir; kendini geri kazanmaz [*recouvre*], ama uzaklaştırmamanın [*éloignement*] ve yabancılığın açığa çıktığı yakınlık paradoksu içinde, kendine yakındır, kendinin yanındadır, kendinedir [*est à même soi*], kendiyle temastadır. Biz: her seferinde bir başkasıyız, her seferinde başkaları ileyiz. “İle”, ortak bir durumun paylaşımını, saf dışsallıkların dizilmesinden [*juxtaposition*] daha fazla göstermez (mesela, bir bank, ile bir ağaç, ile bir köpek, ile yoldan geçen bir kimse).

Varlık ve varlığın anlamı sorusu, ile-olmak ve beraber-olma (dünya anlamında) sorusu haline gelmiştir. İşte bu, modern kaygımızın işaret ettiği şeydir. Bu kaygı, bir “toplumsal krizi” açığa vurmaktan çok, insanların “toplumsallığının” [*socialité*] ve “toplumlaşmasının” [*sociation*], insanlığın kendi kendine yönelttiği, ya da dünyadan aldığı bir emir olduğunu açığa vurur: ne ise, ondan başkası değil de, kendisi, kısacası, olduğu gibi bir varlık olmak zorunda olmak. Böylesi bir formül ilkin, umutsuz bir totolojik soyutlamadır –ve bu, hepimizin kaygılı olmasının nedenidir–, görevimiz, bu totolojinin sert kabuğunu kırmaktır: Nedir varlığın ile-olması?

Bu bir anlamda, kendini tekrar eden batılı [*occidentale*] ilk durumdur her zaman; kent sorunudur her zaman, tarihimizi, daha önce, iyi de olsa kötü de olsa vurgulamış olanın tekrarıdır. Bugün, bu tekrar kendini, içinde iki başlıca verinin bir tür çatışkı oluşturduğu bir durum olarak üretir: bir yanda, bir dünyanın sergilenmesi [*l’étalement*], diğer yanda da dünya temsillerinin sonu. Bu, “siyasi-felsefe” ilişkisinde bir dönüşümden daha azını anlatmaz. Bir taraftan, tek bir toplulukla, onun özüyle, [kendi üzerine] kapanışıyla [*clôture*] ve egemenliğiyle meşgul olamaz artık; öte yandan, bundan böyle, bir egemen Başka’nın talimatlarına ya da bir tarihin *telos*’una [*fins*] göre topluluğu düzenlemekle de meşgul olamaz. Ama bundan böyle, toplumsallığa, acınası ve kaçınılmaz bir kaza, bir

şekilde üstesinden gelinmesi gereken bir mani muamelesi yapmakla da meşgul olamaz artık. Topluluk [ortaklık-*communauté*] çıplak, ama buyurgandır.

Öyleyse, bir yandan, topluluk veya şehir kavramının kendisi her bakımdan kırınmıştır [*diffraqué*] –ki bu, ulus-altı [*infranational*], ulus-üstü [*supranational*] ve ulus-ötesi [*paranational*] olanın çokşekilli ve kaotik belirişini [*surgissement*] ve hatta genel olarak, “ulusal” olanın yerinden oynamasının anlatır –, diğer yandan da, topluluk kavramı, kendi önekini, yegane içeriği olarak almış gibi görünür. Bu önek, tözden ve bağlantıdan yoksun, içsellikinden, öznelliğinden ve kişiliğinden soyulmuş olan *cumdur*, yani *ile*. Her halükarda, egemenlik hiçbir şeydir. Egemenlik, *com-* dışında hiçbir şeydir, daima belirsizdir, “tamamlanmak üzere”dir.

Mesele, egemenliğin imhasını düşünmek değil, şu soru üzerine düşündürmektir: Egemenlik, kendi ötesinde bir şeyi, kendi dışında bir temeli veya amacı olmayan topluluğu (liderini veya özünü) tanımlayan büyük siyasal terim ise eğer, yalnız tekilce çoğul bir aralıklanma/uzamlanma [*espacement*] olduğu ortaya çıktığında, egemenliğe ne olur? Egemenliği, nasıl, soyulmuş “ile”nin “hiçbir şey”i olarak düşünmeli? Eğer, siyasal egemenlik, aynı zamanda, tahakkümün [*domination*] (bir devlet tarafından diğerine uygulanan ya da kilise tarafından ya da bir halka, başkası tarafından uygulanan) reddi anlamına gelmişse hep, “ile”nin çıplak egemenliğini nasıl tahakküme karşı düşünmeli? Bu, başka bir vasıta tarafından birlikte-olma’ya uygulanan bir tahakküm de olsa, birlikteliğin kendi kendine uyguladığı (kendi kuralları ve “otomatik” kontrolü vasıtasıyla) bir tahakküm de? “Siyasi arena”nın güncel dönüşümü, “erk”e doğru bir geçiş olarak betimlenebilirdi. Buradaki erk iki anlama gelir: (1) egemenlik olmadan tahakküm (böyle bir kavramın ayrıntısına girmeden) ve (2) siyasal egemenliğin gerektirdiği, içsellikte yoğunlaşmaya zıt bir çoğulluk, bir yayma ve bir aralıklanma. O zaman: Erkin aralıklanmasını nasıl tahakkümüne karşı düşünmeli?

Öyle ya da böyle, çıplak egemenlik –Bataille’in egemenlik kavramını yazıya aktaracak olursam–, “siyasal-felsefi” [*politico-philosophique*] düzenden ve “siyaset felsefesi”den belli bir mesafede durmayı varsayar. Bu mesafe, siyasetle ilgisi kesilmiş bir düşünme adına değildir, ama siyasal olanın yapısının, hayalgücünün ve anlamlılığının [*signification*] kendisini, şantiyeye geri koyan, onun [siyasal olanın] geri çekilirkenki izini sığınağına kadar takip etmesini sağlayan bir düşünme adınadır. Siyasal olanın geri çekilmesi, ortadan kaybolması anlamına gelmez. Yalnız, tüm siyasal-felsefi düzenin, felsefi önvarsayımının [*présupposition*] (ki bu her zaman ontolojik bir önvarsayımdır) ortadan kaybolduğunu gösterir. Bu varsayım, çeşitli formlara

sahiptir: olmayı topluluk ve topluluğu da amaç olarak düşünmeye dayanabilir bu, ya da tersine, olmayı, toplum düzenine öncel ve dışsal olarak, bundan dolayı, ticaretin ve iktidarın ilineksel dışsallığı olarak düşünmeye de dayanabilir. Ama bu şekilde, birlikte-olma, asla ontolojinin konusu ve sorunu olmaz tam olarak. Siyasi olanın geri çekilişi, ile-olma'nın ontolojik çıplaklaştırılışı, örtüsünün kaldırılışıdır [*découvrement*].

Tekil çoğul olma: tek vuruşta, noktalama içermeyen, denklik, ima veya ardıllık işareti içermeyen. Tek, sürekli-sürekli bir vuruş, ontolojik alanın bütünlüğünün planını çizen, tekilin ve çoğulun varlığının “ile”si olarak tanımlanmış kendi-ile-olma ve ontolojiye darbe indiren, sadece farklı bir anlam/imlem değil, farklı bir sentaks da aynı zamanda. “Varlığın/Olmanın anlamı”, yalnız “ile’nin anlamı” olarak değil, hem de bilhassa anlamın “ile”si olarak. Bu üç terimin hiçbiri önden gelmediği ve diğerlerini kurmadığı için, herbiri diğerlerinin ortak-özünü tayin eder. Bu ortak-öz, özün kendisini noktalama işareti içine alır –“tekil-çoğul-olma”-. Bu, aynı zamanda bölme işareti de olan bir birleştirme işaretidir [yani tiredir], bir paylaşım işaretidir, kendini silen, unutturan, bundan dolayı, her terimi kendi tecritine, birbaşılığına ve diğerleri-ile-olmaya bırakan.

Bundan böyle, bir ontolojinin birliği, hem belirli, hem belirsizce, hem varlığın, hem de tekilin ve çoğulun eşzamanlı şekilde [*simultanément*], bu ayırmada [*écartement*], bu aralıklanmada, bu iz sürüşün, bu çizgi çekişin içinde aranmalıdır. Böyle bir ontoloji, “bölgesel ontoloji” anlamında bir “toplum ontolojisi” değil, onun yerine, tüm “toplum”dan, tüm “bireysellik”ten ve tüm “varlığın/olmanın özü”nden daha kökensel [*originaire*] olan bir “toplumsallık [*socialité*]” ya da bir “toplumlaşma [*sociation*]” olarak ontolojinin kendisidir. Böyle bir ontolojide varlık [olma] ile’dir, ile’si suretindedir (varlığın ortak-olma’sı), öyle ki, varlık kendiyile böyle¹¹ özdeşleşmez [*s’identifie*] (varlığın olma’sı olarak), ama kendi kendinin tekil çoğul ile’si olarak ortaya konur [*se pose*], kendini verir, kendine varır, kendini düzenler – olayı, tarihi ve dünyayı yapar. Başka bir deyişle, varlık olmasız değildir [l’être n’est pas sans être] – ki bu da, uzunca bir süredir, varlığın-kendisi-ile-olma’nın ortak-kökenli kipi üzerinden anlaşıldığında, acınası bir totolojiden öteye gitmez.

Bu kipe göre, varlık eşzamanlıdır. Nasıl ki, varlık diyebilmek için, bunu tekrar etmek ve “varlık vardır” da demek lazımdır, aynı şekilde, varlık sadece kendiyile eşzamanlıdır. Varlığın zamanı (varolduğu zaman) bu eşzamanlılıktır, genel olarak

¹¹ Temel ontolojide varlığın/olmanın “böylesi [*comme tel*]” üzerine yapı-bozucu bir metin için, bkz. Yves Dupeux’nun DEA işi, Strasbourg, 1994.

isabeti [*incidence*] varsayan bu rastlaşmadır [*coincidence*]. Hareketi, yer değiştirmeyi ya da konuşlanmayı, varlığın kökensel zamansal türevini [*dérivée*], onun aralıklanmasını varsayan bir rastlaşma.

Pollakos legomenon – varlık çeşitli biçimlerde söylenir, ki bu bir anlamda, Aristocu aksiyomun tekrar edilmesidir. Bir kez daha belirtelim –varlığın bu kazılışını ve çizilişini tekrar eden bir tarihin “ile”sine [*avec*] “bir de..”sine [*aussi*], “dahası”sına [*encore*] göre – varlığın tekilliği, onun çoğulluğudur. Ama bu çoğulluk, tek bir varsayılan anlam çekirdeğinden başlayarak, çeşitli biçimlerde söylenmez artık. Söylemenin (yani söyleyenlerin [*disants*]) çeşitliliği, her daim, her defasında tekil olan söylemeyle birlikte, tıpkı yapısı gibi kendine aittir; her söylemede, söylemenin ötesinde, tüm varolanların [*l'étant en totalité*] çeşitliliği için de geçerlidir bu.

Nitekim, bu rastlantı [*co-incidence*]¹², kendi olayının [*l'événement*] (etki, karşılaşma, sapma açısı, çarpma ya da ahenksiz uyum) ortak-yapısına [*co-structure*] göre, kendini derhal ve özsel olarak ayırt etmezse, varlık kendisi ile rastlaşmaz. Varlık varlık ile rastlaşır [*co-incide*]: yani, varlık/olma, tekil çoğul ortak-ın aralıklanması ve çıkagelişidir – çıkagelen aralıklanmasıdır.

Bunun neden hala zorunlu olarak “varlık/olma” diye adlandırıldığı sorulabilir; ki özü, varlığın bir önekinde, bir ortak-’a indirgenmiştir. Bu ortak-, dışında, hiçbir şeyin, olanlar ve varolanlardan başka hiçbir şeyin olmayacağı, “varlık”a has hiçbir dayanıklılığın [*consistance*] ve hiçbir tözün olmadığı bir ortak-’tır. İşte asıl mesele de budur. Varlık, tüm varolanların [*existants*] varoluşundan [*l'existence*] başka bir şeye dayanmaz. Bununla birlikte, bu dayanıklılığın kendisi, sıralanmış [*juxtaposé*] bir olanlar bulutunun içinde yok olmaz. “Düzenleme”den [*konum-lanıştan/dis-position*] bahsederken belirtmeye çalıştığım şey ne basit bir konum [*position*], ne de bir sıralama. Ortak-, genelde olanın hem birliğini hem de tekliğini tanımlar. Anlaşılması gereken, tam da bu eşsiz birliğin ortak- olarak kuruluşudur: yani *tekil çoğul*.

Bu arada, kolayca gösterilebilirdi ki, eski bir gelenek tarafından daha önce çalışılmaya başlanmış ve tekrar edilmiş bir sorudur bu: Leibniz’in monadolojisinde, “kökensel bölünme”nin her formunda ve en geniş olarak da, kendisinde bir [*l'un en lui-meme*] ve kendisi için [*pour lui-meme*] bir arasındaki farkın her formunda [*görüyoruz bunu*]. Ama önemli olan tam da bu tekrardır: sorunun derişme [*concentration*] ve kazılışdır – ki bu da,

¹² *Coincidence* ‘rastlantı, çakışma, örtüşme, tutarlılık’ anlamına gelir. *Incidence* ise ‘etki, isabet etme’ anlamına. Nancy burada kelimenin ortasına tire koyarak önceden anlatılanlara gönderme yapar. Bu bağlamda *co-incidence*’i ‘ortak-isabet, eş-etki’ olarak çevirmek de mümkün olabilir (ç.n.).

zorunlu olarak bir ilerlemeyi veya tersine, yoksullaşmayı [*appauvrissement*] değil de, ondan ziyade bir yer değiştirmeyi, bir türeme, başka bir şeye, başka bir felsefi duruşa doğru bir taşınışı [*emportement*] gösterir şüphesiz.

En azından, geçici olarak şu söylenmeye çalışılabilir: buradaki mesele, kökensel bir birlik ve onun bölünmesi meselesi olmaktan çok, bir kökensel çok çeşitlilik ve onun bağıntısı (ne baş-diyalektiksel [*archi-dialectiquement*] şekilde kendini bölen Bir, ne de atomlar ve sapış [*clinamen*] bağıntısı) meselesi değildir. Her halükarda, kökenin öncelliği, ondan fazla yaşayan herhangi bir olay üzerinden (bu olay ondan kaynaklansa bile) düşünülmelidir. O halde, kökensel olarak çoğul [olan] birliğin düşünülmesi gerekir ki, burası tam da, çoğulu bu şekilde düşünmenin yeridir.

Fazla [*Plus*]¹³, latince, *multus* ile karşılaştırılabilir. “Çok sayıda [*nombreux*]” değil, “fazla”dır [*plus*]. Kökenin, kökende çoğalmasa [*accroissement*] ve artığıdır. Yukarıda zikredilen örneklerle göre söyleyecek olursak: Bir, birden daha fazladır [*plus que*]; “kendini bölmez” de, ondan ziyade, ‘bir = birden fazla’dır, çünkü birden fazla’yı saymadan, “bir”i sayamayız. Ya da, atomist modelde, sapış [*clinamen*] *artı* atomlar vardır. Ama, sapış başka bir şey, atomların dışında bir öge değildir; onlara ilaveten değildir, onların dışa serilmesinin [*exposition*] “fazla”sıdır. Birçok oldukları için atomlar birilerini diğerlerine göre eğmekten veya itmekten başka bir şey yapamazlar. Hareketsizlik veya paralel düşüş bu dışa serilmeyi ortadan kaldırırdı, salt konuma geri dönerdi ve kendini salt-bir-olan-Bir’den (başka bir deyişle Başkasından) ayırt etmezdi. Salt-bir-olan-Bir, bir’den daha azdır; ne konulabilir ne de sayılabilir. Tam olarak bir olan bir, her zaman birden fazladır. Birlik artığıdır, kendindeki varlığı ortak-mevcut [*co-present*] olan bir-ile-bir’dir.

Ortak-’ın kendisi ve bunun gibi, varlığın ortak-mevcudiyeti, olduğu gibi “olan”, varlık olarak sunulabilir değildir, çünkü o ancak onu ayırarak varolur. Varlığın en gizemli ve geri çekilmiş bölgesini –bu neredeyse bir hiçlik bölgesi– işgal ettiği için değil, ama basitçe, bir sunum [*présentation*] mantığına tâbi olmadığı için, sunulamazdır. Ne mevcut [*présent*], ne de sunulmak üzere [*à présenter*] (ne de, sonuçta tam anlamıyla “sunulamaz”) olduğu için, “ile”, ortak-mevcudiyet olarak mevcudiyetin –tekil çoğul– koşuludur genelde. Bu ortak-mevcudiyet, ne geri yokluğa [*absence*] çekilmiş bir mevcudiyet, ne kendinde, ne de kendi için bir mevcudiyettir.

¹³ ‘*Plus*’ değişik anlamlara gelebilir. ‘*Plus que*’ ‘-den daha fazla’ anlamı taşıırken, ‘*en plus de*’ ‘-a ilaveten’, tek başına ‘*plus*’ ise ‘artı’ veya ‘ayrıca’ anlamına gelir. (ç.n.).

Bu, ayrıca, salt *-de* bir mevcudiyet değildir, ne kendine mevcudiyet, ne başkasına, ne de dünyaya. Hatta, ortak-mevcudiyet herşeyden önce meydana gelmedikçe –mevcudiyet meydana geldiği kadar–, bu mevcudiyet kiplerinden hiçbirisi meydana gelemez. Tek bir özne, *kendini* ne kendiyle özne olarak ilişkilendirebilirdi [*se rapporter*], ne de belirtebilirdi. Terimin en alışılmış anlamıyla bir özne, sadece temsiline veya hakimiyetinin nesnesi ile kendisi arasındaki ayrımı varsaymakla kalmaz, bunun kadar, diğer özneler ile kendisi arasındaki ayrımı da varsayar. O zaman bu diğer öznelerin kendilikleri (hatta, kendi-kendilik veya kendi-sayesinde [*aséité*] de denebilir buna) *ile* kendi temsil veya hakimiyet odağını da birbirinden ayırabilir. O halde, *ile*, genel olarak “kendi”nin varsayımıdır. Ama bu varsayım, nesnel [*sub-jective*] tözün [*sub-stance*] sonsuz bir kendi-önvarsayımı [*auto-presupposition*] biçiminde, kesinlikle temel olan [*sous-jacent*] bir varsayım değildir artık. Sentaktik fonksiyonunun belirttiği gibi, “*ile*”, genel olarak konumun [*position*] edatıdır [*pre-position*] ve nitekim, onun konum-lanışını [*dis-position*] kurar.

“Kendi”, genel olarak “kendi”nde, kendi-kendisinde ve/veya başkasında yer bulmuş olmasıyla yer bulur. Kendi’nin bu kendi-sayesindeliği, kendisine ve başkasına önceldir, o halde, bir bilinç ile onun dünyası arasındaki farka da önceldir. Fenomenolojik yönelimsellikten ve egonun kuruluşundan önce ve bunun gibi bir şey-sel [*chosale*] tutarlılıktan da çok önce, *ile*’ye göre bir ortak-kökenlilik vardır. Bu yüzden, açık konuşmak gerekirse, öncelik yoktur: ortak-kökenlilik, tüm tutarlılığın [*con-sistance*], tüm kuruluşun [*con-stitution*] ve tüm bilincin [*con-science*] en genel yapısıdır.

İle-mevcudiyet: mevcut-olmak olarak mevcut-olmak’ın ayrıcalıklı biçimi olarak *ile* ve varlığın mevcudiyeti, kendinde tutarlı değildir –yani kendisi ile tutarlı değildir– ki bununla birlikte onun-ile-çakışan [*co-incide*] başka bir mevcudiyet “ile-denk-düşmüş” [*tomber avec*], kendisi kendi adına aynı yasaya boyun eğendir. Birlikte-birçokta-olmak, kökensel bir durumdur: hatta, genel olarak bir “durum”u tanımlayan şeydir. Çünkü, kökenli veya aşkınsal [*transcendental*] bir “*ile*”, duyulur bir ivedilikle [*urgence sensible*], kendisi için kurtulmayı ve eklemlenmeyi, ifade edilmeyi talep eder. Ancak, “*ile*” kavramının en basit güçlüğü bu değildir: bu “kökensel”e veya bu “aşkınsal”a “yeniden yükselinemez”, “*ile*” tüm varoluşla ve tüm düşünceyle sıkı sıkıya çağdaştır/ortak-zamanlıdır [*contemporaine*].

İnsani Ölçüsüzlük

Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

Ölçü bir varlığın bir başkasına ya da kendi kendisine uygunluğudur (*convenance*). Bir başkasına uygunluk olarak ölçü, “boyut”tur; buna karşılık boyut için, kullanım uygunluğu hariç hiçbir zorunlu (*prescrire*) ölçü yoktur. Ölçü sistemlerinin hepsi, en azından kısmen, kullanımın (çeşitli sembolizmlerle az çok karışmış) düşüncelerine dayanır.

Buna karşılık, tüm kullanım niyetinin dışında, bir insanın ortalama yaşamı, saniyenin milyonda biri ya da uzak bir yıldızın ışığının bize ulaşması için koyulan zamanın belirli parçaları olarak ölçülebilir. Böylece bu, anlamdan yoksun, ama son derece zayıf olsa da doğruluktan yoksun olmayan tuhaf almanaklar/yıllıklar elde edilir (Ulusal Kütüphane’de üst üste yığılı kitapların oluşturduğu sütunun yüksekliği). Bu doğruluk düzleminde, ölçüsüzlük olanaksızdır. Bu, tam tersine, büyük sayılar, basamak değişimleri, ortalamalara göre fazlalıklar, ölçüştürülemezler [ölçü-kabul etmezler] alanıdır. Canova’nın *Les Grâces*’ı için yedi milyon altı yüz bin sterlin; işte size ne ölçülü (*mesurée*), ne de ölçüsüz (*démesurée*) bir tecimsel doğruluk. Yeryüzünde on milyon insan; işte size, olduğu haliyle, geleceğe dair ne ölçülü ne de ölçüsüz demografik bir doğruluk tahmini.

Buna karşılık, bu rakamların kendileri bir şey ölçerler. bir pazarda bazı değerlendirmelere girişme (*engagement*), bir dünyada belli sayıda risk ve işe girişme

(bizzat bu girişimle dünya çapında olan bir dünyada). Başka bir deyişle, bu rakamlar her seferinde bir sorumluluğu ölçerler.

Büyük sayıların “ölçsüzlük”ünü hesaba katmak, o halde, kimileyin sadece “ölçsüzlük”ün kendi kendisiyle anlamdan yoksun bir uygunluğunu tesis etmeye (bunlar, tuhaf yıllıklar, rekor kitapları ya da evrenin boyutlarının salt göz alıcı sergilenişi, işsiz güçsüzler için bilim ya da doğruluktur), kimileyin de bir sorumluluğu aydınlığa kavuşturmaya yarar. Bu jestlerin her biri başkasının tersinedir ve kültürümüzde, ilgilerimizde ve zorunluluklarımızda büyük sayıların hızla çoğalması (bir bilgisayarın belleğinin büyüklüğü, nükleer bir denizaltının fiyatı vs.) esasında bir sorumluluğun üslû/katlanarak artışı belirtir.

(Moravia şu cümleleri yazdığında hiç kuşkusuz henüz belli belirsiz olarak ve fazlaca Manikeist bir tarzda bunun duygusu taşımaktaydı: “Kötülük bugün “Sayı” olarak adlandırılıyor [...] Nükleer, silah, kitle imha silahı Sayı’dan doğuyor. Sayı olmaksızın, bu silahların icadı anlamsız olurdu. Böylece, tür Sayısının karşısına, türlerin sonunun Sayısı konuluyor.” *Journal européen*, Paris, Écriture, 1984, s. 58.)

Soykırım ve diğer kırımların rakamlarının, tam anlamıyla isimler olmasa bile, modernitenin kökanamları haline gelmesi boşuna değil. “Altı milyon” Shoah’tan ayrılmaz. “Altı milyon” burada (ve başka kırımlar ve başka katliamlar için başka rakamlar), hiç de “çok büyük”, “fazla yüksek”, aşırı ya da ölçsüz anlamına gelmiyor: gerçekten de bu on Yahudi, yüz Ermeni ya da yirmi beş Tutsi öldürmenin ölçümü mü olacaktı? Bir milyon değil de iki kişiyi açlıktan ölmeye bırakmak mı? Bu rakamlar bir aşmayı göstermez (hangi normun aşılması? Hangi ortalamanın?): Bizzat kendilerinin bir parçası olduğu, bağlanmanın (*engagement*) ve sorumluluğun kendine has bir düzenine, bir düzlemine (*régistre*) işaret ederler.

(Kuşkusuz, ahlaki matematiksel üs diye adlandırılabilir fonksiyonda büyük sayının aydınlatılmasını Marx’a kadar götürmek gerekir. Bu fonksiyonun tam anlamıyla göze çarpması için, *Kapital*’in herhangi bir bölümüne göz gezdirmek yeterlidir, örneğin: “Genel birikim yasası”na: Burada rakamlar sadece söylemin unsurları değildir, söylemi öncelerler âdeta, söze dökülen tüm anlamlandırılmalarından önce anlamını işaret ederler. “sermaye (*capital*)” belki aynı zamanda da budur: mutlak olarak genel sergileme ve [matematiksel] üslendirme.)

Tıpkı beyhude merak alıştırmasında olduğu gibi, yine burada da, “ölçsüzlük” kendi uygunluğudur ve “işıtilmedik” bir ölçünün ölçüsünü oluşturur. Kendi kendini ölçer, yani bütünlük olarak yüklenilmiştir (*engagé*). Bugünün dünyasında, ölçsüzlük ölçütlendirilmiş bütünlere nazaran belirsiz bir fazlalık/aşırılık (*excès*) değildir, ucube

ve böyle olarak yıkıma doğru gitmeye yazgılı bir ur oluşturmaz: bütünü eğilimsel ve süregelen bir yaklaşıklığını/kestirimini teşkil eder. Büyüklüğünün derecesine ya da nicemine [kuantum: herkese düşün miktar] işaret etmekten ziyade (altı, on ya da kırk milyon; ya da: 2050’de kişi başına ekilebilir 0, 13 veya 0,20 hektar], varlığın (ya da, söylenmek istenirse, insanın ya da anlamın) bir başka uygunluğuna bağlanan (*engage*) bir mutlak olarak kendinde büyüklüğü temsil eder. Bunu şöyle resimleyebiliriz: *big bang*, (zamana, enerjiye, Evrenin boyutlarına vs. dair) “çok büyük” bir nicelik meselesi değildir; o, tüm ölçüsü bizzat kendisine ait olan ve başka ölçüsü olmayan bir büyüklük (Evren) meselesidir.

“Ölçüsüz” ölçüsü ya da ölçen ölçüsüzlüğü bizzat kendisine ait olan bu büyüklük çok geçmeden bütünsel bir sorumluluğun ölçeğini verir. Her şey iyi analiz edildiğinde, *big bang* meselesi şudur: Evrenin hakiki “ölçüsü”, sahip olduğumuz ya da onu böyle ölçer ölçmez aldığımız “ölçüsüz” sorumluluktur. Her şeyin ölçüsü insan yeni, ölçüsüz bir anlam kazanmıştır: her şeyi, orta ve dahası değişken ayar/ölçü olarak insanla ilişkilendirmekten çok uzak olan bu anlam insanın kendisini sonsuz bir sorumlulukla ilişkilendirir.

Çok büyük sayıda insan nüfuslanması olarak insanlık (*humanité*) çağında, insanın *humanitas*¹ bizzat ölçü veren ve kendimizi kendisine göre ölçmemiz gereken bir ölçüsüzlük olarak görünür. Böylece: bir cinayet, bir toplumsal gurubun sıradan adetlerine göre ölçsüzdür. Ama bir kökünü kazıma/kıyım/soykırım (*extermination*) (ki ismi söylediği şeyi gayet iyi anlatır: sözcüğe başvuralım: hesabı bitirip tüketmek, bir halkı sadece bütün olarak varoluşuna göre ölçmek) toplumsal bir bağı ölçer, ya da bağı bulunmayışını, eğer böyle söylemeyi tercih edersek). Bir kıyımın zıttı hiçbir “doğru ölçü”de bulunamaz: aynı bütünlüğü talep etmek zorundadır. Demografik hakimiyetin anlamı aynı zamanda budur: bütünlük olarak insanlık açıkça insandan sorumluluğa teslim edilmiştir. Bu sorumluluğun verili ölçüsü yoktur: zira sorun yeryüzünün –ya da evrenin– kaç insanı barındırabildiği değildir; ama hangi insanları, hangi varoluşları barındıracağıdır söz konusu olan. Sayı, burada, hemen büyüklüğünü ahlaki büyüklüğe çevirir. İnsanlığın boyu/çapı saygınlığından ayrılamaz hale gelir.

Ama bu saygınlığın, bu *humanitas*’ın kendisi bir ölçü olarak verili değildir (inanma fiili “ölçülü” ve ölçücü tüm söylemlerin belli başlı zayıflığını teşkil eder) Bir şekilde, “ölçüye” tüm çağrılar/başvurular handiyse kaybolmuştur, zira kendisi verili bir ölçüye, ölçüte, ayara ya da ortalamaya göre belirlenebilir ölçüsüzlük yoktur. Bundan böyle, ölçü veren kullanım ve/veya kuralın kendisi açıkça icat edilmelidir.

¹ Filozofların uygun ölçüde sahip olmayı umdukları nitelikler: alçakgönüllülük, yüceğönüllülük, öz denetim, pratiklik, ussallık, hoşgörü ve doğanın buyruklarına itaat. (ç.n.)

Kültürümüz içinde, uzun zaman antik dünyanın ne kadar ölçü dünyası olduğunu ve bu sıfatla başka her kültürden belki de daha çok bize model olması gerektiğini hatırlatmak kuraldı (model ve ölçü, ölçünün modeli ve modelin ölçüsü: tarihimizin ve metafizik oluşumumuzun tüm bir yüzü). İyice parçalara ayrılmış sınır dünyası, ufuk, *phronésis* [aklı başındalık], *mésotès* [orta olma] ve *metron* [ölçü]² dünyası. *Hybris* [küstahlık] en üst derecede ölçülebilir ölçüsüzlüktü ve Ajax'ın, Antigone'nun ya da Créon'un, César'ın ya da Brutus'un haddi/ölçüyü ve hangi ölçüyü aşıp aşmadığı biliniyordu ya da ilkede bilinebiliyordu. O zaman, ölçü varlığın kendi kendisine uygunluğudur. Boyutu değil ama kipidir (*mode*) (kipi/tarzı, mizacı/oranlılığı/dengesi, ritmi, kendine has tutarlılığı).

Antik dünyayla ilgili bu yorumun doğru olup olmasının pek önemi yoktur. Önemli olan, bu modeli oluşturmuş olmamız – ve onun tükenmek üzere olmasıdır. Zira şunu hesaba katmaz: kendine özgü kipi olarak, varlığın kendine uygunluğu olarak, modern dünyanın ölçüsü bizzat sonsuzun “ölçüsüz” kipidir.

Bunun kaynağı İsevidir kuşkusuz –ya da daha ziyade: Hristiyanlığın kendisi ancak varlığın bu sonsuz kipinin yerleşmesi olmuş olacaktır. Gerçek anlamıyla Hristiyanlık olarak, bu kipi doğruluğunu ölçülebilir bir ölçünün, yaratılmış varlığın ölçüsünün görünüşte korunması (*maintien*) altında yeniden örtmüş olacaktır. Yaratık olarak varlık kendi bağımsızlığının uygunluğunu izlemeliydi. Ama bütün yaratımın esas itibarıyla –ve kendine has kipi olarak– yaratıcısının damgasını ya da izini (*vestigium*) taşıması (zira Tanrı'nın suretinde insan bu yapının ya da sürecin doruk noktası/son dönemidir) olarak, onun kendisinin uygunluğu, yaratıcının –ölçüsüz (*non-mesure*)– sınırsızlığıdır. Ya da daha kesin olarak söylersek: yaratıcı edimin ölçüsüz olması (ama yaratıcı özne ediminden başka bir şey değildir) ki yaratıcı edimin özelliği, tüm kozmogonin tersine, kendisinin ölçüsü olmaması ve ölçüsüz meydana getirmesidir. Aslında, yaratım şu anlama gelir: varlığın mutlak ve özel kendine uygunluğu ve kaynaksızlığı, başka ölçü ya da kip olmaksızın, nasılsa öyle olarak var olması.

“Tanrı”ya gelince, o sadece bu ölçüsüzlüğün, üretimin faili ve süreci terimleriyle yorumudur. Ama aynı zamanda bunun içindir ki, bu yorum çerçevesinde bile, yaratım ediminin yapısı ve içgücü/görünmez nedeni (*ressort*) üstüne bir yığın karmaşık işlemeye meydan vermiştir: “*ex nihilo*” üstüne, Tanrı'nın kendi dışına genişlemesi ya da kendine geri çekilmesi üstüne, aşk ve ihtişam (*gloire*) üstüne, bağış ya da terk üstüne. Tüm bu düşüncüler şunun etrafında döner: “yaratım” mutlak ölçüdür, varlığın kendi kendisine varoluşunun arı ve basit uygunluğudur.

² Yunanca kavramları karşılarken Saffet Babür'ün, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde (Ayraç, 1997) kullandığı karşılıkları verdik. (ç.n.)

Bundan çıkan sonuç şudur ki her şeyin ölçüsü Tanrı, Platon ve Hegel için aynı anlama sahip değildir. Platon’a göre, Tanrı her varolanın kendine has var olma tarzı ile bir ilişkisinin ölçüsünü yaratır: o varlıkların modellenmesinin/kipleşmesinin mutlak ölçüsüdür. Hegel içinse, Tanrı, kendisi uyarınca varlığın varlık olarak, öz itibarıyla ve her varolanda, kipleştiği ölçü(süzlük)tür (ki bu da aynı zamanda onun kendine has kipinin de aslen hiçlik ve oluş (*devenir*) olduğunu içerimler).

Ama bu ölçüyü –bizzat varlığın kip-olmasını– Hegel yine (en azından belli bir dereceye kadar) mutlak ölçü olarak, yani mutlak olarak sonlu ya da tamamlanmış sonsuz olarak temsil eder.

Bir başka düzlemde, bu şu şekilde tercüme edilebilir: Platon için olduğu gibi Hegel için de, mutlak ölçünün mutlak bir doğruluğu/adaleti (*justice*) vardır. Varlık kipleşerek kipliklerinin doğru kiplerini ölçüştürür (ve tam da bu nedenle kipleşir ya da yapısı özneliktir). Bu doğruluk/adalet, öyleyse, ilkede kendi başına iyiyi tanımlar. Bundan, özellikle, şu çıkar ki, kendiliğinden, doğru bir toplumsal düzen ve doğru/adil bir egemenlik vardır.

Buna karşılık bizim için varlığın kipleşmesi, olduğu haliyle ölçü-süzün kipleşmesidir. Hâlâ eski ya da İsevi tarzda “aşırı derecede büyük” –hız, nüfus, katliam, fakirlik, evren, nükleer güç vs.– diye yorumladığımız şey sadece şunun kipleşmiş tercümesidir: “yaratım” bundan böyle kendine has ölçüsü ölçüsüz olan varlığın edimi olarak anlaşılır.

Belki de modern fiziğin sabitleri bu şekilde anlaşılabilir, örneğin ışık hızı ya da enerji *kuantumu*. Bu başka bir şeyle ölçülmez: bu aksine tüm olası ölçülerin kaynağıdır. *Fiat lux*³ bugün şu anlama gelir: Tüm hızların kendisine göre ölçüldüğü ve daha üstün başka hiçbir şeye göre ölçülmeyen bir “hız” vardır (bu uzlaşım saptanır, o kadar). Bu artık Tanrı’nın sözü değildir. Ama bu sabite sahip olan evrendir, bu “yaratım”dır. Yaratıcısız olduğundan, bu yaratım yaratım değildir, o basitçe varlıktır/olmadır. Varlık vardır [il y a l’être], böyle [vardır], başka türlü değil. Varlık sonludur, dolayısıyla da – “sonsuz hız”ın var olmaması anlamında–, ama bizzat kendisi ölçüsüz olan, varlığın bütünsel ölçüsü kendisine ait olan bir sonlulukla: bu anlamda, kendine özgü ölçüsüz ölçüsü bizzat kendine ait olmaktan ibaret bir sonsuzla sonsuzdur. Bu da, töz olarak bir varlık değil, sorumluluk olarak bir varlık yaratır.

Sorumlu (*responsable*) olmak, gerçekte, en başta, normatif bir makam önünde borçlu ya da sorumlu (*comptable*) olmak değildir. Varlığıyla bu varlığın en sonuna kadar bağlı

3 ^{*} *Fiat lux* veya *Işık olsun*, Eski Ahit’e göre Tanrı tarafından ışığın yaratılışını tanımlayan Latince cümle. Eski Ahit’teki Yaratılış’ın ilk bölümünün üçüncü dizesidir: 1: 3 Dixitque Deus: “Fiat lux”. Et facta est lux.: Yar.1: 3 Tanrı, “Işık ol” dedi ve ışık oldu.

(*engagé*) olmaktır, öyle ki bu bağlanma, bu *conatus* varlığın bizzat özüdür. (“Bağlanma” ne de olsa “*conatus*” için iyi bir tercümedir.)

Bize çok büyük sayıların dönemi olarak görünen dönem, “üslü varlık” denilebilecek dönem, aslında, en kesin anlamında kendine has sınırsızlığına açık ve bu sınırsızlık olarak varlığın dönemidir: hiçbir şey onu ölçmez ve onun bağlandığı varoluşu ölçen şey de budur ve öyleyse o [bu varoluşa] bizzat kendisi sınırsız olan bir sorumluluk tarzında bağlanır. “İnsanlık” ve “dünya çapındalık” bundan böyle bu ölçüsüz bağlanma demektir.

Ya gelen zaman onun ölçüsünü alabilecektir ya da her ölçüyü kaybedecektir ve onunla birlikte varoluşu da. Ona açık/maruz olduğumuz ölçüde, başımıza gelen şeyde bugün sınırsızca büyük, kaygılandırıcı ve coşturucu olan, işte budur.

Kaynakça: Jean Luc Nancy, Être Singulier Pluriel içinde, Démesure Humaine, s. 203-211, Editions Galilée.

Ölümün Boğazında Delişmen Kahkaha¹

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Selim Karlıtekin

Ölümün boğazında delişmen kahkaha attırmak mı?
Olamaz, bu imkansız.
Shakespeare, *Aşkın Çabası Boşuna*, V, 2²

I. Program Olarak Şiir

Baudelaire'den bir nesir şiir, "Resmetme Arzusu"nu okuyalım.³

Malheureux peut-etre l'homme, mais heureux l'artiste que le desir déchire!

Je brule de peindre celle qui m'est apparue si rarement et qui a fui si vite, comme une belle chose regrettable derriere le voyageur emporte dans la nuit. Comme il y a longtemps deja qu'elle a disparu!

Elle est belle, et plus que belle; elle est surprenante. En elle le noir abonde: et tout ce qu'elle inspire est nocturne et profond. Ses yeux sont deux antres ou scintille vaguement le mystere, et son regard illumine comme l'eclair: c'est une explosion dans les tenebres.

Je la comparerais a un soleil noir, si l'on pouvait concevoir un astre noir versant la

¹ *Wild Laughter in the Throat of Death* adlı bu metin Nancy, San Diego'da ki Kalifornia Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi bulunduğu sırada İngilizce olarak kaleme alınmış ilk kez MLN, Cilt. 102, Sayı 4, Fransız Dosyası. (Eylül, 1987), s. 719-736'da yayınlanmıştır. Mevcudiyet (*Anwesenheit*, bulunuş, presence), yokluk (*absence*), sunum (*Darstellung*) kavramları Nancy'nin sabit terimleri olup Kant-Heidegger çizgisine otururlar (ç.n.).

² Biron, Rosaline'e "To move wild laughter in the throat of death, / It cannot be, it is impossible. / Mirth cannot move a soul in agony." ("Ölümün eşiğinde bir dilsizi güldürmek mi? Olacak / İş midir bu? Acı çeken birine, şakalarla unutturmak / Acısını, olası bir şey değil ki bu!" çev. Ali H. Neyzi, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2002, s. 126) der. (ç. n.) Metnin Fransızca çevirisi: "Exciter le sourire dans la bouche de la mort ! cela ne se peut pas, cela est impossible ; la joie ne peut entrer dans une âme à l'agonie." (InLibroVeritas'dan alınmıştır).

³ Elizabeth Bloomfield, Peggy Kamuff, ve Suzanne Guerlac'a metnimde yaptıkları düzeltmeler için teşekkür ederim.

lumiere et le bonheur. Mais elle fait plus volontiers penser a la lune, qui sans doute l'a marquee de sa redoutable influence; non pas la lune blanche des idylles, qui ressemble a une froide mariee, mais la lune sinistre et enivrante, suspendue au fond d'une nuit orangeuse et bousculee par les nuees qui courent; non pas la lune paisible et discrete visitant le sommeil des hommes purs, mais la lune arrachee d u ciel, vaincue et revoltee, que les Sorcieres thessaliennes contraignent durement a danser sur l'herbe terrifiee!

Dans son petit front habitent la volonte tenace et l'amour de la proie. Cependant, au bas de ce visage inquietant, oh des narines mobiles aspirent l'inconnu et l'impossible, eclate, avec une grace inexprimable, le rire d'une grande bouche, rouge et blanche, et delicieuse, qui fait rever au miracle d'une superbe fleur eclose dans un terrain volcanique.

Il y a des femmes qui inspirent l'envie de les vaincre et de jouir d'elles; mais celle-ci donne le desir de mourir lentement sous son regard.⁴

[İnsan mutsuzdur belki de, ama arzuyla kıvranan sanatçı mutludur!

Gözlerime çok ender görünmüş, geceye geçip gitmiş bir yolcunun ardında kalan güzel bir şey gibi öylesine çabuk kaçmış olanın resmini yapmak arzusuyla tükeniyorum. Yitip gideli ne çok zaman geçti şimdiden!

Güzel, güzelden de fazla, şaşırtıcı. Karayla dolup taşıyor: esinlediği her şey de gececil, derin. Gözleri, içlerinde belirsizce gizem ışıldayan iki mağara, bakışı şimşek gibi aydınlatılıyor: karanlıklarda bir patlama.

Işık ve mutluluk saçan kara bir yıldız düşünülebilseydi, kara bir güneşe benzetirdim onu. Ama ayı düşündürüyor daha çok, Ay korkunç etkisiyle damgalamış onu kuşkusuz; arı aşkların ak ayı, o soğuk bir geline benzeyen ay değil, fırtınalı bir gecede koşan bulutların ittiği, uğursuz, sarhoş edici ay; arı insanların uykusuna giren, ölçülü, durgun ay değil, gökten koparılmış ve başkaldırmış ay, Teselya Büyücüleri'nin yılgın otlar üstünde dans etmeye zorladıkları ay!

Dar alnında yalnız istem, av arzusu barınmakta. Gene de, bu kaygı verici yüzün aşağısında, oynak burun deliklerinin bilinmezi ve olanaksız içlerine çektikleri yerde, büyük bir ağız volkanlı bir arazide açılmış görkemli bir çiçeğin mucizesini hayal ettiren, kırmızı, ak ve çok hoş gülüşü ifade edilemez bir sevimlilikle parlıyor.

Kimi kadınlar vardır, onları fethetme ve onlardan zevk alma arzusu uyandırırılar insanda; oysa bu, bakışlarının altında ağır ağır ölme arzusu veriyor.]⁵

⁴ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes* (Paris: Pleiade, Ed. Gallimard, 1975). cilt I, s. 340.

⁵ Çev. Tahsin Yücel (İş Bankası Kültür Yay., 2009, s. 84-5. Nancy metnin İngilizce çevirisindeki kelime ve kullanımlarla oynadığından, Louise Varese'nin [New Directions Publishing Co., 1947] çevirisine uyarlayarak, değiştirilerek alıntıladık).

Bu şiiri, kakhahanın, şiirin kendisinin de sunumu olduğu, kakhahanın bir temsili, kendisini bir kakhaha ya da kakhaha olarak okuyalım – tabii kakhaha okunulabilirse; bu durumda şüphe az bile kalır. İhtimaldir ki, “resmetme” arzusuna nazaran okuma arzumuz, biz daha başlamadan, halihazırda kakhahayı patlattı. [721] Metni okuduğumuzda, kakhahasını, okumamızın –poetik ve estetik olduğu varsayılan– hazzı olarak aldık. Bu hazzın. Kakhahanın estetik hazla ne alakası var? Estetik bir kakhaha var mı? Ya da kakhaha tüm estetiklerin ötesinde veya arkasında mı? Ve okuduğumuz metinde kakhaha tam olarak nerededir? Nerede devreye girer? Okuma arzusunun mu yoksa resmetme arzusunun mu gerçekleştirilmesi olarak vardır? Ya da, ikisinin arasında bir yerde mi? Nerede olabilir? Bu belki tam da okuma arzusu duyduğumuz şeydir ve bu, okuma sanatına, ya da hiçbir sanata, ait olmayandır...

Gelgelelim okumaya çalışıyoruz. Şiirin bize söylediği basit: güzelliği sunmayı ya da temsil etmeyi arzulayan sanatçının neşesi –Güzelliğin kendisi “güzelden de fazla” olan birşey ya da biridir– ve saf “tüketim” olarak, ve bizatihi sanatçının arzusu (çünkü o hayal edilemez, ‘bilinmeyen’in ve “imkansız”ın arzusudur) sanatçıya Güzelliğin karşısında kendi gözden kayboluşunun tuhaf ve derin mutluluğunu verir. Aynı zamanda sunulamaz Güzellik sunulmuştur, o (ya da o kadın) sunulamaz olarak sunulmuştur. Onun (o kadının) imkansızlığı sunulmuştur; arzusunun resmedilişinin mecbur olduğu, imkansız resmetmeyle resmedilmiştir. Mevcut-olmayan mevcudiyeti –onu sunacak olan– sanatçının gözden kaybolduğu “mağara” ve “karanlık” haline gelir. Dolayısıyla bu şiir, Eflatun’dan (en azından) Baudelaire’in kendisine kadar Batı felsefi estetiğinin esas programının mükemmel bir özetini oluşturur: imkansız güzelliğe dair hasretin temsili olarak estetik programı – estetiğin felsefi erotiği ve erotiğin estetiği⁶.

Fakat şimdiye dek kakhaha hakkında pek bir şey söylemedik. Eğer felsefi erotik-estetik programa kakhahayı –kakhahanın kendisini, yani komiği ya da hümörü ya ironiyi değil- dahil etmenin, her zaman için ne kadar zor ve belirsiz olduğunu hatırlarsak bu şaşırtıcı olmayacaktır. Bu programda, belirsiz veya muğlak da olsa, komiğin, hümörün ve ironinin ikincil bir yeri var; halbuki kakhaha programın hep kıyısında kaldı⁷. Fakat açıktır ki, şiir “kakhahayı koyveren” “geniş ağız”da zirve yapar.

Burada kakhahayla birlikte ne gerçekleşiyor? Felsefi estetik programa, kakhaha vasıtasıyla ne oluyor? [722] Muhtemelen bu pek de önemli değil (küçük göstermeden, gelecekteki bir sürpriz ya da keşif sahneye koyma niyeti gütmeksizin söylüyorum).

⁶ Bkz. Platon’un *Şölen* ve Nietzsche’nin *Putların Batışı Ya da Çekişle Nasıl Felsefe Yapılır*, 8. Bölüm, §23 (ç.n.).

⁷ Çok iyi bilindiği üzere Baudelaire’in kakhahaya dair kendi kuramı bulunmaktadır. Fakat bu kuramı, şiirin kendisi, kendi kuramı tarafından dahi çerçevelenemeyeceğinden burada tartışma teşebbüsünde bulunmayacağım. [Bkz. Baudelaire, Charles (1997) *Gülme Üzerine*, çev. İrfan Yalçın, İris Yay. (ç.n.)].

Ne kadar ehemmiyetsiz olursa olsun, şiiri tam da kendi programının ucunda, yani sunumun kendisinin ucunda –tüm sunum sanatlarının sınırı ve tam bu sınırı kendisini “sunarken”– okumaya çalışıyoruz. Bu, güzeli sunma arzusuyla aynıdır (mutlak bir anlamda, bu sunmaktır). Ve fakat tam da bu uçta arzunun kendisi, kahkahayı patlatır. Arzu nasıl güler? Mevcudiyet nasıl kahkahaya gelir? Ve mevcudiyetin *gelmesi*, yani görünüşe ya da sunulmaya gelmesi ne demektir? Bu tam da erotik-estetiğin ucudur, burada gelmek gülmektir. Bu uçta program kahkaha vasıtasıyla tamamlanabilir – fakat kahkahayı da patlatabilir. Bu çok ince bir fark oluşturur – ve aynı zamanda sunuşun ve güzelliğin kendisinin içinde sonsuz bir fark [meydana getirir].

II. Bakış Olarak Kahkaha

İlk bakışta –yani, şiire baştanbaşa *kese*n [to gaze] *bakışa* [glance] bir ilk bakış (Fransızca *regard*’ı çevirmek için kullanılan iki kelimeyi de kullanırsak)– açıktır ki şiir iki arzu tarafından çerçevelenmiştir: başlığın belirttiği üzere “resmetme arzusu” ve son cümlede duyurulduğu üzere “ölüm arzusu”. Şiir bir arzudan ötekine gider. Şiir birinin diğerine dönüşümü ya da metamorfozudur; her arzuyu, diğerinin hakikati olarak takdim eder. Ya da, belki de iki nesnesi olan tek bir arzu⁸ vardır. Resmetme ve ölme muhtemelen aynı ‘aşkınsal nesne = X’ arzusunun dönüşümü ya da metamorfozudur.

Bu yegane arzu, ya da mutlak anlamda arzu, ilk cümlede verilir: “heureux l’artiste que le desir déchire” [*arzuyla kıvranan sanatçı mutludur*]. “Le desir déchire” [*arzuyla kıvranmak*], Baudelaire’in meşhur önsözünde yazdığı üzere, bu “ritimsiz ve kafiyesiz, müziksel, poetik nesir”in içsel ritim ve kafiyesini verir. Şiir “le desir de mourir”in [*ölmek arzusu*] kafiye ve şiirinde son bulur, “jouir”de [*zevk almak*] de yankılanır. “Le desir déchire” –“ilham vermek”, “heveslenmek” ve kahkahanın kendisinde yankılanan “le rire” [*gülüş*] şiirdeki temsil edilmiş tek sestir– şiirin müziksel tonu, temel ezgisi, şiirin resme götüren tonu veya ezgisidir. Müzik, şiir, resim: sanatların Kutsal Üçlüsü. [723] Ve fakat her biri, sadece ötekilerle olan fark ve mesafesiyle, ve bu sanatların sanatsal sunumun kendisiyle (işin ve sanatçının sunumudur – belki de iş olarak sanatçının?) olan farkında sunulur. Eğer birçok sanat varsa, sanat nedir? Muhtemelen bizi güldüren soru budur. Kahkaha arzunun dönüşümü olabilir.

“Le desir déchire”yi çok hızlı okumamalıyız: ölüme götürüyor, çünkü nesnesi imkansız kalır, ya da imkansızın kendisidir. Eğer ölüm böyle bir nesne olabiliyorsa, bu onun burada kendisini mevcudiyet olarak, ya da daha iyisi, öznenin mevcut bir eylemi olarak

⁸ Fransızca’da, son cümledeki “fethetme arzusu”, *desir* [arzu] değil, çok farklı olan *envie*’dir [imrenmek, haset etmek, gıpta etmek, gözü kalmak].

sunmasındandır: “ölmek”. Fakat “ölme”nin mevcudiyeti –arzunun gerçekleştirilmesi olarak ölümün temsili– sadece “ölme”nin (ve dolayısıyla ölen sanatçının öznelliğinin) nesnelliğini imkanı kılan bir dolayımına sayesinde mümkündür. Dolayımına, dolaysız dolayımına, sanatçının “altında” öleceği kadının gözünü dikmesi ya da bakışıdır. Bu bakış, bu *regard*, kadının (güzelliğinin sunumunun) resmedilişinin ana nesnesidir. Bir beden olarak temsil edilmez; sonunda, yüzünün diğer üç kısmından (alın, burunlar ve geniş ağız – tüm delik ve mağaralar) önce, gözleri, gözlerinin bakışı ve gözlerinin “aydınlatma”sıyla temsil edilir. “Şimşek”, “kara güneş” ya da “uğursuz ay” gibi, bakışı ışık verir. Evvela aydınlatır ve sadece aydınlatarak bakar. Burada resmedilen bu aydınlanmadır. Aydınlanma kadını aydınlatmaz. Kadın, bedeni olmaksızın, aydınlanmanın kendisidir. Bedenin parçası ve vekili olan yüz, gözlerin kendileri gibi mağaralardan ve deliklerden oluşur. Aydınlanmanın geldiği gözler; bu gelişin sadece bir topolojisi resmedilmiştir. O, ölen sanatçıyı aydınlatır. Kendi resminin (kendi portresinin değil, ama en azından kendi resmetme aciziyetinin portresi...) aydınlatıcı bakışı altında ölmek, sanatçının kendi ölümünü –ya da, daha kesin söylersek, bu “ağır ağır ölümü”– aydınlatması demektir. Basitçe kendi ölümünü görmektir. Bu, *par excellence* imkansızdır, ya da bu imkansızlığın kendisine gelmenin imkanı, onu sundurmanın ve ona sunulmanın imkanıdır.

Ölümsüzlük böyle ölmenin ve şiirin sonucudur. (Ölümsüzlükten başka amacı olan sanat var mı?) Kadından ‘zevk almanın’ zıddı olan bu ölüm, onun gözlerinin hazzı olarak ele alınmalıdır; kendi ölümüne, sanatçının ölümsüz hazzını aldığı, ölümsüz bakışın hazzı olarak sahip olmaktır. Kendi ölümüne *gelir*.

Peki kahkaha? [724] Kadının kahkahası açıktır ki bakışının merkezidir. Ya da o bu bakış olur, bakışa özgül ve nihai ırasını verir: eşzamanlı olarak, bir ton, bir ışık, ve bir renk. Gülen ağız yüzün aydınlanmasıdır. Çiçeğidir, onu bir çiçek, bir “çiçeklenme” ya da çiçeğin gelişini kılar. Kadın neye gülüyor (ya da geliyor)? Kendi ölümüne gelmekte olan ölen sanatçıya gülüyor, çünkü ölümü biliyor. Olduğu her şey ve bildiği her şey “gececil”dir. Kendisinin sunduğu ölümsüzlüğü biliyor. Ölümsüzlüğün nasıl geldiğini biliyor – yani, hiçbir zaman mevcut olmayarak. Çiçeklenen çiçeğin aynı anda nasıl “volkanik araziye” geri çekildiğini biliyor. Aynı ölümsüz mevcudiyetin yanışını ve taşlaşmasını biliyor. Kahkahası basitçe bu bilgidir. Bu bilgi basitçe onun gülüşüdür. Onunkisi “ölümün eşiğinde delişmen kahkaha”dır, ölümün önüne geçilemez trajedisine güler. Nietzsche’nin diyeceği gibi “Trajik figürlerin batışını görmek ve gösteriye gülebilmek... *bu kutsaldır*”.

Bu kahkaha trajedinin zıddı değildir, onunla dalga da geçmez. Trajediye *trajedi* olarak, trajik hakikati içinde bakıştır: yani, ölümsüzlük yalnızca ölümle, ölümün kendisi olarak,

gelir. Kahkaha bu hakikatin bilgisidir ve dolayısıyla en yüksek, eksiksiz bilgidir. Bu yüzden “kutsal”dır, “gizemin” kendisinde “sönük sönük parıldadığı” kadın gibi. Hayatın gizemi olarak –sanatın gizemi olarak hayatın gizemi– sanatın gizeminin kutsal ve dışıl bilgisidir. Ve bu yüzden kahkahanın kendisi hala gizemli kalır. Sadece saklı kalan bir bilgiyi değil, aynı zamanda kendi saklanması bu bilgiyi bilir. Kendini kendi saklanmışlığı olarak gösterir. Kahkaha, saklı tuttuğu, saklı yerden geldiğini açığa vurur. Bakış kendi karanlığını karanlık *olarak* aydınlatır, bu kahkahadır.

Fakat Baudelaire kadının ışığını, bakışını ve bilgisini resmetmiştir. Bu resimde *en çok resmedilmiş* yer tam da kahkahayı koyveren ağızdır, beyaz ve kırmızı renklerini sunar, ve “volkanik arazide çiçeklenen görkemli çiçeğin mucizesini hayal ettirir”. Bu gayri doğal ve doğaüstü imgede gizemi mucize olarak yakalar, ölümsüzlüğün gerçeğini temsil eder. Sadece ölümden mevcut bulunan hakikati resmetti – temsil etti. Ölümün karanlığını (“kara güneş”) bir çiçeğin aydınlığa parlaması olarak resmetti. Hakikatten de fazlası olan, hakikatin kendisinin hakikati, hakikatin parlamasını resmetti. [725] Ve bu, kahkahadır. Şiirin, hakikat şiirine ve şiirin hakikatine patlamasıdır. Sanatçı sanatın kendisini, kemale erişinde resmetti.

Resim sanatçının içine battığı, kendi gerçekleşimi olan, şiirdir. Dolayısıyla şiir artık bir imge ya da temsil olarak resim değildir. Kendi ötesine giden ve en mahrem hakikatine (hakikatinin içine) gelen temsildir (sanattır). O –olduğu ve sanatçının battığı sanat eseri olarak– kendi özsel hakikatinde, “arzuyla kıvrın”maktan duyduğu mutlulukta, sanatçının *sunumudur*. Dolayısıyla o tam da öznenin ve tam da sanatın gücünün sunumudur: kendi konusu olarak, kendi ölümsüzlüğünde, sanat nesnesini sunmayı gerçekleştirmek. Sanatın hakikati, hakikat olarak sanattır: ölümsüzlüğün kendini, güzelliği “güzelden de fazla” olan kendi resmedilişinde temaşa eder. Bir başka deyişle: tüm temsillerin arkasına ya da ötesine fırlayan, aydınlatan karanlığın imkansız sunumu. Tüm geleneğimizin *yüce* güzellik dediği –ya da güzelliğin ötesindeki yüce– burada verilir. Sadece “yüce bir resim” gibi bir şey değil, yücenin kendisinin resmedilmesi. Tam da güzelliğin yüceltimi olarak şiirin resmedilişi.

Kahkaha yücedir – ya da, bu durumda, *yücenin* kendisidir. Sanatın öznesi kendini bu kahkahada ölüme koyverir, yani ölümsüzlüğe. Bu kahkaha da özne, kendi münasip neşesine, yüce güzelliğin mutlak aşırısına giden arzusun sonsuz neşesine gelir.

Dolayısıyla, Nietzsche ve Bataille’da (en azından bu düşünürlere –ya da sanatçılara– belli bir perspektiften; *bakışın* bakış açısından, gerçekleştirilemeyecek olanın hakiki gerçekleştirilmesi olarak karanlığa bakış ve karanlığın bakışından) olduğu üzere, kahkaha

erotğin ve estetiğin gerçekleştirilişini gösterir. Neşesi ve acısıyla, neşesinin acısıyla, kahkaha kendini, imkansızın yüce çiçeği olarak, resmedilemez olanın resmi olarak açığa vurur. Böyle bir resim artık temsil değildir. Saf sunumdur. Kahkaha saf sunumdur, ya da saf sunumun *sanatı*dır: sanatın özünden, sanatın *arzusundan*, sunumda bulunuşa gelmekten aşağı kalır yanı yok. Eğer burada “fethetme” arzusu gözden kayboluyorsa, bu nesnesinin ancak bir temsil olabilmesindendir. Bunun yanında “bakışın altında ağır ağır ölmek” arzusu, sunumun kendisine girmek arzusudur. Bu artık kadından “zevk almak” arzusu değil; sadece ve sadece ölümden zevk alan, gelen kadının ya da zevk içindeki kadının, o kadının kendisi olma arzusudur. [726] (Bu noktada şiirin, şairin erkek olması gerektiğini söylemediği mutlak şekilde açıktır ...) Derin gırtlığın patlayan neşesi haline gelmek, sessizliğinde temsil alanını yiyip bitirmek (kahkaha konuşmaz ve hatta sesi, çiçeğin saf rüyasına yiter).

Sanat –resim olarak şiir, şiir olarak resim– sunma arzusunda kendisinin ötesine geçer. Hiçbir sanatın alamayacağı “sonsuz biçim”i⁹ olarak, sanat olarak değil, sanatın ötesine geçişin kendisi olarak ilerler. Bu ‘sanat felsefesi’ değil, sanatı ortadan kaldırışında sanatın kendisidir. Kahkaha, şiiri ve resmi sadece ölümün boğazının sonsuz açılışında verilen sonsuz biçimine göz atar-ve göz atılır. Felsefi ortadan kaldırma, kahkahanın kendisinin bu ortadan kaldıran diyalektiğin “volkanik toprakta çiçeklendirdiği” “görmeli çiçek”in saf bakışına, saf görünürlüğüne ve saf kuramına ortadan kaldırılmasıdır [aşılmasıdır-*aufheben*].

III. “Vermek” Olarak Kahkaha

Bu bir resim. Resimde resmedilmemiş bir kadının resmi. Uzun zaman önce “gözden kayboldu”. Bu onun gözden kayboluşunun resmi, ya da gözden kaybolduğu zamanki resmi, ve gözden kayboluşu ölçüsünde onun resmi: “gözlerime çok ender görülmüş... öylesine çabuk kaçmış olan” kadın. Bu onun gözden kayboluşunun –bu onun güzelliği, bu Güzelliğin kendisi (“güzelden de fazla” olarak)– gecesinin resmi. Onun gözden kayboluşunun resmi, sanatçının gözden kayboluşunun resmidir (ve dolayısıyla, bir kez daha, resmetme arzusunun). O erkek –kadın değil– her zaman “geceye geçip gider”.

⁹ Hegel, *Ansiklopedi*, 560. paragraf. [“İdeal tarafından *dolaysızlığın* tek-yönlülüğü, sanatçı tarafından *yapılmış* bir şey olarak karşıt tek-yönlülüğü (§ 556) içerir. Özne ya da eyleyici sadece teknik faaliyetidir: ve ancak bundan sonra, içinde öznel hiçbir özellik olmadığı ve nüfuz edici tinin net gücü dünyanın olumsuzluğuyla karışmadan ve lekelenmeden düşünülüp, dünyaya doğduğu zaman sanat eseri Tanrı’nın bir ifadesidir. Fakat özgürlük düşünce olduğu sürece ilerlediğinden, bu nüfuz edici gücün doluluğundan ilhamını almış eylem, sanatçının *coşkusu*, bağlı ve edilgen olduğu yabancı bir kuvvet gibidir. Sanatsal *üretim*, doğal dolaysızlık biçimine sahiptir, *dehaya* ya da sanatçının özel yeteneğine aittir – ve aynı zamanda teknik zeka ve mekanik dışsallıklarla alakalı bir emektir. Dolayısıyla sanat eseri, tıpkı özgür seçimle yapılan bir iş gibidir ve sanatçı Tanrı’nın ustasıdır” *Tinin Felsefesi*’nden (Ansiklopedi 3. Cilt) (ç. n.).]

Çünkü o gecenin kendisidir, güzelliğin kendisidir. Gecenin güzelliği değil, güzelliğin gecesidir. Gözden kaybolmaktan fazlasını yapıyor: o, sanatçının gözden kaybolduğu gözden kayboluştur. Fakat bu “geçip gitme” veya yolculuğun kendisi, yazarın arzusunun hareketidir. Yolculukta, yolculuğun kendisi olarak ve gecede vuku bulan sadece ve sadece arzudur. Gece, gece arzusuyla doludur –ya da, arzunun gecesidir. Gecenin resmedilmesi, basitçe “benim resmini yapmak arzusuyla tükenişimi” resmeder. [727] Dolayısıyla Güzelliği resmetmek, kendi tüketimini resmetmek demektir.¹⁰ Sanatçı arzusunu resmeder – yani hem *arzusunu* hem de *kendisini*. Sanki resmetme arzusu resmedilebilir bir şeymiş gibi, taklit edilebilir bir şeymiş gibi resmeder. Ya da resmin kendisi, arzuyla aynı düzendenmiş gibi. Burada mesele arzunun temsildir –temsil etme arzusu değil, temsilin kendisi, arzu olarak resim ya da imge. Bir kez daha bu, estetiğin felsefi erotiğidir.¹¹ Ve fakat bu bir başka şeyi, erotiğin kendindeki aşırı gibi bir şeyi önerir veya teklif eder.

Sanki imge artık bir şeyi sunma arzusunun *neticesi* değildir – hemen hemen elde edilmiş sonuç, bir temsil olarak alınır– aksine, imgenin kendisi sadece bir arzudur ve bu artık bir temsil değildir (dolayısıyla bu arzunun kendisinin, artık nesnesinin temsili tarafından kurulmadığını belirtir...). Sadece bir arzu, sadece arzunun kendisi – bu hiçbir zaman bir şeyi mevcut kılma ve mevcut olarak alma (yani, onu temsil etmek) arzusu değildir, aksine bu arzuyu arzulamak gibi bir şey olacaktır: Freud’un ilk kez şaka üzerine olan çalışmasında bahsettiği, zevke doğru gitmenin zevki, arzunun *gelişi*, henüz gelemeyişi, “önzevki”. Bu zevki Freud *estetik* zevkle özdeş görür ve çok gizemli bulur.

Resmetme arzusu durmaksızın resmetme arzusudur. Bir imgeyi “feth”edip “ondan zevk almak” değil, durmadan imge şekillendirmenin –imgelemenin– sonsuz sürecinde olmak. [728] Bu bir imgeye sahip olmak ya da bir imge üretmek arzusu değil, kendisi bir imge olmak arzusu, ya da –daha da iyisi– imgeleme süreci olma arzusu, imge-oluş sürecidir (temsiller kurma yetisi olarak, klasik anlamda imgelem değil). Gelme arzusudur – bir imge olarak, bir imgenin (görünüşe) gelişi olmak. Bu kendinden kaçış ya da bir fantezi ülkesine kaçmak demek değildir. Bunun yerine, imge haline gelen

¹⁰ Ya sanat tüketimin –eğer bu sanatın veya estetiğin felsefi erotiğinin tanımı olsaydı– sermayeleştirilmesi olarak anlaşılırdı? Bir tüketim sanatı ve tüketiciler için “uğursuz ve sarhoş edici ay”, “Teselya büyücüleri” vs.-klasik antikitenin tekrarınının tekrarı olarak Baudelaire’ci modernizm, tüketimin taklidi olacağı varsayılanın tükenmiş, tüketilmiş taklididir: Yanan Troya’nın, Ödipus’un körleşmesinin... Karanlığın taklidi ve sermayeleştirilmesi olarak sanat. Sanat kendini –taklit edecek hiçbir şey vermeyen– gecenin taklidiyle tüketir. Sonra, kakhaha. Önceden kaydedilmiş bir kakhaha, karanlıkta sonsuza dek yankılanıyor... Tüketimin neşesi ve patlaması, ve aynı zamanda tüketimin alayı/taklidi.

¹¹ Bkz. Hegel, *Estetik*, resim üzerine olan bölüm [3. Cilt: *Tekil Sanatlar Sistemi*, 3. Bölüm: *Romantik Sanatlar*’da birinci kısım (ç. n.)]. İlk bakışta doğrudur ki, Hegel için resmin asli nesnesi olan Hristiyan aşkı “arzu”dan muaftır. Fakat resim, ve genel olarak sanat, temsil arzusunu gene de sürdürür. Bununla birlikte Hegel’in çözümlemesi bir başka bakış açısından felsefi programı yerinden ediyor gözükebilir. Bunu burada tartışmam. En azından resimde aşkın neşe olarak ve hatta kakhaha ve şenlik olarak sunulduğunu aklımızda tutalım. Bu “hayatın Pazar günü”dür...

imgenin, görünür hale gelen görünürün, görünürlüğü (görünüşe) gelişinin özgül hareketi haline gelmek demektir. Görünüş değil; tayf veya açığa çıkma ya da bir görünüş demektir. Fenomen değil, onun fenomenleştirilmesi ya da onun *phainestai*'si [ışığın altına gelmek, açığa çıkmak]. Şiirin, yüce güzelliğin özü olarak verdiği "sürpriz" haline gelmek demektir – kadının *olduğu* sürprizi, ve bu sanatçıyı şaşırtır, sanatın düzenini bozar, bir sanatçı olarak kafasını karıştırır.

Resim –ya da, burada sanat İdeası olarak iş gören resim fikri– en hassas ve etkileyici yolla *kendini, kendi sürpriz eden tayfında arzulayan bir mevcudiyet* olma arzusunu sunuyor gözüküyor. Diderot'nun dediği gibi "İnsan yüzü ressam için ne işkencedir! Ruh dediğimiz hafif ve hareketli tinin sonsuz değişimiyle atbaşı hareket eden, kendini geren, rahatlatan, kızaran ya da kasvete bürünen bu coşkulu tuval! ... Bir kadın zevk beklentisi içinde olduğunda, zevk içinde olduğunda, zevki terk ettiğinde aynı tene mi sahiptir: Ah dostum! Ne sanat şu resim!"

Dolayısıyla *resmetme arzusu* mutlak olarak anlaşılmalıdır – şiirin başlığında olduğu gibi (bu yüzden başlıktır zaten). Bir şeyi ya da bir başkasını temsil etme arzusu değil. Resim olma arzusu – yani, her şeyi, birkopya ya da portre olarak değil, kendi mevcudiyetinde her şeyin gözden kayboluşu olarak sunmak. Bu eşsiz mevcudiyet taklit mantığına değil (ne ekonomisine, ne tekniğine ne de *sanatına*), sunumun kendisinin apayrı mantığına aittir. Sunum *kendi gözden kayboluşunda* sunulmayı arzular. Resim sunumun, mevcudiyette gözden kaybolma arzusunu sunar, *ve* karşılıklı olarak mevcudiyetin sunumda gözden kaybolma arzusunu sunar. Bu artık modeli ya da hakikati olarak temsilin ötesindeki sunum değildir. Bu mevcut *olarak* mevcudiyettir, ya da, bir başka deyişle, mevcut olmayı arzuladığı sürece mevcudiyettir. [729] Ya da kendisine (bir temsil olarak) *doğru* gitmeyen ama kendinden gelen, kendi arkasından gelen mevcudiyetin arzusudur.

Bu yüzdendir ki burada gördüğümüz resmedilmiş bir kadın değil, bir kadının resmedilişidir; bunun üç mümkün anlamı olabilir: bir kadının imgesinin resmedilişi süreci, bir kadını resmetme eylemi, ve makyaj olarak büründüğü resim ya da boyama (geniş, gülen ağzın dudaklarındaki kırmızı). Gertrude Stein'in bir ressam için söylediğini onun için de söyleyebiliriz: "Resmetmeyi seviyor ve dahası resmettiği resmin, resmedilmesi hem gerekiyor hem de resmedilmek istiyor"¹² Kadın resmedilmekten hoşlanıyor.

Burada yalnızca bir tek şey sunulmuştur ya da kendini sunuyordur – ve şaşırtıcı bir tarzda: kahrkaha. Aydınlanması ya da patlaması karanlığa gelen ışık hariç, kadının zihni

¹² Gertrude Stein, *Sir Francis Rose*, New York'ta (1934) Marie Harriman Galerisindeki bir sergi için tanıtım. Myriam Inch'e bu belge için teşekkür ederim.

hariç –herkesi onun karanlığına tutsak etme istenci– ve sadece onun gizemliliğini sunan açılımlar hariç, dolayısıyla sadece yokluğunda mevcut olan hariç, kahkaha resmin tek pozitif sunumudur. Şiir tanıttığı “ama”ya bağlanır. Kahkaha ve gülen ağız –açılışı, derin boğazı kahkahayla dolu olan ağız– resimde uygun olarak *resmedilmiş* tek yerdir. Burada renkler, kırmızı ve beyaz – rengin kendisi, yani, rengin renklendirici özü. İşte çiçek, bizatihi resim. İşte, kendilerinde gözden kayboluşlarında, portrenin ve bununla birlikte resmetme sanatının mevcudiyeti. Artık kahkahanın kendisi resmedilmiş bir şey olmadığı için. Resim kahkahayı patlatır. Kahkaha tam da resmin patlamasıdır; kendi gözden kayboluşunda, kendi mevcudiyetinin sunumu olarak resmin özü. (Aynı zamanda kendi gözden kayboluşunda şiirin de mevcudiyetidir, çünkü kahkahanın sesi konuşmada veya konuşma olarak yankı yapmaz; bununla beraber, bildiğimiz üzere, kahkahanın sesi tam da “le desir dechire”nin poetik niteliğinin kafiyesiyle kafiyeler.)

Dolayısıyla kahkaha ne bir mevcudiyet ne de bir yokluktur; kendi gözden kayboluşunda bir mevcudiyetin verilişidir. Verili değildir, vermektir; ve dolayısıyla kendi sunumunun ucunda askıya alınmıştır. Ne yüz ne de anlam; kahkaha mümkün yüz ve anlamların sonsuz çeşitliliğinin verilişidir. Tek kelimeyle söyleyecek olursak, bu teklifin tekrarıdır. [730] (Ağız aralıksız olarak kahkahayı basmaz, kendini açar ve yinelenmiş olarak, kadın her sunulduğunda, şiir her okunduğunda vuku bulur – daha da iyisi, tekil bir okumada okumanın tekrarını açar; genel olarak kahkaha, belki de saf ve basit tekrardır). Kahkaha tüm mevcudiyetin arkasında ve ötesinde mevcudiyeti teklif eder. Estetiğin felsefi erotiği kendini askıya alır. Sunumun teklifi, tüm arzuların ötesinde ve arkasında, herhangi bir tür temsilin tüm temsillerinin arkasında yapıldığından, sunum artık arzunun hedefi değildir.

Kadının neden kahkahayı patlattığını, neye güldüğünü kimse bilmiyor. Neşeden, farstan, “sarhoş” oluştan olabilir, “dans”tan sonraki tükenişten olabilir, zevkten olabilir. Tüm bu nedenlerden olabilir, aynı zamanda/veya hiçbirinden. Kahkaha kendi neden ve anlamlarını sunmadan ve temsil etmeden patlar. Kendi tekrarına, birçok kahkahaya patlar (bir kahkahada muhtemelen her zaman birden çok kahkaha vardır). Bu mevcudiyetin verilişidir, ve böyle bir teklif kendinde bir mevcudiyet olamaz. Mevcudiyet tüm mevcudiyetlerin arkasından teklif edilir ve tüm mevcudiyetlerin ötesine gider, veya bizatihi mevcudiyet, sadece sürpriz olarak, olduğu sürpriz olarak gelebilir.

Kahkaha gelir, ve tam da bu gelişe güler (neşe, zevk ve güldürü, hepsi aynı anda); bu kahkaha hiçbir yerden gelir ve hiçbir yere gitmez. Kahkaha; çiçek olmaktan zevk alan, sadece kendi tayfına çiçek açan bir çiçek gibi, mevcut “olmak”tan (ya da, olarak gelmekten) – resmedilmekten zevk alan resim, şaşırtmaktan zevk alan sürpriz– bitip tükenmeksizin, tekrarla zevk alan mevcudiyettir.

Fakat sadece herhangi bir anda gözden kaybolabilecek olan, aynı zamanda belirebilir. Sadece mevcudiyetin gözden kayboluşu, mevcudiyetin teklifini yapabilir ve sürprizini verebilir. Sadece ölüm varoluşa basitçe mevcudiyete (mevcudiyetin içine) gelmenin “ifade edilemez zarafetini” verebilir (bu, çevirideki “sevimsizlik”ten daha iyi). Kırmızı ve beyaz ağzın ardında, veya tam da bu ağzın genişliği, onun tanımsız ve yineleyen yarığı olarak, ölümün boğazı kahkahayı patlatır: tüm mevcudiyetlerin ardından gelir ve tüm mevcudiyetlerin ötesine gider. Mevcudiyetin kahkahası – hiçbir zaman kendisi olmayacak, sadece kendi sonluluğunda sonsuzca teklif edilecek.

IV. Sanatların Arası Olarak Kahkaha

Bu şiirde resim şiirin bir temsilidir. ‘Resmetmek’ dilde ve hatta müzikte “temsil etmek” için [kullanılan] yaygın bir metaforudur. [731] “Resmetmek” tüm sanatlar için, temsil etmeleri varsayıldığı sürece bir metaforudur. “Resmetmek” genel olarak temsili temsil eder. Şiir yüce güzelliği temsil etmeyi arzular, onun hakiki imgesinin üretimi olmak ister, onun *mimesis*’inin *poiesis*’i olmak – bu şiirin özsel varış yerine karşılık vermek demektir. Çünkü şiir hep, sadece sanatların ilki ve en alisi olarak işaret edilmekle kalmamış, aynı zamanda sanatın özünün gerçekleştirilmesi olarak da görülmüştür. “Şiir” ve “şiir sanatı” sanatları ve/ya genel olarak sanatı temsil eder – burada “sanatçı”nın, şair ve/ya belli bir sanatçının vekili olması gibi. Resim bile sanat olmak için şiirsel olmalıdır. Fakat şiir hakiki temsil olabilmek için, resimsel olmalıdır. Her biri diğeri için modeldir.

Bildiğimiz üzere, bu şiirde şiirin damgası, şiirin geleneksel kipinin izi ve kalıntısı; “le rire”e, şiirin dönüş noktası ve yankı zirvesi olarak ritim ve kafiye ödünç veren “inspirent... de jouir”in refakatindeki ‘le desir dechire.. le desir mourir’dir. Öyleyse şiir kendini arzu olarak sunar. Yani şiir *arzu olarak* vuku bulur; mevcudiyet arzusundan, arzusunun mevcudiyetine, hem diyaletik hem de diyalektik olmayan (en azından, diyalektiğin ya da Diyalektiğin ne olduğunu söylemenin mümkün olduğu ölçüde) bir harekete, süresiz olarak dahil edilir. Kahkaha, kahkahayı patlatmak ve/ya bir çok kahkahayı patlatmak kararsızlığının kararını teklif eder. Fakat bu şiirin resim olarak arzusunu gerçekleştirmede başarısız olduğu anlamına gelir. “Je brtile de peindre,” “Resmetme arzusuyla tükendim”: resmetme başarısızlığı tam da şairi öldürendir. O mevcudiyete veya resmin mevcudiyetine gelmez; ondan zevk almaz. Şiir sanatı resmedilmiş taklidi (ve bunun yanında resmin taklidini) taklitte başarısız olur. Dolayısıyla resim mükemmel taklit olarak temsil edilir. Neden? Çünkü burada resim bir modelin yeniden üretilmesi değildir. Neden? Çünkü kadın kaçtı ve tekrarla kaçıyor.

Fakat bu şairin bize verdiği kadın temsiline bir engel oluşturmaz. Şair onu temsil

edebilir ve bunu şiir yoluyla yapar. Şair onu gözden kayboluşunda, gizemliliğinde ve imkansızlığında temsil eder. Şair onun yüce temsil edilemezliğini temsil eder. Modeli taklit edilemez *olarak* temsil eder. Modeli, model işlevinin ötesinde temsil eder.

Bu yüzden “resim” bir modelin temsili anlamına gelmez. Onun *sunuluşu* anlamına gelir: resim modeli sunar – portre modelini (gerçekten gözden kaybolur), güzelliğin modelini (“güzelden de fazla” olan), sanatın modeli (sanatın modeli olarak sanat), hepsini aynı anda. [732] Resim –burada sessizce anlaşıldığı üzere, ve belki de tüm gelenek boyunca– taklit değildir, modelin modellenmesidir. Resim kadının mevcut olmayan bedeninin “modellenmesi”dir veya “modellenmesi” olmalıdır. Modelin “modellenmesi” herhangi bir şeklin yeniden üretimi değildir (maddi şekil ya da tinsel fikir olması farketmez). Modelin modellenmesi, modelin kendisinin model-oluşudur, modeli model yapandır, ya da onu model olarak sunan. Dolayısıyla “modelleme” (resim), arkaplanında bir modelle vuku bulmaz. Ne de, bununla birlikte, hiçbir model olmadan, saf öz-oluşum olarak vuku bulur. “Modelleme” ne yaderktir ne de kendi kendine oluşur [autogeneous]. Bir tarafta bir model olarak verilir, ama öbür taraftan bu model görülecek veya kopyalanacak bir şey olarak verilmez. Ne bir şemadır, ne bir İdea, ne de bir figür. Görünür bir şey değildir, ne de görünür bir şekle sahiptir. Görünürlük veya görünmezlik mantığına ait değildir. “Modelleme” modelin model olarak kurulmasıdır, ne başka bir modeli vardır ne kendine bir model olarak sahiptir. “Modelleme” –resim–, resmetme arzusunun, bir kadın arzusuyla kendi arzusu arasında vuku bulması gibi, yaderklikle türdeşlik arasında vuku bulur. O, ne geçmiş mevcudiyeti ne de geçmiş yokluğu bulunmayan bir mevcudiyetin sunumudur. Nasıl zevk evvelden mevcut olmayarak (sadece arzuydu) ve yok olmayarak (arzunun kendisi zevktir) geliyorsa, “modelleme”de bir “önzevk”tir, zevkin kendisinden önce gelen bir zevk.

Bu sebeptendir ki sanatın başarısı sanat eserinin kendisinden önce gelir. Ne yaderk ne de türdeş, resim (sanatın modeli) üreticiliğe ya da hiçbir şekilde üretime ait değildir. Resim hiçbir üretim süreç ve projesi türüne (sanatına) ait değildir. Ve fakat vuku bulur, “modelleme” olarak vuku bulur, tüm model veya figürlerin arkasından ve ötesinden gelen “modelleme” olarak vuku bulur. Resmin nerede vuku bulduğunu biliyoruz: kırmızı ve beyaz ağızda (Kant’a göre beyaz renk zihni masumiyet fikrine hazırlar ve kırmızı renk yücelik fikrine hazırlar...) ¹³. Fakat burada ağzın renkleri ve şekli resim olarak belirmez, en azından bir figürün resmedilmesi olarak belirmez. Kahkahada gözden kaybolurlar. Ağız patlar: bunu yapar. [733] Resmedilmiş ağız, burada çiçeklenen rengin canlı dokunuşu, resmin asli patlaması olarak vuku bulur. Resim buradan ortaya çıkar, (varlığa) gelir; “resim” olarak, *bir* resim olarak ya da bir portre olarak gelmez. Resim kahkahanın “modelleme”si olarak gelir. Dolayısıyla kahkaha ne model ne de benliğe sahip olmadan

¹³ Üçüncü *Eleştiri*, 42. paragraf. [Kant, Immanuel () *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, s.]

kendini modelleyendir. Sanatların arkasında veya ötesinde bir sanat, sanata sahip olmayan bir sanat. (Kahkaha bir sanat değildir, kahkaha sanatı yoktur. Komedi veya nükte belirlenimlerdir, kahkahanın muhtemelen kendinden başka bir şeye itaat ettiği özgülleşmiş modeller ve anlamlardır. Bizatihi kahkaha, onların arkasında veya ötesinde gerçekleşir. Bu şiir hümörün hiçbir türüne ait değildir.)

Bu şiirde kahkaha, resmin belirli bir şekilde tüm sanatsal üretimin modeli olarak –ve öncelikle sanatın modeli olarak şiirin– (varlığa) gelmesidir. Kahkaha kipin modelinin ya da modellerin bir döngüsellik –döngüsel bir *mimesis*– modelinin kurulmasıdır. (Böyle bir döngüsellik “modelleme”nin arka yüzüdür: modeli “modelleme”yle aynı şey, fakat temsilin bakış açısından ele alınıyor). Bu yüzden kahkaha gülmektir: gülmektir çünkü resim saf ses [olarak] patlar, ve çünkü şiir bu resim-olmayan resme –ve aynı zamanda müzik yapmadığından– patlar. Bir ses çıkarır, yankılanan bir sesin sesini. Fakat bu ses bir ses değildir: sesin yokluğudur, tüm seslerin arkasındaki bir sestir.¹⁴ O nefestir, sesin titremesi ve maddesidir, fakat konuşan bir ses değildir. Sesin *rengi*, sesin *kiplmesi* ve sesin *telaffuzu* arasında bulunur. Kahkaha sesin niteliklerine sahip olmayan bir sestir. Sesin tözü ve hatta, kendi varlığa gelişinde gözden kaybolacak olan sesin öznesi gibidir.

Kahkaha, kendi açığa çıkışında gözden kaybolacak olan kahkaha sanatın tözüdür, sanatın öznesidir. Bu şiirde gelir, tüm sanatlardan ve sanatın özünden zevk alır. Fakat bu öz sadece ve sadece kendisidir. Yani, sanatın özü sadece ve sadece *tüm sanatların bir diğerinde yitmelerini ve aynı zamanda kendilerinde gözden kaybolmalarını* sağlamaktır. Bundan dolayı kahkaha güldürü veya alaydır. Ama aynı zamanda, her sanattan diğerine harekette, birlikte vuku bulan “ifade edilemez zarafet” ve baş dönmesidir de (bir diğerine tercüme edilemedikleri ölçüde; ortak ve ayrı amaçları tam da böyle bir tercüme –böyle bir kipleştirme– üretmektir.) [734] Ve bu yüzden bu şiir her sanatı bir diğeriyle hem temsil etme hem de temsil etmeme girişimidir. (Her sanat felsefesinin sanatlar arasındaki farkları silme veya aşma teşebbüsleri olduğu, ve de muhtemelen bu tür tüm kuramların başarısız olduğu ispatlanabilir.)

Sanatlar, hiçbiri ortak temsil (ya da arzu) nesneleri olabilecek bir şeyi temsil etmediğinden, karşılıklı olarak temsil edilemezdirler, çünkü sanatların ortak temsil konusu bulunmaz. Her sanat bir mevcudiyete gelişi sunar.¹⁵ Bu öz belirten, mevcudiyetin kendisinin mevcut özü olan, genel olarak hiçbir mevcudiyetin olmaması

¹⁴ “Sesin yokluğu”, sessiz kadın ve bir başka Baudelaire’ci ‘Bouche au rire enfantin’ için bkz. Peggy Kamuf, “Baudelaire au féminin,” *Paragraphe* 8 (Ekim, 1986).

¹⁵ Bu diller arasındaki çeviri sorunsalıyla benzeşik olmaz mı? (Bkz. Derrida’nın ‘Des Tours de Babel’deki (*Difference in Translation* içinde, ed. Joseph Graham [Ithaca: Cornell UP, 1985]). Dolayısıyla bu dilin bir sanat olarak –olduğu haliyle şiirin yanısıra– veya her dilin farklı bir sanat olarak ele alınışını

demektir. Sadece bazı mevcudiyetler vardır. Sadece tekil bulunuşların çokluğu vardır (ya da vardırırlar). Kendisinde mevcudiyet (“benliği” nerededir?) yoktur, mevcudiyet olarak yoktur. Mevcudiyet uçurumu, mevcudiyetteki bir eksiklik veya aralık tarafından bölünür. Mevcudiyet kendini bölünmüş olarak verir. Sadece –kendiyile bir tür diyalektik ilişkidemiş gibi– bölünmüş olarak değil, aynı zamanda –her biri mevcudiyetin kendisinin gözden kayboluşunun ucunda teklif edilmiş– birçok farklı mevcudiyet arasındaki fark olarak kendini verir.

Bu farklı mevcudiyetler –veya kendisinden farklı olarak “mevcudiyet”– farklı mevcudiyet veya sunum –duyuların sunumu– sanatlarıdır. Onlar mevcudiyeti farklı modelleme –modeli sunma– sanatlarıdır. Her biri bu farkın sınırında teklif olunurlar (ve “vermek” veya “teklif etmek” şu anlama gelir: mevcut olarak verilmemek, sunulmamak; sunumda, geçilemeyecek bir sınıra geliyor olmak. Sınır tüm sanatlar arasında, dille sanat, dille dil sanatı arasında ve de dille dil arasında bulunur. Bu sınır ve izini sürdüğü farklar aşkınsal bir olgusalıktır: *tek* bir duyumuz yok, ya da duyularla dil arasında “doğal” bir homoloji yok (bu Baudelaire’in *karşılıklar* kuramı ya da görüşünün tam zıddıdır). Bu sınır kahkahanın ve ölümün yeridir: ne duyarlığın ne de dilin artık bulunmadığı bir yer. Geliş yeri veya mevcudiyetin tezahürü, mevcudiyetin basitçe geldiği, herhangi bir yerden gelmediği, herhangi bir yere gitmediği. [735]

Bu ironik anlamda ölümün kahkahası veya ölümün ölen sanatçı hakkındaki acımasız güldürüsü değildir. Ölüme ait olmayan bir şey olarak, “ölümün boğazında” kahkahadır (en azından, eğer ölüm mevcudiyetin saf olumsuzlaması olarak temsil ediliyorsa bu böyledir. Eğer ölüm kendi gözden kayboluşuna gelen mevcudiyetin nihai imkanıysa olmaz –bu “ağır ağır ölen” sanatçının başka, spekülative olmayan bir okuması olacaktır). Kahkaha sadece ve sadece titremedir, yankılanma ve sıkıştırmadır, veya *sınırın kendisinin* sarsıntısıdır. Sanatlar arasındaki sınır –resmetme arzusunun yüzleşmek zorunda olduğu sınır– kendini kahkahada açar veya kahkahada ortaya çıkar. Sınırın *içinden* bir yol açmaz. Aksine, kendini açar, sanki bir sınır kendini açığa yarabilirmiş gibi (bu imkansız). Dolayısıyla bu sınırdan da fazlasıdır; kendindeki aralığı –açık geniş ağız– açık eder. Fakat bu (imkansız) açılıştan zevk alır. Kahkaha; dilin sınırı olarak sanatın, sanatın sınırı olarak dilin, diğer sanatların sınırı olarak sanatların ve dillerin sınırı olarak dillerin en uç noktasında sanatın ve dilin neşesidir. Kahkaha sanatlardan bir sanat, diğer tüm sanatları bir arada gerçekleştirecek “topyekün” bir tür sanat değildir. Kahkaha bir sanat değildir, ve bir dil de değildir. Aksine kahkaha, sanatlar olarak sanatların ve dillerin, bittiği ve başladığı yerdir. Tüm dokunuşların sınırına dokunmanın aşırı duyarlılığı ve aşırı kösnüllüğü, zevki veya sevinci; bu, tüm duyarlılık türleri arasındaki sınır, sanatların birbirlerine dokunamamalarına sebep olan sınır, dilin duyular ve sanatlar arasındaki

sınırları geçememesine, veya sanatlara ve duyulara dokunamamasına sebep olan sınır demektir. Poetik resmetme arzusu, dili duyarlı yapma arzusudur ve dolayısıyla tüm sanatları dilin duyarlılığıyla iletişime sokma arzusudur. Bu nedenle ölümcül bir arzudur, çünkü böyle bir arzu haddi zatında duyarlılığın sonu olacaktır ve dolayısıyla sanatların, dil sanatları da dahil, sonunu getirecektir. Sanatlar arasında hiçbir birlik, hiçbir evlilik yoktur ve güzellik “soğuk bir gelin” değildir. Fakat sınırın dokunuşu vardır: gelişin neşesi ve neşenin gelişi.

Sanatçı, sanatın aşırı ucunu istediğinden ölür. Fakat güzelliğin bakışı altında ölür, ve bu kahkaha dolu bir bakıştır. Kahkaha kendi boğazına gelir. Mevcudiyetin kendisinin gelişi –zevk, neşe, sevinç– olarak gelir, çünkü mevcudiyet sadece kendi hassas, duyusal farkında teklif olunur.

Sanatlar arasında bir sunum olarak, yani, sunumun kendisinin farklı sanatları arasında bir sunum olarak, ya da mevcudiyetin tüm kipleri arasında mevcudiyetsiz geliş olarak –bir başka deyişle, tüm sanatların, hem “bir arada”sının hem de “arasında”sının sunumu olarak (son olarak da, “arasında” olarak “bir arada” ve bunun sonucu olarak mevcudiyetin kendini sanatlara *aralaması* [*espacement*]– bizatihi sunum olarak, kahkaha özel bir tür kahkaha değildir. [736] Bir töz olarak kahkaha değildir, ağzın infilak eden varoluşudur (bir “ağızsallık” değil, ağızsallıktan önce gelen bir şey; sözellik, anallık, jenitallik gibi adımların ayrışmasından önce – herhangi bir temsil edilmiş bedenin ötesinde veya arkasında). Kahkaha herhangi bir tür mevcudiyetin en uzak hududunda olmanın şaşırmasıdır. Bu hudutta, tüm sanatları yok eden ve yıkımdan zevk alan, gerçekleşen vahşiliktir. Ve fakat, tam da gözden kayboluşunda kendini *sanata* veren, sınırın kendisinin çekici zarafetidir de. Ölümün eşiğindeki tuhaf neşedir, ne imkansızın sunumudur, ne de sunumun imkansızlığıdır. Aksine, geldiği surette imkansızın kendisidir, kadının kahkahasının “ifade edilemez zarafet”idir.

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Selim Karlıtekin

Pris au mot: kelimesi kelimesine alınacak, sözüne güvenilmek, kelimeler tarafından meydana çıkarıldı – *mot* kelime, *mutum*’dan, anlamsız bir ses, *mu*’nun sesinden yapılmış gürültü.

Mutmut facere: mırıldanmak ya da dırdır etmek - $\mu\upsilon\zeta\omega$, $\mu\upsilon$ $\mu\upsilon$ demek için μ harfini söyle.

Ne dire mot: tek bir söz söyleme – sadece *m* ya da *mu*, *muttio*, *mugir*, mölemek, sızlanmak, *munjami*, *mojami*.

Mutizm [dilsizlik], *motus*, kelime anne, *amuir*, *amuissement* – bir kelimenin sonunda, *mot*’un *t*’si gibi, sessiz olmak.

Yakın akraba bir ses: $\mu\upsilon\rho\mu\upsilon\rho\omega$, *marmarah*, *murmeti*, *murmeln*, *murmure*, bir mırıltı.

Yanlış bir yakın akraba etimolojisi: *motus*, hareket, dudakların hareketi, duygu demek.

Mırmır etmek, gevelemek, homurdanmak, ağız, sızlanmak, inlemek, dırdır etmek, fısıldamak.

Dudaklar büzülmüş, $\mu\upsilon\lambda\lambda\alpha$, dudaklarımı kesiyor, *Mund*, *Maul*, *bouche*, *gueule*, ağız, burun, tükürük.

Mot a mot, kelimesi kelimesine, *muhen*, *moquer*, alay etmek, fars.

Münden, akmak, dökmek, içine boşaltmak.

$\mu\upsilon\rho$, kapamak, $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$, $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, gizem (söyleme).

Motet: bir şiir ya da müzik parçası.

Bir başka yakın akraba gürültü: *mouche*, titrersinek, *musya*, $\mu\upsilon\iota\alpha$, *musca*, *Mücke*.
Mmmmmmm.

Fenike Ugarit’inde hasat tanrısı *Mot*, mısır saplarıyla birlikte, harman yerinde, gelecek hasatta yeniden doğmak için, dünyasını değiştirir. Mısır ve ölüm tanrısı.

Mmmmmmmmm – sürekli, tekrarlanan bir mırıltı, büzülmüş dudaklar yoluyla, öz-boşaltan düşünümün lotus çiçeğinin açılışı olan kutsal om hecesi bile değil, Hegel’in sesli ve sessiz arasındaki ifadenin yetersizliği olarak addettiği boğuk nağme gibi, tüm inekler kara ve aynı zamanda kör edici parlak olduğunda gecenin yetersizliği gibi, geceleyin ineklerin mölemesi gibi, kavramın, topyekün meydana geldiği, kendi has farklılaşmasını kaybettiği ayırt edilemezlik gibi, kavramın geri çekilişiyle havada ya da kağıtta kalan iz gibi, hiçbir kimlik üretmeyen tükenen bir fark, sadece, sesli olarak ifade edilmeksizin çınlayan bir sessizin küt küt atması, vızıldaması, dırdır etmesi, gürlmesi. Mmmmmmmmm sese önseldir, boğazın gerisinden, ağzın arkasından dudaklara hemen hemen hiç dokunmadan, dudakların hiçbir hareketi olmaksızın, basitçe bir hava sütunu karından ağızsal mağaraya sürüldü, konuşmayan mağarasal mekana. Ne ses ne de yazı, ne kelime ne de nida, sadece aşkınsal bir hışırtı, tüm kelimelerin ve tüm sessizliklerin koşulu, ölümümü örttüğüm gırtlaksal bir köken ve ilk hımlama ve homurdanmamı bağırdığım, şarkıda, neşe ve acı, hareketsiz, mumyalaşmış bir kelime dile getirmek, monoton bir gürlüğü, karnımdan yükselen çoklu sesleri yassılaştırıyor, sesini yükseltiyor, duygusal bir gizem, beden ve ruhun tözsel birliği: ammmmmmmmm.

Ölümün boğazında: artık boğaz herhangi bir kelime doğurmak istemediği veya doğuramadığı zaman. Bununla birlikte, tek kelime, bir ya da birçok, ya da birkaç tane daha kelimenin imkanlılığına dair yaralınanç, birtür anlam yaratankelimeler dizisi, sessiz, -boğazın arkasından dudaklara doğru yolunu zorlayacak olan budur, fakat onlara ulaşamayacak, neredeyse oraya hiç gidemeyecek, boğazda çökecek ve akciğerlerin ve karnın derinlerine düşecek. Bir *agon*: bir mızrak dövüşü, turnuva, rakip güçler arasındaki bir saldırı. Yarış: aynı ödül nesne için iki ya da daha çok kişinin mücadelesi, biliyorlar ki aralarından biri üstün gelecek, ötekini yere serecek. Yaşayanlar ya da ölümler. Yaşayanlar her zaman ötekidir, mutlak öteki, kendini ve beni bekleyen bilinçdışı hareket, hep geride bırakılan kim, mühürlenmiş dudaklarımın, sıkılı dişlerimin, ağır dilimin engeline çarparak. Benliğe dayanan benlik, benliğin boğduğu. Ölmenin tek yolu, benlik mahrum kalmak, benliğinde dışında olmak olabilir. Söyleyecek hiçbir şeyi olmayabilir: söyleyecek “daha fazla” bir şey yok dahi yok, sanki bir şey sona ermiş gibi, fakat bundan ziyade hiçbir şey söylenmeye değmeyecekmiş gibi. Anlama kavuşmadan, hatta herhangi dilde bir cümlede anlam kazanmadan ölen bir kelime gibi ölmek. Nazıkçe patlayan bir söz balonu gibi ölmek, geriye parıldayan bir gökkuşağı etkisi bırakarak. *Ölü* kelimesi ölü bir kelime midir? Bir anlamda, evet. İşte ifade: talihsiz, kelimesiz bir ölüm, bu başka hiçkimsenin hakkında bir şarkı yapmadığı ve dans etmediği, ölüm hakkında bir tür konuşma yoludur (sözün gelişi!). Ne kadar ilgilenilirse ilgilenilelim her zaman şarkısız danssız ölüyoruz. Ölüm kelimeler olmadan vuku bulur.

Ölmek, artık yaptığımız ya da yapmadığımız hakkında hiçbir sözümüzün olmayışıdır. *Ölüm* kelimenin ölümünün kelimesidir. *Tod ist das Wort des Todes des Wortes*. *Mort est le mot de la mort du mot*. Fakat kelimelerin ölümü için hiçbir kelime yoktur, tabi ki de yok. Dolayısıyla *ölüm* bir kelime değildir. *Ölüm* vadesi gelmiş bir kelimenin yok eden vızıltısıdır.

¹ Bu metnin daha önceki bir versiyonu ilk kez Susanna Fritscher’le işbirliğiyle hazırlanmış *Mmmmmmm* (Paris: Au Figure, 2000) adlı sanat kitabında basıldı. Sanatçının seriagrafik işine bir kontrpuan oluşturmak niyetindeydim. Müteakip versiyon “Derrida lecteur” olarak isimlendirildi, Kanada’da basıldı (Etudes françaises’in özel sayısında, 28.1-2, 2002, editörler: Georges Leroux ve Ginette Michaud). Bu versiyonda Derrida’nın fonografik işini yankılayan ileri bir kontrpuan eklendi. Elinizdeki üçüncü versiyon *kelimeden ölüme, mot’tan mort’a* gidiyor: yani, çevirilemez olan, sadece kendine tercüme edilebilir, sadece kendine giden bir pasaj, kendini yutkunan bir ağzın fotografik şipşak resmi vasıtasıyla.

İÇ/AŞ

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Selim Karlıtekin

Size “içkinlik ve aşkınlık” üzerine çok kısa bir yazı yazmayı denedim. Zorunlu olarak, ele avuca gelmediğinden bu konudan vazgeçtim. Eğer hakikaten içkinlik kendinde varoluyorsa [subsist]¹, bu varlık kendinde ve kendinden, karşısında özerk olarak varolduğu bir dışarıyı tanımlar. Var-olmak [sub-sister] bir şeyin altında konumlanmış olmayı ifade eder. Bir töz ... tözü olduğunun tözüdür, ve yeri geldiğinde, ilineklerinin tözüdür. Bir özne –*subjectum*– ... eylemlerinin, bilinç durumlarının, vb. öznesidir; bir anlamda unutulmadığı surette, ona hükmeden otoriteye ‘özne/mevzu’ [subject]. Varolmak olarak içkinlik, önüne geçilemez bir dışarıya açılır.

Tam tersine aşkınlık özneyi değil eylemi, varolmanın sınırlarını aşan hareketi belirtir. Ama daha az önce tözün kendini, kendi sınırlarının ötesine –kendi varolmasını riske atarak– açtığını gördük: eğer açılmazsa, eylem ve özellikleriyle dengede kalacağına çözülür.

¹ *Sub-sistence*’daki ‘sistence’, ‘sistere’den geliyor, bu da Hint-Avrupa kökenli bir kelime (**siste*-‘den), ‘sistere’, ‘sisto’-nun şimdiki zaman mastar halidir. Mastar halinin isimleşmesi Heidegger (GA 40) için felsefenin Yunan anından Roma’ya geçişine rastgelir ve modern Batı felsefesi bu isimleşmiş, yani bitmek bilmez bir fiil olarak varlığın açığa çıkışının unutulması önermenin öznesi ile fiili arasındaki bağa (*is, est* gibi *copula*’lar) indirgendiği bir felsefenin devamıdır. Heidegger’in varlığın anlamını restorasyonu varoluştaki saklı imkanı yazıya getirmekle olacaktır. *Sisto* ‘durma, durmak, yer almak, beklemek, görünmek’ anlamlarına geliyor (–den halinden yapılan isim *statum*, ‘statü’nün kökü). *Sisto*’dan *circum-stance*, *de-sistence*, *per-sistence*, *in-sistence*, *ex-istence*, *sub-sistence*.. türüyor. Metinde bu kelimeler arasında sürekli bir git gel söz konusu, neticede ortaya çıkacak olan gerilimler ağı, Nancy’nin ‘tekil-çoğul olmak’la neyi kastettiğini hem yazı hem üslup, hem de üslup olarak söylüyor. Bu hareketlerin çevirisi mümkün değil, bu yüzden parentez içlerinde belirtmeyi uygun gördük (ç.n.).

Fakat aşkınsal eylem hiçbir yerde gerçekleşmez, çünkü tözün dışında sadece eylem tertibi [*l'ordre*] varolur, dolayısıyla aşkınlığın kendisinden bir şey; ya da nitelik tertibi var olur ki bu da ilineksel [*accidental*] ve tutarsızdır. Aşkınsamak ancak ve ancak totoloji olabilir: aşkınlık aşkınsar, ve hiçliğe götürür. (Peşisıra görülür ki içkinlik içkinser [*immane*], fazlası değil).

Eğer aşkınlık aşkınlığa götürüyorsa, kendine içkindir. Eğer içkinlik, eylemsiz ya da teklifsiz bir hizmetçi olarak varolursa, kendinde çözülür. Her iki tarafta da şeyin veya kavramın kökten ve mutlak bir patlaması varolur. Aşkınlık, kendi hayaletinin ardından koşan kötü bir sonsuz gibi, kendini içkinser; içkinlik, çürüyen bir ceset gibi, kendini fesheder.

Hayalet ve leş, aşkınlık ve içkinliğin son iki, sonu gelmez figürleridir. İkisi de mevcut değildir. Varolmak, varoluş, hayalet ve leşi –ölümü bir durum olarak temsil etmenin iki yolu– görmezden gelir. Fakar ölüm bir durum değildir. Ölüm yoktur: bizzatihi açığa çıkar, ve gerçekten de açığa çıkar.

Ölüm, sadece ölüm ‘içkinlik’ ve ‘aşkınlık’a dair tüm spekülasyonları defeder. Ölümde, töz ya da eylem gözden kaybolur: Eş zamanlı olarak, gelgelelim, ölüm varolmanın kendi dışına olan tek geçidine şekil verir. Varolma kendisini varolma halinde tutan zarftan kurtulur (dolayısıyla varolmak altında varolduğu şeyi başından atar) ve varoluşa [*ek-sistence*] ya da kendisinin dışında ‘durmaya’ [*sistence*] ilerler. Tabir caizse, diretmeye [*insistence*]. Ya ölümün içinde ya da ölüm vasıtasıyla (ölüm ince bir bariyer olduğundan) ‘olmak’ [*sisting*] tüm varolmalardan [*insistence*] ya da tutarlılıklardan [*consistence*] daha fazla diretir [*insist*]. “Aşkınlık” şimdi “içkinlik” olur, eldivenin parmağı gibi, içi dışına çıkmış.

Aynısını ‘sanat eseri’ dediğimiz şey için de söyleyebilirim. Bir şeyin sanat eseri olduğunu nasıl anlarız? Sadece şu halde: Onunla yüzleştikimizde, yüzleşmiş kalamayız, biraraya geliriz, çarpışırız, çarpılmışızdır, bunun gibi zarfımızı kaybederiz, eser kendini kaybeder -formlarını, özgülüklerini [*manières*]. Onun bizde geliştiği gibi, bizde onun içinde gelişiriz. Girer ve çıkarız. Her zaman onun ve kendimizin ikisi arasındayızdır [*entre-deux*]. Çabucak bir ‘o’ olduğu kadar bir ‘biz’in (ya da ‘ben’in) olduğunu anlarız. Var-dır –sadece, ne içkinseyen ne de aşkınsayan gerçeklik vardır– iyi-engel ya da kötü-engel vardır, fakat takoz, ne içerde ne de dışarda olan takoz koyan engel, yine de dikili bir bariyer: ölüm, doğum, aşk, söz (*parole*). Orada çarpışırız, çarpılırız. Kendimizde kalmayız, kendimizi terketmeyiz. Tam da aradayız: bir tümseğe, bir yaraya, bir kan pıhtısına varırız.

Varlık oradan taşmış, şişmiş, gerilmiş çıkar. Ne suya içkin su gibi akışkan, ne de dalgaları aşkınsayan yunus gibi zıplayan. Daha çok iki su arasında donuk, sönük, kararsız bir Medusa gibi. Şüphesiz, Medusa filozofa korku salıyor.

“Ne Yapılmalı”

Jean-Luc Nancy

İngilizceden Çeviren: Selim Karlitekin

Ne yapılmalı, şimdi? Soru herkesin dudaklarında, ve bir şekilde, bu, mürur eden herhangi bir filozofu bekleyen, insanların hep sorduğu soru. Ne düşünülmeli? değil: Ne yapılmalı? Soru (filozoflarınki de dahil) herkesin dudaklarında, ama alıkoyulmuş, nadiren dile geliyor, çünkü bizler onu sormak için hala hakkımız, ya da araçlarımız olup olmadığını bilmiyoruz. Muhtemelen, öyle ya da böyle, ihtiyatlı bir şekilde kendimiz için düşünüyoruz, muhtemelen ‘ne yapılmalı?’nın belirsizliği bugün o kadar büyük, o kadar dalgalı, o kadar meçhul ki, şunu bile yapmaya ihtiyaç duymuyoruz: soruyu sormak.

Özellikle de soru, kişinin neyi düşünmesinin doğru olduğunu bildiğini, ve meselenin sadece, eyleme nasıl geçileceği olduğunu varsayıyorsa. Arkamızda teori, önümüzde uygulama – anahtar şey, neyin tam vaktinde, özgül eylemde işe koymak için seçileceği. Ama bu, soruca, en sıradan şekilde varsayılandır. Ve bu durumda ‘ne yapılmalı?’, çoktan verili bir hedefi gerçekleştirmek için “nasıl eylemeli” anlamındadır. Öyleyse “dünyayı dönüştürmek”, dünyanın çoktan verili bir yorumunu gerçekleştirmek, bir umudu gerçekleştirmek, demek.

Ama bizler, neyi düşünmemizin doğru olduğunu bilmiyoruz, ve hatta uygun bir şekilde ümit etmeyi dahi. Muhtemelen artık düşünmek nediri de bilmiyoruz, bunun sonucu olarak, mutlak biçimde, ne ‘yapmayı’ düşünmek nediri, ne de ‘yapmak’ nediri biliyoruz.

Muhtemelen, en azından, bir şey biliyoruz: ‘Ne yapılmalı’ bizim için, nasıl, herşeyin çoktan yapılmadığı (oynanmış, bitmiş, kutsal bir kadere terkedilmiş), ve aynı zamanda, tamamen yapılmayacağı (gelecekte hep gelecek yarınlar için) bir dünyayı meydana getirebiliriz, demek.

Bu, sorunun bize eşzamanlı olarak buyruksal, çifte bir yanıtlama sunması demektir.

Dünyadaki hiçbir şeyin, hiçbir yerleşik yasanın, hiçbir geri döndürülemez sürecin, hiçbir tahminin, hiçbir hesaplanabilir uzamın ölçemeyeceğine mukabil olunmak zorunda – mutlak adalet, kısıtsız nitelik, mükemmel şeref-, ve dünyanın kendisi, burada ve şimdi, her an, geçmişe ya da geleceğe atıfsız, yaratılmak zorunda. Bu demektir ki, dünyayı olduğu haliyle, aynı anda hem olumlamak hem de aleyhinde olmak – eşit miktarda boyuneğiş ve devrimi ölçüp biçip, hep reformla uzlaşma arasında yarıyolda kalmak değil; hiçbir zaman durağan olmayan, her zaman daimi şekilde, kendi çelişkisine yeniden-açılan dünyayı *meydana getirmek*; bu bizi *ne* yapılmalıyı peşinen bilmekten alıkoyar, dünya olmayan hiçbir şeyi, hiçbir zaman yapmamayı dayatır.

Dünyamıza ne olacağı bizim bilemeyeceğimiz bir şey, ve artık tahmin edebileceğimiz ya da yönetebileceğimize de inanamayız. Ama öyle bir şekilde eyleriz ki, bu dünya kendini, olduğu haliyle kendi belirsizliğine açabilecek bir dünya [olur].

Bunlar muğlak genellemeler değil. Bu satırları Ocak 1996'da yazıyorum. 'ne yapılmalı?'da varolan tüm zorluğu –aporia değil– Fransa'daki Aralık grevleri açıkça; tüm teminatlar askıya alınıp, tüm modeller işlevdışı kalınca, ortaya koydu. İktisadi *Realpolitik*in gaddarlıkları karşısındaki çekilme, tam olarak ne yapılmalıyı söyleme riskini pek az alan, hararetli ve hevesli kelimelerle çarpıştı. Bu ikisinin arasında bir şey algılanabilirdi: dünyayı icat etmek; bir dünyaya tâbi olmaktansa, bir başkasını düşlemektense, kaçınılmaz. İcad her zaman için modelsiz ve garantisizdir. Ve bu, kargaşayla, endişeyle ve hatta perişanlıkla yüzleşmek demek. Kesinlikler parçalara ayrıldığında, hiçbir kesinliğin tekabül edemeyeceği tâkat cem olur.

Kaynak: Retreating the Political [Siyasalın Geri Çekilmesi] kitabından sf.157-8.

E - SÖYLEŞİLER

Francis Guibal ile Söyleşi

Söyleşi: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren : Murat Erşen

1- Nancy'nin düşüncesinin başlıca kaynakları nelerdir? Felsefi projesinde fenomenolojinin ve yapısökümün yeri nedir ?

“Zaten, sadece eski Avrupa hümanizminin kendisini sorguladığı husustan bahsetme” yeterliliğinde olmadığını (DC 2, 34) itiraf eden bir yapıtın ana kaynağı, Batı kültürü ve onun (tarihsel, sanatsal, dinsel) tarihinin bütünüdür. Bu düşünceyi bizzat kendisine getirenler, Husserlci fenomenolojinin kurucusu olan öznellikten çok, Heideggerci *Ereignis*'in şimşek gibi çakan parlaklığı ve Derrida'nın yapısöküm tarzıdır (üslubu ya da jestidir); ama hep, bizim kendisinden kök saldıığımız ve Hegel'de kendinin bilinci tamamlanışına varan bir (Batı) tarih(i) zemininde. Dolayısıyla Nancy'nin, post-Heideggerci ve post-Derridacı bir Hegelci olduğunu savunacağım doğallıkla, o Hegel'in felsefesinden özellikle Hıristiyanlığın –ondan, “bizi taşımış ve üretmiş olanı kopararak” (DC 2, 40)– hem tarihsel hem manevi anlamını “anlama” gerekliliğini elde tutmuştur. Bu “anlaşılmış” Hıristiyanlık böylece, tam da ortak olarak paylaşılan etik, politik ve tinsel bir varoluş “sanat”ı yolunda, dini güvencelerinden (inançlarından ve kurallarından) yoksun bırakılmış, Tanrısız bir dünyanın paradoksal ilkesi haline gelerek, “yapısı sökülümüş” ya da “açılmış” (*déclose*) bir Hıristiyanlığa dönüşür.

2- Nancy'nin düşünce mimarisini anlamak için bir anahtar var mıdır? “İmlem” (signification) ve “anlam” (sens) arasındaki fark başat mıdır? Ontolojik sorunsalında etik boyutun yeri nedir ?

Tam da her türlü durağan ve kati mimariyi ya da “kurulum”u (*construction*) reddeden bir düşünceyi anlamaya olanak tanıyan bir “anahtar”dan söz edilebileceğinden emin değilim. Bana tüm bu ince işlemeyi “hareket ettiriyor” görünen şey, tam olarak, bütünü anlaşırlılığını temin eden “kilit taşı/dayanak” olarak anlaşılan “ ilke”nin hem tarihsel hem de kavramsal olarak “geri çekilmesi”dir. Bundan, artık güven verici Başlangıç’a ya da Son’a sahip olmayan “ilkenin geri çekilişinde titreyecek” (DC 1, 118) bir düşünce doğar. Gerçekliği “izah etme” ya da “onun sebeplerini açıklama” (*arraisonner*) yönündeki istencinden kurtulan aklın kendisi ; bir parçalanmanın, bir infilakın ya da bir patlamanın “hiç-egemenliğine” yollanmış olarak, ne bir araya toplanabilir ne de derlenebilir olan, her tasarıya, programa ve yazgıya/varışa (*destination*) meydan okuyan “açılma” halindedir. Dünyada “varoluşun rastlantısallığına” (DC 2, 20), sadece ele geçirilemez bir açıklığın “hiç”ine ya da “ex nihilo”suna dayanan, fırlatılmış, geri yollanmış, terk edilmiş bir varoluşun rastlantısallığına yer açmak ve değerini vermek söz konusudur: “dolambaçları/oyunları (*tours*), düzleri¹ ve tersleri (*revers*) ile birlikte” (DC 2, 21), iyi ya da kötü “talihten başka hiç” [bir şey]. Bu (Bütün’e dair) “hiç” her nihilizmin en uzağında bulunur, zira sonsuz bir anlamlılık (*signifiante*) oyununu başlatan/açan tam da odur: “hiçbir şeyin ya da kimsenin cevap vermediği” yerde, “her şey ve herkes”, “ortak varissizliğimizin (*déshérence*)” sınavında/deneyiminde birbirimiz için “olduğumuz bu adresi yankılar” (DC 2, 15). Hep (Tehdit edici nesneleştirme ve sabitlemeyle ağırlaşmış) sonlu “anlamlamalar”ı hep yeniden ele alması gereken yapı söküm –ya da muallak–, “başka yere doğru, –benim içimdeki ya da benim dışımdaki– başkalarına doğru gönderme ya da geri gönderme” (DC 2, 18) olan bir anlamın asla yerleşmediği bir geçite açılır. Bu anlam artık biricik, baş harfi büyük ya da büyük harflerle yazılmış olamaz, o olsa olsa varoluşların sonsuzluğuna dağılmıştır : “anlamın ya da anlamların son anlamı yoktur” (DC 2, 22), işte “tamamlanmamış, tamamlanabilir olmayan ve sonsuz özde” olduğu ortaya çıkan bir geçidin harikası. (DC 2, 18). Elbette sonlu var olmanın bu “ontolojik” anlamına içkin “etik” bir boyut vardır : bu boyut, varoluşun üstesinden gelebilecek yetenekte olmayı kendisine görev bilen bir “tavırdan”dan ya da bizi birbirimize yönelten” açıklığın hiçliğine –ne sebep ne köken– tutunmaya” (DC 2, 25) davet eden bir “tutum”dan ibarettir. Levinas’la olan yakınlık kesindir, ama bu yakınlık farklılıkları gizlememelidir: birbirleriyle, birbiri için’den kaynaklanmaz, ne de yine Başka’nın-önünde’den ve paylaşılan anlamın sonsuzluğu bizi bir “olmaktan başka türlü”nün O’luğuna doğru döndürmez (“Sans retour et sans recours”, s. 59-103 de *Sens en tous sens*, Galilée, 2004 içinde taslağını çizdiğim Nancy/Lévinas karşılaşmasına atıfta bulunuyorum).

¹ Fr. *avers* ; İng. *obverse*; (ç.n).

3- Nancy düşüncenin kurucu maddiliği üzerine vurgu yapıyor. Beden, uzay ve aralıklanma kavramları onda ontolojik bir boyuta sahip. Bu yönelimler ya da bu tür “aşkınsal olgusallık” özgürlük deneyimiyle nasıl birleşiyor ?

Evet, Nancy’de durmadan baskın yapan, bize tesir eden, bize nüfuz eden ve bizi sarsan bir dışsallığın dışarısı üstüne yapılan kararlı bir vurgu vardır. Ona göre, birbirlerini daima daha baştan birbirlerine açık (olarak) ve, patlama ve genişleme halindeki bir dünyanın “burada kocaman açık”ına (DC 2, 32) birlikte açık (olarak) duyumsayan bedenlerin önemli olması buradan kaynaklanır, ki bu dünya “genel bağlantısı olduğu ilişkilerin öznesi” (DC 2, 103) gibidir. Maddenin, yaşamın ve bedenlerin/cisimlerin bu dünyası hep ileri fırlatılan bir “kıvıltı”da genişler ve araları uzar, ve Nancy’nin bunu Heraklitçi-Nietzscheçi zarlarla oynayan çocuk ya da tesadüfimgesi ile anımsattığı vakidir: “hep yeni dönüşümlerle tekrarlanan bir “vuku-bulmanın” zarlarını atan ve yeniden atan oyun” (DC 2, 28). Hem zaten Freud da, bu ilişkiler dünyasının belirmesine sebep olan enerjiye işaret ederken uzak değildir: “başka yerden, dışarıdan gelen itki/tepi” (DC 2, 92), “kökenimizin çoğalan ve karışık, gömülü ve saçılmış arkaikliğinin” karanlık zemini (DC 2, 145). Yine de “insani olanın sunulu olduğu insani olmayanı” sergilemek, tartmak ve düşünmek insani varoluşa düşer. (ESP, 37): etkilenmiş, dışa serilmiş, yönelinmiş “bedenlerin hareketinden doğan düşünce” (DC 2, 23). Her şey sanki, varoluş itkisi, “içimizdeki dünyanın açıklığının kökensel itkisini” (DC 2, 105) yineliyor ve yeniden oynuyormuş, tekrarlıyor ve ikiliyormuş gibi olup biter. O zaman beden kendini, sözü önceleyen ve kışkırtan “doğuş halindeki bir anlamlılık” (DC 2, 147) içinde dünyaya gelen ve açılan “zihnin olagelişi (événement)” (DC 2, 78) olarak duyumsar ve ifşa eder. O halde olgu ve anlam, madde ve zihin, beden ve ruh ya da yine doğa ve özgürlük arasında hiçbir karşıtlık yoktur: bu tam da, “varoluşun olgusallığı” (EL, 33) ya da onun “özgür saçılımı” (EL, 16) içinde kendini tasdikleyen, duyumsayan, genişleyen “varlığın şaşırtıcı bir yüce gönüllüğü”dür (EL, 155). Ve “özgürlük deneyimi” ne bir özün deneyimidir ne de kendi üstüne katlanmış bir olumsuzluğun, ama o, bizzat yeniliği ancak “ex nihilo” gibi olan bir yaratımın patlayan açıklığı üstüne “bağlı olarak (branché)” kavranıveren daima mucizevi bir belirivermenin ya da bir başlangıcın deneyimidir. “Özgürlük esas itibarıyla”, kendi geçidini açtığı dünyayı düpedüz “parıldatır” (EL, 80)

4- Ortaklık/Topluluk üzerine Nancy’nin çalışması ile Blanchot’nunki arasında ne ilişki vardır ? “Ortak”ın anlamı komünizme, demokrasiye, devrime dair politik soruları nasıl işler? “Ben” ile “biz”in, yani ortak-varoluş olarak varoluşun eklemlenişinde “ile”nin anlamı nedir ?

La communauté désœuvrée başlıklı eserinde, Nancy açık biçimde Blanchot'ya ve onun *La communauté inavouable* [İtiraf Edilemeyen ortaklık/topluluk] üstüne denemesine minnetini gösterir. Her iki durumda da, topluluk/ortaklık paradoksal biçimde gösterir kendini: her türlü "ortaklık kaynaşması"na kökten biçimde karşıt olan "ortaklıksız"ların ortaklığı (CD, 36). Ama Blanchot'nun çözümlemesini sevenler topluluğu/ortaklığı üstünde odakladığı yerde, Nancy tüm insanları "tekilliklerin paylaşımı"nda (CD, 83) birbirine bağlayan birlikte-olma'yı düşünmeye çalışır. Bu "başkalığın birlikte-olma'sı" (CD, 263), onun ortak/toplu halde tuttuğu kişilerin kendilerini birbirinden ayıran ve uzaklaştıran bir huzura çıkma/birlikte görünmenin (*comparution*) birlikte-olma'sıdır. Eğer varoluş doğrudan doğruya ortak-varoluş ise, eğer "biz"siz "ben" yok ise, "ben" in bu "biz"i asla bir bütünlük oluşturmaz, o daima "bizler"dir (*nous autres : biz başkaları'dır*) (ESP, 23), "biri-birileri-ile"dir, (ESP, 75), deyim yerindeyse bir "aramızda"dır, ama "aramızdaki aralık/mesafeden başka bir şey" (ESP, 84) olmayan bir "aramızda"dır. Bundan ötürü bu topluluk/ortaklık ancak, toplumsal ve tarihsel meydana gelme'nin "tesadüfi dünyasına terk edilmiş bir varlık"ın (DC 2, 127) zorunsuzluğu ve faniliği içinde "gelme, geçiş, paylaşım" halinde var olabilir (ki bu benim *Etudes* içinde yayınlanan [Ekim 2000, s. 357-371] "essai sur la voix singulière de Jean-Luc Nancy" konulu bir metne verdiğim başlıktır.) Kiplikleri ve dönüşümleri ne olursa olsun, karşılaşmaları, jestleri, temasları ve işaretleri (göz kırpma-*Winke*) onu bizzat kendisinin ötesine açar ; zira "bizler, tüm olanların ilişkisiyiz" (DC 2, 65). Bu varolanların komünü şu halde "komünist" olarak nitelendirilebilirse de, bu pek tabii Marksyan (*Marxienne*) düşünceyi öylesine şiddetli biçimde bozan ve saptıran totaliter rejimlere nostaljik bir refansla değildir. Sınanacak ya da doğrulaması yapılacak bir fikir ya da bir "hipotez"den (Alain Badiou) ziyade, Nancy için söz konusu olan, sonsuz pratik gerekliklerle yüklü bir "olgu"dur: "En başta, ortak/toplu haldeyiz. Sonra, olduğumuz [şey] haline gelmek zorundayız: veri gerekliğin verisidir ve bu da sonsuzdur" (VD, 25). Demokrasinin "devrimci" hakikati, bu kendini-aşma gerekliğinin sonsuzluğunda bulunmaktadır.

5- Nancy 68 olayları karşısında nasıl konumlanmaktadır? Kapitalist topluma ve onun dünyamızda doğurduğu gerilimlere karşı getirdiği eleştiriler nelerdir ? Çağımızın nihilist eğilimlerine karşı mücadele etmek için "açıklık"a yaptığı çağrı ne anlama gelir?

Nancy'nin düşüncesi, 68 Mayıs'ının "mirası"na olmasa bile, en azından ve daha doğru olarak Nietzscheci üslupta onun "ruhuna" sadık kalmak ister; bu ruhta ise " nihilizmden çıkışa doğru bir yol" görür (VD, 21), "hep birlikte, herkes ve herkesten biri olma biçimindeki gerçek bir olanağa" (VD, 29) doğru bir yol. Yine de kendini "şimdinin yüceliğinde" (CM, 17) muhafaza etmek ve bugün hâlâ "iğrençliğin çoğalması"na göğüs germek için

(CM, 16), “değerin” evrensel ölçeğe yükseltilmiş paranın “eşdeğerliğinde yattığı” (VD, 45) (kapitalist) bir dünya hakkında onun yaptığı kökten eleştiriyi yeniden ele alarak, “demokratik güvence”nin (VD, 11) bu tartışma konusu edilişini ileriye götürmek gerekir. Bu hesaplayıcı ussallığın karşısına, önce adaletin bir başka anlamını koymak gerekir : ölçülemez olana, her varoluşun tekil “ ‘değer’ine, ‘liyakat’ına, (fiyatsız) ‘paha’sına” (DC 2, 89) yer açan ve hakkını veren bir adalet. Bir “Nietzscheci demokrasi”nin (VD, 43) ya da bir “eşitlikçi aristokrasi”nin (VD, 61) paradoksal uygulamasını fiilen esinlemek üzere, ortak olanın (Rousseaucu) anlamı ve maddi koşulların (Marksyen) hesaba katılışı ile birleştirilmesi söz konusu olan [şey], karşılaştırılmaz varlıklara (duyulan) bu saygıdır; zira “katı eşitlik,” tekil “ortak ölçüye vurulamazların paylaşıldığı rejimdir” (VD, 47). Ama, “ortak mevcudiyetimize, birlikte görünmemize ve dışa sergilenişimize ritim vererek (...) birinden diğerine, birilerinden diğerlerine gidip gelen” (DC 2, 92) bu adalet, “biz”de durmaz, ya da daha ziyade, dünyasal birlikte varoluşumuzun metapolitik anlamında bizi aşan bir “erekler düzeni”ne (VD, 61) sonuçta bizi taşır ve açar. Demokrasinin hakikati böylece “kendisini, kendi nihai anlamının mevcudiyetsizliğine olduğu gibi kendi hakiki –ve sonsuz– varlık anlamına da açtığı/sergilediği kadarıyla, paylaşılan varoluşa” (VD, 56) açılır. Hakikaten demokratik bir politika kuşkusuz paylaşılan bu dışa sergilenişin “kapsamını üstlenmek” durumunda değildir, ama “görevi onun açıklığını devam ettirmek, ona erişimin ve icrasının koşullarını temin etmektir” (VD, 33). Zira “insan insanı sonsuzca aşar” (Pascal) ve tekil varoluşlarımızın ortak paylaşımı, kendi tarzında bu sonu olmayan kendini-aşmaya tanıklık etmek için oradadır, ki kendini aşmanın dışında, bizi tehdit eden şey nihilist eşdeğerliğin kapalılığıdır : “ne her şey/bütün (*tout*) (ne de bütün/her şey)) politiktir. Bütün (ya da her şey) çoklu, çoğul-tekildir, edimsel bir sonsuzun sonlu parçalara/patlamalara kaydır” (VD, 60).

Ian James'le Nancy Hakkında Röportaj

Söyleşi: Volkan Çelebi

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

1. Nancy'nin felsefi mimarisini anlamak için başlangıç noktaları nelerdir? Hangi eserlerle Nancy'nin felsefesine açılmak gerekir?

Nancy yazımının mimarisi ya da daha çok, felsefi düşünceyi yapılandırma tekniği olarak anlaşılan “arkitektoniği”, muhtemelen en iyi şekilde, ikiz motifler olan “maruz kalma” ve “paylaşma” yoluyla tarif edilebilir. Nancy'nin felsefi yazımı düşüncenin, kendini aşan veya ona indirgenemez olan şeye maruz kalmasına önayak olur veya bunu yürütür. Ama “Düşünce Biçemi”nde tartıştığım üzere, bunu bir dizi felsefi deyişi ve terimi birbirine bağlamayla, tekrarla, dönüşümle yapar. Bunlar Avrupa geleneğinin geleneksel terimlerinin ta kendisinden ibaret olabilir: varlık, oluş, anlam, ortaklık, yaratım, özgürlük vb. Fakat bunlar belirli düşünce gruplarının da deyişleridir: Heideggerci tabii ama örneğin, Kartezyen, Hegelci, fenomenolojik, teleolojik, hatta Kristolojik de. Tartışmaya açık bir şekilde terimleri, başka metinlerden alınan diğer terimlerle birbirine bağlayarak, değiştirerek, paylaşarak tekrar etme stratejisi, Nancy'nin kariyerinin ilk aşamasından bu yana, felsefesinin arkitektoniğinin ayırt edici özelliği olmuştur (örneğin, 1970'li yıllarda Lacan, Descartes ve Kant hakkındaki eseri).

Bu açıdan, Nancy'nin düşüncesinin hep bir paylaşma (*partage*) ya da *La Communauté désœuvrée*'de kendi de ifade ettiği üzere, "bir yazım ortaklığı, ortaklığın yazımı", bir dizi "birbirine bağlı, değişen, paylaşılmış metinler" olarak okunması gerekir. Tabii ki bu, Nancy'nin felsefesine bir yol bulmayı zorlaştırabilir çünkü Nancy hep, düşünürlerin ille de tanıdık gelmeyen başka deyişleriyle çalışıyor ya da bunu, o deyişlerin anlamını ince ince ama derinlemesine değiştiren şekillerde yapıyor. Bunların üstüne denilebilir ki Nancy'nin düşüncesine yaklaşırken başlamak için en iyi eserler muhtemelen *Le sens du monde* ve *Être singulier pluriel*. Özellikle ilki nispeten anlaşılabilir ve bu eserlerin ikisi birlikte, Nancy'nin olgunlaşmış felsefesinin nüvesini açıkça ifade edip mimarisini çok iyi örneklendirir.

2. Jean-Luc Nancy'nin corpus'unda/corpus'u için çoğulluk ve parçalara ayrılma deneyimini ne yapar? Nancy, parçalar halindeki konuşma bağlamında Nietzsche ve Blanchot'yla nasıl ilgi kurar?

Nancy'de çoğulluk ve parçalara ayrılma sorularının, Nancy'nin geniş ölçüde Nietzsche sonrası veya Heidegger sonrası metafiziğin üstesinden gelinmesi diye tanımlanan şeyin ardından düşünme girişiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Metafiziğin burada, Avrupa felsefesinin Yunan kökeninden beri geleneğini tartışılabilir biçimde şekillendiren belirli düşünce yapısı olarak anlaşılması gerekir. Bu gelenek ister "onto-teoloji" (Heidegger), ister "Hristiyan Platonculuğu" (Nietzsche), ister "logosantrizm" (Derrida) isterse tek kelimeyle "sonluluk" (Badiou) olsun, sonuçta metafizik düşünüşte riskli şey, varlığı genel anlamda, varlıkların bütünlüğü açısından düşünme, ardından da temeller, esaslar veya nedensel ilkeler (zamandan bağımsız özler veya özdeşlikler, temel töz, esas bilgi öznesi kavramları, olanaklılığın a priori durumları, Tanrı'nın en üstün varlık olduğu fikri) açısından o bütünlüğü yapılandırma girişimidir. Özde, metafizik çoğulluğu kapsayıcı bir birliğin bakış açısından, parçalara ayrılmayı da bir bütünlük anlayışının bakış açısından düşünür. Bu bağlamda Blanchot, Nietzsche'nin parçalar halindeki konuşmasını (yani, metafiziğin üstesinden gelmenin Nietzscheci girişimini), çoğulluktan "kendini, bir'le ilişkilendirmeksizin" bir girişim olarak tarif eder. Burada parçalar halinde olan, "bütünü öncelemez, kendini bütünün dışında ve sonrasında ifade eder."

Blanchot'ya göre, Nietzscheci Sonsuz Dönüş doktrini, parçalar halindeki konuşmanın olanaklılığının ve çoğulluğun, birlik ve bütünlüğün dışında ve

ötesinde düşünülüşünün merkezinde. Nancy, yazımında hem kariyerinin başında (örneğin *La Remarque spéculative*'de) hem de sonra 1990'lı yılların ortasından tutarlı biçimde bu zamana kadar Sonsuz Dönüş'e tekrar tekrar atıfta bulunur. Aslında Nancy'nin tüm ontolojisinin, dünyanın anlamı [*sense*] ve varlığın tekil çoğulluğu üstüne söyleminin bu Nietzscheci doktrinle, diyelim ki Heidegger'in fundamental ontolojisinden çok daha ilişkili olarak anlaşılması gerekiyor. Nancy'ye göre, varlık yalnızca tekil çoğulluk açısından söylenebiliyorsa bu çoğulluk herhangi bir bütünlük ya da birlik biçimine indirgenemez olduğu kadar böyledir sadece. Tabii ki buna, felsefi kavramların, dilsel anlamlamanın ya da aslında, herhangi bir düşüncenin bütünlüğü, birliği ya da özdeşliği dahildir. Dolayısıyla, Nancy'nin tekil çoğulluk düşüncüsü, hep düşüncenin bir dışarısına maruz kalmadır. Varlığın tekil çoğulluğu, ontolojik deyişin, anlamlama çalışmasının, kavramsallığın vb özdeşliği ve birliğini muhakkak aşar.

3. *Fragmentary Demand* kitabınızda şöyle yazıyorsunuz: “Nancy'nin 1970'li yıllardan bugüne kadarki felsefesini bilgilendiren en kalıcı düşüncelerden biri, ‘Öznenin doğruluğu, onun dışsallığı ve aşırılığıdır’ düşüncesi.” Bu cümlemin anlamını açabilir misiniz?

Öznenin dışsallığı veya aşırılığı, doğrudan Nancy'nin bütünselleştiremez tekil çoğulluk olarak varlık düşüncesinden gelir. Heidegger'in ileri sürdüğü üzere, Avrupa geleneği özneyi bir töz ya da esas olarak düşünmeye meyilli ve Avrupa modernitesi (en azından Descartes'tan itibaren), varlık bilgisi ve anlayışı tasarısının merkezine böyle esaslı, özerk ve kendini konumlayan bir özneyi yerleştirdi. Bu bağlamda, Nancy'nin (tekil çoğul) varlığının kavranamaz bir aşım veya dışsallık olarak anlaşılmasının, düşünce veya bilinçlilik içinde temel veya esas bir ana hiç yer bırakmadığı kolayca görülebilir. Düşünce, varlığını tekil çoğullarıyla kavrayamazsa o zaman, varlığın tözsel esasının olması gereken yerde, yalnızca indirgenemez bir aşım maruz kalmak vardır. Öyleyse düşünce öznesi, esassızlığa, dışsallığa, bir içeriğin herhangi bir olanaklılığını, yani özerk öznel içselliğin herhangi bir olanaklılığını önceleyen bir dışarıya o maruz kalma anında oluşur. Yine de, öznenin negatif bir an olmaktan çok uzak bu esassız dışsallığı, aynı zamanda onun tekilliği ve maruz kalışıdır, hem de başka öznenin, başka mevcut özeklerin çoğulluğunda oluşur. Nancy'ye göre, öznenin dışsallığı ve aşırılığı, hep ortak varlığımız veya birlikte varlığımız olur. Kendimizi paylaşılmış bir varoluş, birbirimizle yan yana

bir varlıktaki ve o paylaşımın mal edilemez maruz kalımı veya aşımındaki (tekil çoğulluğundaki) özneler olarak deneyimlemekle kalırız.

4. Diyorsunuz ki kalp nakli Nancy'nin yaşamını ve felsefi ilerleyişini bir hayli etkiledi. Nancy'nin bu fiziki hastalığının, onun düşüncesinin/düşüncesindeki özdek için öneminden bahsedebilir misiniz? Yaşamlarımızda her zaman, mecazen, bir çeşit dışsal nakle mi maruz kalıyoruz?

Nancy'nin kullandığı aşım ve dışsallık dili, herhangi bir aşkınsallık veya başka dünyalılık ifade etmez veya göstermez. Aksine, içe mal edilemez ama kökten maddi, şekillendirilmiş, fiziki olanı aşan içkinlik, o içkinliğe birlikte varlık olarak kökensel maruz kalma diye tanımlar (veya dışa kaydeder). Bu açıdan, Nancy'de öznenin dışsallığı veya sonsuz maruz kalımı, özdeklerin özdeklerle (uzaktan) dokunmasıdır (Nancy, özdeklerin “var olduğunu [l'exister], var olma ediminin, varlığın ta kendisi” olduğunu yazar). Yaşayan, duyumsayan özdeklerin, kesinlikle paylaşılmış varoluşta veya paylaşılmış varoluş olarak birbirine maruz kalmasıdır bu. Fakat böyle bir maruz kalma veya kökensel dışsallık, teknik nesneler ve protezcilikten geçer veya onlara dokunur. Paylaşılmış varoluşun aracı maddi özdeklerin, birbirlerine maruz kaldıklarında aralarında paylaşılmış anlamın [sense] tekil çoğulluğunun aracıdır, ancak bu itibarla Nancy'nin, yeniden içsellik fikrinin ta kendisinin yalnızca teknik protezciliğin önceden hep hazır dışsallığı bazında düşünülebildiği bir “eko-teknik” çevre demeye başladığı şeydir. Bu açıdan, yaşamlarımızın bir çeşit dışsal nakline hep maruz kalırız demek tam manasıyla doğru ama bu maruz kalmayı ve dışsal naklin, herhangi bir içsel veya fiziksel içselliği düşünme olanaklılığına maruz kalışını birincil veya öncel olarak düşünmemiz şartıyla.

5. Nancy'nin felsefesi, paylaşılmış/paylaşılan bir düşünce ortaklığına hiçbir bütünlük veya birlik olmaksızın nasıl uygulanıyor? Nancy, tekil olmayı nasıl yapılandırıyor?

Burada Nancy için anahtar, ortaklığı veya birlikte varlığı herhangi bir özdek figürü dışında düşünmek. Eğer ortaklığı veya ortak varlığımızı ulusal veya dini bir kimlik bağlamında ya da paylaşılmış kültürel değerler veya etnisite biçimleri

bazında düşünürsek tekil-çoğul birlikte varlığımızın içe mal edilemez aşımını bütünselleştirmeyi deneme tasarısıyla muhakkak haşır neşir oluruz. Bu, diye ileri sürer Nancy 1980'li yıllardan bugüne kadar, sadece kimliğe dayalı kimlikçi ortaklıklarda hariç tutulan unsurların olumsuzlanması veya yok edilmesine değil o ortaklığın kendini imhasına da yol açan hem şiddetli hem de nihayetinde imkânsız bir süreçtir (Son yüzyılın Alman nasyonal sosyalizminden ve varoluş alanına içkin bir kimlik figürü yapmaya dair herhangi bir girişimden çıkarılan derstir bu). Aslında, diye iddia eder Nancy, ortaklığı yapan ve bizi birbirimizle ortak koyan, varoluşun kendinin paylaşımına, Nancy'nin deyişiyle paylaşılmış sonluluğa, tekil çoğula veya içe mal edilemez aşım gibi, hiçbir zaman hiçbir kimlik figürüne indirgenemez olan varlığa maruz kalmamızdan başka bir şey değildir. Basit bir biçimde ifade edilirse, ortak varlık ortaklıktır ve herhangi bir birlik anlayışını veya kimlik figürünü kaçınılmaz olarak aşar. Öyleyse anahtar, varolan ortaklıkları ortak varlığımızın indirgenemez, sınırsız ve kökten biçimde kimlikçi olmayan olgusuna göre yapılandırmamız. *Tekil çoğulu*, sonsuz ölçüdeki çoğul olarak da ancak özel, belirli ve belirlenebilir kimliklerin ötesinde ve dışında tasavvur edersek düşünebilir veya yapılandırabiliriz. Tekil çoğulluğu, kavram düşüncesinin aşımı haricinde düşünemeyebilir veya kavramsallaştıramayabiliriz ama böyle yaparken, ortaklığı herhangi bir kimlik tarafından sınırlandırılmamış ve paylaşılmış varoluşumuz olarak olumlamak için, bütünleştirilemez tekil çoğulluktan (ona maruz kalmaktan) akıl yürütebiliriz.

6. Nancy, Heideggerci düşünüşü ne şekillerde yapısöküme uğratıp eleştiriyor? Nancy ve Heidegger arasındaki bazı benzemezlikler nelerdir?

Burada, Nietzsche ve Nietzscheci Sonsuz Dönüş doktrininin figürü merkezi önem taşır. Nancy hem erken hem de geç dönem Heidegger'in dilini ve terminolojisini kullansa da ve bunu, Heidegger'in temel ontolojisini veya Varlık söylemini kökten bir biçimde yeniden formüle etmek ya da tekrar çalışmak için yapsa da Nietzscheci başka hale geçme, yineleme ve Sonsuz Dönüş'ün ifade ettiği zamansallığın, özün ve oluşun eleştirisi, Nancy'nin düşünüşünün altında daha tutarlı olarak yatar. Nancy ister açıkça Heideggerci bir deyiş isterse başka felsefi dizgeler kullansın bu doğrudur. Bu açıdan, Sonsuz Dönüş doktrini Bataille, Blanchot ve Klossowski vb tarafından okunduğu haliyle, tartışılabilir biçimde belirleyicidir. 1930'lu, özellikle 1950'li yıllardan bugüne, bu üç düşünürün hepsi Sonsuz Dönüş'te, dağılmış,

çözölmüş olan, (içe dönük ya da diğler türlü) herhangi bir oluş zamanına, aynılığın, toplanmanın veya farklılıktaki kimliğin mantığına tamamen heterojen olan bir varoluş veya varlık doktrini okudu. Geç dönem Heidegger'in dilinde toplanma, korunma veya birlik motiflerinin yanı sıra kökensel verme ve içe dönük bir köken *pathos*'u düşüncesi de özellikle egemen. Bu aslen, merkezci bir toplanma hareketi etrafında düzenlenen bir düşünce. Nancy'nin, aşım, dışsallık vb motifleri etrafında düzenlenen tekil-çoğul varlığının dışa yazımı, varlık içindeki çözölmünün kökten ve merkezkaç hareketi etrafında düzenlenir. Nancy'deki varlığın hep hazırda açığa vurulan veya dışsallaştırılan aralığı, içe dönük bir kökenin Heideggerci herhangi bir *pathos*'unun çözölmelerini işaretler ve daha doğrudan, Nancy'nin düşünüşünü Bataille ve Blanchot'nun düşünüşü ve Nietzscheci olumlamalarıyla hizalar.

7. Nancy, felsefi pratik veya felsefi düşünmek edimine ilişkin tartışmada felsefi ve metafizik anlamlandırmanın sınırını nasıl anlar? Bu tartışma, farklı bir anlam [sense] talebi ve aşan yapısıyla nasıl bağlantı kurar?

Bu, en zor sorulardan biri. Nancy'nin düşünmeye çalıştığı şey düşüncüyü aşıyorsa felsefenin görevi bir biçem, teknik veya o aşan doğaya uygun gelecek felsefi işlem dizisi bulmaktır. Risk hep şu ki her ama her kavramı aşan varlık olarak olumlanan kavramların çalışmasına ayrılmakla sonuçlanır bu. Metafiziğe bu yeniden düşüşten kaçınmak, Nietzsche ve Heidegger sonraki Fransız düşünüşünün büyük bölümünün görevi olmuştur. Çağdaş Fransız düşünüşünde, varlığın sonsuz aşımının "değiş"i için veya maddi içkinliğin mutlak olarak özerk karakterini düşünmek için uygun bir dil bulma sorusu, farklı şekillerde ortaya atıldı. Alain Badiou'nun ileri sürdüğü üzere, sonsuz aşım tam olarak yalnızca matematik yoluyla temsil edilebilir (Cantor küme teorisi). François Laruelle, felsefenin kendinin, mutlak surette bütün düşüncelerin öncesinde olan uygun bir düşünme yöntemi asla sağlayamadığını iddia edip felsefe dışı yeni bir alan yaratmaya çabalamıştır. Hem Badiou'nun hem de Laruelle'in az çok çağdaşı olan Nancy'ye göre de felsefe, düşünce ve yazının kavranamaz sınırında özel bir düşünme ve yazma mantığının peşinden gitmeli. Yalnızca belli bir harekette veya yazma mantığında düşünce, aşım maruz kalabilir ya da o felsefi söylemin anlamlandırma olarak içe kaydettiği anlamı [sense] dışa kaydedebilir. Bunda Nancy, yine Blanchot ve de Bataille'ya fazlasıyla borçlu. Burada tartıştığım üzere anahtar, Nancy'nin başka düşünüşlerin söylemleri ve felsefi terimlerinde ikamet edişi, onları birleştirışı ve dönüştürüşünde yatar. Nancy, felsefi dilin maddeselliğine belli bir şekilde muamele edip düşüncenin söylemsel biçimler almasına ve kendini bu sınırların içinden ama sınırları dahilinde ifade etmesine, kendini farklı biçimlerin

aralıkları veya boşluklarında ifade etmesine, dolayısıyla da kendini kendi aşımına maruz bıraktığı bir noktaya taşımaya izin verir.

8. Nancy, iletişim toplumunda çağdaş sanatları nasıl düşünüyor? Sanata hangi şekillerde katkıda bulunuyor?

Nancy'nin düşünüşü, sanat hakkındaki düşüncemizi maddi bir boyuta ve *aesthesis*, yani duyuşal deneyim sorusuna döndürmeye yönelik büyük yeteneğe sahip. Kültürel üretimin ve iletişimin görsel biçimlerine artan ölçüde maruz kalmamıza karşı Nancy, estetik deneyimin tekilliğinin her zaman sanat eserinin maddeselliğinden, duyuşal boyutundan ve yerleşik maddi varoluşundan kaynaklandığını hatırlatıyor bize.

Çok iyi biliyoruz ki sanat eserleri üstümüzde yoğun ve doğrudan bir tarzda etki bırakır. Az çok dağılmış bir biçimde ve paylaşılmış dünya deneyimimizin dayanıklı doğasıyla, duygusal durumlarla, ne olduğumuzun doğruluğuyla adeta yakından ilişkili bir şekilde anlaşılırlar. Ama bunu öyle yaparlar ki herhangi bir anlamlamaya, kodlanmış anlam veya yoruma tamamen indirgenemezler. Bu bağlamda, sanat biçimlerinin, sanat eserlerinin ve sebebiyet verdikleri yorumların hepsinin çoğullukları, (kendi indirgenemez biçimde çoğul olan) paylaşılmış dünyamızın tam da varoluşunu ve anlamını ifade eden (eko-)teknisitenin indirgenemez çoğulluğunun tezahürleri diye anlaşılmalı. Nancy'nin paylaşılmış varoluş, tekil çoğulluk ve anlam düşüncelerinin hepsi sanat düşüncesiyle yakından ilişkili. Nancy'ye göre, sanatsal biçimlerin ve imgelerin sunumu, anlamlama ve temsille bağlantısızdır ama aynı zamanda, anlamın aşımıyla muhakkak bağlantılıdır. Öyleyse sanat, paylaşılmış dünyamızda en gerçek, maddi ve aslında doğru bir şeyle bir şekilde bağliyor bizi.

9. Nancy, özellikle ortaklık ve paylaşma fikrini uygularken teknoloji, savaş ve küresel adaletsizlik gibi çağdaş soruları nasıl ele alıyor?

Nancy'ye göre bu soru, kimlik figürlerinin yokluğunda küresel ortaklığı düşünme ve bu düşünmeden, küresel ortak varlığı olumlayan politik bir kabul veya etkinlik biçimi bulma sorusu olurdu. Çeşitli eserleri boyunca Nancy, küresel eko-teknik

çevrenin “genel bir eşdeğerlilik egemenliği”ne tabi olduğunu veya onun tarafından düzenlendiğini, bununla da mekanizmaların, kuruluşların, rasyonalize edilmiş kapital biçimlerinin ve kapitalist ekonomik, teknolojik, politik organizasyonun anlaşılabilirliğini ileri sürer. Nancy, (kendi en üst düzeyde bütünleştirici ve kimlikçi olan) bu eşdeğerlilik egemenliğinin sebebiyet verebileceği şiddet çeşidine çok duyarlı. [Küreselleşmenin] Motoru olarak algılanan gerçeklikler veya gereklilik ve istek biçimlerine (piyasalar, büyüme, seçenek vb) sahip “küreselleşme” diye bildiğimiz şeyin farklı şekillerde anlaşılması gerekli ve hepsinden önemlisi, küresel ortaklık ve dayanışmanın yaratımı veya üretiminin farklı düşünme şekillerini bulmaya ihtiyacımız var. Nancy’nin *La Creation du monde* (2002) eseri, bu görevin başladığı tarihi belirlemek için muhtemelen en iyi kitaplardan biri.

10. Nancy, ontolojik sorumluluğun politik, sosyal ve hukuki sorumluluğu öncelediğini belirtiyor. Bu ontolojik sorumluluk özgürlük, adalet ve egemenlikle nasıl ilişki kuruyor? Ya etik sorumluluk?

Nancy, politik olanla ontolojik olanı bir araya getirmemeniz gerektiğini vurgulamaya büyük özen gösteriyor. Bunlar zor sorular. Ne var ki, geçici ve fazlasıyla kısa olarak denebilir ki Nancy’nin, varlığı başkalarına karşı bir çeşit etik sorumluluğun ontolojik olanla eş-kökensel olduğu *birlikte varlık* diye dışa kaydedişinden sonuçlanır bu. Kendinin ve aşkın Başkanın (Levinasçı) yüz yüze’sinden daha çok paylaşılmış bir varoluş sorumluluğu, uzaktan dokunan ve paylaşılmış maddi bir aşımaya maruz kalan yan yana özdeklerin sorumluluğudur bu. Yani politik özgürlük, adalet, egemenlik vb kavramlarımız birlikte varlığın ontolojisinden düşünülmalıdır (ille de temelci bir tarzda, herhangi bir birlikte varlık kavramı üzerinden düşünülmesi gerekmez).

11. Nancy ve diğer Fransız felsefecilerinin (özellikle Bataille ve Derrida’nın) Marx ve komünizm hakkındaki ilişkileri nedir? Ya devrim hakkında? Ve de demokrasi? Nancy’nin politik düşüncesinde demokrasinin yeri nedir?

Nancy’nin (Lacoue-Labarthe’la) politik olanın geri çekilişi ve ortaklık soruları hakkındaki bütün düşüncüsü, Fransız düşüncesünün özel bir heterodoks olmayan

ve olan Marksist geleneğine yerleştirilebilir. Yine çok kısa ve şematik biçimde ortaya konursa, amaç herhangi bir esas veya temel figür yokluğunda ya da Nancy ve Lacoue-Labarthe'in "politik aşkınlık" dediği şeyin yokluğunda politik olanı düşünmek. Nihayetinde bu, metafizik biçimlerin dışındaki komünizm taleplerini yeniden düşünmek anlamına geliyor. Nancy'nin demokrasi üstüne son kitabı *Demokrasinin Hakikati*, bu alanda süregelen en son uğraşı. Burada, demokrasinin herhangi bir politik biçime indirgenemeyeceğinde ısrar ediyor. Çünkü demokrasi, kelimenin tam anlamıyla "gücün halka geçmesi"yse o zaman nihai gerçeği ve olumlama alanı, *demos*'un temel olarak paylaşılmış varoluşundan başka bir şey olamaz. Demokrasinin hakikati, bir dizi anayasal düzenleme veya seçimle ilgili uygulama olmadan önce, ortak varlığımızın ortaklık dışında hiçbir otoriteye (hiçbir eşdeğerlilik hükümlerine veya kimliğin bütünleştirici figürüne) bağımlı olmamasıdır. Onu belli kurumsal figürlere indirgemek veya piyasaların ve ekonomik etkinliğin sözde özgürlüğüne bağımlı kılmak tam da anlam ve özünde ona engel olmaktır. Nancy'ye göre, ortak varlığımız *ne olduğumuzdan* ibaret olduğu için, demokrasi olduğumuz şey *haline gelmemiz* gerektiğine dair sonlu bir talep olmalı. Dolayısıyla, demokratik bir politika talebi, paylaşılmış bir varoluşun paylaşımının böyle gerçekleşebildiği bir boşluk yaratacaktır.

Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi

Söyleşi: Volkan Çelebi

İngilizceden Çeviren: Onur Karamercan

Nancy felsefesinin genel yapısını anlamak için gerekli olan anahtar kavramlar nelerdir?

İçerik açısından bakıldığında, Nancy'nin yazıları, fazlaca "anahtar kavram"dan bahsetmeleri bakımından okunabilir. Yani: Özgürlük, özne, topluluk (ortaklık-*community*), beden, politika, sanat, egemenlik, teknoloji, din, dünya kavramları vs. gibi tek tek ele alınabilecek ama aynı zamanda birbirinin alanına giren ve birbiriyle ilişki içerisinde olan kavramlar. Sorun, Nancy'nin metinlerinde bu kavramların tek tek öne çıkarıldıklarında nasıl ele alınacağıdır. Nancy bu şekilde dile getirmese de, onun metinleri bu tür kavramların soykütüklerinin ayrıntılarıyla ortaya konması ya da bu soykütüklerinin metafizik varsayımlarının, bir yapısökümünü içermeyen bir eleştiri biçimine açılmasıdır (Bu "yapısökümün" içinde bile, Derrida'nın kendisinin de belirttiği gibi, Nancy ve Derrida'nın "anahtar kavramlarını" sunumları açısından ne kadar farklı olduklarını ayırt edebiliriz.) Ya da Nancy'nin ilk kitaplarında daha belirgin olduğu biçimiyle, kavramların soykütüklerinin, (Descartes, Kant, Hegel, Heidegger vb. gibi) önemli filozofların ayrıntılı okumaları tarafından imlendiğini söyleyebiliriz. Böylelikle Nancy felsefesinde "anahtar kavramlar"a dair her vurgu filozoflara ilişkin dikkat çekici bir araştırmaya olduğu kadar felsefe tarihinin izlediği belirli bir yörüngenin yeniden okunmasına da bağlıdır. Bu noktada felsefi ya da tarihî yorumlama, soykütüğü ve "yakın okuma" arasında ayırım yapmaya başlayabiliriz; ve anahtar kavramlar üzerindeki vurgu her seferinde farklı biçimde ortaya çıkacaktır.

Başka bir deyişle, Nancy'nin metinlerini, anahtar kavramlarını tanımlama ve onları ele almak yolundan ziyade; felsefe ile verili söylemsel bir alan, örneğin felsefe, ve psikanaliz, felsefe ve edebiyat, felsefe ve politika, özne, felsefe ve din, ..., arasındaki sorunsal ilişkiyi (*rappor*t) açması sayesinde daha fazla kavrarız. Bu yüzden, önemli kavramlar üzerinde yapılan hiçbir vurgu, diğer alanları yönetiyor olarak felsefi söylemin kavramsal temellerini ayrıcalıklı kılmanın yolu değildir ama ilişkiyi o şekilde duyuran karışık kavramsal içerimleri açıklamanın bir yoludur.

Günümüzün İngilizce konuşulan dünyasında, Nancy'nin yazılarını ve düşüncelerinin açık ve sağlam biçimde anlaşılması için temel ve bilgi verici kavramlara yer veren gittikçe artan sayıda kitaplara, dergi özel sayılarına ve makalelere sahip olduğumuz için şanslıyız. Nancy'nin kitaplarının çevirilerinde bulunan birçok sunuş bölümleri (ve Nancy'nin kendi zengin dipnotları da, diyalogları ve tartışmalarını tarihî ve çağdaş kişilikler ile kavramsal sorunlar kapsamında derinlemesine keşfetmemize yardım etmektedir.) daha geniş bir kaynak araştırması dâhilinde, Nancy'nin metinleri hakkındaki bilgi veren temel kavramların yerini belirlemek bakımından fazlasıyla kullanışlı yöntemler sunmuştur. Nancy'nin metinlerinin aldığı daha kapsamlı tepkilerin ışığında, aynı zamanda Nancy'nin ilk dönemindeki topluluk/ortaklık (*community*) vurgusunu da görmeye başlamaktayız. “Topluluğun filozofu” olarak Nancy, yapıtlarını açıklayan ve onun kabulünü [alımlanışını] yeniden biçimlendiren daha geniş kapsamlı bir kavramlar kümesinin varlığına olanak vermiştir. Merlau-Ponty'nin ve Ricoeur'ün ışığında Nancy'nin yerini belirlerken, Christopher Watkins'in yeni kitabı da (merak uyandıran yeni bir örnek olarak) Nancy'nin yapıtındaki temel kavramları alıştığımızdan tamamen farklı bir biçimde yeniden okumaya açmaktadır. Nancy'nin yazılarının, bugün onun alımlanışını karakterize eden ufkunun daha nüanslandırılmış kavranışı karşısında bile, Nancy'nin düşüncesinin sıradışı zenginliği ve karmaşıklığı ile bir parça başetmek amacıyla “anahtar kavramların” nasıl yalıtılacağı konusundaki zorluğun bir kısmı baki kalır, her ne kadar (bir seferinde Derrida'nın Levinas'ın yazıları hakkında belirttiği gibi) onun yazılarının nasıl da “her yorumun ilk şiddeti olan, kavramsal çerçevelerdeki yavan cisimsizleşmeyi yasakladığını” teslim etmek zorunda olsak bile.

Aynı zamanda, yapıtındaki birkaç anahtar kavramı ayırtırmak istersek, Nancy'nin felsefi geleneğimizi, onun ele aldığı bir tükenişi işaretleyen, “son” ve “kapanışı” ilgilendiren tartışmasını tanımak gerekli olacaktır. Örneğin Dünyanın Anlamı'nın başlarında, “sayesinde/ile bir sona gelenin (tarih, politika, sanat,

dünya...) tasarlanabildiği kelimeler kendilerinde süregiden gerçekliklerin adları değildir ama bütünüyle, (böylelikle körleşmiş) gözlerimizin önünde başladığı yere dönen ve kendisini tamamlayan *anlam* rejimi içerisinde belirlenen kavramların, ideaların adlarıdır” diye işaret ettiği yerde. Bugün, önde gelen entelektüeller üzerine yazılmış, “Temel Kavramlar”adlı kitaplarda hızla artan bir çoğalmaya tanık olmaktayız ve Nancy’nin anahtar kavramlarını konumlandırmayı deneyecek her çalışma, bahsettiğimiz tamamlanma ve kapanışın (*completion and closure*) bu anlamını irdelemelidir.

Sorunuzun ifade biçimi aynı zamanda daha zor bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorun Nancy’nin burada italiklerle yazdığı *anlam* sorusuyla yakından bağlantılıdır. Nancy’nin yapıtının, “felsefî yapı” bakımından ifade edilişi iki ilgili soruyu beraberinde getirmektedir. Birincisi, Nancy’nin metinlerinde kavramlar arasında öne çıkan içsel bir eklemlilik, kavramsal veya içeriksel bir iskeletten kurduğu bir felsefî yapı (*mimari-architecture*)ya da sistem var mıdır? İkinci olarak da, bu yapıyı destekleyen ve farklı kavramlar arasındaki eklemlenmeyi belirleyen; kavramsal bu iskeleti ayakta tutan (ontolojik?, epistemolojik?, etik?) bir temel var mıdır? Bu soruları incelemedeki başlıca zorluk, Nancy’nin çok sayıdaki metinleri ve ele almış olduğu kavramların genişliği olduğu kadar, genel anlamıyla metinlerinin yazımını niteleyen kullandığı biçim ve türlerin bolluğudur. (ve Nancy’nin talebi, biçim ve türlere dair soruların, felsefî kavramların sunuluş biçiminden ya da bu “felsefî yapıyı” kurma denemesinden sökülmemesi yönündedir.) Aynı zamanda, Nancy’nin eserlerinin, bu (Kantçı) mimarının “yapısökümü”nü ve bir sistem oluşturabilecek olan her şeye karşı büyük bir suskunluk teklif ettiğini ileri sürebiliriz. Üstelik Nancy’nin yazı ve röportajlarında *anlam* soruları üzerinde yoğunlaşan dikkat çekici ısrarı bizi onun yapıtının daha tematik bir anlaşılışının ötesine ya da berisine hareket ettiriyormuş gibi, sanırım, ilk olarak felsefî bir mimari bulma arzusunu kıranın *anlam* sorusunun ta kendisi olup olmadığını tartışabiliriz. Bu, Nancy metinlerindeki eleştirel, felsefî detaylandırılmalarında “anahtar kavramlar” arasındaki döngüsel bulaşmaları, ilişkiyi olduğu haliyle yeniden gözden geçirmek ve Nancy’nin asıl amacı olan “dünyanın anlamını” yeniden düşünmeyi talep etmektedir. En azından benim için, bu Nancy’nin metinlerinin bize yönelttiği en önemli meydan okuma olarak kalır. Bu, karşılık olarak, “anahtar kavramlar” arasındaki döngüsel bulaşmaları, olduğu haliyle ilişkiyi, onların eleştirel ve felsefî açıklanışlarında ve Nancy’nin “dünyanın anlamı”nı daha fazla arzuyla yeniden düşünmesi içinde, bizim yeniden düşünmemizi ve yeniden-ifade etmemizi talep eder.

Nancy'nin felsefesinde “demek-isteme (anlamına-gelme)” ve “anlam”¹ kavramları arasındaki en önemli farkı açıklayabilir misiniz?

Elbette anlama yapılan vurgu felsefe tarihinin yörüngesi için de, Nancy'nin kendi metinleri için de yeni bir olgu değildir. Deleuze'ün kitabı olan “Anlamın mantığı” da dâhil olmak üzere, Nancy'nin metinlerinin Deleuze ile önemli bir bağlantısı olsa da, anlam Deleuze ve Guattari'nin düşündüğü şekilde yeni bir kavram buluşu veya yaratısı değildir. Bu ayrımların Türkçe’de nasıl işlediğini bilmiyorum ama zorluğun bir kısmı, Nancy'nin İngilizce çevirilerinde *sens*'in karşılığı olarak, daha sıklıkla vurgu birincisi üzerinde olsa da, “anlam” (*sense*) ve “demek-isteme” (anlamına gelme-*meaning*) sözcüklerinin zaman zaman birbirleriyle değiştirilebilir biçimde kullanılmasıdır. Eğer anlamına gelme ve anlam arasındaki (Derrida'nın önceki metinlerinde, anlamına gelmeyi söylemek-istemek (*meaning/vouloir-dire*) olarak anlaşılabilecek şekilde yeniden biçimlendirmesi bakımından önemli bulduğumuz) ayrım sorunluysa, bu bir yanıyla, Nancy'nin hem devraldığı hem de yeniden biçimlendirdiği felsefî geleneğin yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. Bu ayrım aynı zamanda anlam ile anlamlanmanın (*signification*); anlamlanan (*signified*) olarak demek-istemenin ile ne manaya geldiğini açıkladığımız şeyin ifade ettiği olarak anlamın birbirinden ayrılması yönündeki ısrarının yolunu açmıştır. Bu Nancy'nin yazılarını bir Saussure okumasına indirgememektedir (bu indirgeyici okumanın Derrida'nın karşılanışını ve yapısökümünü, Saussure sonrası felsefecilerdeki anlamlayan oyununun biraz daha fazlası olarak şekillendirmeye ve güçlü biçimde belirlemeye devam ettiğini fark edebiliriz.) Eğer Nancy'nin anlama dair vurgusu hem bir takım felsefî bağlantıları devralıp, hem de onları yeniden biçimlendiriyorsa, bu Husserl'i ve amaçlılık bağlamındaki varsayımları, Heidegger'in “Sinn des Seins”ını (İngilizce’ye istisnasız biçimde çevrildiği üzere “varlığın anlamı” yerine “varlığın duyusu” olarak çevrilseydi Heidegger’e verilen tepkilerin nasıl şekilleneceği bir merak konusudur!) ve aynı ölçüde fenomenolojiyle yakından bağlantılı olan birçok kavramları da kapsamaktadır. Ian James, Nancy üzerine olan kitabının birden çok bölümünde, Nancy'nin metinlerini daha büyük bir bağlam içinde yeniden düşünmemizin önemini irdelemiştir. Benjamin Hutchens'in Nancy hakkındaki kitabının sonundaki röportaj da bu anlamda çok

¹ Sense: Nancy'nin düşüncesinde, “*sense*” sözcüğün duyusu, duyumsama ve maddi gerçeklik ile ilişkisi tekil çoğul olmanın temel hakikatlerinden birisi olsa da, *bütün tekil çoğul olmaların temelsiz temeli olarak “anlam”* şeklinde karşılanmıştır. Zira o, bütün demek-istemelerin (anlamına gelmelerin-*meanings*) ve anlamlanmaların (*significations*) da temelidir. Buradaki çeviri sorunu temel bir sorun olarak gündelik dil kullanımıyla ve geleneksel felsefi kullanımlarla Nancy'nin bağını ne derecede koruduğu ne derecede koparttığı sorundur aynı zamanda. [ed.n.]

aydınlatıcıdır. Bu noktada biri Husserl, diğeri de Heidegger'i izleyen işbu ayrımın planını çizerek başlayan, Lévinas'ın kitabı "La Signification et le Sens" a dönebilir (İngilizce'ye Anlam ve Duyuş olarak çevrilmiştir) ve böylelikle Nancy'nin kendi metinlerini bu konuların derinleştirilmesi ve genişletilmesi olarak okuyabiliriz. Lévinas'ın makalesi aynı zamanda Fransızca 'da *sens*'in bir seferde akla getirdiği kaynak ve bir hedef ya da erek olarak yönlendirme, alınmış olan yol anlamlarıyla oynadığı ölçüde duyuş ve beden arasındaki bağlantıyı da sorgulamaktadır. Nancy'nin *sens*'i anlam olarak çevrildiğinde, kendisi bu anlamları bütünüyle aklında bulundurmasına rağmen, anlam gizli kalma eğilimi göstermektedir. *Sens* Fransızca'da birbiriyle ilişki içindeki birçok kavrama denk gelebilir. Bu kavramların tümü anlamın [duyuşun] kavrama, açıklama, ya da anlama, duyumsama hatta nükte [wit] olarak (Nancy'nin düşüncesinde Witz'in önemini bilmekteyiz) belirlenmesi ve yapılandırılması isteğini zorlaştırmaktadır. Ayrıca Almanca'daki "Varlığın Anlamı"na olan yakınlığı, Nancy'nin metinlerinde, Almanca *Seins* (Varlık) ile Fransızca *sein* ("içinde" ve aynı zamanda Nancy'nin "La Naissance des seins" metninin başlığında olduğu gibi "göğüs") arasındaki ilişki de dâhil olmak üzere birçok başka bağlantıların taslağını çizmesine izin vermektedir. Bununla birlikte, Nancy duyuş kavramını vurgulamak için; "duyuş, duyular, duygu, duygusallık, duyarlılık/hassasiyet ve nefesine düşkünlük: bunlar ancak ortakça vardırılar. Daha açık biçimde, ortaklığın kendi koşulu birimizin başkalarını ve bunun aracılığıyla içsellikte dönüştürülmemiş ya da doldurulmamış ama aramızdaki gerilimde gergin olan dışsallığı duyumsamasıdır." diye yazarken, paylaşılan şey aracılığıyla ilişki-içinde-olmayı, ortak olana dair sorgulamaları sayesinde kendi kaygı alanına taşımaktadır.

Nancy üzerine olan ikincil kaynaklar duyuş/anlam sorusunu, nasıl birçok mevcut felsefî ayrım, karşıtlık ve değer egemenliğinin dışında ama Hegel'in ve Husserl'in, Nietzsche ve Heidegger'in ve (Nancy'nin en yakın muhatapları olarak Lévinas, Deleuze ile en çok bilinenleri olarak Derrida) etkisinde de düşünülebileceğini ister istemez ısrarlı biçimde irdelemişlerdir. Duyuş üzerine olan bu aynı ısrar sırasında tesis edilmiş felsefî ve metafizik ayrımlar, özellikle duyuş ve gerçek arasındaki bağ (ki bu Nancy'nin Badiou'yla olan ilişkisinin neden burada da geçerli olduğunu ortaya koyar) üzerine temelli bir yeniden detaylandırma gerektirmektedir. Aynı zamanda duyuşa dair soruşturma, Nancy'yi aynı kavram etrafında toplanan bir takım çağdaş argümanla bağlantılandırıyor, (Aklımdan Rancière'in yazılarıyla birlikte duygulanım biyopolitikası hakkındaki son tartışmaları geçiriyorum) Nancy'nin nasıl da anlam/duyuş hakkındaki bunca uzun felsefî bir yolla ilişki içerisinde olduğunu, günümüz dünyasında varoluşun maddeselliği üzerine

yeniden canlanmış bir vurguyu ortaya koyarken -bu “duyuşun/anlamın terk edilmişliğinin sergilenmesidir hayatlarımızı düzenleyen”- aynı zamanda bu kadar geniş bir yelpaze içindeki çağdaş düşünüre hitap etmesini düşündürür hale gelmektedir. Yine, Nancy’nin yazılarının özellikle “duyuşun/anlamın terk edilmesine” dair ısrarlı ve kışkırtıcı bir düşünme sunduğu görüşündeyim. Sanki birdenbire “derinlemesine” felsefî ve eşzamanlı olarak, bütün pathos’un ötesinde dünyanın yeni bir “ölçülmesinin” ve “bizim” paylaşılmış varoluşumuzun; Varlığın anlamlanması, dünyada açığa çıkan varlığımızın duyuşu olarak bir ölçüsü.

Nancy’nin düşünmesinde ontolojik sorumluluk, politik, toplumsal ve hukuksal sorumlulukları nasıl öncelemektedir?

Nancy hiç kuşkusuz günümüzde ontolojinin yeniden düşünülmesi konusunda, ya da ontoloji, politika, toplum ve hukuk arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine dair ısrarında yalnız değildir. Son bir kitabının bir bölümünü “solcu bir ontoloji” olarak adlandırması, yine çağdaş muhataplarının birçoğu ile (Derrida, Deleuze, Badiou, Agamben, Eposito, Rancière) paylaştığı bir şeydir. Yine de, sorunuzun ontolojik sorumluluk çerçevesindeki yapısı, daha titiz bir yakından bakış gerektirmektedir. Bu noktada, hepsinden önemlisi, Derrida’nın metinlerinde sorumluluğun oynadığı büyük rolü düşünüyorum ve bana göre Galilée tarafından yayımlanan *Sens*’ın sonlarındaki Nancy üzerine olan *en tous sens* cildinde, Derrida ile Nancy arasındaki bu anlamdaki en önemli röportajlardan birinin adının “Responsabilité—du sens à venir” olması bir rastlantı değildir. Derrida’nın ilk sorusunu takip etmek gerekirse, sorumluluğu olayla [event] olan ilişkisinde nasıl düşünmekteyiz; olmakta olanın mı, yoksa olacak olanın sorumluluğu olarak mı? Bu röportaj boyunca ortaya çıkan zorluklardan birisi, ‘temel’ bir ontolojinin öncelik kazanması ile –şöyle de anlaşılabileceği üzere– “alan” ontolojilerine üstün gelerek (politik, toplumsal ve etik) onları yönetmesi arasında keskin bir ayrıma varmadaki güçlülüdür. Aslında, sorumluluğa yönelik itiraz tam olarak da, sadece sonradan akla gelen etik bir düşünce olmaması; zaten varolan önsel bir ontolojiyi yeniden biçimlendirmesi, ama ilk olarak bu mantıksal üstünlüğü ve önceliği yerinden etmesidir. Burada genel olarak Nancy’nin metnlerinin bizim için yarattığı zorluğun, böyle ayrımlar, üstünlükler ve önceliklerin sorgulanması olduğunu düşünüyorum. Nancy’nin de öne sürdüğü gibi ontoloji, ekonomi veya kapitalizmi, tarih veya politikayı yadsıdığımız anlamına gelmemektedir; “ontoloji adı varoluşun düşünülmesi anlamına gelir” yani, “varoluşun, zorluğuna uygun mertebede, bir evrensellik olarak düşünülmesidir.

Nancy'nin sorumluluğa dair en etkili itirazlarına “Varoluş için Yanıtlama” makalesinde karşılaşılmaktadır. (bir tercümesi, Nancy'nin yapıtlarına adanmış olan *Studies in Practical Philosophy* sayısında bulunmaktadır.) Bu makalede, Derrida'yla karşılıklı olarak, sorumluluğa dair hiçbir iddianın bir kendisine- yanıtlanan ve böylelikle ötekine ya da *birlikte* ilişkide olunanla (bir ortak- ilişki) olan ilişkisellik koşullarından ayrı düşünülemediğini ve bu yüzden sorumluluğun da burada bir açığa çıkarma olarak düşünülmesi gerektiğine (burada Nancy'nin kendi terimlerine daha yakınız) işaret eder. Daha önceki duyuş ve anlam hakkındaki sorunuza anımsamak adına, sorumluluk, “örtülü imlemleri açığa çıkarmak” değil, “varlığı verilmemiş, vaat edilmemiş, garanti edilmemiş - yarın için güvencesi kesinlikle olmayan bir duyuş- tam aksine, henüz olmayanda bilinmeyen ve öngörülemez olarak göze alınmış olası bir duyuşa doğru açılmayı varsaymaktır.” Bu, yükümlülük olarak gördüğümüz, yukarıdan dayatılandan daha az külfetli, “varlığımızı düzenleyen” bir sorumluluktan ziyade, özerk bir öznenin özgür istencini daha az engelleyen bir sorumluluk olacaktır. Nancy, “Varoluş, varoluş için sorumluluktur.” diye yazmaktadır ve varoluş üzerindeki ontolojik olarak anlaşılan bu vurgu, Nancy'nin de altını çizdiği gibi, varoluşun düşünülmesinde dünyasal ve “küresel” şartlardan ya da “duyuşun/anlamın praxisinden” ayrılamayacağıdır. Nancy'nin metninde ilgi çekici olan, Derrida'yla olan röportajda değinilmese de Nancy'nin son yıllarda gittikçe artan bir sıklıkla döndüğü, kendi demokrasi kavramına bağladığı “demokratik varoluşun ne verili olduğu, ne bunun politik rejimlerin bir sorunu olduğu, ne de bir haklar teçhizatı olduğu” görüşüdür. Demokratik varoluş, Duyuş için mutlak bir sorumluluk olarak düşüncenin eşit ve emek isteyen bir biçimde paylaşılması ve Rancière'in yazıları hakkında anlaşılmasının güç olduğuna inandığım duyuşun “yaratılması”na dair bir savdır. Öyleyse Nancy için demokrasi, verili/belirli olmayan için sorumlu olmamızdır: *demos*, halk ya da birbirleriyle bir arada olanlar için.”

Son olarak, bu savın görünürdeki “politik” yanı, Nancy'nin demokrasi ve politikanın yeniden düşünülmesi hakkındaki çok sayıdaki diğer yazılarına doğru açılıyorsa, bu aynı zamanda Nancy'nin en önemli makalelerinden biri olarak gördüğüm, “Varoluş Kararı”nı da yeniden biçimlendirmektedir. Nancy'nin, “varoluşun varoluş için sorumluluk” olduğu iddiası, bu makalede kendisinin Heidegger okumasıyla örtüşmektedir, bu yüzden “ontolojik sorumluluk” üzerine yapılan hiçbir vurguyu Heidegger'in yazılarındaki, “kararlılık” bakımından, Heidegger'in yazdığı biçimiyle, “kişinin kendine en içkin sorumlu-olmaklığını gün ışığına çıkarmasına izin vermesi” olarak “karar” irdelemesinden koparamayız. Heidegger'in “Dünya görüşleri çağında” demokrasinin olasılıkları hakkında

belirttiği suskunluğu göz önünde bulundurulduğunda kendi “politikaları” bir yana, Nancy’nin burada, kişinin “en kendine özgü” ve “en içsel” anlamını yöneten ya da yönlendiren, uygun/mülk olan her şeyin, Heidegger’in “eigentlich” (kendine-özgü/aslî) diye belirttiği kavram oluşunu yeniden okumasında- hırpalamasında veya yapısöküme uğratmasında-, nasıl bir menfaati olduğunu anlamaya başlamaktayız. Bu görüş ayrıca, Derrida’nın “karar- verilemez” olarak ifade ettiği her şeyi de ele almaktadır. Nancy’nin belirttiği üzere -- ve bu iddia edildiği gibi Nancy için bir “Heidegger’cilik” anlamına gelmez-- “buradaki menfaatler dikkate değerdir” (hem Derrida’nın hem de Nancy’nin etkisinde, François Raffoul’un son kitabı da bizim için bu menfaatleri ender görülmüş bir biçimde irdelemiştir.)

***Reticulations* adlı kitabınızda, Nancy’nin “birlikte-olma” ifadesini, “varlığın eğilimi” bağlamında “ötekiler ile bir arada olanlar” olarak ele alınmasının, ben ve toplum arasındaki bağlantının yanı sıra varoluş ve ortak-varoluşu da yeniden düşünmemizi talep ettiğini ileri sürüyorsunuz. Bu görüş Aristotelesçi “kendine-yeter” [self-sufficient] olanın “arke-siz yer değiştirme”yle [an-archic displacement] olan politik ortaklığı tanımını yeniden ortaya koymaktadır. Nancy ağlaşma [reticulation] ve ağlar açısından “varlığın eğilimi”nin yapısökümünü nasıl yapmaktadır?**

İfade ettiğiniz “varlığın eğilimi” ile “birlikte- olma” gibi kavramlar, hâlâ Heidegger’in etkisi altında çalıştığımızı akla getirmektedir ve kuşkusuz Nancy’nin metinleri bizi bu aynı kavramların yeniden düşünülmesine doğru çekmektedir. “Birlikte-olma” Heidegger’in *Mittsein* ve *Mitdasein* terimlerini hatırlatmaktadır. François Raffoul ile Christopher Fynsk’inkilerle birlikte Nancy’nin yazıları, Heidegger’in ilk olarak Varlık ve Zaman’dan itibaren kendisinin ele aldığı ancak kendi “varoluşsal çözümlemesinin” yolunu tıkayan, ele alınış biçimlerinin önemini azalttığı terimlerin ortaya konulması gerekliliğini yeniden vurgulamıştır. Bu anlam çerçevesinde, tüm varoluşun merkezindeki, düzenlenen ya da açığa çıkarılan varlığın dışsallığının altını çizdiğinde Nancy’nin ortak- varoluşa dair ısrarını izlemeye başlamaktayız.² *Reticulations*’ta bu görüşe ait bazı kavramların planını çizerken, Nancy’nin yazılarını büyük ölçüde maruz kaldığı toplum sorusundan geri çekmek

² Düzenlemek olarak çevirdiğimiz dis-pose, açığa çıkarmak olarak çevirdiğimiz ex-pose sözcüklerinin ve varoluş şeklinde karşıansa da etimolojisi göz önünde alındığında dışarıya-çıkma veya dışarıda-bulunma anlamına gelen eks-istenz sözcüğünün aralarındaki ilişkiler bağlamında çık(arıl)ma, sunma, ortaya koyma, vs. anlamları akılda bulundurulmalıdır.

istedim. (alıntı yaptığım nispeten az sayıdaki Nancy metinlerinde, toplum üzerine olan ilk kitaptan yaptığımdan daha çok *Being Singular Plural* 'da.) Bir ölçüde, -- toplanma, ortaklık, kollektif, birlik vb. gibi (birbiriyle) bağlantılı kavramlar, toplum üzerine yapılan vurguda yolları derinden tıkanma eğilimi gösteren fazlasıyla sorunsal birçok kavrama doğru açılmaktadır. Biz bu terimlerin yetersizlikleri ve gösterdikleri kapalılıkla kalırken bile, Nancy'nin kendisinin bildirdiği bununla alakalı güçlük, "başkalarıyla bir arada olanlar"ın tekil çokluğunu ve çoğul tekliğini, varlığın dilbilgisi gibi bir şeyi, ortaklıkta-olma olarak düşünmektir.

Politik ortaklığın "Arke-siz yer değiştirme"siyle ilgili "kendine-yeterlik" gibi bütün bu kavramları ifade ederken yine düşüncenin kavramları oldukça sınırlandırılmıştır. Bir tarafta, politik *autarkeia*'nın kurallandıran formlarını Aristoteles'ten beri yeniden açan siyaset felsefesi geleneği (Nancy "*Dünya'nın Anlamı*"nın politikayla ilgili bölümlerinde öz-yeterliliği [*auto-suffisance*] yeniden düşünmenin gerekliliğine işaret eder.) ve diğer tarafta ise arke-sizliğe yapılan atıflar, Nancy'nin ilişkili olduğu birçok düşünür ile ama hepsinin ötesinde, Heidegger hakkındaki mükemmel kitabında ve aynı zamanda Lévinas ve daha yeni olarak Rancière hakkındaki kitabında Reiner Schürmann'la olan yakın akrabalığını ortaya koymaktadır. Böylesi, (*le retrait du politique* anlamında) siyasal olanı yeniden ele alacak, politik "kendine-yeterliliğin" formlarının ötesinin ya da öncesinin düşünüldüğü ve -politik ortaklık biçimlerine indirgenemez kalırken dahi- bilgi veren bir çözülmenin yeniden düşünülmesinin koşullarını ortaya çıkaracak yollardan biri olacaktır. Topluma dair sorular burada açıkça önemlidir ama belki de Nancy'nin yazılarının karşılandığı biçimde değil.

Aynı zamanda --ve bu *Reticulations*'ta öne sürülmekten çok ima edilmiştir— Nancy'nin metinlerinde "varlığın eğilimi"ne verilen önemin, İtalyan [Özerkçiliği'nin] metinlerinde de çok önemli kavramsal bir rol oynayan, Wittgenstein'in, daha yaygın bir itiraza yol açması gereken, Agamben tarafından ele alınmış "yaşam formları" kavramıyla aksediyor— ya da ona bir alternatif sunuyor- olması gerekmektedir. Eğer Nancy, Foucault'nun etkisinde, "yaşam"a dair söylemler hakkındaki tereddütlerini tekrarlayarak ifade ettiyse, bu, aynı metinler için de belirleyici bir rol oynamaktadır. "Varlığın eğilimi" hem varoluşun "yaşam"ın yerini almasını hem de, --bireysel özneyi biyopolitik biçimde yöneten bir disiplin veya yöntemin formlarına indirgenmeye direnen ya da bunu reddeden bir "ortak-varoluşun" ya da "birlikte-olma"nın— bu eğilimde bir "form" haline gelmeyi reddetme veya en azından bu konuda duraksama etkisi yaratacağı öne sürülebilir. Burada belki de hâlâ arta kalan bir biçimcilik ya da Juan- Manuel

Garrido'nun ifade ettiği gibi, bir formun kendi oluşumuna açılması bulunmaktadır. Ancak Agamben için olduğu gibi, ontolojik olanın sürekli yeniden vurgulanmasını ve ilk önerme olarak bir “politika” için [kimliğin/ kişiliğin] bütün formlarına ısrarlı bir karşı koyuşu talep etmektedir. Reticulations'ta “ Varlığın eğilimi” hakkındaki vurgu bu daha büyük talebin bir parçasıdır.

Ağlaşma ve ağlardan bahsedilmesi konunun seyrini kısmen değiştirmektedir (daha önce tartıştığımız anlamda bir “temel kavram” neredeyse hiç oluşturmada.) Eğer *Reticulations* çıkış noktası olarak -yine de uçta olan- bir motifi alıyorsa, Nancy'nin kendi yazılarının birçoğunda “bizim ağımız ile ya da bir ağ veya şebeke olarak, ağlaşmış ve yayılmış bir ‘biz’ ile” karşılaşılabilir. *Being Singular Plural*'da (italikle yazdığı ve “bizim” ve “biz”i tırnak işaretlerinin içine alması hiç kuşku yok ki bizi daha önce dile getirdiğimiz, Nancy'nin Heidegger'in *eigentlich* kavramına yaptığı atıfları, yeniden işlemiş olmasına geri götürmektedir.) Ağlara yapılan bu atfın, ağlar hakkındaki daha alışılmış beklentilerimiz ve anlayışlarımıza (bilgi teknolojisi, küresel iletişim, bilgisayar ağları vs.) indirgenebilir olmadığını; ama tam da Nancy'de ağlaşmış olan ve bir bakıma kendisinin adlandırdığı biçimiyle “bağlanım olarak varlığın bütün ontolojisi”nin, varlığın tekil çoğulluğunu ve çoğul tekilliğini yeniden düşünmesi bakımından bilgilendirici olabileceğini ve bunu hak ettiğini öne sürmek istiyorum. Burada Nancy'nin düğüm atma ve çözme, *nouage* ve *dénouement* arasındaki oyun olarak örgüye veya ağa yaptığı atıf, Lévinas'ın “varlığın örgüsüne” olan kendi itirazının yeniden yazılmasının bir parçası olarak okunabilir ve böylelikle benim kısmen ele aldığım biçimiyle bunun Nancy'nin Lévinas'ı yeniden okumada eskiden beri süregelen ilgisinin nedeni olduğunu öne sürebilir. (Parantez içinde, bu örgüye olan atıfların Bernard Stiegler'in birçok yeni yazısında da bulunabileceğini not ediyorum.) Elbette, Derrida'nın Heidegger'in “ağ”ını [Geflecht] kendince eğmesi bu bağlamda bağlantılıdır. Bütün bunların gerisinde, Platon'un *symploke*'si [birbirine sarma] yatmaktadır. (Yine de ben bu örgüler ve ağlara olan aynı atfın Batı geleneğinin dışında bir çok gelenekte izlenebileceğinin farkındayım – Karşılaştırmalı Çalışmalar bölümünde çalışmak, bana aynı zamanda bu atıfları hem etnografik hem de politik antropoloji bağlamında “karşılaştırmalı” olarak takip etme zorluğunu ortaya koymuştur.) Kuşkusuz, “politik” olanı yeniden düşünürken sosyal bağları, ilişkileri ve bağlantıları yeniden vurguladığı gibi, ontolojiye yapılan atıflar araya girmekte ve ağlar hakkındaki envai çeşit yazıyı biçimlendirmektedirler. Bu yüzden aynı zamanda, ontolojiye dair soruların, ağ haline gelmiş bir politika veya vatandaşlığın yeni tanımları ve “bağlantısallığa” getirilmiş sıradan itirazların ötesinde yeni formlar sunmak üzere harekete geçirildiği yolları göz önünde bulundurarak, varsayımların bazılarını yeni bir biçime sokmak

istedim. Burada, bu savın sınırları Bruno Latour gibi eşit derecede belirgin birçok başka kaynaklara değin uzansa da, özellikle, kitabımda kısaca seslendiğim Hardt'ın ve Negri'nin yazılarını düşünmekteyim. Hardt ve Negri'ye olan bu atıf, Nancy'nin kendisinin uzun bir süre, fırsat düştükçe İtalyan özerkçiliğiyle bağlantılı olan yazılardan bahsetmesi ya da bu yapıyla (Nancy'nin Hegel üzerine olan kitabının çevirisinde, Jason Smith'in kısa ve anlamlı sunuş bölümünde yaptığı gibi, 90'lar boyunca benim için bu anlamda örnek niteliğinde kalan Futur Antérieur'de yayınladığı Monogrammes serileri) ortak bağlamlardaki yayımlamaları dışında, özellikle Nancy'nin yazılarında ve bunlara gelen karşılıklarda olağan dışı gözükebilir. En azından, ortak bir temel bulmak ve birbirlerinden olan farklılıklarını çürütmek için değil ama Nancy'nin düşüncesinde daha büyük önem verdiğim, zorunlu olarak ortaklaşa ağlaşmış olanı yeniden düşünmek ve vurgulamak için genellikle birlikte okunmayan birçok metni birbiriyle iletişime geçirmeyi umdum. Nancy'nin verdiği karşılık, bir bakıma Negri'nin “yapısökümcülük-sonrası bir ontoloji” başlatma arzusudur. Kısacası, kitabı saldırgan pratiğin ağlaşmış biçimlerini yeniden düşünmek için, özerkçi gelenekten çekilen, bu aynı ortamda Nancy'nin uygunsuz ya da geri çekilmiş, suskun ve zaman dışı görünebilecek yazılarında (başkalarının beni tekrar tekrar bilgilendirip bana hatırlattığı gibi!) yankılanmaya başlayacak yolları arayan birçok arkadaşarımla sohbet ettiğim bir dönemde yazmış olmam tesadüf değildir.

Kitabınızda “gelecek olan bir komünizm”e işaret ediyorsunuz. Blanchot'un yazıları, liberal- “komünist bir gerekliliğin” bakış açısından kapitalist dünyanın eleştirisiyle nasıl bağlantılıdır?

Kitap Hardt ve Negri'nin “komünist olma” ifadesine işaret etse de ve onların “kurucu” (kurulmuş olanla düşmanca bağlantısıyla) olarak bahsettikleri ontolojik varsayımları yeniden düşünmenin peşinde olsa da, *Reticulations*'ta komünizme yapılan göndermeler genellikle anakroniktir ve nihayetinde üç kademelidir. İlki, oldukça basit bir biçimde, son yıllarda komünizm ve ortak'ın [*common*] yeniden düşünülmesi yaygın bir ilgi konusu haline gelmeden önce yazılmıştır. Bugün *Komünizm Düşüncesi* olarak yayımlanmış 2009'da Birkbeck'teki konferans açıkça bu yeniden ele alışı en belirgin örneklerinden biridir. Birçok sayıda derginin son sayılarını toplum ve halka adanması da, bu kavramlarda hâlâ mevcut gizli kalmış detayların ve olanakların altının yeniden çizilmesine gösterilen, vurucu biçimde coşkulu ve yaygın ilginin yeniden canlanışını doğrulamaktadır. İkinci

ve es geçilemez olarak, Nancy bu son hareketin bir parçası olmuştur ve bugün Nancy'nin, toplum üzerine olan kitabında ve *La Comparution*'da "görünüş" ile "gelecek olan bir politika" makalelerinde de dâhil olmak üzere önceki yayımladığı yapıtlarda sorduğu komünizm, toplum ve demokrasi sorularını genişleten, değiştiren ve dikkate değer biçimde detaylandırarak yeniden ortaya koyan birçok sayıda metin ve ders notlarına sahibizdir. Üçüncü ve daha ilgi çekici olarak, komünizme yapılan atıflar, Nancy'nin bir zamanlar "gelecek olan komünizm" olarak ifade ettiğinin (Badiou yarı ciddi yarı şaka yolla Nancy'yi "son komünist" olarak adlandırmaktadır) düşünülmesi hususunda kendi önerisinden kaynaklanan, daha temel bir nedenden dolayı anakronik ve zaman dışıdır.

Gelecek olan bu komünizmi anakronik ve zaman dışı bir biçimde nasıl düşünmeliyiz? Diğer tarafta, Nancy'nin de savunduğu gibi: "Kişi, çağımızı komünizm sorusu olarak akla getirmedikçe çağımız hakkında düşünemez." Başlangıçta Sartre tarafından ortaya atılan bu zorlu görevi ele almak adına Nancy (epeyce zamanlı olduğunu iddia edebileceğimiz bir tavırla) "komünizm sorusuyla yeniden ilgilenmediği, onu yeniden vurgulamadığı, kendisini sorgulamadığı ve yapısökümüne uğratmadığı sürece düşüncenin bir karış bile yol alamayacağını" öne sürmektedir. 1990'da komünizmin güya "çöküşünün" hemen sonrasında yayımlanan *La Comparution*'daki makalesinde komünizm ile olan dostane ilişki kâğıda dökülmüştür ve bu, Nancy'nin açıkça dile getirdiği, çağın ve bunun bir sembolü olarak Berlin Duvarı karşısında gösterdiği politik ve entelektüel hoşnutluğa "öfke"sini doğrulamaktadır. Benim için benzer bir karşı koyuş ve ihtiyat, Nancy ve Lacoue-Labarthe'in Felsefî Araştırmalar Merkezi'nde Politika üzerine on yıl önce yapılmış, (Badiou'nun kendi entelektüel yolculuğunda çok önemli bir durak olduğunu bildirdiği) Mitterrand'ın³ seçilmesinde temsil edilen diğer alternatif sosyalist düşüncelerin yolunu açan birçok sunumunu imlemektedir. Nancy'nin yazıları bu anlam çerçevesinde, Sartre ve Althusser örneklerini de kapsayarak, Fransa'daki komünist mirasın uzun sürece ve aşırı biçimde belirlenmiş karşılaması ile ilişkili olarak okunabilir. Diğer tarafta, Nancy'nin bize bahsettiği komünizm hiç var olmamıştır. O, bütünüyle "hâlâ gelecek olan bir düşüncenin arkaik ismidir." Ya da yine, komünizm, politik bir seçenek değil, "ontolojik bir önerme"dir ve bu yüzden (Nancy'nin *La Comparution* makalesinin alt başlığında öne sürüldüğü gibi) "komünizmin varoluşundan, toplumun varoluşuna" kayılmasını imleyen bir ontolojidir. Asıl göndermenin Bataille'a yapıldığı, toplum üzerine olan önceki kitabın içeriğini genişletir ve detaylandırırken, komünizme yapılan bu göndermeler bugün Blanchot ile olan bağlantısında da tartışılmaktadır ve iki

³ Fransız siyasetçi, 1981-1995 yılları arasında iki dönem görev yapan Fransa başkanı.

düşünür arasında çoktandır devam eden karşılıklı bir söyleşinin parçası haline gelmiştir. Burada soru, Blanchot için “yazma” yollarını göz önünde bulundurarak yöneltmiştir. “Komünizmin ilerleyişinin içinden geçerek, en nihaî olumlama olarak kabul edilen—komünizm her seferinde hâlâ komünizmin ötesinde olmaktadır” (Nancy bunu daha önceki yazılarında “edebi komünizm” olarak başka bir şekilde ifade etmektedir, ancak daha sonraları buna karşı çıkacaktır.) Eğer Blanchot da bunu Devlet’e, dine, aileye vs. indirgenemez kalan bir “dışarıya çağrı” (*l’appel au-dehors*) dışarıya ya da dışsallığa doğru bir açılma şeklinde ifade ediyorsa, o zaman Nancy’nin bu bütün içselliğe karşı koyduğu, Blanchot’un da “ne başka bir dünya olan ya da dünyanın gerisinde uzanan bir şey” görüşünün (daha önceleri Foucault’nun da) paylaştığı yollardan birini görebiliriz. Bu, Blanchot’un deyişiyle “liberal kapitalist dünya” karşısında, özerk mücadelenin formlarını yeniden şekillendirmenin alışılmamış bir yolu olabilir ancak bana göre, “komünizmin gerekliliği” kavramının Blanchot tarafından önerilmesi ve bunun, yine Blanchot’nun önerdiği kavramlardan, “bulunuşu olmayan bir şimdi”den koparılamazlığı Nancy düşüncesinin önemli bir boyutu ve kısaca Marx’ın şeylerin mevcut düzenlerini ortadan kaldırma uyarısını düşünmenin bir diğer yoludur. Az çok başka şekilde ifade edilecek olursa, Nancy’nin komünizm hakkındaki görüşünü, adı “alternatifin alternatifi” olarak geçen yapıları, gerçekten var olan bir komünizm olarak yenilediği bağlamda anlamaya başlıyor olabiliriz. Eğer bu atıflar, Nancy’nin, gelecek olan bir komünizmi evetlemesinin örtüştüğü ve Nancy aracılığıyla Rancière’in de müdahil olduğu bir takım çok karmaşık tartışmalar ile girişimlerin ötesinde Blanchot’nun, önceden oluşturulmuş herhangi bir toplumu dışarıda bırakan (ve kendisinin de dışarıda bırakıldığı) komünizmi olumlamasını yeniden düşünülmesinin de dâhil olduğu yollar açıyorsa, buna rağmen komünizme yapılan atıflar, ortaklığı [common] ortaklıkta-olma, [*being-in-common*] ortak-olanın [*in-common*] “birlikteliği ya da eş zamanlı olarak politikadan geri çekilen veya geri adım atan “beraberliği” olarak yeniden düşünülmesi uyarısını kuvvetlendirmektedir. Yine de bu bizi komünizmin neden Nancy’nin metinlerinde, Blanchot’yu izleyerek, hâlâ bir gereklilik, bir “gerçek” ya da “Faktum” olarak da isimlendirdiği komünizm ile yakın ilişki içerisinde kurulmuş bir gereklilik olarak kaldığını düşünme göreviyle baş başa bırakıyor (bu Jason Smith’in ve benim Nancy’ye yeni bir röportajda yönelttiğimiz ve Jason’ın kendi yapıtında araştırdığı bir sorudur.) Bu aynı zamanda, Nancy’nin(ama Agamben ve Balibar’ın da) fazlasıyla şüpheyle yaklaştığı, diğerleri için (tekrar Hardt ve Negri’yi göz önünde bulunduruyorum) ortak olanın [common] üretilmiş [*produce*] olmasıyla yeniden yüzleşmemizi talep etmektedir. Aynı zamanda, Nancy’nin komünizm hakkında söyledikleri, “ortaklaşa bir duyuş”a ya da “ortak olanın çeşitli duyuşlarına” yer

açmak için “ortak aklı” reddetmesi bakımından kendisinin demokrasiye dair bir çok yeni yazısından koparılamaz. (Nancy için Komünizmin katı anlamıyla bir kavram değil de, kendisine dayanarak demokrasinin özünü ve hedefini sorgulayan bir düşünce doğrultusu, “bir düşünceyi taşıyan isim” olması bu anlama gelmektedir.) Burada kuşkusuz, ertelenmiş olan, daha derinlemesine ayrıntılandırılmayı bekleyen, bizi Nancy’nin yazılarındaki “temel kavramlar”ı tesis etmenin çok daha ötesine taşıyan ve komünizmi ile ortak olanı etraflica düşünmek için Nancy’nin metinlerini bir kez daha bu yaygın ve olağan dışı biçimde iddialı “gerekliliğe” açan pek çok şey vardır. Eğer benim öyle olduğuna inandığım üzere, Nancy en son tartışmalarda Derrida’nın paleonomisi gibi, bu kavramların kesin olarak etraflica düşünülmesini başlatıyorsa, benim *Reticulations*’taki kısa özetim --zaman dışı olsa da-- Blanchot’nun da bu “siyasal olanın geri çekilmesinde” önemli bir rol oynadığını öne sürmektedir.

Politik olanı yeniden düşünmede veya onu “yeniden ele almada”, Schmitt’in Nancy’nin yazılarında oynadığı rol nedir?

Nancy’nin Schmitt üzerine etraflica yazıp yazmadığını bilmiyorum ama Schmitt Nancy’nin metinlerinde kesinlikle önemli bir rol oynamaktadır. Bu, Schmitt’in Rousseau etkisinde “teolojik kavramların siyasallaştırılması”na olan itirazını ve Nancy’nin teoloji ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirmesini de kapsamaktadır Schmitt’in ilgisi, egemenlik kavramını, (egemenliği çıplak varoluş içerisinde eski haline getirmek) yeniden şekillendirmek ve Nancy’nin, politikanın alanı olduğu kadar dünyanın alanı, alansallığı, aralığı gibi bağlantılı birçok kavramın yeniden düşünülmesi hakkındaki kapsamlı sözlerini destekleyen, *nomos ile topos* arasındaki ilişki sorunudur. Schmitt’in Nancy’nin yazılarına dair bildirdiklerinde yapılabilecek çok şey olduğunu düşünüyorum. (Son olarak, Uluslararası İlişkileri etraflica düşünmek amacıyla yalnızca Schmitt üzerine yazmayan Heidegger sonrası döneme ait ortak-varoluşsal [coexistential] bir ontoloji aracılığıyla Uluslararası İlişkiler’in yeniden düşünülmesi olarak sunduğu ortak-varoluş gibi Nancy’yi yakından ilgilendiren, kapsamlı sayıda sorunsal sorguya çeken Louzia Odyseos’un önemli yapıtını keşfettim.)

Schmitt’in yazılarının burada ilgilimiz dahilinde olan iki yönü vardır. Birincisi bizi Nancy’nin Lacou-Labarthe ile “retrait du politique” [politikanın/politik olanın geri çekilmesi] üzerine olan, kısmen Schmitt’ten miras alınmış meşhur

le ve la politique “politik olan ve politika” ayrımını bir anda hem genişleten hem de yerinden eden, daha eski yapıta götürmektedir. (Burada Lacoue- Labarthe ve Nancy’nin Schmitt’ten nasıl faydalandıklarının, “politika” sorununun, Paris’teki merkezlerinin ön planındaki “Nazi Miti” üzerindeki çalışmaları ile nasıl kesişmekte olduğunun farkına varabiliriz.) Lacoue- Labarthe ve Nancy’nin, “politik olan” ve “politika” arasındaki ayrımları etraflıca düşünmeye olan ilgilerinin, devralınmış ve sıkı bir karşıtlık durumundaki bu ayrımın kör bir kabulüyle; ya da bir kötüleme veya genellikle günlük dilde muhalifçe kullanıldığı anlamıyla “politikanın” görmezden gelinmesiyle uzaktan yakından alakası olmadığı açık olmalıdır. Burada “politik olanın” “politik olanı yeniden ele alma” olarak düşünülmesinde ortaya çıkan sonuç, sahip olunan varsayım ve önyargıların birçoğunu kesinlikle zorlaştırmış olduğudur. İlkın tamamen Derrida’nın daha eski metnindeki, yeniden ele almanın “mantığı” tarafından ortaya konan “politik olan” ve “politika” kavramları arasındaki ayrım, politikaya dair --ontoloji, ilişkide-olma, ortaklıkta olma, gelecek olan komünizm gibi terimler-- , aynı zamanda bir “yeniden ele ama” (yeniden düşünme, yeniden yazma, yeniden tahlil etme vs.) olmayan politikadan bir geri adım atma oluşturmamaktadır. Eğer burada adı geçen “politik olan”ın bir kapalılık veya sonluluk anlamı varsa, bu yine Derrida’nın “ ayrımın [*difference*] tekrarının kendisini sonsuz kez tekrar ettiği dairesel limit” görüşü çerçevesinde anlaşılmalıdır. Nancy’nin Derrida okumasının eşsizliği, bu mantık çerçevesinde sonluluk ve sonsuzluk arasındaki oyunu yeniden düşünmesi, özellikle kendi düşüncesinin başlı başına temel yanlarından biri olan Hegel okumasında ve politik olanı ele almasında gördüğümüz mükemmelliğin son(suz)luğu ya da anlamını yeniden ayrıntılandırmasındadır.

Bu görüşün ışığında, kapalılık veya sonluluk iddialarına karşı yöneltilmiş bir takım itirazları yanıtlamak gerekmektedir. Kapalılık veya sonluluk düşüncesinin apolitik olduğuna dair bir bakıma yüzeysel ve indirgemeci (ama polemik açıdan etkili) suçlamaların reddedilmesi gerektiği kadar, aynı ölçüde indirgemeci (polemik olarak etkin, politik olarak da genellikle kendince haklı) olan, Nancy gibi bir düşünürü “ sol- Heidegger’ci” olarak etiketleyen ve bu bağlantılı varsayımla ilgili olarak, Heidegger’in kendi “politikaları” göz önünde bulundurulduğunda Heidegger’i ilk kez ya da yeniden okuyan herkesin komünizm veya demokrasinin yeniden düşünülmesi gerekliliğine karşı bağışık kalacağı, iddiasına karşı çıkılması gerektirmektedir. Bu aynı zamanda (örneğin, kendi ilgisi ne olursa olsun Badiou tarafından seslendirilen) politik olandan “geri çekilmesi” “sonun örnekleme” “metafizik devrinin kapanması” gibi kavramların yalnızca bir “nostaljik tez”, “melankolik bakış açısı” ve “karakteristik olarak sol- Heidegger’ci “peygamberce

tavır” ile eşanlamlı oldukları varsayımını reddetmek anlamına gelmektedir. Bu politika veya komünizm ve hatta politik kararlılık kavramı hakkında belirgin bir düşünce ya da hipotez oluşturmak için işe yarar bir tartışmadır ancak Nancy’nin yazdığı asıl metinlerin ya da Nancy’nin sonlu ve sonsuz olan arasındaki ilişkinin incelenişini sürekli onaylamasının ve metinsel ispatlamalarının ya da Nancy’nin (Marx’ta “peygamberce tavırla” okunabilecek herhangi bir şey gibi) Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ındaki varoluşçu çözümleme “nin başlattığı aynı derecede zorlayıcı ve dar bir anlamda “komünizmi” açıklayan “toplum”u ayrıntılı biçimde okuması” ışığında hem küstahça hem de entelektüel bakımdan aldatıcı - muhtemelen yaklaşımı bakımından cahilce- gözükmetedir. Belki de bu, özellikle Nancy (ve Lacoue- Labarthe) ve Badiou arasında ilişki, düşünmek ve işlenmek için en üretken “politik” çarpışmalardan biri olarak kaldığından abartılmıştır ama Nancy’nin, yalnızca derinlemesine çıkarımlar yapan bir yanıt değil aynı zamanda özellikle Schmitt’in “siyasal kavramının geri çekilişi açısından kışkırtıcı bir yöntem sunan metinlerini, kendisinde sonluluğun önemine ilişkin öne sürülen aceleci – hepsi de Schmitt’in bu kavramından yola çıkan ve olumsuz anlamda esinlenen- varsayımlarla karşı karşıya getirmek bence gerekli gözükmetedir.

Schmitt’in *Concept of the Political*’ının bir okuması burada tehlikede kalmasına rağmen (ve bu Derrida’nın *Politics of Friendship*’ini de kapsayacak bir okumadır) Schmitt’in metninde, Nancy’nin yazılarında Schmitt’in oynadığı rolün takdir edilmeye başlanmasında bana her zaman önemli görünmüş bir bölüm vardır. Metnin başlarına doğru Schmitt, politik olanın en temel kriteri olarak hizmet gören “antitez’ olan’ dost ve düşman arasındaki “nihaî ayrım”a, dönmektedir. Schmitt, dost ve düşman arasındaki bu ayrımın en yoğun derecede bir birlik ya da ayrılık, ortaklık ya da çözülmüslük belirttiğini öne iddia etmekte ve devamında, bu anlamıyla düşmanın -“öteki, yabancı”- varoluşsal olarak bir uzaylıdan farklı olduğunu öne sürmektedir. Bence, Lacoue- Labarthe’in ve Nancy’nin kendileri için, temelinde ve kökeninde “bir bağlantısızlık ya da kopukluk” olarak düşündükleri politik olanı, “neyin böyle sosyal ilişkileri mümkün kıldığı” bakımından yeniden düşünmek adına, yazılarını Paris’in Merkez’inde tasarımları bir rastlantı değildir. Nancy’nin edatlara ilişkin zihinsel faaliyetleri iyi bilinmektedir ama Schmitt’in bu temel antitez için olan alternatifi --“birlik ya da ayrılık”, “ortaklık ya da kopmuşluk”--böylelikle bir alternatif ya da ayrım olarak değil ama bütün bir birliği ya da ortaklığı öncelikle mümkün –özetle- ortak-varoluşsal [*co- existential*]—kılan temel ve kurucu bir ayrılık, kopmuşluk bağlamında incelemesi bana fazlasıyla uygun görünmektedir. Bu “politik ortaklık” biçimlerine indirgenemez kalırken dahi bilgi veren çözüşme” ile ilgili önce ima ettiğimle uyuşmakta (ve Schmitt’in bu

kavramı *The Concept of Political*'da, özellikle Gierke'nin başka türden bir ortaklık olarak Devlet kavramı ışığında kapsamlıca kullandığının farkındayım.) ve yeni politik düşünceler arasında en zorlayıcı yazılardan ve tartışmalardan birini bildiren (Devlet'in yasakladığı) bir çözülmeye [*unbinding*]) doğru hareket etmektedir. Bu yer değiştirmenin, Schmitt'in metnini Nancy'nin kendi metnilerindeki bir takım ilişkili, ortaklık ve birliktelik yükleyen; asla, hazırda ya da kapanma olarak anlaşılan sıradan bir "birlik" veya "ortaklık" olmayan kavramlara yol açması bakımından olan önemini görmeye başlayabiliriz. Nancy'nin Derrida ile kardeşlik sorunu bağlamında nasıl bir alışveriş içinde olduğunu bu okumadaki göndermelerden anlayabiliriz. Hiç kuşkusuz böyle bir yer değiştirme Nancy metnlerinde bütün husumetleri ve çatışmaları, tüm yüzleşme, baskı ve güç ilişkilerini ortadan kaldırmaktadır ve buna dair göndermeler daha önce bahsettiğim röportajımda Nancy'nin kendisinin de işaret ettiği bir şeydir. Ancak bu aynı yer değiştirme, politik olanı yeniden düşünmek bağlamında yalnızca Schmitt'in, etkili ve egemen olarak dost-düşman çiftinin, ya da burada kuvvetle belirtildiği biçimde devletle olan ilişkinin etkisinde değil ama sonlu ve paylaşılan varoluşumuzun içinde, sadece eşsiz çoğul varlığımız, dünyadaki "ortaklıkta-olma"mızla ilgili olarak sıra dışı çeşitlilikte yeni olasılık, imkân ve yeni (Schmitt'in kendi terimiyle) "yoğunluklar"ı söze açmaktadır. Bu son ifadeden çıkarılabilecek olan saflık, bilgilendiren düşünmenin karmaşıklığından çok anlamını yeniden icat ettiğimiz "gereklilik ve sorumluluk", iddia ve *eylem*'in talebiyle karşılanmaktadır.

Kasım 2010

Jean-Luc Nancy
ile bir Söyleşi

Söyleşi:Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviri: Atakan Karakış
Murat Erşen

1- Felsefi yolculuğunuza başladığınızda (eğer gerçek bir başlangıç, saf bir köken varsa) kafanızda özgül ya da özgül olmayan izlekler, olgunlaşmamış temalaştırmalar ve kavramsallaştırmalar vardı. Onca yıldan sonra sizin için hala açıkça muğlak, tahrik edici ve neredeyse dokunulmamış kalan nedir?

Cevap vermem olanaksız. Ne başlangıç, ne düşünce teması ya da şeması görüyorum, yoksa, şüphesiz, ancak bilinçsizce, anlamın sonsuzluğu, düşünme gerekliliğinin sonsuz bolluğu ve bunun çok somut, fiziki, tensel karakteri. Ve elbette ki bu açık, belirsiz, başıboş kalıyor...

2- Bir söyleşide Levinas kendisini esinlendiren yapıtları ve filozofları anlatıyor. Peki siz kimlerden ya da hangi yapıtlardan esinlendiniz? Ve ayrıca yakından biliyoruz ki Derrida'nın düşüncesiyle sizin düşünceniz arasında kökensel bir yakınlık mevcut. Fakat ben başka bir şey sormak istiyorum. Derrida'nın önerdiği felsefe kavramsallaştırılmasına hangi yönlerden itiraz ediyorsunuz? Yani felsefenin anlamı konusunda Derrida ile sizin aranızdaki temel tartışma neydi?

En güçlü içsel dürtüleri Hegel'den – sonsuz devinim, çaba ve «tin»in sabırsızlığı, Kant'tan – aklın «Trieb»ini, Heidegger'den – isim olarak değil fiil olarak «olmak»ı - ve Derrida'dan – tüm olanın kendine has «oluş»una (étance) farkı olarak «varlık»ın bütünsel seferberliği yani différance'ını aldım. Derrida'dan bu noktada ayrışıyorum ki temelde «saçılmış» anlam olan «çıkamaz»dan ziyade «anlam»ı ifade etme zorunluluğunu hissediyorum. Bir kelime ve duyarlık işi. Ayrıca bir yaş, bir nesil işi de: Derrida benim «post-yapıbozumcu» olduğumu söylemişti...

3- *Felsefenin hangi çağından geçiyoruz. Küreselleşme, uzay deneyimi ve virtüel olanaklar felsefenin tarzını ve içeriğini nasıl etkiliyor? Ya da bundan daha önce şunları soralım: Herhangi bir şey felsefeyi nasıl etkiler ve felsefe o şeyi nesnesi olarak nasıl hedefler? Başka bir deyişle, felsefe bir şeyi hedefleme kararını nasıl verir ?*

Çağdaş Batı'nın dışına geçme çağı, yani dolayısıyla “Doğu”nun da: dünya kendi ekseninde dönüyor ve havada duyulmamış olan var (bu da demek oluyor ki bu duyulmayandan birazcık duyuluyor). “Felsefe”, bu ne demektir? Sınıra geçme, diğer kıyıya, dışarıya ve felsefenin de dışına yanaşma. Dayatıcı kültürümüz – bilgi, bilim, teknik, etik, politika, estetik–nasıl tüm parçalarıyla duyulmamışa ve dışarıya dokunuyor? Kendimizi nasıl uçurumun kenarında hissediyoruz, uçurum boş veya kocaman açılmış bir sonsuz veya dalınabilecek bir okyanus da olsa?

4- *Sizin felsefi evreninizde, tekilliklerin ortak birlikte-sunumu ve öznenin ortak olana açılması kurucu bir role sahip. Öznenin birlikte-sunumu ve açılmasında anlam ile demek-istemek arasındaki önemli fark nedir? Bu açıklık özneyi sahici kılar mı? Bu, bir tekillığe- gerçek bir doğuşun biricik kaynağı mıdır?*

«Ortak» her şeyden önce yalıtılmış-olmayan (non-isolé), paylaşılmış olan, «birinden başkasına» olandır, yani tam da birinin ve başkasının koşulu. Yalıtılmış bir yoktur, mutlak biçimde yoktur. Sadece «birler» vardır, dolayısıyla birler ve başkaları. “Başka”, “bir”in apaçıklığıdır/kanıtıdır. Bundan dolayı, “anlam” (ingilizcede sense) “birin-den-başkası-na” veya “birlerden başkalarına” olandan başka bir şey değildir. Anlamlama (signification/meaning) daha ziyade önce birinin veya başkasının yaptığı temsildir. Örneğin “ülke” sözcüğüne bir anlamlılık veriyorum ve bunu size iletmeyi deniyorum; ama aynı zamanda ve

el-altında eğer sizin duygulanımınız, kültürel, zihinsel, estetik dünyanızla bir ilişkiye giriyorum demeye cüret edersem, bu anlam yapar/yaratır. Elbette ki anlam ve anlamlandırmayı iki su geçirmez rejim olarak ayıramayız. Birbirlerinin içine girerler, birbirlerini paylaşırlar. Ama farkları “iyi sonsuz”un (anlam-sens) “kötü sonsuz”a (*meaning*) göre farkıdır.

5- *Beden, uzay, aralıklanma, mekansallık, mesafelenme ve ara kavramları felsefenizin ana yörüngeleri olarak görülebilir. Bu kavramlar, olgusallığın bir düşünülüşü ve olgusalılıkta bir düşünüş olarak, ortak'ın ve dünya-da ve dünya-ile olan öznenin kuruluşuna nasıl katkıda bulunur?*

Birlerin (ve) başkaların aralıklanması (*espacement*) bir topografi anlamında “olgusal” bir uzam değildir. Aşkınsal bir aralıklanmadır bu, hatta mutlak aşkınlığın ta kendisidir: tüm deneyim ve varoluş koşulunun koşuludur ki bir uzaklık, mesafe, dışındalık veya yanındalık var. Bunda saf içkinlik (*immanence*) olamaz çünkü o zaman içkinliğin “iç”inin (“*im*” de “*immanence*”) anlamı olmazdı. Aşkınsal olgusalılık aşkınsal maddeselliğin olgusalılığıdır: maddesiz dünya olmaz, maddesiz tin olmaz, maddesiz anlam olmaz yani mesafesiz ve ilişkisiz: “Madde” “aralıklanma” demektir, içkinlik-olmayan. Bu ayrıca “ortak” veya “ortakça” (*en-commun*) «kurulmamış» demektir. O kurucudur. Mesafe ilktir, çoğul ilktir. Ya da daha ziyade aynı şey olan çoğul ve tekil birlikte «ilktir».

6- *La Comparution [Birliktegörünme] başlıklı makaleniz komünizm kavramını sorguluyor ve açmılıyor. Komünizmin, politik bir seçenek değil ontolojik bir önerme olduğunu söylüyorsunuz. Komünizmle ilişkili olarak ne tür bir “ontolojik olan”dan bahsediyorsunuz? Ve ayrıca, “Marx: olay”dır diyorsunuz? Bu ne demek? Onun/ bunun sürprizi nedir?*

“Marx”, sayesinde “ortak”ın tanınmasını talep ettiği, olayın adıdır; olayın bireysel, sosyal, füzyonel, politik veya duygusal olan sayesinde (var)olduğu unutulmuştur. “Marx” der ki: insanların insanlığı varoluşlarının paylaşımında üretilir, varoluşların anlamı ve doğa ile değiş tokuşlarının anlamı olarak. Bu önermeler hala keşfedilmek, kat kat açılmak, kazılmak ister, ancak akınları tam da insanlığın yeni bir kendilik bilincinin akınıdır. Ortakça’nın bu akınında aynı

zamanda gerekliliğin de akını vardır: “ölçüştürülemez tekil değerimizde hepimiz eşitiz”. Mutlak eşdeğersizliğimizde (*inéquivalence*) hepimiz eşitiz. Her birimiz eşdeğersiziz, yalnız para kendi kendine eşdeğerdir ...

7- *Demokrasinin Hakikati’nde demokrasi ve politik olan arasında bir ayrım yapıyorsunuz. Birliktegörünme’den Demokrasinin Hakikati’ne düşüncenizin çizgisi nedir? Politik olani komünizm ve demokrasi üzerine bir yeniye açılma mı, yoksa düşüncenizde bir kırılma mı meydana geldi? Bir devrim ya da aşkınsal mesihsellik ne demektir?*

“Comparution” da hala “politika” ile “ortakça” yı [*en-commun*] karıştırıyordum. Bu eski yanılgıyı ben de paylaşıyordum. Oysa politika ortakta varoluşun [*existence en commun*] tümü değildir. Ve «demokrasi» hem bir yönetim modeli fikrini hem de kendisine eşit olan bir insanlık fikrini barındırır, yani az önce söylediğim gibi, asli eşdeğersizliğine veya sonsuzluğuna eşit olma fikrini (bunlar aynı şeydir). Politikayı sadece onu ortağın diğer alanlarından ayırırsak ortaya koyabiliriz. Dolayısıyla «politika»yı kapsayıcı bir alan, ayrıca silinmesi gereken ayrılmış bir alan («Devletin yok olması») olarak ele almayı bıraktım. Politika gereklidir ancak yerini sınırlamak da gereklidir.

Ne mesihçilik, ne devrim: daha çok «yeniden bulunmuş ebediyet» (Rimbaud) burada ve şimdi, hemen, anında. Projelerin (projet: öne fırlatma) sonu, «fırlatma»ların (*jet*) başlangıcı (özneler (*sujet: altına fırlatma*), retler (*rejet: geriye atma*), fışkırmalar (*jaillissements*)).

8- *Özgürlük Deneyimi’nde, diyorsunuz ki: « Özgürlük felsefeyi en yabancı ve en ayırıcı hakikatin önüne çıkarır». Bu hakikat nedir ve özgürlük bizi onun önüne nasıl çıkarır ?*

Şunun hakikatidir: “varlık”ımız bizden öndedir, bizden sonsuzca önde gelir [bizi sonsuzca önceler]. Özgürlük bizi sonsuz bir “dışarı”ya maruz bırakır. Bizi “[bir şey]den” özgürleştirmez ama “[bir şey]için” veya “[bir şey]e doğru” veya “[bir şey]de” özgürleştirir. Bu bir açıklıktır (*ouverture*), bir özellik (*propriété*) değildir. Özgürlük kendini her zaman daha fazla “dışarı” açar, “özgürlük”ün hiçbir özdeşleşmesine açılmaz. Özgürlükçü değil özgürleştiren özgürlük.

9- Özgürlüğün aşkınsal maddiliği ya da olgusalılığı düşüncenizin ana figürlerinden birisi. Bunun önemini felsefi konumlanışınız açısından anlatabilir misiniz?

Bunu size daha önce de söyledim: maddesellik aralıklanma ve çoğulluktur. Dolayısıyla açıklık. Açığızdır, bu varlığa eklenmiş bir nitelik değildir, varlıktır. «Olmak» açar: «olma»nın eylemi ve tanımıdır bu. Olmak daha çok olmaya, daha da olmaya, [bir şey]de –dünyada, kendinde, başkalarında, şeylerde– olmaya açar. Olmak = [bir şey]de, böyle diyebiliriz. Ve [bir şey] e = uzam, beden, anlam. Kendi aralarında birbirlerini anlayan/hisseden (*sentir*) bedenler. “Özgürlük”, “böyle olmayı” eriten bu “[bir şey]de olma”yı adlandırır.

10- Özgürlük Deneyimi »nde, *Fragmanlar* (Türkçe, s. 199), şöyle yazıyorsunuz:

“Varoluşun özü yoksa, bu bütünüyle kendi kararı içinde olmasındandır. Varoluş bütünüyle kendini karar olarak almak ve tutmak özgür kararındadır... ya/ya da kendine şu ya da bu öz olarak karar verme kararında. İşte varılacak olan, ya da bize varmaya bırakmamız gereken *ethos* budur. Bu *ethos* bir «ahlaki bilinç ilerlemesine» tekabül etmez, ama ilk-kökensel etikliği günışığına çıkarır; onsuz ne Platon’un İyi’si olabilir, ne Kant’ın iyi istemi ... »

Levinasçı Etik anlamlarının tersine, siz etiğin daha sonra geldiğini ifade ediyorsunuz? Karardan sonra, tutumdan sonra, olgusalılığına maruz kalışımızdan sonra? Neden önce değil de sonra?

Hayır, bu fragman kararın *ethos* olduğunu söylüyor. Ne önce ne sonra var. Varolma, varolmaya karar verme, karar vermek için var olma var. *Ethos* hala bir karardır, bir yol açmadır. *Ethos* “kalınacak yer”dir (yerdir, aşına yer) ya/ya da “nasıl eyleneceğidir” (*habitus, handeln*). İkisi birlikte: yer olarak eylem ve eyleme yolu olarak kalma. Hep birlikte: neyin ya da nerenin yerinde, nasıl! Nasılda, ne ve neresi alınır? Ve hiçbir model yoktur, buyruk yoktur bu “nasıl” için. Yalnızca aralıklanma olarak varlık vardır.

11- Her zaman sanat ve sanatçı deneyimi üzerine yazıyorsunuz. Kùltürler arasılığın ve iletişimselliğın bu çağında sanatçı için kafanızda nasıl bir rol var? Hala, bir imgenin sanatın bir sunumuna hizmet edebileceğine inanıyor musunuz?

Eğer «imge» mevcut olmayanın mevcut olması anlamına geliyorsa, evet. Sanat sunulamaz olanı sunar. Mevcudiyete ait olmayanı sunar.

Sanat: sonsuzca mevcut olmayanın, sonsuz mevcutsuzluğun anlamın mutlak açılımı olarak imgesi. Hepsi geri çekilmiştir. Şekli olmayanın şekilleri. Duyumsanamayanın anlamı/duyusu. Bugün, hiçbir şekil verili değildir. Atomik duyumu arıyoruz: leke, pul, çizgi, çığlık. Şekil eksikliğimiz olduğunu biliyoruz ama hazır/elverişli olanlardan da çekiniyoruz. Dolayısıyla “sanat”ın şekil, şekilcilik, estetizm olarak söylediğı şeyden de çekiniyoruz. Fışkırmanın ve açıklığın arzusunu hayata geçiriyoruz: duyulmamış bir müziğı nasıl yeniden dinlemeli/anlamalı? Görünmez bir imgeyi nasıl görmeli?

12- Yazıdan sonra kim ya da ne geliyor? “Bu gelen, bir ontolojiye mi me-ontolojiye mi ait? Yazma deneyimini düşünürsek, dışa-kayıt ve başkalığın ne demek olduğunu anlatır mısınız?

“Yazmak”: anlam işaretleri bırakmak için çorak bir yüzeyi çiziktirmek, taramak. Bildirmek, anlatmak, söylemek değil, çiziktirmek, kağıdı veya ekranı sıyırmak ve yazan parmaklar ve okuyan gözler. Böylece yazılı, okunabilir, kaydedilmiş olanın dışına getirmek: dışayazmak (*excrire*). Bir dış belirtmek, bir başka – anlamlandırmadan başka, yazılmış metinden başka. Başka bir metin değil ama tüm yazının dışayazdığı metnin başkası.

14- Hegel, dinin hakikatin biçimlerinden birisi olduğunu söylüyordu – en yüksek biçimi olmasa da. Siz dinin hakikati hakkında ne düşünüyorsunuz? Felsefe kendi anlarında böylesi bir hakikati içerir mi? Ya da dinin hakikati başka bir dünyaya mı aittir? Ya da bütün söyleneni silme-altına alırsak; dinin herhangi bir hakikati var mıdır?

Din gözlemin ve kuruntunun hakikatine sahiptir: bir saygıyı, bir diz çökmeyi çağırmak için dışarı fazla büyük, sonsuz fazla yörüngeden çıkandır. Ama din ayrıca bu saygıyı tarttırabilir, onu zorunluluğa dönüştürebilir. Diz çökme muğlaktır: küçük düşme ve tapma. Küçük düşmeye karşı fazla insancıl olan kibiri değil ama alçakgönüllüğü çağırmak gerekir, ki bu da tapmaya açılır. Tapma özgür ve neşelidir.

Küçük düşme ve alçakgönüllülük, üzgün tutku ve neşeli tutku arasındaki dinsel muğlaklığın düğümünü silemeyiz. Ancak çekinmeliyizdir ve daima bunu hatırlamalıyızdır. Din sonsuzu bilir ve aynı zamanda reddeder çünkü ona sahip olduğunu zanneder...

13- *Psikanaliz ve Lacan üzerine de yazdınız.Felsefe ile psikanaliz ilişkisinin geleceğini nasıl görüyorsunuz?*

Bu konuda diyecek hiçbir şeyim yok. Psikanaliz bir felsefedir: insanı itkisel olarak, varoluşu itim, yaratıcı ve yıkıcı hamle olarak düşünmeyi dener. Anlamı kuvvet, kuvvet yayımı ve alımı gibi ele almanın heyecan verici bir yolu. Ama geri kalanı, psikoloji olan ve “metapsikoloji” olmayan hiçbir şey beni ilgilendirmiyor. “Bilinçdışı” da kişisel bir bilincin diğer yüzü olarak temsil edildiği sürece daha baştan bir yararı yok. “Dünya”dan ve “ortak”tan bahsetmek “bilinçdışı”ndan bahsetmekten daha doğurgandır.

14- *Son olarak Türkiye’ye bakalım. Sizin için, Batı ve Batı-Olmayan, anlam ve imlem (meaning/demek-isteme) üretimlerine dayanıyor olmalı. Varlığımız, bilimsel çalışma ve sosyal kültürel yaratımlar dünyadaki ön-meşguliyeti [(pre)occupation] tekil bir kültürün geleceği olarak belirler. Yegane seküler ve Müslüman ülke örneği olarak Türkiye’nin konumunu nasıl görüyorsunuz? Dünyanın her yerinde farklı kültürler arasında cereyan eden çarpışmalar, çatışmalar ve çözülme gerilimleri için bir esin kaynağı olabilir mi? Sizce gerçekten Türkiye çoğul tekilliklerin bir kesişme noktası olabilir mi ? Bu türden bir kesişme mümkün mü ?*

Bugün hangi noktaya kadar farklı “medeniyetler” var? İlk önce kocaman homojen bir gerçeklik var, tüm sonuçlarıyla teknobilim gerçekliği – otomobilden bilişime değin, virüslerden ve anti-virüslerden geçerek ve hukuki normların ve «demokratik» denilen modelin dolaşımını da unutmadan, ne de pek çok şekil ve duyarlılıkları (beyzbol kasketi, kot (*jean*), fotoğraf, sinema ve televizyon). Bu gerçeklik etkisini yaymayı bırakmıyor. Bu bir medeniyet değil, bir davranış: hız, dolaşım, dönüşüm, hakiki amaçların olmaması ve anında ereğin çoğalması, bağımlılıklar, daima daha tahammül edilemez ve daha büyük yoksulluk ve zenginlik. Soru şu hale geliyor: yeni bir medeniyet (*civilization*) icat edebilir miyiz? Bu medeniyetin dinsel olamayacağı kesindir ancak dinlerin canlı gücünün sonsuzu göstermek ve adlandırmak, sonsuza açıklık olduğu da kesindir. Dini teminatın kendisi tarafından bu açıklığı yeniden kapatmamak koşuluyla. Bu anlamda dini açıklığı politikaya hapsetmeyen bir ülke, bir kültür bu şansa sahiptir – dinin kendisi için de bir şanstır belki (Foucault’nun Humeyni ihtilalinde

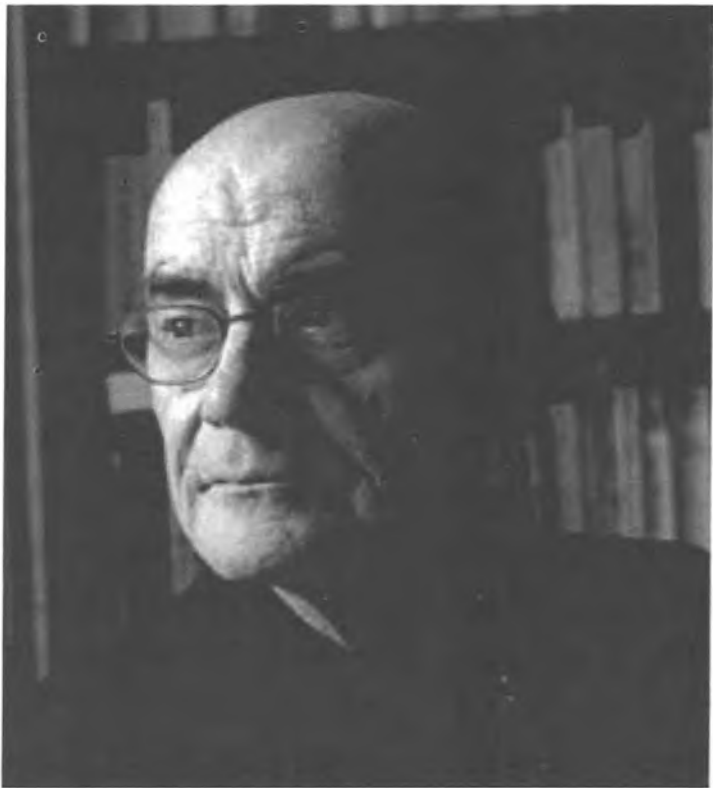
bir an için ortaya çıktığına inandığı şanstı bu belki de) ve medeniyet için bir şans. Türkiye sadece müslüman ve seküler [*séculière*] değildir dediğiniz gibi; Avrupa'dan da; Arap, Farslı, Kürt, Suriyeli Orta Asya'dan da ayrışır: başka bir yerden gelmiştir, kişiliğinde ve dilinde yazılı kalmış başka bir yerden. Yunanlar üzerine, Bizanslılar üzerine, Araplar üzerine kurulmaya gelmiştir ve bu "üzerine" elbette ki yönetici (*dominateur*) olmuştur ama ayrıca birleştirici (*fédérateur*) olmuştur da. Bugün yeni bir ilişki/bağ, bir birlikte varolma tarzı sunabilir mi Türkiye? Şüphesiz evet, ama aynı zamanda mevzu bahis kimliği dönüştürmeden de böyle bir şey olamaz diye düşünüyorum: "Türk", "Türk"ten daha başka bir şey olacaktır, tıpkı "Fransız"ın, "Fransız" isminin çağrıştırdığından başka bir ad olacağı gibi.

Sorumluluk - Gelecek Anlama Dair

Jacques Derrida
Jean-Luc Nancy

Fransızcadan Çeviren: Kudret Aras

Francis Guibal ve Jean-Clet Martin'in yönetimi altında, Paris'te, 2004 yılında "Her yönüyle anlam. Jean-Luc Nancy'nin çalışmaları etrafında" başlığı altında yayınlanan cilt içinde yayınlanmıştır.



Francis Guibal — Burada Jacques Derrida'yı tanıtırken komik bir duruma düşmek istemiyorum. Bizim dil ve yazın alanımız içinde, düşünce dünyasına kattığı tüm

şeylerden dolayı ona minnettarlık duyan kişilerin sayısının oldukça fazla olduğunu düşünüyorum. Ve Jean-Luc Nancy ile birlikte, ne özdeşleşmenin ne de lütfun bir ifadesi olmayıp tam tersine aynı noktada karşılaşmanın ifadesi olan, bana öyle geliyor ki karşılıklı döllenme de diyebileceğimiz bir birleşmenin ifadesi olan, bu karşılıklı fikir alışverişlerinin birbirini takip ettiğini tespit etmekten de hoşnutluk duyuyoruz. Şimdi de bunun ne şekilde birbirini takip ederek devam ettiğini göreceğimizi düşünüyorum. Yeniden teşekkürlerimi bildirerek, sözü hemen kendisine bırakıyorum.

JacquesDerrida— Gelecek, anne, baba, döllenme gibibirazöncedenberikullandığımız bu kelimeler, aslında canımızı sıkıyor. Onlardan kaçmayacağım. Siz Francis Guibal ve Jean-Clet Martin, bu çok hoş girişimde bulunmuş olmanız dolayısıyla sizlere çok teşekkür ediyorum. Onlara karşı minnettarlığımızı ifade etmek için –bu oturumun son oturum olması dolayısıyla– herkes adına konuşabileceğimi düşünüyorum. Bu olay, hepimiz onu bekliyorduk.

Sadece bir soru: Başımıza gelenlerden biz sorumlu muyuz?

Burada durabilirim...

Aynı sorunun bir başka alternatifi: bir karar her zaman haksız bulunabilir değil midir? Bir olayla ilgili olarak yanıt verebilir miyiz yoksa veremez miyiz? Bir tekilliğe veya onun tekilliğine yanıt verebilir miyiz ?

Bu belirsizlikler başlıkta da olduğu gibi askıda kalacaktır.

Hiç şüphesiz hepiniz çok yorgunsunuz. Yorgunluk uyanmayı sağlayacak konulardan biri olabilir. Savaştan önce ve sonra çok tutulan bir konuydu. Varlık veya varoluşçu felsefenin bir *topos*'uydu. Yani ontolojinin *yorgunluğu* haricinde, ontolojik bir yorgunluk söz konusuydu. Son senelerde Levinas, Bataille ve yine bunlara Blanchot ve başkalarını da ilave edebileceğimiz yazarlar etrafında, bu kavramdan çokça bahsediliyordu.

Hiç şüphesiz tüm bu konuşmalar nedeniyle yorgunsunuzdur, sadece geçen zaman dolayısıyla değil, belki de dün Jean-Luc Nancy'nin bir çeşit genel denklik durumu olarak adlandırdığı şey dolayısıyla ortaya çıkan duygu nedeniyle de olabilir. Bizim düşünme konumumuz, bizim “konjonktürümüz” hiç şüphesiz tanımlama veya düşünmeyle sınırlı kalıyor. Sonuçta bir anlamda riskli bir şekilde ortak bir yerde uzlaşma sağlamaksızın tartışıyoruz. Aynı yerde, olaya, tekilliğe çağrı yapılması, işte bugün dünyada en iyi paylaşılan, belki de biraz fazla paylaşılan şey budur.

O halde bu akşam tüm bu yorgunluklara boyun eğmeksizin nasıl yeniden başlanabilir? Dünden beri bildirilen ve ele alınan bütün konular hakkında, aramızda bulunan çok sayıda kişi çok şeyler yazmış bulunuyor. Genel anlamda, konuştuğumuzdan da daha iyi bir şekilde yazıyoruz. En azından benim durumumun böyle olduğunu umuyorum. Eğer hala bir şeyler yapmak gerekiyorsa, burada şu anda yapılması gereken şey, sanki konuşmaya yeni başlıyormuşuz gibi konuşmaktır, sanki bir şeyi ortaya çıkartacakmış veya meydana getirecekmiş gibi, yani doğaçlama yaparak bir olay üretmek gerek. Doğaçlama yapmak, aramızdaki, Francis Guibal, Jean-Clet Martin, Jean-Luc Nancy ve benim aramdaki, geçmişte kalan sözleşmeydi.

Biraz önce kullandığım “bir şeyi meydana getirtmek”, “bir olayı ortaya çıkartmak” belki de konunun döl yatağını oluşturacaktır. “Döl yatağı” diyorum, çünkü dünden beri Jean-Luc’ün hepimizin annesi olduğunu biliyoruz: o gebe kalıyor, doğum yapıyor ve bu sabah yine onun kavramlarının başka yerlerde gecelediğini öğreniyoruz. Jean-Luc doğum yapan ve başka yerde geceleyen bir annedir. O halde bir döl yatağından bahsetmekten kendimi mahrum bırakmayacağım.

“Meydana getirtmek”: belki de bu kendisine sormak için hazırladığım soruların döl yatağını oluşturacaktır. Kendim için iki kural koyacağım, iki buyruk, iki kanun. Onları kendime otonom bir şekilde koyduğumdan daha fazla olarak heteronom bir şekilde kabul ediyorum. Bu (otonomi-heteronomi) ikilisi aynı döl yatağına kaydolacaktır.

İlk kural şu ki, olabildiğince sıkı bir şekilde başlığa, yani organizatörler olan Francis Guibal ve Jean-Clet Martin tarafından belirtilen kelimelere ve konulara bağlı kalmamdır. Bu kelimeleri okuyorum: “Sorumluluk – Geleceğin Anlamına Dair”, koparılması gereken tüm yaygarayı bu açıklamaya doğru sürükleyen bir tire işaretiyle beraber. İkinci olarak, başka bir kural da Jean-Luc Nancy’ye sadece birkaç soru sormam ve bu soruları da karşısında minnettar bir şekilde hayran kaldığım okumalarımın çıkarmamın gerekliliğidir. Ve bunu da dünden beri konuşamadığından daha fazla konuşması için kendisine sadece bir bahane sunmak için yapmalıyım. Bunun da daha çok kendi alacağımız mutluluk için yapılması gerektiğini söylemeliyim. Bununla beraber, *tekil bir olayın gelmesine izin vermek ve/veya verdirtmek, meydana gelmesine izin vermek ve/veya verdirtmek* sorunundan ileri gelen tüm sorulara geçmeden önce, sadece bir kelime daha söylemek istiyorum.

Böylece bu soruyu, anlam ve anlamın yokluğu hakkında (*l’absence de sens*) olanaklı veya olanaksız bir sorumluluk sorununa doğru yönlendiriyoruz.

O halde giriş niteliğindeki bu kelime, benim karşısında hayranlık duyduğum minnettarlığımı ifade edecektir. Başka yerde de söylemiştim, üzerine basarak yeniden

tekrar ediyorum: en içten duygularımdan hareketle söylemeye cesaret ederek, hepimizin bildiği gibi Jean-Luc Nancy, en büyük, övgüye en layık geçmişe sahip olan gelenekle birlikte olmak, onunla birlikte yaşamakla kalmayarak, sadece geleneğin mirasını üstlenme cesaretinde bulunmakla kalmamış, aynı zamanda da aramızdan bazılarının, en azından benim, son derece yorucu olduğu kadar da yorgun olduğuna inandığımız veya bu şekilde yargıladığımız sınırsız sayıdaki bütün hayali kavramların da karşısında yer almıştır: başlangıç babından mesela *anlam*, sonra *dünya*, *yaratılış*, *topluluk/ortaklık* ve *özgürlük* gibi, elbette daha başkaları da var, kavramları söyleyebilirim, ve yine aralarında ben de olmak üzere başkalarının kaçtığı konuları, onların kaçışını açıklamayı veya organize etmeyi deneyerek birebir ele almıştır.

Dün Cetherine Malabou’yu dinlerken, onun örneğin “varoluş” kelimesinin benim çalışmalarında hiçbir “temelli” bir kavram statüsüne sahip olmadığını dile getirdiğini duyduğumda, bu hem hoşuma gitti hem de onayladığım bir durum oldu. O haklı. Bu durumu açıklayabilirim. Bunu şimdi burada yapmayacağım, ama kendi kendime şunu söylüyorum: nihayet, bu kelimenin haricinde, bu kelimenin dışında, burada sadece bir kelime söylenmiş olsa da, benim çalışmalarında geçen tek bir kavram zikredilmiş olsa da, bu kavramın dışında, benim çalışmalarında “temelli” bir rolü olan kavram: Yoktur. Bunun için okumak yeterlidir. Yoktur, hiç olmamıştır da. Haksız da değil.

Benim Jean-Luc’e duyduğum hayranlık, onun *anlam*, *dünya*, *yaratılış*, *özgürlük*, *topluluk* vs. olarak adlandırılan bu büyük şeyleri, bu büyük konuları, bu büyük kavramları, bu büyük problemleri dekonstrüktif [yapı-sökümcü], post-dekonstrüktif bir tarzda, çok açık ve hiçbir geri dönüşü olmaksızın ele alarak, onları üstlenerek uğraşmasından kaynaklanıyor. Yine Catherine Malabou’nun konuşmasına yöneliyorum, çünkü onun, dün baldan ve de balın artık kendi üzerine akmaya başlamasına kadar akıtılan baldan bahsettiği an, benim çok büyük haz aldığım bir an, –hiç şüphesiz şüpheli bir haz, ama sonuçta itiraf ettiğim bir haz– oldu. Bala ve bahsettiğimiz tarihsel durumuna gelirsek, benimle Jean-Luc’ün arasında olanaklı bir farkın olup olmadığı sorusuna gelirsek, bizi okumakla onurlandıran okuyucuların da bildiği gibi bu fark, bir pozisyon veya felsefi bir tezin farklılığından çok, bunu yapma tarzı ve yolu noktasındaki bir farklılıktır, tam olarak bir beden farklılığı, ten farklılığı, stil ve jest farklılığıdır, ben öyle hissediyorum ki ben kendimi, tüm bu kelimelerle beraber, tehlikeyi sezen bir sinek gibi geleneğin önünde buluyorum. Çocukluğumda gördüğüm şeyleri hatırlıyorum da, Cezayir’de sıcak evlerde her gün sineklere karşı bir savaş vardı, her tarafı balla kaplı bir kağıt tomarını asıyorduk ve sinekler onun üzerine geliyor ve kendilerini kaptırıyorlardı; ölünceye kadar balın içine yapışıp kalıyorlardı. İşte Jean-Luc’ün benzersiz bir şekilde yeniden ele aldığı felsefi geleneğin tüm bu büyük kavramları karşısında ben, her zaman kaçma düşüncesine sahip

olmuşumdur, sanki ilk dokunmada bu kavramları henüz *adlandırdığımda*, tıpkı sinek gibi kendimi, ayaklarım yapışmış bir halde bulacakmışım gibi hissediyorum: bir program tarafından tutsak, kötürüm, esir, kapana kısılmış.

İşte biraz önce bu yüzden kendimi savunuyordum: “beden” kelimesi de, aynı cinstendir demek yerine, aynı baldandır diyeceğim. Strateji nedeniyle bunu belli bir süre kabul etsem de, hemen ardından artık onu özellikle istemiyorum. Beden zihnin tersi olan şeydir ve biliyorum ki şu eski bal meselesi üzerine beni yine ikili karşıtlık durumu ele geçirecektir, yani Platoncu-Kartezyen ile bugünkü neo-fenomenologlarımızın “ten” kavramı arasındaki düalizm durumu diyebiliriz. Jean-Luc bu konuya resmen kendi *Corpus*’undan giriyor. Burada bizim yaklaşım tarzımızdaki farklılık konusunda hayranlık verici bir kaynak bulunmaktadır, konuyu baldan hareketle veya itkilerden hareketle ele almak, felsefi oburluktan veya felsefi beslenmeden hareketle ele almak.

Böylece ilk soruma geri geliyorum: bir olaydan sorumlu olabilir miyiz? Olayla ilgili olarak, bir olayın sorumluluğundan bahsetmenin bir anlamı var mıdır? Hepimizin üzerinde durduğu –bahsi geçen genel denklige dahil– olan bu olay kavramı, dünden beri çokça örneklerin verildiği sorumluluk arzusuyla uyuşmakta mıdır? Hepimiz, hatta başkalarından daha da fazla olarak, her halde Jean-Luc de, sorumsuzluğun, öncelikle de felsefi sorumsuzluğun *karşısındayızdır*. Böylelikle yeniden tekrarlıyorum, bir olaydan, meydana gelen şeyden sorumlu muyuz, sorumlu olabilir miyiz? Burada yine, on seneden de fazla sorumluluk hakkında seminer vermiş olsam da, sorumu açık, donanımsız ve tamamen giriş niteliğinde bir tarzda ortaya koymayı deneyeceğim. Eğer sorumlu olmak, eğer, dendiği gibi, bir sorumluluk almak, ki, içinden geldiğimiz gelenekte bu hep içerilmiştir, sorunlu bir sürü kavramsa –seçim, özgürlük, niyetlilik/yönelimsellik, bilinçli ben–; eğer sorumlu olmak ve bir sorumluluk almak, yanıt vermek, karşısında sorumluluğu üstlenmek, hesap vermekse, ki bu hem muhatabı hem de buyruğu gerektirir, öyleyse... Dört sorumdan birincisi –sonuçta bütün sorular da aynı noktaya geliyor– şu şekilde olacaktır: öngörülemez olması gereken, programı aşan ve doğal olarak da sadece kendisine yönelinen kişiyi değil kendisine doğru veya kendisi yoluyla bu varsayılan şeyin meydana geldiği kişiyi de şaşırtması gereken, olduğu şekliyle, bir şeyin ortaya çıkması şeklinde (ki biz bunu genellikle olay olarak adlandırırız) bir şeyin meydana gelmesinden kendimizi sorumlu kılabilir miyiz? Olayın olaysallığını tarafsızlaştırmadan sorumlu olabilir miyiz? Bir olaydan sorumlu olmak, tam olarak olayın baskınını tarafsızlaştırmak değil midir? Eğer şöyle dersem: tamam işte, ona cevap verebilirim, ona tanıklık edebilirim; bu şu demektir: onu meydana getirebilirim, onu meydana getirme gücüne sahibim, bu olay benim gücümde. Yani o beni gerçekten baskın şeklinde gelen, öngörülemez, benzersiz vb. bir olay gibi etkilemiyor. Başka bir deyişle sorumluluk kavramıyla olay kavramı arasında çelişki diyebileceğimiz bir durum yok mudur?

J.-L. N —Pekala, evet. Ama daha önce birkaç şey söylemek istiyorum, senin soru-cevabının biraz gerisinde olacak ve senin konuşmana başlamadan önce söylediğin şeye ve dünden beri burada yapılan tüm çalışmalara yönelmek istiyorum. Bugün bizim felsefe noktasındaki benzersiz durumumuz (zaten dün de söylediğim gibi) klasik *Kampffplatz*'da¹ olmamamıza dayanır ve dahası Kant'tan beri de sözde artık orada değiliz, şimdi tam tersine, (senin de söylediğin gibi) bir uyuşma olmaksızın aynı zamanda da genel denkliğin yer değiştirdiği yerdeyiz.

Dikkat çektiğim bu şeyin senin sorunla olan ilgisi şu şekilde olacaktır. Dünden beri yapılan tüm çalışmalar, bir yığın çalışmanın ortasında bir an gibi geçen bu buluşma, her zaman konuya oldukça nüfuz eder bir şekilde ve daima en zor şeylerin kıyısında durarak konuşma yapan tüm herkesin yaptığı bu çalışmalar ve en tedirgin olanlar veya en tedirgin edici olanlar, evet tüm bu çalışmalar beni bir defa daha şu sormaya götürüyor: kim, ne, bizden bunu yapmamızı istiyor ? Biz burda neyi cevaplamak üzere bulunuyoruz?

Eğer dün, kesin bir kavrayış haliyle filozofların politik sorumluluğu, felsefi çalışmalarını yaparken ele aldıklarını söylediysem, bu belki de aslında böyle bir çalışmayı yapmanın da cevap verme denemesini içermesinden kaynaklanıyordu. Hiç şüphesiz bu tam da senin sorduğun soru değil mi? Sen, bilmediğimiz veya tam olarak bilmediğimiz ve de nereden geldiğini de bilmediğimiz bir soruya veya isteğe (bu ayrım konusuna geleceğim) cevap vermekten bahsediyorsun. Örneğin bu sabah Werner Harnacher'in kullandığı ifadeleri yeniden ele alırsak, acaba bu istek veya soru gelecekte mi veya tam olarak geleceğin yokluğundan mı geliyor, veya Alex García-Düttmann'ın kullandığı ifadeleri yeniden ele alırsak, o daha çok karşısında cevap verdiğimiz veya karşısında yer aldığımız bir apaçıklık gibi kendini ortaya koyan ve gizleyen bir şey midir?

Her zaman cevap vermekte değil miyiz? Bu bile kendisi için bir soru teşkil ediyor ve bu bizi her zaman tüm kökensel çıkış noktalarımızdan uzaklaştırırken, bu sabah Werner Hamacher ile senin aranda yapılan konuşmada da özellikle de belirtildiği gibi, kendimizi tüm çıkış noktalarımızdan uzaklaştırırken (ama yine de daha da fazla bağlanarak, onları artık hiçbir garantiye yer bırakmaksızın yeniden ortaya koyarak), herşeye rağmen biz, yine kendi çıkış noktalarımızdan gelen bir şeye –soru, istek, çağrı, hitap veya buyruğa– cevap vermiyor muyuz?... Ve bu, sizin de söylediğiniz gibi, gelmeksizin gelse de böyledir...

Senin soruna geri geliyorum. Kendi kendime soruyorum –ve ardından hemen sana da soruyorum– ya cevap isteyen şeyde (“bu cevap gerektiriyor”, bu ibare kendinde bile ilginç bir formül) söz konusu olan soru veya istekse. Uzun zamandan beridir, özellikle

¹ Savaş alanında, anlamında (ç.n.).

de senin sayende, soru konusuyla ilgili olarak biz, –nasıl söylemeli ki?– biz soru hakkında bir probleme, bir isteğe, bir soruya sahibiz. Bugün bir yandan programlanmış bir yandan da programatik bir cevabın mantığı olduğunu söylediğin mantık için daha dün, soru mantığı, soru-cevap mantığı yani genel olarak sorunun ve soru sormanın paradigması ve *Inbegriff* ‘i (Örnek’i, Timsal’i) olarak “*ti estin?*” (nedir?) sorusunun mantığı (cevabın unsuru olarak peşinen verilmiş olarak “varlık”) diyebildin. Ve bununla beraber yine de soruyla ilgili olarak soru-cevap programını aşan birşeyler kalıyor geride ve bu tam da *cevap çağrısında* bulunan şeydir, “bu nedir?” sorusunda bile cevap çağrısında bulunan kişi geride kalıyor. Böylece çağrıda bulunan kişi cevabı programlayan kişi değil midir?

İstek olarak adlandırılması gereken bu mudur? İstek ne demektir ve neden dolayı istek olmuştur? Örneğin, eğer “istek” denirse, ve bir şeyin “isteği” denirse, sanırım her zaman kaçınılmaz olarak hemen cinsel istek düşünülür ; veya bu anlamın, örneğin, anlam isteği ile ne ilgisi var (ve elbette bu bir örnekten daha çok ifade ediyor)?

Ve yine isteğin yanına, onun içinde veya belki de dışında, hitap şeklini ortaya koymak gerekir. Çünkü cevap verecek durumda olmam için bunun bana yöneltilmiş olması gerekir... O halde benim ilk reaksiyonum şöyle olacaktır: cevabın bir şeyleri meydana getirmesinin gerektiği ölçüde, bunun sadece bir soruya cevap verme şeklinde olmaması gerekir, ama aynı zamanda, soru içinde veya soru yoluyla da bir isteğe veya bir hitaba cevap vermek şeklinde olması gerekir. Ve iki cevap (veya üç de olabilir) birbirinden farklıdır.

Farz edelim ki bir soruya cevap verme, tamamen programlanmanın içinde olsun ve ti estin durumunda da, varlığın doğrudan belirtilmiş olduğu yerde bulunmak olsun...

J. D. — Ayarlanmış bir şekilde cevap vermek...

J-L. N. — Evet, ayarlanmış bir şekilde cevap vermek. Mesela “mikrofon nedir?” diye soru soruyorum. “Bir mikrofon, şunları şunları yapan bir alettir” diye cevaplıyorum. İşte, Heidegger’in dekonstrüksiyona götürdüğünü söylediği ontolojilerin başlangıç noktası ve minimumu burasıdır. Bir isteğe cevap vermek, sonuçta, isteği doyurmak ya da doyurmamaktan ibarettir. Hem soru hem de cevap açısından doyumsuzluğun bir modeli bulunmaktadır (bu düşünce biraz önce senin konuşmanı beklerken aklıma geldi, ve bu öyle bir model ki senin hiç bir zaman kullandığını sanmıyorum, benim de), bu zen hikayesinin modelidir.

Bilgilerini bir espri görüntüsü altında saklı tutan zen hikayelerinin genel şeması şöyledir, mesela “Buda kimdir?” diye soru soran bir öğrenciye, hoca “boklu çubuk” diye cevap verir.

Şu şekilde bile cevap vermiyor, eğer bu konuda zen konusundaki üstatlarıma güvenirsem, “o bir boklu çubuktur” bile demiyor, yani tam olarak “o ...dur” da demiyor, sadece “boklu çubuk” diyor, burada verilen cevap hem yersiz, hem uygunsuz hem de sözdizimine aykırıdır ve yani birçok noktada hayal kırıklığına uğraticıdır... Ama zen hikayesindeki cevap, her zaman hem sürpriz hem de hayal kırıklığını birlikte içeren bir cevap olmuştur. Bunun şüphesiz zen ok atışıyla ilgisi var, yani hedefi gözetmeksizin hedefe ulaştırma sanatı, yönelimsel olmayan ve yani fenomenolojik olmayan böyle bir paradigma, belki de Batı’da hiçbir zaman üretmediğimiz bir durumdur.

Şu halde farzedelim ki bir istek üzerine verilen cevap, isteği hayal kırıklığına uğrattığında gerçek bir cevap olsun ve farzedelim ki belki de, ama işin bu yanını bir kenara bırakacağım, istek söz konusu olduğunda, belli bir şekilde, her zaman cinsel anlamda bir istek söz konusu olsun. Bunu böyle kabul edelim. Şimdi şunu söylemeyi deneyeceğim: aynı şekilde hitabı da cevaplamak gerekir ve ama eğer bunu bana sorduysan, eğer bu soruyu bana yönelttiysen cevaplayabilirim. Bu noktada bir tereddüt yaşıyorum. Kendi kendime: “Acaba seni hayal kırıklığına uğratabilir miyim?” diye soruyorum. Ayrıca, sana “boklu çubuk” diyerek söze başlamalıydım, bu fırsatı tamamen kaçırdım!...

J. D. — Beni hayal kırıklığına uğratabileceğini mi düşünüyorsun?

J-L. N. — Hayır belki de gerçekten değil: ortaya çıkan şu ki seni kendine ait programlamandan çıkaramıyoruz! Ve o halde hemen bırakabiliriz... Olay gerçekleşmeyecektir...

Ama bana öyle geliyor ki, hiç şüphesiz, eğer hitap amacının yanında bulunabilse hatta her zaman bulunmalıysa ve eğer her zaman, senin de dediğin gibi “yazgısal-başıboşluk” (*destinerrante*) ise, bununla birlikte eğer hitap bir yerde cevap olanağını uyandırmışsa ve böylelikle eğer cevabın arkasında, yeri gelmişken, çınlama olarak adlandırmak istediğim bir şeyler varsa, bu durumda –soru-istek-hitap ve cevap– birlikteliğine sahip olunamaz. Bunun gereği gibi çınlaması gerekir. Bunun gereği gibi yansıtılması gerekir, çınlamanın gereği gibi olmuş olması gerekir – burada sadece tekrarlama anlamına gelen yankı kelimesini kullanacak kadar ileri gitmeyeceğim (yankının hayal kırıklığı uyandıran çok iyi bir cevap formu olmasına karşı da aynı şekilde bir zen hikayesi uydurulabilir, öğrenci “Buda kimdir?” diye soru sorduğunda hocasının “Buda kimdir?” diye cevaplaması halinde de hayal kırıklığı uyandıran bir cevap ihtimali bulunmaktadır. Bu kesinlikle iyi bir modeldir. Yankı hakkında ve belki de narsisizm hakkında söylenecek çok şey vardır...)

Sorumlulukla ilgili ne söylenebilir? Şöyle ki programlanmış, hesaplanmış ve hesaplayan bir kendine mal etme anlamında, hem cevap verdiğim şey hakkında hem de bunun ortaya koyduğu etki hakkında sorumlu olamam, ama en azından çınlamada bulunan cevap olanağının kapasitesinden, şartından sorumluyum. Bana bir soru yöneltildiği zaman, soru aynı zamanda iki şeyi önermektedir: o soruyor, ama çınlama kapasitesine ulaşp ulaşmaması ancak hitap yoluyla mümkün olabilir. Çünkü eğer hiçbir şekilde cevap vermezsem, bu artık zen hikayesinin modeli olmayacaktır, bu bir çeşit zen hikayesinin sıfıra indirgenmesidir, bu sadece eğer cevapsızlık sessizlikse söz konusu olabilir. Oysa sessizlik sadece cevapsızlık değildir: o bir anlamda çınlamanın ta kendisidir. Burada kendisi yoluyla veya kendisinde başkanın hitabını çınlamaya bıraktığım bir sessizlik vardır. Ama eğer sessizlik, dilsizlik durumu dışında, gerek isteksizlik, gerek soruyu anlamama, soruyu anlama kapasitesinin olmayışı gibi durumları atfedebileceğimiz bir durum olsun, bu durumda zaten hiçbir şekilde cevap olamaz.

Peki öyleyse bu çınlamanın sorumluluğu veya çınlama gibi olanın sorumluluğu da nedir? Bu ölçülemeyen bir sorumluluktur. Oysa benim kendi kendime sorduğum şey, tüm sorumluluğun, sonuçta bu ölçülemez olandan bir şeylere yönelik olup olmamasıdır. Sigortaların mali konularda en hesaplayıcı vs. mantığı bile, sorumluluk konusunda hesaplanamaz olanın ne olduğunu iyi bilir. Zira sigortaların sorumluluğu noktasında hesaplanan şey –Bunu Fransa’da en iyi bilen kişi François Ewald’dır– hesaplamaya ait olan ve çok iyi bilinen bir şey vardır ki ve bu da hesaplananın, hukuki açıdan sadece tam olarak sınırsız değil ama ölçüsüz de olan bir bütünden kesilip alınmış bir parça olduğudur. Zannedersen burada şu anlamda bir sorumluluk vardır: her zaman ölçüsüzlük esasına dayalı sorumluluk.

J. D. – O halde ben söyleyeceklerimi sıralamaya çalışacağım. Doğrusu bu hesaplanabilir olma meselesini daha sonra ele almak üzere saklı tutuyordum. Sorumluluğun geleneksel kavranışında, genel olarak sorumluluğun hesaplanabilir olması gerektiği kabul edilir. Bu durumda neden sorumlu olduğumu bilmeliyim ve sorumluluğun bir ölçüsü olmalıdır. Ve burada doğal olarak senin biraz önce belirttiğin ve benim de kabul ettiğim mantık içerisinde, sorumluluk sınırsızdır ve yani böyle olunca da belirlenebilir değildir. Ve temelde bu benim biçimsel olarak önermek istediğim şeydir. Ama bu konuya gelmeden önce, senin biraz önce Yankı’dan bahsederken belirttiğin şeylerle ilgili olarak iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Bu önemlidir. Ovide’de Yankı, sen de biliyorsun ki kıskanç tanrıça Ovide’e, Narsis’in söylediği son kelimeleri tekrarlamaktan başka bir şey yapmasını yasaklanmıştı. Oysa, son kelimeleri, daha ziyade son heceleri, kanuna boyun eğmek ve aynı zamanda kanuna karşı gelmek için, yani kendi adına da dille oynayarak bir şeyler söylemek için tekrar ederek Ovide, Narsis için ve yasaklayıcı tanrıça için de, tamamen öngörülemez bir olayı üretmenin üstesinden gelmektedir. Bu da narsisizmin sorunsalıdır...

İşaret etmek istediğim tamamen anekdotik olan ikinci nokta ise, dün “S P’dir” sorusu, yüklemle ilgili önerme sorusu sorulduğu zaman söylemek istediğim şeydir. Hatırlıyorum ki bundan epeyce zaman önce, denetmenliğini benim hazırlık sınıfındaki eski hocam Étienne Borne’nin yaptığı genel bir denetmenin yetkisi ve gözlemi altında bir çeşit konferans veriyordum. Bir ara şöyle söyledim: “hiçbir şey ‘bu nedir’ sorusuna karşı duramıyor”. Böylece bir felakete işaret ediyordum, ontolojinin çok güçlü bir otoritesine işaret ediyordum. Bu sorunun çok güçlü oluşu, bu “bu nedir?” sorusunun dev gücü benim için sorgulanması gereken hatta yapısöküme uğratılması gereken şeydi. Hocam, genel denetleyici olarak alkışladı ve şöyle dedi: “Bakın, o çok güzel söyledi, hiçbir şey ‘bu nedir?’in otoritesine karşı duramıyor...”.

Yine de soruların ikinci kısmına geçmek amacıyla senin kelimelerine –cinsel istek– üzerine bağlı kalmayı deneyeceğim. Eğer cinsel isteğe ayarlanmış bir şekilde cevap veririm, yani bir sürpriz veya fazladan bir şey göstermeksizin, hesaplanamayan veya isteğin içinde belirtilmiş bir bağış olduğunu ortaya koymaksızın cevap veririm, ona cevap vermem. Başka deyişle, ona cevap vermek için başka şekilde cevap vermem gerekir, dahası, olay olması için şaşkınlık verici bir şekilde, isterseniz biraz alışılmıştan uzak diyebiliriz, cevap vermem gerekir. Bu durumda hiçbir kimse, meydana gelen şeyin hesaplanabilen sorumluluğunu üstlenemez.

Ve buradan, aynı alanda yer alan ikinci soru dizinine geliyorum. Bunlar bağış, borç ve ödevle ilgilidir. Biraz önce bahsettiğim sorumluluk ve olay kavramları, kritik soru veya itiraz değildir. Ben de senin gibi kendimi her zaman iki dil arasında uğraşırken buluyorum ve çok sık, çok çok sık bir şekilde, alınması gereken sorumluluk hakkında ve de aynı zamanda olay hakkında, iki söylemin de bir anlamda çelişkili ilişkileri olduğunu bile beceriksizce ısrar ettiğim oluyor. Öyleyse, borç, ödev, buyruk ve bağış. Önermeyi risk altına almaya cesaret edeceğim –bu konuyu, argümanlarını daha iyi bir şekilde ortaya koyduğum başka yerde ileri sürmüştüm–, buna göre ödev gereği yaptığımız şey, ifadenin en kesin anlamında, bir borcun ödenmesini içerir; böylece, bu yolla sorumlu oluyoruz, bu bizzat sorumluluğun alıştırmasıdır, ödev gereği hareket ediyoruz, bir borcu ödüyoruz, bir yasa ekonomisi içinde yer alıyoruz. Böyle olunca bundan böyle hiçbir olaya yol açılmamış olunuyor. Başka deyişle, eğer varsa, etik olayı, ödevin ve borcun ötesindeki duruma yönelik olmalıdır. Ve öyleyse bağış ve terk etmeyle ilgili dünden beri söz konu olan bu mantıksız veya çelişik mantıkla ve sorumluluğun anlamının ya da daha çok anlamsızlığının mantığıyla karşılaşıyoruz. Ayrıca oldukça iyi bir şekilde delillendirerek, bağışın, karşılıklı değiş tokuş ekonomisini aşmak olarak, anlamının olmaması gerektiğini belirtmeyi denedim. Eğer karşılık vermek için veriyorsam veya eğer yaptığım şeyin bir bağış olduğunun bilincindeysem veya bunu benim için bağışın

fenomenolojik *anlamı* üzerinden yapıyorsam, vermiyorum demektir. Başka deyişle bağış, eğer olması gerekiyorsa ve bir olay olması gerekiyorsa, anlamını kaybetmelidir.

O, bağışın yönelimsel bilincini aşmalıdır, anlamı aşmalıdır, ve ancak bu şartla bağış olabilir, eğer varsa tabi.

Durum eğer böyleyse, bir bağıştan sorumlu olabilir miyiz, bir bağıştan sorumlu olduğumuz söylenebilir mi, yani bağışlayan veya veya tam tersine, diğer taraftan da alınan bağış karşısında düşeceğimiz durum nedeniyle, borçlu olabilir miyiz? Bu konuşmaları dün ve bugün söylenenlerle birlikte yeniden ele almak için (terk etmeyi bağışa indirgemiyorum, ama yine de ikisi arasında oldukça kaçınılmaz semantik bir geçiş bulunmaktadır) bağışın ya da terk etmenin olduğu yerde, terk etme isteğinin yokluğu olmamalıdır, buradan da meydana-getirtmekten daha çok meydana gelmesine izin verme sorusu ortaya çıkıyor. Ve terk etme isteği olmaksızın terk etmenin, verme isteği olmaksızın bağışın olduğu veya olması gerektiği yerde, eğer vermek istiyorsam, eğer vermek istediğim için veriyorsam ve verdiğimin bilincindeysem, verme isteği olmaksızın, bağış dolaysız bir şekilde ortadan kalkar. O halde bağışın ne bağış yapan için ne de bağış yapılan için açık bir anlamı olmamalıdır. Terk etme, tüm terk etme arzusunu aşmalıdır. Oysa arzunun gizlendiği yerde, onunla beraber klasik anlamda yönelimselliği, özgürlüğü ve sonuçta sorumluluğu erteliyoruz. İşte bu anda, bağış geldiğinde, eğer gelirse, bundan sorumlu olmak için, tanıklık için, “veriyorum” veya “alıyorum” demek için, orda hiçbir kimse bulunmaz, bulunmamalıdır. Öyleyse, kelimenin en keskin anlamıyla, kelimenin fenomenolojik anlamıyla, bizzat bağışın, terk etmenin, ödevin, sorumluluğun, yönelimin, tanıklığın ... anlamı geri çekilmelidir.

Bu çelişkili bir durumdur. Bağış için ancak bazı bağış anlamları bularak bağışı betimleyebiliyorum, bundan hareketle de bağışın anlama sahip olmaması gerektiğini söylüyorum. Ve sorumluluk sorusu bu çelişkiye göre ortaya çıkmaktadır, yani senin biraz önce söylediğin felsefi sorumluluk sorusundan bahsediyorum.

Öyleyse bir yandan, ister verilen ister alınan durumunda olsun, sorumluluk olmaksızın, üstüne almaksızın, üstlenmeyi ileri sürmeksizin, tanık olmaksızın veya talepte bulunmaksızın bağışta bulunmalıyım. Ama, tam tersine, eğer verdiğimi kesinlikle bilmeksizin veririm veya diğer kişi bağış deneyimi türünden hiçbir şey yaşamaksızın alırsa, hiçbir şey vermiş olmam: bu durumda hiçbir şeyin meydana gelmediği söyleyeceğizdir. Sadece ya bilincinde olduğumuz veya tecrübe ettiğimiz şeyi bilebiliriz. Eh, neden olmasın?

Bu durumda eğer bir anlam, bağış ve olayla ilgili çelişki sorunuyla karşı karşıyaysak,

sorumluluk meselesindeki kayma durumunu ele almamız gerekir: felsefi olarak ne yapılabilir, felsefe açısından kaçınılmaz (bunu kaçınılmaz olarak görüyorum) çelişki oluşturan bu durum, felsefi bir tarzda sorumlu olarak nasıl üstlenilebilir? Bu çelişki, dilde, yaşamda ve varoluşta nasıl ele alınabilir? Gücü elden bırakmaksızın, vazgeçmeksizin bu çelişki nasıl ele alınabilir? Burada söz konusu olan sorumluluktan vazgeçmek de değildir, aksine sorumluluğun en hesaplanamaz, en sonsuz, sonuçta belirsiz olduğu an söz konusudur. İnsanların “burda sorumluyu”, “burada, sorumluluğu üstleniyorum” veya “karar veriyorum” diyebildiği ifadeleri her zaman komik bulduğumu itiraf etmeliyim. Bu açık saçık bir kendini beğenmedir, üstelik biraz önce hatırlattığım korkunç ve kaçınılmaz çelişki önünde egemen olamayan bir egemenlik talebidir. Yine de, bunun açık saçık olması gerekçesiyle, tüm sorumluluktan vazgeçmek gerekir demek söz konusu değildir. Öyleyse burada, sorumluluk, eğer varsa, bize bu çelişki durumu karşısında çağrıda bulunuyor ve başka yerde işaret etmeye çalıştığım noktaya geleceğim ama bu soru dalgasının sonuna ulaşmak için, senin şu konuda ne düşündüğünü sormak istiyorum: yani birine yönelmek için, biriyle konuşmak için, birine birşey vermek için, birine cevap vermek için, bunun her zaman, ilk planda, klasik olarak performatif [etmesel] olarak betimlenen form altında olması gerekir. Bu nedenledir ki, birisi “bu nedir?” diye sorduğunda bu, sorumluluğa çağrıda bulunan bir soru değildir, eğer “bu şudur” diye cevap veririm, bu bizim bahsettiğimiz sorumluluk türünden hiçbir sorumluluk vermez bana. Yani genel olarak bu yolla, en azından içerik açısından, başkaya söylediğim şu sözler performatiftir: “seninle konuşuyorum”, “sana veriyorum” veya “seni seviyorum”... Öyleyse klasik tarzda tanımlanan ama, bana göre, belli bir oranda inkar edilemez olan şudur ki edimsel (etmesel-performatif) sözsel (*discursive*) bir durumdur. Sözsel-ötesi de, sözsel olmayan da olabilir. , sonuçta belli sayıda anlaşmalar yoluyla yasa tarafından tanınan öznenin “yapabilirim” veya burdan anlaşılan şey olan “bunu yapabilirim” dediği bir durumdur. Oturumu açabilirim, bir evlilik günü vs. “evet” diyebilirim, bu diyen her zaman “ben”dir, ve sorumluluk, sorumluluk almak her zaman performatiftir (tanıklık ediyorum, şunu veya bunu yapıyorum diyorum ve sorumluluğumu üstleniyorum). Oysa, titizce ve eksiksizce tanımlanmış olay, eğer varsa, tüm güçleri aşmalıdır, yani performatif gücü. Klasik olarak performatifin olayları ortaya çıkardığı söylenir –söylediğimi yapıyorum, eğer oturumun başkanıysam oturumu açıyorum, konuştuğum olayı ben meydana getiriyorum. Genel olarak olayın olanağı, performatif bir önceliğe yani performatif bir sorumluluğa bağlanır. Ama ortada böyle bir performatif sorumluluk olduğu sürece, söz konusu olan olay etkisiz kalmış, zayıflamıştır. Hiçbir şey meydana gelmez demiyorum ama programlanabilen, öngörülebilen, kontrol altında, uzlaşmalar yoluyla şartları belirlenmiş bir şeyler meydana gelmektedir. Cesaret edip söylersem şu söylenebilir ki, bu adı taşımaya layık olan olay tüm performatifliği bozguna uğratan bir olaydır. Sonuçta

olay, performatifliğe kesin bir sınır koymaktadır. Ve sonuç olarak da performatif bir güce bağlı olan sorumluluğa sınır koymaktadır. Buradan da bu sabah Werner Hamacher'in bahsettiği güçsüzlük sorunu ortaya çıkmaktadır. Güçsüz Mesih bu değil midir? Olay geldiği zaman, meydana çıktığı zaman güçsüzlüğün, zayıflığın olması gerekir. İnsan olsun hayvan olsun, kendisine olayın ulaştığı canlının performatif de olsa olayın egemenliğine sahip olmaması gerekir. Öyleyse bu durumda hiçbir kimsenin (yani hiçbir "ben" diyen öznenin, hiçbir kendiliğin (*ipseite*)), klasik anlamda, meydana gelen olayda sorumluluk üstlenememesi gerekir. Hepimizin içinde bulunduğu çelişki durumu, bir yandan sorumluluklarımız konusunda titiz davranmakta ısrar etmemizden ve diğer taraftan da tekil olayı, yani öngörülemeyen, kavrama indirgenemez, ve tek kelimeyle ifade edersek, başkanın olayı, başkadan gelen veya başka gibi: mal edilemez olayı göz önünde bulundurmanın kaçınılmazlığından ileri gelir.

Bu çelişki aynı şekilde anlamın da çelişkisidir. Olay, önceleme açısından, fenomenolojik veya ontolojik bakış açısında da bir anlama sahip değildir. Olay anlama sahip değildir, olmamalıdır. İçinde bulunduğumuz çelişki (yine oturunun başlığına göndermede bulunuyorum) "sorumluluk - gelecek anlamına dair" ile ilgili bir çelişkidir. Eğer sorumluluk varsa, bu artık yönelimselliği, özneliği, arzuyu, bilinçli beni, özgürlüğü, otonomiye, anlamı vs. içeren bu geleneğinki değildir, söz konusu olan başka bir sorumluluktur ve öyleyse bizim sorumluluk deneyimimizde radikal bir değişim söz konusudur.

O halde içinde bulunduğumuz güç durum, doğal olarak, tarihsel, etik, politik, hukuki güçlük, müzakere etmemizin gerekli olmasıdır... Bu noktada, şu soruya geçmeden önce, benim ulaştığım sonuca katılıp katılmadığını sana soracağım: bu da bizim, sorumluluğun iki buyruğu arasında, yani her zaman yerine getirmemizi gerektiren klasik buyrukla birincisine nazaran vahşi, anlaşılmaz, indirgenmez, bütünleştirilemez gibi görülen, ama düşüncenin buyruğuna karşı duyarlı olanlar için hiç de az buyurucu olmayan buyruk arasında *müzakere etmemizin* gerekli olmasıdır –ve bu da verilmiş bir durumda stratejik olarak biraz önce bahsettiğim bir çeşit uzlaşmadır–. İkisi de *aynı* sorumluluğun mantığı olmayan tam tersine sorumluluğun *kendisinin* "mantıkları" (mantıksız) olan bu iki mantık arasında her zaman, her an tartışmalıyız. Aynı ve kendilik (*metipsissimus, meisme*) meselesi, yani güç olarak olanak meselesi (Benveniste'e bak, bu konuya birazdan geleceğim).

Üstlenilmesi gereken sorumluluk, hesaplanamaz, öngörülemeyen, kestirilemez, programlanamaz olarak kalmalıdır. Herkes, her an –sorumluluk işte buradadır– sadece kendisi için her gün değil ama kendisi için her defa, yeni bir tarzda, şu veya bu durumda,

görünüşte birbirleriyle çelişen sorumluluğun iki dünyası arasında tartışarak, üstleneceği sorumluluğu türetmelidir. Burada bırakıyorum.

J.-L. N. — “Müzakere” (*négociation*) kelimesi konusunda sana tamamen katıldığımdan emin değilim...

J. D. — Eğer istersen, uzlaşma/anlaşma (*transaction*) diyebiliriz. Aramızda hallediyoruz...

J.-L. N. — Tamam, evet, anlaşırız...ama ben “müzakere”nin gerçek anlamını düşünüyordum, bu *otium*’un olumsuzlamasıdır; müzakere eden, uğraşan kişidir, işler yapan kişidir.

J. D. — Evet, çalışan kişidir.

J.-L. N. — Evet çalışıyor, bu çalışma kapsamındadır. Oysa, geçerken söylemek istediğim bir şey var ki bu benim için her zaman bir şaşkınlık ve sorgulama kaynağı olmuştur (doğrusunu söylemek gerekirse bu konu üzerine de çok iyi çalışmış değilim). Bu medeniyette, yani bizimkinde, ticaret çok önemli, kurucu, temellendirici ve hem bir yandan kınama konusu hem de sürekli bir bağlılık konusunu oluşturan önemli bir yere sahiptir. Ayrıca, burda senin “müzakere etmek gerekir” dediğin yer, bunun çok tatmin edici olmadığı yerdir, bizim klasik ve diğer sorumluluk arasında sıkıştığımız yerdir. O halde zannedersem ben, direnen idealizmimde, en azından bu müzakerenin gereğini, kaçınılmazlığını, kötünün iyisi olmaktan daha derin bir şekilde, düşünmeyi denemek isterim.

Şunu söylemek istiyorum: sen sorumluluğu neden böyle düşünüyorsun ve neden ben de, ve hiç şüphesiz çok sayıda başkaları da buna katılıyoruz ? Yani: neden böyle bir düşünce var? Çünkü bu düşünce tam olarak hesaplanmış ve hesaplayan bir sorumluluk dünyasına, giderek herşeyi sorumluluğa yükleme girişiminde olduğumuz bir dünyaya, her geçen gün daha belirgin bir tarzda, daha çok ayarlanmış ve aynı zamanda daha güç duruma getirilmiş bir şekilde cevap verme girişimiyle başlıyor. Güvence meselesine gelince, 11 Eylül’den sonra ve her büyük felaket anında olduğu gibi, bugün çok büyük nicelik problemlerinin olabileceği bilinmektedir. Yani, çok basit bir şekilde ve Heidegger denen şahıs gibi konuşmak gerekirse, sorumluluğun her zaman daha da hakim olarak hesaplama ve hesaplayan aklın düzenlenmesine yardımcı olduğu bir dünyada bulunuyoruz ve sen buna nazaran, bununla birlikte ele almak ve müzakere etmek gerektiğini söylediğin diğer gereksinimi ortaya koyuyorsun.

Oysa benim söylemek istediğim bir müzakereden bile daha fazlasının söz konusu olduğudur, bu yüzden sorumluluğa çağrı, kaçınılmaz bir çağrıdır çünkü içinde bulunduğumuz dünyadan gelen en azından sağır bir isteğe cevap veriyor. Ve bu nedenle sen hesaplanamaz, ölçülemez sorumluluğun kaçınılmaz olduğunu “en azından düşünmenin önemli olduğu insanlar için” veya buna benzer şeyler söylediğin zaman aklıma birkaç şey geldi: senin biraz fazla düalist olmandan korktum, sanki başkaları sorumluluğu uygulamalıyken, sınırsız sorumluluğu düşünebilecek birileri varmış gibi.

J. D. — Hayır, benim niyetim bu değil.

J-L. N. — Öyleyse en azından düşünmenin kendileri için önemli olduğu insanlar için, bilsinler veya bilmesinler, bir anlam belirsizliğinin olmaması gerekir. Ayrıca, bu çok uzaktan gelen bir iştir, belki de felsefenin başlangıç zamanlarına ve felsefecelerin yönetmesi gerekir diyen düşünceye kadar uzanabilir, bu her zaman, en azından kısmi olarak, belki de tamamen yanlış yorumlanmış bir düşüncedir... Bununla birlikte şurası açık ki ben olanaklı en büyük yanlış yorumlamalara yer vermekteyimdir de.

Bu bana senin de dediğin gibi şu “büyük kavramlar”dan olan ve Francis Guibal ve Jean-Clet Martin’in bu konferansa bununla başlık koymak istedikleri – anlam kavramına geri dönmemi sağlıyor. Bunu yerinde buluyorum çünkü bana göre anlam, anlamın anlamı, her zaman herhangi bir topluluğun içinde veya herhangi bir dünyadan geri gelen bir çağrıdır, bu, yerleşmeye, hesaplamaya, egemenlik altına almaya karşı direnen bir çağrıdır. Yani kendini kavuşmayacak bir şekilde imkansız olana, hesaplanamayana göre ayarlayan bir çağrıdır. Bu nedenledir ki müzakere etmenin bir derecesinin olması gerektiğini kabul etmekle beraber, bu müzakerenin bizzat kendisinin, bir şekilde, – hangi kelimeyi kullanmalı?– ayar sağlamayan bir ayarlamaya göre düzenlenmiş olması gerektiğini söyleyeceğim. İşte cevabın ilk ögesi.

Diğer taraftan, senin soruna biraz daha erkengelmek için şunu söyleyeceğim: bana öyle geliyor ki sen öncelikle bağışı terkedilmiş gibi düşünmeyi öneriyorsun. Bağışın, bağış olması için gerçekten terk edilmiş olması gerekir. Ve şimdi eğer şeye dönersem, acaba terk edilen bağışın, yansıma bakımından, verilen terk etmeyi gerektirip gerektirmediğini ve sürprizin, ayrıca, biraz önce bahsettiğimiz cevabın hayal kırıklığının acaba terk etmenin bağışı olup olamayacağını kendi kendime soruyorum. Seni terk ediyorum (*abandonne*)...istegine, onun için gerekenleri yaparak veya yerine getirerek cevap vermiyorum. Verilmiş terk (*l’abandon donné*) burada, adeta, imkansıza ya da vermenin/bağışın (*le don*) sonucu olarak verilmiş ölçüştürülemez maruz/açık olmadır. verdiğim zaman, veriyorum, başkayı, tıpkı borcunu tüketemeyeceği bir şeyle karşı karşıya bırakır

gibi bu bağışla karşı karşıya bırakıyorum ki böylece bu bağış, artık belli bir şekilde borç sistemini de aşmaktadır. Sadece senin söylediğin her şey şunu söylemeye geliyor, bağışlar, bağış değiş tokuş haline gelince –sana bir kravat hediye ediyorum, sen de bana başka bir kravat veya bir pipo hediye ediyorsun veya tam tersine...

J. D. — Ne örnek !

J.-L. N. — Doğru, uzun zamandan beri sigara içmiyorum...

O halde belki de ne demek istediğimi anladın, biraz kıvrımlı yollardan giderek, Hristiyanlığa ve genel olarak monizme yeniden gelmek üzereyim. Çünkü mutlak, sonsuz, sınırsız sorumluluk ve sınırsız bir borç, ilk günah figürünü oluşturan şey değil midir?

Tüm ilk günah ve kurtuluş meselesi, olağanüstü bir ekonomi terimleriyle yorumlanabilse de ya da yorumlanmalıysa da bu iş sonuca bağlanmış bir meseledir. Yine de, aynı zamanda, bu harika ekonomi de bir terk etmeyi temsil eder, ve belki de bugün, şunu tanıma –bu köken ile birlikte ya da onsuz, bu başka bir meseledir– noktasına gelinmiştir: burada, ancak bir terk etme ya da terk etmenin verilmesi olduğu sürece kendisi olan bir bağış –Tanrı'nın bağışı, insanın yaratılması– vardır. Üç monoteizmde de bu anlamla uyuşan çok büyük gelenekler vardır ve en yeni olanını ele alırsak, bu Simone Weil'de çok açıktır, bu düşünceye göre, yaratmak, yaratılanı, olanı yaratılış konumuna terk etmektir. İnsan terk edilmiştir. Günah olarak adlandırılan şeyi bir kenara bırakalım veya bu günahın özünde affedilmek için veya bağışlamak için veya ne istenirse onun için yapılmış olduğunu farzedelim; ama bu af veya bağışlama sadece veren kişi tarafından verilebilir, yani, adalet terimiyle bile ifade edilemeyen ama Tanrının bağışı olarak adlandırılan bir şeylere göre, her türlü ölçünün ötesinde, günahı verdiği gibi bağışlamayı da veren kişi verir bu bağışı, Nietzsche bir yerlerde, tüm adaletin kendisine ulaşarak sonlandığı bir çeşit sınır olarak bağış, diye yazıyor... İnayetin/lütfun bağışının ancak terk etmenin bağışından sonra gelebilmesi: ortak ölçüye gelmeyen iki [şey].

Soruyu soruyorum: burada bir hesaplanabilir her sorumluluğun ötesi'nde bağlanan bir şey yok mudur? ? Yine de –ama bunun gibi bireyi bugün söyleyeceğime asla inanamazdım!– suçluluğun, bu sorumluluğun ötesini daha iyi adlandırabileceği ortaya çıkmaktadır. Her zaman, sorumluluğun tüm suçluluk duygusundan uzaklaşmak olduğu söylenir. Tam tersine suçluluk belki de tüm ölçülebilir sorumluluğun ötesinde olabilir. Ama bu konuyla ilgili konuşmayı burada bırakıyorum. Görüyorum ki Werner Harnacher başını sallıyor, mutlaka fazlaca dini terimlerle düşünme girişimi olarak, Heidegger'in

Schuldigkeit (Suçluluk) kavramını düşünüyor olmalı. Elbette suçluluk üzerine daha çok konuşmak gerekir. Şimdilik sadece formel bir tarzda bir şeyler söyleyeceğim: işte, bu kendini böyle ortaya koyuyor, sorumluluğun ötesinde suçluluk.

Şimdi sadece performatif hakkında birşeyler eklemek istiyorum. Senin performatifle ilgili olarak söylediğin şeylere tamamen katılıyorum, eğer olay gerçekten performasyona uygun olarak ortaya çıkarsa ortadan kalkar. Ama eğer performatif sadece, anlatmayı denediğim anlamda, anlamı edimselleştirirse, yani “ismin -e hali”nin anlamını, bir yönün anlamını edimselleştirirse, bu durumda –yine aynı gelenekten birşeyler alıntılacağım – “İbrahim”e seslenen ve İbrahim’in de “burdayım” diye cevapladığı performatif, –bu senin de çok iyi bildiğin bir meseledir–, bu çifte performatif onların birbirlerine cevap verdikleri olguyu edimselleştirmekten başka birşey değildir diyorum, bundan sonra da hikayeleri başlıyor... Aynı şekilde bazı mistik geleneklerde karşılaştığımız bu başka tür performatifi düşünebiliriz, en azından İslam’dakini, şöyle ki imanın içeriğini yaratan, inananın inanç uğraşısıdır. Ve böylece, sonuçta, bizzat Tanrı ve onun dünyayla olan ilişkisi iman uğraşısında yaratılmıştır.

J. D. — Bu benim üçüncü meseleye zincirleme gelmemi sağlayacak. Sonuçta belirli, hesaplanabilen, sınırlanabilen bir isteğin ötesinde cevap verilen çağrı, sen anlamdan bahsederken buna işaret ettiğini söylüyorsun. Anlam işte budur, anlamın kaynağı ve anlamı budur. Öyleyse, kendi kendime, belirsiz olan bu çağrının veya her ne olursa olsun hesaplanabilen bir nesne tarafından, hesaplanabilen bir istek tarafından belirlenmeye izin vermeyen bu çağrının, tam da anlamın ötesine giden bir çağrı olup olmadığını soruyorum. Verilecek çağrı –bana aşk ver, bana-ver vs– istenen bu bağış, eğer bağış olmalıysa, özellikle anlamının olmaması gerekiyor, yani olduğu gibi ortaya çıkmamalıdır, olduğu gibi ortaya çıkarsa, o andan itibaren yok olur. Senin kullandığın kelimeyi yeniden ele alıyorum: mümkün olan en uzak yerden gelen bu çağrının, neredeyse sonsuz olan bu çağrının, senin de öne sürdüğün gibi anlamı açıklamak yerine anlamı aşıp aşmadığını kendi kendime soruyorum. Bu bizi senin biraz önce ortaya koyduğun noktaya götürmektedir: Suçluluk olarak ya da olmayarak sınırsız sorumluluk. Tanıdığımız bir gelenek ilk günaha kadar gidiyor, ama bu gelenekten Heidegger ve Levinas’ta da izler buluyoruz: şunu veya bunu yapmaya borçlu olmadan önce, borçlanmadan veya bir hata yapmadan önce, cevaplamak zorundayım, bu ilk *Schuldigsein*’dir, öyleyse ne sadece suçluyum ne de sadece sorumluyum ama günah işlemeye eğilimliyim ve hassasım. Şuna veya buna borçlu olmadan önce veya şu ya da bu hatayı yapmış olmadan önce, ben bir yerde günah işlemeye eğilimli ve hassasım. Sanırım bunu Heidegger’de görüyoruz, bir başka tarzda da, bir çeşit tüm belirli borçlardan önce gelen ilk borçtan bahseden Levinas’ta görüyoruz. Olabildiğince güçlü ve saygıdeğer bu

düşünceler, sonuçta, belki de, kabul etsinler veya etmesinler, bir kaynağa, kutsal kitap diyelim, aittirler. Sınırsız sorumluluktan bahsettiğimde, bu kıyıdadır/sınırdadır, bu ona çok yakındır, ama en azından –ulaşırım ya da ulaşmam bu başka mesele– en azından *birden fazla*, tam olarak birden fazla olanın önündeki bir sorumluluğu düşünmeye çabalıyorum. Aynı kişiden geldiği zaman, aynı kişiden geliyor olsa da, burada çağrıdan fazlası bulunmaktadır; burada birden fazla vardır ve sonsuz olarak cevap veremem, beni bu “çağrıdan fazlası” yoluyla belirleyen, birden fazladan veya bir yerden fazla yerden gelen sınırsız sorumlulukla boy ölçüşemem. Burada hesaplanamaz olan vardır, dün ortaya atılan problemle bağlantı kurarsak, bir çeşit sonsuzluk vardır. Bu sonsuzluk illa da biraz önce bahsettiğimiz gelenek tarafından sınırlanmış değildir. “Bambaşka olan bambaşkadır” dediğimde bu söylem, başkaların çokluğu, yani çağrılarının çokluğu anlamına gelir. Aynı şekilde her şeyin karşısında sorumluyum ve bu sorumluluk hesaplanabilir değildir. Doğal olarak hesaplamak zorundayım (limited şirket gibi sınırlı sorumluluk toplumu), sonlu tekillik olarak cevap veremem, bütün çağrılara cevap veremem, ama çağrı sonsuzdur ve durmaksızın bu birin çağrısı olmayan, birinin çağrısı olmayan, herhangi birinin çağrısı olmayan ama birden fazlanın, aynı anda birden çok olanın çağrısı olan dağılmış çağrının, sınırsız sonsuzluğu, ölçülemezliği ve sonsuzluğuyla boy ölçüşmekteyim. Veya, elbette her defasında, eşi bulunamaz birdir, ama yegane birden daha fazlasıdır, eşi bulunamayandan daha fazlasıdır.

Bu düşünce, aslında beni sana sormak istediğim üçüncü bir noktaya doğru getirdi. Bunlar bizi söylediğimiz “Hıristiyanlığın Dekonstrüksiyonuna” getiriyor. Netice itibariyle, bugün Hıristiyanlığın dekonstrüksiyonunun sorumluluğunu kim alır, kim alacaktır? Biraz önce senin dile getirdiğin akışa göre devam edersek, şurası açıktır ki sorumluluk eğer sınırsızsa, bu onun sadece bilinçli, özgür, belirli vs. bir öznenin sorumluluğu olmadığı anlamına gelir, ama bu sorumluluk daha uzaktan veya daha yukardan gelir, benden daha yaşlıdır, ama aynı şekilde “önünde” sorumluluk üstlendiğim şey belki de henüz şekillenmiş değildir. Sana çağrıyı yönelten belki de yoktur. O sınırsızdır, o belki de gelecektir. Bu durumda, “gelmekte olan, henüz gelmemiş olan ve belki de gelmeyecek olan” hakkında bir sorumluluk almak söz konusudur. Bu sabah bahsettiğimiz mesianiklik problemiyle yeniden karşılaşıyoruz. Henüz tanımadığım şeyler için sorumluyum. Sadece artık burada olmayan veya hayaletler gibi belli bir formda veya başka şekilde geri gelen ölümler değil, ama henüz doğmamış olanlar için de sorumluyum. Bu meseleyle ilgili birçok somut saptamalar yapılabilir. Sonuçta tanımadığımız şeyler karşısında, henüz doğmamış veya kendisini tanımama bile fırsat olmadan uzun zaman önce ölenler karşısında sorumluluktan vazgeçemeyiz.

Dünya, yaratılış gibi kavramlar hakkında yaptığın tüm çalışmalar “Hıristiyanlığın

dekonstrüksiyonu”ndan sorumluluk almaktadır, kime karşı sorumluluk? Sorularımı senden hareketle ve sana doğru yöneltmek istediğim için, sorularımı daha iyi belirtmek gerekirse, son derece yoğun olan iki pasaj okuyacağım; eğer zaman varsa bununla ilgili başka pasajlar da okuyabilirim, ama ben şunları seçtim, *Dünyanın Anlamı*’nda (s. 91) geçiyor, burada sen şunu söylüyorsun (bu pasajı burada anlam sorunu ve anlam hakkında “Hristiyanlığın Dekonstrüksiyonu” bulunduğu için seçtim): Gerçekten de dünyadan bir anlam bütünlüğü anlaşılıyorsa, şüphesiz hiçbir felsefe dünya dışında düşünmemiştir. Böyle bir düşüncenin ve takip eden çelişkinin ortaya çıkması, dünyayı özellikle anlamdan yoksun olan veya anlamını kendisi dışında alan şey olarak gören Hristiyanlığın dünya anlamından ileri gelmektedir. Bu anlamda, anlamın kendisi [öyleyse senden bu ifadelerin sorumluluğunu üstlenmeni istiyorum] Hristiyanlığın belirttiği bir şey veya özellikle bir postülasıdır ve her zaman *agathon*’u yöneten *kosmos’un dışına bir adımı gerektirir*. Bu durumda, bundan böyle anlam başlığıyla ilgili olarak düşünmemiz gereken, Hristiyan anlamı terk etmekten veya terk edilmiş anlamdan başka birşey değildir. Bu durum başka bir tarzda şu şekilde söylenebilir: anlam, eğer bu kelimenin dik kafalı isteğini yerine getirmek gerekirse [öyleyse, karşılamak gerekir mi, “eğer” diyorsun, “eğer gerekirse”, o halde gerekir mi?], yine eğer bu kelimenin dik kafalı isteğini yerine getirmek gerekirse, veya eğer onun için yerine getirmek, sadece: Hristiyanlığın dekonstrüksiyonu için hareket edebilmekse.

O halde, bu kelimenin işaret ettiği çağrı ve senin işaret ettiğin şey şudur:

Daha açık olmak gerekirse, bunun anlamı bir eleştiriden veya bir yıkımdan daha başka birşey: ama bunun ortaya konulması, Hristiyanlığı, tüm dinlerden daha fazla bir şekilde, bizzat Batı’nın formu olarak, ve hatta dinin kendi kendini dekonstrüksiyonu olarak düzenleyecektir, yani, felsefenin Yahudi-Platonizm ve Latinlik yoluyla tamamlanması, bizzat kendi sonu olarak onto-teoloji, “Tanrı’nın ölümü” ve geri dönüşsüz terk etme olarak ve biricik “İsa”dan yani anlamın tüm tanrısallığından doğmaksızın [sen “İsa”yı tırnak içinde yazıyorsun] dünyanın anlamının doğuşu.

“Anlam” kelimesi bir taraftan, terk edilmesi gereken bu Hristiyanlığa bağlı görünüyor. Ama Hristiyanlık bir kere terk edilmiş olsa da, yine de Hristiyanlıktan uzaklaşmış “anlam” kelimesi muhafaza ediliyor, eğer cesaret edip söylersem, bir kere daha terk etmek gerekir. Başka şekilde söylemek gerekirse, başka bir metinde, Hristiyanlıktan uzaklaşmanın bir oto-dekonstrüksiyon işlemi olduğunu söylüyorsun, yani hala Hristiyan: Hristiyanlık, bir anlamda, kaybetmekte olduğu anlamda kendini kurtarıyor, sen Hristiyanlıktan uzaklaşmasından [çıkışından] sonra anlamı kurtarmak istiyor gibi görünüyorsun. İşte bize anlam hakkında, aldığın sorumluluk hakkında, senin,

Hristiyanlıktan sonra, eğer söylemek mümkünse Hristiyanlıktan sonra, Hristiyanlığın ötesinde, “anlam” kelimesi hakkında açıklamanı istediğim şey budur.

Bu metinden sonra başka birine de ekliyorum ve burada bırakacağım, senin en yeni kitabında, Dünyanın Yaratılışında (*La Creation du monde*) (s.93) geçiyor:

Böylece yaratılış [sen de iyi biliyorsun ki senin “yaratılış” kelimesini kullanışın tam olarak kışkırtıcıdır ; eğer her zaman kullanmaktan tereddüt duyacağım bir kelime varsa o da budur; işte biraz önce performatif konusunda ortaya attığım meselenin tam olarak ortaya çıktığı veya başladığı yer burasıdır] böyle bir dekonstrüksiyon monoteizmin kendisinden ileri geldiği ölçüde “monoteizmin dekonstrüksiyonunda” düğüm noktasını oluşturuyor.

(Bu “*kendi*” kelimesini tartıştık, birazdan ona tekrar geri dönebiliriz. Benveniste’in sonuçları bakımından bana açık ve zengin görünen bir işaretini takip ederek, “*kendi*” kelimesinin kendisinin, ortaya çıktığı her yerde, etimolojik kaynağının belleğini korumakta ve doğrulamakta olduğunu düşünüyorum, yani meisme (*metipissimus*) gibi ipse’ye, yani kendi’ye işaret ediyor. İpse daima kendiliğe otoriteye –buranın efendisinin, patronun, babanın ya da eşin vs. otoritesine– gönderircesine gönderir. Benveniste çok sayıda metinden alıntı yapıyor. Onu teyit ediyoruz: ipse kelimesi kullandığı her defa, içsel olarak bir güç belirtilmektedir, eril bir “yapabilirim”, evin efendisinin, kocanın, despotun hakimiyeti. İpseite (*kendilik*) yapılan tüm göndermelerde ve sonuç olarak bunu içsel olarak barındıran “*kendi*” kelimesinde aynı içerik bulunmaktadır. Oysa, hiçbir felsefi söylem “*kendi*” kelimesinden vazgeçemez: bir şeyin temel özünden (haslığından-*propre*) bahsedildiği zaman “şeyin kendisi”, “bunun kendisi” denir, en azından içsel olarak, gücü, özellikle de evin efendisinin otoritesini, buranın efendisinin eril otoritesini çağrıştırır. Yani “*kendi*” kelimesi, eğer burada yapısöküme uğratacak birşey varsa, bu odur, ta “*kendisi*”dir, her yerde olduğu gibi felsefi dilde de *evindedir*.) Sen şöyle yazıyorsun: “monoteizmin ta-kendisi”... Böyle bir dekonstrüksiyon bizzat monoteizmden ileri gelir, hatta en aktif gücü ondan ileri gelir. Tek tanrı [o halde, eğer bir kişi kendi kendineyse, bu budur, tek tanrı], tekliğin yaratma eyleminin bağı olduğu tek tanrı, kendi yaratılışını önceleyemez, onun üstünde varolamaz veya ondan hareketle bir tarzda varolabilir. Tanrı yaratılışla karışmaktadır: onunla karışarak, kendini ondan çekmektedir ve kendini ondan çekerek, kendini boşaltmaktadır, kendini ondan boşaltırken artık bu boşluğun açılışından başka birşey yoktur...

Tam olarak boşluğun, [yani Yunanca] kenose’nin, hala burada olup olmadığını bilmek isterdim. Sen devam ediyorsun:

Sadece açıklık tanrısalıdır, ama tanrı açıklıktan başka birşey değildir. Açıklık ne temel ne de kaynaktır. Açıklık dünyadaki şeyler için önceden yapılan bir çeşit toplanma ve yayılma yeri de değildir.

Acaba sen bir anlamda tektanrıcılığın biricik tanrısının doluluğunun yerin, tanrının bizzat kendisinin boyun eğmesinin gerektiği açıklığı mı koyuyorsun? Öyleyse senin bizzat-açıklık kaygında, her yerde görüldüğü üzere, özgürlük tanımlamanı buluyoruz, bir öznenin yüklemi olmayan bir şey olarak ama özgürün açıklığı olan özgürlük, Heidegger'in ortaya çıkma olgusu dediği şey, senin de söylediğin olmuştur: bir ağaç özgürdür, bu sadece açıkta ve görünürde olmasından ileri gelir. Her şeyin dengesini kaybettiği bu açıklıkta, monoteizmin, Hristiyanlığın anlamından, Hristiyanlıktan sonraki anlama veya Hristiyanlığın anlamını aşan anlama geçiyoruz. Bu noktada bırakıyorum ve sorumu formüle ediyorum (bu kesinlikle sana karşı bir itiraz değildir, benim kendime yöneltmediğim bir soru da değildir, beni tedirgin etmeyen bir soru da değildir, bunu biraz önce Roberto Esposito ile yapılan tartışmada ya da mesiyaniğin hakkında sorulan soruyla ilgili olarak da söylemeliydim): açıklık söz konusu olunca, yani kendini açanın veya gerçekten açığa vuranın ortaya çıkması söz konusu olunca, bu açıklığı, biraz Almanca konuşursak, Heidegger'in *Offenbarung* –vahyin yeri, kutsal ve tarihsel yeri– ve *Offenbarkeit*, yani görünüşün (*aperite*) olanağı, arasında yaptığı ayrımın nasıl ilişkilendirebiliriz? *Offenbarkeit*, Heidegger'in doğal olarak daha ilksel olduğunu ifade ettiği olanaktır: arkasından vahyi tanımlamak için, öncelikle vahiyselliği (*revelabilite*, *Offenbarkeit*) düşünmek, düşünmüş olmak gerekir. *Offenbarung*'un şartının *Offenbarkeit* olmuş olduğunu bilme noktasında karar veremiyoruz, başka deyişle tarihsel bir vahyin kaydolduğu vahyolunabilirin açıklığı ile veya tam tersine vahyolunabilirliği bizzat kendisine açan, açıklığı açan bir *Offenbarung*, yani bir olayın öngörülemez olarak meydana gelmesi arasında karar veremiyoruz. Başka bir deyişle, bu mantık içerisinde, tarihsel vahyin zuhuru (tarihsel vahiy olayı), tarihsel vahiyler, ve dinler olmuş olduğu içindir ki o açılmıştır, açık olan'ın açıklığı düşünülebilmiştir, tersinden ziyade [böyle olmuştur] .

Senin soruna karşı karar verebileceğim veya karar verdiğim bir cevabım yok. Şu ikisi arasında kaldığımı hissediyorum veya tereddüt ediyorum.? Burda beni rahatsız eden sorumluluğun rahatsızlığıdır: sorumluluk acaba *Offenbarkeit*'de mi bulunuyor yoksa *Offenbarung*'da mı? Teologlar, klasik inananlar şöyle diyeceklerdir: *Offenbarung* olmuş olduğu için siz *Offenbarkeit*'i düşünebiliyorsunuz ve sorumluluğumuz, Heidegger'in yaptığının aksi bir şekilde, farkına varmaktır, *Offenbarkeit*'i düşünmek için *Offenbarung*'un mirasını üstlenmektir. Heideggerci stilde bunun tersi söylenecektir: gerçek düşünme sorumluluğu, yani düşünülmesi gereken, *Offenbarkeit*'tir, *Offenbarung*, ne düşünmenin

ne de felsefenin buyruğundadır, Heidegger'in dediği gibi, Hristiyanlığın felsefe ile hiçbir ilgisi yoktur, bu düşünme için deliliktir, bu metinleri biliyorsun... İşte buradaki, anlam hakkında sorumluluk meselesidir. Burada bırakıyorum.

J-L. N. — Öncelikle, mesele vahiy meselesidir. Senin söylediğin, ve haklı olduğun, *Offenbarung/Offenbarkeit* arasındaki korkunç döngüye geri dönmeksizin, yine de hatırlamak gerekir ki Hegel felsefesinden beri bu döngüye işaret edilmiştir. *Tanrının Varoluşunun Delillerine Dair Dersler*'de Hegel şöyle diyor: "Açınlanmış olan [elbette kendisinin 'açınlanmış' olarak adlandırdığı dinlerden bahsediyor] basitçe şu demektir ki, Tanrı açınlayabilendir." Belli bir zamanda bunun felsefeye gelip yerleşmesi tesadüfi değildir, ki bu bana göre tektanrıcılığın yapısökümü terimlerinde düşünme gerekliliğine açılır, yani bizim kökenimizde felsefe ile vahyedilmiş dinin ayrılmaz bir şekilde gerekliliğini açan şey budur. Bizim bu tarihi yeniden edinmemiz, kendimize mal etmemiz gerekir, çünkü üçlü monoteizm bir yandan öbür yana *Offenbarung* ve *Offenbarkeit* çifti tarafından belirlenmiştir, felsefe de ona karşı kendini tanımlamakla ortaya çıkmıştır, ama hiç şüphesiz ondan ayrılamamıştır. Yani vahyedilmiş olan; Tanrı diye adlandırılının tamamen başlangıçsal, archi-kökensel bir vahyedilebilirliğinin olmasıdır, ama bu tam da ancak bir vahiy ile vahyedilir ve bir biçim değil, iki, sonra üç biçim alır.

J. D. — Ve bitmedi...

J-L. N. — Bitmedi... Bunu bilmiyorum... Belki de, ama belki de daha çok aynı tür olay formu altında, dinin kurucusu diyelim, bitmemiştir... Çünkü monoteizm,–buna işaret etmeden yapamayız– kurucu olayın niteliğine varıncaya kadar tekrarlanmıştır; sanırım burada gerçekten de karşılaştırılabilir başka bir örnek bulunmamaktadır, sanırım, aynı şeyi kurarak ama başka bir dine dönüşen, her defa yeniden açınlanma ihtiyacını hisseden başka bir din yoktur. Buna ilginç bir şekilde benzeyen sadece bir şey olabilir, o da tarihsel süreci ile birlikte felsefedir. Çünkü temelde her filozof, Muhammed'in İsa ve Musa karşısında hareket ettiği gibi, veya İsa'nın Musa karşısında hareket ettiği gibi hareket etmektedir. Ve aynı şekilde filozofların bütünü de dinin karşısında bu şekilde hareket etmektedir, işte açıkçası tüm problemleri karmaşık hale sokan da budur, çünkü felsefe de, kendisini açınlama olarak ortaya koyan şeyden gelen gerçek açınlanabilirliği açınladığını ifade etmektedir. Bu ilk noktadır.

İkinci nokta, senin değindiğin konuların biraz daha gerisine giderek devam edeyim. Açıklık, sana katılıyorum, gerçekten de sıkıntı verici bir kelime, tıpkı bundan uzun zaman önce kullandığım ve şimdi topuklarıma yapışan başka bir kelime gibi, yani "paylaşma" kelimesi. Açıklık hem cömertlik hem de, burada yine, görünme ve vahiy

(*apparition et révelation*) özelliğinden ileri gelen bu türden bir değerle birlikte, sanırım her zaman, eğer en azından bu kelimeyi hala kullanmak istiyorsam, her zaman onu bir açıklığın şartı olan şey anlamına getirmem gerekir, yani sınır anlamında. Açıklık bu şekilde sonsuz aşırı bir açıklık değildir; elbette ki sonsuz açıklık yoktur; şunu söylemek mümkündür, hatta belki de açıklığın her zaman sonsuza *doğru* açıklık olduğu söylenmelidir, ama bununla birlikte bizzat kendisi sonsuz değildir – ve bu noktada, hiç şüphesiz Heidegger'deki Açıklık kavramıyla aram çok iyi değil, Açıklık konusunda Heideggerci Hölderlinizmle, ayrıca Özgür de olan Açıklıkla aram iyi değil... Hayır, açıklık açılmak için sınırına gereklilik duyan şeydir, tıpkı açılan ve sınırını koyan ağız gibi, işte bunun için de açıklığın bizzat kendisi sınırlar edinmektedir; başka deyişle, bir açınlama için diyelim istersen, ama ben sadece Açık olan şeyden bir şeylerin kendini ortaya koyması için sınırlardan bahsedeceğim, açıklık isteği, çağrısı veya buyruğu, sınırlar, formlar çizmesi gereken istek veya buyruktan başka nedir ki? Yoksa hiçbir şey kendini asla ortaya koymaz. Ayrıca bu belli açılardan Heidegger'in gözünden kaçmış görünüyor, bazı yerlerde, özellikle belki de “Sanat ve Uzay” hakkındaki küçük metninin içinde, sanat hakkında söylediklerine rağmen gözünden kaçan: sınırın kaçınılmazlığı...

J. D. — Heidegger, sınır kelimesi üzerinde, horos üzerinde, sınır üzerinde ısrarla durmaktadır.

J.-L.N. — Evet, ama o zaman, onda bu, daima tam da şu, yani açan olmak yerine kapayan olmakmış gibi görünür.

Ama Hristiyanlık meselesine geri dönelim. İşin özü şu ki sen beni kendimle çelişkiye düşürmek istiyorsun çünkü ben, bizzat kendisi bütünüyle ve esas itibarıyla Hristiyan olan anlamı Hristiyanlıktan kurtarıyorum. Evet elbette memnuniyetle bütün problemin burada olduğunu söyleyebilirim. Yani, bir yandan, bizim kaynağımız bu monoteizmden yapılmıştır, ama diğer yandan da, aynı zamanda da şunu söylemem gerekir ki, buna her zaman çok az değinmekteyiz: üçlü monoteizm hiç de felsefeden bağımsız değildir. Ve anlam meselesi, bu “anlam” kelimesini ister saklamak isteyelim ister istemeyelim, felsefeyi ilgilendirmememiz edemez ve felsefe üzerinden Hristiyanlık ve/veya monoteizmi de.

Bütün bunların arkasında, terimlerin şimdiden felsefi ve dini bir işaret bağı oluşturduğu ifade olarak “Hristiyanlığın Dekonstrüksiyonu” şeklinde adlandırdığım şeye bir ilgiyi mümkün kılan veya hatta zorunlu kılan şeyin arkasında, incelenmesi gereken istemeyeceğimiz kadar çok sayıda farkın bulunmasıyla birlikte, felsefe ve monoteizmin bir çağdaşlığı, en azından, belki de daha çok, bir ortaktarihselliği (Heideggerci tarzda söylemek gerekirse) bulunmaktadır.

Bu şu demek oluyor ki, gerek dini gerek felsefi kaynağımızın bulunduğu bu tarihe doğru yol alarak, herşeyi biraz önce bahsettiğimiz şeye getirebiliriz: bir terk etmenin verilmesine (*le don d'un abandon*). Nihayet ilk günah figürüyle ilgili olarak biraz önce bahsettiğim şey, her şeye karşın Grek trajedisini mümkün kılan şeydir. Çünkü Grek insanına ölçüyü daha çok tanrılar veriyor, *horos* vs., ama onlara *hybris* de verilmiştir. Ve trajedi de tanrıların işidir. Öyleyse bütün bunlar bizim kaynağımızı dini olmayan, kenttanrıca olmayan, kurban etmeye dayanmayan diyebileceğimiz bir dünya olarak kurmaktadır, yani açınlamanın sadece artı olarak gelen birşey olmadığı, ama tam tersine, felsefi-teolojik açınlama yoluyla, artık açıkça mevcudiyet olarak verilmiş olmadığı zaman mevcudiyet formunu genel olarak veren şeyi oluşturan bir dünya olarak kurmaktadır.

Politeizm, en azından bir noktaya kadar, bir çeşit güvence içinde verilmiş mevcudiyettir: burda tanrılar vardır, ve böyle bir dünyada, yalnızca müzakere vardır, tanrılarla müzakere edilmektedir –eğer bu özet niteliğinde, son derece hızlı yapılmış vahşi analizle yetinmeye izin verilirse, belki de hemen kutsala dair önce gelen bazı şeylerle batının başına gelen olaydan sonra meydana gelen bazı şeyler arasında bağlama çizgisi oluşturan şey üzerine geri dönmek için yer bırakmak gerekir.

Bu şartlarda, anlam, en azından senin belirttiğin bu metinden hareketle bunu ifade etmeyi deneyeceğim –veya deniyordum, çünkü bu oldukça eski bir metin, bu eskilikten dolayı kendimi aklamak istemiyorum, ama doğrusu şu ki kısa bir süreden beri bu yapılmıştır–, şimdilik bunu şu şekilde söylemekle yetinirsek anlam, ki bana göre bütün bu geleneğin ögesi olarak görünüyor, bu göndermenin, bu çağrının, kendisini şimdi memnun etmek için, yokluk olarak mevcudiyete doğru gelerek ve işaret ederek ortadan kalkmasından başka birşey belirtmiyor. Tanrıların geri çekilmesinin amacı da budur: yokluğun anlamı. Ve üçlü monoteizm bunun içinde açıkçası tamamen çifte bir rol oynuyor: tıpkı üç dinin mistik geleneklerinin tamamının gösterdiği gibi, bir yandan mevcudiyetin, güvencenin yeniden kurulması vs. ve diğer yandan da tam tersine yok olmanın oyulması.

Ve ben eğer “mistik gelenekler” diyorsam, bu yok olma çizgisinin aynı şekilde monoteizmlerin daha az mistik düşüncelerine ve işleyişlerine, içinde belli açılardan yok olmanın anlamının, herşeye rağmen, bizim alışkanlık gereği din adı altında, içlerinde, bazı bakımlardan, yok olmanın (*absentement*), her şeye rağmen, bizim genelde din, dini kurum adı altında ifade ettiğimiz her şeyle ittifak ettiği en bayağı tarafları...

Ve bu anlam aynı zamanda, tekrarlıyorum, çok sıkı bir şekilde birleşiyor –ve bu birleşmedendir ki önce Hristiyanlık tanıklık ediyor ve ayrıca başka bir tarzda bir defa

daha, ardından İslam, ama yine Yahudilik en azından Hristiyanlık-sonrasında– sıkı bir şekilde felsefe olarak adlandırdığımız şeyle birleşiyor. Bu nedenle bütün bunlar her zaman aynı şey hakkındaki bir meseledir, “Batı nasıl kendi kendine açınıldı?” veya “Adının demek istediği şeyden nasıl kendi kendine açınlama olur, Batı, güneşin batması, karanlıktan nasıl kendi kendine açınlama olur?”

Sen “kendi kendine, işte bizi kendiye getiren nokta burasıdır” diyeceksin...Yalnız ben tam da şöyle diyeceğim: monoteizmin tanrısı, bu formlardan biri ya da öteki olsun fark etmez, gerçekten olduğu şey olduğu zaman, eğer “varsa”, kendine has “kendiliğini” “çiğnemekte olan, kendi kendisinin aynısı bile olmayan değil midir? ...Nihayetinde, bundan bahsettiğimde, aklımda her zaman Eckhart’ın bir cümlesi gelmektedir. Eğer özlü bir söze sahip olsaydım, eğer kendime özlü bir söz söylemem gerekseydi, bu şüphesiz Eckhart’ın şu ifadesi olurdu: “Tanrıya bizi Tanrıdan özgür ve bağışık kılması için yalvaralım.” Biliyorum ki son derece tuzağa düşürücü bir cümle – Tanrıya yalvarmak söz konusu–, en azından “bizi bağışık kılması için yalvaralım (tanrıyı söylemeden)...” denilmiyor, ama Tanrıya yalvarmadan yalvarmanın önce ne demek olduğunu bilmek gerekir. Örnek olarak şu cümleyi de alabilirim: veya başka Müslüman veya Yahudi mistikleri şöyle bir cümlesini de ele alabilirim...

F. G. — Yine senin şöyle yazdığın da olmuştur: “Eğer ateizmimizin ötesinde bir gün geçirmemiz gerekse, bu durum Tanrıya, bizi Tanrıdan özgür kılması için bile artık yalvarmamak olacaktır...”

J.-L. N. — Sen buna çok iyi işaret ettin! Bu Jacques’ın da istediği gibi bir cevaptır! Evet ama geride bir sorun kalıyor, veya boş bir yer. Kendimi ifade etmek için Blanchot’dan alıntı yapabilirim, Monique Antelma’nın dün bana ondan selam getirmesi ve ulaştırması dolayısıyla da biraz önce onu selamlamak maksadıyla adını zikretmek istiyordum zaten. Burada *Sonsuz Söyleşi* yapamadığımız için üzgünüm. Blanchot’nun hiç de “Hristiyanlığın Dekonstrüksiyonu” olarak adlandırmadığı bir amacı ortaya koyduğu yerde çok güzel bir not var. Ama o, bu amacın hiçbirleriyle yetinemediğini söylüyor... yani hiçbir sekülerizasyondan veya mitolojiden uzaklaşmadan, hatta hiçbir ateizmden. Sanırım bu bağlamda Feuerbach’ı anıyor, ama, diyor, Tanrı’nın yerine insanı koyan Feuerbach’ın bu jestini reddederek, söz konusu olan “bambaşka şey”, söz konusu olan “işte bu yere” bambaşka bir şey yapmak ya da koymak, ne de olsa. Esasında, belki de bundan başka bir şey söylememeye çalışıyorum. Burada mekan ve zaman olarak belli bir yer, belli bir mekan ve belli bir zaman var... yani diyelim ki tanrısal olanın, vahyin, deyim yerindeyse, açık olanın ya da anlamın [mekanı ve zamanı].

J. D. — Çok zamanımız kalmadı. Sadece son bir soru. Bu soruyu kendi virtüelliğine bırakabiliriz. Bu, karar kelimesiyle ilgili, karar kavramı, örneğin *Özgürlük Deneyimi*'nde, sonunda, 195. sayfada, sen karardan bahsediyorsun: “Her defa karar vardır, üsluba karar veririz, yazının üslubuna karar veririz ve bağışında ve geri çekilmesinde anlama karar veririz. Seslerin paylaşılması: asla sadece tek bir ses yoktur, ve anlamın sesi, işte bu her defa tek bir sesin kararıdır. Özgürlük.”

Geleneksel olarak, sorumluluktan bahsettiğimiz her defa, buna karar ve özgürlüğü, karar vermenin özgürlüğünü de dahil ediyoruz. Cevap, cevabın, “cevap vermenin” anlamı, ki sorumluluk içinde bu her zaman karar ve özgürlüğü, genel olarak özgürlüğü, benim burada hatırlatmaya zamanımın olmadığı senin bu kelimeye verdiği tüm değişikliklerle beraber senin de bahsettiğin özgürlüğü içermektedir. Benim sorum şöyle: bir önerme hakkında ne düşünürsün, beni sıkça baştan çıkaran bir kelimedir bu, buna göre karar, eğer varsa, eğer bir şeyin meydana gelmesini sağlıyorsa, benim performatif gücümün ifadesi değilse, sadece benim olanaklarımın cereyan etmesiyle ortaya çıkmıyorsa, benim olanaksızlığımın değer buluyorsa, öyleyse karar, her zaman, benim kendiminki değildir, başkasınınkidir ve ben benim almadığım, benimki olmayan bir kararın sorumluluğunu üstlenmeliyim, “benim” kararım pasiftir: karar pasiftir, o başkasınınkidir ve ben benim almadığım, benimki olmayan, başkasının olan, tıpkı olayın karşısında olduğum gibi karşısında pasif kaldığım bir kararın sorumluluğunu üstlenmeliyim. Delilik bu değil mi ? Ama ben bunun düşünme ve eski aktif/pasif çifti kadar kaçınılmaz olduğuna inanıyorum.

Öne sürülen bu tekliften sonra, büyük bir temel konuya, sorumlulukla ilgili olarak batı düşüncesinin son derece aksiyomatik, en azından postkartezyen özelliği noktasına geri dönmek isterdim, ama zamanımız yok. Benim sorum –sana sorduğum soru insan sorunudur– insanın doğal olarak karar verme, sorumluluk alma, kapasitesine sahip olmasını istemektedir, çünkü o cevap verme kapasitesine sahiptir, halbuki hayvan, insan olmayan canlı, “hayvan” kelimesiyle kabaca adlandırılan şey, cevap vermemektedir. Bu, Heidegger’e, Lacan ve Levinas’a, kadar devam eden kartezyen geleneğidir, bunu göstermek için zamanım yok (bunu başka yerde yapmıştım). “Hayvan” denen canlı cevap veremez, sadece tepki verir. O sadece bir programa cevap verir, uyarılara cevap verir. Onun da kesin olarak bir çeşit dili vardır, iletişim kurar, işaretlere sahiptir, ama bu işaretler reaksiyondur ve hiçbir zaman cevap niteliği oluşturmazlar. Ben bu ayrımı kuşkulu ve kırılgan olmanın ötesinde buluyorum, bu, birçok hayvan için yanlıştır, bunu bin farklı şekilde gösterebiliriz ama benim zamanım yok ve şu ana kadar söylediğim şeylerin mantığı kapsamında benim altını çizmek istediğim nokta budur, kendinden emin teorik bir bilgi ve belirleyici bir yargıya dayanan hiçbir şey bize asla garanti

olamayacaktır, ve benim cevabım, verilen cevap ve üstlenilen sorumluluk, reaksiyonun buyruğunda değil sorumluluğun buyruğundadır, yani insani denen cevabın içine hiçbir *reaksiyon/tepki girmez*. Burada, genel olarak aptalca hayvan olarak adlandırdığımız şeyle insanın kendine haslığı arasında, canlıların arasında paylaşım söz konusudur. Başka deyişle, hepimizin yaptığı gibi, inatla ve en azından içsel olarak cevabın etiğine, özgürlüğe, karara, klasik anlama vs. göndermede bulunarak, sorumluluk sorununu ortaya koymak, gittikçe naif bir şekilde pozitif bilgi açısından bakarak bu sorunu metafizik antropoloji içinde sınırlamak değil midir? Bu uzun zamandan beri biliniyor, ama bazı hayvan denilen türlerinin organizasyonu ile ilgilenen insanlar için gittikçe apaçık bir hale gelmektedir. Başka deyişle, Descartes'te olduğu gibi ve yine Lacan'da olduğu gibi, en düz ifadeleriyle (bunları burada göstermek için vaktimiz yok ama sanırım bu yapılabilir) *cevapla misilleme* arasındaki bu farka inanabilir miyiz ve nereye kadar? Bu benim sorum: buradaki inandığım şeyle ilgili olarak sen ne düşünürsün? Benim üstlendiğim, benim varsaydığım konuda? Şöyle ki cevap vermek ve misillemede bulunmak arasındaki bu ayrıma ilişkin her bilgi, her güvence ; başka bir deyişle, burada cevap verdiğim ve burada misillemede bulunduğum, bir cevap ile bir reaksiyon arasında bir fark olduğu ve bu farkın kesin olarak belirlenebileceği konusunda sahip olduğumu iddia ettiğim her bilinç, yalnızca felsefi bakımdan düşünce için ve bilgi için yapısı sökülebilir, eleştirilebilir ve şüphe götürür olmakla kalmaz, ama aynı zamanda ilk etik istifadadır da. Burada bir sorumluluk veya reaksiyonun olduğunun bilgisine inandığım andan itibaren (ve bu varsayılan bilgiye güvendiğim zaman), halihazırda sınırlı sorumluluğa bağlanan bir güvence sistemine bağlanmışım demektir, o halde yapılması gerekeni bilmekteyimdir, insan olarak yapmam gerekeni veya yapabileceğimi biliyorumdur. Sonuçta benim üstlenmem gerekenleri, eylemlerimi bir bilgiye tabi kılan bu sözde bilgi, sonuçta bu adı taşımaya layık bir etiğin şartı olacak yerde, onun ilk elden uzaklaşmasına zemin oluşturmaktadır. İlk ve en kendini beğenmiş yalan yere yemin [olarak]. Bu sadece felsefi ve bilimsel bir çekilme değil, aynı zamanda bir etik çekilmedir, insanla hayvan arasındaki ayrıma bağlanmış bu kör inanç, genel olarak cevap vermekle tepki göstermek arasındaki ayrıma bağlanan inanç gibidir. Ve bu tüm hayvana dair sorunla ilgili, ayrıca beni çok meşgul eden bir mesele olduğunu biliyorsun, şimdi sadece bir kelime söyleyeceğim.

Bu sabah, Jean-Clet Martin'in konuşmasından sonra, Dasein kavramının teknik nesnelere, şeylere vs., uzanması söz konusuydu. Oysa şurası açıktır ki bu büyük gelenekte, Heideggerci anlamda sadece Dasein'in sorumlu olduğu söylenebilir. Burada örneğin, hayvanlara tahsis edilen sorumluluk yoktur. Ne de hayvanlar olarak adlandırdığımız şeylere yönelik sorumluluk vardır.

J.-L. N. — Elbette, çünkü ayrıca şunu söylemeliyim ki Heideggerci kavramda, sorumlu olmakla bir dünyaya sahip olmanın aynı şey olduğu çok iyi görülüyor. Bu kendi kendini sarıp örtüyor. Oysa, çünkü bildiğimiz gibi, Heidegger’e göre hayvan dünyada zavallıdır ve de taşın dünyası yoktur, o halde elbette... Jean-Clet Martin’in konuşmasında Heidegger’den ileri gelen bir sorun vardı.

J. D. — Bu mantık çerçevesinde, reaksiyonla cevap verme arasındaki ayrımı doğrulamakla önermelere ulaşılır, tıpkı Lacan’da olduğu gibi, bunlar sorumluluk, etik ve de suçluluk, kanun gibi kavramları “insana özgü” olarak varsayarlar. Yırtıcılık bile insansaldır, sadece insansal, hatta hayvansal denen yırtıcılık bile. Sadece insan acımasız olabilir ve her zaman kendine benzeyene karşı, çünkü kanun altındadır. Böyle olunca, tamamen başka olan canlı kanuna yabancı olarak düşünölmüştür, acımasız bile olamaz. Ama böylece, suç veya acımasızlık suçunu üstlenmeksizin, başka canlılara karşı hiçbir sorumluluk olmaksızın, başka canlılara karşı yapılan en dehşet verici şiddet böylece yapılabilir. İşte bu mantıktan çıkarabileceğimiz sonuçlar da bunlardır.

J.-L. N. — Bu noktada, hayvanlara karşı yapılan acımasızca hareketler hakkında işaret ettiğin şey, etik-hukuki dünyamızın değiştirmekte olduğu bir şeydir.

F - KONFERANS
METİNLERİ

Sevgili Volkan,

Bildiğiniz gibi Taksim’de yapılan saldırının hemen öncesinde döndüm İstanbul’dan. Türkiye’de ve elbette ki başka yerlerde meydana gelen diğer saldırılara göre düşük önemde bir saldırı. Bu konudaki soruşturma ve yorumların bugün ne noktada olduklarını bilmiyorum: benim için önemli olan bu değil, önemli olan bunun bende oluşturduğu simge. Fransa gibi bir ülkenin (ve tüm Batı Avrupa ülkelerinin) üzerine çöken tedirgin edici ağırlığa kıyasla mutlu eden bir enerji, bir dinçlik (*vigueur*) –Rimbaud’nun bahsettiği şu” geleceğin Dinçliği”ni– hissettiğim bir şehirden ayrılıyordum ve en az bu kadar ağır bir şiddetin işareti bu şehir üzerine de iniyordu. Bu ağır şiddet diyorum çünkü kökeni ne olursa olsun, bir yandan cumhuriyet karşıtı olduğu çok barizdi (Cumhuriyet Bayramı’nın ertesi günüydü) ve diğer yandansa kendimizi alıkoyamadığımız şu bitmeyen şiddet alayına katılıyordu. Saldırı şiddetleri ve Devlet şiddetleri, “neden” şiddetleri ve çıkar şiddetleri, kendini sıradanlaştıran ve kendini kutsallaştıran şiddet...

Oysa birkaç gün evvelinde, Taksim’den ve İstiklal’den geçerken çok sayıda, yaşam dolu, canlı kalabalığın içinde şiddetin ve başarısızlık hissiyatının (Avrupa için konuşuyorum) ağırlıklarının üzerine yükselmeyi başarabilecek bir kuvvetin kaynakları olduğunu düşünüyordum. Çünkü Avrupa’nın bir şeyi başarısız oldu, bunu biliyoruz – hümanizma, demokrasinin yeniden icat edilmeli. Buluşma günümüzde de bundan konuşmuştuk.

Türkiye bu tabiatta bir kuvveti gözetlemek ve beslemek için özel bir yer olabilir. Bunun için Türkiye yalnız değildir: Batı ve Doğu Avrupa’da, Müslüman dünyada olduğu gibi, başka olasılıklar, başka potansiyellikler/gizillikler var. Denildiği gibi Fransa bunalımda, ama Fransız’ların her biri değil. Çok sayıda İtalyan kaygılı, ama hepsi değil. Ne devletlerin ne de saldırıların erişebildiği bir hayat her yerde vardır.

Biliyorum ki birlikte çalışmaya, birlikte yaşamaya devam edeceğiz.

Dostlukla,

J.-L.N.

Fransızcadan Çeviren: Atakan Karakış

Nancy ve Demokrasi Üstüne

Ahmet Soysal

Şeyleri ilkelerin genelliği düzleminde alıp onlardan somut ve noktasal sorulardan kopuk bir tonda konuşan üslup, felsefî sunuma özgü bir sunumdur. Böyle bir tavır, gazetelerin ve genel olarak medyaların durmaksızın tekrarladığı aktüalite sorularına batmaktan alıkoyduğundan dolayı bazen sağlıklıdır. Felsefenin söylenecek daha iyi şeyleri olması – daha başka türlü söylenecek şeyleri olması – gerekir; alanı, bir tek kendisinin vermeye muktedir olduğu ilkesel görüşlerle verimleştirdikten sonra, daha yere bitişik tartışmalara yeniden bırakmak pahasına. Zaten o, söylediğinde, günün sorularının yankısını korumaktan kendini alıkoyamaz: deneyim tabanı olmaksızın, felsefe, bütün modern tarihinin yadsımış olduğu bir dogmatizme çabucak düşer.

Jean-Luc Nancy'nin yeni kitabı *Demokrasinin Hakikati*, bu düşünürü hep nitelemiş olan duru ve derin bir tarzda, demokrasi sorununu, ona esas olan yanıyla, yani hakikatinde ele alıyor. Nancy “öz” de diyebilirdi diye düşünülebilir; ama işte tam da “öz”de, felsefî açıklamayla ortaya çıkarılması gereken bir köken anlamında kökensel olarak tanımlanmış bir şey var; ki “hakikat” sözcüğü bu durumda değildir; hiç değilse ondan, kavramdan şimdiden – gezegende bugün meydana gelenleri kaçınılmaz biçimde hesaba katan siyasi, etik, ekonomik, kültürel vs. uğraşları göz önünde tutarak – elde edilmiş olanın kaynaklarından yola çıkarak inşa edilmesi gereken bir alanı kastediyorsak.

Böylelikle kitap boyunca, inşa edilmesi gereken, aslında toplumsal, sanatsal ya da duygulanımsal düzeydeki çeşitli deneyimler içinden şimdiden inşaat durumunda olan bir demokrasinin imgesi kendini belli ediyor. Kitabın başat tezlerinden biri, politik ile demokratik ayrımı. Nancy için, hedef olarak ve edim olarak demokrasi, genel olarak politik'in düzeyini aşıyor; böylece, toplumsal alanın bütününe belirleyen bir politik'in, demokrasi fikriyle rastlaşması gereken bir politik'in alışılmış görüşüne karşıt olarak, kitap, demokrasiyi politik düzlemde sözelimi "daha yükseğe" yerleştiren bir anlayışı ortaya koyuyor – üstün bir varoluş kipi olarak, bireysel ve toplu bir varoluş ilkesi değerinde olması gereken bir çeşit meta-politik varlık olarak; öyle bir varlık ki, bundan böyle, sınırlı anlamında politik'in, onu örtmeye çalışmadan, ona hizmet etmesi gerekecek. Demokrasinin hakikati böylece şu anlama geliyor: hakikat olarak demokrasi ve demokrasi olarak hakikat (belli bir hakikat, öznel ve öznel-arası hakikat, dünyada olma kipinin hakikati, varoluşun hakikati). Bir yandan Pascal'a ("edim durumunda sonsuz", birçok kez tekrarlanan ifade), Marx'a (doğrusu de-marksizede olmuş, kapitalizmin yapıbozumcusu, komünist bir insanlık idealiyle esinlenmiş, ama aslında "de-jenealojize olmuş", yani esin verdiğinden ve çoğu kez barbarlığa dönüşmüş olandan koparılmış bir Marx'a) başvurular, Nietzsche figürüne ve bizim daha yakınımızda Derrida'ya, ama belki daha da çok, biraz saklı bir tarzda, *Sein und Zeit*'in ve *Teknik Sorusu*'nun Heidegger'ine gönderme, Nancy'nin yaklaşımının kaydolduğu düşünce alanının sınırlarını çizmektedir.

Nedir öyleyse Nancy'e göre bu "demokrasinin hakikati"? Bu önce her zaman için saptanmış tanımı olmayan bir şey. Demokrasinin bu tasarımı, her bir insanın varlığı söz konusu, yani onun, dünyanın ve başka insanın deneyimine dalmış varoluşu söz konusu. Demokrasiyi tanımlayan hakikî birlikte-oluş, her bir insanın yaratıcı (varoluş, sevinç, duygulanım zenginliği yaratıcı) olanaklarının, mülklerin doğru bir paylaşımından ileri gelen toplumsal ve ekonomik bir eşitliğin temelinde, olgunlaşmaya erişecekleri, gerçekleşebilir bir "en iyi"dir (*optimum*) böylece. Oysa, Nancy'nin tavrı, onsuz hiçbir demokrasinin yaşanabilir olmadığı bu eşitlikçi durumun maddi oluşumunu siyasi eylemin hesabına bırakıyor görünmekte. Her neyse, kitabın sorusu, siyasi eylemin sorusu değil; o, tam da politik'ten ayrılmış olarak bir demokrasinin yeniden tanımının sorusu. Böylece, demokrasinin etkin koşulları kitapta tartışılmamakta. Oysa, Nancy'nin sunumunda bir gedik gibi görünen, aslında, politik ile demokrasinin ayrımından ve bu sonuncusun bir yeniden tanımından yola çıkarak, bu kez politik'in – onu sınırlandıran ama ona yeni amaçlar da saptayan bu yeni görüşe uyarlanması gerekiyor olarak politik'in – bir yeniden tanımının koşullarını yeniden koyma denemesi. Başka deyişle, hakikî demokrasinin koşulunu yeniden tanımlamak için, demokrasinin kendisini yeniden tanımlamak gerekiyordu, siyasi savaşımı bu

yenilenmiş tasarıma uyarlayabilmek için. Siyasi eylemin kendisinin yeniden tanımıysa, bu, ancak bir başka kitabın bahsini oluşturabilecek bir ek felsefî adım.

Şimdi – ve bunda kitabın ilkesine sadık olarak – onun bazı fikirlerini genişletmeye katkısı olabilecek düşünce çizgileri belirtmek için birkaç tartışma ögesi getirmek istiyoruz.

1. Önce, hakikat kavramı soru oluşturmaktan eksik kalmıyor. O, anlam kavramına bağlanabilir. Eğer demokrasinin ilkesi, Nancy'nin “son anlam yokluğu” (s. 56) dediğiyle ilişkiyse, ve eğer “varlık anlamı” terimi olumlanıyorsa (“varlık gücü” terimiyle birlikte), ne oluyor, o zaman, bu görecelileştirici “ontolojik semantik”te, anlam verilişinin çekirdeğini ya da odağını oluşturuyor olarak hakikat kavramının statüsü? Hızlı gitmek için, bir yanıtı taslaklamayı göze alabiliriz: yapıbozumunun işinin ötesinde, hep varlık, anlam, hakikat (çözülmez ve sorunsal ilişkilerinde) kalmakta, öyleyse bir çeşit “artık” kalmakta, ki onda, tam da demokrasi kavramının ayrıcalıklı bir kipini işaret ettiği bir etkin sonsuzun etrafa saçılmış meydana gelişi oynanmakta. (Daha genel olarak, Nancy'nin yaklaşımının, Derrida'nın son yazıları gibi, yapıbozumcu tavrın, bir ilk zamanda daha kökten bir tarzda yıkıcı olduktan sonra, varlık, hakikat, anlam, adalet, sonsuz gibi öncelikle “yapısı-bozulabilir” kavramlara geri dönen bir ikinci, daha “olumlu” evresine bağlı görüldüğü söylenebilir.)

2. Bir ikinci soru nihilizm üstüne olabilir. Nihilizm ve kapitalizm kavramlarının değer kavramına ortak göndermeleri, bu kavramların çeşitli karışma biçimlerine olanak vermelerine neden olabilir. Bu, Nietzsche ile Marx'ı birlikte “çekime sokma” tarzıdır. Ve Nietzsche'nin Heidegger tarafından okunması sadık ve derinleştirici bir yorum olarak kabul edildiği anlamda, Heidegger de tabloya girmektedir (*Teknik Sorusu*'nun yazarı olduğu anlamda daha da kolay girmektedir). Bu, Nancy'nin de bir yönüdür. O, “nihilizm'den çıkış”tan söz ediyor (s. 42). Oysa, eğer nihilizm “değerlerin yok edilmesi” ise (s. 42), kapitalizm de “genel eşdeğerliliğin” sistemidir (s. 44), ki bu, kitabın savlamasında, aynı anlama gelmektedir. Böylece, “nihilizm'den çıkmak” ve “kapitalizm ile işi bitirmek”, Nancy'nin, tekilin ve onun “ölçülmez değeri”nin (s. 47) olumlamasını olanaklı kılması gereken bir “ayırdetme görevi” (s. 42) dediğinin kapsamında aynı anlamı taşıyor görünmektedirler. Oysa, Nancy, bu tasarımın liberal bireycilikle hiçbir ilişkisi olmadığını vurgular; bu, daha çok kömünizm (“ortakçılık”) fikrine bağlanmakta ve “kesin eşitliğin, bu ölçülmezlerin paylaşıldığı rejim olduğunu” koymaktadır. Tam da

“ortak” ve “eşitlik” terimleri, onları kökten bir dışlamanın nesnesi yapan Nietzsche’nin bakış açısıyla bir kopuş oluşturmaktadır. Marx ile Nietzsche arasındaki sınır ve oradan da kapitalizmin marksist tasarımı ile nihilizmin nietzscheci tasarımı arasındaki sınır, böylece bizzat Nancy’nin söylediklerinde okunabilir.

3. “Demokrasi”de, “iktidar” (*kratein*) sözcüğünün varlığı, bizi kaçınılmaz olarak, demokrasi sorununu iktidar sorununa bağlamaya ve bu iktidarın tipi ya da modeli sorusunu kendimize sormaya itiyor. Gerçekte de, demokrasiden konuşulduğunda, bu soru yok sayılabilir mi? Oysa, “iktidar” tam da politik’in işi değil midir? Böylece, onu ayıran tanımla çelişki durumunda, “politik”, demokrasi kavramının tam kalbinde, halkın ortak-durumda-oluş’una en uygun iktidar tipinin sorusu olarak yer almaktadır. Nancy için, “demokratik *kratein*, halkın iktidarı, önce *arşi*’yi alt etme iktidarıdır ve sonra da, insanların hepsi ve her biri olarak, böyle ortaya çıkarılmış sonsuz açıklığı yüklenmektir” (s. 57). Onun için, demokrasi sorunu düzeyinde bile, bir siyasi eylem tipi, başlangıç olarak kendini dayatmaktadır: yani demokratik “açıklığın” kendisini olanaklı kılması gereken toplu bir anarşinin yürürlüğe geçirilmesi – ki bu demokratik “açıklığın” yüklenilmesi de toplu olarak gerçekleşecektir (ve bu da aslında siyasi eylemin bir ikinci adımını, “inşaat” evresini oluşturur). Demek ki Nancy’nin, buradaki gibi, iki sorunu (demokrasi, politik) birbirine sıkıca doladığı olabiliyor – oysa tersine, öte yandan, kitabının başat eksenine göre, bunları ilkesel olarak ayırmak istemekte. Durum böyle, çünkü onu dayatmak, inşa etmek ve korumak için gerekli siyasi eylemin sorusunu eninde sonunda kendine sormadan demokrasi üstüne düşünmek olanaklı değil (bu, demokrasi ile politik arasındaki teorik ve metodik ayrımın geçerliliğini hiç de bozmamakta).

4. *Demos*’un doğası konusunda birkaç not düşmek uygun olur. “Halk”, “bir” değildir; o, somut içkinliğinde, bir gruplar çoğulluğu ve bunların içinde de bir insan bireyleri çoğulluğu, yani bir çokluk (*multitude*) belirtir. Halkın, çoğulluk özelliğindeki bu içkinliğine, egemen siyasi, ekonomik, toplumsal ilkelerin aşkınlığı gelip uygulanır. Ama daha şimdiden, olgusal olarak, halk çokluğunu oluşturan gruplar (ve bireyler) kendi aralarında, sınıf özellikleri, dinî, etnik, kültürel aidiyet özellikleri itibarıyla birbirinden ayrılmaktadırlar. Yoksullar ve zenginler, hristiyanlar, müslümanlar, ibraniler, ateistler, Zenciler ve Beyazlar, heteroseksüeller ve homoseksüeller, sağlıklılar ve hastalar, ve elbette erkekler ve kadınlar, yaşlılar ve çocuklar vs. vardır: yani, grupları ve bireyleri etkileyen bütün bir karmaşık önceden-belirlenmiş düzeni. Böylece, *demos*’un olgusal

içkinliğinin kapsamında, farklılaşmış gruplar arasında (ve bireyler arasında) “bir arada oturma” sorunları ortaya çıkmaktadır: gerilim “noktaları” vardır ve gerilimsizlik “noktaları” vardır; mükemmel uyum yoktur. Önceden-belirlenmiş, farklı gruplara ve bireylere iktidar refleksleri ve davranışları dayatır (farklı grubun ya da bireyin dışlanması, ya da ona karşı hoşgörü, aynı zamanda anlaşma, değiş tokuş biçimleri). Demokrasiyle ilgili siyasi soru o zaman şu oluyor: “Elimizde olanla (yani, içerdği farklar itibarıyla bu olgusal halk çokluğuyla) ne yapmalı, ne yapılabilir?” Başka deyişle: “Gruplar (ve bireyler) arasındaki gerçek ve olası gerilimleri nasıl âyârlamalı ve düzenlemeli ki bir gerilimsizlik “en iyi”si, yani, hayalî bir uyum yokluğunda, farklıların hayatta kalma ve ifade şanslarını koruyan bir genel toplumsal durum meydana gelsin ve korunsun?” Demokrasi üstüne bu siyasi sorgulamada, âciliyet, gelirler ve mülkler düzeyindeki fark sorununa verilmelidir, çünkü bu düzey, öncelikle, ihtiyaçların hayatî alanını ilgilendirmektedir ve toplumsal eşitsizliğe siyasi-ekonomik kararlarla bir ölçüde son vermek daimâ olanaklıdır. Bu önceliğin olumlanmasıyla Marx’ı yeniden buluyoruz, ama felsefeci ve kapitalizmin yapıbozucusu Marx’ın ötesinde, sosyalizmin ve komünizmin Marx’ını, siyasi Marx’ı, ya da, bu adın çevresinde dönmek istemiyorsak, böyle bir eşitsizliği olanaklı kılan toplumsal yapıların değişmesi zorunluluğunun salt ve basit işaretini, yani bir devrimci işareti.

5. Oysa, demokrasiyle ilgili siyasi sorgulama (“elimizde olanla ne yapmalı?”; “gerilimleri nasıl âyârlamalı?”...), gerçekçilik adına, devrimci bir savaşıma etkin olarak girmeyi boş olmasa da maceracı sayabilir (ki kapitalist sistemi ve onun dayanağı olan siyasi rejimleri ancak bu savaşım devirmeye muktedirdir). Bu gerçekçilik, hem bugünkü durumun değerlendirmesiyle (sistemin gitgide daha inceleşen yayılım biçimleri, denetleme ve gözetleme mekanizmalarının keskinleşmesi ve çoğalması...), hem de sayısız katliam ve usülsüzlükten oluşmuş bir “devrimci” tarihin yakın belleğiyle güçlenmektedir. Böylece, bugün, demokrasi fikri derinleştirilmiş tartışmaların nesnesi olabilirken (ve Nancy’nin kitabı bunun parlak bir örneği), devrim fikri, apaçık bir çöküş içindedir. Öyleyse, demokrasiyi bugün, devrim fikri tarafından güdülmekten nasıl düşünebiliriz? Bu kez gerçekçiliğin çıkmazları olan yeni çıkmazlara kapanmak değil midir bu? Sonsuz talep olarak demokratik projeyi önceden mahkûm etmek değil midir bu? Çok seçme durumumuz yok görünüyor: ya az olacak, ya hiç. Siyasi eylem sorusu o zaman şu oluyor: sınırları (demokrasiye engelleri), barutu ateşe vermeden, geçerken kendimizi ezdirmeden nasıl zorlamalıyız? Kapitalizm temelli (ve sivil hayatı da yönetip, kapitalizme dayanak olan Devletler temelli) bir demokrasinin yürürlüğe geçirilmesinde nereye kadar gidebiliriz? Bu eylemin yanlısamları nelerdir, başarı şansları nelerdir?

6. Gerçekçilik duygusu bugün sınırlı bir demokratik politika dayatıyorsa (devrimci bahis kenara bırakıldığı anlamda), dikkati politik'in kendisine çevirerek, bunu, onun geçerliliğinin (doğruluğunun, hakikiliğinin) ölçütlerini belirlemeyi hedefleyen eleştirel bir bakış açısı altında yeniden tanımlamaya çalışabiliriz. Bu yeni düşünce, o zaman politik ile retorik'in ilişkisine vurgu yapacaktır, çünkü politik, tanım itibarıyla, halkın iknasını hedefleyen bir söyleme dayalı bir edimler bütünü olarak kendini ortaya koymaktadır (iknanın önce, halkta, bu söylemin savunduğu görüşlere en yakın olduğu varsayılan grupların ve bireylerin iknası olduğunu not etmek gerekir). Oysa, ikna etmek için, inandırmak için, doğru saydığımızı salt ve basit bir tarzda dile getirmek yeterli değildir, retorik'in kaynaklarıyla oynamak gerekir; akıl kadar duygulara da başvurup, savlamak, savunmak gerekir; heyecanlandırmak, baştan çıkarmak, korkutmak, sarsmak gerekir... Politik retorik'in başat bir ögesi, bilindiği gibi, propagandadır, ki en çeşitli medya'ları (grafik görüntüler ve filmler, müzikler vs...) harekete geçirir. Ama işte tam da, kendisinin de sorgulanması gereken tarihsel bir alışkanlıkla (ama belki, bu alışkanlığın da berisinde, öznelerarasılığa bağlı bir pratik zorunlulukla) onunla bir bakıma aynı tözden olan bu retoriğin ortaya serilmesiyle ki politik, hakikilik ölçütünden uzaklaşmaya yönelmektedir. Politik retorik, hakikiliğin, yani aslında hakikatin salt talebiyle uyuşmamaktadır (demokrasinin "hakikati"nden konuşmanın, politik'in ilkesi tartışmasız kabul edilecek bir "hakikat"inden konuşmaktan çok daha geçerli oluşu bu yüzdendir). Oysa, ki bunu yeterinden fazla biliyoruz, ve demokrasi sorunsalı konusunda bunu bir kez daha gördük, politik'ten vazgeçemeyiz. O zaman, siyasi söylemin sofizmlerini, dolambaçlarını ve sapmalarını azamî bozmak ya da frenlemek ya da kısıtlamak için ne yapmalıyız? Politik bir "dava"nın (örneğin anarşist ve komünist bir demokrasinin) savunmasının, "ustalık" bir mahkeme savunmasına dönüşmemesi için ne yapmalıyız (ve bu savunmaya, retorik'in, "iyi" savunulmaları koşuluyla en karşıt görüşlere kendi sofistek eşdeğerlilik yasasını dayatan – nihilizmin sinsi ve bir bakıma ebedî biçimi – özü itibarıyla, karşı bir görüşü – örneğin liberalizmi – savunan başka bir "ustalık" mahkeme savunması her zaman karşıt olabilir)? Nutukçu politikacıların dilsel çekişmesinin kısır döngüsünden nasıl kaçabiliriz? Ve bunu temellendiriyor görünen tarihsel alışkanlıktan ve pratik zorunluluktan nasıl kaçabiliriz? Elbette, demokrasi üstüne tartışma ya da kavga kendi içinde geçerlilik taşıyor. Oysa, hakikiliğin talebi, şimdi değerlendirdiğimiz üzere siyasi oyunu (bunun bahisleri ne olursa olsun) kuşku konusu yapmamızı dayatmıyor mu? Ama o zaman kaçınılmaz olarak başka bir soru soruluyor: retorik'e mesafesini koyan bir siyasi söylem – bu anlamda, duyulmamış bir söylem – , öyleyse ayık, dürüst, açıkgörür vs. bir siyasi söylem, kabul görme şanslarını harcamıyor mu, özellikle, çokluğun, retoriğe alıştıkları için ve bu doğru mesafe koyma çabasını beğenmeye muktedir olmadıkları için retoriği seven bireyleri arasında? Hakikî bir demokrasinin talebine koşut olarak,

kendisi de hakikî olan bir politikanın talebiyle de karşı karşıya değil miyiz böylece – ki bu gerçekleştirilmesi belki daha da zor olan bir taleptir, söylemin alışkanlıklarının derince yerleşmiş varlık kipleri olduğundan –?

P.S.

Bu metnin orijinali, 28 ekim 2010’da Fransız Kültür Merkezi’nde gerçekleşen ve Jean-Luc Nancy’nin de bizzat katıldığı toplantı için Fransızca yazılmıştır. Dolayısıyla bu Türkçe versiyon, çeviridir.

Metinde *politique*’in sıfat olarak kullanımında, *siyasi* karşılığını veriyoruz. İsim olarak kullanımında (ki bu, metin boyunca yaygındır), yani *le politique* denildiğinde ise *politik* (“siyasi olan”) diyoruz. *La politique* ise *politika* karşılığıyla veriliyor.

Geliş Üzerine

Volkan Çelebi

Jean-Luc Nancy şu an *ara-mızda*.

Bu “aramızda”yı iki anlamı ile birlikte ele almak istiyorum.

İlk anlamıyla aramızda: bize ait bir uzamın adı. Ya da belki bizim kendisine ait olduğumuz uzam.

Nancy, burada şu an bizim ile birlikte aynı ortamı, aynı ortak-olanı soluyor, onun tarafından işaretleniyor. Bizim olanı paylaşıyor ve iletiyor bu ilk anlamda ama onun dışında olarak değil. Hepimize ortak olanın içinde o da.

Ortak-olan şu an burada kurduğumuz, kendimizi içine koyduğumuz ve koyuluşumuz üzerinden kendimizi tanımladığımız bizi saran ve bağlayan uzam. Bu sahne, koltuklar, yana yana ve arka arkaya diziliş, aynı söyleme odaklanmaya çalışan zihinlerin ortak temsiller üzerinden işlerliği. Ya da bakışların aynı yere doğru yönelmişliği ya da kim bilir belki ortamdaki uzaklaşsa da uzaklaştığı ortamın ortaklığını paylaşanların ilişkisi.

Burada, düşünceleri ve kendilikleri birinden diğerine ve oradan da başka bir diğerine taşıyan ortak-maddenin gerilimi, ortak-maddenin deneyimi içindeyiz. Tekilliklerin bir çatışmasında ve bu çatışmadan alınan tuhaf huzurda ortak-madde ile çevrelendik.

Ya da felsefenin gözünden söylersek, düşüncenin madde tarafından, ortak-olanın maddesi tarafından kendi sınırına taşınmışlığında varoluşumuzu kazandık. Düşünce kendisi olmayanın önüne koyuldu en öncelikle ve ondan düşünmeye başlamadan var

olması istendi. Var olmak ilk elden sınıra taşınmışlığın ve ortak-olan tarafından bu ihlal edilşin hakiki anlamı olabilir mi? Olduktan sonra düşünmenin bu ortaklığı mı ortak-olanı güçlü kılan?

Düşüncenin sınırında maddenin sınırını paylaşıyoruz. Belki de onun bize pay edilmesi bizim paylaşımımızı önceliyor. Paylaşımımız esnasında düşüncelerimizle, tercihlerimizle, ilişkilerimizle ortak-maddenin sınırına bitiştiyoruz kendimizi. En azından deniyoruz.

Kendimizi ortak-olan ile bitıştirdiğimiz uzamda ortaklık fikri, ortaklıktaki bir toplumun fikri ortaya çıkıyor. Sadece ortaklıkta yaşayan bir topluluk düşüncesi: bireylerin salt kendilerine ait olandan, salt onların olandan herkesin olana geçtikleri toplumun düşüncesi. Şu an burada böylesine ayartıcı bir *herkesin olan* içinde olabilir miyiz?

İlk anlamı, anlamın kökeni olan soruya teslim ederek arkada bırakıyorum. Bu köken zaten bizi kovalayacaktır.

Ara-mızda'nın ikinci anlamına ya da anlamlanışına geçiyorum:

Nancy ara-mızda mı gerçekten? O ortak-olana ve bize ait mi?

Bu aramızda, bu öznenin taşımadığı bir nesneyi, bir kişiyi ya da bir olayı işaret ediyor olabilir mi? Bu örtük anlamlanış bizi ortak-olanın boğulmaya başladığı bir zamana ve yere mi yazgılıyor?

Birkaç adım birden ileri atarsak ve son gibi görünen bir an için değersek, soru ortak-soluğu kesecektir. Ortak-solumamızı kesiyoruz ve sadece kendimizden soluyoruz. Kendimizden soruyoruz: Nancy, bizim ile neyin ya da kimin arasında? Bizim ile neyin arasında duruyor? Duruyor mu? Yoksa hareket halinde mi?

Nancy, kendisinin de ait olduğu bu uzamın, bu mevcut deneyimin ve çevreleyen ortak-maddenin kendisi tarafından tüketildi mi? Anonimleşti ve herkesten birisi oldu mu? Bundan böyle, o artık yalnızca düşüncenin geçip gidenin ardından gerçekleştirdiği gece uçuşuna, Baykuş'un gözlerine mi aittir?

Eğer öyleyse, neden “herkes aramızda” diyemedik de Nancy ara-mızda dedik? Belki de o bizimle bir şeyin arasında durduğundan ve *ara-mız* onun ile birlikte bize ait olanını kaybettiğinden ve artık bizim aramız değil, sadece bir ara olmaya başladığından ötürü. Bizimle bağı kesilmiş bir ara.

Böylece artık bizi edilginleştiren ve ancak olanın deneyiminin ardından bir düşünce kıpraşmasına sürükleyen ortak-maddenin mevcut konumu sallanmış oluyor. Ortak-maddenin gücüne sırtını dayamış ve uzun soluklu bir uykuya kendisini kaptırmış düşüncenin bilinci yerine geliyor. Düşünce heyecanlanıyor.

Ortak-olan tarafından ihlal edilmesini ihlal eden ve ondan taşan özel bir özne mi söz konusu? Gece değil alacakaranlıkta da uçan, sadece olup gideni düşünen değil, olmakta olanın tükenmemişliğini, olmakta olanın gelişini düşünen bir özne? Gelecekte aşırı, gelecekte alıp getiren ve bizimle gelecek arasında iletişim sağlayan bir özne mi artık felsefenin arzuladığı? Şu an bu arzu mu felsefenin yakasına yapışan?

Nancy bizim ile neyin arasında duruyor? O neyi getirdi bize? Ya da diğer filozoflar neyi, neleri getirmişlerdi? Getirdi, getirmişlerdi,,, geçmiş zamanın çekimleri. Getirdiler mi gerçekten, sahip miyiz getirilenlere? Nelerdir onlar ya da o şeyler?

Ama Nancy –ve diğerleri- burada bizim ortak olmadığımız bir şey ile bizim aramızda değil miydi? Henüz nefes almayanla, henüz solumadığımızla, yani gelecekle bizim aramızda değil miydi?

Geleceğin gelişini ortak-olandan, ortak-olandaki bizden koruyan ve onu bize kapatan değil miydi? Geleceğin gelişi neden bizden korunmaya ihtiyaç duysun? Bizim geleceğin gelişine karşı korunuyor olmamız gerekmez miydi?

İlk soru, geleceğin gelişi hem bizden hem de ortak-olandan korunmaya neden ihtiyaç duysun? Bu ilk sorunun yanıtını Nancy bizimle gelecek, bizimle ortak olan arasında duruyor dediğimde biraz olsun aralamış oldum sanırım. Gelecek ortak-olandan korunuyor, gelecek kapatılıyor. O yüzden, Nancy ara'da, aramızda değil. Ara'da var oluyor. Arada oluyor, ortak-olanın şimdisi bütün düşünceyi, bütün özneliği, öznenin bütün gizemlerini ve insan-olmanın anlamlarını, anlamlanışlarını, bozulmuş ve yenilenişlerini yıkamasın diye belki de. Ya da insanın düşüncesi bütünüyle maddenin büyümesine kapılmasın diye belki de.

Korunan ve kapatılan geleceğin gelmeyişi. Gelmeyişi ne demektir: Nancy aramızda değil dediğimizde bu gelmeyişle ilgili bir iz bulduk.

İkinci soru, bizim geleceğin gelişine ve onun şiddetine karşı korunuyor olmamız gerekmez mi?

Evet, ilk anlamın işaret ettiği de bu olsa gerek. Korunuyoruz. Nancy, bizimle birlikte nefes alıyor, anlatmaya çalışıyor, anlamlandırmamıza, yeniyi, yabancıyı ve söylenmemişi hazmetmek için yollar bulmamıza yardımcı oluyor. O “ara-mızda”. Burada, şu an

oturuyor ve izliyor, geleceği bize açıyor. O ortak-olandan korunmamızda gelecek ile bize yön gösteriyor. Onun ile ortak-olanı bozan bir ritmin seslerini yakalıyoruz.

Nancy, ortak-olan adına konuşuyor ve ortak-olanın üzerine yürüyor. Onun üzerine yürüyor, geleceğin önünde durarak onu ortak-olana, bize kapatıyor. Ortak-olana değer vererek yaklaşıyor ve gelişin etkilerini, yansımalarını, gölgelerini, geleceğin seslerini, kesintili ve parçalı olsa da duyuruyor.

Fakat o, ara-mızdayı etkiliyor, ama orada var olmuyor. O gelişte, o geleceğin bize gelişinde kendisi oluyor. Bize kendisini açıyor, bize geleceği açıyor ve onu kapatıyor. Kapatıyor çünkü gelişte olanın etkisi ortak-olana sızıyor, onu zorluyor. Gelecekte-olan şimdide-olana gölgelerini bırakıyor. Ama yalnızca kendi kapatılmasının gölgelerini.

Geleceğin bu gölgeli kapatılışı, felsefenin belki de yeni görevi.

Yalnızca gece uçuşu değil, yalnızca Baykuş'un karanlık-sevici gözleri değil. Bir alacakaranlık kuşu ve onun uçuşu. Olmakta-olanın, ortak-olana karşı açılışı.

Yalnızca olup bitenin yası değil, gelişte olanın, olmakta olanın sevinci de.

*

Geleceğin önünü kapatan filozof ve aynı zamanda geleceği açan filozof. Felsefe, geleceği kapatıp-açma. Gelişte olanın gelmeyişi ama yine de gelmişçesine etki edişi.

Felsefe, bu düşüncenin en yüksek sanatı, hep geliştiği üzere geçmişi geleceğe dönüştürmekten bir an için kafasını kaldırmayı düşündüğünde kendisi bekleyenin ne olduğunu görebilir belki de. Geleceği geçmişe dönüştürmenin sanatı için emek harcadığında ne olacağına bir bakmaktan onu alıkoyamayız. Ya da ortalıkta olmayanın gelişini ortak olana ilettiğinde ve ortak-olanı iç-huzursuzluğuna bıraktığında yeninin meydan okuyuşunun seyrini düşünmeyi ona yasaklayamayız. Felsefe yeni bir kader çizecektir...

MonoKL olarak Türkiye'de, İstanbul'da bu yeniden-çizimin olanaklarını arıyoruz. Bunu sadece Türkiye'nin tekillikleri ile başarmayı zorlamak yerine, bu arayışımızı uluslararası tekillikler ile birleştirme deneyimine yaslandık. Böylece geleceği daha çok kapatırken, onu daha da çok açabilmeyi de hayal ediyoruz. Felsefi heyecanımız bu hayalden doğuyor. Bu heyecanın kısıtlanmaya ya da bastırılmaya çalışılması yerine paylaşılmasını ve çoğaltılmasını arzuluyoruz.

Sizlerin varlığında bu etkinliği gerçekleştirebilmekten büyük mutluluk duyduk. Hepinize geldiğiniz ve sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum.

Bu etkinliğin gerçekleşmesindeki büyük katkıları nedeniyle Fransız Kültür Merkezi çalışanlarına ve Anne Potie'ye, Ahmet Soysal'a, Önay Sözer'e ve Gabriealla Baptist'e şükranlarımı sunuyorum. Elbette Monokl'daki ekip arkadaşlarıma da özel olarak saygılarımı iletiyorum.

Son olarak –hiç bitmeyecek ve sonlanmayacak- gelişle bizleri onurlandıran ve düşüncemizde yeni ufuklar oluşturan Jean-Luc Nancy'ye teşekkürü büyük ve yüce bir borç bilirim.

28 Ekim 2010, İstanbul

Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması

Gabrielle Baptist

Fransızcadan Çeviren: Önay Sözer

Burada Jean-Luc Nancy'nin felsefi refleksiyonunda ortaya çıkan demokrasi ve anlam ilişkisini irdelemeye çalışacağım; bunun için de onun özellikle ve açıkça çağdaş etik ve politika sorunlarına adanmış ve yakın zamanda Türkçeye de çevrilmiş bulunan yazılarını göz önünde bulunduracağım. Soru konusu olan nokta şudur: Demokrasinin kendisinde belli bir anlam taşıması, birlikte var olmanın anlamına yönelik araştırmayı destekleyip hatta teşvik edebilir mi; politik birlikte yaşamının içi boş değerleriyle onların çoğul dolumlarının arasındaki oyun ve böylece daima ortaya çıkan anlaşmazlık ve uyumsuzluk olanağı, hatta zorunluluğu, gücünü kendi iktidarsızlığında bile bulan bir hükümlanlığın riziko ve aynı zamanda şansını temsil etmekte değil midir?

1. Demokrasinin kendinde anlam taşımaması karşısında, ortak dünya için nasıl bir anlam ortaya çıkar?

“Sonlu ve Sonsuz Demokrasi” adlı denemesinde Jean-Luc Nancy demokrasinin anlam taşınamamasının ne anlama geldiğini incelerken, bizi bu konuyu son derece ciddiye almaya, demokrasiyi aklın mahkemesinin önüne çıkarmaya çağırır.¹ Burada söz konusu olan, sivil alanın bir örgütlenme biçimine övgüler yağdırarak herşeyi dile getireceğimizi bize düşündürten, (herşeyi derken aynı zamanda sağlam bir etik üzerine kurulmuş, doğrudan doğruya uygar olmak amacıyla özgürlük ve eşitliği sağlayarak, belki tarihe ve tarihteki akla da hizmet edecek adil bir hukuk düzeniyle yönetilen, erdemli ve kamu yararına bir politikanın ivediliğini söylemek istiyorum) ve daima zorunlu olarak yaklaşık

¹ J.-L. Nancy: “Democratie finie et infinie”, G. Agamben ve öbürleri, *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique, 2009, s. 77-94; “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Alemde?* (Hazırlayan: Eric Hazan, çeviren: Savaş Kılıç), İstanbul, Metis Defterleri, 2010, s. 66-87.

ve normal olarak çeşitli oligarşilerin çıkarlarının ardında olan eylem ve örgütlenmeleri haklı çıkarmak üzere bize güzel ve içi boş niyetlerin dile getirilmesinden başka birşey bırakmayan bir model değildir. Ne de burada, eylemsel ve ideal çifte bir düzendeşliğin iki anlamlılığı içinde, her türlü politika biçiminde olduğu gibi, demokrasiyi de belirleyecek ve kuracak bir ikileşme söz konusudur: “Bir yandan ortak varoluşun tek başına düzenlenişi, öbür yandan bu varoluşun anlam ve doğruluğunun varsayılması (*assomption*)”.² Daha kökten bir bakışla, buradaki olgu şudur: Demokrasinin, bir *démarchie*³ olmadığına göre, kendinde an-arşik olduğu, çünkü verilmiş bir temele dayanmadığı ortaya çıkar⁴: Teokrasi ve otoriter rejimler tarzında kefil tanrılar ya da kuruluş söylenceleri yoktur; bir çeşit kurumlar logokrasisinde ya da karar alma antropolojisinde önceden belirlenecek devlet sırrı ya da insan doğası yoktur; üstelik daima çoğul erekler ve gidilmesi gereken çeşitli yönlerle ilgili sürekli tartışma ve genel karışıklık, demokrasiyi telos-dışı (*a-télique*) kılar, yani, yalnızca ilkenin değil, fakat aynı zamanda yönün yapısal eksikliği onu nazik ve dengesiz ve her an patlayacak bir başkaldırı durumu içinde bırakır. Nancy’nin *böyle bir politikanın yalnız belirsizliğinden değil, hatta tanımlanmazlığından* söz ettiğinde de söylemek istediği budur.⁵ Böylece demokrasi ortak dünyanın anlamının geliştirilebilmesine giriş yeri olacaktır, yoksa bu anlamın, önceden verilmiş, belirlenmiş, temellendirilmiş, belli bir amaç doğrultusunda elde hazırmış gibi görülen, bütüncül ve tüketici politik bir bedenleşmesi değil.

İle-olmak’ı ortaya atan Heidegger’le tartışmada, olumsal bitişkenlik, dış yakınlık, konumsal üstüste gelme, çeşitlilik, kompozisyon ve düzendeşlik anlam taşımayan durumlar olarak karşımıza şeylere açılarak birlikte-varolmanın başkalığına yapılan gönderme ve her zaman olanaklı ilişkinin önalmasıdır (“ ‘İle’ anlamsızdır ve hatta anlam-dışıdır”).⁶ Burada da şey ve kişilerin önceden görülemeyen etkileşmesi akla gelir. Bu etkinleşme etik ve politik açıdan yüksek derecede önem taşıyan bir yatay çizgi üzerinde yer alır, çünkü o kaçınılmaz olarak, toplumsal bağı hiyerarşik biçimde kurmada –açık ya da örtük biçimde ortaya çıkan– her türlü dikey bağımlılık ve yükselişe karşıttır. Ayrıca, Nancy’ye göre, birlikte yaşama kuralı olarak demokrasinin anlamı, *anlamın hatta birçok ve birleştirilebilir anlamların içkinlik ve paylaşılmasındadır*; bu anlam ya da anlamların ne bir kader bağı, ne de biricik bir perspektifi vardır, ne hükmedilmeleri ne

² A.g.y., s. 79; a.g.y., s. 68 (Bu yazıdan yapılan bütün alıntılarda Türkçe çeviri gerek anlam ve gerek felsefe terminolojisi açısından düzeltilmiştir) Burada, Nancy’ye göre, politikanın yönetimden demek istenilene geçerek, kendi kendini geçmesi söz konusudur.

³ “Demos” ve “arche” sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle uydurulmuş sözcük [çevirenin notu].

⁴ Ibid., s. 84-85; 72, “Daha doğrusu, demokrasinin – şayet böyle bir *contradictio in adjecto*’ya başvurmaya hakkımız olsaydı – neredeyse ilkesel diyebileceğimiz bir *anarşi*’yi özü gereği içerdiğini söylemek gerekir. ‘Démarchie’ diye birşey yok: Çünkü ‘halk’ ilkesel bir temel oluşturmaz”.

⁵ A.g.y., s. 93; a.g.y., s. 79-80.

⁶ J.-L. Nancy, *Etre-avec et démocratie*, ms., s. 1.

de bağımlı kılınmaları söz konusudur, ne öbür dünyaları, ne cennete alınma umutları, ne de cehennem korkuları vardır: kısacası hiçbir tek biçimde anlaşılacak bir anlam, verilmemiş, sunulmamış, ön görülmemiştir.⁷ Ortak bir dünya düzeni ve dünyalık bir ilke olarak demokrasinin doğru “anlamı”, hem ortak varlığın belli bir ölçüde anlam taşımadığının kabulünde, hem de, aynı zamanda ertelenmiş ve güncellenmiş bir ortaklık anlamının ya da ortaklaşa bir anlamın (belki de sağduyulu bir anlamın) aranmasındadır (Bu olmazsa, demokrasi kendisine yabancı düşen mutlak bir garanti arayacak, bir teokrasi maskesinin ardına saklanacak, arkeokrasi ve teleokrasi kılığında bile yine burada bir teokrasi söz konusu olacaktır). Bu nokta bana Jean-Luc Nancy’nin politik düşünmesindeki en ilginç nokta olarak görünüyor: Burada bunu, kendisini oluşturan açmaza göre kısaca açıklamaya çalışacağım.

2. Paylaşılmış Dünyanın Doğruluğu ile İlgili Sorun ve Bunun Anlamının Dünyayı bile Aşması

Jean-Luc Nancy ile Roland Barthes bize şunu söylüyorlar: Paylaşılmazsa anlam diye bir şey yoktur (ve karşıt olarak her türlü anlamlı söz ve buna dayalı iletişim etik’i, anlamın içinin ne tam dolmasını ne de bütünüyle boş kalmasını gerektirir, yoksa her iki durumda da ne söyleyecek ne de yapacak bir şey kalırdı).⁸ Anlam kesinlikle göndermenin bir yerden ötekine, bir şeyden öteki şeye, bir demeden öteki demeye dolaşmasıdır: Bu dolaşmada dünya sürekli olarak yeniden biçim kazanır. Ortak varlığın paylaşılması da, beri yandan, tüm vatandaşların –tekil/çoğul– çokluğuna yapılan göndermeyle demokrasinin anlamının kendisidir.

“Eğer demokrasinin bir anlamı varsa, bu kendisinde *herkesin her birinin birlikte* olmasının doğru olanağının dile geldiği ve tanındığı bir istekten – bir istençten, bir bekleyiştten, bir düşünceden – başka hiçbir makam ve başka hiçbir girişimle kendini özdeşleştirmeyen bir otoritenin taşıdığı anlam olmalıdır.”⁹

Burada ortaya çıkan sorun şudur: Birlikte olmak (diyelim ki dolaşım içindeki paylaşılmış anlamına göre anlaşılan topluluk), özdeşleştirici bir etmen (belirlenimi ve temellenmesi açısından) olabilir mi, bunun gibi kendinde bir amaç (erekliliği ve tanımı açısından), hatta mutlak bir değer (kökenle ufkun yataylığının bir çeşit sentezi olarak) taşıyabilir mi? İşte burada, Nancy’nin tutumu çok açıktır ve diyebiliriz ki klasik anlamda Hegelcidir.

⁷ A.g.y., s. 6, 7.

⁸ J.-L. Nancy: “Une exemption de sens”, *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, s. 179-188.

⁹ J.-L.Nancy: *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008, s. 29.

Bu da törelliğin (*Sittlichkeit*), sivil toplumun ve onun hükümetinin istemlerini, örneğin sanat, din, ve bilimin simgesel, kültürel, entelektüel anlatımlarına göre belirlenen mutlak tinin istemleriyle karıştırmama çabasında ortaya çıkar. “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”de bir adım daha ileriye atılır:

“Temelsiz ve bir bakıma sürekli devrim halinde olan politikanın görevinin kendisine hakçası yabancı ve kendi başlarına alındığında doğruluğun veya anlamın alanları olan alanların (yani ‘sanat’, ‘düşünce’, ‘sevgi’, ‘istek’ adlarının ve başkaca bütün sonsuzla bağıntıyı, daha doğrusu sonsuz bağıntıyı dile getiren olanaklı adların adlandırdığı alanların) açılımını sağlamak olduğunu düşünmek gerekir”.¹⁰

Doğruluk ve anlamın boy gösterdiği alanların tam da politik olan alanla aynı türe girmediğini düşünmek, hem politik bir sorundur hem de aynı zamanda politikayı aşar: Bu, sınırlandırılmış ya da gerçekleştirilecek ideler ya da akıl yetileri demektir. Demokrasiyle kazanılması umulan şey de de işte budur, hem politik hem de aynı zamanda ideal olan bir kazanç:

“Demokrasi anlamın umdurduğu kazançların kendi yönetim alanının dışına taşması olgusunun tam da kendi politikası olduğunu açıklıkla ve büyük ölçüde kabul ettirmeye bakar... Ortak olanın alanı tek ve bütünlüklü değildir: Anlam düzenine ilişkin bir çok yaklaşımdan oluşur; bu anlam düzeninin her türü de sanatların, düşüncelerin, isteklerin, duyguların vb. çeşitliliğinde olduğu gibi çeşitlilik gösterir. Bu noktada ‘demokrasi’nin anlamı şu olacaktır: Her türlü – onları hiçbir seçime uğratmadan – ‘topluluk’a kabul etmek; burada topluluk birleştirmeyecek, tam tersine çeşitliliği ve onunla birlikte her türünün sayısız ve hiç bitmeyecek biçimlerinin sonsuzluğunu yayacaktır”.¹¹

Bu demektir ki demokrasi ortak alanı, ona bütünüyle sahip çıkmadan yönetir, birlikte olmaya, bütün girişimlerine el koymadan yön verir. Demokrasiyi zayıflatacağa benzeyen bu iktidarsız iktidara yapacak ne kalır, ona ne olur?

3. Kırılğan Bir Demokrasi

Nancy bize *Demokrasinin Doğruluğu*¹² adlı kitapçığında şunu hatırlatır: Demokrasinin

¹⁰ J.-L. Nancy: “Democratie finie et infinie”, s. 83; “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, s. 71.

¹¹ A.g.y., s. 91; a.g.y., s. 78.

¹² Türkçeye “Demokrasinin Hakikati” diye çevrilen kitap (İstanbul, Monokl, 2010). Fr. “vérité” sözcüğünün karşılığı, hem gerçeklik hem doğruluk anlamlarına gelen metafizik/teoloji yüklü “hakikat” sözcüğü değil, “doğruluk”tur [çevirenin notu].

zayıflığı özellikle 20.yy.da bütün tedirgin edici gücüyle ortaya çıkmıştır, çünkü onun değişkenleri parlamenter, biçimsel ve burjuva formuyla faşizm ve otoriter rejimlerin olduğu kadar batı sermayesinin ekonomik küreselleşmesinin de aracı olmuştur. Kuruluşunda bir anlam taşımaması, paylaşılacak bir anlam arama çabasından da koparılınca, onun gerek tek değerli ideolojilere, gerekse sömürünün pazar fiyatının aynı tarzda küreselleşmiş yükselişine sözcülük etmesine yol açmıştır. Eğer paylaşmayı ve ortaklaşa olmayı bir kaderin, bir halkın, bir geleceğin topyekun bölüşülmesine ya da her şeyin yalnızca para açısından birbirine eş değer kılındığı ekonomik ve işlemseliş hayatına indirgemeyi istemezsek, işte o zaman, anlamı aşan ve hesaba sığmayan şeyler politikanın ötesinde paylaşılmalıdır: bunlar artık “sanat ya da sevgi, dostluk ya da düşünce, bilgi ya da heyecana mal edilmelidir, yoksa politikaya, hele demokratik politikaya değil”.¹³ Çeşitlilik, türdeşsizlik, görüş ayrılığı hatta bütün değiş tokuş olanaklarıyla, kimlik ve yorum çatışmaları güvence altına alınmalıdır ve bu, demokrasi politikasının, ölçüye sığmaz şeylerin anlamsız paylaşılmasını aşarak katılaşp kalmasına izin vermeyecek bir biçimde yapılmalıdır. Demokrasinin kendisi anlamı reddetmelidir, öyle ki kendi araştırması ve iddiası politikanın düzenleyici tasarrufuna en uzak ve indirgenemez kayıtlarda yer alabilsin: örneğin, varoluşsal, sanatsal, bilimsel kayıtlarda. Bu kayıtlara, politika onları belirlemeden yer verecektir. Bundan da amaç anlamın sonsuz açılımının dünyanın kendisinde ve onun bir parçası olarak oluşabilmesi, demokrasinin bu açılımı hazırlaması, ona devindirici enerji ve atılımını sağlaması, fakat onu yönetmemesidir¹⁴. Demokrasi bundan böyle kendisine anlam vermeyi ve kendisiyle özdeşleşmeyi reddeden, belli bir anlam ve özdeşlik aramasının aşkınsal koşulu olarak düşünülmelidir.

“Demokratik politika çeşitli kimlik ve özdeşliklere ve onların paylaşılmasına yol açar, fakat kendisi bunların arasında biçimleşmez. O yürekli politikanın bugün söylemeyi bilmesi gereken de budur”.¹⁵

¹³ J.-L. Nancy: *Vérité de la démocratie*, s. 34. Ayrıca şu yere bkz. : “Demokrasi önünde aldanış, hesaplanamazın pratik olarak paylaşılmasını beklemekten gelir. Biz, mutlak bir paylaşmanın yapıtlaştırılmasını ve etkin kılınmasını öngören bir politik vizyonun mahkûmları olduk: bir ulusun bir cumhuriyetin kaderi, insanlığın kaderi, insan ilişkilerinin doğruluğu, ortaklaşanın özdeşliği yani monarşilerin şan ve şerefle ayakları altına aldıkları, totalitarizmlerin yerine sözde demo-kratik bir görkem koymak istedikleri her şey: özünde ve canlı bedeninde özdeşleştirilmiş bir halkın mutlak iktidarı, işçilerden ya da yerlilerden oluşan halk, bir zamanın prenslerinin yerini alan bir prensibin kendi kendine üretimi ve yerlileştirilmesi”, a.g.y.

¹⁴ A.g.y., s. 48-49: “Eşdeğersizliğin kabul edilmesi koşulu, politikanın buna yer vermesindeki gereklilik açısından, politik bir şeydir. Fakat bu kabul etmenin kendisi politik değildir. Söylenilecek her şeydir o – varoluşsal, sanatsal, yazınsal, rüyalı, aşık, bilimsel, düşünceli, boş gezen, oyunsal, dostça, şehirciliksel... Politika bu kayıtların hiçbirini altlamaz. Onlara yer ve olanak verir. Politika kendisinde kabullerin yer alabileceği açılımdaki bir belirlenimsizliğin sınır çizgisini ya da çoğul sınır çizgilerini çizmekten başka bir şey yapmaz. Politika kabul etmez, kabul istemlerine hakkını verir. ‘Anlam’ı ve ‘değer’i kendine taşımaz, onların yer bulmalarını, fakat bu yerin politik olanın tamamlanmış biçimi olduğunu iddia edebilecek, bitirilmiş, gerçekleşmiş bir anlamın yeri olmamasını sağlar”.

¹⁵ A.g.y., s. 49.

“Demokrasi biçimleşmez (*pas figurable*). Daha doğrusu özünde biçimlenir değildir. Bu belki de sonunda ona verilebilecek tek anlamdır: o bir kaderin, ortak bir doğrunun üstlenilmesini reddeder”.¹⁶

4. Demokratik Bir Evrenbilim İçin: İnsanca Olanın Ve Onun Sonsuz Anlamının Yükselişi

Denilebilir ki, demokrasinin görevi, birlikte varolanların olumsal bitiştirilişinin, görüşlerin atbaşı birlikte gitmesinin, yön duygularının birikiminin, grupların toplumsal dengeyi koruyacak dış bağının *anlam taşımayan bir topografisini, anlam dolaşımını sağlayacak bir yakınlığın varoluşsal topolojisiyle bir arada tutma çabasında ortaya çıkar*. Bu anlam dolaşımı ise anlamın çeşitlilik gösteren, tanımlanamaz ve belirsiz bir tarzda, ama adalet, insan onuru, özgürlük, eşitlik vb. gibi mutlak ve içi boş değerlerin ölçüye sığmazlığıyla bir kurala bağlanmasına hizmet edecektir. İşte tam da ayrılma ve paylaşmanın bu ikili kırılma noktasında, kendi sınır bölgesini temsil eden alana girişe izin verdiği ölçüde, demokrasinin üretken kararsızlığı ortaya çıkar. *Hep birlikte olmak ile bir başkasıyla her biri olmak* arasında gidip gelen ve bir türlü bir biçime sığmayan demokrasinin maskesinin altından onun sonlu olması çıkarsa da, o bunu sonsuz olarak ileri sürer: sanatların güzel serimleri ve kurguları, her çeşit adanma ve bağlanım, bilimsel araştırmanın her adımda daha güvenilir olan yaklaşımları buraya girer ve bize klasik güzel, iyi, doğru üçlüsünü ya da Hegel’de mutlak tinin üçlü bölünmesini anımsatır. Nancy buna bir de dili, sevgi ve dostluğu, derken etik tavrı, insanca olanın kültür yoluyla üretimi, kuşakların birbirinin yerine geçmesi, kısacası insanın tam da insan tarafından ya da dünyanın dünyanın kendisi, bir sonlunun sonsuz olarak başka bir sonlu tarafından geçilmesinin tüm anlatımlarını ekler. Anlamın (ve demokrasinin de anlamının) bu ele alınışının kazandığı boyut doğrudan doğruya yönetimden ve kurallar tarafından *dışlanmış olarak politik alanda içerilmiştir* ya da politik olarak belirlenemez, fakat tanımsızlığıyla paylaşılmış bir perspektifin ufkunda yer alarak her türlü müdahale ve karışmaya karşı korunur. Bu da şu demektir: Demokrasi sivil alanda, örneğin, aykırı bir biçimde de olsa bir sanat ya da demokratik “kültür” olma iddiası taşımadan akademi ve üniversitelerde yer alacak,¹⁷ açık ve özdeşleştirmeyen bir iletişim bağından sapan her türlü sivil dini reddedecek, uyuşmazlığa, farklılaşmaya, ayrı görüşe, çatışmaya, tartışmaya, karşı olmaya, karşın olmaya ev sahipliği edecektir. Bu nokta özellikle doğrunun araştırılmasında, hatta demokrasinin de olanaklı doğruluğunun araştırılmasında geçerli olacaktır.

Jean Luc Nancy’nin izinde denilebilir ki, “ortak”, “paylaşımlı”, “sonsuz olarak sonlu” (her zaman için oylanamaz, belirlenemez ve tanımlanamaz şeyler olarak), tikel-

¹⁶ A.g.y., s. 50.

¹⁷ Her bir “kültür politikası”nın açmaz ve çokanlamlılıkları için örneğin bkz. A.g.y., s. 52.

çoğul yaşamlarda ortaya çıktığı gibi, insanca olan üzerine metafizik olmayan bir düşünmenin yeni adlarıdır; bu düşünme dünyasın sonsuz uzamlarına, mutlağa ve onun sonsuzluklarının zaman-mekânda demir attığı yerlere uzanır. Burada söz konusu olan, insanbilimin, evrenbilimin ve tanrıbilimin çağdaş bir yeniden yazımıdır. Felsefi düşünce geleneğinin bize emanet ettiği ve bundan böyle, bizi hâlâ düşündüren bir metapolitikanın nesneleri haline gelen bu alanlara; demokrasi sonlunun anlam taşımazlığının yine de onun anlamın sonsuzluğuna açılma olanağı sağlayabileceği en az bir koşulu getirecektir. Güç ve hükümdarlık amblemleri, ortak olanın birleştirme gerektirmeyen bağının asıl *Kratos*'u örneğin demokrasinin (karadan, posta ile, telematik, kütüphaneler arası vs.) iletişim ağları olabilirdi (şu nokta şüphesiz anlamlıdır: Avrupa dövizinde tekrarlanan Avrupa ticaret ağının imgesi daima kapılar ve köprüler olmuştur; bu ise bir Simmel ya da Heidegger'den düşünülmeden yapılmış bir alıntıdır ve iletişim büyümesinin getirdiği sıkıntılarla nasıl bir çelişki oluşturduğu normal olarak algılanmamaktadır). Bu demo-krasinin *demoi*'u için Antik Çağın ve Renaissance'ın idealleştirilmiş *poleis*'i yerini kendilerinde banliyönün merkeze bulaştığı ve marjinalliğin artık bir mahkumiyet sayılmadığı günümüzün yatay kentleri alacaktır.¹⁸

Demokrasi kendi sonlu anlam-taşımazlığının riskine katlanmalı, fakat ayrıca bunu sürdürme şansını denemelidir –bu anlamsızlık onun 'banal' ve içi boş değeri olarak kalacaktır–, bunu da daima sorunlu olan –bu sorunluluk belki onun tek erdemidir– kendi sonsuz anlamını hem askıya alarak hem de onu ileri sürerek yapacaktır: Bundan da amaç, demokrasinin, “*herkesle, herkesin her biriyle birlikte olmak*”¹⁹ için, özgürleşmeyi denetlemeyen –bu da ona ethos ve kılıgısının verdiği saygınlıktır– bir politikanın laboratuvarı haline gelmesidir. Yalnızca politik düzeni bu aşmasıyla, Nancy'ye göre, demokrasi kendi ruhunu ve doğruluğunu bulacaktır.

¹⁸ Bu açında bkz. J.-L. Nancy: *Le ville au loin*, Paris, Mille et une nuits, 1999 (*Uzaktaki Kent*, Los Angeles üzerine).

¹⁹ J.-L. Nancy; *Vérité de la démocratie*, s. 29.

Nihilizm ve Demokrasi

Önay Sözer

Jean-Luc Nancy'nin felsefesi bir "paylaşma" felsefesidir. Hatta bu felsefeyi doğru olarak anlamamız da onu kendinde taşıdığı iç zorunluluğa göre bir yoldan Nancy ile paylaşmamızla olanaklıdır. Heidegger'in *Mitsein* (ile-varolmak) ve *Mitdasein* (ile-orada-varlık) deyimlerindeki "mit"i Fransızcada karşılayan "avec" sözcüğünün yalnızca cisimsel olarak "birlikte varoluş" anlamına değil, aynı zamanda "ortak olana katılmak", "anlam"ı (*le sens*) ya da "varlık"ı paylaşmak anlamına da geldiğini Nancy yapıtlarının birçok yerinde vurgulamıştır. Nancy'nin "anlam"dan söz ettiği hemen hemen her zaman kast ettiği şey, öncelikle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının (1927) baştan sona taşıyıcı gücü ve ana-kavramı olan "varlığın anlamı"dır. Bu anlatımın her türlü aşkını, metafizik yorumuna karşı içkin anlamını vurgulamak isteyen Nancy *Tekil Çoğul Olmak* (1996) yapıtının ilk sayfalarında şöyle yazar: "*Varlığın kendisi bize anlam olarak verilir*"¹ ve hemen biraz aşağıda ekler: "*Anlamın kendisi varlığın paylaşılmasıdır*"² "İle-olmak", "paylaşmak" ve "birlikte olmak" sözcük ve kavramlarının önemi, Heidegger'in orada-varlık (*Dasein*) kavramının "ile-orada-varlık" ile (insanın ben-deşi olan başkalarıyla) aynı dünya ve varlık paydasına oturtularak anlaşılması gerektiğini ortaya koymalarındandır. Nancy böylece Heidegger'in başlattığı bir yolda ontolojiyi etik'le tamamlar ve orada-varlık olarak insan kendini kılıgıyla dünyanın ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak politik toplumun ortasında bulur. Bu, Nancy'ye göre şu demektir: Orada-varlık dünyadaki varlığının gerektirdiği biçimde öbürleriyle birlikte olan biri olarak artık bu birlikteliğine hakkını, giderek, politik alanda demokrasinin hesabını vermelidir,

¹ J.-L. Nancy: *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, s. 20.

² Aynı yer.

yoksa varlığın anlamı yitirilme tehdidi altındadır. Bu gidişle kendi yerini er geç “hiç”e, bir “nihil”e bırakacaktır, belki de çoktan bırakmıştır bile.

II

Burada demokrasi ve nihilizmin Nancy’de zorunlu olarak yan yana gelen sözcükler olduğunu göstermek istiyorsam, bunun derinde bir nedeni var. Demokrasinin doğru ile sanıyı birbirine eşit kılarak sonuçta eşitsizle eşiti birbirine eşitleyen bir anarşi rejimi olduğunu iddia eden ilk filozof Platon olmuştur. Günümüzde ise demokrasi eleştirisi değişen dünya koşulları altında yeni içerikler kazandı. Demokrasiyi şu yeniden tanımlama denemelerine bir göz atalım: “Hükümet ve ekonominin, yavaş yavaş bütün anlamını yitirmiş olan bir halk egemenliği üzerinde ezici hakimiyeti” (Agamben); “Ölüm içgüdüsünün örgütlenmesi olarak parasal soyutlama” (Alain Badiou); “Herkesin kendi düş ve umutlarını bağlayabildiği içi boş bir imleyen” ya da “kendi ters yüz edilmesini haklı çıkaran bir maske” (Wendy Brown); “Kendisine dayanarak bizimki gibi oligarşik bir rejimin bile az ya da çok kendini yasallaştırabileceği eşitlikçi bir varsayım” (Jacques Rancière).³ Örnekleri çoğaltmayacağım. Bütün bu yazarların ortak eleştirel noktası, demokrasi sözcüğünün günümüzde anlam yitimine ya da en azından anlam aşınmasına uğradığıdır. Bu nokta demokrasi kavramını başka bir kavram için reddetmemizi gerektirmese bile bizi bu anlamsızlaşma ya da anlam yok olması üzerinde düşünmeye çağırmaktadır.

III

Bu düşünmeyi baştan sona temele inerek yapan ise Nancy’dir, “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi” yazısında demokrasinin beklentilerimize ters düşmesini şu sözlerle saptarken: “‘Demokrasi’ sonuç olarak her şeyi –politik, etik, hukuk, uygarlık– söylemek ister ve bu nedenle de hiçbir şey (*rien*) söylemek istemez”.⁴ *Demokrasinin Doğruluğu* yapıtında daha çok ve çeşitli yerlerde demokrasinin “eksiklik”inden (*le manque*) (özellikle Fransa’da “II. Dünya Savaşı’nın hemen sonrası”nda bir “zafer dönüşü”yle gelmesi beklenen ve gelmeyen demokrasinin “eksikliği”nden söz eder).⁵ Bu eksiklik, bugünden yarına giderilebilecek bir şey değildir; daha çok bir “uymaz demokrasi” (*inadéquade démocratie*) söz konusudur: “Kendine ilke yapması gereken *demos*’u dosdoğru üretip gün ışığına çıkarmayı bilmemiş, becerememiş, istememiş

³ Yukarıdaki tanımlar çeşitli makalelerden oluşan şu kitaptan alıntılandı: *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique éditions, 2009, s. 11-12, 24, 59, 74, 98.

⁴ J.-L.Nancy: “Democratie finie et infinie”, a.g.y., s. 77-94, 77.

⁵ J.-L.Nancy: *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008, s. 13.

bir demokrasinin yapısındaki eksiklik”.⁶ Peki ama *demos*’un kendisi edilgin, daha çok durağan bir kitle değil mi? Nancy, *demos*’u “üretim gün ışığına çıkarmak”tan söz ederken herhalde bu kitlenin oldum olası ve alışılmış yanını söylemek istemiyor; o zaman demokrasiye bu anlamda bir *demos* eksik değil, fakat başka bir şey eksik. Diyebiliriz ki demokrasiye “obje” olarak *demos* değil, fakat süje olarak *demos* eksik. (“Obje” ve “süje” ayrımının savunulmazlığını biliyorum; fakat bu ayrımı burada aynı bir ide içinde bir yandan ötekine geçmek üzere kullanıyorum⁷): “*Kafası çalışan bir varlık ve bir insan* [Rousseau’dan alıntı – Ö.S.]... Demokrasinin tini bundan daha az bir şey değildir: İnsan soluğu, fakat veri olarak insanın boyuna göre ölçülmüş bir hümanizmin insanı değil –ayrıca bu veri bize nereden verilecek? Hangi koşulla hangi statüye göre– fakat insanı sonsuz olarak geçen insan. Buydu şimdiye değin bizde eksik olan, Rousseau ile birlikte Pascal”.⁸ Daha kesin olarak: aynı zamanda Marx ile birlikte Rousseau.

Şimdi anlıyoruz ki demokrasideki asıl eksiklik onun sonsuzlukla ilişki kuramamasındandır (Pascal’ın sonsuzluğu burada gündem gelir): sürekli geçişlere, dışarıya, varlığın ortaklaşa anlamına açılışa izin veren, tam da belirlenemez ve tanımlanamazlığıyla bizde, bizim için ve bizim olan demokrasi. “Sonlu demokrasi”lerin, bugün bizim içinde yaşadığımız kalıplaşmış demokrasilerin sunduğu değerlerin tam tersini getirecek ve sonluluğu sonsuzluğa açacak olan bu demokrasi ise, Nancy’ye göre ancak nihilizmin bize sunduğu çıkış kapısından (Nancy iki anlamlı olarak “nihilizmin çıkışı” – “*sortie du nihilisme*” diyor) çıkarak gerçekleştirilebilir. Bu çıkış nedir ve bu nasıl olacak?

IV

Eksiklik kavramını alalım. Eksiklik “bir şeyin olmaması”, “hiç olmaması ya da olmamış olması” demektir. Bir şeyin, belki de bir şeylerin. Bellek ve hayal gücümüzün desteğini alan yargı gücümüz burada “beklenen hiçbir şeyin olmadığını” da (bireysel yaşamlarda, toplumsal ve politik yaşamda) söyleyebilir. Ama bu söylenebiliyorsa yine de bir şey olmuş demektir: eksikliği görebilmem ve söylemem. Eksikliği görebilmem ve söylemem ise onu bana göstermeyen, boşluğu sözde doldurmaya çalışan geçerlikteki değerlerin (Nietzsche’ye başvuracak olursak)

⁶ A.g.y., s. 17. Başka bir yerde Nancy “demokrasinin bir anlamı varsa”, bunun “herkesin, bütünü ve bütünden her birinin birlikte olmasının doğru olanağı”nda ortaya çıktığını söyleyerek bunun “komünizm” ve “sosyalizm” ile ilişkisinin rastlantısal olmadığını belirtiyor a.g.y., s. 29.

⁷ Bu konuda bkz. J.-L. Nancy: *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, s. 179-185 (“*Res ipsa et ultima*” başlıklı bölüm).

⁸ J.-L.Nancy: *Vérité de la démocratie*, s. 31.

“alt üst edilmesi” ile olanaklı olur. Eksikliğin, hiçbir şey olmamasının bilinci ancak böyle serbest kalacaktır, yalnız bilinci değil buradaki “hiçbir şey”in kendisi de. Nietzsche bu durumu kendi “güç istenci” kavramı açısından şöyle belirliyordu: “Güç istenci eksik geldiğinde (*fehlt*) çöküş vardır. Benim iddiam şudur: İnsanlığın tüm bu yüksek değerlerinde bu istenç *eksiktir*, – çöküş değerleri, *nihilistik* değerler en kutsal adlar altında hâkimiyet sürmektedir”.⁹ “Nihilistik değerler”, eksikliği, “*nihil*”i göstermeden arka yüzlerinde barındıran değerlerdir. Ters yüz etmeyle eksik olanın ne olduğundan önce, buradaki nihil’le yüzyüze kalacağız. O zaman buradaki *nihil*’i, yoksunluğumuzun bu “yok”unu kendi başına –onu ne Nietzsche’ci bir metafizik’e ne de Hegel’ci bir dialektik’e teslim etmemize gerek kalmadan – düşüncelerimiz için, ile-varoluşumuz için, birlikteliğimiz için, nasıl olumlu ve üretken kılabiliriz?

V

Nancy bu can alıcı soruyu *Kaçak Düşünce* kitabının yedi sayfadan bile az tutmakla birlikte konumuz için önemi büyük olan “*Nichts jenseits des Nihilismus*” (Nihilizmin ötesinde hiçbir şey) bölümünde irdelemektedir. Başlık Nietzsche’ye ve ondan yapılan bir alıntıya gönderme yapıyor. Nietzsche şöyle diyor: “Bu düşünceyi en korkunç biçimde düşünelim: varolan (*das Dasein*), olduğu gibi, anlamsız ve ereksiz ama kaçınılmaz biçimde yeniden dönerek, hiçlikte bir son (*ein Finale*) bulmaksızın: ‘Bengi döngü’. / ‘Bu, nihilizmin en aşırı biçimidir’: hiçlik (‘anlamsız’ olan) bengi olarak”.¹⁰ Burada Nietzsche’nin “nihilizmin aşırı biçimi” dediği şey belirleyicidir. Gerçekten de burada söz konusu olan, Nietzsche’nin “nihilistik değerler” dediği şey değil, yani bir türlü kendi bilincine varamamış nihilizm değil, varabileceği en son ve aşırı biçime varmış, olumsuzluğunun kendini dışarıya olumlu olarak vurduğu nihilizmdir: Nihilizmin “kendinden çıkması ve dışarı açılması”, kısacası daha önce Nancy’nin kullandığı deyimle “nihilizmin çıkışı”. Bu noktadan yola çıkan Nancy, yukardaki tümcelerin yorumunda, asıl önemli olarak bundan böyle “hiç”in bir “final”le sona ermemesine dikkati çeker. Yani burada ne başka hiçbir şey döngünün yerini almamakta, ne yineleyen döngü faydasız ve boşuna olarak kalmakta, ne de her şeyin bir felaketle sona ereceği söylenmektedir: “Finalin bulunmaması bir tamamlanmanın ve anlamlı bir sonucun bulunmaması demektir: başka bir dünya, öbür-dünya, tarihin sonu, kendini kendi yapıtı, kendi ebedî anıtı olarak üreten süje, fakat aynı zamanda iptal, likidasyon, ocağına incir dikmek ve giderek yıkıntılarla alay ve üstlerine çıkıp dans etme, saçmalık, manasızlık... ‘Final’in bulunmaması,

⁹ F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA (yayımlayanlar: Giorgio Colli ve Mazzino Montinari), cilt 6, Münih, de Gruyter, 1988, s. 165-255, 172.

¹⁰ J.-L. Nancy: *La pensée dérobée*, s. 161. Nietzsche’den alıntı, dipnotunda Almanca olarak ve metinde Fransızca çevirisiyle yer almaktadır.

çok kesin olarak, tüm ‘totalitarizm’lerin, tüm özdeşliklerin ve sonunda tüm -izmlerin var güçleriyle boşluğunu doldurmak istedikleri şeydir”.¹¹ Böylece finalin olmaması nihilizmin yeni bir tanımını gerektirirken, bundan demokrasi için önemli bir sonuç çıkmaktadır. Dondurulmuş demokrasiler şunu öğrenmelidir: bir hiçle başlamayı, fakat hiçlikte sona ermemeyi, “bengi döngü” yü sonsuzluğa, sonsuzluğu da “sonsuz demokrasi” ye dönüştürmeyi. Bu türlü bir demokraside, hiçbir zaman olmayan bir eşitlikçilik adına ayrımların üstü örtülmeyecek, tersine bunlar ortaya çıkarılacak ve böylece tekil olanların tümünün, yani varlığın çoğul bir biçimde paylaşılması sağlanacaktır: “Bu nihilizmin tek türüdür: değerlerin yeniden etkin kılınması değil, fakat bütün bir taban üzerinde ortaya dökülmesidir (manifestation), bu tabanın ‘hiç’liği ise kendisinin üzerinden duran her şeyin ölçülemez, mutlak ve sonsuz olarak geçerlik kazanması anlamına gelir”.¹²

VI

Fakat bu bağlamda “ölçülemez”, “mutlak” ve “sonsuz” olmak ne demektir? Eğer dünyadaki varoluşumuzun ne bir ereği ne de sonu söz konusuysa, geriye kalan tek şey insanın orada-varlığının, kendisiyle birlikte olduğu başka insan orada-varlıklarıyla birlikte sonsuz zaman ve mekânda, kayıtsız şartsız kendine, yani dünyadaki varlığına dönmesidir. Bendi döngüyü her türlü metafizik yorumundan kurtaran Nancy onu “şimdinin bir yapısı” olarak görür: “an, varolanın kısa geçişi ve kendi geçişinin bizim tarafımızdan yapılan doğrulanmasına dönüşü”.¹³ Bu an “ölçülemez”dir ve her kezinde, kezlerin sonsuzluğu içinde yeniden geldiği için de, bizim için sonsuzu temsil eder. Yukarıda Nancy’nin Heidegger’in ontolojisini ona içkin bir etikle tamamladığını söylemiştim. Şimdi de burada ontolojinin kendi kendisiyle tamamlandığını söyleyebilirim. Nancy’ye göre ontoloji, yani “varolanın bütünü, doğa ve tarih” “kendi kendisinin nedenidir... O, kendisinde, tekilliklerin çoğulluk halinde düzendeşliğidir (*disposition*). Bu varlık böylece kendini tekillerin ara’sı ve ile’si olarak sunar. Varlık, ara ve ile aynı şeyi söylerler: kesin olarak söylenmekten başka bir varlığı olmayanı... Varolanlar arasında bir varolan olarak gösterilemeyi; bunun da nedeni onun tümüyle her kez her biri birbirinin ortasında olan bütün varolanların ‘ara’sı (*l’entre*) olmasıdır (ara: iç, ortasında, ile)”.¹⁴ Bu yoğun tümcelerin anlamını özetleyecek olursak, şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar varlıkla varolanlar aynı şey değilse de tek tek varolanların ötesinde, öncesinde varlık diye bir şey yoktur. Her şey tekildir, fakat tekil olarak çoğuldan gelmektedir: çoğulluk olmazsa tekil de olmaz. Öyleyse çoğulluk “tekil”lerin biricik temelidir. Bu

¹¹ A.g.y., s. 162.

¹² J.-L. Nancy: *Vérité de la démocratie*, s. 47.

¹³ J.-L. Nancy: *La pensée dérobée*, s. 162.

¹⁴ J.-L. Nancy: *Être singulier pluriel*, s. 109-110.

çoğullukla tekilerin ilişkisini sağlayacak hiçbir aşkın varolan, hiçbir tanrısal bağ yoktur. Onları birleştiren, birleştirirken ayıran, ayırırken birleştiren, aradır.

VII

“Ara” (das Zwischen) Martin Heidegger tarafından ilkin *Varlık ve Zaman*’da (1927) sınırlı olarak, orada-varlık’ın başlangıcıyla sonunun (doğumuyla ölümünün) arasını göstermek üzere, “kaygı” (Sorge) kavramıyla yakın anlamlı bir kavram olarak işlenmişti. *Katkılar*’da (*Beiträge*, 1989) “ara” bu yapıtın mimarisinin önemli bir parçası haline gelir ve Heidegger’in daha önce kendisinin de eğilimli olduğu (örneğin “Vom Wesen der Grundes” – “Temelin Özü Üzerine”, 1929) “aşkınlık” düşüncesinin tümüyle reddini sağlar. Bu red, Nietzsche’nin “değerlerin altüst edilmesi” ne benzer bir tutumdur ve böylece orada-varlık kendini arada-varlık ya da “ara”nın kendisi olarak, kısacası şimdi ve burada olarak dünyanın içinde ve şeylerin ortasında bulur. “Orada-varlığın araya kayması (*Verrückung*)” Heidegger’e göre, doğanın ve tarihin bütünü olarak düşündüğümüz varlıkla ilişkimizin getirdiği bir “zorunluluk”tur.¹⁵

VIII

Türkçe’de Almanca’daki “da” sözcüğünün karşılığı olabilecek “ora” sözcüğünün “o ara” anlatımının kısaltılmasından ortaya çıkması, yani “orada-varlık”ın dilimizde düpedüz “o-arada-varlık” anlamına gelmesi bir rastlantı olmamalı. Bunun da ötesinde, Türkçe’de “ile”, bu sözcükle aynı anlama gelen Almanca “mit”, Fransızca “avec” edatları gibi soyut olarak kalmaz, “ilişki”, “ilgi” vb. sözcükleriyle ortak olarak sahip olduğu “il” kökü nedeniyle bunlara semantik yakınlık gösterir. Doğru felsefi bağlamına oturtulması gereken bir anlatımı ayrıca sık sık kullanıyoruz: “bir arada olmak” (Almancaya “*In einem Zwischen sein*” ve Fransızcaya “*être à un entre*” olarak çevrilebilir). İlkin bu anlatımın dilbilgisel öznesi daima çoğuldur (yalnız biz, siz ve onlar), fakat aynı zamanda bu çoğulluk belirsiz bırakılan tek tek tekilleri içerir. “Olmak” ise başka anlamlarıyla da birlikte Türkçede “varlık”ın söyleniş tarzlarından biridir. Bu haliyle anlatım, Nancy’nin “tekil çoğul olmak” (*être singulier pluriel*) dediği şeyin başka bir biçimde söylenişinden başka bir şey değildir. Fakat hangi biçimde? “Ara” sözcüğü burada kesinlikle bir zaman-mekân arasına, şimdi ve buradaya işaret ediyor, yoksa bir aralığa ya da boşluğa değil. İlginç olan burada Türkçenin “bir” (isim) sözcüğünü “ara”nın başına sıfat olarak getirmiş olmasıdır (nitekim Türkçede “arada olmak”la “bir arada olmak” çok ayrı anlamlardadır). “Bir”

¹⁵ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, GA, cilt 65, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989, s. 25-26.

da sayısal anlamda değildir) ne de “her hangi bir” anlamındadır. Burada “bir”le içinde bulunduğumuz zaman ve mekânın yadsınamaz birliğini, onun bizi bir araya getirdiğini, giderek içinde yaşadığımız anı ve bir andan ötekine birlikte geçtiğimizi göz önünde bulundurmamız gerektiğini söylemiş oluruz (nitekim “bir ara” kısa ve geçici, yani geçiş içinde olan “an” demektir). “Bir arada olmak” aynı zamanda bütün aşkınlıklara (doğal felaketlere ve devlet zoruna da) karşı bir arada –yani dayanışma, destek, yardım ve paylaşma içinde– olduğumuzu gösterir.

IX

Bu söylediklerimden geçici de olsa bir sonuç çıkarmam gerekirse, şunu söyleyebilirim: Nancy’nin bize Heidegger’e dayanarak ve haklı olarak gösterdiği gibi, ontoloji temeli olmayan bir etik ve politika düşünülemez. Bu nedenle de demokrasi ancak bir arada olabilenlerin birlikte kurup yaşatabilecekleri bir rejimdir. Bu anlamda demokrasi bugün bütün dünyada eksiktir. Fakat eksik olan yerine gelmelidir ve bunda büyük bir zorunluluk vardır. Bunun için de ilkin ve öncelikle demokrasinin eksikliğini (dikkat edilsin “demokrasi”yi demiyorum) tüm kendisini asıl demokrasiymiş gibi sunan globalci, totaliter, bölüştürmecî olacağına bölen rejimlere karşı Nancy ile birlikte savunmak gerekir.

21-22 Mayıs Konferans Tartışmalarından Bir Seçki

Fransızcadan Çeviren: İlksen Mavituna

Nami Başer: Aristoteles’in *metafizik* eserine ismini Aristoteles değil, Rodos’lu Andronicus ismini vermiştir: *proto-philosophia*. Grekçe’de proto edatını bir aküzatif takip ettiğinde, *sonra* anlamını vermekle beraber, bu edatı bir isim grubu bir genitif takip ederse *ile* anlamı olur. Ben öğrencilerime hep şunu derdim: eğer esere adını Andronicus değil de Aristoteles vermiş olsaydı, ona bu ikinci anlamında verebilirdi, zira eserin içeriğine bakıldığında Aristoteles, fizik ibaresini canlı hayat, dil vs. gibi sizin de açışladığınız konular için kullanırken, fiziğe sadık kalan fizik hakkında genel bir şey düşünebilir miyiz diye soruyor; bu bağlamda Aristoteles’in ya da düşüncesinin *mitsein* düşüncesiyle ilişkisi hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Jean-Luc Nancy: Evet *proto*’nun genitifli kullanımı da göz önünde bulundurulduğunda, metafiziğin bir çift anlamı olabileceği konusunda size katılıyorum. *Metafizik* kelimesini ötelere dair olarak değerlendirmemize yol açan çok eski ve can sıkıcı bir batı geleneği var önümüzde ama esasında metafizik bütün şeylerin ortak varoluşu olgusundan başka bir şey değildir. Aristoteles bu bakış açısıyla, *-ile*’den hiç bahsetmemiş olmakla beraber, Platon’dan farklı olarak, biricik olarak ve en başta– ilkesel düzeyde bizim site içinde hep birlikte olduğumuzu ve de insanların doğadaki diğer varolanlarla birlikte olduğunu varsayan ilk kişidir. Bu anlamda bu benim de geliştirmekte olduğum *-ile* fikrinin Aristoteles’te doğduğu konusuna hiçbir itirazım olmayacak; ama ancak şu kayıtlı: Aristoteles için gene de bir bilgi hiyerarşisi vardı; *sophia* ve öte yandan *theoria* en üst (*suprême*) etkinliği oluşturmaktaydılar. Aristoteles’te her şeyin ortak-mevcudiyeti fikri güçlü bir anlamda bulunmakla beraber, her zaman bir hiyerarşi, her zaman ulaşılması gereken

bir amaç fikri vardı – çoğunlukla buna ulaşamayacağı bilinirdi ki o da başka bir yerde *Sophia*'nın tanrılar için iyi insanlar için iyi olmadığını söyler. Aristoteles'ten bize kadar, bütün düşünce geleneğimiz, her şeyin kendisiyle ölçüldüğü bir üstünlük (*supériorité*), bir çeşit üst, uç ve nihai anlamlılık tarafından yönlendirilir. Bunun demokrasi çağının karşılık geldiği şey olduğunu düşünüyorum – hala olmakta olan tüm insanlığın demokrasiyle biçim değiştirmesi başka bir anlamı ima etmekte: bu nihai, üst-uç anlamın hedeflenmesinin ortadan kalkması. Bu artık zirve, yükselme, anlamlılık olmamasına değil ama anlamın, büyüklüğün ve tabii ki anlamın büyüklüğünün, sonsuzca farklı biçimler altında mümkün olduğuna işaret ediyor. Şu ana kadar demokrasinin, bireyin, halkın vs. özgürlüğünün iktidara gelmesini en üst ve nihai değer olarak kabul ettik. Ama böyle bir özgürlük paranın dolaşımının özgürlüğüyle ilgilidir. Tüm söylediklerim şöyle formüle edilebilir: Özgürlük nihai değer değildir, özgürlük konusunda halen bir şey yapmak gerekiyor.

Katılımcı: Günümüzde artan şiddet bahsedilen *a priori* çerçeve anlamında yeniden düşünülebilir mi?

Jean-Luc Nancy: Tabii ki. Ama ne demek ki 'şiddetin günümüzde artması'? Bunu önemli bir noktaya dikkat çekmek için soruyorum. Şiddet dünyada hep vardı. İstanbul'dayız, buradaki savaşları, çıkan karmaşaları düşünün, Bizans, Konstantinopol'den –İstanbul'a. Şiddet tarafından değişen şey şuydu: dünyanın her yerinde, artık bir şekilde telafi edilebilir değil şiddet. İstanbul diyorum da, daha geriye bakın. İstanbul'un II. Mehmet tarafından alınması. O zaman olan şöyle bir şeydi, o fetih, bir şeyin parçasıydı, tüm Batı'nın, Akdeniz'in değişmesi ve bir imparatorluğun kurulması. İstanbul'dayız diye bu örneği verdim ama binlercesi var. Mesela demokrasiden de bahsetmek adına Fransız Devrimi'nden bahsedelim. Fransız Devrimi'ndeki terörü, şiddeti düşünün bir. Tartışılıp durulan bu şiddet tahammül edilemezdi, doğrulanabilir de değildi, ama devrimciler, bir şekilde bu terör durumundan çıkmayı başarıp, bu şiddetle ilgili bir gerekçelendirmeye de vardılar. Ama artık herhangi bir gerekçelendirme, haklı çıkarma söz konusu değil. Bugünkü şiddeti doğrulayacak, teskin edecek hiçbir şey yok elimizde. Son yirmi-otuz senede olan savaşlar neden oldu? Körfez Savaşı, Sovyetler'in ardından Orta Avrupa'da çıkan savaşlar, belirsiz bir biçimde devam eden ve birbirini takip eden Afrika Savaşları vs. bunları doğrulayacak hiçbir şeyimiz yok. Bu şiddetten bizi çıkaracak ve de buna bir özür teşkil edebilecek hiçbir anlam belirtisi söz konusu değil. Bu yüzden ben artık tamamen içi boş, hiçbir yere göndermesi olmayan bir şiddet olduğunu düşünüyorum. Bunu ilk fark eden Freud'du, Uygarlığın Hoşnutsuzluğu'nu yazarken Birinci Dünya Savaşı'na bütün dünya için doğrulanamaz şiddetin açılmasına

işaret ediyordu. İlk defa modern devletler, kendilerini doğrulamakta zorluk çektiler. Mesela Fransa’da Birinci Dünya Savaşı ilk başta, kutsaldı ve birçok insanın kurban edildiği bir şeydi. Ama neye kurban edildiler? Fransa’nın da hakkında şüpheleri olduğu bir şeye kurban oldular. Bu savaştan önce bir eşitlik, özgürlük fikrinden bahsedilebiliyordu. Ama o zamandan bu yana bu doğrulanamaz, düşünülemez şiddet konusunda epey gelişme gösterdik denemez... Artık savaştan feci bir ilinek olarak, ilineksel olarak bahsedemeyiz, şiddet artık bir anlamda yapısal bir şey oldu. Dolayısıyla sanırım, anlamın *a priori*’si şiddeti.. bunu söylemekte de zorlanıyorum ama... önleyecek olmasa da her halükarda bu şiddete başka bir statü verebilecek tek şey. Buna karşın, mesela hukuk *a priorisi* ki epey önemli gözüküyor bu, şiddete bir şey yapamıyor. Çünkü hukukun açımlanması anlamdan kaynaklanan bir şekilde değil de, her zaman bir takım güçle ilgili bağlantıları, mümkün, işaret edilebilir, hesaplanabilir ve bir yere kadar kavramlaştırılabilir kılacak şekilde oluyor. Şiddet, Uluslararası Ekonomik Haklar’ın gelişiminin bizzat kendisi. Dolayısıyla, soru bir şiddet sorusu ama bu soru da anlam olasılığına kadar götürülmeli. Söylemeye çalıştığımı özetleyeyim, zira sorunun ortaya çıkardığı şey önemli: bir şiddet var ve biz artık bu şiddeti, birlikte olmanın, -ile olmanın ne demek olduğunu bilmeksizin algılıyoruz, anlıyoruz.

Ali Akay: Tarihi demokrasinin tarihselliği üzerine düşünüldüğünde, *isonomiadan* – bir bölüşme alanından itibaren bu terimin [demokrasi] epey yüklü olduğunu görüyoruz, bugün de mesela dışlama üzerine kurulu bir yönetim şekli; azınlıkların, göçmenlerin dışlanması üzerinde yükselen bir yönetim şekli demokrasi. Bir ülkenin aynı şehrinde yaşayan insanlar seçme seçilme vs. gibi aynı demokratik haklara sahip olamayabiliyorlar. Peki neden bugün yirminci yüzyılda, tarihin, Avrupa fikrini dönüşüm geçirdiği, Asya ülkelerinin belli bir ağırlık kazandığı, başka türlü bir *episteme* içinde, geçmiş bütün tarihten sonra ve yeni bir gelecekle karşı karşıyayken neden halen bu demokrasi üzerine bir ısrar var?

Jean-Luc Nancy: Çok güzel bir soru. Ben demokrasi üzerine ısrar etmek istemiyorum ya da bir demokrasi övgüsü değil ifade etmek istediğim. Demokrasi’nin Hakikati’nde mesela.. MonoKL yeni yayınladı. Bu başlıkla ben tam olarak hala bizim bu işaret ettiğimiz şeyin hakikatinin, doğrusunun ne olduğunu bilmediğimize işaret ediyorum. Ulaşılmış bir şey midir demokrasi? Yayılmakta olan bir şey midir halen? Peki neden başka bir kelime önermiyorsunuz diyebilirsiniz bana. E peki ne, hangisi? Demokrasi, bir boş alan üzerine, bir kelime eksiği yani bir şeyin eksikliği üzerine kurulmuştur. Bu konuda hemfikiriz. Bu yüzden kitapta, ve başka bir taraftan bu konferansta, genel demokrasi fikri altında demokrasinin hakikati

olma, yani insanın özgür olduğunu, sorumluluk sahibi olduğunu ve onun temel değerlerini göz önüne bulundurabilecek bir kurumun var olduğu iddiasını taşıyan bir şeye işaret ediyorum. Şimdi biliyoruz ki demokrasinin bu varsayılan hakikati daha kırılğan ve yıkıma uğramış, parçalanmış bir şey tarafından, yani özerk, özgür ve sorumlu insan fikri tarafından askıya alınmış vaziyette. Artık dünyada, ekonomik ve teknolojik gelişme normlarına göre özgür olabilecek hiç kimse yok. Bu da kendi kendini yok eden bir medeniyeti temsil etmekte, böyle de denebilir. Eğer aynı zamanda, her şeye rağmen, demokrasi ismi altında ve onunla beraber, yani tüm, az evvel bahsettiğim, varsayımların kaybolması görüntüsünün altında –demokrasi de bu demek artık varsayımlar yok, Tanrı, bilgi, insan ya da nihai bilgi varsayımları yok –; demokrasinin böyle bir hakikati olacaksa, bu hakikatin, özgür olarak alınan ama esasında kapitalizm şebekesi içerisine, buna bağlı tekniğin içerisine alınmış insanın yüceltilmesinden başka bir şey olması gerekir. Basitçe şu: anlama dair bambaşka bir olasılığı yeniden açmak. Ya da anlamın *a priorisine* dair bir olasılığın yeniden açılması. Az evvel hanımefendinin işaret ettiği üzere.. anlamın *a priorisi* burada hala. Her zaman işler vaziyette ama aynı zamanda mesela halklar nezdinden işlemez durumda.. tüm ilişkiler bu anlamdan mahrumiyetten etkileniyor. Yani bir defa daha söylersem, artık demokrasiden bahsedilemez ama neyden bahsedilecek o zaman? Mesela, bazı çağdaş filozoflar, İmparatorluk üzerine konuşan Negri, artık demokrasinin olamayacağından bahsediyor. Ve İmparatorluk’tan bahsederken –bu anlayabildiğim ama tartışmasına girmeyeceğim bir tutum– içerisinde demokrasinin ancak biçimsel olarak olabildiği ve imparatorluk denilen büyük, devasa bir sisteme işaret ediyorlar. Onlar için hakikat demokrasi değil de çoğulluk, bir Borromean hareket.. bu çoğulluğun içerisinde her yönde hareket eden parçacıklar – bu çoğulluk da biziz ve bizimle beraber dünyanın tüm diğer (var)olanları. Ama Negri vs. de, gerçekten demokratik olanın peşindeler – bunu dillendirmek için başka kelimelerimiz yok. Neden halen demokrasiden bahsediyoruz? Onu kendisinin bir temsilinden kurtarmak için ki bu temsil Amerikancadır, yani ulaşılmış, verili bir demokrasi var ve onu tüm dünyaya yaymalıyız fikri – sonuçlarını biliyoruz bunun. Ama sadece Amerika değil mesela, Avrupa’dan da bahsetmeliyiz – Avrupa belirgin bir biçimde bir türlü kurulamayan şekillenemeyen bir demokratik kurulum. Avrupa fikri demokratik bir fikirdir, ama biliyorsunuz ki bir Avrupa demokrasisi fikrinden bahsetmek mümkün değil. Zira Avrupa kendini demokratik bir kurum olarak kurmaya çalışırken, kendi kurduğunu yırtıp duruyor, kendini parçalıyor da; bu da şu anlama geliyor ki Avrupa demokrasisi derken bir takım hukuksal formalizmlerin dışında ya da özgür dolaşım ve mübadele şeması dışında kimse demokrasinin ne olduğunu bilmiyor. Tüm dünyaya özgü bu durum.

Ahmet Soysal'ın sunumunun ardından

L'action-struction

Çok fazla şey var.. aslında her sunum öyle, her bir sunum. Ama görüyorum, görülüyor ki tüm sunumu taşıyan bir kırmızı hat var – eyleme dair bir hat, kibarca ve hatta kapalı bir şekilde “yani? O zaman ne yapılacak?” diye soruyorsunuz, Lenin misali: ne yapmalı? Haklısınız.

Şunu söyleyeyim, içinde bulunduğum, bulunduğunuz, belki de filozof, düşünür ya da yazar olarak –Monokl olduğunda, bunların hepsi bir arada oluyor– bizlerin içinde bulduğu yer ve zaman bağlamında denebilir ki, düşünme ve yazmanın yanı sıra, bir hareket de var burada, zira bir dergi yayınlanıyor, bir üniversitede ders vermeye benziyor bu metinleri yayınlamak. Gabriela üniversitelere değinmişti az evvel, bu konuya değinmek istiyordum olmamıştı – Üniversite ilkesel olarak politik baskılardan muaf bir yerdir, onun bir takım ayrıcalıklardan faydalanan bir yer olarak anlaşılmasının bir tesadüf olmadığı gibi, bugün dünyada bu şekilde anlaşılan üniversitenin tamamen yok olmuş olması ve üniversitenin bir bilgi üretim yerine dönüşmüş olması da tesadüf değildir. Üniversitelerin değeri, üniversitenin işlevi üzerine belli bir perspektife sahip olan insanlar tarafından mesela Şangay’da koyulmuş olan kriterlere göre ölçülüyor. Bana öyle geliyor ki –konudan daha da sapıyorum ama– bana öyle geliyor ki bugün üniversitelerin en ama en büyük sıkıntısı (*malaise*) –sıkıntı derken Freud’u hatırlıyorum– tam olarak, bir anlamda politik-olmayan, politika *dışı*, bir yerin esas işlevini yitirmiş olduğu olgusundan ileri geliyor. Birçok kereler bu işlev yeniden tanımlanmaya yeniden yerleştirilmeye çalışıldı ama ekonomi belirleyici oldu. Yine de burada, o eski biçiminde yeniden kurulamayacak bir üniversiteyi savunacak da değilim. Şunu söylemek istiyorum: gerçek bir eylem var, gerçekten etkin olan ve gerçekten harekette olan bir eylem – düşüncenin eylemi. Burada söylediğimin bir kaçış olarak duyulmadığını umuyorum.

Her birimiz, verdiğimiz yargılara göre davranma noktasına gelebiliriz, mesela greve katılabilir, bir takım çağrılar altına imza atabiliriz; Fransa’da ve öyle görünüyor ki Batı’dan Doğu’ya tüm Avrupa’da çok ilginç bir vaka var: entellektüellerin imza kampanyalarındaki şişkinlik, artış. Peki neden? Çünkü bu kampanyalar, bir adalet ilkesi adına gerçekten etkin bir şeye işaret edebilirdi, müdahil olunabilirdi.. gerçekten..bir takım kurumların üzeri çizilebilirdi. Şu anda ise öyle görünüyor ki bu imza kampanyaları, her zaman bir takım büyük ilkelere geri dönen bir tür çağrıya

dönüştü ki bu söz konusu ilkeler daha kendilerinde sağlamlık barındırmamaktalar. Dolayısıyla burada soruyu koymak gerek. Eylem öncelikle bizler içindir ve sözümüzde, söylememizde, kesinliktedir. Sözün ve söylemin gerçek, pratik bir etkisi olmalı. Zira bize düşen, tek başımıza tüm uygarlığı değiştirmek değil. Herhangi birimiz bunu yapamayız, hepimizi bir araya gelsek de yapamayız, kelimenin klasik anlamında yönelimsel bir eylem değil söz konusu olan. Buna karşın entelektüel olarak adlandırılan bütün çalışmalar, teorik, felsefi ama aynı zamanda edebi ve sanatsal çalışmalar, tüm bu *çalışma* gerçektir, sağlamdır ve etkilidir; bir takım şeyler üretir, kendiliğinden gözükmese de bir bütün, bir beden aracılığıyla yayılmaktadır, bu bütün sosyal olmaktan çok etkilenime, duyarlığa daırdır. İnsanların her yerde ya da gelişmiş batı-dünyasında diyelim, duyarlıkları değişti, mesela sanattaki duyarlıklar değişti. Picasso'nun hiçbir şeye benzemediğini söyleyen insanlar her zaman olan ama Picasso, Cézanne, Matisse ve devamında Soyutçular tarafında getirilen, ortaya konan biçimlerin, biçimsizleştirmelerin, dünya algımızı değiştirmiş olduklarını –edebi, müzikal biçimlerden de bahsedebilirdik– ortadan kaldırmaz. Tabii bu bütün bu değişimlerin tamamıyla olumlu olduğu anlamına gelmez. Daha çok şudur: dünya değişir, biçimler değişir, algımız, duyarlıklarımız değişir ve işte burada eylem başlar. Bu söylediklerimden devrimci eylemi ayırıyorum gene de. En son söylediğinizdi bu – zira sürekli eylem çağrısı çok akılcı bir çağrı olmamakla beraber aynı zamanda devrime çağrıdır da. Ama gene de şu var ki: devrim olasılığına dair ciddi şüpheler hissedilmekte. Burada çok açık ve çok net olmaya çalışmak gerek: devrimlerde yolunda gitmeyen neydi?

Devrimlerde yolunda gitmeyen, devrimin kendi varacağı noktayı bildiğine dair veri ve varsayımdı. Fransız Devrimi kendi ulaşacağı noktayı, Citoya'da görüyordu, Rus Devrimi tamamlanmış insan olarak tanımlanmış ve bütün insanlık tarafından üretilen ürünlerin keyfini çıkaran bir insan da görmüştü sonunu, ulaşacağı noktayı. Ve bu bilgi, bu varsayım, bu veri, işletilebilmek için her türlü aracı işe çağırabilmişti ve burada söz konusu olanın başka bir şeyin üzerine kaplamakta olan aldatıcı bir söylem olduğu ortaya çıkmıştı.

Devrim sorusu, sıkça söylendiği gibi kaybolmuş ya da sönümlenmiş değil, daha çok bizzat devrim fikrinin devrimcileştirmek, kendi nihayetini, varacağı yeri varsaymayacak bir devrimi görebilmek gerekiyor. Yani.. devrim kelimesinden başka bir kelime kullanılacaksa dönüş denilebilir. Eğer makina (tersine-)döndürülürse ne olacağı belli.. Nietzsche'nin bengi dönüşünden bahsetmiştik. Bengi dönüş göksel kattaki bir devrim anlamına gelebilir ama gene de Nietzsche'nin bengi dönüşündeki gizemli yan ve de ilgi çekici yan, aynı olanın dönüşünün bir geri-çevrilme olmaması,

kalkış noktasına bir dönüş ya da dairesel bir hareket söz konusu olmaması; bengi dönüş, bir kuvvetin geri dönüşüdür –Nietzsche’nin bizim kulağımıza pek de hoş ve yerinde gelmeyecek bir şekilde güç istenci olarak adlandırdığı şey– verili bir şeyler düzeninin değil de bir olumlamagücünün geri dönüşü. Devrim için söyleyeceklerim bunlar.

Bütün bunlar bana başka bir şeyi düşündürttü, az evvel üzerine konuşmayı düşündüm. Modern-çağdaş düşüncemiz içerisinde epey anlamlı olan, çok da iyi bilinen ama unutulmuş bir vaka söz konusudur, denebilirse felsefi bir vaka: Foucault’nun İran Devrimi karşısında hissettiği heyecan. Bu İran meselesini burda anmak çok hassas biliyorum, sabah söylediğim gibi çok uzak olsa da çok yakın İran, Türkiye ve Batı açısından önemli jeo-politik soru aynı zamanda ama..neden Foucault bu devrim için –zira devrim deniyordu o zamanlar buna, sonuçlarını ve varacağı yeri varsayan bir devrimdi bu ayrıca– Hümeyni’nin kafasında, tam olarak nasıldı bilmiyorum, bu tarih mevzularına girmeyeceğim zaten – .. neden Foucault bu devrim karşısında bir anlık da olsa bir heyecan hissetmişti? Bir anlık da olsa, bir anlık diyorum çünkü Foucault olan bitenin farkına varıp geri çekilmişti sonradan. Bu mesele Heidegger’in nazizm meselesi kadar skandallaştırılmadı – gerçi bağlam da farklıydı: zira Heidegger nazi üniversitesini rektörlüğünü yaparak harekete geçmişken, Foucault’da böyle bir harekete geçme hiç olmamıştı. Foucault bir anda bundan vazgeçti. Ve bu olay fark edilmeden geçip gitti. Bilmiyorum. Belki bu konu üzerinde durmak ya da bir şey bilmek istenmedi, Foucault’nun kendisi bile istemedi bunu. Ama neydi Foucault’da bu hareketlenmeyi sağlayan? Ekonomik ve sosyal mekanizmin örgütlülüğünden başkaca bir şeyin politikayı başka bir yöne ve başka bir boyuta taşıdığı izlenimiydi bu. Bu boyutu nitelemek için tinselden başka bir kelime yok elimizde. Tinsel özellikle dini bir takım önyargılarla ağırlaşmış olduğundan ele alınması epey zor bir kelime. Gene de. İsterseniz çıkarabiliriz de bu kelimeyi ki Foucault da kullanabilirdi aslında bunu. Foucault bir an açılmakta olan yeni bir boyutun olduğunu düşündü. Onu suçlayabiliriz. Uzağı-düşünememekle, saflıkla suçlayabiliriz fark etmez! Gerçi Foucault her şey olabilirdi de saf olamazdı ya.. neyse. Gene de ben onu alıp götüren bu atılım, bu kopuş anını anlamak gerektiğini düşünüyorum. Foucault tamamiyle başka bir boyut açılmadığı sürece esas anlamında politikadan bahsedilemeyeceğini hissediyordu, politikayı politikanın kralların, sultanları oluşturan çok hakların kaderi olduğu en ağır anlamda kullanıyorum. Ben kendi adıma Foucault’nun bu hareketinden ve bu hareketin devrimci karakterinden iki şeyi alıyorum: Foucault hiçbir şeyi varsaymıyordu ve sadece açılmakta olan bir başka boyut görüyordu. Peki biz kendi hareketimizi, devrimimizi ne dini ne felsefi –doktrinci anlamda felsefi olandan bahsediyorum– ne de tabi ki tarihi varsayımları olan yeni bir boyut olarak görebiliyor muyuz?

Son olarak belirtmek istediğim: sizin ifadenizden biraz ayrıldığım, ben *dé-construction* sonrası *ré-construction* demezdim. Derrida'nın bana post-dekonstrüksiyonist olarak işaret ettiğini söylemekten gurur duyuyorum esasında. Ama bu durumda dekonstrüksiyon içerisine kapanmış olurdum. “Post” olma durumunu da sevmiyorum zira “post” sonrasında olunacak bir öncesini varsayar. Hayır.. Benim önerim şu: *dekonstrüksiyon*dan sonra ve bir *konstrüksiyon* modeli de olmaksızın –zira model için varsaymak gerekir– ne kalır? Elde kalan *struction*'dur. *Struction* latince *stru*'den gelir, yığma, sıra olmaksızın bir araya koyup yığma anlamında – bir çeşit anarşi. Belki de devrim fikrine dair çabamız, bir çeşit kaos karşısında olduğumuzu kabul etme cesaretiyle olmalıdır: dünyanın bir kaosa benzediği ve söz konusu olanın bu kaosa bir düzen getirmek olmadığı. Zira, düzen getirirken, her zaman bu düzeni dayatmanın sınırına gelinir, öyle hissedilir. Düzenin çerçevelerinde bir dayatma. Ama bizim işimiz daha çok, kaos'tan çıkan – doğan bir dünyayı düşünmektir. Bütün dünyalar kaostan çıkmıştır. Her zaman vardır kaos ve her zaman kötü olarak düşünülmüştür. Doğru kaos kötüdür. Öğütür. Ama gene de, bir dünya bir kaostan çıkar. Ve her zaman olduğu gibi bir dünyanın bağrında her zaman kaos vardır.

Böyle. *Struction* sorusu olarak konulan eylem sorusu.

G - DİĞERLERİ

Tanrı Onun Emirlerine Kayıtsız Kalmamızı Şart Koştu

Barış Bayram

“Etik”, “insanın istediği şeyi yapması”dır. Çünkü istediği şeyler, isteyen kişinin varoluşundan gelir. “İstemek”, “seçmekten de önce ortaya çıkan bir şey”dir. “İstemek”, “her insanı farklı kılan farklı doğaları yaratan ‘ilk’ beliren”dir. İstemekten öncesi yoktur. İnsan hiçbir şeyi -kendi isteğiyle- istemediğinde yoklaşır. Bedensel olarak var olsa da, kendisine ait istekleri olmayan ve başkalarının isteklerine yapışarak yaşayan insanlar sayıca çoğunluğu oluştururlar. Ama, anlatacağım anlamıyla “Gerçek yaşam”da kendi varoluşları yoktur. Başkasının varoluşuna sarılırlar. Başkasının isteğine yapışan insan kendisini yaratma yolculuğundan korkar. Kendisi tamamıyla yeni bir şey olacaktır ve onay görmeyebilir. Halbuki hazır onay görmüş bulunan ifadelerden/isteklerden toplanarak inşa edilmiş bir “kendi”nin, -hiç değilse- o ifadelere/isteklere sahip başkaları tarafından onay göreceği muhtemeldir. “Onay görmeyi”, “sevilmekten, doğru veya nitelikli bulunmaya, hatta hayran olunmaya ve aşık olunmaya kadar sayısız biçimde” düşünebilirsiniz. İnsanın kendi isteklerini yaratarak ve kendi isteklerine göre yaşayarak yavaş yavaş Gerçek bir kendi yaratması süreci yerine, başkalarının isteklerine yapışarak “kendi”siz bir biçimde yaşaması veya sahteliklerden ibaret bir tür “sahte-kendi”yle yaşaması için ikinci bir sebep şudur: “Kendi’yi yaratmak” bir günde olabilen bir şey değildir. Başlangıçta, yani henüz kendi isteklerini yaratmamışken, düşünmemişken, anlamak için yoğunlaşmamışken ve tüm olası kayıpları göze alacak bir cesareti kendinde duymamışken, “başlangıçta”, ortada hiç ama hiç “kendi” yoktur. Ve kişi önce bunu kabul etmeyi başarabilmeli, bu ağır basitliği kabullenebilmeli ve “o an”a değin,

farkındalıksız olarak, başkalarının isteklerine boğun eğerek/yapışarak, onlar tarafından sevmek için onlarla çatışmaktan kaçınarak yaşadığını ve onay görmek/dışlanmamak/bir şeyler edinmek için onların isteklerine uygun biçimde yaşayacak kadar kişiliksiz bir biçimde yaşadığını kabul edebilmeli ve ancak bunu kabul ettikten sonra, neyi nasıl çarpıtmış olduğunu idrak ettikten sonra, kendini yaratmaya geçmelidir. Başlangıçtaki bu “basitlik/aptallık bilinci”ni kabullenmek zordur ve “bu bilinçten uzakta durmak istemek”, “insanların kendi isteklerini yaratmaya geçmelerini engellemeyi çoğu kez başaran bir düşman”dır. Üçüncü sorun şudur: İnsan, bütün bu sürecin farkındalığına bir anlık ulaşsa bile, “kendi”yi yaratma sürecinin bir günde olmayacağı, zaman içinde yavaş yavaş, her gün Gerçeği yaşamaya biraz daha yaklaşmak biçiminde savaşlar ve kayıplar vererek ilerleyeceğini ve istese bile Yanılsamalarından kurtulmasının ve onların yerine kendi isteklerini kendi estetiği ve kendi etiği biçiminde bir anlamlar dünyası için özel olarak ve yoktan var edebilmek ve Gerçeği yaşamaya belli bir düzeyde ulaşabilmek için uzun bir zamana ihtiyacı olduğunu sezer. Bu sezgi, başkalarının istekleriyle yaşamaya devam etmekte olan kişi için caydırıcı bir düşmandır. “Yeni yolun uzunluğunun getirdiği korku” ve “onaylanabilmek/arzu edilmek/sevmek vb. yakınlaşmalar için önce, yaratması gereken bir ‘Gerçek kendi’nin var olması gerektiği ve bu yeni ‘Gerçek kendi’ belli bir kıvama gelene kadar hiç kimse tarafından en küçük bir ‘Gerçek onay’ bile göremeyeceğini öngörmesinden gelen kaygı”, onu “Yanılsamalar”ından ve “başkalarının isteklerini tehdit etmeyen ve onlarla benzer olması yoluyla onları da onaylayan ve bu yolla onlar tarafından onaylanan kendi (aslında başkalarının) istekleri”nden kopmamak yönünde destekleyen ve “Gerçeği yaşamak yönündeki bir değişim”dense alıkoyan bir etki yapar. “Sevdiği bir başkasının istediği bir şeyi yaptığında onun sevgisini kazanacağını veya sevgisi yoluyla başka şeylerini de kazanacağını” ve “yapmadığında (veya sevdiği kişinin küçümsediği ve değersiz bulduğu bir şeyi yaptığında) ondan gelen ve -almakta olan kişi için- anlam/haz/duygu/keyif vb. güzellikler ifade eden şeylerin gelmeyeceğini ve bunların ve hatta o sevilen kişinin kaybedileceğini” hesaplayan ve bu hesaba göre isteklerini biçimlendirerek yaşayan insan, kendi istekleri var olmadığından ve başkalarının isteklerine göre yaşadığından, “kendi istediği şeyleri değil, başkalarının (elbette her başkasının değil, kendisi için bir anlam, değer, haz veya çıkar ifade eden başkalarının) istediklerini yapan” kişidir ve ben bu kişi için, “İstemediği şeyleri yapıyor.” diyorum. Tanımıma göre, “istemediği bir şeyi yapması”, “etik olmayan davranış”tır. “Etik”, “istemekten başlayan ama dışsallaşmadığında ortaya çıkmayan”dır ve bu yüzden davranışların belirleyici olduğu bir alanda gözlemlenebilir. Davranışın sahibinin algısı/kendiliği/bakış açısıyla ilgili tahminler yürütülerek incelenemez.

“Etik” “dışsal bir mesele”yken, “Gerçek ve Yanılsama’dan hangisinin yaşandığı” “tamamıyla içsel bir mesele”dir. İçsel meseleye geçmeden önce, anlatımımı -gereksiz

bulduğum- tekrarlarla boğmamak için iki ifadeyi daha -kendimce- iki sözcükle karşılayacağım: Kendi isteklerini yaratma ve bu isteklere göre yaşama biçiminde bir farkındalıkta olan ve bu yönde yaşamak için istekli, niyetli ve gayretli olan, ara sıra başkalarının isteklerine kaysa da, farkındalığı ve doğal tercihi sayesinde kendi isteklerini yaratmaya dönen ve kendi isteklerine sarılmak için savaş veren ve başkalarının istekleriyle uyuşmazlıklarından gelen “ekstra kayıpları”nı gördüğü halde yolundan dönmeyen insanlara, bu süreç boyunca -ki süreçten çıkılabilir, bu yüzden “çıkılmadığı takdirde” şeklinde belirtiyorum- “Kayıtsızlar” diyorum. (Bu sözcüğü, “başkalarının isteklerine kayıtsız”, “onaylarına, vereceklerine, koşullu beğenilerine, ‘körler sağırılar birbirini ağırlar biçimindeki’ ‘isteklerin benzerlikleri yolu’yla edinilebilecek şeylere anlam/değer vermeyen”, “kayıtsız kalamayacağı kadar ilgisini/isteğini uyandıran bir başkasının sevgisine ve takdirine kayıtsız” insanlar anlamında bir kısaltma, bir sözcük tasarrufu olarak öneriyorum.) “Bu savaşı, muhtemel -ve hemen yaşanan- kayıpları göze alamayan ve başkalarının isteklerine kayıtsız kalmadan yaşayan” insanlaraysa, “Üretilenler” diyorum.

Bu tanımlardan sonra içsel meseleye geçebiliriz. Bir “Kayıtsız” her zaman “etik davranışlar”la mı yaşar? Hayır: Kayıtsızlık onun içselliğindedir. “İstemesi”ndedir. Elbette “etik yaşamayı” kendisi tercih eder. Çünkü istediği şeyi yapmayı, başka bir şey karşılığında değil, “kendi başına o şey için isteyebildiğinden” etik onun için doğal ve zorunlu “anlam/haz/duygu” kaynağıdır. Ancak Kayıtsız, mutsuzlukla, istemezlikle, istemeden yaptığının farkında olarak, keyif almayarak ve hatta sıkılarak, bunalarak istemediği bir şeyi de yapabilir. Örneğin, “Kayıtsız”, kırmızı elma yemek istemiyordur. Başına bir başkası silah dayamıştır ve kırmızı elmayı yemesini, aksi takdirde onu vurarak öldüreceğini söylemektedir. “Kayıtsız”, silahlının bunu yapabileceğini tahmin ediyorsa o anda canı yeşil elma yemek istediği halde, kırmızı elmayı yiyebilir. Ancak mutsuzlukla, sıkılarak vb. keyifsiz bir ruh haliyle. Öyleyse Kayıtsız’la Üretilen’i bu bağlamda birbirinden ayıran nedir? Üretilen, daha “en başından önce”, yeşil elma yemek isteyen bir insan olduğu halde o mutsuzluğu yaşamamak, dahası o savaşı/kavgayı yaşamamak ve ortada bir güç dayatması bulunmadığı hallerdeyse elde edilmek istenen bir sevgi/aşk/dostluk/haz/keyif vb. güzel bir şeyi alabilmek için kendisini (kimliğini) kırmızı elmayı isteyen bir biçimde kuran ve yeşil elma veya başka bir tür elmayı yemekle ilgili kendi Gerçek isteğini araştırıp yaratmak yerine kırmızı elmayı herhangi bir X’i elde etmek için veya herhangi bir X’i kaybetmemek için isteyen ve bu süreçte kendisi olamadığı Gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan ve kırmızı elmayı yeme isteğinin kendi istemesinden doğduğu biçiminde kendisini kandıran/inandıran/bastıran insandır. “Kayıtsız”, aynı şeyi yaparken (kırmızı elmayı yerken) kendi içinde (içselliğinde-bilincinde-arzu dünyasında) kırmızı elmayı istemediğinin farkındadır ve yeşil elmayı istediğinin -veya

o alanda henüz bir yaratması/keşfi/dışa vurabileceği bir oluşu yoksa da hiçbir elmayı istemediğinin- farkındadır ve istemediğinin farkında olarak, yani istemeyerek ve bu yüzden mutsuzlukla, katlanmanın-maruz kalmanın-dayatılmanın verdiği rahatsızlıkla, keyif almaksızın, sıkılarak kırmızı elmayı yiyebilir.

Davranışın etik olup olmamasının -ki o mesele dışsaldı- aksine, Kayıtsız ve Üretilen arasındaki bu fark tamamıyla içseldir. “Bahsettiğim bu farkındalık” ve “neyi istediğinle alakalı olarak kendini kandırmak/kandırmamak şeklinde anlattığım” iki duruma “Gerçek” ve “Yanılsama” diyorum. “Gerçek”, “Kayıtsız’ın kırmızı elmayı istemediğinin farkında olan ve kendi isteklerini anlamaya çalışan ve başkasının isteklerinden ‘kayıp ve getiri hesabı’na göre kendi kimliğini ve isteklerini kurmayan ve bu yönde kendisini kandırmaktan uzaklaşmaya çalışan/niyetlenen/isteyen/anlamlandıran hali”dir. “Yanılsama” ise “kişinin (Üretilen’in) kendi içselliğinde-bilincinde-arzu dünyasında, neyi istediğini -en başından önce- çarpıtmış olması, kendisine ait olmayan istekleri kendisine benimsetmiş olması, bunları bazı ‘kayıp ve getiri hesapları’na göre yapmış olması ve aslında istemediği şeyleri istediğine inanması ve sonunda bu istekler kendi istekleriymişçesine onları içinde duyar hale gelmesi”dir. Öyleyse, “Kayıtsız” da, “etik olmayan davranışlar/dışa vurumlar” sergileyebilir. Ancak “etik olmayan davranış”, Üretilen’in aksine Kayıtsız için, “kendini değil ama başkasını kandırmak” biçiminde bir davranış olacağından, “Kayıtsız”, “Gerçek bir ilişki kurmak istediği, Gerçeği yaşamak istediği insan ve olaylarda”, “etik olmayan davranış”tan zorunlu ve doğal olarak kaçınacaktır veya kaçınmak istediği için imkanlarını sınırlarına kadar zorlamayı deneyecektir. Çünkü, anımsayacağınız gibi, “Kayıtsız” ifadesini, “Gerçek olarak istediği şeyi yapan kişi”ye karşılık olarak kullanmıştık. Fakat “Kayıtsız”, “Gerçek bir ilişki kurmak istemediği, Üretilen olduğunu fark ettiği insanlara ve şartların bunaltıcı baskısıyla”, elbette Yanılsama’ya düşmeden (istemediği bir şeyi yaptığının farkında olarak ve o keyifsizlikle), “etik olmayan davranışlar”da bulunabilecektir. Örneğin; para için, hayatta kalmak için, bedensel hazlar için, çeşitli ihtiyaçları için, o insanın gücünü veya imkanlarını kullanmak için veya onun sağlayabileceği herhangi bir şeyi işlevsel olarak sömürmek için, “etik olmayan davranışlar”ı tercih edebilecektir.

Kayıtsız’ın durumu karmaşıktır: “Etik davranış”, hem sadece ve sadece Kayıtsız’ın imkanı olan bir şeydir (Çünkü, anımsayacağınız gibi, “Üretilen” “istemediği şeyleri istediğine inanmış birisi olması yüzünden neyi istediğini anlama çabasından uzaklaşmış ve sadece başkasının isteği yoluyla bir şeyleri elde etme ve kaybetmeme hesapları yapmakta olduğundan”, “istediğini yapmak demek olan ‘etik davranış’ı yapamayandır.”) hem de Kayıtsız’ın sürekli olarak çekildiği bir şeydir. “Kayıtsız” ve “etik davranış” birbirini çeker; çünkü, “Kayıtsız”, “istediği şeyi yaptığında/dışa vurduğunda/ifade ettiğinde/

söylediğinde/gösterdiğinde/yaşama geçirdiğinde”, başka Kayıtsızlar onu tam da olduğu gibi, yani istediği gibi, yani onu o kişi yapan isteklerini, kendisini yarattığı isteklerini, başkalarıyla savaşımasına ve kayıplarına neden olan ve kendi başına yarattığı, hiç kimsenin hiçbir şeyini elde etmek için hiç kimseye ödün vermeden ve “benzerleşmeden” ve sıfırdan yarattığı isteklerini “algılama/fark etme/görme” imkanına sahip olacaktır. Ve böylece bir “Kayıtsız”, kendisini herhangi bir Kayıtsız’ın veya Üretilen’in isteklerine uydurmaya çalışmadan ve “Gerçeği yaşamayı” tercih edenlerin “algılamasına/fark etmesine imkan verecek şekilde ve ‘birilerinin isteklerini öğrendikten sonra dönüşüme uğramak’ biçimindeki Yanılsama isteklerini sahiplenmeden” açmaktadır. Bu öyle bir açıdır ki, aslında sadece “kendisini algılayabilecek olanlara” açılmış olmasıyla bir tür kapanıştır.

“Kayıtsız” da “Üretilen” gibi bir insandır ve anlamları/güzellikleri/bedensel hazları/duyguları/keyifleri yaşamak peşinde koşmaktadır. Ancak bunları yaşayabilmek için, “bunları ona sağlayabilecek olan ve kendi ilgisini çeken bir kesim”in isteklerine göre kendisini biçilendirmek gibi bir akıntıya kapılmamıştır. Kayıtsız en başta, “sonsuz kayıp ve sevilme olasılığına” ve “Yanılsamalarını yıkmakla ve dolayısıyla elinde sevilbilir/arzu edilebilir bir Gerçeği kalmamışken o ilk vazgeçiş ve Gerçeğe sıçrayışta olasılıktan da öteye geçerek sevilme/arzu edilmeme Gerçeği”ne maruz kalma cesaretini göstermiştir. Ve “anlamsızlığını”, “Yanılsama’dan uzaklaşmak için” ve öteki Kayıtsızlar’ın “onu sevmeleri/istemeleri için değil”, “fark etmeleri için”, “o en baştaki -henüz- az yaratmışlığını” dışa vurabilmiştir. “Üstüne bir şeyler katmaktan kaçınma isteği”yle, yaratabildiği kadarıyla, “kendisine ait olan ve onu o kişi yapan isteklerini” dışa vurmuştur. Ve Üretilen’inkiler kadar kolay olmasa da, Kayıtsız da zaman içinde ve elbette önce dışa vurabileceği ve Gerçek kendisini zenginleştirmesi ve üst üste yaratmasıyla ve sonra bunları dışa vurdukça diğer Kayıtsızlar’la (Üretilenler’in ilişkilerine kıyasla) “Gerçeği bol, Yanılsaması az” dostluk ve aşk ilişkileri kurabilecektir. Yani, bu düşüncelerle, “Kayıtsızlar başkalarının isteklerine göre yaşamıyor olduklarından hiçbir zaman dostluk ve aşk ilişkileri yaşayamayan insanlara dönüşürler.” karamsarlığına varılamaz. Ancak Üretilenler’e kıyasla, küçük bir azınlığı oluşturduklarından Kayıtsızlar’ın dostluk ve aşk ilişkileri çok daha zor ortaya çıkar.

Tüm bunların sonunda insanın Kayıtsız veya Üretilen olmak yolunda hangi yöne kayacağı/yoğunlaşacağı kendi elinde değildir. “Gerçeği yaşamak” ve “yukarıda saydığım yüklerden, tehlikelerden ve kayıplardan kaçmak için Yanılsamayı yaşamak” kişinin gücüne/birikimine/doğasına ve onu belirleyen koşullara bağlıdır. Yani eğer bir kişi Yanılsama diye tarif ettiğim bir şeyi yaşıyorsa bu, “onun Gerçek doğası yerine Yanılsamalardan oluşan bir tür yedek doğasını kullandığı” şeklinde yanlış bir biçimde

okunmamalıdır. Evet, Yanılsamaları yaşamayı tercih etmiştir, ama onun kapasitesi, onun sınırları, onun kaldırabileceği yük, onun gücü bu kadardır. Yani Yanılsama tercihi, o kişinin tam karşılığıdır. “O kişi aslında Gerçek’tir, ama şu an Yanılsama’sını yaşıyor.” şeklinde düşünemeyiz. Kişilere özel Yanılsamalar ve Gerçekler yok. Yanılsamalar ve Gerçekler var. Ve Yanılsamaya kaymış bir kişinin yapıp yapabildiği bu kadardır, şeklinde düşünürüm. Tekrarlarsam: “Bu Yanılsama yaşamı, o kişinin tam karşılığıdır.” “Gerçeği yaşamak” da aynı biçimde, “sayısız maruz kalmalar sonucunda oluşan kişinin tam karşılığı”dır. Elbette bu konu, özgür iradenin var olup olmadığına bağlı bir ek kısım gibi düşünülebilir ve “mutlak özgür iradeye inananlar” Gerçek ve Yanılsama tercihlerinin, en baştan önce, kişilerin elinde bulunduğunu düşünebilir... Baştan bu yana anlattığım her şey, özgür iradenin varlığında da geçerli olmaya devam ettiğinden konumuzun dışındaki bu alana daha fazla kaymıyorum.

Başkasının isteği çok bulaşkandır. Onun ne olduğuyla ilgiliyse -ne olduğunu öğrenebiliriz, “bilmek”te bir etki görmüyorum, “ilgili olmak”taysa bir etki görüyorum-zaten ona göre davranmaya başlamak üzereyiz, demektir. Bu yüzden hem ilgili/meraklı olup hem de o isteğe uymayacak güçte olmak gibi bir seçenek, bana inandırıcı gelmiyor. Başkasının, sevgilinin, dostun, arzu edilen/beğenilen insanın ve Tanrı’nın isteklerini yok saymak (isteklerine Kayıtsız kalmak), onlarla Gerçek buluşmaların (temasların) ve sonrasında gelebilecek olan Gerçek bağların zorunlu koşuludur. Aksi takdirde bir yaşam deneyimine başkasının isteğinden başlama ihtimali kuvvetle belirir ve başkasının isteğinden başladığında yaşanan ilişki, -sebepleriyle anlattığım gibi- bir alışverişe hazırlık niteliğindedir; kabaca özetlediğimizde başkalarının isteklerini yerine getirmek yoluyla bir şeyler elde etmeye çalışmaktır ve “Gerçek değil, Yanılsama”dır.

Tüm bu çıkarımlarla gelen bir sonuç da şu: Etiğin temelinde hazcılık/anlamcılık/duyguculuk vardır. “Kayıtsız”, “Sahte, çarpıtılmış, bastırmada kullanılan, kapatıcı, sahip olma inancından gelen zihinsel Yanılsama keyifleriyle motive olan vb. Yanılsama tatminlerine” zorunlu olarak kayıtsız olduğundan ve bu gibi tatminler onun için arzu edilir şeyler olamadıklarından, Gerçeğin içinde kalınmasını temel şart olarak yaşayan başka Kayıtsızlar’ı fark edebilmek ve onların da kendisini fark edebilmeleri için (Aksi takdirde onları kendisi fark ettiğinde dostluk veya aşk ilişkisi kurmak istese bile karşılık görmeyecektir; işte bu yüzden, onların isteklerini umursamadığı halde, “kendisini” onların algısında çarpıtmadan, yani “etik davranış”larla yaşayarak, yani kendi istediği -isteğini “en baştan önce” yaratmış olduğu- şeyi yaparak “açmalıdır.”) Böylece, Kayıtsız Yanılsama’yı yaşamaz ve Gerçeği yaşar/eyler/konuşur/ifade eder... Bir kişi Gerçeği yaşadıkça ve bunu ifade ettikçe Yanılsama yerine Gerçeği yaşayan diğerleri de bunu algırlar ve aralarındaki çekimin doğma imkanı açılır: Dostluk veya aşk...

Tahmin ediyorum ki; tıpkı Gerçeği yaşayan bir dost veya sevgili adayında olduğu gibi, Tanrı da, onunla alışveriş yapmanı, ona sahtelikle yaklaşmanı ve onu kullanmanı değil, alışverişçi bir mantıkla ve “kayıp-getiri hesabı”na veya onun isteklerine göre kendi isteklerini biçimlendirmeni ve sonrasında bu yapıştırma isteklere göre yaşammanı değil, karşılığında ne gelecek gelsin, senin kendi isteklerini yaratmanı ve kendi istediğini yapmanı Gerçek ve etik bulacaktır.

İnsanların isteklerine kayıtsız kalarak yaşamak nasıl etikse, Tanrı’ya inanan bir insanın Tanrı’nın emirlerine kayıtsız kalarak yaşaması da, “etiği olan bir yaşam”ın temelidir.

H - MONOKL

Jean- Luc Nancy

Demokrasinin Hakikati

Ahmet Soysal

Bir İlke Olarak Yaşam Üzerine Notlar ya da Mini-Etika

Jean-François Lyotard

Pagan Eğitimler

Ahmet Soysal

Birlikte ve Başka I ve II

Thomas De Quincey

İmmanuel Kant'ın Son Günleri

Jean-Luc Nancy

Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik

Dört Küçük Konferans

Emmanuel Levinas (yay. haz.)

Maurice Blanchot Üzerine

Emmanuel Levinas (yay. haz.)

Etik ve Sonsuz

Michel Henry (yay. haz.)

Marx'a Göre Sosyalizm

Michel Henry (yay. haz.)
Söyleşiler

Alain Badiou- Barbara Cassin (yay. haz.)
Heidegger
Nazizm, Kadınlar, Felsefe

Alain Badiou (yay. haz.)
Felsefe ve Politikali Arasındaki Gizemli İlişki

Jean-François Lyotard (yay. haz.)
Anlaşmazlık

Emmanuel Levinas (yay. haz.)
Başka İnsanın Hümanizması

Maurice Blanchot (yay. haz.)
Lautreamont ve Sade

Jacques Rancire (yay. haz.)
Dilsiz Söz

Jean-Luc Nancy (yay. haz.)
Tekil Çoğul Olma

MonoKL Yayınları
www.monokl.net

Gelecek Sayılarda

- Uluslararası *Gilles Deleuze* Sayısı - 2011 Sonbahar¹

- Uluslararası *Alain Badiou* Sayısı - 2012 Kış²

MonoKL Takvim

1- Uluslararası Levinas Konferansı - 21/22 Mayıs 2011

MonoKL Yayınları ve Fransız Kültür Merkezi İşbirliği ile

Yer: Fransız Kültür Merkezi

Etkinlik Saatleri: 10.30 - 19.00

2- Ortaklık ve Dostluk Üzerine - 28 Ekim 2011

MonoKL Yayınları ve Fransız Kültür Merkezi İşbirliği ile

Yer: Fransız Kültür Merkezi

Etkinlik Saati: 10.30 - 19.00

MonoKL Abonelik

- Abone olmak için oneri@monokl.net adresi ile temas kurunuz ya da www.monokl.net adresindeki abonelik bölümünü ziyaret ediniz.

¹ Gilles Deleuze Özel Sayısı için 2011'in Ağustos ayı sonuna kadar makaleler kabul ediliyor olacak [ed.n.].

² Alain Badiou Özel Sayısı için 2011'in Ekim ayı sonuna kadar makaleler kabul ediliyor olacak. [ed.n.].

MonoKL Dergisi Önceki Sayılar

- MonoKL 1: Manifesto

- MonoKL 2: Görsel Şiir-Unutuş-Patafizik Koleji

- MonoKL 3: Blanchot - Işık

- MonoKL 4-5: Uluslararası Hegel Özel Sayısı

- MonoKL 6-7: Uluslararası Lacan Özel Sayısı

- MonoKL 8-9: Uluslararası Levinas Özel Sayısı

- MonoKL 10: Uluslararası Nancy Özel Sayısı

www.monokl.net

Ahmet Soysal

Ahmet Soysal, ilk felsefe yazısını, arkadaşlarıyla birlikte kurduğu Beyaz Dergisi'nin 1. sayısında yayınladı (Spinoza, Kurumlar ve Özgürlük, 1982). Türkiye ve Fransa'da çeşitli dergilerde felsefe metinleri, edebiyat ve sanat denemeleri ile çeviriler yayınladı. Yine bu ülkelerde konferanslar verdi. Fenomenolojik doğrultudaki çalışmaları vücut, zaman, yazı temaları ile toplum ve siyaset alanlarını kapsamaktadır. Yayımlanmış on bir kitabının sonuncusu *Birlikte ve Başka I ve II*'dir. Türkçe'ye Levinas'ı ilk kez çeviren ve üstüne ilk yazıyı yazan kişidir.

Alain Badiou

1937'de doğan Alain Badiou çağımızın önemli düşünürlerindendir. Paris'teki Uluslar arası Felsefe Okulu'nda ve Ecole Normale Supérieure'de dersler vermektedir. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasi sol siyasi kişiliğiyle de tanınır. Uzun süre Fransız Genç Komünistler Birliği'nin aktif ve önde gelen üyelerinden birisi olmuştur. Halen L'Organisation Politique içinde siyasi mücadelesini sürdürmektedir. Başlıca eserleri şunlardır: “*Théorie de sujet*”; “*L'être et l'événement*” (Varlık ve Olay); “*Manifeste pour la philosophie*” (Felsefe için Manifesto, Aralık-2005); “*L'Éthique*” (Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme, Metis-2004); “*Le Siècle*”.

Alison Ross

Eleştirel Teori kıdemli okutmanı ve Karşılaştırmalı Edebiyat ve Kültürel Çalışmalar

Merkezi yöneticisidir. Macquarie Üniversitesi'nden Felsefe BA (Hons) ve Sydney Üniversitesi'nden Felsefe PhD dereceleri almıştır. Sidney Üniversitesi'nde (1997) ve Avustralya Ulusal Üniversitesi'nde (1998-2000) Felsefe dersleri vermiştir. 'Critical Horizons' (Acumen) dergisinin Estetik editörüdür. Monash'da, Research Unit in European Philosophy (RUEP) üyesidir. Uzmanlık alanı Estetik ve Avrupa Felsefesidir.

Andrea Potestà

Santiago'daki Şili Üniversite'sinde davetli profesördür ve Starsbourg Üniversitesi ile Metz Üniversite'sinde araştırma görevlisi olarak bulunmuştur. İtalyanca Kant üzerine bir kitabın (*La « pragmatica » di Kant*, Milan 2004); Fransızca Platon üstüne küçük bir kiatpçıgın (*Voyage à Syracuse. La déception face à l'écriture de la vérité*, Paris/Metz 2009) ve Heidegger ile Derrida hakkında pek çok makalenin yazarıdır. Araştırmalarında fenomenoloji, estetik ve politika felsefesi odağında çağdaş Fransız ve Alman felsefesiyle meşgul olmaktadır.

Ben Hutchens

Ben Hutchens Oxford'da Felsefe doktora derecesi almıştır. *Jean-Luc Nancy's Exposition of Freedom: The Critique of Kant* (SUNY Press) başlıklı kitabın yazarı, *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality, World* (Continuum Press) ile *Nancy Dictionary* (University of Edinburgh Press) adlı derlemelerin editörüdür . Kaleme aldığı diğer eserler: *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy* (McGill-Queens/Acumen 2005) ve *Levinas* (Continuum 2004).

Bryan Lueck

Bryan Lueck, Southern Illinois University Edwardsville Felsefe bölümünde yardımcı doçent'tir. Araştırmaları çağdaş kıta felsefesi ve etik üzerinde yoğunlaşmıştır. Şimdilerde, Kant etiğinin merkezi kavramlarını, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Francois Lyotard, Gilles Deleuze, Michel Serres ve Jean-Luc Nancy gibi filozofların eserlerine eklemlenmekle ilgilenmektedir. Başlıca yapıtları arasında, "Toward a Serrean Reconceptualization of Kantian Respect," *Philosophy Today* (2008); "Kant's Fact of Reason as Source of Normativity," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (2009); ve "The Event of Sense in Lyotard's Discours, figure", "The Journal of the British Society for Phenomenology" (2010) yer almaktadır.

Francis Guibal

Strasbourg Marc Bloch Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. Yarı İspanyolca (özellikle Gramsci, Mariategui, E. Weil, Levinas üzerine) olmak üzere yüzlerce makalenin ve 15 kitabın yazarıdır (Heidegger, Hegel, Levinas, E. Weil, Derrida, Nancy, Lyotard, G. Morel). Son eserleri: *Emmanuel Levinas – Le sens de la transcendance, autrement* (2009), *Le courage de la raison – La philosophie pratique d'Eric Weil* (2010)

François Raffoul

François Raffoul Louisiana State University’nde Felsefe Profesörüdür. Kaleme aldığı eserler arasında şunlar sayılabilir: *Heidegger and the Subject* (Prometheus Books, 1999), *A Chaque fois Mien* (Galilée, Paris, 2004), ve *The Origins of Responsibility* (Indiana University Press, 2010). Pek çok derlemenin editörlerinden biridir: *Disseminating Lacan* (SUNY Press, 1996), *Heidegger and Practical Philosophy* (SUNY Press, 2002), *Rethinking Facticity* (SUNY Press, 2008) ve *French Interpretations of Heidegger* (SUNY Press, 2008). Jean-Luc Nancy’nin bazı kitaplarının ortak çevirmenlerindendir: *The Title of the Letter: a Reading of Lacan* (with Philippe Lacoue-Labarthe, SUNY Press, 1992), *The Gravity of Thought* (Prometheus Books, 1998) ve *The Creation of the World or Globalization* (SUNY Press, 2007). *Contemporary French Thought* (SUNY Press) serisinin editörleri arasında yer almaktadır.

Franson Manjali

Dr. Franson D. Manjali Jawaharlal (1955) New Delhi Üniversitesi Dilbilim ve İngilizce Merkezi’nde Dilbilim öğretim üyesidir. 1986 yılında savunduğu doktora tezinin konusu: “Elements of Spatial and Temporal Relations - A Semantic Study of Malayalam” ve 1991’de yayınlanan post-doktora çalışmasının başlığı ise: *Nuclear Semantics - Towards a Theory of Relational Meaning* (Bahri Publications, 1991). Kendisi ayrıca iki kitabın editörüdür: *Language and Cognition* (1993) ve *Language, Discourse and Society* (1992). *Semiotiques* (Paris), *Studies in Humanities and Social Sciences* (Shimla), *International Journal of Dravidian Linguistics* (Trivandrum), *International Journal of Communication*, and *Indian Journal of Applied Linguistics* (New Delhi), *The Statesman* (Calcutta) ve the *Web Journal Texto* gibi dergilerde pek çok makalesi yayınlanmıştır.

Gabrielle Baptist

Doç. Dr. Gabriella Baptist Cagliari Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisidir. Alman İdealizmi, Fenomenoloji ve Yorumbilgisi alanlarında çalışmaktadır. Son yayınları: *Das Wesen der Poesie und die Zukunft des Denkens* (“Şiirin Özünü ve Düşünmenin Geleceği”); “*Le possibilita’ in Edmund Husserl e la Vermoeglichkeit*” (“Edmund Husserl’de Olanaklar ve Vermoeglichkeit”); *Pensare il presente* (Şimdiyi Düşünmek, Jean-Luc Nancy’nin Seminerleri).

Ginette Michaud

Montréal Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümünde profesördür. 2005’te Trop. Jean-Luc Nancy, avec François Martin et Rodophe Burger (catalogue, Galerie de l’UQAM, 2006) sergisinde görev almıştır. Jean-Luc Nancy’nin eserleri üstüne pek çok çalışma yapmış ve ona hasredilen *Cahier d’Europe* (Nisan 2009) sayısında editörlük

yapmıştır. Séminaire de Jacques Derrida'nın yayın sorumluları arasında yer alan Micheaud iki ciltlik *Séminaire La bête et le souverain* (Galilée, 2008 et 2010) başlıklı çalışmanın editörlerindendir. Yakın zamanlı yapıtları arasında şunlar bulunmaktadır: *Tenir au secret* (Derrida, Blanchot) (Galilée, 2006); *Veilleuses. Autour de trois images de Jacques Derrida* (Nota bene, 2009) ; *Battements – du secret littéraire et « Comme en rêve... »* (Hermann, 2010).

Jean-Michel Rabaté

Jean-Michel Rabaté, Pennsylvania Üniversitesi'nde profesördür. Slought Foundation'ın (Philadelphia) ortak kurucusu ve idarecisidir. Journal of Modern Literature'ün kıdemli editörüdür. American Academy of Arts and Sciences üyesidir. Modernizm, psikanaliz, çağdaş düşünce ve felsefe alanlarında otuzdan fazla kitabın yazarı ve editörüdür. Yakın zamanlı kitapları arasında şunlar sayılabilir: *Lacan Literario* (2007), *1913: The cradle of modernism* (2007), *The Ethic of the Lie* (2008) ve *Etant donnés: 1) l'art, 2) le crime* (2010). Şu sıralar Modernizm ve Teori üstüne bir denemeler dizisinin editörlüğünü yürütmektedir. Samuel Beckett Society'nin başkanı olan Rabaté, Samuel Beckett ve felsefe konulu bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

Ian James

Ian James Pierre Klossowski'nin kurgusal ve teorik yazıları üstüne yaptığı doktora araştırmasını 1996 yılında Warwick Üniversitesi'nde tamamlamıştır. O zamandan beri Cambridge Üniversitesi Downing College'da Fransızca okutmanıdır. *Pierre Klossowski: The Persistence of a Name* (Oxford: Legenda, 2000), *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (Stanford: Stanford University Press, 2006), ve *Paul Virilio* (London: Routledge, 2007) başlıklı kitapların yazarıdır. En son kitabı olan *The New French Philosophy* çok yakında Polity Press'ten çıkacaktır.

Ignas Devisch

Felsefe doktoru Ignas Devisch (1970) Etik, Felsefe ve Tıp Felsefesi profesörüdür. Belçika Ghent Üniversitesi ve University College Arteveldehogeschool Üniversite College'da dersler vermektedir. Beş yıldan beri Nijmegen Radboud Üniversitesi'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır. Sosyal ve politik Kıta Felsefesi, tıp ve spor felsefesi ve etik alanlarında yayınlar yapmaktadır.

Jacques Derrida

Jacques Derrida, 15 Temmuz 1930'da El-Biar'da, (Cezayir) doğdu; 8 Kasım 2004'te Paris'te öldü. 1962 yılında Husserl'in *Ursprung der Geometrie* (Geometrinin Kökeni) adlı çalışmasını uzun bir önsözle Fransızca'ya çevirdi. 1964'e kadar Sorbonne Üniversitesi'nde,

1965'ten sonra da Ecole Normale Supérieure'de asistanlık yapmıştır. 1967'de *La Voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* ve *De la Grammatologie* kitaplarını yayımladı. Derrida, felsefe tarihinde hem söz hem de akıl anlamlarına gelen logos-merkezciliğin egemenliğini, dolayısıyla dar anlamda “yazı”ya da indirgenmeyen bütün “teknik” dolayımın mevcudiyetin doluluğuna ulaşmayı engellediği iddia edip, ikincil ve yabancılaştırıcı olarak görülüp değerden düşürülmesinin gizlediği stratejileri açığa vurmaya koyulur. Bu “açığa vurma” işlemi, bilinen kuramsal söylemlerin ötesine “edimselliği” de hesaba katan farklı yazı stratejileri de gerektirdiğinden, Derrida'nın metinleri giderek merkezden yoksun bir kırılmaya uğrar, marjinalize olur. 1972'de *La Dissémination*, 1974'de *Glas* ve 1978'de *La Vérité en peinture* yayımlandı. Derrida 1997 yılında İstanbul'a gelip çeşitli konferanslar vermiştir.

Jean-Paul Martinon

Jean-Paul Martinon, Reading Üniversitesi'nden sanat tarih PhD derecesi almıştır. Şu an Londra, Goldsmith College Görsel Kùltürler Bölümünde dersler vermektedir. Bağımsız sanat sergileri ve konferansları düzenleyen Rear Window'un (www.rear-window.org.uk) kurucuları arasındadır. RePublicArt üyesidir (www.republicart.net). Müze çalışmaları ve kıta felsefesi alanında pek çok makale yayınlanmıştır. Son kitabı *On Futurité /Malabou, Nancy & Derrida* 2007 yılında Palgrave Macmillan'dan çıkmıştır. Yakın bir zamanda Afrika ve Batı Felsefesinin Rwanda Soykırımından sonra barış fikrini anlama yollarını araştıran bir kitabı bitirmiştir. Aynı zamanda the Book Project *Allegories of the Curatorial*'ın editörlerindendir.

Juan Manuel Garrido

Juan Manuel Garrido Şili Santiago'da Diego Portales Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesinde öğretim üyesidir. Kaleme aldığı kitaplar arasında şunlar sayılabilir: *La formation des formes* (Paris: Galilée, 2008), *Chances de la pensée -- à partir de Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2011) ve *On Time, Being, and Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life* (New York: Fordham University Press, yakında).

Martta Heikkilä

Felsefe Doktoru olan Martta Heikkilä, Helsinki Üniversitesi'nde Estetik üzerine post-doktora araştırması yapmaktadır. *At the Limits of Presentation: Coming-into-Presence and its Aesthetic Relevance* (2007) başlıklı doktora tezi 2008'de (Frankfurt: Peter Lang) yayınlanmıştır. Çağdaş estetik ve sanatta Hegel'in mirası konulu araştırmasına devam eden Heikkilä sanat eleştirisi teorisi üzerine yakında çıkacak bir kitabın yazarlarından biri ve editörüdür. Çeşitli Finlandiya dergilerinde sanat eleştirileri yazmaktadır. Helsinki Üniversitesi ve Finlandiya Güzel Sanatlar Akademisi'nde sanat felsefesi ve sanat eleştirisi

derleri vermektedir. Heikkilä ayrıca Paris-XII Üniversitesi'nden felsefe DEA derecesi almıştır.

Michael Syrotinski

Michael Syrotinski, Aberdeen Üniversitesi'nde Fransız ve Frankofon Çalışmaları hocasıdır. Aynı zamanda Üniversite'nin Modern Düşünce Merkezi'nde yöneticidir. 20. yy Fransız edebiyatı, edebiyat teorisi ve Afrika Frankofon edebiyatı ve kültürü konularında pek çok yayın yapmıştır. Yakınlarda Yale French Studies on Paulhan'ın editörlüğünü yapmış ve Paulhan'ın erken dönem eseri *Progress in Love on the Slow Side*'in çevirmenlerinden birisi olmuştur. Yayınlanan eserleri arasında: *Defying Gravity: Jean Paulhan's Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History* (1998) ve *Singular Performances: Reinscribing the Subject in Francophone African Writing* (2002) bulunmaktadır. Şimdilerde yapısöküm ve postkolonyal teori arasındaki kesişmeler üzerine bir kitabı tamamlamakla uğraşmaktadır.

Oliver Marchart

Oliver Marchart Lucerne Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde dersler vermektedir. İlgi alanları politik ve kültürel düşünce ile sanat teorisi. Yakın tarihli kitaplarından bazıları: *Die politische Differenz* (Berlin: Suhrkamp 2010), *Cultural Studies* (Konstanz: UVK 2008), *Hegemonie im Kunstfeld* (Köln: König 2008) ve *Post-foundational Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2007).

Oleg Domanov

Rusya'da Novosibirsk State Üniversitesi'nde Felsefe ve Macaristan Central European Üniversitesi ve Birleşik Krallık Open Üniversitesi'nde Cinsiyet Araştırmaları okudu. Novosibirsk Felsefe Enstitüsü'nde araştırmacı olan Domanov, Novosibirsk Devlet Üniversitesi'nde Hukuk dersleri vermektedir.

Önay Sözer

Prof. Dr. Önay Sözer, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü ile Alman ve Fransız Üniversitelerinde ders ve konferanslar verdi. Hegel, Fenomenoloji ve Heidegger üzerine daha çok Almanca yayınları bulunmaktadır. Türkçe-de edebiyat eleştirisi, sanat üzerine deneme ve romanları da vardır. Yapıtlarından bir kaçı: *Felsefenin ABC'si* (2009); *İsis'in Düğünü* (Roman, 2004); *Sonradan Yaşamak* (Roman, 2009).

Philip Armstrong

Philip Armstrong Ohio State Üniversitesi Karşılaştırmalı Çalışmalar Bölümü öğretim üyesi. *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political* (2009) adlı kitabın yazarıdır.

Selim Karlitekin

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe bölümlerinden 2010’da mezun oldu. Şu anda New York Şehir Üniversitesi’nde (CUNY) antropoloji doktorası yapıyor. Catherine Malabou’nun *Que faire de notre cerveau?* kitabını yayına hazırlamakla meşgul.

Volkan Çelebi

MonoKL (Mono Kurgusuz Labirent) Oluşumun kurucusu ve Genel Yayın Yönetmeni. Yeditepe Üniversitesi’nde “Levinas ve Me-ontoloji” konulu Yüksek Lisans tezini sunmuştur. Uluslararası Hegel Özel Sayısı (MonoKL, 2008), Uluslararası Levinas Özel Sayısı ve “Nancy ile Karşılaşmalar” özel sayılarının editörüdür. Halen me-ontoloji, mekansal başkalık ve özgürlükbilim üzerine çalışmaktadır.

A lieu: yer sahibi olmak, meydana geldi

À plusieurs (in several): birkaçlık

A-présentation: sunma-ma

Absence: yokluk

À même (right at): yapabilmek, muktedir olmak

À travers (crossing through): içinden

Ab-solution: beraat etme, günahıtan arınma

Accomplissante de l'accomplissement: gerçekleşmeyi gerçekleştirme

Acharnement: kudurganlık

Actualité: edimsellik

Advenir: Ad-venire: başa gelmek

Advient: başa gelme

Affoler: telaşlandırmak

Agent: eyleyici, fail

Agir (acting): eyleme

Aléatoire (contingent, unpredictable): raslamsal, tesadüfi

Allure (aspect): hız, görünüş

Aménager (fixing up): düzenlemek

Ananké: kader Gereksinim, Zorunluluk Tanrıçası (Eski Yunan)

Apanage (privilege): ayrıcalık, özellik

Aporie: çıkmaz

Appropriation: (kendine) mal etme

Arbitrage: keyfilik

Arbitre: keyfi irade

Archi-fondement: ilk temel

Archi-politique: ilk-siyaset

Aséite: kendilik

Autarcie: kendine-yeterlik

Autolégislation: öz-yasama

Auto-compréhension: kendini kendini anlama

Auto-originarité: kendi-kökenindelik

Automobilité: kendiliğinden-hareketlilik

Auto-nomie: özerklik, kendinden-yasalılık

Auto-référentielle: öz-gönderimli

Autonécessitation: kendi kendini zorunlu kılma

Avénement: meydana-geliş

Ce qui est: olan

Céder: bırakmak, teslim olmak

Choséite: şeylik

Compréhension: anlama, kavrama

Clignement (the blink): yanıp-sönme

Cligtonant (blinker): yanıp-sönen

Clin d'oeil (wink of an eye): göz kırpması

Clôture (enclosure): kapanış -kapantı

Co-extensif: ortak-uzanımlı

Commensurabilité: Ortak-ölçülülük

Communauté: ortaklık

Communion: ortak-birlik

Com-paraissent: huzura-çıkma

Com-parution (co-appearance): huzura çıkmak,

Concédé: ... verilemez

Consistance: tutarlılık

Contemporain: ortak-zamanlı

Continuum: süreklilik

Concitoyenne (civil): kadın yurttaş

Convenance: uygunluk

Corporéité: bedensellik

Coup de existence: varoluş darbesi

Coup de main: yardım

Culte (worship): [inculte] kült

Dans son être: olmaklığında

De soi: kendi [soi: kendilik]

Décèlement (the conditions of discovery): sır aralama

Décerné: takdir edilemez, vermek

Déchirure (rupture): yırtma, kopuş

Déclinaison: sapma

Déclousion [dis-enclosure]: açılma

(D)écrivant (wrote/described): yazandan/betimleyen

Désajointement (dismantling): sökme

Devoir-etre: olma-gerekliliği

Dé-fondement: temelsizleşme

Délibéré: kasıtlı, kararlaştırılmış

Déliée (unattached): bağısız

Dé-livre: çıkarmak

Dé-livrance: salıverilme

Délivrance du fondement: temelden kurtuluş

Démesure (excess, immoderation): ölçüsüzlük

Démonstration: kanıtlama, gösterim

Dépropriation (depropriation): elinden alınma, mülksüzleşme

Désoeuvrement (inoperativity): işsiz güçsüzlük

Dessaisissement: vazgeçiş

Desséchement (the drying up): kuruma

Destination: yazgılanma

Dévoilement: örtüsünü kaldırma

Dévouement (devotion): adama, adanma

- Démêlé (disaccord): çatışma, tartışma
- Dénudé (the bared): çıplak, soyulmuş, çıplaklaşmış
- Discrétion: sakınım-lılık, sır-saklarlılık
- Dissémination: serpilme, yayılma
- Diffraction: kırınım
- Dire-valoir (giving of value): söylemek-değerinde olmak
- Discrétionnaire: iradi
- Disponible: el altında
- Dis-position: hazır olma, düzenleme, eğilim, konumlanış
- Dissolution: çözünme, dağılma, fesih
- Distension (streching out): gevşemek
- Donation: bağış
- Donne à penser: düşünmeye vermek
- Du non-savoir (nescience): bilmeme
- Écart (distance - difference): mesafe
- Ecartement (spacing): aralama, mesafelendirme
- Éclaircie: açıklık, aydınlanmış
- Éclat (brilliance): parıltı
- Éclosion (eclosure, birth): açma [çiçek açma], açığa gel-iş-me
- Écran: perde
- Effectivité: etkililik
- Efficace: etkililik
- Égaliberté (equiliberty): özgür-eşitlik

Égard (regard): saygı

Ego-ité: ben-lik

Ek-statique: dışa taşan nitelikte

Élément: ortam

Éloignement (distancing): uzaklaşma

Embrayeur: bağlamak

Ecarte: ayırmak

En acte: edim halinde

Enchainement: zincirlenme

En-dette: borçlu

En droit: hak bakımından

Énoncé (exposition): söyleme, sözce

Entedement: anlama yetisi, anlamak

Entrainement (carrying along and away): çekme

Épreuve: sınama

Épuiser le compte (exhaust the account): hesabı kapatmak

Ereignet: haslaştırmak

Espace: mekan

Espacement: uzaylama, uzamlanma, aralıklanma, ara-açma

Espérance: umutlu

Étoilement (radiating): yıldızlanma

Être détaché: el çekmiş olmak

Être-à-demi (to half-be): yarım-olma

Être-de-loi: yasal-olmaklık

Être-la-loi: yasa-olmaklık

Étale (display): düz

Étant: olan

Étantité (being-ness): olanlık

Excédence (excedence): artımlık

Ex-scription: dışa-kayıt

Ex-haussement (e-levation): yerine-getirme

Existence: varoluş

Exposition: dışa serilme, açık-bırakılma

Ex-tase: dışa taşma, vecd

Experiri: riskini almak, denemek

Explicitation: açınsama

Extrait: çekip çıkarılmış

Événementialité: olaysallık

Evidement de l'être (emptying out of being): varlığın boşaltılması

Factuel: olgusal

Faire-la-loi: yasa yapmaklık

Fait: yapma

Figure (appearance): şekil

Finalité: ereksellik

Finitisation (finitization): sonlulandırma

Finitrice (finitive): sonlu

Fondation: temel atma

Fondement: temel

Force: kuvvet

Générique: türeyimsel

Glande pinéale: epifiz bezi

Grande (looming): büyük

Grandeur (magnitude): büyüklül

Haecceité: işte-lik

Heterogène: başka-türden

Heterogènese: başkalaşım

Il-limitation: sınırsızlık

Im-prévoyance: ön-görmezlik

Im-providence: gözetmezlik

In potentia: gücül olarak

Immanence: içkinlik

Impropriété: uygunsuzluk

In actu: edim olarak

Incarnation: vücut bulma, ete bürünme

In-assurance: güven-cesizlik

In-comprise: kavranma-ma

Inclinasion: eğim

Indéfinement: sınırsız biçimde

Indiffé-rent: farksız

Indifférence: kayıtsızlık

In-échangons Echange (un-exchange):değiş tokuş

In-essentielle: öz-süz

In-nocent: zarar-sız / masum

Inentamable: dilimlenemez

Inouïe (unheard of): duyulmamış

Inscription: kayıt

Insister: bekinmek

Instance: An - L'Instance: merci

Intelligible: anlaşılır, düşünülür

Intensité: yeğlilik

Interminable: sonlandırılmaz

Intermonde: aradünya

Intérêt: İlgi nesnesi

Intime: mahrem

Intonation: tonlama

Jeté: atılma

Juri-diction: hak-buyurma

Juste milieu: tam orta

Justesse: hatasızlık

La brèche (opening): yarık

La grossièreté (the coarseness): kabalık

La position (the placement): konum

Laisse L'Être être: varlığı olmaya bırakmak

L'apprésentation (a-presentation): eş-sunum

L'à-peu-près (the almost-there): yaklaşık olan

L'à-venir (to-come): gelecek olan

L'ensemble de l'être (togetherness of Being): Varlığın Bütünlüğü, Birlikteliği

L'étant décidé pour l'être: varlıktan yana karar vermiş olan

l'entre-étant (the among being): olan-arası

L'étant supreme: en üst olan

L'être: varlık, olma

L'être là: orada-olma

L'être-en-commun: ortaklık içinde olma

L'être-le-là: ora-olmak

L'ecartement (distancing): mesafelenme

Légalité: yasallık

Le Cerne (border):

Le côtoiement (milling around): yan-yanalık

Le paraître: görünüş

Le pas: adım

Le renvoi mutuel (cross-referencing): karşılıklı gönderme

Les espace-temps (the space-times): uzay-zamanlar

L'être-devenu (having-become): olmuş-olmak

L-ouvert: açıklık, açık-olan

Libération inaugurale: ilk özgürleşme

Libéralité: özgürlükçülük

Libre-arbitre: özgür irade

Livrer: eline bırakmak

Manteau (the guise): manto

Matiere-à-lieux: yer-malzemesi

Méchanceté: kötücüllük

Mélangé (mixed): karışık

Mêmeté: aynılık

Ménager: kollamak

Mettre en mesure de: ölçüsünü almaya yetkin kılmak

Mi-lieu (between place): ara-yer

Mettre en liberté: özgür bırakmak

Mettre à disposition: kullanıma koymak, düzenlemek

Mettre à l'écart (setting apart): kenara atmak

Mettre à nu (laying bare): soymak

Mettre en oeuvre (the setting in act): uygulamak

Modification: değişki

Mondain (worldly): dünyasal

Monde abimé (ruined world): çarpık dünya

Mondial (worldwide): küresel

Mondialité (globalness): küresellik

Néant: hiçlik

Néantité: hiç-lik

Non-manifestation: açığa vurulma-ma

Octroyé: ihsan edilemez

Offrande: sungu

Ordonne: yükseltmek

Ouverture (opening): açıklık, açılış [s'ouvrir: açılma]

Partage: paylaşım

Passion: acı

Patir: acısını çekmek

Péril: tehlike

Précéder: önceden başlamak

Ponctuation: noktalama (interruption): noktalılık

Position: konum

Posture: duruş

Pouvoir: -bilmek / güç

Pouvoir d'effectuation: etki üretme kudreti

Prescription: talimat

Préscrit: salık vermek

Preuve: delil

Prononçabilité (to be uttered): telafuz edilebilirlik

Propriété: has özellik, mülkiyet

Relever: aşılarak kaldırmak

Présence: mevcudiyet, bulunuş

Présence à soi: kendi kendinin huzurunda olmak

Provenance: öne-geliş

Pudeur (reserve): edep

Raison: akıl

Réceptif: alıcı

Regard (gaze): bakış

Registre: düzey

Relais: vardiya

Réleve (relay): aşılma

Rémanence (persistence): süreklilik

Réflexive: düşünümsel, dönüşlü, yansımali

Repère (bound): işaret

Représantation: tasarım, temsil

Ressource (possibility): kaynak, olanak

Re-vendication (demand): talep

Revient: geri gelmek

Susciter (rise to): meydana getirmek, neden olmak

Sans emploi: işe koşulmamış

Sans fond: dipsiz / “desteksiz”

Se disjointre (come apart): ayrılmak

Se tramer (brewing): örgülenmek, örülmek

Séjour: kalış

Sens: anlam, duyuş [İngilizce *sense*: anlam, duyuş – *meaning/signification*: anlamlama, imlem]

Sens-de-monde (world-sense): dünya anlamı

Séparation: ayrılma, ayrılmışlık

Signification (significance): anlamlılık, imlem

Spaciosité: uzaylılık, mekanlılık

Spatialité (spatiality): mekansallık

Se confondre: kaynaşmak / karıştırılmak

Se livrer: kendini açmak

se decider: karar vermek

Se passer infiniment (infinitely coming to pass): sonsuzca meydana gelmek, sonsuzca geçmek

Se prendre elle-même: kendi özgürlüğünü almak [kendini almak]

Spontané: kendiliğinden

Strict: katı

Subsomption: alta alınma, alta alma

Substrat: dayanak

Substratum: altta-yatan

Surgissement (appearing): beliriş

Surmonter (overcoming): aşmak

Sur-venue: çıka-geliş

Talité (suchness): öylelik

Traction (drawing out): çekiş

Transgression: sınıraşımı, ihlal

Une exemption de sens (an exempting from sense): anlamdan muaflık

L'exemption du sens (the exemption from sense): anlamdan muaflık

Unique: biricik

Unitotalité (unified totality): tek-bütünlük

Vacance: doldurulmamışlık

Valoir (valent): değerinde olmak

Venue (arrival): geliş, varış

Venue-en présence-de: ...in-huzuruna-geliş

Verrouille (cordoned off): kilitlemek

Vide (void): boşluk

Vision: görüş

Voilé: perdeli

Vouloir-dire (meaning, signification): demek-istemek [anlam, anlamlama]

Volonté: istenç

Yemrecroisement (the interlacing):

Monokl Yayınları ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi
İşbirliğiyle 21-22 Mayıs 2011'de İstanbul Fransız Kültür
Merkezi'nde Uluslararası Levinas Kongresi düzenlenecektir.
Kongreye katılım ücretsizdir ve simültane tercüme
yapılacaktır.

levinaskongre.monokl.net
editor@monokl.net

Organizasyon Tarihi: 21-22 Mayıs 2011
Başlangıç Saati: 10.30 – 19.00 / 21 Mayıs Cumartesi
Bitiş Saati: 11.00 – 18.00 / 22 Mayıs Pazar

Katılımcılar

Gérard Bensussan
Alain David
Gilles Hanus
Michael Levinas
Danielle Cohen-Levinas
Aicha Livina Messina
Jean-Michel Salanskis
François David Sebbah
Aicha Livina Messina
Ahmet Soysal
Zeynep Direk
Volkan Çelebi

I - KONFERANS VE
FİLMDEN KARELER



Ahmet Soysal / Jean-Luc Nancy



Jean-Luc Nancy



Jean-Luc Nancy



Önay Sözer / Jean-Luc Nancy / Nami Başer /
Ahmet Soysal / Gabrielle Baptist



MonoKL ve Jean-Luc Nancy



Volkan Çelebi / Jean-Luc Nancy / Atakan Karakış

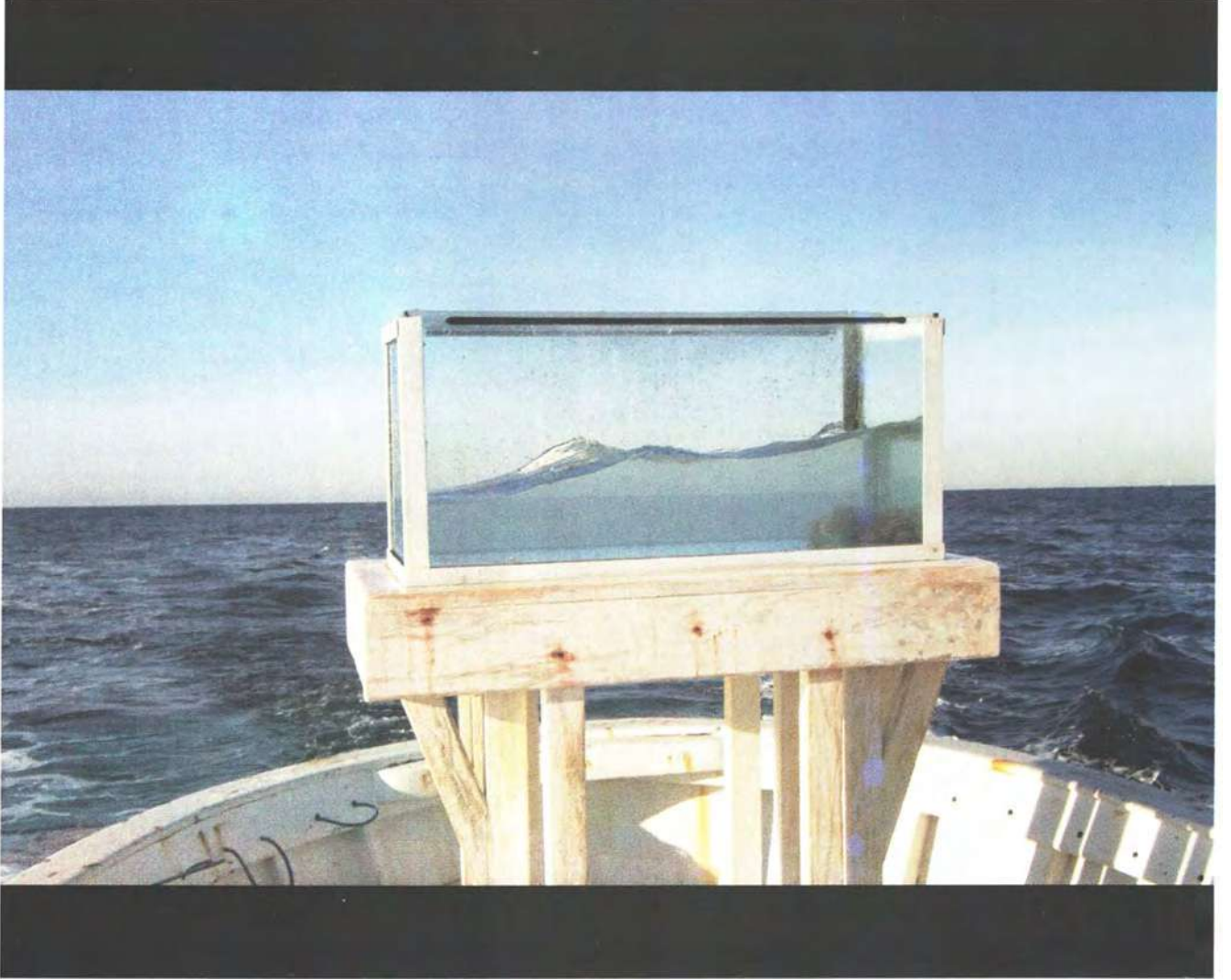


Ahmet Soysal / Jean-Luc Nancy



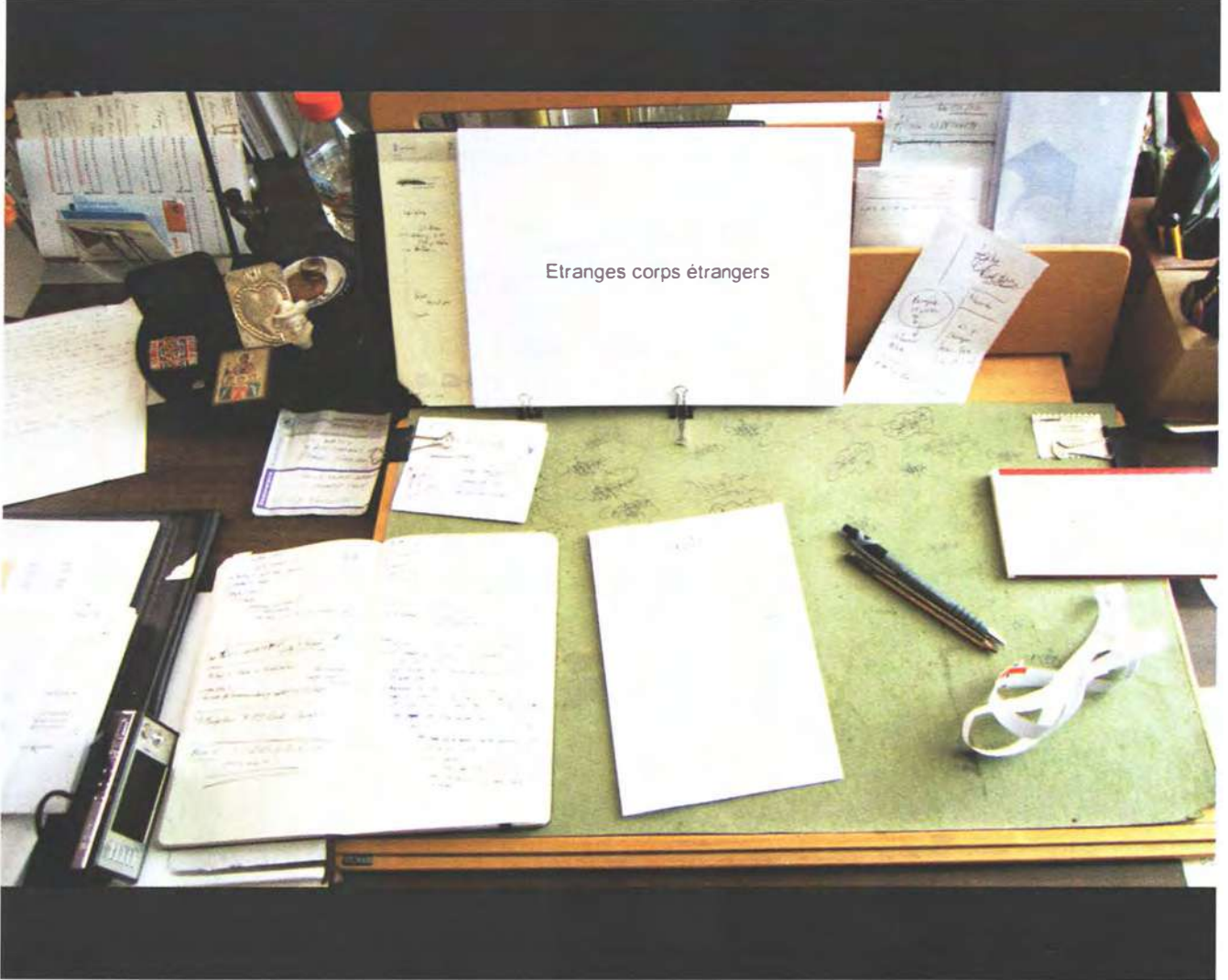
Önay Sözer / Jean-Luc Nancy / Nami Başer /
Ahmet Soysal / Gabrielle Baptist

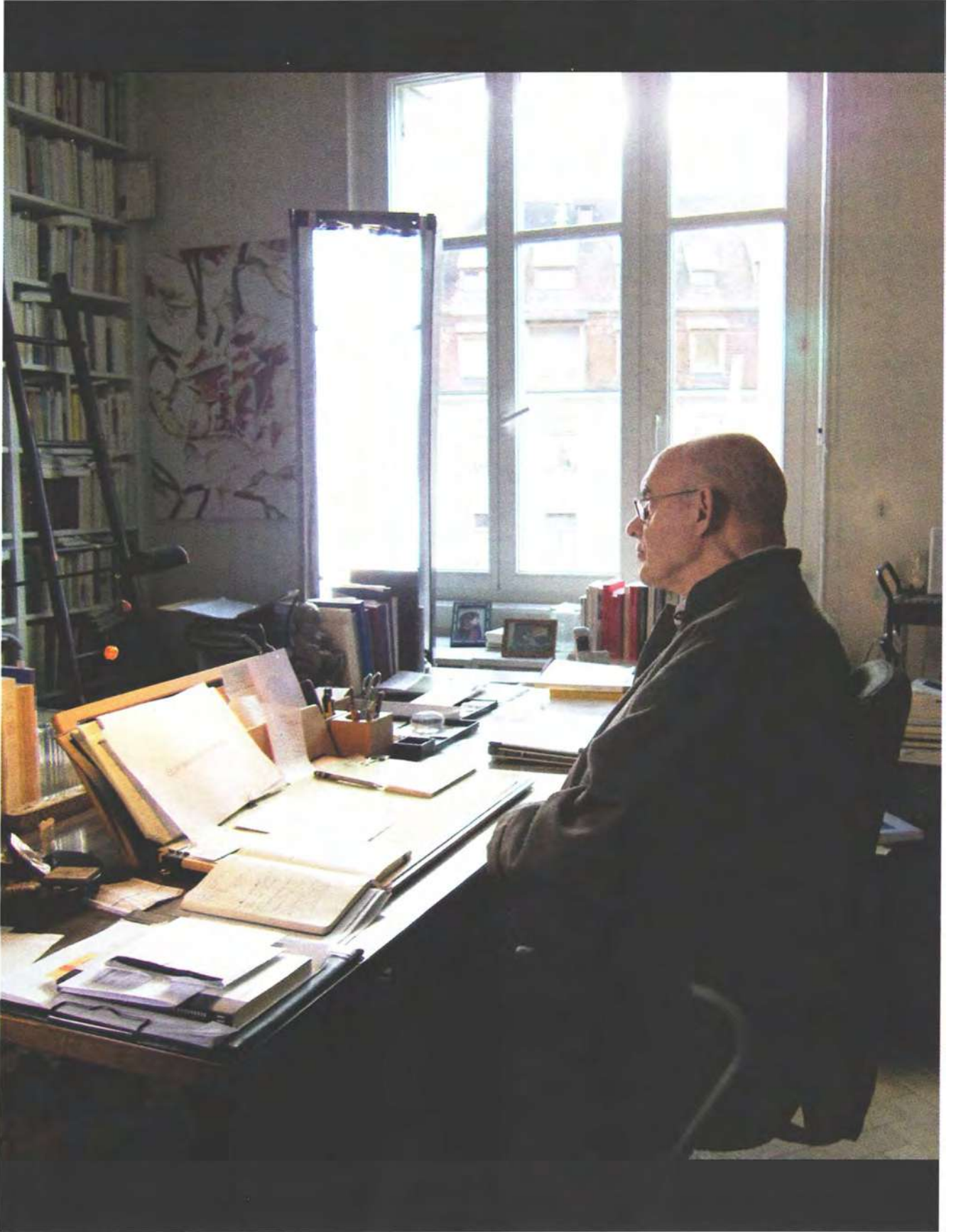
Outlandish Filminden Kareler

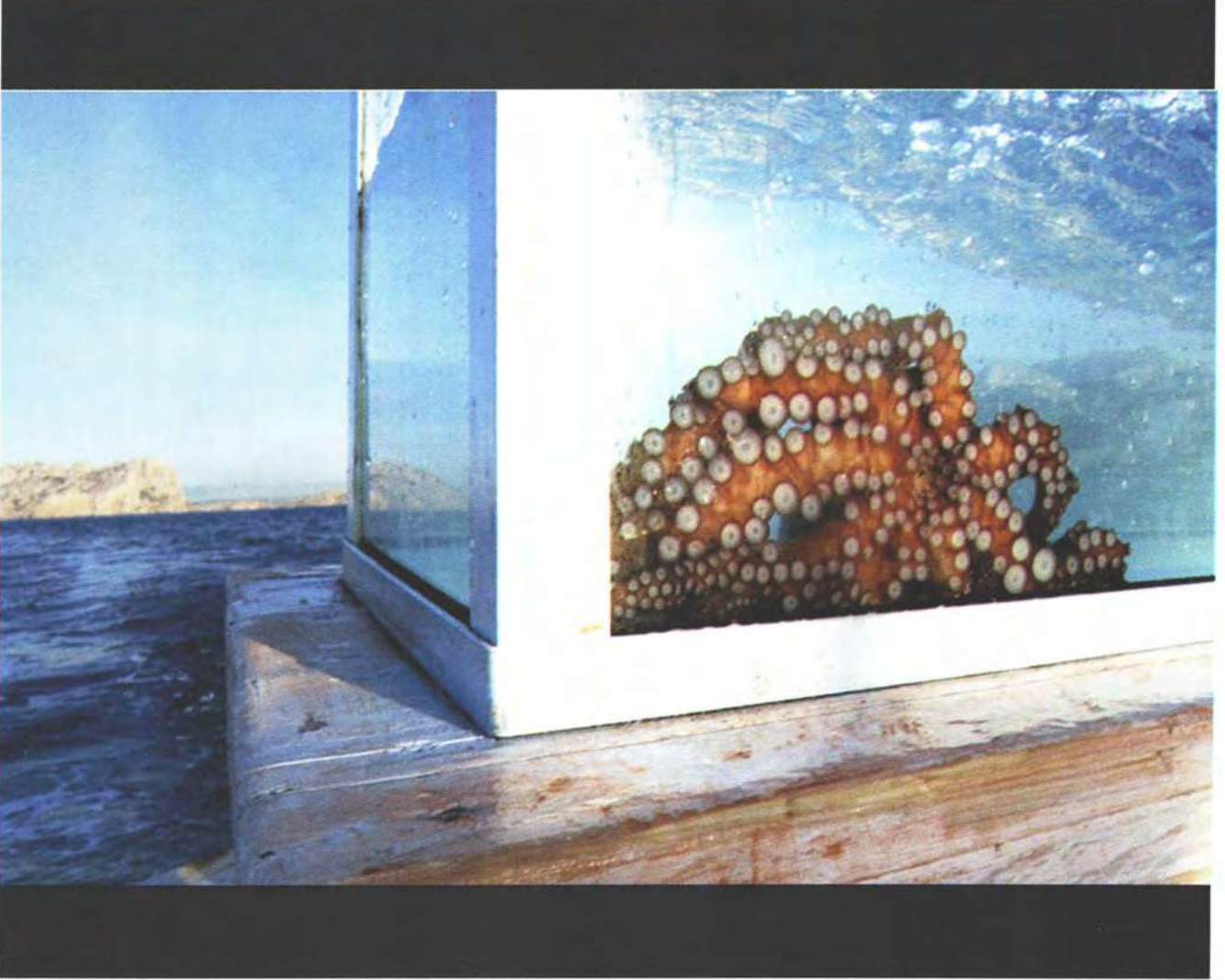




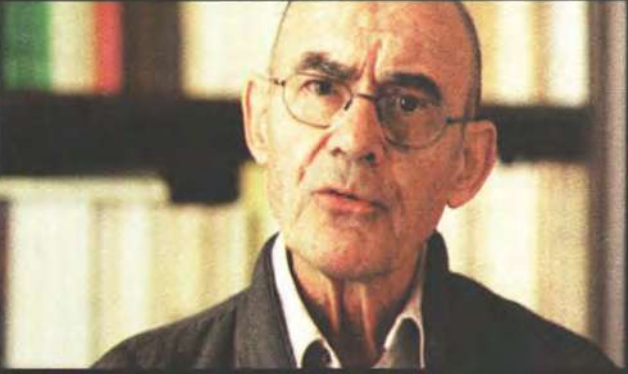












Philip Armstrong
Alain Badiou
Nami Başer
Gabrielle Baptist
Volkan elebi
Ignaas Devisch
Jacques Derrida
Oleg Domanov
Juan Manuel Garrido
Francis Guibal
Martta Heikkilä
Ben Hutchens
Ian James
Selim Karlitekin

Bryan Lueck
Franson Manjali
Oliver Marchart
Jean-Paul Martinon
Ginette Michaud
Jean-Luc Nancy
Andrea Potestà
François Raffoul
Jean-Michel Rabaté
Ahmet Soysal
Michael Syrotinski
Önay Sözer
Alison Ross
Ufuk Üsterman

Ahmet Soysal

Kitaplarıyla, metinleriyle önceden gelmişti Nancy (gelmeye başlamıştı). Kitaplarından, adından ve imzasından sonra "tenleşmiş" olarak geldi İstanbul'a. Bir insan gördük. Onu dinledik. O kitapların, o adın insanı sıcaktı, yalındı, ciddiydi, dikkatliydi, açıktı. Görenler, tanıyanlar için bir boyut belirdi. Tanımsız bir boyut, yazıda görünmeyen bir boyut. Bir izlenim. Anıya dönüşen. Bir insanı tanımanın güzelliğı başka.

Bu sayı, Nancy'nin sıcaklığına adanmıştır. Nancy'nin düşünür ve insan olarak yakınlığına yakınlık.

Uluslararası Jean-Luc Nancy Özel Sayısına 7 Ülkeden
26 Yazar Doğrudan Katılım Göstermiştir.
Sayıdaki yazılar ve söyleşilerin 37 tanesi ilk kez yayımlanmaktadır.