

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>

ÖZGÜR TABUROĞLU

VİCDAN

DOĞUBATI

ÖZGÜR TABUROĞLU

VİCDAN

KENDİ OLMA BİÇİMLERİ



DOĞUBATI

Özgür Taburoğlu
Vicdan:
Kendi Olma Biçimleri

Özgür Taburoğlu

Vicdan:

Kendi Olma Biçimleri

DOĞUBATI

Özgür Taburoğlu

1973 Kırşehir doğumlu. Bilgisayar mühendisi olarak Ankara'da çalışıyor. Bejan ve Baran adında iki çocuğu var. Yayımlanan çalışmaları:

- *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008)
- *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları* (Doğu Batı, 2011)
- *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013)
- *Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik* (Doğu Batı, 2016)
- *Nazar: Başkası Nasıl Görür* (Doğu Batı, 2017)
- *Tanpınar Sözlüğü: Şahsi bir Masalın Simgeleri* (Doğu Batı, 2019)

© Tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.

Yayına Hazırlayan

Taşkın Takış

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Ekim 2019

Doğu Batı Yayınları

Kültür Mah. Becerikli Sokak

No: 20/5 Kızılay/Ankara

Tel: 0312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-2133-99-6 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-242 Felsefe-68

Kapak Resmi: Harry van Kruiningen, *Spinoza'nın Laneti*, 1945.

İÇİNDEKİLER

Giriş	7
Temel Yüklemeler	11
Vicdan ve Kendilik.....	17
İntikamı Alınmamış Hınçlar: İyi ve Kötü Vicdan	25
Yaratıcı Hınç	33
Kötü Vicdan.....	46
İyi Vicdan.....	55
Vicdanın Nesnesiz ve Öznesiz Sesi	65
Başkası Olarak Kendisi.....	81
Eylem Olarak Kendi	83
Ben ve Kendi Arasında Salınımlar	104
Vicdan Muhasebesi ve Kendilik Teknikleri	122
Vicdan Muhasebesi.....	124
Kendi Kitabını Yazmak.....	133
Spinoza'da Kendi Olma Gücü	140
Yüklemsiz Tanrı	144
Hareket ve Sükûn Oranları.....	149
Ruhsal Dalgalanmalar	156
Küçük ve Önemssiz Şeylerin Sosyolojisi	165
Eğlenceli Çalışma	167
Birikim ve Tekrar	171
Tinsel Akış.....	175
Ruhsal İktisat.....	178
Sonsuz Küçük	185

Niteliklere Dönüşen Nicelikler: Bergson'un Aralıklar Kuramı	192
Kenarsız Süre	199
Işık ve Ses İplikleri	213
<i>Déjà vu</i>	220
Eylem Adamı	225
Gülmenin Mekaniği	227
Yüz'ün Öğretisi Olarak Adalet	238
Üçüncünün Adaleti	244
Metafizikçinin Eylemi	249
Varolma Gücü: Tekrarla Gelen Farklar	253
İki Tekrar	274
Karanlık Öncü	287
Sonsuz Geri Dönüş	296
Temel Yüklem Olarak Yazmak	301
"İyi Yazı"	304
Özel Adların Şiddeti	311
Doğru Metafizikler	316
Merhamet Ekonomisi	322
<i>Khôra</i>	326
İştelik, Kendilik ve Benlik: Romantik Vicdanın Yüzeyi	331
Arıza Felsefesi ve <i>Clinamen</i>	337
Manzaranın Keşfi ve <i>Haecceitas</i>	345
Raskolnikov'da Kendilik Tutkusu	355
Oğuz Atay Kişilerinde Vicdani Soruşturma	374
Sonuç	393
Kaynakça	399
Dizin	407

GİRİŞ

Metin içerisinde farklı biçimlerde dile geldiği gibi, vicdanın duyumuyla, beşeri bir varlığın, kendiliğın ya da bireyliklerin üretimi eşzamanlıdır. Her tekil varlık, zamanla ortaya çıkacağı kesin olmasa da, kendisiyle beraber vicdanını da yanında getirir. Ama vicdan adlı görüngünün, alışkanlıkla işaret ettiği “merhamet”, acıma gibi duygularla bağlarından kurtarmadan bu ilişki ortaya çıkamaz. Bu sırada, ferdi nitelikte bir iyilikseverlikle kurulan ilgilerin yanında, “kamu vicdanı”yla olan alâkalarını da bozmak gereklidir. Hattâ yer yer bunlara karşıt bir görüngü niteliği de edinebilen vicdan, bir bireyin kendi olma ısrarı ya da kararlılığıyla ilişkilidir. Kendi olma biçimi olarak birey, metin içerisinde sıkça tanımlandığı gibi, varoluşuna ait bazı temel yüklemeler ortaya koyar. “Vicdanı sızlamak” deyişinde olduğu gibi, titreşmek, dalgalanmak, salınmak gibi temel yüklemeler, vicdan sahibi kendiliğın ayırt edici edimleridir.

Çalışma içerisinde farklı düşünörlere ve yazarlara ait böyle temel yüklemelerin aldığı biçimler ayırt edilmektedir. Böyle yalın ve neredeyse doğal fiiller olarak temel yüklemelerle beraber, vicdan, kendilik ve başka denilen görüngüler, birbirleriyle

doğrudan bağlantılı dört kavram gibi ele alınmaktadır. Bu dört kavram veya olguyu, farklı varlık anlayışlarına sahip düşünürler, farklı ağırlıklarla, değişen bağıntılarla bir arada kullansalar da, bunlar arasındaki ilgileri vurgularlar. Dolayısıyla vicdanın buradaki tarifinde, öncelikle herhangi bir fikriyat veya anlatı içerisindeki temel yüklemeleri ayırt etmek ve bu fiillerin ne türden kendiliklere göndermelerle kullanıldığına bakmak önceliklidir. Devamında bu anlatılarda işaretlenen kendilik denilen iyeliğin sorumluluk alanı içerisine giren başkalarını ayırt etmeye dönük bir soruşturma, vicdanın tanımına (veya duyumuna) ait bir anlaşılabilirlik zemini oluşturur.

Metinde birbiriyle alâkası şüpheli görünen düşünür veya yazarların yapıtlarında yer alan temel yüklemeler, onları ifa eden kendilikler ve dolayısıyla vicdanın duyumuna ait iyelik tarifleri farklı olsa da, değerlendirilen tüm yapıtlarda, vicdan, kendilik, başkası ve temel yüklemeler gibi dört kavram arasında cereyan eden bir dinamik mutlaka dile gelir. Bu kavramların kenarlarını çizdiği vicdanlı birey, kendilik sahibi bir varlık olarak kendine özgü fiiller icra eden ve başkalarından sorumlu bir mizaç olarak ayırt edilebilir. Kökensel kendilik izlerinden, çizgilerinden oluşan mizaç, ben'in halleri değişse de, kalıtsal izler gibi varlığını hatırlatabilir. Milan Kundera, *Bilmemek* adlı anlatıda, komünist iktidardan kaçıp sonradan geri dönen Josef'in böyle bir tanıklığını anlatır. Aradan otuz yıl geçse de gençlik yıllarında tuttuğu günlüğe baktığında, yazı karakterinin hiç değişmediğini fark ederek şaşırır. Bu sırada sanki ben'yle kendi'si karşılaşır: "Uzun uzun iki yazıya dalıyor: Eskisi biraz acemice, ama harfler şimdikiyle aynı biçimde. Bu benzerlikten hoşlanmıyor, bu onu öfkeliyor, sarsıyor. Birbirine bu kadar yabancı, bu kadar zıt iki insanın el yazıları nasıl olur da aynı olur? Onu ve kendini bir şey sanan veledi tek bir kişi yapan bu ortak özün temeli ne?" (2017: 60).

Birlikte düşündüğümüz fikir adamları veya yazarlar, böyle bir mizacın çizgilerini, kenar ve köşelerini farklı yerlere yerleş-

tirseler de, tümü bu mizacı başkasına dönük bir sorumlulukla, duyumla bağlantı içerisinde anlatırlar. Kendi ve başkası arasındaki bağ, vicdana dair soruşturmanın ayrılmaz bileşeni olur. Mizaç denilen bir görüngünün muhtevası, farklı başkalarıyla karşılaşmaktan ileri gelen farklı içeriklerle dolu olsa da, biçimini, kendilik, vicdan, başkası ve temel yüklemeler arasındaki dinamiğe, diyalektiğe borçludur. Vicdan sahibi olmak, başkaları üzerinden dolanarak kendi üzerine düşünme, kendine “ih-timam” gösterme çabasından ayrı düşünülemez. Kendine dönmek, beklenmedik başkalıkları da yanında getirir.

Çalışma içerisinde, vicdan ve kendi bağıny anlaşılr kılmak üzere çok sayıda fikir adamı, yazar veya sanatkârın yapıtı değerdendirilmiştir. Bunlardan bazıları olan Spinoza, Montaigne, Dostoyevski, Bergson, Tarde, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Deleuze, Ricœur, Derrida, Foucault, Kohut, Beckett, Atay, Baker gibi şahsiyetler için, aynı ile başkası arasında şekil bulan kendi olma biçimlerini ayırt etmek önemlidir. Böyle bir soruşturmaya konu olan fail, kendine ait bir eylemin sahibi ve kim sorusunun muhtemel bir cevabıdır. Bu düşünür ve yazarlar, çok farklı iyeliklerde ortaya çıkabilen kendiliklerden söz etseler de, hepsi, aynı ve başkası arasında yer değıştiren ve bu sırada mizacıyla, tabiatıyla uyumlu hareket etme çabasına sahip bireylik kiplerini işaret ederler. Kendi denilen iyelik biçimi, bir yüklemi yüklenme istencine, kararlılığına, ısrarına, hamlesine sahip bir varlıktır. Kendisinden kurtulmak, benliğinden sıyrılmak isterken bile böyledir. Yüklemiyle bağdaşık olmaya, yaptığı işin kendisini yeniden inşa etmesine, şekil vermesine de açıktır. Kant ve Descartes’ın kenarlarını çizdiği söylenen modern özne gibi, yükleminden önce gelen, kendi fiilini ezen, karartan bir fail olmadığı gibi, anonim bir şahsiyet gibi belirsiz olayların da nesnesi değildir. Kendi türünde bir varlık, kendisiyle özdeş olmak isterken, başkasından gelen seslere de kulak veren, kendisinden farkını da yanında taşıyandır. Oysa herhangi bir kültürel, toplumsal veya siyasal yapı, kendi’yi aynı nın sınırları içerisinde yer-

leştirme iradesini taşır; kendi'nin başka ile bağlarının kopması, vicdani yüklemelerin son bulması yönünde yaptırımlara sahiptir. Bu şekilde ortaya çıkan her metafizik, başkasının görünür olmasını engeller ve dolayısıyla vicdanları “karartır”, “incitir”, “sızlatır”. Oysa vicdani bağların unutulmadığı, duyulur olduğu, adaletin hüküm sürdüğü yerde, kendi, aynı ve başkası arasında hareket edebilen bir görüngü gibi ortaya çıkar. Bu salınım, temel yüklemelerin kökensel biçimi ve muhtevasıdır.

Adalet gibi bir kurum, işlev veya kavram, vicdanın sesiyle kurumsal yapılar arasındaki bağlantıları sürekli izleyen, bu iki sınır arasında bir çeşit devriye gibi gezinen, salınan failer tarafından üretilir. Bu durumda adaleti işleten kimsenin de temel bir yüklem icra ettiği fark edilebilir. Böyle bir fail, özne veya nesne türünde bir iyeliğe sahip olmayan başkasıyla, egemen, müesses yapının aynılığı arasındaki bitimsiz bir salınım içinde, vicdanın, ahlâki, yasal ve kurumsal işlevlerle bağlarını sürekli yoklar. Başka ve aynı'yı sürekli kendi ufku içinde tutarak adaletin yerini bulduğunu bilir. Başkasını aynıya ulayan ipliklerin kopup kopmadığını aralıksız izler. Çünkü bu bağlantılar bir yerden koptuğunda, vicdanın sesi artık duyulmaz olur ve sistem kendi üzerine kapanır. Orada adalet yapılaşır, başkasını unuttur.

Kendi olma biçimlerinin varlık kazanabildiği adaletli yerlerde, vicdan kavramı da seçik bir tanıma kavuşmuş olur. Adaletin ufku içindeki kendi denilen iyeliğin kim olduğu, ne yaptığı, ne tür yüklemeleri yüklendiği, ifa ettiği böyle bir vicdanı tasvir etmeye imkân verir. Dolayısıyla kendilik, vicdan, başkası ve temel yüklemeler, beraberce ortaya çıkan ve kaybolan, birbirleriyle bağdaşık görüngülerdir. Vicdani yüklem, bir kendilik'in eyleme gücünü, istencini hayata geçirme yetisi gibi anlaşılabilir. Ama benimle aynı olmayan varlıklarla dolu bir yaşam sahasında, bu eylemlerin serbestçe icrasını, kendi olma istencini sınırlayan başkaları bulunur. Bu sebeple, çalışma içerisinde soruşturmaya konu olan düşünür ve yazarlar, özel isimlerden, belirgin zaman

ve yer adlarından ya da toplum, devlet, özne, yurttaş, ahlâk, yasa gibi kavramlardan gönül rahatlığıyla söz edemezler. Çünkü mevcudiyeti bozan, mevcut olanın zaman ve yerini belirsiz kılan, iyeliklerin kesin kenarlar kazanmasına engel olan başkaları vicdani duyumun ilgisine takılırlar.

Başkalarının birer semptom, önemsiz bir eklenti veya vicdani duyunun nesnesi gibi musallat olduğu böyle kavramları temellendiren her yükleme bir tereddüt, kuşku, çelişki, endişe eklenir. Sözgelimi Tanpınar, Tanzimat yılları hakkında kestirmeden önemli bir tarih parçası gibi söz edemez ve o dönemi, bir temel yüklem olarak “ürpermek” fiili içerisinde anlatır. Gabriel Tarde için, tarihte dalgalanmalar, varyasyonlar ve bunlara neden olan bireyler vardır. Henri Bergson için, kendisini hep nitel ve nicel olan arasında salınırken bulan benlik biçimleri bulunur. Spinoza için, bazı duygulanımları harekete geçiren tekil cisimler vardır. Jacques Derrida’da, yazmak gibi çok soyut bir yüklem kökensel bir eyleme, temel yükleme dönüşür. Paul Ricœur’de kendi, hep başkası üzerinden kendisine dönen bir varlıktır. Dostoyevski, dar odalarda dalgalanan ruhların sahibi ve kendilik tutkusuyla bedbaht durumlara düşmüş roman kişilerini anlatır. Nietzsche, doğrudan eylemi hayata geçiren “iyi vicdanlı” üstinsanı tarif eder. Deleuze, tekrar etmek yoluyla aynıya, kendisinden farkıyla başkasına doğru meyleden Karanlık Öncü’den söz eder... Ulus Baker, iştelik, kendilik ve bireylik arasında salınan bir öznenin uzun erimli bir soykütüğünü anlatır. Tümü, kendi vicdanına uygun yüklemeler icra eden bireyleşme türlerini tasvir ederler.

Temel Yüklemeler

Vicdan kavramı ile ilgili bir soruşturma, varlık anlayışından ayrı yürütülemez. Varlığın nasıl görünür ya da işitilir olduğu, nasıl bir ses ve ışık yaydığı, vicdani duyumun temel ilgisini oluşturur. Bu sesin kimden ya da neden gelip nereye vardığı,

bu duyumun öznesinin nesnesiyle nasıl karşılaştığı gibi sorular önem kazanır. Heidegger'in tarif ettiği gibi, bazen bu özne ve nesne ayrımsızlaşır; aynı görüngü içerisinde yankılanan bir ses gibi ortaya çıkabilir. Bu durumda vicdanın "çağrısının" nereden ve kimden geldiği, varlıktan mı varoluştan mı kaynaklandığı belirsiz kalabilir. Sözgelimi tipik varoluşçu özdeyişte varoluş varlıktan önce gelir. Dünyada ve başkaları arasındaki olup biten olgular varlığı temellendirir. Bu yüzden fail kendi talihi- ni, yazgısını eline almak zorunda kalır. Dünyaya ve başkaları arasına terk edilmiş olduğundan, temelsiz bir boşlukta tecrübe ettiği özgürlüğe makkûm bir fail olur. Diğer yandan, varlığın varoluştan önce sesini duyurduğu bir başka metafizikte, var olanların başlarına gelenler, *idea*'lar tarafından önbelirlenir. Bu durumda var olanların elinden gelen, yazgısına kulak vermek, kendi varlık anlayışını sorgulamadan hareket etmektir. Çünkü her yaptığı, kendi varoluşunu önceleyen formların temsili, sunumu, soluk yansımaları gibidir.

Farklı kendilik biçimlerine yer açan bu düşünsel ikiliklerin yanında, varlık ve varoluşun birbirinden ayrı sayılmadığı fikir- lere, örneğin Spinoza, Nietzsche veya Heidegger'in metinle- rinde rastlanabilir. Varoluşun icrasının, bir *idea*'nın temsilinden ayrı olmadığı, hareketin, eylemin kendi nedeni ve sonucu ol- duğu bir içkinlik felsefesi onlarda ifadesini bulur. Bu durum- da vicdanın sesini duymanın koşulu, bu sesi duyma kararlılığı, hamlesi, iradesi, arzusu, çabasından ayrı düşünülemez. Böyle bir sesi, ışığı duyanla yaratan aynı var olandır. Ama her durum- da, vicdani bir çağrıya mazhar olmak, talihten, yazgıdan ya da varoluşsal belirlenimlerden uzak bir tekrarın ve onunla koşut fikirlerin üretimidir.

"Temel yüklemeler" olarak adlandırmayı deneyeceğimiz kökensel eylemler, atom düzeyinde sapsmalardan yani *clina- men*'den türemiş sayılabilir. Eski Yunan atomcu düşüncesinde clinamen, en ilksel, en eski temel yüklemidir. Atom nasıl parça- lanamaz ise, bu edim de daha alt yüklemelerine ayrılamaz. Bu

düzeyde fail ve fiili, atom ve clinamen ayırt edilemez. Ama ruhta, bedende, maddede bir ürpertiye ya da titreşime tercüme edilmedikçe duyulmaz, anlaşılmaz. Vicdanın, Arapça'da "vecd" kelimesiyle aynı kökten olması da bu alâkayı ele verir. Böyle bir bağlantı, ruh ve bedenin beraberce titremesi, ürpermesi gibi temel yüklemlere gönderir bizi. Herhangi bir canlının varoluşu bu kökensel eylemin icrasına bağlıdır. Clinamen'in soyutlaması daha bileşik eylemler, failin kendi olmasının koşullarını yaratır. Temel yüklemlerin titreşimlerini, sapmalarını taşımayan bir canlı kendi olamaz. Bu yalın yüklemlerden uzak edimler, kendilik bilgisinde noksanlıkları gösterir. Ortaçağ felsefesinin en küçük tekil varlık olarak işaret ettiği "ıştelik"inden (*haecceitas*) uzak düşmüş olan herhangi bir kendiliğe sahip olamaz. Clinamen nasıl en basit temel yüklem ise, ıştelik de en küçük kendilik birimidir.

Metin içerisinde Spinoza'da bütünlüklü ilk tariflerini aradığımız temel yüklemler, ıştelik türünden kendilik izlerinin edimleşmesi gibi anlaşılabilir. Belirgin bir anlamı ve niyeti olmaktan çok, yoğunluk dereceleri, nicelikleri olan bu yüklemleri, aşama aşama soyutlama, tekrarını güvenceye alarak armoni, uyum verme girişimleri, herhangi bir canlının yaşamda kalma çabası olarak *conatus*'un sonucudur. Temel yüklemlerin clinamen düzeyindeki üretimsiz tekrarına, mizaç taşımayan çizgilerine, ışteliklerine, belirsiz varyasyonlarına biçim vermek, bu canlının en temel arzusu, dürtüsüdür. Her canlı, kendi olmanın imalarını taşıyan bu ilksel izleri izleklere dönüştürmeye, onlara bir makam vermeye, bestelemeye, gücü yeterse ondan bir senfoni yaratmaya uğraş gösterir. Bu çaba içerisine girmedikçe rahat etmeyen vicdanı, temel yüklemler düzeyinde sızlamaya, ürpermeye devam eder.

Clinamen türünde temel yüklemler, basit canlıların edimlerine de benzer; olduğu yerde tireşen, kaynaşan basit bir yaratığın hücre düzeyindeki eylemleridir. Hücreler birleşip daha karmaşık varlıklara doğru evrildikçe, yüklemleri de basit ol-

maktan çıkar, niyet, yönelim, çıkar ve zamanla tinsellik kazanır. Ama bu birleşmeyi sağlayan da temel yüklemelerin değişkele-ri, kipleridir. İlksel edimlerin cereyan ettiği bir ortamda, basit canlılar gibi onların eylemleri de birleşir. Bu canlıya yeni bir isim vermek gerektiği gibi, clinamen'in sadeliğinden uzaklaşan yükleme de yeni karşılıklar bulmak gerekir. İsimler gibi, yüklem-ler de böyle buluşup ayrışan canlılık dinamikleri içerisinde çoğalır. Hayatta kalmakla kendi olmak arasında dolayımın ol-madığı yaşamın bu düzeyinde canlıların bir araya gelerek kar-maşık eylem biçimleri kazanmaları, bir tür seçim, uyarlanma, doğal seçim, evrimleşme gibi de görünmeye başlar. Karmaşıklaşan canlı, etrafındaki dünyaya uyarlanırken veya biyolog Jakob von Uexküll gibi dile getirirsek, kendi *Umwelt*'i içerisin-de rahat edeceği bir şekil alırken, "kontrpuan" ilişkisi içerisine gireceği başka canlıların seçiminde kendi içkin mantığıyla kar-rar verir (2010). Kendi görünüşünü, bünyesini, organik işbölü-münü yaratırken, yüklemelerine de çekidüzen verir. Karmaşık eylemleri icra edebileceği bir ergonomiye kavuşur. Ama tüm bu çoğalma, çeşitlenme sırasında, temel yüklemeleri ve sahip olduğu iştelik bağdaşık kalmaya devam eder. Bu sırada ortaya çıkan yeni canlı türüne ait organları ve işlevli bünyeyi yaratan, geleneksel biyoloji kuramlarında olduğu gibi, maddenin halleri değil, yüklemeler, eylemler veya ilişkilerdir. Üç temel renkten ortaya çıkan geniş renk paleti gibi, sayısız eylem biçimleri de az sayıda temel yüklemelin birleşip ayrışmasının sonucu bazı fiil çeşitleridir.

Temel yüklemelerden mürekkep başka eylemler, bir bakıma Spinoza'nın *conatus* kavramında olduğu gibi, hayatta kalma yö-nelimlerine hizmet eder. Çünkü kendi varlıkları, kimyalarıyla en uyumlu edimler, temel yüklemelerce temellendirilir. Bu saye-de, söz konusu canlı kendisine rağmen bir şeyler icra etmemiş olur. Spinoza'nın birbirine eklenen ve mevcut bir bedendeki neşeyi artıran ilişkileri, karşılaşmaları gibi, temel yüklemelerin de bu yönelimlere uygun birleşmeleri, kendi olmanın temel iz-

leklerinden birisi olur. Dolayısıyla temel yüklemelerin edimleşmesi, kendi olma biçimleriyle ilgisini yitirmedeğinden, herhangi bir varlığın vicdanına uygun yönsemelerdir. Spinoza sözlüğü içinden dile getirirsek, bir varlığın kederli ruh hali, temel yüklemelerden sapmanın, clinamen'in ve dolayısıyla işteliklerin bastırıldığıнын belirtisi sayılabilir. Bu sırada *conatus* hilafına, "tabiatımızla uyuşmayan" bir duruma maruz kalırız. Oysa temel yüklemeler düzeyinde iştelikler korunduğunda, iştahımızı, istencimizi daha da güçlendiren bir neşeye mazhar oluruz. Dışarıdan kendimize eklenen şeyler, temel yüklemelerle sınırları çizilen, imkânları yaratılan bir tabiatla ne kadar uyuşursa, o kadar faydalı ve iyi gibi nitelenir. İyiliğin ve kötülüğün ölçüsü bu uyuşmadır; temel yüklemeler ve iştelikler arasında verimli, neşe yaratan bir ilişki olanağıdır.

Temel yüklemeleri ifa eden beden, en etkin ve üretken koşullarına sahip olur. Bu üretim, herhangi bir fayda, mantık, işlevle önbelirlenmez. Kökensel yalın yüklemeler, her var olanın tekil bir birey gibi davranmasına imkân veren duygulanımlar yaratır. Bu yüklemelerin hükmü altındaki aynı kişi bile "değişken ve kararsız" davranır (Spinoza, 2011; 220). Yer ve zaman kaymalarının egemen olduğu bu yüzey, Spinoza'nın "birinci tür bilgi" dediği ve bedenlerin, şeylerin, duyguların kolaylıkla iç içe geçip, yine zorlanmadan ayrıştıkları duyumsal düzeydir. Böylesi daha dolaysız bir varoluşu, "ikinci" ve "üçüncü tür bilme" biçimleriyle bağlantılı kılarak, ürpertileri, salınımları, sapmaları, titreşimleri, varyasyonları uyumlu, ölçülü, oranlı kılmak, işteliklerden kendilikler yaratmak için gereklidir. Birinci tür bilginin veya temel yüklemelerin nüfuz alanından uzaklaştıkça, kökensel vicdanın yerini etik, ahlâk, yasa, akıl, ölçü, uyum, mantık gibi kavram ve olgular almaya başlar; kararsız olan karara bağlanır, yapısal kılınır. Böyle yapılar, kendisini temellendiren bir kaynaşmayı, dalgalanmayı, değişkenliği gizledikçe sağlamlaşır.

Birinci türden bilgilerin sahasında cereyan eden temel yüklemeler, beden ve ruh sahibi bir canlının, duygulanmasına neden

olur. Spinoza'ya göre "üç ilkel duygulanış" olarak, sevinç, keder ya da arzu, ruh ve bedende "dalgalanışlar" şeklinde ifadesini bulur. Örneğin ruh denilen kendilik biçimi, birinci tür bilgi düzeyindeki sarsılmalardan ve kararsızlık hallerinden uzak durmadığında, dışarıdan gelen duyumlara teslim olur ve kendi etkin duygularını yaratamaz; ürperme, afallama, şaşkınlık ifade eden duygu halleri egemen olur. Bu sarsılmaların sonucunda beden ve ruh birbirinden ayrı düştükçe, yeni yüklemeler, duygu ve ruh halleri yaratmaya imkân veren bir kudret, istenç ortaya çıkamaz.

Ama böyle üretimsiz kalan bir varlık, politik işlevlerin uygun nesnesi sayılabilir; sürüklenmeye, kendisine telkin edilene teslim olmaya açık olur. Bu durumun tarifi olarak ruhsal dalgalanmalar (*fluctuatio animi*), bedensel sarsılmalarla da karşılığını bulur. Örneğin matem hallerinde acısını bastıramayan, kendisini sağa sola atan kimse, bu durumun görünür bir ifadesini sunar. Ruhlardaki dalgalanma, bedenlerde de sarsıntılara neden olur. Matem koşullarında birinci tür bilgi, ikinci ve üçüncü türden fikirlerle bağlantılı olmaktan çıktığında, ruh ve beden ayrışır. Spinoza, bu şekilde ruhla münasebetsiz duygulara değer vermez. Örneğin titreme, solgunluk, hıçkırık veya gülme böyle durumlardır. Bedenin tümüyle dışarıdaki başka bedenlerin nüfuzuna açık olduğu, Giorgio Agamben'in çok sonradan "çıplak beden" olarak adlandıracağı gibi, ruhu çekilmiş, kendisini iten ya da çekene terk etmiş bir var olanı tarif eder. Oysa temel yüklemelerin icracısı, *conatus*'una uygun şekilde beden ve ruhunu bitştiren varlık, özellikle arzuladığında "kendi kendisinin şuuru" sahiptir (2011: 180). Kendisini itip çekene, hayatta kalma bilgileriyle karşılık verir. Kendisine rağmen işleyene karşı az ya da çok bir direnç, istenç ortaya çıkar. Bu sırada "insanın kendi kendisini koruması" onun "özü" olur (2011: 180). Kendine dönük bu ihtimam, vicdanın başkasına olduğu kadar, kendine karşı da bir sorumluluk gibi ifadesine imkân verir.

Vicdan ve Kendilik

Vicdan sahibi kendilik, genellikle başkasına ihtimam işaretleri olarak merhamet, etik, ahlâk, yasa, adalet gibi kavramlarla beraber dile gelir. Bazen de bu kavramları temellendiren tinsel bir kaynak gibi tarif edilir. İlksel bir halin tasvirinde başvurulur daha çok. Tüm değerler son bulduğunda sağ kalan son kavram gibidir. Vicdansız, kendisi olmaktan çıkmış kimsenin sıfatı olur. Katlanılmaz, akıl almaz, “kan donduran” eylemler için, yasadışı, adaletsiz veya etik dışı ifadelerine başvurulmaz. Böyle bir eylemin sahibine tek uygun sıfat vicdansızlıktır. Onların neden olduğu olaya şiddet değil de cürüm denir. Vicdansızlık, her durumda sınırların, bir kendilik belirtisi olarak kimliğin son bulduğunu, sözgelimi insanlık, erkeklik, yurttaşlık veya aklın bittiği yeri işaret eder. Kökensel bir sınır olarak vicdan, ötesinde tanımsız bir boşluk saklar. “Sözün bittiği yer” ifadesinde olduğu gibi, o taraf duyulur ve dile gelir olanın ötesinde kalır. Vicdanın bu tarafında ise belirli bir şekle ve anlama sahip, yapılaşmış, ifade edilir olan yerleşir. Makûl varlıkların ve varoluş imkânlarının olduğu yer ve zaman, her zaman vicdani sınırın bu tarafında yaşam bulur.

Bir çeşit düşünce alışkanlığıyla başkasına dönük sorumluluklarla sınırlanan vicdan kavramı, her zaman olumlu davranışlarla ilişkili sayılır. Acımak, merhamet duymak, yardımseverlik, konukseverlik gibi yüklem ve değerlerle bağlantılıdır. Metin içerisinde yaşamı, aklı, insanlığı, yurttaşlığı temellendirdiğini dile getirdiğimiz bu görüngünün, sadece iyi olana gönderme yaptığı inancı hâkimdir. İlksel, temel veya kökensel nitelikte olan vicdani yüklemeleri, her zaman iyi, haklı, güzel veya doğru edimler gibi ayırt etmek mümkün değildir. Ama “kara vicdanlı” ifadesinin de ortaya koyduğu gibi, vicdanın iyi ve kötü fiillerin ötesine işaret edebileceği kuşkusuz ortaya çıkar. Vicdanın böyle bir tarifi, tutarlı bir şekilde ilk kez Hegel ve sonradan Nietzsche’de açıklıkla dile gelir. Ama Heidegger, bu kavramın sahip

olduğu iyi ve kötü göndergelerinden kurtararak, vicdanın sesi-
ni anlamdan yoksun bir çağrı, sesleniş gibi anlatır.

Bu şekilde dile geldiğinde, vicdanın ahlâken olumsuz sayı-
lan yüklem ve duygularla da ilişkisi olabileceği fark edilebilir.
Vicdan, bu çalışmadaki tanım gereği, olumlu ve olumsuz, iyi
ve kötü, güzel ve çirkin gibi ikiliklerden daha eski ve kimi za-
man onları temellendiren bir kavramdır. Vicdani izler ve yük-
lemlerin, onu taşıyanın mizacından ayrı bir varlığı yoktur.
Maddi-bedensel cisimlerin tabiatı üzerinde ikincil bir doğa gi-
bidir. Maddeyle, bedenle, cisimle bağ kuran tinsel dolayimler,
vicdani yüklemeler, duygular üzerinden gerçekleşir. Vicdan gibi
bir görüngü, mizaç çizgileri veya kendilik belirtisi bazı izler
üzerinden, nesnel bir yaşam alanına kaydolur. Dolayısıyla vic-
dani nitelikteki temel yüklemelerle harekete eden bir bedenin
edimleri, Nietzsche'nin "doğrudan eylem" diye ayırt ettiği fiil
sınıfına girer.

Diğer yandan olağan tarifinde olduğu gibi, vicdanlı olmanın
her zaman bir başkasının varlığına yöneldiği açıktır; ona dair
sorumluluklar içinden ifadesine kavuşur. Ama bu tarifte, bir
çeşit vesayet içerisinden, yardıma muhtaç, mağdur veya madun
ilân edilmiş bir başkasına yönelir. Vicdanın nesnesi, daha zor
koşullarda yaşam sürenler, zavallı, küçük, daha az akıllı sayı-
lanlar, bedenlen zayıf veya sakatlar, yaşlılar, kadınlar, hayvanlar
veya çocuklardır. Güçlü olana gösterilene vicdan denmez; her
zaman yardımseverliğin konusu olmalıdır. Ama bu anlatımda
korunması gereken ayrımlar da vardır. Hukuk yapısı içerisinde,
yasa düzeninde yer bulamayan, dışarıda kalan başkaları, vesa-
yetçi bir ilgiyle de olsa vicdanın nesnesi olurlar. Vicdan, mües-
ses yapının boşluklarını, dışarıda bıraktıklarını, sebep olduğu
adaletsizliği işaret eder. Adalet kavramı, ahlâki ve yasal terti-
batlarla vicdani yüklem ve duyguların bir şekilde irtibatlı ol-
masıyla mümkün olur; yasalarla konsolide edilmiş vicdanların
toplu bir ifadesini sunar.

Metin içerisinde farklı şekillerde belirlediğimiz vicdani yüklem ve duyguların başkasının yaşam sürdüğü çevrede, art alanda veya bilinçdışında işler durumda olması, bir adaletsizlik, yapısızlık, dağınıklık belirtisidir. Vicdani duygu, hukuk sisteminin, yasal, siyasal yapıların arıza yaptığına dair bir işaret, semptom gibi anlaşılabilir. İyi yapılanmış toplumsal, siyasal, kültürel, ruhsal bir tertibat içerisinde, tüm faillerin, yurttaşların vicdanlarını âdil bir işleyişe ve onunla bağdaşık yasalara teslim etmiş olması beklenir. Başkasının sorumluluğu, bu yasaları işleten yönetsel uygulamalara emanet edilir. Temel yüklem ve vicdani eylemlerin görünür olması, yasaların, adaletin kuşatmadığı başka varlıkların kanıtları gibi anlaşılabilir. Vicdani nitelikte temel bir yüklem ortaya çıkmasına başkasının duymu neden olur. Oysa iyi tasarlanmış, yapılanmış bir işleyişin, kimsenin keyfine, insafına ya da insafsızlığına terk edilmemiş olması umut edilir. Yasal düzenin, vicdan sahibi bir kendilik ile başkası arasına girerek, birinin diğerine maruz kalmasına engel olması beklenir. Örneğin, emniyet kurumlarında büyük harflerle dile getirilen, “herkesin polisi kendi vicdanıdır” deyişi, yasadışı bir işleyişe davet niteliğindedir. Asayiş yerine getirmek, adaleti sağlamak vicdanları incinmiş, sızlamış yurttaşlara kaldığında, orada devletin, yasanın işlevsiz kaldığı ortaya çıkar.

İyi yapılaşmış, arıza yapmayan aygıtlar, başkasının görünür olmadığı, dolayısıyla vicdanın nesnesinin kaybolduğu, tüm herkesi yasaların kuşattığı, kamu vicdanının kapsamı içerisinde olduğu yönünde bir duyu yaratır. Bu durumda kamu vicdanı, başka olanın katlanılmaz hallerine tanık olup incinmez, bireysel vicdanlar sızlamaz. Bu kabulle beraber, sistem içerisinde bedbaht koşullarda yaşam sürenlerin, bu yapının vaz’ ettiği sözleşmelere aykırı davrandıkları için bu durumda oldukları yönünde bir kanaat yaratılmış olur. Bir başka deyişle, bir başkasının sorumluluğu kadar, onun cezalandırılması, şiddete maruz kalması da yine adaletli bir tertibatın vazifesi gibi anlaşılır.

Herhangi bir düzen, yapı, sistem veya tertibat arıza yarattı-

ğında, ayarı bozulduğunda, başkaları vicdan sahibi bireylerin merhametine terk edilir.

Genellikle olumlu göndermelerle anlatılan vicdani eylemleri, iyi ve kötü şeklinde ayırt eden Nietzsche için “iyi vicdan”, alışkanlıkla vicdansız dediğimiz kişilerin sıfatlarıyla tasvir edilir. İyi vicdanlı kimseler, merhametleri, yardımseverlikleriyle ayırt edilemezler. Hattâ bir katil de iyi vicdana sahip olabilir. İyi vicdanlı olmak, doğrudan eyleme yatkınlığın bir ölçüsünü sunar; ifa ettiğiyle arasına mesafe ve zaman farkı yerleştirmeyen, hınç biriktirmeyenin eylemidir. Oysa kötü vicdanlı olan, başına gelen bir olayla ilgili ne yapacağı üzerine derinlemesine düşünen, akıl yürüten, hesap yapandır; istencini hayata geçiremeyen, intikamını ya hiç almayan ya da gecikerek uygulayandır. Belirsiz bir zaman geciken intikamı, biriken hıncı, çok incelikli işlere, değerli sanat ve fikir işlerine de dönüşebilir. İntikamı, doğrudan eylemi geciktiren kötü vicdanlı insan, medeniyetin de temel failidir. Hınç sahibi olmak, iyi bir insan, erkek, yurttaş, baba, evlat olmak için zorunlu bir vasıftır. Hınç birikimi, bir çeşit sermaye olarak, daha huzurlu bir varoluş ve mutluluk için de gereklidir. Oysa iyi vicdanlı, hamleleriyle birikimlerini dağıtan kimse, güç istenciyle eylediğinden, herhangi bir yapı içerisinde uygun bir fail olarak yer bulamaz.

Nietzsche ve Scheler için “hınç ahlâkıyla” şekillenen herhangi bir yapının işleyebilmesi için, içerisinde gezinen faillerin “kötü vicdanlı”, “hınç sahibi”, “intikamını ertelemiş”, “doğrudan eylem”in imkânlarını unutmuş olması gereklidir. Hınç sahibi kişi ya da topluluk, şimdi ve burada teşekkür etmiş bir yaşamı inkâr eder. Zihnen geçmişe saplanmış gibi düşünür ve davranır. Oysa “iyi vicdan”, şimdiden ileriye ve geriye doğru yönelen ve her zaman için başka bir yer ve zaman arayışına sahip olmakla ilişkilidir. Kötü vicdanların terkiyle şekil bulmuş bir toplum, siyaset, bürokrasi veya kültürde adaletsizlik görünür olur. İyi vicdanlı bir fail, bu sırada tüm yapıların dışına çıkar, sınırlara doğru yol alır, başkaları arasına karışır. Kendi tabiatını,

mizacını yadsıyan, dışarıya çıkma istencini bastırmak isteyen kötü vicdanlı kişi veya kurumlara “doğrudan eylem”le karşılık verir. Dolaysız fiilleri, herhangi bir etkiye, bastırmaya, şiddete, telkine zaman kaybetmeden, hemen orada icra edilen karşılıklar biçiminde ortaya çıkar. Kötü vicdan sahibine yüz çevirmekten, onu yok etmeye kadar genişleyebilen bir eylem aralığına sahiptir. İyi vicdan ve onunla bağdaşık dolaysız ya da doğrudan eylem, insan-merkezli bir evren tasavvurundan beslenmez. Tüm varlıklar için iyi ve adaletli olanın arayışına sahiptir.

Nietzsche’ye göre Kant ve Hegel, birçok başka hususta olduğu gibi, vicdanın iyi ve kötü halleri konusunda da anlaşmazlar. Hegel için, nihai olarak bir kendilikle ve onun mizacıyla bağlantılı bir görüngü olarak vicdan, sistemin dışını işaret ederken, Kant için vicdani olan, adaleti temellendiren ilksel bir kavramdır. Son çözümlemede ikisi de vicdani muhasebelerin artık yersiz olduğu veya olacağı kararına varmış bir dünya tahayyülü ortaya koysalar da, Hegel için bütünlüğe ve tarihin sonuna doğru yol alırken, vicdani yüklem faili kendi’den başka olana, Kant’ta ise kendi’den aynı olana doğru yönelen bir hareket vektörüne sahiptir. Kant’ın öznesi etrafına kendisine göre şekil verir:

Azimlidir. Bu nedenle duyumlarını ilkelere göre düzenler. Kararsızlığa ve değişime ne kadar az tâbi olur, tâbi kılındıkları bu ilke o kadar evrensel, alçak duyguların dâhil edildiği yüksek duygu o kadar kapsamlı olur. Beğenin tüm tikel zeminleri, böyle bir üstün zeminden türemediği sürece, birçok istisnaya ve varyasyona tâbidirler. (...) Soylu zemin yerinde durur ve dışsal şeylerin kararsızlığına çok fazla tâbi değildir. (Kant, 2016: 63, 64)

“Benlik” sahibi veya “kendim olmak” için ahlâkyasasının belirlenimleri içerisinde, “gelişigüzel” olmaktan uzak, zorunlu bağlantıları kavramam gerekir (2016: 241). Duyulurun değil de anlaşılının içinde hacim kazanan, anlık tarafından keşfedilen ve

usavurarak kenarları çizilen bir benliktir bu. Böylece bedensel varoluşu dışlayan, tabiatı paranteze alan bir ahlâk bilgisi içinde benlik, modern bir kendi olma biçimi gibi tarifine kavuşur. Ne de olsa ahlâk yasası, “üzerimdeki yıldızlı gök” veya duyulur dünyanın son bulduğu, düşünülebilir bir başka âlemde şekillenir.

Oysa kendi ile başkası arasında çeşitli bağlar kuran vicdani yönsemeler, bir kararsızlık, tereddüt işareti gibi ortaya çıkar; başkalıklar görünür, duyulur olmaya başlar. Başkalarının sorumluluğunu devletin, yargının veya ahlâk yasasının sorumluluğunda olduğu bir yapı içinde vicdani olan, muhtemel yanlışlıkları, adaletsizlikleri işaret eden bir pusula gibi çalışır. Oysa Nietzsche için bu özlenen terkip, yani bireysel vicdanların yasaya güvenle sustuğu ütöpik koşullar hiçbir zaman gerçekleşmez; gerçekleşmemelidir. Çünkü iyi vicdan her zaman bir ihlâli çağırır ve bu sırada fark üreten bir kendilik altta çalışır durur. Sadece kötü vicdanlı kimse tamamına ermiş bir dünyayı arzular. İyi vicdanlı, kurulmuş dünyaların aralanmasına ve gerektiğinde yok edilmesi olasılığına tahammül gösterir. Onun için, Apollon’u ayartan bir Dionysos her zaman hazır bekler; Apollon’un huzur içinde gelecek planları yapmasına engel olur.

Vicdan, her zaman bir kendilikle beraber ortaya çıkar. Kendi’de saklı bir öz gibi değil de, çalışma içerisinde sıkça dile geldiği gibi, temel yüklem, kökensel fiiller şeklinde; dalgalanmak, titreşmek, salınmak, ürpermek gibi. Gabriel Tarde sözgelimi, en karmaşık görünen yüklem, ilişki kurmak, duygulanmak böyle fiillerdir. Nietzsche için her doğrudan eylem bir temel yüklem gibi ifa edilir. Derrida için yazmak, kaydolmak, eklenmek böyledir. Levinas için başkasıyla her türden bağ bu yüklem, icrasına muhtaçtır. Heidegger için seslenmek, kararlı olmak, düşünmek gibi yüklem, böyledir. Samuel Beckett’in yazısında hemen tüm yüklem, bu kapsama girer. Foucault’da itiraf etmek veya ihlâl etmek temel yüklem, Ricœur için anlamak, düşün-

mek bu sıfatı taşır. Bergson için hamle yapmak temel bir yüklem kıymeti edinir. Ama tümü için ayrı adları olsa da, bu gibi fiiller ve kendilik denilen görüngü eşzamanlı olarak yaratılır ve bozulur. Kendi olma biçimleri, bu nedenle her zaman belirli bir yüklemi icra eden bir fail sayesinde mümkündür. Fiil ve failin ayrımsız olduğu vicdani düzlemde, kendi'nin eylemleri bir mizaç yaratır. Mizaç, benlik ya da özne denilen iyelikten farklıdır. Her zaman bir yüklemle beraber anlaşılması gerekir. Vicdanlı olmak, doğru cümleler kurmanın, özne ve yüklem uyumunun temel koşulu olur.

İNTİKAMI ALINMAMIŞ HINÇLAR: İYİ VE KÖTÜ VİCDAN

Hınç ya da *ressentiment*, kendi değerlerini yaratamayan topluluk ya da bireylerin ruh halleri gibi tarif edilebilir. Bunlar, hesap yapmayı bilen, zekâsını iyi kullanan insanlar toplamı olsalar da, kendi eylemlerini devindirecek dış bir gücün arayışında olurlar. Bir bakıma, harekete geçmek ve hayatta kalabilmek için, başkasının yarattığı bir iradeye, üst akla gereksinim duyarlar. Max Scheler, bu durumu açıklamak için fizyolojik bir mecaz kullanarak, hınç sahibi varlığı, kendisini ifade etmek için mutlaka duyuşal veriye gereksinim duyan canlılara benzetir (1994: 9); sözgelimi kene böyledir. Varlığını kanıtlayabilmesi için, dış uyarana, duyuma gereksinimi vardır. Hınç duygusuyla davranan kimse yaratıcı, olumlu, sahici gibi sıfatlar edinemez; eylemleri tepkisel nitelik taşır. Yani yerlerinden kalkmaları için, hınç taşımayan zümrelerin, şahısların yarattığı değerlere başvurmak durumunda kalırlar. Ya geçmişe ya da geleceğe kaçan, şimdi de olup biteni gizemli kılan bir zaman ve mekân şuuruyla var olurlar. Bu yüzden, değer yaratıcı olanların, onların saat ve yer “ayarını” sürekli yapması gereklidir. Bu ayar, onlara sahici olanı,

değer taşıyanı göstermek, kendilerine gelmelerine yardımcı olmak kadar, onları belirli bir hakikat kavrayışına yönlendirmek için de zorunludur. Değer yaratıcıları, onlar için kavramlar ve inanç görüngüleri de yaratmalıdır.

Hınç dolu varlıkların baş vurdukları bu değerler, Nietzsche'ye kulak verirsek, keşfedilen değil, yaratılan görüngülerdir. Hakikatin orada bir yerde kendilerine açılmasını bekleyen din-darlar kadar, bilim insanları da değer yaratmaktan uzak böyle kimseler sayılmalıdır. Hakikatin, öylece keşfedilmeyi bekleyen bir kavram sayıldığı her alanda hınç belirtilerini tespit etmek mümkündür. Hakikat, varlık alanını genişleten bir yaratıcılık tecrübesinin verimi olmaktan çıkınca, "metafizik" eylem ve düşünceler ortaya çıkar. Nietzsche ve Scheler, bu durumun sonucunu müşterek şekilde bir "zehirlenme" olarak tarif ederler. Kendisini yenilemeyen, şimdi ve buradanın tecrübesiyle ayar bulmamış, dirimden ilham almayan bünyesinde ortaya çıkan bozulmanın, düşüşün, dekadan inişin yarattığı bir zehirdir. Kapalı hınç düzeniğinin verimi olan ve özel türde bir yaratıcılığa da neden olabilen, her alana yayılan bir zehirlenmedir. Nietzsche ve Scheler, özellikle Reform ve Fransız Devrimi'nin üretimi hınç görüngüsünün sebep olduğu bu zehrin, kendi kölece düzeninde sınırlı kalmayıp, başka yaratıcı alanları nasıl esir aldığını beraberce ortaya koyarlar.

Kendi zehrini üreten bu dairede kapalı kalan hınç dolu varlıklar, içlerinde birikmiş olanı atmalarına yardımcı intikam nesneleriyle doğrudan buluşamazlar. İntikamlar alınmadıkça, bu hınç başka şekiller alarak, çoğalır, birikir. Uygun yaratıcı melekelerle sahip olmadıklarından, intikamlarını nasıl alacaklarını da bilemezler. Scheler, bu yüzden, "imkânsız intikam" ifadesini kullanır (1994: 31). Bu intikamı geciktirmeye dönük, hıncın yönünü değiştirerek ondan üretken düzenler yaratan din, politika, toplum yapılarından söz eder. Yani hınç düzeni, kendi zehrini kullanışlı kıldığı bir yapı inşa eder. Kapalı kalmış, yeni değerler yaratamamış, var olanla yetinmiş bir köle kültürünün

mevcut olanı eğip bükerek yaşam verdiği bir inşaattır. Diğer yandan nesnesiyle buluşan intikam, sadece şiddetli edimleri ima etmez, yaratıcı eylemler için bir mecaz olarak da kullanılabilir. Oysa hınç sahibi, kendi zehrini dağıtacak intikam ortamını çoğunlukla bulamaz. Dindarlığın veya demokratik idarenin sözleşmeleri gereği, içinde hep uzlaşmaya, iyi olana, affedici olmaya yönlendiren bir ortamda, intikamını alamaz. Scheler için, “intikam açlığı *ressentiment*’ın en önemli nedeni” (1994: 10) olsa da, bu ruh haliyle yaşayan, neyin intikamını alacağını da bilemez.¹

Diğer yandan hınç kültürü üzerinde görkemli bir medeniyet ortaya çıkar; Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda kenarlarını çizdiğine benzeyen. Böyle bir değişimi “köle devrimi” olarak tanımlayan Scheler’e göre, böyle emsalsiz bir dönüşümün adını ilk kez koyan Nietzsche olur. Köle ahlâkı, bu devrimle egemen bir düzenin temeli olur. *Demos*’un örtük gazezinin belirleyici olduğu bu yeni düzen içerisinde *ressentiment*, bu düzenin hem nedeni hem de sonucudur. Hınç sahibi, efsanevi ya da gerçek bir yer ve zaman parçasında kendisini bastıran, olumsuz duygularla baş başa bırakan her ne ise, onunla karşı karşıya gelip intikamını alamadığında, bazı gömülü görüngülere ait düşsel muhtevalar üretmeye başlar. Bu üretim, kökensel intikamın alınmasına yardımcı olmaz. Tersine her seferinde başka hınç çeşitlerine ulanan bir intikam arayışına sebep olur. Hattâ bazen bu intikam şefkat, acıma, yardımseverlik, insanseverlik gibi görünümde de alabilir. Hınç görüngüsünün bu verimli plastiği içerisinde geniş yelpazeli bir üretim alanı ortaya çıkar. Ama bu sırada üretilene olumlu sıfatlar yakıştırmak mümkün değildir; yaşama, bedene, şimdiye karşıt bir üretim açığa çıkar. Hınç

¹ Aristoteles de çok erkenden, kötü vicdanla alâkalı hınç görüngüsü ve zamansız alınan intikamlar üzerine yazar: “Korku duymamız gerekenler, hırslı ve açık sözlü olanlar değil de sessiz, sakın, ağzı sıkı ve vicdansız olanlardır. Ne zaman üstümüze gelecekleri, onları asla bilemeyeceğimiz için” (2013: 22).

nesnesinin anlamı kadar biçimi de farklılaşır; hıncın üretimi bu yüzden metaforik bir seyir izler. Anlam ve biçim düzeyinde ertelenen intikamlar, zamanla metonimik şekiller aldığından, hıncın kökenlerini ve neden olduğu huzursuzluğu iyileştirmenin imkânlarını belirlemek de neredeyse olanaksızlaşır.

Nietzsche ve Scheler için hınç kavramı, modern kalabalıkları veya kitleyi anlatan en temel motif sayılır. Kendi varoluş nedenlerini unuttuklarından hınç duyan kalabalıklar, her ne kadar kendi varlık nedenlerini dışarıda bulsalar da, başkasına ve dışarıda durana karşı da hasmane tutumlar içerisine girerler. Kendilerini temellendiren, var eden görüngüleri, aynı zamanda değersiz kılmaya, koşulsuzca eleştirmeye girişirler. Mevcut bir değer için boşaltarak ya da yeniden doldurarak, metaforik, metonimik çevrimler içerisine sokarlar. Boşalan değerlerin, kavramların yarattığı bir nihilizm içerisinde, sınırsız bir hınç üretimine yer açarlar. Onlar nesnesiz ve hattâ öznesiz bu üretim içerisine girdikçe, doğa, beden, şimdi ve burada kavramlarıyla bağlarını yitirdikçe, hınç tertibatı da daha etkin bir işleyiş halini alır. Bu gazezli üretim makinesinin son uğrağı, belki de Baudrillard'ın tarif ettiği "simülasyon düzenekleri" sayılabilir. Dışarıya ve başkasına doğru genişlemek yerine, içeri doğru büzülen ve kendi dar metafiziği içerisinde ortaya çıkan boşlukların, nihilizmin verimi olarak karmaşıklaşan bir varlık alanı ortaya çıkar. Heideggerce söylenirse, hakikatini açıklıkta değil de, keşfedilmiş olanda yaratan bir varlık anlayışı hüküm sürer. Scheler'in "soylu" olarak tarif ettiği değerler de, kendi değerlerini yerleştirebileceği açıklıklar arama eylemine ait yarı-mecazi bir kavramdır. Bu yüzden Nietzsche ya da Scheler'in bu yöndeki vurguları tam olarak seçkin ya da şiddet taraftarı bir sınıflandırmayı ima etmez.

Hıncın nedenleri, Scheler için bilinçdışına gömülmüştür. Bu yüzden intikamın kime yöneleceği de ayırt edilemez. Belirsiz zamanlarda açılmış bir "vara"ya karşı alınacak intikam, zamanla muhteva ve şekil değiştirerek, bir tür "af dilemeye",

selamet arayışına da dönüşebilir (1994: 10). Sadece intikamın metonimik biçimleri değil, nihilizmin yarattığı boşlukta, hasmane yönelimin nesnesi de genelleşir. Nasıl ki her şey intikam biçimini alabiliyorsa, intikamın nesnesi de belirsizleşir. Bu durumda, “soylu değerlerle” inşa edilmiş bir hakikatle, hınç yoluyla keşfedilen arasındaki farkı anlamak da zorlaşabilir. Örneğin Scheler için intikam, kötülük, imrenti ya da kıskançlık, aynı zamanda soylu dünyalara ait duygulanım türleridir. Ama kıskançlığın soylu olanı ile kölece olanı karşılaştırılamaz. Bu duyguların kaynağını ayırt etmek konusunda Nietzsche ve Scheler, “hınç görüngübilimi” denilebilecek bir düşünüm içerisinden bazı ipuçları verirler.

Bazen hınç sahibi, kendisini bir dilenci gibi acındırarak ortaya çıkabilir ve ona dönük gündelik merhamet de bir tür hınç görünümünü alabilir. Yani acıklı halin nesnesi ve öznesi aynı anda hınç sahibi olabilir. Scheler için dokunaklı, hissî üretimlerde kestirmeden bu *ressentiment* görüngüsü tespit edilebilir (12). Zamanında bastırılmış, ezilmiş olmanın yarattığı boynu büküklük içerisinde, acıklı duruma neyin sebep olduğu hemen anlaşılamaz. Bu durumda kendine acındırmak da bir intikam şeklini alabilir. Hınç ve üzerinde şekil bulduğu nihilizmin neden olduğu boşluk, çoğul özne ve nesne türlerine, ruh hallerine imkân verir. Ama bu çoğulluğun icrasını olanaklı kılan arzu ya da iradenin nereden kaynaklandığını belirlemek, hınç görüngübilimi açısından ayırt edicidir. Böyle bir arzu, iştah, enerji ya da yönelimin, ortaya çıkan fiilin nedeni mi yoksa sadece sonucu mu olduğu ayırt edici önemdedir. Kendi eylemini temellendiren iradeyi ve aklı kendisi üretemeyen her varlık, bir çeşit “güçsüzlük” sergiler. Bu eylemin icrasında doğrudan güç kullanımı olsa da, değer yaratan, yaşamı genişleten, yenileyen bir istenç mevcut olmayabilir. Bu sırada görülmemiş bir şiddet eylemi ya da üstün bir zekânın üretimi ortaya çıkmış olsa da, söz konusu eylem, kölece bir hınç görüngüsüyle güdüleniyor olabilir.

İcra edilenin “olumlu” ve “sahici” bir değer yaratıp yaratmadığı, hınç kavramını temel alan bir görüngübilim içerisinde anlaşılabilir. Nietzsche’nin kökenbilimi (*genealogy*) de bu icranın niteliği hakkında yorum yapma imkânı sağlar. Böyle bir akıl yürütmede, fiilin nesnesi, yönelimi, yer ve zamanının failin nedenleriyle koşut olup olmadığı önemlidir. Hıncın, bir başka dolayım tarafından yönünün değiştirilerek, metaforik ya da metonimik bir güzergâh edinmesi ihtimali de bu bakış açısı içerisinde tarif edilebilir. Bu sayede, Nietzsche’nin Yunan dünyasına ait saydığı doğrudan ve soylu eylemin, Homerik tavrın, modern zamanlarda aldığı cılız biçimi değerlendirmek olanaklı olabilir. Nietzsche ve Scheler için, köle ahlâkından neşet eden hıncın, Yunan dünyasıyla modern zamanlar arasında, Hristiyanlık gibi çok boyutlu bir “yön değiştirici” ruhsal disiplin girdiğinden, zamanımızda *ressentiment*’ın neye ve kime yöneldiğini belirlemek, böyle bir kökenbilimi gereksinir. Hıncın nedeni ve yönelimi arasındaki “doğrudanlık”, icra edilendeki olumlu güç istencinin de belirtisidir. Hem Nietzsche hem de Scheler, nedenleri ve yönelimi arasında türlü dolayimler giren, zamana yayılan intikam görünümlü fiillerin bir güçsüzlük belirtisi olduğunu dile getirirler. Diğer yandan âdeta düşünmeden gerçekleşen intikam eylemini, güç istencinin işareti sayarlar.

Olumlu değerler yaratmanın yarı-mecazi karşılığı olarak “intikam” eylemleri, hınç fiillerinde olduğu gibi çarpıtılmış, yönü değiştirilmiş düşmanlara, hedeflere yönelmez. İntikam, kendi nedeniyle doğrudan bağlantılıdır. Neden ve sonuç arasındaki mesafesizlik, dolaysız eylemin cereyan ettiği yer ve zaman aralığıdır. Ama Nietzsche için, Hristiyanlığa ait türlü metafizikler, ilâhiyatlar ve onun uzanımı burjuva kültürü içerisinde hınç eylemleri, nedenleri kaybolmuş bastırma düzeneklerinde simgesel denilebilecek boşalma yolları sayılabilir. Modern zamanlarda, doğrudan karşılaşmayı, kişiler arası cebri engelleyen hukuk ve yasa uygulamaları, intikamın nedeni ve sonucu arasındaki bağlantıyı karara bağlamayı kurumlara bırakır

(Scheler, 1994: 25). Bazı durumlarda, kamuoyu türlü görüşler bildirerek, suçluyu kınayarak ya da mahalle baskısıyla doğrudan intikamın önüne geçer. Neden ve sonuç arasındaki dolaysız bağ kaybolduğunda, hınç eyleminin uygulama yolları çok farklı biçimler edinir; hattâ bu ifade türleri, siyasal icraların yanında kültürel ve sanatsal ifadelere de dönüşebilir. Ama bu verim nadiren güç istencinin yaratıcı karşılığı olabilir. Güç uygulanan, kararlı öznelerin varlığı, olumlu bir istencin varlığını kanıtlamaz.

Doğrudan eylemin ve güç istencinin ifadesini bulduğu bir intikamın kaynağı olabilecek ruh hallerini, kıskançlığı, nefreti ve özellikle de korkuyu nedensiz bırakan tüm modern ve medeni nitelikte dolayimler, bir çeşit “nesnesizlik” hali yaratır ve türlü “endişe” biçimlerine neden olur. Nedenler ve sonuçlar arasındaki görünür bağlantılar yok olduğunda, davranışlara yön veren motifler de yön ve şekil değiştirirler. Hınç eyleminin kaynağı derin nedenler ya da “arketipler”, doğrudan bedene veya ruha kazınmış izler gibi değil de, metaforlara dönüşmüş simgeler, metonimik işaretler gibi tecrübe edilir. Kimse, bu koşullarda kendi bilinçdışıyla özdeşleşemez olur.

Diğer yandan hıncın güdülediği ve bu nedenle güç istenciyle ilgisiz intikam biçimleri, modern kurumsal, siyasal, toplumsal ya da kültürel tertibatların temelini oluşturur. Bu koşullarda, Nietzscheci bir kökenbilimi imkânsız kılacak türde, herhangi bir davranış veya inanç eyleminin nedenini saklayan bir karmaşaya koştur bir doluluk, bolluk, çoğulluk hali, modern nihilizmi örter. En sıradan ve masum görünen eylem ve düşümlerin bile hınç ahlâkı tarafından güdülendiği şüphesi ortaya çıkar. Herhangi bir olguyu olumlayan ya da eleştiren davranışların kaynağı aynı olabilir. Genelleşen hınç görüngüsü, Scheler’e göre, bilinçdışının sınırlarını aşamadığından, hep başka kılıklar, mecazlar ve maskeler edinir. Ancak bu bastırılmışlık ve onunla bağdaşık “kendi hislerini kontrol” etme buyruğu, başkasına dönük nedensiz bir şiddet ya da tam tersine, kendi

ruhuna çileci eziyetler şeklinde varlığını duyurur. Hınç üzerinde temellenen ahlâk, ruhsal ve bedensel ifadeler arasındaki nedensel ilişkiyi sürekli bozarak, “etkin duygulanımları” uysallaştırarak var olabilir. Hümanizm de bu ahlâk üzerine yerleşir. “Doğrudan eylem” arayışları, sağduyuya, kamu vicdanına davet edilir; ılımlı olanın altında kaynaşan hasmane duygulanımlar gizlenir.

Böyle bir ahlâkın değışkeleri olarak hümanizm ya da çileci idealler, hınç görüngüsünün ardında bir neden olmadığı, müspet değerler bulunmadığı duyusunu yaratır. Bu nihilizm içerisinde türlü soyutlamalara, simgeselliğe, ideallere, geçmişe ya da geleceğe kaçan mistik düşüncüler icat edilir. Sanki ideal olanın dile geldiği bir hakikat, orada bir yerde bulgulanmayı bekler. Mistisizm ve bilimcilik bu anlamda benzeşir. Farklı olan, hıncın maskelenmesi konusunda geliştirilen yollardır. Hınç görüngüsü bir tür dünyevi telaş altında ya da ruhsal nitelikte “keyfi bir disiplin” yoluyla örtölür (Scheler, 1994: 68). Buradaki keyfilik, hınç görüngüsüne ait kökensel yönelimin değıştirilmiş olmasıyla ilişkilidir. Ruhsal disiplinler, mistik tefekkür, sağduyu, kamu vicdanı gibi adlar alabilen yön değıştirici söylem yapıları sayesinde güç istenci çarpıtıldığında, kölenin efendi, zeki olanın soylu, niceliğin nitelik üzerindeki egemenliği de meşrulaşmış olur (95). “Nicellik”, yaşama dair olanın, kullanışlı olana indirgenmesidir. Nicel yön değışimi aynı zamanda, metanın ortaya çıkışını müjdelar. Ticari ve ekonomik olanın, askerî ve metafizik nitelikte tinselliğin yerine geçmesi metalaşma sayesinde mümkün olur. Güç istencinin neden olduğu yıkıcı “anarşi” ve doğrudan eylem olanakları da bu hesaplılık içerisinde kendi halinde son bulur.

Kökensel hıncın, bastırılmanın, kıskançlığın, nefretin ya da duyumsal aşkların kaynağı veya nedenlerinin “unutturulması” yoluyla toplulukların intikam “hedefleri” değışir. Kendiliğinden anarşinin hesapsız, hem yaratıcı hem de yıkıcı istenci, köle medeniyetinin kurucu hıncına tercüme edilir. Uzun süre, başkası-

na nefreti yasaklayan tanrı inancıyla işleyen bir düzen, modernliğin bilimci evreninde tanrılar aradan çekilse de, hınç görünüşü devam eder. Nietzsche'nin deyişiyle, modernlikte açılan "neo-Budist" bir tanrısızlığın yarattığı boşluk, yine de olumlu yaşam istenciyle doldurulamaz (2007: 7). Hınç ve intikam olanakları arasındaki keyfileşme, köle devriminin de başarısını ilan eder. Müspet ya da menfi şekiller alabilen hınç, çok farklı intikam yordamlarına bağlanabilen bir esnekliğe kavuşur. Hıncı yok edecek intikamlar, bu yön değişimiyle beraber, ya hiç alınmadan kalır ya da aşırı biçimlerde ortaya çıkar. Sözgelimi Scheler, kundakçıların, bu nedensiz şiddeti örneklediklerini dile getirir (23). Benzer şekilde seri katiller, ayrıntılarıyla hesapladıkları cinayetlerinde, gerçek bir intikamın getirdiği rahatlatma ve yaratıcılığa sahip olamazlar. Tersine, hınçları daha da karmaşıklar. Özünde güç istencinin ifadesi olabilen, deyim yerindeyse "sağlıklı suç" yok olur ve bastırılmış olmanın muhtemel sonuçları gibi yüzeye çıkar. Böyle suçlular, genellikle utangaç, çekingen, ürkek mizaçlı olurlar. İşlenen suç, işlek bir zekânın, ince hesapların ve zamana yayılmış kindarlığın, fırsatçılığın dile gelmesidir. Bu ürkeklik, hesapçılık, üretici veya yaratıcı nitelik edindiğinde, köle ahlâkıyla biçim bulan bir demokrasinin ve kölece bir "kötü vicdanın" ufku içerisine girmiş oluruz.

Yaratıcı Hınç

Nietzsche ve Scheler "aşağı doğru inen", dekadandan bir dönemi tasvir etseler de, insanlığın başka bir mânâda "daha iyiye" gittiğini de eklerler (2007: 25). Ama "iyi tabiatlı", "kavrayışı daha keskin", daha rahat ve medeni mizaçlı olmak gibi müspet sonuçları olan bu iyileşme, bir tür "genişleme" değil, "daralmanın" sonucu gibi anlaşılmalıdır. İntikamı alınmamış hınçların birikimi çelişkili görünse de, gündelik huzurda artışın ve her türden sermaye birikiminin nedeni olur. Özellikle "bir hınç hare-

keti” olarak Reformasyon sonrası insan, epik eylemlerin, alınacak öçlerin, karşılık verilecek gazezlerin peşinde olmak yerine, kendisini işine vererek, dünyasal birikimlerini artırmanın yollarını arar. Hınç ahlâkının yaratıcı nitelikler edinmesiyle beraber maddi zenginlik artar. İnsan, öncesiyle karşılaştırılamayacak kadar uzaklara gidip, önceden bilmediği dünyalara açılrsa da, bu değişim özünde bir “daralma” sayılmalıdır. İşlek zekâsını boş yere sarf etmeyen, enerjisini kahramanca eylemlerle israf etmeyen, faydasız intikamlardan kalan zamanını, sermaye biriktirmeye ayırmış burjuva sınıfının sebep olduğu tinsel bir çöküştür.

Nietzsche böyle “kötü vicdanlı” bir sınıfın kökenlerini Yahudilikte arar. Diğerleri savaşırken, türlü intikamlar peşinde koşarken, “Yahudi” hesap yaparak parasını biriktirir bir kenarda. Üstelik böyle bir zenginleşmeyi güvenceye almak için, türlü intikam ve kahramanlık arayışlarının da önünü kesmeye çalışır. Devlet araçları ve sözleşmelerle eli ayağı bağlanmış yurttaşların yaratılması yolunda türlü gayretler içerisine girer. Böylece kendi kahramanlık güdülerini, güvenlik arayışıyla ve ürkekliğin temellendirdiği sözleşmelerle değiştirir. Diğer yandan onun gibi, harekete geçmeden önce etraflıca düşünen, muhtemel eyleminin sonuçlarını önceden tartan insan için, sağduyulu ya da sabırlı gibi olumlu sıfatlar kullanılmaya başlanır. Geçmişte olanları unutarak önüne bakmak bir erdem olur. Unutkanlık, kindarlığın da sonu demektir. Sevmek ve affetmek üzerine kurulan hayatlardan uzaklaştırılmış olsa da, bir kenarda var olmaya devam eden hınç, daha da derinlere gömülür böylece.

İntikam ayrıcalığı ve araçları sözleşmelerle devletin eline geçtiğinde, hukuk ve onun ifa ettiği adalet, herkesin hak ettiğini bulduğu bir düzenin güvencesi olur (Nietzsche, 2007: 58). Nietzsche’nin burada adalet olarak tarif ettiğini yasal düzenlemeler gibi anlamak olanaklıdır. İlksel adaletin zemini bilinçdışından kurtulan intikam arzusu ve bastırılmayan hınçlar, devletin akılcı yasaları yanında, sivil kurumlar ve yurttaşların ku-

rumlaşmış vicdanlarına teslim edilir. Kamuoyu, sözleşmelerle dışarıda bırakılmış hasmane arayışları kendi arasında çözüme kavuşturmayı dener. Kamu vicdanı, sözgelimi düellolarda ya da kan davalarında olduğu gibi, kendi bildiği gibi, töresine göre veya şahsi yollardan intikamını almak isteyen, sağduyuya, ortak değerlere, iyiliğe, komşu sevgisine veya insanlığa çağırarak engel olmaya çalışır. Kamuoyunun ya da kamu vicdanının gönderme yaptığı adalet, güç istencinin bastırılarak “iyi niyetin” kurumlaşmasıdır. Hınç arzusunu, kişilerin veya zümrelerin keyfilğine terk etmeyen adalet kurumu, intikam biçimlerinin yapılaşması anlamını taşır. Özellikle hınç ahlâkının kurumlaştığı demokrasilerde, kamuoyunun vicdani tembihlerinden kurtulan intikamcılar içeri kapatılırlar. İntikamını, asker, polis, savcı gibi konunun uzmanlarına terk etmeyenler, en sonunda ruh doktorlarına, gardiyanlara ya da son çare olarak cellatlara teslim edilirler. Hıncını bastırmayan ya da kurumsal yollardan boşaltmayan, devletin şiddet alanı içerisine girer. Foucault’ya gönderme yaparsak, bu keyfi intikamın öznelerini ayırt etmek, sınıflandırmak da bilimcilerin işi olur.

Nietzsche için modern hukuk ve adalet yapısı, güç istencini sağduyuya, sakin ve akılcı eylemlere doğru yönünü değiştiren hınç ahlâkının devamıdır. Böyle bir istenci ortaya koyacak bir beden ve onun girişken “organlar”ının yerini, hesaplayan “beyin” alır. Hukuk organlarının gözettiği yurttaş, dolaysız eylem yatkınlığını kaybeder, herhangi bir eylem öncesinde tüm olasılıkları kafasında tecrübe eder. Arzusunu ve onunla koşut güç istencini bu şekilde bastırıp, yönelimlerini değiştirdikçe “zekâsı gelişir” (2007: 56). Tüm diğer organlar uysallaşırken, beyin kuvvetlenir ve diğer beden parçalarını, organları birer araca dönüştürür. Keskin zekâyla birlikte hafızanın erimi de artar. Beyin denilen ayrıcalıklı organ, alt organların kendisine ulaştırdığı bilgi parçalarına, duyduğu ve hatırladığına tam olarak güvenilemediğinden, *şüphe yaygın bir duygu biçimi olur. Tüm diğer organların verimini, yetileri, hatıraları ve duyum olanaklarını*

işe koşan hesaplayan beyin, eylemini kafasında, kâğıt üzerinde, muhayyilesinde tecrübe eder ve çoğu zaman tasarım halinde sonlandırır. Ruhsal denilebilecek böyle bir üretim, bedensel fiilleri geçersiz kılar. Beden, Descartes'ın *res extensa* dediği türden organlardan müteşekkil, zihinsel tasarıları hayata geçiren vasıfsız organlar bütünü olur. Asıl üretimi yapan mühendisçe bir aklın, *res cogitans*'ın tasarladığını maddeleştiren bir teknisyen gibi çalışır. Oysa Nietzsche için tin ve beden, Spinoza'da olduğu gibi, biri diğerinden ayrılamaz. Nietzsche "ruh" demekten hoşlanmasa da, ortadaki tasarı, çalışma, düşünce veya eyleme soyut ya da somut tüm organların ayrı ayrı katkı sunduğu ve her varlığın sahip olduğu bir "tin"den söz eder.

Ruh ve tin ayrımına Scheler'de de rastlanabilir. Ona göre, Thomas Aquinas'la beraber, Homerik insanın "sağlıklı" tinselliğine ait ruh ve beden koşutluğu bozulur. Ruh, bedeni işleten bir cevher kıymeti kazanır; kafada tecrübe edilecek, diğer organların seyirci kalacakları bir yaşantının muhtevası olur (1994: 69). Oysa güç istenciyle temellenen tinsellik, tüm organlara yayılır ve bedeni, Aristoteles'in *anima*'sı gibi doldurur. Organlar istençle birleştğinde, dışa doğru harekete geçerler. Yaratıcı ve olumlu tinsellikle donanan insan, "yarı-hayvan" olmanın gereği olarak kendi içinden dışarı çıktıkça varlık kazanır. Oysa hınç ahlâkının, tinsel olanı çileci yöntemlerle içeri hapsederek yarattığı habis nitelikteki ruh, içine girdiği bedeni kendi daire-sinde kalmaya zorlar. Yani hep söylendiği gibi beden ruhu değil, ruh bedeni kafesler. Etkin bir tinselliğin hüküm sürdüğü, kendi değerlerini yaratarak eyleyen insanların epik dünyasından uzaklaşan kimsenin içerisine düştüğü "boşluk korkusu"nu telafi için, iç dünyalarda ruh adı verilen bir soyutlama ortaya çıkar (Nietzsche, 2007: 68). Çileci terbiyenin dayanağı, üzerinde biçim bulduğu boşluğu veya nihilizmi perdeleyen de bu ruh denilen dolgu olur. Sadece dinler değil, belli türde felsefeler de, şimdi ve burada varlık kazanan tini içeri hapsederek ondan ruh yaratma çabasına sahiptir. Duyular veya duygulardan şüphe et-

mek bunun bir belirtisidir. Böyle bir felsefe, şimdi ve buradayı paranteze alarak sözünü söyler.

Avrupa'da, özellikle Reformasyonla birlikte "faydasız" çileciliğin yönü değişerek, Weberce söylenirse, dünyevi bir yönelim elde eder. Böylece insan aklı, ötedünyanın, kıskanç tanrıların kestirilemez beklentilerinden de uzaklaşmış olur. İnsan, kendisindeki hayvanı nasıl kesip attıysa, tanrıyı da öylece dışarıda bırakır. Dünyevi başarıyı kutsallığın bir ölçüsü yapar. Doğasından ve tinselliğinden aynı anda sıyrılmış bir ruh, dünyevi çileciliğin ve onunla ilişkili hınç ahlâkının temel malzemesi olur. Homerik dönemin sonlarında, Helenik tinsellik son bulduğundan bu yana, görkemli bir disiplinle yüzyıllar boyunca terbiye edilen bu ruh, dünyevi adamın işinde gücünde olması için, hıncını, hayvani ya da tanrılara kurban olmaya açık taraflarını veya üzerine yerleştiği değer yokluğunu görünmez kılan bir iç dünya, ruh ya da *psyche* geliştirmesini sağlar. Böylece insan psikolojisi denilen ruhsal bir aygıttan söz etmek olanaklı olur.

Hınç ya da *ressentiment*'ın belirleyici bir görüngü olduğu, Püriten çalışma ahlâkı dâhilinde yeniden yapılanan, tüccar ve girişimcinin niteliklerine uygun sosyal ve ekonomik ortamlar açılır. Protestan girişimci denilen tiplere, aklını kullanarak, bedensel nitelikte uzuvların oyalayıcı, faydasız kesintilerinden uzak, sofuca üretmeye başlar. Keskin zekânın yanında, kolay uyarlanabilirlik, esneklik, hesapçı zihniyet ve güvenlik arayışına sahip bir mizaç önem kazanır (Scheler, 1994: 82). İş takibi ve sözleşmelerin huzur içerisinde yürütülebilmesi için, girişimcinin içerisinde rahatça hareket edebileceği ortamlar, belirsizliklerden arındırılmış olmalıdır. Bu durumda kendi değer yargılarında ısrar etmeyen, onları yenileyen ya da yok sayan bir "ilkesizlik" de zorunlu olur. Ticaretin herhangi bir tarafının kendi istencini dayatmasının önüne geçen hınç ahlâkıyla temellenen ve "eşitler arasında vuku bulan aynı olaylara" uygulanan bir hukuk yapısı şekillenir (82). Adalet nicel icrası, güç istenciyle bağını keser; dolayısıyla artık vicdani değerlere gön-

derme yapmaz. Tersine, gücün kullanışsız olduğu bir demokratik düzlükte şekil bulur. Böylece kimsenin kendi değer yargılarını dayatmadığı, güvenli, karşılıklı uzlaşmalara dayalı bir piyasa da şekillenmiş olur.

Hınç ahlâkının yönü, Avrupa'da Reformasyon ertesinde burjuva sınıfının keyfine uygun şekilde değişir. Scheler, modern akılçılık ve hümanizmin, kilise ideolojisinin bir devamı olduğunu yazarken, bu yön değişimindeki metaforik kaymayı dile getirir (65). Yani hınç ahlâkının biçimi aynı kalsa da, muhtevası değişir. Bu yer ve yön sapmasıyla beraber, suç ve günah kavramlarının tarifleri ve buna uygun yasal kurumların yapısı da değişir. Kamu vicdanının ilgisi de farklılaşır. Sözelimi miskinlik adı altında mistik tavırla birleşen tembellik, rahatsız edici bir sıfat olmaya başlar. Yeni bir ruh terbiyesiyle, artık kendinden şüphe etmeyen, erdemlerinden kuşkulanmayan, örneğin günah çıkartmayan Protestan şahsiyet, böyle bir özgüven içinde kendisini işine daha rahat verir. Bastırılmış hınçlarını, âdeta aralıksız ve metodik şekilde, hesaplı kitaplı çalışarak alır. Hınç ahlâkının yarattığı ruh haliyle, dünyevi verim muteber bir kutsallık işareti gibi tarifini bulur. İkonlar, tapınaklar ve aziz imgeleriyle bölünmeyen zihinsel süreçler içinde, yaptığını sorgulamadan çalışır. Ardındaki tüm nihilist biçim ve muhtevaları saklayan ruhsallıkla, ötedünyaya dönük bir dinin oylanmalarından kurtulmuş olarak mesleğini icra eder.

Böyle bir huzur ve özgüven sayesinde, örneğin kıskançlık gibi, başkasının sahip olduğuna göz diken bir eğilim de ortadan kalkar. Dindar girişimci, kendine yeten bir beşeri varlık olarak ortaya çıkar. Maneviyat sahibi olsa da, aklını daha akılcı hesaplara odaklayabilir. Çünkü ruh denilen ve *monad* biçimli bir cevher, onun adına tüm cevapları içerisinde saklar. Bunları tekrar bir kuşkuyla sorgulamak yerine, daha müspet sorulara yönelir. Her şey onun adına bir keşfedilmişlik niteliği taşır; içindeki cevher ve dışında keşfedilecek dünya tüm soruların cevaplarını barındırır. Bu sayede, hınç ahlâkının paketlediği *monad* biçim-

li ruh ve dünyaya bilimci bakış aynı bünyede birleşir. Terkibe varmış bu âlemde, hınç ahlâkının verimi ruhsallıkla, bilimcinin müspet dünya görüşü çatışmadan bir arada durabilir. Her ikisinde de, yaratılan değil de bulgulanan hakikatler ifadesine kavuşur. Mevcut olanı keşfetmeye açık iki yaklaşımdır. Bilimin tanrısızlığı sadece muhtevada kalır.

Nietzsche için değerlerin, tinsel ya da maddesel üretimi pek farklı sayılmaz. Değerler, orada bir yerlerde keşfedilmeyi beklemez; Bergsonca söylenirse, bir tür “yaşam hamlesiyle” yerinden kalkan, kararlı ve gözüpek bir şekilde belirsizlik içerisinde kendi hakikatini yaratanın olur; başkalarının değerlerini yeniden keşfedenlerin değil. Çileci ideal sahibi dindarlar gibi bilimciler de bu hakikate erişmenin araçlarına sahipmiş gibi bir özgüven sergilerler. Oysa değer yaratmanın, hakikate erişmenin belirli bir şekli, yöntemi yoktur. Bilimci ya da inanç sahibi, bu konuda herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir. Nietzsche’den bu yana, felsefe de kısmen buna ikna olmuş gibidir. Hakikati, bir hamleyle ya da güç istenciyle yola çıkanlar yaratabilirler.

Örneğin Heidegger için varlık, kararlılıkla var olana kendisini açar. Felsefeci, bu ısrarla yola çıkanın inşa ettiği bir hakikatin olanaklarını işaret eder. “Kendine çok yakın duranın” göremeyeceği, hamle ve istençle metafizik dairesi dışına çıkanın inşa edebildiği bir hakikatin muhitini belirler. Felsefeci, gerçeği ve bilgiyi keşfetmeyi değil de, istenci ve gücü, bilgi ve inanç yaratma araçlarını arayandır; “gerçeklik istenci” değil de, güç istencinin izinde olandır. Felsefeci, bir bakıma işaret edilene değil de, işaretleme eylemine dikkatini verendir. Onun için hakikat, kendi ön tasarımlarından, ideallerinden çıkarsanamaz; güç, çıkar, niyet, arzuya cevaben karşılığını bulur. Bir yontu sanatçısı, şekilsiz bir hamurun, toprağın olanaklarıyla nasıl kendi yaratısına biçim veriyorsa, güç istenciyle eyleyen de benzer şekilde kendi arzuladığına yaşam vermek üzere yola çıkar. Bu sırada yaratılan değerlerin, hakikatin tekrar nihilizmin boşluğuna düşmemesinin güvencesi de, ortaya çıkana sırt vermiş

olanın istencidir. Yaratma iradesi yok olduğunda yaratı da dağılır; tekrar toprağa, doğaya karışır.

Doğal olarak böyle bir varlık anlayışı için, hamleli tarafın diğerine gücünü geçirebilmesi gereklidir. Karşı karşıya gelenlerden birinin diğerinin istencine teslim olması gereklidir. Ama özellikle hınç ahlâkıyla şekil bulan kültürler ve dolayısıyla demokrasilerde, öncelikle dinsel otorite ve sonrasında devlet, oransız güç ve istenç kaynaklarını dengelemekle sorumlu sayılırlar; devlet, tüm diğerleri üzerinde egemen güç olana kadar. Nihai olarak devlet de yönetsel bir araca, memuriyetler ağına dönüştüğünde, yaşamı genişletmek, hakikat yaratmaktan sorumlu istenç, karizma ya da yaşam hamlesi kaybolur. Oysa devletleri kuranlar da, zamanında şiddet ve güç uygulayan adamlardır (Nietzsche, 2007: 126). Ama sonradan hınç ahlâkının dolayimleri ve zekice uygulamaları içerisinde bu güç dağılır, merkezini yitirir; kimselerin diğerine güç geçiremeyeceği bir ayrımsızlık ortaya çıkar. Bu aşamada “toplum” adı altında büyük bir özne de görünür olur. Hınç ahlâkının cisimleşmiş hali olan bu büyük failin temel derdi varlığını korumaktır. Bu amaçla kendisini kuran tüm farklı istençleri dışlar, bastırır. Sonrasında da kamusal nitelikte ortak bir töre, dayanışma ve ahlâk kalıbı ortaya çıkar. Muhtemel diğer güç istençlerini de daha ortaya çıkmadan, öncelikle kamu vicdanına, sonrasında bilinçdışına gömer. Güç istenciyle temellenen devlet ve onun uzanımı toplum, zamanla uyrukları için itaat kalıplarını yerleştirir. Bu toplum töresi, bir tür “içgüdü” olduğunda, hınç ahlâkıyla temellenen uyumluluk doğallaşır, “erdem” halini alır. Bu aşamaya vardığında, yurttaşlara düşen, etrafında olan biteni, yerinden kalkmadan “izlemektir”. Demokrasi tam yerleştiğinde, kamu vicdanı ve “adil” eşitlik şuuru yerini bulduğunda, devletin sahip olduğu son güç istenci kalıntısı olarak siyaset de ortadan kalkar, bir tür yönetme etkinliğine dönüşür.

Hınç temelli köle ahlâkına maruz kalan ne varsa “düzleşir”. Böylelikle vasıfsız ve güçsüz yurttaşların içerisinde rahatlıkla

var olabilecekleri ve sonrasında kendilerini serbestçe geliştirebilecekleri bir alan açılır; sadece bakınarak, beynini işleterek yolunu bulmak bu düzlükte kolaylaşır. Sarp, dik, derin, zor güzergâhlar düzleştikçe, cesaretsizce var olmak kolaylaşır; “güç ve tehlike kötü olanla ilişkilendirilir” (156). En güçsüz olanı hesaba katarak şekil bulan bu yatay düzende, sorumluluk, kamu vicdanı, yasa, içgüdü gibi görünen, sathileşmenin sonuçlarıdır. Oysa içgüdü gibi görünen bile, “başkasının değerleridir” (Scheler, 1994: 12). Bu yüzden güçsüzün ahlâki sorumluluk nesnesi olması, sefil, yoksul, engelli olana gösterilen merhamet de bu değerlerin birer ahlâki dürtüye dönüşmesiyle ilişkilidir. Dinsel merhamet duygusuyla, toplumsal dayanışma birbirinin devamı olur. Kuramsal olarak, bir zümrenin aşırı güç kazanmasına engel olmak ve yoksulun hakkını korumak üzere ortaya çıkan devlet ve hukuk, güç istencini bastırmak üzere kurumlaşır. Toplumsal kurumların etkinliği, zayıfların konumlarıyla ölçülebilir olur. Kölenin arzusu yapıcı, yaratıcı olduğunda, eşitlik, dayanışma, paylaşım, kötü vicdan gibi kavramlar değer kazanır. Çünkü toplumun, bastıramadığı güç istenci, karizma, yaşam hamlesi ya da tinsel iradeyle savaşma güdüsü yoktur. Demokrasi, herkesin komşusunu severek var olmasına imkân verir. Ama bu sevginin temelinde korku vardır; komşusunu karşısına almaktan çekinen, onunla karşıtlaşmayı göze alamayanın ahlâki gerekçeleri bulunur.

Hınç ahlâkının yaratıcı bir nitelik kazanması, “yatay” bir kamu ortamında, herkesin kendisini başkasıyla karşılaştırabileceği bir yüzeyde mümkün olur. Böyle bir düzleşme sayesinde, cemiyetin sakinleri sahip olduklarının ölçüsünü, varsıllık ya da sefaletlerinin derecesini ölçebilirler. Demokratik düzlükte, bir yandan da kimsenin komşusunun sahip olduğu fazlalığa nazar etmemesi için, eşitlik, denklik üzerine kurulu nicel bir adalet düzeni yaratılabilmelidir. Hınç ahlâkı bir bakıma kendi hilafına, hınçlar yüzeye çıktıkça, intikamlara dönüşmedikçe kurucu değer kazanır. Hınç, boşalacak uygun bir açıklık bulamayınca,

metaforik, metonimik dönüşümlerle, yaşama, düşünceye şekil verir.

Demokratik sathilikte var olan kimse, kendisi ve başkası üzerine düşünüp, yargı ve kanılar ortaya koyup, kendi halinin nice olduğunu anlamak isterken, “içedönük” kanaatler geliştirir. Scheler’e göre, bu “düşünümsel” yönelimden uzak duran “soylu insan”, “nahif” bir mizaç sergiler (15). Onun “mağrur” duruşu, kendi haline dönük gözlerinin olmamasından ileri gelir. Kendi değerlerinden kuşku duymadığından, başkalarıyla kendisini karşılaştırıp, özgüvenini sarsmadığından, nahif bir kendine güven ortaya koyar. Bu güven, kendini bilmezlikten ileri gelmez. Arkasında böyle bir ruh haline sebep olan ve sınırları belirli bir töre vardır. Bu güven, başkasındaki bazı üstün tarafları övmesine de engel olmaz. Üstünlük, başkasıyla kendi arasında yapılmış karşılaştırma ve düşünüm sonucunda ortaya çıkan bir fark değildir; kendi halinde ve önsel olarak oradadır. Oysa hınç ahlâkının nüfuzu altındaki “sıradan adam” nazarında nicel farklar görünür olur. Muhasebesi yapılabilir farklar, göreceli değerler arasındaki karşılaştırmalar yoluyla elde edilir. Dolayısıyla “fark” vurgusu, başkasının benden ayrılıkları, hınç ahlâkının türevleridir. Olumlanmış değerlerin değil de, yadsınan yaşamın görüngüleridir; duyulara çarpmaktan ziyade, düşünüm yoluyla bulgulanır. Hattâ bastırılmış hınç duyuları, hisleri ve ruh hallerini de bu farkları görmeye açık bir eleştirelilikle yeniden düzenler.

Scheler, herkesin birbirine maruz kaldığı demokratik idealler geçerli olmadığında, sözgelimi 13. Yüzyıl Avrupa Ortaçağı’nda ya da Hindistan’da kast düzeni içerisinde, bu karşılaştırmaların mümkün olmadığını dile getirir (1994: 17). Herhangi bir topluluğun, başka zümrelerle fazla kesişmeyen yaşam alanları vardır; diğerleriyle karşılaştırılmayacak bir yazgıları ve sınırları çizilmiş görevleri vardır. Tanrıların ya da doğanın kendileri için açtığı kenarları belirli bir yaşam küresinde var olurlar. Dolayısıyla kendi nazarlarının ve şikâyetlerinin erimi de

bu alanla sınırlı kalır. Sözgelimi bir köylünün, egemeni şikâyet etmesi ya da ona iftira etmesi iltifat görmez. Oysa bu doğallaşmış dünyadan çıkıp, eşitlik kavramıyla herkesi bir araya taşıyan demokratik idare, içine aldıklarını ayırım gözetmeden çeşitli yarışmaların içerisine çeker. Modernlik ve kapitalist düzen de bu yarışmayı rekabete dönüştürür; herkesin her şeyiyle katıldığı ve kazananı olmayan, bilinçdışında ya da şuurlu eylemlerin dünyasında, kendisini daha aşağıda ve aşağılanmış görenin yularlara çıkması çabasını da yansıtan bir yarışma.

Bu yarışmada, karşılaştırmaya esas nitelikler kendi başına değer taşımazlar. Nicel bir kıyasın sonucu nihai bir ölçü olmadığından, ilişkisiz nesneler birbirleriyle bitişir ya da ayrışır. Kendi yarattığı değerlere dayanmayan hınç kültürü, bu yarışma sırasında karşı karşıya gelen nesnelerin serbestçe ulandıkları bir zemin açar. İlişkisiz görünen nedenler ve sonuçlar, bu nicel nesneler üzerinden birbirlerine bağlanırlar. Sadece iki şey birbirine bağlanmadan kalır: Bastırılmış hınç duygusu ve sahici intikam nesnesi. Bu sonul bağlantı gerçekleştiğinde, hınç düzeni sanki tersyüz olacakmış gibi hep ertelenir. Böyle bir bağ kurulduğunda, geri kalan ne varsa, kökensel nihilizm üzerinde gerçekleşen oynaşmalar olduğu ifşa olacakmış gibi, gizli bir şuur mevcut yarışmaya yön verir. Bu “yanılsamalı” bağlantılar sırasında, yanlış bir değer bir başkasıyla telafi edilir. Doğruluk ve yanlışlık, iyilik ve kötülük bu örtmece nedeniyle ayırt edilemez olur (Scheler, 1994: 19). Metaforik ve metonimik kaymaların neden olduğu örtmecelerin sonucunda, sahici olmasa da, yeni ve ilginç olan ayrıcalık kazanır. Bir değer üzerinde şekil bulmuş olmaktan ileri gelen ölçülerden ziyade, nihilizmin, boşluğun verimi olarak, önceden rastlanmamış olan itibar kazanır. Yeni olanın egemenliği, sözgelimi yaşlıları gençlere göre daha fazla hınç dolu yapar. Çünkü birikmiş değerleri sürekli silen, tecrübeyi değersizleştiren, aşındıran yarışma ve karşılaştırma oyununda, yaşlıların üretimi değersizleşir. Gençlerin eleştirelliğiye, “dünyaya ve nesneye” dayanmadığında, sadece

yaşlıların üretimine karşı yönelir, eleştirinin hatrına ve “başkalarının mevcut kanılarıyla” şekillenir. Bu durumda gençler de başka türden bir hınçla malûl olurlar.

Scheler kendisine göre daha varsıl ve daha güçlü komşusuyla konuşurken boynunu bükken, göz temasından kaçınan bir köylüyü örnekler. Ama onun gibi bir başka köylü, 1912 yılında olduğu gibi, yol kenarında iki ağaç arasına gerdiği bir telle, yoldan geçenlerin kafalarının kopmasından da sorumlu olabilir. Yani mazbut görünüşlü bir köylü, dehşet verici bir sahne hazırlayarak, yanlış kişilerden yanlış yollarla intikamını alabilir. Tüm seri katillerin uyguladığı gibi bilinçdışı gerilimini, düşsel yollardan azaltmaya çalışabilir. Bu şekilde, yönelimi ve nesnesi kestirilemez olan gerçek ya da simgesel intikam eylemleri, “sınırsız sonuçlar” üretmeye açık olur.

Modern zamanların sakinleri, hınç duygusuyla bağdaşık bir nihilizmin neden olduğu halleri tecrübe ederken, “soylu insan”, bu nedenlere karşı doğrudan karşılıklar, sonuçlar üretir. Soyluluk burada eylemin ve ilişkinin sıfatıdır; kişinin seçkinliğini imlemez. Sıradan köylü de soylu davranabilir. Soylu kimseyi ayırt eden, doğrudan eyleme açık bir töre içinde ve rızası dâhilinde hareket etmesidir; yasa korkusuyla değil. Bu törenin sınırları içinde kalan için, nedenler belirli sonuçlar üretir; sonuçlar belirli nedenlere yol açar. Oysa hınç ahlâkının içerisinde davranan “ortalama insan”, kendisini aşağılayan, bastıran bir düzenden beklenenin dışında, çok farklı intikam biçimleri düşünür, düşler; nefesine yönelik çileci eylemlerden, linç girişimlerine kadar. Hattâ sanatsal nitelikte intikamlar da tasarlayabilir. Tüm bu karşıt görünen eylemlerin ortaklığı, “tepkisel” nitelikte olmalarıdır. Eskilerin ifadesiyle “aksülamel” sınırlarını aşmaması, kendi değer yaratan törelerinin olmamasıdır. Bu durumda, bastırılmış hınçlara denk düşen “doğru intikam” yollarını tarif etmek de olanaksızlaşır.

Sözgelimi “özgeci” ve özünde merhametli gibi görünen bazı davranışları Scheler, hınç ahlâkının değişikleri sayar. Başkasına,

özellikle de daha sefil, yoksul, sakat, aşağılanmış olanlara dönük merhametli yaklaşımlar, onlara dönük nefretin, tiksintinin arka yüzüdür (43). Özgeci davranış, “histeri”yle eşbiçimlidir (62). Her iki durumda da, kendi bilinçdışına uygun eylem, ifade ya da intikam yollarını bulamayanın, başkasının yarattığı değerler içerisinde açılan boşluklara düşme hali bulgulanabilir. Histerik, bunu doğrudan tecrübe ederken, özgeci insan, küçük ve sefil merhamet nesnesi üzerine eğilirken, böyle bir boşluğun farkına varmaz. Ama her ikisi de başkalarının yaşamlarını sürer ve bu yaşamlar içerisinde “boğulurlar”. Histerik, bu boşluğu tanımlayamasa da, en azından ruh haliyle işaret eder. Özgeci kimse, intikamını, kendi nefsinin, özünü ezerek alır ve güç istencini koşulsuz sevgiyle değiştirmeyi dener. Slavoj Žižek de benzer bir tarif ortaya koyar:

Merhamet bahşedildiği öznelere bir borç yükler. Borcun haksız yere silinmesi merhamet gösterilen kişiyi merhamet gösteren kişiye ilelebet borçlu kılar, sırtına sonsuz/geri ödenemez bir borç yükler. Psikanalitik terimlerle söylersek, merhamet süperegö mantığına tâbidir – borcumuz ne kadar silinirse o ölçüde borçlanırsınız. Bir adaletsizliğin merhamet edimiyle düzeltilmesinin bu kadar aşağılayıcı olması bundandır. (2019: 87)

Her varlığın sevgi gösterilmeyi hak ettiği varsayımı, aynı zamanda herkesin ve her şeyin karşılaştırma, yarıştırmaya nesnesi olduğunu da ima eder. Sevgi ve merhamet duyulana dönük, kendi değerinden ayrı bir ihtimamın varlığı, onu küçük görmenin bir yolu gibi de anlaşılabilir. Bu yönüyle, “yoksul, küçük, güçsüz” olana dönük sevgi ve özgeci davranış, beklenmedik şekilde, sevgisizliğe de açılabilir. İntikam, başka türlü alınamadığından, bu edilgenliğe yüz verilmiş olabilir. Özgeci, her var olana dönük sevgisiyle, hıncını daha da derinlere gömer. Düşünsel edimin eriminden çıkardığı, bilgi ve bilinç düzeyinden daha da uzaklaştırdığı hıncıyla kendi varlığını “zehirler” (46).

Hınç ve ona uygun düşen intikam biçimi bu kadar birbirinden uzak düşünce, ruh selamet kazanmak yerine, daha da derin bir “günaha” bulaşır. Hem Nietzsche hem de Scheler bu nedenle, papazları en derin hınç sahibi şahsiyetler sayarlar. Üstelik dindarlardaki hıncın yönünü değiştirerek, kötülüklerini katlarlar. Her yolun sevgiye, merhamete, uzlaşmaya çıkması, hep içe atan, biriktiren, hıncını boşaltamayan bir cemaat yaratır. İntikamı alınmamış hınçlar üzerinde biçim kazanan ilâhiyatlar, birbirini seven komşular yaratmak arzusuyla, daha derin bir nefreti ve korkuyu beslerler.²

Kötü Vicdan

Nietzsche, hınç ahlâkıyla şekillenen kültür ve cemiyetlerin, merhamet, insancıl ilgi ya da eşitlik arayışlarını, “kötü vicdan”ın açılımları olarak niteler (2007). Ama olağan gündelik yorumu içerisinde kötü vicdanı, bir tür vicdansızlık olarak tarif etmek olanaksızdır. Hattâ vicdanın en bilinen görünümünü, sözgelimi güçsüze merhamet göstermeyi böyle tarif eder. Kötü vicdan bir bakıma, kendisine rağmen var olanın, başkalarının değerleriyle yaşayanın sıfatıdır. Uysallaşmış, orta yolu bulmuş, kamu vicdanına uyum sağlamış olanın halini imler. Ne kendi değerleri üzerinde yükselen ne de kendi vicdanını temellendiren nihilizmin, boşluğun şuurunda olan kimsenin “iyi niyetini” işaret eder. Kökensel hıncını, suçluluk duygusuyla bastıran ve dolayısıyla daha da derine gömenin tavrını belirtir. Çileci öğretiler, ancak böyle bir kötü vicdanın içerisinde yer tutabilir.

Kötü vicdanı yapılandıran, derinlerde saklı hınç olsa da, bu şekilde davranan, çoğunlukla merhametli bir şahsiyet olarak ortaya çıkar. Üstelik dingin ve bilge bir görüntü de sunabilir. Ama kendi özünü ezerek bu dinginliği elde ediyor olabilir. Kendisini zorlamadan bu ruh haline bürünebilmesi, kötü vic-

² Carl Schmitt’in *modern siyaset ve demokraside bulduğu “ilâhiyat”* da benzer şekilde koşulsuz bir uzlaşma arayışıyla ilişkilidir.

danın yarattığı desteklerden ileri gelir. Kötü vicdan, hınçlarını onun adına bastırır, yüzeye çıkmasına engel olur; Freud'un *sü-perego* olarak tarif ettiği gizli öznenin ilkel benliğe, *id'e* çekidüzen vermesi gibi. Kötü vicdan, hıncın bilinç düzeyine çıkmasına izin vermez. Kötü vicdan, hıncı bastırırken, insansever bir görüntü ortaya koymak, sözgelimi komşuları sevmek daha kolay olur. Hınç, kötü vicdan içerisinden ifadeye kavuştuğunda, bunun karşılığı olağan tanımıyla vicdansızlık olmaz.

Nietzsche'ye göre kötü vicdan, "kanın ve işkencenin kokusunun" dünya üzerinden çekilmesiyle egemen olur. Öncesinde değer yaratıcı iyi vicdanlı "soylu" kimselerin yanında, bu değerlere tepkiyle (itaat ya da isyanla) var olan kötü vicdanlılar her zaman olmuştur. Ancak modernlikle beraber kötü vicdan asıl yaratıcı çerçeveyi oluşturur. Modernliği müjdeleyen Kant'ın metinlerinde dahi, "vahşetin kokusunu" almak hâlâ mümkündür (2007: 41). Kant sonrasında bu değişim tamamına erer ve intikamcı duyguların karartıldığı, "hayvan insanın kendi güdülerinden utandığı" bir dönem başlar. Dünyevi bir sofuluk içinde, dinin muhteva olarak geri çekildiği ama biçim olarak daha da ağırlaştığı bir zamanın çileciliği kendisini duyurur. Bir bakıma modernlik, Homerik zamanların sonundan bu yana, intikamın, vahşetin üzerini örtmek için, Hristiyan gelenek içerisinde yaratılmış bir başka dindarlıktır. Tanrı'nın dünya işlerinden geri çekilmesiyle yüzünü gösteren, dünyevi sofuluk ve nihilizmin tanrısıdır. Dünyevi uğraşlar, ötedünya işlerinden kalan boşluğu doldururken, çalışma ve meslek hayatına ait farklı bir çilecilik, maneviyat gereksinimini karşılamaya koşulur. Bu değişimin bir başka karşılığı da, sekülerliğin din halini almasıdır. Bu sayede, sözgelimi Protestanlıkla beraber, bir zamanlar küçük görülen tüccarların yaptıkları tinsellikle donanır. Tüccar, burjuvaya dönüştükçe, sermayesiyle beraber hıncını da biriktirir. Bir türlü biriktirdiğini harcamayan püriten girişimci gibi, hıncını intikama tahvil etmez, farklı girişimlerde sermaye gibi kullanır.

Her koşulda, göndergesi bu ya da ötedünya olan bir çilecilik türü üreten kötü vicdanlı kimse, intikamlarını gerektiği gibi alamadıklarından, vicdanlarını temizleyemezler. Diğer yandan, iyi vicdan sahibi soylu insan, simgesel ya da gerçek vahşet eylemleriyle, kan akıtarak, cesaret göstererek vicdanını “temiz” tutmanın yollarını bulur (49); bir bakıma, olağan tarifiyle vicdansız davranarak vicdanını temizler. Eylemleriyle hemen intikamını aldığı hıncının bastırılmasına imkân vermediğinden, iyi bir vicdana sahip olur. Ruhsal ya da bedensel gereksinimlerine, şimdi ve burada olana dönük arzularına, nefesine ket vurulmasına imkân vermez, hıncını bir kenarda biriktirmez.

Hınç ahlâkının güdülediği çileci davranışlar, kaderine razılık gibi görünse de, Nietzsche için, talihi reddetmenin en bilinen yoludur. Onun için kader ve talih kavramları sanki karşıt anlamlar edinir. *Amor fati*, kaderini değil de talihini sevmek olur bu durumda. Oysa kaderine razı kötü vicdanlı kimse, talihin ve onun getirdiği trajediyi çeşitli telafilerle görünmez kılmaya çalışır. Hınç ahlâkının yaşama, yeryüzüne, talihe olan bu kayıtsızlığı, ne kadar zenginlik, tevekkül, huzur görüntüsü altında olursa olsun, zayıflık taşır. Diğer yandan belli türde bir “kadercilik”, kötü vicdana ait bir tavır sayılmamalıdır. Nietzsche, kaderciliğin böyle trajik bir yorumunu, talihiyle gözüpekçe yüzleşmeyi göze alabilen Homerik (ya da Helenik) adamda bulur. Rusları da trajik duyuya sahip sayar. Onların talihlerini sevmeleri, “hayatı idare etmek” konusunda “Avrupalılarda” olmayan bir niteliktir (56). Talihine razı olmak, trajik bir görüş ve güç istenciyle birleştğinde, yaşam olumlanmış olur. Ruslar, Avrupalı ve Şarkiyatçıların resmettiği Şarklıdan farklı şekilde, özel türde bir “kadercilik” içinden talihlerini severler.

Nietzsche için, *ressentiment*’ın temellendirdiği “kötü vicdan” bir tür “hastalık”tır. Ama doğurgan bir hastalık; “hamilelik” gibi (60). Bu vicdan, tarihte görülmüş en yaratıcı kaynak olarak bastırılmış hınçların “rahmi” içerisinden doğar. Kötü vicdan, “yarı-hayvan” olarak insanın, hayvan tarafını daha fazla gömme-

sine neden olur. Medeni yüzleşmelerin dışında kimseyle çatışmamasını, yüz yüze savaşmamasını telkin eder. Yakın zamanlı savaşların tarihi de, bu yüzleşmeden kaçınmayı, düşman tarafların birbirlerinden daha da uzaklaşmasını, dolayısıyla hınç ve intikam bağlantısının görünmezleşmesini anlatır. Başkasıyla karşılaşmak, kötü bir vicdan dolayımıyla, onun değerlerine tâbi olarak tecrübe edilir. Başkasının varlığı bir tehdit halini aldığı anda düşman, fazla yaklaşımdan yok edilme yoluna gidilir. Güç istenciyle davrananın, çatışmaların yenilerine ulandığı savaşçı dünyasından farklı olarak, düşmanlığı yok etme yönelimi ortaya çıkar. Soykırım sözgelimi, düşmanın topluca yok edilmesine yönelik bir hınç eylemidir. Güç istenciyle karşı karşıya gelenlerse, kendi varlıklarının devamı için diğerini yok etmeye çalışabilirler. Düşman da aynı güç istenciyle karşısına çıktığında onurlu bir başkası sayılır. Örneğin Homerik insanlar olarak Sparta ve Atina savaşçıları, karşı taraftakinin kendisi kadar onurlu olduğu bilgisiyle savaşır. Ama birinin diğerini ortadan kaldırması, iki tarafın da talihine ait kaçınılmaz bir durum halini alabilir. Güç istencinin emrindeki Homerik insan için savaşçı eylem yaşamın bir uzanımıdır. Bu nitelikte karşılaşmalar, tragedyaların da esas temalarından birisi olur. Diğer yandan savaştan uzaklaşmak, düşmanlıkların sözleşmelerle ertelenmesi, üzerinin örtülmesi, modern yurttaşlığın en temel kaygısıdır. Savaştan kaçan, “barışa mahkûm” olur (56).

Savaşçı eylemin düşüşünü anlatan bu tarihyazımı içinde düşmanlar, hasım-kâr başkaları, toplumun veya ülke sınırlarının dışına, görülmez bir yerlere ötelenince, asıl düşman kişinin kendisi olur; arzuları, günaha çağıran bedeni, verimsiz alışkanlıkları, hevesleri. Ne zaman dışarıdakiler gibi bu içerideki düşmanlar da temizlendiğinde, bastırıldığında, kötü vicdanın da hükmü başlar. Vicdanı temizlemek, bu durumda, kirli tarafları halının altına süpürmekten başka bir anlam taşımaz. Bu arındırma girişiminde, dışarıdaki düşmanlıklara karşı yerleştirilen sınırlar ve onun başını bekleyen zabitlerle beraber bilinçdışına

süpürülmüş, bastırılmış olanın geri dönmesine engel içerideki sınır koyucuların varlığı koşut olur. İki taraftan gelebilecek saldırılar, kötü bir vicdanın perdesi ardında süren sessiz bir savaşla yok edilir. İçeride veya dışarıdaki bozucu güç istencini, kötü vicdanın verimi çileci ruhsal öğretiler etkisiz kılar. Savaşçı eylem, kendini savunma çabası gibi dile gelir. Savaşmak, saldır- mak, âdeta şeytani bir vasıf olur. Savaşarak, kendisine yer açan, doğaya ve yaşama yerleşen soylu insanın yerini, doğayı, baş- kalarını, içerideki ve dışarıdaki düşmanları kendisine uyduran sıradan adam alır; doğanın, başkalarının, geçmişin ve gelece- ğin beraberce ördüğü kaderin ağlarını üzerinden atabileceğini düşünür. Kaderin sık ağlarına, içeriden ve dışarıdan gelebile- cek saldırılara, meydan okumalara karşı, kendisini intikam so- rumluluğundan kurtaran iki cepheli bir “kafes” örer. Dışındaki ve içindeki demonlarla uzlaşarak, sıradan olmayı kabullene- rek, medeni sözleşmelerin büyük ejderhası Leviathan’ın ardına saklanır.

Kapsamlı şekilde içeri ve dışarı kapanmış olan için, kah- ramanlık ve hayvanlığın ayrımsız olduğu geçmiş zamanların hatırası da silinir. İçeri ve dışarı yerleştirilmiş kafesler, fiziksel güvenliğin yanında, zihinsel rahatlığı da sağlar. Kötü vicdanın işleviyse, bu kafeslerin görünmez olmasını sağlamak ve epik zamanlara ait hatıraların yeniden canlanmasına engel olmaktadır. Böylece sözleşme dışı intikam arayışlarından da geri durulabi- lir. Hobbes gibi Nietzsche de, bu sözleşmelerle beraber, içeri ve dışarıdaki kafeslere yenilerini yerleştiren bir devletin ortaya çıkışını zamandaş görür (2002; 2007: 58). Devlet, doğasına, hayvanlığına ve kahramanlık güdüsüne karşı kötü vicdana meyleden kendi tâbiyeti altına alır. Karmaşık sözleşmelerin esası, “kendine karşı” olmaktadır bu anlamda. Bastırılmış hınçlar- dan neşet eden kötü vicdan, kişinin “kendisine karşı kendisini serbest bırakması” olarak tanımlanabilir (2007: 59). Modern zamanlardaki benzersiz ilerleme, karmaşıklık, yıkımlar, dü- zenlemeler veya refah, kendisini içeriden ve dışarıdan bastıran-

ların yaratıcılığının muhtemel sonuçlarıdır. Kendisini içeriden, dışarıdan çekiştiren, “kendi olmaya”, “doğru yaşamaya” dönük çağrılara kulak tıkamasının, gözünü kapamasının sonucu değişimlerdir. Heideggerce söylenirse, “gayrisahih bir varoluşun” göz alıcı görünümleridir. Kapatılmış ve keşfedilmiş bir dünya içerisindeki genişliği tecrübe eden kötü vicdanlı kimsede, Sartre’a atfen söylenirse, “kendini kandıran” kişinin serbestliği vardır. Oysa eskisinden daha dar bir yaşam alanı ortaya çıksa da, yeni ve ilginç şeylerin icat edildiği, çok farklı görünen mizaçların, farkların dolaşıma girdiği bir genişlik sanısı ortaya çıkar. Modern insanın bu karmaşa içerisinde farkını dile getirmesinin ardında, varoluşsal anlamda kendini “feda etmesi”, yadsıması vardır (1997: 60). Kötü vicdan, “kendi olmanın” olanaklarının terk edilmesidir.

Köleye atfedilen hınç ahlâkının temelinde, bir zamanlar efendilerin yarattığı değerler ve “kültler” yer alır. Zorla ya da rıza yoluyla kabullendikleri bu değerleri sonradan kendi bastırılmış hınçlarından kaynaklanan yorumlar ve tefsirlerle üzerini sıvarlar. Modernlik denilen biraz da, bu şekli ve muhtevası “vülgerleşmiş” değerlerin geri dönerek soyluları da içine alacak şekilde genelleşmesi anlamını taşır. Soylular, bir zamanlar kendi egemenliklerini sağlamlaştırmak için yarattıkları ölçülerin içerisinde yargılanıp, kendilerini suçlu ve borçlu ilan ederler. Bir zamanlar iyi bir vicdanın uzanımı hamleler veya güç istenciyle yaratılmış değerler, kölenin tefsiri içerisinde kötü vicdani yönsemeler edinir. Böyle değerler ardındaki istencin veya yaşam hamlesinin yok olması, bu kıymet hükümlerini, boşlukta kayıtlı keyfi kısıtlamalar yapar. Ahlâki değerleri doğrulayan bir nesne ya da istenç olmadığında, bu soyutlamanın yarattığı borcu kapatmak olanaksız olur. Borç, hep kendisini yeniler, bir başkasına ulanır. Düzenli yapılan törenler ya da âyinler gibi aralıksız geri dönen, hep daha fazlasını isteyen, hınç birikimiyle aynı nispette çoğalan bir borçtur.

Böyle göndergesiz değerlerin kullanışlı tarafları da vardır. Eğer içerisi kullanışlı kültürle doldurulursa, kalabalıklar için ilham veren ruhsal malzemeler yaratılmış olur. Sözgelimi Reformasyon, dinsel simgelerin göndergesinin ötedünyadan yüzüne taşınmasıdır. Bu sayede faydasız riyazatın, tefekkürün yerini, dünyevi çilecilik ve onun devamı çalışma ahlâkı alır. Kutsal kitap değişmese de, işaret ettiği âlemin yeri ve zamanı değişir; borcun ve borçlunun sahibi değişir. Süreğen borcunu kapatma şevkiyle kamçılanan sıradan insana aralıksız pişmanlık, suçluluk duyguları yaratan sesler kötü bir vicdandan gelir. Günah ve pişmanlığın yönü cisimsiz varlıklar olmaktan çıkıp bu dünyaya iner ama yine dinsel kılıklarda. Kapitalist girişimci sözgelimi, bitimsiz, her sabah yenilenen borcunu kapatmak için biriktirip, sermayesini artırmaya çalışır. Herhangi bir başarısızlık, meslek yaşamında gerilemelerle doğrudan ilişkili kutsanmışlık durumunda noksanlıklar ortaya çıkmasını diye sürekli olarak kendisini denetler. Ama öncelikle akıl-dışı arzuların kaynağı hayvan tarafını kesip atmalıdır. Bu şekilde sadece iç dünyasından menkûl bir canlı olarak, yaşam hamlesini, istencini yerine getirecek bir bedenden de kurtulur. Değerleri yenileyecek dirim olmadığında, borçların, pişmanlıkların, suçluluk halinin veya günahların silinmesi de olanaksız olur. Dinî icraların büyüttüğü ruhsallık biçimleri içinde beden ve tin zayıf düşer (2007: 114). Hep içeri atan, biriktiren, harcamaktan çeken dindarın içine dolanlar, onu daha da zehirler ve yaşamı yenilemek bir yana ona düşman şekiller alır. Dindarın içi intikamı alınmamış hınçlarla dolar:

Bir intikam düşüncesine sahip olmak ve bunu uygulamak, şiddetli ama geçici bir ateş nöbetine tutulmak demektir: uygulayacak gücü ve cesareti olmadan, bir intikam düşüncesine sahip olmak demekse, kronik bir ızdırabı, beden ve ruhun zehirlenmesini içten içe yaşamak demektir. (2009: 58)

İntikam, her zaman şiddetli veya vahşi eylemleri ima etmez; örneğin bir cümle veya dans şeklinde de ortaya çıkabilir. Hınç ve intikam, Apollon ve Dionysos veya Yin ve Yang gibi bağdaşık olduğunda, olumlu değerler yaratan tinselliğin yolu da açılmış olur. Apolloncu bir hesaplılık ve ölçü halinden arada kurtulmaya izin veren Dionysos'un varlığı, geçmiş ve geleceğe kaçmaya meyilli ruhların şimdi ve buradayla ayar bulmasına yardımcı olur. Tefekkür, kendisine bir hafıza, geçmiş ve gelecek tahayyülü üretirken, vecd hali bu sırada biriken dağıtır; sağlıklı bir unutkanlık araya girer. Nietzsche için unutkanlık insana bahşedilmiş bir vasıftır (2007: 125). Unutkanlık sayesinde, çileci edimlerle kaybedilene yeniden kavuşmak ve sonradan başka türlü hatırlamak mümkün olur; geçmişin şimdide biriktirdikleri yok oldukça, şimdi ve burada olanları duymak kolaylaşır. Geçmişin yüküyle ağırlaşan suçluluk duygusu, borçlar, günahlar ve kinler de unutkanlık yardımıyla azalır.

Buna göre, tefekkür ve çilecilik, yıkıcılığı içeri hapsetmek için geliştirilmiş ruhsal disiplinler sayılmalıdır (139). İntikam, âdeta derin düşünme yoluyla geciktirilir, hıncın yönü değiştirilir. Eylem bir yana, düşüncede de kötü vicdan ve hınç ahlâkı egemen olur. Masa başında, yaşama karışmadan çeşitli fikriyatlar geliştirmeye dönük zihinsel bir etkinlik biçimlenir. Bu yatkınlık içindeki felsefeci, ataların, tanrıların, yasaların, devletin ya da kamu vicdanının vaz' ettiği değerler içerisinde düşünür. Kamu vicdanı bu anlamda, içerisine aldığını "sürü"ye dâhil eder. Düşüncenin verimi, karmaşık, yeni ve soyut görünse de, özünde sağduyu, ılımlılık, merhamet gibi ortak değerlere çağrı yapabilir. Fikirlerdeki vecd, hareket, hamle noksanlığı, kamusal ortak tavrı, sağduyu gibi yerleştirir. Hattâ belli türde bir eleştirelilik de bu değerleri kaynaştırmaya hizmet edebilir (Scheler, 1994: 13). Hınç ahlâkının açtığı boşlukta şekil bulan eleştiri, karşısına aldığını bozmak yerine daha da sağlamlaştırır.

İstenci çekilmiş eleştiri, yönlendirilmiş hıncın bir başka görünümüdür. Hınç görüngüsü, nasıl nesnesiz ve yanlış yönelim-

lere sahipse, böyle bir eleştiri de yerdiği ya da övdüğü yapıtın dışında bir şeye gönderme yapar; ele aldığıyla alâkası şüpheli başka bir zamana ve yere uzanır. Scheler için böyle bir boşluğu işaretleyen “romantik eleştiri”, düşsel bir zaman parçasına gönderme yapar. Antik Yunan ya da Ortaçağ ideali sözgelimi, zihinsel bir kurgu olarak ortaya çıkar. Yani romantiklerin şimdi ve burada olana eleştirisi, olmayan bir tarih parçasından ilham alır. Romantik düşlem, ancak Hölderlin gibi, şimdiden geriye doğru bir eleştiri ortaya koyduğunda hınç ahlâkından kurtulabilir; diğer yandan Schlegel’in romantikliği *ressentiment*’la boyanmıştır. Geçmiş zamanlara ait düşleri ve yargıları şimdiye taşımaya kararlı bir eleştiri, hınç ahlâkıyla malûl sayılmalıdır. Hınç ahlâkı, genelleşmiş bir “negativizm” ile birlikte gelir (1994: 25, 26). Âdeta patlamalar şeklinde yüzeye çıkan olumsuzlama ve suçlamalara neden olur; “şeylerin sistemsiz ve temelsiz bir reddiyesi” gibi ortaya çıkar.

Temelsiz ve nesnesiz eleştirelilik, sadece başkasına değil, kişinin kendisine de dönebilir. Çileci zihniyet içinden bakan, sadece kendisindeki noksanlıkları fark edebilir. İçeri ya da dışarı yönelebilen böyle bir eleştiri, dayanaksız ve önyargılarla şekil bulduğunda, bir tür “linç” halini alır. Nereden geldiği tam anlaşılamayan bir kindarlıkla eyleme girişen linççilerden farksız biçimde davranan bir eleştirmen tiplmesi görünür olur. Linç edilenin ne yaptığıyla doğrudan ilişkisi olmayan bir cürüm, en aklı başında görünen ortamlarda bile yüzünü gösterebilir. Linç girişimlerinin, fiille nedeni arasında bir doğrudanlık taşısa da, Nietzsche ve Scheler’in tarif ettikleri dolaysız eylemle ilgisi yoktur. Öncelikle eylemin ardındaki motif ya da güdü, failin yaptıklarıyla doğrudan ilişkili değildir. Linç, bir intikam biçimi olsa da, yanlış nesneye veya suçluya yönelir. Linçteki patlama bir dolaysızlık değil, geçmişin ve özellikle de etnik hınç birikiminin sonucudur.

Hıncın görünüşleri, ferdi çilecilikten, toplumsal linç eylemlerine kadar genişleyebilir. Her ne kadar Nietzsche ve Sc-

heler, Nazizmin kuramsal kaynakları arasında yer alsalar da, faşizmin de bir tür hınç tertibatı olduğu gerçeği her ikisinin metinlerinden de anlaşılabilir. Sözgelimi huzur içinde görünen bir toplum âniden faşizme destek verebilir ya da Scheler'in dile getirdiği gibi, savaşçı bir topluluk birdenbire çileci davranışlar içerisine girebilir; barışçı bir yönelimle kendisine işkence edebilir (1994: 28). Bu "âni" yön değişimleri, herhangi bir yapının takatini aldığı hıncın nesnesizliğinden, kökensel nedenlerin kayıp ya da bilinçdışına gömülmüş olmasından ileri gelir. Bu yüzden hınçla güdülenmiş bir intikamı, kendinden ya da başkasından almak nitelik olarak farklı sayılamaz. Böyle temellenmiş bir sadizmi mazoşizmden ayırmak da mümkün değildir. Gelip geçen düşmanlıklar, belli bir eyleme veya olaya cevaben açığa çıkan kendiliğinden bir tepki olmaktan çok, kararlı bir kinle beslenen daha karışık bir tepki şeklini alabilir. Nesnesiz bir kindarlıkla tepki veren kimse, başkasının onursuz bir düşman olduğunu varsayar. Homerik insan gibi, düşmanını da kendisinin dengi saymaz.

İyi Vicdan

İyi vicdan, iyilik sıfatından beklenmeyecek şekilde şiddete, saldırıya ve vehşete açık olabilirken, kötü vicdan veya hınç ahlâkı, yine kötülüğüne yakıştırılmayacak şekilde, merhametli fiiller şeklinde ortaya çıkabilir. İyi olan, demonik olanla, kötü olansa insancıl olanla ilişkili olabilir. Bu nedenlerle, iyi vicdanla güdülenen bir fiilin, kötü vicdanın yön verdiğiyle derin farkı, dışarıdan bakıldığında kolaylıkla ayırt edilemez. Nietzsche ve Scheler'in kenarlarını çizdikleri, hıncın kökenbilimi veya gö-rüngübilimi olarak tanımlanabilecek bir düşünüm, bu farkı ısa-retlemeye olanak sağlar.

Bazen böyle karşıt vicdanların aynı anda içerisine karıştığı ayrı eylemler ortaya çıkabilir. Örneğin kötü vicdani fiiller temelde çileci olsalar da, toplumsal linç eylemlerinde olduğu

gibi, doğrudan ve kendiliğinden bir görünüşe de sahip olabilirler. Diğer yandan, iyi bir vicdanla güdülenen kimse, her zaman dışadönük değildir. İyi vicdanın temellendirdiği davranış, kendi kökensel nedeniyle buluşmuş bir eylemi, icrayı, şiddeti ya da intikamı imler. İyi vicdanın güdülediği bu eylemlerin sonucu iyi olmak zorunda değildir. Hattâ bazen vahşeti göze almakla mümkün olur. Tersine kötü vicdanın sesini duyan, insancıl, dostane, uzlaşmacı ve sağduyulu davranabilir. Buradaki ayırım işlevsel de değildir. Sözgelimi iyi vicdanın sonucunda bir vahşet ortaya çıksa da, uzun vadede insanlığın faydasınadır gibi bir sonuç çıkarmak da mümkün olmayabilir. İyi vicdanın sesini izleyen, kendisini veya etrafındakileri yıkıma da götürebilir. Bu sese kulak veren, kendi zamanı, buradası, bedeni ve tinselliğini yakalayabilendir. Böyle yaptığı için daha başarılı olmaz; tersine daha da bedbaht olma olasılığı yüksektir. Tragedyalardaki gibi, hem yazgısını kabul eden hem de ona karşı gelenin imkânsız eylemi içerisinde bulur kendisini. Bu yüzden böyle bir vicdanın tekliflerine sonuna kadar açık olmak zordur. Ama tüm bu zorluklara rağmen değer yaratıcı olan iyi vicdandır. Kötü vicdan ise, yeniden yaşam çevrimine soktuğu bu değerleri değiştirerek, inkâr ederek, eleştirerek veya en önemlisi onları işlevli kılarak bir yaratıcılık kazanır. Nietzsche ve Scheler her ikisini birbirinden ayırsa da, Heidegger gibi ifade ederek, kötü vicdanın üretimlerini iyi olanın temellendirdiği söylenebilir. Yani “alelâde vicdan”, “varlığın çağrısı” olarak iyi bir vicdan üzerinde şekillenir. Simone Weil’in “kötü iyilik” dediği, kötü vicdan ile anlamdaş sayılabilir (2019: 91).

İyi vicdan, Nietzsche için bir soyluluk işaretidir. Kan bağıyla pekişse de, daha çok davranışlarda dile gelen bir soyluluk belirtisidir. Örneğin Cermen, Moğol, Müslüman savaşçılarda, samuraylarda veya Homerik kahramanlarda, iyi vicdandan ileri gelen bir doğrudanlık vardır (2007: 23). Onların dolaysız eylemleri, kötü vicdan içerisinde bakıldığında barbarca görünebilir. Romalı savaşçılarsa, işgal ettikleri yerlerde başlangıçta

iyi bir vicdanın izlerini bıraksalar da, zamanla kötü vicdanın esiri olurlar. Kuzeyli kavimlere barbar demeleri de bundandır. Karizması, hamlesi ya da güç istenci çekilmiş eylemlere sebep olan kötü vicdanın boy vermesi, yaşayan, şimdi ve burada hareket eden organların değil de araçların, soyutlamaların, kurumların işlerliğinden ileri gelir. İyi vicdanlı kimsenin belirsizliğe, boşluğa gözüpek şekilde karışmasının yerini, keşfedilmiş, anlaşılmış, tefsir edilmiş olanın içerisinde kalma ısrarı alır. Yani iyi bir vicdanla açılan zaman ve toprak parçası, kötü bir vicdanın hüküm sürdüğü bir idare mantığıyla işletilir; sınırları çekilir, tahkim edilir.

İyi vicdan, içeriden çıkma ve dışarıya doğru “genişleme” arzusu yaratır. Bu arzunun kaynağı olumlu tinsellik, soylu toplulukların savaşları, kıyımları, yıkımlarıyla yarattıkları bir genişlemenin sonucudur. Oysa olumsuz ruhsallık, hazır bir tinsel zemin üzerine, genişleme isteği duymadan bir ilahiyat kurmakla sonuçlanır. Tanrıların sayısı, iyi vicdanlıların dünyasında artar, mitoloji ve kozmoloji genişler, yeni karşıtlıklar ve uzlaşmalarla değişir. İlahiyat, bu çoğulluğu basitleştirir, hattâ tek bir simge etrafında toplar. İyi vicdanın güdülediği fiillerle içeriden çıkan, dışarıda çeşitli tutarsızlıklar, karşıtlıklar tecrübe eder. Böyle karşılaşmaların faili, önüne çıkan belirsizlikleri anlaşılır kılmak için tinsel kaynaklarını genişletir. Oysa kötü vicdan hüküm sürdüğünde, dışarıdaki çokluk dar bir ilahiyat içerisine sığmak için büzülerken terkibe varması gereklidir. Kötü vicdanlıların dünyasında dağınık olan toplanır, topak bir teoloji ortaya çıkar. Böyle bir toparlanmayla beraber, her türlü neden ve sonucun kaynağı Tanrı veya Buddhizm’de olduğu gibi, muhtemel neden ve sonuçları yutan bir tanrısızlık ifadesini bulur. Ama her iki durumda da kapalı kaldığı yerlerden dışarı çıkarak kendi varoluşunu genişletmek isteyen istenci geri çekilir; boşluk ve nihilizm tekrar egemen olur; üstelik daha karmaşık şekillerde. Genişleme arzusu yok olan bir topluluk, içeri dönerek, mevcut olanın sevk ve idaresiyle uğraşmaya başlar. Yayıl-

manın yerini sıkışma, daralma, toplanma, birikme, biriktirme gibi başka hareket biçimleri alır.

Nietzsche, iyi vicdanın taşıyıcısını tarif ederken, Hobbes'un Leviathan'ı sahneye çıkmadan öncesine ait bir sahneyi resimler. Sözleşmelerden önce, kişilerin güvenlikleri adına kendilerini bir ejderhaya emanet etmeden önceki bir varlık anlayışını dile getirir. Güç istencinin devamı savaşçı eyleme ve iyi bir vicdandan kaynaklanan kararların önünün kesilmediği bir kozmolojiyi tasvir eder. Carl Schmitt'inki gibi, dostların ve düşmanların karşı karşıya gelebildikleri aşırı-siyasal bir varlık zeminini. Nietzsche bu sırada bazı tarihsel dönemlere gönderme yapsa da, daha çok varlıkbilimsel bir soruşturma yapar. Homerik insanda karşılığını bulan kahramanca bir varoluşu, yaşamı genişleten, yenileyen, dirim kazandıran yaratıcı kahramanlığı anlatır; uzlaşmazlığı göze alan ve düşman kazanmaktan çekinmeyen yaratıcılığını. Sadece savaşçıdan değil, felsefeciden de beklenen budur. "Kesintisiz bir istenç" içerisinden, doğanın, insanların ve yoluna çıkan her yaratıkla gerekirse çatışmayı göze alan bir gözüpekliği bekler; kendi değer yargılarını yaratan ve başkasına dayatabilen. Ama bu sırada keyfi davranmayan, eylemleri sırasında yaratılan bir tinselliğe, değerlerle tutarlı fiiller içinde olan; sözgelimi düşmanını arkadan vurmayan. Bu değerler, olağan ahlâki ölçülerde iyi olanla eşanlamlı olmayabilir; düşmanını yağmalayabilir örneğin. Hınç ahlâkıyla temellenen bir vicdandan feyz almadığından, değerler farklılaşır. Kendi değerlerini yaratanın neden olabileceği muhtemel vahşet de önceden kestirilemez. İyi vicdan, iyi ve kötünün ötesinde neden ve sonuçlara sahiptir. Bu değerleri, "kanla, işkenceyle ve kurbanlar" yardımıyla yaratır (2007: 38). Değerler, çekilen ve çektirilen acıların, dehşetin sonucudur. Ama bir zamanlar eyleme dökülmüş istenç, önce kendi değerlerini, hafızasını ve duyum ve ifade biçimlerini ve en sonunda kendi ahlâkını, dinsel biçimlerini, kötü vicdanını getirir.

Nietzsche'nin kenarlarını çizdiği kökenbilim ya da hınç gö-rüngübilimi, kötü vicdanın kökenlerindeki iyi vicdanın izlerini bulgulama çabası gibi de anlaşılabilir. Kötü vicdan, yaşama değ-er katan bir istencin nedeni olamayacağından, belleklerde ka-zınmış olanın yerini, yönünü, zamanını değiştirerek, manipüle ederek, işlevsel kılarak, ayıklayarak, çok farklı fiillerde ortaya çıkabilen bir başka yaratıcılığa neden olur. Ama bu sırada or-taya çıkanın temeli bazı tepkilerdir. Önceden keşfedilmiş olanı kendi malzemesi yapıp, onu işlevsel şekillerde eğip bükmenin olası sonuçlarıdır. Her durumda yaratma ediminin ardında bir çeşit istenç vardır ama kaynağı ve yönelimi arasında derin fark-lar olabilir. Sözgelimi iyi bir vicdandan feyz alan felsefeci yeni düşünce kıtaları yaratırken, kötü vicdandan feyz alan felsefeci bilgi istenciyle, hakikati yeniden bulmaya, keşfetmeye koyulur. Yani "sahici" güç istenci varlığı genişletmeye uygun yüklemlemlere dönüşürken, bilgi ya da hakikat istenci, mevcudu tefsir etme-ye, anlaşılır kılmaya, yeniden bulgulamaya, anımsamaya dönük girişimler gibi ortaya çıkar.

İyi vicdandan ilham alan her tür yaratıcılık, mevcut değ-erlerin işaret ettiği medeniliği yadsıyan, vahşi bir taraf barındırır. Çünkü başka ve "dışarıda olan"ın tecrübe edilmesine dayanır. Heidegger gibi söylersek, el-altında hazır-olanlarla yaratılan bir terkip halini alamaz; sözgelimi böyle bir müzik eseri klasik ölçülerde bir icraya dönüşemez. Dışarısı ve başkaları arasında çağrısı duyulan iyi vicdan, kendine mâl etmeden, içeri almadan ve biriktirmeden, bir metafiziğe ya da hakikate gömmeden ön-ce, güç istenciyle dışarı çıkmış olanın eylemine yön verir. İyi vicdanın sesi, içe kapanmasına izin vermediği bir varlığın, ön-ceden bilmediği yerlere çıkmasını, tanımadığı başkaları arasına karışmasını, incelikten yoksun bir coşkuya açılmasını tembih-ler; kapalı bir benlik, huylar, takıntılar geliştirmesine izin ver-mez. Sahip olduğu hınçlar, zaman ve mekânda ertelenmeden türlü intikamlara dönüştüğünden, içinde bir şey kalmaz. Genel ekonomik bir alışverişle içinde birikenler çeşitli eğlencelerde

harcanır. Kargo kültüne sahip topluluklarda olduğu gibi, herhangi bir alanda birikim yapmak olanaksızlaşır. Kimsenin bir şeyler saklamasına imkân vermeyen, saklayanlarınkini de zorla ele geçirmeyi kınamayan bir dışa açıklık egemen olur.

Kamusal ve özel ayrımı da yersizleşir bu durumda; her şeyin herkesin olduğu, hak ve ödevlerin yeni tarifler kazandığı yasa-öncesi bir “festival” alanı açılır. Yaşamın bütün bileşenleri, iyi ve kötü farkının yersizleştiği festivalde bir araya gelir. Dışarı denilen, oyun ve yaşamın ayrımsızlığının bir kez daha doğrulandığı şenlik yeridir; Nietzsche’nin dithyrambos şenliklerinde bulunduğu türden, aşırı şiddetin de yer alabildiği, tören ve eğlenmenin birleştiği sahnedir. Gösteri ve hayat, sunum ve gerçek arasındaki fark silindiğinde, şenlik de iyi vicdanla buluşmaya açık yaratıcılığın zemini olur. Hep dışarı çıkmaya çağıran saf güç istencinin egemen olduğu davranışlarla beraber yaratılan her ne ise, aynı zamanda güzel, iyi ve zorunludur; güzellik, istençle “coşkunluk-kazanan” varlığın sıfatıdır (2007: 75).

Nietzsche için iyi vicdanla anlamdaş olan güç istencinin ilk verimi böyle bir güzellik duyusudur. Güzel olan, taşıdığı istençle genişleyen, dışa açılan bir hayatta önceden görülmemiş manzaralar gibi, içerisinde nasıl yer tutulacağı anlaşılamayan- dır. Kantçı anlamında olduğu gibi, henüz neye yaradığı, faydası bilinmeyendir. “Kant’ta bile”, şeylerin anlaşılabilir niteliği hâlâ bu güzelliğin anlaşılmazlığıyla damgalanmıştır. Ondan sonra, istencin güzeli “makul” olanla buluşturan felsefesi kaybolur; “saf, istençsiz, acısız bilgi öznesi” anlamayı, güzelliğin önüne yerleştirir (87). Saf akıl, pratik olanı incelemeye başlar. Filozof da baktığı yerde güzellik değil de, daha çok anlaşılır olan ya da olmayanı, imgeleme değil de anlığa ses vereni duyar. Akli olan, diğer duygulanımların önüne geçerek, dışarıda olanı içeri çekmeye, yaratıldıkça tecrübe edileni temsil ederek, onları formel şekillerde saklamak, özüne çağırmak üzere bir metafiziğin içine yerleştirmeye başlar. Sonrasında, bu eylemin temellen(dir) diği formların suretleriyle dışarısını yeniden inşa etmeyi, kötü

vicdanın yansıması girişimlerle şenlendirmek üzere işlemeye başlar. “Kant-sonrası” insan, istencinden, duygularından arınmış, saf ve “iğdiş edilmiş” akıl yardımıyla hakikate ulaşmayı umarlar (98). Dışarı, akli formların yarattığı bir “hipnoz” yoluyla temaşa edilir. Güç istencinin yarattığı bir dünya, bilişsel yollardan yeniden tefsir edilip, keşfedilerek, sözde aslına uygun şekillerde restore edilen binalar gibi, yeniden kullanıma açılır.

Nietzsche için kötü vicdanın kurucu değer taşıdığı dünyayı Platon, iyi vicdanın dünyasını ise Homeros temsil eder; her şeyi “dışarıda” arayan Homeros ve her aradığını “içeride” bulmaya çalışan Platon. Ama Avrupa, Platon’un ardından gitmeyi uygun görür. Her işini, içine ve içeri kapanarak görmeye çalışan insan soyu manevi varlığını ona borçludur. Bu içedönüşün verimi, demokrasi, yoksula merhamet, kadın hakları, savaş yerine yasalar, uzlaşma yoluyla sorunların çözümü gibi tüm yaklaşımlar (2007: 114), kötü vicdanın belirtileridir. Bu sathi medeniyet içerisinde eşitlik, barış, adalet arayışları, hayatı olumsuzlamanın farklı görünümleridir. Nietzsche, iyi vicdanı, insani fayda esasından uzaklaştırarak, yaşamın “genişlemesine” imkân veren değerlerle eşanlımlı olarak kullandığından, sözgelimi insan soyunun ortadan kalkması vicdanen olumlanabilir sayılabilir. Oysa kötü vicdanın olumlu görünen sonuçları, yaşama, doğaya, yazgıya aykırıdır. Bu nedenle sürdürebilir değildir. Er ya da geç, iyi vicdanın muhtemel başka dünyalar yaratan, genişleten, yenileyen, yaşam kaynaklarıyla bağlantı kuran kararlılığı gerekli olur. Hep içeri kapanarak, mevcut değerleri harcayarak, yaşamsal ya da tinsel kaynakları tüketmeye dönük hınç tertibatları, yaşamı zaman ve mekân olarak genişleten, darboğazları, krizleri çözen karar verici hamleye, karizmaya, egemen varlığa gereksinim duyar. Scheler’in vurguladığı gibi, savaşı göze almayan, intikamını “sağlıklı” şekillerde almayan liberalizmin, demokrasinin diğer yüzü, savaşçı eylemi sınırlarına taşıyan faşizm gibi bazı yapılanmalar olur. Faşizm ifadesini doğrudan kullanmasa da, içeri fazla kapananın aynı ölçüde bir aşırılıkla

dışarı çıkmasının sonuçlarını bir kehanet gibi anlatır. İntikamın ertelenmesi, aşırı ve oransız bir hınç gösterisine sebep olur. Oysa iyi vicdanlı fiiller yaşamda yeni menfezler açar. İyi vicdan, kötü vicdanın yaşamla, idealar, formlar, kanılar arasında açtığı mesafeyi yeniden düzenler, ayarlar; kötü vicdanlarıyla kendi talihlerine yabancılaştıranların zaman ve mekânını yeniden uzlaştırır. İyi vicdandan feyz alan metafizikler içerisinde sıkışmış idealar serbest kalır, hayatı kuşatan bir tinselliğin parçası olur; ölçüsünü, tutarlılığını, moral ya da törel kalıplardan almaz, nedenlerini sonuçlarından ayırmayan bir eylemin kendisinden alır. Tinsellik, devam etmekte olan, hamlesi tükenmemiş bir eylemin verimidir.

Platon ve Homeros tarafından Antik Yunan'da açılan iki güzergâhtan, kötü vicdanlılar olarak Yahudiler ve iyi vicdanlılar olarak Helenler ayrı ayrı yol alırlar. Bu iki soy, Samiler ve Ariler olarak iki karşıt medeniyet yaratırlar. İyi vicdanlıların işgalleri, fütuhât eylemleriyle açtıkları topraklara kötü vicdanlılar yerleşip, orayı medeni kılarlar. İyi vicdanlıların yer tutmadıkları, göçebe gibi terk ettikleri, kapanmayı kabul etmedikleri topraklarda çileci topluluklar yer tutarlar; bu açıklığın kıymetini bilirler. Dar yerlerde, azla yetinerek yaşayabilme yetileri, yaratacakları medeniyetin de temel koşulu olur. İyi vicdanlıların dışarı doğru olan bakışları onlarda içe doğru döner. Çileci bir ahlâkla birleşen "içlilik", sahip olduklarıyla yetinmeyi, yaşadıklarına razı olmayı telkin eden ruh disiplinleri yaratır. Ruh, hep gözü dışarıda olanda aynı şekilde derinleşemez; yerleşik bir yaşamda karmaşılaşır. Taşdıkları manevi ağırlık nedeniyle, sözgelimi ataların mezarlarını ve dolayısıyla geleneklerini arkada bırakmak istemezler. Ruhun karmaşıklığına uygun düşen görkemli anıtlar, katedrallerle, bu derinliği daha da güvence altına alırlar. Ruhun içerisinden çıkamayacağı medeni bir yığınak, birikim yaratırlar. Bulunduğu yeri terk edemez ama arada kendisini duyuran iyi vicdan kalıntılarını, arenalarda, yarışmalarda, spor alanlarında yok eder. İntikamını güvenli şekillerde

alır. Ama kötü vicdanıyla derinleşen hıncını, eline geçirdiğine karmaşık, içinden çıkılmaz bir derinlik ve kesafet vererek dolaylı bir intikama dönüştürür.

Hınç ahlâkıyla davranan, dışarıdakini içeri alarak, yatay ve düzensizce yayılmış olanı dar yerlere sığdırarak, tutumlu şekilde istifleyip yükselterek tekrar ona şekil verir. İyi vicdan sahiplerinin bir zamanlar açtığı, dağıttığı, bozduğu, yok edip yarattığını yeniden düzenleyerek zaman geçirir; Helenlerin böyle dağınık bıraktıklarından, kendi idare biçimini, adaletini, yönetsel yapısını yaratan Romalılar gibi. Helenler, Platon ve Homeros'un vicdanlarını beraberce taşırlar. Her toplulukta böyle, iyi ve kötü vicdanlar beraberce var olur. Helenler, hem Platon'un *idea* sevgisini hem de Homeros'un gözüpek dünya yorumuna sahip çıkarlar (2007: 160). Bu ikilik içerisinde, içedönük mizaç sahibini ayartan dışarı çıkma arzusu, çileci eylemi, tefekkürü bozan istençle birlikte güç istenciyle güdülenen ve yıkıcı eylemlere son vermeye çağıran bir hidayet arzusu beraberce duyulabilir. Özgüvenli, hesap vermeyen, suçunu kabul etmeyen soylu Homerik kişi, kendisini mağrur olmaya değil de, suçluluğa ve utanca çağıran bir vicdanın hükmü altına girebilir. Değer yargılarının başkasından geldiği yeni bir vicdan hüküm sürebilir. Dostlar ve düşmanlar dışında ara varlık konumlarının olmadığı bir yerde, herkesin ilgi ve sevgiyi hak ettiği bir varoluş egemen olabilir.

Homerik insanda, iyi vicdanla, güç istenciyle temellenen dolaysız eylem, hesapsız bir kahramanlık güdüsüyle yapılır. Oysa kötü vicdanla davranan kimse, eylemini zamana yayıp, doğru ânı kollar; intikamını alırken zarar görmemek ister. Kötü vicdan, intikamı askerlik hizmetine hapseder. Savaşçı eylem de, bir tür savunma, savgi göstermenin açılımı olur. Savaşlar, başka savaşlara ulanmaz; barışa, daha güvenli sevme koşullarına yer açmak içindir. Savaşçının eylemi, kendi yurduna tekrar güvenle kapanmanın, köyünde kasabasında rahatça var olabilmenin koşullarını yaratmak içindir. Yeni yurtlar açmak ya da eskilerini

dağıtmak için değildir. İyi vicdanla, koşulsuzca savaşanlar bir tür “üst insan” olurken, kötü vicdanlıların savaşa sürdüğü askerler, mümkün olduğunca gerçek savaş koşullarından uzak durmaya çalışırlar. Nietzsche’nin örnek verdiği Sparta’nın askerî başarısı da, savaşmaktan kaçınmayan erkekleri yaratabilmek için uyguladığı “agonistik” terbiyeden ileri gelir. Bir asker gibi değil de, kahraman gibi savaşı göze alan bu savaşçılar, güç istencinin beden bulmuş hali olurlar. Kendi kahramanlık anıtlarını, ölmeden hemen önce tamamlamayı umdukları bir heykeli daha da yontmak üzere savaşırlar.

VİCDANIN NESNESİZ VE ÖZNESİZ SESİ

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da vicdan üzerine düşünürken, tüm yapıtında olduğu gibi, varlığa ilişkin soruyla irtibatlı olmayan yan yollara sapmaz. Böyle bir görüngünün, "eksistensiyalin", varlıkla ilgili nasıl bir veçheye işaret ettiğine, bu dünyada mevcut bir ruh halinden, duygulanımdan kalkarak, varlığın muhitine dair nasıl bir sorgulama olanağı tanıdığına bakar. Vicdanlı olmak, sözgelimi kaygısızlık veya endişe gibi, bir başka duygulanımın biçimsel değerine sahiptir. Bu nedenle, Heidegger'in sorgusunun, daha iyi bir dünyaya ve yaşama dönük bir ilgi olduğunu çıkarsamak olanaksızdır. Bu tür yorumlar, ontik meselelerin ufku içerisinde kalır.

Heidegger'in vicdani sese başvurusundaki amaç, etik bir yönsemeyi açığa çıkarmak değil, varlığa ilişkin soruya yer açabilmektir. Bir varlık olanağı ya da "eksistensiyal" olarak vicdanın sesini, Dasein analizinin temel bir belirlenimi olarak bir kenara yerleştirir. Vicdanın sesi, onun görüngübiliminde paranteze alınmayan görüngüler arasındaki yerini alır böylece. Dasein'ın, belli ruh halleri içerisinde bu sesin hem öznesi hem de nesnesi olmasını önemser. Bu sesin sonradan yeryüzündeki seyrini,

ne türden etik meseleleri, adalet yapıları veya yasaları temellendirdiğiyle, “alelâde vicdan”ın meyillerini takip etmez. Daha çok varlığın bu yolla nasıl ses ve görüntü verdiğiyle, Dasein’ın olanakları içerisinde nasıl şekil bulduğuyla ilgilenir. Varlığın Dasein’a nazar vurma biçimlerini araştırır bir bakıma. Kendi ışığına, aydınlığına, ilksel olay yerine çağırarak ses verdiği bir varlığın analizi peşinde ilerler.

Heidegger için vicdanın sesi, var olanların olduğu taraftan değil, başka yer ve zamanlardan gelir. Genellikle böyle bir sesi duymaya açık olana yönelir ve sonradan onu adaletli olmaya, davranmaya, düşünmeye çağırır. Bu sesi duyan, eğer bir sorumluluk ya da kararlılıkla donanmadıysa, kendisini suçlar, ayıplar. Vicdansızlık da bu tarife göre, kendisini duyana “ayar veremeye” açık bu sese kulaklarını tıkayan ve kendi gündelik yasasını uygulayanın, dayatanın tavrıdır.¹ Varlıktan gelen bu ses Dasein’a her zaman ulaşmaz. Böyle bir seslenişi işiten, “daha sahih” yeni varoluş olanaklarının farkına varır. Bu sayede “olguşallığa”, gündelik dünyasına ve başkalarıyla sürdürdüğü yaşamına gömülmüş haldeyken kendisini duyuran bir vicdandan yükselen sese mazhar olur. Kalabalıklar içerisinde gayrisahih yaşam süren Dasein’ı “kendisine getiren” bir sestir (2001: 312, 313). Dasein, “kendisi olmadıkça” bu suçlayıcı sesi duymaya devam eder. “Gayrisahih insan”, bu sesle beraber vicdani bir sorumlulukla donanır ve “sahici” bir insan gibi davranmaya başlar. Gündelik dünyada karşılığı olmayan kökensel bir suça işaret eden ses, Kafka’nın *Dava* romanındaki gibi, Dasein’ı dayanaksız bir suçlamanın nesnesi yapar. Kendisini suçlanmış bulanın,

¹ Vicdansızlık, belli bir dünyanın sakininin diğerine sağırlaşması, kendi ile başkası arasındaki bağı inkâr etmesi gibi anlaşılabilir. Cahit Zarifoğlu, bu hâli tasvir etmek ister gibi, “Kimbilir her biri hangi dünyaya sağır” der. İsmet Özel, “İnsanlar hangi dünyaya kulak kesilmişse öbürüne sağır” gibi bir başka dize yazar. Turan Dursun, benzer bir durumu lirizmden uzak şekilde tasvir eder: “Bir şeyin insanlık dışı olması, İslamcının umurunda değildir. Elverir ki ‘İslam dışı’ olmasın”.

dünyaya ve başkalarıyla ilişkisine bakarak, geçmişine dönerek bulgulayamayacağı bir suçtur. Dünyayla alâkalı meşguliyetler arasından sızan, gündelik alışkanlıkları ve olağan iletişim yordamlarını askıya alan bir sesleniştir.

Heidegger, “vicdanın çağrısı” olarak dile gelenin bir tür “seslenme” olduğunu dile getirir de, ortaya çıkan “söyleme”, farklı ifade biçimlerine sahip olabilir (2008: 316). Sözgelimi resimli ya da yazılı bir söyleme de olabilir. Vicdanın çağrısı, sadece işitilen değil, aynı zamanda görülen, okunan bir duyumdur. Varlığın bir tür duygulanımı, ruh hali olan suçluluk ve onun kaynağı olarak vicdan, duyu ve ifadeler arasındaki ayrımların geçersizleştiği, ayrıcalıklı bir var olan olarak Dasein’in varlıkla rabıtalı olduğu varoluş düzeyinde gerçekleşir. Dasein’in belli ruh hallerine kapılmasına neden olan sesli, resimli ya da edimsel olabilen duyum ve ifadeler birbirlerine karışır. Bu ilksel varoluş zemininde, ne vicdanın çağrısının kaynağı bir özne ne de bu çağrıyı duyan bir nesne vardır. Vicdan, bu kökensel telaffuz sırasında, dünyadaki bir olaya, haksızlığa, suça işaret etmez; söz konusu telaffuzda, kamusal ya da beşeri vicdan gibi bir adalet beklentisi cisimleşmez.

Heidegger, vicdanı “dünyasal” bir adalet beklentisi ile birlikte ele alan yorumları “vülger” ya da “alelâde” olarak niteler (1996: 257). Ancak bu alelâdelik de “sahici” bir varoluşun nüvelerini içerisinde barındırıyor olabilir. Oysa sahici vicdanın sesi, mevcudiyete ilişkin bir nesneye, olguya, işleve vurgu yapmaz; kaynağı gibi göndergesi de yokluk, hiçliktir (1996: 318). Sahici vicdani çağrının, neden olduğu dayanaksız suç gibi, vaz’ ettiği, telaffuz ettiği bir adalet kaynağı da yoktur. Bu çağrı alelâdelik kazandıkça, dünyasal olanın ufku içerisine girer ve Dasein vicdanlı bir var olan niteliği edinir. Bu çağrı dolayısıyla “kendi olanaklarını” dinleyerek, hem suç işleyen hem de hüküm veren bir var olan konumu edinir. Vicdanın sesi, Dasein’in kendi varlık olanakları içerisinde bir yankılanmadır. Suçluluk ise, bir ruh hali olarak vicdani sese yaşam verir.

Kafka'nın *Dava* romanında, suç işleyen ve suç isnat eden kişi ya da makam aynıdır (2012). Joseph K., kendisini yargılayacak mahkemeyi ne görür ne de muhtemel suçun tam bir tarifine ulaşabilir. Bu soruyu cevaplayacak kimse de yoktur. Mahkemenin kapısını çamaşırcı bir kadın bekler sözgelimi. Kendisini yargılayanların dili ve niyetleri anlaşılmaz. Joseph K.'nın konuştuğu papazın söylediği gibi, "mahkeme senden hiçbir şey istemiyor. Geldiğinde seni alıyor, giderken de bırakıyor". Hem keyfilikten hem de zorunluluktan karşısına dikilen "Yasa Kapısı"ndan geçmesine engel olan sadece kendisidir; kapıcısı da yine kendisidir. Sadece onun için dikilmiş bir yasa kapısıdır. Ardında, kapıların başka kapılara ulandığı sınırsız bir içerisi vardır. Her kapının önünde vicdani bir çağrı ve ona cevaben bir suç varsayımı vardır; mevcut hukuksal yordamları kullanarak çözülemeyecek olan. Bu nedenle avukatlar da nasıl yaklaşacaklarını bilemezler. Sadece Joseph K.'ya özel, yeri ve zamanı belirsiz bir suçun kovuşturmasına makamlar ya da kişiler hazır değildir. Muhtemel suçun açık bir tarifi yoktur. Bunun yerine, Heidegger'in varlığın anlamına dair sorusu gibi, her olayın, araştırmanın kaynağı bir soruşturma vardır. Soru, kendi meselesini ve belki de cevabını yaratır. Kimin kim tarafından sorgulandığı belli değildir. Yargıç, tanık, sanık ve hattâ mahkeme salonunun da Dasein'in kendisi ve muhiti olduğu bir suçla ilgili işlemler vardır ortada.

Dasein'in vicdani bir celbi duyarak kendisine dönmesi gibi, Joseph K. da suçu kendinde arar. Muhtemel suçun kaynağı üzerine düşünürken, özellikle başkalarına dönük kayıtsızlığı üzerinde dursa da tam bir gerekçeye ulaşamaz. Dünyadaki "düşkünlüğü", başkaları arasına "fırlatılmışlığı", işlediği kökensel suçun kaynağıdır. Bu dünyanın ve başkalarının yarattığı telaş biraz aralansa, aralıksız olarak kendisini duyuracak bir vicdanın ve ondan ayrı tutulamayacak olan suçluluğun, ayıplamanın içerisine girer. Kaynağı belirsiz bir ses kendisini kınar durur. Vicdan ve suç karşılıklı olarak birbirlerini çağırır. Göndergesi

belirsiz bir sesi işitmenin sonucunda, suç ifadesiyle koşut olarak ortaya çıkan vicdan, ilksel varlık zemininde yürüyen bir kovuşturmadır. Duyum ve ifadenin birleştiği, ayrımsızlaştığı bu zeminde, bir ışık kaynağı gibi var olanları aydınlatan vicdanın sesi, duyu ötesi bir kaynaktan gelmez; Dasein'ın gündelik ve ortalama yaşamı içerisinde bir dile ve söyleme kavuşur.

“Sahici vicdanın” yokluktan gelen, sözcüklere dökülemeyen sesi, ne kadar “karanlık ve belirsiz” kalırsa, Dasein o kadar “endişeyle dolar”. Kimin kendisini çağırdığına dair bir soru da beraberinde ortaya çıkar (2001: 318). Duyulan sesler, öznel ve nesnel her iletişimden, söylemsel aktarımdan uzak bir bağlantının sonucudur. Bu sese kulak verdikçe, mevcut yasanın tanımı daha da belirsizleşir; suçluluk baki kalır. Bu ses işitildikçe, kimşenin suçu sabit görülemez, ucu açık bir kovuşturma devam eder. Ancak yasayı tasfiye eden kökensel adaleti inşa eden, bu sese kulak vermeyi sürdürme, bu belirsiz söyleyişe “ihtimam” gösterme edimidir. Böyle bir ihtimam, bir tür “merak” şeklini aldığı anda ya da sesin nereden gelip ve kime doğru yöneldiğini belirleme çabası ortaya çıktığında, ses artık işitilmez olur. Yani bir iletişim parçası gibi, sesin kaynağını, hedefini ve mesajını anlama girişimi, mesajın yok olmasına neden olur. Ses, kaynağı ve göndergesi yokmuş gibi yankılanır; ileti mesajın kendisi olmuştur artık. Kaynağa ya da göndergeye odaklı bir dikkat, sesi bastırır. Bu sesin kesilmemesi ve dolayısıyla vicdanın ayakta kalması için gösterilen ihtimam, onu merakla soruşturmayı, anlama, söyleme ya da yasaya tercüme etme fiillerini önceler. İhtimam göstermek, temel bir yüklem olarak, diğer yüklemlerden daha eskidir.

Vicdanın çağrısı, başkalarıyla paylaşılan kanıların, “gevezeliklerin” arasında kaybolmazsa eğer, bir an için ve belli belirsiz duyulan seslerdir. Dasein'ın gündelik dünyasında ve herkesle paylaştığı yaşam kalıpları içerisinde içeriği ayırt edilemeyecek bu söyleyişin temel ifadesi, “kaybolmuşluk”tur; dünyada ve herkesle uyum içerisinde yaşamak için bu ilksel sesi bastırması ge-

reken Dasein'ın yitikliğidir. Dünyevi söylem ve meşguliyetlerin böyle bir sese çok yabancı olduğunu fark eden Dasein'a, işit-tikleri, gördükleri, yaptıkları yavan gelir. Nasıl ki gündelik olan varlığa yabancılaşmayı, ondan neşet eden ışığı ve sesi "yanlış anlamayı", onun ilksel duyusunu kalıp söyleyişlere tercümeyi zorunlu kılıyorsa, varlıktan gelen bu ses de, gündelik olanı ilksel kaynaklarına taşıyarak yabancılaştırır. Bu sesi işiten, diğer var olanlar ve başka Dasein'lar arasında, "herkesle birlikte" ne kadar tekinsiz koşullarda olduğunu anlar. Ama vicdanın sesi, herkesçe paylaşılan bir dünyada kaybolmuş Dasein'ı "geri çağırır" (1996: 253).

Varlığın muhitinden, gündelik, olgusal dünyaya doğru yol aldıkça, Dasein'ın duyum ve ifade biçimleri daha da seçikleşir; seslerin, bakışın kaynağı, yönelimi belirginleşir. Vicdanın sesi, gündelik ya da alelâde koşullarda, bir başkasından bana, bize doğru gelen, amacı ve yönü az çok belli bir sesleniştir. Ancak bu ses varlıkbilimsel (ontolojik) nitelik kazandığında, Dasein'dan kendisine doğru yönelir. Kendi imkânlarına ihanet etmiş gibi, daha iyisini yapacakken daha yavan bir zaman ve yer parçasında yer tutan kimsenin kendisine yönelik suçlayıcı iç sesi gibi ortaya çıkar. Eğer dinlemesini bilirse, bu sese ihtimam gösterirse, yeniden varlığın duyusuna sahip olmasını mümkün kılacak bir çağrıyla karşı karşıyadır. Oysa Heidegger'in yüzünü varlığa dönmüş analizinde, gündelik görüngüler nadiren bu ilksel düzeye erişir ya da oradan gündelik dünyaya geri dönerler.

Dasein için bir çeşit kendi olma biçimi yaratan "sahici" vicdani ses, onun varoluşundan başka bir yerden gelmez. Vicdanın sesi, Rimbaud'nun, "ben bir başkasıdır" şeklinde ortaya koyduğu gibi, olanaksız görünen bir iyeliğe sahiptir. Benim ya da başkasının tasarımlarını, iradesini aşan ve içine düştüğüm bir ruh hali ve "dünyasal düşkünlük" sonucunda beliren bu ses, hem içimden hem de ötemden gelir. Vicdanın sesinin, hem içkin hem de aşkın bir tarafı vardır; Levinas'ın "yüz" olarak tarif ettiği görüngüye benzer. Bu ses, benim zihinsel çabamla,

yeryüzünde adalet arayışımı, mevcut düzene, yasaya dönük bir itirazımla duyulur olmaz. Ruh halime şekil veren etik bir kaygının doğrudan sonucu da değildir. Vidanın sesi, “alelâde vicdan” tarifinde olduğu gibi, bende saklı bir hakkaniyet duyusunun karşılığı da değildir. Negatif teolojinin önermeleri gibi, tenzih edilen bir yer ve zamandan, varlıktan gelir. Bu yüzden iyeliği, kaynağı, içeriği ve biçimi belirsiz kalır.

Vidanın sesi, mevcudiyeti, “el-altında-hazır-olanı” duymaya açık kulak ve gözlerin ne ölçüde keskin olduğundan bağımsız olarak, yokluktan çıkıp gelir. Bu nedenle dünyasal sesler, var olanların uğultusu ve bitimsiz “gevezelikleri” aradan çekilse de müspet biçimde duyulamayabilir. Ama mistik bir görüngü de değildir. Vidanın sesi, Dasein’a doğru yolu gösteren kutsal bir ses, görünüm değildir. Mistikler için bu sesin kaynağı sayılan Tanrı da bir başka var olan olarak varlıktan sudur eder. Kendisine inananlara yeni feyz kapıları açmaz; daha çok ondaki düşkünlüğe, varlıktan uzaklığa ait bir belirti, işaret gibi tecrübe edilir. Vidanın sesini işitmek gibi çok temel bir yüklem, endişe içinde ve yaşamını üzerine kurduğu uçurumun duyusuna sahip bir var olanın yetilerinden birisidir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da birçok başka görüngüde belirlediği gibi, vidanın sesinin de dünyadan ve başkalarından geldiğini ortaya koyar. Bu nitelikte bir ses, mistik tefekkürler sonucunda değil, dünyada ve başkaları arasındayken şekillenen varlığa-yönelik-ihdimamın sonucunda işitilebilir. Bir başka deyişle, endişeli bir ruh haline koşut viddani ses, dünyaya dönük ilginin sahibi bir Dasein’ın, varlığa yönelik ihtimamın nazarı, sesi altında kalması gibi tarif edilebilir; viddan, “ihdimamın çağrısıdır” (2001: 322). Dünyasal olana ve başkalarına dönük ilginin uzanımı olarak, bireysel ya da kamu viddanı gibi açığa çıkan, var olanlara ait ontik ses, ontolojik ya da varlıkbilimsel nitelikteki bir viddanı temellendirir. Dasein’ın ruh haliyle karışık, gündelik kanılarla, dünyasal kaygılarla bu sesi yorumlamasındaki “yanlış anlamalar”, Heidegger için önem taşımaz; böyle

bir sesin çıkıp gelişindeki biçim ve bu çağrıdaki varlıkbilimsel değer önemlidir. Dolayısıyla bu analizde, etik olanı olmayan-dan ayırmak olanaksızlaşır. Levinas sonradan, bu yaklaşımı tashih eder gibi, en ilksel belirlenimin “ilk felsefe” olarak nitelediği etik olduğunu ortaya koysa da, vicdanın sesi Heidegger için daha eski bir görüngüdür.

Vicdanın hem çok derinlerden hem de çok yakından gelen sesi, nedeni belli olmasa da, Joseph K.’nın içerisine düştüğü türden bir suçluluk veya “borçlu olma” duyusunu da beraberinde taşır. Belirgin bir hatasından ya da ihmalinden ileri gelmeyen (2001: 327) suçluluk duyusu içerisindeki Dasein, Joseph K.’nın yaptığı gibi, kendi muhtemel suçunun nedenleri peşine düşer. Bu suç, Dasein’in varoluşunu borçlu olduğu varlığa sırtını dönmemesinin, uzak düşmesinin, dünyada ve başkaları arasında fazla zaman geçirmemesinin, özünde tekinsiz olan gündelik dünyada yerini yadırgamamasının sonucudur. Güncel yaşamda karşılığı olmayan bir suç veya borç olduğundan, Joseph K.’nın başına gelenler gibi, suçunu dillendiren makam, suçun sahibi veya mahkeme süreci olağan olmaktan uzaktır. *Suç ve Ceza*’da Ras-kolnikov’un içerisine düştüğü türden bir boşluk duyusu, endişeli ruh hali bu suçun cezası, kefaretidir. Diğer yandan Dasein’in yine başka ruh halleriyle baskılayabileceği, görünmez kılabilceği bir suçtur. Suçlu-olmak, Dasein’a ait eksistensi-yallerden birisi olarak, varlığın muhitini işaret eder. Suçlayan sesi duyabilmek, vicdani çağrının bir nesnesi gibi kendini duymak, sahih bir varoluş güzergâhına yerleşmenin de işareti olur. Dasein’in hizasını bulduğunu, dolayısıyla varlığa dair sorunun bir özne/nesne’si olabileceğinin de belirtisidir.

Nasıl ki nedenleri dünyada olmayan endişe duyusu, bir tür eksistensi-yal ise, varlıktan gelen boş bir sesle, deyim yerindeyse ‘hallenmek’, vicdani bir sorgunun içerisine girmek ve suçluluk duymak da aynı ölçüde sahih ve “iyi bir ruh haline” işaret eder. Çünkü vicdanın sesini duyma yetisi, “vicdan-sahibi-olma-isteği”nden ayrı düşünülemez (2001: 335). Dasein için sahih va-

roluşun kapısını açan bu kararlılıktan ayrı düşünölemeyecek olan suçluluk, nedenleri aranmadıkça, görmezden gelindikçe yok olur. Bir zamanlar ahlâken doğru ve yanlış temellendiren suçlu-olma hali, unutulduğunda, güncel ahlâki değerler de o ölçüde sağlamlaşır. Bir başka deyişle, ahlâk, moralite, yasa gibi kavramlar, kendisini temellendiren vidani sesin ve onunla koşut suçluluk duyusunun bastırılmasıyla olanaklıdır. Varlığın kendini ifşa etme kiplerinden birisi olarak vidanın sesi, nasıl Dasein'dan kendisine doğru yöneliyorsa, gündelik ve dünyasal öznelere vidani çağrılarında, muhasebelerinde de benzer şekilde özne ve nesne, çağrıyı yapan ve yapılanın çakiştığı fark edilebilir. Sözelimi ortada vidana dokunan bir olay cereyan ettiğinde, “insanca hareket etmek”, “erkek gibi olmak”, “Türk gibi davranmak” ifadelerinde olduğu gibi, vidani çağrı, insanlığı, erkeklığı, Türklüğü inşa eden varoluş temellerine yönelir.

Nesnesiz ve öznesiz olsa da, Dasein'ı nedensiz yere suçlu ilan eden, belli muhtevası olmayan bir ses, dünyevi ahlâki değerlerin inşası için, belli şekillerde yorumlanması ve dolayısıyla “yanlış-anlaşılması” zorunludur. Bu çağrının göndergesi boş olsa da, “keyfi değildir” (2001: 333). Dasein'ın ruhsal ve bedensel yetileriyle, olanaklarıyla, yazgısıyla önbelirlenmiştir. Gündelik ahlâksa, izini taşıdığı varlıkla bağlantılı Dasein'a ait olanakların bir yorumu, el-altında-hazır, indirgenmiş biçimlerinden birisidir. Anlamsız ve göndergesiz bir sesi, biçimsiz ve içeriksiz sesleniş, ahâki veya yasal olana indirgemek için, Heidegger'in “kötü bir ruh hali” saydığı “bilmeye” açmak gerekir. Oysa varlığa ilişkin tüm görünömler, görüngöler gibi, vidanın sesi de bir açığa çıkma, *aletheia* tecrübesi olarak, kendisini açtığı anda kapar; varoluştaki hakikatine kavuştuktan sonra kendisini yalanlar, inkâr eder. Varlığın neden olduğu duygulanımlar, ruh halleri, ontolojik farkla temellendiklerinden, kalıcı ve tutarlı bir hakikat çerçevesine raptedilemezler.

Varlığın açığa çıkması, sesi, görüsü ya da duyumu, Dasein, kendi modern dünyasında meşguliyetlerle dolu karmaşık bir

yaşam kurduğunda, daha da güçleşir. Bu sesin duyulma sıklığı, biraz da varlığa ilişkin sorunun ne kadar ufkumuzda olduğuyla ilgilidir. Hep sözü edilegelen ve özünde bu sestən feyz alan, kökense bir seslenişin hatırasını taşıyan, bireysel ya da kamusal vicdanlar olsa da, gündelik ve varoluşa dair bu iki ses arasındaki fark, var olanlarla varlık gibi bir uçurum mesafesiyle ayrılırlar. Heidegger'in ilgisi de, vicdanın sesinin ne ölçüde adalet, özgürleşmeye, etik ilkelere, moral değerlere hizmet ettiğinden çok, bu iki sesin birbirlerinden ne ölçüde farklı olduğu ya da aynı kökenden olup olmadığına odaklanır. Dasein'in içerisine düştüğü suçluluk ve borçlu olma duyusu bu farkın göstereni olur bir bakıma. Vicdan, bu iki ses arasındaki uyuşmazlığı fark edebilmek, ontolojik farkı duymak ya da görmekle ilgilidir. Var olanlarla varlık arasındaki uçurum, öncelikle endişe gibi bir ruh hali içerisinde açığa çıkar. Bu farkı görmezden gelmek, vicdanın sesine kayıtsız kalmak, varlığa yabancılaşmak veya endişeli ruh halinden kurtulmak yolunda ortaya konan çeşitli girişimler, Dasein'in güncel, doğal veya "ortalama" davranışdır. Vicdanın sesi, gündelik dünyada uygulanabilir herhangi bir öneri taşımaz, dayatmaz ya da telkin etmez (2001: 340). Kolay ve olağan olan, bu sese kulak vermemek, kayıtsız kalmaktır. Kayıtsızlık ve "ortalama" olmak, Dasein'in varoluş bilgisine kayıtlı temel görüngülerdir. Bu nedenle, gündelik dünyanın herhangi bir sakini için vicdanın sahici sesinin yaşam boyu duyulmama ihtimali oldukça yüksektir.²

Hedeigger, Dasein'in duyduğu bu sesin, kendi varoluşundan mı, varlığın çağrısından mı ileri geldiğini ayırt etmeyi önemli sayar. Varlığın sesi, Dasein'in dünyasal, alelâde vicdanını temelendirse de, tüm vicdani sesler varlığa ait değildir. Gündelik olandan varlığın sesine doğru yol alınabiliyorsa, bu sesin sahik,

² Bu türden bir Dasein, Marcuse'nin (2002) "mutlu bilinç", Sartre'ın (1984) "kötü niyet" (*mauvaise foi*), Lacan'ın "yanlış tanıma" (*meconnaissance*) içerisinde gördüğü kimselerle benzeşirler.

varoluşa ait bir görüngü olduğunu söylemek olanaklıdır. Dünyasal ses, zamanla varlığın sesinden farklılaşabilir. Ona karşı bir ses olabilir ya da başka seslerle karışıp, kökensel izlerini kaybedebilir. Ama varlığın sesi, bu sestten ayrı bir yerde yayılmaya devam etmez; Heidegger için dünyasal sesin açtığı varoluştaki dile gelmeyen ya da duyulur olmayan bir ses zaten yoktur. Ama bazı dünyasal seslerle varlığın sesi üst üste biner. Sahihlikse, dünyasal sesin varlığınkine yakınsaması değil, bu uyuşmanın kendisinde aranmalıdır.

Dünyada ve başkaları arasındaki Dasein'in çıkardığı ve duyduğu seslerin, varlığın açıklığında mı yoksa kendi metafiziği içerisinde mi dile geldiği, seslerin sahiciliği bakımından ayırt edici önemdedir. Güncellikte, olgusalılıkta, dünyada ve başkaları arasında açığa çıkan sahicilik, metafizik kapanımlarını aralamış, varlıkla kökensel ilintisini inkâr etmeyen, gizlemeyen bir duyumda ve ifadede ortaya çıkar. Bu ilinti kurulduğunda, yavan seslerin arasında sahic başka duyumlar ortaya çıkar. Böyle zamanlarda, Dasein'in varlığının kendi varoluşunda yattığı belli olur. Vıdanın sesiyle kendisini suçlu ve borçlu saydıkça, unuttuğu, ilgilenmediği, ihtimam göstermediği bir tarafını hatırlar. Gündelik pratiklerin tersine, kendisini yoksun, endişeli, suçlu ya da ölüme yakın saydığında, varoluşu tamamlanır. Bunlar noksan, açılmadan kalmış, üzeri örtülmüş ya da sahic olmayan görüngülerce gizlenmiş olduklarında bile, Dasein'in olanaklarıdır.

Vıdanın tasalandıran sesi, kendisini duymaya açık olan Dasein'in güncel durumu hakkında bir şeyler dile getirmez ya da onu bir retorikle baştan çıkarmaz. Tüm güncel kaygı ve durumların “üzerinden geçen” böyle bir ses, sarıh cümleler şeklinde dile gelmez: “İsim, durum, memleket veya itibar gibi sorulara cevap vermemekle kalmaz, onu ‘dünyasalı’ cihet alan bir Dasein anlayışı için tanıdık olabilecek bir imkâna dâhi yaklaştırmaz. (...) Celp, hadiselerden haber vermez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın celbeder” (2008: 290, 293). Heidegger'in yapıtı

da, vicdanın ketum sesi gibi, belli bir zaman ve yer parçasını işaret etmekten uzak şekilde güncelliğin “üstünden atlar”. Düşününün tüm yapıtında, müspet bir tarihe ilişkin göndermelere, yer isimlerine, toplum, devlet, kültür gibi kavramlara neredeyse rastlanmaz. Yazdıklarında, Aristoteles’le zamandaş olmadığını gösteren belirgin bir iz yoktur. Düşüncesi, zaman ve yerden bağımsız olarak ifadesini bulur.

Dasein için vicdanın sesi, iletişim kurmaya dönük bir çağrı değildir. Vicdan, âdeta kendisini seslendirir. Bu ses, hem bir fiil hem de fail gibi ortaya çıkabilir: “Duyulur niteliktedir ve ayrıca onunla laflamaya gerek yoktur. (...) Meraklı kulakların duyabileceği, ağızdan ağıza aktarabileceği” bir şekilde dile gelmez (2008: 291, 293). Ancak farklı bir duyum aralığı içerisinde gelen bu seslerin anlaşılır sözlere dökülebilmesi için, Dasein’ın kendisini “modifiye” etmesi gereklidir. Bizzat kendi söylediğini dinlediği, kendisini celbettiği bu seslenişte, sesi işitmekte olana dönük “kendi olması”, dünyada ve başkaları arasındaki düşkünlüğünden uzaklaşması çağrısı vardır. Kendisini yola gelmeye çağırırken ortaya çıkan bu sesleniş, “herkes-benliğine”, sözde özgürlüğün “rahatlatıcılığına” sığınmış, “tekinsizlikten kaçan” Dasein’ı yerinden çıkarır:

Söz konusu celp, *bizim kendimiz tarafından* ne planlanır ne de iradi olarak icra edilir. ‘O’ celbeder –beklentilerimize rağmen ve hattâ irademize ters olarak öte yandan bu celb, kuşkusuz ki benimle birlikte var olan bir başkasından gelmez. Celb benim *içimden* gelir ve fakat benim *hakkımdadır*. (2008: 291)

Vicdanın tasalandıran, suçlayan sesi, “yuvasız”, “dünyanın hiçbirliği içindeki çıplak öylelik” olarak kalmış Dasein’dan gelse de, “yabancı bir ses gibidir” (2008: 293); “Dasein’ı başka kimseyle karşılaştırılmayacak şekilde kendisiyle yüz yüze getirir”. Vicdanın sesiyle cezbedilen veya celbedilen kimse, “herkes” arasında müstesna, benzersiz bir var olana dönüşür; kendi olur. Çelişki-

li görünse de, Dasein benlik olanaklarını kaybettiğinde, sahip olduklarını yitirmiş görüldüğü koşullarda kendi olmaya daha fazla yaklaşır. Vicdanın sesi dolayımıyla kendisiyle yüzleşen Dasein, “kendini başka yollardan yanlış anlama ve bilememe olasılığından kökten bir biçimde koparılmış olur” (2008: 293). Bu yüzleşmede asıl tekinsiz olanın, “dünya-içinde-başkalarıyla-var olma” hali olduğu açıklık kazanır.

Vicdanın celbeden sesi, “*sükût* halinde” konuşur. Dasein’i “varlık-imbânına” çağıran bu ses, “herkesin lakırdısı”, türlü “gevezelikler” içerisinde “ketumiyet” yoluyla dile gelir. Celbedilene “buz gibi bir katiyetle” isabet eder. Bu sesle açılan “tekinsizlik, Dasein’a yetişir ve onun kendini unutmuş kaybolmuşluğunu tehdit eder” (2008: 293). Dasein’ın ortalama, doğal hali olan “herkes-benliğini” “hükümsüz”, “kifayetsiz” kılan bu seslenişte, “hata ve ihmallerle” ilgili somut bir öneri dile gelmez. Gündelik ya da “alelâde vicdan” kavrayışı, rahat mı rahatsız mı olduğu belli olmayan bu vicdandan “neşet eder” (2008: 295). Vicdanın sesi, henüz yasa, hak, hukuk, adalet, töre, namus gibi kavramların var olmadığı bir yer ve zamandan geldiğinden, “eleştirel” olup olmadığı belirlenemez. Sadece Dasein’a ait bir varlık imkânı duyulur olur. Değer yüklü olmayan seslenişe karşılık gelen “sahici duyma”, “doğru şekilde duymanın” yanında, bu sesi “yanlış duyma” da, Dasein’ın olanaklı bir halidir. Doğru ya da yanlış şekillerde duyulabilir, anlaşılabilir ve yorumlanabilir olan bu sesin gündelik dünyada nasıl bir mecrada yer tutacağı, bu seste vaz’ edilmiş, kayıt altına alınmış değildir. Celp, tümüyle “mesnetsiz”dir (2008: 296). Boşluktan gelir ama böyle olması, “keyfi” olduğu anlamına gelmez. Varlığın yazgısını taşıyan, yeri belirsiz bir açıklıktan geldiğinden, temelde bu yazgıyla uyumlu bir “vecibe”yi, “şu veya bu şekilde” duyurur (2008: 296).

Vicdanın sesini, Dasein’ın kulaklarında ketum şekilde ama bir “vecibe” gibi dillendirileni doğru ya da yanlış işitmek olasıdır. Ama dile geleni sahici şekilde duyması için, Dasein’ın dünyasal bağlarından gelen sesleri bastırması zorunludur. Bu sesle-

nişin, doğru, sahih ya da “fenomenal” şekilde duyulması, Dasein’in ne kadar “kendisi” olduğuyla ilişkilidir. Kendi tekinsizliğiyle çekinmeden, kararlılıkla yüzleşmesiye, varlığın nazarına ne ölçüde açık olduğuyla ilişkilidir. Kendi olmakla doğrudan alâkalı vicdanın sesine kulak vermek, aynı zamanda seslenenin Dasein’a bakmasıyla mümkün olur. Duymak, hem görmenin hem de işitmenin ortak adı olur. Dasein, kendilik ölçüsüne göre, bu vecibeli çağrıyı, sorumlulukla duyar ya da “huzurlu” bir vicdanla karşılar ve duyduğuna kayıtsız kalır (2008: 297).

Vicdanın sesi, Dasein’ın önünden ya da berisinden gelir. Bu sese kulak verebilmek, gündelik alışkanlıkların dışına, farklı bir zaman ve yere “atlamayı” gereksinir. Alelâde bir tefsir içerisinde, bu ses geriden geldiğinde, ileriye dönük bir vecibe, sorumluluk gibi duyulurken, ileriden geldiğinde, “suçlayıcı” şekilde işitilir. Oysa varlıktan neşet eden vicdanın sesi, bu ikisini de beraberinde taşır. Bu nedenle iyi ve kötü tefsirlere eşit derecede açıktır. Hem “ileriye-imleyen-ikaz-eden” hem de “geriye-imleyen-ayıplayan” vicdan, aynı çağrı, sesleniş içerisinde taşınabilir; “tembihleyici” veya “ayıplayıcı” olabilir (2008: 307, 309). Çünkü bu çağrıda “müspet” bir muhteva yoktur; Dasein’ın ruh hali ve kararlılığı, bu seslenişin nasıl duyulacağını ve nasıl bir fiilde edimleşeceğini belirler. Ancak her nasıl duyulursa duyulsun, keyfilikten uzak, “sahihtir işitme”, Dasein’ın kendi olma kararlılığına uygun düşen bir duyma ve ifadenin karşılığıdır.

Sessizce dile gelen vicdanın çağrısında doğru, sahici bir şekilde duyulmuş bir celb, aynı zamanda varlığın Dasein’ı görmesi, nazar etmesinin de karşılığıdır. Sadece işitilen değil, görülen de bir duyumdur; “ses beliriveren bir şeydir” (2008: 307). Heidegger, bu çağrı için, “duymakla kavranır” diye yazsa da, vicdanın sesi, işitmenin görmekle eşanlamlı ve eşbiçimli olduğu varlıkbilimsel bir zeminde dile gelir. Sessizce çıkan sesler, “sözün özsel bir imkânı” olan “sükûnet” yoluyla dillendirilir: “Celp, sükût içinde cereyan eder. Vicdanın sözü asla sözlü beyan şeklinde değildir” (2008: 312, 313). Bu seslenişte ketum bir

şekilde “niyet edilene” uygun düşen işitmenin sahiciliği, Dasein’in varlığın ufkunda olmasıyla mümkün olur. Dasein, varlığın nazarına ne kadar açık olursa, bu sesleniş de kendisine o ölçüde “çarpıtılmadan” ulaşır.

Vicdanın sesine kulak veren Dasein, “vecibe içinde olmak”, “borçlu olmak”, “birine verecekli olmak”, “başkasına hakkını geri vermek” gibi haller içerisine girebilir (2008: 298). Bu ilksel ses, kendisini doğru şekilde duyanı sorumluluklarla donatan etik bir çağrıyı şekillendirir. Bu sesleniş belirgin bir etik vaz’ etmese de, Dasein’ı taşıdığı belirli bir sorumluluk gereği kararlı olmaya çağırır. Bu sesin, başkalarıyla kurduğu huzurlu yaşamında gündelik telaşlar içindeki Dasein’a hiç ulaşmaması da mümkündür. Üstelik doğal olan da budur. Dasein, bu kökensel sesi, duyabilir, duymayabilir ya da yanlış duyabilir; tümü onun varlık imkânlarında kayıtlıdır. Bu sesin dünyasal karşılığı, türlü ödevler, yasal işlevler, moral ya da etik değerler olmak zorunda da değildir. Varoluşun bir görüngüsü olarak vicdanın sesi, Dasein’a bir hakikati duyurur. Vicdanın sesini duyma kararlılığı ile kendi olma biçimleri arasında doğrudan bir ilişki bulunabilir:

Celbetmeyi doğru olarak duymak demek, kendi en zati varlık imkânı içinde kendini anlamak demektir. (...) Dasein, ancak vicdan içinde kendi fiili varoluşunu kendine mümkün kılabilir. (2008: 317)

Bir çeşit kendilik tarafından duyulan ve hem özne hem de nesne olan bu sesler, Dasein’ın dünyada mevcut şeylerle ilgilenmesinin yanında, başkalarına da itina göstermesini duyuran ihtimamın seslenişidir. Bu çağrı ya da celp, kendi olanaklarının “gerisinde kalan”, bu ihtimamı eksik veya yanlış şekillerde gösteren ve bu yüzden varlığına uygun olmayan “batıl” bir yaşam süren müstesna bir var olana yönelir. Batıllık, kendi varlığının nazarından, sükût içindeki sesinden ayrı düşmektir. Varlıktan neşet eden nura, ışık veya sese açık olmamak anlamındaki batıllık, kendi varlığıyla varoluşu arasındaki ontolojik farkı ka-

patma kararlılığından uzak, rahatına düşkün, huzurlu bir varoluş arayışında olmak demektir.

Kendi gerçekliğini, metafiziğini yaratan batıllık, bir zaman sonra Dasein'in vicdanın sesiyle tekrar ayar bulmasını olanaksız kılacak bir mesafeye açılmasına neden olabilir. "Batıl olma, Dasein'a yapışmış karanlık bir nitelik olup, yeterince geliştiğinde Dasein'ın onu söküp atabileceği bir şey değildir" (2008: 302). Batıllık koşullarındaki Dasein, açılanmadan kalır, kendi imkânlarına yabancılaşır, "düşkün varlığı tarafından kapalı tutulur" (2008: 303). Bu düşkünlük artıp, varlıkla var olanlar arasındaki mesafe açıldıkça, varlığın celbinin duyulma koşulları da o ölçüde yok olur; vicdanın sesi karartılır. Dasein, en çok gereksinim duyduğu zamanda, kendisini hizaya getiren bu sestten ayrı düşer. "Herkes içinde kaybolmuş" ve batıllık içindeki Dasein'ı "kendine getirecek" bir çağrı, karmaşık, meşguliyetlerle dolu yaşamında duyulamaz olabilir. Bu durumda, Heidegger'in katlanılmaz bulduğu "keyfi" davranışlar, haller ve düşünceler yaygınlaşır. Dasein ayar bulmaz, hizaya gelmezse, düşüncesi, kavrayışı ve yaşamının teslim olduğu keyfilik ve onun uzanımı "vicdansızlık", gündelik yaşamın doğal, ortalama inşasının temeli olur (305). Batıl bir yaşam süren Dasein, bu durumda vicdansız davranmayı seçmiş olur. Çünkü dünyada ve başkalarıyla olmak ve davranmak, vicdanın sesinin bastırılmasıyla olanaklıdır. Bu anlamda vicdansızlık, varlığın ifadesi seslere kulak tıkayarak eylemek, çalışmak, konuşmak, tasarlamaktır.

BAŞKASI OLARAK KENDİSİ

Paul Ricœur ve Heinz Kohut'un, "kendilik" kavramını nasıl anladıkları üzerine düşünmek, bir düşünür ve klinisyenin (veya terapistin) yapıtlarını karşılaştırmak yersiz bir çaba sayılabilir. Ama kendi'nin başka'yla bağına anlamak konusunda zihin açıklığı kazandırabilir. Kohut, kendiliği analitik bir kavram gibi ele alırken, Ricœur, daha çok ilksel bir görüngü sayar. Kohut, kendi'nin başka'yı varoluşundan kesip atmasını ruh sağlığı için gerekli görse de, Ricœur, bu bağın yok edilemeyeceğini anlatır. Kohut, mesleği gereği, karşısına oturanın dengeli bir ruhsal aygıtı kavuşması için çabalar, kendisine yolu düşenin iyileşmesi için ne yapabileceğini düşünür. Oysa Ricœur, fayda arayışından uzak, borçsuz bir düşüncenin peşine düşer. Kohut kendi'nin ilksel şekilde irtibatlı olduğu başka'nın varlığını fark etmiş olsa da, onun işlev, denge, sağlık peşinde, işine gücüne odaklanmak isteyen "danışanları" için, bu bağın güçten düşüren, karmaşa yaratan, aşırılıklara neden olan etkisini bastırmak önem kazanır. Ricœur, bu gibi sorumluluklardan uzak bir irtibatın doğasını anlamaya çalışır. Kohut'un sürekli işe koştuğu aynı'nın gücüne rağmen, kendiliğin başkalıktan ayrı olamayacağını,

ikisinin varlığının koşut olduğunu dile getirir. Kendi, hep başkasından dolanarak “kendisine gelen”dir. Kendiyle aynı olup, ben’e, özneye dönüşmek benlik sahibi olmak, gündelik uğraşların dünyasında huzur ve başarı için zorunlu olsa da, aynılık her zaman yanılsamalar, karartmalar sayesinde varlık kazanan bir inşadır. Lacanca söylenirse, kendi’yi başka’dan uzak tutmak, ancak “yanlış tanıma” (*meconnaissance*) ile olanaklıdır.

Kohut’un ifadesiyle, “ruhsal aygıtın” odağında yer alan benlik, kendilikle başkalık arasındaki bağı sürekli denetler ve bu bağlantıyı verimli kılar; işlevli bir özne için dağınık kendilik parçalarına yönelik bir çeşit yerçekimi etkisi yaratır. Kohut, böyle bir tertibatın daha da kusursuz işlemesi için, türlü akıl yürütmelere, klinik tecrübelere, deneylere yaslanırken, Ricœur böyle sorumluluklardan uzak, arkasına yaslanır ve bu kökensel bağın niteliğini anlamaya çalışır. Her ikisi de kendi ve başkası arasındaki alâkayı yer yer temel yüklemeler üzerinden tarif ederler; ikisi arasındaki titreşimlerden, salınımlardan söz ederler. Ama Kohut, temel yüklemelerin benlik için sağlıklı olmadığını, daha işlevli ve yapılaşmış fiillerle değiştirmek gerekliliğini ortaya koyar. Terapinin bir amacı da, bu salınımların türlü aşırılıklara meyletmemesi, “sapıkça” yönelimler edinmemesine mani olmaktır. Özellikle benlik, bir “üçüncü” gibi arada olmadığında baş başa kalan kendi ile başkasının ilişkisinde böyle sapmalar, yer değiştirmeler cereyan eder.

Kohut’un sınırlarını çizdiği “kendilik terapisi”nde kendine dönmesi istenen “hastanın” içebakışı, bir tür arınmayı sağlarken, Ricœur için kendine dönmek, yerinden çıkmaya, kendiliğin başkası üzerinden tekrar inşa edilmesine hizmet eder. Kohut da böyle bir zeminin farkındadır ama o bir düşünürden farklı olarak, kapısını çalanların bu kaynaşma içerisinde nasıl işinde gücünde, “hedeflerine odaklanmış” insanlar olabileceği üzerine düşünür. Uyguladığı yöntemler, Foucault sözlüğü içerisinde dile getirilirse, bir “kendilik tekniği” ya da muhasebesi gibi anlaşılabilir. Bu muhasebenin süreklilik kazanması,

hesapların doğru tutulduğu, herhangi bir sapma, tutarsızlık olmadığına güvenceye almak içindir. Oysa Ricœur için kendilik muhasebesi ya da vicdani soruşturmalar, ortaya çıktığı bağlamda kökensel bir tutarsızlık yaratır; bu soruşturmanın sonuçları yeni bir dile, öğretiyeye, duyuma, ifadeye yer açar.

Kohut, birçok başka ruhbilim yaklaşımına göre, “hastanın her zaman haklı olduğunu” (2013: 10) dile getirirse de, özellikle benlik ve kendilik arasında kurduğu denklemde, kendi’yi son çözümlemede aynı olanın insafına terk eder. Onu başka olandan uzak tutmanın türlü yollarını araştırır. Bu sırada sadece işlevli benlikler yaratma güdüsüyle akıl yürütmez, kendisine yolu düşenlerin aynı zamanda yaşamdan keyif almalarını ve bunu doğru araçlarla yapmalarını bekler. Sonuçta uygulamalı ve müspet bir bilim sahası içerisinden konuşması, bu gibi ilgileri anlaşılır kılar. Kendisine başvuranların, belirli bir söylem, ahlâk ya da alışkanlıkları, keyifleri etrafında şekil bulan bir tutarlılığa uygun davranmalarını ister. Diğer yandan Ricœur, kendiliğin başkalarıyla irtibatı üzerinden biçimlenen bir vicdanın izlerini sürer. Kohut da böyle bir duyarlılığa sahiptir ama kendilikten gelen sesleri, normatif, normalleştirici bir işlev içinde bastırmayı gerekli görür.

Ricœur’ün bir çeşit yorumbilgisi yardımıyla, kendi ve başkası arasında kurduğu alâkayı anlamaya çalıştıktan sonra, Kohut’un bu zeminde nasıl uygulamalı bir ruhbilim teklif ettiğini dile getirmeyi deneyebiliriz.

Eylem Olarak Kendi

Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi* eserinde, “kendilik” türünden bir iyeliğin tekrar eden “mizacını”, “başkası üzerinden kendine bakma”nın sonucu gibi tarif eder. Bilge Karasu da, bunu açıklıkla dile getirir: “Dünyamızı, dünyayı, insanları, oyunları, ilişkileri başkalarının aracılığıyla ya da yardımıyla tanımlamak çok önemli. ‘Bireyin kendini fark edişi, tarihsel yaşamın fa-

sit dairesinde titreşir, durur' diyen Gadamer için bu nedenle nesnelcilik bir kuruntudan ibarettir" (1997: 51). Ricœur, kendi ile başkası arasındaki irtibatı, *idem* ve *ipse* türünden kimliklerin bağlantısı içinden anlatır.¹ Başkası kendi'yle irtibatlı olunca "anlatı-kimliği" ortaya çıkar. Özne felsefelerinin kendiliği bir tür benliğe, aynılığa doğru çekiştiren yaklaşımlarının "hem olumlu hem de olumsuz mirasıyla" hesaplaşır. Bu sırada, Descartes ile Nietzsche arasında bir yol tutturmaya çalışır. Kendisiyle "aynı" kalamayan, "başka, öteki, karşıt, zor, değişik, farklı, eşitsiz, oransız, benzemez, ters, aksi" (2010: 4) gibi sıfatlar edinebilen, aynı ve başka arasında salınan kendiliğin hallerine bakar. "Başka olduğu denli kendisi" de olan bir varlığa ilgi gösterir. Bu şekilde, cogito'nun "kendisi üzerine geri bükülüp düşünümde bulunmasının" yorumbilgisi imkânlarını soruşturur. Kartezyen, kendini keşfetme, benlik, kimlik sahibi özneler kurma izleğinin kısmen korunması gerektiğini dile getirir. Bu düşünümdeki "dikkafalılığı" ve kesinlik arayışını bazen gerekli görür. Nietzsche'nin kendiliği başkasına teslim eden düşünce-sine ihtiyatla yaklaşmayı önerir. Aynı olana meyleden cogito ile başkasına fazla yüz veren *ipseity* arasındaki geçişlilik üzerine düşünür. Kendilik de bu iki iyelik türü arasında salınır.

Cogito, kuşku yoluyla kendisini kararlı kılmaya çalışır. Spinoza ile başlayan ve Nietzsche ile devam eden bir düşünürler topluluğu ise, cogito'nun kendisine ve onun düşünen benliğine benzer bir kuşkuyla yaklaşırlar. Kendi nedeni ve sonucu olmak isteyen bu öznenin rahatını, özgüvenini bozarlar. Kartezyen zemin altındaki kaynaşmayı dile getirirler. Descartes, "kendi'yle bağıntısının yitimi pahasına (...) cogito'nun yüceltilmesi" gibi bir uğraş içerisine girer (15). Onun makûl özneyi tarif ederken *idem* yönündeki seçimi, modern olmanın bir işareti gibi anlaşı-

¹ *Idem*, daha çok kendisiyle aynı kalmaya, *ipse* ise kendindeki başkalığa meyleden bir iyelik türü sayılabilir. *Idem*, bu iyeliğin "ne" olduğuna, *ipse* ise "kim" olduğuna dair sorulara muhtemel cevaplar gibi ortaya çıkarlar.

labilir. Modernliğin bir başka vektörü ise, özellikle Spinoza ve Nietzsche'nin uyguladığı gibi, *ipse'*ye meyleder. Bu çekişmeyi ifade eden iki çeşit diyalektik modernliği böler: "Kendilik ve aynılık diyalektiği" yanında "kendilik ve başkalık diyalektiği" (22); hakikati cogito ve *idem'*de yerleşik sayan Descartes ile başkasına emanet eden Nietzsche arasında dalgalanan bir diyalektik. Bu diyalektik son bulmadığında, varlıklar kendi kimliklerine, kararlı iyeliklerine kavuşamazlar. Çünkü bu salınım durmadıkça, "yalan ve hakikat arasındaki hiperbolik ayrım" tarif dilemez: "Peki o halde hakikat nedir? Kıpır kıpır hareket eden bir sürü eğretileme, düzdeğişmece ve insanbiçimcilik" (Nietzsche'den alıntıl原因 Ricœur, 2010: 18).

Idem türünde bir iyelik, "her fiili bir faile bağlayıp birleştirme alışkanlığının" sonucudur (21). Özne, kendisini fiillerinin sahibi sayar; "ben yaptım" şeklinde bir özgüvenle ortaya çıkar. Dilbilgisi de bu yüklenmeyi doğallaştırır. Öznesi ve yüklemi olmayan bir cümle anlamsızdır. Anlamlı bir cümlenin yüklemi, gizli veya edilgen de olsa özneyi gereksinir. Belirsiz kalan, cümlede işaret edilmeyen bir başkası, "kim yaptı?" sorusunun cevabı olamaz. Özne, maruz kalan taraf olsa da, kararlı varoluşunu yitirmez. Başkalık, cümlede özne olarak kullanılamaz. Bazen apaçık, kendisiyle aynı bir özne ortaya çıkar ve "ben kendim yaptım" diyerek, yüklemi "kim?" yerine getirdi sorusundaki muhtemel kuşkuları yok eder. Cogito böyle bir öznedir; kendi yüklemlerine hâkimdir. Kim olduğunu ve ne yaptığını bildiğinden, *idem* türünden bir kimliğin içerisini doldurabilir.

Ancak "ben'in kimliği", "kendi'nin mizacı"yla neredeyse karşıt anlama sahiptir; "kendi demek, ben demek değildir" (24). Kendilik, başka ve aynı arasında kendi mizacıyla yerleştiği bir genlik içerisinde salınır. Spinoza gibi söylenirse, bu mizacın sebep olduğu hareket ve sükûn oranları içerisinde var olur. Ricœur için, bu salınmadan takatini alan "kendi yorumbilgisi", Descartes ve Nietzsche'ye aynı anda "meydan okuyan" bir uğraştır. Böyle bir anlama ve anlatma, "anlatı" kurma çabası,

kendi'nin içerisinde belirlediği varlık anlayışını, tözel olana veya gündelik varoluşun insafına terk etmeyen bir düşünme çabasıdır. İkisine de mesafeli şekilde inşa edilen kendilik, "vicdan'ın tanıklığı" yoluyla biçim bulur (30). Vicdan, kendi'yi, "eyleyen ve maruz kalanın", fail ve mefulün kendisi olmasının güvencesidir. Ne tür kudret veya imkânlarla, dolayısıyla nasıl bir "karakter"le donanmış olduğunu bilmektir. Bu anlamda "vesayet" altına alınmamış bir faildir. Kendi, Heidegger'in endişe haliyle gezinen Dasein'ı gibi, "hiçbir zorlama dayatmayan çağırmaya en iyi yanıtı verme" niteliğine sahip bir var olandır (32). Kendisini vesayeti altına almaya niyetli çağrılarının dışında bir yer ve zamandan gelen vicdani celbi cevaplamaya hazırlıklıdır. Böyle seslerin duyumuna açık varlık, "temel tikel" ya da cisim sıfatı edinir. Vicdani çağrıya açık olmak için nesnelik edinen kendilik, "kişiler diye adlandırdığımız türden tikelleri niteleyen türden yüklemeler" icra eder. Ricœur'ün burada işaret ettiği fiiller, temel yüklemelerle anlamdaştır.

Özne, kişi ya da benlik türünde iyelikler, daha kökensel nitelikte kendilikler taşıyan cisimler veya bedenlerin birleşmesiyle oluşurlar: "Kişilerin gerçekten yaptıkları" ya da "fiilen oldukları şey" bir bedendir. Bir öznenin kendiliği, "tuhaf bir nesne" olan bedeninden ayırt edilemez. Spinoza'nın "Bir beden neye gücü yeter?" sorusuyla hayatı boyunca uğraşan Merleau-Ponty, temel yüklemelerin ifadesine kavuştuğu yer olarak bedeni işaretler. Orada duyum, duygu ve kavramlar ayrımsızca birleşirler. Dünyaya, başkalarına, zamana ve mekâna "duyarlı" bir nesne ve özne olarak beden, "tüm sesler için çınlar, tüm renkler için titreşir ve sözcükleri karşılaşma tarzıyla onlara ilksel imlemelerini verir" (2014: 322). Duyu verisi ve fikirleri birleştiren beden içinde "imlemek", "duymak" ve "ifade etmek" temel yüklemeler değeri kazanır.

Başkasından gelen çağrının veya vicdani celbin aynı olana ulaşması, iletken temel cisimler yardımıyla gerçekleşir; ne sorusundan kim sorusuna geçiş mümkün olur. Onların titreştiği

ilksel zeminde, fiziksel ve ruhsal yüklemeler arasında da bir geçişlilik imkân kazanır; “bir ve aynı varlık için iki yüklem dizisi” ortaya çıkar (48). Ama böyle bir geçişlilik, aynı’nın mantığı tarafından gasp edilir; kendi’nin başkasına meyli, geri dönüşü engellenir. Dilin yapısı da bu kökensel alâkayı engeller. Ne sorusu ve ona cevaben ifadesini bulan zamirler, kim sorusu tarafından ikame edilir. Böyle bir sorunun cevabı kimse, cümleye konu yüklemeleri icra eden sayılır; ne sorusunun ima ettiği cisimle veya bedenle birleşmiş eylem kaybolur. İngiliz menşeli, “söylem edimleri” nazariyesinde olduğu gibi, fiil failin yaratıcısı olmaktan çıkar. Dilbilim, genel olarak kudretli bir öznenin eylemlerini makûl cümlelerin koşulu gibi düzenler. Başkasının yakınlarında saklandığı üçüncü tekil şahıs, “gramatik bakımdan istikrarsız”, şahıs olarak mevcut değilmiş gibi edilgen bir sıfat edinir. Üçüncü şahıs, türlü eylemlerin cereyan ettiği “pragmatik alanından” dışlanır. O’ndan, “başka şeyler arasında bir şey olarak söz edilir” (63).

Yüklemi yüklenmiş olandan ayırmak, kendilik ve ona ait mi-zacı da karartmak anlamını taşır. Bu şekilde, Arendt’in “emek”, “iş” ve “eylem” ayrımında ortaya koyduğu gibi (2018), emek sarf eden veya iş yapan özne, eylemiyle sorumluluk bağını kaybeder. Eylem, özneyi inşa etmez böyle bir bağlantıda. Yüklem bu üç türü, kim sorusuna verilecek muhtemel cevaplardır. Bunlar içinde sadece eylem, kim sorusunun içindeki başka ve kendilik payını dışlamaz. Diğer türlü, kim sorusunu, eylemin üzerinde özne, iş başında bir kişi olarak ben ya da sen cevaplar. Üçüncü tekilin, O’nun payı saklı kalır. Yapılan eyleme dönük ne sorusunun cevabı, işaret edilemeyen “bir şey” olur. Eylem, böylece anonim bir “olay”, sahipsiz fiiller gibi ortada kalır. “Ne ile kim arasındaki bu kopuş” kendiliğin yerini belirsiz kılar (81). Belli yüklemeleri yüklenmiş kimse, eylem gibi olmayan ne varsa onun öznesi olan “olay”a indirgenir.

Kim ve ne sorularının cevap aralığında salınan kendilik, kendisiyle aynı kalamadığından, tutarsız görünür. Her fiilin

ardında tutarlı özneler arandığında heves, istek, arzu gibi güdülerle hareket eden O'nun eylemleri de "mantık dışı" ilan edilmiş olur. Eylem değil de olay gibi tarif edilen ne varsa, mantığa sığmayan ve işaret edilmeyen başkaları sebep oluyor-muş gibi anlaşılır. Böylece, "eylem ve güdü bir yanda, olay ve neden diğer yanda duran" (86), Wittgenstein için birbirine karışmaması gereken iki "dil oyunu" alanı ortaya çıkar (2017). Öznesi ve yüklemi, niyeti açık olan cümleler veya dil oyunları, sadece kim veya ne sorusuna cevaben bir failin yaptıklarına dair neden sonuç ilişkileri içinde ifadesini bulur. Diğer türden dil oyunlarıysa, içerisine kendiliğin, eylemin, başkasının, güdülerin karıştığı, nedenleri ve sonuçları kendisinde saklı bir yüklem alanını işaret eder. "Sağduyulu" dil oyunlarında belirgin olan ve "Niçin?" sorusunun karşılığı muhtemel niyetler, eylemi, ne ve kim sorularıyla bağlantı içinde anlamayı zorlaştırır. Niyet etmek, bir "hakikat" ölçütü olur.

Ama iki farklı dil oyunu, aynı bedende "üst üste" biner. Muhtemel soru ve cevapların, neden ve sonuçların zemini bedendir. Kendi, her zaman bir beden taşıyıcısıdır. Bedende cisimleşen kendi, ne ve kim sorularının karşılığı olur. Beden, hem eylemin hem de failin kendisi olarak, ne ve kim sorularının cevabının aranacağı yerdir. Bedensiz kendilik, "gayrişahsi bir olay ontolojisi tarafından emilir"; eylemler böyle bir varlık anlayışına "raptedir" (98). Eylem ve fail bağıntısı, niyet sahibi bir öznenin fiilleri gibi tarifini bulur. Eylem faile geri dönmez, ikisi arasındaki "sahici eklem yeri" kaybolur; niyetsiz eylem makûl görünmez. Eylemi, içerisinde belirli yüklemelerin yer tutacağı bir dilbilgisi içinde ifade etmek zorlaşır. Sebepsiz yere ortaya çıkan bir hareketin dilde tam karşılığı yoktur. Neden-sellik bağı böyle eylemleri failsiz olaylar gibi bir kenara iter; bu sırada eylemlerle beraber kaybolan kendilik, ancak güdülerini, arzuları verebilen bir "duygulanımlar grameri" ile ifadesini bulabilir. Böyle bir dilbilim, niçin sorusunun üzerini örtmediği,

ne ve kim sorularına “sahici” karşılıkların üretilebildiği bir alan açar.²

Niyeti veya etkin sebebi, özneye ya da nesnenin mekanik yasasına atfeden dil kullanımı, kendi’yi bir fail olmaktan çıkarır. Özne ve nesnelere bölünmüş bir dünyaya uygun düşen dil kullanımı açığa çıkar. Niyet edilmiş mantıksal eylemin taşıyıcısı ben ile olup bitmiş olaylara maruz kalan nesneler arasında eylem sahası (*pragma* alanı) bölüşülür. Bu ayrışmayı yansıtmak üzere yapılanmış dilde, nedeni faile ya da olaya, özneye veya nesneye veren sadece iki kurallı cümle mümkündür. Böyle cümleler, ne ve kim sorularına ayrı ayrı cevaplar sağlar.

İki muhtemel soru ve cevapları arasında yer tutan ve “mizaç” sahibi kendinin, eylemin hem öznesi hem de nesnesi olduğunu “sessizce sezdiren” bir dil arayışı, Ricœur için *pragma* alanını yeniden paylaşmaya izin veren “eylem felsefesinin” temel sorusudur. Böyle bir düşünüm, tutkulu bir faili, eylemin sahibi kendi’yi, kaybolduğu gayrişahsi alandan çekip çıkarma uğraşını yansıtır. “Olayın taşıyıcısını”, maruz kalan veya mazhar olanı değil, eylemin cisimleşmiş, kim ve ne sorusuna aynı anda cevap olabilen bir varlığı temalaştırma çabasını taşır. Böyle bir kimse, “olay ve töz arasında yarılmış” bir varlıkbilim içerisinde ifade edilmeyendir; ama gizli ya da edilgen bir öznelik de değildir. Kendi, nesne ile özne arasında salınan bir varoluşa sahiptir. İcra ettiği yüklem, hem fiziksel, mekanik hem de ruhsal, etik nitelikleri aynı anda paylaşır. Her koşulda eylemleriyle arasında büyük mesafeler bulunmaz; yüklem, etikle arasında “dakik” bir ilişki vardır. Oysa “olay felsefesinde”, bu yüklem, etik ya da tam tersine fizik belirlenimlere yakın şekillerde tarifini bulur. Kendi, Helenlere ait *autos* karşılığı gereği, içerisinde aynı za-

² Rousseau’nun ihtiyaç ve tutkunun dilleri diye ayırt ettiği ve birisi Kuzeyli diğeri Güneyli saydığı iki dil kullanımı böyle bir ayrımla ilgili sayılabilir (2003). Kuzeyli dil, eylemi öznenin yatkınlıkları ile açıklarken, diğeri arzunun hareketini, özellikle vurgular ve sesli ifadeyle verir.

manda mekanik bir işleyişi, Spinoza gibi söylenirse, *spiritual automaton* taşır. Poetik bir makine olarak kendi türünde bir iyelik, ne, kim ve niçin sorularını ve bu sorulara muhtemel cevapları birbirine bağlayan nesnel bir varlıktır.

Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*'nde, belirli bir yüklem ve ondan ayrı düşünülemezcek kendi'yi beraberce anlatmaya engel çok sayıda fikriyatı ayırt eder. Kimisi, özne felsefelerinde olduğu gibi, ne yaptığını bilen sağduyu sahibi öznelere anlatır, kimisiyse, fiilleri olaylara, failleri otomatlara indirger. Oysa bu sırada kendi denilen varlık iş başındadır; "anonim biri" gibi arkadaş çalışır durur. Etrafında kendisinden ayırt etmenin zor olduğu başkaları vardır. Ama böyle bir failin beraberce çalıştığı, başkalarından ayırmak, belirli bir özne türü içinde sınıflandırmak, sadece dilde değil, yasal manzumeler içinde de gereklidir; özellikle ortada yasalara göre işlenmiş bir suç olduğunda. Bu suçu kimin işlediği sorusunun cevabı belirli bir kişi olmalıdır; "ahlâki ve adli isnadın" öznesi belli olmalıdır (133). Bu yüzden iyelik sıfatları veya zamirlerin kullanımı konusunda bir uzlaşma bulunmalıdır. Olayların cereyan ettiği alanda gezinen kendi'nin, ben veya sen'e yükleyebileceği belirli yüklemeleri olmalıdır: "Kınanabilir/suçlanabilir ya da övülebilir olması için eylemin faile bağımlı olduğunun söylenmesi zorunludur" (135).

Böyle bir bağ, fiilin yargı konusu olmasını kolaylaştırır; fiziksel nitelikte eylemler böylece etik, yasal edimler de olurlar. Bu sırada başvurulacak etkin nedensellik, müşahhas faillerden başlamalıdır; kendi ve başkasının ayrımsızca çalıştığı anonim bir sahadan, olayların adsız dünyasından gelmemelidir. Bu sırada, neden ve güdü arasında da açıkça ayırım yapılabilmelidir. Herhangi bir yargının etrafında şekillenen dil, yasal düzenlemeler ve hattâ gündelik yaşamın her boyutu, fiil ve fail ilgisi üzerindeki kuşkuları kaldırmak üzere uzlaşma içine girmelidir. Özellikle Kant, bu konuda şüpheleri kaldırmaya yardımcı bir yapıtı ortaya koyar. Ancak o da, "yapma gücünün ilksel tabakası"nda icra edilen ve "eylemin mutlak kendiliğindenliği" olarak

tanımladığı kökensel fiillerden söz eder. Ona göre yasal nite-likte yapıp etmeler bu zeminde cereyan eder. Kendi ve yük-lemeleri bu düzeyde ayırt edilemez. Kendi'nin dakik ve mesa-fesiz fiilleri kendiliğindenlik taşır. Ama bu düzlemdeki kendi, sözgelimi suçu işleyen olduğu kadar, suçun yüklemine maruz kalandır; olası bir suçun ortağı sayısız başkaları ve suça gerekçe oluşturabilecek sonsuz motif olduğundan, suç fiilinin faili hak-kında yargıya varmak zorlaşır.

Ricœur, bu düzeyde cereyan eden fiilleri, Arthur Danto'ya atfen, "temel eylemler" olarak adlandırır. Bunlar, "şunu ya da bunu yapabilmek için yapılması zorunlu başka hiçbir dolayım-layıcı gerektirmeyen eylemlerdir" (138). Böyle atomik bir ey-lem, "kendisiyle tanımlanan bir nedensellik" türü içerisinde şekillenir. Böyle eylemlerin nesnesi ve öznesi olarak kendi, yaptığından ayrılmayacak temel yüklemeleri hayata geçirir. Bu eylemler, nasıl yapılacağını "hepimizin bildiği", neredeyse ta-biatın gereği gibi ortaya çıkarlar. Faili ve fiili ayrı düşürecek, ikisi arasına zaman ve yer farkı yerleştirerek bir "dolayım-layıcı" bulunmaz. Temel tikeller nasıl "apaçık" cisimler ise, bu eylem-ler de güdü, tutku, arzudan ayrı düşünölemeyecek fiillerdir. Bir başka deyişle temel eylemleri, temel tikeller icra ederler. Böyle eylemlerin ne olduğunu "hepimiz dolaysız ve sezgisel olarak biliriz" (139). Kendi, bu yüklemelerle beraber yaratılan ve orta-daki fiili başkalarıyla birlikte gerçekleştiren bir cisim, beden-leşme biçimidir. Temel cisimler ve temel eylemler, bu beden-de buluşma anında birbirinden farksız olurlar. Temel eylemin cereyan ettiği anda, bir şeyin adı ve ne yaptığı anlamdaş olur.

Kendi'nin eylediği alanda, olayların belirli kimselere atfe-dilmesi zor, "başka her bir kimsenin eylemiyle iç içe geçmiş" bir *pragma* düzeni bulunur. Çok farklı nedenler ve sonuçlar birbirine ulanır, "kenetlenir". Böyle bir zaman ve yerde, kim, ne ve niçin sorusunun cevabı kendi'nin "eyleme gücü" ile eğleş-me kararlılığı (veya bir mizaçta konaklama istenci) aynı anda ortaya çıkar. Kendi, bu sırada eyleme gücünü aldığı bedenine

bitişiktir. Kendi ve bedeni arasına girebilecek muhtemel dola-
yımalar, *pragma* alanını kesintiye uğratan mantık ve akıl yürüt-
me biçimleri, semantik veya dilbilgisi olmadan, eyleme gücü
sayısız kendi olma biçimlerine imkân açar.

Ricœur, böyle bir temalaştırmaya varmak için, analitik fel-
sefe, fenomenoloji ve yorumbilgisi arasında ittifakların zorun-
lu olduğunu düşünür (151). Anglosakson analitik “çilekeşliği”
etik, politik eylem felsefesiyle buluşturmak bu sayede mümkün
olabilir. Olay ve yapı arasındaki kendi’yi ve ondan ayrı olmayan
eylemlerini bu aralıkta anlama uğraşı içine girer. “Kendi’yi öz-
güleştiren şeyi”, aynılık ile kendilik arasındaki keskin ayrımı
belirlemeyi ister. Bu sırada ileri geri dönen, “çifte bakışı” ola-
naklı kılan, etik, ahlâki belirlenimleri vicdani olanlara bağlayan
bir eylem felsefesi üzerine durur. Ama bu aralıkta “kalıcılık” da
vardır. Eylemek ve eylemek her zaman bağdaşık yüklemeldir.
Başkasına meylederken, “sözünü tutan” ve “mizaç sahibi” kendi
(159) türünden bir görüngü de ancak böyle ortaya çıkabilir.
Kalıcılık aynı kalmak anlamında değildir. Mizaç, “kendini-sür-
dürme” ve “kendini-üstlenme” ısrarıdır.

Mizaç veya “karakter”, aynı kalana “kaydedildiğinde” ben-
lik ortaya çıkar. Başkalık’a meylettiğindeyse bir kendilik işareti
olur. Mizaç, her zaman bir *ethos* ile birleşir. *Ethos*’un aynılık
tarafında aldığı şekil etik adını alırken, başkalık tarafındakine
vicdan denilebilir. Bu anlamda kendilik her iki türlü de bir tür
“kader”le ilişkilidir. Nietzscheci *amor fati* öğretisinde olduğu
gibi kaderini sevmek, bir tür kendine özen biçimi olabilir. Kendi
benliğine olmasa da, mizacına “rıza gösteren” kaderiyle barışık
olur aynı zamanda. Mizaç, “benim olandaki aynılıktır” (161).
Yatkınlıklarımın terkihi olarak mizaç, *ipse* ve *idem* türünde iki
ayrı kendilik izleğini birbirine diker; kendi ve aynı arasında bir
uzlaşma ortaya çıkar. Kendilik, başkasıyla bağlantı halinde sürekli
farklılaşmaya maruz kalsa da, mizacına kayıtlı kenar çizgilerini
korumaya meyleder; eski Çin resimlerinde olduğu gibi sınırlı
sayıda çizgiyle “kişinin tanınmasını sağlayan”, tam belirli ol-

masa da bir surete, siluete sahiptir. Aynı'nın terkibine başka'nın girmesi kaçınılmaz olsa da, kendilik, çizgilerini kararlı şekilde korumaya çalışır. "Mizaca-sadakat" olarak kendi, aynı zamanda "kendini-idamenin" karşılığıdır. Kendini kaybetmek, mizacın silinmesi, "karakterin etik yönünün" tanımsız olmasıdır.

Mizaç, aynı zamanda "ikinci bir doğa" gibidir. Tanpınar'ın söyleyebileceği türde, "değişme içinde kesintisiz sürekliliği" sağlayan kendilik izleri ve çizgileridir.³ Mizaç, kim sorusunun cevabı bir varlıkta saklı ne'liktir. "Burada karakter, tam da, 'ben kimim?' sorusunu 'ben neyim?' sorusuna kaydıran, 'kim?'in 'ne?'yle karşılaşımının ürünüdür" (164). Bu sırada *ipse* ve *idem* ayrı kalmaya devam eder. Ama bir mizacın buluşturduğu ne'lik ve kendilik, nitel ve nicel özdeşlikleri de bir araya getirir. Mizacın aynıya yönsemesi, kimlik veya benlik gibi iyeliklere göre daha belirsizdir; başkası ve aynı kalan arasında dalgalanan bir niteliktir (veya nicelik). Bir kendiliğin, varoluş içerisinde kararlar aldığı ve direngen bir varlık olabildiğinin belirtisidir. Mizacın yaşam bulması, kendi'yi ne aynılık tarafına ne de varoluşun mutlak özgürlüğüne iter. Kendi'nin, ikisi arasında vicdani seçimler yapabilmesi, kararlı bir varoluş sergilemesi, mizaç sayesinde olanaklı olur. Aynı ve başkası arasındaki mizaç çizgisi bu kararlılığı mümkün kılar. Bir kendi olma biçimini hayata geçiren mizaç sahibi, bir yandan da bu aralığı "kapatmaya" dönük karar ve seçimlerin peşindedir; "orta yerde" salınmamak için, karşılaştığı boşlukları, aralıkları doldurmaya çalışır.

Kendilik çizgileri veya izlerinden, izleklerinden oluşan mizaç, daha çok ruhlar âlemine ait bir nitelik gibi anlaşılabilir, bedeni de kendisiyle özdeş, aynı saymamalıdır. Nietzsche ve Foucault'nun başvurduğu soykütüğü (2011), kendi olma biçimleri ardında saklı maddi-bedensel düzeyi açığa çıkarma girişimleri gibi anlaşılabilir. Bu sırada, aşağıda tanımlandığı gibi, Monta-

³ Tanpınar, erkek ya da kadın roman kişilerinin mizacını tasvir ederken, "çizgileri belirli, "muayyen çizgilere sahip" gibi ifadeler kullanır.

igne'in kendilik arayışları geçersizleşir; "kendi içine sızan, arayan ve hiçbir şey bulamayan" insanları anlatmak da mümkündür. Soykütüğü gibi bir bakışın sonuçlarına göre, aynı ve başkası arasında bir tür kendilik değil, maddi-bedensel varlıklar ve onların aralıkları doldurmaya, boşlukları kapatmaya dönük güç istenci vardır. Kendi diye tanımlanan, bu istencin peşinde bir varlıktır. "Kendi" ifadesini Nietzsche sıkça kullansa da, onu özsel belirlenimlerinden kurtarmaya çalışır; biriktirmeyi, toplamayı hınç belirtileri sayar. Kendi'deki ruhsallık ve özellikle bellek, bu birikimin mecralarıdır. Birikmiş olan, özellikle hınç şeklinde bir kenarda toplanıyorsa, doğrudan eylemi, vicdani yüklemi olanaksız kılar. Çünkü kendi ile yüklemeleri arasına kaydedilmiş, birikmiş kalın bir katman girer. Hınç görüngülerinde, eylemi dolayımlayan ruhsal birikimler araya karışır. Oysa soykütüğünde, eylemi güdüleyen maddi-bedensel belirlenimler olarak bedensel yetilere ve uzuvlaşmalara odaklanmalıdır. Çünkü her zaman yüklemi yüklenen istenç sahibi bedenlerdir. Fiilin ifasından önce gelen bir ruhsallık tanımlanamaz.

Ricœur, aynılık ile özdeşlik arasında derin ayrımlar bulur. Mizaç sahibi kendilik, her zaman kendiyile özdeş olmayı arzular ve bu arayışını "kendine-özen"den ayırmak zordur. Böyle bir ihtimam, kendilik çizgileri, mizacın kenar ve köşeleri başkaları arasında silinmesin diye gösterilen bir çabadır. Ricœur, kendiyile özdeşlik arayışında, Anglo-Amerikan ve kıta felsefeleri arasında temel bir uzlaşmazlık bulur: Anglo-Amerikan tarafta özdeşlik nicel bir kıymet olurken, diğer tarafta nitel bir özdeşlik arayışı hâkimdir. Kendilik nicel özdeşlik altında ben-merkezliliğe veya bencillliğe meylederken, diğer tarafta kendine-özen gibi yapılır. İlkinde, kendi'deki başkasının payı silinirken, diğerinde bu irtibat açık kalır. Sinirbilim türü nicel özdeşlik biçimleri de bu bencillik içerisinde şekillenir. Kendiliğin eylemle koştur mizacı gözden kaybolur. Bergson'un çok erkenden belirlediği gibi, bir eylemin habitusu'u olarak aralık

tasavvuru yok olur. Maddi belirlenimler, şuurun verilerine göre ayrıcalık kazanır.

Oysa “pratik ve etik” bağdaşık varlık alanlarıdır. İkisini buluşturansa, nicel ve nitel olana ek olarak “anlatısal özdeşlik” türüdür. Anlatı, aynı kalanla değişeni birbirine ekler. Ruhsal ve bedensel aygıtlara ait özdeşlik biçimleri anlatı etrafında buluşabilir. Anlatılarda, roman kişileri gibi belirli mizaçlara sahip kahramanlar şekil bulurlar. Yapıp etmelerin dünyası, *poiesis*’in “birleştirme gücü”, anlatı karakterlerini başkalarıyla bir araya getirir ya da ayırır; “bir anlatı, bir karakteri bir olay-örgüsüne kenetleyen bir hareket içerisine girer” (191). Olay, gayrişahsi faillere ait yüklemeler terkihi olmaktan kurtulur böylece. Eylemleri icra eden şahsiyetlerin kendilik değeri kazandığı anlatı, fail ve fiili bağdaştırır; “kuvve halinde bir fiil”, kendisinden önce var olmayan bir şahsa “atfedildiğinde” bir çeşit kendi olma biçimi de inşa edilmiş olur.

Özellikle roman türünde, klasik anlatımdan, başı ve sonu o kadar da belli olmayan, nedenlerin sonuçlara ulandığı, bilinç akışı içeren modern anlatılara doğru yol aldıkça, olay örgüsü ve şahsiyetler arasındaki dalgalanmalarda yaşam bulan karakter türleri değişir. Klasik romanda, olay örgüsünün akışına teslim olmuş şahsiyetler, modern anlatıda olay örgüsünü ele geçirirler. Şahsiyet, romanda serimlenen aynılıklara ya da başkalıklara teslim olduğunda, mizaç sahibi bir kendilik temellendiremez; mutlak bir özne ya da şahsiyetsiz bir tiplenebilir. İlkinde şahsiyetin âdeta simge değeri kazanmış özel bir adı olur; diğerindeyse olaylara teslim olan isimsiz bir varlık vardır. Her iki anlatı da, fail ve fiilin bağdaşık konumunu anlatamaz; bir tür kendilik “tutulması” ortaya çıkar. Şahsiyet, aynılık ve başkalık desteğini yitirdiği zaman, mizaç sahibi bir varlık gibi ayakta duramaz artık.

Anlatı, eylem ve etik arasındaki ara yeri doldurur. Ne saf eylemin sildiği bir olay kişisini ne de etik bir kararın icracısı özneyi. Anlatı, “eyleyebilen bir faile eylem yükleme ile eyleme

yükümlülüğü taşıyan bir faile eylem isnad etme arasında anlamlı bir geçiş yolu” yaratır (205). Kendi’nin yüklemeleri olarak temel eylemler de, anlatı içerisinde anlam ve biçim kazanır: “Temellerini hakiki bir şekilde öğrenmediğimiz jestler, pozlar, en temel ve en basit hareketler/eylemler” bir olay örgüsü etrafında, “fiilen yaptığımız eylemler” niteliği edinir (207). “Kısmi eylemler”, olay örgüsünün yarattığı bir güdü etrafında “bütünsel eylemler”le birleşir. Ricœur, satranç oyununda piyonu itmek için yapılan el hareketinin, bu oyunun yarattığı niyet içerisinde tanımlı bir hamle değeri kazanmasını örnekler. Temel bir hareket, kural, oyun, olay örgüsü veya niyet ile birleştiğinde, “etik yönünde atılan bir adıma” dönüşür. Spinoza’nın *Etika*’sında olduğu gibi doğru ya da yanlışlık değil, olabilirlik burada etik nitelik kazanır.

Anlatı, kendilik için, gücü yeten eylem akışlarını kurabileceği bir olay örgüsü ve mizaç yaratmaktır. Kendi, eylem ve etik arasındaki anlatılar içerisinde rahat hareket eder. Ama temel bir eylemin etik niteliği, ahlâki veya yasal bir düzeye eriştikçe, fiil ve fail ayrışmaya başlar, kendilik kendisini bir özneye teslim ederek geri çekilir. “Başkasının dolayımının” kaybolduğu, öznenin şuurulu tasarrufunun ayrıcalık kazandığı bir alan açılır. O zaman anlatı, eylemi ahlâki bir düzleme terk etmiş olur. Anlatı olmadığında vicdani yönseme de kaybolur. Eylem ve faili arasında bir “kenetlenme” olmaması kestirmeden bir vicdan yitimi sayılabilir; bir tür anlatı noksanlığı olarak vicdan kaybı. Anlatının varlığı ya da yokluğu, vicdan ve ahlâk arasındaki temel fark gibi ortaya çıkar. Anlatı yoluyla açılan “tahayyüli uzayda” birleşen eylem ve etik değerler, kendiliğin ortaya çıkmasını mümkün kılar. Oysa temel eylemleriyle bağlarını yitiren kendi, yükümlülüklerin moral, yasal dünyasına girer. Yasa, kendi’yi yapılması gerekenlerin “deontolojik” ve “teleolojik” dünyasına çeker. İyi ve kötünün yasası, herhangi bir anlatının moral nitelik edinmesine neden olur.

Roma dilinde moral, Yunanların etik diye dile getirdiklerinin anlamdaşı gibi anlaşılabilir, bunlar arasında belirgin bir uzlaşmazlık vardır. Yunani nitelikte ve kendiyile uyumlu, iyi yaşam ereği olarak etik kavramı, moralite gibi tercüme edildiğinde, bir yurttaş olarak devlet ve etrafındaki kalabalık nasıl yaşamamı istiyor sorusunun muhtemel bir cevabı olur. Bu ikisinin benzerliği, birey ve yurttaş arasındaki kadar mesafelidir. Yurttaş, moralite içinde, dışarıdakiyle, barbarlarla, başkalarıyla bağlarından yoksun kalır. Etik, moral olandan daha geniştir. Ricœur için bu ikisi arasındaki fark, Aristoteles ile Kant düşünceleri kadardır. Kant, hak nedir diye kendine sorduğunda, “benim olanı senin olandan ayırmakla sınırlı” bir düşünce ortaya koyar (361). Hakların dağıtıldığı moral yargılar düzeyinde, “eylemin failine tam da ahlâki denilen bir kısıtlama/zorlama dışarıdan dayatılır görünür” (234). Oysa etik, neyin nasıl yapılacağına dair bir öğreti olarak “deontolojik uğraktan soyutlanmış” sayılmalıdır.

Ricœur’ün etik kavrayışı, “adil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için ‘iyi hayat’ ereği” gibi tarifini bulur (235). Çeşitli anlatılar içerisinde duyulan ve ifadesini bulan başkalarını gözden kaçırmamaya odaklı bu etik, “eylemlerin kaynağına geri taşıyan dönüşlü/yansıtımlı hareketten” kaynaklanır. Moral norm, etik ereğin kendi ile başkası arasındaki, “yeldir yepelek seğirtişine bir durak noktası koyan şey” gibidir (237). Norm, başkasını benden kesip atar; kendi’nin kendisine dönmesini, üzerine “kıvrılmasını” ve bu sırada bir başkasını fark etmesini engeller. Başkası en iyi ihtimalle benim bir ikizim, alter-egom olur ve müşahhas bir başkası olmaktan çıkar; benliğimin karanlık gölgesi olarak bir başkası niteliği edinir. Eylemlerin fizik ile etik düzeyleri arasındaki genişliği kat edebilen bir başka varlık yerine, benim niyetlerime, bilincime ve tasarımlarıma boyun eğen bir gölge-varlık tasavvuru ortaya çıkar. Oysa başkası da benim gibi, “Platonik büyük cinsler olarak Aynı ile Başka”, olay ve eylem arasında gezinir. Böyle bir

hareket, Ricœur için, ne Husserl gibi tamamen aynı olandan gelerek ne de Levinas gibi tümüyle başka olandan gelerek açığa çıkmaz. Bu hareket içerisinde, kendine özen ve başkasına sorumluluk ayırt edilemez. Simone Weil'in dile getirdiği gibi, "bir yabancıyı kendini sever gibi sevmek karşılık olarak şunu içerir: Kendini bir yabancı olarak sevmek" (2019: 91). Haz ve erdem, bu hareketin iki ayrılmayan güdüsü olur. Kendi'de, hem bir benlik gibi tamamına ermişlik duygusu hem de onu başkasına götüren "yoksunluk" bulunur.

Levinas'ın da hep altını çizdiği gibi, "sorumluluğa çağıran bir başkası olmadan kendi de olmaz" (258). Kendiyle başkası, görüngübilimin uzayında karşılaşır; ne tabii ne de insanlar-arası etnolojik bir bağlamda karşılaşır. Başkası, kendi'ye görünür, varlığını duyurur. Bir görüngü gibi açığa çıkar ve kendi'deki vicdana seslenir; bilince değil de "duyunc" a cevap verir ve soru sorar, sorumluluk yükler. *Başkası olarak Kendisi'*ni tercüme eden Hakkı Hünler, etik ereğin her zaman bağ içinde olduğu vicdanı "bulunc" veya "duyunc" gibi tercüme eder. İngilizce bilinç (consciousness) ve vicdan (conscience) ortaklığını yankılar ve vicdanın tarifini verir:

Ortaklaşa paylaşılan bir hayat içerisinde başkasının dolayımından geçmiş 'kendi'nin kabiliyetleridir. (...) Hissetmek değil beraber hissetmek, bilmek değil beraber bilmek, yalnızca benin değil senin de bilincinde olmak, kendi vicdanıyla yetinmek değil başkasının vicdanına da ihtiyaç duymak: İşte başkası tarafından dolayımlanmış kendilik ve kendinin kılınmış başkalık içerisinde ortak olarak paylaşılan iynin zorunlu ön koşulları. (256)

Ama burada "inisiyatif" başkasında değildir. Başka ve kendi, vicdanın yarattığı bir bağıntı yoluyla yüzleşir, karşılıklı "tecilli ederler". Başka, bu yakınlaşma sırasında, kesin "tembihlerde" bulunmaz ve kendi ile dostane bir bağ içerisine girer. Bu vicdani veya etik yakınlaşma, moral değerler içinde kalan başkası

duyulurun eşiğinden çıkana ya da başka kendi'yi rızası dışında rehin alana kadar sürer. Moral değerlerin vesayeti başlayana ya da “zalim görünümündeki başka” yüzünü gösterene kadar dostane etik bağ devam eder. Kendi ve başkası karşılıklı birbiri “üzerine titrerken”, iki tarafın da iyi hayat ereğini ya da aradaki “denklik statüsünü” bozacak bir ödev, şiddet, özgeci bir taraf, benden gelen bir tembih ya da başkasından gelen bir zorbalık araya karışmaz. Kendi, başkasına acımaz ama onunla duygudaş olur, “merhametini verir”, “içten bir birlik” kurar.

Etik karşılaşmada yaşam bulan “üzerine titremek”, kendi ve başkası arasındaki karşılıklı özenin ifadesidir. İkisi karşılaştığında, beden ya da ruh karşılıklı titrer, ürperir. Kendi ve başka arasındaki duygudaşlık belirtisi ilk önce bu titremeden anlaşılır. Ricœur'ü sadece tercüme etmeyip, onunla metin içinde arada söyleşen Hakkı Hünler, karşılıklı titreme halinin veya *ciere*'nin Latince akraba olduğu “özen, itina, ihtimam, titizlik, tedirginlik, huzursuzluk, rahatsızlık, üzülmeye, yaslanma, dikkate alma, kulak kabartma” gibi anlamlarını anımsatır. *Ciere*, aynı zamanda, “hareket etmek, kıpırdamak, titremek, uyanmak, canlanmak” gibi anlamları da içerisinde taşır (256). Temel bir yüklem olarak üzerine titremek, kendi ve başkası gibi, beden ve ruhu da bir araya getirir. Karşılıklı ürperen bedenler ve ruhlar ve bu sırada duyulan vicdan sızısı, kendi ve başkası arasında sürekli yankılanır. Hünler, dipnotta şöyle yazar:

Bu ‘iç titreyiş’, başkasının ‘üzerine titreme’ ile bir şekilde birleşir ve ‘kendi’den ‘başka’ya doğru bir köprü oluşur. (...) Dünya-kurucu bir ‘üzerine titreme’, bedenden ruha ve tinea yayılan bir titreme hareketini bizzat kendi telaffuzunda görünür kılınması gerekir. İşte buradan hareketle, ‘etik üzerine titreme ereği ile duyguların duygulanımsal etten kemiktenliği arasında bu içten birlik olarak üzerine titreme... (267)

Bu karşılaşmada, “kendini takdir etmek” ile başkasının “üzerine titremek” etik anlamda denk yüklemelerdir. Ben-merkezlilik ile

katı ödev duygusu arasında bir yerlerde kendi ve başkası buluşur. Bu “alışveriş”, “yeri doldurulamayanın yerinde” olup biter. Kendi ve başkasını eşsiz kılan da bu bağlantıda saklıdır. Böyle bir rabıtada eşsiz nitelikte “üçüncü” belirir. Üçüncünün adaleti de, her içine aldığını diğeriyle karşılaştırılmaz saymasıyla ilişkilidir. Levinas’ın beni rehin alan başkasının yüzüyle “yüz yüze gelip” bir denklik yaratmakla ilişkilidir (283). Adalet, kendi ve “kendinden-başkanın kökensel bağı” kabul edip, yaşama geçirme kararından ayrı değildir. Kendi’nin ben ya da sen olmasına izin vermeyen bir fikrin sürekli akılda tutulması, eyleme dökülmesidir. Adalet yaratmak fiili, vicdan, etik, ahlâk ve yasayı birbirine koştur kılarken, başkası, kendi, ben ve özne arasında da kesintisiz bağın hatırlanmasıdır. Adalet, ne Levinas’ın ne de Kant’ın “keskin satırıyla” bir tarafa düşüp, kendi varlığıyla özdeş olmaya mahkûm olmaktan uzaklaşmak gibi bir anlamı da barındırır. Bu şekilde birbirine ulanan iyelik biçimleri, yüklemeler veya sıfatlar hiçbir varlığı “bölme çizgisinin” diğer tarafına düşürmeden, “asla kopmamış bir bağ” etrafında karşılaşır.

Başkasına dönük ihtimam, kendi’deki başkası üzerine titremek veya “başkası olarak kendisine saygı” sayılabilir (285). Ama kendi ve başkasının karşılaşması “içeri sızması muhtemel” şiddet biçimlerine de açıktır. Bu yüzden Ricœur, liberal bir imayı göze alarak, üçüncünün adalet aralığına adli kurumların dolayımını da davet eder. Çünkü öznelerarası ilişkiler, taşıdığı “tehlikeler” nedeniyle, her zaman üçüncülerin gözetimi altında olmalıdır. Adalet, başkası ve kendinin “kırılğan” bağlantısını, birini diğeri maruz bırakmamak için arada olmalıdır. Birinin diğeri için “cehennemine” inmesine izin vermeyen de bu gözetimdir. Adalet, karşılaşan varlıklar arasında bir bakışımın imkânları üzerine eğilmektir. Ama Kant’ın yaptığı gibi, kendi ve başkasını, insanlık adı altında silmemek de gereklidir. Eşitliğe ve iyiye takıntılı olmayan adalet, herkesi belirli bir yüze, çehreye, saygı duyulacak bir kendilik taşıyıcısına dönüştürmek demektir. Adalet, düzleştirici iyyinin vesayetinde kalmaz, farkı

silmez. Bu gözetim sırasında güvenlikle, adaleti eşitlikle anlamdaş kılmak isteyen asayiş arayışlarıyla karışmaz.

Marcel Mauss, merhametli özneyi bir çeşit üçüncü gibi tarif eder (1966: 15). Yoksullara, çocuklara, yaşlılara veya dilencilere yapılan yardımlar, topluluk içerisinde “dağılımı” düzenleyen işlevlere sahiptir. Dağılımın bozuk olması, zenginliğin belli bir yerde toplanması tanrıların ilgisini çeker. Sözgelimi Nemesis böyle bir tanrıçadır; “fazla zengin” olanların onun ilgisinden korkması beklenir. Cemiyet içerisindeki güvenli bir dayanışma, kaynakların neredeyse eşit dağıtılmış olmasıyla olanaklıdır. Bir yerdeki fazlalık, deyim yerindeyse başkasının nazarına neden olur; göze batır. Bu yüzden yoksulların önemli bir işlevi vardır. Onlar aldıkları yardımlar ve karşılıksız armağanlar dolayısıyla düzeni korumaya yardım ederler. Zenginlerin de huzurlu olduğu bir düzen için onların varlığı önemlidir. “Adalet”, biraz da onların yardımıyla şekillenir: “Arapça sadaka ya da Yahudi dilindeki *zedaka* açık bir şekilde adalet anlamına gelir ve sonradan dilenciye yapılan yardımla eşanlamlı olur” (1966: 16).

“Etik erek ve moral norm” birbirine bağdaşık kaldığında, adalet öğretisi de kendi halinde yerleşir (339). “İyi hayat ereğini karartan”, vicdani olandan moral ve yasal olana doğru yol alırken adaletin arada bir yerde kesintiye uğramasıdır; vicdanın kökensel iyeliği olarak kendi olma biçimlerini, benlik, öznel ve yurttaşlık yapılarına bağlayan dinamiğin (ve diyalektiğin) bozulmasıdır. Adaletin birbirine uladığı tüm bu iyelik türleri tersinir olmalıdır; sözgelimi bir tragedyada olduğu gibi, “moral formalizmi ethikanın kanlı canlı toprağına geri götüren” (355) bir momenti içinde barındırabilmeli, “eylemin trajik niteliği” korunmalıdır. Vicdani yüklemelerin faili kendilikler ve onlarla beraber duyulur olan başkaları, adaletin ufkunu terk etmezler. Üzerine titreme ve norm, temel yüklem ve yasa arasında sağlam bağıntılar olmalıdır. Bu sayede, zımnen de olsa birinin diğerine doğru “bükülme” ihtimali korunur. Ben ve başkası arasındaki, şiddete, yaralanmaya açık aralıkta şekil bulan “adalet

kuralının içindeki incecik yırtıktan hâlâ daha yalnızca mümkün çatışma yeri sırtır” (356).

Böyle bir adaletin izlerini taşıyan devlet katında da “kendi bilgisi” mevcut olmalıdır. Kurumlar kendi üzerlerine “düşünmeyi” terk etmemelidir; “moral bir bilinç” olarak kurumsal vicdan sürekli eylem halinde olmalıdır. Devlet ve kurumları, “kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen, bildiğini, bildiği için yapan cevhersel irade olarak ahlâki espriye” uymaya gayret eden bir birey gibi davranabilmelidir (364). Eğer kurumlar bu vicdandan uzak düşerse, Hegel’in dile getirdiği gibi, “artık suçlu hale gelmiş kurumlardan firar edip barınaksız kalan tin, eninde sonunda, pek az sayıdaki bireyin korkuya ve çürümeye kapılarını kapatan moral bilincine, yani vicdanına sığınır. (...) Vicdan ile halkın tini arasında şiddetli bir geçimsizlik” ortaya çıkar (365).

Herhangi bir kendilikten ayrı düşünülemez olan vicdan, aynı ile başka arasındaki “kenetlenişin” ifadesidir. Bu bağ sayesinde kendi, “sahici bir varlık” olarak ortaya çıkar (433). Hem “Cartesian cogito” hem de Nietzsche’nin onu “alçaltma” girişiminden uzak bir bağıntı yeri bulmakla ifadesine kavuşur. Tekrar ve boşluk, olumsuzluk ve zorunluluk arasında bir seçimin fiil halini almasıdır; Aristotelesçi “kuvvenin fiile bağlanması” gibi. Aristoteles, tözel olanı (*ousia*) bir çeşit fiil formunda anladığından, kendi denilen iyelik yüklemsiz bir öz sıfatı edinmez. Oysa *ousia*’nın Romalılar tarafından tercümesi olarak *substantia*, eylemsiz bir varlığı imler. Hareketin kaybolduğu yerde, fail ve fiil, eylem ve olay iki karşıt sınıra meyleder; kuvve ya da fiilden birisi diğerine göre öncelikli olur. *Ousia*’nın hareketli tözü, *substantia*’nın zamanın ve uzamın dışına çıkmış özünden önce ya da sonra gelmez. Yine eski Yunancada edimsel bir tözü imleyen *energeia* ile anlık veya zihin anlamındaki *entelekheia* arasındaki koşutluk bunu doğrular. Bedenin azalarıyla icra ettiği herhangi bir iş olarak *ergon*’un, kafada ya da başka bir organda fiile dönüşmesi fark etmez. Herhangi bir uzuvda başlayan bir

hareket veya fiilde, bilkuvve olan bilfiil gerçekleşmiş olur (ya da tersi). Ricœur, Spinoza'nın fikriyatının esasını da böyle anlatır:

Ethica, baştan sona tanıklık ettiği gibi, hayat der demez hemen o anda güç ve kuvvet de dile getirilir. Güç burada kuvve, potansiyel anlamında değil, faaliyet, etkinlik, bilfiil olmaklık, fiiliyat ve edimsellik, tam gerçekleşme ve kemâle varma ve erme anlamında fiile, eylemeye karşıt yerde durmayan üretimlilik veya verimlilik anlamına gelir. (457)

Vicdanı, kendilik ve eylemden ayrı düşünmeyen bir başka düşünür olarak Hegel de, vicdanın iyi ve kötüyle ilgisini şüpheli kılar (1986). Hegel ve sonradan Nietzsche'nin, iyi ve kötünün ötesine yerleştirdikleri vicdanın Heidegger'le birlikte "ahlâkîlikten arıtılışı" girişimi tamamlanır. Artık, "vicdan hiçbir şey demez: ne bir velvele, ne bir mesaj, fakat sessiz bir çağrı" (2010: 519). Vicdani düzeyde, "nesnel içerikten yoksun", iyinin ve kötünün ötesinde bir duyum alanı açılır. Vicdan, ahlâki olarak sonradan kötü olarak belirlenecek bir ruh ve duygu haline işaret eder. Oysa ahlâki yönsemeler, vicdanın verimi duyumların birçoğunu bastırır, karartır. Çünkü vicdan, tikel olanın iradesini tümel olanın üzerine yerleştirir; kenarda, başkası gibi duranın duyumunu yüzeye çıkardığından, "potansiyel olarak kötü" bir içerik ve biçime vurgu yapar. Vicdan sahibi olmak, "her an kötülük uçurumunun kenarında olmaktan başka bir şey değildir" (508). Bu kötülük olasılığı, "kendisi-için bağımsızca bilen ve karar veren kendilik bilincinden" ileri gelir:

Bir vicdana sahip olmak, basitçe kötüye kayıvermenin kıyısında olmaktır; hem moralitenin hem de kötünün ortak kökü, kendi başına bilgi ve karar bağımsızlığına sahip bu bağımsız kendinden-eminlikte, bu kendinin-kesinliğinde bulunur. (Hegel'den alıntılanan Ricœur, 2010: 508)

Ben ve Kendi Arasında Salınımlar

Heinz Kohut, özellikle narsisistik kişilik bozukluklarını anlamaya ve “iyileştirmeye” çalıştığı klinik tecrübeler içerisinde, kendilik ve benlik kavramlarını bazen eşanlamlı olarak kullanır. Ona göre bu iki görüngü çakıştığında bütünlüklü, iyi işleyen bir ruhsallık yaratılmış olur. Özellikle “narsisistik kişilik bozukluğu” gibi bir sorunla gelenin rahatlamak için kendisine bir anlatı oluşturup, kendiliği bir benlik gibi sınırlaması sağlık işareti sayılır. Kendilik ve benliğin ayrı düşmesi, bir tür patolojiyi işaretler. Kendiliği “yapılandırmak”, onun benliğe yakınsaması yoluyla olur. Bir düşünür olan Ricœur’ün başkası üzerinden dolanarak ve kendi üzerine düşünen failin yarattığı kendilik tarifinden çok farklı olarak, Kohut için kendi denilen görüngü aynılaştıkça varlık kazanır. Kendilikteki boşluklar, aşırılıklar veya lekeler, türlü telafi edici anlatı, söylem ya da yüklemlemlerle dolduruldukça sağlıklı ben ortaya çıkar. Her ne kadar kendilik psikolojisi “tamamlanmamış” bir ruhsal aygıtın altını çizse de, “kendilik nesneleri” kendilik ile benlik arasındaki boşluğu sürekli doldurmak üzere icat edilmelidir. Kohut’unki gibi, analiz eden ve edilen ilişkisinde karşılıklı etkileşim ve eşduyumun önem kazandığı bir terapi türünde bile, benliği kendilik biçimlerini bastırmak üzere sağlam tutmanın türlü yolları araştırılır. Ruhsal yapı sürekli bütünleşmesi gereken bir dağınıklığa meyleder. Her ne kadar, kendilik ve ben ayrı görüngüler sayılsa da, kararlı bir ben’den ayrı, doğru nesneyle buluşmamış kendilik, huzursuz ve onarılması gereken bir ruhsal temel yaratır.

Kohut, ilk dönem metinlerinde “daha hafif” kişilik bozuklukları üzerinde dursa da, son dönem yazılarında kendilik analizini genel bir yöntem gibi inşa etmeye çalışır. Freud’dan çokça ilham almış olsa da, kendilik’i, id veya ego’dan daha kökensel bir ruhsal görüngü gibi tarif eder. “Arkaik kendilik” yapılarına ve nesnelere dönük analizinde, etkin, “toplumsal açıdan uyumlu ve işlevlerini başarıyla sürdüren bireyler” yaratmak yolunda bir

çerçeve ortaya koymak ister. Dağılmaya müsait kendilik parçalarını bir arada tutan “yatırımlar”, anlatılar, fanteziler ve belki de yanılsamalar üreterek, bir benlik etrafında “ruhsal kümelenmeler” yaratmak bu analizin esası sayılabilir.

Kendiliğin maruz kaldığı “salınım” ve “titreşimler” nedeniyle parçalanma, dağılma, çözülme tehlikesine karşı, çeşitli “aktarım” biçimleri denenmelidir. Analist, karşısındakini “kendini gözlemeye” çağırır; içine bakması telkininde bulunur. Bu sırada Ricoeur gibi önemini sürekli işaret ettiği bazı anlatıların ortaya çıkmasını umar. Anlatı, kendiliği bir arada tutmaya dönük, “ikame edici” bir fantezi gibidir. Özünde sürekli salınımların etkisi altındaki ruhsal aygıt, geçici telafiler sayesinde yerine yerleşir. Kendiliğin kaybolduğu zemindeki “güçlü ve zulmedici makine” (2007: 27) açığa çıkmadan, bu anlatılar, ikâme edici destekler yaratılamaz. Ruhsal salınının genliğini tahammül edilemez olmaktan kurtaran kendilik nesneleri, anlatıları yardımıyla, ruhsal kümelenmeler parçalanmadan kalabilir. Salınım ve titreşimler geri dönüşsüz bir “gerilemeye” neden olmaz. Örneğin psikoz, bu yapının tümüyle “harap” olmasıdır; tutarlı bir anlatının parçalanıp, yerini hezeyan, histeri veya sanrıların almasıdır. Dağılan kendilik, tükenmiş bir ben, ardında “patojen bir çekirdek” bırakır. Kendine bakıp telafi edici anlatısını üretebilen bir benliğin “olumlu titreşimleri” kaybolur. Ben ve öteki arasında “manik depresif bir salınım” ortaya çıkar. Kendilikten bir ben çıkaran yatırım malzemeleri olarak kendilik nesneleri bulamayan, yaratamayan kimsede, kendilik en küçük parçasına doğru ayrışmaya başlar. Bu durumda kendilik, “olgun bir kişilik” zemini oluşturamaz; kendine “saygı duymayan” bir ruhun üretimi türlü “sapkınlıkların” hareket yüzeyi olur. Çelişkili ruh halleri arasında bir davranış “yelpazesi” ortaya çıkar. “Sağlıksız” şekilde salınan, titreşen benlik, maruz kaldığı bozucu temel yüklemeler sonucu kendilikle birleşemez.

Kohut, kendilikle benlik arasındaki aktarım köprüsünün kaybolmasını bazı “sapık eğilimler” ile alâkalı görür. İkisi ara-

sındaki sağlıklı salınımın kaybolmasının sonucudur. Kendilik ve benlik arasındaki bitişikliğin kaybolmaması gerekir. Kendine saygı duyan bir kimse, doğru narsisistik salınımları başarabilir; “idealleştirilmiş ebeveyn imagosu” ile “büyüklenmeci kendilik” arasındaki sıhhatli uyumu yakalayabilir. Kendisi için “ilk başkaları” olan anne ve babayla, kendisi arasında sağlıklı bir etkileşimi icra edebilir. Eşduyum sahibi anne ve babaların iyi yetiştirdiği çocuklar, hayat boyu uyumlu bir benlikle yaşam sürerler. Bu uyum, kendiliğin tutarlı bir ben olarak uysallaşmasını sağlar. Bu sırada yarattığı hassas denklemler sayesinde ne başkasına ne de kendisine kapanır; ne fazla içedönük ne de aşırı dışadönük olur. Ama bu ilk başkalarıyla hesabını erkenden kapatır.

Küçük travmalarla oradan çıkabilenler için de analiz edenin işi çok zor değildir. Eğer çok ağır, geri dönüşü olmayan bir “örselenme” yoksa, kendilik analizi ile aktarılan bir anlatı, denge-siz ruhsal aygıtla kaynaşır. Analist, kendilik ile benlik arasındaki boşlukları zorlanmadan kapatabilir. Hastanın hafif patolojik ruh parçaları, anlatıların yarattığı bir içgörü yardımıyla ruhsal kümelenmeye dâhil edilir. Çünkü sağlıklı bireyin ruhu ve onun alt parçaları belirli bir ritim ile salınmalıdır.⁴ Diğer türlü ruhun “merkezî” bölgesinden ayrı düşen kendilik parçaları ferdi salınımlar içerisine girerek, ruhsal kaynaşmayı tehdit edebilirler. Analistle hasta arasındaki aktarım da, bu bağımsız titreşimleri ruhsal çekirdekle irtibatlı kılmak içindir. Analist, özerk salınımları olgun bir benliğin yüklemelerine doğru çekerek, “kendilik çözülmesini” engellemeye çalışır. Bu sırada terapist, öğüt veren, ikna eden, mantık arayan bir başkası gibi durmaz. Hastasının içgörü kazanması için aktarım yollarını bazı sorularla, basit yönlendirmelerle açmaya çalışır; çok fazla konuşmaz.

⁴ Kohut, yapıtında değinmese de, “ritimanaliz” herhangi bir varlığın, hem Platon hem de Spinoza’nın varlıkların esası saydığı kendilerine özgü hareket ve sükûn oranları dâhilinde davranmasına yönelik bir öğretiler.

Kendilik, bir benliğe yakınsarken bir çeşit süperego'nun, üstbenin duyumuyla hareket eder. Freud'un vicdan olarak da tarif ettiği bu merci, anne babanın açtığı ruhsal uzamla tam olarak üst üste binmez. Kendilik, benliğin malzemesi olarak, çok merhametli, müşfik bir ev ortamında da örselenebilir. Üstben bu ortamdan bağımsız bir sertlik kazanabilir. "Sevecen" bir ebeveyn sert bir vicdani etkiye neden olabilir. Bir vicdan gibi işleyerek kendiliği şekillendiren üstben, kendilikle karşılaşması muhtemel farklı ruhsal yapılanmaların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bir tür kendi olma biçimi olarak benlik, bu ilişkinin bir değişkesi gibi anlaşılabilir. Üstbenin yarattığı muhitte kaybolan bir nedensellik içerisinde, sert aile ortamı görece daha dengeli bir mizaca neden olabileceği gibi, merhametli, sevecen görünen bir aile dengesiz, sapkın bireyleşmelerin kaynağı olabilir.

Edebiyat dünyasından bir örnek vermek gerekirse, sözgeli mi Latife Tekin'in *Sevgili Arsız Ölüm* romanında Dirmit, böyle bol dayaklı bir ortamda yetişse de olumlu bir yetişkin olarak ortaya çıkarken, Füzûzan'ın *Sevda Dolu bir Yaz* romanındaki Gül, anlayışlı bir annenin kesintisiz özenine rağmen olumsuz bir mizaç edinir. Gül, kendilik psikolojisi içinden bakıldığında dengeli bir kişilik olsa da, özellikle annesine ve geçmişine bakışındaki merhametsizlik dikkat çekicidir. Masal şeklinde hikâye edilen çocukluğu, varlıklı bir ceza avukatı olan genç kadın için yavan, köhne ve katlanılmaz bir mazi parçası gibidir. Kendisi için sayısız fedakârlıklar yapan annesi de hasta, ifadesiz bir kadına dönüşür gözünde. Oysa Dirmit'in kendisini arada döven annesine, ailesine, geçmişine dönük sevecen, masalsı kavrayışı değişmez. Onun süperegosu merhametli olmasa da, ailesine bakışı vicdanlıdır.

Dirmit ve Gül'ün poetik örneklerle doğruladığı gibi, Merleau-Ponty'nin dile getirdiği gibi (2002), kendiliğin yarattığı "et", içerisine yerleştiği, karşılaştığı üstbenin açtığı ruhsal ortamla ilgisiz şekiller alabilir. Üstbenin yarattığı vicdanla kaynaşan kendiliğin bir değişkesi olarak benlik kayıp nedensel bağlar

içerisinde inşa edilir. Yani pedagojik ilkeleri yadsıyan her benlik parçası, böyle bir etin, kendilik hamurunun biçim verilmiş halidir. Kendilik psikolojisinin tüm normalleştirici terapi arayışlarına karşılık bu vurgusu onu önemli kılar. Aynı üstbenin ifadesi olabilen farklı kendilik biçimleri, birbiriyle karşılaştıramaz, hattâ karşıt benlikler gibi ortaya çıkabilir. Üstben, kendilik, kendilik nesneleri, anne babalar ve benlikler, her birey için farklı bir “ruhsal ekonomiyi” harekete geçirirler.

Zaten Kohut, son dönem metinlerinde, ruhsal aygıtın kaynağını, kökenlerini anladığını dile getiren tüm ruhbilim yaklaşımlarını şüpheli ilan eder. Çünkü bu ekonominin unsurları ilksel, kökensel, arkaik, bilinçdışı düzeyde etkileşim içerisine girerler. Ama yine de temel bir varsayımı ortaya koymaktan çekinmez: Üstben ve kendilik arasında eşduyum olmaması, ruhsal aktarımın mümkün olmaması, “sorunlu” bir ruhsal yapılanmaya neden olur. Freud’un varsaydığı gibi vicdan, üstbenin bir işlevi sayılmaz, kendilik de kendi yaptırımları, belirlenimleri olan bir görüngü değeri edinir.

Kohut için üstben ile kendilik arasındaki etkileşim ruhsal gelişimin arkaik düzeylerinde cereyan eder. Bu süreçlerde bazı temel yüklemeler, titreşimler, salınımlar ortaya çıkar. Örneğin anne ve çocuk arasındaki eşduyum böyle süregelen bir salınım sayılabilir. Ama “sağlıklı bir ruhsallık” için böyle yüklemelerin, “âni, aşırı, beklenmedik, kestirilemez” olmaması gerekir. Oedipal dönemde, sükûn içinde sallanan bir beşikte ve bu sırada yavaşlıkla söylenen ninnilerin yarattığı sağlıklı salınımlar ortasında büyüyen çocuk, sonradan muhtemelen sağlam bir benlik sahibi olur. Kohut’un eşduyum dediği de böyle “güvenilir” salınımlar gibi anlaşılabilir; üstben ile kendilik arasında ölçülü şekilde gidip gelen bilinçdışı duygu akışlarıdır. Ama bu salınımlar bir zaman sonra yok olmalıdır. Sağlam benlik, artık bilinçdışı olanı şuurlu olanla, duygu gibi gidip geleni akli olanla değiştirebilmelidir. “Gururlu” ve kendisine saygılı benlik, içeri sağlıklı şekilde aldığı bu kökensel vicdanı ve onun salınımla-

rını, yüklemelerini, ruhsal gelişimin belli bir aşamasında kesip atabilmelidir.

Bilinçdışı vicdan ve kendilik, zamanında ayrılmazsa, ruhsal aygıtta boşluklar ortaya çıkabilir. Vicdanın kaynağı benlik de ğil de yine üstben olduğunda, temel yüklemelerin neden olduğu gerilemeler bir semptom gibi ortaya çıkabilir. Analiste düşen de, böyle boşlukların neden olduğu cereyanın sonucu gibi anlaşılabilir olan aşırı, denetimsiz salınımları yok etmek üzere, oedipal döneme ait temel dramayı yeniden canlandırmaktır. Kendilik terapisti, ruhsal “yapılaşma öncesi” bir zamana ait “ideal bir figür” veya kendilik nesnesi gibi kendisini konumlandırır. Bazen bilinçdışı vicdan veya süperego gibi danışanın karşısına yerleşir. Bu sırada karşısındakine akıl vermez, durumunu tahlil ya da tespit etmez. Kendisini, eşduyuma imkân veren bir kendilik nesnesine, duygu kaynağına dönüştürür.

Kendilikteki yaralanmalar mutlaka bedene de vurur. Örneğin narsisistik bozukluk oluştuğunda, üşüme belirtisi ortaya çıkabilir. Ruhu zedelenmiş kişi, sanki bedeninde de açık yerler kalmış gibi ısınamaz bir türlü. Cereyanda kaldıklarında hemen üşütürler (2007: 71). Yani ruhsal bir hasarın belirtisi, soğuktan titreyen beden olabilir. Eşduyum yardımıyla sağlanacak ruhsal destekle, sıkıca giyinmekle yaratılan bedensel sıcaklık arasında doğrudan bir ilgi ortaya çıkar. Titreme yüklemi kökense nitelikte olduğundan, ruhta ya da bedende ortaya çıkan üşüme, ürperme birbirinden farksız olabilir. Titremek gibi temel yüklemelerin ortaya çıktığı kökense yüzeyde titreşen parçalar, bedene ve ruha aynı anda değerler. Kendi olma noksanlığı, fizyonomik bir bağ üzerinden dışarıda ve içeride aynı anda yaşanabilir. Kendiliğini bir benlik ile sıkıca örtmeyen için ruhta ve bedende üşüme kaçınılmaz olur. Benlik, kendilik üzerini kapayan, dışarıdan veya içeriden gelen cereyanlara açık yüzeyleri sıvayan bir katman sayılabilir; rahatsız uyuyanlar gibi, yatağında sürekli üzerini açan çocukların tekrar üzerini örten merhametli bir varlık gibidir. Benlik, kendiliğin titreşim, salınım ve

ürpertilerle güvenceli varlık koşullarını bozmaya açık doğasını gözeten, terbiye eden bir bakıcı, öğretici gibidir. Başka olana doğru yüzünü çevirmeye meyilli kendiliği, sıcak ve korunaklı evine aralıksız çağırır.

Kohut için dengeli benlik, erken zamanlarda eşduyum yoluyla, kendilikteki ilksel “gerilimi ayarlayan” anne ve babaların üretimi bir görüngü sayılabilir. Böyle bir ayar verilmediğinde, kendilik düzeyinde “gidiş gelişler” devam eder. Bu gerilim fizyonomik olarak da yüzeye çıkar. Sağlıklı titreşimler kaybolur. “Saplanma biçimleri” ortaya çıkar; ne tamamen kendiliğe teslim olmuş bir psikoz ne de sağlıklı bir benlik arasında yer tutabilen saplantılı bir ruh hali biçimlenir. Kişide kendine özgü haller artar, neolojizm başlar sözgelimi; “düşüncesi ve konuşması arkaik özellikler gösterir” (73).

Kendilik psikolojisi, iki tür narsisizm, “büyüklenmeci kendilik” ve “idealleştirilmiş ebeveyn imagosu” arasında bir denge arayışıdır. Sağlıklı birey, dengeli salınımlar içerisinde davranır ve her iki sınır arasında bir yerde var olur. Sürekli başkalarına kulak veren bir vicdanla, aynılık gururu, saygısı veya özgüveni arasında huzurlu bir karşılaşmayı arar. Özellikle temel yüklemelerin narsisistik dengeyi bozan etkilerinden uzak, başarılı, “ideal” birey arayışına cevap verir. Aynılık peşindeki benlik, başkalık’a ulaşmaya engel olan, “yansızlaştırıcı”, “telafi edici” ruhsal yapılar arar. Bu durumda, süperegoya değil de kendiliğe doğru yönelen yüklemeler patolojik sayılmalıdır. “Dengeli narsisistik örüntü” kaybolunca, geriye parçalı, gevşek bir ruh ve beden kalır.

Narsisistik denge için, üstbenin yerini işgal eden varlığın eşduyumu da ölçülü olmalıdır. Örneğin çocuğa annenin dokunuşu, “eksik ya da aşırı” olmamalıdır. Narsisistik dengeyi bula mamış olan, türlü düşkünlükler ve bağınazlıklar geliştirebilir; soyut düşünce, felsefe ilgisi veya aşırı dindarlık gibi. Benliği temellendiren dengeyi bozan türlü salınımlar ortaya çıkabilir. Kohut, bunlara “gerileme ve ilerleme salınımları” der (87, 97).

Böyle yüklemeler sayesinde, dengeye dönüşler kadar sapmalar, kaynaşma ya da ayrışmalar da ortaya çıkabilir. Benlik ve kendilik arasındaki bağlar hep salınımlar yoluyla kurulur. Ruh “yansızlaştırıcı yapılarını” inşa ettiğinde bu salınımlar son bulur. Böylece benlik, kendilikle bağını keser ve aynılık yörüngesinde yer değiştirmeye başlar; başkalıkların neden olduğu sapmalardan uzaklaşır.

Ruhsal gelişim aşamasındaki bir bebeğin oluşmakta olan kendiliğine ait saydığı annesini ayrı bir varlık olduğuna ikna olması gereklidir. Anneye ait duyumları, dokunuşları, önce sözlerle ve en sonunda görsel olana tercüme ederek bunu yapabilir. Ama bu sırada bir süreklilik sağlanmalıdır. Çünkü görsel alan tüm diğer ifade ve duyum olanaklarını ikâme ettiğinde, eşduyum ortaya çıkamaz. Eşduyumlu bir etkileşimde her zaman beynin ve dokunuşun payı, simgesel olandan uzaklaşma vardır. Ama dokunuştan bakışa doğru geçişte ikna edilmiş çocuk, “anneye bakarak ve onun tarafından bakılarak görsel duyu yoluyla uyumlu narsisistik bir doyum almaya ve bunun yanında fiziksel temas (oral veya dokunsal) veya yakınlık alanındaki başarısızlığı telafi etmeye çalışır”. (112)

Diğer yandan, ruhsal parçalanma belirtilerine karşı, içerideki noksanlıkları kapatmak için “fiziksel uyarı ve atletizm etkinlikleri”, aşırı çalışma ve fiziksel zorlama türünde tepkilerle cevap verilebilir. Böyle bir çözülmeye karşı fazladan çalışma yardımıyla telafi yolları aranır. Kendilik örselenmesine bir diğer yanıt da kayıtsızlık olabilir. Yani veriminden bağımsız şekilde çalışmak veya tam tersine üretim noksanlığı aynı soruna yönelik muhtemel tepkiler olabilir. Kendilikle benlik arasındaki bağ kaybetmiş olmak, tümüyle çelişkili iki duruma neden olabilir. Aynı kişi, aşırı canlılık gösterebilir ya da bir otomata dönüşebilir. Çünkü benlik, davranış motiflerini kendilikten alamayınca veya ruhsal aygıtla bağını kopardığında, davranışların kaynağıyla neden sonuç bağını yitirebilir. “Benin etkinliklerinin düzenleyici merkezi” parçalandığında benlik, kendisini temellen-

diren bir mizacın uzanımı gibi davranamaz olur. Davranışların genliği açılır, aynı neden iki karşıt sonuca bağlanabilir; etkin ya da edilgen iki benlik altına aynı kendilik dinamiği yerleşebilir.

Benliğin, birbiriyle bazen karşıt şekiller alabilen telafi edici, yansızlaştırıcı girişimleri, “kendilik yatırımındaki salınımlar” gibi anlaşılabilir (116). Ama bu “yalıtılmış eylemler, yalıtılmış parçalar, güçlkle korunan veya dağılmakta olan bir kendilikten tehlikeli şekilde kopuk yaşanır” (119). Buradaki tehlike, benliğin kendi eylem yapısını şekillendiren bir kendilikten bağımsız çalışmasıdır. Bu durumu süperegodan özerkleşme gibi anlamak olanaklıdır. Kendilik psikolojisinin temel amacı da, bu ayrışmanın etkilerini telafi etmek, beden ve ruhu birleştirip, dengesini tekrar sağlamaktır; benliğin kendiliği denetiminde tutmasını güvenceye almaktır. “Kendilik birleşmişliği (...) kişinin ben işlevlerini başarıyla uygulaması” için zorunludur. Yani benlik, bir zamanlar ilham aldığı kendiliğe ait yönelimleri bastırıp, kendi değerlerini yerleştirmelidir.

Kohut için, kendilik çözülmesine karşı daha “kaba ve sapkınca” yolların yanında, daha incelikli telafi biçimleri de vardır; sanat ve müzikle uğraşmak gibi (123). Kaba ya da değil, her tür meşguliyet, kendilikle benlik arasındaki mesafeyi kapatmak içindir. İkisi arasındaki kaynaşma mümkün olmadığında kendine yetmeyen ben, başkasına yönelir. Sözelimi “röntgencilik” ortaya çıkabilir ve kişi, “tuvalette gözetlediği kişiyle” kaynaşabilir (123). Kohut, her seferinde “sapkınlık” sözcüğüyle beraber telaffuz ettiği eşcinsel ilişkileri de bu türden telafi biçimleri sayar. Diğer yandan ölçülü, kendine yeten bir benliğin eylemleri basitçe telafi gibi adlandırılmaz; kendinden türeyen eylemler herhangi bir kaynaşma arzusuna cevap vermez, kendilik nesnesi arayışıyla güdülenmez. Oysa başkasına telafi edici yönelimler kendilik çözülmesi gibi tecrübe edilir. Bu gibi “gerilemelerde” kendilik, bir “arkaik yapı” gibi bedensizleşir; ben’in işlevli yüklemelerinden ayrı yönelimler yaratır.

Özellikle akli olmayan eylemler, benlik altındaki kendilikte “kayma” işaretleri gibi anlaşılabilir. Benliğin üzerine oturduğu zemin “gerileme salınımı” sonucunda kaydığında, eylemler işlevsiz ve hattâ sapkınca nitelikler edinir; eylemin tutarlılığını aldığı yapı olarak benlik altındaki boşluğu, nedensizliği ele verir. Ben, kendiyi artık kuşatamadığında, kendilik parçaları harekete geçerek türlü salınımlar içerisine girerler. Bu “olumsuz yayılım” bozulan bir mizaca neden olur; “düşmanlık, soğukluk, küstahlık, alay ve sessizlik” gibi ruh ve duygu halleri yüzeye çıkar (127). Bazen de şiddetli eylemler içe doğru dönebilir, “sancı hipokondriyak kaygılar ve arkaik bir utanç” gibi sonuçlar yaratabilir. “Manik-depresif bir salınımla” aynı kişide peş peşe ortaya çıkabilir. Oysa sağlıklı ruhsal ve bedensel gelgitler, kendilik ve benlik kaynaşmasını sağlamaya yöneliktir; “hastanın benini genişletme ve güçlendirme çabasının” işaretleridir.

Benlik, ne kadar kendiliğe ait arkaik, vahşi genişliğe nüfuz eder ve orayı yaşamaya uygun hale getirirse, o kadar zenginleşir ve dengeli olur; kendilikte parsellediği dar bir arsada sıkışıp kalmaz. Bu işgal, geçici kaymalar ve sarsıntılar gibi tecrübe edilir. Ama benlik kendi uygarlığını oraya taşıyana kadar türlü gerilemelere maruz kalır. Freud’un “uygarlığın huzursuzluğu” dediği endişeyi geçici bir süre yaşadıktan sonra yerine yerleşmesi beklenir. Terapist de bu işgalci yolculuğunda kendisine destek olur: “Derinlemesine çalışma süreci, benin hükmettiği alanın genişlemesini sağlar ki bu da psikanalitik terapinin hedefidir” (133). Bu sayede ruhsal aygıtın kendilik parçaları halinde kopmuş kısımlarını benlik etrafında bütünlemeye çalışır. İşlenmemiş tabiattan bahçe ve korular, vahşi hayvanlardan evcil hayvanlar yaratan medeni insanlar gibi, o da vahşi kendiliği uygar benliğin uzanımı yapmaya çalışır. Dengeli büyümek, gelişmek, bu işgali sağlıklı şekilde yönetmekle mümkündür. Vahşi bir manzara içinde kaybolmadan, yolunu yitirmeden, güvencelerini kaybetmeden yerleşebilmenin yollarını bulmaktır. Büyüme ve kişisel gelişimin koşulu yapılaşmış benlik, ben

kendisini kaybetmediğinde, başkalarıyla işlevsiz kaynaşma biçimlerinden uzak kaldığında gerçekleşir.

“Sağlıklı kişi”, bu gelişme ve genişleme sırasında, vahşi doğa gibi ilksel ruhsal alandan aldığı kendilik nesnelerini zamanla kendine yeten bir benlik’ten kesip atabilmelidir. Kendilik nesnesi ile “güvenli bir kaynaşma” ortaya çıktığında ben, kendilik parçasını uysallaştırıp mülkiyetine katar. “Psikolojik bir güvenlik ve denge” için bu kaynaşma eyleminin ben’in yönetiminde olması zorunludur; nesnenin öğretici ve büyümeye, genişlemeye yardımcı nazarı yok edilmelidir. Nesneye saplanıp kalmamalı, ondan hevesini alan kenara bırakabilmelidir. Bu süreci sağlıklı atlatan, “birincil ruhsal süreçleri” “ikincil süreçlere” tercüme etmenin yollarını bulabilen kişidir. Bilinçdışı genişliği de bu sırada “bilincin pusulası” dâhilinde benine katabilmelidir. Kendiliği benliğe olduğu gibi, birincil süreçlere karşılık gelen temel yüklemeleri, ikincil süreçlerin karmaşık yüklemelerine, soyutlamalarına dönüştürebilmelidir.

Diğer yandan kendiliğin, “ben’e dolması” rahatsızlık belirtisidir; “arkaik bir doğanın” istilasını gibi de anlaşılabilir. Sağlıklı bir ruhsallık, ben ile kendi arasında yapılaşmış bir ilişkidir; başkasıyla kendilik arasındaki ilksel bağı koparmış dengeli bir narsisizmdir. Kendilik, benlik ve üstben üçgeninde erken yaşlarda karara bağlanmış, kenarları çizilmiş bir etkileşim biçimidir. Sağlıklı ruhsallık içerisinde ben ve kendi birbirine ayna tutarken başkasına fazla uğramamalıdır. “Aktarım”, belirli sınırlar içerisinde cereyan etmelidir. Kohut için “ayna aktarımı”, başkasının benliğe yeniden biçim verdiği, sınırlarını bozduğu Lacan’ın “ayna evresi” gibi tecrübe edilmez. Benlik aynaya baktığında kendini doğrular; “akılcı” kılınmış arzularını görür. “İtki, düşünce ve eylem” çevriminde şüpheye düşmez. Eylemlerin sahibinin kendisi olduğundan şüphe etmez.

Kohut için “gerileme”, kendilik ile benlik arasındaki akılcı, işlevli, sağlıklı ilişkinin yerini, kendiyle başkası arasındaki bağın almasıdır. Böyle bir ilişki, genellikle “patolojik” sıfatıyla tarif

edilir. Bu bağlantı, yanlış bir “ruhsal enerjiyi” harekete geçirir ve sapkınca arzularla buluşmaya neden olur. Düşünce ve eylem arasında hatalı bir ilgi ortaya çıkar. Kohut’un beni genişletmek dediği kendilikte kararlılık, ilksel yapıların, birincil süreçlerin bastırılmışlığı, daralmasıyla olanaklıdır. Kendi’deki belli duyulanım, arzu, güdü biçimlerini bastırmak yoluyla mümkün olur. Doğru terapi de, bir tür ruhsal kanal olarak duygu aktarımları yoluyla, “yanlış kaynaşma” biçimlerinin önüne geçmelidir. Kendiliği kararlı bir ben içerisinden idare ederken bir yetişkin olmak, “ergen” ruh halinden kurtulmak için bu aktarım gereklidir. Ergen, kendi’yi aynılık üzerinden benliğine değil de başkasına katan kimsedir; başkasıyla kaynaşandır. Ergen, başkasının parçası olarak kendilik nesnelerini dönüştürüp, bir üstben’in, ortak vicdanın işlevli, makûl eşyalarına dönüştürememiş, kendi ile başkası arasında salınımlarını sürdüren, başkasıyla doğru mesafe içinde duramayandır.

Böyle bir mizaca dönük terapinin amacı da, çocukluk veya ergenlik zamanlarında yanlış kaynaşmış ruhsal kümelenmeleri, aktarım ve eşduyum yoluyla çözüp, yeni ve daha akılcı birleşmeler yaratmaktır. Bu sırada hastanın kendilik tekniklerini uygulaması ve içindeki yanlış birikimleri anlatıp, itiraf etmesi beklenir. Ama Kohut, psikanalizin yaygın bir şekilde uyguladığı gibi, karşısına geçeni dışsal bir söyleme göre yargılamaz ama onun kendilik denilen görüngüyü kararlı bir benliğe teslim etmesinin yollarını bulmayı önerir. Yani derin bir mizacın salınımlarından kurtularak, Dionysos kaynaklı yüklemelerin, hallerin, Apollon tarafından güvenceye alınmasını tembihler. Bu sırada benlik, kararlı bir üstben’e hesap verir, belirsiz bir başkasına değil. Bir klinisyen olarak bu arayışı son derece anlaşılırdır. Kendisine başvuranların, “normal”, “etkin”, “mutlu”, “başarılı” kimseler olmalarını arzular. “Yanlış” bir şekilde yapılanmış ruhsal biçimleri kendilerine dönerek, içebakış yoluyla bir anlatıya dönüştürüp, yeni yapılar oluşturmaları için bir zemin hazırlamanın yollarını arar.

Ama kendine bakış da yöntemli olmalıdır. Analist, hipokondriyak ya da takıntılı bedensel hallerde olduğu gibi, kendine bakınca patoloji üretmeyen, psikosomatik tecrübelere katılmayan bir içebakışı küçük dokunuşlarla yönetir. Hastaya ayna tutarken, aynı zamanda ayna evresi de bir kenarda işler. Karşısında duranın, yetişkin bir özgüven ile yansısına bakması için karşısında durur. Bu ayna, kendisine bakanın sadece kendi'yi görmesine değil, benlik ile "gerçekçi bir bütünleşme" sağlayıp, "ben egemenliğini" bina etmesine yardım etmelidir. "Ayakları yere bassın", sözgelimi "eşcinsel uğraşlardan" sıyrılsın, "bir kadınla anlamlı bir bağ kursun", "kendisine egemen" olsun ister (152,153). Meşru arzular, yüklemeler gibi sınıflandırılmış olanın bilgisini ben'in kendi'ye hatırlatmasının yollarını açar. Kendi'nin başkasına kapılıp gitmesine engel olmaya çalışır. Benlik, ruhun "dürtü denetleyen" yapısı olarak yerleştirilmediğinde, kendilik nesneleriyle oyalanır. Bu durumda daha akli yüklemelerin kaynağı ikincil ruhsal süreçler etkin olamaz:

Ruhun yüzeyinde sadece önce bir katman oluşturur, dürtüye yakın ruhsal süreçlerin psikolojik olarak güvenilir şekilde işlenmesini sağlayamaz, kırılığandır ve çeşitli streslerin etkisiyle kolayca dağılır. Buna göre Bay A.'nın gereksinimlerini ve arzularını (eş)cinsel deneyimlerle yaşama eğilimi ve erken boşalmayı, ruhsalındaki temel yansızlaştırma yapısında bulunan aynı eksikliğe bağlıdır. (155)

İkincil düzeyde yerleşen yansızlaştırıcı yapılar, kendiliğin bir salınım ilişkisi ile bağlı olduğu ilksel ben'e (ya da id'e) ve üst-ben'e (ya da süper ego'ya) olan mesafesini aynı anda yitirmesine neden olur. İkincil sürecin kazandırdığı simgeler aradan çekildiğinde, kendilik imgelerle, parçalı nesnelerle, otoerotik nitelikte kendini tatmin veya fetiş eşyalarıyla baş başa kalır. Özellikle "yaşamın ilk yıllarında edinilen yetersiz ve sallantılı içselleştirmeler" yerine oturmadığında, "ruhsal malzemenin cinselleşmesi" eğilimi artar. Bu sallantılar erkenden engellenmezse,

her tür nesne cinsel kıymet edinebilir. Benlik tarafından kuşatılmamış kendilik, her tür cinsel tecrübeye açık olur.

Kendilik psikolojisi, birincil süreçlerin dengesiz arzularından uzak, ikincil süreçlerin hüküm sürdüğü bir benlik inşa etme amacını taşır. Birincil süreçler içerisinde kendi ve başkası arasındaki etkileşimi bastıramayan, “ ruhsal yapısı dayanıksız, kırılğan veya derme çatma kurulmuş kişiler” temel arzularını yerine getiremezler; rahat uyuyamaz, rahatça orgazm olamazlar sözgelimi (156). Arzu, başkası tarafından baştan çıkarılan bir kendiliğin üretimi olarak nesnesiz kalır. Oysa benlik, arzu-yu, dürtüyü kesintiye uğratan, ondan haz çıkarabilen bir ruhsal aygıttır; “arzunun gerçekçiliğini artıran” soyut bir tertibat gibidir; arzunun bilinçdışı ile ilgisini kesip, bilince, bilişsel alana taşımak gibi bir vazifesi vardır.

Kohut, ruhu, mekâna yayılmış bir görüngü gibi anlatır bazen. Bir merkezi ve içi vardır; parçaları etrafa dağılır, sonra dağılmış olan bir araya gelir; çekirdeği vardır ve orada “gerçeklik beni” hüküm sürer; dikey ve yatay olarak bölünebilen diğer parçaları kendi etrafında birleştirmeye çalışır. Ruhun bilinçdışına, zamana kaçan, mekâna sığmayan parçalarını gerçeklik beni içeri almaya çalışır. Ruhun parçaları üzerinde “mutlak egemenlik” sağlamadıkça, ruhun çekirdeği ortaya çıkamaz, parçalar etrafta salınmaya devam eder. Bu parçaların birbirine rastgele değmesiyle ortaya çıkan titreşimler, daha fazla parçanın merkezden uzaklaşmasına, bilinçdışından kopup gelenlerin bu bütünlüğe eklenemediği “sağlam bastırılmamış” halde etrafa saçılmasına sebep olur. “Narsisistik enerji” ve “basınç” ile kendilikten kopan ve serbest gezinmeye başlayan parçaları, gerçeklik beni, “ruh içi” denilen sağlıklı ve güvenli yaşam alanına dâhil edebilmelidir. Ruhun merkezî yapılanması, bilinç ya da bilinçdışı düzeyde cereyan eden, “ruhun derinliğinin yüzeyle temasını kaybetmediği” bir “ben egemenliği” yaratır. Ruhun çekirdeği, yarattığı çekim yoluyla, kendi müstakil yörüngeleri olan parçaları etrafında dönmeye çağırır. Ben gerçekliği ne kadar güçlü olur-

sa, ruh ve benlik o kadar birbirinden farksızmış gibi görünür. Böylece sağlıklı yapılaşmış bir ruh ve onun iyesi olarak benlik, “sağlam psikolojik yapılar”, “kişiliğin yan kesimleri” ya da “ben dirençlerine” sahip “hatalı örüntüleri” kendisine daha kolay dâhil eder (168, 169).

Sağlam ruhsal tertibatlar ortaya çıkarmak için, özellikle ayna aktarımı yoluyla “benin genişlemesi”ne yardımcı olmak önem kazanır. Kendilik psikolojisi, kendi denilen görüngünün dağılmaya meyilli, temel yüklemelerin icrası sonucu ayrışmaya açık parçalarının ben’e aktarılması çabası gibi de anlaşılabilir. Benliğin alt parçası kendilik ile arasında bu sağlıklı aktarım kanalı olduğu sürece, ruhsal aygıtın iki alanı bitişik kalır, “gerileyici kaçışlar”ın önüne geçilmiş olur. Benlik, kendiliği aynılık içerisinde “bir savunma duvarı” gerisinde tutarak, başkası tarafından celbedilmesine engel olur; duvarın öte yakasından gelen çağrılar işitilmez; ruhun yekpare şekilde bir arada durması mümkün olur. “Analitik süreç, bir yandan olgunlaşma ve gerçekçi kullanım dışında tüm yolları keserek”, duvarın ötesine denetimli bir geçiş imkânı bırakır. Terapist, suriçi alanda tüm ruh parçalarının bir arada ve tüm bünye dâhilinde toplanmasını sağlamakla sorumlu gibi davranır. “Analiz edilenin ruhunun işbirliği yapan kesiminin istenmeyen bu iki kaçış yolunu tıkamak” gibi bir görev tanımı vardır. Bu duvarın ardına geçmek, “gerileme” gibi tarif edilir. Gerçekçi kendilik, benin başarısını hedefler ve ruhun topluca bu amaca odaklanmasını sağlar; kaçışlara, gerilemelere, salınımlara izin vermez.

Kohut, son dönem yapıtlarından, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması* metninde, müspet klinik bulgularına biraz ara vererek, bazı meta-kuramsal tezler ortaya koyar. Öncesinde belirgin olan maddi-bedensel göndergeleri, daha simgesel, semiyotik işaretler ve işlevlerle yer değiştirir ama benlik ve kendilik arasındaki denklem fazla değişmeden kalır. Dürtü kavramı özellikle, daha soyut bazı işaretlerle, Lacan okumalarından gelmesi muhtemel dilbilim unsurlarıyla yer değiştirmeye başlar. Kendi-

liğin bilinçdışı ile ilgisi daha belirgin şekilde ortaya çıkar. Ama en önemlisi klinik özgüven yerini kuşkuya bırakmaya başlar. “Psikolojik gerçeklik” ve onun temel bileşeni kendiliğin “bilinemez” niteliği önemli bir tema olur (2013: 239). Ruhsal aygıt ve onun parçaları, klinik görünümleri yanında, semiyotik izler, belirtiler, işaretler, görünümlemlerle de ayırt edilir.

Kohut, bu farklara rağmen, ilk dönem veya son dönem metinlerinde, ben denilen görüngü ruhsal aygıtın yöneticisi olsun ister. Kendilik gibi ruh parçalarının benliğin yörüngesinde kalmasını, onun çekimi altında dengeli salınımlar içerisinde olmasını sağlıklı bir ruhsallık için gerekli sayar. Ruh parçalarının “yerleşimini” düzenlemek, önerdiği terapinin temel güdüsü gibi anlaşılabilir. Bu süreçte eşduyum ve aynalama gibi iyileştirici, telafi edici işlevler, zihnin sağlıklı şekilde kendine dönmesi, ben ve kendi arasında bir aktarım ilişkisi gibi deneyimlenir. Doğru kurulmuş ben için, tüm aktarımlar, ben ve kendi arasında yapılaşmış olmalıdır; aynılık ufku dışına fazla çıkmadan, başkalıklara açılmadan.

Zamanında aynalanmamış olan, benlik ve kendilik arasındaki dengeli aktarımdan yoksun kalır. Ben ve kendi arasındaki boşluklarda, türlü hezeyanlar, depresyonlar, takıntılar ve hattâ psikoz belirtileri ortaya çıkabilir. Bu boşlukları türlü aşırılık biçimleri, “sapkın cinsellik” türleri, gerçeğe bağını koparmış “simgesel eylemler”, fazla konuşma, sözcük oyunlarına düşkünlük halleri doldurabilir. Kohut’un son dönem eserlerinde kendilik, öncesinden farklı şekilde, bazen dil aracılığıyla, sesli ve yazılı ifadeye aşırı düşkünlükle kendisini gösterebilir. İkincil süreçlere ait dil veya simge kullanımı birincil bir dürtü yerine geçer. Kendilik ile ilgili bir hasarın, boşluğun ya da zedelenmenin yerini sözcükler telafi eder. Simge ya da işaret, “arkaik katmanları” dolduran ruhsal malzemeler olur. Dil oyunları bir bakıma “oral açgözlülüğün süregiden yankılarını taşır” (41).

Kohut, son dönem yorumlarında, biraz da modern fizikten ilhamla, “mikro yapılara” daha fazla ilgi göstermeye başlar.

“Ruhsal yapının moleküler bileşenlerinin araştırılması” değer kazanır. Kendilik terapisinde gözleyen ve gözlenen arasında her zaman bir ayrımsızlık dile gelse de, artık belirgin şekilde ifadesine kavuşur. Kesişen “gözlem araçları ve hedefler” kiyazmatik bir bütünlük içerisine taşınır. Maddenin kendisini harekete geçiren enerjiden, ruhsal aygıtın kendi yönelimlerinden ayrı düşünölemeyeceği fikri ortaya çıkar (2013: 43). Bu yönelim, ruhun en küçük kendilik parçalarının icra ettikleri temel yüklemlemlerle ayırt edilebilir. Bu dönemde klinik olandan metafizik düzeye kayma olsa da, ruh parçaları öncesinde olduğu gibi, belli yüklemlemleri yüklenmiş maddesel bileşenler gibi tarif edilir. Küçük parçaların titreşmesi, salınımı, en temel ruhsal icranın da tarifini sunar. Bunlar bir bakıma “eylem-düşünce” gibi de anlaşılabilir; “eyleme konmuş düşünce” (46).

Kohut, ben, benlik ve kendilik gibi kavramları bazen birbiri yerine kullanır. “Sağlam”, dengeli bir kendilik zaten benlik’ten zorlukla ayırt edilebilir. “Kendiliğin parçaları ve bileşenleri” bir bütünlüğe vardığında, benlik ve kendilik eşanlamlı olur. Serbestçe salınan kendilik parçaları belli bir yapıda birleştğinde, benlik de yaratılmış olur. Parçalar arasındaki dengesiz salınımlar, “altüst edici patlamalar yerine sürekli bir enerji akışı” kurulduğunda, kendilik parçaları birbirine bir aktarım bağı üzerinden birleştğinde, ruhsal aygıt da benlikle anlamdaş olur (55); bilinçdışını, başkalık biçimlerini içerisinden kesip atmış şuurlu bir görüngü olur. Ruhsal gelişim aşamalarında doğası gereği dağınık ve salınım halindeki kendilik parçaları, oedipal bir üçgen içerisinde, anne ve babanın eşduyumlu ilişkileri içerisinde birleşmeye başlar. “Çekirdek kendilik” bu erken zamanlarda toplanır. Sonradan hayat boyu sürececek aynalama ve eşduyum yardımıyla dağılmaya meyilli bu parçalar bir arada duramadıklarında terapi sürecindeki desteklerle bütünleşmeleri sağlanabilir. Kendilik ve benlik ayrıyken bir “kümelenme” gibi olan ruhsal aygıt, bu sayede bütünlüklü bir yapı gibi ortaya çıkabilir. Narsisistik enerjiler, güdüler parçalar arasında inşa edilmiş eş-

duyum kanalları içerisinde yer deęiřtirdięi sürece benliğe hasar veremez.

Böyle enerjilerin sapkın güzergâhlar edinmesi türlü belirtilerle yüzeye çıkar; “sapık” cinsel ilgi, eşcinsel yönelimler, hastalık hastalığı şeklinde açığa çıkan belirtiler, ruhsal ve dolayısıyla bedensel enerjinin, arzusunun ben gerçekliği dışına çıktığını işaretler. Kendiliği doğru yapılanmamış olan, kendi duruşunun “kölesi” olur. Beden parçaları birbirinden bağımsız olarak uyarılır ya da başkasının beden parçalarına yönelik fetişçi ilgiler ortaya çıkar. Bu “bağımlılık” içerisinde cinsel dürtü bedene dengeli şekilde dağılmaz. Kendilikte boşalma, “bedensel-kendiliğin parçalarında dönük bir ilgiyle” yer değiştirir (75). Özellikle çocuğun gelişim dönemlerinde anne ve babanın, “güvenilmez eşduyum”, “yanlış kaynaşmaya” açık “kestirilemez” davranışları, kendilikte “âni dalgalanmalara” neden olabilir (60, 61). “Aşırı eşduyum” yetisiyle davranan ve çocuğuna çok düşkün anneler de kendilikte hasara yol açabilirler.

Kendilik, her ne nedenle olursa olsun, sağlam bir benlik gibi inşa edilemediğinde, aşağıdan veya yukarıdan gelen “saldırılara” açık olur. Psikoz, kendiliğin tümüyle parçalanmış olmasının işareti iken, depresyon, hasar görmüş, parçaları arasında telafi edilebilir boşluklar olan bir benliği işaretler. Bütünlüklü olmayan bu ruhsal kümelenmeler, arkaik kendilik nesneleri ile “üstbenin bene yönelik sadistçe saldırı”larına açık olurlar (84). Kendilik kaybolduğunda, geride kalan boşluğu dürtüler, nesneler, “arkaik motifler”, enerjiler, ruh ve beden parçalarının rastlantısal sınımları doldurur.

VİCDAN MUHASEBESİ VE KENDİLİK TEKNİKLERİ

Michel Foucault, Oidipus söyleninde dile gelen ve Delfi ilkesi-
nin parçası, “kendini tanı” şeklindeki trajik buyruğun, zamanla
manastır öğretilerinde, hakikatini “ruhani rehberine itiraf et”
gibi tümüyle farklı bir şekil almasına dair bir soykütük ortaya
koyar. Homerik kültürün parçası ve doğrudan savaşçı eylemin
kaynağı “gururlu kendilik”in, dışarıdan içeri doğru girerek,
kendi içine eğilen bir “benlik” halini aldığını anlatmaya çalışır.
Eylemin yerini bu dönüşümle beraber “itiraf” alır (2017). An-
tikçağ ile Katolik gelenek arasında kendilik kavrayışı, farklı ve
hattâ karşıt biçim ve muhtevalar edinir. Savaşçı bir mizacın
kaynağı kendilik, dindar topluluklar yaratmak ve onları düzen
içinde tutmaya dönük bir mikropolitikanın parçası olur. Ken-
dilik, bazı dolaysız yüklemelerin ifadesi olmaktan uzaklaşarak,
içebakış yoluyla ve günah çıkarma marifetiyle inşa edilen bir
“hakikatın” kaynağı olmaya başlar. Kendine dönüp bakan ve bu
sırada çoğunlukla günahlarını gören, ruhani bir söylemin vaz’
ettiği kusursuzluğa ulaşmak ister. Delfi öğretisinde kendi’yi bir
eylemde harcayan failin yerini, ruhunu temaşa eden edilgen

bir başkası alır. Kendi'yi özellikle süreğen bir savaşa bırakan, Nietzschece söylenirse, intikamını ertelemeyen birinin yerine, benliğini bütünlemek için hınç biriktiren, kendisini başkaları arasında harcamayan bir başkası alır.

Delfi ilkesindeki değişimle beraber, kendisini dışarıda dolaysız fiiller içerisinde sarf eden, “vicdanın sesini” zaman kaybetmeden takip eden Homerik eylemin yerini, “tinsel birikimini” söze, içebakışa havale eden çileci bir ruhsallık arayışı alır. Romalı ilk düşünürlerde bile izlerine rastlanabilecek şekilde, girişken bir mizacın doğrudan eylemleri, uysal bedenlerle yer değiştirmeye başlar (2017: 50, 51, 58). Kendine dönen kimse, “hem yargıç hem de yargılanan” konumunu işgal etmeye başlar (20). Bu birleşme, aynı zamanda kendilik ile benlik'in ayrışmasına neden olur. Belirli bir söylem içine yerleşen benlik, kendi'yi suçlamaya, ona türlü günahlar yakıştırmaya başlar. Bu muhasebenin sahibi, bazı düzenleyici söylem ve eylem şemalarına göre kendisiyle benliği arasına girer. İtirafa konu olan, benliğin ruhani şemalardan ayrı düştüğü ve bir tür sapkınlık, günah gibi işaret edildiği kısımlardır. Günah çıkarma gibi kendilik teknikleri, harici eylem şemalarının uygulanmasını zorlaştıran muhtemel bir “çatlağın” tespiti içindir. “Gizlenmiş düşünceler ya da utanç verici arzular” söze döküldükçe ayırt edilmeleri de mümkün olur. Homerik insanın kendi olanın doğrudan ifadesine dönük “sevgisi”, yargı ve gözetimin konusu olur.

Bu sırada, ruhban da bir “vicdan yöneticisi” olarak kendiliğin bu şemalara uymayan, fazla gelen kısımlarını bastırmak ve yön vermekle görevli gibi davranır; düşünce ve arzulara yeniden biçim vermeyi hesaplar. Bir şema ve öznenin buluşmasıyla inşa edilen hakikatin “bütün gücüyle” var olması için çaba gösterir; “vicdan yönetimi”, bir “söz etiği” olur (23). Etikle donanmış özne, söylem olduğunu artık ifşa etmeyen hakikatin yükünü taşıyan bir “düğüm” veya odak yerine yerleşir. Bu şekilde Homerik kahraman gibi doğrudan eylemi değil, bir şemadan, yapıdan südür eden yüklemeleri icra etmeye koyulur. Kendilik

teknikleriyle içerisine yerleştirilen ruh, bu şekilde yaratılan bir hakikat parçası içinde hareket eder; Nietzsche'nin "kötü vicdan" dediği bir yükü dolaşır.

Vicdan Muhasebesi

Vicdan yönetiminin deneysel şekillerde icra edildiği manastırlarda, kendilik denilen mahrem iç manzaranın ruhani öndere gösterilmesi, onun tarafından doğrulanması çabası önem kazanır. Bu sayede bireysel ifade ve bir mizacın açılımı olarak tinsel, dindarlığa bağlanarak güvenceye alınır; "kendi gerçeğini sergilemek", "sahneye koymak", bir mizansene konu yapmak dindarca pratik olur. Özellikle kendi olma çilesini dramlaştırmak, "teatral" bir tövbekârlık, böyle işletilen vicdan muhasebesinin temeli olur. Kimsenin kendi iç dünyasına kapanmadan, içinde her ne cereyan ediyorsa ifade etmesi, dindarca terbiyenin zorunlu bir parçası olur.

Manastır, keşişler gibi serbest gezinenlerin yeri değildir. Dindarlar, orada tertip içerisinde kalmalarını mümkün kılan bir tertibatın uyrukları gibi yaşam sürerler. Keşişin, duygu ve düşüncelerinin hareketiyle uyumlu biçimde yer değiştirmesinden farklı olarak manastırları dolduran dindarlar, belirli bir ah-lâkın içerisine kapatılırlar. Manastır sakinleri, en derin dürtülerini itiraf etmedikçe, açıkça içlerinden geçenleri söylemedikçe dışarıdaki söyleme dâhil olamazlar. Derin karanlıklardan gelen bu sözler, ruhani önderin vekâleten taşıdığı ilâhi ışık değdikçe temizlenir. Tüm "kendilik parselleri", ilâhi ışığın erimine açılmalı, aralıksız bir yorumbilgisine maruz kalmalıdır. Böylece karanlıkları seven şeytanın yarattığı meyiller, düşünceler de kendisine yer açamamış olur. Bu nurlu ışık içerisinde şekil bulan yorum, "kendiliğin gizli kalmış hakikatinin" yaratılmasıdır (28).

Manastır modelinde şekillenen benlik, Foucault için öznenin soykütüğüne dair çok şey söyler. Modern özne, bu şekilde

tarif edildiğinde, benliğine kavuşmak için “kendilikten vazgeçme” kararının sonucu gibi anlaşılabilir; kendime dair hakikati inkâr ve onu soyut bir ahlâka teslim etmedir. Bu şema, “kendiliğin en derininde bulunan Öteki (Şeytan)”den arınma çabasıdır aynı zamanda. Foucault, bu şemayı inkâr etmenin, bu soykütüğünü bozmanın yolları olaraksa, “red, merak ve yenilik” arayışlarını önerir. Yani kendinizi o kadar söze dökmeyin, itirafçı olmayın der. Ama çelişkili şekilde bu ifade olmadan kendilik inşası da mümkün olmaz (29, 31).

Manastır sakinlerinin deneysel “kendilik yorumbilgisi”, ruhsal aygıtın yeniden düzenlenmesi yolunda ruhbilim çalışmalarına da model oluşturur. Ruhbilim, bilindiği gibi bu yönelimin modern icrasına imkân verir. İçeridekini sürekli dışarı çıkarma buyruğuyla davranan, kendiliği moral bir söylemin dairesi içerisinde tutar. Bu sırada sapkın vicdani yönsemeleri cezalandırmak yerine, muhtemel sapmalara ait nüveleri erkenden belirlemek ve yönünü değiştirmek önem kazanır. Sözgelimi Lauret adlı ruhbilimci, manastır vicdan muhasebesinin itirafçı yönünü, 19. yüzyıl ortasında akıl hastalığı tedavisinde uygular. Öncelikle hastanın kendi deliliğini itiraf etmesini ister. Karşısındakinin kafasından geçenin muhtevasıyla pek ilgilenmez ve daha çok bu itiraf anını bekler.

Manastırlarda deneysel şekilde tecrübe edilen bu itirafçı eğilim, önce ruhbilime ve oradan gündelik yaşama tercüme edilir. Buna göre sadece dindarlar, deliler değil, akı başında olsun olmasın tüm öznelere, kendileri hakkındaki hakikati bulgulamak, keşfetmek ve öylece dile getirmekle sorumlu sayılırlar. Aşağıda detaylandırıldığı gibi, hepsi de Montaigne’in yaptığı türden bir tefekküre dalıp, bilkuvve taşıdıkları bir kendiliği bedenleştirmekle yükümlü sayılırlar. Bu sırada kendi hakkındaki bilgisini saklamadan, kendisini bir bilgi nesnesi gibi duyup ifade etmelidir. Modern öznenin kendi olma biçimi, bu sayede normalleştirici, düzenleyici söylemlerin yörüngesine taşınır. Kendi üzerine düşünüm (veya meditasyon), böyle bir gönüllü

katılımla, kendi vicdanıyla da uyumlu bir rıza yaratır. Âdeta kendisini anlatarak inşa eden ve öylece denetime açan bir özne çeşidi ortaya çıkar. İlginç şekilde bu failin kendi özgürlüğü ve esaretinin kaynağı aynı eylem olur. Dile geldiğinde, söze dö-küldüğünde inşa edilen kendilik, onu telaffuz edildiği anda kafesleyen, kapatan bir söylemin de parçası olur. Aynı eylem, özneyi tipleştirirken benzersiz kılar. Kendi olmakla benzersiz bir mizacın taşıyıcısı olurken, benliğiyle kamusal vicdana dâ-hil olur. Kendilik tekniklerinin nesnesi, biyosiyasetin hedefi bir benlik şeklini almaya başlar. Bu nedenle kendilik tekniği de-nilen, bir tür tahakküm yordamı da olabilir; farklı kılan ifade eylemi, aynı özneyi bir ortaklığın parçası yaparken, denetlene-bilir kılar.

Foucault, bu şekilde, içine aldığı özneyi bir taraftan kendisi yaparken, diğer yandan başkalarıyla aynı kılan işleyişleri top-luca “yönetim” olarak adlandırır. Yönetisel olanın bu iki karşıt görünen işlevinin düğümlendiği yerde, “bireylerin başkaları ta-rafından idare edilmeleriyle kendi kendilerini yönlendirmeleri birleştiği bağlantı noktası” görünür olur (41). Kendilik ve ta-hakküm teknikleri yönetisel aralıkta ayrımsızca birleşirler. Del-fi ilkesinin, eylem halindeki failin fiilleri içerisindeyken kendi-ni tanıma öğretisine karşılık, kendilik biçimlerini bir söylemin dairesi içinde sınırlayan modern vicdan yönetiminde, eylem söylemle yer değiştirir. Kavramsal eylem olarak söylem, kendi-lik dramının söylemle uyumlu bir temsile dönüştürülmesidir. Böyle temsiller, içerisine giren kimseye, dışarıda önceden ke-narları çizilmiş bir tipliklemeyle bağdaşan şekiller verir. Böylece kendini gerçekleştirmek yerine, “ruhunu bir başkasına sergi-leyen” özne ortaya çıkar. Özne, kendisini bir temsilde sahneye koyarken, hakikatini hem ifşa hem de inşa eder. Modern benlik teknolojilerinin yarattığı, bu tertip veren tertibatın çelişkisi de buralarda aranabilir. Kendi ruh hallerini dile döken özne, aynı zamanda onu yeniden yaratmış olur. Bu sırada yorumlanmış, telaffuz edilmiş olan, hakikat değeri kazanır; ruhsal âlemin na-

sıl anlaşılıp ifade edileceğine dair hazır bir çerçeve sunar. Yorum bilgisine ait temsiller, kendilik ile dışsal bir söylem arasına yerleşirler. Kendini itiraf eden, bir vicdan muhasebesini de hayata geçirmiş olur. (47)

İtiraf edilen “hakikat, gerçeklikle olan uyum olarak değil, ilkelere içkin ve söylemde gelişmek zorunda olan bir güç” gibi değer kazanır. Hakikat, kamu vicdanıyla bağdaşık, derin bir ruhsallığın keşfi değil, ortak iyinin, ahlâkın ifadesini bulduğu “retorik bir açıklama” niteliği edinir. İtiraf ve ifade eyleminin yan üretimi gibi olan “kendilik, keşfedilmiş değil, oluşmuş, hakikatin gücüyle oluşmuş olmalıdır”. Kendilik yorumu bu nedenle kendisinden ayrı düşünülemez. Bir “itiraf canavarı olan Batılı insan” kendisini ifade edip (veya ifşa edip), anlatıp, yorumladıkça benliğini yaratır ve bozar. Bu sırada “kendi kendisinin öznesi” olur; bir söyleme yakınsar ve yönetilebilir nitelik edinir. Kendini bilme edimi, varlığını denetim ve gözetime açmakla sonuçlanır. Bu şekilde işleyen yönetim, “ne savaşçı ne de adli eylem biçimi” olarak, kendiliği uyumlu kılmaya, yeniden tanımlamaya dönük tüm uygulamaların adıdır.

Bu soykütüğüne göre, modern Avrupalı bireyin prototipi, “farklı bir hakikat yükümlülüğü” ile davranan ve ilk önce manastırlarda ortaya çıkan dindarlar olurlar. Kadim Yunan veya Romalı vicdani muhasebe tekniklerinin Hristiyan toplulukların uyguladıklarından farkı, kendiliğin hep eylem halinde ifadesini bulmasıdır; kendini temsil etme sorumluluğundan uzak olmasıdır. İlkinde kendilik daha çok keşfedilen, hareket halinde icra edilen bir mizacın dışavurumuyken, diğerinde anlatıldıkça yaratılan bir görüngü niteliğine sahiptir. Hristiyan, “hakikati kendinde oluşturma” gibi bir sorumlulukla var olur. Sürekli kendine karşı “tanıklık” etme yükümlülüğü, kendilik denilen istenci, Nietzsche’nin iyi vicdanlı olmanın işaretleri olarak anladığı şekilde, dışarı çıkmaya, başkaları arasına karışmaya, onlarla dostane (ya da düşmanca) bağlar içerisine girmeye hazır bir varlığı, kendi dairesi içerisine kapatmaya hizmet eder.

Modern öznenin soykütüğünün temel bileşeni olan ve ‘içebakışlı dışavurumculuk’ gibi tarif edilebilecek bir eylem türü, Batılı insan modelinin belirleyici edimi olur. “Işığa ulaşmak” için ruhunun diplerini yoklayan, içe bakan kişi, oralarda kendi vicdanının sesini duymaya, dile getirmeye, tefsir etmeye, dışavurmaya çalışır. Bu sırada işler halde olan yorumbilgisi, kendiliğin bazı telaffuz biçimlerini, ortak söylem alanıyla uzlaşmaz görünen nüvelerini baskılayıp, karanlıkta bırakarak, vicdani bir seçimi hayata geçirmeyi tembihler. Bu seçim bir tür çilecilikle beraber yürür; arzularını, temel vicdani yönsemelerini karartan bir öznenin eylemidir: “Kendiliğin cezalandırılması ve kendiliğin iradi ifadesi birbirine bağlıdır”. Yine Nietzschece söylenirse, kendine tanıklık ve itiraf çevrimi sırasında, kötü vicdani yüklemeler, duygular seçilir; kamu vicdanıyla uyumlu olanlar, cemiyetin meşru söylemi içerisine yerleştirilebilecek olanlar ifadesini bulur, tahrik edilir. Böyle bir “kimlik yerleştirme” çabası, “kendilikten vazgeçiş, kişinin kendinden kopuşu ön plana koyar”. Özne, kendi hakikatini “kendine göstermeye” çalışırken, “kendilikten feragat” etmiş olur aynı zamanda. “Kendini açığa çıkarmak zorunda” olan manastır sakini dindar, kendi varlığını bir yandan da karartmak durumunda kalır. Ondaki, “kendilik ifşası, aynı zamanda kendiliğin yıkımıdır” (68, 69, 70).

Manastır cemiyetlerinde, “örgütlenmiş itiraf” etkinliklerinde içine bakarak yakaladığı bilgileri dışavuran modern özne adayı, bu esnada bir dramayı, temsili sahneye koyar; itiraf sırasında, kendisini inşa etmeye başlar. Kendi hakkında konuştuğu, kendi bilgisini dillendirdikçe, varoluş hakikatini de yaratır. Tüm gündelik eylemleri de kuşatan bir tefekkürle, boşboğazlık yasaklanır; abesle uğraşmasın diye dua eder, tanrı sözünü fısıldar durur. Böylece içini tamamen dışarı açmış olur; Tanrının ışığı, söylemi içeriye tümüyle yerleşebilsin, kendilikten boşalan, feragat edilen yerleri doldursun diye:

Eylemlerden çok düşünceler vardır. (...) Davranışın kesinliğini kararsız kılabilen olan yalnızca tutkular değildir; zihinde temsil edilen imgeleri, tefekkürü bozan düşünceleri, zihnin ilgisini hedefinden, yani Tanrı'dan uzaklaştıran çeşitli telkinleri ele almalıdır. (73)

Tüm bu imgelerin, tefekkürü bozucu hülyaların kaynağı nefis, kendilik çekirdeği ve onun “direngen maddesi” bu sırada oyalanmalı, açığa çıkması engellenmelidir. Bu haliyle tefekkürün, tespih çekme veya zikirden fazla bir farkı da kalmamış olur. “Düşüncelerin neredeyse algılanamaz hareketleri, ruhun daimi devingenliği anlamına gelen bir maddeyi incelemeli” ve onun temel yüklemelerini, duygularını nasıl karartabileceği, işitilmez kılacağının yollarını bulmalıdır. Bu çabanın kendisi için de hazır söylemlere, temsillere, öğretilere ve yorumbilgisine başvurulmalıdır. Eylemle değil de oyalayıcı zikirle meşgul dindar özne, “ruhun daima tüm yönlerle hareket halinde olması” olgusuyla başa çıkmayı umut eder. Bu tür bir kendilik tekniği, iç dünyaların keşfi olmanın ötesinde, hipnotik bir etkiyle ruhun ve bedenın temel yüklemelerini bastırma amacına da hizmet eder.

Manastırlarda ilk örnekleri ortaya çıkan “kendilik incelemeleri”, sadece ruhsal derinliklerde değil, “düşüncelerdeki en küçük hareketin” dahi kontrolünü gerçekleştirmeye dönük bir vicdan yönetimine dönüşür. Kendilik soruşturmasıyla dışarıdaki söylemler arasına giren tefsir katmanları veya yorumbilgisi, düşüncedeki en küçük hareketi bile tespit edip, gerçek ya da varsayımsal bir ruhsal öndere itiraf etmeyi gerektirir. “Mürit, kalbinin hareketlerini sergileyerek”, içinde eylem halinde ne varsa söylemeye ve dolayısıyla bir söyleme emanet etmeye, teslim etmeye başlar. Bu sırada mürit, içinin dışıyla bir olması için gayret ederken, özellikle dışarısının kendi içine nüfuz etmesinin yollarını da arar. Bu “operasyon” sırasında, “başkasına vicdanında, düşüncende olup biten şeyi söyleyerek” kendisini bir ortaklığa dâhil eder. “Hakikat, başa gelen şeyin gerçekliği” olur

(77, 78). Aklından geçenleri dile getirmekle kendi hakikatini yaratmak arasında doğrudan ilgiler ortaya çıkar. Akıldan geçenleri itirafa dönüştürmek, “bilincin karanlık kuyularından söylemin açık aydınlığına çekmek” anlamını taşır (79). Söze dökmek yoluyla “kendiliği kurban eden”, “düşüncenin hareketini dış ışığa taşıırken” kendiliği tümüyle saydamlaştırmaya çalışır.

Foucault, manastır öğretisini şöyle tarif eder: “Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz” (81). Kendilikle kurulan bu yeni ilişki biçimi, kendi olma biçimlerinin hilafına gerçekleşir. Manastırlarda deneysel vicdan muhasebesi gibi başlamış olan, zamanla “muzaffer” bir kendilik teknolojisi olarak “egemen hale gelir” (82). Zafer kazanmış bu teknik içerisinde, kendilik hakkında bilgi edinmek için, çelişkili şekilde, onun ortadan kaldırılması, feda edilmesi gereklidir. Bu sırada inşa edilen fail, sadece bir dindar modeli oluşturmaz, aynı zamanda, adli, tıbbi, ruhsal, politik ve felsefi âlemlerin de öznesi olur. Kendilik “kurban” edildiğinde, benlik içerisinde kapatıldığında, birçok alanda işlevli bir özne türü de yaratılmış olur. Bu şekilde varlıkbilimsel nitelik olarak kendilik, “antropolojik” bir görüngüyle yer değiştirir.

Foucault için, nüveler halinde manastır pratiği içerisinde denenen bu kendilik teknolojisi, sonradan dindışı alanlarda, adli sahalarda, hattâ Freud’un analizlerinde de rastlanabilecek ruhbilimsel uygulamaların esasını oluşturur. Kendiliği özneye teslim ederek, “doğru inşa edilmiş” benlikle kenarlarını çizerek onu ahlâken doğru kurulmuş uysal bir özneye dönüştürme çabası ağırlık kazanır. Bu şekilde bireyi adli yapıların konusu etmeden önce, kendi denetimine, gözetimine açık kılmak önemli bir ilk aşamadır. Kendisine sürekli bakan ve bunu bir öndere, uzmana açan özne, kendi içindeki asayiş de sağlamış olur. Yani dışsal bir adaletin konusu olmadan önce, kendi vicdani yönetimini yapar.

Özellikle cinsel denetim, bu soruşturmanın temel meselesi olur. Modern kendilik teknikleri, bilhassa cinsel arzuya yeniden şekil verme ve yönünü değiştirme girişimleri üzerinden işlediğinden, Foucault, bu alana yönelik tüm uygulamaları reddetmeyi gerekli görür. Hattâ çok tartışmalı olsa da, tecavüzü cezalandırmaya dönük adli yapıları dahi eleştirir. Adli olanın kendilik teknikleriyle karışmasının, modern despotluğun, kendilik ifadesi vicdanı ezen bir alan gibi işaretler. Talihsiz bir örneğe başvursa da, cinselliğe ait herhangi bir alanın yasayla ilgisi olamayacağını anlatmak ister (103). Yasal ve onunla koşut ruhbilimsel işleyiş, her zaman için eylemin sahibi bir iyeliği, kendiliği alınmış özneyi, benliği gereksinir. Suç ve sapkınlık da, kendiliğini feda edememiş, vicdan yönetimini yaparak oradan bir özne çıkaramamış olanın eylemlerinin sonucudur. Foucault, bu çevrimi ihlal etmeyi bir tür eylemcilik gibi önerir. Yani özetle, kimsenin kendisinden bir özne veya benlik yaratmaya çalışmamasını tembihler. Foucault'ya atfedilebilecek türde "özne felsefesinin eleştirisi" bu ihlâlin temelini oluşturur. Tüm yönetim yapıları, bu tür bir iyeliğe, hem özne hem de nesne olarak ihtiyaç duyar. Kendilik soruşturmasını doğru atlatmış, vicdan yönetimini sorunsuzca işletebilmiş olan, kendisini nesneleştirirken bir yandan da öznellik edinir. Modern güç ilişkileri, özneliği nesnel varlığından ayrılmayan faillerin içerisine kapatıldıkları bu çevrim üzerinde temellenir. Özne, kendisini bilme uğraşı sırasında nesneleştirirken, kendilik bilgisini dışavurur ve bir yönetim uygulamasının parçası olur. Öznenin kendini anlama çabası, yönetilebilir bir nesne olmasıyla sonuçlanır. Bu sırada, "yönetim teknikleri ve bilme yordamları düğümlenir" (110).

"Kendilik inkârı" üzerinde biçim bulan "Batıya özgü kendilik", Foucault için modern edebiyatın da "çekirdeği"ni oluşturur. Kendine yeten, başkasıyla rabitasını inkâr eden, hakikati kapandığı yerde kendi başına arayan öznenin eylemlerinden kurulu bir anlatı türü ortaya çıkar. Kadim Yunan'da olduğu gibi

kendilik varlık olarak değil, nesne olarak soruşturma konusu olur. Ontolojik soruşturma psikolojik olanıyla yer değiştirir. Örneğin Platon'da herhangi bir "vicdani muhasebe" olmadan "kendini tanımak"tan söz edilebilir (124). Oysa modern uygulamada, kendini soruşturan, anlamak isteyen özne, kendisini bir tahakküm tertibatına teslim eder. Kendilik ve tahakküm arasına ikisinin karşılaşmasını düzenleyen yönetim aygıtları girer. Yönetim, öznenin kendi olduğu yanılması içinde bir güç tertibatına eklemlenmesini mümkün kılar; bir tarafı baskı diğeri rıza olan bir etkileşim aralığı yaratır. Özne "kendine sahip ve kendiyle görüşüyor" iken, aynı zamanda bir güç ilişkisinin de parçası olabilir bu durumda. Kendini anlama, düşünce ve ruhtaki hareketleri tespit edip, kendi denilen varlık kaynağını "hareketsiz ve dokunulmaz" kılmaya hizmet eder. Kendiliğin, çok farklı yüklemelerle genişlemeye, değişmeye, sapmaya açık taraflarını sabitlemek, bir iktidar tertibatının temel belirleyeni olur: "[İktidar], birilerinin çıkarı, ötekilerinin zararına kurumlaşmış, donmuş, hareketsiz" bir ilişki türüdür (130). Böyle ilişkilere dâhil olan özne, kendiliğini denetim altında tutarak nesneleşir ve bu hareketsizliğe destek verir.

Foucault, aşağıda yapıtını değerlendirdiğimiz Montaigne'i kendilik soruşturmasında bir değişimin işareti gibi anlar. Onun öncü olduğu kişisel gelişim uygulamaları hakkında düşünen yazarlar yardımıyla, manastırlarda biçimlenen bu soruşturma, dindışı alanlarda da uygulamalarına kavuşur; "[kendiliği] yeni bir ışığa taşır, (...) başka bir şeyler düzenine, başka bir zamana naklederler"; "kendiliğin kendilikle ilişkisini" manastırların kapalı ortamından kurtarır, modern kendilik öğretisinin kenarlarını çizerler. Böylece, "kendilik teknikleri ve vicdan yönetimi" tümüyle farklılaşır (20, 112). Bu değişimle birlikte, öznenin içine bakmasına imkân veren, kendisini büyük düzeltici söylemlerin içinden inşa ve terbiye etmesine yardımcı türlü ruh disiplinleri ve içebakış yordamları icat edilir.

Bu yordamlar zamanla, Montaigne’de olduğu gibi, dindışı şekiller alsa da, onun yer yer çileci bazen hazcı içebakışı, özünde bir “Hıristiyan icadıdır”. *Denemeler*’de içerik olarak farklı bir anlatı ortaya koysa da, biçim olarak aynı yorumbilgisi içerisinde kalır. Kendi dönemi için son derece deneyci görünen kendilik arayışları, yine bir söylem yapısına, daha dünyevi muhtevası olan bir ruhsallığa yakınsama çabasını yansıtır. Dindarlar ya da Montaigne gibi dünyevilerde “vidān muhasabesi” gibi ortaya çıkan öğretilerde, Delfi öğretisinden uzak, farklı bir kendi olma biçimini inşa etme çabası fark edilebilir. Vicdani sorgu, bir eylem biçimi olmaktan uzaklaşarak söze, itirafa, temaşaya doğru yön değiştirir.

Kendi Kitabını Yazmak

Denemeler’in tercümanı Sabahattin Eyüboğlu kitabın takdim yazısında, Foucault okumuş gibi bazı cümleler kurar. Kadim “kendini tanı” sorusuna Montaigne’in cevabını dile getirirken, bir manastır rahibi, rahibesinden farksız durumdaki bir şahsiyeti tarif eder: “Hiç kimse kendi kendini onun kadar sabırlı, inatla, dikkatli gözetlememiş, en gizli, ele avuca sığmaz hallerini yakalamakta onun kadar tetik davranmamıştır” (2017). Kendilik muhasebesini yürütürken, “Neyi bileyim?” sorusu hep bir kenarda durur. Kendine dönük gözleri, kendilik bilgisini, en mahrem anlar için bile ele geçirmek içindir. Çoğu dindışı ve yer yer abes konularla da olsa, bilgi değeri taşıyan kendilik yönetimi varlığını sürekli duyurur. Descartes’tan önce özne felsefesinin yaratıcısı olma niteliğini de bu kesintisiz benlik arayışından alır.

Montaigne, kendisini bir kitap gibi okuyup yazmak ister. Kendilik bilgisini bu kitaba işledikçe, kararlı bir benliğe sahip olacağını umut eder. Biçim olarak benzese de, bir manastır sakini gibi dindarca eylemlerle değil, zaaf ve düşkünlükleriyle birlikte ama bilgi kıymeti kazanmış tüm bir mizacın bu kitapta

yer bulmasını arzular. Herhangi bir bilgide kenarları çizildiğinde, ortaya çıkanın müspet ya da menfi olması çok önemli değildir. Bir özne dinamiğini resimlemesi, onun parçası olması yeterlidir. Bu bilgiyi nasıl tefsir edeceği, hangisini seçip diğerlerini bastıracağı onun teslim edildiği yönetim tertibatının ilgi alanına girer. Belki de kişisel gelişim kütüphanesinin ilk metnini ortaya koyan Montaigne, Foucault'nun çok sonradan "benlik teknolojisi" adını vereceği bir tertibata ilk verileri sağlamaya başlar. Şahsi varlığını bu ölçüde şeyleştiren ilk şahsiyet olması vasfıyla, kendilik teknolojilerinin ilk öznesi ve nesnesi olma ayrıcalığına da sahip olur.

Üstelik *Denemeler*'i, ölümüne yakın, "gün geçtikçe kendimden ayrılıyor, uzaklaşıyorum" dediği bir zamanda yazar (2). Yani benliğin yok olmaya başlaması ve bir bilgi nesnesi olması koşut olur. Hayat boyu sürdürdüğü "içebakışı"nın verimini ölümüne yakın alır. Bu sırada açığa çıkan kitaba gömüldükçe, "kendi kendisinden ayrıldığını", değişen bir benliğin duyusuna da sahip olur. Bu ele gelmezlikle telaşa düşmüş gibi, düşüncenin ve ruhun her an değişmeye açık hareketlerini yazıya geçirmek ister. Kendisi ve içerisindeki dünyanın "salınımlarını" tecrübe etse de, onu sabitleme arzusundan geri durmaz: "Dünya, hem etrafla birlikte hem de kendi kendine sallanır. Durmanın kendisi bile daha ağır bir salıntıdan başka bir şey değildir" (3). "Salına serpile yürüyen" bir dünyada, değişken bir mizacın yarattığı bir "salıncakta" titreşen âlemi metinleştirmek ister. "Sürekli bir oluş" halindeki dünyayı fark etmiş olsa da, onu tutarlı bir bilgi nesnesi gibi görmeye dönük soruşturmasını sürdürür. Aynı zamanda ruhsal bir muhasebe defteri olan *Denemeler*, bu arzuyu maddeleştirir. Zamanımızda birçok edebiyat ve kişisel gelişim kitabında rastlanabilecek böyle bir soruşturmayı ilk kez bu boyutta deneyenler arasında olduğunun da farkındadır:

Eskilerden yalnız iki üçünün bunu denediğini söylerler.
(...) Ruhumuzun ele avuca sığmayan akışını gözlemek,

onun karanlık derinliklerine kadar inmek, türlü hallerinde bunca incelikleri ayırt edip yazmak zannedildiğinden daha zahmetli bir iştir. (5)

Kendilik incelemesine yönelen bu dikkatli bakış, akış halindeki tecrübeleri, oluş dünyasını temsil etmeye aday bir öznelik ve onun kitabını ortaya çıkarmak içindir. Bu metin, o akıştan bir kesit, tefsir olsa da, zamanla onun yerine göz diker; kendilik gibi bu akışla beraber değişen mizaç parçası, kitapta dile gelenle eşanlamlı olur. Bu akışta dağılmaya, başka mizaçların çizgileriyle birleşip ayrılmaya başlayan bir görüngü, şahsi bir kitabın içerisinde toplanmaya başlar ve tam tersine, bu benlik çekirdeği etrafındaki varlıkları, başkalarını anlam kaynağı gibi temellendirmeye başlar: “Başka bir şeyi de incelediğim oluyor, ama onu da hemen kendime çekiyor; daha doğrusu kendime mâl ediyorum” (5).

Kendilik soruşturması genelleşerek, başka insanları ve dünyayı anlamak için bir arayışa dönüşür.¹ Mistik geleneklerde benzer bir soruşturma olsa da, orada benliği, nefsi boşaltma çabası hâkimdir. Oysa Montaigne, dünyayı ve başkalarını kendi özne metafiziği içerisine katar. Nefsini boşaltmak yerine daha da doldurur; bir daha dünyadaki başka bir görüngüyle karışmasın diye sınırlarını belirler. İlk kez, kendisi hakkında bu kadar çekinmeden konuşan kişi olma sıfatını edinir. Yazar-ken bir yandan da varlığını dekore eder: “Durmadan kendimi düzenliyorum, çünkü durmadan anlatıyorum”. Bunu da bir tür kendilik “bilimi” gibi ortaya koyar. Soruşturması, sanki başka varlıkların da doğasını açıklıyor gibi genellik kazanır. Kendilik muhasebesinin, dönemin ruh ikliminden destek bulduğunu da ifade eder: “Tanrı’ya ve rahibe kendimizden bahsetmiyor mu-

¹ Montaigne’in arayışlarının nihayete erdiği kişilerden birisi olan Antonin Artaud’nun çok sonradan dile getireceği kendilik, karşıt bir anlama sahiptir: “Ben, Antonin Artaud, kendimin oğluyum, kendimin babası, annesi ve kendimin kendisiyim.”

yuz? Protestan komşularımız bunu halkın gözü önünde yapıyorlar” (6,7).

Montaigne, kendi kitabını yazarken, diğerlerini bir kenara bırakır. Başka kitaplar, farklı telaffuzlar kendi sözünü karartır, “kendi gidişini aksatır” (9). Denetimi kendi elinde bir deney yapıyormuş gibi, yeni tecrübesiyle arasına kimsenin girmesini istemez. Üstelik bu sırada sık sık “hataya” düştüğünü de itiraf eder. Kendi imgesinin çarpık ve hatalı bir temsil olduğunu fark eder. İlk kez dindışı alanda tecrübe edilen bir öznenin yaratılması için, kuşku yaratan dış etkenleri paranteze alır. Kendisini kötü horoz resimleri çizen bir ressamla karşılaştırır. Ressam, bu çizimlerin vasatlığı anlaşılmaması diye etrafta horoz gezinmesin ister. Onun kendilikten çıkardığı özne portresi de böyle bir çizimdir. Ama burada önemli olan, asıl olanın kusursuz bir temsiline ulaşmak değildir. Bir metnin içerisinde dile getirilebilir olmasıdır. Bu sırada bir kitabı doldururken, aynı zamanda kendine uygun bir “ahlâk yapar” (16). Bu kitap, kendi hakikatini hem duyduğu hem de ifade ettiği bir mecra olur; yazdıkça kendisini anlar ve anladıkça yazar. Kendisini yazıp, bazı perdeleri kaldırırken diğerlerini yerleştirir. Yazı, yeni çizgiler çekmesine, bir benlik etrafında sınırlar yerleştirmesine sebep olur. Bu sayede ilk derli toplu kişisel gelişim kitabını da yazmış olur.

İç muhasebesi sırasında düzene varmamış kendilik, çoğunlukla habis bir kaynak gibi ifadesini bulur: “Kötülüğümüz içimizde bizim; içimizse kurtulamıyor kendi kendisinden” (33). Bu karanlığı, tertipsiz ruh parçasını, şeytan çıkarır gibi, kendini soruşturarak, hasbihal ederek anlattıkça anlamaya çalışmalıdır. Soruşturmanın nesnesi ve aracı olan ruh, hem bu söyleşinin imkânı hem de muhtevasıdır. Kendi kendisiyle “dertleşen” ferdi ruh parçası, başka kitapların, insanların, varlıkların kuşku yaratan telaffuzlarından bağımsız şekilde, üzerine bükülerek kendine yetebilmenin yollarını araştırır. Dağınıklığını yine kendisi toparlar, bir bütünlük oluşturmaya kadar kendi metafiziğini inşa eder. Üstelik bunu çile çeker gibi, kederden kaçmadan yapma-

lıdır. Her yönden “yamalı, alaca bulaca” bir varlık olsa da, бүтүнлүгө varana kadar bu soruşturma kesintiye uğramamalıdır. Ta ki kendilik bir özne ve ona ait bir benlik içerisine kapatılana, kitaplaşana kadar.

Benlik, kendilik üzerinde bir tür ‘ruhsal otomat’ gibi işlemlidir; nasıl temellendiğini düşünmeden, önüne bakan ve yapması gerekene odaklanabilen: “Dikkat ederseniz en iyi işçiler nasıl iş gördüklerini söylemekten âciz kimselerdir” (42). Montaigne, kendi üzerine yürüttüğü derin soruşturmasıyla, yüzeysel bir başkası arasında kararsız görünür; konu edindiği kendilik adlı nesnenin ele gelmezliğinden olsa gerek. Şeyleşmeye direnen kendiliğin hiç durmayan “salıncağında” başı dönmüş gibi yazar bazen. Bir flütün basit ezgisiyle, “bir üfürüğün titreyiş ve iniş çıkışlarıyla halden hale giren, çekilen tarafa giden” (44) böyle bir kendilik arayışı sırasında cesareti kırılır. Bu yüzden ruhsal dalgalanmalardan mustarip bir kalabalık içerisine karışmadan yazmak ister. İçebakışını bulandıran, zekâyı, beceriyi, derinliği tanımayan yığına kulak vermeden kendisini yoklamak ister. Dışarıdan gelecek ilhamlara gereksinimi yoktur. Dışarıdan ve başkalarından gelecek olan, ruhun kendi şevkiyle, duyusal kaynaklarıyla karşılaştırılamayacak kadar cılızdır. Ama gürültücü kalabalıktan uzak, kendi kendisiyle söyleşi haline terk etmek istediği ruhunun “yularından kurtulup”, türlü hülyalar içerisine daldığını fark eder. Kendisini açtığı anda karartan, ele gelmez kılan bu malzemeye yorumbilgisi yöntemiyle yaklaşmak ve açığa çıkan verileri dakik şekilde kayıt altına almak gerekir. Bu sayede “kararsız, değişken” olanı zapt etmek, “ruh yorgunluğunun” önüne geçmek belki mümkün olur.

Kendilik soruşturması için varlıklı olmak gerekir; kimseye “minnet etmemek”, hayatta kalma savaşının temel biçimlerinden sıyrılmış, etrafta zorunlu işleri görececek başkalarının olması zorunludur. Bu sayede kendilik bir sığınak olabilir. Montaigne, ne kadar güvenilmez bir yer olduğunu aralıksız tecrübe ettiği kendilikle karşılaşmalarını cesaret gösterileri, yüreklilik biçim-

leri gibi tarif eder. Kendiyle çıplak yüzleşmenin zorluklarını dillendirir. Üstelik bu amaçla dışarıdan gelecek desteklere başvurmamalıdır. Âdeta klasik tragedyalardaki gibi, kendiyle telafisiz karşılaşmaları arzular. Kendilik soruşturması için uygun yerler, تنها ve gözlerden uzak alanlardır. Bu sırada araştırmacıda bedensel bir hareketsizlik olmalıdır. Kendilikteki akışı, değişme hallerini bastırmalı, “hızını kesmeli, yoksa belli bir yerde duraklamayan yaradılışımız düzensizce ve birdenbire geriye teper; işte bu aşırı sağlığı önlemek için atletlere müşhil verir ve kan alırlar bir yerlerinden” (84). Kendilikteki canlılığı yapay yollardan almalı, eylemsiz kılmalıdır. Böylece doğa hali içinde salınan, titreşen, dalgalanan, ürperen kendilik uysallaşır; ondan kararlı bir öznellik pozu, benlik kesiti çıkarmak daha kolay olur. Fazla canlılıktan ileri gelen yüklemeler bastırılınca geriye eylemsiz bir kendilik temsili kalır.

Montaigne kendilik arayışlarını dünyevi ve “dingin” bir mekânda gerçekleştirir. Bir çeşit görüngübilim yapar bu sırada; dış sesleri, başkalarını, başka metafizik ve fizik ilkelerini paranteze alır. Derin bir soru öncesi kafayı dinlemek, “bilgisizlik ve ilgisizlik” içerisinde olmayı gerektirir. Bunun için insansız doğa en uygun yerdir. Böylece insana dair izleri silerek kendisini rahatça anlayabilir ve anlatabilir. Üstelik zor beğenen bir görgü, “nazlı bir zevk” ve titizlik içerisinde muhasebesini yapar (92). Bu sırada Sparta ve İyonya sakinleri arasında bir yerde durmaya çalışır ve ne katı perhizin ne de zevk düşkünlüğünün gölgesinin düşmediği ölçülü bir soruşturmayı amaçlar. Kendilik denen ele gelmez görüngüyü, araya zihinsel ve maddi engeller girmeden bulmanın imkânlarını araştırır. “Yalpalamaya” açık bir görüngüyü sıfır noktasında yakalama uğraşı içine girer. Duyumu ve ifadesi güç olan kendinde şeyi arar gibi, şeylerin sabit temelini yakalamak ister. Kendi içine bakanın içerisine düştüğü, “ikircikli, kararsız” ve boşluk duyusundan sıyrılmak için, insansız, doğal, yalın diye tarif ettiği yerlere kapanır. Montaigne kendini yoklayarak oradan tutarlı bir özne, benlik, kişilik inşa etmek

isterken, kendinde şeye temas etmenin olanaksızlığını arada itiraf eder. Varlıktan kalıcı bir kendilik çıkarmak olanaksızdır:

Varlıkla aramızda hiçbir uzlaşma yok. (...) Dumanlı bir görüntü, bir gölge ve kaypak, cılız bir yorum... (...) Düşün-
cenize kendi varlığını yakalatmaya kalkacak olursanız, suyu
avuçlamaktan başka bir şey olmaz yapabileceğiniz; çünkü
yaradılıştan her yanda alan her şeyi ne kadar sarıp sıksanız,
yakalamak avcunuza almak istediğinizi o ölçüde yitirecek-
siniz. Her şey bir değişmeden diğerine geçmek zorunda
olduğu için, gerçek bir kalgınlık arayan akıl, kalan, duran
bir şey bulamayarak yaya kalır; çünkü her şey ya var olmak
üzere ve henüz hiç de var değildir ya da daha doğmadan
ölmeye başlamaktadır. (127)

Kişisel gelişimin ilk metinlerinden birisini yazan Montaigne,
bu çabanın olanaksızlıklarını da en erken telaffuz eden kişi
olur. Kendilik muhasebesinin temel yüklemeler düzeyinde üre-
tilen bir çaba olduğunu, gönülsüzce de olsa dile getirir. Çünkü
her şey durmadan “dalgalanıp akmakta, renkten renge girip”
değişirken bu durumu yorumlamak, böyle bir yanılgıya rıza
göstermekle mümkün olur. “Olumlu bir nesne iki kez aynı hal-
de bulunamaz; çünkü fark edilemez anlık bir değişmeyle bir
dağılır, bir toplanır; bir gider bir gelir. (...) Tohum halinden
başka hallere, bir o yana bir bu yana doğru değişir durur. (...)”
Bir önceki hali bozup dağıtarak yürür”. Kendiliği yakalamakla
eş varlık şuuru arada görünüp kaybolurken, Montaigne “yine
kendime döneyim” diyerek “gözünü içeri çevirir” ve çok geçme-
den bu esaslı parantezi tekrar kapatır. “Felsefenin fazlası zarar-
lıdır” der (128, 132). Çünkü felsefe, “lüzumsuz bir inceleme ile
bizi teşhisin güzel ve rahat yolundan çıkarır. (...) Hep salıntı,
gidip gelme, kararsızlık” halini önümüze taşır durur.

SPINOZA'DA KENDİ OLMA GÜCÜ

Spinoza'nın *Etika*'da resimlediği doğabilim içerisinde, kendi olma biçimine sahip herhangi bir varlık, dış etkilere ve başka bedenlerden bağımsız olan özüne kavuştuğu ölçüde "özgür" sayılır. Kendi özünü, sevinç yaratan karşılaşma ve ilişkilerle genişlettikçe özgürlüğünü korur.¹ "Tabiatının zorunluluğu ile var olan" özgür kalmaya devam eder. Diğer yandan, özündeki sıfatların, duygulanımların icrasına, kendisi ya da başkaları tarafından engeller yerleştirilen, "kendisinden başka birisiyle" varlığını buluşturması halinde özgürlüğünü kısıtlamış olur. Bu anlamda, herhangi bir şey ya "kendisinde ya da başka bir şeyde vardır" (2011: 33). Kendinde olmayan, başka bir var olanın duygulanışlarına kapılır, "kendisine rağmen" var olur. Bir başka deyişle, kendine yabancı bir varlığın vicdanını sahiplenir. Keder

¹ Spinoza, "neşe" ve "keder" ayrımını yapar ama "karşılaşma" sözcüğünü pek kullanmaz. Spinoza okumalarında neşeli ve kederli "karşılaşmalar"dan sıkça söz eden Deleuze şöyle yazar: "Bir kez, yalnızca bir kez Spinoza çok tuhaf ama çok çok önemli bir Latince kelimeyi kullanır: *occursus*. Tam tercümesi karşılaşma" (2000).

veren böyle bir bağlantıda, bir var olan diğeriyle karşılaşmaz ya da ilişki kurmaz; daha çok onu ele geçirir. Oysa sevinç yaratan ilişkide yetkinlik artıran, karşısındakine güç veren şeylerle kurulan ortaklıklar hürriyeti sınırlamaz.

Kökensel bir varlığın veya cevherin (*substantia*) sıfatları (*attributum*) ve ondan türeyen tavırları (*modus*), duygulanışları (*affectus*) olarak şekil bulan bir var olan, keder verici bağlantılar içerisine girdiğinde “seçikliğini” yitirir (35). Özünden ileri gelen bazı temel yüklemeler ve onların terkibi başka eylemleri değil de, “karışık”, belirsiz edimler ortaya koyar; mizacı olmayan, çizgileri belirsiz bir kimse olur. Kökensel vicdanıyla bağları bu karışıklık içerisinde kaybolur. Kendi vicdanına sahip olan ise, bir cevherden sudur eden sıfatlar, tavırlar ve duygulanışlarla, seçik temel yüklemelerle kendisini anlatır ve anlaşılır kılar. Nedeni kendisindeymiş gibi bir mizaç sergiler; sahip olduğu kendilik belli olur.

Spinoza'da bir çeşit doğabilim gibi ifadesini bulan bu fikiryat içerisinde, şeylerin, seçik ve “upuygun” kendilikler olarak var kalmaya devam etmeleri etik bir nitelik de edinir. Ama onun “birinci tür bilgi” diye ayırt ettiği düzeyde, seçik kendiliği görünmez kılan kusurlu birleşmeler, karşılaşmalar açığa çıkar. Bu sathi dünyanın sakinleri, ikinci ve üçüncü tür fikirlerle kendilerine ait duygulanış, sıfat ve tavırları ayırt etmedikleri sürece bu karışıklığın içerisinde kalırlar. Esasen birçok varlık böylece yaşar gider; gündelik duygulanışlar dünyasında uygun soyutlamalara ya da eylemlere girişmeyip, bir “eser” ortaya koyamadan ölürler; “cevherin tabiatı”na uygun düşen bir yaşam süremezler. Dolayısıyla “sonsuzla” kendi bağlarını yaratamazlar. Sonlu varlığın “olumlu” değil de “olumsuz” taraflarını gündelik gerçekleri yaparlar; “cevherin değişiklikleriyle asıl cevheri asla ayıramazlar. (...) Şeylerin hakiki nedenlerini bilmeyenler, her şeyi birbirine karıştırırlar” (38). Bazen Tanrıyla kendilerini karıştırır, karışık duyguların, seçik ve uygun sıfatlar, tavırlar, duygulanışlarla olan derin ayrımını göremezler. Bu ayrım, özü ve doğası, varlığı

ve varoluşu aynı olan, varlıkbilimle anlamdaş bir doğabilimde biçim bulur; var olma gücüne, dirimine sahip olanların varlık kazandığı bir doğabilimde. Buna göre, her var olma kipine ait sıfatlar, tavırlar ve duygular, onların tabiatlarından gelen bir gücün nitelik bulmuş halleridir.

Kendi olma gücü, var olanın vicdanından ayrı düşünülemez; sıfatlar, tavır ve duygulardan gelen temel yüklemeleri icra etme yetkinliğidir. Örneğin vicdanın sızlaması, böyle bir gücün sarf edildiğini işaret eder; kendi olma konusunda harcanan bir gücün. Derin bir mizacın ya da işteliğin kendilik'e, birinci türden bilgilerin daha yüksek fikirlere taşınması, soyutlanması için harcanan nicel bir kuvvetin, vicdandaki titreşimlerin ölçüsünü sunar. Tanrıdan, tözden ya da cevherden neşet eden sıfatlar, tavır ve duyguları hayata geçirme kararlılığı ve istencinden ayrı düşünülemez. Varlık diye tasnif edilen de, var olmaya gücü yeten, kendisini var edebilendir. Ne kadar var olma gücü varsa, o şey o kadar gerçektir. En güçlü olan, aynı zamanda en vicdanlı olmaya yakındır. Vicdanıyla uyumlu yüklemelerin faili var olanı yaratan dışarıdan bir başka varlık değildir; kendi tabiatının duyumu ve ifadesiyle, var olma kararlılığıyla ortaya çıkar. "Tanrı gibi şeyler", onun kendi olmasının imkânlarının yüklemeler, ilişkiler halinde mevcut olduğu bir tabiatla farksızdır. Tanrı, var olanı bir kuvve olarak mümkün kılan sıfatlar, tavırlar ve duygulanışlar sonsuzluğudur; henüz yüklem halini almamış tözdür. Tanrının içkinliği olarak tabiatı, "var olmamazlık edemeyen" şeyler doldurur (44). Cisimsiz bir Tanrı, sonsuz sayıda cümlelerin telaffuzunu mümkün kılan bir dil gibi, bu dilin parçaları sıfatları, yüklemeleri, tavır ve duygulanışları üretmeye açık maddleşmemiş bir içkinliktir. Yer ve zaman kazanmış olan Tanrı, kendisi gibi var olma gücünü taşıyan cisimlerin üretim kaynağı panteist nitelikte bir tabiatla eşanlamlıdır. Böyle bir tabiat, her ayrı dil parçasında, telaffuzda, kendi ifadesi var olanlara yaşam verir.

Tanrı, istenç sahibi değildir. O içkin neden olarak, şeylerin istenç sahibi olmalarını ve dolayısıyla bazı yüklemeleri ifa etmelerini olanaklı kılar. Tanrının yüklemeleri olmadığından, kendisiyle ilgili bir “hürriyet” problemi de yoktur. Sadece ondan sudur eden duygulanışlar, varlık kipleri bu istenci taşıyabilir. Tanrı, üretken bir dilbilgisi gibi, tekil varlıklara çeşitli ifade imkânları sağlar. Tanrı ya da tabiat, üzerinde olabilirliklerin, Deleuzece söylenirse, “yeğlilikler” şeklinde işaretlendiği bir içkinlik yüzeyidir. Tanrının varlığı, kendi eserleriyle var olanların biçimleri, aralarındaki ilişkilerden ibarettir. Herhangi bir dili yaratan, onu kullanan veya telaffuz edenin, olası cümleler ve sözcüklerin bitişme tabiatını ondan alan bir konuşmacının olması gibi. Kendisinden neşet eden yüklemelerden önce bir özü, varlığı olmayan Tanrı, yüklemli ifadelerin dışında bir kendilik taşımaz. Bu nedenle varoluşuyla varlığı koşuttur. Spinoza'nın sınırlarını çizdiği doğabilimde, kendi halinde terimler, kendilikler yoktur; hep ilişkiler, karşılaşmalar vardır. Bu ilişkileri mümkün kılan yüklemelerin icrası sırasında, tözel olanın açılımı sıfatlar, tavır ve duygulanışlar açığa çıkar (Deleuze, 1992). Herhangi bir ifadeyi önbelirleyen yapı yoktur. Öze kavuşanın varlığı ifadenin yarattığı ilişki biçiminde yatar. Tanrı da muhtemel ilişkilere ait “içkin neden”dir.

Oysa Spinoza'dan önce, felsefede yapıya ve ondan kaynaklanan esere bakmak daha önemlidir. Spinoza ise, eserin niteliğine değil, onun ortaya çıkmasında etkin olan güçlere, ona şekil veren failin içerisine karıştığı ilişkilere, iyi ya da kötü karşılaşmalara bakar. Böyle bir eserin meydana gelmesinde etkin olan güç kaynakları olarak sıfatların, tavırların ve duygulanışların sınıflandırılmasını daha önemli sayar. Bir yetkinlik işareti olarak eserin nasıl yaratıldığıyla daha çok ilgilenir. Yetkinlik, bir eser ortaya koyabilme istenci ve arzusundan ayrılamaz. Bu anlamda düşünür, özlerden çok ilişkilerin belirleyici olduğu ilişkişel düşüncenin ilk örneklerini verir. Eser, tabiatla içkin haldeki olasılıkların maddeleşmesi, cisim bulmasıdır. Onun

varlığından çok, ona beden verenin yüklemeleri önem kazanır. Kendi olmaya gücü yetenin, kendilik şuuruna, vicdanına sahip olanın mazhar olduğu istencin, arzunun, duyguların bir verimidir. Kusursuz bir Spinozacı olan Gabriel Tarde'nin heykel işlerine göndermeyle açıkladığı gibi, eserin malzemesi ona yaklaşan herkes için aynıdır. Ama bir malzemeden farklı bir eser çıkarmaya imkân veren, sanatkârın arzuları, istekleri, gereksinimleriyle biçim bulan istencidir:

Gerçek şu ki muhtemel bütün istekler organizmamızın derinliklerinde saklıdır; fakat bütün olası heykellerin mermer bir bloğun içerisine kapalı olması gibi gizlenmişlerdir orada. Açıkçası heykeltıraşın heykelin gerçek yaratıcısı olmasını engellemez bu. Çok sayıda heykeltıraş vardır burada: hayat koşullarının bütünüdür bu. (2015: 233, 234)

Her heykeltıraş, “farklı bir karşılaşmayla provoke olur”. Yaratıcısından çok, bir içkinlik yüzeyi ya da hacmi olarak malzemenin ve eser sahibinin imkânlarının buluşması yapıta biçim verir. Mermerle sanatkâra ait uzuvların karşılaşmasıyla ortaya çıkacak imkânlardır bunlar. Böylece mermer ve heykeltıraş önceleyen bir cevherin sahip olduğu sıfatlar, tavırlar ve bu karşılaşma sırasında ortaya çıkan duygulanışlar yaratıcı nitelik kazanır. Sanat işinin değeri de bu karşılaşmanın özgünlüğünde, kendisinden önce gelen ifade araçlarına ne ölçüde yaşam verdiğinde aranabilir. Bu değerlendirmede, sanatkârı, nesnesini ve hattâ geleneği de dışlayan bir ölçü araya girer.

Yüklemsiz Tanrı

Herhangi bir eseri temellendiren kaynak olsa da, Tanrının kendilik sorunu ve dolayısıyla vicdanı yoktur. Kendilik veya vicdan gibi görüngüler, heykeltıraşın eylemi sırasında ortaya çıkar. Kendi olma biçimi, tözel olanla bir irtibat vasıtasıyla kendini “düzeltme”dir. Oysa kendi içinde noksansız varlık, bu düzeltmenin gereği yüklemeler icra edemez; Kendisini daha da

mükemmel kılamaz sözelimi. Bu noksanlıklar ve onun güdülediği yüklem, sıfatlar, tavırlar veya duygulanışlara tekil şeylerde rastlanabilir. Vicdani sızıları da, Tanrının onlar için açtığı bir tabiatta, kusurlu, karışık, belirsiz yer ve zamanlarda durmalarından ileri gelir. Bu sapmayı, yerlerinden, kendilerinden uzaklaştıklarını gösteren içkin işaretler olmadığında, herhangi bir düzeltici yüklem de olmaz. Fakat çelişkili şekilde, tekil varlık kendi özgün sapmasına, clinamen'e doğru yöneldiğinde kendisini düzeltir. Doğasına uygun yaşam sürmek ister. Yüklemsiz bir Tanrının her varlığa kendi yerini duyurmasıyla, olmaları gereken zaman ve yerde olmayanlara vicdani bir celp ulaşır. Bu çağrı veya tözel varlığın kendisini ifadesi sayesinde, tikel bir telaffuzun, doğru özne, yüklem veya sıfatlarla kurulup kurulmadığına dair bir ölçü dile gelir. Yanlış bir ifadede, özne ve yüklem uyumu da yanlış kurulur. Yüklemsiz Tanrı, var olanlara bu vicdani celbin dışında herhangi bir işaret göndermez. Onları kendi tabiatlarıyla, özleriyle uyumlu, varoluş imkânlarından haberdar şekilde, güçlü, iradeli bir varoluş sergilemeye çağırır. Tekil varlık, bu çağrıyla kendisini doğrultmaya, düzeltmeye dönük yüklem, farkına varır ve yeni ilişkiler içerisine girmeye istekli olur; kendi vicdanıyla uyumlu karşılaşmalar için yola çıkma arzusu kazanır. Bu arzu yüklemsiz, istençsiz ve şuursuz, yer ve zamanı olmayan tanrısal içkinlikten, âdeta yokluktan gelir. Karmaşık bir senfoninin icracısı tekil varlıkları uygun zamanda ve yerde, doğru notayı basmaya çağıran düzeltici vicdani ifadelerden başka ifadesi olmayan bir Tanrı'dır. *Etika*'nın çevirmeni Hilmi Ziya Ülken de bunu onaylar:

Onun Tanrısı edilsizdir çünkü eksiksizdir; hürdür ve hiçbir gaye peşinde gitmez; insandan hiçbir şey beklemez, hiçbir kurban istemez; kendi kanununa itaat etmeyi bize emir eden bir senyör değildir. (304)

Tanrı, zihninde bir düşünce gibi taşıdığı gücü yüklemine yansıtmaz (66). Bu zihinde, mümkün olanın, fiile dökülmemiş

kuvve türünde şeylerin bilgisi vardır. Tanrı, harekete geçip kendine göre bir şeyler yapmaz. Onda, telaffuz edilebilecek olası cümlelerin, hayatta karşılık bulacak sıfatların, yüklemelerin içkin bilgisi vardır. Yüklemsiz Tanrı, “her şeyi bir irade hürlüğüyle ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir” (68). Tanrının yüklemsizliği, onun herhangi bir duygulanışa sahip olmamasından da bellidir: “Tanrının hiçbir edilgisi, pasif hali yoktur, o hiçbir sevinç ve keder duygulanışı duymaz. (...) Tanrı, ne daha yüksek bir yetkinlik, ne de daha aşağı veya daha az bir yetkinliğe geçebilir. (...) Tanrının, tam tabiriyle, hiç kimseye karşı ne Sevgisi ne Kını vardır” (276).

Eylemsizliğine rağmen, onun kuvve halindeki ifadelerinden gelen gücü kullanan kimse, “sahici” bir şekilde var olur, öyle davranmayanlarsa kaybolurlar. Teolojiden ayrı olmayan böyle bir doğabilimde, var olanlar, kendi güç istençleriyle ayakta kalmış olanlardır. Böyle bir Tanrıdan herhangi bir varoluş kipinin sudur etmemesi, tamamen yüklemsiz, sıfatsız bir dünya da yaratılması mümkündür. Herhangi bir varlık, kendi doğasından gelen bu güce başvurmasa yaşam da olmaz. Var olmak, istençle bitişik karar ve onunla ilişkili arzuyla mümkündür. Tanrı, her muhtemel var olana ve onların birleşip ayrışmalarından yaratılacak olan diğer şeylere sahip olabilecekleri güçleri ifade eder. Var olma kudreti olan, ancak ona bahşedilmiş olana sahip çıkarak var olabilir.

Böyle bir var olma çağrısı, vicdanın sesinden başka bir ifade değildir. Bu çağrıyı duyan, birinci türden bilgileri aşabilecek bir yetkinliğe sahipse, temel varoluş yüklemelerini başka fiillerle birleştirebilir. Kendisine bahşedilmiş doğa, Tanrıda yüklemsiz olarak bulunur. Ona düşen, bu içkinliği öncelikle temel yüklemelerle harekete geçirmek, kendi olmanın yollarını kat etmektir. Yüklemsiz tanrısal ifadelerin temel yüklemelere ilksel düzeyde tercümesi, vicdani çağrıların yaşam bulmasını sağlar. Bu sesin verdiği ayarla, kendi iştahlarına, arzularına göre uygun

başka yüklemeleri yeniden yaratabilirler. Nasıl ki atomlar tüm ruhsal ve bedensel cisimlerin yapıtaşlarıysa, temel yüklemeler de muhtemel tüm diğer yüklemeler için böyledir.

Vicdani bir çağrıyla ürperen ruh veya beden, Tanrıyla arasındaki dolayimleri, uzak nedenleri, ortaçları aradan çıkarır. Doğasına uygun karşılaşmalarla yetkinliğini artırarak, kendine uygun bir “eser” ortaya çıkarır. Örneğin bu karşılaşmanın duyusuna ve ifadesine sahip bir şiir, “üstün olarak yetkindir”. Herhangi bir eser için, “tabiat kanunlarının yeterince geniş ve bol olması” yaratılanın yetkinlik olasılığını artırır. Gerçeklikle anlamdaş olan yetkinliğin sınırı önceden verili değildir; her seferinde biraz daha ileri taşınır. Bu yüzden Spinoza, “en geç meydana gelenleri” daha yetkin sayar (72). Bir eserin yaratıcısı, kendi tabiatının imkânlarını daha da ileriye taşır: “Şeylerin yetkinliği, kendi kendileriyle ve kendi tabiatlarıyla kaimdir” (76). Bu eseri yaratma istencinin kaynağı Tanrı, sadece kendisinden neşet eden bir var olana kendi olması yönünde bir çağrı gönderir. Sonrası tekil varlığa aittir. Tanrı’nın istenci, yüklemi olmadığı gibi, herhangi bir arzusu da yoktur. Kendisi bir eser meydana getirmez. Herhangi bir eserin yaratılma koşullarını, gücünü, ilhamını sağlar. Gerisi, âdeta varoluşçu failer gibi, kendi seçimleriyle baş başa kalanlara aittir.

Spinoza, kendisinden önce ya da sonra, felsefe tarihinde hep biri diğerinden ayrıcalıklı olarak konumlanan varlık/varoluş (öz/görünüş veya ruh/beden) gibi ikili kavramlardan birisinin diğerini karartmadan, ince bir çizgide bulunduğu bir fikriyat ortaya koyar. Bu felsefenin ilgilendiği, “öyle bir nesnedir ki, kendisi olmaksızın şey var olamayacağı ve tasarlanamayacağı gibi, buna karşılık şaysız de kendisi var olamaz ve tasarlanamaz” (77). Bu durumda varlık ve varoluş karşılıklı birbirinin nedeni ve sonucu olur. *Etika*’nın çevirmeni Hilmi Ziya’nın ifadesiyle, “orada öz ve varoluş (zat ve vücut) birbirine karışır” (300). Bu kadim ikilikler ayrımsızlaştığında, panteist nitelikte ve sınırsız bir tabiat tasavvuru ortaya çıkar. Muhtemel tüm ci-

simleşme, bedenleşme biçimlerinin, kurallı yüklemelerin, sıfatların kayıtlı olduğu bu tabiat, var olmaya gücü olanın varlık edinmesine izin verir. Tanrı bile, bu tabiat kanunlarını ve varoluş yetilerinin var olanlar arasında eşitsiz şekilde paylaşım biçimlerini esnetemez. Ama tekil şeyler bir araya gelerek, farklı ilişkiler kurarak kendi doğalarını genişletebilirler. Her tekil şey, kendi vicdanıyla, dolayısıyla var olma imkân ve gücüyle koşut davranırsa, tabiatın dengesi de devam eder; kötü karşılaşmaların ortaya çıkma olasılığı yok olur. Bir varlığın kendi olma gücü, bir başkasının yok olmasına neden olsa bile, tabiattaki içkin uyum devam eder.²

Tanrı, töz ya da cevherde, sonsuz sayıda sıfat, tavır ve duygulanış vardır. Tanrısal ifadelerden birisine yakalanmak, mazhar olmak için, tekil şeyin kendi olma kararlılığına sahip olması zorunludur. Var olanların, tanrısal ifadeleri ruhuna, bedenine katmak, hakikatini yaratmaları için, kendi tabiatına ait bir güç, istenç ve arzu sahibi olmaları beklenir. Bu tekil şey, fiilleriyle, Tanrı'ya bir uzam kazandırır; fiilsiz içkinlik genişleyerek, yeryüzünde zaman ve yer tutar. Var olmak için faillere ihtiyaç duyan Tanrı'nın sıfatları, tavırlarıyla uygulanan tekil varlık, onun tarafından yaratılmaz; Tanrı ve kulları, karşılıklı birbirlerini var ederler. Tanrı, mümkün yüklemelerin, sıfatların, iyeliklerin sınırlarını tarif ederken, tekil şey onu kendi tabiatına uygun olarak hayata geçirir. Böyle yüklemeler veya sıfatlar, Tanrı'nın belli fikirlerine gerçeklik kazandırır. Tanrı, çeşitli yüklemeler olmazsa hiçbir zaman yaratılamayacak olan eserlere beden ve ruh kazandıran diagram türünden kalıtımsal bilgilerin taşıyıcısıdır. Bazı sıfatlar şeklinde kendisini duyulur kılar. Vicdani bir bağla, seslenişle veya ifadeyle, tekil varlıklar için kendi olma biçimleri açar.

² Çok sonradan Jakob von Uexküll'ün biyolojisinde karşılığını bulan da budur (1926). Zamanımızda çevre dostu düşüncenin Spinoza'ya sıklıkla başvurması da var olanlar arasındaki uyumun imkânlarını göstermesinden ileri gelir.

Tekil şeyler, Tanrı'nın sıfatlarına beden ve ruh kazandırırken, bu sırada kendileri de "tin ve ten" sahibi olurlar; tanrısal özün varoluş kazanmasını, "belirli ve gerektirilmiş bir tarzda Tanrı'nın tabiatını ifade eden bir uygulanış veya bir tavır" edinmesini mümkün kılarlar. Tanrı ve tekil varlıklar karşılıklı birbirlerini yaratırlar. Deleuze'ün, Spinoza ve Uexküll'e göndermelerle, Tanrı ve kene'yi aynı cümle içerisinde kullanabilmesi de buradan ilhamla ortaya çıkar (Buchanan, 2008). En az sayıda uygulanışa sahip basit bir canlı ile Tanrı aynı yüzeyde var olurlar. Biri diğerini gerektirir, mümkün kılar. Kene ve Tanrı, karşılıklı olarak birbirlerinin nedeni ve sonucu olurlar. Ama Deleuze için, keneyi Tanrı'dan ayıran, sahip oldukları uygulanışların, gücün derecesi olsa da, fiilsiz bir Tanrı'nın bunlara sahip olması olanaksızdır. Sözelimi kene ve insan böyle bir karşılaştırmmanın tarafları olabilir; yani iki yüklemli canlı. Kene ve insan, kendileri olduklarında, farklı niceliklerle de olsa, Tanrının çeşitli fiiller içinden uzamlaşmasını sağlarlar. Bunu da ondan neşet eden sıfatlara, tavır ve uygulanımlara yüklemeler kazandırarak yaparlar. Tanrı ve tekil şeyler arasında varlık ve varoluş dengesini, alışverişini sağlayansa, temel yüklemelere sürekli tercüme edilen vicdani bağlardır. Tanrının sıfatlarından ilham alan herhangi bir tekil var olan, vicdani bir eylem ifa ediyor demektir.

Hareket ve Sükûn Oranları

Spinoza için, tanrısal sıfatlardan ilham alan ruhsal, zihinsel veya bedensel şeyler, nicelik olarak birbirlerinden ayrılırlar; aralarında nitelik farkı yoktur. Niteliğin ölçüsünü yaratan ise, var olma veya kendi olma gücüdür. Yani akıl ve beden olarak daha güçlü olan, daha nitelikli bir varlık sayılır. Ama temelde büyük ya da daha küçük şeyleri birbirinden ayırmayı mümkün kılan ölçü, sahip oldukları hareket ve sükûn oranlarıdır. Birisinin daha hızlı diğerininse daha yavaş olması, temel yüklemle-

rindeki ritmin, tekrarın sayısı, genliğiyle de ilişkilidir; canlının adımlarını ne sıklıkta attığı, kanadını ne sıklıkta çırdığı gibi. Temel edimler, bir tür titreşim, tekrar eden salınımlar olarak, varlığın çabukluk ölçüsünü de sunar. Bazıları, tanrısal sıfatlardan daha fazlasını bir tavra dönüştürmeye, duygulanışa tercüme etmeye açıktır; diğerleri sadece birkaçının duyum ve ifadesine sahiptir. Örneğin kene sadece koku alarak hareket eder. Temel yüklemeleri koklamakla ilişkilidir. Bir köstebek dokunarak görür. Buna karşılık insan çok farklı duyum ve ifade araçlarına sahiptir. Ancak hız, yavaşlık, ağırlık gibi nicel ayrımlar, onları varlık zincirinde daha aşağı ya da yukarıya yerleştirmez. Ama birisi, Uexküll'ün dile getirdiği gibi, kendi baskın yüklemeleriyle yarattığı dünyasına diğerlerini dâhil edebilir. Sözgelimi bir diğer hayvanı evcilleştirebilir ve bu sayede kendisinin daha nitelikli olduğuna karar verebilir. Daha fazla tanrısal sıfattan feyz alması, onun ruhen daha güçlü olmasını sağlar ve kendisinden kat kat güçlü bedensel tavırlara ve duygulanışlara sahip diğer bir canlının dünyasını kuşatıp, kendi işlevsel çevrimine dâhil edebilir. Ama sonuçta her ikisi de, yüklemsiz bir cevherden neşet eden varlıklardır. Hattâ Spinoza bazen tekil varlıklara "cisim" ya da "şey" diye seslenir. Âdeta canlı dünyasını da cansızlardan, metafizik şeylerden ayırt etmez görünür. Örneğin taş, tözsel varlığın hiçbir ruhsal sıfatından ilham almaz ama sertlik, soğukluk gibi bazı maddi sıfatlara sahiptir.

Tabiatta her cisim, kendi hız ve yavaşlık veya ağırlık ölçülerine göre yer tutarken, "bileşik cisimler", birbirleriyle uyumlu hareket ve sükûn oranlarına sahip böyle temel cisimlerin birleşiminden oluşurlar. Hız ve yavaşlık, temel yüklemelerin iki değişkesini tanımlar; cismin kendi yüklemelerini ne hızla icra ettiğini gösterir. Ama bileşik cisimlerde, "topluluk" ya da "fert"lerde, çok farklı hız ve yavaşlık oranları bir arada bulunabilir. Karmaşık fertlerin bazı beden parçaları diğerine göre daha hızlı olabilir. Bazı hayvanların gözleri daha iyi görür, bazıları daha iyi koku alır ya da daha zekidir sözgelimi. Cansız

cisimler de bu tasvire uygundur; bazıları daha sert, daha yumuşak ya da akışkandır. Bu gibi yüklemeler tekil varlığın durmasını ve gerektiğinde hareket etmesini sağlar. Hareket ve sükûna çağıran duygulanışlar, ferdin sürekli yüklem halinde olmasını mümkün kılar. Özünde basit cisimlerin hareketlerini tarif eden temel yüklemeler, yapısına karıştığı bileşik cisimde karmaşık eylemlerin kaynağı olur. Yüklemin ritmik, kararlı, sebatkâr şekilde icra edilmesinin güvencesi kökensel salınımlardır. Karmaşık cisimler ya da fertler, birbirlerine “dayanmış” basit cisimlerin bir araya gelmesinden oluşur. Geniş bir yüzeyden birbirine “dayanan” sert cisimlerde bu yüklemeler sükûna varır. Oysa daha “gevşek” şekillerde bağlanmış parçalara sahip fertlerde veya akışkan bünyelerde bu yüklemeler kolayca yankılanır; bitişik parçada zorlanmadan yansısını bulur. Bu iki parça arasında, Gabriel Tarde’a atfen söylenirse, geçişken, taklide açık bir etkileşim ortaya çıkar.

Spinoza, insan bedeniyle her zaman bağdaşık kalan ruhun oluşumuna dair bazen neredeyse nörolojik bir işleyişi tasvir eder. Özellikle birbirine dar yüzeyler üzerinden dayanmış, bağlanmış cisimler, insan bedeninde akışkan alt parçaların açılmasına neden olur. Tendeki bu akışın neden olduğu aralıklarda tin ortaya çıkar. Dışarıdan bir cisim, bedenın daha yumuşak bu kısımlarına değdiğinde imgeler yaratır. İmge, aynı zamanda dış cismin şekline de öykünür. Cismin şekli, bedendeki akışa yeni bir yön kazandırır. Bir zamanlar bedene değmiş olan nesnenin izini, hatırasını taşıyan ikonik bir sunum ortaya çıkar:

Ferdin şeklini meydana getiren şey, cisimlerin birleşmesidir. (...) İnsan tenini terkip eden fertler arasında, sıvı olanları, yumuşak olanları ve sert olanları vardır. İnsan teninin sıvı olan bir kısmı, bir dış cisim tarafından çok kere yumuşak bir cisme çarpacak surette, gerektirildiği zaman, bu kısım yüzeyini değiştirir ve böylece onun üzerinde kendisini iten dış cismin bazı izlerini bırakır. (93, 95)

Farklı hareket biçimlerine ve ağırlıklara sahip cisimler, herhangi bir canlının bedenini ve ruhunu koruması için gereklidir. Dışarıdan bedene katılan her cisim, tinde ya da tende duygulanışlara neden olur. Spinoza'nın *Etika*'da detaylı olarak tasnif ettiği bu duygular veya duygulanımlar, kendisine temas eden cisme öykünür. Bu yüzden ruhun duygulanımları olarak imgeler, her zaman kendisini yaratan cismin izlerini taşır. En azından, beden belki de en akışkan parçası olan hafızada bir resmi kalır.

Bedenin ya da ruhun karara, bütünlüğe varması, çelişkili görünse de, eklemelere açık olmasıyla mümkün olur. Tenin ve tinin yapısal bütünlüğü, onun bozulmalara, genişleme ve büzülmelere, yeni ilişkilere açık olmasıyla olanaklıdır. Yani temel yüklemelerin icracısı cisimler, daha karmaşık bir ferdi şekillendirirken, onda kaçınılmaz bir kararsızlık hali yaratır. Duygu da bunun sonucudur. Duygulanış, bedende ve ruhta dışarıya dönük bir açılımdır; görme, işitme gibi algılar da bu açılmanın sonuçlarıdır.

İnsan bedeninde "sıvı kısımlar kendiliğinden hareketleri", önceden tesadüf edilmiş cisimlerin "hazır gibi göründükleri" imgeler yaratır. Basit cisimler nasıl bir araya gelerek bedeni yaratıyorsa, imgeler de ruhun temel duygulanışı olarak "düşünce"ye biçim verirler. Düşünceler sayesinde, "insan Ruhu dış cismi fiilde var gibi veya fikrinde hazır gibi görür" (97). Bir bakıma, beden parçalarının buluşup ayrıştığı bazı temel yüklemelerin sonucunda beden sınırlarında ortaya çıkan izler, ruh, tin, düşünce gibi maddesiz görünen olguları şekillendirirler. Beden ya da ruh, bazı yüklemelerin sonucunda inşa edilen bireyliklerdir. Ruh, beden önceden karşılaşmış olduğu, beden yüzeyine çarpan cisimlerin eğip büktükleri bir başka bireydir; içerisinde imgelerin tasarlandığı, düşsel cisimlerin yaratılabilirdiği, basit cisimlerle değil de imgelerle bina edilmiş bir başka bedendir. Ruh türünden bir beden, fizik sınırları tanımadan genişleyebilir. Bireyliklerin asıl dinamikleri de ruhlar âleminde cereyan eder.

Ruh, bir başka bireylik gibi ortaya çıkarken, ilk imgelerini beden üzerinden alır. Zamanla ruh, başka ruhlarla birleşerek genişler. Özellikle birinci tür bilgiden, ikinci ve üçüncü tür düşüncelere doğru yol alan ruh, dışarıdan gelen maddi cisimlerden çok, böyle imgeler, fikirler, düşlerle yapılır. Ama ruhun imgelerinde her zaman ilk bedensel dokunuşların izleri kalır. Bunlar, ruhsal genişlemeyi başlatan ve sürdüren temel yüklem-lerin ilksel izleridir. Dış dünyanın cisimlerini kendi bedenine, ruhuna katan fert, bu izlerle yeni izlekler, ruhun genişleyeceği yeni kıvrımlar da yaratır. Temel yüklem-ler, beden-
nin sıvı kesim-lerinde maddi veya imgesel izler, yaralar, hatıralar, izlenimler bırakmasa, ruhta da duygulanışlar ortaya çıkamaz; arzusuz, donuk, taşlaşmış, başka bünyelerle iletişim kuramayan sınırlı bir fert ortaya çıkar.

Spinoza'nın içkin varlık kuramının bileşenleri olarak cisimler ve imgeler, daha karmaşık fikirler, ruhlar ya da bedenlere sahip tekil varlıkları bir araya getirmek üzere birleşebilirler: "Ruh bedenle nasıl birleşmişse, bu Ruh fikri de ruhla aynı suretle birleşmiştir" (101). Şeyler arasındaki nitelik farkları engel oluşturmadığından, her var olan niceliksel olarak tabiatta yer tuttuğundan, bir diğeriyle buluşabilir. Ama bazı varoluş kipleri Tanrı'nın sıfatlarından daha fazla ilham almış olduğundan, kendilerini ifade gücüyle donanmışken, diğ-
erleri ifadesiz görünebilirler. Hiçbir ifade gücü taşımayana kısaca cansız denilir. Cansız, kendisini bir araya getiren alt cisimler çok sıkı şekilde birbirine tutturulmuş olduğundan, araya ifade araçları-
nın, duygulanışların, akışkan cisimler ve imgelerin yerleşebileceği açıklıklar barındırmaz. Bu kadar sıkı bir şekilde birleşmiş cisimlerin arasına tinsel varlık yerleşemez; bedene canlılık kazandıran bir ruh teşekkül edemez. Ruhu yaratan bedensel nitelikte temel yüklem-ler olsalar da, ruh sonradan bedeni kendi "objesi" yapar.

Ruhun sonradan gelen egemenliğine rağmen, Tanrı'nın en seçik ve upuygun sıfatlarından olan "düşünce", düşünmek gibi

bir yükleme hayat verince, “can ve teni” bir arada tutmaya, “tek ve aynı şey” yapmaya devam eder. Düşünmek, beden ve ruhun bağdaşık olduğu, beraberce duygulandıkları bir yüklemidir. Bedenin duygulanışlarının yanında düşünceleri de vardır. Bedenin düşünmesi her durumda bir yükleme karşılık gelir. Düşünmedeki muhayyel içerik veya düşsellik, imgelerin birbirine nedensizce, keyfi şekillerde ulanmasından uzak, duygulanışlarla ilerleyen yüklemli bir düşünmedir. İnsan Tanrı’ya sadece ruhu üzerinden değil, bedeni yoluyla da bağlanır. Ruh, türlü yüklemelerle imgesine eriştiği dış cisimleri beden dolayımıyla duyduğundan, bedendeki duygulanışlar olarak fikirlerden başka bir bilgi kaynağı yoktur. Bu duygulanışlar, âdeta temel yüklemelerin fikirlere tercümesi gibi de anlaşılabilir. Her çeşit tercümenin doğasından gelen kayıplar nedeniyle, “insan Ruhunun hem kendisi hem Beden hem de dış cisimler için ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır” (106).

Ruh ve beden arasında olduğu gibi, fikirler ve cisimler arasında da uyumsuzluklar bulunur. İnsanın bedeni, ruhu, duygulanışları ve fikirleri upuygun şekilde birbirine bağlanmaz. Fikirler ve yüklemeler birbirinden ayrı düşünülemez; tanrısal sıfatlardan ilham alan her varoluş kipinde, “meydana getirmek ve tasarlamak onda bir ve aynı şeydir”. Sadece Tanrının yüklemsiz fikirleri ve cisimler arasında içkin ve kökensel uyum vardır. Fikirlerdeki doğruluk yanlışlık da Tanrı’ya ya da tabiata “nispet edilmeleri bakımından doğrudur” (108). Basit cisimlerden teşekkül eden fertlerin kendi doğalarından ve içkin olanakları dışında bir doğruluk, güzellik ya da iyilik gibi nitelikleri yoktur. Hata gibi görünen, tercümedeki kayıplar veya “bilgi noksanlığı”nın sonucu da olabilir. Çünkü hiçbir var olan, kendi tabiatını sınırlarına kadar tecrübe edemez. Spinoza, Leibniz veya Descartes gibi Barok sonsuzluk algısı içerisinde yazan düşünürler için sınırsız yüklemelerin içkin tarifleri Tanrı’dadır. Ancak o da yüklemsiz, edimsiz olduğundan, dünya üzerinde sınırlanmamış sonsuz sayıda imkânın varlığı dile gelir. Bir fikrin

“yanlış, hatalı, bulanık ya da eksik” gibi anlaşılması, bir çeşit bilgi eksikliğine yorulmalıdır. Çünkü hakikatin ölçüsü özsel bir kaynak yoktur. Hakikat, sonsuz yüklemelerin, sıfatların kaynağı bir tabiata gönderme yapar ve bu tabiat her yüklemle biraz daha genişler ya da daralır. İnsanlar, biraz da bu daralmanın sonucu keder verici fikirlere, eylemlere, olgulara, kötü, yanlış gibi sıfatlar yakıştırırlar. Ama içkin bir tabiat içerisinde fikirlerin doğruluk ya da yanlışlık ölçüsü yoktur.³

Diğer yandan, herhangi bir duygunun nesnesini ve bilgisini doğru saymak gerekir; çok uzakta olduğu halde yakında duyulan güneşin yakınlığı kanısında olduğu gibi. Duyguların parçası olduğu bir tabiatta duyumlar da müspet bilgilerdir. Herhangi bir şeyin “tekil ruhuna nispet edildikleri” (109) sürece her şey doğru ve haklı olabilir. Çünkü tekil varlık, ayakta durmak için kendi ifade biçimlerine tutarlılık kazandıran bir istenç yaratır. Bu yüzden bedenın duydukları kadar ruhın ifade ettikleri de tabii sayılmalıdır. Özellikle ikinci ve üçüncü türden fikirlere, herhangi bir duyum ya da ifadenin kazandığı çoklu bağlantılar içerisinde, her fikir arzu, istenç veya güç tarafından doğrulandıklarında sahici sayılmalıdır. Çünkü beden gibi ruh da, “Tanrının sonsuz aklının bir kısmı” olarak yanlış bir şey ifade edemez. Ama birinci türden bilgiyi aşamamış olanlar, “hayal gücünü dalgalı kılacak nedenler” bulmayı bilirler (122). Fikirlere gerçeklik kazandıran istenç, arzu ve başka duygulanışların ortasında son bulmayan “dalgalanma” hali, herhangi bir kesinliğe, nesnellığe ulaşmalarına imkân vermez. Ama her ne yöne savrulursa savrulsun, kesinlik kazanmasa da, “bir fikrin bir başka fikirden daha fazla gerçekliği ve yetkinliği vardır” (124). Kesinleştirme istenci, sadece fikirlere değil, en basit cismin duyumuna dahi etki edebilir (ve çelişkili şekilde kesinlik

³ Spinoza, Nietzsche'nin kısıktıcı tezlerini üzerinde inşa edeceği bir düzlem yaratır. Nietzsche'nin belirgin bir şekilde dile getireceği gibi, her kanaatin arkasında duran güç onu hakikatle irtibatlı kılar; doğruluk ve yanlışlığın ölçüsü güç istenci olur.

ihtimalini de ortadan kaldırabilir). Kesinlikten yoksunluk, Barok sonsuzluk tahayyülünü temellendirir. Bütün duyum ve ifade biçimleriyle birleşen istenç, tekil varlıkların ortaya çıkmasının ve birinin diğerinden farklı olmasının koşullarını yaratır. Tabiatı, tanrının sıfatlarını farklı tavır ve duygulanışlarla yorumlama olanağını, her tekil varlığın istenci, arzusu ve hattâ çıkarı mümkün kılar. Aynı tabiattan kimisi sevinç yaratan bir gerçeklik çıkarır, kimisi ise “kin, öfke, haset”. Ama hepsinin ilham aldığı tabiat aynıdır.

Ruhsal Dalgalanmalar

Spinoza, insanın özünü arzuda bulur. Tüm diğer duygulanışlar arzunun değişikleridir. Arzu, kendisiyle beraber, arzu duyulan şeye, hayale, imgeye ulaşma çabasını, istencini de yanında getirir. Arzusuyla çabalayan kimse, kederli ya da sevinç yaratan haller içerisinde bulabilir kendisini. İyi saydığı şeye, sevinç yaratan duruma ulaşmak isterken, türlü duygulanışları kat edebilir. Bazen de keder ve sevinç arasında kalır ve arzusu kendisini iki farklı tarafa çekeştirebilir. Sözelimi şüphe, korku ve hattâ umut gibi arada kalmış duygulanışlar, ruhunda ve bedeninde dalgalanmalara yol açabilir. Ruhtaki bir kararsızlık, üretimsizlik, askıda olma hali, bedene yansır ya da bedendeki benzer bir durum ruha. Ancak ruh ve beden bu şekilde iki duygulanış arasında dalgalanması, temel yüklemelerin sahip olduğu salınımlardan tümüyle farklıdır. Hattâ ruhsal dalgalanmalar, temel yüklemelerdeki üretken varyasyonlardan uzak olmanın belirtisi gibi de anlaşılabilir. İçtimai ya da ferdi bünye ardındaki rakkas salınımindaki bozulmanın belirtisidir. Üretimsiz bir ruhun ve bedenın işaretidir; özünde bir yüklemsizliktir. Bu yüzeyde yaşam sürenler, dışarıdaki varlıklara maruz kalırlar. Merleau-Ponty'nin dile getirdiği gibi, kendi bedenimizi ve onunla bitişik dünyayı, “kuvvet çizgileri gibi kat eden ve sağa sola burgular, kasılmalar, şişkinlikler koyarak onları ses-

siz ve büyüğü bir yaşamla canlandıran gerilimler” yüzeye çıkar (2014: 88). Arzunun çekimine kapılan, duygulanışlar peşinden giden, dalgalı ruh hâlleri içerisine karışır. Arzu, kişiye “istidat” kazandırdığı gibi, onu başkasının, dışarıdan gelenin, tabiatın etkisine de açık yapar:

Arzu kelimesinden, aynı insanın değişik istidatlarına göre değişen ve insanın çeşitli yönde sürüklenmesine sebep olacağı ve onun nereye doğru döndüğünü bilmeyeceği derecede birbirine karşıt olan bütün çabalar, iç tepiler, iştahlar ve insan isteklerini (*volition*) anlıyorum. (2011: 181)

Spinoza, bedenın duygulanışlarını ruhın sahip olduklarından ayırt etmez. Bedendeki fizyolojik nitelikte bir titreşimle, ruhtaki ürperti, özünde daha az ya da çok yeğınlıkte duygulanışlara dönüşürler. Bu yüklemeler, duygulandıkça arzu ve istenç sahibi olan faili yerinden kalkmaya ve her ne istiyorsa ona sahip olmaya iter. Ama arzuyla yola çıkan, kendisini şüphe içerisinde, ruhsal dalgalanmaların ortasında da bulabilir. Herkes arzuladığı için aynı zamanda iyi ve faydalı saydığı şeye erişmek için bir iştah ortaya koyar. Ama bu sırada özellikle bedeninin bir parçası diğerine göre daha fazla duygulanmış olabilir. Bu durumda bedenindeki dengesizlik ruhuna da yansır. Arzusunu belirli bir yerde odaklamış bedendeki ruh da “zehirlenir”. Zehirlenme denilen, “oranlar bileşimindeki” dengesizliktir. Sadece dışarıdan kötü bir karşılaşmanın bana eklenmesiyle değil, ruhunda keder veren düşler ve imgeler peşine düşmem de aynı zehirlenmeye neden olabilir. Ruhsal oransızlıkla benzer şekilde bedende de bazı kötü belirtiler yüzeye çıkar. Sözelimi melankoli içerisindeki bir ruhla birleşmiş bedende omuzlar düşer, baş öne eğilir, gözlerde bu elemin izleri görünür olur. Zehirlenen ruh ve bedenın alt parçalarında farklı titreşim ve ürpertiler, parçaların birbiri hilafına hareket ve sükûn oranları ortaya çıkar:

Zehirlendiğimde bu, arseniğin bedeninin benim bedenimin parçalarını beni karakterize eden orandan başka bir ora-

na geçmeye zorladığı anlamına gelir. O anda, bedenimin parçaları, arsenikle tam tamına uyum içinde olan, arseniğin dayattığı yeni bir orana girerler; arsenik ise mutludur, benimle beslenmektedir. Arsenik neşeli bir tutku yaşar çünkü. (33)

Ruhun ya da bedenin iki karşıt duygulanış arasında kalması, arzusuna uygun nesneye bu çekiştirme içerisinde bir türlü ulaşamaması, ruh ve beden dalgalanmalarına neden olur. Bu şekilde askıda olma hali, Spinoza için kederli bir durum gibi tarif edilir. Örneğin umut etmek böyle bir dalgalanmadır. Umutsuzluk ise, keder verici de olsa daha seçik bir duygulanıştır. Umut eden ruh ve bedende, bazı alt parçalar serbest kalmaz; umut etmeye ve aradığı arzu nesnesini beklemeye devam eder. Umutsuzluk halinde elem duygusu olsa da daha dengeli bir ruh ve beden hali vardır. Oysa umut eden kimse, askıda bekleyişle yine yüklemsiz, eylemsiz kalabilir. Umutsuzluk halinde, bu bedbahtlığına uyum sağlayıp yeni yüklem, duygulanışlar, tavırların arayışı içerisine girebilir. Umutsuzluk, hayatta kalma çabasının, *conatus*'un yeniden yapılanmasına neden olabilir. Oysa umut eden için sonsuza kadar uzayabilecek bir bekleyiş olabilir. Umut edilen için gerçekleştirilen fiiller de keder verici bir duygulanıştan türediklerinden, üretimsiz, ruhu ve bedeni kısıtlayan başka eylemlere dönüşürler. Üstelik "kendi umudumuz ve korkumuzun nesneleri üzerinde asla doğru fikirlerimiz olmaması", arzumuzun nesnesine dönük bu umutlu bekleyişe ait doğru yüklem ve fikirler geliştirmemizi zorlaştırır. İlginç şekilde, umutlu bekleyişin üretimsizliği, umut edilene erişme olasılığını da azaltır. Muhtemelen Spinoza, çok iyi bilinen, "akıl kötümserliği, iradenin iyimserliği" özdeyişine sahip çıkardı. Akıl umut etmese de, çabanın, yüklem, bir istençle arzusu peşinde olması, onun sevinç yaratmaya açık eylemlerinin tarifini sunuyor olabilir.

Spinoza *Etika*'da, sık sık bir şeylerin özüne, tabiatına dair tanımlar ortaya koyar: "İnsanın özü arzusudur. (...) İnsanlar ta-

biatça hasetçidir. (...) Arzu, insanın özüdür yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır. (...) İştah insanın tabiatının özünden başka bir şey değildir. (...) Herkesin kendi varlığını korumasına çalıştığı çaba insanın özüdür" (211, 213, 215). Ama bu önermelerde ifadesini bulan, birer adlandırma ya da sıfat olmaktan çok yüklemelerdir. Var olanlar, harekete geçmeden, varoluşa karışmadan özünü bulamaz; basit bir yüklemle de olsa kendisini dile getirir. En temel kendilik bilgisi basit yüklemeler şeklinde görünür olur. Kendisine en yakın olduğu, başka şeylerle, başka bedenler, fikirler, imgelerle henüz karışmadığı bu düzeyde imkânına sahip olduğu yüklemeler oldukça basittir. Hareketten daha çok kımıldamaya benzerler. Bu yüzden bir "çabalamadır": "Ruhun çabası veya onun gücü bu ruhun özüdür" (172).

Bir varlığın özü, gücünün neye ve ne kadarına yettiğiyle koşuttur. Dolayısıyla nicel bir değere sahiptir; daha hızlı hareket etmek veya durmak gibi. Bu yüzden, bir kenenin hareketsizliğiyle büyük bir toplumsal devrim arasındaki nitelik farkı varlıkbilim açısından fazla önem taşımaz. Her kendilik, kendi sahip oldukları nispetinde eyler. Böyle davranması, yapabileceklerinden geri durmaması da onun vicdan sahibi olduğunu kanıtlar. Vicdansızlık bu anlamda, kımıldayacakken hareketsiz durmak ya da kayıtsız kalmak gibidir. Eylem sahibinin basit bir canlı ya da insan toplulukları gibi bileşik bireyler olması önemli değildir. Her vicdanlı kendilik, varoluşunda kalıtım gibi kayıtlı, iştelik'inden gelen yüklemeleri icra etmekle sorumludur. Diğer türlü kendi gibi davranmamış olur. Ama onun böyle davranması, bir başkası için iyi ya da kötü sonuçlara neden olabilir.

Vicdani eylemin sonuçları, etik, ahlâk veya yasanın konusu olur sonradan. Ama var olma gücünü kullanan, sahip olduğu kudretle koşut davranışlar sergileyen, özüne uygun eyleyen kimse, ahlâken kötü bir kimse olabilir. Nietzsche'nin "iyi vicdan" tarifinde olduğu gibi, böyle bir kişi, vicdansız insan tanımıyla tümüyle uyuyor olabilir. Ama vicdan, temel yüklemeler

düzeyinde ifadesini bulan bir görüngü olarak, nitel bir duruma gönderme yapmaz. Spinoza'nın birinci tür duyumlar dediği varlık sahasından, ikinci ve üçüncü türden fikirlere doğru yükselme çabasını yansıtır. Bu sırada yaşam bulan temel yüklemeler, kenedeki gibi fark edilmez bir kımıltı veya insan toplulukları türünden bireylerdeki gibi, silahlı bir ayaklanma, isyan şeklini de alabilir. Topluluk düzeyinde kımıldamanın türü, isyan, yağmacılık, cinayetler şeklinde de olabilir. Eğer bu tekil varlığın yüklemi vasıtasıyla üst bilme, duyma, duygulanma biçimlerine doğru bir hamlesi görünür olmuyorsa, orada saf bir içgüdüden fazlasından söz etmek zordur. Bireyin karmaşık yapısıyla beraber, yüklemelin bileşenleri de artar. Sadece yararcı eylemler değil, örneğin kargo kültünden bir toplulukta olduğu gibi, kutsalın ilgisini çekmek adına, neyi varsa yakıp yok etmek de bu vicdani eylemin parçası olabilir.

Spinoza, *Etika*'nın önemli bir kısmının duygulanışları sınıflandırmaya ve onların değişen güçlerini anlamaya ayırır. Arzular ve duygulanışlar birbirlerinin nedeni ve sonucu gibidir. Her birey bazen akılcı görünmese de, kendi arzuları doğrultusunda farklı sıfatlar, tavırlardan feyiz alır; ayrı duygulanışlarla dile gelir. Bu yüzden kendilik olarak ayrı duran bir var olanın yüklemeleri de ayrıdır. Bu durum, küçük ya da karmaşık olmasından çok, sahip olduğu duygulanışların nicel değerinden ileri gelir. Daha fazla duygulanışın içerisine karıştığı bir beden ve ruhun eylemleri de o nispette karmaşıklaşır. Çünkü yüklemelerin dil-bilgisi daha gelişmiştir. Sözelimi bir pençe bütünlüğü içinde değil de, on parmağın beraberce çalıştığı bedensel duygulanışlar imkânı içerisinde çok farklı müzikal icralar ortaya çıkabilir. Ama bir pençe ile insan elini, Heidegger'in ifade ettiği gibi bir "uçurum" ayırmaz (1996); aralarında nitel olmaktan çok öncelikle nicel bir fark göze çarpar.

Sınırsız tanrısal sıfatlar ve tavırların çoğul dünyasında, hepsi birer nicelik olan duygulanışlar, arzular, ruhlar, bedenler, arzu nesneleri, fikirler, imgeler veya yüklemeler birbirine karışıp, top-

lanıp çıkarılabildiği bir dünyada yayılırlar. Bu sayede bir sıfat yüklenme, bir arzu duygulanışa, beden ruha karışıp ayrışabilir; belli şekillerde eklenerek birbirlerini güçlendirip zayıf düşürebilirler. Bu karışma, varoluşunu icra etme çabasındaki her tekil varlığın kendi vicdanıyla uyumlu, “upuygun” yüklemelerin belirsizleşmesine, kaybolmasına neden olur. Ama her zaman bu karmaşanın ortasındaki tekil varlığa özünü duyuran temel yüklemeler, adlar ve sıfatlar vardır. Bunların neler olduklarını anlamak için de, herhangi bir var olanın tabiatını ve dolayısıyla tanrısal sıfatlardan ne kadarının kendi doğasında yer tuttuğunu, nelere gücünün yetip, nelerle duygulanıp arzu duyduğunu bilmek gereklidir. Spinoza, bunun bir örneğini insanca duygulanışları sınıflandırırken yapmaya çalışır. Bu sırada kurduğu mantık silsilesi de, özünde belirli bir tutarlılığı olan canlının tabiatını anlamaya dönük bir girişimdir. Duygulanışların bazıları kendi tabiatı hilafına gerçekleşse de, onda keder, kin veya haset yaratsa da, yine de onun doğasının imkânları dâhilindedir.

Bir şeyin özü, öylece orada duran ve bir hakikat gibi keşfedilmeyi bekleyen bir *idea* değildir. Varlık ve varoluş, “fiil halinde var olmakla” eşanlamlıdır; istençle, arzuyla yaratılırken keşfedilmesi mümkün olan güç veya yetkinlik dereceleridir. Spinoza, “yetkinlik (*perfection*)” deyince bir şeyin özünü” anlar (196). Arzulamak, kendisinin nedeni ve sonucu duygulanışla beraber bir “kuvvet” de yanında getirir. Bu güçle ya da iştahla, arzuladığı ve bu yüzden kendisini duygulandıran nesneye, fikre, duruma erişmek için bir çaba ortaya koyar. Özünde akılcı da olan bu çaba, daha yetkin bir varoluş için faili cesaretlendirir. İnsanın özü bu durumda, arzusundan feragat etmeyen akılcı eyleminde aranabilir. Böyle bir fail, arzu ya da iştahın yarattığı bir hamleyle, kendi tabiatına uygun davranırken, varoluşunu da tehlikeye atmadan kendi olmanın yollarını arar:

Akıl Tabiata aykırı olan hiçbir şey istemeyeceği için, öyle ise o herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını,

kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister. (212)

Dolayısıyla Spinoza, ruh ve bedene dair kadim soruları bir tür güçler dinamiği içinden açıklar. Ruhun beden üzerindeki denetimi, onu doğru duygulanışlara yönlendirme çabası güç istenci gibi ortaya çıkar. Özellikle üçüncü türden fikirlerle kurulmuş bir aklın hükmündeki irade, “doğru bir hayat tarzı, başka deyişle hareket tarzı” yaratmanın aracıdır (272). Böylece ruh, “düşünmek ve upuygun fikirler” geliştirmek için ruhsal dalgalanmalardan, dolaysız bedensel duyumlardan uzak bir ortam bulur. Ruhun doğru bilgi ve tasarımlarına, “kin, öfke, haset, alay etme, gurur” gibi duygulanışlar engel olurlar (254). Bu anlamda ruhun etkinliği, güç geçirilmiş, akli olmaktan uzak dolaysız duygulanışların hükmü altından çıkmış, daha uysal ve edilgen bir bedenle beraber artar. Ruh bu anlamda, bedenin birinci türden bilgilerin etkisine açık eylemlerini kısıtlayarak, onu Tanrı fikrine uygun düşen yüklemeleri icraya zorlar. Ruhun yetkinleşmesi, bütün beden kısımlarının doğru ve uygun fiiller içerisinde bulunmasıyla olanaklı olur. Beden parçaları, bir Beckett kişisinde gibi birbirinden ayrı durmamalı, birisi diğere göre “aşırı” duygulanmamalı, beraberce uyum içerisinde eylemler icra etmelidir. Beden parçalarından bir kısmı sevinç, diğeri keder içinde olunca, iki karşıt duygulanım arasında ortaya çıkan cereyanda keder veren ruhsal duygulanımlar meydana gelir. Bu ruhsal dalgalanma, genelde bir “aşırılık” gibi kendisini gösterir. Parçaları arasındaki işbölümü bozulduğunda, beden ruhu karartır, eyleyemez hale getirir. “Ahengi bozulmuş” beden ve dolayısıyla ruh, “adaleti, haklılığı, namusluluğu” tehdit edebilecek dengesizliklere neden olur. Parçaları doğru şekilde duygulanmamış, keder veren fiiller icra eden beden, bir kendilik olmaktan çıkar.

Mutlaka vicdani bir yüklemle alâkalı olan bedensel veya ruhsal “yetkinlik”, akli bir nitelik edinir ve hakikat yaratma gücü kazanır: “Bir şey ne kadar yetkin ise, onun o kadar çok gerçekliği vardır” (290). Eylemde bulunan yetkin varlık, yeterliliklerini ortaya koyar, yapabileceklerinden geri durmaz. Kendi olabilmesi, vicdani bir varoluşa kavuşabilmesi için, sıfatlarını yüklemelere dönüştürmesi gereklidir. Kederli haller veya kayıtsızlık içinde kalmamalı, kendi tabiatından ayrı düşmemelidir. Kendi olma biçimleri de buna göre, özünde yüklemsiz olan sıfatların bir fail yardımıyla yaşam bulması, varoluşa katılmasıdır. Vicdanlı fail, sürekli bu sorumlulukla davranır. Uygun yüklemeleri tembihleyen vicdanın çağrısını duyabilmek için, temel sıfatların işaretlendiği içkin varoluş zeminine kulak verir. Tanrı ve tabiatın ayrımsız olduğu bir içkinlikte kendisini duyuran kökensel kendilik bilgisine temel yüklemelerle, doğrudan eylemle cevap verir. Bu sırada hakikatin yaratılması ve keşfedilmesi gibi iki karşıt görünen fiil eşanlamlı olur. Varlığın varoluşa değdiği içkinlikte, en ilksel haliyle bir titreşim, ses, ışık dalgalanması gibi duyulan nicel duyu verisini eyleme dönüştürür. Duyduğunu duygulara, ruhunda bir ürpertiye, bedeninde kımıltılara tercüme eder. Bu sayede içkinlikte duyulan tanrısal sıfatlar, yüklemsiz, ifadesiz kalmaz. Bu düzeyde fail ve fiil gibi, sıfatlar ve yüklemeler de (veya onların duyumu ve ifadesi) birbirinden tam olarak ayırt edilemez. Ancak bu ayırt etme uğraşı olarak akıl yürütmenin kendisi de birinci tür bilgiden, ikinci ve üçüncü türden soyutlamalara doğru ilerlemenin işaretidir. Bu sırada, nicel bir sıfatın duyumu, nitel bir işarete, sembole dönüşür. Böyle bir yolun doğrulukla kat edilmesi, upuygun olan “Tanrı fikrine bağlanmak” anlamını taşır. Bunu başarabilen varlığa ait ruhun “büyük bir kısmı ezeli” kıymet edinir (289).

Duygulanışların doğrudan hükmü altındaki birinci türden bilgiler düzeyinden, ikinci ve üçüncü türden fikirlere doğru yükseldikçe, ruhun dalgalanışları azalır (289). “Ruhun düşünmesine engel” duygulanışlar ya da onu “az sayıda objeye” bağla-

arak onda takıntılar yaratan durumlar böyle bir dalgalanmaya neden olur. Ama ruhun, yetkinlik kazandıran bilgilerle donanmış kısımları, “kaybolmadan kalır”. Özellikle üçüncü türden bilgiler, “aklın kurallarına göre yaşamakla” eşanıamlıdır. “Tanrı fikri” ile koşut böyle bir aklın üretimi düşüncelerin yarattığı uygunluktan “haz duyarız” (285). Yetkinlikle eşanıamlı olan ve hakikat olarak tanımlanan da, tekil bir düşünme eylemiyle Tanrı fikri arasındaki uygunluktur. Birey, “açık ve seçik üçüncü bilgi tarzına ait fikirleri” dile getirmeden önce bu uyuşma zemininden uzakta var olur. Üçüncü tür bilgiyle mümkün olan “Tanrıyı bilmek”, saf bir temaşa ya da tefekkür değildir; bedenin duygulanışlarıyla birleşen bir düşünme eylemidir. Tanrının sıfatlarıyla uyuşan fikirler, Platoncu bir ruhun bazı imgeleri hayal etmesi değildir; ruhun belirli bir beden içerisinde “hatırlamasıdır” (280). Ama ruhsal “belirsizlikler” ve dalgalanmalardan uzak durmak için, bedenden kaynaklanan sayısız duygulanışları “doğru düzenlemek” ve hattâ “zincirlemek” gereklidir. “Bulanık” duygulanışlardan kurtulmak için “büyük bir kuvvete” ihtiyaç vardır. “Ruhu kuvvetli”, “yüksek gönüllü” ve bu nedenle “hür” kişi, keder uyandıran, ruhsal dalgalanmalara neden olan duygulanışların serbest kalmasına izin vermez. Var olma gücünü, kendi olma yetkinliğini akılsızca sarf etmez.

KÜÇÜK VE ÖNEMSİZ ŞEYLERİN SOSYOLOJİSİ

Herhangi bir Gabriel Tarde metni okunduğunda, kullandığı yüklemelerin kendisine özgü olduğu fark edilebilir. Bilge Karasu'nun "öznesiz fiiller" dediği ve çoğu zaman iyeliği olmayan bu temel yüklemeler veya küçük ve basit eylem biçimleri, toplumsal, fiziksel, kimyasal, bedensel nitelikte herhangi bir bütünlüğün var olma biçimini yansıtır. Tarde için böyle yapılar, büyük eylemlerle değil de, "taklit" ve "tekrar etmek" gibi temel yüklemelerin icrasıyla yaratılır ve varlığını sürdürür. Bu yüklemeler, göze ilk anda çarpan değişimlere neden olmazlar ama bir araya gelmeleriyle, tekrar ve taklit yoluyla başka uzam ve zamanlara taşınmalarıyla, daha karmaşık ve büyük eylem biçimleri ortaya çıkar. Toplumsal devrimler gibi, belki de eylemlerin en büyüğünün ardında, fark edilemez değişimlere neden olan basit fiiller saklıdır. Tarihsel etkileri olan her kapsamlı yüklem, bu türden fiillerin birleşmesinden oluşur. Nasıl ki toplum bile bir birey olarak daha küçük başka bireylerin, "monad"ların birleşmesinden oluşuyorsa, büyük bir eylem de küçük ve neredeyse tabiata öykünen yüklemelerin bir araya gelmesiyle mümkün olur.

Küçük olan, hem boyut hem de yapılaşmış bir büyüklükle, bütünlükle ilişkisine göre küçüktür. Büyük ve bütün halinde olan güç yapısının yarattığı bir sıfattır. Tarde metinlerinde belirgin olan küçük şeylere dönük ilgiyse, bu gücün vesayeti, kontrolü veya belirlenimlerinden uzak, ondaki en küçük kendiliği veya işteliği (*haecceitas*) görmeye açık bakış açısının sonucudur. Küçük olanın titreşimlerine, kaynaşmalarına, başka küçük bireylerle sınırsızca birleşme olanaklarına dönük bir duyumun verimidir. Herhangi bir Tarde yapıtının öznesi gibi yüklemeleri de böyle küçük ve temel niteliktedir. Ondan çok önce, atomculardan başlayarak böyle bir düşünümün izi sürülebilir. Özünde bir çeşit küçüklük olarak bireyliğin üretimine ait düşünceleriyle Duns Scotus, küçük büyük ayırt etmeyen Spinoza, küçük olanı yaratan dinamikleri anlamaya çalışan Nietzsche, küçüğün varyasyonlarına kulak veren Tarde, onlarla eştitreşim içerisinde okuyup yazan Deleuze. Tüm bu yapıtlar, küçüğün üretimine ya da bireyin kendisini yaratıp yeniden bozmasına ait etkileyici bir anlatı sunarlar.

Aşağıda, Tarde'in insani, sosyal ya da müspet bilimlere ait yapıları anlamaya çalışırken, onları alt yüklemelerine nasıl ayırdığını anlamaya çalışacağız. Belirgin bir öznesi olmayan bu yapıların ardında büyük bir eylemci olmasa da, fiillerinden neredeyse ayırt edilemeyen failler bulunur. Öyle ki, temel bir yüklemi icra edenin, fiilin kendisi olduğunu bile düşünebiliriz. Bu sırada edilgen bir analiz ortaya koymaz ama özne ve nesnesinden önce, her koşulda bir yerlerde ifa edilen fiillerin, ilişkilerin varlığını dillendirir. Bu fiiller ve onlardan ayrı olmayan özne ve nesneler, Spinoza'nın *Etika*'da tanımladığı doğabilim içerisinde yer değiştirirken, âdeta fizik ve metafiziğin çakıştığı bir düzlemde, birbirine karışan fiiller ve faillerin varlığına tanık oluruz. Büyük eylemlerin ardını hep böyle özne, nesne, yüklem "varyasyonları" doldurur. Tarde, bu iyeliklere topluca sahip olan varlığa, Leibniz'den biraz farklı atıflarla tarif ettiği "monad" der.

Tarde, bir araya gelen veya ayrışan küçük şeyler olarak monadların, tarihi, toplumu, siyaseti veya herhangi bir başka yapıyı temellendirdiğini ısrarla ortaya koyar. Monadların başka monadlarla karşılaşması, büyük olayların altında belirsizce şekillenir. Yukarıda cereyan eden büyük olayın altında, ötesinde, bu küçük varlıkların “titreşmeleri”, “dalgalanmaları”, “sarsılmaları”, “ürpermeleri”, “türlü varyasyonlarla” bir araya gelmeleri gibi kökensel ve temel yüklemeler, olaylar bulunur. Büyük değişimlerin sonucu karmaşık eylemleri bu tür fiiller temellendirir. Örneğin monadların kendi küçük ve kapalı dünyalarında icra ettikleri yüklemeler, büyük olayların dünyasında çalışma ve emeğin düzenlenmesi gibi ortaya çıkabilir.

Eğlenceli Çalışma

Tarde, *Ekonomik Psikoloji* yapıtında, özünde “sıkıcı” bir eylem olan çalışmanın daha eğlenceli kökenlerini anlamaya çalışır. Akılcı ve bir zorunluluk gibi icra edilen çalışma dünyasının ilkel biçimleri şarkılı, şiirli ve danslı şekillere sahiptir. Böyle çalışmalarda, bir tür varyasyonun ifadesi olarak, “benzer hareketler birbiri ardına gelirler ve ritmik tekrarlamalar meydana getirirler”. Yani çalışmanın karmaşık, kurallı ve amaca odaklı “nesir” halini, şiirli, danslı, müzikli icra edilen yüklemelerin hükümünde bir başka çalışma önceler: “O halde çalışma, bir düzyazı sayfası haline gelmeden önce bir şiir sayfası olmakla başladı. (...) Çalışma, başlangıçta sahipmiş gibi görüldüğü bu ritmik ve müzikal karakteri uzun süre muhafaza etmiştir” (2015: 338). Akılcı, işlevsel bir eylem olarak çalışma, çoğu zaman fayda arayışından uzak, eğlenceye dönük ritmin temellük edilmesi, düzyazıya tefsir edilmesi gibi tarif edilebilir. Şiirli sözün sahip olduğu ve faydalı çalışmadan uzak temel yüklemeler olarak, salınmalar, titreşimler, ürpertiler, dalgalanmalar, tınlamalar, böylece düzyazının verimli tekrarlarına, anlamlı vurgularına, ana fikirlerine, olay örgüsüne tercüme edilmiş olur; beden bir edimi,

aklın, ruhun emirlerine teslim edilir. Tarde, Spinoza'nın, ruhun tembihleriyle arasına mesafe koyan, temel yüklemelerin, "faydalı çalışmadan" uzak yüklemelerin yüzeyi olan beden tasavvurundan ilham alır:

Gerçekten, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi; demek istiyorum ki deneyhenüz kimseye Bedenin Ruhtan bağımsız olarak ve sırf tensel gibi göz önüne alınan Tabiat kanunlarıyla ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda hiçbir şey öğretmedi. (Spinoza, 2011: 133)

Beden, canlının eylemlerinin dolayımı olmaktan uzak, ruhsal aygıtta ilk "kıyıltıları" yaratır. Uyurgezerlerin de kanıtladığı gibi, şuur aradan çekilse bile beden birçok yüklemeleriyle ayakta durabilir. Ama ruh tarafından "yöneltilmiş" olmayan beden, sözgelimi bir sanat eseri yaratamaz, tapınak inşa edemez (2011: 134). Nietzschece ifade edilirse, kendisini Apollon'a teslim etmiş Dionysos gibi, ruh da bedensel dirimle şekil bulan yeni yatkınlıklar geliştirir ve sonrasında bunu yeniden bedeninin bir başka melekesi yapar. Ruh, bedeninin kendi sevincini, neşesini artırmaya dönük eylemlerindeki "şansı, rastlantıyı ve riski" ortadan kaldırarak, onu verimli ve üretken, başka bedenlerin edimleriyle uyumlu kılar. Eylemin içerdiği sebat ve tekrarı artırarak, uzun soluklu üretkenliğin yollarını açar. Neşesinden ödün veren bedene, sürekli olarak yaşadığı çileye katlanması, sıkıntıya göğüs germesini öğütler. Hattâ bu üretken tekrarlara alışana kadar bedeni gözetim altında tutar. Bedende içkin haldeki sayısız ilişkiyi, temel yüklemi ve başka bedenlerle bağlantı biçimlerini bir arada tutar. Ruh, sevincini ölçsüzce çoğaltmaya meyilli ve birinci türden etkiler, duygulanışlar arasında yer değiştiren bedeni yerinde tutar, kolayca dağılmasını engeller; Spinozaca söylenirse, bedeni ikinci ve üçüncü türden bilgilerin düzeyine çekmeye çalışır. Ruh, kendisiyle bağdaşık bedeni, "upuygun fikirler" düzeyine taşır. *Etika*, biraz da böyle fikirleri edinmeye yönelik güzergâhı tasvir eder.

İyi bilindiği gibi Tarde, Durkheim gibi yapıya göndermelerle toplumu anlatmaz. Ona göre, “Bütün parçaları dayanışık olan, her şeyin aynı anda amaç ve araç olduğu bu hayranlık verici canlı organizmaların” (2013: 97) temelinde kapalı yaşam çevrimine ait bireysel mizaçlar yer alır. Toplum gibi görünen, Spinoza’nın temel cisimleri gibi, küçük parçaların birleşerek, yayılarak, titreşerek bir araya gelmelerinin sonucudur. Hep kendini tekrar ederek yenileşen ve bu sırada terkibe varmış gibi görüntü veren bir toplamaştır. Küçük parçaların ifa ettiği temel eylemlerin sonucu gibi toplanan, titreşerek bir araya gelen varlık, toplum, devlet, din, ideoloji ya da dil yapıları olabilir. Bütünlüklü görünen her yapı, bu şekilde parçalı olanın yayılması, birleşmesi, ayrışmasının sonucudur. “Taklit” ve “tekrar” yoluyla ve yayılarak ortaya çıkan böyle yapılar, bir tür “zihin birliğine varmak içindir”. Spinoza’nın nesneler ve fikirler düzeni arasında bulduğu koşutluk gibi, toplum gibi bireylikler de bir zihin durumuna yakınsamak, ölçülü, uyumlu bir varoluş arayışıyla güdülenir. Ama böyle bir bütünlük pozuna varmak, kökensel karmaşanın, “kalabalık bir diyalektik” ortasında mümkün olmaz.

Toplumu inşa eden, Spinoza kozmolojisinde olduğu gibi, ilişkiler, karşılaşmalar, hareketler olunca, ideal zihin durumu hızlıca değişir. Verimli taklit ve tekrarlar yoluyla icra edilen yüklemeler, bir yenileşmenin diğerine ulanmasına neden olur. Taklit ve “karşı-taklit”, toplum kurucu eylemler ve “anti-sosyal” olgular, Spinoza’nın neşe ve keder duyguları gibi, birbirini içine girer. Birinin inşa ettiğini diğeri bozar. Her iki eylem de temel yüklemelerin sonucu olsa da etkileri farklıdır. Tüm bu yüklemeler, ses ve ışık dalgalarının “titreyip durduğu” gökkubbe altında cereyan eder. Tarde, toplumbilimi, bir atomcu gibi en temel parçalar düzeyinden başlayarak yayılan kozmolojik bir olgu gibi tasvir eder. Bu kadar temel yapı malzemeleri üzerinde düşündüğünde, sosyal, fiziksel, kimyasal dünyaların ortaklığı da kendi halinde kurulmuş olur. Tüm toplaşmalar, bir

“yaymacılığın”, titreşmenin sonucu bütünlüklerdir. Çok farklı dünyaları yaratan, “gizemli bir gücün” tekrar edip durması ve yayılmasıdır:

Tüm bu heterojen dünyaların en değişik şekiller altında temel gelişmeyi ve aynı yayılımcı isteği sunduğunu ve bu temel karakterden başka ortak bir şeye sahip olmadıklarını görmekten şaşkına döneriz. (...) Tekrar, yani ışık, ısı ve ses dalgaları serisi, yıldızların çekim kuvveti, moleküllerin iç dönüş hareketleri; yaşamsal döngü, beslenme, solunum, dolaşım ve hepsini kapsayan bir nesille başlayacak olan tüm organik fonksiyonlar; dil, din, bilgi, eğitim, iş, sosyal etkinlikler, tek kelimeyle: taklit. (2015: 19)

Tekrar ve taklit, temel yüklemeler üzerinden yayılır. Titreşen, salınan, kaynaşan maddenin, ürperen, türlü duygulanışlara, duygu hallerine kapılan ruhlar üzerinden dağılır. Bu sayede belli bir yerde ortaya çıkan “yenilikler” başka yerlere taşınır; bedensel ya da ruhsal nitelikte temel yüklemelerle yakalanan “verimli bir uyum”, başka bir coğrafya ve zamanda türlü “adaptasyonlarla” farklı yüklemelere, ad ve sıfatlara tercüme edilir. Bir taklidin, öykünmenin icrası, bazen yeni bir muhitte, “sayısız melezleşmelere” neden olabilir. Ama her durumda, yeni taşındığı yerde bir alışkanlık biçimiyle sonuçlanan değişim ve yenileşme, altında “çekişen ilişkileri” unutmaya meyillidir. “Bireysel özgünlüklerin gelişmesi ve yayılması” her durumda, “sıradanlıkların ve bayağılıkların gelişmesi ve yayılmasıyla” sonuçlanır (28). Artık kendisini genişletemeyen bir kendilik, “orijinal” yüklemeler üretemeyince, büzülmeye başlar.

Taklitle yayılan ve tekrar edilmesi akılcı ve işlevli olan, “bir dildeki kelimeler, bir dindeki âdetler, bir işteki hareketler” gibi, ilk önce temel bir yüklem gibi ortaya çıkar. Yaratılmak istenen bütünlüğü güvenceye alan bu yüklemelerin zamanla tekrara dönüşmesi gerekir. Daha kendiliğinden, doğal bir işlevin sonucu gibi ortaya çıkan temel yüklemeler soyutlanarak akılcı yük-

lemler şeklini almalıdır; şevkle yapılan bir işin belli düzenler içinde, vardiyalı şekilde yapılması gibi. Bedende ve ruhta bir titreşimin sonucu gibi, dansların ve şarkıların eşliğinde ortaya çıkan edimler, sıkıcı çizelgeler içerisine kapatılmalıdır. Heidegger de benzer şekilde, tekniğin özünü tanımlarken, yeryüzü kaynaklarının kapatılmasından söz eder; serbestçe akan nehirlerin elektrik üretimi için bir havzaya kapatılması gibi. Tarde, ondan çok önce, her türden akılcı bütünlüğün bu şekilde bir tekrarın içerisine kapattığı yüklemelerden söz eder. “Taklitçi tekrarlamaların”, amaçsız ve işlevsiz temel yüklemelerdeki yaratıcı istencin, taşıyıcısı ruh ve bedenlerden koparılarak, zekânın, kültürel birikimin ve tekniğin konusu yapılmasıdır. Böylece bir varlığın kendi olmak için ifa ettiği eylem ya da dinamik, belirli bir makine işleyişi içerisine kapatılır.

Birikim ve Tekrar

Heidegger’in kapatılan kaynaklarına, Foucault’nun kapatılan dirimine ek olarak, Tarde da kapatılan yüklemeleri tarif eder. Sadece yüklemelerin değil, Spinozaca söylenirse, Tanrı’nın ifade araçları, sıfatları, tavır ve duygulanışlarının insanca bir verim için kapatılmasıdır. İnsanca yapılar, Tanrı ya da Cevher’in kendisini ifade etmesi, açığa çıkarması değil de, gerektiğinde, işe yaradığında el-altında-hazır olmasına dönük tertibatlardır. Bu çok biçimli kapatılma tamamlandığında, temel yüklemelerin öykünmeli eylemi son bulur ve “taklitçi olmayan tekrarlama” başlar. Böyle yüklemeler, istenci kaybolmuş, hamlesiz, mekanik tekrarlardır. Bu şekilde çalışma, ruh ve bedenin ayrılmasının sonucudur. Örneğin çalışırken salınan, dans eden bir beden, ruhun ürpermesine neden olmaz artık. Ruh ve beden karşılıklı titreşimler içerisinde salınmazlar. Üstelik bu durum uygarlığın her aşaması için geçerlidir. Tarde’a göre çok boyutlu kapatılmalar, Heidegger ve Foucault’da olduğu gibi, modern nitelikte

değildir. Kusursuz bir Spinozacı olan Tarde için, “antik uygarlıkları bizimkilerden ayıran bir derece farkıdır daha çok” (34).

Sadece uzak çağlar arasında değil, mekânda, sosyal, siyasal, dinsel, biyolojik, kimyasal yayılımlar arasında da derece ve hız farkları vardır. Eskiden tekrarlar daha geniş aralıklarla ve küçük ölçeklerde olurken, modernliğe yaklaştıkça, kapatılan yüklemelerin de sonucu bir birikimle, tekrarların taşıdığı yenilik olasılığı artar. Her zaman parçasında yenilik ve değişim gibi ortaya çıkan, taklit ve tekrarın sonucu olsa da, eskiden tekrarların genliğinin fazla olması, yeni olanın tespitini zorlaştırır. Değişimi belirleyebilmek için, çok uzun zaman aralıklarına bakmak gerekir. Oysa modern zamanlara yaklaştıkça, “taklitçi ve genişlemeci yayılmanın alanını genişletmek ve büyütme” eskiye göre daha kolay olur. Tekrarın uzun erimli dalgaları dalar, taklitçi yayılmalar daha hızlı ve etkili olur; alışkanlıkları hızla bozabilecek bir güce kavuşur.

Taklitçi bir tekrarla, sözgelimi Japonların yerel Samuray töresi bütün dünyada değer görmeye başlayabilir. Ama bütünlüklü ve türdeş bir yapı, tekrarın bozucu ve yıkıcı gücünü yok etmekle mümkündür. Toplumlaşma örneğin, “mükemmel bir atılımdan çok derinliği az olan ve uzun sürmeyen yüzeysel bir halka yayma” işlevinin sonucudur (38). Yani yayılmayı mümkün kılan yüklem, kısa zamanda mekanik bir tekrara dönüşüp, yapıda hapsedilmesi, belirli işlevler içerisine kapatılması gereklidir. Weber’in karizma analizinde olduğu gibi, yaratıcı ve karar verici bir egemen, bir süre sonra yerini bürokratlara, mükemmelleşmiş yüklem icra eden faillere terk etmelidir.

Tarde, Kartaca’yı taklit eden Fenike’nin diğerinden daha uzun yaşamasını biraz da bununla alâkalı görür. Taklitçi tekrarın taşıdığı hamleyi sathileştirmek, derinliği, genişliğe ve büyümeye tercüme etmek, esasa daha az sadık kalmak böyle bir başarıyı getirir. Oysa hamlesine, yüklemlerine sonuna kadar sadık kalan, karizmasından ödün vermeyen Kartaca, kendisini de yok edebilecek bir güce ulaşır. Bir tragedya kahramanı gibi

davranan Kartaca'nın, vicdanından, mizacından ödün vermemesi sonunu hazırlar. Diğer yandan Fenike'nin sathi bir yaşam sürmesi, onu daha huzurlu, kaderine razı yapar. Kartaca'nın güçlü görünen tarafı, aynı zamanda en büyük zaafı olur. Cesaret, dürüstlük, sadakat, gurur gibi duygularla çizilen Kartacalı mizacı, trajik yıkım olasılıklarını da yanında getirir.

Fenike, kendisine yayılarak ulaşan Kartaca'nın faydalı bulunduğu kısımlarını aldıktan sonra, ondaki yaratıcı tarafı yok etmeye başlar. Çok geçmeden "eleyici, arıtıcı olan ama hiçbir şekilde yaratıcı olmayan" bir "adaptasyon" ya da uyarlanma aşamasına geçer. Yenileşmenin yarattığı yıkıcı etkilerden uzaklaşarak, zaman geçirmeden biriktirmeye başlar. Birikim, ekonomik olanın yanında, biyolojik ve toplumsal alanda da devam eder. Tek hücreliden memeliye olduğu gibi, insan tekinden topluma doğru geçiş de bir birikimdir. Ama her tür birikim, yaratıcı ve hamleli yüklemelerin uygun zamanda kesintiye uğramasının ve uyarlanmanın verimidir. Oysa devrimci nitelikte ve yaratıcı bir yayılma, biriktirmekten çok harcamaya dönüktür; mevcut birikimlerin, enerjilerin, kaynakların harcanmasıdır. Kartaca gibi trajik bir kahraman da böyle harcamaya devam eder. Birikim, tragedyada mümkün olmaz. Orada, Bataille gibi söylenirse, "genel ekonomik" bir işleyiş hüküm sürer; Kargo Kültü'ne sahip topluluklarda olduğu gibi, neyi varsa kahramanca yakıp yok etmenin zemini vardır. Oysa biriktirmek, mevcut hamlenin, istencin, arzusun yönünü değiştirmektir. Nietzsche'nin hınç ahlâkında bulunduğu gibi, yayılmacılığın içeri dönmesi ve dışarıdaki dünyanın yerine ruhsal âlemin genişlemesi gibi de sonuçlanabilir. Savaşçı eylem için zemin kalmadığında, bu içedönüş kaçınılmaz olur. Tarde, sürekli genişleyen imparatorlukların bu içe dönüşü, biriktirmeyi başaramadığından, çok geçmeden yok olduklarını dile getirir. Savaşçı eylemin egemen siyasetle birleştirilmemesi de bu yenilgiyi hazırlar. Savaşçı eylem son bulunduğu beliren devlet, bürokrasi veya başkaca kurumlar da bir tür birikim gibi anlaşılabilir. Karizmatik yaratıcılığa, genişleme

arzusuna, harcamaya ket vuran akılcı uyarlanmanın işaretleridir: “Bir devlet aslında boşuna yayılır” (47).

Tarde, üzerinde yerleştiği yer parçasından memnun, orayı şenlendirmek ve orada birikim yapmaktan başka kaygısı olmayan devletlerden oluşan bir dünyada “evrensel barışın” kurulacağını düşünür. Her egemen idare, kendi birikimlerini güvenceye almaktan başka bir arzu taşımaz. Oysa barışın ve uygarlığın düşmanı, yaşam hamlesini içeride zaptedemeyen, dışarıya yaymak isteyen, sahip olduğuyla yetinmeyen topluluklardır; yaratıcı, hamleli, arzulu yüklemelerini bastırmayan, savaşçı eylemi canlı tutan bir kavimdir sözgelimi. İmparatorlukların o efsanevi nüveleri de çoğunlukla böyle dar bir topluluk olur; kendi çadırında huzuru kaçmış bir aşiret sözgelimi. Ama olduğu yere uyarlanmak ve biriktirmekten vazgeçen bu sayısız topluluktan başarılı olan sadece birkaç tanesini tarih kitapları kaydeder.

Yayılmacı, devrimci eylemleri icra eden bireyler veya azınlık türünde topluluklar, sonradan birikecek olan ne varsa yaratır, keşfederler. Nietzscheci bir güç istenciyle, hınçlarını biriktirmez, intikamlarını gecikmeden alırlar; kendilerine ulaşan vicdani çağrılarını hemen cevaplarlar. Oysa biriktirmekle meşgul olanlar, arzularını erteler, teselli ederler; aile içinde, kilise ve camilerde, dost meclislerinde ya da derin bir ruhsallık içerisinde. Tesellileri, dışarı doğru yola çıkmak için istençlerini köreltirlir. Geri dönülmez olanın sebebi, “bireysel rastlantı, dahilik ve kişisel inisiyatif” ortaya çıkmadan yok olur. Hep içeride kalan, kendi olmaya dönük bir sesi arada cevaplamayan bu toplumsal, fiziksel ya da biyolojik varlıklar, zamanla dışarı çıkmaktan çekinmeyen, sadece savunmayı değil, saldırmayı da bilen başka varlıkların yayılmacı gücüne maruz kalırlar. “Kıtaların, okyanusların, kimyasal, uzaybilimsel, biyolojik hattâ sosyal olayların, el değmemiş ormanların sınırsızlık” (66) duyusuyla tahrik olan ve sonsuzdan gelen çağrılarını düşünmeden cevaplayanlarsa, merkezden sınıra doğru yola çıkarlar. Yayılmacı eylemlerin, temel yüklemelerin etkisi altına girerler; içittikleri çağrılarla ruh-

ları ürperir, titreyip kendilerine dönerler. Kendine dönen varlık, dışarı çıkarak imkânlarını araştırmak ve bunu başarmak için de savaşmayı göze almakla sorumlu gibi davranır.

Tinsel Akış

Tarde, yaratıcı, karizmatik, trajik gibi sıfatları olabilen birey ve rastlantı sözcüğünü sıklıkla bir arada telaffuz eder. Biriktirmeyi değil de harcamayı, yaratmayı arzulayan bir kendilikle donatılmış birey, bir şeylere tesadüf eder ve onun celbine karşılık verir; rastladığına karşı sorumlulukla donanır. Bireysel “dâhilik” gibi görünen de özsel bir nitelik değil, rastgelmedir. Sonucu “ister zenginlik, güç, bilgi, ister ün veya güzellik üretimi olsun” (2015: 118), tüm birikimlerin altında “tinsel akışa” ya da başka zenginliklerin yayılımına rastgelen tekil varlıklar vardır. Üretici eylemin tarafındaki büyük aktörlerin hepsi bir şeylere tesadüf ederler. “Küçük bir adamda yerleşmiş büyük düşünceler” (69) böyle bir tinsel akışa tesadüf edenlerde ortaya çıkar. Güçlü ve ikna edici seslenişlerin peşinden gitmeden duramazlar. Tinsel akışın duyusuna sahip olduğunda, temel yüklemelerle ve kendi olmanın vicdanıyla donanırlar. Sözelimi tragedyalarda, ortada herhangi bir belirti yokken kahramana dönüşen (Antigone gibi), tesadüflerin sonucunda bu vicdanı taşımak zorunda kalır. Trajik duyum, vicdani yükümlülükle hayatta kalma arzusunun, *conatus*’un ayrımsızlaştığı bir anı işaretler.

Tinsel akışa tesadüf eden ve muhtemel bir devrimin nüvelerini yaratan birey, içerisinde yer aldığı topluluğu “birincil kargaşa dönemine” taşır; her var olanın, “dağınık, seyrek bir şekilde serpişmiş” olduğu mitik bir zamana. Birincil dönemde sadece temel yüklemeler vardır. Ama bu dağınıklıktan yaşanabilir bir düzen çıkarmak için karmaşık eylemler geliştirmek gereklidir. Böylece dağınıklığın “elenip, temizlenip, arıtıldığı, düzeltildiği, sağlamlaşıp istikrara kavuştuğu, gelişip büyüdüğü (...) ikinci döneme” geçiş yapılabilir. “Üçüncü dönemde” ise,

temel yüklemelerin yarattığı kararsızlık hali yok olur; “değişmez/durmuş” bir düzen ortaya çıkar: “Kurallar/dilbilgisi aşağı yukarı sabitlenir/saptanır, sözlükler gelişir”; vicdani yüklemelerin yerine, “hukuk ilkeleri yerleşmiş olduğundan yasama işleri çoğalır. (...) Politik iktidar yayılır” (72).

Tinsel akış içinde gezinen tekil varlıkların, “ele geçirilen, kullanılan yeni bir güç, yeni bir çekicilik veya yeni bir güzellik çıkaran bireyin” özgürleştirdiği ifade yollarını, “teorik, pratik, ahlâki, felsefi ve endüstriyel buluşlar olduğu gibi estetik buluşlar” şeklindeki verimini, tüm topluluk kendisine mâl ettiğinde, üçüncü dönem başlamış olur: “[Bireyin] doğanın derin ve büyümlü havuzundan, etrafındaki toplumu suladığı verimli sular çeker ve sular, İncil efsanesinin ekmeği gibi çoğalmış bir şekilde, taklidin binlerce kanalıyla yayılır” (75). Yapının taklit ve tekrarlar marifetiyle sağlamlaştığı üçüncü dönemde, dışarıda enine büyüyecek bir dünya kalmadığından, içeri doğru bir derinleşme başlar. Ruhlar âlemi hacim kazanmaya başlar. Yüklemeler, ruh ve zihin durumlarını yansıtmaya başlar. Bedensel eylemlerin yerini “akıldan geçenler” alır. Bir zamanlar bireyin tesadüf ettiği tinsel akış kurumlaşır; belli bir yasada, kurumda, dilbilgisinde kararlı ifadesine kavuşur. Ama temel yüklemelerin icrası ve tinsel akış başka yer ve zamanlarda devam eder.

Tinsel akışa rastgelen devrimci birey “tipleşir”. Fakat bir zamanlar tesadüf ettiği şey kendisinden sonra gelenler için “tinsel” bir çerçeve yaratır. Birey, beden ve ruh hareketleriyle yüzüyle çeşitli bağlantılar sağlar ve tanımsız eylemlere yer ve zaman kazandırır. Bu şekilde ortaya çıkan, “bir nitelik, bir kalite (...) belli bir insan grubu tarafından az çok inanılacak, arzulanacak ve kullanılacak nesnelerin” yaratılmasını sağlar (94). Tekil varlığın tanık oldukları, tecrübe ettikleri, Durkheim’ın toplum dediğine çok benzeyen bir toplaşmanın ortaya çıktığı üçüncü dönemde, bir çeşit yurttaş, uyruk, tebaa veya mümin tipi yaratır. Biyolojik evrimin yarattığı türler gibi, sosyal dünyada da bu tipler kalıtımsal bir nitelik edinir. Bireyin tinsel

akışa rastgeldiğinde icra ettiği temel yüklemirse türlü kültürel tavırlara, törel davranışlara, ibadet şekillerine veya ritüellere dönüşür. Biraz da tesadüfi beden dili, taklit yoluyla ruhsal ve zihinsel ifadeler şeklinde çoğalır ve karmaşıklaşır. Bedensel titreyişi, ruhsal ürpertisi, ritüeller içerisine kapatılır. Sözgelimi belirli şekillerde ibadetini icra eden, dualarını dile getiren için ifade olanağı, inanç çerçevesi sağlar. Başlangıçta “bireysel ve rastlantısal icatlar olan” bazı yüklem, bir koreografi içerisine yerleşir, ruhsal ve bedensel disiplinlerin parçası olur. Ferdi nitelikte tecrübeler, kolektif hafızanın muhtevasına eklenir. Zamanında bireylerin ve azınlıkların tecrübe ettiklerinin terkihi sayılabilecek olan kültürse, “birbirine karışan ruhlar-arası ve bedenler-arası hareketlerin” (85) temellük edilmesidir.

Tarde, tam da kendisinden beklenecek şekilde, kimyevi ve tinsel şeyleri karşılaştırır. Piller içerisinde kimyasal hareketle birlikte nasıl bir akım, enerji ortaya çıkıyorsa, birey de bir iletken gibi, tinsel akışın arasından bazı hareket imkânlarını dışarı alır. “Titreşim enerjisi” ve “dalgalanmalar” sadece kimyasal nitelikte temel yüklem değildir. “Bireysel girişimler”, içerisine karıştığı tinsel akıştan “taklitçi bir enerjiyi” serbest bırakır; doğal, kimyasal ya da toplumsal kaynaktan birikmiş, içeride sıkışık kalmış salınımları, titreşimleri, ruhu ve bedeniyle dışarı aktarır. Bu “keşfedici deha söner sönmez”, dışarıya bırakılan enerji dolu akış tortulaşır, “evrensel soğuma ve dinginleşme” bireysel hamlenin sonuyla başlar. Üçüncül düzeyin verimi toplum da, biraz bu soğumanın verimidir. Artık ele gelir olmuş, nesneleşmiştir ve dolayısıyla aktarılabilir olanın dolaşımı da bu soğuma ertesinde başlar.

Mistiklerin vecd haliyle titremeleri, sayıklamaları da bu enerji aktarımının bir türü sayılabilir. Bu sırada yaratılan yaşam atılımı sonradan bir öğretiye, okula, tekkeye, tarikata ilham verebilir. Kutsallık kavrayışına uygun düşen tapınma biçimleri veya törel davranışlar da, tinsel akışa maruz kalan (veya mazhar olan) ataların ilk eylemlerine öykünmek gibi anlaşılabilir.

Öğretinin yaratıcısı mistik varlık da benzer şekilde karşısında ne yapacağını bilemediği tinselliğe öykünür; onun içerisindeki bedenler ve ruhlar gibi titrer, ürperir. Bu ilk karşılaşmayla beraber, giderek genişleyen, kalıplaşan taklit daireleri ortaya çıkar. Tarde için her tür yüklem, en kökensel olanlar bile, bir tür taklittir. Temel yüklemeler bile âdeta *clinamen*'e öykünür; nesnesinin titreşimleri, salınımlarıyla koşut fiiller ortaya çıkar. Her türden sosyal olgu da genelleşmiş taklitlerin türevleridir:

Yasalaştırma hakkına sahip olduğumuz her şey, bireysel inisiyatiflerden başlayarak gittikçe yayılan taklitlere, bu taklitçi yayılımların karşılaşmalarına ve onların iç içe girişimlerinden doğan mantıksal uyumlara veya çatışmalara dayanıyor. (107)

Tekrar ve taklitlerle yayılan yüklemelerden herhangi birisi diğere göre daha “sahici” değildir. Her tür eylemin kökensel zemininde, Spinozacı “içkinlik” veya yaşam felsefecilerinin “akış” dediği tinselliğin duyumu vardır. İlksel taklit sonradan tekrara dönüşür; “titreşime sokulmuş bir duyumsallık (...) akort edilerek” toplumsallaşır. Örneğin anlaşılmaz titreşimlerle icra edilen müzik, dinlenebilir şekiller alır böylece. Bireyin duyduğu titreşimler, ürpertiler, bedensel salınımlar, hezeyanlar, tereddütler şeklinde ifadesini bulan “tinsel akış”, bu şekilde nesneleşince, kendi töresini yaratır; töreye, ahlâka, yasaya, hukuka dönüşür. Bireysel vicdanın duyduğu ve ifade ettiği titreşimler, akort edilerek toplumsal ölçüye dâhil olur. Bireysel nitelikte, iyi ya da kötü bir töreden, sözgelimi “kan davalarından ya da evrensel bir konukseverlikten geniş bir adalet duygusuna ve insanlık dine” (101) doğru bir geçiş başlar.

Ruhsal İktisat

Bu çevrim, Nietzsche'nin sonsuz geri dönüş teması gibi sürekli tekrar eder. Öncelikle deha sahibi bir birey ya da azınlığın tesadüf ettikleri, sonradan bu “değerler” etrafında teşkilatlanan

öğretiye memur edilmiş olanlar tarafından “yeniden üretilir”. Bir ekonomi uzmanı, nasıl iktisadi değeri yeniden üretmenin yollarını ararsa, bir papaz ya da imam da, dinsel değeri bu şekilde taklitsiz tekrarın yollarını arar; “inanç tohumları ekmeye özgü uygulamalar (inzivalar, zorlu meditasyonlar, vaazlar)” yoluyla (109), kendiliğinden ortaya çıkan bir değerın taklit yoluyla değil de, tekrarlar yoluyla üretilmesini amaçlar. Çünkü arzıyla, istençle, şevkle, vecdle bağlarını koparmış, hamlesi tükenmiş fiillerin sonucu bir değeri, bireysel arzunun sonucu gibi değil de, toplumsal hezeyanın, takıntının, ezberin sonucu gibi uygulanmasını amaçlar. Ama özellikle paranın yaygınlaşması, yaratılan değerlerin birer nicelik olduğunu belirgin kılar. Böylece değer yaratan bireyin üretimlerini temellük etmeye dönük çevrim tamamlanmış olur. Taklit yoluyla yayılan nicel değer, yeniden üretimin nitel tekrarı ve “ekonomi politiğın” nicel tekrarıyla tümüyle yerinden edilmiş olur. Sonuç olarak, zenginliklerin yararlı iktisadi üretimi, diğer beşeri ve toplumsal alanlar üzerine “abanıp durur” (2013: 18).

Paranın etkin bir meta olması, ekonomi politiğın düzleştirici etkisiyle, üzerinde rahatça hareket edeceği çok farklı iletişim yollarının ortaya çıkmasıyla mümkün olur. Bu yollar, taklitçi yayılmanın hızlıca nicel tekrarların nesnesi olmasına neden olur. Hızlandıkça, taklit edilen değer bir metaya, nicel tekrarın nesnesine dönüştükçe, ekonomi-politik çevrim tekrar başa döner. Guattari ve Deleuze’ün kapitalizmde buldukları “şizofreni” de, değerlerin nitel halde kalmalarına tahammül edemeyen böyle bir düzenin sıfatıdır (2003). “Gizemli arzuların soğumasıyla” sonuçlanan ruhsal iktisadi işleyiş, bir yandan da aynı arzuların “uyanışına” imkân verir. Bu kadar birbirine bağlı iletişim yolları üzerinde, bireylik ifadesi yüklemelere dair varyasyonlar artar. Ama aynı birey, kendisini sayısız yollarla ifade ederken yarattığı değerleri korumakta, onları bir nitelik gibi tecrübe etmekte, yaygınlaştırsa da, tekrarını güvenceye almakta zorlanır. Bergson’un yapıtında tarifine rastlayacağımız

türde, nicel ve nitel arasındaki dönüşümler çok hızlıca yaşam bulur ve yok olur (2007).

Zenginliklerin üretiminde, nitel değil de nicel olana değer veren ekonomi-politik, ortaya çıkan metaanın duyumsal, maddesel taraflarıyla ilgilenir; içerdiği “tinselliği” yok sayar. Bireydeki yaratıcı dâhiliği bir tür beden işçiliğiyle, zanaatkârlıkla açıklar; üreticisinden çok ürünle meşgul olur. Bu yüzden Tarde, ekonomi-politiğin bilme biçimine karşı, “duyumsal ve duygusal” faillerin ihmal edilmediği “ekonomik psikoloji”yi temellendirmeye çalışır. Bu yeni öğretinin nesnesi üretken birey, bir makine gibi üretim biçimlerine dâhil olmaz; yaratıcı yüklem icra eden bir fail olarak tüm zenginliklerin üretimine karışır. Üretim alanında yapısal belirlenimler kaybolur; “başka benler” ve onların arzuları, istençleri ve birikimleriyle çatışma ve uyum olasılıkları ortaya çıkar. Bu karşılaşmalar sonucunda yaratılan değerler, başkasına boyun eğen ya da kendi değerlerini dayatan, “bencillikle özgeciliği birleştiren” çatışmalı bir alanda, sadece kendi çıkarları peşinde gitmeyen, duygu ve inanç sahibi, “çelişkiler içeren bir varlığa” ait yaratıcılık biçimleridir; “tutku ve aklın” beraberce şekil verdikleri bir zemindir. Tarde’in ekonomik psikolojisi, Georges Bataille’in kenarlarını çizdiği “genel ekonomik” işleyişin, tüketip eğlenirken bile üreten, üretirken sarf eden faillerin eylem alanıdır. Ekonomik psikolojinin ilgilendiği duygusal üretim sahasında, sadece çalışmak değil, çalışmamak, eğlenmek, düşlemek, inanmak, duygulanmak da değer üreten yüklemelerdir. Hattâ kişi çalışmıyor görüldüğünde, yayılmaya ve tekrar etmeye değer nitelikte şeyleri daha fazla üretir.

Ama özellikle modern üretim koşulları, sayısı artan “boş zaman adamları”nın fiillerini çalışanlarıinkiyle irtibatlı olmaktan uzaklaştırır (177). Dinlenen ve çalışan insan ikiliği ortaya çıkar. Toplumun ya da üretim alanlarının asıl aktörü, imkânlarını artırmaya, kendi yaratıcılığını tecrübe etmeye açık kimseler olurlar. Bu şekilde Tarde, zamandaşı Durkheim’ın temel yaklaşımını tersyüz eder ve “sosyal sorun psikolojik ifadelerle or-

taya konmalıdır” diye yazar (188). Durkheim, ruhbilimi özenle toplumsal tasarımların dışına çıkarmak istese de, ekonomi-politiğin kurucu düşünürlerinden Adam Smith de, zenginliklerin yaratılmasında “illüzyonların” önemini belirler. Tarde’ın beklediği de, herhangi bir yapının açıklamasında bu tür “acayıpliklere” her zaman pay verilmesidir; “alışkanlıklar şeklinde sabitlenmeden önce fantezi şeklinde başlayan” (224). Böyle bir bakış, sadece yapısal ve akılcı saydığını değil, sözgelimi “çiftçinin ruh halini”, “köylünün psikolojisini” de anlamaya değer görmelidir; salt çıkarlara gönderme yaparak anlaşılamayan, duyguları, özveriyi, inanç biçimlerini de yapıcı değerde tarif edebilmelidir.

Bir canlıya biçim verenin nihai anlamda hücreler arası ilişkiler ve paylaşımlar olması gibi, toplumsal ve ondan ayrı düşünümeyecek olan bireysel dünyalar da, temel yüklemelerin birbirine eklenip çıkarılmasından oluşan sayısız eylemlerin, ilişkilerin terkibi gibi anlaşılabilir. “Isı, ışık, elektrik, kimyasal bileşimler ve kimyasal maddeler olarak” müspet dünyaların üretimi, “hava ve molekül titreşimlerinin yayılan tekrarlamalarına dayanır” (206). Toplumsal dünya ise, yine titreşim hâinde eylemler olarak temel yüklemelerle inşa edilir. Tarde’ın yapıtı biraz da böyle fiillerin terennümüyle şekillenir. Kendi tekrarının nedeni ve sonucu olan bu gibi titreşimler, her toplumsal gerçeğin temelindeki kurucu sapmalar olarak *clinamen*’in farklı biçimleri gibi anlaşılabilir. “Durmaksızın yayılmaya yönelik olan belli bir eylemler serisi” olarak insani dünyada, sadece maddi kültür, sermaye ya da başkaca müspet değerler değil, bu çeşit eylemler de birikir. Nasıl bazı canlılar biyolojik seçilime maruz kalıyorsa, temel yüklemelerce yaratılan daha karmaşık eylemler de böyle bir seçilimin konusu olur. Bazı fiiller törel nitelik edinerek, kararlı biçimde tekrar edilmeye, yeniden üretilmeye değer sayılırken, diğerleri yok olur.

Yeni yüklemeler, meslekî çalışmalarla, aylakça zaman harcaması arasındaki bir “düşünümün” verimi olarak icat edilir. Michel Foucault’nun kökenbilim (*genealogy*) olarak adlandırdığı bilme

yolu da, böyle beden ve ruh tekniklerinin çağlar içerisinde yaratılmasına dönük bir bakış açısı sunar. Çalışmak, cinsellik, türlü kültürel davranışlar ve ruh disiplinleri de yüklemeler dünyasındaki böyle bir ayıklamanın sonuçlarıdır. Bu ayıklamanın etkinliği, biraz da iletişim hızıyla ilişkilidir. Böyle bir dünyada, yeni ve etkin olanın bilgisine erken ulaşmanın daha kolay hayatta kaldığı varsayılabilir. İletişimin dalgalar halinde yayıldığı yayın alanına rahat erişim sahibi olmak, kendi muhitinde, cemiyetinde, coğrafyasında kapalı kalmamak, toplumsal seçilimin talihlileri arasında olmak için gereklidir. Taklitçi yüklemeler şeklinde yayılmakta olana zaman kaybetmeden ulaşmak önemlidir.

Tarde, “moda”yı böyle bir yayılımın ilgi alanı gibi tarif eder. Özünde her olgu ya da kavram, moda biçiminde gelip geçici nitelikte olsa da, daha yavaş ortaya çıkıp uzun erimde kaybolana daha geleneksel bir değermiş gibi muamele edilir. Oysa iletişim ve taklit dalgaları şeklinde tekrar eden her türden olgu için moda, bir açıklama modeli gibi hizmet edebilir. Modanın veriminden en fazla iletişim araçlarını yaratan ve onlara hükmedenler faydalanırlar. Onların yarattığı modalar, yeryüzü üzerinde daha hızlı yayılır. İletişimin kapalı yerlerde yankılandığı ve sadece sözlü olduğu, modanın veya herhangi bir iletişim biriminin ses yoluyla yayıldığı zamanlardan, yazı, söz ve resim yoluyla medya üzerinde taşındığı bir zamana doğru, bu vericilerden yayılmakta olanı zaman geçirmeden algılamak önem kazanır. Bu yayılımın mecrası olan teknolojiyi takip edebileceği yakınlıkta olan ve uygun alıcılara sahip bir fail, hızlıca moda nesnelere, fikirlere ve fiillere kendisini uyarlayabilir.

İletişimin nesnesi, eskiden sesin erimi ve onu yayan fiziksel taşıyıcının hızı nispetinde yayılma imkânına sahiptir. Böyle zamanlarda sözgelimi önemli kamusal bilgileri bağırarak sokaklarda yayan çığırkanlar, tellallar, yakın bir muhite gelmedikçe olan bitenden haberdar olmak olanaksızdır. Tellalın bir çeşit iletişim aracı gibi kentte dolaştığı medya düzeninde, merkeze yakın olanların yeni gelişmeler, düzenlemeler, etkinliklerden

haberdar olma olasılığı artar. Benzer şekilde, tüm iletişimin radyo dalgaları şeklinde gökyüzünde, elektrik dalgaları biçiminde kablolardan yayıldığı bir medya yapısında da mesajları en hızlı şekilde almak yine merkeze yakın olmakla olanaklıdır. İletişimin kaynağına yakın duran fail, duyma-uyarlanma-ifade çevrimini hızlıca hayata geçirebilir; siyasal, kültürel, sanatsal ya da gündelik yaşama ilişkin moda gibi yayılan bilgileri ne kadar kendi yaşamına katar, türlü yüklemelere, fikirlere uyarlayabilirse, modayı o ölçüde başarıyla takip eder.

Tarde, iyi bir Spinozacı olmasının da yarattığı yatkınlıkla, büyük değişimlerin ardında nitelik farkları aramaz. Değişimleri, faille fiilin ayrımsız olduğu bir zeminde, hız ve sükûn ya da büyüklük, ağırlık oranlarındaki değişimlerle açıklamaya gayret eder. Örneğin bir çığırtkandan yakın zamanlarda yazılı ve resimli iletişime geçişte, nitel değil nicel değişimler aranmalıdır. Bu yönde tarifleri, keyfi ve kemmi olanın ayrımsızlaştığı temel yüklemeler düzeyinde anlam kazanır. Sözgelimi reklâm türlerindeki değişimi anlatırken, tüm yapıtında rastlayabileceğimiz bir akıl yürütmeyi ortaya koyar:

Görsel reklâmın sesli reklâmın yerine bu kademeli geçişinin nedeni, görsel reklamın süre ve alan olarak gelişmede diğerine göre çok daha elverişli, daha yetenekli olmasıdır. Gazete ilânlarıyla, duvar reklâmlarının çoğalan örnekleriyle, görsel reklâmın kapsamı ve erimi durmaksızın büyüme-ye elverişlidir. Oysa tellalların sayısını çoğaltmak çok zor ve pahalı bir iştir. Sonuç olarak reklâm, giderek daha geniş, özgür ve kolay olan yayılışı yönünde dönüşüyor sürekli. Sesli reklâmın sayısı bir şehrin sokaklarında genel bir sağırlaşmaya varmadan geçemezdi belli bir rakamı, oysa görsel reklâmın sayısı her biri gözle görünür olduğu sürece artabilir, çoğu sadece hafıza da kalsa bile. Fakat yönü ve gelişme derecesi ne olursa olsun, reklâm konuşmayı harekete geçirerek etkili olur hep. (268, 269)

Taklit ve tekrarların mecrası olarak tüm iletişim araçları, köprüler, dolayimler veya yollar üzerinde yayılan her tür muhteva ve biçim, büyük veya küçük, hızlı veya yavaş olabilen bir bireyden diğerine geçen “akımlar” yoluyla iletilir. Bu akım, bir alışkanlığa ve “taklitsiz tekrara” dönüşene, bireylerden birisi bu akımın yarattığı titreşimle diğerine öykünmeyi terk edene kadar devam eder. Taklit ve yayılmalar, bir çeşit alışkanlıkla, töreyle karşılaşmadıkça genişler ve yankılanarak nüfuzunu artırır. Bu sırada “bulaşkan ve yayılğan olan kazanılmış hız” (272) farklı bireyler arasındaki iletişimi kolaylaştırır. “Kazanılmış durgunluk” ise bir çeşit alışkanlık sayılabilir. Durgunluk, bazı bireylerin aldığı iletiyi kendisine sakladığını, taklit ve tekrarın verimini bir kenarda biriktirdiğini gösterir. Bireyden bireye akımlar, akışlar şeklinde yayılan içerik, “hak ve ödev kavramları, adalet ve mülk kavramları, doğrulanmış inançlar ve kolaylaştırılmış istekler haline” geldiğinde, kendi dairesine kapanmış tekrarlar serisi bu dağılımın yerini alır. Bir tür varyasyon olarak yayılma ve taklit, çeşitli şekillerde kesintiye uğradığında, “seri” haline gelir. Bireyden bireye iletilen akımlar, zamanla malumun yeniden ilamına dönüşebilir. Ama böyle akımlar öncelikle, “işsiz güçsüz konuşmalar” yoluyla “iki zihnin ilkel ve temel sosyolojik ilişkisiyle” taşınır: “Konuşma akımlarının hızlanmasının veya yavaşlamasının, durağanlığın veya yer değiştirmesinin, artmasının veya azalmasının neden olduğu” bağlantılar iktisadi ilişkiler zeminini oluşturur (278).

“Konuşma çemberi” büyüdüğü, aynı şekilde konuşan ve kanaat bildiren, birbirini taklit eden kişilerin sayısı da o nispette artar. Eğer bu konuşma akışlarının mecraları kesintiye uğramazsa, kamuoyu da o ölçüde genişler ve ortakduyumu (*consensus*) yansıtan ifade yollarıyla donanır. Kamuoyu, yayılmakta olanı güvenceye alır ve konuşmaları meşru kanaatler gibi ortak bir alana kapatır; dışarıya doğru genişlese de, içeriye yönelen yeni akışları keser. Örneğin küresellik, genelleşmiş bir kamuoyu gibi anlaşılabilir. Her türden kamuoyu, bir zamanlar yayıl-

miş olandaki rastlantı ve keyfilik payının alınarak, kanaatlerin işlevli ve yapısal kılındığı bir toplum alanı oluşmasını sağlar. Kamu vicdanı gibi tarif edilen, sağduyulu yüklemelerin muhitidir. Oysa bireye ait olabilecek olan kökensel vicdan, yönelimi, işlevi, niyeti önceden belirlenemeyen temel yüklemelerin duyumu ve ifadesidir. Kamu vicdanı içinde yer tutan moral yapılar ise, biriktirmenin, akışları kesmenin, “külçeleşmenin”, uyumun, daralmanın sonuçlarıdır. Diğer yandan bireysel vicdan, dağılmaya, genişlemeye dönük bir çağrı ve ona dönük cevaptır. Ahlâk, tutarlı bir özneliği veya benliği, vicdan ise sapmalara açık bir kendiliği fail olarak gereksinir. Bu nedenle kamu vicdanı ile bireysel vicdanlar sıklıkla karşılaşırlar.

Sonsuz Küçük

Benlik, özünde bir sapma olan bireye veya Spinozaca söylenirse “ruhsal otomata”, belirli hedefler, akılcı yönelimler, niyetler ve mantık yapıları yüklenmesiyle ortaya çıkar. Birey, böylece işlevsel bir bütünün parçası olabilir; kamu vicdanı içinde huzurla var olabilir; başka bireylerle dayanışma içerisine girer ya da kendi hedeflerine varmak için çabalar. Ama her durumda sınırları bellidir. Oysa kendilik sahibi bir bireyde kenarları kesikli çizgilerle çizilmiş bir mizaç vardır. “Her şeyin temelinde çalkalanıp duran” bir “karakter” varlığını duyurur. Birey ve ona ait kendilik, eski bir Çin resmiyle Avrupalı yağlı boya doğalcı resimler kadar birbirine benzerler. Ama kendilik izleriyle çizili bir resimde de, ilkel de olsa bir benlik göze çarpar. Ferdiet, maddesel akış içerisinde kaybolmaz, belli belirsiz de olsa seçilebilir bir görünümü, tasvire uygun bir silueti vardır.

Tarde, Leibniz'den ilhamla, böyle bir bireylik olarak monadları ayırt eder. “Sosyal birey, canlı hücre ve kimyasal atom” gibi kendileri de “varlıkların karşılaşmasının yarattığı yeni varlık” biçimleri olsalar da, hem daha alt parçalara hem de bütüne eklenip ayrışmaya açık yarı-kendiliklerdir. Bu birleşme ve ay-

rışmalar, sonsuz küçük ve büyüğe doğru devam eder; sözgeli-
mi “parazitlerin de kendi parazitleri vardır. Ve bu böyle devam
eder. Yine sonsuz-küçük!” (2013: 26, 27). Monad benzeri ara
bireylikler, eklendikleri bütünlüğe, sözgelimi toplum ya da or-
ganizmanın yapısal bir tutarlılık göstermesine mani olur. Sü-
rekli hal değiştiren, titreşen, seri halini alamayan, varyasyonları
devam eden monadların hedefsiz, niyetsiz varlıkları, eklendiği
diğer bireylikte de “kaynaşma”lara neden olur. Ama özellikle
“bilimciler”, kendi küçük ve büyük nesnelerini tamamına ermiş
gibi düşünürler. Onların “spesifik bir tip” gibi muamele ettikle-
ri nesne de tamamına ermemiştir:

Bireysel varyasyonlar denilen sayısız diferansiyelin toplama-
mıdır. Bu bireysel varyasyonlar kendileri de derinliklerinde
binlerce küçük değişimin meydana geldiği hücrel varyas-
yonlara bağlıdır. Köken, varlık nedeni, sonlunun ve sı-
nırlının nedeni sonsuz-küçükün, görünmenin içindedir.
(2013: 29)

“Küçük-olan” ile yaratıcı etkileşimler “görünmez-oluşun” yüze-
yinde cereyan eder. İktisadî mânâda olağan gündelik alışveriş-
ler devam ederken, iktisadi nitelikte olmayan küçük parçaların
yer ve zaman değiştirmesi böyle bir dünyayı temellendirir. Bu
zeminde nesneler, aralarındaki ilişkilerden ayırt edilemezler.
Henüz türlü iktisadi veya toplumsal niteliklere, “anlaşılabilir ve
kavranabilir” olana tercüme edilmemiş, “sonsuz-küçük” şeyle-
rin fiillerinin sonucu “konumlar, aralıklar ve yer değiştirmeler”
ifadesini bulur (2013: 31). Bu ilksel manzarada, şeylerin ken-
disinden çok, aralarındaki ilişkiler ve karşılaşmalar belirleyici-
dir. Böyle bir zeminde konum ve yer değiştirmeler, “hızlılık” ve
“durgunluk” belirsizdir.

Diğer yandan bu görünmezlikte kaynaşan, titreşen küçük
şeylerin arasına, kararını bulmuş görünen ve dolayısıyla “büyük
olandan”, gündelik ve olağan olanın hükmü içerisinden tem-
bihler, meyiller karışır. İlişkinin bir tarafına daha güçlü bir bü-

yük-olan ve diğer tarafına küçük-olan yerleşince, büyük olanın niyeti hâkim olur; kendilik parçaları veya monadlar olarak küçük şeyler belli yönelimler edinir. İlişkiyi yöneten istenç büyü-ğünki olur ama küçük de bu sırada kendi mizacını, vicdanını telaffuz etmeye devam eder. Büyük ve küçük olanın bakışımsız ilişkisi, “ilkin son derece hafif, sonra derece derece artmış olan bir sapmaya uğrar” (2013: 30). Görünmez olandaki *clinamen* gibi sapmalar, kendisinden büyük olana mizacını kaydeder. Bu sırada cereyan eden “küçük varyasyonlar gerçek *eylemler*” olur. En temel ve küçük yüklem olarak *clinamen*’in “girişken ögesi” karşısındaki büyüklüğe rağmen, bu nispetsiz ilişkiden geri durmaz. Büyük olanın ahlâkı, mantığı, dilbilgisi veya başka yapısal belirlenimlere karşı, son derece eşitsiz bir karşılaşmayı göze alır. Küçük şeylerle gelen değişimin ya da daha adaletli bir yapının “gizli işçileri” de, kendilerindeki sapmayı cesaretle savunan atom benzeri bu monadlardır.

Küçük-olan, büyük olana ait bir alt işlevin taşıyıcısı değildir. Atomun hareketlerinde bile kendine ait “tinsel bir şeyler” vardır. Küçük şey, kendisinden daha küçük ya da büyük başka monadlarla ilişki içerisinde saklı tinsellikte mizacını hatırlatır; “titreşen bir beyin hücresi” gibi. Öyle ki yaşamı yaratan temel atomlarda, karbon, azot, hidrojen, oksijende de “gizli psişik öğeler” bulmak olanaklıdır (44). Hem tinsel hem de maddesel nitelikteki atomlar, “hücrel titreşimlerin” yarattığı mekanik içinde birleşerek görkemli bir çeşitlilik yaratırlar. Özellikle karbon atomlarının birleşip ayrışmaya yatkın doğası sonsuz bir doğal çeşitliliğe sebep olur. Basit canlılarda, sözcğelimi sporların hareketlerinde, bir tür arzuya, istence rastlamak mümkündür; “eğer bir spor engelle karşılaşırsa yönünü değiştiriyor ve kirpiklerinin hareketini tersine çevirerek geri çekiliyor” (45). “İstek ve inanç” en basit görünen canlıda bile yüzeye çıkabilir. Oysa canlı küçüldükçe, zekâsının azaldığı ve dünyasının türdeş olduğu yönünde bir kanaat vardır.

Durkheim ve Tarde sosyolojileri arasındaki benzemezlik de burada belirginleşir. Durkheim için akıl, toplum gibi bütünlükler, tikel olanın izlerini yok etmiş bir yapılaşma içerisinde anlam kazanır. Bu varsayıma göre bir varlığın zekâsı, onun büyüklüğüyle âdeta doğru orantılı olarak artar. Oysa Tarde, küçük olanın daha karmaşık olabileceğini ortaya koyar. Ama küçük varlıkların yüklemeleri çoğu zaman fark edimeden kaldıklarından, “hayat ekonomisine katkıları” önemsiz görülür. Bir monad, ne kadar küçük olursa olsun, başkalarıyla birleşmeye açık olsa da, kendine yeten, içerisinde kendi olduğu, sıfatları ve yüklemeleriyle var olduğu kapısız ve penceresiz “karanlık bir odadır”.

Tarde, toplumbilimi tüm diğer bilimler için bir model olarak önerir. Genelleşmiş toplumsallıkta, küçük veya büyük monadların birleşip ayrışmasıyla, sayısız çeşitlilikte topluluklar ortaya çıkar. İnsan toplaşmalarının yanında, sözgelimi “poliplerin topaklaşması” da söz edilmeye değer bir olgudur. Monadlar da kendi içlerinde bir topluluktur. Toplum da aynı şekilde bir çeşit monad, bireydir. Toplumsal birlikteliğin yüklemi değişir sadece; toplumlaşmanın yanında toplaşmak, yığılmak, birikmek gibi. En basit topluluk, titreşen bir atomun ya da hücrenin hemen yanındakiyle birleşmesidir. Karbon atomu gibi birleşmeye açık monadlar bunu sıklıkla yaparlar. Toplaşmaların iyeliklerinden çok yüklemeleri, ilişkiye giren unsurlardan çok ilişkiler belirleyicidir. Çünkü kendisi de bu karşılaşmadan önce başka bir toplum/birey olan bu ilişkinin terimi ya da öznesi, özünde bir faildir ve ilişkinin sonunda daha büyük ya da küçük bir başka monad olur. Bu yüzden sonul küçüklüğe ya da büyüklüğe varmak olanaksızdır. Farklılaştıran, küçültüp büyüten birleşip ayrışmalar sırasında taraflar benliklerini koruyamazlar. İlişkiye açıklık, her zaman için daha küçüğü ve büyüğü yaratma imkânını mümkün kılar. Bu nedenle, “felsefe taşını, atomcuların atomunu, doğabilimcilerin protoplazmasını” hayal etmek olanaksızlaşır. Özünde bir topluluk olan küçük şey, temel bir yük-

lemin icrasıyla kendisini daha da küçültebilir. Ta ki sadece ilişkilerden kurulu bir içkinlikte görünmez olana kadar.

Organizmaları, kimyasal şeyleri ya da toplumları kuran (veya bozan), her zaman daha büyük ya da küçük toplulukların ilişkileridir. Bu anlamda mikroskopik hayvanlar da daha büyük olanlarla aynı ölçüde “karmaşık” sayılmalıdır (2013: 71). Var olmak, “farklılaşmak” olduğundan, kendi monadına sonsuza kadar kapalı kalmak olanaksızdır. Bir çatlaktan da olsa, mutlaka karanlık odadan içeri ışık sızar; başka olanın vicdanı, mizacı kendisini duyurur. Bu çağrıya kulak vermek, biraz da doğal bir zorunluluktur. Çünkü hayatta kalmak, farklı olanla birleşip ayrılmayı, daha büyük ya da küçük ama öncekinden farklı bir toplasmaya karışmayı gerektirir:

Özdeşlik çok nadir rastlanan bir farklılık türüdür. (...) Evrenin alfası ve omegasıdır fark. (...) Bütün benzerlikler, bütün olgusal tekrarlamalar, belli bir ölçüde silinmiş olan ilkel ve basit farklılıklar ve bu kısmi ölümle ulaşılmış aşkın farklılıklar arasındaki kaçınılmaz ara yollardan başka bir şey değiller gibi geliyor bana. (2013: 72, 73)

Farklılaşmayı, çeşitli iyelik ve yüklemelere sahip toplanmaları mümkün kılan, küçük şeylerin kendi olma biçimlerinin ifadesi “titreme yetenekleri” sayılabilir. Böylece küçük varlık, bir başkasını birleşmeye çağırır ya da kendi bünyesindeki parçalardan silkelenerek kurtulur. Her varlık, kendine özgü şekillerde titredigi gibi, “cınlar”, “uğuldar”, “silkelenir”, “dalgalanır”. Bu fiiller, *clinamen*’in en duyulur ifadeleridir. Tarde, bunu tasvir ederken, âdeta bir iştelikler tablosu (veya *haecceitas*) resimler: “Bir çamlık veya mesafeli olarak dizilmiş olan ve cınlayışıyla tanıyabildiğimiz bir kavaklıkla ilgili olarak, çamın ve kavağın yapraklarının kendine özgü ve değişmez bir şekilde titrediklerini söylüyor-muşuz gibi sanki” (2013: 79). *Haecceitas* türünden bir resim, “şeylerin kalbindeki” temel yüklemelerle çizilir; çizgiyle çizme eyleminin ayrımsızlaştığı bir manzaradır. Tekil şeyler kendileri

olurken, mizaçlarını dile getirirken, bir yandan da manzaraya ait çizgiler çekerler. Çizgiler, “zengin ve duyulmamış değişimlerin” ve çeşitliliğin kaynağıdır. Böyle varyasyonlar veya tekrar eyleminin sonucu farkların ifadesi sırasında, “evreni değiştiren ve beklenmedik devrimleri” yaratan “sert ritimler” arasına bir “ara nağme” karışır ve dünyayı renklendirir (2013: 81). Farklılaşmanın kaynağı, özdeşliğini korumak üzere eyleyen makinesel bir işleyiştir; biteviye tekrar edenin verimi sonsuz bir çeşitliliktir: “Şeylerin temeli sandığımız kadar zayıf, zavallı, donuk ve renksiz değildir” (2013: 81).

Yenilik ve çeşitlilik gibi ortaya çıkan, bu verimli zeminde şekil bulan ve bozulanın, yeniden toplaşıp monad olmaya imkân veren titreşmelerin sonucudur. Kendilik biçimine, bireyliğine, azınlık şuuruna, vicdanına, mizacına hep daha yakın durmak isteyen varlıkların sonsuz savaşım ve uzlaşmalarıdır. Üstelik bunu, olumsuzla, başkasıyla, yabancıyla veya düşmanıyla ortak bir bünyede birleşerek de yapabilir: “Organize bir molekül, aynı anda iki yabancı veya birbirine düşman monada ait bir moleküldür” (2013: 83). Diğer yandan “Fransız veya İngiliz” kimliğine sahip olanın, sözgelimi bir çeşit memeli olmasını da mümkün kılan diyalektik bir savaşımıdır. Bu çatışma hali, “sosyal” ve “anti-sosyal” dürtüleri aynı anda içerisinde duyanın yarattığı varyasyonlar neticesinde içerisine karıştığı monadın kendisine dar ya da fazla geniş gelmesinden ileri gelir; ya da farklı yönlerde değişen toplum ve doğa yapılarının uyumsuzluklarından. Çatışan unsurlar, en az bir karbon atomunun diğerine olduğu kadar yakın, her an ilişkiye hazır olsa da, her zaman bir aralık tarafından ilişkileri dolayımlanır. Temel bir yüklemle tekrar birleşebilecek ya da ayrı düşecekleri bir ilişki mesafesine yerleşirler. Başka türlü, toplaşmaları ve hayatta kalmaları da olanaksızdır. Levinas’ın yapıtında ısrarla dile getirdiği gibi, birini başkasıyla birleşmeye çağıran, etik bir sorumluluğun sonucu değil, doğal bir bağıdır.

Başkasıyla aynı karanlık odaya kapanan monadlar, yeni bir “bağımlılık” ağı içine girerler. Daha büyük bir monadın hükmü altında ya da daha küçük olanları kendilerine tâbi kılarak yeni bir yaşam çevrimi yaratırlar. Monadlar, kendi dairelerinde kapalı kalmakla tatmin olmazlar. Arzuları, onları her zaman dışarı çıkmaya, bazen işlevsiz ve kendilerine zarar verebilecek birleşmelere zorlayabilir. Hepsinin kendi arzusu vardır; “titreşen atomdan fetihçi bir krala kadar” her monadın gözü dışarıdadır; “onları harekete geçiren doyumsuzluktur, sınırsız tutkudur” (2013: 101). Hepsi kendisine özgü yüklem ve varyasyonlar sayesinde, diğerlerini tâbi kılmaya ve yaşamsal kaynaklarını çoğaltmaya çalışır. Bu “varyasyonlar seli” içerisinde, sayısız monad yeniden şekil bulup, eskileri yok olur. Ama kaybolanın hatırası da saklı bir yerlerin ve zamanların belleğinde korunur ve yeni monadlara karışır; Spinoza’nın, beden ölse de ruhun tam olarak yok olmayacağını söylemesi gibi: “Yıkımın her zaman zaferin arkadaşı”, özgürlüğün sınırla, yaşamın ölümle bağdaşık olması gibi.

NİTELİKLERE DÖNÜŞEN NİCELİKLER: BERGSON'UN ARALIKLAR KURAMI

Henri Bergson'un yapıtının temel meselelerinden birisi, nicel ve nitel veya kemmî ve keyfî görüngüler arasındaki geçişleri tarif etmektir. En soyut olgular veya ruh hallerine dair tasvirler, bazen aynı cümle içerisinde nicel ifadelerle beraber yerleşir. Nitel olanın bölümlerinden, tedrici farklılaşmasından, şiddetinden, türlü kemiyet değişimlerinden söz eder. Onun fikriyatı sıklıkla nitel olanın nicel olan tarafından ele geçirilmesine dönük bir eleştiri gibi ele alınsa da, bir yandan da, bu ikisinin birbirine dönüştüğü, farksızlaştığı aralıkları tarif ettiği fark edilebilir.

Nicel varlıkların nasıl olup da nitel vasıflar edindiğini anlatır. Özellikle modernlik, nicel olanın hükümranlılığı demektir. En nitelikli görülen fiillerde bile bu nicelleştirme ayırt edilebilir. Örneğin olağan gündelik hareketlerle, bir ritim dâhilinde dans etmek arasındaki belirgin nitelik farkı, bir nicelik farkına tercüme edilebilir (1997: 18). Dans edenin adımlarındaki ve beden parçaları arasındaki uyum, "intizam" böyle bir niceliğin varlığını işaretler. Bu nedenle, bir sonraki adımı, hem dans eden hem de dışarıdan izleyenler tahmin edebilirler. Belli bir

niceliğe bağlı olması, onu rastlantısal ya da keyfî olmaktan uzaklaştırır.

Nicelik de eşyanın müspet doğasına ait sayılmamalıdır; doğada belirlenemez bir şekilde dağılmış olan muhteva ve biçimlerin bir araya toplanıp, belirli tekrarlar “zorlanmasıdır” (Bachelard, 2010). Bergson’un ısrarla ayırt etmek istediği nitelikler, nicel olanın fark edilmeyen “keyfiyet ilerlemeleri” sonucunda ortaya çıkarlar. Ama bazı durumların neden nicelik değil de, nitelik olarak tanımlandığı belirsiz kalabilir. Sözgelimi acıma duygusu bu ilerleyişi ters yönde görünür kılar. Yani niteliklerle dolu dünyasında acınacak bir durumla ya da varlıkla karşılaşan kişi, acıdığı başkasıyla aynı nicel düzeyi paylaşabilir. Empatisi onunla acıdığı şey arasındaki nitel farkı siler, nicel bir eşitlik duygusu yaratır: “Acımanın özünde bir küçülme, yükseklerden inme ihtiyacı” vardır (1997: 24). Ama acıma ayrıcalığına sahip olması, acıdığı şeyle arasındaki nitel farkı korumasına da yardımcı olur. Yani bazı ruh halleri, çok farklı nicel ve nitel durumları aynı anda kat etmeye neden olabilir. Acımak gibi bir duyguda, acıdığı şeyle bir olmak isteyen kişi, aynı zamanda başkasıyla farkını işaretleyerek de kendisi olur. Acımak duygusuyla ortaya çıkan vicdan, hem nesnesiyle bir olmaya hem de ayrı kalmaya dair bir yüklemine icrasına dönüşür.

Benzer şekilde çalışma eyleminde, yapılmakta olana ait kemmi işaretler görünür olur; kaslardaki gerginlik artar, “sıkılmış dudaklarda kemiyet artışı” duyulur olur. Ama bir yandan da “keyfiyet değişimleri” yüzeye çıkar; “kola gelen ruhî kuvvetin arttığı duyulur gibi olur” (1997: 29). “Ruhî olan bir amil daima araya girer” ya da kemmi bir durum keyfiyet taşıyana karışabilir, en soyut durumlar nicel bir durum tarafından kesintiye uğrayabilir. “Organik bir sarsılma şuurlaşmış” bir hal alabilir ya da “bir dış sebep içimize vurur”. Bu geçişimler sırasında beden yüzeyi, duyumun ifadeye, nicelin nitele dönüştüğü bir aralık olur. Beden, nicel ve nitelin birbiriyle kesiştiği “gizemli” bir nesne gibi araya girer. Spinoza gibi, bedeninin nelere gücü yetti-

ğini Bergson da anlamak ister. Örneğin bedendeki kas gerginliğiyle ruhtaki heyecan sürekli birbirine tercüme edilir. Haz ve elem gibi ruhsal duyular, “moleküllerin hareketleri”, “sarsılmaları”yla ilişkilendirilebilir. Çalışan kimsenin ortaya koyduğu sayısız temel yüklem, nicel ya da nitel olarak ifade edilebilir olur. Bergson, çok farklı şekillerde tasvir ettiği bu geçişimlerin sebeplerine dair ikna edici sonuçlara varmaz. Ancak böyle geçişlerin cereyan ettiği aralıklarla ilgili önemli bir anlatı ortaya koyar. Temel yüklem ve dolayısıyla vicdani görüngülerin ortaya çıktığı aralıklarda, “teessürî olanla tasavvurun” üretimleri birbirine dönüşür. Bir yandan da bu iki görüngüyü sürekli ayırt etmek ister. Bunu yaparken birçok farklı disiplinden, ruhbilimden, görüngübilimden ve hattâ o zamanlar yeni yeni şekillenen sinirbilimden de yardım alır.

Spinozacı denilebilecek taraflarını muhtemelen derslerine katıldığı Tarde üzerinden alan Bergson için, her ruh ve duygu durumunun bir şiddeti vardır. Spinoza, insanı “ruhsal otomat” gibi tarif etse de, Bergson, şuur ve zekâ gibi görüngülerin varlığını bu nicel indirgemeye aykırı sayar. Zekânın varlığı, belki de hayatı boyunca anlamaya çalıştığı müphem aralıklara sebep olur. Zekâ veya şuur tabloya dâhil olduğunda, insan ruhsal otomatlığı aşan bir varoluş edinir. Şuur, uzvi olana kendi doğasıyla uyuşmayan bazı duygular, tembihler ekler; iğrenmek, gülmek, kıskanmak fiillerinde olduğu gibi. Bir bedene değen dış ve iç tembihler, keyfi ve kemmî durumlar arasında bir akış ortaya çıkar. Özünde nicel farklılıklar olan bazı duyular, daha sert, daha sıcak olan şeyler halini alırken, “hoş yahut nahoş bir karakter” de edinir (41). Burada niceliğin niteliğe dönüşmesinden çok, nicel farkların nitel farklar şeklinde ifade bulması önemlidir.

Nicel bir duyumun teessürî karakteri zayıflayınca, onun bir tasavvur halini alması da olanaksızlaşır. Ama kemmî olan keyfi olanın nedeni değildir basitçe. “Bir duyuma fikir katmak” mümkün olabileceği gibi, bir fikirde de duyum temellenebilir. Dolayısıyla keyfi ve kemmî olanlar biri diğercinin nedeni ve so-

nucu olur. Bergson, basitçe bir doğa kültür ayrımı veya duyum ifade ayrımı ortaya koymaz. Çok önem verdiği ruh ve duygu halleri, her zaman nicelik ve niteliklerin kesişmesiyle açıklanır. Çoğu zaman böyle bir kesişmeyi nicel olanın hilafına sonlandırır da. Spinoza veya Tarde gibi, özünde nicel farklılıklarla biçimlenen bir dünya üzerine düşünmeyi son çözümlemede yersiz bulur âdeta. Bilim dünyasına, sinirbilime, anatomiye, fizyoloji bilgisine, sanki nihai önemdeki nitelikleri damıtmak için başvurur. Onu okudukça, sözgelimi sinirbilime çok erkenden derin eleştiriler yaptığını farkına varırız.

Nitelik, özünde ayrımsız bir doğa içerisinde tekrar edene bazı değerler atfetmenin sonucudur. Nicel farklar her zaman nitel olanlara tercüme edilir. Örneğin anlamlı bir söz, değişen ses şiddetlerinin ve titreşimlerin bir yorumudur. Bu sırada, bir tür şuur, zekâ ya da tinsel başka bir imge araya girer. “Keyfiyet farkı” şeklinde yorumlanmayan olgular genelde tanımsız duyu verileri gibi dışarıda kalırlar. Beden yüzeyine vuran her teessürî durum tasavvurlara dönüştükçe dışarısı duyulur olur. Diğer türlü duyum verileri, ölçüm cihazlarından başka ilgilerin nesnesi olamazlar. Duyulur olan, her durumda şuurda ifadeye kavuşandır. Dışarıdan gelen duyusal “tembih” bir kemiyet farkı gibi görünse bile, her durumda bir keyfiyetin yenilenmesidir.

Keyfiyetten yoksunluk, sinirbilimde bir başka kemiyet noksanlığıyla anlaşılır kılınmaya çalışılır. Örneğin, “yüz körlüğü” (*prosopagnosia*) denilen bir durumda, yüz çizgilerini ayırt edememek, beyindeki muhtemel bir hasarla açıklanır. Bergson da bu türden bir ilgiye sahip görünse de, nicel görünen olguları kendi keyfiyet-odaklı metafiziği içerisine yerleştirir. Çünkü niceliklerin dünyasına bakan beden sahibi fail, her zaman kendi şuuruna, zekâsına gölgesi düşen olgularla yüzleşir. Şuur, dışarıdan “intibalar” aldığı gibi, “düşüngen”¹ yetisiyle, kemiyetleri

¹ Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* metnini tercüme eden Mustafa Şekip, “düşünömsel”, “dönüşlü” gibi karşılıkları da olan

içeriden gelen bir keyfiyetle boyar. Tanpınar romanlarında sıkça rastladığımız türden, ruh halleri kendisine uygun izlenimlere neden olur. Kendi dışını seslendiren, boyayan şuurdan gelen tembihler “belli bir duyumu davet eder”. Nicelik türünden bu tembihlerin artışıyla başka duyumlar ortaya çıkar (1997: 52, 58, 60).

Bergson, renk ve ses gibi çok temel duyu verilerini bile keyfiyet farklarının sonuçları gibi anlatabilir. Dış dünyayı şuurun dinamikleriyle açıklamaya girişir; “psiko-fizikçi” gibi bir tiplemeden söz eder. Bu sayede idealist ve duyumcu felsefelerden kendisini ayırır. Böyle bir fail konumundan, madde ve şuurun karşılaştığı, karıştığı aralığa bakmaya çalışır. Maddi şeyleri ve onları anlamaya çalışan zekâyı tekrar uzlaştırmak ister. Müspet bilimlerdeki ilerlemenin, veri artışının, keyfiyete dair konuların kemmi yollardan bilinmesi gayretine karşı koyar. Bu yatkınlık içerisinde, “iç hallerimiz” dış sebeplerle açıklanır, nitel olan, “hesap meselesi” gibi ele alınır (1997: 69). “Duyumun tembihle karıştırıldığı” böyle koşullarda, sanki yeterince bilgi toplanabilse, en tinsel görüngülerin de temsil edilebileceğine dair bir kanaat ortaya çıkar. Bu “cüretli yeltenişte”, sinirbilim araştırmalarında olduğu gibi, beyin, sinir iletimi, omurilik işlevleri tam mânâsıyla anlaşılrsa, tinsel oluşumların eksiksiz açıklanabileceğine dair bir varsayım fark edilir. Ruh hallerini dahi ölçmeye dönük deneyler ortaya çıkar. Örneğin beynin belli kısımlarındaki oluşumlarla, bazı ifade ve duyum biçimleri bağdaşık sayılır.

Bu gibi deneyler, Bergson’un her çalışmasında farklı şekillerde tespit ettiği, sürenin uzama indirgenmesi çabasından ileri gelir; sezgiyle dâhil olunabilecek tin akışına zekâ kullanarak girme uğraşdır. Süreyle koşut sezgi yerine, mekân şuuruna sahip zekâ zorla araya karıştır. Böyle bir zekânın verimi içsel tec-

rübeyi yansıtmaz. Zekâyla sezgiyi, nicelikle niteliği, madde ve şuuru, uzamla süreyi karıştırmak, bilimci özgüvenin temel sorunudur. Bu yaklaşım maddenin genel bir görünümünü çıkarsa da, ruhsal dünyaya ait hemen hiçbir şey doğru anlaşılmaz. Bergson ise, bu ikiliklerin ayrımsızca karışabildiği, birinin diğerine belirsizce dönüşebildiği aralıklar içerisinde, birbirine indirgenmediği mümkün bir metafiziği tarif etmeye girişir. Zihin ve maddenin bulunduğu yerde meydana geleni tasvir edebilmeyi umar.

Aralıkta eşya ve şuurun karşılaşmasında ikisinden farklı bir üçüncü varlık ortaya çıkar; Spinozacı mânâsıyla bir tür ilişki cereyan eder. Burada belli fasılalar ya da nicel mesafelerle yan yana gelmiş eşya yoktur. Aralıkları dolduran, “şuurun doğrudan doğruya verileri”dir. Tüm zamansal halleri kat eden sürede, geçmişin ve geleceğin şimdide yığılmasıdır; kesintisiz bir zaman akışından alınmış anlık bir ifade parçasıdır. Dile geldiği anda kendisini inkâr etse de, Bergsoncu metafiziğin sahici verimi bu aralıklarda ortaya çıkar. Bir şuurun, hamleli bir failin etkin katılımıyla, eşyanın karşılaşmasıdır. Ama bu ilişkinin kökensel verimi henüz keyfiyet taşımaz; sözgelimi “seslerin art arda gelirken bıraktıkları aynı izler” gibidir (1997: 83). Maddi ve şuur olgularının “çokluğu” arasında iz, “maddenin bir keyfiyeti” gibi ortaya çıkar.

Bergson da bilimci, duyumcu bakışa karşı, genelleşmiş nicelikler yerine nitelikleri yerleştirir; süreye değil de, duyumlara, mekâna ait keyfiyetlerden söz eder (1997: 87). Ruh hallerimizi, süreye ait tecrübelerimizi uzama yansıttığımızı ortaya koyar. Beşeri doğayı yaratanın nitelikler olduğunu ortaya koyar. Maddeye dönük zekânın yanında, düşüngen şuur kendi doğası üzerine düşündükçe şekillenen bir başka tabiat tasavvurunu dillendirir. Nicel ve nitel olanın karşılıklı olarak birbirinin nedenleri ve sonuçları olduğu bir anlatıya varmak istese de, genelleşmiş bir keyfiyet vurgusunu satır aralarında bulmak mümkündür. Örneğin, bir uzam fikrini yaratanın özünde nitel kıy-

metler olarak duyumlar olduğunu, “keyfiyet farklılıkları”nın kurucu olduğunu dile getirir. Hattâ tabiat bile “keyfiyet farklılığıyla dolu” sayılmalıdır (1997: 92).

Herhangi bir düzeyde hakikatin belirişi, onu kavrayan şuur ya da zekânın katılımıyla yaratılabilir. Şuur, olguların, madde- nin içerisine girmedikçe kendi halinde duran bir hakikatten söz edilemez. Spinoza ve özellikle de Nietzsche’den bu yana, hakikatin keşfedilen değil de yaratılan bir kendilik olduğunu savunan varlık anlayışından uzaklaşmayan Bergson, öz ve varoluşu birbirinden ilke olarak ayırmama özenine sahiptir. Ama bu soruşturma sırasında sezgisel olarak duyulur olan, seçik olgular değil, iç içe girmiş keyfiyetlerden mürekkeptir. Yani mekânda dizili şeyler gibi aralarında bir boşluk yoktur; saf ve sürekli keyfiyettir. Bu nedenle şuurun onlar arasına aralıklar yerleştirmesi, duyulur ve dile gelir olmasının imkânlarını yaratması gereklidir. Hakikat yaratıcı olansa, keyfiyete binmiş kemmi unsurlardır; örneğin bu akıştan bazı renkler, sesler çıkarmaktır. Diğer türlü varlık tümüyle ifadesiz kalır. Hakikat akışını gündelik tecrübeye taşımak, varlıktan bir varoluş çekip almak, seçik olmayan bir keyfiyetten yer kaplayan nicelikler ortaya çıkarmak zekânın vazifesidir. Hakikat, her zaman için bedenleşmiş, nicel olmaya açık varoluş parçalarıdır. Ama tekrar başka bir çevrimle, sezgisel bir veri gibi tekrar keyfiyet akışına karışabilir. Bu anlamda sürenin ve dolayısıyla şuurun zekâyâ ve sezgiye yüz veren iki tarafı vardır. Yani varlık ve varoluş arasındaki rabıtayı süre ve onunla bağdaşık şuur sağlar: “Sürenin filhakika biri her türlü halitadan arı olarak saf, diğeri araya haksız yere mekân fikri sokulan iki telakkisi olabilir”. Bu sırada ortaya çıkan, “bütün bir müzik cümlesinde görülen bir keyfiyet değişikliği” içerisinde, “iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbiriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. (...) Parçaları ayırık olmakla beraber aralarındaki dayanışma sayesinde birbiri içine giriyorlar denemez mi?” (1997: 95). Yani şuur, zekâ ve sezgi, nitel ve

nicel dünyaları, varlık ve varoluşu hem keşfeden hem de onu aralıksız yaratan işlevlerle donanır. Ama Bergson, bu vurguya rağmen hakikati nitelikler dünyasına teslim eder. Bunun dışında şuurun yaratıcı yüklemeleri Spinozacı bir tabiatla uyuşur görünür.

Kenarsız Süre

“Saf süre, ancak iç içe giren, birbirinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adetle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet halinde bir değişmeler tevalisi olabilir” (1997: 98). Saf süreye ait böyle bir sezgiyle birlikte, en nicel duyumlar, sözgelimi bazı sesler bir melodi gibi ortaya çıkar. Süreyi duyan şuur, ayırık ve adet halinde olana bile, “ritimli bir kaynaşma” gibi tesir eder. Sadece titreşimler şeklinde algılanandan, anlamsız bir sestene bile kendine uygun bir ritim ya da melodi bulabilen bireyin şuur ve sezgisel eylemi bu terkihi yaratır.

Süreyi zamana bölen “rakkas salınımları” temel bir yüklem gibi anlaşılabilir. “Süreyi saflığıyla tasavvur edebilmek” için uygun bir fiildir. Rakkasın salınımlarıyla ifadesiz süreden dışarı aldığı zaman, nicel aralıkların ötesindedir. Bir rakkasın fiiliyle kendi olma biçimleri arasında koşutluk bulunabilir (1997: 101). Rakkas, Tanpınar romanlarının da gözde eğretilmesi olarak, kendimle dış dünyanın kemmi şeyleri arasında salınır. Dışarıdaki ve içerideki zamanları birbirine bağlayan basit bir fiildir: “Bir rakkas ve onun sallanışları ortadan kaldırılırsa benliğimin bir cinsten olmayan süresinden başka bir şey kalmayacak, birbirleri dışında ve adetle münasebeti olan anlar da yok olacaktır” (102).

Süreyle birleşmiş zamanda ifadesiz kalırım. Süreyi zamana teslim ettiğimdeyse madde akışının içerisinde bir başka ifadesizlik ortaya çıkar. Bergson, her iki durumu da bir tür “haricilik” olarak adlandırır. Tanrısını ifade edemeyen kul gibi, kendilik

de içine yerleşebileceği zaman parçasını bulamadığında böyle bir dışarıdalığı tecrübe eder. Süreden sudur eden zamandan yoksun kalan için ifadesizlik kaçınılmaz olur. Zamansız fert, “Hariciliği olmayan bir tevali ile tevalisiz bir haricilik” arasında kalır (102). İfadenin kökensel koşulu, rakkas salınımlarının birleştirdiği varoluş ve varlık arasında açılan hareket alanıdır. Böyle bir aralıkta gerçekleşen rakkas salınımları, şuurumun üzerindeki “tesiri” olmadan zamansız süreden kendi tecrübemi çekip alamam. Rakkas sayesinde bir “iç zaman” yaratılır; “gerçek olanla hayalî olan” arasında bir zaman, süresiz uzamla uzamsız süre arasında bir varoluş aralığı ortaya çıkar. Bergson’un hep gözünü diktiği böyle aralıklarda, rakkas salınımlarıyla eşbiçimli başka hareketler de ortaya çıkar. Hareketin kendisi de bir çeşit keyfiyet ifadesidir. Süreden neşet eden zaman ve uzam gibi küçük parçalara ayrılamaz. Şuurun yön verdiği hareketin bölünebilir olmaması, içerisinde yaşam bulduğu aralığı aşma imkânını failine verir. Hareket, kesikli zamanı ve uzayı süreye, şuurun kesintisiz eylemine bağlar. Bergson’un tarif ettiği bu kökensel hareketler, mekânda ve zamanda yer değiştirme biçimleridir. Bu sırada iki aralık ve zaman parçası irtibat kurar:

Hakikatte Achille’in her adımı basit, parçalanamaz bir fiildir ve bu fiilin muayyen bir adedinden sonra Achille kaplumbağayı geçecektir. Elealıların illüzyonları bu bölünme ve nevi şahsına münhasır fiil serisini katedilen mütecanis mekân ile bir tutmalarından ileri gelir. (1997: 105)

Oysa ilmin anladığı türden hareket, “zamandan süreyi, hareketten hareketliliği çıkarır” (108). Bergson, bu şekilde “süre”yi yakalamaktan aciz pek çok fikriyatla hesaplaşır; mekanist, te-daici, uzviyetçi ya da determinist... Benim kendi olmamı sağlayan ve “sürenin aralığında” cereyan eden temel yüklemeler “bizim dışımızda yoktur”. Zaman ve süre arasında “piç” bir imge olarak şuur, türdeş uzamı ve zamandaşlıkları olanaksız kılar. Şuur, oldubittiği, tamamlanmış eylemi tasavvur edemez; za-

man ve uzamda süreklilik şuurlu eylemi olanaklı kılar. Özellikle Barok Çağ'da gelişen sonsuzluk ilmi içerisinde aritmetik ve cebir kuramları da zamandan ve uzamdan sonsuz küçük parçaları alıp onları işlerken, sürenin bir kesitini yaratamaz.² Aynen sinirbilimin sinirsel işleyişin doğasına bir an için bile dâhil olamaması gibi: "Çünkü süre ve hareket, eşya makulesi olmayıp bir zihin sentezidir" (111).

Herhangi bir fiili, hareketi tasavvur etmeyi olanaklı kılan şuur, Bergson için çok geniş bir kavramdır. Öyle ki ruh, bilinç ve zekâ onun alt parçaları gibi işler. Bu şekilde şuurlu düşünce sahibi birey kendisine "iç ben" geliştirebilir; "sathi ben" olmaksızın uzaklaşır. İç ben, mekâna ve zamana "serildiğinde" sathileşir. Ama bu iki benlik beraberce yaşar giderler. Örneğin Tanpınar romanlarında sıkça bu iki benliğin birleşip ayrışmaları anlatılır. Sathi ben, baktığı manzarada bir yavanlık görürken, bir anda şuuru devreye giren iç ben aynı manzarada türlü izlenimler yakalar. Mekânın ardındaki süre açılır gibi olur. "Şuur hallerinin dinamik ilerleyişi" sırasında sathi ben dışarıdan bazı eşyalarla ya da içeriden hatıralarla karşılaşır. Ama her durumda bir şeyler duyar. "İç ve dış âlemler arasındaki bağıllık", sathi beni değiştirir. Sürekli olarak sathi ya da üst benle yaşanamayacağı gibi, iç benle ya da "esas ben"le de var olmak mümkün değildir. Var olmak, biraz da hareket ve sükûn eden benler arasındaki bir geçişim gibidir. Ben denilen, realiteyle sembol arasında bir yerde durur; iç benin yakaladığı realiteyle onun sembolünü yaratan üst ben arasında bir kesişimde bedenleşir. Esas ben'in mekâna taşıdığı eşya, süreden getirdiği zamanı sathi beni kullanarak yaşamını sürdürür. Ama her durumda birisi diğerini temellendirir. Sembolden hareket eden iç benin getirdiklerini sathi ben sembolleştirir ve tekrar bu çevrim devam eder.

² Barok sonsuzluk, Deleuze'un deyişiyle, "matrak bir sonsuzdur, çok özel türden bir geometrik sonsuzdur: Sonsuz diyebileceğimiz ama sınırsız olmayan bir sonsuzdur" (2000: 74).

İç ve sathi benler arasındaki geçişim ya da salınım, temel bir yüklem gibi devam eder durur. “Mekânda katılaşılmış” sembolle aynı “şeyin canlı psikolojik hali” arasında bir geçişimdir. Dil bu geçişimi kavramak için, onu sembole dökken kesintiler yaratmalı, olan biteni “beylik” şekillere sokmalıdır. Böylece temel bir yüklemi “kendi adi şekline uydurur” (119). “Dil ile ifade” tecrübelerin katılaşmasını zorunlu kılar. “Benimizin kaynak süresini” böylece dondurur, “oluş halinde bulunan duyguyu” kelime ile karıştırırız. Özünde karşılaştırılamaz olan şuur hallerinin çoğuna aynı isim verilir. Sadece bir işaretle değil, zevk yoluyla da onu katılaştırırız. Her durumda ilerleyişi durduran bir etken, duyumla şuur arasına girer. Temel yüklem gibi tekrarların getirdiği yenileşme, bu dil, sembol ve zevk arayışı içerisinde görünmez olur. Dil, duyumu ve şuur hallerini indirgemek ve sembollerde katılaştırmak üzere araya girmezse ifade de olanaksız olur. Sürekli ruh hallerinin ilerlemesine tanık olan fail, başına gelenden bir şey devşiremez, onu belli bir öğretiyeye, tecrübeye, zevk vesilesine dönüştüremeden kendi haline terk etmiş olur. “Sert ve kaba kelimeler, ferdi şuurumuzun ince ve kaypak intibalarını” boğmasa ya da kimilerini gömmezse veya onları “sarih kelimelere” dökmezse, gündelik tecrübe de olanaksız olur.

Duyum ve ifade Bergson metafiziğinde karşıtlaşır. Nitel olan her zaman için duyulandır, nicel olansa ifade eylemidir.³ Duyumu kesintiye uğratan ifade eylemi, “kendimizle şuurumuz” arasına giren bir “perde” gibi işlev görür. İfade ederken, kendimizden uzak düşeriz sanki. İfade, bu durumda şuur hallerini ve duyumu kesintiye uğratmak üzere araya girerek “saf şuuru ezer”; köşesiz ve kenarsız duygu hallerini sınıflandırır. Özünde renk renk ve türlü melodiler, ritimler şeklinde akan şuur hal-

³ Bergson, duyuma bazen nicel kimi zaman da nitel önem atfeder. Bu durum yanlış okumamızdan ileri geliyor olabileceği gibi, düşünürün kendi yapıtında da bir tutarsızlık olabilir. Mustafa Şekip’in kendine özgü çevirisinden ileri gelen bir eksiklik de olabilir.

lerinin “canlılığı” kaybolur. “Orta malı” kelimeler yüzünden, “ortada kalan kendi gölgemiz olur”: “Sarih kelimeler daha teşekkül eder etmez, kendilerini doğuran duyuma karşı dönüyor, onun özelliğini ifade etmek için icat edilmiş oldukları halde ona kendi katılığını verirler” (122). İfade edimi, “bütün bir cemiyetin intibalarının” bireyin benzersiz şuurunu bastırmasına neden olur; “duyulmuş intibaların artıklarıyla” idare etmeye zorlar. En itibarlı sanatkâr bile anlatmaya giriştiğinde, yine de şuur halleri kesintiye uğrar. Sorun, daha iyi, incelikli ifade etmek değildir.

Bütünleşen ve birer içgüdü biçimini alan fikirlerin terkihi olarak iç ben düzeyinde, buluşmalar, karşılaşmalar, birleşmeler, kesişmeler gibi, ayrılmaya değil de kaynaşmaya çağıran yüklemeler önem kazanır. Oysa sathi ben, daha ayrık duran yüklemelerin sonucu ve kaynağıdır. Bu yüzden içgüdüler şeklindeki fikirler çoğu zaman bir yüklemle birleşir ve doğrudan eylemi şekillendirir. Kendilikten ayrılmaz olduğundan, vicdani eylemlerdir. İçgüdü, ben’e doğrudan katılmış bedensel ya da ruhsal imkânlardır. İçgüdüler ya da “benim olan bir fikir tüm benliğimi kaplar” (125). Oysa sathi ben’imizin “üstünde yüzen” fikirler benliğimizin parçası olamazlar; “kullanılması ihmal edilmiş” duygu ya da fikirlerdir. İçgüdü şeklinde ve bireyden bireye değişiklik gösterebilen böyle fikirlere tutarlılık kazandıran ve onu bir varoluş imkânına, vicdani yönsemeye dönüştüren, iç ben’in bir zamanlar onu kendi uzviyetine katmış olmasıdır. Böyle fikirlerin ben’e yaklaşması onları keyfiyetle donatır; bu merkezden uzaklaşansa kemmi yüklemeler, sıfatlar olur. Bu fikirleri esas ben, kendi bedenini bir uzvunu korur gibi savunur; gözlerini dış bir tehlikeden korur gibi bu fikirlerini de esirger. Bireyin namusu, onuru, mizacı gibi içine yerleşir. Böyle fikirler, şuurun ayrılmaz parçası olurken, düşüngen zekânın erimi dışına çıkar. Şuur, artık onların geçerliliği üzerine düşünmez. Bu fikirler, temel yüklemelerin kaynağı olur. Onlara aykırı düşün durumlarda nefsi koruma tepkisine neden olur; sözgelimi

hiddet yaratır. Bu fikirler mizaca öylesine işlemiştir ki, onlara saldırı ya da eleştiri olması, gözü esirgeyen göz kapaklarının yaptığı gibi, vicdani bir titreşmeye gayriihtiyari sebep olur.

Bu gibi fikirlerin altı eşelendiğinde, “mahrem bir kaynaşma”dan başka bir olguya ulaşamaz. Oysa ayrıık olarak ele alındığında, “mantığa aykırı” şekiller alırlar. Bir kendiliğin ya da esas ben’in yarattığı kaynaşmanın sonucu bir kimyadan başka onların ferdi hakikatlerini açıklayan bir tutarlılık zemini bulunmaz. Üstelik böyle kaynaşmalar, her zaman daha müspet sonuçlar da yaratmayabilir. “İki ziyanın çatışmasından karanlığın hâsıl olması gibi”, bu karşılaşmalar bazen menfi bir varlığın meydana gelmesine de neden olabilir. İlişkiye giren iki terimin kendilerine özgü halleri, sathi benin dünyasında dağılır. Bergson, rüya örneğini verir: rüyadan uyanan kimse, derin benliğiyle, içgüdüleriyle, arzularıyla kaynaşmış rüyayı gün ışığında ve kelimelere dökmeye çalıştığında, abes bir dağınıklığı dillendirdiğini fark eder. Sathi ben, esas benin eserini dile döktüğünde rüya canlılığını kaybeder. “Organik zekânın derinlerinde” şekil bulan rüya, gündelik yüzeyde tuhaf bir anlatıya dönüşür. Rüya-yı gören tekil bir varlık olsa da, onu anlatan ve dinleyen cemiyetten birisidir. Sathi benlerin asgari dayanışmasıyla bir araya gelmiş, sözleşmiş öznelerin birlikteliği olan bu özel toplaşma içerisine düşen ferdi hikâyeler birer tuhaflık gibi tecrübe edilir. İç benin mahrem bir kaynaşmadan devşirdiği anlatılar, böyle sözleşmelerin parçası olan dilbilimin, mantığın, kamuoyunun ve başkaca akitlerin içerisinden geçmeden anlatıldığında abesleşir. Özünde bazı şuur hallerinin terkibi olan rüyalar, “eşya makulesine” tercüme edilmediğinde kıymet görmez. Rüyanın da bir işaretini sunduğu “ilk ben”, kelimelerin arkasında kımıldayan bir kendiliktir. Kelimeler ya da başkaca ayrıık yaşayan bireyler topluluğundan gelen her değer, ona bir çeşit “ikinci ben” yükler. Toplum sözleşmesine ancak beşeri varlığın ikinci ve daha sathi tarafı katılabilir. Bu kişilik, “mekâna serilmiş zaman”ın hükmü altında eyler ve düşünür.

İç ben'in kendisine doğru çekip ittiği nitel yüklem ve fikirler, Spinozacı bir tabiatın sıfat ve duygulanımları sayılabilir. Ama bir yandan da, Deleuze'ün de belirlediği gibi, bu tabiat, fiziksel bir "determinizme" de sahiptir (2000: 49). Bergson'un bazen "esas ben", kimi zaman "ilkel ben", arada "sahici ben" ya da "iç ben" diye nitelediği kökensel kendilik, doğadaki atomların titreşmesinden, "tepişmesinden", moleküllerin çekişmesinden kendisine bazılarını çekmek yoluyla teşekkül eder (1997: 132). Bergson için, duygular da, nitel olarak birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, "derin", asıl ben'de ortaya çıkan "duygudaki şiddet duygunun kendisinden başka bir şey" değildir (169). İç ben, dışarıdaki bir titreşimi kendi uzviyetinde başka yüklemelere tercüme eder: Öyle ki, "kulak zarında muayyen bir titreşimin, işitme sinirinde muayyen sarsılmalar" arasında bir koşutluk ortaya çıkar (135). Özünde sahici ben'e ulaşan dağınık doğa parçalarının duyumundan muayyen bir tekrar düzeneği şekillenir. Dış titreşime içeride bir sarsıntının karşılık gelmesi, iç ben'in seçimleriyle ilgilidir. Ama böyle koşutluklara rağmen, madde ve şuurun karşılaştığı aralıkta bu nedensellik kaybolur. Örneğin rüya tabirleri, bu kayıp nedenselliği dillendirme gayretini taşır.

"Şuur, beynin titreşimlerine bilinmeyen bir bölgeden gelerek katılır" (136). Bedende veya zihinde şuurun biriktiği ya da yayıldığı belirli bir yer yoktur. Oysa bilimci yaklaşımda, "şuur alanında oynanan piyesi organik maddenin sahnelerinden birinde vaki olan molekül ve atom hareketlerinin bir tercümesi gibi almakta" beis görülmez (1997: 137). Bu çeşit yaklaşımlar, "şuur tarafından yaşanmış gerçek süreyi cansız atomların üzerinden hiç değişiklik yapmadan kayıp giden zaman ile bir tutmak" anlamını taşır (142). Bilimcilerin böyle girişimleri, onların içeriden yaşayan bir benliğin harici yorumlarını, zamanın zahiri açıklamalarını ortaya koyar.

Bergson okudukça, iç ben'in derinliklerine doğru yol aldıkça, "asıl ben"e ulaşırmışız gibi bir izlenim ediniriz. Bir varoluş

failinden varlığa ait bir iyeliğe geçiş yaparız sanki. Orada her bireyin farklı bir “sevme ve kinlenme” türü hüküm sürer. Tekil varlığın mizacı da bu iki duygulanışın türevleri şeklinde ortaya çıkar. Şuur halleri, içeri doğru yol alırken, tinsel katmanlar aşılrken, artık daha fazla birbirine katılamayacakları iki temel duyguda sonlanır. Ruh ya da tin denilen de bu iki temel duygulanışın açılımları şeklinde ifadesini bulur. İyi bir romancının yaptığı da, “beylik” hale gelmiş duygu ve fikirleri bu derinliklerde bir mizacın ifadesi gibi yakalaması ve öylece anlatmasıdır. Yani yüzeysel olanın derinlerdeki yansısını duyar ve ifade eder. “Ortalık malı” duygu ve fikirler üzerine yazsa da, onları asıl kaynaklarına, “canlı ferdiyetlerine” iade etmesi onun yapıtının değerini gösterir (150). “Kaba bir psikoloji”yi aşarak, her fert için ayrı bir ruhbilim geliştirmesi, örneğin bir Dostoyevski anlatısında gibi, her karakterin birbirinden farklı sevinç ve kederlerle “çınlayan” bir ruha sahip olduğunu ortaya koymak büyük romancının yeteneğidir. Ruhun, zihnin ve bedenın alt parçalarını, duygu, duyum ve fikirleri mekâna ve zamana sermeden, bir mizacın boyadığı şuur halleri gibi söz etmesi, onların ayırt edici işaretidir. İyi bir romancı, altında bir mizaç olduğu için, “hür fiilin bağlandığı dinamik bir seri”yi anlatır.

Asıl ben, sathi benden uzaklaştıkça Bergson’un yapıtında temel önemdeki bir başka kavram olan, “hürriyet” olgusu da o ölçüde belirginleşir. Hür fiil, ferdi mizacın temellendirdiği bir tür temel yüklem sayılabilir. Şuur halleri, bir kendilik ifadesi gibi ortaya çıkar. Ama çoğu kimse sathi ben’den veya dış dünyanın tembihlerinden uzak duramaz: “Esas benin içinde parazit bir ben vücut bularak durmadan üst bene tecavüz eder. (...) Esas benle kaynaşmaya meylettiği nispette fiil de o derece hür olur” (152). Dolayısıyla esas ben’den kaynaklanan hür fiil tam anlamıyla vicdani bir yüklemidir. İyi bir romancı da bu yüklemeleri yakalarken, onları “kelime kalıpları” içerisinde sabitlemeden, “somut ve canlı benimizi açıkça çizer” (153). İlhamını, “kaypak duygulardan ve bu duygulara bitişik değişmez imaj-

lardan" almaz. Sathi ben ya da ilk ben'in "kabuğunu" aşarak, iç ben'e (canlı ben veya asıl ben) ulaşmanın yollarını arar. Bir Dostoyevski romanında sözgelimi alt ben'in çizdiği mizaç her zaman bir tür "kaynama" gibi yüzeye çıkar. Raskolnikov gibi gergin ve kararlı anlatı kişisi, "ben'imizin sathına yerleşmiş" fikir ve duyguları geçersiz kılan bir "kabarma"yla ortaya çıkar. İç ve sathi benler ne kadar mesafeli ve uyuşmaz olursa, ortaya çıkan fiiliyat da o ölçüde beklenmedik, anlaşılmaz şekiller alabilir. Hür fiil, "eser ve artist" arasında bulunan o tarif edilmez benzerliği gösterdiği, onu ifade ettiği zaman" yaşam bulur (157).

Hürriyet, kendi mizacıyla temasını kesmemiş olanın, sathi ben'ini asıl beniyle temellendirmiş kişilerin marifeti olarak sayısız "tereddüt" sonrasında yakalanabilir. Vicdani eylemin, yani sathi ve alt ben'in tarif edilmez benzerliği hür yüklemün koşuludur. Az ya da çok tereddüt her zaman yüklemi önceler. Tereddüt süresi, âdeta yüklemün asıl ben'e uygunluğuna dair bir sağlama yapma fırsatı sunar. Karmaşık canlılarda tinselliğin ortaya çıkışı da böyle bir tereddütün sonucudur. Örneğin beynin doğrudan tepkileri, refleksleri belirsizleştikçe, tereddüt payı arttıkça şuur o aralıkta boy verir. Aynı zamanda düşünümsel bilincin de biçimlendiğinin işareti olarak tereddüt sayesinde, duyduğuna tepki vermekten fazlasını yapan var olan kendisine dönebilir; varoluşunu sorgulayabilir. Tereddüt, vicdani bir eyleme de yer açmış olur. Eylemin vicdani olmasının güvencesi biraz da bu tereddütün üzerinde yaşam bulmasıdır. Tereddüt arası, "fiil yapılınca kadar ben'in kendi kendisiyle olan bütün danışma safhalarını" tamamlaması için gereklidir (165). Her böyle fiil yeni bir tecrübe olduğundan, önceden denenmemiştir. Ama bir mizacın, ben'in içerisinde çıkması, onu fark yaratan tekrarların güzergâhında tutar. Vicdani yüklem, biraz da içgüdü biçiminde, belli tepkilere karşı belli yüklemelerinin harekete geçmesidir. Fiiliyatın nedeni ve sonucunda değişimler, kaymalar olsa da, "birdenbire değişme nadir olur".

İyi bir romancı, ruh hallerini kat ettiği bir kahramanın filerini önceden biliyormuş gibi yazmaz. Dostoyevski'yi Tolstoy'dan ayırmaya imkân veren yazma biçiminde olduğu gibi, kahraman yazara nazar eder ve kendi fiilini yazdırır. Bu sırada büyük eylemlerden söz etmek de gerekmez. Dostoyevski'nin ortaya koyduğu gibi, "en adi vakaların bile önemi vardır" (171). Adi ya da değil, eylemin boyutlarının büyük ve karmaşık olması gerekmez. Dostoyevski'nin vicdanını anlatmaya çalıştığımız bölümde de dile geldiği gibi, küçük eylemin kaynağı ruhun çok derinlerine inince temel bir yüklemle karşılaşırız. Sonuçları bazen ölçsüzce büyük olsa da, eylemin kendisi bir ruhsal titreşim, dalgalanma gibi tecrübe edilir. Bedendeki marazi oluşumlar da bunun işaretleri olur. Fiilin kendisi, nedenleri ve sonuçlarından çok "ilerleyiş"tir; bir hamlenin sonucudur. Hamlesini tüketen fiil sonuna varır ve belki de Dostoyevski anlatlarında olduğu gibi nedeniyle oransız sonuçlara neden olabilir.

Bergson, nedenlerin ve sonuçların birbirine bazı cebir hesaplarıyla bağlı olduğu matematik nedenselliğin karşısına, Spinozacı "dinamik nedenselliği" yerleştirir. Her ikisi de eylemleri ve failleri bir çeşit mekanizmle sınırlar. Oysa bu iki nedenselliği de aşacak şekilde, "hür fiil" devam ederken kendi sonuçlarını ve nedenlerini bir arada taşır. "Tamamlanmış ameliyeye" sonradan bir "sembolik imaj" yakıştırılırsa da, fiil icra edilirken, onun nasıl bir şekilde sonuçlanacağını bilmek olanaksızdır. Çünkü sürede ilerleyişin kendisi önceden yaşanmamış tecrübeleri barındırır. Fiiller başka fiillere ulanarak daha da karmaşıklaşır ya da sadeleşirler. İlerleyişe her zaman belli bir arzunun yarattığı yönelim yol gösterdiğinden, failin amacı kısmen belirlidir; sonunda güç istencinin, yaşam hamlesinin yöneldiği bir arzu nesnesi vardır sözgelimi. Ama maddeyle şuurun karşılaştığı aralıklarda cereyan eden fiiller, her zaman belirlenemez etkilere açıktır.

Spinoza'nın tüm yapıtını kat eden içkinliklerin Bergson düşüncesindeki karşılığı böyle aralıklardır. Nicelikler ve nitelikler, aralıklarda birbirlerine dönüşürler. Madde ve tin, beyin ve zi-

hin, nitel ve nicel olan burada buluşurlar (2007: 11). Bergson, her nitel ve nicel şey arasında nitelik farkı olduğunu söylese de, hep bu aralıklara odaklı olduğundan, birinin ne kadar kolaylıkla diğerine tercüme edilebildiğini fark eder. Ancak bilimci yaklaşım, bu aralıkların verimi olarak nicelikleri ciddiye alır; diğer yandan ahlâkçı bakış, nitelikleri bu aralıklardan çekip almaya eğilimlidir. Bu aralıkları, özünde hareketler olan, temel yüklemeler gibi, hem isim, sıfat hem de fiil olabilen imgeler doldurur. Bergson için her var olan, bu imgelerin birleşip ayrışması şeklinde anlaşılabilir. Bir yüklem, sıfat kadar, herhangi bir nesnenin algısı ya da beynin kendisi de birer imgedir. İkonlar gibi, bu imgelerin bir yüzü nicel diğeriyse niteldir. İmge, maddeyi algılayan şuurun verimidir; “şey” ile ‘tasarım’ arasında yarı yolda duran bir varoluş” sayılmalıdır (8). İmgenin iki yüzü birbirine bağlı olsa da, birisi diğerinin nedeni ya da sonucu değildir. Bu olguyu anlaşılır kılmak için Bergson, çivide asılı ceket imgesini tasvir eder. Ceket, çiviyle beraber düşse de, çivi ceketin biçimini belirlemez. Benzer şekilde, sinirbilimin peşinde olduğu gibi, beyin bilincin yapısını anlaşılır kılmaz.

“Evrenin bütünü” oluşturan bir içkinlikte dağılan ve toparlanan imgeler, “doğa yasalarına göre” birbirini etkiler. Bir kendilik çeşidi olarak esas ben, bazı imgelerin ayrıcalık kazanmasına neden olur. Örneğin beyin, “ayrıcalıklı imge” olarak, tüm diğer beden parçalarına göre merkezî nitelik edinebilir. “Birbirine bağlı ve dayanışık” imgeler topluluğu olarak nicel ya da nitel dünyalar içerisinde bir seçimin yapılması, maddesel ya da tinsel yapıların ortaya çıkmasını sağlar. Sözgelimi ilâhiyat, belirli tinsel imgelerin diğerlerine göre ayrıcalık kazanmasıdır. Hakkında kuşku olmayan bir hakikat inşası için, imgelerin içkinliğinde, tereddüt payını yok eden ve onu bir tepkiye dönüştüren seçimler ortaya çıkar. Hakikati yaratan, imgeleri nicelik ya da nitelikler gibi görme ya da anlama istencidir; imge akışını kesintiye uğratan, dağınık ve çoklu olanı, “büzüp sıkıştıran” kararlardır. Ama özellikle karmaşık bireyliklerde ayrıcalıklı imge

kaybolabilir ve kararlılığın yerini tereddüt alabilir; “belirsizlik” yeniden yüzünü gösterebilir.

İmge, aralıksız dağılan, titreşen, dalgalanan ışığın yolunu keser. Işığın veya sesin bazı tasarımlarından, duyum parçalarından bir kendilik parçası yaratır. Işığın belirli bir yeri aydınlatması, görünür kılması yolunda bir eylemdir. Bu sayede, istençle, arzuyla arkasında durduğumuz hakikat için belirli bir imge ışklanır. Işığın yolu kesilince, başka yerlerin “karartılması”, “belirsizlik merkezleri”nin yaratılması da gerekli olur (29). “Dolaysız varoluş” olarak ışık ve ses akışının önce imgelere ve ardından “tasarımlara” dönüştürülmesiyle ortaya çıkan hakikat, bu nedenle aynı zamanda bir inkâr, dışlama, karartma eyleminin de sonucu gibi yaratılır. Algı, izlenim, duyum da bir tür tasarım olarak ışığın ya da sesin “enerjisinin”, bir anlam, işaret, algı için “azaltılmasıdır”. Amaçsızca yayılırken karşısına çıkan istence boyun eğen ışık, belirli nesnelerin “konturlarını çizmek” üzere yön değiştirir. Işık, taşıdığı ışıma enerjisini bir imgede bazı nitelikler için feda eder ve bir “şuur imgesi” olmak üzere toplanmaya başlar. Işığı ayırt etme yatkınlığı olarak bilinç, bir tür “cılızlık”, daraltma olsa da, tinsel şeyler yaratmak üzere ışığın yolu üzerinde durur. Işık veya sesi, perdeler; “dirençler”, “güç çizgileri” yaratır ve temel yüklemeleri ya da “gerçek eylemi”, “gücül” ya da bileşik fiillere tercüme eder (31).

Ama şuur, sadece bir duyu akışını kesmez aynı zamanda onu yeniden “diker”. Böylece madde ve onun tasarımı, nicel ve nitel olan arasındaki aralık büzülür, daralır. Oysa bu aralık ne kadar açılırsa, gücül olan şeyler de o kadar çoğalır, çeşitlenir. Maddesel ve tinsel şeyler arasındaki nedensellik görünürlüğünü yitirir. Aralıklarda yeni nedensellik biçimleri ortaya çıkar. Varoluşun zenginliği, aralıktaki genişlemeyi, “şişmeyi” gereksinir. Sinirlere ulaşan, duyu organlarına değen ışık ve ses, bu aralıkta “oyalandıkça” tasarımlar çeşitlilik kazanır. Böyle bir çeşitlenme, ruhun teşekkülünden ayrı düşünülemez. Bu aralığın bir tarafından nicelik olarak giren, diğer tarafta çok farklı nitelikle-

re doğru şekil değiştirir; ya da nitel olan nicel olana dönüşür. Hattâ nicelik aralıkta öylesine kaybolur ki, nitel olan maddeyle nedensel bağlarını tümüyle yitirebilir. Nitelik, kendi nedeni ve sonucunu aynı imgede taşır duruma gelebilir. Aralıklarda, ışı-
ğın, imgenin, temel yüklemelerin karartılması ve sonrasında çö-
zümleri olgusu cereyan eder. Işığın ve sesin titreşimlerini alan
duyu organlarının işleviyle ve belleğin kasılmaları gibi başlayan
duyum, bu kesintiler sonunda maddesiz tasarımlarda sonlanır.
Tasarım, titreşen, dalgalanan imgelerin seçimi ve dışlanması-
nın sonucudur. Işık, imge, tasarım yaratma çevriminde her aşā-
mada bir karartma, sınırlama, “ayıklama”, seçim hüküm sürer.
Bilincin maddeyle karşılaşmasının sonucu seçimlerle, nicel ve
nitel olan sürekli birbirine dönüşür.

Gaston Bachelard, Bergson'un zamanın süre halini böyle
kesintisiz bir akış içerisinde anlatmasını eleştirir (2010). Za-
manın, boşluklar ve ritmik tekrarlarla biçim bulduğunu dile
getirir. Süre, sürekli bir akış ya da durgunluk hali değildir. Et-
kin bir temaşa ya da eylem sırasında durmanın imkânlarını
yaratır. Bir *by pass* ameliyatında gibi, yaşamsal işlevler devam
ederken, kalp ritmi bozulmadan ortaya çıkan bir görüngüdür.
Kalp atışlarının duyulmaması kadar, ekranda düz bir çizgi de
ölüm işareti gibi anlaşılır. Kendisine bakan bir zihin, ameliyatı
yapan cerrah gibi, zihinsel süreçlerini kendi dinamiği içinde
duymaya çalışır. Sürenin tecrübesi bu durumda, dünya ve
hayatın nabzıyla doğrudan bir irtibat gibi ortaya çıkar. Dur-
makla harekete geçmek arasındaki bağın, varlığın temel be-
lirlenimlerinden birisi olduğu fark edilir. Bu sırada olumlu ve
olumsuz iki fiil karşılaşır. İkisinin karşıtlığı üçüncü bir eyleme
takatini verir.

Bütün bu dram bir zaman aralığı olarak “süre” içerisinde
cereyan eder. Ama sükûnetli bir akıştan ziyade, bir karmaşa
içerisinde biçimlenir. Süre gibi görünenin içinde türlü boşluk-
lar, kesintiler, aralıklar vardır. Bergson, tüm yapıtında bu aralık-
ları temalaştırır ama süre halinde aralıklar kapanır onun için;

varlığın doluluğu olumsuz sayılan bir aralanmaya izin vermez. “Varlığın sürerliği” olarak süre, sürekli ve düzgün hareket gibidir ona göre. Orada Proust’un peşine düştüğü sahici hatırlama, gerçek duyum ortaya çıkar. Bu süreklilik, bir duyu yanılgısı ve düşüncenin niyetidir. Oysa zamanın hareketi içerisine sayısız olumsuz görüngü dâhil olup, süre gibi ortaya çıkana yeni yö-rüngeler verebilir. Süre, doğrusal, sürekli olmasa da belirli bir salınıma sahiptir.

Böyle ritmik davranışları belirlemekse gerçek bir düşünme eylemidir. Bu salınının tabiatına dair bir sezgi için çok fazla duyum ve ifade aracını, öğretiyi, bilimsel veriyi yardıma çağır-mak gereklidir. “Ritmik gayretleri” görebilmek için çok farklı bakış açılarının, “özünde çok şekilli” olan süreye dâhil olması zorunludur. “Düzenli bir dalga gibi akan süreyi” kuran çok sayıda olumsuz cisim, kanı, şuur verileri, zihin süreçleri veya maddenin halleri bu sırada fark edilebilir. Zamana dönük bu çoğul ilgi, açık kalp ameliyatında gibi, yaşamsal bir organın ritmik akışını bozmadan onun içerisine dâhil olduğu bağlamı teşrih etmektir. Zamanın süre halini daha etraflıca duymak için bir aralığa kulak vermek, temaşa etmek gereklidir. İlişkisel bir nitelik edinen temaşanın ilgisi, ne özneye ne de nesneye, ne görüye ne de nazara takılır. Bu durumda, “fiilin köklerini yük-lem ya da öznedede aramaktansa, (...) bağıntılara odaklanmak” önerilebilir (33). Böylece eylemi önceleyen bir “tereddütle”, sü-reklilik içinde durmanın payı fark edilir. Eylem, “diyalektik bir dalgalanma”, “zamanda bir sarsıntı” içinde ortaya çıkar. Böyle bir zamanın verimi “anılarımızı, tıpkı gerçek olaylar gibi bir umut ve endişe ortamına, diyalektik bir dalgalanmaya yerleş-tirmemiz gerekir. Zamandaki bu sarsıntı olmadan, bu duygusal ürperme olmadan, anı da olmaz” (49).

Bachelard için “ritmanaliz”, çoklu bir bakma veya anlama çabasıdır. Bu analizin nesnesi veya öznesi olmak ve “sürmek için ritimlere, yani an sistemlerine kendini bırakmak gerekir” (12). Yani olumlu ve olumsuz sayılan, etkin ve edilgen fiiller

bu sırada ritmanalize katılır. Ritmi açıklıkla yakalamak, onun etrafındaki engelleri de temizlemeye yardımcı olabilir. Sükûnet kazanmak için bu derin hareket ve sükûn oranının duyumuna varmak gerekli gibidir: “İç sıkıntısından mustarip ruhu ritmik bir yaşama, ritmik bir düşünceyle, ritmik bir dikkat ve durmayla iyileştirmeli” (12). Huzurlu ruh, tekrar eden bir varyasyonu yakalamak veya ona yakalanmak ile mümkün olabilir. Ruhun kendisine yabancı ritimlere yakalanmış olma ihtimaline karşı onun “zaman düzenini bozmak” da böyle bir analizin parçası olabilir. “İyi oturmamış ritimleri bozmak, (...) zorlanmış ritimleri rahatlatarak (...) bilgece dalgalanan yaşama, zihinsel özgürlüğün hafif tınılarıyla ruh katmak” (13) gerekli olabilir. Şiirler, şarkılar, fikirler doğru ritmi bulmaya yardımcı olurlar.

Işık ve Ses İplikleri

Bergson'un en temel sorularından birisi de, dışarıda, “uzamda yer kaplayan” şeylerin duyumunun, içeride nasıl nitel, “yayılmı-sız tasarıma” dönüştüğüdür. Bunlar bazı iplikler ya da “duyum-sal lifler” üzerinden taşınır. Sinir iletimi bunun sadece ele gelir kısmıdır. Bedenin hareket halinde yarattığı boşluklar, geçitler, aralıklar üzerinden gerçekleşen bu dönüşüm sıklıkla iletişim kavramlarıyla tarif edilir. Bu aralığa giren niceliğin ya da oradan çıkanın niteliğinin neye dönüşeceğine dair gizli bir nedensellik varsa bile, bu her zaman bedeniyle eylem halindeki sahibine bağlıdır. Bir tür kendilik bilgisinde saklı denklemlerle nicel olanla nitel arasındaki bağıntı belirlenir. Bir çeşit derece farkı bu aralıklar içerisinden gerçekleşen “belirsiz geçişler” yoluyla nitel farklara, “yapısal” ayrımlara, doğa farkına dönüşür. Duyumla başlayıp, ifade biçimiyle sonlanan ve sürekli ileri geri devam eden bu geçişliliğin kendisi nitel bir dönüşüm çevrimidir. Bu nitelik, bir kendiliğin seçici, ayırt edici mizacı içinden yaratılır. Özellikle de beden yüzeyinde işaretlenmiş ayıklamalar ile başlayan bir icradır. “Gücül” ve “gerçek” yüklemeler arasında

bu geçişliliğin kaynağı yine her kendilik için ayrı olan, hem duyum yüzeyi olarak “emen”, “kesen” hem de ifade kaynağı olarak “yansıtan” bir bedendir.

Böyle yüklem, bedenlerde, maddede veya cisimlerde “kesinti”ye uğramadıkça, belirli bir anlama, işarete, telaffuza, ifadeye, tefsire varmak olanaksızdır. Diğer türlü “şuurlu eylem” ortaya çıkamaz. Tüm bu eylemlerle bazı imgeler yaratılır. İmgede, titreşen ışığın ve sesin yolunun ne kadar kesildiğine, ne kadar kapatıldığına bağlı olarak, herhangi bir duyu, algı, görüngü ya da tasarım sıradüzeni yaratılmış olur. Böyle tasarımlar olarak simgelerde, ışık bir soyutlama içinde görünür olmaktan çıkar, karartılır. Oysa “görüngü”de hâlâ ışığın henüz yorumlanmamış varlığına rastlanabilir; ışığın ya da sesin temel duyumu yok olmamıştır. İmgeninse bir tarafı ışığın duyumu diğeriye tasarımıdır. Vicdan gibi bir görüngü ise, seslerin ve ışığın yolu kesilse de, tekrar kökensel duyuma geri dönmeye açık “ipliklerin” varlığının ne ölçüde korunduğuyla ilgilidir. Vicdanın sızlaması, ruhun ürpermesi gibi temel yüklem, bu ipliklerdeki gevşeyip gerilmeler, titreşmelerle açıklanabilir. Özellikle insan bedeninin ortasında durduğu aralık içerisinde, duyumların kaynağından merkezdeki beden parçalarına doğru gerilmiş böyle farazi iplikler yardımıyla ışığın ve sesin yankıları, izleri en kapalı tasarımlar dünyasında bile duyulabilir. Vicdanın duyumu, bu iplikler üzerinde hareket eden bedenleşmiş şuurun eylemidir. Madde ve şuur arasında duran beden, çok sayıda böyle ipliklerle, ortasında bir sınır gibi durduğu dış ve iç dünyalara bağlanır. Bu iplerden biri kesildiğinde, dışarı ve içerisinin arasındaki bağlardan biri de kaybolmuş olur. Bu durumda, “ışığın kaynaklandığı imgeye geri dönüşü yok olur; daha doğrusu, algının imgeden kopmasına yol açan ayrışma” ortaya çıkar (2007: 35). İçeride şekillenen, zihinsel bir tasarım böylece kendisini temellendiren yüklem, ışık ve sesin hareketlerinden bağımsız var olmaya başlar. İç tasarımla dış duyum kaynakları arasındaki bağ yok olunca, aynı varlık dünyanın geri kalanın-

dan da kesilip alınmış olur. Dışındaki şeylerin çağrısına cevap vermeme mani olan bu ayrışma, bir tür vicdan yitimi gibi anlaşılabilir. Dışarıdaki şeylerin duyumu, bedenimdeki iplerin titreşmesine, ruhumun ürpermesine neden olmaz artık. Şeyler duygu yaratmayan duyular olarak, maddesine, bedensel formuna indirgenir:

Görsel, dokunsal ya da işitsel bir izlenime karşılık (...) uzayda çok sayıda nesne fark ederim; bu nesnelerin her biri, görsel biçim olarak, benim faaliyetime çağrıda bulunur. Âniden görmez olurum. (35)

Bergson, biraz da nörolojik bir işleyiş gibi tarif ettiği bu körleşmeyi, bir tür 'algı yönetimi', "duyularımızın eğitimi" gibi anlamak da olanaklıdır. İzlenimlerimizin "koordinasyonu" ve duysal karmaşanın yalınlaştırılması, "ayıklanma"sıyla da ilişkili görebiliriz. İçerisi ve dışarısı arasındaki kenarları çizerek hareket eden ve kendi ihtiyaçlarına uygun imgeler yaratan, ışık ve sesi kendi kimyasına göre kesen bir bedenin girişimleridir. Kendi bedenini diğer cisimlerden aralıksız ayırt eden bedenin eylemleridir. Bu eylemler sırasında dışarıdaki ve içerideki imgeler sürekli değişse de, "benim kişiliğimin" değişmemesi için yapılan düzenlemelerdir (36). Beden, duyulur dünyanın değişen dokusu, ışık ve ses oyunları, maddenin direnci altında kendi kenarlarını korumak isteyen büyük bir imge olarak, madde ve şuur arasında ortaya çıkan "boşlukları", aralıkları kapatmaya çalışır. Bu sırada duyuların yanında "duygu eğitimi" de zorunludur. Hangi maddeyi kendi şuurunun nesnesi yapacağına karar vererek, "ihtiyaçlarımızın parçaladığı sürekliliği oluşturmak" için biraz da niyet ettiğine yönelir. Tesadüfî bir ışık ve ses yayılımına maruz kalmaz böylece. Seçerek ve ayıklayarak yüklemelerini gerçekleştirir. Karşı karşıya gelen madde ve tin arasındaki geçişimleri düzenler. Maddenin, dış dünyanın her halini uysalca kabullenmez; dışarıyla içerisi arasında işlevsel bağlar oluşturur. Beden, ruhun ihtiyaçlarına göre, dış dünyada belirli duysal

kaynaklara, anlamlı saydığı ışık ve ses yayılımlarına yönelir; diğerlerine karşı körleşir, sağırlaşır. Duyumla başlayıp bir tasarımda sonlanan ipliklerin bazıları kesilerek, işlevsel geçişimler, alışkanlık köprüleri inşa edilir. Kendilikle karıştırılmaması gereken benlik denilen faillik biçimi de, böyle köprülerin belirginleşmesinin sonucu gibi anlaşılabilir.

Bir başka deyişle, kendi olma biçimi kadar bedensel yapılaşma kipi vardır. Beden kendisinde başlayan ve son bulan algı ve tasarımların nedeni ve sonucudur. Algının nesnesi, “hammaddesi” saf duyum değildir. Tersine duyum “algıyı kirletir”. Algılama, her zaman ifadeyle veya kavramla temellenir; ondan bazı yatkınlıklar, izler ve istenç ödünç alır: “Şeylerin aydınlanması için tasarımdan, yani algılanan imgeler bütününden yola çıkmak gerekir” (46). Beden, böylece ortada, aralıkta durarak, “nedenlerin sonuçlara bağlı olduğu, görüngülerin yasalara tâbi olduğu maddi bir dünya oluşturur”. Bir başka deyişle, her kendilikle beraber yaratılan farklı bedenlerin bilgisine sahip olmak, Spinoza’nın ilk kez açıkça sorduğu “Bir beden neye gücü yeter?” sorusunun nesnel ve nedensel bir cevabı olsa da, onun kendilikle olan bağlarını açığa çıkarmak zorunludur. Bedeni ya da tini ayrı ayrı anlamaya çalışmak, ikisinin de anlaşılmaz olmasına neden olur.

Beden ve tinin nelere gücünün yettiğini bulabilmek için imgelerden başlamak gereklidir. Bergson, onlar arasındaki muammalı ilişkinin özellikle merkezdeki bir imge etrafında düğümlendiğini varsayar. Her bedende ve onunla bağdaşık kendilikte, bir çeşit “merkezî imge” bulunur ve daha tali diğer imgeleri kendisine doğru çeker (ya da uzaklaştırır). Kendilik denilen biraz da bu imgenin etrafında teşekkül eder. Böyle imgeler, “beden ve tinin bir arada olduğu” aralıklarda ayırt edilir:

Demek ki, imgeler bütünü içerisinde ayrıcalıklı görülen, yalnızca yüzeyi değil, derinlikleri de algılanan, hem eylem kaynağı hem de duygulanım merkezi olan bir imge vardır:

ben kendi evrenimin merkezi ve kişiliğimin temeli olarak bu özel imgeyi benimserim. (47)

Duyumu tasarıma bağlayan imgelerin yanında, şimdiyi geçmiş ve geleceğe bağlayan belleğin ipleri de vardır. Birbirinden ayrı durmaya yatkın beden ve tını birbirine bağlayan biraz da belleğin ipleridir. Duyuların şimdideki izlerini taşıyan bellek, geçmiş imgeleri birbirine ekler. Hattâ “şimdiki zaman imgemize bile karışır” (2007:49). Zaman ve uzamdan gelen ipler, şimdide buluşur, üst üste biner. Bergson için şimdinin şuurunda olmak, sahici ben’in bir yüklemidir. Bu yüklem, iki temel edim olarak algı ve anıların sürekli geçişimi (*endosmos*) sonucunda birbirine nüfuz etmesiyle oluşur. Hattâ bazen algı ve anı ayırt edilemez olur, bir imgede beraberce ortaya çıkarlar. Böyle bir farksızlaşma, şimdiyi geçmişten ayırmanın da zorlaşması anlamını taşır. Ama ne algı ne de anı, kendi halinde bir nesnenin duyumu, nesnel bir geçmişin anımsanması değildir; her ikisi de bir yüklem, kendi etrafına ve geçmişine bakan failin eylemlerinin sonucudur. “Eyleyen” ve onun hareket halindeki bedeni, anıları algılarıyla karıştırarak yer değiştirir. Algı ve anı arasında “basit bir derece farkı” ortaya çıkar; nicel ve nitel olan bu eylem boyunca karışmaya devam eder. Çünkü sahici ben’in eylemi aralıklarda cereyan eden yüklemelerden oluşur. Bu yüklem bir an için kesintiye uğradığında iki çeşit tasarıma dönüşür: Belli bir zamana vurgu yapan anılara ya da uzama işaret eden algılara. Ama temel fiilin icrası süresince belleğin ve duyumun iplikleriyle zamana ve uzama bağlı şekilde eyleyen bir kendilik ortaya çıkar. Hareketi boyunca bu iplerden etrafına bağlı olan kendilik, “belleğin kasılmaları” ve duyu titreşimleriyle kesintisiz bir zaman parçasını ve türdeş olmayan uzamları kat eder. Bu hareketin, algı ve anıların iplikleri (veya duyu lifleri) üzerinden akışını kesen bir merkez yoktur. Beyin bile bir iletişim noktası, imge gibi arada durur. Tüm beden bu eylemin içerisine bir başka imge gibi karışır. Belleğin ya da duyuların titreşim-

lerini, kasılmalarını, salınım ve dalgalanmalarını önbelirleyen bir merkez, odak yoktur. Saf anı ya da algı da bu durumda, var olmayan bir nesnenin, eşyanın tasarlanması anlamını taşır. Bu sayede her anı ve algı, bedenleşmiş olarak yüzeye çıkar.

Madde ve şuur, karşılaştırılmaz keyfiyetler olsalar da, her ikisi de farklı şekillerde bir akışın, fiilin veya hareketin kesintiye uğramasına neden olur. Bu akıştan nesnellik, anlam çıkartmak için, tasarımıyan şuur, belleğe başvurur. Böylece tinsel akış içerisinde bir kesinti yaratır; temel yüklemelerin icrasını erteler. Bu sırada beden, geçmişle gelecek, dışarıyla içerisi arasında bir sınır gibi konumlanır (59). Beden de tüm uzuvlarıyla beraber bu akışın içerisinde bir başka imge olsa da, kendisiyle beraber bir ruhsal aygıtı, hafızayı, alışkanlıkları, içgüdüleri getirir. Dolayısıyla sahici ben, tam olarak bu kaynaşmanın içerisinde katılamaz. Anılara ve algılara eylem katan merkezde duran bir imge olarak, bir niceliği niteliğe telaffuz ederek zaman ve uzamda yer değiştirir. Saf nitelik, bir eylemsizlik, kararlı anlamlar, simgeler olarak, akışı sonlandırır; sözgelimi vicdani bir titreşimin bakiyesi olarak ahlâki bir kısıt geriye kalır. Akmakta olan yerine yerleştirilir, belirli bir kodun, değerine içine çakılır ve “sonlandırılır”.

Oysa sonlandırılmamış akış, Spinoza’nın tabiatı gibi, daha büyük ya da küçük, daha basit ya da karmaşık, daha kudretli ya da zayıf imgelerin beraberce akışı gibi anlaşılabilir. Anı ve algılara kaydedilmiş olsa da, beden devinmedikçe, herhangi bir kendilik tarafından duyulur olamayacak imgelerin hareketidir. Beden eylemi sırasında, bellek yardımıyla, “her olguyu, her jesti kendi yerine ve tarihine yerleştirir” (61). Bu sayede beden “içerisinde deneyim birikir” ve bazı alışkanlıklar tanımlanmış olur. Böyle tecrübeler, bazı niceliklerin nitel olarak nasıl kaydedileceğine dair bir ön hazırlık gibi anlaşılabilir. Bu şekilde etkin belleğe sahip beden etrafında, sonsuz bir akış ve eylem karmaşası oluşmaz; “ömrümüz sınırlı sayıda nesnenin ortasında akar; bu nesneler değişik sıklıkta önümüzden geçerler” (63).

Alışkanlıklar ve bellekteki nitel kayıtlar sayesinde, “periferiden periferiye gerilen”, duyular, hatıralar ve ifadeler arasında çekilmiş iplerin bir an için “gevşemesiyle”, “karanlıkta kalmış imgeler âniden kendilerini ışığın ortasına atarlar” (64). İmge, ışığın, nitel bir deneyim yaratmak adına karanlığa hapsedilmesidir. Ama varoluştaki arızalar, sözgelimi bir rüya ya da beklenmedik bir ruh hali gibi ortaya çıktığında, nitel kesintiler tekrar bir akışın içerisine karışır; simgeler, imgelere ve bazı duyum biçimlerine doğru çözünürler. Simgeleri temellendiren ışık, ses, dokunuş ve hareketler varlığını duyurur.

İyi bir Bergson okuru olan Marcel Proust’un yazınsal arayışları da böyle nitel kayıtları tekrar serbest bırakmak gibi anlaşılabilir. İradi bir belleğin işlevlerine güvenmeyen Proust, kendisini tesadüflerin içerisine bırakır ve deneyimleri bozan karşılaşmaların verimiyle geçmişin peşine düşer. Duyulan ve dile gelen arasında gerilmiş hazır, iradi hafıza iplerine güvenmez; onları titreştiren, gevşeten veya daha fazla geren bazı yüklemelerin arayışı içerisine girer. Bunun için yapması gereken bedenin hareket etmesidir. Özellikle de belleğin gezdirilmesi; bazı nesnelerle doğal ya da deneysel şekillerde yeniden yüzleşmesidir. Böylece “alışkanlıkların anısını” daha temel olanlarla, ışığın ve “imgenin anısı”yla yenilemek ister. Bu sırada yüzeye çıkan hatıraların, daha sahici olmalarından çok, yeni duyu lifleri, iplikleri üzerinden şimdiye taşınması önemlidir. Böyle hatıralara erişimi mümkün kılan bir kendilik, burada biraz da “kendiliğindenlik” ile anlamdaş olur: “Edinilen anının ardında gizlendiği kesin olan bu kendiliğinden anı, şimşek çakması gibi âniden kendisini gösterebilir” (66). İradi belleği yeniden karartmak, gizlemek, telafi etmek için araya giren bir ışık ve ses patlaması, kendiliği yeniden yaratmaya hizmet eder; “yeniden gören bellek”in eylemi, “tekrarlayan bellek”in deneyimlerini önceler. İki farklı bellek yapısı birbirini temellendirirse de, zamanla gayriiradi bellek kaybolur; varoluş kararlı şekiller aldıkça, bazı rüyalar hariç, hemen hiç araya girmez olur. Bu sırada algı ve anı bir

araya gelemmez, birbirinden ayrı nesnellikleri yansıtırlar. İkisinin yeni lifler üzerinden buluşması, bir tür nörolojik arıza, *déjà vu* gibi tecrübe edilir.

Déjà vu

Genelleşmiş bir *déjà vu* içinden bakıldığında, olguların önceden görülmüş ve anımsanmış olması, varoluşun temeli sayılabilir; saf algıyı ya da anıyı tarif etmek olanaksızdır. Bellek, duyu iplikleriyle kendisine ulaşana hazır sonuçlar yakıştırır. Herhangi bir duyum ve anıya, önceden şekil bulmuş imgeler karşılık düşer. Var olmak biraz da süregelen bir *déjà vu*'yu gerektirir. *Déjà vu*'nun ortadan kalkması, temel yüklemın icrasına sebep olur. Böyle hazır görüleri kırmak, Proust'un hayatı boyunca denediği bir arayışa dönüşür. Onunki gibi hazır bir tecrübeye, duyu şemasına uymayan bir algıyla karışmış anının peşine düşmek, vicdani bir eylem olur. Böyle bir mazi parçasıyla karşılaşma, hiçbir zaman bir tasarıma dönüşemeyecek, süregelen bir yüklem olmalıdır; herhangi bir şekilde kaydedilemeyen; sürekli kendini bozan, ışığa ve sese kendisini yeniden teslim eden bir imge. Diğer yandan yinelemeli bir bellekte hep tanıdığımız şeylerle karşılaşırız. Tanıdık olan üzerinde "oynar", ona yeni çizgiler ekleyerek tasarlarız. Bir zamanlar ketlenmiş bir akışın sonucu bu tanıdık nesneler (veya duyu, duygu ve ruh halleri), nicel olanın karmaşasıyla nasıl baş edeceğimizi, onu nasıl nitel bir dünyanın parçası yapabileceğimizi öğretir bize.

Bergson'un anlatısında, hep iki farklı yüklem türü karşı karşıya gelir. Bir tarafta temel yüklemeler, diğer tarafta onlara karşı, onları ketleyen, kesintiye uğratan, duraksatan, oyalayan, kapatın, karartın, ayıklayan, ayıran, bölen başka yüklemeler. Ama belirli amaçlardan, yönelimlerden uzak temel yüklemeler, yenden bazı "çatlaklar", gedikler içerisinde duyulur olmaya devam eder. Ketleyici tasarımlar yardımıyla başka fiillere dönüşseler de, ard alanda icra edilirler. Her zaman gündelik olana koşut

şekilde, Duns Scotus'un *haecceitas* olarak tasvir ettiğine benzer bir başka manzara çizmeye devam ederler. Temel yüklemelerin resimlediği bu manzarada anılar ve algılar bir aralıkta birleşirler. Duyulur olanın, önceden görülmemiş, işitilmemiş olduğu, herhangi bir *déjà vu* kaydına uymadığı ortaya çıkar; "anı imge" mevcut olanın algısına ulaşamaz olur. İçeriden ya da dışarıdan, geçmişten ya da şimdiden gelen imgelerin yan yana getirilmesi, bazılarının ketlenmesi, karartılması, genel hatlarıyla tinin işlevidir. Bellekle, duyularla ve bir bedenle bağdaşık olarak seçip ayıran bir tinsellik, imgeleri tasnif eder.

Bir imge düzeni, sırası, birleşimi olarak kendilik, tinsel işlevlerin bir sonucu gibi ortaya çıkar. Oysa madde ve tinin karşılaştığı aralıklara sürekli düşen anı ve imgeler, önceden görülmemiş ve anımsanmamış olanın üretimini mümkün kılar. Bu aralığa, belli titreşimlere sahip sesler ve ışık düşer. Ama önceden görülmüş ve duyulmuş olanın hatırası sayesinde, sadece "kasılıp gevşeyen", kendi "büküm ve titremeleri" olan sesler işitilirin alanına geçer ya da bazı renklere ayrışan ışıklar görünürün erimine dâhil olur. Bu anlaşılabilirlik, beden tarafından sağlanır. Örneğin önceden böyle titreşen seslerin belirli bir dile ait olduğunu bilen, sadece seslerin ötesinde, birbirini izleyen cümleler duyar. Oysa temel yüklem gibi icra edilen bir dil eylemi, bazı ses titreşimleri gibi işitilebilir; duyulur olan ile anlaşılır olan arasında mutabakat yoktur. Dolayısıyla yan yana duran iki kişide bile, birisi için temel bir yüklem icrası gibi tecrübe edilen, diğerinde bazı tasarımlar, ses akışını kesen sözler gibi anlaşılabilir. Birisinin "kassal duyum" aldığı yerde diğeri bir "eskiz" görülebilir ve duyduğuna "yaşam ve renk" katabilir. Bellek imgeleri yolunu kesmedikçe, onu hazır bir anlamın, işaretin, simgenin, yüklem içerisine hapsetmedikçe, duyular gelip geçerler. En fazla, müzikal bir deneyim gibi bedene ve ruha değerler. Anlam yaratan deneyim, mutlaka bir tekrarlar çevrimine dâhil olmalıdır. Bu dolayımı sağlayan beden, duyuları anılarla buluşturur.

Önceden görülmüş ve duyulmuş olanın tecrübe dairesini terk etmez.

Öğrenilmiş bir dilde, titrem ve bükümlerin yerini, anlam akışları, birbirini tutarlı şekillerde izleyen imgeler alır: “Devin-dirici kavram, titremelerini, bir dolambaçtan diğerine, düşüncesinin eğimini izleyerek, vurgulayarak, bizim düşüncemize yol gösterir” (2007: 92). Bu gibi kavramlar, “akışkan kütleler” olan duyulara “boş bir çanak” açar ve kendi biçimini, eğimini alacak şekilde yer ve zaman kazandırır. Ham algı, işitsel ve görsel imge, kendi akışlarını tasnif eden “iletişim çizgileri” boyunca ilerler. Bu yol boyunca, maddenin duyusuna bazı anılar ve “idealaştırıcı merkezler”de anlam ve biçim yüklenir. Duyumlar, hareketler ve fikirler arasındaki “koordinasyon” bu duraklarda şekillenir. Bedenin bir aralık olarak yer aldığı bu etkileşimde, her “ilerleme” bölünür ve “katılaştırılır”. Bu katılaşmaya, tinsel kaynaklar olarak “anı imgelerin” duyularla karışması neden olur. Herhangi bir algıda, duyu ve anı karşılaştığında, duyusal akış, hatıraların içerisine kapatılır; duyularla gelen ışık, ses ve dokunuş kendisini karartan bir belleğe maruz kalır. Böylece bedene ulaşan ışık, ses ve dokunuşlar, tinsel bir renge, biçime, muhtevaya kavuşur. Bu işlevlerin gerçekleştiği bedendeki canlı, kişisiz, nicel bir madde akışından kendine uygun kesitler alır. İkincil bir doğa kalıbına dışarıdaki madde akışını uydurur.

Sinirbilimin en gözde çalışma konularından olan nörolojik sorunlar da duyular ve anılar dünyasını birbirinden ayırabilir; dışarıdaki ses ve ışık akışını soyutlayamayan, onu belirli nesnelerin niteliği gibi anlaşılır kılamayan sözel sağırlık, afazi, hafıza kayıpları, demans durumlarında olduğu gibi. Bergson’a göre bu unutuşa veya *amnesia*’ya en son yüklemeler direnirler; önce özel isimler, sonra cins isimler, ardından sıfatlar ve en son yüklemeler hafızadan silinirler (2007: 90). Yüklemeler arasında da, kendi olmanın, maddeye karşı durabilmenin en kökensel yolları olan temel yüklemeler bedeni en son terk ederler. Yüklemeler de unutulduğunda artık kurulacak bir cümle kalmamış olur. Duyular

yoluyla taşınan ne varsa, herhangi bir dilin dolayımına takılmadan bedene girip çıkar artık. Yüklemeler kaybolunca, duyularla gelen madde akışına karşı duracak bir tinsellik ve şuur da kalmamış olur. Alzheimer veya demanstan mustarip kişilerin son yaşam evreleri böyle bir dirençsizliği kanıtlar. Her yer ve zaman parçası birbirine benzemeye başlar. Geriye duysa da, ifadesiz bir beden kalır. Yüklemelerle yaratılmış bir ifade aralığı kapanır. Örneğin yaşadığı acıyı titreyerek bile dile getiremeyen bir beden geriye kalır.

Dolayısıyla, aralıkları terk eden duyum, bir benliğin seçimi olmaya başlar. Oysa aralıklar, nesnesiz veya belleksiz tasarımdan uzak, hâlâ maddesine öykünen sesin, ışığın, dokunuşun olduğu, içerisi ve dışarısı arasında zamandaşlığın ve uzamdaşlığın olduğu bağlantı alanlarıdır. Aralıklar yeni uzuvlaşmalara açıktır. Sözelimi psişik körlük ve sağırılık vakalarında, zihinsel bir kulak ve göz açılabilir: “Pşişik sağırılıkta, gerçek işitme zihinsel işitmenin ardından gelebilir. Kirişler hâlâ buradadır ve dışsal seslerin etkisi altında hâlâ titreşirler; eksik olan içsel klavyedir” (2007: 98). “Gerçek” ve “gücül” olan arasındaki irtibat kaybolmaz henüz; aralıkların iki tarafında başlayan iç ve dış doğalar arasındaki bağlantı devam eder. Sözelimi olağan bir merhamet ifadesinde olduğu gibi, dışarıdaki acının içeride dolaysız yansısı olur. Duyulan imge ile anı-imge arasına, ruhu ürperen, bedende titreşim yaratan “ara-anılar” gelip yerleşir; algı ve idea arasındaki geçişlilik kapanmaz. Aralıkta, “duyumla bir olmak isteyen imge”nin çabası vardır.

Gücül olan, aralıklarda gerçek olanla karşılaşınca, “edimsel hale geçer”. Duyularla gelen ışık, “konturları belirgin yüzeyi renkli” bir nesne ortaya çıkmasını sağlar. Aralıklarda, oluşun sürekliliği hâkimdir. Orada birbirine dönüşen, karışan, kesişen anı ve algılar vardır. Tam şeklini almamış, kenarları belirsiz olan nesne, izlenimci bir resimde gibi, dışarının ışığı, sesi ve dokunuşunu üzerinde taşır. Bir yağlıboya tabloda, ne kadar canlı renklerle tasvir edilse de, “cansız, yan yana öğelerin sü-

reksiz çokluğunu” yansıtmaz (101). Bu aralıkta, nitel ve nicel, derece ve yapı farklarıyla birbirinden ayrılmış şeylerin toplanıp çıkarılabildiği ara imgeler ortaya çıkar. İkonlar gibi bir yüzü madde diğeri tinsel imgelerdir bunlar. Anı ve algı arasındaki imge, mutlaka edimsel haldedir; her imgenin yüklemi vardır. İmgeleşme ve imgeler arası ilişkiler, temel yüklemelerin hem nedeni hem de sonucudur. Anı ve algı, bu yüklemelerde, farklı yoğunluklarda titreşir. Buna göre daha nicel ya da daha nitel imgeler ortaya çıkar. Her imge, “hissedilen” ve “hayal edilen”, duyulan ve tasarlanan arasındaki muhtemel bir oranı yansıtır. Farklı oranlarda bir arada duran tekil varlıklardan, tamamlanmış nicelikler ya da nitelikler görmek genelde felsefenin yoludur. Aralıklarda, ara imgelerle yaratılan iştelikler ve kendiliklerden farklı olarak, kapalı bir benlik ya da katı bir madde görme kararlılığı bulunur.

Dışsal nesneleri içsel hallerden ayırmadan, bir aralıkta bunları beraberce anlamak Bergsoncu metafiziğin temel arayışıdır. Ara imgeler, dışarısı ve içerisi, madde ve şuur, geçmiş ve şimdi arasındaki bir uzlaşının sonucudur. Ara-imgelerin yüklemeleri, sürenin zaman ve uzam kazanmasıdır. Süre, algı ve anının değişen nicelik ve niteliklerde karışımı olan ara imgelere ait edimselliğin bir başka tarifi olarak, şimdiki zamanda bazı yüklemeler kazanır. Şimdi, basit bir güncellik değil, varoluşun varlığa, maddenin tine değerek yarattığı titreşimlerin zaman ve uzamıdır. Maziye istikbale bağlayan niteliksiz bir zaman parçası değildir. Aralık ise, sürekli bir şimdinin zamanı ve uzamıdır. Süreden vicdani bir kopmadır. Kendiliğin taşıyıcısı bedene değen madde akışının belirli bir mizaçla kesişerek yarattığı benzersiz bir andır. Şimdi, bir ara zaman olmaktan çok, geçmiş ve geleceği mümkün kılan bir bireyleşme zamanıdır. Nietzsche’nin “iyi vicdan”ın yerleştiği, doğrudan eylemin mümkün olduğunu söylediği, hiçbir birikmenin, hıncın olmadığı, temel yüklemelerin zamanı ve yeridir. Şimdiki zamanda, “ilk titreşim ve sonuncusu arasında son derece bölünmüş bir aralık vardır”.

Şimdi, temel yüklemelerin icrası devam ettikçe, sonsuzca uzun bir süre aralığıdır. Böyle titreşimler, duyular ve anılardan gelen bir aydınlığı yansıtır. Bu sırada yaratılan imgeler, şuurun veya duygu halinin, arzunun, istencin kuşatmasıyla kararır. Bu değişim, şimdinin sonunu, geçmişin ya da geleceğin hükmünü işaretler. Böylece “tarihimizin aydınlanmış bir bölümü” daha kapanır.

Eylem Adamı

Bergson, bu aralıklarda fazla zaman kaybetmeyen iki insan tiplemesinden, “itkisel” ve “hayalperest” kimselerden söz eder. Böyle bir tasnife, Nietzsche’nin temel sorularından birisi olan, doğrudan eylemin ne olduğunu anlatırken başvurur. Bu ikisinin arasında bir yerlerde konumlanan “eylem adamı”, ne duyduklarına ne de anılarına fazla bağlanmadan, “iyi bir vicdani” tutum ortaya koyar. Ne itkisel adamla benzer şekilde “aşağı bir hayvan gibi” güncel zaman ve yerde yaşar ne de hayalperestin geçmişe takılı, biraz da melankolik tavrını sergiler. Her ikisi de gerçek eylemin ruhundan uzak yaşarlar. Bergson, bu ara konumu işlevsel biçimde tarif eder:

Mevcut bir durumun çerçevesini titizce izleyebilecek kadar uysal ama tüm diğer çağrılara direnecek kadar enerjik bir belleğin şanslı düzeneği bu iki uç arasında yer alır. Sağduyu ya da pratik duyu muhtemelen başka bir şey değildir. (114)

Bergson, çocuk ve entelektüeli de benzer bir bağlam içerisinde karşılaştırır. Çocuğun, hatıralardan fazla yardım almadan, kendisini duyularına kaptırmasıyla, entelektüelin, her duyduğunu belleğin verileriyle karartması arasında bir karşıtlık bulur. Belleğinde fazla bir şey biriktirmeyen ilkel insan da çocuk gibi, duyduğuna öykünen bir davranış geliştirir. Bergson, bir misyoneri dinledikten sonra, adamın tüm el hareketleriyle beraber sözlerini de ezberden tekrarlayan “yaban” bir kimseden söz eder (115). Tüm bu örnekleriyle, sadece duyularıyla veya

belleğiyle yaşayan, “kendi varlığını yaşamak yerine hayal eden” ya da ona doğrudan maruz kalan arasında karşıtlık kurar. Eylem adamı ise bu ikisinin ortasını bulmuş gibidir; aralıklarda duyduklarıyla anılarını vicdani bir muhasebeye konu eden ve bu sırada fazla oyalanmayan, fiillerini geciktirmeyen kimsedir. Kendilik ya da mizacının, anılar ve başkasının duyusu arasında yaratıldığını, varlığını her ikisine de borçlu olduğunu bilir. Genellikler ve tikellikler arasında kaybolmadan, “iki akımın keşiştiği” bir aralıkta eylemlerde bulunur. “Bireysel nesne” ve “genel idea” arasındaki farkı bilir, “imgelere dair bir belleği” vardır: “Eylem alanı ile saf bellek arasında hiç durmadan hareket eder” (120). Dışarıdan içeriye, duyulardan algılara, imgelere, anılara ve genel idea’ya doğru gerilmiş ipler üzerinde hareket eder. “Eylem düzlemi ile düş düzlemi arasında bulunan aralıkta” sürekli gidip gelebilen bir varlıktır. “Bedenle tin arasındaki doğru ilişkiyi” yüklemlere tercüme etmek için çabalar. Bu alâkaya odaklanan ve ciddiye alınacak bir ruhbilim de, ruh ve şuur hallerinin farklı mantık dizgeleri içinden kat edildiği ara yerlere ilgisini yoğunlaştırır; “aralıkların sonlarına değil kendisine bakar” (1997: 178). Matematik bir nedensellik içinden nesnesine bakmaz. Böylece maddenin türlü halleri, “renk, sıcaklık, direnç, ağırlık” gibi nicelikler, nitel kıymet edinmeye başlar; kemiyetler ve keyfiyetler sürekli birbirlerine “dolanırlar”.

Heidegger’e göre modern bilim, iki nedensellik türünün evliliğinden doğar: matematik ve fizik nedensellik. Böylece matematik nedensellikle genişleyen biçimsel sonsuzluğun yanında, fiziksel dünyanın maddesel sonsuzluğu bir arada dile gelir. Ancak matematik nedensellik ve onun sonucu kozmoloji, sonlu yeryüzünün sonsuz bir uzam gibi kavranmasına neden olur. Böylece biçimsel denklem ve maddesel şeyler karşılaştırılabilir, sanki aynı ölçüde sonsuzlarmış gibi yan yana telaffuz edilir. Descartes, fiziksel dünyayı “Tanrı hikmetinin durmadan tazelenen bir lütfu” sayarken bu eşitsiz denklemi yaratmış olur. Matematik sonsuzluk, Spinoza’nın tasvir etmeye çalıştığı tabi-

atın sınırsızlığına her zaman büyük gelir. Bu yüzden Bergson, Descartes ve Spinoza'nın kenarlarını çizdiği metafizikleri karşıt sayar (1997: 190). Descartes'ın açtığı bir yarıktan yol alan matematik mekanizm, zamanla sadece fizik dünyayı değil, ruhsal dünyayı da açıklama cesaretini edinir; sözgelimi sinirbilim böyle bir girişimdir. Ama Spinozacı bir ilhamla yazan Nietzsche, Tarde, Dostoyevski ve hattâ Kant gibi düşünürlerin yerine de konuşan Bergson için, "tabiatta zaruretin yanında keyif ve hevesin de rolü vardır" (193). "Kuvvetlenen bir temayül" olarak dış şekillere şuurun nitel katkısı giderek artar. Zihnin, maddeye türlü şekiller giydirdiği açıkça fark edilir. "Realite"nin, "madde ve ruh arasında bir uzlaşma" olduğu fikri ortaya çıkar. Dış dünyadaki zamandaşlıkları bozan, kesintisiz süre varlığını duyurur. "Kendimize yeniden sahip olmak", "gölge ben"den uzaklaşıp, "hür ben"e ulaşmak demek de "vasıtasız sezgi" yardımıyla saf süreye yerleşmekle mümkün olur (211, 212).

Gülmenin Mekaniği

Bergson için, asıl ben'in sathi ben'e yenik düştüğü yerde açığa çıkan "gülünç" olanı sezgi değil, "saf zekâ" yakalar. Duygusuz akıl yürütme uzvu olarak zekâ, yaşamın yüzeyindeki mekanizmi, değişmeyen tekrarları yakalar ve ifşa eder. Gülünç olanın duyumu, "bir hantallık, bir dalgınlık ya da bedeninin bir directmesi yüzünden, bir kasılma" şeklinde yüzeye çıkar (1996: 12). Gülme edimi, duygudaşlığın, acımanın, sevginin sonucu değildir. Komiğin etkisini göstermesi için "yüreğin uyuşması" gereklidir. Gülmek, bu anlamda vicdani bir yüklem gibi tanımlanamaz. Zekâ bu sırada, temel yüklem icra edemeyen bir nesnelliği tespit eder. "Duyarlıklarını susturup yalnızca zekâlarını çalıştırarak" etrafına bakanların yakaladığı hallerin sonucudur (13). Gülen özne gibi, gülünç olan da vicdani duyumun nesnesi değildir. Gülünç kimse, kendi olmaktan uzaktır. Çünkü bir mekaniğe takılmış gibi hantallaşmıştır. Zekânın onda ya-

kaladığı, kendisini yeniden üretemeyenin varlığın uyumsuzluk işaretleridir.

Saf zekâ kullanımı da, gülünç varlık gibi, bir tertibata yakalanmış, varyasyon üretemeyen bir canlının eylemidir. Örneğin ustaca icra edilen bir iş gülünç olmaz. Her tür gülüncün ardında genelleşmiş bir “kasılma” hali vardır. Kasılma varyasyonun, temel yüklemelerin son bulduğu üretimsizliğin işaretidir; “ruh çarpıklığı”nın sebebidir. Bedeni veya ruhuyla esnek bir varoluş sergilemeyen en belirgin halidir; takıntılı bir tekrara yakalanmış olanın davranışdır. Bu yüzden birçok komedyâ, bu kasılmanın ürettiği harcîâlem durumların tasviriyle veya içerisine karışan tiplerin yüklemeleriyle değil de sıfatlarıyla tanımlanır; *Cimri*, *Kumarbaz*, *Kıskanç* gibi anlatılarda olduğu gibi (17). Gülünç olan, “yaşamın birbirini tümleyen iki gücü”, “gerginlik ve esneklik” arasındaki karşıtlığı belirgin kılar. Kasılmış halde ve herhangi yaratıcı bir fiil icra edemeyenin “eksikliği” ortaya çıkar. Gerginlik ya da kasılmaların sonucunda, ruh veya beden temel yüklemeleri üretemezse, yaşam katılaşıp, esnekliğini yitirir.

Kararlılık, yapısal uyum arayan “toplum” da bu durumu arzulamaz; toplumun yeniden üretimine dair dinamizmin kesintiye uğradığı ana denk düşen gülünçteki mekanizm, toplum-sallığın yeniden üretilemez olduğuna dair bir belirtidir. Toplum da, dolaylı yollardan, böyle bir mekanizmi yeniden üreteni gülererek cezalandırır: “Gülme toplumun yüzeyinde mekanik katılık olarak kalabilen ne varsa yumuşatır” (19). Toplum, benliğini korumak için, bir çeşit esneklik, dinamizm, yumuşaklık arar. Bu anlamda gülme, katılaştıran ve kendini yeniden üretemeyen bir düzeneğe dair korkunun sonucudur. Bir mekaniğe tutulmanın, varyasyon ya da temel yüklem üretmenin değil de tekrarın, sözgelimi bir çeşit tikin, suratta “donmuş” ifadenin sunumu olabilir. “Tinsel akış”, bir sisteme yakalanmış ve üretimsiz tekrarlara kapatılmış gibidir; takıntılı bir tekrarın sonucudur: “Sanki ruhu basit bir eylemin somutluğuyla büyülenmiş, uyuşturulmuş gibidir.” (21)

Gülünç, ruhsuz maddenin yerini tespit etmeyi mümkün kılar; ona ruh katmayı dener. Bergson'un böyle bir çabayı bulduğu karikatürlerde, ruhla madde, bir yüzün çizgileri gibi, olduğundan farklı şekiller almak üzere genişler, uzar, esner; çizgiler kasılıp kalmaz, genişler. Mutena çizginin bastırdığı maddesel akış, bu esnekliğin yarattığı fırsatla, oransızlıklar, biçimsizlikler halinde dışarı taşar. Bir şeyin karikatürü, kendisinden ayrı sayılmamalıdır. Devinimin çizimi olan karikatürde, tabiatın güçleri ve farklı biçimler almaya açık yüklemeleri serbest kalır:

Doğa, neredeyse bir ağzı yarması, bir çeneyi daraltması, bir yanağı şişirmesi ile daha akılcı bir gücün ılımlılaştırıcı gözetimden kurtulup kendi kendini karikatürleştirmeyi başarmıştır. (22)

Tragedyadakinden çok farklı olsa da, komedyada gülünç olarak çizilen tipler de kendilik biçimleri taşıyor olabilirler. Kendi biçimini bozanın, maddedeki ruhun, ruhtaki maddenin birbirine yeniden karışması, gülünç olanın temel arayışı gibi ortaya koymak mümkündür. Gülünçte, “ruhun çabası” vardır. Madde, kendi devinimsizliğine doğru ruhu çekmek, onun latif doğasını bir mekanizme teslim etmek, “özdevinim içerisinde yozlaştırmak” istedikçe, gülünç olan yüzeye çıkar. Bir karikatürde gibi, esneyen, daralan “kırıksıklıkları katılaştırmak” ister. Gülünç, bir bakıma yaşamı dondurmak isteyen maddenin hareketine karşı bir uyarı olduğu kadar, tekrar donmakta olanı çözüp, yaşam akışına kazandırmaktır; kasılmayı çözen bir temel yüklem gibi varyasyon üretmektir. Üşüyenin ellerini hızlı hızlı ovuşturması gibi, gülme de donup kalmamak için zekânın bir refleksidir. Yaşam akışını ayrı ayrı işaretlemeleriyle komedyaya ve tragedyaya eşbiçimli olur bu durumda. Komik olanın karşıtı, trajik olan değil, katılıktır denilebilir (23).

Komik olana odaklı zekâ, varoluşun temeli olan “kendisini yenilemek” ilkesine aykırı bir durumu ortaya çıkarır. Yaşamın, insanın, bireyin, toplumun altında çalışan makineyle karşılaşır.

Muayyen yüklemelerin, önceden hesaplanmış, kestirilebilir olanın ifşasını mümkün kılar. Sürekli değişip durandaki anlık keşintileri, arızaları görünür kılar. Gülünce takılan makine, kendisini bir arızanın sonucu gibi gösterir. Komik olan, “yaşama öykünen özdevinimin” kendisini görünür kılmasıdır. Başkasına, sözgelimi bir hayvana öykünenin komikliği de burada aranabilir. Taklit, kendi doğalarıyla baş başa iken komik olmayan varlıkların içlerindeki makineleri ortaya çıkarır. Ama bu sırada ilginç şekilde bir özdevinimin ayırt edici çizgileri de fark edilir. Bergson, makine düzeneğini, yaşama karşı gibi ele alsa da, başka bir taraftan bakıldığında, tekrar edip duran bir kendiliğin, mizacın da ifadesi olabilir. Kendi mizacını basit birkaç jestte, ses tonunda veya bedensel davranışlarda görünür kılan karmaşık bir kendilik gibidir. Makinesel tekrara ulaşmak için kendiliğin arıza yapması beklenir. Bu durumda taklit edilen varlık, kendine özgü tuhaflıklarla ayırt edici olur; farkını işaretler. Makinenin tekrarlayan yüklemeler içinde ürettiği fark, kendilik ifadesi gibi de anlaşılabilir.

Bergson’un noksanlıklar, nitelik kayıpları gördüğü tekrarlar dünyasında, Spinoza yaşamın derin temelini bulur. Bu düzeyde, her var olanın mizacını resimleyen nicelikler ayırt edici nitelik edinir. Bergson için “yineleme”, Spinoza ve Tarde için sahip olduğu kısmen olumlu anlamını yitirir. Tekrar, yaşamın kendisini yeniden üretememe belirtisidir. Bir yerlerde benzerlikler türüyorsa, orada yaşamın sönmekte olduğuna dair belirtiler var demektir; canlı şey, yerini mekanik olana terk ediyor. Yaşam soluğu kesildiğinde, muayyen işleyen bir makineye yerini terk eder. Oysa yaşam, “yumuşak” ve “esnek” biçimler yaratır; makinesel üretimin köşeli veriminden uzaktır. Komedi yazarı, yaşamın ardında, “canlının üstüne kaplanmış mekanik” bağlantılarla göz kırpan katılaşımları belirler. Mekanik olanın çaresizce yaşama öykündüğünü, onun yumuşak ve hareketli çizgilerini “beceriksizce” izlediğini gözler önüne serer. “Yeraltı suları gibi insanın en derin yerlerinde birbirlerinin içlerine gir-

miş imgelerin” yerine kalıp davranışların, ezberlerin, harciâlem ifadelerin almasını sergiler. “Yaşamı makine gibi gösteren ilk imgeyi” ve onun çoğaltılmış hallerini arar (29). Bu ilk imge, yaşamın içerisindeki karşı akışın bir nüvesidir. Yaşamla beraber teşekkül eden, ona öykünen, onun yerine geçmek isteyen mekaniğin bir yüklemi, sıfatıdır.

Bergson, ruh ve beden, öz ve biçim, jest ve düşünce, canlı ve madde gibi kadim ayrımları yan yana getirerek onlar arasında ortaya çıkacak “rezonans” veya titreşimlerden verim almayı umar. Özünde hayatın bu ikilikler ortasında kurulup bozulduğunu, titreşmelerin, sarsılmaların hem nedeni hem de sonuçları olan aralıklarda yaşamın şekillendiğini aralıksız dile getirir. Genelde bu ikiliklerden birisinin hilafına tercihini belirtse de, yaşamın, hakikatin, düşüncenin yeri olarak aralıklar üzerine düşünmekten vazgeçmez. Bir şeyin kendi olması, aralıklarda yarattığı ya da maruz kaldığı titreşimlerin sonucudur. Bedeniyile ruhu arasında kalmış halde kendi olmak zorundadır; dolayısıyla kendilik bilgisi olarak vicdan, bir makine ile yaşam arasında salınan bir varoluşun, hem trajik hem de komik duyumu sayılabilir. Ama Bergson bedenleşmeyi bazen, maddeleşme, nesneleşmeyle eşanlamlı gibi ele alır. Bedenin imkânlarına duyarlı olsa da, bazen mekanik bir işleyiş gibi anlattığı bedenin neler yapabileceğiyle Spinoza kadar ilgili olsa da, zaman zaman bedenleşmekle ruh yitimi onun için anlamdaş olabilir; kendilik kaybı gibi tecrübe edilebilir.

Komik olan, bir yandan da, canlı varlıkta mekanik olanın açığa çıkmasının sonucudur. Sözgelimi bir robotun yaptıkları komik değildir ama bir robot gibi davranan adamın halleri komik olabilir. Komik, bu anlamda yaşamın kurulduğu bir aralığın birdenbire açığa çıkması gibi de anlaşılabilir. Yaşam ve onun üzerinde asalak bir düzeneğin bir arada karışmış halde ortaya çıkmasıdır. “Canlı bir enerji” ile ona “direten” bir başka güç arasındaki salınımın sonucudur. “Gerilip gevşeyen” bir yay gibi, kendisini yineleyen yaşamın dile gelmesidir; düşünce ve

duygularda da bu yay salınımını arama çabasıdır. Sıkışıp tekrar gevşemek, bir özdevinimi harekete geçirir. Bu sayede komik kahramanın mizacı, kıskançlığı, cimriliği, korkaklığı kendisini ele verir. Tekrar etmeyecek olan bir yaşam akışı hep kesintiye uğrar. Akmakta olanı bir döngüye, çevrime, tekrara zorlamak, komiğin ele verdiği asalak makinelerin işidir. Bu sırada, "saplantının kurduğu yinelemeli bir mekanizmayı görür gibi oluruz" (43).

Kendi halinde ilerleyen, genişleyen bir yaşamda yer tutmuş, komiklik olmadan görünür olmayacak "canlının içindeki mekanığı" komik olanın yarattığı "bocalamalar" ele verir. Özünde kendi tutarlılığı olan iki büyük sistemi, doğa ve kültür dünyalarını bir arada gösteren, bu gülünç haller olur. Gülüncün bir arıza gibi araya sokulduğu durumda, yaşam ve onu temellük eden, ona öykünen, ondan enerji çalan bir tertibat tuhaf bir şekilde yan yana durur. Bir kukla gösterisinde gibi, görünür özgürlüğün ardında kımıldayan ipler görünür olur. Komiklikler sayesinde, üzerine abandığı canlılığı kendi ilkelerine katmak isteyen mekanik tertibatların, her geçen gün daha da güçlenen, genişleyen duyumu olanaklı olur. Bu yüzden komedyada çoğunlukla basit bir olay giderek büyür, bir sansasyona dönüşür. Çünkü komedyaya, iki farklı nedenselliği birbirine bağlar; Spinozacı bir tabiatı, Descartesçı bir başkasına bağlar belki de. Bu yüzden nedenler ve sonuçlar arasında oransızlıklar ortaya çıkar. Kaynağı canlı yaşamda olan bir olay, mekanik bir başka dünyaya bağlanır ve bir taraftaki arıza diğerini etkiler. Komiklik gibi yüzeye çıkan, kendi nedenselliğini yitirmiş, "âniden bir boşlukla karşılaşmış çabanın belirtisidir" (48). Canlı bir "sürekliliğin", kesintili bir mekanizmayla irtibatlı kılınması, türlü bocalamalara neden olur. Bu mekanizmanın açığa çıktığı komiklik anı, "yaşamın dalgınlığı" gibidir. Kendi sürekliliği bir an için kesintiye uğramış, boşluğa düşmüş olanın halidir. Canlı ve mekanik olan arasındaki gizli irtibatın yarattığı bir *habitus*'a yabancılaşmanın sonucudur. Dolayısıyla bu bağlantının şuuru-

na varmanın yarattığı afallama, bir kendilik bilgisi sayılmalıdır. Alışkanlıkla yürüyen, canlı olanın mekanik olana dolandığı bir yaşamın derin bilgisinin aralanması gibi de anlaşılabilir.

Bu anlamda komedyacı, Bergson öyle görmese de, tragedyaya kadar talih şuuru taşıyor olabilir. Tragedyada duygularla şekillenen bir dram, komedyada zekâ yoluyla ifadesini bulur. Komik olanda, kendine gelmesi gereken tiplere, durumlara dair bir uyarı vardır. Kendi olmaktan uzak düşmüş insanlığın, toplumun, türünün ya da her ne konumdaysa kendisi gibi davranamayana dönük bir kınama ve düzeltme uğraşı vardır. Bir mekanizme yakalanmış olmanın sonucu bir yüklemi icra ederken komik duruma düşse de, ona gülenler bir tür ahlâki eylemi icra ederler. Onu tekrar toplumun, insanlığın makûl parçası olmaya davet ederler. Bu durumda vicdan ve ahlâkın bir kez daha karşıt kavramlar olabileceği ortaya çıkar.

Gülmece etkisi dil içerisinde yaratıldığında, “nükte” adını alır. Zaten dilin işlevine dair derin şüpheleri olan Bergson için nükte, zekânın en sorumsuz işleyişinin sonucudur âdetâ. Türlü sözcük oyunları sayılabilecek olan nükteler, dilin bir anlık “dalgınlığı” olduğundan, görevini yapmayı “unutan”, “aldırışsız” bir dil eylemidir (65). Dil, amacının anlamları göstermek olduğunu unutarak, kendisini “gerçek yaşamı” işaret etme pratiğinden uzak tutar. Sadece işaretleme ediminde değil, gülmece arayışıyla, “nesnedeki dalgınlık” anını da kollar. Tüm diğer gülmece işleri gibi, yaşamdaki mekaniği belirleme uğraşı bir üst safhaya ulaşır. Sözgelimi bir vodvil, bu etkiyi yaşamda bazı kazalar ve kesintiler arasında ararken, nükteler, ikinci dereceden bir soyutlama içerisinde bu etkiyi araştırır. Vodvillerde ya da ortaoyunu türünde gülmecelerde, faraslarda bir kukla ne kadar insanı andırırsa, gülmece işi de o kadar yaşama benzer. Ama en azından bir kuklayı yaşama bağlayan ip, “dayanıksız” da olsa, bir bağlantıdır. Nükte bu bağı tamamen keser. Mekanik bir dünya tahayyülü, canlı ve gerçek olanın yerini alır. Aralarındaki basit bir öykünme olasılığı bile yok olur sanki.

Nüktelerin de ele verdiği gibi, dilin anlattığı ve yarattığı komiklik birbirinden farklı sayılmalıdır. “Nükteli ile komik” arasındaki ayrım temel niteliktedir. Nükteci, “yüreğiyle değil, yalnızca zekâsıyla” nesnesine yaklaşır (59). Dilin açık verdiği yerin, niyet edilmemiş bir ima arayışına girmesiyle, sözcük oyunları, yaşamı şuura bağlayan temel dil bağını gevşetir, ona ihanet eder. Bu sırada ortaya çıkan hazır formüller, kalıplaşmış kelimeler, ikinci dereceden bir karartma, zaten zorlukla duyulan bir yaşamı ifade edilmez kılar. Komik olanda yaşamın derin akışına dair “belirti” nüktedanın tutumunda iyice kaybolur. Dil içi bir eğlence ve zekâ oyunu, bir mânâ ya da biçimi işaret etme sorumluluğundan iyice uzaklaşır. Dilin kendi titreşimlerine duyarlı bir zekânın oyunlarını aşamaz. Nüktedanın yarattığı, yaşama karışmayan, dil gibi kendi işleyişine kapanmış makinelerin dünyasının bir eğretilmesi gibidir. “Söz komiği”, “durum ve karakter komiğine” göre, yaşamın içerisinde saklı makinenin daha sarıh bir şekilde görünür olmasını sağlar. Nükteci, insan ruhunu, yaşamı, doğayı, toplumu gözlemekten uzaklaşarak, bu dünyaların “inceliğini”, kendi yapısı içerisinde donduran bir dilbilgisine ve onun yapısal ilkelerine, inşa kurallarına göz atarak türlü cümleler kurabilir. Özellikle yapılaşmış memleketlerde gülmecenin yoğunlukla nükte üzerine kurulması, durum ve karakter komikliklerinin azalması bunun işareti gibi anlaşılabilir. Nükte, hayat bilgisinin tümüyle dile taşınmış olmasını ve kuralları belirli bir dilbilgisine hâkim seyircileri gereksinir. Bu sayede ayakta duran bir nüktedanın sözcük oyunlarını saatlerce dinleyebilir olurlar. Böyle bir izleyicinin muhayyilesi sözcükler marifetiyle çalışabilir olmalıdır. Ona türlü sahneler canlandırarak, abartılı karakterler ve durumlarla canlı yaşamın altında kımıldayan mekaniği göstermek gerekli olmaz. Nüktedan, belli bir tonda konuşarak izleyicilerini güldürebilir. İzleyicisinde aradığı tek nitelik saf zekâdır; duygusuz akıl yürütme becerisidir. Bir nüktedana gülmek bu durumda yaşamdaki mekaniği kabullenmektir; ondaki canlılığı dışarıda bırakmaktır.

Nükteli komedya, birbirini duygulandırmayan ve biraz da Durkheim'ın toplumu gibi, işlevsel dayanışmayla bir araya gelmiş insanlar için gözde bir temsildir. Artık tragedyanın duygulandıran, birini diğerine duygular yoluyla bağlayan dramın ruhları ürperten derin duygu bağı kaybolunca, kader birliğinin yerini işlevsel işbölümü aldığı anda ortaya çıkar. Gülmek yoluyla, bu toplaşmadaki anomi unsurları giderilir; dalgınlıkla ya da mekanizme takıldığı için toplumsal işlevini yerine getiremeyen bireye yeniden ayar verilir. Bu düzeltme girişimi, ona dönük bir sevgi bağından değil de, yapması gerekeni aksatmasından ileri gelir:

Anlaşılır anlaşılmaz heyecan veren ruhsal durumlar, kaynaştığımız sevinçler, üzüntüler, görenlerde üzücü şaşkınlıklar, korku ya da acıma uyandıran tutkular ve kötülükler; nihayet duygusal titreşimlerle ruhtan ruha yayılan duygular vardır diyorduk. Bütün bunlar yaşamın özünü ilgilendirir; bütün bunlar ciddidir, hattâ kimi zaman trajiktir. Komedya, ancak başkalarının artık bizi heyecanlandırmadığı, duygulandırmadığı yerde başlayabilir; hem de *toplumsal yaşama karşı bir katılma* diyebileceğimiz yerde başlar (...) [Toplum], korkulacak bir aşağılama olasılığını herkesin üzerinde dolandırır. (71)

Komedya, “ince sızma, bileşme ve kaynaşma” gibi temel yüklemelerle yayılan duyguların kesildiği yerde kendisini gösterir. “Ne kımıldayacak yeri ne de duygulanacak durumu” kalmamış bir insan topluluğu içerisinde değer görür. Bir tür genişleme noksanlığı gibi de anlaşılabilir; yer darlığının sonucu, yerini ve haddini bilme çağrısını da içerisinde taşır. Başka türlü bir arada olmak zorlaşabilir: “Herkesi herkese yeniden uyumlu duruma getirmek, nihayet sivrilikleri gidermek”, komik temsillerin esas amacı gibidir (91). Bergson için, bir yandan da komedyen ya da nüktedana gülmek, kendilik kaybını onarmanın yolu gibi de anlaşılabilir. Ama böyle bir kendilik, her zaman için daha

büyük bireyliklere, sözgelimi topluma karışmak içindir: “Yumuşak, sürekli değişken ve canlı olan şeylere karşı katı, basmakalıp, mekanik şeyler, dikkate karşı dalginlik ve son olarak özgür etkinliğe karşı özdevinim... İşte özetle gülme bunların altını çizer ve bunları düzeltmek ister” (69).

Toplum, bizden uyumlu olmayı, katılığımızdan kurtulmamızı isterken, biraz da hazır toplumsal kalıplardan sapmayı belirler ve tepki olarak güler. Bir başkasına bu şekilde gülmek, onun kendi tekil varlığına dönmesini telkin etmez. Orada gülmeceye neden olan, yapısal uyumsuzluktur; dilin yöresel bir şiveyle telaffuzu, mutena bir beden diline sahip olmamak, alt sınıf insanlar gibi davranmak, yazmak, konuşmak gibi. Gülmecenin ayar vermesi, “sağduyu”ya çağırması beklenen sapma, esneklik kaybı, mekanizm veya “kuşkulu katılıklar” özünde yapısal bir onarma girişimidir. Sağduyu, karmaşıklaşan bir toplum yapısı içerisinde “kıvrılmayı” bilmektir. Etrafını dolduran insan kalabalığı ve nesnelerin “kıvraklığına göre kendisini tam olarak ayarlayan zekânın bir kıvraklığıdır, yaşama karşı gösterdiğimiz dikkatin devingen sürekliliğidir” (93).

Bu nedenle bir komedyayı, “eylem” değil de “jestler” doldurur. İplerinden bir kukla gibi yaşama bağlanmış köşeli insanlar çizilir. Eylem, bir bireyin mizacını yansıtırken, jestler, yapısal bir kuralın sabitlenmiş hareketleridir. “Eylem kendisini esinleyen duyguyla orantılı” olsa da, jestler “istem dışı, otomatiktir” (75). Karakterin eylemine karşılık, tiplerin jestleri öne çıkar. “Kendi karakterini katılaştırmak, (...) kendinden kopmak, sanki daha önceden hazırlanmış bir çerçevenin içine girmek, (...) nesnelerle ve kendisiyle doğrudan doğruya iletişim kuramayan, (...) kendisiyle bilinci arasına kalın bir perde girmiş” komik tipin temel çabasıdır. Bu tipleme, “kişinin bireyselliğine ayrılmaz bir biçimde bağlı olmayan, ortak denilebilecek tuhaflıkları” cisimleştirir (78, 87); “ruhun ortalama bir bölgesine” yerleşmiş, “soyutlama ve genellemeleri” bedenleştirir. “Tragedya kahramanı türünde eşsiz, ayrı bir insan” değildir. Tragedya ile komedyaya

arasında birinin bireylere diğ erinin tür lere bağı l olması" gibi temel bir fark vardır. Bireyleri kendi olmaya çağ ırmak, vicdani bir yüklem iken, tür ün bir parçası olmaya çağ ırmak ahlâki bir eylemdir. Tragedya, kiş iligimizdeki "trajik bir öğ eyi", "gizli bir bölümümüzü" bize gösterirken, komedya tür le olan ortaklığ ımızı, yapısal uyuş malarımızı ortaya serer. Tragedya, "derin çek me ve itmeler, tümüyle denge bozulmaları, nihayet tutku dediğ imiz ruhun elektriklenmesi" gibi ruh ve duygu halleri içerisinde, yine tür ün kendisini duyurduğı bir "dramın" içerisine çek ilir. Trajik kahramanın temel yüklem leri, hamleli ruhu, muayyen davranış lara, sağ duyulu iletişim yollarına yönlendirilir.

Kendiyle iletişim kurmak genel bir başarısızlık olduğ unda, komedi genelleş ir. Bergson için, sanatkârın yaptığı da bu kayıp bağlant ıyı onarmak; kaybolmuş kendilikleri, karakterler çizerek vicdani bir sorumluluk gibi yaş ama katmaktır. Örneğ in Dostoyevski karakterleri farklı şek illerde çizilmiş kendiliklerdir. "Kendi bireyliğ imiz için bile bireyselliğ imiz bizden kaç ar". Sanat da bu durumda yeniden "genellikler ve semboller" kazandırmaz yaş amlarımıza: "İster resim, ister heykeltıraş lık, ister şiir ya da müzik olsun, sanatın tek amacı pratik bakımdan yararlı imgeleri, hem saymaca hem de toplumsal olarak benimsenmiş genellikleri, kısacası, gerçekliğ in kendisiyle karşı karşıya gelmemiz için bu gerçekliğı bizden gizleyen her şeyi uzaklaşt ırmaktır". Bunu ise "ruhumuzun en derin yerlerinde titreş me anını bekleyen bir şeyi sarsmaya sürükleyerek" yapar (81). Bu sarsıntıyı mümkün kılacak yüklem leri kazandırır bize.

YÜZ'ÜN ÖĞRETİSİ OLARAK ADALET

Emmanuel Levinas, başkasının varlığı üzerinde temellenen bir “etik” kavramının sınırları üzerine düşünür. Bir eserinden diğerine bu konuya odaklanır. Yapıtı, başından sonuna bu temel mesele etrafında şekillenir. Hem bir kitabından diğerine hem de aynı kitap içerisinde çok fazla tekrara düşmüş gibi görünür. Hayatı boyunca aynı başlığa takılıp kalmış gibi, bu tür tekrarlarla genişleyen bir yapıt ortaya koyar. “Başka”, “aynı”yı nasıl “rehin” alırsa, ona musallat olan bu büyük başlık, hem muh-teva hem de biçim olarak tümüyle farklı bir çalışmaya imza atmasına izin vermez. Levinas’ın yazdıkları, söyledikleri, bu gizemli başkalığa maruz kalmış olmanın sonuçları gibi ortaya çıkar. Kimi zaman, neredeyse kelimesi kelimesine aynı cümleyi kurarken, meramını daha anlaşılır kılma çabasından çok, kendisini rehin alan ve onun ağzından konuşan bu başkasını dillendirir gibidir. Aralarındaki, biraz da gönüllü bir beraberliktir. Rehine, rehin alanla duygudaşlık kurduğunda, iki taraf arasında bir Stockholm Sendromu da başlamış olur.

Levinas’ın, başka yazar ve düşünürlerde az rastlanacak türde devamlılık ve kararlılıkla ortaya koydukları, onun temel mese-

lesine ortak olmayanlar için ilginç ve eğlenceli olmaktan uzak görünür. Yazdıklarını daha iyi anlayabilmek, duyabilmek için, başkasıyla kurduğu gönüllü etkileşimi paylaşmak zorunludur. Levinas için, en gündelik etkileşimde dahi bu sorumluluk kendisini duyurur. Jacques Derrida, ölümü ertesinde yazdıklarında, başkasıyla düşünür arasındaki rehinlik ilişkisini ortaya koyar. Sözgelimi hat kesilmiş gibi sürekli, "Alo Alo!"larla bölünen telefon konuşmalarından söz eder. Her durumda, karşısındakinin "sessizlikte kaybolması"na yönelik bir "kaygı"yla davranır. Her cümle arasında, "diğer taraf yerinde mi" diye yoklar. Hattâ cümle ortalarında bile bunu yapar. Sanki bu söyleşi bir kez kesilirse, başkasının izine, sesine, suretine bir daha ulaşılamayacakmış gibi kaygılanır (1999: 9). Bu söyleşiyi yürüttüğü varlığın kendisine çok esaslı bir şeyler dillendirmesini de beklemez; bu sırada "söylenmiş" (*le dit*) olanın dışında, başkasının sözü gibi "söylenen" (veya "söylenegelen" gibi de tercüme edilebilecek olan *le dire*), içi boş bir konuşma, karşılıklı bir sessizlik de olsa, karşıdaki kendisini tekrar da etse, bu söyleşi sürdürülmelidir. Ta ki taraflardan birisi sonsuza değin sessizleşene kadar.

Levinas, bu rehinlik hali içerisinde yazıp, konuşup, düşünürken, başkasıyla söyleşisi sırasında temellenen etik, kendi yapıtında da karşılığını bulur. Rehinlikten kurtulmuş bir metin, hazır bilgi, işaret ve imgelerle inşa edilir. Başkasıyla, biteviye söyleme edimine ve tekrarlara neden olan bir temastan uzak durmak, daha "bütünlüklü" yapıtlar ortaya koymaya yardımcı olabilir. Ancak böyle anlatılarda, bilgi ve imge biçimlerini temellendiren başkasının izi çoktan kaybolmuştur. Başkasının "yüzü katılaştığında", izleri kaybolup bir maske gibi yüzü üzerinde "dondduğunda", bütünlüklü, varlıkbilimsel (ontolojik) yaklaşımların parçası bilgiler, imgeler, öğretiler, yapıtlar ortaya çıkar. Levinas, "Batılı felsefe" geleneğini, bu türden 'ikincil' bir düşünme ve yazma yolu sayar. Ona göre, biraz Martin Heidegger, özellikle "ontolojik fark" bahsiyle bu çevrimin dışına çıkmaya yaklaşmış olsa da, onun varlık tanımı da, belli bir yer-

den sonra başkasının yüzünü gösterdiği “sonsuzluk”la bağlarını koparır.

Etik ilişkide, başkasına sabırla kulak veren “metafizik özne”, dünyasında yer açtığı bu varlık tarafından zamanla rehin alınır. Diğerine sadece düşüncesiyle değil, konukseverliği, maddi manevi olanaklarıyla “yönelen”, bir süre sonra onun sorumluluğunu alır; ona “maruz kalmayı”, “taciz edilmeyi” (*persécuter*) göze alır. Konukseverlik, rehinliğe hazırlık sayılabilecek, “huzurun kaçması”, “aklın takılı kalması”yla (*obséder*) sonuçlanır (1998: 121). Özne, kendi içerisinde, dünyasında yer açtığı, evine çağırdığı başkası tarafından ele geçirilir. Başkası, bu bağlantı içinde kendi olmama mani olur. Bu rehinlik, başkasının yüzü görününce başlar. Başkası, bir başka bireydir. Kendisine ait çizgileri yansıtan bir mizacı vardır. Bu yüz, “iz”lerle çizilir. Yüze bir ferdiyet kazandıran izler, “kırışiklar” gibi de anlaşılabilir (94). Kırışiklar, nasıl yüzdeki yaşlanmayı ve ölümlülüğü ima ederse, izlerin bir yüz yaratması da çizgilerin geri çekilmesi veya silinmesinin habercisidir. İz, farklı bir zamanda yaşam süren başkasının, yer ve biçim değiştirmesinin işaretidir. Bu değişim, “söylenen”de “ifadesini” (*expression*) bulur”. Levinas, ifade kavramını kullanırken, sözü ve görüyü hem birleştiren hem de aşan bir duyumdan söz eder.

Yüz, söylenende ima edilen izler çizilip tekrar silindiğinde açığa çıkar. Yüzün açığa çıkması kadar silinmesi de başkasının belirtisi gibi anlaşılabilir (14). Başkasının hatırası olan bu yüzler, çizildikçe bir yandan da silinirler; benimle zamanda bir güncelliğin hatırasına, geçmiş parçasına dönüştürülemezler. Ancak yüzde duyulabilir olan izler, başkasının en “sıcak” belirtisidir. Varlık ile bir arada bulunamayan iz, daha çok varlıktaki boşluğu ya da fazlalığı imler. Başkası, varlık şeklini almadan kendi izlerini siler; ardında varlık alanında temalaştırılamayan bir tür “gizem” bırakarak kaybolur.

Varlık alanı tüm izlerden temizlendiğinde, “düzgün” ve “temiz bir toplum” ortaya çıkar. Toplum içerisine çıkanlar, “yüz-

lerini temizler", "geceyi yıkarlar". Çıplaklığından kurtulmuş, "giyinik", "maske" ardına saklanmış olarak katılmanın zorunlu olduğu toplum, bozucu, kirleten izlerin tümüyle kaybolmuş olmasıyla mümkün olur (1988: 22). Başkasının izlerinin ve dolayısıyla yüzünün açığa çıktığı bir alanda benliklerin kaybolması gibi, toplum, bilinç, politika, dil, sanat, din de olanaklı olmaktan çıkar. Sonradan izler, ışık altında görüngülere dönüşüp, işaret, yazı, resim, imge, konuşma, *logos* halini aldığı anda, orada mutena bir yaşam kurmak olanaklı olur. Bu yaşam alanı ardında başkasının unutulması, onun farklı bir zaman duyusu yaratan izlerinin silinmesi, toplum ve birey sağlığı, özgürlüğü, mutluluğu için zorunludur.

İzlerin ve dolayısıyla yüzün varlığı, yapılaşmamış, şekil bulmamış, "anarşik" bir ilişki bağlamının varlığını imler. Yenilenmeye muhtaç bir adaleti, toplumu, vicdanı, politikayı işaret eder. Ne konukseverce ihtimam gören ne de yok edilen izlerin ve yüzlerin varlığı, hakları teslim edilmemiş, gereksinimleri karşılanmamış "başkaları"nın belirtileridir. Levinas, mutena bir yaşamda, bu izlerin sorumluluğuyla donanacak metafizik özne varlığının olanakları üzerine düşünür. Böyle rahatı yerinde görünenlerde teşekkül eden bir yaşam, ilginç şekilde kendi rahatsızlık biçimlerini de içerisinde barındırır. Aynı yaşam, başkasının izlerine, yüzlerine kulak kabartacak metafizik özne konumlarının temellerini, koşullarını veya şevkini de içerisinde taşır.

Şimdiye ve buradaya karışmayan iz güncellikte silindiğinde, arkasında temalaştırılamayan bir gizem (*intrigue*), çözüme açık olmayan bir hatıra bırakır. Bu iz, "söylenmiş" olana, işaretlere, dilin inşa edildiği malzemelere dönüşür (Visker, 2005: 102); başkasının yüzüne ait bir çizim, desen gibi ortaya çıkar; "Tanrı'nın izleriyle" beraber gelir. Kendi izlerini, yer ve şekil değiştirdikçe silen, hiçbir imgeye, ikona, surete sığmayan Tanrı'nın sildikleri, başkasının yüzü gibi belirir. Tanrı, bu durumda mutlak başkalık edinir. Tanrı'ya ait boşluğa yakınlaştıkça, izler

mutlak bir gizem altında kalır. Bu işaretsiz, izsiz, imasız yakınlık, Levinas'ın ifadesiyle “var”ın muhitidir. Burada hazır durum ve bilgiler tümüyle işlevsiz kaldığından, var'ın içerisinde, başkasının öğretisine ve dolayısıyla rehinliğine açık olarak var olmaktan başka çare kalmaz.

Levinas, muhtemelen Merleau-Ponty'ye göndermelerle, farklı “duyumsallık” şekilleri yaratabilen bir varlık tasavvuru geliştirir. Başka, benim duyumsal olanaklarıma, gözeneklerime dâhil olarak, kendisini nasıl duyabileceğimi, dokunup, görebileceğimi dile getirir; kendisini duyururken ifade eder. Bu öğretisi olmadığında, var'ın karanlık ve ifadesiz dünyasında sabırla beklemekten başka bir yol kalmaz. Var'ın muhitinde, Tanrı, en ikonkırıcı tasavvurlarda bile rastlanamayacak kadar suretsiz ve sıfatsız kalır. İkonlar, varlık izlerinin idoller şeklinde sabitlenmesidir; kutsal başkalıkla, var'ın dünyasıyla “mineral” düzeyde bir bağlantının “yeniden üretimi”dir (1998: 187). Bu şekilde “temsili edilen” izler, yeni bir zamanda buluştuğum başkasıyla eşzamanlı nesnelliğin parçası olur. İkimizin de adaletli şekilde var olabileceğimiz bu yeni zamanda, izler ve yüzler silinir, “anakronik ve anarşik” bir geçmişin parçası olarak tekrar kaybolurlar. Ama şimdiki zaman, bir öğretisi ya da bilgi biçimi olduğunda bu izler temalaşır, adil işaretlere, imgelere, temsile ve nesnellik şekillerine dönüşürler. Başkası, filmlerde adaleti tesis edip kutlamalara katılmadan ayrılan bir kahraman gibi, ne kadar zaman süreceği bilinmeyen daha adil bir dünyayı arkasında bırakır.

Kimselerin hatıralarında yer tutmayan izlerin çizdiği yüzler, varlığın temsili ya da sunumu değildir. Yüzün ardında, ötesinde kayıp bir varlık saklanmaz: “Yüz, kendisinin izidir” (92). Bir çeşit “söyleme” edimi gibi, “söylenen”in imasıyla “çizilen ve silinen” izler, bir araya geldiklerinde yüzü yaratırlar. Kendisini, izler peşinde bulan konuksever özne, başkasına yaklaştıkça ve onunla “duyumsal” şekilde bağlantı kurdukça, bu imaları duyar. İzlerin ve yüzlerin taşıyıcısı duyumsal bedene değen başkası,

seslenerek gereksinimlerini dillendirir. Kendisini hayatta tutmaya kararlı olduğundan, bazı “komutlar” verir. Yüzün açığa çıkması, biraz da bu gereksinimlerin ifadesidir. Başkası, her zaman maddi bir şekilde, maddi manevi ihtiyaçları son bulmayan, kendisini güvende görmeyen, çıplak bir varlık gibi bana seslenir. Spinoza gibi söylenirse, kendi hayatta kalma bilgisini, *conatus*'unu benimkiyle birleştirir. Bana, izleri veya yüzüyle kendisini duyuran başka, aşkın ya da ideal bir varlık değildir. Yeryüzünde kendi gereksinimlerine karşılık arayan bir başkasıdır. Benim konukseverliğim de bu yüzden maddi sonuçları olan bir eylemdir.

Başkasının izleriyle çizilen yüz, gören ve anlayan benim tasavvurlarımın, soyutlamalarımın ya da tefekkürümün sonucu değildir. Tersine “başkasının beni görmesi”, kendi özel duyumlarıyla bana değmesinin karşılığıdır. Yüz açıldığında, başkası ve ben aynı duyumsallığın, ortak bir *conatus*'un iki farklı yüzü oluruz; ortak bir bedeni, Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, “et”i (*la chair*) paylaşıyoruz. İz bırakan başkası, sadece benim evhamlı yönelim ya da arayışlarımın sonucu değildir; başkasının bana “kenarlarını”, dolayısıyla silüetini, mizacını duyulur kılmasıdır. Onun kendine özgü çizgileri veya izleri, “görünmezlikte”, dokunuş ve sesleniş şeklinde ortaya çıkar. İzlerin bir desen gibi ortaya çıkardığı kenarlar, maddesel bir varlığa aittir. Yüz de bu çizgilerin muhtemel bir değişkesidir.

Sadece yüz değil, kaba etler de böyle kenarlara sahip olabilir. Bu çizgiler görüldüğünde, ben ve başkasını ayıran, benim bütünlüğümünden artakalan ama beni artık koruyamayan, dışarı ve içerisi arasında duyumsal bir yüzey yaratan “ten” açığa çıkar. Ten, benim çıplaklığımın, başkasınıninkiyle buluştuğu dar bir aralıktır. Başkasının içime zorlanmadan nüfuz edebileceği, “yaralayabileceği” dayanıksız bir yüzeydir. Bu yüzden, başkası konukseverliğime güvenerek yüzünü açtıkça beden yüzeyimi zorlar ve oradan yaralanırım. Özgürlüğümünden, kendiliğimden artakalan son sınırın, farkımın işareti tenimden içeri girdikçe,

başkasına olan rehinliğim sonucunda ben bir başkası olmaya başlarım. İçimdeki ruhsal veya bedensel varoluş dışarı çıktıkça, tümüyle başkasının görüş alanına girdikçe, yaram da genelleşir. Başkasına “teşhir edilen” ten, başkasının bakışına, nazarına maruz kalmış gibi yaralanır.

Üçüncünün Adaleti

En başta metafizik bir arzuyla ve kısmen de zevk arayışıyla yarınlıştığım başkası, beni yaralayan bir yakınlığa sokulur; hat-tâ bana yapışabilir. Bu sırada açılan yaralar, başkasının kendi öğretilerini işaretleme yollarıdır (1998: 108). “Yara”, içerisinde bir şey kalmayanın, içi dışına çıkmış olanın “dışbükey” bir varlığın dünyasıdır. “Yüzün çıplaklığı tarafından yaralanan” benim işaretimdir (Bernasconi, 2003: 144). Başkası tenimden nüfuz ederek, içimi rehin alarak, “oyarak”, bendeki dirim kaynaklarıyla kendi yaralarını sarar. Bu yakınlıkta şekillenen etik ilişki sürdükçe veya araya üçüncü ya da adaleti inşa edecek ortanca varlık dâhil olmadıkça, yaralarım “iyileşmez”. Levinas, benliğin bu şekilde boşaltılmasını, içinin yok edilmesini “kanama” olarak tarif eder. Bu ifade, tam olarak metafizik bir soyutlama sayılmamalıdır. Örneğin başkasına maruz kalan Beckett’in anlatı kişileri de sıklıkla kapanmayan yaralarından, ağırlarından söz ederler. Başkası, kendiliğimde ve bedenimde açılan yaraların aynı’nın güvenli tarafına geçerek onarılmasına, iyileşmesine izin vermez. Kendi, konukseverliğin gereği başkasının tarafında kaldıkça, misafirine gösterdiği ihtimama ara vermediğinde, rehinliğinin belirtileri olan yaraları daha da derinleşir.

Levinas’ın başka dediği, soyut veya maddesiz bir canlı değildir; bedenleşmiş, yaşayan bir varlıktır. Çoğu zaman, “başka bir insan” olduğu imasını doğrular; sözgelimi bir yetimdir. Yaşayan bu varlığın gereksinimleri de çoğunlukla anlaşılır, duyulur niteliktedir. Ancak gönüllü bir rehinlikle onun maddesel gereksinimlerini karşıladıkça, vicdanım rahatlamaz, metafizik arzula-

rım tatmin olmaz. Tersine, başkası benim “ağzımdaki ekmeğe” göz diktikçe, açlığım daha da artar. Levinas, bu olguya açıklık kazandırmak için eski bir Yahudi deyişini hatırlatır: “Başkasının maddi gereksinimleri, benim manevi gereksinimlerimdir” (Cohen, 1986: 24). Başkasıyla yüz yüzelikle, yakınlıkla, onun dillendirmediği beklentileriyle şekillenen etik, benim hilafıma gerçekleşir. Etik bağlanış sürdükçe, karşılıksız verme tavrı “üçüncü” bir varlık ya da konum araya girene kadar devam eder. Başka olana “komşu” yine bir başkası olarak üçüncü ortaya çıktığında, yüzünü gösterdiğinde, başka olanla yüz yüzeliliğim, yakınlığım kesintiye uğrar; kiminle yüzleştığım, baktığım ya da sesine kulak verdiğim belirsizleşir. Üçüncünün açığa çıkması, başkaları ve benim yer aldığım bir topluluk içerisinde adaleti yaratır.

Levinas, üçüncüyü tarif ederken, basitçe ikiden fazla insanın bir arada olduğu topluluklardan söz ettiği duyusunu yaratır. Üçüncü, başkalarının da dâhil olduğu topluluğun üyelerinden birini diğerinin insafına terk etmemeye kararlı, ortaya çıkması muhtemel şiddeti azaltmaya dönük adaleti cisimleştiren bir varlık gibi duyulur olur. Onunla birlikte, başka'ya olan sorumluluğum bundan sonra diğer “başkaları”na paylaştırılır; öznenin ilgisi bölüştürülür. Üçüncü, sadece adaletin değil, toplumun, bilincin, dilin de ilkelerini, yasalarını güvenceye alır. Beni tekrar başkasından güvenli bir uzaklığa çeker; başkaları ve benim aramdaki mesafeleri, yasal sözleşmelere göndermelerle yeniden düzenler. Ama başkası uzaklaştıkça etik ilişki de zayıflar, yasaların erimine girerim; ışık alan, sarı ve düzenli bir zaman ve uzama yeniden çekilirim. Başkanın yarattığı rehinliğim aranır, aynı olanın huzuruna yaslanırım. Üçüncü, başkasının zamanından kurtulup, toplumun diğer fertleriyle eşzamanlı olmamı sağlar. Böylece anarşik (*an-arche*), temelsiz bir söylem'in, ben ve başka arasındaki kapalı ve etik nitelikte bağlılığı belli bir ilkeye, temele, *arche*'ye bağlanır. İlkesiz söylemeyi, bazı kaideleri veya dilbilgisi olan bir konuşmaya, yazmaya tâbi kılar.

Bir bakıma başka birisinin Yüz'ü bizi üçüncü bir tarafla ilişkiye taşır; Başka ile olan metafizik bağlantım, Biz'e dönüşür ve bir Devlet'e doğru, evrensellik kaynağı kuramlara ve kurallara doğru. (1969: 316)

Bir çeşit kendi olma biçimi olarak "etik özne" ile başka'nın kapalı, mahrem ve tek taraflı bağlantısı, üçüncünün katılımıyla aralanır ve çok farklı varlıkların bir arada yaşamasına uygun bir düzen ortaya çıkar. Üçüncü, politik bir dolayımın da nesnesi olur. Onun yardımıyla, "anarşik bir etik'ten adaletin ve politikanın muhitine geçiş" olanaklı olur (Simmons, 1999: 83). Ben'in başka olana dönük sorumluluğunu kısıtlayan, beni tekrar özgür bırakan, soluk almamı sağlayan bir kesinti, aralanma, boşluk yaratır. Bu sırada ortaya çıkan adalet, başkasının öğretisini yadsımaz; etik bağlantı olanaklarını bozmayan, kısıtlamayan, "yozlaştırmayan" bir açıklığı da barındırır. Adalet, benim başkasına olan yönelimimi engellemez. Etik her zaman adaletin bir yüzünü oluşturur; yasaların bir yüzünün, kamu vicdanından ayrılamayacağı gibi. Başkasının varlığını unutan yasa, vicdansız bir hukuk olur. Bu durumda, yasanın temelde birbirlerinin şiddetine karşı koruduğu taraflar ortadan kaybolur. Böyle bir yasanın koruduğu şey, düzenin, devletin kendisidir. Orada etik ve adalet birbirleriyle karşıtlaşır.

Adaletle bağlarını yitiren politika, kendi haline terk edildiğinde, "tiranlığa" yönelir; "politikaya yaşam veren ben ve başkasının şeklini bozar"; evrensel bir yasa gereği, *in absentia* onları yargılar (1969: 294). Üçüncünün temellendirdiği politikanın ise, adaleti hep kendi ufkunda tuttuğu varsayılabilir. Adaletsiz politika, saf bir şiddet ve bastırma aracıdır. Etik ilişkiye karşıt şekilde, benim başkasını ezmeme, onu rehin almam için yaratılmış bir araç olur. Adalet, politikayı "kendi haline" terk etmemelidir. Politik eylemleri, görünür ve mevcut olmasa da, yargılamayı sürdürmelidir (Derrida, 1999: 97). Çünkü başkaya, başkalarına, komşularıma ve bana, hep beraber sorumlu bir şekilde yaşayabilme öğretisi olarak adalet, etik bağlantı yok

olduğunda, hukukun keyfi nizamlarına dönüşebilir. Adaletin zorunlu “ilk şiddeti”, beni başkasının rehinliğinden kurtaran, başka'yı başkaları'yla uyumlu olmaya zorlayan şiddeti, adalet ve etik ayrıştığında ilkesiz biçimler alır. Ben ve başkasını, daha kötü olanlardan koruyan şiddet, nedensiz bir cebir halini alır. Etik ilişkide hilafıma süren, bana eziyet eden bu sorumluluğu onarmak adına yüzünü gösteren üçüncünün varlığı üzerine temellenen adalet, tekrar başkalarını unutmama, onlara kayıtsız kalmama veya onları yok etmeme hizmet eder.

Etik aydınlıkta, ışık altında, gözlerin ve bakışların eriminde şekil bulamaz. “Geceye karışan” başkasının yüzünü “kulaklarıyla gören”, “gözleriyle duyan”, bedenini duyumsal bir kaynak gibi başkasına sunan etik özne, bu sırada başkasının öğretisinin biçim ve muhtevasını anlayamaz, yüz yüze geldiğinden ne öğrendiğini salimen bilemez. Ancak onu üçüncü veya “ortanca” gibi bir varlık yardımıyla, kavram ya da soyutlama gibi çekip tekrar ondan uzaklaştığımda, bu beklentisiz yönelimin bakiyesini görürüm. Böyle bir yolculuktan arta kalan adalet, yenilenmiş yeryüzü, toplum, ahlâk, başkasını temalaştırmaya yardımcı olur; söyleneni söylenmiş eklemlen, temel yüklemeleri sıfatlara ve isimlere tercüme eden bir dil olabilir.

Ben'in rehinliğinin “eşiği” olan yüzyüzelik aşamasında, “üçüncü, Başka'nın gözleri içinden bana bakar” (1969: 211). Adalet, ben'in dayanma sınırını da işaretleyen bu eşikte ortaya çıkmadığında, başkasının rehinliği şiddet içeren bir bağlantıya dönüşür. Üçüncü, eşitsiz bağlantılar halinde, birini diğerinin şiddetine maruz bırakan ilişkileri düzenlemek üzere ben'in karşısına çıkar. Üçüncü, başkası gibi görünmez ama “çağrı”sı duyulur, bana seslenir. Ben ve başka'nın arasına girip, tek taraflı bir yakınlığı rıza ya da şiddet yoluyla “bozar”. Ama bu yakınlıkta, yüzün hatırasıyla, başkasının iziyle, çağrısıyla yaratılmış etik öğretiyi içerisinde taşımaya devam eder. Bu hatıra ve iz kaybolduğunda, keyfi şiddet içeren adaletsizlik ortaya çıkar:

“Adalet ve adaletsizlik, özgürlük üzerinde uygulanan bir şiddeti önvarsayar” (1987: 31).

Etik ilişkide, yakınlaşmadaki kesinti, ben, başkası, üçüncü ve başkaları arasındaki mesafeleri eşitlik içerisinde yeniden düzenlemeye dönük bir manzumeyle sonuçlanır. Adalet söylemi, fazla yakınlaşmış olanları, zor kullanarak yeniden uzaklaştırmaya, konumlandırmaya dönük bir muhtevayla şekillenir. Üçüncü, etik ilişki sırasında karşılıksız veren, konukseverce başkasını içeri kabul eden, rehin tutulan benim haklarımı yeniden vermek üzere araya girer. Adalet, beni tekrar özgür bırakmaya, kendi varlık alanıma, evime, sorumluluklarımı gevşetmeye çağıran edimsel bir söylem gibi ortaya çıkar. Bu şekilde beni ve başkalarını, karşılıklı, tek taraflı olmayan ve dayanışmaya dönük bir şekilde konumlandırmaya yardımcı bu söylemin de yardımıyla “toplum” ortaya çıkar. Adalet, ayrı duranları ya da fazla yakın duranları, doğru ve akılcı mesafede durmaya, yeniden “bütünlük”ün parçası olmaya çağıran bir güç alanı yaratır.

Üçüncünün varlığıyla şekillenen adalet toplumun da varlık koşulu olur. Bütünlüklü toplumlarda ben ve başkası, ben ve komşum aracısız bir şekilde yüz yüze durmazlar: “Toplum, kaçınılmaz olarak üçüncü bir tarafın varlığını içerir” (1987: 32). Üçüncü ya da ortanca türünden kavram ya da varlıklar dışlandıklarında, toplum bir cemaate dönüşür; kapalı bir topluluk olur. Bir zamanlar rehin alınmış fertlerin dramı üzerinden temellenen böyle bir topluluk, kendi dışındakine, farklı bireyliklere açık kapılar bırakır. Bir bütünlük arayışıyla kapanması, çelişkili şekilde kendi sonunu hazırlar. Toplum, kendi dışındaki sonsuzluğun varlığı sayesinde, eksikliklerini, boşluklarını imleyen bir dışarıyla olanaklı olur. Üçüncü, kendi içine kapanmak isteyen bireyler ya da küçük toplulukların ortasına girerek, onlar arasındaki “mahremiyete” karışır. Böyle bir girişimle herkes doğru mesafede durabildiğinde, modern anlamıyla bir toplum ortaya çıkar (1987: 30). “Üçüncü kişi”, sadece toplumsal ilişkilerin arasına değil, dinsel yaşamın Tanrı ve kulları arasındaki

yalnızlığa ya da aşk ilişkilerinde dışa kapalı çiftlerin arasına da girebilir. Basitleştirmek gerekirse üçüncü, her ilişkideki muhtemel eşitsizlikler, kapalılıklar zuhur ettiğinde varlığını duyurur. Rehin alınmış olanın çağrısına cevaben bir görüngü gibi ve başkasının ya da benim *conatus*'uma cevaben yüzünü gösteren bir başkasıdır.

Metafizikçinin Eylemi

Kapalı ve eşitsiz ilişkiler içinde bana eziyet eden, beni kendi dünyasına kapatanın yanı başında gelen bir başka yüz, komşunun komşusu gibi açığa çıkan üçüncü, mesafesiz ya da çok uzakta, bağlantısız ve kayıtsız duran varlıkları, belli bir ilkeye, ölçüye göre yeniden konumlandırır. Dağınık ilişkilerden tekrar bir "bütünlük" yaratan, sonsuzluğun, başkasının yarattığı kesikleri geçici bir zaman için onaran bir varlık ya da görüngüdür. Bütünlük'ün yırtılması, açılması, başkasının yüzü şeklinde sonsuzluğun duyulur olmasıdır. Böyle bir üçüncünün eylemlerine şekil veren etik, sonsuzlukla, ahlâk ise bütünlükle ilgilidir. Sonsuzlukta donup kalan yüz, bütünlüğü yeniden temellendirir; benzer şekilde dili, inanç biçimlerini, işaretleri, bilinci de. Sonsuzluk, düşüncenin bilinçten, zihinden taşmasıdır. Dışarının, aşkın olanın yarattığı fazlalıklar şeklinde görünür. Sonsuzluk, görüngüler şeklinde ifşa edilmeyi bekleyen bir zaman ve yer parçası değildir. Özünde bir metafizikçi olan etik özne tarafından keşfedilirken yaratılmayı bekleyen geniş bir aralıktır.

Metafizik arzunun belli bir temada, işarete, kavramda, nesnede tatmine varması, metafizik eylemin son bulduğunu işaretler. Metafizikçinin arayışı bir söylemde, işaret düzeninde, bilinç yapısında, ya da bir müessesede son bulduğunda, arzu yok olur ve etik ilişki geri çekilir. Bu durumda etik ve metafizik, tüm bu alanları önceleyen ve onları temellendiren bir arayışın tarifi olur. Metafizik bağlantı yoluyla ve metafizikçinin eylemiyle yaratılan etik ilişkinin verimi olarak adalet dolayımıyla,

her varlığın kendi dışındakilerle, başkalarıyla kurdukları uzaklıklar yeniden düzenlenir. Etikle bağlarını koruyan adalet, belli bir mesafede ayrı duranların, biraz da keyiflerince sıralanmış ve hizalanmış olanların, *logos*'un ölçüsüne tâbi kılınmasını mümkün kılar. Adaleti yerleştiren üçüncüyle beraber, farklı zaman ve yerlerde söylenenler söylenmişe, dilin kurallarına bağlanır. Böylece, söylenenlerin çoğulluğu, nedensizliği belli bir dilbilgisine ve işaret düzenine eklemlenir; toplum ve bireyin tâbi olduğu anlamlı ve şekilli sözün koşulları yaratılır. Üçüncünün belirişi, söylenenlerin çoğul ruhunu taşıyan bir adalete biçim verir (1998: 159). Ben ve başkasının kapalı, mahrem, kendi diline sahip yakınlığı aralanınca, ortak bir görü ve kanı alanı ortaya çıkar. Söylenenlerin söylenmişe, *logos*'a tercüme edilmesi bir tür kamu vicdanı yaratır. Kolektif mevcudiyete, ortak olana katılımın koşulları yaratan üçüncü, ayrı duranları bağlantı içerisine sokup, yan yana getirirken, onları bir yandan da bazı değerler etrafında toplar; "ortak bir fikir, ortak bir çıkar, çalışma, bir yemek" gibi (1988: 22).

Üçüncünün ortaya çıkışı, Levinas için aynı zamanda "görünüm"ün başlangıcıdır. "Toplumsal yaşamın etrafında başladığı" üçüncünün belirtisi olduğu adalet, bilinç, dil, politika ve birçok başka yapının koşulu olarak söylenen söylenmişe tercüme edildikçe, sadece ortak söz değil ortakduyum (*consensus*) da ortaya çıkar. Ortakduyum alanında ben ve başkası arasındaki kapalı ve mahrem alanda temellenen etik, erotik, estetik ilişkiler şeklinde kapalı kalmış sözler serbest kalıp, ortak bir alanda telaffuz edildikçe, görüngüler dünyası açığa çıkar. Işık altına taşınan sözler kadar görüngüler de ortakduyumunu besler (1998: 159). Ben ve başkasının yakınlığı, karşılıksız etik ilişkisi içerisinde söylenen, üçüncünün dolayısıyla ışık altına taşınıp, görüngü şeklini aldıkça, anlaşılır sözler, imgeler, görünümlere dönüşür. Görünümler, söylenenin âdeta kimyasal bir verimidir. Söylenenlere ışık vurduğunda, resimli ve sesli görüngülere dönüşürler sanki. Üçüncü, karanlıkta ve kapalı yerde yaşam bulan etik

bir yakınlığı bozarak, mahrem yerde birikmiş olanın açığa çıkmasına ve ortak ölçüler, nitelikler ve değerler halini almasına, adaletin ve politikanın, toplumun, aklın, dilin, bilincin parçası olmasına sebep olur. Varlık bu sayede yeniden bütünlük kazanır ve “söze ve bakışa dönük bir mevcudiyet” şeklinde açığa çıkar (1987: 61).

Ben ve başkasının bağıllığı içerisinde bir başka yüz gibi ortaya çıkan üçüncü, “kontrolü ele aldığı”, “adalet, toplum ve devlet, karşılaştırma ve mülkiyet, düşünce ve bilim, ticaret ve felsefe için ilkeler arayışı” da başlamış olur (1998: 160). Üçüncünün belirmesiyle, ben ve başkası arasındaki eşitsiz, karşılıksız ve bakışsız ilişki belli bir ölçüye, nizama taşınır, hizaya gelir: “Üçüncü tarafla ilişki, bakılan yüzle olan yakınlığa ait bakışsızlığın sürekli olarak düzeltilmesidir” (1998: 157). Bu aşama, “temsilin, *logosun*, bilincin, çalışmanın, varlığın doğumu”nu da işaret eder. Levinas, üçüncüden, bazen nesnel “nitelik”le, öznel “duygulanım”ın (*affection*) birleştiği bir “duyum” (*sensation*) nesnesi gibi de söz eder. Varlık’la var olanlar arasındaki ayrımın henüz gün yüzüne çıkmadığı bir duyumun öznesi ve nesnesi gibidir (1969: 43); benimle başkası arasına girerek, ilişkimizi belli bir ilkeye tâbi kılmak isteyen bir duyum. Ama bu sırada Varlık’ın hazır ilkelerine ya da anarşik bir ilkesizliğe, keyfiliğe gönderme yapmaz. Yeni bir duyum olduğu kadar, belli bir ölçüyü, izi takip ederek şekil bulan bir üçüncüdür. Gizemli bir varlık gibi görünse de, bazen de çok açık ve anlaşılır olduğu ortaya çıkar: “Aracı bir kişi, hakikat, dogma, iş, meslek, çıkar, ikamet ya da yemek” olabilir (1988: 57). Levinas, üçüncünün yüzü gördüğünde, “tüm insanlığın bize baktığını” dile getirir; sadece Başka’nın değil, tüm başkalarının ve benim dâhil olduğum bir insanlık. Üçüncü, bir ortakduyum gibi araya girdiğinde, insanlığın tek işareti, yine bir başkasının yüzü olur; herhangi bir “işaret veya imge değil” (1969: 211). “Üçüncü terim”, kendi başına anlamlı bir kavram ya da istenç kaynağı değildir. O da başka yüzler arasında bir başkası gibi görünür; örneğin komşu-

nun yüzüdür. Varlıkbilimsel bir kavram ya da kendilik değildir. Beni suçlayan ya da utanmama neden olan bir tür vicdan da değildir. Ama kendi bağlandığım yüzün dışında başka yüzlerin, sorumlulukla davranacağım başkalarının olduğunu işaret eder. Bu yüzden ilgimi ve özenimi bölüştürmeye dönük bir adalet gereksinimini kendi halinde yaratır. Yüzün sahibi kendilik sahibi olsa da, yansıması olduğu mizacını sergilemek için öncelikle gereksinimlerini karşılamak isteyen, maddesel, bedensel varlığı olan bir başkasıdır.

VAROLMA GÜCÜ: TEKRARLA GELEN FARKLAR

Gilles Deleuze, Spinoza'nın akıl yürütmesini takip ederek, çok genç ölmese, filozofun söylemesi muhtemel şeyler üzerine dersler verir. Onun tam yerine yerleştiremediği, “duygu” ve “fikir” ayrımları üzerine düşünür. “Spinoza’da *affectus* (duygu) var olma kuvvetinin, sürekli varyasyonudur” diye yazar (2000: 16). Duyguların ya da “temel tutkuların”, bir çeşit fikir sahibi olmaktan ortaya çıkması olanaksızdır. Neyi istiyor olduğuna dair bir fikir, hep duygudan önce gelir. Bu okumaya göre Spinoza için, var olan her şey genelleşmiş fikirlerdir. “Ruhsal otomat” olarak insan, belirli bir fikre yakalandığında onunla ilişkili bir duygu haline girer; bu fikirlerce işlediğinde farklı duygulara kapılıp, türlü yüklemeler icra eder. Bazı fikirler kederli, diğerleriyse neşe yaratan duygulanışlara sebep olur. Fikirlerle maruz kalan ya da ona mazhar olan otomatların, eyleme gücü artar ya da azalır. Bu sırada bir “varyasyon” üretilir. Özünde otomatın icra ettiği tekrarlar, her durumda aynı duyguyu yaratmaz. Varyasyon, bu durumda bir fikre kapılan otomatın temel yüklemi gibi anlaşılabilir.

Otomat, fikrin duyguya tercüme edildiği yerde bir çeşit kendilik bilgisiyle donanmış olur. Çünkü her var olan, belli bir fikrin yarattığı duyguyla ve onunla ilişkili var olma gücüyle ayırt edilebilir. Bir var olan, kederli bir duygulanışça kesintiye uğramadığı sürece, sürekli bir yetkinlik hali içerisinde türlü varyasyonlar üretmeye devam eder. Varyasyonlardaki kesintisizlik, bir tür “melodik üretimdir” aynı zamanda (16). Yetkinliği, var olma ya da eyleme gücü azalan fail, kendi olmaya ara verir. Bu sırada melankolik, bedbaht ruh hallerine kapılmasına da gerek yoktur. Yorgunluk ve onun neden olduğu kayıtsızlık hali de bu kesintinin nedeni ya da sonucu olabilir. Spinoza da zaten bazı duygu hallerini, ne sevinçle ne de kederle bağlantılandırır; yorgunluk, yılgınlık gibi durumlar, ruhsal ve bedensel yetkinlik artışını olanaksız kılar: “Bir beden yorulduğu ölçüde kötü karşılaşma olasılıkları artar” (40). Bedenin yatkinlikleri ve imkânları her zaman için ruhu da etkiler.

Sahip olduğum *affectus* ya da duygunun yarattığı varyasyon çizgisinde, neşeli ya da kederli bir şekilde eylerim. Hırs ve intikam arzusu gibi, keder veren durumlar da eylem kaynağı olabilir. “Duygulanma gücümü dolduran” etkenin nedeni ya da sonucu onun iyi ya da kötü olmasından bağımsızdır (30). Ama özellikle Spinoza’nın birinci dereceden fikirler dediği ve “karşılaşmaların tesadüfüne terk edilmiş” duygulanışlar, bende duygu patlamalarına ya da çöküntülere neden olabilse de, uzun erimli bir yetkinlik artışına neden olmaz. Bu sırada, kendi fikriyatımla, eylemlerimle aykırı düşen, tutarsız, akılsızca mecralara da savrulabilirim. İkinci ve üçüncü düzeyden fikirlerle desteklenmemiş böyle duygulanışlar, her durumda bir rastlantının eseri olur. Ne ile karşılaşacağımı kendim belirleyemem. Bu ise “ruhsal dalgalanmalara”, yetilerimde kararsız artış ve düşüşlere neden olur.

Kendi bünyeme faydalı karşılaşmaları (*occursus*) düzenleyici “öz fikirlere” sahip olmamam, bireyliğimin yaratıcı özü olan “hareket ve sükûn oranlarımı” tehdit eder. Bir kişinin yemesi-

ne içmesine dikkat etmesi ve kendisini denetlemesi gibi, kendi olmasının koşulu beden ve ruh oranlarını da korumak için öz fikirlerin sağladığı ön hazırlığa ihtiyacı vardır. Kendilik ya da bireylik, bu oranlardaki tutarlılık, süreklilik gibi anlaşılabilir. Özünde ayrılmaz olan ruh ve “bedenin bütün parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında belli bir hareket ve durgunluk oranının korunması, sürekliliğidir bireylik” (22). Kendi öz fikirleri olmayan bedenler (veya ruhlar), biraz da başka bedenlerin insafına terk edilmiş olurlar. Onların hız ve sükûn oranlarına uymak durumunda kalırlar. “Başka bir bedenin benim bedenim üzerinde bıraktığı iz” olarak duygulanışlar, kendi oranlarımla uyumlu yüklemeler icra etmeme olanak tanımayabilir. Bu uyumsuzluk, başkasının fikirlerine, fiillerine, arzularına tâbi olmakla sonuçlanır.

Bu tasvire karşı olarak, Nietzscheci denilebilecek bir başka bireylik, kendi ruh ve beden oranını bir güç istenciyle dışındaki varlıklara dayatır. Bu durumda, “bir bedenin başka bir beden üzerinde eyleyişi” hangi tarafa doğru gerçekleşiyorsa, o tarafta bir bireyleşme, özneleşme, kendilik şuuru ortaya çıkar. Nietzsche de Spinoza gibi, “gücün artışları ve azalışlarıyla” ilgilenir. Kendi olma biçimleri bu durumda, var olma gücünde artışla doğru orantılıdır. Dolayısıyla, etkin duygularla kendilik şuuru arasında bir koşutluk bulunabilir: “*Affectus*, birinin var olma kuvvetinin sürekli varyasyonudur; bu varyasyon o kişinin sahip olduğu fikirler tarafından belirlendiği ölçüde” (18).

Bilindiği gibi Spinoza’nın *Etika*’sında hiçbir bölümde, ödevlerden, olması gerekenden, sorumluluklardan söz edilmez. Daha çok bir beden ve ruhun nelere gücünün yettiği ifadesini bulur. *Etika*, ahlâkla ilgisizdir; hattâ ona karşıdır. Ahlâki ödevler, etik yüklemelerin son bulduğuna, yeğliliklerin (*l’intensité*) azaldığına, belli bir karara bağlandığına işaret eder. Kant ve Spinoza arasındaki fark da burada aranabilir. Spinoza yargılamaz, doğru ya da yanlış eylemler koyutlamaz; sonuçları ahlâken iyi ya da kötü olabilen yüklemeleri, sıfatları tarif ederek bir

doğabilim ortaya koyar. Kant ise aralıksız yargılar; doğruyu yanlıştan ayırt ederek, eleştirerek, değerlendirerek yol alır. Oysa Spinoza herhangi bir varlığın neye gücünün yettiğini anlamaya çalışır:

Spinoza ahlâk yapmaz; çok basit bir nedenle: Hiçbir zaman, ne yapmamız gerektiğini sormaz; her zaman nelere muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorar. Etik, bir güç sorunudur. (31)

Kendi olma gücüne sahip olan varlık, nelerin imkânları dâhilinde olduğunu önceden bilemez. Sadece eylem halindeyken kendi gücünün ölçüsünü, sınırlarını anlar. *Etika*'daki anlamıyla etik yüklemlemlerle yola çıkarken, kendi ruhunda ürperti, bedeninde arzu yaratan duyumlar, duygular tecrübe ederek bu olanakları tanımlayabilir; birinci türden karşılaşmalarla ilerlediğinde, eğer yeterli istence, arzuya, talihe sahipse, ikinci türden “mefhumlar” ve üçüncü türden “öz fikirler” yardımıyla var olma gücünün sınırlarını tecrübe eder. “Somut bir duyarlılıkla” yola çıkar; onu etkileyen bir imge, renk, sesin peşinden gider sözgelimi (30). “Etkilenme, duygulanma gücü” genellikle birçok yüklem başlangıç motifi olur. Ama bu durum diyalektik nitelikte değildir; iki şeyin karşılaşması, her zaman onları aşan bir üçüncünün yaratılmasıyla sonuçlanmaz. Karşılaşan tarafların birisi ya da ikisi hilafına bu bağlantı gerçekleşebilir; sonuçsuz bir birleşme de hayata geçmiş olabilir. Çünkü ilişkiye giren “terimler” olarak bireyler, bir bağlantıya, denkleme teslim olurlar. Kendilerini teslim alan bu ilişki, onları kestirilemez bir maceraya sürükleyebilir. Spinoza, terimler bu şekilde bir yüklemde kaybolduğunda analizine son verir. Üstelik böyle bir yüklem keder verici bir duygulanışın sonucu olması bile olumlu sonuçlanabilir. Bireyin ruh ve beden oranlarının bozulması, yeni oranların yaratılması için fırsat yaratabilir. Dolayısıyla, yıkım, yok etme, savaşma veya çatışmalar, kendi içlerinde elem verici olsalar da, sonuçları sevinç yaratıcı olabilir. Zaten Spinoza'nın

ayırt ettiği de, herhangi bir yüklemi sürdürme kararlılığı, iradesidir. Yapılmakta olanın sonuçlarıyla çok ilgilenmez. Yapılıp edilene iyi veya kötü bir sonuç yakıştırmak ahlâkın işidir.

İlişkiye giren terimlerin iyiliğine ya da kötülüğüne karar veren, ilişkinin, karşılaşmanın kendisine yaradığı ya da yaramadığı taraftır. Spinoza'nın örneğiyle, insan vücuduyla ilişkiye giren arsenik halinden memnundur. Onun oranlarında bir değişim olmamıştır ama insan kederlidir. Özünde iyi ya da kötü olmayan iki şeyin ilişkisinin sonucu kötü ya da iyi olabilir. Etik'e düşen, onların bir araya gelebilme koşullarını anlamaktır. Duygular sürekli bir varyasyon üretirler ve bazen de kötü bir ilişkinin, oranların bozulmasının "Strindbergvari" şekilde iyi sonuçlandığı fark edilebilir. Bütün mutlu son içeren dramlar ya da Deleuze'ün "aksiyon sineması" gibi ayırt ettiği anlatı türünde de böyle tersine dönüşler vardır. İlişkiler kötüleşir, düğüm-lenir, çıkıksız bir yere doğru ilerler ama mucizevi şekilde her şey yoluna da girebilir; hareket ve dinginlik oranları yeni bir düzlemde tekrar yerine oturabilir. Üstelik organizma bu yeni koşullarda daha yetkin de olabilir. Olağan koşullarda, neşeli ve kederli durumların birbirini kovaladığı bir varyasyon hali devam eder. Sevinç kedere ulanırken gündelik tekrar ortaya çıkar. Ancak sevinç halinde beklenmedik bir artış, bu varyasyonu yeni bir çevrime taşır (2000: 37). Önceki çevrimle "mücadele" etme gücü sağlar. Döngüyü kırma kararlılığı veya arzusu, sevinç artışının bir sonucudur.

Var olanların dünyasında hareket ve dinginlik oranları, farklı bedenler veya cisimlerin birleşme kuralları tarafında ön-belirlenir. Bazı bedenler diğerlerine eklenip çıkarılamazlar. Bu durum sadece hangi şeyin diğerine iyi geldiğine ait bilgiden ileri gelmez. Bazı bedenler arasında uzam ve zaman engeli vardır. Örneğin bir insan ve hayvanın, toplumda eş düzeyde bir araya gelememesi gibi. Bir ideolojinin, dinin ya da etnik topluluğun diğerinden ayrı durması da ruhsal ve bedensel uzaklık yaratır. Oysa bu katmanlar başka oluş biçimlerine doğru aşıl-

dığında, nihai olarak her var olanın özünde “yeğînliğine nice-likler” olduğu bir düzeye varılır. Burada her tekil varlık diğeriyle bir araya gelebilecek yakınlığa erişmiş olur. Ama süregelen varyasyonlar, birleşip ayrışma yatkınlığındaki aşırılıklar, böyle bir zeminde kararlı bir varoluşu olanaksız kılar. Bu moleküler boyutta her bedenın ya da cismin diğeriye eklenip çıkarılabileceğı bir yüzey açılır. Burada kimse diğeriye yabancı değildir; sayısız bireyleşme deneylerinin muhitidir: “bütün bedenlerin ve ruhların birbirleriyle uyumlu olmadıkları doğruysa bile, saf yeğînliklerin dünyasına eriştiğinizde bunların hepsinin uyum içinde olduklarının var sayılması söz konusudur. (...) [Burası] mistik doruk noktası” sayılmalıdır (2000: 43, 44). Her varlığın kaynaşmasına, karşılaşmasına imkân veren, ruh ve duygu hallerinin uzamıdır. Başka oluş biçimleriyle bağ kurmaya izin vermeyen keder verici duygulanışlar, “bir tür kasılma hali, gücün kemikleşmesi hali” yaratır.

Spinoza, neşe yaratan eylemleri savunuyor görünse de, her kederli eylem, Nietzsche’nin belirlediğı hınç ya da “keder kültürü”nün bir bileşeni olmak zorunda değildir. Belli bir eylemin icrasından önce neşe ve keder verili değildir zaten. Bazen eylemin ilerleyişinde bu nitelikler biraz da “işlevselci” bir şekilde açığa çıkarlar. İki veya daha fazla cismin, bedenın karşılaşmasını önceleyen bir neşe veya kederden söz etmek, *Etika*’ya aykırı bir varsayım olur. Arzuyla, istençle başlayan ve emsali tam olarak bulunmayan bir yüklemın sonucu önceden belirlenemez. Fakat sınanmış olan neşe ve keder verici ilişkiler vardır; arsenik ve insan gibi. Sayısız karşılaşmaların nedenleri konusunda söz söyleyen Spinozacı etik, bunların sonuçlarını sınıflandırmakla fazla ilgilenmez. Sonuçların geri dönerek, yeni karşılaşmalara neden olması *Etika*’nın ilgi alanında olsa da, sınanmış olanı tasnif etmek, yargılamak ahlâkın sorumluluğundadır.

Bu anlamda, Spinoza’nın “etik” dediğı ile Kant’ın “ahlâk yasası” yer yer karşıt mânâlar edinebilir. Kant ahlâk marifetiyle, eğilimleri, duyguları, duyuları, yönelimleri, arzuları veya gü-

düleri, ödevlerin, yükümlülüklerin, yasanın tahkim etmesi gerektiğini hatırlatır (1996). Ahlâk kudret yaratan güç istencinin veya yeğinliklerin sonucu eylemlerin sabitlenerek, yasanın parçası olmasını kolaylaştıran bir manzumedir. Diğer yandan *Etika*, vicdani eylemin, temel yüklemelerin ortaya çıkma koşullarını anlamaya dönük bir girişim gibi anlaşılabilir. Ahlâk ise “kudretimi dolduran duygulanışın” sonucu bazı eylemlerin, sevinçsiz ödevlere dönüştürülmesidir; kudret, istenç ve yüklem halinde var olanın, özsel sorumluluklara dönüştürülmesidir. Yüklem, bu sayede sıfat veya özel ad halini alır; arzuyla güdülenen eylem, iyi ya da kötü gibi vasıflandırılır. Fark üreten temel yüklemeler, aynılıkların yeniden üretimine koşudur.

Ahlâk, alt ve üst sınırları olan “kudret derecelerini” ve ona ait varyasyonları bir töreye bağlar. “Oluş” gibi tarif edilmesi gereken hakikati yaratan ve bu alt ve üst sınırlar arasındaki farkın nedeni ve sonucu yüklemeleri ödev türünden edimler kılar. Ahlâk, töre, yasa, hukuk, dilbilgisi, mantık gibi yapılar kendi haline terk edilseler, sabitlenmeseler, sürekli birleşerek, ayrışarak, kaynaşarak yaratılıp bozulacak olanın kalıcı kılınmasına yönelik girişimlerdir. Böyle yapılar, yaşamı, karşılaşmaların, “çözülüp dağılmaların keyfine” terk etmez; temel yüklemeleri biriktirir, tasnif eder, eler, seçer, kırpar, eğer бүkerler. Temel bedensel fiillerden bir çeşit koreografi yaratır gibi, tüm eylemi akılcı bir akışın içerisine dâhil ederler; herhangi bir özü olmayan çoklu ilişkiler ağının içerisinden akılcı eylemlerin çıkarılması ve onlara bir merkez yaratılmasıdır; yaşamın bir yerde toparlanması, kudretin, iktidara tercüme edilmesi çabasıdır. Bir “ilişkiler toplamı”nın tözel olana dönüştürülmesi, onları ahlâkın, yasanın, hukukun ve sonuç olarak siyasetin de temel belirleyeni yapar.

Etika içerisinde tasnif edilen karşılaşmalar, duygulanışlar ve benzeri haller, bu gibi yapı ve kurumların vesayetinden kurtulmuştur; kendi akışlarına ve karşılaşmaların yarattığı içkin bir tutarlılığa terk edilmiştir. Bunun için yeni bir “sonsuzluk” kavrayışına ihtiyaç vardır. Bu da Spinoza’nın “tuhaf” tanrı kavra-

yışıyla sağlanmış olur. İlâhiyatın sınırlamalarından kurtulmuş bir Tanrı'nın açtığı sonsuzluktur. Sadece düşünce değil, başka duyum ve ifade olanakları, sözgelimi resim sanatı da bu sonsuzluktan ilham alır ve ressam, önceden tecrübe edilmemiş bir manzarayı temaşa etmeye başlar; "Tanrıdan dolaşmaksızın asla elde edemeyeceği çizgiler, renkler ve hareketler" olduğunu fark eder. Özellikle Barok dönemi ressamı, İsa'nın bedeni üzerinden farklı bedensel olanakların, yüklemelerin arayışı içerisine girerler. Ressamın içerisinden sonsuzluğa açıldığı ruh, bedende hapsolmuş değildir artık. "İsa'nın bedenini yeni bir tutkuya maruz bırakırlar: Onu toplarlar, kasılmaya uğratırlar, sıkıştırıp burkarlar" (2000: 86).

Spinoza'nın panteizmi, Newton ya da Descartes'a atfedilen deizmin boşalttığı sonsuzluğu yeniden Tanrı'yla doldurur; ama yüklemsiz bir başkasıyla. Tanrı'yı kendi kozmolojisi dışına çıkarmaz ama istencini elinden alır. Yüklemsiz Tanrı, sadece varoluş imkânlarını taşıyan, türlü sıfatların sahibidir. Varlığı, onun mutlak istenciyle açıklayan tanrıbilimden farklı olarak, bazı varoluş olanakları gerçekleşmeden kalır. Barok sanatkâr ve düşünürlerin sahip oldukları bu sonsuzluk ilkesinde, çok farklı dünyaların imkânlarından söz etmek olanaklı olur. Hepsinde farklı fiillerin, sıfatların hayat bulduğu bir töz vardır ve sonsuzluğun nedeni ve sonucu "Tanrı/doğa"dır. Tanrı, var olma biçimlerinin gerçekleşme olasılıklarını, yetkinlik derecelerini kendisinde saklar. Ama onları fiiller haline dönüştürmek faillerin işidir; cevherinden ilham alan failin kendini gerçekleştirme istenci, arzusu, neşeli duygulanışları ve hamlesiyle doğrudan ilgilidir. Bu ilke uyarınca, varoluş kazanacak, diğer var olma olasılıklarını bastıracak, hayata geçmesini engelleyecek olan da en yüksek yetkinliğin sahibidir; Heidegger'in teknoloji olarak tanımladığı bir varoluş biçiminin muhtemel diğerlerini engellemesi gibi. Böyle bir varoluşun feyz aldığı, sudur ettiği Tanrı, Barok zamanlarla beraber, bir sınırlama olmaktan çıkar;

tabiata kenar çizgileri çekmez, tersine genişlemenin, yeniden şekillenmenin kaynağı olur.

Barok panteizmde, deizmde olduğu gibi Tanrının etrafından dolaşmak değil, doğrudan onunla beraber var olmak, onun sonsuzluğuna yerleşmek mümkün olur. Başka dünyalar umut etmek olanaklı olur. Bir varoluş sıradüzeni, serisi yerine, yeğlilik derecelerinden söz etmek gerekli olur. Orada eyleyen fail, “Tanrıdan faydalanır” (88). Ressamın çizgileri, renkleri, düşünürün kavramları, bir seriyi “temsil etme” yükünden kurtulur; yeğlilikleri, var olma imkânlarını kullanarak onları yeniden yaratmanın yolları da açılmış olur. Üstelik bu sırada Tanrı’nın bilgisi dâhilinde çalışmış olurlar. Felsefenin en “tehlikeli” kavramı olan içkinliğin gerçek bir uygulamasını dönemin ressam ve düşünürleri ortaya koyarlar. İçkinliğin tehlikesi, Tanrı’yı mutlak neden, istenç sahibi bir varlık olmaktan çıkararak, aynı anda tüm varoluşun nedeni ve sonucu yapmasından ileri gelir: “İçkin neden olduğunda artık neden ile etki, yani Tanrı ile yarattıkları arasındaki ayırmadan bahsetmek” zorlaşır (90). Deizmde dışarıda dursa da, bir yaradan olarak var olanları ilâhiyatın belirlenimleri içinde tutan Tanrı, onların arasına karışır. Varlığın el verdiği bir varoluşun yerini, varlık ve varoluşun el ele tutuşması alır. Bu içkin düzlemin Tanrı’sı yüklemsiz olduğundan, bir şey yaratamaz. Ama var olanlar, “bu tözün tarzları veya var olma tavırları” olarak yaşam bulurlar (90). Dolayısıyla sıradüzeni olmayan bir içkinlikte kendi olmak yolunda icra edilen her yükleme, Tanrı’nın bir sıfatıyla özdeşleşmek anlamını taşır.

Böyle teşekkül eden bir varlık, kendisinin tüm başkalarıyla eşdüzeyde ve dolayısıyla eşdeğerde olduğunu fark eder. Sözgelimi Heidegger düşüncesinde olduğu gibi, bazı şeyler varlık, diğer bazıları var olan ya da bazıları ontolojik diğerleriyse ontik gibi sınıflandırılmaz. Tüm tekil şeyler, ontolojik düzeyde makûl ve mevcut sayılmalıdır. Kendi olan şeyleri anlamak, ontolojik ya da varlıkbilimsel bir girişimdir. Kendi olmak ve dolayısıyla vicdani eylemler de ontolojik yüklemelerdir. Temel

vicdani bir yüklem acımak, merhamet etmek, sorumluluk duymak gibi fiillerden farklı olarak, başkasıyla çatışmak için de bir çıkış noktası olabilir. Muhtemel düşmanım veya dostumla eşdeğerli olduğum, onun benden daha kötü ya da iyi olmadığı, daha haklı olmadığı bir içkinlikte buluşurum. Bu düzeyde, bir seri oluşturan nitelikler yerine, kudret dereceleri ya da yeğinlikler sırası vardır. Bir başka deyişle daha kudretli olan, varlıkbilim açısından daha ayrıcalıklı, “varlığa daha yakın” sayılır. Yeğinliklerin sahibi, kendi hakikatini yaratma olasılığı en yüksek olandır. Tanrı’dan neşet eden bir kudret veya istençle duyulduğunda, olmayı arzuladığı varlık olma ihtimali yükselir. Kısmeti açık şekilde kendi hakikatini yaratarak, varlığı kendi varoluşuna göre yeniden belirleme imkânına kavuşur. “Güç denen nicelikleri”, kendi arzuladığı dünya için bazı niteliklere dönüştürme olanağına sahip olur. Özünde niceliklerin akışı olan yeğinlikler “set”inden kendi nitel dünyasını yaratabilir.

Deleuze, Cicero ve Aziz Thomas’ın ahlâki önermelerine karşı, Hobbes ve Spinoza’da, etik önermelerle tanımlanan “doğa durumu” kavrayışını bulur (108). Spinoza, kendisinden önceki felsefenin şeylere ait nitelikler merdivenini tersine çevirir; özlere varlığa yakın ve uzak olarak değil, nicelikler sırasıyla tanımlar. Nitel öz yerine nicel kudretlerden söz etmeye başlar. Bu yeni varlık merdiveni, böyle bir kudretin icrasıyla şekillenir; öze uygunluk, yapılabilir olan her şeyi içerisine alır. Bir var olanın kendi olması, belirli özlere uygunluğundan değil, kudretini, varoluş imkânlarını ne ölçüde hayata geçirebildiğiyle ilişkilidir. Kendi olma “ödevi”, belirli bir öze dönmekle değil, kudretini kullanabilmekle ilişkilidir. “Doğal hak” ve ödev birbirine koşut olur bu durumda. Yani ödevini yaptıkça, haklarına kavuşan bir varoluş tarifi ortaya çıkar. Özellikle Spinoza’nın ilham aldığı Hobbes için, bir varlığın gücünün yettiği her şey onun hakkı olur (104).

Etik bu durumda ahlâki temellendiren bir kavram gibi ele alınamaz. Hobbes ve Spinoza’yla birlikte, “etiğin ahlâkla alıp

vereceği hiçbir şey olmadığı fikri” açıkça ortaya çıkar. Etik nicel bir var olma gücüyle, ahlâk ise nitel özlerle ilişkilidir. Etik, doğa durumunun duyumuna, ahlâk ise kutsal veya içtimai ödevlerin telaffuzuna, icrasına yöneliktir. Etik için varlıklar ve özler yoktur; bir varlığın var olma tarzları, kipleri vardır. Ahlâk her zaman için bir soyutlamayı, maddesiz ve bedensiz özleri, sembollerini gereksinirken, etik, etolojinin nesnesi hayvanlar gibi, her zaman eylem halinde canlıları gereksinir; kendi varoluşuyla varlık edinen, hiçbir canlının diğerinden daha muteber olmadığı ama daha az ya da fazla güçlü olduğu. Buna göre, deliyle akli başında arasında nitel fark olmadığı gibi, insanla hayvanlar arasında da bu ayrım işaretlenemez. Ama başkasına gücünü geçirenin kendi etika’sını yayabileceği bir doğa durumu tasvir edilebilir. Oysa ahlâk, kendi varlığını da unutarak, var olanlardan ayrı düşünülemez varlıkta bazı özler ve değerler bu-
 larak, tüm canlılar için varlıksız bir varlıkbilim icat etmektir.

Spinoza’nın Yüklemsiz Tanrı’sından “sudur eden” sıfatlar, özlerden veya niteliklerden önce bazı edimlere dönüşür. İnsanın özü denilen de, böyle bir sıfatın edim halini almasıdır: “Ahlâkın görevi akli başında bir tarzda davranmak, yani özü edime dönüştürmektir” (2000: 113). Vicdani bir yönsemede ya da *Etika*’nın ilgi alanı içerisinde, sadece akılcı olan değil, “arıza” durumları da önem taşır. Etika’nın dünyası, “tersine çevrilmiş” bir dünyaya ait yönelimler taşır. Spinoza sık sık öz ve Tanrı’dan söz etse de, tümüyle anlamı ve biçimi değişmiş kavramlardır bunlar. Öz, türe, topluma ait genel bir kavram değildir; belli bir kişinin, bireyin özü konu edilir. Bu özle uyumlu olmak da kendilik olarak adlandırdığımız varoluş biçimiyle edimleşir; vicdani bir yükleme dönüşür.

Etika’da, genelliklerden ziyade, kendisinden başka bir şeyle temsil edilemeyen tekillikler dile gelir (114). Bireyin özü ise, varoluşla ve var olanla ilişkilidir. Bireysel varoluşlar, “bir etiğin bakış açısından, bütün var olanlar, olan her şey, kudrete bağlanan niceliksel bir merdivene aktarılırlar” (117). Oysa nitelikler

sıradüzeni yaratan ahlâk içerisinde, her öze karşılık düşen yükümlülükler vardır; değerli eylemler vaz' edilir. *Etika*'da bireysel vicdanlara koşut farklı yüklemeler vardır ve aynı öz, farklı sıfatlar, yüklemeler ve duygulanışlar şeklinde failerde ifadesine kavuşur. Vicdani eylemlerin içkin yüzeyinde "aşkın özler" değil, "birbirine karışmış", "sarılıp sarmalanmış varoluş tarzları" bulunur. Dolayısıyla her bireyin vicdani duyumu ve ifadesi de aynı şekilde icra edilmez; diğerinden farklı sıfat, duygu ve fiillerle etik cümleler kurulur.

Vicdani yüklemeler, belirli bir bireyin neye muktedir olduğuna, özellikle de "Bir vücut ne yapabilir?" sorusuyla bağlantılı imkânlarına bağlıdır. Beden, Bergson'a ayrılan bölümde de anlatıldığı gibi, niceliklerle nitelikler arasındaki geçişimlerin aralığı olarak, duyumla ifadeyi, imkânla yüklemi birbirine bağlamakla sorumlu bir imge, görüngüdür. Beden, bir yüzü maddeye diğeriyse tine, hem nicel hem de nitel olana dokunan, "niceliksel bireylik" denilen bir ara biçimin taşıyıcısıdır. "İnsanlar, şeyler, hayvanlar, yapabildikleri bakımından ayırt edilirler, yani aynı şeyi yapamazlar" (116). Ama aynı zamanda, yapabildikleriyle farklı nitelikler edinirler. Bir tekil varlığın ayırt edici niteliği, kendiliği ya da özü, niceliksel bir kudret derecesidir. Dolayısıyla kendilikle bağdaşık vicdani yüklemeler de nicelik türünde bir güç istencinin sonuçları gibi anlaşılabilir. Her kendilik, "ne olduğuyla değil, neye katlanabildiğiyle ve neler yapabildiğiyle ilgilidir" (117). Vicdan, "varlığında direnen" bireylerin sahip olduğu bir nitelik (ya da niceliktir). Vicdanlı birey, her durumda, failin "duygusu"yla birleşen kudreti gereksinir. Böyle bireyler, kendilerine özgü, öz halinde bazı kudret, arzu ya da duygular taşımazlar. Tümü edim halinde, bir failin yüklemeleriyle beraber ortaya çıkar. Yüklemsiz haldeki var olandan söz edilemez. Dışarıdan hareketsiz de görünse, her zaman bir çeşit "kudreti gerçekleştiren" vardır: "Var olan her şey kendi hesabına Varlığını gerçekleştirir" (129). Dışarıdan bakana bir tür dinginlik hali içerisinde görünen bireyde de bir kudret icrası

vardır. Bu kudreti, Tanrı'nın temel sıfat ve varoluş tarzlarından "sudur" ediyorsa, vicdani veya etik nitelikte saymak gerekir. Çünkü tekil bir varlığın kendi olma çabasını taşır; eğer birey, kendi doğasıyla uyuşan eylem içerisindeyse. Bu sırada, dingin ya da süratli bir hareket arasında salınmak, belirli bir hareket ve durgunluk oranı sergilemek, bireyliğin doğasından ileri gelir.

Deleuze, Martial Gueroult'ya atfen, her bireyin bir tür "genliği", belirli bir titreşime sahip olma olasılığı üzerine düşünür: "Sizi, beni tanımlayan şey, bizde bir tür titreşme tarzı olmasıdır" (142). Bir sarkaç. bu genliklerin sınırında dingin, tam ortasındaiken en hızlı hareketini yapar. Bireyliğin odağında bu anlamda bir titreşme yetisi ve bu titreşimin niceliği bulunur. Birey, bütün bir bünye gibi titreşmez; onu oluşturan "sonsuzca küçük" alt bireylerin kendilerine özgü titreşimlerinin sonucu olarak, bireysel nitelik ya da kendilik kazanır. Bu titreşme, özünde yine sonsuzca küçük ilişkilerden ayrı değildir. Bu titreşmelerin bir toplamı olarak birey, "bileşik sarkaç" gibi ortaya çıkar. Bireysel mizaç da, her "basit sarkacın" salınım zamanlarının toplam ifadesi gibidir.

Deleuze, bir yandan da, bu işlemin basit bir aritmetiğe indirgenemeyeceğini ortaya koyar. Böyle bir toplamla titreşen basit cisimleri terimler olarak ayırt eder. "Çok basit cisimlerin bir şekle ve büyüklüğe sahip olduklarını" söylemek, bu küçük bireyliklerin özsel sayılması anlamını taşır (143). Bu durumda ilişkinin tarafları, büyüklük ve şekilleriyle, ilişkiyi önceleyen bir belirlenim olurlar. Ama asıl olan, bu titreşimin yerine parçaların bir araya gelişindeki "diferansiyel ilişkiyi" tasarlayabilmektir. Yani terimlerden çok, onların bir araya gelmesinden ileri gelen farkların önemini hesaba katmak gereklidir. Diferansiyel fark, sonlu iki şeyin karşılaşmasının sonucu ve sonsuza meyleden bir ilişkinin, Barok denilebilecek sonsuzluk kavrayışının, "sonlu ile sonsuz arasındaki denge kuramının" sonucudur (179). Sonsuzluğun kaynağı değil de sonuçları üzerine bir düşünümdür;

Tanrı'dan değil de atomlardan söz eder bu yüzden. Küçük olanın belirleyici olduğu bir doğa kuramı mümkün olur böylece.

Her terimin kendisini karıştığı ilişkide harcadığı, farka dönüştüğü bu "diferansiyel âlemde" terimlerin büyüklüğü, hızı, dinginliği, kudreti gibi nicelikler, bir ilişkinin açtığı nitel dünyada tamamen farklı bir kimyaya sahip olur: "İlişkiyi gerçekleştiren terimlerden bağımsız olarak ilişkinin bir hakikati vardır" (153). İlişki artık farklı bir "plan" açar. Terimler yok olurken, ilişki bir "üçüncü"ye gönderme yapmaya başlar. Üçüncü, ilişkinin "meylettigi" sınırlar içerisinde tutarlılık, anlaşılabilirlik kazanır. Bu sırada ilişki yüzeyinin kendi *nomos*'u, vicdani yönsemeleri de ortaya çıkar. Üçüncü, kendisine yaşam veren birinci ve ikinci terimleri ya da ben ve başkasını aşan bir vicdana gönderme yapar. İkisinin, ben ve senin, bir zaman ve yerde ilişki kurmasının, birleşmesinin, çiftleşmesinin sonucu olarak üçüncü, ortaya çıktığı anda artık ilişkileri güvenceye alır, tahkim eder ve normalleştirir; onları bir sözleşme dâhilinde bir arada tutmaya, durmaya zorlar. Üçüncü, sonrasında bir hukuk düzeni, yasal manzume yaratır kendisine; gelişigüzel birleşmeleri engellemek için. Ben ve onun farkını kamu vicdanı adına bastıran devlet de bir çeşit üçüncüdür ama diğerleri arasında en iri cüsseli olanıdır. Üçüncünün teşekkülü, "sonsuzca küçük şeylerin sonsuz toplamalarında beliren diferansiyel bir ilişki" gibi anlaşılabilir (147). Ama diferansiyel fark, hiçbir zaman terimlerin basit bir toplaması, çıkarması değil, her tekil parçanın Spinozacı bir tabiat içerisinde karşılıklı duygu alışverişlerinin sonucu gibi anlaşılmalıdır. Her bireyin kendi diferansiyel âleminde cereyan eden farklılaşmaların sonucu bir toplanma vardır. Ruhsal varlıklar bir yana, fiziksel nesneyi veya bir organizmayı kuran kemiklerin, kan akışının, derinin teşekkülünde bile basit bir toplama bulunmaz.

Diferansiyel ilişkilerin "bütünleştirilmesi", "başka birine değil, bana ait olmasını sağlayan" da her nesnenin her farklı bireyde yarattığı farklı duygulanışlardır. Her bireyde farklı bir

hareket ve dinginlik oranının olması, Gueroult için farklı titreşme oranlarına, Deleuze içinse farklı diferansiyel bütünleşme biçimlerine sahip olmamızdır. Bu diferansiyel farkı yaratan, özünde iki nicel şeyin karşılaşmaları olsa da Deleuze, Duns Scotus ve Spinoza'ya beraberce atıfta bulunarak, "dereceler" ve "yeğlilikler" gibi iki tür niceliği ayırt eder. Her iki nicelik de Duns Scotus'un sözlüğünde, niteliklerin içeriğini doldurur. Bir bakıma kutsal ruhu'un nitelik gibi ortaya çıkışının "modus intrinsicus" ya da "iç tarzlar" olarak Baba ve Oğul'un konumlarını ayırt etmek ister. Bu üçlemede aynı töz, üç "kişiliğin" ortaya çıkmasını sağlar; özü aynı ama "tarzları" farklı üç varlık. Ölçülerleriyle, büyüklük, küçüklük ve görünür taraflarıyla ayırt edilen dereceli niceliklerin yanında, niteliklerin içkin niceliği olarak yeğlilikler vardır. Bu yüzden, niceliklerin bir araya gelmesi, mantıksal değil, fiziksel bir içkinliğe doğru meyleder. Varoluş, zorunluluk değil, eğilim olarak dile gelir; bir bitkiye hayat veren çekirdek gibi, hem nicel boyutu hem de içkin yeğliliği olan. Spinozaca söylenirse, bir öze ait ve belli var olanlara dönüşmeye açık bir sıfatın, tavrı ya da iç tarzı gereği varoluş kazanarak farklılaşmasıdır.

Fark, muayyen tekrarlar içerisinde belli sıfatların edimleşmesinin sonucudur. Bir niceliğin niteliğe dönüşmesi ve bu sırada icra olan varoluş yüklemeleri, Deleuze'ün ayırt ettiklerine ek olarak "yeğliliğine nitel" diye adlandırabileceğimiz ara bir var olana hayat verir. Bu nicellik kiplerinin nitel olana doğru şekil alması da vicdani bir yönseme gibi ayırt edilebilir. Vicdan, "süregiden" ve "içkin" varoluşun bir arada devam etmesidir. Var olanların ya da varoluşun, varlıkla bağlantısını kaybetmemesidir; ayrımsızlıklarını koruma çabasında olmalarıdır. Böyle bir bağ içerisinde, özdeş ve eşbiçimli olan mümkün ve zorunlu, temel bir yüklemde, vicdani eylemle bir arada tutulur. Kendi olmak da, zorunlu ve mümkün bir mizaç arasında "salınımlardır". Kendi olma biçimine sahip var olan, yasaya, öze, buyruğa değilse de, kendi üzerinde gerçekleşen ilişkilerin yarattığı tekil

bir tabiata boyun eğer. Kendi sıfatlarını yüklemsizce ve buyurmadan “ifade eden” bir Tanrı’nın dile gelişinden duygulandıkça türlü yüklemeler icra etmeye başlar. Bu duygu, bir mizacı veya kendilik eğilimini bir tür zorunluluğa bağlar. Tanrı’nın dile gelişi, nihai anlamlar, işaretler yaratmadan ifade edimine dönüşür; iyeliksiz telaffuzu bir tabiat kanunu gibi orta yere bırakır. Bu kanun bir içkinlik gibidir; onu kat etmeyi, ona maruz kalanı ya da mazhar olanı belirli imkân ya da kısıtlarla donatır. “İfadenin dili” sonsuz ilişkilerin yaratılmasına neden olur ve vicdani yönsemeler, bunlardan bazılarının seçilmesini sağlar. Böyle bir sonsuzluk içerisinde belirli seçimler yapmakla eşanlamlı olan mizaç, ilişki çizgilerini kat edenin sınırsız ifade biçimlerini türlü yüklemelerle hayata geçirmesinin nedeni ve sonucudur.

Spinoza’nın sıfatların dile gelişinde bulduğu ifadeciliğin olanakları sonradan, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas gibi düşünürleri de derinden etkiler. İfade, diferansiyel farklar sonucunda belirsizleşen ve çoğalan işaretlerin bir kısmını güvenceye alır. Bu ifadeler kalıplaştıkça, dil kullanıcıları, işaretleri “despotik anlamlara” bağlayabilirler. Bir sözleşmeyle bağlı oldukları topluluk, sadece belirli ilişki meyillerini, çizgilerini kullanmaları yolunda tembihler, telkinler yaratır: “Toplum hayat için vazgeçilmez olan asgari sayıda işaretin göstergenin, sembolün kuruluşudur” (174). Despot, toplum veya devlet, farklı anlamlara gelme ihtimali olan işaretlere ait meyilleri ele geçirdiğinde, özne ve yüklemelerin icrasına da egemen olur. Despot, bir dil bilgisi yardımıyla, uyrukların muhtemel eylemlerini aralıksız denetler. Böylece bilgiyi mutlak ve meşru kılar. İşaret meyillerinin belirli sembollerde birikmesini sağlayarak, en ilkel yönetim tekniğini de icat etmiş olur: “Sembolik bir alan varsa bu buyruğun, emrin ve boyun eğişin alanıdır. Bu göstergelerin alanıdır” (174). Oysa Spinozacı ikinci ve üçüncü türden fikirler alanı, simgeleşmemiş ilişkilerin, “ifadelerin”, henüz edimsel nicelikte/nitelikte olan işaretlerin sahasıdır. Birinci türden bil-

gilere, duyumlara ve duygulanışlara maruz kalanlar, despotik işaretlerin ufku içerisinde kendilerini duyar ve dile getirirler. Diferansiyel farkın sonucu ilişki çizgilerini fark edemez, kavrayamazlar.

Birey denilen de bu durumda, bu despotik nüfuzun dairesi dışına çıkabilen ve kendi ilişki çizgilerini seçebilen, bir içkinlikte dağılan meyilleri kendi mizacının devamı duygulara kulak vererek kat edebilen tekil bir varlıktır. Kendilik işareti seçimler, bir sıfatın icrası tavırlar, tarzlardır. Mizaç, bu anlamda bir “tarz” sahibi olmaktır; belirli yüklemeleri icra etmeye dair bir yatkınlıktır. Ama kendi tarzını icat ederken, başka bireylerin seçimleriyle kesişir, onlarla aralıksız karşılaşır veya onlardan uzaklaşır. Yakınlaştıkça, aynı ilişki çizgisini kat ettikçe bir duygudaşlık kurup, diğeriyle vicdani bir bağ kurar; geçici bir içtimai bağ, toplasma içerisine girer ve diğeri nesebine dâhil eder. Birey bu sırada eğer kendi vicdanıyla uyumlu ise, hiçbir ilişkiyi despotça sahiplenmez; yer değiştirmeye devam eder.

Birey kavramı, özsel olanla bağını Spinoza’yla birlikte koparır. İlişki, bir terime dönüşmeden, birey, belirli bir durakta (*terminus*) konaklamadan yerini değiştirir. Bir atom gibi, *clina-men* türü fiillerini üretmeden var olamaz. Başka bağlantılar içerisine girer ve bu sınırsız hareketlilik ortasında, içkinlik yüzeyinin sakini başka bireylerden sorumlu olarak var olur. Bu sırada bağ kurduğu varlıkların alanı genişler. Başka yerlerin ve zamanların sakinlerinden sorumlu gibi davranır. Onların başına gelenler hemen bir titreşimle karşılığını bulur; diğeriyle duygudaşlık kurulur. Titreşme ve ürpermeler, atomik düzeyde cereyan eden bir merhametin belirtileri gibi anlaşılabilir. Bireyin belli bir yerde konaklamasına engel olan da böyle titreşmelerdir. Her titreşim onu başka bir ilişkiye doğru iter, çeker. Kendi akrabalıklarını, komşuluklarını terk etmeye zorlar; yersiz yurtsuz bir varoluş edinir. Başka bir başkasıyla yeni ilişkilere kapılıp “sonsuz dalar”.

Spinoza için sonsuzluk, hep sonluyla, sınırla beraber anlaşılmalıdır; varoluşa değmeyen bir varlık, yüklemsiz öz tanımlanamaz. Sınırlar, sonsuzun içindeki çizgiler, kenarlar sayılmalıdır. Deleuze, felsefenin ilk metinlerinden başlayarak, iki tür sınır kavrayışını ayırt eder: “Hudut-sınır” ve “eğilim-sınır” (192). Hudut-sınır, önceden çizilmiş bir çizgidir ve özsel olarak oradadır; keşfedilmeyi, tecrübe edilmeyi bekler. Bazı tragedyalardaki gibi, bir anda, en gündelik eylemde bile varlığını duyuran sınırdır. Böyle bir sınırın varlığını belirgin şekilde ilk kez Platon duyurur. Eşyanın doğasının gelip dayandığı çizgidir. Hudut-sınırdaki ideal olan konumlanır. Ötesinde veya berisinde, boşluk, eksiklik, fazlalık vardır. Eğilim-sınırdan ise, ilk kez Stoacılar söz eder: “[Böyle bir] sınır, bir sınıra doğru olan eğilimden ayırt edilemez” (187). Sınırı yaratan, yüklem, oraya doğru yönelişin kendisidir. Kafka’nın “yasa kapısı” gibi biraz da, orada dursa bile, hudut olup olmadığı onu aşma girişimiyle birlikte açıklık kazanır. Biraz da yaratılan sınırlardır; öylece orada durmazlar. Kendilerini sınırlar ve genişletirler. Ötelenen ve ertelenen sınırlardır. Bu çizgilerde varoluş ve varlık, oluş ve öz birbirine dokunur, birbirini ileri geri çekiştirir. Sophokles’in kiler gibi bazı tragedyalarda, böyle sınırlar üzerinde cereyan eden çatışmalar anlatılır. Bu sınırı bir duvar gibi koruyanlarla, onu aşmaya meyyal olanlar arasındaki çatışmalar hikâye edilir.

Bu çizgilerle şekillenen “duygu haritası” ve onunla ilişkili keder ve sevinçler, müzikte düzenleyici tonaliteler gibi, kimi zaman birbirine yaklaşan ya da uzaklaşan duygulanışlardır; birbirine dönüşebilir, kesişebilir: “Öyleyse bu iki çizgi, bir tarafta keder öte tarafta sevinç, saf çizgiler değildir. (...) Nefretin de sevinçleri” vardır (63). Ama arzu, bu duygulanışları temellendiren kavram gibi ortaya çıkar. Duyguların dağılımını bölen iki temel çizginin birisi sevince, bir diğeryse kedere yakındır. Bu duyguların sayısı her birey için farklı olabileceği gibi, çizgilerin konumu da değişir; birisi için keder verici olan diğeryse sevinç yaratabilir. Fakat her durumda bu duygular dağılımının bazıla-

rı bireyin yetkinliğini artırırken, bir diğeri azaltabilir. Keder verici çizgiye yakın duygu halleri, o tekil varlığın vicdanına uzak sayılmalıdır. Örneğin kayıtsız bir kişi için keder verici duygular daha azdır. Böyle birisi, duyu ve duygu varyasyonlarından görece bağışık olduğundan, “kısa” duygu çizgilerine sahiptir. Bu nedenle en vicdansız birey türü sayılabilir. Kendi olma biçimlerini hayata geçiremez. Bu varsayım, Spinoza’nın *Etika*’sıyla da uyumludur. Kayıtsız kişi, ne kadar benmerkezli, bencil bir dünya yaratsa da, Heideggerce söylenirse, kendi varlığına ihtimam göstermez. Kayıtsız kimsenin yetkinliğinde artmalar ve azalmalara, duygulanışlarda âni varyasyonlara pek rastlanmaz. Sözgelimi keder verici bir “etkinin etrafını kuşatmak, onu yerel bir halde tutmak için” çaba göstermesi gerekmez. Belki sevinç yaratan duygulanışlara daha açık olsa da, varoluşun iki temel çizgisi arasındaki cereyanda kalmaktan ileri gelen salınımlardan uzak yaşar.

Stoacılar, Spinoza’dan çok önce, tabiatın sadece küçük cisimler ve onların kudretli etkileşimlerinden kurulu olduğunu dile getirirler. Bunlar, önceden belirli biçimlerin yarattığı hudutlar dâhilinde birleşip ayrılmazlar. Onların kudreti ve imkânlarının sonucu bazı yüklemelerle, varoluş sınırlarının eğilip, bükülmesi, “kasılması” (*tonos*) mümkün olur. Bir tür temel yüklem olarak, “şeyi tanımlayan kasılmış çaba”, diferansiyel farkların üretimini sağlar. Kasılma, istencin ve onu harekete geçirme kararlılığının sonucudur. Şeyi yaratan, bu kasılmada ifadesini bulan hamledir. Örneğin bir bitkiye ya da hayvana dönüşecek bir çekirdeğin ya da yumurtanın içerisinde bu kasılmaya imkân veren bir kudret saklıdır. Bu güç serbest kalınca, kendi görünür ve görünmez biçimlerine yaşam verir; sınırlarını yaratır. Ortaya çıkan, biçim olarak ne çekirdeğe ne de yumurtaya benzer. Bir ilişkinin sonucu, bir çekirdek, topraktaki minerallerin, suyun, güneşin karşılaşmasının sonucu olarak bitki, kendisini yaratan nedenlerin hiçbirine benzemez. Hattâ böyle bir bitkinin ya da hayvanın gerçek anlamda ortaya çıkabilmesi için, kendisini

oluşturmak üzere bir araya gelen tüm cisimlerin ortadan kalkmasını bekler. Neden görünmez olduğunda sonuç tamamına erer. Böyle bir inkârın sonucunda hayat bulan, ne kaynaklandığı cisimle ne de onun duyumuna sahip olanın özüyle açıklanamaz. İkisinden ayrı hayat sürer. Saf ilişkilerin tümü, neden ve sonuçlarını inkâr ederler.

Spinoza'nın ayırt ettiği üç tür bilgi biçimi, nedenler, sonuçlar ve ilişkiler üzerine temellenir. Birinci türden bilgi, basit cisimlerin, "parçalar arasındaki çarpışma ve darbelerin bir sonucudur" (198). Sadece birinci türden bilgiyle yaşayıp gidenler, durmadan bazı etkilere maruz kalır ve bunlara alışılmış tepkiler verirler. Çünkü kendilerine eklenip çıkan cisimlerle kurdukları ilişkinin bilgisine sahip değillerdir. Karşılaştıkları şeyin yarattığı etkilere yönelik çeşitli edilgen tepkilerden kurulu bir varoluş sergilerler. Bu düzeyde "uygun olmayan fikirler", "karışık algılar" ortaya çıkar. Oysa ikinci türden bilgiye, bunların "derlenip toparlandığı", karşılaşmaların ya da ilişkilerin bilgisine sahip olunan, dışarıdan gelene sadece tepki vermeyen, onu üretici şekilde yönlendirebilen bir varoluş biçimi denk düşer. Bu düzeyde kendilik inşası mümkün olmaya başlar. Birey, kendi hareket ve dinginlik oranlarını deneyimler; çoklu duygulanışların, arzuların, algıların ortasında kararlı bir beden ve zihinle yer tutmaya başlar. Örneğin deniz ortasında çırpınan kişi, birinci türden bir karşılaşmaya tepkiyle var olurken, yüzebilen kimse, ikinci türden bilgiyle mümkün olan bir uyumu yaratabilmiş sayılır.

Yüzmeyi, suda çırpınmak fiili temellendirmez. Kolların ve bacakların uyumla salınması yüzme gibi karmaşık bir yüklemenin temelini oluşturur. Temel yüklemelerin, bireyin maruz kaldığı dış nedeni soyutlamak gibi bir işlevi de vardır. Dışarının duyusu temel yüklemde hâlâ varlığını korusa da, tekil bir varlığın oranlarıyla uyumludur. Çırpınmaktan ziyade, suda kol ve bacakların sallanması, yüzmek fiilinin öznesine ait hareket ve sükûn oranlarını yansıtır; bireyin alt parçalarının bir arada durmasına yardım eder. Sözelimi korku uyandıran etkenlerin so-

nucu ortaya çıkan çılgılık atmak fiili de birinci türden bir karşılaşmanın sonucudur. Oysa bireyin “titreşme biçimleriyle” ya da taşıdığı diferansiyel farklarla uyumlu temel yüklemnin mutlaka bir varyasyona, ritme sahip olması gereklidir. Böyle yüklem-ler, dışarıdaki bir cisimle benim taşıdığım bir uzuv arasında-ki karşıtlaşmanın son bulup, bir ilişkinin başlamasını işaretler. Denizin ortasında sergilediğim varoluş örneğinde olduğu gibi, bu durumu dinginlik veren bir yüzmeye dönüştürebilirim. Ritimsiz bir titreşmenin yerini, uyumlu bir salınım aldıkça, birinciden ikinci tür bilgiye ve vicdani bir eyleme doğru yol almak olanaklıdır. Böylece ilişkilerin birleşmesinden, upuygun bilgilerden ve yüklem-lerden kurulu “daha derin bir âleme” geçiş yapılır:

Ritim şu demektir: Karakteristik ilişkilerimi dalganın ilişkileriyle doğrudan doğruya birleştirmeyi biliyorum demektir. İşler artık dalga ile benim aramda olmayı bırakmıştır yani dışsal parçalar arasında dalganın parçalarıyla benim bedenim arasında olmayı bırakmıştır; ilişkiler arasında geçmeye başlamıştır. Dalgayı oluşturan ilişkiler, benim bedenimi oluşturan ilişkiler ve yüzmeyi bildiğimde sahip olduğum beceri - bedenimi dalganın ilişkisiyle doğrudan birleştirecek ilişkilere sunma becerim. Doğru anda atlıyorum, doğru anda çıkıyorum. Yaklaşmakta olan dalgadan kaçıyorum ya da aksine ondan, yararlanıyorum vesaire... Bu bir ilişkileri birleştirme sanatıdır. (201)

Spinoza'nın marifet sıradüzeni çok derin değildir; sadece üç aşamalıdır. Üçüncü türden bilgide, her bilgi bireyliklere, tekil varoluşlara, kendiliklere denk düşer. Birey, aynı zamanda arzuları, duyguları, gereksinimleriyle dünyaya bağlı olduğundan, gün içerisinde bu üç bilgi türünü de kat eder. Ama daha “büyük oranda” kendisi olan, üçüncü türden bilgiye yatkınlık sergiler. Kendisini oluşturan bedensel ve ruhsal uzuvları, yeğinliğine kudret biçimlerini üçüncü türden duygu ve fikirlere dönüştü-

rebilme becerisine sahip, özünü bir kendilikte birleştirmiş olan, ölüm halinde daha fazla parçasını ve dolayısıyla ruhunu, özünü de korumuş olur:

Eğer özümü edimselleştirmemişsem, ilişkilerimi gerçekleştirmemişsem, birbirleri ile dışarıdan karşılaşan yayılabilir parçaların yasasına tâbi kalmışsam o zaman ebedi olduğum yaşama fikrine bile sahip değilim demektir. O anda eğer ölürsem evet, kendimin büyük bir kısmını kaybetmiş olurum. (...) Ölümü engellemek değil, ama ölüm çıkageldiğinde benim sonuçta en küçük parçamı ilgilendirmesini sağlamak. İşte sanıyorum Spinoza işleri böyle görüyor, yaşıyor ve hissediyordu. (216, 218)

İki Tekrar

Deleuze, *Tekrar ve Fark*'ta tekrar etmeyi bir tür temel yüklem gibi kullanır. Tekrarı, ahlâka karşı etik'i kesintiye uğratan bir edim gibi anlar. Etik ve ahlâk ilkelerin yanında, doğa yasalarının da hem içinde hem de onları temellendiren kökensel bir yüklem gibi dile getirir. Tekrar etmek fiili, "iyinin ve kötünün ötesinde bir düşünce, (...) yalnızın, tekilin logosu" sayılmalıdır (2017: 26). Tekrar eden her ne ise, o sırada bir varyasyon, diferansiyel, titreşim gibi üretilen fark, "yaşamın vazifesi" gereği, doğa ve ahlâk yasalarına tercüme edilmelidir. Tekrar eden eylemin bu şekilde güvenceye alınması, tahkim edilmesi, tekilin, bireyin, kendilik türünden iyeliklere sahip düşüncenin "aptallaşması"nı da gerektirir. Yaşamda kalmak, var olmak, yanılıklar, aptallıklar üretmekle olanaklıdır. Çünkü tekrarların derinliğinde, kaynaşan, titreşen, "ontolojik farkların" arasında, güncel yaşam denilen işlevli, organik, mekanik ve olumsuz tekrarların dünyası inşa edilemez. Öyle ki makinenin üretiminden, tekrarın neden olduğu farktan ayırt edilemediği bir zeminde doğal ya da insani bir hayat şekillenemez: "Yaşamın vazifesi, bütün tekrarların farkın dağıldığı bir alanda birlikte var olmalarını

sağlamaktır” (16). “Yeni ve tükenmez ‘buradalar’ ve ‘şimdiler’”in ortaya çıktığı, “antropolojik yüklemelerin ötesinde, serbest ve vahşi halleriyle” gezinen farkların ve onların “zorunlu hareketler”inin ufkunda varlık kendisini temellendiremez, var olanlara tutunamaz. Oysa varoluş, kendisini idame edecek ben'lere, öznelere gereksinim duyar; “bireyleşmelerin kişisel olmadığı, tekilliklerin de birey-öncesi olduğu (...) belgisiz şahıs zamirinin” “ihtişamla” belirttiği bir düzeyde, yaşamın fark üreten makineyi işgal etmesi, onun yüklemelerini yararlı ve iradi eylemler için eğip bükmesi gereklidir. Nedeni kendisinde saklı tekrarları ve onun içindeki “gizli titreşimin”, “derin tekrarın yankısını” kendisine mâl etmelidir. Tekrar, “aşırı benzer” ve “kusursuz denklik” şeklinde yeniden temsil edilmeli, kavramlar içerisinde saklanmalıdır.

Ama her durumda, belli bir doğası olan “bütünlük”te, “akışlar ve varyasyonlar olduğu kadar kalıcılık biçimleri ve varlığını sürdürme çabaları da vardır” (20). Bu akışların içindeki birincil tekrarlar ve kalıcı olandaki ikincil tekrarlar arasındaki bağlantının kopmaması etik yardımıyla güvenceye alınır; birincil tekrarların vicdani yüklemeleriyle bağını koparmamış bir etik düşünüm. Ama her yasal bütünlük veya temsil yapısı, doğası gereği bu bağın yok olmasına neden olur. Bunu da kendi tutarlılığı adına, “yasanın üzerine şüphe düşüren” tekrarın belirsiz eylemlerine engel olmak için yapar: “Tekrar eğer olanaklıysa, yasadan ziyade mucizeye dairdir. Yasaya aykırıdır; yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır” (21). Tekrarın yerini ödevler, sorumluluklar, ahlâki yönsemeler, kurallar alana kadar birincil tekrarların çıkıp geldiği derinliklerin, uçurumun etrafı tahkim edilir; içine kimse düşmesin diye. Bu sayede vicdanın sesini duymaya engel tertibatlar yaratılmalıdır. Doğa, yapı, metafizik ya da yasa denilen organik ya da mekanik bütünlükler, ancak kendisini yaratan kaynağı duyulmaz ve düşünülemez kıldığında var olabilir. Yaşam ve yasa, kendi yaşam kaynağını, devasını derdi saymakla, *pharmakon*'unu yok etme güdüsüyle

şekillenir. Derrida'nın yapıtının temel konusu da böyle yaşam güdüsü gibi ortaya çıkanın bozucu etkilerini türlü şekillerde tasvir etmek gibi görünür.

Ahlâk yasası, doğal yasa üzerinde "olumsuz tekrarlar"ın yerleştirilmesi gibi tarif edilebilir. Bu amaçla, Kant'ın bir benzerini yaptığı gibi, tekrar edimi iyi ve kötü olarak ikiye ayrılır; maneviyata daha uygun ve "başarılı" tekrarlar vardır. Böylece ödev türünden yüklem, doğal olanlarla yer değiştirir. Yasa denilen de ahlâki kılınmış bir doğa gibi tanımlanır. Tekrarların sınanmış, icat edilmiş bazı "sınavlar" içerisinden sağlaması yapılmış olmalıdır. İki tekrar arasında yüzeye çıkan, tekrarların verimi olarak farkları "asimile eden" yüklem, ayrıcalık tanınmalıdır. Farkı kavramların, temsilin, organik yapıların yörüngesine çeken olumsuz yüklem, bunlar. "İkincil eylemler" temel yüklem olarak tekrarın genliğini yeniden düzenleyen, bastıran, güvenceye alan, görünmez, duyulmaz kılan, mekanik bir başka tekrar içerisinde yok etmeye koşulur. Bu sırada tekrarın verimi olarak fark, kendi dışında bazı nedenlere ve sonuçlara kavuşurken "dörtlü zincire vurulur":

Bunlar neden ilkesinin dört köküdür; *ratio cognoscendi*'de yansıyan kavram özdeşliği; bir *ratio fiendi*'de gelişen yüklem karşılığı; bir *ratio essendi*'de dağılan yargı analojisi; bir *ratio agendi* belirleyen algı benzerliği. (343)

Tekrar etmek yüklemiyle üretilen farklar, bu ikincil tekrarlar dünyasının çerçevesi içerisinde yer tutabildiğinde, bir temsilin ve kavramın içerisine yerleştirilerek güvenceye alınır. Diğer üretimler, "kökünü buradan almayan her fark ölçsüz, koordinasyonsuz ve inorganiktir" (343). Bu lanetli farkın "bedel ödemesi" gerekir; "organik temsilin nesnesi" olarak onu gözetecek nedenlere veya sonuçlara bağlanamadığında dağılır gider; duyulamaz, düşünülemez olur. Bireylik üretiminin temel yüklemi olarak tekrar, ben ya da benlik'in organik varoluşunda yer bulamayınca kaybolur. Ama bir yandan da ikincil farkları temel-

lendirmeyi sürdürür; çok derinlerde, sonsuza yayılmış olarak devam eder. Atomların ilksel hareketleri *clinamen* gibi, varlığını sadece kendisine borçlu olumlu tekrarlar devam eder. Düşünülemez olan fark, kavramlara sığmak, bir yüklem sınırları içerisinde ifadesini bulmak, nitelik kazanmak, yargılanmak için ya da algılanabilmek için fazla küçük ya da büyüktür; her durumda bir aşırılık taşır. Bu yüzden varlık olmayanda “dağılır”. Sözgelimi kavramsız, temsil edilemeyen, bilinçdışına terk edilir. Fark, belli bir biçim ve muhtevaya kavuşmadan tekrar dönmek üzere geri çekilir. Temsilin yutamadığı, olumsuz bir yüklem sınırları içerisinde katamadığı fark, kimse duymadan yok olur.

Kavramsız farkların nedeni ve sonucu olan tekrar etme yüklemi için belli bir kavramla “âdeta uzlaştığı bir mutluluk ânı” tarif edildiğinde aynı kavram, farkın, başkasının izini getiren bir tekrarın içerisinde yerleştirilmiş olur. Böyle neşeli bir karşılaşma, “kavramını bulan farkın (...) mağaradan çıktığı” ve hayata karıştığı bir uyum anını imler. Tekrar, fark ve kavramın karşılaştığı anın etik bir yönseme taşıdığı varsayılabilir. Fark ve kavramın vicdani denilebilecek yüklem içerisinde temas etmesine, birbirine ulanmasına imkân veren bir aralık bulunur. Bu açıklık sayesinde, “temsilin yerleşik yapıları” ve kendi farklarıyla sınırlara doğru çekilen seriler arasında geçişime uygun dağılımlar ortaya çıkar. Böyle bir aralıkta kavram, kendi “canavarıyla” bir arada var olur. Kavramın “huzuru” altındaki “kargaşa, endişe ve tutku” aralıksız tecrübe edilir (71). Kavram, ne zaman ki etik dışı bir nazariyenin parçası olur, farka açık bakış açısını kaybederse, “miyop bir göz, hipermetrop bir göz” olur. O zaman “tüm anları kendi üzerine alır” ve temsil edici bir “Bütün” olur. Orada kavramdaki tekrarın ve farkın hatırası kaybolur.

Kavram, bu kayıp veya noksanlık sayesinde kendi belirlemleri, temeliyle ilgisini yitirince, fark ve tekrar üzerinde ege-men olur. Sonsuzluk bu sayede temsile girer. Farkların bir ara-

ya gelme olasılıklarının olduğu “orjisel” bağlantıdan, kavramın farkı türlü işlevsel organlar içerisine kapattığı “organik” bağın-
tılara geçiş de böylece mümkün olur. “Sonsuz küçük” bir yapı,
bütün içinde “huzur” bulur. Fark tekil, bireyleşmiş bir varlık
parçası olmaktan çıkıp bir bütüne, “spesifik” olana eklendikçe,
kendi olmaktan çıkar; mekanizma, organizma içerisinde “mah-
sur kalır”; bu yapılar içerisinde “ehlileşir”. Temel yüklemeler şek-
linde, kökensel ve yeğinliğine cereyan eden bir hareket, “sahte
hezeyanlar” üreten, dolayımlanmış bir devinime, genlikleri be-
lirlenmiş salınımlara dönüşür. Kavramın hesaplanmış hareketi
ve onunla bağdaşık yüklemeleri, tekrarın yarattığı istenci ken-
dine mâl eder. Yapının kökensel sermayesi olan yeğinlikler bi-
rikir. Yapı, farkın üretimi olan ve temsilin emrine verdiği “kud-
retin” boşalmasına, hafiflemesine, sınırlarda kaybolmasına izin
vermez. Kavramın kurduğu taşıyıcı bellek, “israfta, etkin hale
gelmiş unutuşa” gezinen farkları kapatır, “yerleşik değerlere”
dönüştürür.

Tekrar, zorunlu olarak maddesel bir eyleme karşılık düşmez.
İmgelem ve bellekte “ruhun tekrarları”, “zihindeki füzyon”,
“imgelemdeki büzülme” gibi de karşılığını bulabilir. Ama yine
de “temel maddesel çalkantılar üzerinde işleyen” yüklemelerdir.
Bergsoncu anlamıyla, madde ve şuurun bir araya geldiğinde
birinin diğerini büzmesi ve ruhsal, metafizik tekrarı cisimleş-
tirmesi mümkün olur. İmgelem bu sırada, “varlıkları, unsurları,
çalkalanmaları ve homojen anları büzer” (105, 107). Bu saye-
de maddesel ve bedensel olanın direnci de kırılır ve belli bir
“alışkanlık” biçim bulur. Temel yüklemeler bu ilksel büzülme
sayesinde daha karmaşık olanlara, zorunlu olmaktan çıkan ira-
di eylemlere dönüşmeye başlar. Basit eylemler, daha karmaşık
olanlara, adlara, sıfatlara dönüşüp iyelik kazanır. “Etkin gevşe-
me ve büzülme dizileri” sayesinde, “kalbe, kaslara, sinirlere ve
hücrelere bir ruh atfedilebilir” olur (110).

Ruhun varlığını duyulur kılansa, kendisini izleyen, arada
kendine dönen “temaşacı bir benlik”tir. Bu şekilde varoluşunu

inşa edebileceği “batıl bir temel” de bulmuş olur. En maddesel görünen olgular bile benliğini izleme ve kendi tekrarına dair unsurları “kapma”nın sonucudur: “Buğday dediğimiz şey, toprağın ve nemin kapılması, bu kapma da hem temaşa hem de bu temaşanın kendinden tatmin olmasıdır” (111). Yani buğday, bir bakıma kendisine bakarak büyür. Buğdayın kendisini büyütmesi, içine ruh katılmış bir tekrarın eyleme, harekete dönüşmesinin sonucudur. Eylemin altındaki “temaşacı ruh”, “ilksel eylemleri” ya da yüklemeleri “bütünleştirerek” kendini yaratmaya başlar.

Eyleyen kendilik altında, temaşacı küçük benler bulunur. Bunların işlevi, tekrarı ve onun sonucu yüklemeleri birbirine ekleyerek, mekanik, organik bazı eylemlere doğru yol alabilmek, ve en sonunda kararlı bir benlik olabilmektir. Bir kasın hareketinde bile böyle tinsellikler harekete geçer. Tekrar serilerini birbirine ekleyen “binlerce şahit” yardımıyla “etkin öznedenden” bahsetmek de olanaklı olur. Bu eylemi icra ederken ben diyen de bu etkilerin toplamı “üçüncü” bir varlıktır. Temaşacı bireyler, “tik” şeklinde tekrar eden, “tik tak” türünden olanlara, daha temel olanı daha karmaşık olanlara dönüştürürler. Bu küçük bireyler, temel yüklemelerin failleri gibi çalışıp dururlar. Biraz da işlevsel farkları kapan bireylikler, Tarde’a atfen söylenirse, bir çeşit “adaptasyonun” da failleri olurlar; tekrar eden “akımları” bir araya getirip, “üstün bir tekrarda bütünleşmelerini” sağlarlar (113). Etkin tekrar eyleminin karşıtı olan “yorgunluk” ise, “büzüştürme makineleri” olan bireylikler, kendilikler, artık temaşa etmeye, “soru sormaya”, “sorgulamaya” son verdikleri, “şimdileri büzüştürüp” maddesel olana ruhsal şeyler katmaya mecallerinin kalmadığı durumu anlatır. Yorgunluk halinde, temel yüklemeler, maddesel ve zorunlu hareketler sahipsiz kalır, bir üst eylem biçiminde soyutlanamaz olurlar; Spinoza’nın, takati keşildiği için, neşe veya keder üretemeyen bireyi gibi.

Temaşacı bireyleri kendine mâl eden, kendi hesabına çalıştıran temsil tertibatları, derinlerde kaynaşmalar, titreşimler,

“diferansiyel bağlantılar” gibi cereyan eden oyunları “entegre eden” kavram araçları gibi anlaşılabilir. Görünür görünmez tüm makinelerin, ruhsal ya da bedensel organizmaların işleyişi böyle kavram düzenekleridir; farkın derinliklerinde tekrar etmekte olanın faydalı kısımlarını, verimlerini kendisine katmak isteyen, teolojik, bilimsel, estetik tekniklerdir. Böyle etkin tertibatların amacı, temel bir yüklem gibi yaşam bulan tekrarların, “muğlâk” üretimlerini, “sersemlemenin, sarhoşluğun, vahşetin, hattâ ölümün gücünün yakalanmasını sağlamaktır” (344); Dionysos’tan aldığını Apollon’a vermektir biraz da. Farkların üretimi tekrarlarla zamandaş, onlar kadar eski olan bu tertibatlar, “orjisel” bir yetiyle, çok küçük ve büyük olanı da hazmetme yollarını da bünyesinde taşır. Bu “kendindeliği ele geçirmek”, soyut ve zamanla incelmiş, etkin makinelerin en büyük “dilegidir”. Orji, kendinde iki farkı bir araya getirme, onları bir organizmanın, mekaniğin bitişik, sinerjik parçaları yapabilme yetisi gibi anlaşılabilir. Orjiye katılan farklar, kendilerini teslim eder, orada bir araya gelmiş başka parçalarla ilişkiler arasında kaybolurlar. Sadece o orjiye katılabilecek türden veya cinsten, orada bir araya gelenlerin arzusuna büyük ya da küçük gelmeyen farklar bu dramaya katılırlar. Kendiliklerini orji sahnesinde kaybetmeye açık uysal farklar, bu sırada zincire vurulur, organik bir bünyede tuzağa düşürülürler.

Deleuze, böyle makinelerin en büyüklerini Leibniz ve Hegel düşüncelerinde bulur. Farkı kendi haline terk etmeyen bu iki büyük fikir adamından Leibniz’in temsil tertibatları, sonsuzdaki sınırsızca küçüğü, Hegel’inkiyse sonsuzca büyük olanı yakalar. Bu ikisinin sınırlarını çizdiği bir varoluşun toplamında kendinde farklardan söz etmek olanaksızlaşır. Temel bir yüklem verimi fark, hazır bir yüklemle karşıt veya eşanlımlı, yasal, adil ya da etik yargıların sınırları içerisine yerleşebilen, belirli bir algının nesnesi gibi duyulan ve sonradan ifadesine kavuşan bir kavramın içerisinde işlem görür. Bu iki düşünce, sonsuz küçüğe ve sonsuz büyüğe doğru giden derinlikleri ele geçirmeye

dönük büyük kavramsal yapılardır; “sonlu özdeşliğin silahlarıyla sonsuz olanı yakalamaya ilişkin” etkin düşünce araçlarıdır. Tekrarın üretimi farkları iki taraftan kuşatan bu kavram ve temsil araçları, farkı, “özdeşle, benzerle, analogla, karşıtla” ilişkilendirerek, onu Aynı olanın çevrimi içerisine katarlar. Farka iki taraftan yanaşarak veya arkadan dolaşarak, “hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeyen yeterli nedenleri” üretirler. Lanetli fark, bu şekilde tâbi olduğu temsil düzenekleri altında “arınır”; kavramlar içerisinde “daha incelikli ve yüce yolların keşfedilmesine” katkıda bulunur. Hegel, “merkezli diyalektik daireler”, Leibniz ise kurtulması zor “yakınsama koşulları” üreterek farklı olan ne varsa tuzağa düşürür.

Özellikle Hegel düşüncesi, temel yüklemeleri uysallaştırmak için elinden geleni yapar; “zihne doğrudan temas eden titreşimler, dönüşler, fırlanmalar, çekilmeler, danslar ve sıçramalar icat etmeye” mani bazı “dolayımlar” üretir. Temsillere sığmayan, kavramın yörüngesine oturmayan, kendi halinde bir tekrarı izleyen devinimlerden uzak durur. Onun fikirlerinde “sahte ve soyut hareketler” vardır. Bu anlamda sahici hareketin mecrası, temsilin değil de tekrarların sahnesi, “her şeyin seslendirilmiş, görselleştirilmiş, harekete geçirilmiş, yürümeye başlatılmış ve dansa kaldırılmış” olduğu tiyatrodur; Nietzsche’nin bir süre Wagner’de gördüğü dramadır (30). Hegel’inki gibi, “kavramın soyut hareketi” değil, yüklemelerin kavramlara tercüme edilemeyeceği türden *physis* ve *psyche*’nin eylemleridir. Tekrar tiyatrosunda, “saf kuvvetler, dinamik çizgiler” yaşam bulur. Henüz belleği olmayan, kendisini biriktirmeyen ilerleyişler vardır. Herhangi bir yükleme mizaç kazandıran tekrarın yeğliliğini, genliğini, zaman ve mekâna yayılışını belirleyen “genetik unsurlar” bulunur.

Cüretli girişimlerine rağmen Leibniz ve Hegel, örneğin Spinoza, Nietzsche ya da Artaud kadar “uzağa gidemezler”. Tekrar edenin tekil, ferdi üretimine dönük olmayan nazariyeleri, onları mahdut sınırlar içerisinde tutar. Ama Hegel’den

farklı olarak, Leibniz'in üzerinde düşündüğü zeminin "güçlü bir şekilde gümbürdediği" fark edilebilir. Sonsuzun bir başka olumsuz yüklem olarak, "sarmalanmasının" olanaksız olduğu duyusunu yaratır. Sonsuzu özlerle tarif etme girişimini başlatan Platon'da da böyle sayısız belirti fark edilebilir. Özellikle *Timaios*'da *khōra* üzerine düşünürken böyle nedensiz farkların nedeni ve sonucu bir büyük sarmalayıcıyı dile getirir. Platon'un bu seçimi "ahlâkidir" (347). Farkı ve onun zarfı olan tekrarları olumsuzun, aynı, benzer, analog ve karşıtın gücünü ilk kez büyük kavramlar aracılığıyla temsil etmeye çalışır. Bu ahlâki çabasıyla, "fark okyanusu"nu kendi haline bırakmamaya kararlıdır. İdea'nın zenginliğini benzersiz modellerle parselleme girişimini ilk kez o dener. Bu şekilde işaretlenemeyen şeyleri, kopya, hayal mahsulü, "simulakra", "fantazma" diye sınıflandırma yatkınlığı onunla başlar.

Ama Platon'da bir yandan da kenarları belli olanın güvencesi dışında kalan fark ve tekrar hâlâ varoluşun dışına kovulmamıştır. "Teolojik hiyerarşinin" tamamlanması Descartes ile gerçekleşir. *Cogito* en etkin kavram makinesi sıfatı edinir. Platon'la mecra değiştiren ve temsilin dünyasına doğru "kayma"ya karar veren fikir dünyası, Descartes yardımıyla, eksik, çatlaklarla malûl metafiziği tamamlar. Modernlik de bu temel üzerine yerleşme ısrarının muhtemel bir sonucu gibi anlaşılabilir. *Cogito*, temel yüklemelerle sarsılan, farkların üretimi üzerine yerleşmiş bir temeli aralıksız sıvama işlevine koşulur. Kant, Hegel, Leibniz ve başkaları da bunun etkin araçlarını yaratırlar. Modern tahkimatı sağlamlaştırırlar; farkı daha açığa çıkmadan aynıya tâbi kılmanın akli yollarını icat ederler. Ama bu kararlılığın kavşağında Platon durur; ilk metafizik düğümü, "yanılgı"yı da o yaratır. Böylece yanılgı gibi işlem gören fark, "büründüğü nitelikle zorunlu olarak yok olmaya meylederken, aynı anda eşitsiz olan da yeniden dağıldığı uzanımda eşitlenmeye meyleder" (348). Fark, nicel ya da nitel bir ayrımın adı olur. Sayısal ya da doğal farkla ayırt edilebilir hale gelir; oysa "fark yeğinsel-

dir". Bu ayrımı gerçekleştirmeyi mümkün kılansa, "ortak duyu" ve "sağduyu"dur. Bu yapılaşmış yargılara başvuranlar, derinliklerde eşitsiz ve yeğinliğine nicel şekilde cereyan eden farklar oyunundan akılcı dramlar yakalamaya çalışırlar. Ama bu sırada tekrarın tabiatını anlamaya engel başka düğümler atarlar.

Özellikle yapısalcılık-sonrası fikirlerin temelde yaptıklarını bu düğümleri sabırla açmaya çalışmak gibi anlamak olanaklıdır. Bazen de Nietzsche'nin yaptığı gibi, böyle sarmalanmış, üst üste ilmiklenmiş olana Gordion Düğümü gibi muamele etmek gerekebilir. Bu sayede, her ilmiğin farklı bir oluş türünü, farklılaşma biçimini sarmalayıp, kapattığı metafizik aralanır. Ama tüm düğümler ortadan kesildiğinde, Artaud'nun tecrübe ettiği gibi, yeğinliklerle dolu, "yumurta" gibi bir dünya kalır geriye. Bu içkin yüzeyde, tragedyadan bile eski, sadece vahşet tiyatrosunun dramları yaşam bulur. Düğümlendiği, sarmalandığı, entegre ve asimile edildiği, güvenceye alındığı için olumsuzun yörüngesine dâhil olan bir "yavanlığın" altındaki "ayrıklığın dünyası" görünür olur. Ama bu sırada olup bitenler, zamanında düğümlenmemiş olduğu için henüz duyulur, ifade edilir olmaktan uzaktır. "Diferansiyel unsurlar ve ilişkiler" doldurur bu derin yüzeyi; her şeyin bir başkasına değdiği, ayrık ama ayrımlaşmamış "hakiki nesnelliklerin" olduğu; sürekli bireyliklerin, tekilliklerin üretildiği, henüz belli bir ben'e, benlik'e tâbi kılınmamış kendiliklerin üretildiği. Başka'nın kendi'den ayrı olmadığı bu derin yüzey, vicdani yüklemelerin sıfır derecesidir. Üzerinde sayısız ahlâki belirlenimlerin yaratılabileceği, çeşitli düğümlerin atılabileceği temelsiz temeldir. Ancak tahrif edilerek, üzerinde yanılgılar inşa edilerek, ahlâki, verimli, faydalı, akılcı, ortakduyuma, sağduyuya uygun kılınabilecek sınırsız tekrarların, fark üretimlerinin dibidir.

Diğer yandan Platon, Descartes, Leibniz ya da Hegel'in yaptıkları, "gerçek failin" ve onun "kökensel yüklemelerinin (...) doğasının bozulması" gibi arılaştırılabilir (350). "Birincil yüklemeler" bastırılmalı, olumsuzun, nitelikler dünyasının, uzamın dili-

ne tercüme edilmelidir. Örneğin Leibniz “kötü söyleme” yoluyla, Hegel ise, sorular sorma ilmi olarak diyalektiğe soruyu sorup cevabı güvenceye alma yetisi gibi başvurunca bu tercüme-yi gerçekleştirmiş olurlar. “Olumsuz kanatlandıran” böyle düşünceler, “zıt yüklemeleri karşılaştırma veya birincil yüklemeleri sınırlandırma sürecidir” (351). Farkı olumsuzla bağlayan, “meşum bağı (...) birincil ve kökensel yüklemeleri (...) dağıtıcı bir ortak duyunun ve sıralayıcı bir sağduyunun” yarattığı özdeşliğin nesnesi yaparlar. Üstelik bunu en büyük ve en küçük farka tahammül gösteren bir metafizik içerisinde yaparlar. Hegel’in yukarıdan, Leibniz’in aşağıdan kenarlarını yerleştirdiği sözde sonsuzlukta, farkın her hali tirtreşebilir, fark üreten her tekrar eylemi cereyan edebilir. Farkı içeride tutmaya, onu kapatmaya, bastırmaya uygun temsil araçları, sınırsız görünen düşünce genliği içerisinde, yatay bir yüzeyde seçilmek, türlü kavramlar içerisinde güvenceye alınmak üzere dağılır, sıraya girerler. Örneğin kadim doğası bozulmuş diyalektik, “karşıt yüklemelere” böldüğü temel yüklemeleri enlemesine kapsama çabasını yansıtır. Böylece “iki limit tayin edilmiş olur (Büyük ve Küçük)” (352). Büyük cinsler ve türler şekil buldukça, “temsilin gereksinimlerine dayalı farkın dağılımı” gerçekleşir; “göçebe dağılımlar” böylece belirli diziler, seriler içerisinde sıralanarak “yerleşik ve sabit” kılınırlar. Buna uymayanlarsa, görünürün, duyulurun, düşünülürün eşiğini aşmadan yok olurlar. Büyük ve küçük arasındaki sonsuz genlik içerisine düşen, doğası yeniden düzenlenmiş tekrarın sonucu fark, tahrif edilerek, aynıının yeniden üretim malzemesi olur. Kendinde fark, kavramsal fark gibi tanımlanabilir artık. Tekrar, her seferinde aynı olanın üretiminin, olumsuz yüklemelerin nedeni ve sonucu olur. Bir kılık değişimi, varyasyon veya yer değişimi gibi cereyan eden, zamanda ve mekânda ertelenme oyunu olan tekrarın “kalınlığı bastırılır” (354); yerini, çıplak, mekanik, türemiş ve analogik tekrar eylemi alır.

Olumsuz bir tertibat içerisinde farkı temellendirmek, ona imge suretinde bir belirlenim kazandırmakla olanaklıdır. Temel olarak inşa edilen, “her ne ise ve her neye sahipse o” olan şey, bu farklar arasında seçim yapandır. “İyi temellendirilmiş” her imgeye “ikon” denir. İkon haricinde, yani temelle fark arasında yaratılmış bu rabıta dışında kalan, “isyankâr, benzerlikten yoksun imgeler (simulakra)” türünden farklar, “elenir, reddedilir ve teşhir edilir” (355). Temel tarafından seçilmek için “talep bildiren” bir imge, uygun farklar ya da simulakra’lar suretinde ikonlara dönüştüğünde, artık sonsuzluktaki yerini ve zamanını kaybetmiş olur. Temel tarafından seçilince, “eğmek, bükmek ve tekrar bükmek yoluyla” türlü ikonik temsillere kavuşan farklar, kendi derinliklerinden çekilip çıkarılarak “organize edilirler”. İkona karışan imge, kendi zamanından çıkarılarak, mevsimlerin, yılların ve günlerin çevrimi içerisine taşınır; “kendini bir çemberde bulur” (356). Bir tarafı aynı olana, diğeri farka değen imgeler ve ikonlar, bir çember etrafında dağılırlar. Fark, kendi sonsuzluğundan içeri alınarak “büzülür”.

Hegel’in tekil çemberinde veya Leibniz’in farklı bakış açılarıyla yaratılan çemberlerinde farkların başına gelen de böyle anlatılabilir. Tekrarın sonsuzda cereyan eden eylemleri, belirli bir topolojiye sığacak şekilde büzülür. Kendi içinde “yavaşlamalar, anlar ve duraklamalar” taşıyan temel yüklemeler, metronom kararlılığında mekanik bir tekrarın ilkesine dâhil edilir. Hegel, “tüm olanaklı başlangıçları ve şimdileri” aynı çembere sıkıştırma çabasıdayken, Leibniz, “dünyayı oluşturan tüm şimdileri” farklı çemberlere yaymak ister (356). Fark, ya büzülerek bu çemberlerden içeri girerek yerini bulur ya da “zeminizliğin girdabında kaybolma” gibi iki seçenek arasında salınır. Temel ya da kapsayıcı bütünlük olarak bu çember düzenekleri, “dışarıda bırakmaya çalıştığı şey tarafından” sürekli “oyulma tehlikesi” altında var olur. Bu yüzden sürekli tahkim edilmelidir. Temel altındaki çokluk, farkların oyunu, İdea’nın dramı “uğuldar” durur. Temel, temellendirdiği şeye, temsile doğru “eğilmekle”,

zaminsizliğe savrulmak” arasında yine bir salınım sergiler. Yani varoluşun inşası, temelin, temsilin, türlü çemberlerin çizilip yeniden silindiği kavram düzenekleri de bir varyasyonun, salınımın verimidir. Çemberin kenarlarında bir oyun, çemberin trajik sınırından içeri giren ya da dışarıda kalan farkların sahne aldıkları bir “tiyatro” gibidir. Çemberin içerisine girdikçe surete, imgeye, ikonik temsile kavuşanın dışında, “yüzü olmayan otonom bir varoluş, formsuz bir baz” bulunur. Kendi dairesini terk eden imgeler, “bütün modeller bozular, bütün yüzler ölür”; “muğlâklık”, “canavar”, “soyut çizgi” geride kalır” (358).

Özünde bir “aptallık” olan bu zaminsizliğe, “düşünceye has hayvanlık” yoluyla yaklaşılabılır. Kavramsızlık, bir çeşit aptallık olduğundan, aynı zamanda düşünceyi zorlayan ifadesizliğin de kenarıdır. Ama Kartezyen öznenin sahip olduğuna benzeyen bir aptallık da değildir; düşünmeye yüz verir, yer açar; temelsizleşme, çemberin dışına doğru savrulma imkânları yaratır. Henüz imgeye kavuşmamış olanın yarattığı düşünme imkânı ve aptallık, çemberin kenarlarında bağdaşık olur. Düşünce, aptallığın, ifadesizliğin, kavramsız ve temsilsiz olanın içerisinde saklanır. Ama imgesiz düşüncenin muhiti, “bitkinliğini ve ıstırabını” da kendi içinde taşır. Hazır kavram, temsil, imge ve ikonlarla kaplanmış benlik çözülüp geriye kendinde farklarla ve tekrar eden yüklemeleriyle bir birey ya da kendilik kaldığında, düşünmenin zorlu ama sahici olanakları da ortaya çıkmış olur. Fark, ben’in çatlaklarından “karıncalar” gibi içeri girerek, imgesiz, kavramsız düşünceyi harekete geçirir. Bu sırada açığa çıkan “tınlamaların” ben’e, benlik’e sızmasıyla düşünce başlar. Ama ruhun var olmasının nedeni beden gibi, ben ve benlik tamamen ilga olduğunda, bireylik ve kendilik de canlı kalamaz artık. Ben’in, benlik’in imkânları hayatta kalmalıdır: “Ben demeyi bıraktığımız yerde, bireyleşme de sona erer ve bireyleşme sona erdiğinde, olanaklı olan tüm tekillikler de sona erer” (360). Ben ve dolayısıyla birey, mistik bir arzu gibi tamamen aradan çekildiğinde, yaratıcı fark da yok olur. “Çatlak” veya aptal da

olsa ben geride kalmış olmalıdır. Böylece, ben'in taşıyıcısı olduğu kavram ve temsil düzenekleri içerisine düşünceye takatini veren fark nüfuz edebilir.

Karanlık Öncü

Deleuze, *Fark ve Tekrar* metninde, analitik bir dilin yanında, vahşi denilebilecek, yapılaşmamış bir başkasına başvurur. Anlamak istediği tekrar eyleminin genlikleri gibi, onun dili de bu iki "limit" arasında salınır. Bu sırada serilerin, dizilerin, integralin, diferansiyelin yanında, "Karanlık Öncü" veya "kötü söyleme" diyebilir. Bu iki sınıra doğru bazen aynı anda "ıraksarken", kavramın şiddetinden, belirleniminden uzaklaşmaya çalışır gibidir. Felsefe, her ne kadar kavram yaratma girişimi olsa da, aynı zamanda mevcut olanları silme, boşaltma çabasını da taşır. Bu şekilde farkın genişlemesini, büzülüp, yoğunlaşmasını, üslup düzeyinde de tekrar etmek ister gibidir. Farkı tuzağa düşürmeden, onu tekrar kendi haline terkederek, başka bir diziye, seriye doğru yönelir. Bu yaklaşımı, aşağıda anlamaya çalışacağımız bir fail türü olarak Karanlık Öncü gibi, "tekrar çemberleri" arasında ilinti kurar. Bazen analitik bazen de kavramsız bir düşünme eylemi olarak felsefe, farkı niteliklerin ve uzamın yatay düzlemine çeken bir temsil cihazı olmaktan uzaklaşır. Derinlerde kaynaşıp duran fiillerinden ayrı bir varlığı olmayan Karanlık Öncü, kavramlara, sembollere, ikonlara, temsil araçlarına yüz vermeyen "simulakrum düzenini" korumak ister. Felsefeci, farkların eşzamanlı olarak ulandığı birbirine benzemez serileri "iletişime sokan" bir Karanlık Öncü olduğunda, düşüncede "edilgen özneler", "özne larvaları" yaratılır (361). Bunlar kendilik nüveleri, bireyliklerin üretimine ait ilk işaretlerdir.

Farkların dramı, tragedyaya ya da komedyasında ama her koşulda bir tiyatrodaki gibi icra edilen oyununda, sahneye çıkan unsurlar ve onların ilişkileri "diferansiyel" niteliktedir. Kendi şuurunda failer ve "terimler" arasındaki alâkalar sahneye kon-

maz. İlişkiye giren, birbiriyle karşılaşan tekillikler, benzersiz kendilikler gibi ortaya çıkarlar. Bu sırada, her boyutta tekrar eden farkların yarattığı ırsamalara rağmen, aralarında bir "tınılama" duyulur olur. Ama Karanlık Öncü'nün katılımıyla, ses veren seriler arasında, temsilin yakınsamaya çağırın, fark çemberlerini mekanik bir rabıta içerisine çeken "kötü söylemesi" sahne alamaz. Seriler arasındaki rezonansı, onları ben ve senden tamamen ayrı bir başkası gibi araya giren Karanlık Öncü başarır. Örneğin Nietzsche'nin Zerdüşt'ü böyle bir varlıktır. O olmazsa, her fark kendi sınırlarına doğru yol alıp orada yok olacakken, Zerdüşt, onların karşılaşmalarını ve larva düzeyinde de olsa, yeni kendilik biçimleri yaratmasına imkân verir. Onun farklı olanı tahrif etmeyen aralıktaki varoluşu, "birey öncesi tekillikleri" ilişkilendirir. Benlik'lerin inşa edildiği bireylik nüveleri onun ihtimamı sayesinde büyürler. Birçoğu sonradan bastırılacak, eğilip, bükülecek temel biçimler, "bireyleşme alanlarında somutlaşan" İdea'lardır. Tümüyle nesnel, gerçek, "virtüel" parçalar, sonradan organik, mekanik bir bütüne hizmet etmek üzere "aktüelleşirler".

Karanlık Öncü, ayırt edip, seçtiği kendinde farkları bir yandan da mekanik tekrarların dünyasına emanet eder. Özel türde bir başkalık, üçüncü türden bir bireylik olarak, "sonsuz geri dönüşü" gözetimi altında tutar. Yüklemleri, adları, sıfatları seçer ve varoluşa bırakır; Zerdüşt gibi, eylemlerini neredeyse kimse duymadan, uzak bir zamanda ve yerde de gerçekleştirebilir. Gerçeğin, olanaklı olana meylettği ara yerde durur. Birbirine karşıt, uzlaşmaz, birisinin diğeri hilafına var olduğu virtüel ve olanaklı olan arasındaki tınılamayı duyulur kılmaya aday bir kendilik gibi, iki tekrar türü arasında durur; metafizik ve mekanik tekrarlarla, onların verimi karşılaştırılmaz iki fark türü arasında.

Peygamberler, mistikler veya ruhbanların yozlaşmış kopyaları olduğu Karanlık Öncü'ye belki bazı düşünürler, sanatkârlar, şairler benziyor olabilirler. Onun yaptığı gibi iki çeşit tek-

rarı aynı anda temaşa etmek özel türde bir kendiliği gereksinir. Ama çok karmaşık bir birey olmaya gerek yoktur; Zerdüşt de basitliğinden alır gücünü. Kendisinin bir arayüzey gibi ortaya yerleştiği ve iki yarısında farklı türden tekrarların cereyan ettiği bir etkileşime dayanma yeteneğine sahip olması zorunludur. İdea'yı giyinebilen herhangi bir varlıktır. Girdiği, arasına karıştığı ilişkilerle sürekli kendi farkını hatırlatır. Karanlık Öncü türünden bir tekillik, "birbirine benzemeyen iki büyük yarının birbirine tutunmasını sağlayan bireyleşmedir"; Dionysos'tan aldığını Apollon'a emanet eden ya da tersini yapabilen. Bir ikon, sembol gibi, "her şeyin sanki tek, asimetrik ve birbirine benzemeyen iki 'yarısı'"na maruz kalır; "sembol'ün her ikisi de ikiye bölünen iki yarısı var gibidir: biri virtüele dalan ve bir yanda diferansiyel ilişkilerin, öbür yanda bunlara karşılık gelen tekilliklerin oluşturduğu ideal yarı" (364).

Karanlık Öncü, bir tarafında "olumlu", diğerinde "olumsuz yüklem" türlerinin bulunduğu, metafizik ve "giyinik tekrar", mekanik ve "çıplak tekrar"ların dünyasıyla buluşturan bir bireyliklerdir. Mekanik tekrarın dünyasının metafizik olanından kopmasına izin vermez. Kendinde farkları, nesnel ve gerçek tekrarları olanaklı dünyaların sarmalamasına imkân verir. Karanlık Öncü orada durdukça, birincil tekrarların üretimi farklar, sürekli ikincil olanlar arasına karışır, kanamalara, yaralanmalara neden olur. Ben ve senin dünyasındaki görünür, işitilir, düşünülür olanın zeminindeki tınlamayı, diferansiyeli, varyasyonu, titreşimi sürekli duyulur kılar. Karanlık Öncü, bu sırada ahlâk yasası ve vicdani yüklemeler arasında bağ kurar. Bu bağlantı üzerinden başka olanın tınısı taşınır; "ne siz ne de ben olan", "hiç kimse" olarak başkası (365). Başkasının sesi ve görünüşünü her an duyabildiğinden, iki oyun türünün birbirine tercüme edilmesini mümkün kılar. Kuralları ve rolleri belli "insani" olanla, Nietzsche'nin kararlılıkla oynadığı, "anlaşılması en zor ve baş etmesi imkânsız, (...) oyunun kurallarının oyuna dâhil olduğu" "ilâhi" oyunun aynı sahneyi paylaşmasını sağlar.

Farkların yarattığı seriler, herhangi bir gereksinimin karşılığı değildir, belki bazı arzuların, düşüncelerin hareketlenmesidir. Fark dizilerinin bir araya gelmesi veya ayrışması, cevaplardan çok sorular, “problemler” yaratır; cevabı kendi dışında olmayan sorular. Bu soruları bazı cevaplarla ilişkilendirme ısrarı, ikincil tekrarların işlevidir. Mekanik tekrarın makinesi, kendisini temellendiren metafizik tekrardan neşet eden soruyu ve en işe yarar muhtemel cevabını güvenceye alır. Düzenegi kuran da bu temel soru olur. Bu durumda makine içindeki hayaletin, makinaneden yaşlı olduğu ortaya çıkar. Mekanik işleyiş, bu hayaletin, simulakranın temel yüklemelerini önce kendisine mâl edip, onu bazı zemberekler içerisine yerleştirir, varoluşun hizmetine açar. Özünde birincil tekrarın bir “zar atışı” gibi rastlantıya açık yüklemeni, kararlı kılmak, eğip bükmek, içindeki olumsal doğayı, kısmi keyfiliği bastırmak, mekanik tekrarın ödevidir.

İkincil ya da mekanik tekrarlar dünyasında yer ve zamanın düzenlenmesi için, Karanlık Öncü’nün sahneyi terk etmesi beklenmelidir. “Zar atışlarının içinde geçtiği zaman” olarak *ai-on*’u sıraya sokmak, zamanla beraber uzamı da ayrıştırmak için kararlı bir yeryüzü sahnesi gereklidir. Böylece vahşet tiyatrosunda temsil edilenler gibi, “yeni yaratıcı sözlerle ve tanrıların zar atışlarının sesiyle titreyen” bir dramın sahnesi toparlanır; kadro ve dekor, sahnedeki eylemler ve ilişkiler ayırt edilir ve her seferinde aynı şekilde icra edilmesi güvenceye alınır. Kendisini “çatlaklardan ve kırıklardan kusan” farkın, kökensel tekrarın üzeri sıvanır. Mekanik tekrarın faili, kendisini temellendiren, yenileyen, zaman ve uzamla irtibatlı kılan etkileri, yüklemeleri yok etmekle sorumludur. Bu sırada kendi ödevleri dışına taşan eylemleri görmezden gelir; yeri geldiğinde şiddete başvurur, diğer failleri bastırır, kınar. “Soru-problem-çözüm” çevriminde sırayı karıştırmaz; her provayla daha da aynılaştan, asıl olanın kopyası gibi ortaya çıkmadığında yargılanması gereken bir oyunu denetler. Tuzağa düşürülen birincil tekrarların ze-

minsizliğinde açılan sahnede, metafizik tekrarların dramı bir temsile dönüşür.

Karanlık Öncü sahneden çekilince ortaya çıkan faillerin türlü fiilleriyle başını bekledikleri, oyun veya temsil olduğunu gizleyen bir tertibat olarak mekanik tekrarlar makinesi, içine kendisinden önce kaçmış bir hayaletin trajik eylemlerini, muhtemel arızalarını öngörülebilir bir işleyişe kapatır. Platon, Hegel veya Leibniz'in düşüncelerinin kâğıt üzerinde kalmasına izin vermediği tasarımlardır. Makinelerdeki hayaletlerden tevarüs eden, "göçebe ve fantastik mefhumların" ve onların bir kartografisini çizdiği varlığın, "olanlar arasında nasıl dağılacak", hangilerinin dışarıda bırakılacağı, kapatılacağı, duyulmaz, ifade edilmez kılınacağına dair kadim sorulara cevap arayışlarının sonucudur. "Yüzeyde bir şeylerin tekrar etmesine olanak veren derinlik"leri duyulurun eşiğinden, ufkundan çıkararak, sağduyuyu, ortak duyuyu meşgul etmemesini sağlar. Fark, kendine özgü büzülme ve gevşemelerinden kurtarılarak, *autopoetik* bir kendilik olarak yüzeye çekilir, başka çemberlere yerleştirilir. Bu sayede farkın taşıdığı tekil varoluş, türlü benliklerin alt parçası olur. Sadece insani, teknik makineler değil, tabiat da böyle çalışır. Herhangi bir organizma, organlardaki bireyliği bir organik çevrime katma girişimidir. Mekanik ve organik yapıların özünde, farklar arasındaki muhtemel ortaklıkların arayışı vardır. Beden imgesi, şeması diye tarif edilen de bu mütehakim çemberlerin bir başkasıdır. Teknik yoluyla vücut bulan bedenler, androidler, cyborg türü kendilikler de birer mekanik organizma gibi anlaşılabilir. Deleuze ve Guattari'nin beraber yazdıkları kitaplarda, "organsız beden" dedikleri, mekanik tekrarın üretimlerini geriye doğru kat etmenin nihai sonucu gibi anlaşılabilir.

Mekanik tekrarlar makinesi, ben'de yerleşik farkı aynının yörüngesine yerleştirip, işlevsel kılarken, metafizik tekrarlar makinesi, "ben başkasıdır" ilkesine uygun çalışır. Fark serilerinden takatini alan bu makine, ben ve başkasından birini diğerine

ekleyip çıkarır. Metafizik tekrar, tanımına karşıt şekilde, kendi üzerine kapanmaz; “homurdanan” bir dünyanın ötesini sürekli berisiyle karıştırır. Henüz ben ve başkasını rabitalı kılan kararlı bir dolayım, üçüncü yoktur. Ben ve başkası birleşince bir benlikte terkibe varamazlar. Bu aralığı doldurmaya çalışan Karanlık Öncü, “dolayımsızın derinliklerinde (...) ipsiz ve ağsız” çalışır (94). Onun sınırında durduğu varoluş ve varlık arasındaki farkın niteliği değil, farklılaşma dinamiği önem kazanır. Varlık, varoluştan temel bir yüklem in icrasıyla ayrılır; varoluşla zamandaş olmaktan uzaklaşır ve “şeylerin özdeşliği çözülür”. Bu ikisinin kalıcı buluşması, “sentezi” gibi ifadesini bulan bir benlik, kendilik kaybı gibi tecrübe edilir. Diğer yandan kendilik, sürekli yer ve zaman değiştiren başkalarını kendine katma veya onlara karışma arzusuyla ayırt edilebilir. Benlik mekanik tekrarların, kendilik ise metafizik tekrarların tarafında faillik sergiler. Kendiliğin etrafında, ben ve başkasının tam olarak uzlaşmasına engel “inatçı” fark her zaman kendisini duyurur.

İkincil veya mekanik tekrarlar, Leibniz’in muhtemel dünyalarından herhangi birisini yaratmaya koşulmuş tertibatların özüdür. Derinlerde cereyan eden metafizik tekrarların açtığı farklı dünyalara ait manzaraları ve onlara ait ayrıcalıklı yer ve zamanları, herhangi bir âna tercüme etmenin araçlarıdır; “yer ve kılık değiştiren” farkları soyarak, onları yatay bir düzleme serip seçmeye uygun kılmak içindir. Sürekli cereyan eden kılık ve maske değişikliği, yüzü olmayana kalıcı bir suret, benlik, ben, öznellik, makûl yüklemeler yüklemek içindir. Derinde ve karanlıktaki tekrarı, ışığın sesin dünyasına doğru çekerek, bir muhteva atfetmek, temalaştırmak içindir. Böyle makinelerin “sabit terimleri ve mekânları vardır”. Mekanik ve metafizik tekrarları karşılaştırmak gerekirse:

[Metafizik tekrar] yer ve kılık değişimlerini kapsar. Diğer [mekanik tekrar] olumsuzdur ve eksikliğe dayanır; öbürü olumludur ve fazlalığa dayanır. Biri unsurlara, dış kaynaklı parçalara, vakalara ve seferlere dairdir; diğeri ise değişken

içsel bütünlükler, dereceler ve düzeylere dairedir. Biri fiilen ardışıklığı barındırır; diğeri prensipte birlikte varoluşu. Biri durağan diğeri dinamiktir. Biri uzanımda, diğeri yeğinseldir. Biri sıradandır, diğeri istisnaidir ve tekilliklere dairedir. Biri yatay diğeri düşeydir. Biri gelişmiştir, açıklanması gerekir, diğeri sarmalanmıştır ve yorumlanması gerekir. Biri mekanizmanın ve kesinliğin tekrarı, diğeri seçilimin ve özgürlüğün tekrarıdır. Biri yalnızca sonradan ve fazladan maskelenebilen çıplak tekrarıdır; diğeriye maskelerin, yer ve kılık değişimlerinin ilk, son ve yeğâne unsurlarını oluşturduğu giyinik tekrardır. (373)

Ama ikincil tekrarlar, birincil olanların sonucu gibi anlaşılmalıdır. Yapısal bir belirlenim veya mekanik nedensellik yoktur aralarında. İçkin bir nedensellik içinde, ikincisinin geri dönerek birincisini de belirlemesi, bu iki tekrar arasında duran Karanlık Öncü'nün marifetiyle, bir aralıkta birinin diğesine ulanması, karşılıklı birbirinin nedeni ve sonucu olması olgusu düşünülebilir; olumsuz yüklemelerin temellük ettiği temel yüklemelerin geri dönerek farkını işaretlediği. Temsil edici kavramların birincil tekrarın verimi farklardan "haksızca kazanç sağlamasına" karşılık, tümü birer kendilik olan farklar, Nietzsche'nin adını koyduğu "sonsuz geri dönüş" marifetiyle, olası bir yapısal belirlenimi veya işlevsel alışverişi yok eder. Birincil farklar, mekanik olanın altında yatan bir metafizik gibi anlaşılabilir. Birincil farklar kendilerini "salgılayıp üretmedikçe", yüzeyde olanlar kendilerini yeniden üretme yetisine sahip değildir:

Her seferinde maddi tekrar derinlerde serimlenen ve kendisini bir sonuç olarak üreten daha derindeki tekrarın sonucudur; tıpkı kendini yeniden üretme kapasitesini yitirecek dışsal bir zarf veya ayrılabilen kabuk gibi. (375)

Birincil tekrar kendini "mekanik ve çıplak tekrarlar kuşatmadan" varoluş kazanamasa da, mekanik olanın geri dönerek derinlerde olanı bozması, fark ve tekrarı yeni bir metafiziğe zorunlu kılma

olasılığı da dile getirilmelidir. İkincil tekrarın payının olmadığı, olumsuz herhangi bir yüklemle karışmadığı sonsuz geri dönüş vuku bulduğunda, mekanik dünyanın sakini benlikler, benler, ölü derisini atan bir yılan gibi, “içerdiği içinde olmayan zarfı (...) gizil içeriğini aldıkları ve ölen epidermisi” bırakarak yeni bir dinamikle donanırlar. Karanlık Öncü, bu sırada son derece karışık ve belirsiz bir etkileşimi yönetir: “Bu iki tekrar birbiriyle o kadar çok farklı ilişkilere girer ki bunların olanaklı kombinasyonlarına karşılık gelen vakaları birbirinden ayırmak için, bizce henüz yapılmamış, son derece sistematik klinik çalışma gerekir” (376). Deleuze bu çalışmayı, birincil tekrarların şevkinden, feyzinden mahrum olanlar için, örneğin şizofrenler, yaşlılar, bunamış olanların maruz kaldıkları ölü tekrarları, afazi ve amnezileri bulgulamak için önerir; ikincil tekrarların yavanlığıyla baş başa kalan, birincil olanın yaratıcı dramını üretmeyenlerin boş tekrarlarını ayırt etmek için.¹ Şizofren, birincil tekrarlar dünyasında var olurken, ondan farklı olarak takıntılı özne de aynı anda iki tekrar vücut bulur. Bu yüzden “patolojik” davranır; yani ikincil tekrarların mekanik dünyası içerisinde bir tutarlılık sergileyemez; her seferinde, “düşey ve yeğinsel başka bir tekrarı, hem tercüme eden hem de savuşturan bir diğer tekrarı gerçekleştirir” (377). Patolojik olan, farklı seriler arasında, farklı tekrarların yarattığı değişken çemberler arasında “tınlama temin etmeyip hepsini ezerek bunları stereotipik fragmanda sıkıştırır”. Takıntılı özne, bir çeşit büzülme, gevşeme ve yoğunlaşma olarak tekrarın içerisinde “fark ya da modifikasyon çıkarmaz”. Bir çemberin içerisine katılan, Karanlık Öncü’nün farklı düzeyleri irtibatlı kılan etkisinden uzak kalır; artık tınlamaları duyamaz olur. Oysa patolojik olmayan bir ilişkide, “her

¹ Deleuze, bir çeşit maluliyet gibi sıraladığı şizofreniyi, Guattari ile kaleme aldığı yapıtlarında sınırsız fark üretiminin bir kipi gibi saymasıyla çelişki içerisinde görünür.

seri bir diğesinde tekrar ederken, öncü de bir düzeyden diğeri-
ne geçer ve bütün serilerde kılık değiştirir” (378).

Karanlık Öncü’yü her zaman bedenleşmiş bir varlık gibi düşünmemek gerekir. Örneğin dilin kendisi de bu şekilde araya girebilir.² Hattâ farka ve tekrara açılırken, “içgüdü” de bu yol arkadaşlığını sunabilir. Özellikle dilin şiirli kullanımı Karanlık Öncü’nün “tespit edilmesi”, “tınlamanın bedenleşmesi” için uygun bir mecra yaratabilir; şiirin ne anlattığı değil de, daha çok biçimi, nakaratlar, ölçü, vezin bu cisimleşmeyi tasvir edebilir; şiirin dehasının “ham tekrarlarla” Karanlık Öncü’yü işaret ettiği, etrafından dolaştığı, ima ettiği. Öncü, şiirin nesnel ve gerçek kıldığını, farklı düzeyler veya fark serileri arasındaki derece farklarını, yeğlilik düzeylerini kat ederek yapar. Muhtevaya, mânâyâ değil de, Spinoza’nın şeylerin özüne dâhil saydığı, hız ve sükûn oranlarına duyarlı bir şekilde icra eder; yani “zorunlu hareketlere”, temel yüklemelere kulak kesilerek. Karanlık Öncü, biraz da deneysel bir kendilik olarak, görerek değil de işiterek ilerleyen ilkel bir canlıya benzer. Ama onlar gibi sadece uzamda değil, Bergsoncu bir sürede gibi, “tüm şimdilerin” yanında geçmiş ve geleceğin çemberlerini de kat eder. Bu sırada “ontolojik tekrar” adında üçüncül bir tekrarı hayata geçirir görünür. Onun, hem nedeni hem de sonucu olduğu, “temellenmiş ve temellendiren”, birincil ve ikincil veya metafizik ve mekanik tekrarların ötesinde, bu ikisini bastırmayan bir başkası açığa çıkar. Üçüncül olanı, iki tekrarı birbiriyle ilintili kılan bir yanılısama üretir; tekrarı “hem zincire vuran hem de özgürleştiren”, varlık ve varoluşu birbirine açan. Özellikle sanatkârlar, birer Karanlık Öncü sıfatıyla böyle bir tekrarın failleri olurlar. Gerçek sanat yapıtı, iki tekrarın sınırları arasındaki “iki uç noktayı tınlatır”. Sanat bu şekilde “vahşetin tablosunu aptallığın tablosuna bağlar” ve “hebefrenik bir diş gıcırdatması” gibi ilksel yüklemelere

² Örneğin Tanpınar okudukça onun Karanlık Öncü’lerinin kadın, şiir ve müzik olduğunu fark ederiz.

neden olur. Bu sırada “medeniyetin özü yanılısamalar ve şaşırtmacalar” yeniden yüzeye çıkar:

Sanatın en yüce amacı belki de, doğa ve ritim farklarıyla, ilgili yer ve kılık değiştirmeleriyle, ıraksama ve merkezsizleşmeleriyle birlikte tüm bu tekrarları aynı anda oyuna dâhil etmek, onları birbirleri içine sokmak ve bir tekrardan diğerine ‘etkileri’ her vakada değişiklik gösteren yanılısamalarda sarmalamaktır. Sanat taklit etmez ama taklit etmemesinin sebebi, bilhassa tekrar etmesi ve içsel bir kuvvet sayesinde tüm tekrarları tekrar etmesidir. (Taklit bir kopyadır ama sanat simulakrumdur; kopyaları tersyüz ederek simülakra yapar). En mekanik, en banal, en alışlageldik ve en stereotipik tekrar bile sanat yapıtında kendine yer bulur. (380)

Sonsuz Geri Dönüş

İkincil tekrar, birincisinde kendi farkından başka bir şey olmayan, kendi tekrarını tekrar eden saf bir kendiliği, nedenlerini ve sonuçlarını autopoetik yüklemelerden alan tekillik parçasını alıp, onun başka bireylerle organik ve mekanik bütünlüklerle ilişki içerisine sokar. Ama bu tür bir rabıtayı, üçüncül, ontolojik ya da Karanlık Öncü’nün dâhil olduğu tekrardan farklı şekilde icra eder. Yeğlilikler ve farklar düzeyinde değil, nitelikler ve uzamlaştırmayı mümkün kılan kavramların ve temsil araçlarının içerisinden yapar. Oysa kavramsız, imgesiz hareketleri izleyen ve her yaptığı vicdani bir yüklem olan Karanlık Öncü, kendi varlığıyla trajik sınırını çizerken, bir yandan da çizdiği üzerinde gezinir. Birbiriyle ilişkilendirdiği fark serileri, bu sınırın ötesindeki asude yaşam alanına taşınmaz; hazır bir temsilin parçası olmaz. Temsil-altı o yok-yere ve zamana düşme tehlikesi içinde gezinir. Karanlık Öncü, rizomlarda dağılmış haldeki farkları, içkin bir dünya üzerinde gezinirken ezmemek için serbest bırakır. Yeğlilikler gibi atom düzeyinde kendilikler, sı-

nırın güvenli tarafında nicel ya da nitel bir fark gibi ifadesini bulmadan ölüme bırakılırlar.

Bu farkın nesnesi, maddesi yok olsa da, deyim yerindeyse ruhu kalır; başka tekillikler, başka fark serilerine ulanmak üzere yol almaya devam eder. Karanlık Öncü'nün durduğu sınırdaki varoluşun diğer tarafına veya çemberin içine, bir kavram, temsil marifetiyle sarmalanmadan taşınmaz. Bir yüzü varlığa diğeri varoluşa bakan bir aralıkta duran öncü, mekanik tekrarların kendi üçüncülerinin, başka öncülerinin alışverişine uygun bir yakınlıkta durur. Her tür karmaşık yüklemi, üretim aracını, eylemi yaratan bu yakınlıkta gerçekleşen, "temaşa", "öykünme" ve "kendine mâl etme"dir. Karanlık Öncü'nün üretimindeki artı değeri sömüren sayısız şekiller alabilen üçüncüler, aralıkların sınırında konumlanırlar. Dünyanın üzerindeki canlılar için daha yaşanılır olması kadar, kötülüklerle dolu bir yer olmasını mümkün kılan da onlardır.

Karanlık Öncü hayatı kendi başına yeşertemez. Çünkü varlık ile varoluş arasında durur ve Beckett kişileri gibi iki tarafa da ait değildir. Tüm var olanlar arasında yaşam gücünü pay etmek isteyen Nietzsche'nin Üstinsan'ı veya Zerdüşt gibi, her tekil varlığın kıymeti onun için aynıdır. Örneğin bir kene ile insan arasında ayırım yok olur. Aralıklarda veya içkin oluş düzeninin sınırlarında, küçük veya büyük ayırımı, nitel ve nicel sınıflandırması yersizdir. Farkların nesneleşmesi olan her varlık, sınırın ötesindeki soyutlamanın türüne göre birer özne, benlik, insan, kentli, kadın, erkek veya mutena bir yurttaş olurken, berisinde açılan "mütereddit Habitus'ta", farktan ibaret bireylik-tir; bir çeşit kendi olma biçimidir. Ama sınırın hangi tarafında düşeceğine dair kararlardan oluşan "korkunç bir seçme gücü" khōra türünden aralıkta açığa çıkar. Böyle bir seçimin temsilsiz ve kavramsız dramı "sonsuz geri dönüş"tür.

Ancak sonsuz geri dönüşle açılan habitus mütereddit değildir. Tüm olumsuz yüklemeleri, adları, sıfatları, benlik katmanlarını silmek üzere gerçekleşen büyük bir olaydır. Nietzsche,

kendisinin de bir Karanlık Öncü gibi içerisine girdiği, temaşa ederken yer ve zaman gösterdiği bu büyük olayın aralıksız tekrar ettiğini ifade eder (2012). Kierkegaard, tektanrılı bir kozmolojiden ilhamla yazar gibi, böyle kapsamlı bir olayın, her şeyin başında ve sonunda birer kez ortaya çıktığını dile getirir (1983: 131). Nietzsche'nin kavrayışı, Tasavvufun bazı öğretilerinde olduğu gibi, Tanrı'nın soluk alıp verirken, hayatı aralıksız yenileyen bir istenç kaynağı olmasını hatırlatır. Oysa Kierkegaard için Tanrı, istencini başta ve sonda ortaya koyarken, ortasında arkasına yaslanır ve kullarının neler yaptığını izler. Nietzsche'nin sonsuz geri dönüş temasını yöneten istenç, öncelikle zaman ve yerin düzenini "zıvanasından çıkarır". Sonsuz geri dönüş, vicdani bir ses gibi, sadece onu duymaya kararlı olan için tekrar edip durur. Olağan koşullarda, aralıklar güncel yaşama karışmasın diye etrafını tahkim eden, duvarlarını, yasalarını, yapılarını yaratmış üçüncülerin dünyasında Karanlık Öncü'yü türlü uğultular arasında duymak için ona kulak kesilmek gereklidir. Bu celbi duymak için, sınırda duran ve maşeri bir geçitte gibi sonsuz geri dönüşe hem maruz kalan hem de mazhar olan öncüye yakalanmak gereklidir. Mistik öğretilerde ilâhi aşk böyle bir tutulmadır sözgelimi.

Gündelik gürültülerin dünyasından biraz uzaklaşmanın yakalanmaya müsait olduğu bir habitus olan sonsuz geri dönüş, metafizik ve mekanik tekrarları kendi seçici, "merkezkaç kuvvetiyle" dağıtan üçüncü bir tekrarın hüküm sürmesine imkân verir. Tüm olumsuz yüklemeleri silen bir cebir yaşam bulur. Kendisine maruz kalmaya açık olan için, "ebedi dönüşün çarından kovulmuş" ne varsa yeryüzünden silinir, yeni bir dünya yaratan büyük bir olay yüzeye çıkar. Bu olay, muhtemel eylemleri, yüklemeleri temellendirir. Kierkegaard'ın tasavvurunda olduğu gibi nihai bir başlangıç veya son değildir. Nietzsche'nin sonsuz geri dönüşü, trajik sınırın ötesindeki aralıklarda aralıksız devam eder. Ama Zerdüş gibi bir öncü diğer taraftakilere el verdiğinde, onun vicdani çağrısını duyanlar için görkemli

bir olaya dönüşür. Onun uğuldamasına kulaklarını tıkayan için duyulmaz ve düşünülemez eşiğin altında yer alan bu olay (veya Heideggerce söylenirse *Ereignis*), onu duyma kararlılığında olan için bir uğuldamaya dönüşür. Onunla gelen ve olumsuz her yüklem, adın, sıfatın üzerini çizen, temel bazı yüklemeler vaz'eden seslenişle, kendisiyle özdeş ne varsa yok olur. Hattâ bu sırada Zerdüş'te kendisiyle aynı kalmaz; o da "ölmelidir". Deleuze, Nietzsche'nin Zerdüş'tün ölümüne doğru gidişini anlattığı son bir bölümü tamamlayamadığını dile getirir (2017: 385). Sadece önemsiz insanın ve eşyanın değil, büyük olanın, üst insanın da sonunu ilân eden geri dönüş dalgasının tam tasvirini vermeden metni bırakır ona göre. Nietzsche'nin sonsuz geri dönüşü, "edilgin küçük insanın" yanında "büyük kahraman etkin insanın" da sonunu hazırlamadan son bulur.

Sonsuz geri dönüş, farkların, olumlunun iki sınırında şekil bulan tragedya ve komedyanın da son bulması demektir. Her ikisi de farkların tiyatrosu denilebilecek bir dramda farksızlaşır (386). Böylece Karanlık Öncü'nün kendi "ölümü" pahasına arkasında bıraktığı "üçüncü zaman"ın egemen olduğu döneme girilir. Zerdüş'te farkları ve tekrarları bastırabilecek büyük kudretini, istencini, *charisma*'sını da kendisiyle beraber bu dramın içerisine karıştırarak kaybolur. Sonsuz geri dönüş, "Zerdüş'tün benzerliği ve özdeşliği pahasına" gerçekleşir. Kasabayı kuttardıktan sonra gözlerden kaybolan bir kahraman gibidir. Arkasındaki dramdan rol çalmak istemez. Kutlamaların kendi etrafında dönmesine izin vermez. Kendi olma biçimlerine yer ve zaman bırakmak üzere geri çekilir:

Zerdüş'te bunları kaybetmeli ve Benlik'in benzerliği ile Ben'in özdeşliği yok olmalıdır. Zerdüş'te ölmelidir. Kahraman-Zerdüş'te kendisini eşitlemiştir ama kahramanın o düzmece özdeşliğini yitirmek üzere kendini eşitlediği şey eşitsiz olandır. Zira 'o' ebediyen tekrar eder ama 'o' artık kişisel olmayan bireyliklerin ve birey öncesi tekilliklerin dünyasına aittir. (387)

Karanlık Öncü geri çekilince, arkasında bıraktığı yeryüzü manzarasında çok farklı fark serileri iletişime girer. En azından bir süre için daha adaletli bir dünyayı arkasında bırakır. Fazla ve az biriktirmiş, etkin ve edilgen olanlar arasında yeni ilişkiler bırakarak çekilir. Daha adil bağlar içerisinde, önceden irtibatlı olmamış varlıklar arasında yüzleşme imkânları artar. Zerdüş, sonsuz geri dönüşün üçüncül tekrarını, diğer ikisini dolayım-ladıktan sonra, “kendi ürettiklerine hayran” bir despot gibi ortalıkta gezinmeyi sürdürmez. Birbirlerine kavramlarla ulanmamış işaretlerin, ilişkilerin, kendiliklerin buluşmasına engel bir büyük simge olmaktan çıkar. Kendisine göndermelerle meşru-iyet kazanmak isteyen bir yapının sahibi gibi davranmaz, yarat-tığını temsil eden bir istenç olmaktan uzaklaşır.

Karanlık Öncü kaybolunca, bir yanılsamanın yanılgıya dönüşmesine açık bir boşluk bırakır. Yanılsama, birincil tekrarın ikincisine değdiği sınırdaki, aralıkta yaşam bulur. Ama ikincil tekrarların dünyasında yanılgılar vardır. Temsilin “faydalandığı” farkların eğilip bükülmüş biçimleridir bunlar. Öncü, “hem farkın hem de tekrarın doğasına ihanet eden *hatalı yönün*” ortaya çıkmasına engel olmaz. Yeryüzünün trajedisi gibi, daha vicdansız bir dünyaya doğru “uzun yanılgının” başlamasına göz yumar. Kendi durduğu geçiti, ötesinde farklı bir zaman ve yerlerinin imkânlarının olduğu portali Thor gibi kapadığında, dünyanın kendisini temellendiren farkların ve tekrarların dünyasıyla bağı kesilir; vicdani ses duyulmaz olunca, yanılgılar bu yeni dünyanın yasası olmaya başlar. Dünya kuran temsillerin, kavramların ortaya çıkması, biraz da bu unutuşa, kesintiye, “kapanışa”, kendi halinde tekrar edip duranın “velvelesine” sağırlaşmaya bağlıdır.

TEMEL YÜKLEM OLARAK YAZMAK

Jacques Derrida, *Gramatoloji* metninde, “söz, mecaz, metafizik ve teoloji ile dizginlenmiş bir yazı biliminden” (2014: 11) söz eder. Olağan koşullarda karmaşık bir edim sayılan yazmak, temel bir yüklem gibi tarif edilir. Yazıya ait unsurları, harflerin, alfabenin, hecelemenin, okumanın ve yazmanın dinamiklerini karartan sözlü eylemin sebep olduğu bir metafizik üzerine düşünür. Konuşmak, ses çıkarmak, yazıya göre alışkanlıkla daha ilksel bir fiil gibi tarif edilir. Ama Derrida için yazmak, ayırım (*différance*) kavramı içerisinde harflerin titreşmesi gibi dile gelir. Söz, işitileni anlayan bir benlik, aynılık kurarken, yazı, kendilik, başkalık ifadesi gibi anlaşılabilir. Yazının “her zaman aşağılanması ve sözün dışına itilmesi”, sapmalara açık bir kendiliğin inkârına sebep olur. Yazı, dışarıyı işaret eder; bir sistemin, metafiziğin, sözle yaratılmış huzurlu bir sitenin, sistemin. Ama bir yandan da kurucu dışarısı, başka olandır; ilksel malzemedir, *khōra*’dır, *pharmakon*’dur, ek’tir.

Derrida, yapıtlarında genellikle *khōra* türü görüngüleri mesele eder. Şekil verirken alana, aralıkta belirip saklanana değinir. Böyle ara yerde yazılan ve silinen yazı, sözlü alışverişlerin

üzerine yerleştiği herhangi bir yapının vicdanı gibi varlığını duyurur. Seslere tercüme edilmiş gibi değil de, izlere, işaretlere, harflere, çizgilere, sözel metafizikten sıyrılmış kayıtlara karışmış bir çağrıdır. Oğuz Atay anlatılarında olduğu gibi, kendisine herhangi bir yazı ulaşan ya da yazı yazmaya karar veren kişi, vicdani bir celbi de duymaya başlar. Çünkü yazı, “önemsizin arkeolojisi” içerisine gömülmek istense de, tutarlı görünen bir varlığı, yapıyı, metafiziği, sistemi temellendiren derin bir mizacın, kendiliğın hem nedeni hem de sonucudur. Vicdan, yazmak gibi temel bir yüklem içinden metin gibi duyulur ve ifadesini bulur.

Yazıbilim ya da gramatoloji, ses de dâhil, tüm ifade ve duyum biçimleri önüne yerleştirilmiş “metafizik köstekleri” işaret etmek gibi bir amaç taşır. Derrida, *Gramatoloji* metninde bunu çoğunlukla Rousseau’yu ve sadece *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* eserini okuyarak gerçekleştirmeye çalışır. Metinden uzun alıntılar yapar ve kendi saklı metafiziğini ele vermesini bekler. Yapıbozum anı, metin içerisinde kapatılmış türlü duyum ve ifade araçlarının serbest kalması, yeni duyusal karşılaşma ve ilişkilere açık olma olasılığını işaret eder. Derrida, diğer yapıtlarında da buradaki gibi düşünür veya yazarları derinlemesine okur ve onların temel metinlerinin kendilerini açmaya zorlar. Bazen okuduğunu tuzağa düşürür, yanlış okur ve kimi zaman tahrif eder. Okumanın yeni bir yapıya, metafiziğe varmaması için her türlü çabayı ortaya koyar. Bu girişimin sonunda, söz, resim ya da yazıyı ayırt etmeden, “belli bir im kavramına”, kökense, arkaik yazı biçimleri olarak “izlere”, “bizatihi bir yazı olan söze” ulaşmayı umar.

Kökense izleri hem yaratan hem de onların içinden ifadesini bulan yazma eylemi, “kendini üretirken hızını alamayıp kendini siler de” (2014: 14). Orada yazının gösterdiği nesnesi, malzemesi, ifadesi, işareti, göstereni ayrımsız olur: “İmlenen orada daha baştan bir imleyen olarak iş görür” (14). Bu ayrımsızlık iz şeklinde ortaya çıkar. İz, biçim ve muhtevanın ayırt

edilemediği temel bir işaret değeri kazanır. Böyle bir iz sonradan, sese, yazıya, çizgiye ya da temel yüklemlere dönüşebilir. Derrida'nın "ses-merkezi metafizik" olarak adlandırdığı ise, bu izi hep sese, söze tercüme etme ısrarını taşır; "kendi konuştuğunu işitme sistemidir"; iz'in sese telaffuzunu sahici, hakikatli saymaktır. Oysa izler ses çıkarmak, yazı yazmak, çizmek veya hareket etmek gibi temel yüklemlerden daha eskidir. Tüm bunlar yazıldığında, herhangi bir yüzeye kaydolduğunda, icra olduğunda kendini silen kökensel duyum ve ifadedir. İz, hep yer değiştiren, "taşan" temel bir işarettir. Sesler, harfler, çizgiler, renkler, hareketler ile yazıldıkça mevcudiyet kazanır; sonradan türlü ifade araçları içerisinde tefsir edilip, yorumlanır.

Gramatolojinin esası, metafiziğin tarihi boyunca, türlü şekillerde "söze eklenti" olmuş "birincil yazı"nın bir yüklem gibi kendini yazmasını tarif etmek gibi anlaşılabilir. Derrida'nın okuduğu metinlerin, "açık vermesi"nin nedeni de bu arkaik yazının ortaya çıkmasıdır. Böyle bir yazı, dil, işaret ya da simge düzenlerinden önce gelir; tüm sistemler, "yazının bir uğrağı" olarak var olurlar. Yazı, dili aşan ve kapsayan bir genellik edinir. Dilbilgisinden, fonetik, hiyeroglif ya da piktogram şeklinde açığa çıkmasından bağımsız olarak, herhangi bir ifade aracını temellendirir. Tüm kaydetme biçimleri, sesli, fonografik, akustik, "sinematografi, koreografi, elbette ama resimsel, müziksel, yontusal" olabilen farklı türden iz bırakma yollarıdır; metafizik, teknik, ekonomik, teknik nitelikler alabilen tüm işaret biçimleri, "yazı, iz, *gramma* veya yazıbirim (*graphème*)" (18).

Kökensel izleri, yazı birimlerini gizleyen herhangi bir metindeki ilksel yazıyı açığa çıkarma çabası olarak yapıbozum, herhangi bir metnin kendi tabiatıyla buluşması, kendine dönmesidir bir bakıma. Bu anlamda yazının varlığını duyurması, herhangi bir işaret sisteminde karartılmış bir vicdanın duyusuna sahip olmakla eşanlamlıdır. *Logos*'un, sözün yasası, töresi altında bastırılmış vicdanın yazısı, herhangi bir işaret düzenine ait kendilik bilgisi sunar. Ancak bu bilgiyle donanmak, aynı

zamanda içerisinde yazıldığı metafiziğin bozulması, yıkılması, katmanlarına ayrılması, yapısının sökülmesine de neden olur. Bu durumda bir kez daha, kendiliğin açığa çıkması, mevcut kimliğin, benliğin, özneliğin, yapının hilafına gerçekleşir. Yapı kendi derin izlerini, çizgilerini, rengini, mizacını ele verdiği anda yapısızlaşır. Tutarlı ve kararlı bir sistemi mümkün kılan özne ve yüklem uyumu kaybolur

“İyi Yazı”

Metafizik söz, hakikati toplayan, toparlayan bir ifade aracı olur. Yazı ise, “insan hançeresinden çıkan” ses parçalarını kayıt altına alan “sıradan bir imleyen” olur. Sesle varlığı yakın tutan bir bağlantı içerisinde yazı eklenti gibi işlev görür. “Köklere yapışan” ses marifetiyle, duyulur ile anlaşılır arasında doğrudan bir bağını kurulur. Ses yoluyla ilişki kuran faillerin metafiziğinde, “kendi konuştuğunu işiterek öznenin kendini duyumsadığı, (...) kendine geri döndüğü” akustik bir ortam açılır (22). Özne, varoluş titreşimlerini, işitsel bir ortamda alır; dolu mevcudiyetiyle, işiterek ve kulak vererek karşılaşır. Böyle bir benlik, belirli metafizik-teolojik “çökelti” içerisinde yapılaşır. Seslenmek, varlığın derin ürpertisini duymanın dolaysız ifadesi olur. Hegel de bu metafizik içerisinden yazar:

Rezonans halindeki bedenin bu ruhunu, kulak, gözün renk veya formu algılayışıyla aynı kuramsal biçimde algılar. (...) [Kulak] maddesel figürün değil ruhtan gelen bir birincil idealliğin kendini dışa ve açığa vurma biçimi olan bedenin bu iç titreyişinin sonucunu, nesnelere doğru hemen hiç dönmeksizin algılar. (Alıntılaman Derrida: 22)

Diğer yandan yapıbozum, her yapının, sistemin, tertibatın önceden kaydedilmiş ve silinmiş bir yazı üzerinde temellendiğini bulgulama uğraşıdır. Yazılıp silinme eylemleri arasındaki salınım, bir yapının tutarlı, akli, mantıklı, işlevsel pozu ardındaki temel yüklemidir. Bu şekilde ortaya çıkan “imleme” dinamiği,

arka-yazım (*archi-écriture*) yoluyla kendini yeniden üreten sistemin alt parçalarına dair bir farkındalık üretir; yazıyı bu sırada “mecazî” kılan bir karartmanın varlığı ortaya çıkar. Yazının, “ölü söz” olarak sahici olmaktan uzaklaşmasının tarihi de bu arada dile gelir. Diğer yandan “yaşayan sözü” harflere geçiren veya söze öykünen yazı, “saygınlıkta, değerlin kökenine, ilahî yasa olarak vicdanın sesine, kalbe, duygulara vb. eşittir”. Bu şekilde vicdani duyumla birleşen “iyi yazı”, “içduyuşumuzun sesi” olur ve “sesle ve solukla dolaylımsızca birleşiktir. (...) Kendi içimize çekilince işittiğimiz sese çok yakındır”. Rousseau iyi yazının duyumunu Montaigne gibi dile getirir: “Ne denli içime çekilirsem, ne denli kendime danışırsam ruhuma yazılmış olan o sözcükleri o denli iyi okuyorum” (28, 29).

İyi yazı, Platon’daki gibi bedenden değil, ruhtan kaynaklanır; ruhtaki “ilk yazıdır”; metinlere değil de kitaplara kaydedilmiştir. *Logos*’un derlenip toparlanması, sözün yazıya geçirilmiş terkibi olarak kitaplarda ifadesini bulur. Oysa yapıbozum, sözün güvenceye alındığı bu kitabın yüzeyini “küreyen” bir şiddet olarak, altında kötü yazıyla işlenmiş olan metni açığa çıkarma deneyi gibi tarif edilebilir. Kötü yazı, mesafesi kaybolan, imleyen ile imlenenin birbirinden ayırt edilmediği bir yazma ve silme süreci olarak, yazı ve anlamı arasındaki “astarı” ortadan kaldırıdır. Yapıbozumun gelip dayandığı kötü yazı, herhangi bir dil unsurunun sorumlulukla ve sahici şekilde işaretlediği bir düzleme işaret etmez. Bu sırada mânâsıyla beraber icat edilen işaret, önceden varlık kazanmış bir mevcudiyeti sadakatle göstermez. Onu yeniden yaratır, tahrif eder veya siler. Öyle ki mânâ, gösterildiği anda özünü yitirir. Öz ve işaret gibi ayırt edilen unsurlar bir yazma eyleminde açığa çıkar ve kaybolur. Ama bu eşzamanlı edimde, *signans* ve *signatum*’u koşut kılan yazmak yüklemine, sese “boyun eğmesiyle” anlam denilen kalıcı söz geriye kalır. İşaret ve anlamı arasındaki kökensel koşutluğu erteleme amacına hizmet eden *logos* (veya ses-merkezli metafizik), hep bir gecikmenin verimidir. Bu gecikmeyi, mesafeyi

sağlayansa, “aşkın” bir imin varlığıdır. Yani anlamı kendisine doğru çeken bir hakikattir; birincil kökensel yazımı, işaretleri, izleri, imleri, yazı birimlerini tuzağa düşüren bir metafiziktir. Böyle metafizikler, herhangi bir yapının kendi imgesine gecikerek varmasına neden olur. Her yazı eylemini bir tür “ön-anlaşılma” önceler. Anlaşılmış olan, icat edildiği zaman niyetten, çıkardan yoksun bir yazma pratiğine yönelim katar, onu bir dil yapısıyla tanıştırır. Böylece im, “seste silinir”, sembole dönüşür.

Belki de ilk kez Heidegger, “varlığın sesi”nin, “sessiz, sedsiz, dilsiz, sözsüz, kökensel olarak *a-phone* olduğunu hatırlatır” (35). Varlığın duyumu vicdani bir ses gibi işitilir. Ama bu ses, iz gibidir; bir yüklem içinden yazıya, sese, resme, eyleme dönüşmedikçe işitilmez; “kaynakların sesi işitilmez”. Varlığın çağrısı olarak vicdanla kurulan ses bağı Heidegger’le beraber kopar. Onun için de varlığın anlamı herhangi bir imlenende değil, ifadesiz ve kavramsız olanda, izlerin yazıya dönüşmesi ve silinmesinde ortaya çıkar. Varlık, imleyen ve imlenen arasındaki zamansal gecikmeden, ertelenmeden ve uzamsal kaymadan, aralıklardan beslenir. Bu ara yer ve zamanda *hiçlik* ortaya çıkar. İşaret ve anlamı arasındaki fark, bir doluluk değil, boşluk, anlamsızlık taşır. Bu ilksel zeminde isim, fail ve fiil ayrımsız olur. “Olmak”, bir “isim/yüklem” şeklini alır. Varlık, bu yüzden üzeri çizilmiş, çarpı işaretiyle geçersiz kılınmış olarak anlama kavuşur. Böylece varoluş ile varlık arasındaki ayrımsızlık da gerçeklik kazanmış olur. Burası *différance* ile kat edilecek bir zemindir; isim/yüklem türünde, “temel adların” yer tuttuğu varlık zeminidir. Kitabın değil de metnin düşünürü olarak Hegel’le birlikte *logos*’un yerini *gramma* almaya başlar. Yazıdaki kökensel niteliği gören Hegel ve sonrası düşünürler, yazıyla tarihin aynı anda başladığını tespit ederler. Sonradan Saussure’ün yapısal dilbilimiyle birlikte, dile ve yazma pratiğine bağlanmayan bir disiplin tarif etmek olanaksızlaşır. Yazmak, artık dile geleni “astarlayan”, süsleyen, çarpıtan değil, telaffuz edileni bizzat yaratan bir yüklem değeri görmeye başlar. Ama Saussure’de bile

yazı, “dış’ın iç’e sızması” gibidir (53). Sanki dışsal bir araç zorla içeri girmek istiyor gibidir; sanki sözel telaffuzu “zehirleyen” bir alet edevat vardır ortada.

Derrida, bir yandan da böyle eklenti gibi tasvir edilenin her seferinde gelip tam orta yere yerleşmesini ifşa eder. Yapıda tali sayılan dışarısı olmadan içerisinin anlaşılamayacağını sürekli anımsatır. İçerisi ve dışarısının belirsizleştiği bir *hymen* aralığında, “mukoza kıvrımında” veya “arakesitte” varlık kazanan yapıbozum, dışarıda, kenarda, başkası ya da eklenti gibi duranın tam da orta yerde durduğunu gösterme uğraşına dönüşür (2007: 87). “Kendi dokuduğunu gizleyen”, “kurucu yalana” itiraf etme anına tanıklıktır; metnin ve metafiziğin kendine bakma “autoscopie” anını yakalamaktır. Sözgelimi hep başkalarının belirtilerini arasa da, Platon’daki sofistliğin açığa çıkması böyle bir andır.

Yapıbozum, aynı zamanda yapılaşmış olanın genelleşen bir eklenti etrafında biçim bulduğunu görünür kılmanın yoludur. Buna göre herhangi bir sistem, kendi inşa malzemesi görünür olmaktan çıktıkça kararlılık kazanır. Yapı, kendisi olmayandır bu nedenle; kendi çıkış yerini, kaynağını, kökenini unutmama, gizleme, karartma ısrarı ile ayırt edilir. Kendisini temellendirenin haklarını “gasp etme” kararının sonucudur; “resmîleşmiş unutuştur”. Yapı, “kendi bağrından doğurmuş olan şeyi” veya *khōra*’yı kovarak, bir çeşit “zorbalık” ortaya koyar. Kararlı yapısını, dengesini bozacak olanı dışarı çıkararak, “otistik” bir iç dünyaya varma arzusunu yansıtır. Ancak, “hudutların dışına kovalanan şey, dilbilimin sürgün edilmiş serserisi, birincil ve en yakın olabilirliği sıfatıyla dilin içinde dolaşıp durmaktan bir an bile vazgeçmez” (2014: 66). Yazı, bütün imleme sistemlerinin kökenindeki izleri serbest bırakır. Bu izler, konuşan bir öznenin niyetini, keyfini yansıtmaz. Ama “kaptırmalı” da değildir. Tüm işaret biçimlerinin altında böyle keyifler yer alır. Böyle “kurulmuş iz, farkın fark olarak görüldüğü” (71) işaretlerdir. “Başkasıyla ilişki” bu izlerde görünür olur. “İzin hareketleri” “genetik

ve yapısal” nitelikte olabilir. İzin temel yüklemeler gibi icra edilen hareketlerini temellük eden metafizik, ondan belirli bir öznenin niyetini yansıtan simgelere biçim verir. İzler, birleşerek imleri, ikonları, simgeleri temellendirirler. Sonradan simgeler yeniden bir araya gelip ayrışarak başka simgeleri yaratırlar.

Aynı anda fiil ve fail olarak var olan izler, herhangi bir “motif”, güdü, niyet barındırmayan saf farklar sayılmalıdır. Metafizik, bu izlerin bir araya gelme biçimlerini gasp ederek, ondan motifler, anlamlar, niyetler çıkarır; “imleme hareketini kesintiye uğratar” ve izlerin nedensiz ve sonuçsuz fiilleri arasına girer. “Göndermenin sonsuzluğundan” bir kesit çıkar; oradan bir yer ve zaman “çalınır”. Bir üçüncü gibi araya giren metafizik özne, izin ya da imin hareketlerini indirgeyerek, “bütün ışıyla parlamasını” engeller (75). Bu sırada şekillenen temsil, “kendinden sapmaktır”. Temsil etmek, izlerin fark oyunlarının sonucu kendi olma biçimlerindeki kesintiyi, gecikmeyi veya gaspı mümkün kılan bir fiildir. Ama bu temsillerle yaratılan metafizik altındaki “oyun” ve bu oyunun hem öznesi hem de nesnesi izlerin “yarattığı sarsıntı” sonucu, yapı, kendilikten yoksulluğunu arada ele verir. Yapıbozum, bu bozulmaya, maskaralığa (maskenin düşmesi anlamında) tanık olmaktır; *logos*’un, “sözün ciddi ve yetişkin ağırbaşlılığı” dışındaki oyunları ifşa etme kararlılığıdır. Simge altında titreşen, sarsılan izlerin oyuncu edimlerinin yüzeye çıkmasına dönük bir beklentidir. Platon da belki de bu sezgiyle yazıyı oyun olarak tarif eder. Metafizikse, böyle bir oyunun nedensizliğine türlü kesintiler ekleyerek, izin hareketlerine çeşitli adlar verme, simgeler atfetme, yeni yüklem ve sıfatlar yakıştırma çabasıdır.

Hakikatin sesle, konuşmayla, sözle kurduğu bu ayrıcalıklı bağlantıya rağmen, tüm ifade araçları, dil denilen “bir kuyudan su çekerler” (81). Bu derinlikte, yorumlanmış, temsil edilmiş sözden önce, kökensel yazı vardır. “İkincil yazı” da bu kökensel yazıdan südür eder. Metafizik içerisinde sahici söze dönüşmeden önce, bu dil kuyusunda her şey “dil birimleri”, “keyfi fark-

lar” olarak kaydedilmiş izler gibidir. Bu anlamda gramatoloji yapısal dilbilimi, post-yapı yapıyı önceler. Gramatoloji, yazıyı basitçe sesin üzerine yerleştirmez; genelleşmiş bir yazımın sonuçlarını anlama uğraşısıdır. Dilin de bir yazmanın, kökensel, arkhe-yazı’nın sonucu olduğunu fark etme çabasıdır. Bu yazım, mevcudiyet yaratamadığından, “iz çeken” temel yüklemlemlerle yazılanın belirtileri hemen kaybolur. İzler, kendi üzerinde ifadesini bulacak türde maddi olmayan, formel bir içkinlik zemini yaratırlar. Yapıbozum veya *différance*, bu zemindeki dil ve fark oyunlarıdır. Bu “oyunu kapatıp”, bir mevcudiyet içerisinde güvenceye almak isteyen metafizik, özünde sesi belirli anlamlara bağlayan bir soyutlama düzeyidir; formel olanın gasp edilmesidir. “Her türlü ‘doğal’ bağdan kurtulmuş bir formun” dilbilgisine tâbi kılınmasıdır; yazının “mürekkep akımı” ile sözün “hava akımı” arasında bir sahicilik ölçüsü yaratmaktır.

Temel çalışma konuları olarak, kökensel, birincil ya da arkhe-yazı gibi “ifade formları” ile ilgilenen gramatoloji, her türlü dilbilimden daha eskidir. Onun karşısında her şey, “pek bağımlı ve pek türemiş” kalır (92). Ama İzler, biraz da “dümen suyu” gibi, yazıldığı anda silinendir; kökenini kaybettiği anda varlık kazanır. Arkhe-yazı, temel bir yüklemle kendisini yazdığı “yad-mekân” ve zamanda, izini bıraktığı yerde beliren “temel adı” siler. Derrida’ya göre bu ilksel dilbilimi farklı şekillerde tarif eden Saussure, Martinet, Hjelmslev, Peirce ya da Jakopson gibi dilbilimciler veya göstergebilimciler, isim, yüklem ya da sıfat hali ayırt edilemeyen arkhe-yazı’yı ikincil süreçlere indirgerler; “otantik” yazısız işaretlere başvururlar. İzin hareketini kesen, ondan içerikler yaratan bir “öteleme” olarak “algılanabilir veya görülebilir” olanın ufkunda, metafiziği içerisinde kalırlar. Oysa izin olduğu yer ve zamanda sadece başka izler bulunur; “sesli olmadığı gibi, ışıklı da olmayan, ne zamanda ne de uzayda yer alan” başka izler vardır. Bunlar, birbirlerini yankılayarak, öteleyerek, zincirlenerek, başka izler yaratırlar. Bu üretimi türlü anlam rejimleri kendisine mâl eder. Böyle izler aynı zamanda

kendi temel yüklemleriyle anlamdaştır. “Sesin ve ışığın öncesinde” yer alan bu izlerin hareketleri *différance*’tır (100). Metafizik içerisinde hiçbir kavram bu hareketliliği “betimleyemez”. Zeynep Direk, tercüme ettiği *Platon’un Eczanesi*’ne yazdığı ön-sözde temel bir yüklem olan bu harekete değinir:

Différance veya arkhe-yazı, aynı zamanda metafizik öğeleri, ilişkileri, yapıları mümkün kılan, zemindeki o salınım olmalıdır. (...) Metafizik fantezilerin hepsi *différance*’ın hareketi içinde üretilmiştir. (...) Derrida’nın okumasına göre, Platon hem kökeni ve ereği arar hem de aslında zemindeki salınımlarla temas içinde kalır. Hem değerler, kavramlar yaratarak bu salınımı durdurmaya çalışır; hem de bunun nihai olarak mümkün olmadığını bilir. (2011: 8)

İz, hiçbir zaman şimdide “sıkışmış” değildir. “Garip bir hareket” içindeki iz, geçmişle ve içinde barındırdığı öteleme, erteleme dinamikleri nedeniyle gelecekle ilişkilidir. Bu yüzden varlık kazanmış, kazanan ve kazanacak olandır. İz, varlık kazanırken kendi üzerini çizerek geleceğe doğru açılır. Şimdiki zaman, izin mevcudiyet kazandığı bir an değil, aralıktır. Geçmiş ve geleceğin iki tarafından çekiştirdiği bu “aralıklaşma” (*espacement*) içerisinde uzay ve zaman bir araya gelir (2014: 104); yazıdaki susma payı gibi tarif edilebilecek olan noktalama, satır ve sözcük araları gibi. Bu aralıklara, söylenmeden kalmış olan, başkasının yazısı, kendinde farklar yerleşir. Bu sebeple o an söylenmekte olan, geçmiş ve gelecek, burası ve öte, ben ve başkası arasında ortaya çıkan bir boşlukta, aralıktaki cereyanın sonucu farklar oyununa doğru çekiştirilir. Bu sırada ortaya çıkan yazmak gibi temel bir yüklem kendiliğe, öteye, ötekine çekilen “özneyi aynı anda hem kuran hem de parçalayan” bir fiil, ad ve sıfat olur. Yazıda anlam kazanan ve bu fiilleri yüklenen özne, aralıklaşmanın yan etkisi gibi oluşur. Boşluklarda, sözcük ve satır aralarında zincirlenen ayrımların şekil bulmuş halidir. Özne, ötenin, ötekinin, başka zamanların şimdide kaydedilmiş

anlamını, sözünü, yazısını, fiilini kendisine mâl edendir; “bir iç’in bir dış’la muammalı ilişkisidir” (108). Öznenin, anlamın, şimdinin, mevcudiyetin, benin inşası, hep içerisi ve dışarısı arasındaki aralıklarda gerçekleşir. Ama özne olma ısrarı, kararı, hamlesinin kaynağı bir metafizik veya *logos*, bu aralığı, boşluğu doldurur, görünmez kılar.

Özel Adların Şiddeti

İzler duyulur, görünür, düşünülür olanın kökenindeki yazma eyleminin hem nesnesi hem de öznesidir; soyut veya somut, ruhsal ya da bedensel olan her varlığın inşa malzemesidir. Kendisini hem yazan, oluşturan hem de silendir. Herhangi bir kaydetme biçiminden, herhangi bir yazı türünden bağımsızdır; fonetik, ideogram, piktogram veya hiyeroglif. Böyle ifade ya da yazım biçimlerini ayırt etmek metafizik düşünümün belirtisidir. Metafizik şeylerdeki izleri silme, yerine mevcudiyet işaretleri yerleştirme işidir. Çizgilerle ifadesini bulmuş geleneksel bir Çin resmindeki boşlukları yağlı boyayla doldurmak gibi. Oysa çizgilerle resimlemek, “tanelilik, öteleme, aralıkla” (2014: 135) olarak izlerin hareketlerini bir seriye katmaktır; satırları ve sözcükleri birleştirmektir. Yağlı boya resim ise satır ve sözcük aralarına çekilen astar, sıva gibidir. İzler böylece önce çizgilere, sonra alanlara, en sonunda renkli ve kapalı hacimlere yerleştirilirler. Bu sırada izler düzeyindeki yüklem, karmaşık ve yönü değiştirilmiş fiillere, temel adlar özel adlara ve simgelere dönüşür. Kendiliğinden ve dolaysız izler, türlü anlamları ve mecazları işaret etmeye başlar. İz, imgeye ve sonra simgeye biçim verir. Simge, üzerine yerleştiği hareketi ve temel adları saklayan kapalı bir hacim yaratır. Simge, izler üzerinde bir “tutulma/örtülmeye” neden olur (147). Fiili failinden ayrı olmayan bir varlık soyutlanarak, belirgin bir iyelik edinmeye başlar. Sözgelimi yazının ilksel hareketini karartan bir kelâm sahibi, ruhban veya bürokrat sınıfı ortaya çıkar. Bu kapatma sonun-

da, izlerin şimdide ve burada belirli şekillerde kaydedilmesinin sonucu olan teoloji, hukuk, ahlâk yapıları şekillenir. Metafizik ifade ve irade biçimlerinin araya girmesiyle, izlerin sürekli yer ve zaman değiştirmesine sebep olan yüklemeler, “bir mevcudiyet duvarı” içerisine kapatılır. Tüm mevcudiyet biçimleri, “izi indirgemek” gibi bir fiilin muhtemel sonuçları sayılabilir.

Yapıbozum da, kendini yazan izlerin nasıl kapatıldığı, bastırıldığı, içerik ve biçimlerinin karartıldığı veya yapıdan dışarı çıkarıldığına dair bir tanıklık gibi anlaşılabilir. Bu tanıklığa göre, metafizik şiddet sonucunda, izler özellikle seslerle birleşmeye zorlanırlar. Gramatoloji içinden tespit edilen bu indirgeme yardımıyla sistemlerin, tertibatların, yapıların nasıl inşa edildiği tasvir edilir. Herhangi bir metafiziği yaratan kökensel izler, yazmak yüklemine “tali ve eklenti gibi” sayılmasıyla beraber görünür, duyulur olmaktan çıkar. Derrida için Hegel, böyle logos-merkezli, ses-merkezli işleyişte bir “yara izi” açar. İzin hareketini “ide’nin hareketine dâhil eder” (153). Özel adlara dönüşen cins adları, karmaşık ve soyut eylemlere dönüşmekte olan temel yüklemeleri ilk kez iş üstünde gösterir. Onunla beraber her sistemin kendi dikiş yerlerine dönük bir bakış ortaya çıkar. “Sınırlara tutunan”, “sınır çizilerine baskı yaparak” işleyen yapıbozumcu bir dinamiği harekete geçirir. Hegel ile ilk kez belirtileri ortaya çıkan yapıbozumcu eylem, vicdani bir yüklem gibi de yaşam bulur: “Merhamet duygusuyla; öz-sevgisi kadar ilkel olan ve bizi doğal olarak ötekilerle —öteki insanlarla, tamam ama tüm canlı varlıklarla da— birleştiren şu temel duygulanımla” bağ kurarız (162).¹

¹ Öz dizisinin bir bölümünde de benzer bir ifadeye rastlarız: “Merhamet, başka birisinin başına gelmiş olan talihsizliğe acımamıza denir. Merhamet, bizi bu talihsizliği hafifletmeye zorlar. Merhamet, hayır-severliğin çocuğusa, adaletin de kız kardeşidir. Çünkü her ikisi de insanların arasındaki görünmeyen bağlardır. Merhamet hazırlıksız olur, çünkü sefalet gayriihtiyari ortaya çıkar” (2000, 4. Sezon 4. bölüm).

Herhangi bir metafizik içine uyumla yerleşen ahlâk yasasının inşası, temel adlar ve yüklemlerle çalışan izlere şiddet uygulamakla mümkün olur. Sözelimi temel adların bir kısmı özel ad olma ayrıcalığı kazanırken, geri kalanları cins adlara ve mecazlara bölünürler. Şiddet yoluyla nasıl ki şekilsiz maddeye, *byle'*ye güç geçirerek ondan türlü nesneler yaratılır, aynı cebir, izlerin en temel parçası olduğu bir tabiat içinde de uygulanır ve belirli yasaları olan dilbilgisi icat edilir. Özne denilen görüngü de bu şiddetin bir yan verimi gibi açığa çıkar ve tabiatı, kendiliği bozulmuş izlerin üzerinde özel bir ada kavuşur. Özne, kendiliği alınmış, özel bir adla çağrılan bireydir. Her “toplumun” “kendi özel adlarını üretme” biçimleri vardır. Farkın üretimi olarak izlerin hareketlerini kesintiye uğratma, onların boşalttığı yerde belirli çizgiler, im düzenleri bulma alışkanlıkları bulunur. Özel adların yarattığı aynılık altında temel adları, yüklemleri, sıfatları kapatma meyilleri vardır. Özel ad, çelişkili bir şekilde, “özeli/özgüyü silmek” fiilinin muhtemel bir verimidir; “ayrımın oyununa” son vermektir (170). Derrida bu oyunu açık şekilde Nietzsche’de bulur: Onun düşüncesinin, “çelişkili hareketliliği”, özel adların trajik bir oyun içerisinde silinmesiyle sonuçlanır. “Kendisini aklın arkasına kaydeden” soykütüklerine teslim olan özel adlar, sınırsız mecaz kaynaklarını ifşa ederler. Onun yapıtında hakikat, bir mecazlar oyununa, birbirine ulaşan “metaforlara indirgenir” (2007: 194).

Lévi-Strauss, özel adları kullanmanın yasak olduğu bir topluluktan söz eder. Ama aralarındaki bir çatışma sonrası bazılarının gelip kendisine diğerlerinin adlarını verdiklerini ekler. Derrida için burada ilgiye değer olan, antropolog gibi dışarıda duranın bu şekilde kabileye özel olanı yok etmesidir. Özel adların telaffuzuna imkân vererek, kendine özgü bir kalabalığın yasasını ihlâl eder. Antropolojinin genel olarak yaptığı da budur; gizlediği topluluğun başkalığını aynılık içerisine kapatmak. Özel adların keyfilliğini ele vermek, bir tür yapıbozum gibi de yaşam bulur. Lévi-Strauss bu isimleri ifşa ederek, “bir sınıflama

ve aidiyeti örten örtüyü kaldırır”. Bu örtü altında kaydedilmiş olan özel adların açığa çıkması, kökensel bir “şiddet, hainlik veya baskının” da görünürlük kazanmasıdır (2014: 172, 173). Antropolog, içerisine karıştığı “bakir bir alana tecavüz ederek” kabilenin arkhe-yazı’sını değiştirmiş olur. Tanık olduğu ilksel oyuna bir “röntgenci” gibi gözlerini dikerek ek bir şiddet uygular. Özel isimleri kulağına fısıldayan çocukların çatışmaları bu yaptığıyla karşılaştırılmaz. Asıl şiddet, özel adların “kapısının zorla kırılarak içeri girilmesi” çabasıdır. Antropolog, etnolog, içerisine karıştığı topluluğu ancak onun “bütünlüğünü bozarak” anlayabilir. Arasına karıştığı şeyin kendi olma biçimine ara vermeden hiçbir şey kavrayamaz. Bu anlaşılabilirliği yaratan özel adların nedeni kökensel oyunlar, temel yüklemelerin bir koreografisi gibi ortaya çıkar:

Kulağa fısıldanan sır, ‘oyun’un oradan oraya kaymaları, hızlanma, hareketlerde gittikçe artan bir coşku, sonra ‘kaynak kuruyunca’, işlenen suçun ardından gelen düşüş, bütün bunlar savaş kadar bir dansı, bir şenliği de akla getiriyor. (175)

Kökensel nitelikte arkhe-yazı, “ilk şiddet” olarak, izlerin üzerine bir çizgi, im, imge, simge yerleştirme işidir. Diğer şiddet türleri bu kökensel nitelikte olanı takip eder. Ad koymak, bir-biriyle çelişen ayrımlar, yüklemeler, cins adlar şeklinde dağılan işaretleri yerine yerleştirmek, ayrımlar oyununu özel adlara ve karmaşık yüklemelere “kaydetmek, sınıflamaktır”. Temel, “arkhe-şiddet”, “özel/özgünün, mutlak yakınlığın, kendine mevcudiyetin yitimi” gibi anlaşılabilir. Kendiliğini kaybetme, “aslında hiçbir zaman olmamışın yitimi” gibi tecrübe edilir (173). Kendiliğin inşa edilirken bir yandan da üzerinin çizilmesi, özel adlar yaratan ilk şiddetin sonrasına rastgelir. Şiddet döngüsünün ikinci aşaması, özel adların dağıtılması ve Nambikwara topluluklarında olduğu gibi, olur olmaz ağza alınmasını engellemektir; bir kutsallık ardında gizlemektir. Üçüncül şiddet ise,

“kötülük, savaş, görgüsüzlük, tecavüz” gibi bilinen âlelade şiddet türleridir. Üçüncü aşama, belirli bir yasa, töre veya ahlâkla da desteklenebilen, mutlak kendilik kaybı olarak, “özgünün soysuzlaşmasıdır”. Bu şiddet döngüsü içinde, izlerin hareketi olarak kendilik ve onunla bağdaşık temel yüklemeler tümüyle yok olana kadar sürer. Yapıbozumsa, tekrar edip duran, birbirine ulanan şiddet türlerini tersine kat eden, sistemle koşut şekilde davranan, “asalakça” bağını yitirmeyen bir uğraştır; kendiliğin, izlerin oyunlarını, arkhe-yazı’nın türlü türlü, görünür görünmez şiddetlerle karartıldığını ifşa etme deneyleridir.

Çeşitli şiddet düzeyleri, “özgünün ikamesi” içindir. Özel adların paylaşım savaşları gibi de anlaşılabilir. Kendiliği özel ada veya özneye kapatmak, ona bir mevcudiyet, bütünlüklü bir ruh ve beden vermek ve başkasıyla irtibatını koparmak içindir. Kendine özgü olanın başkasına yönelerek, kendi bütünlüğüyle “çelişen” eylemler içerisine girmesine engel olmaktır. Özel ad, özgü olan yok olduğunda bir simge değeri kazanır. İzlerin, şiddet döngüsüyle yok edilmesinin nihai uğrağı simgeleşmedir. Simge, ardındaki izleri, farkları, başka zaman ve yerleri, boşluk veya hiçliği saklama kararlılığının sonucu bir üretilimdir. Gündelik dünyaya ait görüngüler bu simgelere çakılmış anlamların etrafında toplanır. Simge yaratıldığında, var olanlar kendilerini sağa sola çekiştiren dinamiklerden, kendilik sorunlarından kurtulmuş halde işinde gücünde kimseler olabilirler artık. Simge, vicdanın sesinin duyulmasına engel olur.

Antropolojik ilginin peşine düştüğü o “kendine-var” topluluk, yazı nedir bilmeseyse de, bir zamanlar kaydedilmiş izlerin ortaya çıkardığı bir kendilik, bireylik taşır. Ama onları gözleyen antropoloğun aldığı kayıtlar, ikincil bir şiddet alanı yaratır. Yani iki kez kendi olmaktan çıkmış bir topluluk yapısını kayıt altına alır. Bu sırada etnik yapının derin köklerini yazısız bir sözelliğe arayan antropolog, yazılmış olanın söze döküldüğünü inkâr eder. Topluluğun kendisi, bir zamanlar şiddet uygulanmış, “yazının sinsisi sokuluşuna, ‘hilesinin’ ve ‘hainliğinin’ içine sızışına

maruz kalmış” bir sözü yeniden kaydeder. Temel yüklemlemler hareket eden izlerin, hafızalara, bedenlere, maddi kültüre, danslara nüfuz etmiş ikincil koreo-grafisini, “bir halkın kaydetme eylemini” yeniden kâğıda geçirir (190).

Doğru Metafizikler

Önceden kaydedilmemiş türde yazı, söz, resim, fiil varsayımında bulunmak bir metafizik sav gibi ortaya çıkar. İzler düzeyinde değil de, harflerle yazmanın daha geç bir edim olması, öncesini yazısız gibi tarif etmeyi gerektirmez. Bilgi, anlam, simge, işaret ve yazılı yüklemelerin üretilmesi daha “dalgalı” olsa da, kökensel yazı her zaman iş başındadır. Sonradan harfli, resimli ya da kavramlarla yazı, kökensel yazıyı şiddetli biçimde bastırır. İkincil yazıyı temellendiren arkhe-yazı kaybolur. Kökensel yazı, bazı temel yüklemlemlerin icrası ardından yok olur; üzeri çizilmek, dağılmak, ertelenmek, silinmek gibi. İkincil yazı, artmaktan ziyade dalgalanan, ileri geri giden bilgi üretimini kararlı hale getirir ve bir sınıfın elinde toplanmasını sağlar; “köleleştirme” eylemini kolaylaştırır. Arkhe-yazıyla ortaya çıkan adlar, sıfatlar ve yüklemlemler köle sahibi azınlığın malı olur. Köleleştirme temel izlerin “salınımını durdurmak” yoluyla olanaklı olur; farkı seste değil de sadece yazıldığında anlaşılan *différance*’ı zapt edip, sonsuz ötelemeyi durdurarak; “kendine-var” olanın, başkasına meylederek ürettiği farkları yok ederek. “Kendi silinişinin ve kendi zincirlenişinin şiddetli hareketini” (202, 204) kesintiye uğratarak, oradan özne çıkarma imkânı, ikincil yazı ile daha kolay olur.

Arkhe-yazı, sonradan üzerine türlü metafiziklerin şiddet yardımıyla yerleşeceği izlerin kaydedilip silindiği kökensel bir salınımdır. Bu sırada anonim bir elin ileri geri, aşağı yukarı hareketlerle çektiği çizgiler, harfler kadar sesli, renkli, edimsel metinler de kayıt altına alınır ve silinirler. Birbirine ulanan duyu ve ifade malzemesi, ya kendi yok oluşuna terk edilir ya da

işlevli, kullanışlı malzemelere dönüşür. Kullanım değerine metafizik içinde yaratılmış özne karar verir; kendi faydasına olanı anlar, seçer, altını çizer. İkincil yazının dünyasında yaşam süren böyle bir özne, “iyi metafizik” içinde, doğru konulmuş özel adların, sıfatların ve fillerin yaratılmasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkar (2013: 41). Arkasındaki izleri, nedensiz işaretleri, mecazları belli etmeden saklayan iyi metafiziklerin inşası tutarlı bir dilbilimle mümkün olur; adların arkasındaki farkları, izlerin oyunlarını belirli dilbilgisi kurallarına bağlayan, keyfi göstergeleri yok eden. Dilleri yaratan “duygular metafiziği” üzerinde sistem kuran “düşünüm metafiziği” bu iyiliğin nedenidir.

Derrida’nın hesaplaştığı bir başka düşünür olan Condillac, iyi bir metafizik arayışı içinde, “daima iki sürçme arasında” kalır (58). Duyulur görüngüler üzerinde kendine özgü bir metafiziği, mantıksal, bilimsel yapıyı yerleştirmekte tereddüt eder. Onun bu “salınımı”, iyi metafiziği temellendiren zemine dair bir duyumdur. İyilik, bir pratik olarak türlü yüklemelerin teoriye bağlanmasıdır; tikel olanları takip eden genel fikirler yaratma çabasıdır. Oysa kavram, “sınırı çizilmiş bir yol”, salınımı son bulmuş düşünce içerisinde ortaya çıkar (44). “Sessiz bir ilk malzeme” üzerinde izlerin oyunu gibi başlayan çizgiler zamanla bir patikaya, yola, çığıra dönüşür. Ama ilk malzemenin üzerine ekilen tohum veya çekirdek, sonradan gelişen gövdeye de benzemez; çizgilerin malzemesi olan noktadan farklı olması gibi. İzler ve onları “gasp eden” adlar, yüklemeler, sıfatlar arasında bir doğa farkı bulunur. Oysa Condillac’ın iyi metafiziğine musallat olan “önemsizin arkeolojisi”, “kötü” bir başkasına doğru sapmasına neden olur: “Önemsiz bir beyhudelik (...) kıvırmaların, abes ifadelerin, yeni moda sözcüklerin ve kısacası anlama yetileri baştan çıkarılan kişilerin jargonunun saltanatı o zaman başlar” (68). İyi metafizik, “sapmalar, kırılmalar, süreksizliklere” maruz kalanı, yoldan, çığrından çıkarır. Sistem, yapı kurmaya niyet eden herkesin başına geldiği gibi, özel adlar ardında kaynaşan eğretilmeler, mecazlardaki keyfilik bir zaman

sonra varlığını duyurur; “eylem dilinin pratik aceleciliği” belirir. Her özel adın ardındaki, “boş hükümsüz, kırılgan, zayıf, beyhude, yararsız gösteren” yüzünü gösterir (114). Ama bu önemsizlik, “harekete geçerek” en ciddi yapıların malzemesi olabilir. Önemsizlik, kendini inkâr edip, kendi olmaktan çıktıkça bir yapının bileşeni olur. Tüm ciddi, tutarlı yapılar ardında, beyhude, önemsiz gösterenlerin belirli bir niyet, çıkar, akıl, inanç etrafında birikmesi yoluyla, nesnesi, mesneti, anlamı olan göstergeler yaratma ısrarı vardır.

İkincil yazıyı okumayı ve yazmayı öğrenen, özel adlarına kavuşan topluluklar için yapısal, ciddi olanın yanında, önemsiz, kökensel, bastırılmış olan da geri döner. Marshall McLuhan bu konuda bazı etnolojik araştırmaları örnekler (2007). Yazmayı öğrenen bir kabilenin daha huzursuz, uykusuz ve kararsız olduğunu anlatır örneğin. “Kelamın masumiyetinden, yazının kötülüğüne düşüş” yaşarlar (2014: 209). Ama bir yandan da yazı bir “toplanma” olanağı yaratır. Sözlü dünyada “sürekli oluş” halinde, “dağılan, büyüyen ve kaybolan”, bazen birkaç ay içinde bile “dağılımı tanınmaz hale gelen” topluluklar, yazıyla birlikte, “bu son derece hızlı ritimle cereyan eden şeyden” kurtulurlar (Lévi-Strauss’tan alıntılایan Derrida, 2014: 208). Yazının yarattığı geçmiş ve gelecek duyusu, burası ve orası, ben ve başkası gibi ayrımlar, katı bir hafıza içerisinde sabitlendikçe, ortak bir topluluk ruhu ortaya çıkar. Oysa sözlü bir toplulukta, önemsiz izlerin, şekil almamış çizgilerin, “şiddetli ve karşıt duyguların” son bulmayan kaynaşması vardır. Ama ikincil yazı, “dolaysızca kendine mevcut bir topluluk” yapısını bozarak faydalı dengeyi yeniden yaratır. Başkasıyla temasın düzensiz olduğu, bu yüzden kısa zamanda ortaya çıkan ve kaybolan ilişkileri düzene sokar. Etnolog, ikincil yazının dünyasından bakarak, sözel olarak kendi olabilen bir topluluğu izler. “Sesin eriminin dolayım-sızlığı” içerisinde durabilecek olanı, ikincil yazının dünyasında temsil eder.

İkincil yazının şiddeti ve vesayeti altında kurulan ve doğru telaffuzu sese atfeden “söz ahlâkı”, “bir aldanıştan ve kendi kökensel koşuluna saygısızlıktan geçinir”. Arkhe-yazı’nın ve onunla eyleme geçen kendiliklerin inkârı üzerine yerleşir. “Ötekinin olmadığı” bir ahlâktır. Oysa izlerin, arkhe-yazı’nın, *différance*’ın yüzeyinde biçim bulan etik, “ahlâkın ve ahlâksızlığın kökenidir. Etiğin etik olmayan açılımıdır” (214). Ahlâk, ikincil bir şiddetin üzerine yerleşir. Burada vicdan ile neredeyse anlamdaş olan etik ise, izlerin birincil şiddetinde, kendini kaydedip silen kökensel nitelikte yazmak fiili ile beraber ortaya çıkar ve kaybolur. Vicdanı ve etik izleri karartmak, bastırmak, susturmak ve onunla yaratılan kendiliği inkâr etmek, ahlâkın koşulu olur.

Différance düzeyindeki failer ve fiiller olarak izler, yapıya, metafiziklere başkasının işaretleri, eklentileri gibi yerleşirler. İz, bir yandan da açtığı boşluğu doldurur, ikame eder; “bizzat imkânsız kıldığını mümkün kılar” (218). İz, kendi olarak başkasıdır. Başkasının eklentileri olarak izlerin, özel adların, yüklemelerin ve onları yüklenen öznenin anlamlı dünyası için doğa, akıl, anlam, simge, ahlâk gibi kavramlar altında silinmesi gereklidir. Tüm yapıları oluşturan yazı, eklenti, ikamelerin, fayda ve önemden bağımsız olarak açığa çıkması, bir çeşit anomi, istisna, olağanüstü durum gibi işaretlenmelidir. Carl Schmitt’in siyaseti genelleşmiş istisna hali sayması gibi, Derrida da herhangi bir yapıyı genelleşmiş eklenti düzeni gibi tasvir eder. Ek, doğal olana yabancı bir hareket gibi anlaşılır.

Özünde izlerin fiillerini kesintiye uğratma, yavaşlatma tertibatları olarak yapılar ve metafizikler, faydasız ve önemsiz eklenti mantığı ortaya çıktığında, “doğal deneyimden daha hızlı giderek, aşamaları hızla geçer ve enerjiyi çaresizce tüketir” (230). Zapt edilmemiş, olduğundan daha hızlı ya da yavaş izler, kendisini kısa zamanda tüketir. Medeniyetin tüm tertibatları isc, hız ve sükûn oranlarıyla oynanmış eklentilerin bir aradalığıdır; eklerin kendilerinden ayrılmayacak arzu biçimleriyle

“oyunanmasının”, ayar verilmesinin sonuçlarıdır. Kendi haline terk edilmiş izlerin fiilleri, eklentilerin dolayımınmamış oyunları, üzerine yerleşmiş herhangi bir yapıyı “mahvoluşa götürür”. Doğa, yapı veya metafizik, kendisini yaratan kendilik parçaları olan eklentileri yok etmedikçe kaçınılmaz bir “düşüş” içerisine girer.

Herhangi bir yapı, metafizik veya sistem, “sonsuz eklentiselliği” karartma kararı, istenci ile ayırt edilir. Kendi üzerine yerleştiği, keyfi, dalgalı ayrımlar oyununu belli bir varlık düşüncesi içerisine kapatma ısrarının sonuçlarıdır. Derrida, bu tertibatları kendi fikriyatında üreten büyük düşünürleri okurken, böyle kararlı yapılar altında titreşen, kendini ele veren izlerin hareketlerini okur. Büyük düşünürler, yarattıkları mevcudiyeti, yapıtlarındaki inanırlığı, sahiciliği de bir yandan bozarlar. Yapıbozuma kendi halinde teslim olurlar sanki. Derrida’nın bu sırada temel ilgisi, kendini anlatan böyle şahsiyetleri, biraz da kötü niyetli bir şekilde dinlemek, okumaktır. Örneğin Rousseau, kendi metafiziğini inşa ederken, bir yandan da onu siler; eklenti saydığını çok geçmeden esaslı bir unsur gibi ele alır. Derin düşüncenin halidir bu; yani *différance* düzeyine, izlerin oyununa, farkların hareketlerine koşut şekilde işler; dışarı çıkardığını içeri almadan yapamaz; başka zaman ve yerlerin sahipleri varlıklara haklarını teslim eder. Bu düşüncede kenarları çizilen varlık düşüncesi, her zaman kökensel yazının varoluşu tarafından silinir; öz ve varoluş bir kez daha birbirinin nedeni ve sonucu olur. Kendi tarif ettikleri tabiat, yine tabii fiiller tarafından ihlâl edilir. “Hem doğada hem doğa dışında”, *pharmakon*, eklenti, önemsiz, merhamet, *khōra* veya yazı gibi ara biçimler, kavramlar yaratırlar. Duygu mu fikirden önce gelir yoksa tersi mi; tutku mu ihtiyaçtan önce gelir yoksa aksi mi; yazı mı sözden, söz mü yazıdan önce gelir gibi soruları bu kökensel yüzeyde cevaplamak olanaksızdır. Çünkü böyle ayrımları önceleyen izler ekonomisi içerisinde sarıh ayrımlar, öncelikler, ni-

tel sıradüzen kaybolur. Bu içkinlikte daha büyük, daha küçük, daha hızlı ve daha yavaş izler ve onların fiilleri vardır sadece.

Metafizikler, kökenlere dair bir mitoloji yaratır. Bu mitik yer ve zamanda başkası ve dışarısı yoktur. Mecazi anlam bulunmaz. Her şey ne ise odur. Dışarıdaki içeriye bulaşmamıştır henüz. Kötülük işaretleri olarak karışıklık, yananlam, eklenti yoktur. Yapıbozumun kanıtladığının aksine, kökene yaklaştıkça adlar, yüklemeler, sıfatlar saflaşır. Kendi yaptığından, adından, niteliğinden şüphe duymayan faillele karşılaşırız. Yapıbozumun bizi terk ettiği *khōra* türünden bir ayrımsızlıkla değil, sarıh varlık manzarasına ulaşırız. Zaman ve yere hâkim faillelerin geçmiş ve geleceğe hükmeden, ertelemeyen, ötelemeyen, başkasından muaf özgüvenine tanık oluruz. Eklentilerin, yazıldığı yerde silinen izlerin anakronik, anarşik fiillerinin olmadığı, “açık seçik”, asude bir peyzaj açılır. Her sözün karşısındaki tarafından anlaşıldığı bir yalınlık ortaya çıkar. Sözler, mecazlar tarafından bozulmamıştır; şeyler ve sözcükler arasında kuşkuya yer bırakmayan bir denklik vardır. Metafiziklerin kökensel sözden anladığı, “muğlâklığından, ikiyüzlülük ve yalancılığından” arınmış ifadelerdir; altında işler haldeki arkhe-yazı’dan kurtulmuş vazih sözdür. “Eklemlenmemiş zemin ve uzam” üzerinde yaşam süren varlıkların, başka yerler ve zamanlarla “aralıklanmamış”, söze farklı diller bir yana, aksanların da karışmadığı mutlak anlaşılabilirlik yüzeyidir.

Bir simgede, anlamda, değerde tuzağa düşürülen izler, ötelenmeyen, ertelenmeyen, başkasına meyletmeyen mevcudiyetler yaratır. Arzu, doğru nesnesiyle buluşur. Sözgelimi Derrida, Rousseau’nun mastürbasyonu gerçek cinselliğin bir ikamesi saymasını, tehlikeli bulmasını manidar bulur. Arzu nesnesini kafasında şekillendiren bir failin sapıklığı, kendini yanlış bir nesneyle tatmin etmesinden ileri gelir; “insan kendini bir başka mevcudiyetle ‘doyururken’, kendini bozmuş olur” (235); “ne varlık ne yokluk”, “hem ele verip hem elden kayan” yanlış bir şeylerde tatmini arar. Bu nitelikte arzu nesnesi, bir çeşit “orta-

terim” olarak, “ara-bölge, orta yer ve dolayım arasında” yer tutar. Metafizikler ise böyle aralıklara dönük bir tahammülsüzlük olarak biçimlenir. Örneğin Rousseau, bu “dolayımlılığı inatla silmek” ister (241). İzlerin, eklerin “sonsuz zincirlenişinin” ve bu fiilin yarattığı “kökensel algının serabının” önüne geçmek ister. Özel adların, yüklem ve sıfatların marifetiyle, semptomlar şeklinde yüzeye çıkan, “kendine-özdeşliği”, simgedeki özgüveni bozan arkhe-yazının üzerini astarlamak ister. Astarlamak yüklemi sayesinde, her tür inşaatın, asıl olmaktan kurtulan, belirti, ek, ikame gibi ortaya çıkanın üzerine yerleştiği bilgisi yok olur: “Bu yazının indirgenemez kökensellik noktası çevresinde, devasa bir dizi yapılar ve her türlü tarihsel bütünlükler örgütlenir, örtüşür ve kesişirler” (245). Bu şekilde kenarları çizilmiş, yüzeyi sıvanmış olanın, tersine bir yönde, önemsiz, eklerine, izlerine, belirtilerine ayrılması da yapıbozumu ereği olur. Bu girişim, metnin dışında, izlerden başkası kalmayana kadar devam eder. Yani sonu gelmeyecek bir uğraştır.

Merhamet Ekonomisi

Tüm yapılar öteleme, erteleme, eklenme fiilleri sonucunda ve izlerin “ekonomisi” üzerinde inşa edilirler. Georges Bataille veya Marcel Mauss gibi söylenirse, “genel ekonomik” işleyişte, karşılıksız harcamaya dayalı alışverişleri akılcı kılıp, sınırlayarak, belli bir topluluk çıkarına işletmekle gündelik iktisat yaratılır. Akılcı alışveriş biçimlerini ayırt etme, sınır çekme, sınıflandırma biçimleri olarak metafizik, fiziksel şeylerin, eklerin, izlerin, arzu parçalarının aracısız değiştirildiği bir pazaryeri üzerine kurulur. Böyle bir alışveriş dünyası, bir vahşet tiyatrosu değildir kuşkusuz. Rousseau, bu ilkel dünyada, “akıl ve düşünme çabasından önce gelen bir merhamet” duygusunun varlığını belirler. Bu “erdem”, bazı hayvanlarda da gözlenebilen bir duygulanım türüdür. Merhamet duygusunu, “özsevginin yerini tutan”, başkasına ihtimamı işaret eden ve genel ekonomik ko-

şullarda ya da doğa hali içerisinde, “tatlı bir ses olarak buyruk veren (...) yasa, ahlâk-adet ve erdem yerini tutan” bir vasıf gibi ayırt ederken, kökensel bir vicdani tarif eder. Derrida, kuşkusuz Rousseau’daki ses vurgusuyla ilgilenir. Bu sesin duyulmaz olması, Rousseau için yazının hüküm sürdüğü bir dünyaya karıştığımız anlamını taşır; merhametsiz “akıl yasası” içerisine girdiğimizin işaretidir. Ama yine de “doğal ve düşünme öncesi duygu” olarak merhamet, kalplere yazılmış bir yazı olarak içine girdiği kimseyi “öteki sevgisiyle” donatır.

Rousseau aşk tutkusunu, merhametin veya başkasına yönelik özenin, tek bir insana ayrılması gibi anlatır. “Kültürün bir icadı” olarak aşk, doğal bir duyguyu bozar; merhametin, “bütün canlılara yönelecek olan kendiliğinden hareketini yolundan saptırır” (266). Aşk, “kadınlığın bir manevrası” olarak, kökensel bir duyguyu “gasp eder”. Erkeğin vicdanını, bir çeşit namus öğretisi gibi sınırlayıp başkasına özeni, kıskançlığa ve sahip çıkmaya dönüştürür. Aşk, kıskançlık ve namus, şaşırtıcı bir şekilde erkeği kapatan, kadına köle eden bir ahlâk biçimine destek verir. Üstelik kadın, kurnaz bir hâkimiyet içinden erkeğe dönük yumuşaklığıyla, okşayarak, gözyaşları ile bunu sağlar. Erkeğin başkasının “acıısıyla özdeşleşmesi” sebebiyle merhamet yaratıcı “imgelemin” uyarılmasıyla başkasına ihtimamının işareti bir fiil icra etmesinin önüne geçmek ister. Merhamet imgelem ile birleşmeyince yüklemsiz kalır. Rousseau’ya göre kadın, başkasına dönük arzu yaratan imgelemin canlanmasını istemediği erkeğinde, merhamet duyarak “kuvve halinde bir gücü fiile geçirmesini” engellemek ister. Başkasına meyletmeye açık ve dolayısıyla onu arzulamaya yatkın tabiatını bozar. Erkeğin arzusunu ve istencini, ikincil bir şiddetle tek bir nesneye, yani kendisine saklamak ister.

Burada yapıbozum, birçok başka kavram için yaptığı gibi, bir eklenti olarak kadının inşa edici konumunu tespit eder. “Dişil ilke”, metafiziğin, yapının sahibi sayılan erkeği yolundan eder. Kendi başına “hiçbir şey” olan, kendi “enerjisi” olmayan bir ek,

“asalak bir organizma”, arzusun gücünü kendine göre belirler (270). Hep doğal güdülerle beraber anlaşılan kadın, hile yoluyla, doğal düzeni tehdit eder. Tabiatı gereği vicdan sahibi olan erkeğin nesebini genişletmesine mani olmaya çalışır. Yapıbozum hep böyle, tersine dönmüş alt metinleri, arkhe-yazı’nın karşısına dönmeye açık fiillerini yakalama çabası gibi anlaşılabilir. Bu sayede doğaya, kültüre, topluma, akla ek, ikame gibi olanın genelleşerek tüm sisteme biçim verdiği de ortaya çıkar. Çünkü her kararlı yapı, önemsiz sayılan eklerin, izlerin çelişkili fiilleri üzerine yerleşir. Yapıbozuma uğramış bir Rousseau metni sözgelimi, eklenti gibi anlattığı kadına, bir yandan da tüm yapıyı inşa eden özne sıfatını yakıştırmış olur.

İmgelem olmadan, merhamet duygusu herhangi bir fiille birleşemez; tabii erkeklik arzusu bir istençle desteklenmeden kalır. İmgelem çeşitli yüklemelerin ortaya çıkma koşulu temel bir yüklemi, basit bir uyanışı, titreşimi, sarsılmayı, ürpertiye sağlayan sanal bir organ gibidir. İmgelem “olabilirliklerin ölçüsünü genişleten”, merhamet sahibi erkeğin, başkasıyla farklı şekillerde birleşmesine imkân verir; vicdanının körelmesine izin vermez. Başkasına ait duyumlar olarak sesler, resimler, yazılar veya davranışlar veya arzuların bir kudretle birleşmesine ilham verir. Duyu ve ifadeyi irtibatlı kılan imgelem Rousseau için, vicdanlı olmanın da önkoşuludur: “Hiçbir şey imgelemeyen, sadece kendisini hisseder; insan türünün ortasında yapayalnızdır” (283). Merhameti kuvve halinde kalan, “ötekinin acısına” donuk bir seyirci gibi bakar. Başkasının acısına açıklık, bir bakış açısını gereksinir. Diğerinin görünür, işitilir, okunur olduğu bu açı içinden, kuvve halinde olan merhametle, muhayyel bir kudret, istenç birbirine bağlanır.

İlksel merhamet duygusu, hayvandan uzaklaşma, başkasına açılma ve topluluk oluşturma arzusunun kökenidir. Sonradan kadın, erkeğin merhametini belirli bir nesneye doğru yönlendirerek, bu topluluğun, dışarısı ve başkası olmayan, kapalı bir cemiyet olmasını sağlar. Erkeğin “sempati atılımlarını” engel-

ler. Yani erkeği, kendisi ve uygun gördüğü yakınlarıyla bir arada kalmaya ikna etmeye çalışır. İyi ve kötü ayrımı da bu savurgan “merhamet ekonomisinin” son bulmasıyla olanaklı olur. Dışarıdan ve başkasından gelen ne varsa kötülük kaynağı gibi işaretlenir. Merhamet duygusu, sadece içeridekilere ayrılmış kısıtlı bir kaynak olur. Genel ekonomik işleyişin yerini böylece kısıtlı bir iktisat alır. Ama sahici merhamet, bu duygusunu başkaları bir yana kendisinden de saklayan bir failin sıfatıdır. Yani merhamet duygusunun mümkün olabilmesi için koşulsuz bir konukseverliğin kapsamı içerisinde olması gereklidir. Bu sifata sahip kimse, merhamet ettiğinin farkında olmamalıdır. Merhamet ekonomisi, güncel tanımı dışına çıkarıldığında, bir imkânsızlığı, *aporia*’yı işaretler. Kökensel düzeyde vicdan ile anlamdaş olan böyle bir merhamet, başkasına acıtmaktan öte, ondaki kendiliği tanımak gibi tanımlandığında, “adalet”in de ufku içinde bir kavram olur.

Genel ekonomik işleyiş düzeyinde merhamet eden, vicdani bir yüklem icra etmiş, adaletli davranmış olur. Adalet, kimlerin acıma duygusu kapsamında ve ihtimamın konusu olduğunu bize bildirir. Kötü olana acıtmamayı telkin eder. Ama bu sırada “kendi dışına taşınma” vardır. Adalet, vicdanla anlamdaş olan merhamet duygusunun “düşünce” ile birleşmiş halidir: “Hiçbir zaman düşünmemiş olan ne merhametli, ne adaletli, ne de acınası olabilir” (290, 291). Bu düşünme bir tür akıl yürütme değil, imgelemin katıldığı duygulanımları da içerir. Merhamet, imgelemi uyarılanın başkasını dert edinmesi ve efkârlanmasıdır; yani düşünce dolmasıdır. Yüzü görünen ve benden ayrı bir varlığı olmadığını fark ettiğim başkası için efkârlanırım. Bu efkârın kaynağı imgelem, resmin “donukluğunu”, bakışın sorumsuzluğunu aşan “seslenme” yardımıyla ayaklanır. Sesli işaretler, “size kendinize benzeyen bir varlığı haber verir” (300). Ses, özellikle de müzik şeklinde işitilir olduğunda, başka yer ve zamanların sakinlerine yönelik sorumluluk duygusu yaratır.

Khōra

Yapıbozum, yekpare sayılan bir mevcudiyet içerisine sızan aralıkların ve orada kaynaşan izlerin hareketlerini görünür kılar. Yapıbozum, bu sırada fark edilen çıkışsızlıkları, *aporia*, *pharmakon*, *khōra*, “önemsizlik” veya “ek” türünden görüngüleri, neden ve sonuçları kendisinde saklı, içkin bir nedenselliğin üretimi *dynamis* içinde ifade eder. Bütünlüklü ve tutarlı poz veren ne varsa bu şekilde kendi dışına çıkar. Böylece büyük sistemlerin ayırdığı, tasnif ettiği, dışarı çıkardığı ne varsa hepsinin zaten içeride oldukları anlaşılır. Derrida, Rousseau’yu okudukça, onun ayırt ettiklerini, bazen farkında olmadan tekrar birleştirdiğini anlatır bize. Yapıbozum böyle bir ana tanıklık etmek içindir. Bu sırada Taocu kozmolojide olduğu gibi, her şeyin kökenindeki ayrımsızlık kendisini duyurur. Önemsizin arkeolojisi olarak yapıbozum, bir boşluk olarak Tao’nun onbin varlığa ve Yin ve Yang’a bölünmeden önceki ayrımsızlığına, *khōra*’ya, izlerin ekonomisine doğru geri dönüşe tanıklıktan başka bir uğraş sayılamaz. Özel adların, yüklemelerin, sıfatların genelleşmiş fark oyunları halini aldığı, her işaretin mecaz olduğu *différance* yüzeyine geri dönüşün belirtisidir. Her yapı altında işler haldeki ötelemek, ertelemek, tekrar etmek gibi yüklemelerle izlerini duyuran, başka yer ve zamanların sakini varlıklar, herhangi bir yapı, metafizik veya kısıtlı ekonomiler içerisine kapanmayı imkânsız kılar. Dışarıdaki her zaman içeridedir, evin bir sakini. Konukseverliğin ve başkasına armağanın imkânsız olduğu böyle bir kozmolojide, her başkalık, diğerleriyle eşit haklara sahip olduğu bir ara mekânda yer tutar.

Böyle bir aralık olan, “hem çok yakın hem de sonsuzca uzak” olan *khōra*, karartıldığı, önemsiz olduğu için kökensel nitelikte olduğunu gizleyen, “daima fark edilmeden kalacak” olandır (2008). Kavranabilir ve duyulabilir olandan uzak, “üçüncü bir tür” gibidir (13). Tao gibi, “bazen ne o ne de buymuş gibi görünür, bazen de hem o hem de buymuş gibi” (14). *Khōra*, izlerin

hareketlerini hem mümkün kılan zemin hem de bu hareketlerle şekil bulandır. Etken ya da edilgen değildir. Ama *haecceitas* türünden, iştelikler içinden bazı yüklemlemlerle varlığını duyurur. *Khōra* her çeşit mevcudiyeti, mümkün yüklem, ad ve sıfatları temellendiren olsa da aynı zamanda onları “tedirgin” edendir. Mevcut olanı “anakronik” kılar; uzamda öteler, zamanda erteler. *Khōra* tarafından üretilen, her zaman kendi adına, sıfatına, yüklemine kuşkuyla yaklaşmak durumunda kalır. Bütün özel adlar mecazlar tarafından tehdit edilirler. *Khōra* kavranamasa da, hep kendini anlamaya çağırır; onu duyma kararlılığına sahip olana türlü izler açar. Bir özne, anlam, kavram, hattâ sözcük bile değildir. Sadece vardır. Heidegger’in vicdani çağrıda bulunduğu gibi, bizi düşünmeye çağırır da hiçbir belirti sunmaz. Var olsa da varlık değildir ama yine de “kendini çağırır”; “yanıtlamaksızın kendini görünmeye, kavranmaya, belirlenmeye vermeden” bu çağrıyı canlı tutar. Bu vicdani celbin ne söylediği bilinmez; ifadesizdir. Ancak bu ifade noksanlığının üzerinde, “onun sorumluluğunu üstlenen veya ona bir kitabe ve kabartma yükleyen, ona form veren, harfler basan, yorumlar ve yeniden mâl etmeler (...) bitmez tükenmez şerhler” yakıştıran (30) bütün belirlenimlerin kaynağı olsa da bir yandan da hiç orali olmayandır.

Fiilleri Tao’ya çok benzeyen *khōra*, varlık olan ile olmayan arasındaki yer ve zaman farkını ima eder. İkisi arasındaki sonsuz üretken ve geniş aralığın kendisidir. Bu ara yer ve zamanda yer değiştirmenin hem nedeni hem de onlara yer ve zaman açan, toplayandır. “Dünya üzerinde iz bırakan her şeyin kaydolma yerini gösterir” (44). Toplum, siyaset, din, gündelik herhangi bir edim bile, “işgal edilen bir yer” olarak *khōra* üzerinde mekân ve zaman tutmaktır. *Khōra* buna ses çıkarmaz, yüklem-siz olduğundan karşı gelmez. Mütevazılığı, tam da her şey için yer gösterici olmasından ileri gelir. Derrida’ya göre en çok Sokrates *khōra*’ya benzer. Platon *khōra* hakkında birkaç sayfa yazdığı *Timaios* diyalogunda onu böyle konumlandırır; mevcudi-

yetini silerek, kendisinden sonra söylenecek her şeyin sahibi olur: “Sokrates *khōra* değildir, fakat eğer bir kimse veya bir şey olsaydı ona çok benzerdi” (54).

Spinoza’nın yüklemsiz tanrısına da benzeyen *khōra*, “hiçbir şeyin uğuldamadığı ya da yankılanmadığı yerde” var olsa da, varlık değildir; yokluk da sayılamaz (2009: 29). *Khōra* yüklemsiz bir kutsallığı işaret etse de, bir ilahiyat üzerine yerleşmeden ne duyulur ne de anlaşılabilir. Bu zeminde türlü sıfatlar, adlar, yüklemeler kazanmış bir teolojiye indirgenmesi gerekir. Böyle bir Tanrı, konuşarak, ses çıkararak, kelâmını duyurarak yaratır: “Çağrılan şeyler onun sesiyle doğarlar” (2011: 38). *Logos*’un tanrısı, söz söylemek fiiliyle, adlar, sıfatlar ve diğer yüklemeleri yaratır. Diğer tanrıları silmek isteyen tüm tanrılar söze başvururlar: “Ra’nın sözcük oyunları sayesinde, her tür şey ortaya çıktı” (40). Ra’nın oyun gibi başlattığını Thot yazıya döker, sabitler; “izlerin ve ilavelerin saf oyunlarını” önce söz sonra ikincil yazı gasp eder.

Oysa söz de dâhil hiçbir yükleme ayrıcalık tanımayan bir tanrının açtığı zemin sadece “negatif teoloji” içerisinde tasvir edilebilir. Herhangi bir simge, özel ad, fiil veya sıfata sahip değildir; tüm bunlar kendisinden neşet etseler de. Sonsuz erteleme ve ötelemeler dünyasında, “size hiçbir şey kalmaz, ne bir isim ne bir gönderge” (38). Burada sembolik dil, “boşa işler”; “fiilî veya dolu bir yönelimsel ‘demek isteme’den yoksun” kalır. Bu yüzden kutsal anlatılarda veya mesellerde çoğunlukla böyle yüklemsiz ve ifadesizliğin uzamı olarak çöllerde, karanlık yerlerde, boşluklarda tanrılara tesadüf edilir. Tanrının elinden tuttuğu mümin fazla bir şey yapamaz; etrafında ad verilecek nesneler, harekete geçilecek yönelimler, tasvir edilecek sıfatlara sahip eşyalar bulunmaz. “Güçsüz gövde, orada olmayan, fakat yegâne olan ve her şeyin yeri olan, her şeyin yerine geçen, mesafe, yer, aralık” (51) olarak *khōra*’ya benzeyen çölde, boşlukta, karanlıkta, kutsallık deneyiminin uzamında eylemler değil, “olaylar” bulunur. Orada şekil bulan “inanç”, her zaman

teolojiden fazlasını içerir (2015: 18). Olay, başa gelendir; öznenin icra ettiği yüklem değildir; “kendini farklılığa” zorlayandır. “Başkasını olanaklı kılan”, kendisiyle aynı şeyi barındırmayan, “bu yolu ve içi olmayan çölde yönleri belirleyecek olan” başkasıyla kurulan ve *religio*’nun etimolojisinde yer alan *religare* ya da bağ’dır. Bu bağa mazhar olan, “saf tekillikleri birbirine bağlayan” belirli bir vahyin izini takip etmez. Böyle bir celp, “her türlü inanca çağrıda önceden kayıtlıdır” (25, 26). İlâhi veya ahlâki değil de vicdani köklere sahip bir din, “çölde kaybolmanın” sonucudur. Dindar ise, sadece beklenmediği zaman ses veren bir başkasıyla kurulan böyle bir bağ yardımıyla kendisini ve yolunu bulabilir. Yani yüzü olmayan bir başkasından selâmet bekler.

Khôra, Derrida’nın deyişiyle “anakronik bir varlık” gibidir; ona değdiğinizde orada olmayan, sizinle asla zamandaş olmayan; ele geçirildiği, doldurulduğu zaman hemen geri boşalan, kendisini inkâr eden. Ama bu dokunuş belirsiz bir yüz resimler. Yüz görüldüğü anda, ele geçirilemeyeceği başka bir yer ve zamana kaçır; duyum ve ifadenin anakronik, yersiz kaldığı. Yenin, söylenmemiş, yapılaşmamış olanın duyumu ve ifadesi olarak vicdan, Derrida’nın Levinas’tan ödünç aldığı bir kavram olarak “var (*ilya*)”ın boşaltmak üzere olduğu bir zaman ve yerde yankılanır. *Khôra*, temas edilince yaratılan anakronik, olanaksız, yüklemsiz akıl almaz bir addır. İsmin arkası boş olduğundan, anakronik, belirsiz, adı var kendisi yok, nominal bir işarettir. Vicdan ise *khôra* ile imkânsız karşılaşmalara dair bir tanıklıktır. Sonradan oradan çoktan uzaklaşmış *khôra*’nın muhitinde açılan boşluk, ütöpik bir tasarım gibi doldurulur; kurumlaşır. Bu belirsizlikte kaybolan, zamanın dışına çıkan şey’in hatırasıyla uyuşan adaletli varoluş, temel vicdani duyum üzerinde yaratılan etik, ahlâk, yasalar, kurumlarla mümkün olur.

Bu türden yapılar, orada olmayan, artık bizi celbetmeyen *khôra*’yı karnından konuşurlar; kendi karın boşluğundan gelen sese, kökensel var’ın sözü gibi inanırlar. Bu durumda adalet,

bir yankıya, seslenişin cılız hatırasına sahip çıkmaktan fazlasını sunmaz. Var'ın geri çekildiği, adaletin güvenceye aldığı boşlukta, kökensel söyleyişe, temasa, vicdani duyuma sahip çıkan üçüncü türden varlıklar, kurumlar, bireyler ortaya çıkar. Onlar yardımıyla, kökensel nitelikte anakronik bir yankı, benim başkalarıyla dostane şekillerde bir boşluğu doldurmamın, tahkim etmemin ilk telaffuzu gibi korunur. Bu sayede belirsiz, anlamsız, maddesiz bir vicdani sızı, ahlâki bir değerlendirmeyi, yasal yargılamayı, kurumsal icrayı temellendirir; üstelik kimi zaman onu inkâr ederek de olsa. Bu şekilde yaratılmış dolayimler, üçüncünün yargıları, icraları olmadığında, vicdani sızı yüzeye çıkar; *khōra*'nın yüklemsiz, anlamsız, belirsiz, yönsüz celbi tekrar kendisini duyurur. Çünkü vicdanlı olma kararlılığına sahip bir kendilik, *khōra*'yı kendi zamanına, yerine tekrar çağırır. Vicdan sahibi, biraz da olmayacak duaya âmin diyen, kendi duasının, arzusunun nesnesini yaratandır.

İŞTELİK, KENDİLİK VE BENLİK: ROMANTİK VİCDANIN YÜZEYİ

Varlık ve varoluşun anlamdaş olduğu bir düşünce geleneğini izleyen Ulus Baker'in metinlerinden özel bir vicdan yorumu çıkartılabilir. Kendisi bu kavrama doğrudan başvurmasa da, vicdanın sesinin nereden ve kimden gelip nereye doğru yol aldığına dair o da bir güzergâh önerir. Tasvir ettiği bu yol boyunca, Antik Yunan atomcu düşüncesiyle başlayan, oradan Ortaçağ düşünürü Duns Scotus'a ve modern zamanlara yaklaştıkça, Spinoza ve Leibniz'e uğrayan, Nietzsche'nin "açtığı çok derin yarığın" içerisine düşen, Tarde ve Bergson'a değip geçen, ilginç şekilde Sovyet sinemacı Vertov ve son olarak Deleuze'e devam eden, kendi ifadesiyle bir "oluş lifinin" izlerini sürer. Bu gibi uğraklarda zaman geçirirken, onları çoğu zaman anakronik şekillerde okur ve anlatır; hepsini şimdi ve burada açılan bir "yüzeybilim" içerisine taşır. Çok farklı zamanların düşünür ve sanatkârlarıyla "eş titreşimlere" sahip bir düşüncenin imkânlarını araştırır. Onlarla duygudaşlık kurarken, sadece fikirler değil, ortak bir "ses tonu"nun da arayışı önem kazanır. Bu sırada kendisiyle beraber "tınlayan" bir düşüncenin içerisine gi-

rer. Düşünce arkadaşlarıyla aynı içkinlik zeminine, rizoma dâhil olur. Bu yüzey, sadece mekân olarak değil, zaman olarak da içkin bir nedensellik üretir; nedenlerin sonuçlara, faillerin fiillere ulandığı. Geçmiş ve gelecek, şimdide; başka ve uzak yerler burada açılan aralıklarda karşılaşarak, bir tür bireylik, kendilik veya iştelik (*haecceitas*) yaratır. Onun metinlerinde, bu şahsiyetlere ait fikirlerin bir araya geldiği arayüzeyde, çoğul ve tekil arasında yeni bağlantılar, karşılaşmalar ortaya çıkar. En uzlaşmaz ve yan yana gelmez görünenler arasında “fikir göçleri” yaşanır. Bu sayede, ilk bakışta anakronik görünen bir yapıt da tutarlılık kazanmış olur.

Bu fikir insanlarında, yazar veya sanatkârlarda ortak olan, tümünün “bireyliğin üretimi” konusunda düşünmüş olmalarıdır. Onlardan feyz alan Baker, “bireyliği salınım hareketi içinde yeniden yakalamak bir kez daha gereklidir” diye yazar (2012: 214). Böyle salınımların açığa çıktığı aralıklarda, eşiklerde, türlü titreşimlere, ürpertilere, duygulanımlara maruz kalmak olanaklıdır. Bu titreşimler, büyük olaylarda değil de küçük karşılaşmalarda gerçekleşen vicdanın duyumdur. Baker, vicdan kavrayışını, romantiklerden söz ettiği bir söyleşide ortaya koyar. Vicdana bir iyelik bulmak, onu bir özneye kavuşturmak romantizmin önemli bir sorunudur; “vicdan romantizmin ufku”dur. Romantikler, bireyin sadece yaptıklarından değil, yapmadıklarından dolayı da suçlanabileceğini ortaya koyarlar. Birey, aralıklar üzerinden, içkinlik yüzeyinden ve rizomlar yoluyla en uzaktakine bağlanabilir. Başkasından sorumlu olmak kadim bir fiildir, değerdir. Herhangi bir fail,

Yapmadıklarından, ötekilerden, kendisi olmayanların eylemlerinden, eylemsizliklerinden, yapabileceği ama yapmadıklarından, gelecekte yapacaklarından sorumludur. Vicdanın tanımıdır bu. (...) Romantizmin ufku bireyliğin dağdığı, başka bireyliklere karıştığı, sanallaştığı, zamanı ve mekânı yitirdiği saf duygular dünyasıdır. (2014: 413)

Onlar gibi, duyguların serbestçe yayıldığı, üretildiği ya da yok edildiği yüzeylerde yer değiştirenlerin başlarına gelenler geri kalan herkesi ilgilendirir. Başka olana dönük derin alâkaları, ihtimamları, sadece büyük olaylar için değil, en küçük ve fark edilemez olanlara bile dönebilen bir vicdanın dile gelmesidir; yaşamamız muhtemel, dâhil olmamız mümkün başka dünyaların sakinlerine ait ve en temel duygular olarak sevinç ve kederlerin paylaşımıdır. Fark edilemeze kadar inen yerler ve zamanlar içerisinde, küçük şeylerin dramını duyabilmek, zaten kendimiz için endişelenmek anlamını da taşır. Nesebi sınırsızca geniş bir bireyin vicdanıdır burada tarifine kavuşan; Virginia Woolf'ta bir örneğine rastlanabilecek şekilde, rizomlarda varlığını sürdürenin yaşama yoludur:

Dünyanın en uzak yerinde gerçekleşen bir olay, bir isyan, bir sömürü, işkence ve eziyet, küçük bir çocuğun favelada mutsuzluk ya da sevinç tarzları... Öyle ki onlar biziz, biz de onlar, çünkü aynı sorunları –tek ve bir olan– aynı hayatı yaşamaktayız. (2014: 414)

Yüzeylerde, rizomlarda, izlekler değil de izler şeklinde açığa çıkan, sürekli birleşip ayrılan bir çeşit kendilik olarak “ıştelik”, belirli bir benlik içerisine kapatıldığında artık duyulur olmaktan çıkar. İştelikleri kapatan, yönlendiren ve oluş çizgilerini takip etmelerine engel durumları Baker ilginç şekilde, “melodramatik” olarak niteler. Ağlar, rizom bağları arasında cereyan eden akışa kendini bırakmayı, oradaki özgür karşılaşmaları suç sayan bir “üçüncünün” ve bilhassa toplumun araya girmesi, melodramların genel temasını oluşturur. Sözelimi bir kadınla erkeğin arasına üçüncü birisi girer; anne ve babanın onayladığı bir eş adayı, namus bekçisi ağabey, mahallelinin kınayan gözleri ya da kadının muayyen terbiyesinden ileri gelen durumlar gibi. Melodram, rizomlar yüzeyinde yaşam bulan varoluşun talihe boyun eğdiği, çoğunlukla beklenmedik zaman ve yerlerde (dolayısıyla aralıklarda) karşılaşmaların yolunu kesen başka

ben'lerin neden olduğu dramlardır. Hamlesi tükenmiş bir romantizm olarak melodramlardaki dram çıkmaza girer ve hissiliğe evrilir; kökensel vicdanın merhamete dönüştüğü bir kadro ve dekor yaratır.

Romantizm, üçüncünün baskısından uzak karşılaşmaları savunsa da, melodram, bu bağlantıların kesintiye uğramasına dair bir şiddeti anlatır. Romantizmin özgür karşılaşmaları içerisinde, ben'in kendisinden uzak ve başka olana ulaşmasına hattâ ona bağlanıp, tutulmasına imkân veren duygu akışını serbest bırakmayı savunan söylem yok olur. Birbirine zaman ve yer boyutunda uzak var olanların, tutkuyla bağlanmasalar bile, romantizmin bir türü olarak hissî bağlar içerisine girmelerinin de yolu açılır. Baker, "romantik imgelem için dünya bir bütündür" diye yazarken, muhtemel üçüncüler tarafından kesintiye uğramamış, tahkim edilmemiş, kendisine mal edilmemiş, kıskançlıkla sahip çıkılmamış bir rizom yüzeyi olarak yeryüzünü ima eder (2014: 411). Değişik bireyler arasında karşılaşmalar arttığında, yeni sorumluluk tarifleri ortaya çıkar; önceden karşılaşmayacak türde varlıklar yüz yüze gelmeye, birbirlerini arzulamaya, nefret etmeye veya birbirlerine acımaya başlarlar.

Romantikler, "içinde sonsuz derecede çeşitli, ilerleyen ipliklerin kesiştiği" (2017: 55) bir dünyada soluk alırlar. Bu iplikler üzerinden, çok başka varlıklarla, yer ve zamanlarla bağ kurmaya çalışan romantik, birbiriyle en uzlaşmaz görünen şeyler arasında bile bir çeşit "eşitleşim" bulabilir. Bir şeyin bir başkasıyla iyi karşılaşmalar içine girmesi için çok derinlerde işleyen rakkas salınımlarının da benzeşmesi gereklidir. Sahip oldukları ortak ritim, onları mutlu bir beraberlik içinde tutabilir. Diğer yandan aynı varlık içinde bile bu salınımlar değişebilir. Ruhsal derinliklerde böyle sayısız salınım gizlidir; şeylerin özü farklı ritimlerle ifadesine kavuşur. Kusursuz bir romantik olan Novalis, bunu çok erkenden dile getirir: Ritim, ölçü, melodi! Belki bir ustalıkla yaptığımız her şeyi fark edilmeden ritmik olarak yapıyoruz. Ritim, her yerde bulunuyor, her yere sızıyor. Bütün

mekanizma ölçülü ve ritmik (Novalis, 2017: 67). Ruhun ve maddenin özünde yerleşik böyle ritimler sayesinde, iki farklı şey kendisindeki tembelliği kırar ve başka şeylerle ilişki kurabilir. Ferdi varoluş, “bilinçsiz dalgalanmalarla görünür”. Romantik ruh, şeylerdeki derin mizacın işareti “tınlamaları, hareketleri vs.” görür. Ayrık zihinsel ve bedensel yetilerin ayırt edemeyeceği “biçimlemeleri”, sanatsal görünüm ve “dehanın” esası olarak tarif eder; “ruhun akustığını (...) ahenkli ve ahenksiz titreşimleri” duyar: “Sesler ve tınlar, ruhun hakiki resimleri ve ifadeleridir. (...) Ruh, saf seslerden ve iz etmiş seslerden oluşmuştur” (2017: 68). Romantik âlemde, anlamadan, akıl yürütmeden çok önce şekil bulan yetiler vardır:

Anlamada, hayal gücü, akıl, bunlar içimizdeki evrenin zayıf katlarıdır. Onların harika karışımlarından, biçimlenmelerinden, geçişlerinden bir kelimeyle bile söz edilmiyor. Başka yeni, adlandırılmamış güçleri aramak, bunların ortaklaşa ilişkilerini izlemek kimsenin aklına gelmiyor. Kim bilir daha hangi birleşimler, daha harika nesiller içimizde mevcut. (Novalis, 2017: 68)

Novalis, romantik vicdanın tüm varlıklarla olan bağı, “çok yönlü beraberliğini” *Heinrich von Ofterdingen*’de dile getirir. Bu dünyadakilerle beraber “yüksek âlemlere” ait varlıklar da romantiklerin bakışında birleşirler. Dünyaları “birleştiren vicdanın alanında (...) önceleri belirli bir içeriği olmayan toplu yasa” biçimlenir. Bu kökensel yüzeyde, “pürüzsüz, dirençsiz bir dünyada rahatça dolaşan vicdan” yasanın ilksel içeriği ve biçimini oluşturur (Novalis, 2014: 161). Heinrich’in karşılaştığı Sylvester’in söylediği gibi, “insanın doğuştan sahip olduğu bir aracı (...) Tanrı’nın dünyadaki temsilcisi” olarak vicdan, “bugüne dek erdem ve ahlâk öğretisi dediğimiz bilim dalı, bu asil, geniş kapsamlı şahsi düşüncenin saf biçiminden ne kadar da uzaktır. (...) Bir varlığın her türlü olanaklarını açıklayan ve belirleyen bir yasa, bir yönerge (...) idraki ve dünyayı oluşturan güç, tüm

kişiliğin tohumu olan vicdanın” karar verici olduğu düzeyde, “seçim yapan, son sözü söyleyen saf ve ciddi irade” dışında yol işareti yoktur. “Vicdanın ortaya çıkmasının (...) itici gücü (...) varlığın kendisidir” (2014: 158).

Romantik şahsiyetin “gayretle tabiatı incelemesi” ve “insanları izlerken hissettiği tuhaf düşünce” de bu derin buluşma arayışıyla alâkalı sayılabilir. Böyle bir vicdanın sesine kulak verdikçe, sadece dış şekiller ve insanlar değil, “geçmiş ile geleceğin gizli bağı” da duyar. “Büyük ruhların” zamana bakışı altında varlıklar, “çeşitli biçimler ve ilişkilerde gözükür” (2014: 89). Dış ve iç dünyanın şekilleri, bir çeşit “sezgi” etrafında bütünlüğe varır; bir yanı tabiat diğeri ruh olan bir aralıkta buluşurlar; her varlığı farklı gösteren “ışığın ruhunu”, doğasını bilirler. “Doğuştan şair” olan Heinrich, “bütün yaratıklara sızan ve onların farklılığını gösteren, herkesi tuhaf, hoş renkli bir tülle saran” bir bakışla başka dünyaları keşfederken bir yandan da yaratır:

Gördüğü ve duyduğu her şey içinde yeni kapılar, yeni pencereler açıyordu. Büyük ve karşılıklı ilişkileriyle önünde dünyayı görüyordu. (...) Sanki bütün dünya kendini ona açmış ve tüm hazinelerini ve gizli güzelliklerini bir misafirmişçesine ona gösteriyordu. (...) Varlığın vazgeçilmez bu manzarasını bunca zaman göremediğine çok şaşıyordu. Âniden, kendini çevreleyen geniş dünya ile tüm ilişkilerini fark etti. Onu gelecekte de biçimlendirecek çevresi sayesinde oluştuğunu anladı. (2014: 78, 93)

Novalis, tüm bu fiillerin sahibini, Fichte’den ilhamla sahici bir kendilik olarak “Ben” diye adlandırır: “Kendi olmak, bütün bilginin temelidir, değişebilir olandaki istikrarın temelidir” (2017: 50). Ben’in serüvenlerini araştıran romantik felsefe, biraz da kendi yarattığını, yani bu ben’e atfettiklerini keşfeder. Ben, “ben-olmayan” şeylerin sahasını da işgal ederek, her varlığı kendine katarak genişler. Bunu mümkün kılmak için, kendi gibi olmayana, kendisini “eğiterek ve geliştirerek”, “ahlâki” bir

benlik içerisinden temas eder. Ben ve ben-olmayı “birleştiren bağ” olarak ahlâk, ideal bir benliğin kenarlarını çizerek, gerçek beni harekete geçirir; “aklını başına alsın, uyansın ve zihin olsun diye” (2017: 51). Zihin, Hegel’in kemale ermiş tini gibi, tüm varlıklar adına söz söyleyebilen bir bütünlük edinir.

Romantik vicdan bu durumda, ortak bir ben’de toplanmış olan ve “atomlaşmış bireylikten çok uzakta, doğaya, tarihe, geçmiş ve geleceğe duyulan bir ‘ilk sorumluluk’” olarak tarif edilebilir (Baker, 2014: 417). Daha alelâde, gündelik buyruklara bir tür “katlanabilme gücü” olarak bu kökensel vicdanın, Heideggerce dile getirilirse, vicdana-sahip-olma gücü ve kararlılığından ayrı bir tanımı yoktur. Bu bağlantı, vicdanı rahatlatan bir yardımseverlikten, şefkatten çok farklıdır. Hissî bir tutum, “sulugözlülük” de değildir. Nietzsche’de tarifini bulan “iyi vicdanın” karşılığı bir sorumluluk ve doğrudan eylemin sonucudur. Romantik vicdanın esası, sorumluluğu ortasına düştüğü başkasıyla beraber, bazı “varoluş durumları ve yaşamsal yaratım kudretlerini” kat etmektir. Başkasının da bana akıl vermesine, kendisini öğretmesine izin veren bir akıl da bu sırada ifadesine kavuşur.

Arıza Felsefesi ve *Clinamen*

Antik Yunan’da Stoacı düşüncenin yeryüzünde düzenlilik biçimleri görmeye dönük *theoria*’sına karşılık, atomcu okul, atomların boşluğa düşmelerinin sonucu *clinamen* üzerine düşünürler. Atom düzeyinde sapmalar, sadece fizik dünyada değil varoluş üzerinde de bazı izler, meyiller bırakır; Baker’in deyişiyle, “oluş lifleri”ne sebep olurlar. Epikuros veya Lucretius için, belirlenmiş bir yörüngede devinmeden, aralıksız savrulan atomlar, birbirlerini iterek ya da çekerek rastlantısal güzergâhlarda seyrederek. Dışarıdan derli toplu, hareketsiz, şekil bulmuş olan her yapının esasını böyle bir kaynaşma oluşturur. Hareketsiz görünenin formu ve bitimsiz sapmalar, “ideal olan

ve kazai olan (...) gerçekliğin iki boyutunu" oluşturur. Bir başka deyişle, öz ve görünüm, varlık ve varoluş karşılıklı birbirini temellendirir. Atomlar, birer birey gibi, "şu ya da bu yönde hareket eden, toplumsal sözleşmeyi bozan, istek duyan, çıkarları peşinde koşan kadın ve erkekler. Sınıfsal sınırların silikleştiği, giderek yok olmaya yüz tutabileceği bir akış, bir kazalar silsilesi" ardında kökensel titreşimlere neden olurlar (2011: 33).

Clinamen, Leibniz'in monadları gibi, hem esas olanın sunumu hem de kendi bireyliği olan bir dünya yaratmanın koşulu temel bir yüklemidir. İcra edildiği yüzeyde hem fail hem de fiildir. Gerçekliğin sapmalarla kurulup bozulduğu "materyal" yüzeyde, ilksel bir siyaset de açığa çıkar. Atomlar düzeyindeki siyasette, materyalizm diyalektiği önceler. Atomların savruluşunda düzenlilik görünümleri yakalayan bir maddilik, siyaset ve başka yaşam alanlarına dair bir eğretilenme değildir; aynı zamanda onların temelidir. Bu durumda kurallar ve istisnalar, yapısal olan ve sapmalara açık olan aynı işleyişin parçası olur; ne kuralın sapmadan önce geldiği Platonik bir tasavvur ne de sapmaları kuraldan önce yerleştiren, varoluşu, oluşu, akışı öncelikli sayan bir varlık anlayışı mümkündür. Kuralın icrasıyla, sapmanın varlık kazanması birbirine koşut olur. Kuralın hayat bulduğu sırada, sayısız "mümkün dünyaların" imkânları da beraberce yaratılır ve yok olur.

Ama sonsuz sayıdaki bu dünyalardan sadece birisi belli bir zamanda yeryüzüne hâkim olur. Clinamen'i bastıran, ondan bir düzen çıkaran, sapmaları kurallı bir işleyiş içerisine hapseden, ilksel sapmaların arızalar gibi ifadesini bulduğu bir dünya ayakta kalır. Cari dünyada, arıza, mekanik ya da organik yapıların işlemez olduğu istisnai bir an gibi tarifini bulur. Makine bu beklenmedik anda kendisinden beklenen ne ise onu gerçekleştiremez olur. Makinesel tekrarda bir tür kesinti ortaya çıkar. Üretim döngüsü bozulan makine ya başka bir şey üretmeye başlar ya da üretimsiz, katatonik bir durum içerisine girer. Arıza, makinenin işleyişine içkin bir durum değildir; yanlış tasar-

lanmış olmasının sonucudur. Sözgelimi arıza önleyici tedbirlerin alınmamış olmasından ileri gelir.

Her makinenin, arıza yapmasın diye bakım ve idamesinin sürekli yapılması gereklidir. Bu bakım işi de bir başka makinesel işlemdir. Örneğin bir saat kulesinin saatinin yüzyıllarca durmaması, ileri geri gitmemesi için, onunla koşut bir başka bakım makinesinin de iyi çalışması gereklidir. Onun parçası bakım elemanları işlerini iyi planlamalı, kaytarmamalı, bugünün işini yarına bırakmamalıdır. Onların düzgün bir iş ahlâkıyla donanmış olması, iyi ücret alması, işlerini aksatmalarına engel bir başka işlemin, gözetim ve denetim makinesinin içerisinde yerleştirilmiş olmaları gereklidir. Dolayısıyla bir makinenin arıza yapmaması için, kendisine ulanmış, onun uzantısı ya da parçası olan, görünmeyen başka makinelerin ve soyut tertibatların hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle uyumlu şekilde çalışmaları zorunludur. Birbiri içine girmiş tüm bu makinelerin beraber çalışırlığından sorumlu bir soyut makinenin eşgüdümü altında olmalıdır. Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde (2006) ironik kıldığı şekliyle de olsa, görünür görünmez ilintilerle birbirine ulanmış bu makinelerin birlik içerisinde işlemeleri gereklidir.

Dostoyevski'den bu yana, "ironiyi harekete geçirmek", Baker'in Rus düşünürleri ve sanatçılarında bulduğu "arıza felsefesi"nin ayrılmaz bir parçasıdır (2012: 141). Onlar için arızanın içkin parçası olduğu küçük ya da büyük makinelere karşı telafi edici bir tavır olan ironi, kaderi bozulmak olan, er geç arıza yapacak makinelere karşı direnmenin bir yoludur. Kusursuzca çalışacak bir makineye dönük inançsızlık, "a priori bir kılınmanın" sonucudur. Makinedeki arızaya karşı kaderci ve edilgen davranışları aynı zamanda organik varlıklardaki arızaların sonucu ölümle de uzlaşmanın işaretidir. Spinoza'ya kulak verirse, ruhları da birer otomat olan (*spiritual automaton*) insan da nihai bir arızanın sonucunda bu dünyadan ayrılır. Dolayısıyla Ruslar için, ruhlar da dâhil her hakikatin makinelerin birbirine

ulandığı bir dünyada yapılacak olan, ölenin arkasından içmek-
tir. Ölümün er geç gelmesi gibi, arıza da mutlaka ortaya çıkar.
Böyle bir an geldiğinde, arıza felsefesine sahip olanlar, çok faz-
la şey değişmemiş gibi yaşanan sorunlardan görece bağışık ya-
şamaya devam edebilirler. Hattâ makine kırıcıların (ludistler)
veya Rus anarşistlerin yaptıkları gibi (Noble, 1993), sabotajlar
yoluyla bu kaçınılmaz arızanın bir an önce ortaya çıkmasına
yardımcı da olabilirler.

Arıza felsefesi, işlemekte olanın değil, hatalı olanın doğası
üzerine eğilmek anlamını taşır. Bu düşünce yolu, istisnai olanın
kurallaşmasına açık olmayı da gerektirir. Makine, istisnai, kes-
tirilemeyen durumlardan dolayı arıza yapmaz; âdeta kural ge-
reği zamanı geldiğinde işlemez hale gelir. Arıza, “rasyonel dü-
zenek” kadar hayatın parçasıdır. Makine, bünyesinde sakladığı
clinamen’in hükmü altına girdiği kaçınılmaz bir anda olağan
şekilde çalışamaz olur. Üstelik bu sapma mekanik, organik ya
da ruhsal otomatın kendi dışına çıkmasının değil, sahip olduğu
kendiliğin ifadesini bulmasıdır. Yani makine kendisine en çok
benzediği bir anda arıza yapar. Bu sırada açığa çıkan bir kendi
olma biçimi olarak iştelik (*haecceitas*), yayılarak, hemen etrafın-
da ortak bir manzaraya katıldığı diğer makinelere de bulaşır.
Sözelimi devrim böyle bir arızanın ertesi bir durum gibi or-
taya çıkabilir. Birbirine iştelikler düzeyinde bir ağ yüzeyinde
bağlı makineler hızla birbirini bozmaya başlarlar. Hayatın üze-
rine yerleştiği türlü makinelerden birinin diğerini bozmasıyla,
alışılmış bir yaşam döngüsü umulmadık bir anda, distopik bir
senaryoda gibi son bulabilir. Buna göre makine, arıza koşulla-
rında kendisi gibi olur. Verimsiz, üretimsiz, bozuk, hasta, deli
olduğunda iştelik’ine kavuşur.

Makine, arıza halinde, kendisini belirli bir yapı, çevrim, iş-
bölümü veya işlev içerisine sıkıştıran öznelere onların nesnesi
gibi hizmet etmez artık. Heidegger gibi söylenirse, nesnedeki
faydaya direnen şey’lik kayboldukça nesnelik, el-altında-hazır
olma imkânı artar (1970). Bu durumda benlik sahibi bir özne

ile mutlak bir nesne karşı karşıya gelir. Ama böyle bir nesne, bozuk bir makineye, hasta bir bedene dönüştüğünde tekrar şey olmaya başlar. Makine, en derin, özsel belirlenimi olan bir clinamen'in etkisi atında şeyleşir, verimsizleşir. Cihaz içindeki hayalet, içerisine yerleştiği bünyeyi ele geçirdiğinde, çelişkili görünse de, asıl o zaman otomat kendisini gerçekleştirmiş olur. İçerisine nüfuz ettiği bünyede arıza yaratan cinler, makinedeki canlılığın belirtisi olurlar.

Baker'in tasnifine göre, Rus düşünür ve sanatçıların yapıtları, hayatın içerisine karışmak üzere bekleyen muhtemel arıza kaynaklarına haklarını teslim etme, onları görünür kılma çabasını taşırlar. Böyle bir arızanın sadece betimlemesini vermek, anlaşılır kılmak değil, onu üslûp ve biçim olarak da yapıtları içerisinde yeniden üretmeye çalışırlar. "Arıza imgesi" bu nedenle, bir roman, resim, film ya da fıkriyat içerisinde, biçim ve öz olarak, iştelik'ten ayırt edilemeyen kökensel değerdeki arızaların izlerini taşır. Bir arıza, clinamen, haecceitas üzerine inşa edilmiş akılcı düzenleri, yapıları değil, ilksel görüngüleri (*Urphänomen*) duyulur kılar:

Arızasız bir film ya da fotoğraf çekilebilir mi? Hayır, çünkü arızalar Lumière'in ilk filmlerinden beri sanki bu aygıtların özünü tanımlıyorlar. Sanat eseri bir kentin, bir hayatın, bir hikâyenin arızalarının hakkını tam mânâsıyla vermek zorundadır. Bugün Batılı sanatçılar hep bir "giderme" uslubuna sahipler. Doğulular ise (tıpkı Üçüncü Sinema manifestosunda Solanas'ların talep ettikleri gibi) galiba arızalara haklarını teslim etmeyi sürdürüyorlar. (Baker, 2012)

Arızasız görünen, sözgelimi bir filmde her şeyin yerli yerinde görüldüğü sahneler, yine Baker'e göre, Nazi propaganda işlerinde bulunabilir. Faşizm, kusursuzca işleyen bir makine düşlemi üzerine yerleşir. Hem makineyi işleten hem de bu makinenin bizzat kendisi olması beklenen saf insan ırkı, arızasız, başka olanın karışmadığı kusursuz organik malzemedir. İrsi anlamda

mükemmele varmış bir organizma olarak saf ırk, başkalarıyla birleşmiş olmanın getirdiği belirsizliklerden uzaktır. Arıza, biraz da karışık olanın yarattığı kestirilemez karşılaşmalardan ileri gelir. Yeni bir organizmada birleşen farklı ırsiyetler ve dolayısıyla farklı talihler, kendileri kusursuz olsalar bile, yarattıkları karışım arıza yaratmaya açık olabilir. Baker için, Nazi Leni Riefenstahl ve Rus Dziga Vertov'un sinemaları arasındaki karşıtlıklardan birisi de budur. Riefenstahl, kusursuzca işleyen makinelerin ve organizmaların arayışındayken, Vertov durmadan "kentnin arızalarını" çeker. Oysa faşist estetikte arıza, âdeta kanı bozuk bir organizmanın işareti, belirtisidir.

Kestirilemez hareketler olarak clinamen zaptedildiğinde, arızasız "faşist makine" ortaya çıkar. Bu tertibat, atomların sapmalarıyla kenarları çizilen mümkün dünyalar arasından, âdeta keyfi olarak birisinin seçildiği bir düzendir. Dünyalar çokluğu içerisinde, üzerinde uzlaşmış, kendi kurum ve kurallarını yaratabilmiş olan herhangi bir dünyanın yasası güvenceye alınır böylece. Mümkün olanlar arasında mevcut bir dünya üzerinde birikmiş güç, kuvve halindeki başka dünyaların fiile çıkmasını engeller. Mümkün diğer dünyalara ait izler, sapmalar, romantik vicdanın sesi gibi ortaya çıkar. Mevcut olanın, işitilmez, görünmez kıldığı vicdani bir duyum dışında mümkün başka dünya kiplerinin varlığı çoğunlukla anlaşılmaz. Mevcut dünya doğallaşp, kendisini yeniden üretebileceği makinesel işleyişi aralıksız idame eder ve geliştirir. Böylece clinamen'in neden olabileceği iştelikler, başkalıklar, bireylikler karartılır. Mevcut dünyanın makinesi, çoğul "bireyleşme ilkelerini" yok etmeden işleyemez. Clinamen'in yarattığı istisnalardan, keyfilikten kurallar çıkarmaya dönük bir *theoria*'nın içerisinde bir dizge gibi işlediği birçoğu soyut makineler sayesinde yapısal, kurumsal ya da yasal olanla uyumlu öznelıkların üretimi mümkün olur. Yasa düzeninin "paranoyak" makinesi, clinamen ve işteliklerin bir arıza gibi işaret edebileceği başka dünyalara yer açan karşılaşmaların, çarpışmaların önünü keser. "Sonsuz küçüklüklere

kadar” sokulmaya çalışan bu yasa, atom seviyesinde “titreşen”, “kıpır kıpır” bir dünyayı zaptetmek ister. Özellikle tektanrılı yasa, bu sapma olasılıklarının, “yeni ve öngörülemez” olanın tüm bilgisine sahip olma arzusunu barındırır.

Gaybın anahtarları O’nun katındadır, onları O’ndan başkası bilmez, karada ve denizde olanları O bilir ve bir yaprak düşmez ki, onu O bilmesin; ne toprağın karanlıklarında bir tane, ne de kuru ve yaş hiçbir şey yoktur ki, o herşeyi açıklayan Kitap’ta bulunmasın. (*En’am Suresi* 59. Ayet, Elmalılı Hamdi Yazır Tefsiri)

Yasanın varlığı, temel yüklemelerin, küçük eylem ve olayların birer sapkınlık, doğa-dışı durumlar gibi nitelenmesine neden olur. En küçük yaprak dâhi kuşatıcı bir yasallığın gözetiminde kıpırdar ve düşer. Oysa istelikler içerisindeki yaprakların beraberce düşerken çarpışıp, güzergâh değiştirmeleri, düzensizlik içerisinde mümkün bir düzen gibi tecrübe edilebilir. Her yaprağın muhtemel ve keyfî savruluşuna engel olan bir *theoria*, yapı, istenç ya da güç olduğunda, yaprakların başka şekillerde düştüğü, küçük sapmalarla farklı bir bireylikler, istelikler yarattığı bir manzara tasavvur etmek zorlaşır.

Tekrarın fark üretmesine ve dolayısıyla isteliklerin ortaya çıkmasına engel olmak üzere tasarlanan arızalardan azade makineler, atomların boşlukta keyfî biçimde savrulabilecekleri akışları, şimdide ve burada açılan oluş liflerini yeniden yönlendirirler. Hidrolik toplumlarda olduğu gibi, taşkınlara neden olabilecek yönlendirilmemiş akışların önüne geçmeli, akışkan olan, türlü kanallarla daha verimli olabilecekleri yerlere yönlendirilmelidir (Needham, 1984). Bu şekilde atomlar boşlukta savrulmaz, bazı kanallar içerisinde hapsolurlar. Clinamen’in “şimdinin ve buradanın hâkimiyetinde görünen” karmaşasına bu şekilde set çekilir. Yeniden yönlendirilen atomlar, “sanki değiştirilemez bir ‘kader’in oyununa gelmiş gibi”, “olayların akışı” hep bir “tekrarın”, “ısrarın” içerisine gömülür. Hidrolik makine,

kendi nedeni ve sonucu olan bu akışı, “dalgalanma ve tesadüfleri” yok etmek üzere tasarlanır. “Sonsuz küçüklükler’e varan istek karmaşaları, psikolojik ‘iç dünyalar’ ile ‘sosyal olgular’ın ‘dış dünya’sının birbirlerini itmedikleri, dışlamadıkları alacakaranlık alanlar” bu hidrolik makinece yaratılır (2011: 31). Küçük şeylerin içerisinde rahat ettikleri kendi manzaralarını, işteliklerini ürettikleri oluş liflerini mekanik tekrarlar içerisine kapatmak, mevcut dünyayı clinamen’lerle çizilen başka dünyalar üzerinde egemen kılar.

Oysa clinamen’in hüküm sürdüğü manzarada, işteliklerle çizilmiş, haecceitas türü bir yüzeyde, fiil ve fail, özne ve nesne, eylem ve olay gibi, bireysel varoluş ile doğa durumunu ayırt etmek de zorlaşır. Lucretius’un *De Rerum Natura* fragmanına göre, böyle sapmalar olmasaydı, “doğa hiç yaratmayacaktı varlıkları”. Atomların sapmaları, ilksel kendilikler, iştelikler yarattıkça, doğa ve zamanın başlangıcı da belirlenmiş olur. Ama atomların “boşluğa düşüşleri” tümüyle belirlenemez sapmalar değildir. Yağmur damlaları gibi dosdoğru da düşmezler: “Ender, belli zamanlarda, ender belli yerlerde, düşüşlerinden saparlar birazcık” (2012: 207). Atomların nadiren de olsa “gidişlerini değiştirmeleri”, başka olanın veya başkası olarak kendi’lerin yaratılmasıdır. Belli belirsiz de olsa bu sapma, atomların bir araya getirdiği varlığa başkalık izleri katar.

Diğer yandan, “kimlik” ya da benlik türünde bir iyelik, işteliklerin sahip olduğu “ateşli titreşimler” yok olmadıkça var olamaz. Kendilik parçasının, dâhil olduğu tekillikten, azınlıktan (*minoritas*) çıkarak, kendisini bir çoğunluğa (*majoritas*) teslim ederek, ateşini, dirimini söndürmesinin muhtemel bir ifadesidir. Kimlik politikaları bir durağanlık, yer arayışı olarak, başkasını “öğütme” düzenekleri yaratmakla eşanlamıdır. Çoğunluk düzeyinde “karmaşıklığın ve uğultulu akışın” içerisine çekilen bireylerin “yollardaki varoluşu” kesintiye uğrar ve “duraklarda mesken tutmak” anlamını taşıyan bir kimlikte ve ona ait ortak kanılarda, clinamen’in yaratıcı eylemi “dondurulur”: “Ayrıntılar

çeşitliliğe, farklılıklar kültür mozayikine, karşıtlıklar hoşgörüyü (...) heteredoksiler turistik törenlerin malzemelerine” dönüştürülür (2012: 214).

Böyle koşullarda, Heidegger gibi söylenirse, “herkes”in ale-lâde vicdanı, azınlığinkini karartır. “Merkeze ricat eden” birey, bakış açısını terk ederek, herkese ait tefsir biçimlerini, kanıları dillendirmeye başlar. Bu sırada bastırılmış olan bireylikler, sadece “clinamen’e duyarlı eserlerde”, “azınlık dili”ne uygun edebiyat, düşünce, resim ya da sinema yapıtlarında duyulabilir olur. “Salınım halindeki bireyliği” yeniden yakalamak için, böyle bir azınlık edebiyatı gereklidir. Benlik sahiplerinden kurulu bir çoğunluğun içerisinde azınlık kalıntılarına duyan bir edebiyat, “sesin ve görüntülerin boyutunda işlemeye” başlar. Bu sayede kendisini duyulur kılan, bir tür “hamlık” değil ama “bir olanağın kendisini sereserpe ortaya koymasısıdır” (2012: 216). Clinamen’e duyarlı bir azınlık edebiyatı, mümkün bir başka dünyanın bu sesler ve görüntüler sayesinde görünür kılınması, izlere, işaretlere, imgelere tercüme edilmesidir. Böylece gündelik ve herkese ait mevcut dünyanın zamanı, *khronos*’u içerisinde, “imkânsız bir şimdi”, *aion* gibi tecrübe edilen mümkün dünyalar dile gelir.

Manzaranın Keşfi ve *Haecceitas*

Metin içerisinde iştelik gibi tercüme ettiğimiz haecceitas, kendilik sahibi her var olan için açılan ve clinamen türü sapmaların yarattığı çizgilerle, seslerle, boşluklarla tasvir edilebilecek bir “manzara” parçası sayılabilir: “Duns Scotus’a borçlu olduğumuz bu mefhum, her şeyi ne ise o yapana daırdır” (2014: 343). Göz alıcı olması gerekmeseyse de, kendisine ait bir kıpırtı, titreşim taşıması yeterlidir. Durağan olsa bile, böyle bir manzaranın izleyicisinde ürpeti yaratması mümkündür. İştelik, İçerisindeki ayırt edici oluş liflerinin sebep olduğu hareket izleri taşır. Her kendiliğin “özündeki” kökensel titreşimlerin sonucu,

atomların aralıksız boşluklara düşerek çizdikleri bir manzara duyusudur. Bu sırada duyulur olan iştelik, herhangi bir şey'in kendi olmasının nedeni ve sonucu bir başkalığın izlerini taşır; geleneksel Çin resimlerine benzeyen ya da *haiku* şiirlerinde kısmen tasvirine kavuşan, yüzeysel ama derin bir manzardır.

Haecceitas, çok sayıda clinamen'in yaşam bulmasıyla şekil alan bir bireylik manzarası veya mizaç gibi de anlaşılabilir. Herhangi bir zaman ve yerde açığa çıkan tabiat tasvirleri olabileceği gibi, bir ruh manzarası, haletiruhiye de olabilir: "Bir duyumlar bloğu, bileşimdir, algıların ve duygulanımların, etkilerin bir kompozisyonu" (2014: 344). "Haecceitas tipi bireyliklerin" üretimine, "sahici" izlerine sanat işlerinde rastlanabilir. Sanat türleri, farklı duyum, duygulanımlar yoluyla, işteliklerin ifadesine dair farklı bakış açılarının üretilmesidir. Sanat eseri gördüğünden, işittiğinden etkilenen, uygulanan, olağan bir manzarada dahi başkalıklar, iştelikler bulan bir bakışın üretimidir.

Böyle bir görü, sadece sanatçılarda değil, çocuklarda da belirgin bir melekedir. Haecceitas türü karşılaşmalara açık bir sanatkârın, düşünürün "çocuklaşması" da beklenebilir. Çocuklar gibi işteliklerden etkilenmeye açık her var olan, hem temaşa edip hem de yaratılmasına katkıda bulunduğu manzarada, bir akışın, değişmekte olanın titreşimlerini duyar. Bu sırada, farklı hızlarda ve yavaşlıklarda "güç derecelerine", yeğinliklere sahip duygu bloklarının, imgelerin hareketine tanık olur. Her bireyliği yaratan da, bu sıfatlardaki anlık yer ve zaman atlamaları, salınımlarıdır. Bir manzaranın ya da işteliğin açılması, edilgen bir temaşadan uzak, orada yer tutan bireyliğin kararlılıkla, küçük ya da büyük bir şiddet uygulayarak etrafında bir güç alanı yaratmasına bağlıdır. Böyle bir güç istenci olmadan iştelikler görünür olmaz, kendi duyum imkânlarını yaratamazlar. İstenç, herhangi bir kendiliğin etrafında yer tutabileceği bir boşluk açmasını, kendi kökensel sapmalarına, clinamen'e sahip çıkmasını sağlar. Romantiklerin her fırsatta ifade ettikleri gibi, her-

hangi bir manzaranın keşfi, bir kendilik işareti olduğu kadar, bir sapmanın da verimidir.

Haecceitas'ın duyumuyla eşzamanlı olarak beliren manzara, herhangi bir yer ve zamanın resminden, ayrıcalıklı anların sunumu, pozları, alegorik, metaforik temsilinden ziyade, kendileri-ne-ise-o olan, monad gibi indirgenemez bir doğa parçası sayılabilir. İzlerle, imgelerle, duyum bloklarıyla çizilmiş, clinamen'in izini taşıyan böyle bir manzara, doğanın nazarı ve bireyin gözünün buluştuğu yerde, izlenimler ve ifadeler şeklinde açılır. İzlenimci resimlerden çok önce Avrupa'da Barok Çağ'da manzara duyusu ortaya çıkar.¹ Böyle bir manzarayı, daha çok küçük şeyler arasında titreşimler, varyasyonlar oluşturur. Büyük ve uzak varlıklara ait teleskopik bakışın yanında, mikroskopun da görünür kıldığı daha küçük varlıkların kaynaştığı bir dünyaya dair farkındalık ve dolayısıyla küçük şeylere ait bir şurun ortaya çıkışı da bu dönemin eseridir.

Uzak ve yakın dünyalara ait manzaraların keşfi için, bireyliğin bir değişkesi olarak modern özneyi beklemek gerekir. Descartes ve Kant'ın adını koyup, kısmen yarattıkları bu öznenin bakışı olmadan, manzara, kendilikten yoksun bir alegori gibi kalır; kutsalın, varlığın bir görünümü, yansısidir. Oysa haecceitas şeklinde açılan bir manzara için, alegorik veya metaforik olması bir yana, metonimik bir etkileşimden de söz edilemez. Böyle bir manzara, kendisinden, kendi izlerinden başka bir var olanı temsil etmez. Varlıkbilimsel nitelikteki, dolayısıyla clinamen'in hatırasını taşıyan izleri, tekil bir varlığın olanaklarından, kendi olma biçimlerinden ayrı düşünmek olanaksızdır. Haecceitas'ın duyumuna sahip olan, kendisi veya başkasına ait duyum bloklarına, seslere, ışığa, titreşimlere, kıpırtılara, sarsıntılara maruz kalırken, onları yeniden üretir. Bu şekilde duyulur

¹ Manzaranın keşfi, Kojin Karatani'ye göre Japonya'da 19.yüzyıl sonu Meiji Döneminde, Osmanlı'da ise, Tanpınar'a göre Tanzimat yıllarında gerçekleşir. En erken Avrupalılar davransalar da, Barok Döneme, romantizme kadar onlar da manzaradan habersizdir.

olan, kendisine kulak verene, Heideggerce dile getirilirse, “sahici vicdanın sesi” gibi ulaşır.

Bireyliklerin üretimine ait bir manzara sunan haecceitas, en az doğalcı resimlere benzer. Daha çok geleneksel Çin tasvirlerinde olduğu gibi nahif bir görünümde ortaya çıkar. Doğasını ortaya koyarken, bir yandan da kendisini yaratan bir bireyliğin duyumudur. Organik olmaktan ziyade mekanik bir işleyişin sonucu işteliklerin üretiminde, içgüdülerden, doğanın ya da anatominin gereği bir yazgıdan, ırsiyetten söz etmek de zorlaşır. Haecceitas’ın izlenimler sunduğu içkinlik düzeyinde, doğal var olanlar olarak bireylikleri yaratan, duygulanımlar (*affectus*), etkilenmelerdir. Spinozaca söylenirse, belirli sayıda duygulanımın belli oranlarda bir araya gelip ayrışmalarıyla, birbirlerini çekip itmeleriyle yerini bulan bir üretilerdir. Bu sırada tüm varlıklar bir tabiat parçası içerisine ayrımsızca yerleşirler. Sadece canlı unsurlar değil, düşüncenin üretimleri, ifade parçaları da manzaraya eklenirler. Agamben’in “antropolojik makine” dediği (2008) bir tertibat, canlı türler arasından insanı kesip çıkarmadan önceki bir zaman parçasına ait bir görünümdür. Antropolojik makine, insan türünün diğer hayvanlar ve kendisiyle olan farkını aralıksız üretmesini, varoluşunu sabitlemesini ya da değişken kılmasını mümkün kılar. Haecceitas türünden titreşen bir görünümü kararlı peyzajlar içine yerleştirme çabasının sonucudur.

Antropolojik olmasa da, “makinesel” bir üretimin sonucu olan haecceitas içinde hayvan ve bitki-oluş’u mümkün kılan, çocukların yaptığı gibi “optik” temelli bir öykünme, kendini benzetme, *mimesis* gerçekleşir. Bir yandan da, “haptik” nitelikte, dokunsal yollardan yaratılan duygu haritaları ortaya çıkar. Örneğin herhangi bir hayvan olmak için, onun duygulanımlarına ait oranları ve bileşenleri kat etmek, tekrarlamak ya da taklit etmek yeterli olabilir: “Bu tavır ve duygulanımlar, bir makine düzeneğinin içerisinde dolaşıma girerler” (2014: 347). Haptik iştelikler âleminde hem gören hem de görülen varlık, “organik

bir göz olarak değil, daha çok dokunuş ile duyusun, kulak ile derinin ve bedenin kıvrımlarında yer alması beklenen bir göz olarak belirir” (376). Böyle bir yer tarafından “kapılan” birey, içine yerleştiği duygu geçişimleri nedeniyle, başkasına yer bırakmayan öznelere veya ben'lere değil, iştelik'lere benzer. Bir yandan da, oluşu, akışı temaşaya dalmış haptik göz, bir izlenimci ressam gibi “manzara alıştırıcıları” yapar:

Örgütlenmiş bir mekânı, hiyerarşileri, katmanları, tasnifleri görmekten çok, dokuları, ısıltıları, yakamozları, yansıma ve görünmez hareketleri, kısaca söylemek gerekirse, ‘manzara-ları’ görmeye uyarlıdır. Kısacası, gördüğü ve ayırt ettiği bireyler ‘haecceitas’lardır. (375)

Haptik göz, optik olandan daha farklı duygulanımlar dünyasına karışmanın, işteliklerin yaratıldığı makinesel düzenle etkileşimin sonucudur. Makinenin kendi içine kattığı, başkası tarafından temellenen duyumlarla donattığı haptik göz, “san-ki bir makineye yakalanmış ve onun çarklarını takip etmeye mahkûm olmuş gibidir” (373). Biraz zorlayarak, gönül gözü gibi de tarif edilebilecek olan böyle bir gözün çerçevelediği ve içerisine karıştığı başka yer ve zamanlar, mümkün başka dünyalar gibi anlaşılabilir. Oysa optik gözün yerleştiği bakış açısından, bir öznenin “kadroajlamasıyla” yaratılan ve herkes için aynı olması beklenen mevcut dünya içerisinde bir görünürlük parçası resimlenir. Optik göz, panoptiktir: “Bakmak ve görmek değildir amacı. Daha çok incelemek, gözetlemek, tasnif etmek, sıralamak (...) en ufak anormallikleri yakalamaktır amaç”. Optik göz, başka bir iştelige, onun “yanaşık düzende” olmayan sırasına, varyasyonuna kapılmaz ama onu kapmaya, kendi ilkelere dâhil etmeye çabalar. İşteliklerden, aynılık, benlik, kimlik, öznellik gibi “molar” kıymetler üretmek üzere çalışan soyut bir makinenin uzvu gibidir. Diğer yandan haptik göz, kaptığının ne aynı türden olmasını ne de aynı kadraja sığmasını amaçlayan bir başka makinenin, “minor” bir tertibatın verimidir. Sözcü-

mi modern sinemada kadraj dışına taşan, görünür çerçevede olmayan sesler ve görüntüler bu bakışın belirtisidir; manzaraya nazır olmanın, nesnenin nazarının sonucudur. Seyredilecek bir şey olmayan bir kadrja bakarken, sinema karesi seyircisini izler. Böyle bir sinema, “seyredilecek bir manzara değil, seyreden bir manzara” gibidir.

Örneğin Nietzsche’nin kendisini kaybettiği hadise gibi tarif edilen “atlaşması”, sokakta kırbaçlanan bir atı gördüğünde, bu görüntü tarafından kapılmasıyla başlar. Bu durum Baker için bir tür delirme değil, başka bir iştelik tarafından yakalanmadır; derin ve karanlık bir bilinçdışının sonucu olmaktan ziyade, yüzeyde cereyan eden bir karşılaşmadır. Ata duyulan acımanın, sempatinin de sonucu sayılmamalıdır. Tanık olduğu olay, onu romantik bir vicdanın ufkuna dâhil eder. Atların ruhsal ve bedensel yetileri optik ve haptik yollardan Nietzsche’ye taşınır. Atın olanakları, duygu oranları veya dinamikleriyle bir kesişmedir; “ata özgü, atın ‘yapabileceklerine’ özgü güç ve hız/yavaşlık ilişkilerini oluşturup oluşturamayacağıdır” (347). Nietzsche, atın iştelik’ini duyduğu bir makine içerisine dâhil olmanın kendince bir yolunu bulur. Atın doğasını anlamaktan çok, at üreten bir makineye kendini kaptırır. Atın organik nitelikleri bu duygulanımlara neden olmaz. Bu irtibat sırasında, atın doğasını anlamaya dönük bir hayvanbilim ya da etoloji’nin yerini etik alır; organik imkânlardan duygulanımların, ilişki ve karşılaşmaların herhangi bir varlığın doğasını yarattığı Spinozacı mânâsıyla *ethica*. Bu şekilde tanımını bulan hayvan-oluş, iştelik’i tekrar veya taklit edilen bir hayvanın kimyasını, fizyolojisini, anatomisini değil de, temel yüklemelerini tecrübe etmektir bir bakıma.

Nietzsche’nin, eziyet gören atın boynuna sarılması, ona acımasından çok, hayvanın vicdanının ses verdiği içkinliğe karışmasından ileri gelir. Levinas gibi söylenirse, eziyet gören bir atın yüzünü görmüş veya Sartre gibi söylenirse, başkasının cehennemine dâhil olmuştur. İşteliklerin birbirine karışıp dö-

nüştüğü bu koşullarda, Nietzsche'nin ata dönük iyi ve kötü vicdanları da ayrımsızlaşır. Spinoza da *Ethica*'da sözgelimi, bir cinayet fiiliyle erdemli sayılan bir davranışı nitelik olarak ayrı görmez; farklı duygulanım kiplerinin sonucu iki eylemdir ona göre. Böyle bir ayrıma başvurmak, romantik vicdanın kökensel sorunu değildir. Vicdani yüklemeler haecceitas yüzeyinde açığa çıktığında, iyi ya da kötü yönelimleri tanımaya imkân veren bir yasa henüz oluşmamıştır; sadece olabilirlikler, imkânlar, yenginlikler, hız ve yavaşlıklar ve tüm bunların sonucu bir istenç vardır. Bu eyleme gücü, "bireyin iç parçalarından gelebildiği gibi, dışarıdaki parçalarından da gelebilir" (346). Bu sırada şekillenen beden kimseye ait değildir; belirli bir iyeliği, sıfatı, adı yoktur.

İştelikler, icra ettikleri temel yüklemelerden ayırt edilemezler. Hareketleri sırasında ben ve başkası arasında ortak bir vicdan gelişir. Bu sırada karşılıklı, "yetilerini artırıyor ya da ek-siltiyor" olabilirler (346). Bu drama karışan işteliklerin "organik nitelikleri" veya organizmaları, karşılıklı bir "akış" içinde birinin diğerini kapması veya serbest bırakması şeklinde bir kapışmanın sonucunda ortaya çıkar. Sınırsız beden kiplerinin yaratılıp bozulduğu böyle karşılaşmaların yüzeyinde, fiil ve fail gibi, etik ve fizik de ayrımsızlaşır. Bu yüzeyde iştelikleri birbirinden ayırmaya imkân veren ise bazı nicelik farklarıdır. Haecceitas yüzeyinde organizmaya biçim verecek olan beden ve ruhun duygulanımları sonsuz çeşitlemeler, birleşip ayrışmalara açıktır. Beden nasıl "deri altında kıpır kıpır" bir iştelikse, bir başka otomat olarak ruh da, metafizikler, bilinç yapıları, simgesel işleyişler ardında türlü titreşimlere, ritim veya varyasyonlara sahip bir iştelik sayılmalıdır. Bedenlerin ve ruhların karıştığı, çok farklı işteliklerin resimlendiği karşılaşmalardan, sayısız mümkün dünyalar üretilebilir. Monadlara benzeyen böyle dünyaların malzemesi olan iştelikler, keyfi biçimlerde bir araya gelmezler. Birbirine iyi gelen, uyumlu olanlar sıklıkla birleşmeye meylederler. Spinoza sözgelimi, çok tekrarlanan örneğinde,

arsenik ve insan bedeninin birbirine göre “oransız” olduğunu ve dolayısıyla birleşmelerinin “keder verici” sonuçlanacağını dile getirir (2011). Makinesel üretim, yaşamın devamına uygun bir “diyagram” içerisinde gerçekleşmediğinde, ilişkiye giren işteliklerden birisi yok olur.

Haecceitas yüzeyine “herhangi bir noktadan girilebilir” (2014: 249). Olası dünyaların manzaraları olarak farklı haecceitas kipleri yan yana dururlar. Ortak bir yeryüzüne ait farklı bakış açıları yeni dünyalar açar. Jakob von Uexküll’ün her hayvanda bulduğu dünyalar, *Umwelt*’ler gibi, aynı dünyada yer tut-salar da farklı manzaralara sahip varlıklar yine de birbirlerinden etkilenirler (2010). *Umwelt* yaratan bir başka yaşam tertibatına maruz kalabilirler. Bu sayede söz konusu var olan, sözgelimi hem insan hem de köpek olabilir: “Bu elbette bir köpeği taklit etmek olmamalı. Ya da köpeklerin yaptığını yapmak. Bedenin parçalarını öyle bir şekilde düzenlemeliyim ki, süratleri ve yavaşlıkları köpekleştirsin beni.” (2014: 248). Bu şekilde “köpekleşme makinesi” yaratmak olanaklıdır. Nietzsche’nin atlaşması gibi, dışarıdan delirme gibi görünen böyle bir karşılaşmanın, farklı bir *Umwelt* tarafından kapılmanın, ayartılmanın veya içine düşmenin sonucu olabilir. Aynı yüzeyde olmasalar da yakın duran dünyalar arasındaki kapışmalar buna neden olur. Bu durumda Kaptan Ahab’ın mı, Moby Dick’in mi diğerini yakalayıp sürüklediği belirsizleşir.

Mümkün dünyaların bazen diğeri hilafına sonuçlanan karşılaşmaları, kesişmeleri, bir eksilme ya da fazlalaşma gibi tecrübe edilir: “Yetiler orada birbirlerini dürterler, zıvanadan çıkarlar, birbirlerini aşarlar ve birbirlerince aşıp dururlar” (271). Çünkü her karşılaşmanın karşı tarafı da vardır. Bu dram esnasında sözgelimi insan köpeği yutabilir ya da at insanı. Ne zaman başlayacağı veya sonuçlanacağı kestirilemeyen geçişimler, “birbirine akma” hali tecrübe edilir. İşteliklerin birbirine girmeye başlaması, “inanılmaz ölçüde tehlikeli” olabilir. En gündelik fiilde bile bu ruh hali kendisini gösterdiğinde, çok farklı

manzaraların beni kesip geçmesi mümkündür. Hem yaşamak yüklemine faili hem de yaşam yüzeyi olarak işteliklerde, durmanın olmadığı, noktaların, durakların değil de, kat edilecek oluş liflerinin uzandığı bir manzara açılır. Haecceitas'ların yan yana dağıldıkları yüzeyler, "sonsuzca bir Evren-lifi" veya rizom türünden genişliktir. Her var olanın diğerinin vicdanına değebileceği bir açıklıktır: "Oluş liflerinin bu uzanışını, bu dönüşüm ve kavşakları mantıksal bir süreç anlatamaz. Her an bir hayvandan bitkiye, bir sokaktan yatak odasına, bir insandan moleküle uzanabilir" (2014: 351). Çok farklı oluş biçimlerini kat etmeye açık "kaçış çizgilerine" girenin nasıl bir işteliliğin ortasına düşeceği belirsizdir.

İki farklı iştelik arasında bir tür "eşikten, bir kapıdan, bir oluştan" içeri doğru çekilen birey, böyle her "aralıkta" farklı bir anlamaya, uzlaşıya çağrılır. Ama bu evrendeki oluş liflerini izleyen "kaçış çizgileri" herhangi bir bütünlüğe, hedefe ulaştırmaz onu; "boşluğa" açılır ve bir yüzey bir başkasına ulanır. Orada sadece iştelik türünden bir kendilikle hayatta kalmak mümkündür. Benlik, kimlik, öznelik gibi daha az vicdanlı iye-likler, bu aralıklarda birbirine karışan oluş içerisinde yer tutma çabasının "molar" ve dolayısıyla daha hantal kipleridir. Kaçış çizgisi, idmanlı ruhlara ve bedenlere sahip romantiklerin vicdanı içinden duyulan seslerin yarattığı suçluluk, sorumluluk, arzu ya da merak gibi ruh halleriyle eyleme geçeni taşıyan mekanik bir liftir; karşılaşmaların üzerinde gerçekleştiği etkileşim çizgileridir. Haecceitas, bu çizgiler kat edildiğinde, oluşun, varlığın farklı manzaraları gibi açılır. İki resim arasındaki fark oyununda olduğu gibi, bir manzaradan diğerine belli belirsiz başkalıklar açığa çıkar. Kaçış çizgisini kat eden bireyin tanık olduğu titreşimler, dalgalanmalar böyle farklılara sebep olur. Virginia Woolf'un dalgalarla çizdiği çizgiler gibidir: "Dalgalar titreşimlerdir. Sayısız soyutlamalar halinde uyum düzlemi üzerinde yazılmış kayan sınır çizgileridir... Dalgaların oluşturduğu soyut bir makine vardır" (354).

Böyle sayısız makineyi hem üreten hem de onlara aralıksız maruz kalan, onların verimi olan Woolf gibi bir yazar, “eserinin tümünü bir geçiş, oluş yapar”. Oluşun tecrübesi yoluyla açılan işteliklerin aralıksız tecrübesi içerisinde delirmeden kalmak zordur. Küçük şeylerin, olağan koşullarda “fark edilemez” olanın kendisini gösterdiği duygu ve ruh hallerine açık olmak, bu tehlikenin sebebidir. Woolf, “koskoca bir duyumlar dünyasını” bu koşullar altında tecrübe eder. Fark edilemezliğin, en küçük varlık parçalarının, dolayısıyla duyulurun eşiğine yerleşen iştelikler altında kaldığı vicdan yüküyle yaşar ve yazar. Bu sırada o kadar çok sorumluluk ve suçlamalarla baş başa kalır ki, intihar bu var olma biçiminin doğal bir sonucu olur. Çünkü molar bir benlikte konaklamayan, artık manzaranın titreşmediği bir dünyaya bakmayan, hep başkasını duyan bir zihin ve beden fazla dayanamaz artık; Nietzsche, Artaud, Woolf’un başlarına gelenler gibi. Baker’e göre bu tehlikeyi en fazla göze alan, “eseri iştelikler düzleminde yer alan” Virginia Woolf’tur. Örneğin Mrs. Dalloway, basit, gündelik, kadınca bir gün geçirirken, böyle işteliklere aralıksız maruz kalır. Gün sonunda, artık “işte ben buyum işte ben şuyum” diyemeyeceğini fark eder. İyi ya da kötü nitelikte belirgin bir hadisenin cereyan etmediği, küçük şeylerle dolu böyle bir günde, sokakta basit bir gezintinin sonunda, “sayısız ‘hah işte’ ile yüklü çoğulluk” izlerine rastlar:

Çok genç, aynı zamanda anlatılmaz şekilde yaşlı buluyordu kendini. Hem her şeyi bir bıçak gibi delip geçiyor, hem de dışarda kalıp bakıyordu. (...) Bir gün bile yaşamak çok, çok tehlikeliydi onca, hep böyle düşünmüştü. (Woolf, 2002: 349)

RASKOLNİKOV'DA KENDİLİK TUTKUSU

Tragedya, talih şuuruna dair bir anlatı ise, böyle metinlerde işaret edilen trajik sınıra yaklaşanın maruz kaldığı sarsıntıların şiddeti artar. *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov'un kızkardeşi Dunya'ya söz ettiği sınırdır bu: "Sonunda öylesine ileri gideceksin ki, o çizgiyi aşmazsan mutsuz olacaksın, aşarsan belki daha mutsuz" (266). Dostoyevski'nin roman kişileri, sıkça civarında gezindikleri böyle sınırlarda türlü sarsıntılara maruz kalırlar. Trajik sınırlara yaklaşan, temel yüklemeler icra etmeye başlar; ürperme, titreme, sarsılma, hiddetlenme ve başkaca "dengesizlikler" ortaya çıkar. Raskolnikov'un bir türlü düzelmeyen hastalığı ve ona bağlı titremeleri, ateş nöbetleri de bu yakınlaşmanın yarattığı vicdani yükün sonuçları, belirtileri gibi anlaşılabilir. Vicdani sarsıntılara, trajik sınırın ötesine ve berisine sıkça gidip gelmesi neden olur. Onu, bazen merhametli, bazen de acımasız, saldırgan yapan da, sınıra yakınlaşması, tanıklığıdır.

Murat Belge'nin *Suç ve Ceza*'ya yazdığı önsözde dile getirdiği gibi, bu trajik sınırın beri tarafını Sonya, ötesini ise Svidrigaylov simgeleştirir sanki. İki farklı vicdan Raskolnikov'un içinde çekişir; onu, çatışmalarıyla ruhen ve bedenen dengesiz-

leştirirler. Ruhen fevrilik ve içedönüklük, bedenlen ise dirim dolu hallerle, yorgunluk arasındaki geçişler bu durumun eğretilmesi olmaktan fazlasını anlatır. Yine Belge'ye göre, bu "vicdani" çekişme, yazarın başka romanlarında çoğu zaman Svidrigaylov gibi habis kahramanların hilafına son bulsa da, bu döngü her romanda yeniden başlar. "Vicdani bir uzlaş"ya varmak Dostoyevski'nin tüm yapıtı genelinde olanaksızdır.

Trajik sınıra yaklaşmaktan geri duramayan roman adamları, bir türlü rahat yüzü görmezler. Bu huzursuzluğun bir başka göstereni ise, ketumlukla gevezelik arasındaki gidiş gelişlerdir. Böyle karşıt ruh ve beden halleri arasındaki geçişler o kadar sık aralıklarla olur ki, okuyucu, bu yüklemelerin yarattığı titreşim eğrisini ve sapmaları grafik olarak da fark edebilir. Çok sayıda roman kişinin yanında, tek bir kahramanın bile kendi içerisinde barındırdığı bu "polifoni" ve karşıt fikirleri aynı anda savunmaya açık iç "münazarası", Belge'ye göre, karşıt görünse de, aynı kişinin "kendi olmasının" yollarını açar. Bu gelgitler sayesinde, "hiç engellenmeden her şeylerini ortaya koyabilirler" (2003: 11).

Dostoyevski, Raskolnikov'un ev sahibesi yaşlı kadını ve o sırada evde rastlantıyla bulunan bir başka yaşlı kadını öldürmesine giden dramı anlatırken, bu eyleme neden olması muhtemel bazı gerekçeler ortaya koysa da, özünde nedensiz bir olayı hikâye eder. Olanlar korkunç olsa bile, bir suç ya da cürüm gibi nitelemenin mümkün olmadığı bir nedensizliği tasvir eder. Raskolnikov, öncesinde çoğu zaman kayıtsız kaldığı, sürekli borçlu olduğu bu habis kadının varlığını o kadar da dert etmez. Ama günlerden bir gün, onunla karşılaşmasının yarattığı tedirginliğin evin sınırları dışına da çıktığını, sokakta yürürken de bu duygunun devam ettiğini fark eder. Kendisi olmasına engel bir korku, ilk kez o gün içerisine yerleşir. Kadının etrafındakileri sömürmesi, kötü huyları, kendi parasızlığı, olası gerekçeler gibi durur ama asıl neden ve Raskolnikov'un vicdanını rahatsız eden, kendi olmasına engel bu tehdit, yoksulluk

ve sefalet arasındaki eşikte o gün ilk kez durmasıdır. Sefil insan, başkasının acımasının, merhametinin nesnesi olur ve bu yüzden kendi olamaz: “Doğuştan olan duygularınızın soyluluğunu yoksullukta koruyabilirsiniz. Ama sefalette hiç kimse, hiçbir zaman başaramaz bunu” (24).

Raskolnikov'un, birçok başka Dostoyevski kişisi gibi, kendi olma takıntısı vardır. İyi ya da kötü tabiatını sınırlayan, onu başka bir gücün, ilginin, merhametin, ihtimamın nesnesi yapana karşı vicdani denilebilecek yüklerle cevap verir. Nedeni anlaşılamayan bir hastalık içerisinde ateş nöbetleri geçirmesi de bu tepkilerden ayrı düşünülemez. Ruhun ve bedenini, kendisi olmak ister. Kimsenin diğerine acımadığı ve sefil durumda olmadığı bir dünyada var olmayı arzular. Kendisine acıyacak insan arayışındaki ayyaş Bay Lebezyatnikov'dan tümüyle farklıdır. Acınma ihtiyacı, bu bedbaht adamın vicdansız bir kişi olmasının da yolunu açar. Kendisine merhamet edecek insan arayışıyla, Nietzschece söylenirse, “kötü vicdanlı” bir adam olur; kederi arar: “Çünkü neşeye değil, acıya, gözyaşına susamış” (36) bir kimsedir. Ama acınmak için de acı çekiyor olmak gereklidir. Acınmanın yarattığı neşeyi kazanmak için kederli durumlar içerisinde olmalıdır. Bir yandan da merhamet edenin vicdanını karartacak bir ruh haliyle yaşar bu adam. Kızı Sonya'yı kendisine merhamet etmekle sorumlu kılmış gibidir. Raskolnikov için, kötü vicdanlı bir insana merhamet gösteren de kötü vicdanlı sayılmalıdır. Sonya, merhametiyle yücelmez: “Huysuz, veremli üvey annesine, başkasının çocuklarına kendini feda eden o kız nerede? Aşağılık, rezilce sarhoş babasına hayvanlığından dehşete düşmeden acıyan o kız nerede?” (36).

Raskolnikov, yaşlı kadının evini keşfe gittiğinde, mekânın hali onda ürperti yaratır. Evin içinden gelen “değişik sesler (...) bir şeyi anımsatmıştı ona sanki, bir şeyleri gözlerinin önüne getirmişti” (17). Ama bunların ne olduğunu bilmeyiz onun gibi. Onun “duyularındaki hassasiyetin” ilişkili olduğu vicdani derinlik bizzat yapıtı temellendirir. Her farklı yazarı ayırt edici

kılan bu derinlik veya yükseklik, ruh hallerindeki titreşimlerin genliğinden anlaşılabilir. Örneğin bir Tolstoy kişisi bu sarsılmaları daha az yaşar. Belirli bir kimliğe sahiptir ve onunla uyumlu eylemler icra eder. Onu çekiştiren, kendi olmasına engel ve vicdani bir derinlikten çıkıp gelen etkilere daha az maruz kalır.

Bu derinlikte hassaslaşan duylara, herhangi bir yeri veya olayı işaret edebilen, nedensiz, yönelimsiz ışımlar, sesler ulaşır. Anlamaların değil de, izlenimlerin, intibaların algısı belirginleşir. Raskolnikov, keşif amaçlı olarak yaşlı kadını ziyaret ettiğinde, evin içindeki güneşin konumunu nedensizce izler. Bu sırada duyulur olan ses ve ışık, “ruhunda yepyeni bir oluşumun gerçekleşmesine” (22) neden olur. Bu aydınlanma, çok geçmeden bir cürüm şeklinde ifadesini bulur. Kadını ortadan kaldırıncı, yeni ruh haline uygun, rahatça soluk alabileceği, sıkıntılarından, bitkinliğinden kurtulabileceği, bir an için de olsa kendi olabileceği “başka bir dünya” umudu belirir.

Yaşlı kadınla görüşürken, anlamsız seslere kulak verir; ışıklara, parıltılara, renklere gözü takılır. Neyi aydınlattığı belli olmayan, kendi halinde bir ışık, yönelimi belirsiz sesler duyar. Etrafı “yarım yamalak aydınlatan” ışığın yanında, içeriği anlaşılamayan, “bağırış, çağırışlar” ya da “fısıltılar” kulağına gelir. Işığın ve seslerin kaynağı belirsiz, nesnesiz ve öznesizdir. Bu saf duyum malzemeleri, vicdani yüklemeler düzeyinde belirir; her titreşime, ürpertiye açık bir beden ve ruhun etkinliğini işaretler. Raskolnikov, düşüncenin, aklın yerini, “izlenimler”, “önseziler”, “anımsamalar”ın aldığı bir düzeyde etrafını izler, iştir. Nedenli nedensiz ürpertileri de bu ruh haliyle ilişkilidir. *Suç ve Ceza*’da tek büyük olay, neredeyse diğerleri arasında bir başkası gibi geçiştirilir. Dışarıdan bakıldığında, büyük bir cürmün kendisinden ziyade yansımaları, neden olduğu titreşimler, dalgalanmalar katilin vicdanını daha fazla sızlatır.

Dostoyevski’nin diğer romanlarında olduğu gibi, sıfatsız ve vasıfsız insanların başlarına gelen olaylar ya da ifa ettikleri

küçük eylemler, tepkiler, asıl dramatik unsuru yaratır. Mekân Petersburg olsa da, herhangi bir yerde ortaya çıkabilecek olaylardır bunlar. Zaten sınırlı tasvirlerle çizilen dekor belirsizdir. Olayların geçtiği oda, bir “mezar” büyüklüğündedir. Esas hikâye, cinayetin kendisinden daha büyük bir olaya dönüşen ve Raskolnikov’un ruhunda ortaya çıkan yankılar, sarsıntılar, titreşimler üzerine kuruludur. Onu çeşitli temel yüklemeler icra etmeye iten, büyük bir olayın yarattığı dengesizlikler, iyi ve kötü vicdan arasındaki kararsızlıklar, gelgitlerdir. Kendisini “hiçbir şey için satmayacak” bir kişi, kendisi olmaya ara vermek zorunda kalabileceği bir sefaletin, gündelik zorlukların ve karşılaşmaların ortasında bu gerilimi yaşar. Çoğu zaman hastalıkla boğuşması da kararlı mizacını koruma çabasından ileri gelir; yaşlı bir kadını baltayla birkaç kez vurarak öldürdüğünde bile koruyabileceği ama sözgelimi yanlış bir cümle kurduğunda vicdan azabı çekebileceği bir mizacı. En kötüsü ise, arada kendi olma ısrarından vazgeçen “yarım vicdanlı” kimselerdir (59).

Raskolnikov, yaşlı kadını öldürdükten sonra ihtiyaçtan, nefretten, intikamdan değil de, vicdani bir dalgalanmanın sonucunda cinayet işlemiş gibi, o gün ne olduğunu arada kendisine anlatır, anımsar, düşler. Bu sorgulamalardan birisinde, suçunu itiraf etmek için gittiği karakolda, “en küçük vicdan azabı duymadan öldürür, soyardım” diyebilir (82). Bu kayıtsızlık, kendi vicdanıyla uyumlu olduğundan, tekrar ürperir. İşlediği cinayet ya da soygun, onun vicdanına kayıtlı eylemler değildir. Bu yüzden çaldığı paradan ilk fırsatta kurtulur. Çaldığı para sefaletten çıkmasına yardımcı olabilecekken, tümünü bedbaht bir kadına verir. Sadece dinginliğini, huzurunu geri ister. Bu yüzden büyük dalgalanmalara neden olan eylemin yankıları bir süre sonra ortadan kaybolur, geriye sonuçları kalır. Olayın arkasından Raskolnikov’un içerisine düştüğü vicdani muhasebelerin nedeni bu olay değil, eylemin harekete geçirdiği titreşimlerdir.

Raskolnikov, kendisiyle söyleşisine ara vermesine neden olan her varlığı, olguyu, şeyi ortadan kaldırma isteğiyle dav-

ranır. Aralıksız kendi kendine konuşur; aklından geçiriyormuş gibi değil de, mırıldanarak. Kendisini karşısına alıp, onunla söyleşmesine engel olan her ne ise, aradan çekecek bir hiddetle konuşur ve dinler; karşısında biri varken de kendisine konuşur. Kendiyle söyleşisini kesecek olanı elinin tersiyle itmekten, terslemekten, baltayla öldürmeye kadar varabilecek bir hiddeti ortaya koyar. Onun sözgelimi bir soruyu cevapsız bırakmasıyla, cinayet işlemesi arasında nitel bir fark kalmaz. Hepsinde, suça ya da nefrete neden olan, kendisiyle arasına girenleri uzaklaştırma çabasıdır. Raskolnikov'un aşırı canlılıkla bitkinlik veya ayık halleriyle sayıklamalar arasındaki gelgitleri, bedensel ve ruhsal titreşimleri de kendi olma arzusunu işaret eder. Böyle ruh halleri arasındaki mesafenin, karşıtlığın bir sonucu olan hiddetlenmek, temel bir yüklem değeri kazanır. Hemen her şey onda bu gerilime neden olabilir. Üstelik bu geçişler çok hızlıdır:

Ansızın kendine gelmişti. (...) Rastgele yürümeye başladı. Ürpertisi, sıtma nöbeti gelmiş gibi bir titremeye dönüşmüştü. Üşüyordu. Böylesine bir sıcakta üşüyordu. (...) Bir süre sonra daldığı düşüncelerden yeniden ürpererek ayıldığında başını kaldırıyor, çevresine bakınıyor, o anda ne düşündüğünü, nerede olduğunu bir anda unutuyordu. (...) Uykunun, uyusukluğun yerini birden alışılmadık, aşırı heyecanlı, şaşkınlığı andıran bir telaş almıştı. (...) Sağlıksız ruhsal durumlarda düşler çoğu zaman olağanüstü bir belirginlikle, parlaklıkla, aşırı bir benzerlikle gerçeği andırırlar. Kimi zaman olağanüstü bir tablo oluşur. Ama ortam, olaylar öylesine inandırıcıdır, öylesine ayrıntılı, öylesine beklenmediktir. (69, 70, 86)

Sayıklamaları ve gündüz düşleri, ayıklığı kadar gerçek, canlılık doludur. Birisini vahşice öldürecek kadar hiddetliyen, kısa bir zaman sonra sefil bir hayvanın haline ağlayacak kadar merhametli olabilir. Gün boyunca, "pusu kuran", hiçbirine aşına ol-

madığı “afallatan” karşılaşmalar tecrübe eder. Oysa daracık bir odada yaşam süren, etrafı sefil insanlarla çevrili, gün boyu belirli bir şey yapmayan, işi olmayan, okulunu yarım bırakmış bir adamdır. Olağandışı hiçbir şeyin cereyan etmediği bir hayatın içinde, şaşkınlıkla dehşet arasında gidip gelir. Aradığı huzura imkân vermeyen aşırı duyguları kat eder. Olağan durumların içindeki dehşeti tecrübe eder sürekli. Ama tüm bu karşılaşmalar huzur vermekten uzak, kendi mizacına aykırı olduklarından “tiksinti”ye, hattâ daha kötüsü “kederli bir tiksintiye” neden olur. Bedenen ve ruhen titreştikçe zayıf düşen bir adamın temel duygularından birisi de iğrenti olur. Bu tiksintiye, belirsiz ruh hallerini, mizacını çekiştiren etkileri yok eden ve kendi olmasına yardımcı olan hiçbir fiil suç sayılamaz. Yaşlı kadını baltayla öldürmesi, nicelik olarak büyük bir eylem olsa da, tümüyle iradesi dâhilinde icra ettiği bir fiildir: “Tasarladığı şeyi yaparken bilinci de, iradesi de yerinde olacaktı. Bunun tek nedeni de onun yapacağı şeyin bir suç olmamasıydı” (89).

Raskolnikov, büyük eylemini “makine gibi” icra eder. Kendinde bir failin iradi yüklemi ya da kendisini kaybetmiş bir adamın bilinçdışı eylemi olmaktan uzaktır. Kendisi ya da başkasının iradesi gizlice araya sokulmamıştır. Ortaya çıkan büyük hadise, bir makinenin işlevsel tekrarından farksızdır. Baltanın kadının gövdesine inmesi, kendisini tekrar edip duran bir fiil gibi gerçekleşir. Sanki talihin bir oyunu gibi kendi halinde ortaya çıkar ve sonuçlanır. Raskolnikov’un bu sırada soğukkanlı ve şuurlu halleri de bundan ileri gelir. “Baltayı kaldırır kaldırmaz” başlayan bir kararlılık sonrası, öncesinde oldukça bitkin olsa da, gücü yerine gelir. Eylemin neden olduğu bir çöküntü veya umutsuzluk olmadığı gibi, coşku hali de yoktur. Bir makinenin duygusuzluğu ve mekaniği gereği eylem başlar ve biter. Talihin bir oyunu olan bu olaydan önce ve sonra ortaya çıkan ruhsal ve bedensel titreşimler, salınımlar eylem anında ortada yoktur: “Bilinci tamamen yerindeydi. Tutukluğu baş dönmesi tamamen geçmişti. (...) Çok dikkatli, tedbirliydi” (96). Raskol-

nikov, aklen ve bedenen herhangi bir bocalama işareti göstermeden cinayetlerini işler. Vicdani sorgulamaları, olayın öncesi ve sonrasına aittir.

Vicdanıyla uyum içerisindeki kimse, kendi mizacı ve dolayısıyla talihiyle uyum içerisindeki yüklemine herhangi bir sürünmeden uzak şekilde icra eder. Eylemlerini herhangi bir öntasarım, kaygı, heyecan veya korku güdülemez. Nietzsche'nin "doğrudan eylem" olarak tarif ettiği türden bir kendiliğin egemenliği vardır. Bu yapıdaki fiil, cinayet de olsa, hınç edimi olmaktan çıkar. Gecikmeden, ertelenmeden alınmış bir intikam gibidir; birikmemiş bir hıncın intikamı. Bu yüzden bir makine kararlılığına sahiptir. Cinayet, ne inandırıcı motife sahiptir ne de tam bir ön hazırlığı vardır. Örneğin romanda, yaşlı kadının neden öldürüldüğüne dair inandırıcı bir gerekçe tam olarak tarif edilemez. Katil, o anda orada bulunmasa, olmayabilecek bir eylemdir. Yaşlı kadının kız kardeşi orada olmasa o da öldürülmeyecektir. Cinayet öncesinde veya sonrasında Raskolnikov'un nadiren kendinde olduğu anlardan birisi de bu olay anıdır. Ne hiddetlidir ne kararsız ne de hastalıktan mustarıptır.

Raskolnikov'un cürüm eylemi, tasarlanmadan, düşüncesiyle arasına zaman ve yer farkı koymadan ortaya çıkar. Raskolnikov, yaşlı kadının başına gelenin kusursuz bir cinayet olması için çalışmaz. Bazı tesadüfler sayılmazsa, herhangi bir ön hazırlığı da yoktur. Neredeyse aklına düştüğü anda eyleme geçer. Fiil ve icrası arasında, Nietzsche ve Scheler'in hınç eylemlerini tarif ederken ifade ettikleri zaman ve yer farkı yoktur. Ama yapılan, rastlantısal, kazayla olmuş gibi de açıklanamaz; eyleme yön verecek herhangi bir "düşünce kısıntısı" olmadan, "hafızası aradan çekilmiş" olarak cereyan eder (109). Cinayet sırasında bir makine soğukluğu içerisinde aradan çekilen akıl, yerini sonradan sarsıntılara bırakır. Düşüncedeki "kaynaşmaya", bedendeki titreme, birbirine vuran dişler eklenir.

Dostoyevski'nin kimi zaman nedensizce uzattığı tüm soruşturmalar, kaynaşmalar, ölçsüzce sarsılan ruhlar ve bedenler,

çoğu zaman dar odalarda bulunurlar: "Odası öylesine küçük-tü ki, yataktan kalkmadan uzanıp kapının çengelini rahatlıkla kaldırabilmişti" (111). Dar olmasının yanında, havasız, kapalı, fazla sıcak veya soğuktur. Böyle yerler, titreşmekte olanın, rezonans içerisindeki ruh ve beden parçalarının daha da kaynaşmasına neden olur. Dar ve basık odalara sıkışıp kalmış bir varlığın eylemi yankılanarak daha da büyür, kendisini çoğaltır, genişletir. Biraz da bu yüzden, Raskolnikov'un aradığı vicdan huzuru bir türlü gerçekleşmez. Sıkışık sarsıntılar uzamında, bir hezeyan diğerine, bir kafa karışıklığı bir başkasına eklenir. Teşhisi ve tedavisi olmayan hastalıklar arasında kalır. Bir an çok zinde, bir başka zaman bitkindir. Arkadaşları ve ailesi de hastalığı konusunda kararsızlığa düşerler. Bir ruh halinin diğerine, bir bedensel marazın diğerine ulanmasının belirtisi ise, ürperti ya da titremelerdir. Titreyerek ya kendine gelir ya da kendini kaybeder. Sevinçle, korkuyla, hayretle, dehşetle ya da tutkuyula ürperebilir. Yani Raskolnikov'un vicdani soruşturmalarının nedeni ve sonucu bazı temel yüklemeler, ürpermeler, sarsılmalar, titreşmeler, dalgalanmalar, uyanışlar ve tekrar uykuya dalmalar birbirine ulanır.

Cinayetin yarattığı dalgalarla türlü ruh ve beden hallerini kat eden Raskolnikov, âdeta Spinozacı duygulanımları, kederli ve neşeli duygu biçimlerini sırayla ziyaret eder: "Dopdolu, doğrudan, tam anlamıyla bedensel bir sevinç anıydı" (118). O güne kadar "hiç tatmadığı", acı ya da sevinç veren duygular içerisine girer. Akıl yürütmeler, usavurmalar değil de duygular, hezeyanlar, sevinçler, kederler düzeyinde yaşam sürmeye başlar. Basit bir tefsirle, ağır vicdan azabının, bir türlü üzerinden atamadığı hastalığın sonucu gibi anlaşılabilir tüm "doğal" halleri, varlıkbilimsel bir değere de sahiptir. Aklın tahkim etmediği, mantıklı davranış ve düşüncelerin sınır çekmediği duygu akışları içerisinde her şey beklenmedik anda tersine dönebilir. Sevinçler nedensiz yere hiddete dönüşebilir ya da merhamet kindarca

duygulara. İğrenti duygusu, bu değişken, kararsız zeminin bir başka belirtisidir:

Bir duygu handiyse her saniye biraz daha sarıyordu benliğini. Karşılaştığı insanlara, çevresindeki her şeye sonu olmayan, fiziksele yakın, ısrarlı, öfke dolu, nefret dolu bir tiksintiydi bu. Yürürken karşılaştığı herkesten iğreniyordu. Yüzlerinden, yürüyüşlerinden, her şeylerinden iğreniyordu. Biri onunla konuşmaya kalkışsaydı düpedüz yüzüne tükürür, belki bir yerini ısırdı. (131)

Tiksinti, şekilsiz, vasıfsız veya mizaç taşımayana gösterilen bir hiddettir; kendi olamayana yönelik bir duygudur; suretsiz varlıklara dönük bir aşağılamadır. Bir yandan da Raskolnikov'un keskin duygu akışları içerisinde herkes vicdansız, kendilikten yoksun bir sıfatsızlığa bürünür. Sıtma benzeri rahatsızlığı, hastalık nöbetleri, titremeleri, karşısına geçenin mizaç çizgilerinin yok olmasına neden olur sanki. Dünya, çizgilerini kaybettikçe, tekin bir yer olmaktan çıkar. Türlü tehlikeler ortaya çıkar; kenarlarını ayırt edemediği dünyanın ortasında aşinalık duygusunu kaybeder. Çok derinlere ve aynı anda çok yükseklerle çıkmış olmasından, etrafını, manzarayı farklı şekillerde temaşa eder. Sözgelimi yol ortasında yürüdüğünü ayırt edemez. Son anda ezilmekten kurtulduğu arabayı çeken atlara inen kırbaça dış dünyaya ait çizgiler belirginlik kazanır. Kırbaç, atla beraber Raskolnikov'a da iner sanki. Tanpınar romanlarında gibi, ruh hali ve nazır olduğu manzara birbirini yankılasa da, Raskolnikov dünyaya çok uzak bir yerden bakar:

Bütün o geçmiş, o eski düşünceleri, eski sorunları. Eski ilgi duyduğu konular, eski izlenimleri, bütün bu manzara, kendisi de, her şey de çok derinlerdeymiş, aşağılardaymış, ayaklarının altındaymış, gözden kaybolmuşlar gibi görünüyordu ona. Sanki bir kuş gibi çok yükseklerle çıkmış, her şeyi görmez olmuştu. (...) Kendisini her şeyden ve herkesten makasla kesip yırtmış gibi geliyordu ona. (136)

Vahşice çizilmiş, kırbaçla çekilmiş çizgiler dışında manzaranın, dış dünyanın tasviri olmadığı gibi, zaman ve yer şuuru da kaybolur. Raskolnikov'un içkinlik zemininde, şekil bulmamış maddenin ayırt edilemez akışı vardır. Her nesnenin esasında, ışık, ses ve biçim oyunlarını görmeye açık ruh halleri içerisinde-
 dir. Şeylerin nesneleşme anına tanık olduğu bir içkinlikte, dehşet içerisinde bakınır etrafına. Bu yüzden şehrin bilinmez bir yerinden "tabut gibi" dar odasına girdiğinde, aradan ne kadar zaman geçtiği veya hangi yoldan geri döndüğünü fark etmez. Duyuların, akıl yürütme yetisinin yanında, hafızası da aradan çekilmiş gibidir. Bu yüzden sesler, yarım uykuda gibi ulaşır ona. Önceden hiç duymadığı sesler, çığlıklar, bağırışlar, "gacurtu gacurtu", "patırtı kütürtü", "ahlayıp poflayanların" seslerini duyar. Yansıtmalı fiiller, doğaya öykünen isimler, sıfatların ifadesi seslerdir kulağına gelen. Motor-şeması, muhayyilesi, hafızası, akli yetileri aradan çekilmiş halde, kararmış bir dünyanın sesleriyle, fiilleriyle karşılaşır. Onun için, Oğuz Atay gibi söylersek, yeni bir eylembilim biçim kazanır sanki. İnsanların hal ve hareketlerine ve onlardan çıkan vahşice seslere anlam veremez: "Böylesine bir vahşeti, azgınlığı düşünemiyordu" (136). Sesler, içine karışan öfke, hiddet, dehşet yüzünden, "hırıltı" gibi ulaşır kulak verene. Etrafta konuşanların duygularına göre, niceliği, tonu değişen, yükselen alçalan seslerdir; fısıltıyla bağırıtı arasında bir nicel aralığı kat eden. Aynı şekilde dışarısının, aydınlık veya karanlık olması hariç, belirgin bir niteliği yoktur. Bu durumlara neden olanın, sıtmaya benzeyen ama teşhis edilemeyen bir hastalık olduğunu düşünürüz. Oysa hastalık, vicdani bir duyumun, muhasebenin hem nedeni hem de sonucudur. Bu seviyede duyan, hayata karışan adamın iyileşmesi de olanaksızdır. Hastalığıyla birleşen vicdan azabı, etrafını ışık ve ses almaşığı içinde görmesine sebep olur. Ona, bir şeyin önce sesi veya ışığı, sonrasında kendisi ulaşır. Ama duyu malzemesi, tanımadan anlamaya nadiren ulaşır. Önden ışığı içeri giren hizmetçi kızın

kendisi sonradan gelir sözgelimi. Işık ve ses görünür, işitilir oldukları anda nesnesine de biçim verirler.

Raskolnikov, kalabalıklar içerisinde kendi olmanın imkânsızlığını fark ettiğinden, süregelen bir vicdan azabından uzak durmak için yalnız kalmaya çabalar. Başkalarıyla bir aradayken bu yalnızlığı kolaylaştırmak için hiddetli davranır, diğerlerini azarlamaktan, hor görmekten çekinmez. Kalabalığın kendisini dışarı atması için çaba gösterir sanki. Biraz da kendisinden korur etrafındakileri. Kendisine her koşulda merhametli davranan, ihtimam gösteren yakın çevresini tümüyle dışarıda bırakmak ister. Bazen nereye varacağını bilmeden, kendi hilafına fiiller içerisine girse de, “yabani enerjisi” kısıtlanmasın diye uğraşır. Sahip olduğu “kararlı” mizacın önünden herkes çekilsin ister. Bu çabası her zaman yalnızlıkla sonuçlanır. Her sarsıntı, titreme, ürperti, başkalarıyla kurulmuş köprülerin atılmasına, mevcut dayanakların yok olmasına neden olur. Bu kopuş, trajik sınıra doğru meyleder. Orada varoluşun fiziksel sınırı da vardır.

Raskolnikov, biraz da yakınları, arkadaşları ve ailesinin ihtimamı sayesinde buralardan uzak kalabilir. Oysa kendi yok oluşunu arzular gibidir. Örneğin her an suçunu itiraf etmek ister ama araya başka şeyler girer. Suçunun itirafı dilinin ucunda gezinir. Cezasını arar durur. Onunki gibi bir eylem, zaten açığa çıkmaya, ifşa edilmeye yazgılıdır. Çünkü her koşulda, Heideggerce söylenirse, “vicdan-sahibi-olma-kararlılığı”yla davranır. Olanların üzerine gitmese, kimsenin onu suçlamayacağı, rastlantıların ortalığı temizlediği koşullarda böyle davranır. İtirafçılığı, açık sözlü olmasının devamıdır; kendilik arzusunun doğal uzanımıdır. İşlediği cürüm, doğrudanlığına engel olmaz. Cinayeti, özgüvenini sarsmaz, ikiyüzlü davranmaya meyletmez. Hattâ ona göre ikiyüzlülük, cinayetten daha büyük suçtur; kendi olmaya daha büyük bir engeldir.

Raskolnikov, narsisizme varan kendilik arayışından, bir türlü huzur bulamaz. Vicdani sorgulamaları yorucudur. Bu düzeyde davranmak, duymak, konuşmak yıpratıcıdır. Bu nedenle

kendisini durmadan yatağa bırakır. Onu muayene eden doktorun belirlediği gibi, hasta da değil gibidir. Ondaki sıtma belirtilerinin nedeni ruh ve duygu hallerinden ayırt edilemez. Yorucu olan, ne duymasına ne de ifadesine olanak sağlayan, sürekli kuruldukça bozulan, yaratıldıkça çözülen ayrımsız bir madde ve ruh akışıdır. Önünde akıp gitmekte olan, anlık enerji patlamaları, dirimsel artışlara neden olsa da, sonradan âni çöküntülere, katlanılmaz yorgunluklara sebep olur. Sıtma belirtileri, akış halindeki maddelere ve ruhlara maruz kalan bir adamın yılgınlığından ayırt edilemez. Öyle ki, yarı şuurlu intihar etmek üzere köprü'nün başına gittiğinde aşağıdaki suyun görüntüsünden iğrenir. Kendisini içine bırakacağı maddenin şekilsizliğine katlanamaz. İntihar kararlılığı, bir anda üşengeçlikle son bulur: "Evden 'her şeyi bitirmek' için çıkarken içindeki enerjisinden iz kalmamıştı. Yerini tam bir uyuşukluk almıştı" (201). Bir yandan da dışarı çıkmadan, başkaları arasına karışmadan yapamaz. Kendi olmasının ancak başkaları arasında mümkün olduğunu düşünür gibidir. Ancak kendi ve başka'nın karşılaşmasından huzur veren bir uyum ortaya çıkmaz:

Dışarı çıktı. İsterik bir duyguyla (öte yandan biraz da dayanılmaz bir haz vardı bu duyguda) tüm bedeni titriyordu. (...) Yorgunluğu hızla artıyordu. Şimdi ilk heyecanla, uyarılan ilk duyguyla gücü birden yükseliyor, geri geliyor, sonra duygularının zayıflamasıyla orantılı olarak hızla gücünü yitirmeye başlıyordu. (195, 196)

Raskolnikov, Kafka'nın bazı roman kişileri gibi, kendi suçunun cezasını arar; intihar için köprüye çıkar, suçunu itiraf etmek için karakola gider, meyhanelerde, dost çevrelerinde yarım itiraflarda bulunur ama bu kararlılığını aşağı çeken bir karşı direncin, kendi olmasına engel başka güçlerin etkisiyle eylemlerini tamamlayamaz. Cesaretsizlikten değil, yılgınlıktan veya kör talihten başaramaz. Vicdani sızısını dindirmeye çalışmaz. Hattâ daha da üzerine gider; hiçbir koşulda telafi arayışında

olmayan bir tragedya kişisinden farksızdır. İyi ya da kötü vicdanlı olmak mümkündür onun için ama kendisiyle ters düşmemelidir. Merhametli kişi ise çoğunlukla ikiye bölünür. Sadece bu yüzden bile kötü vicdanlı olmayı hak eder. Çünkü “nefret eder gibi severler” (272). Merhamet etseler de, “içten bir üzüntüyle, acıyla kıvransa da, hiçbir insanın kurtulabilmesinin sözü konusu olmadığı o tuhaf mutluluk duygusu vardır hepsinin içinde” (212).

Raskolnikov’un merhametinin nesnesi ise kendisine uzak kimseler olur. Sözgelimi meyhanede tanıdığı Bay Lebezyatnikov’un karısı, çocukları veya önüne çıkan herhangi bir kişi olabilir. Yeter ki yüreğini sızlatsın, vicdanını titretsin. Açık sözlülüğü, hiddeti gibi merhameti de dolaysız ve kendiliğinden, önceden işaret vermeyen, kendisini de hazırlıksız yakalayan bir duygudur. Nasıl ki iki yaşlı kadını çok da hesaplamaadan öldürdüyse, onlardan çaldıklarının bir kısmını da öylece bir anda başkasına verebilir. Vicdani paylaşımı, bir gazap gibi veya merhamet görünümünde ortaya çıkabilir. Yardım ettiğinde rahatlamaz; kendi gibi olmanın verdiği huzuru yine de bulamaz. Merhamet gösterince, cinayet işlemiş kadar bedbaht olabilir. Parasını yoksul kadına verdikten sonra böyledir: “Sessizce, hiç acele etmeden, sıtma nöbetine tutulmuş gibi titreyerek, yaşamına birden doluveren o kavranamaz, coşkun, yepyeni duygunun bilincine varmadan iniyordu basamakları” (220). İyi ya da kötü sayılan fiiller benzer duygulara neden olabilir; her durumda sıtma nöbetinde gibi titreyebilir. Ama vicdani yüklemeler gibi yerini bulan eylemleri onun yaşam “enerjisi” olur.

Hasta yatağından âniden ayaklanması da bu tutkulu yüklemelerin bir eseridir. Böyle bir yaşam gücü kendi neden ve sonuçlarını yaratır: “Güç olmadan bir şey yapamam. Gücü de güçle elde etmek gerek” (222). Çelişkili şekilde, ayağa kalkması için iyi ya da kötü fiillerde bulunması gerekir; gücünü kimi zaman bitkinliğine borçlu olabilir. Bedensel ya da ruhsal düzeyde duygulanmadan bu gücü üretemez. Vicdanı, onun üretken güç

kaynağıdır. Titredikçe, ürperdikçe, sarsıldıkça çalışan ruhsal ve bedensel bir aygıt, vicdanını veya kendi olma gücünü, iradesini yakıt gibi kullanır; takatini, var olma kararlılığından, ısrarından alır. Değişken ve tutarsız halleri de, iyi ve kötü arasındaki geçişimler, salınımlar, neşe ve keder arasındaki gelgitlerle işleyen aynı aygıtın dışavurumlarıdır:

Bir dakika önceki Raskolnikov bir dakika sonrakinden bambaşka biri oluyordu. Neydi onu böylesine altüst eden? Kendi de bilmiyordu. Suda boğulmak üzere olan birinin saman çöpüne tutunduğu gibi. (223)

Üstelik tutarsız görünüşüne rağmen, etrafındakileri “kendileri olmamakla” suçlayabilir: “Tek istedikleri tam anlamıyla kişiliksiz olmak. Kişiliksiz olmaktan haz duyuyorlar! Yeter ki kendileri olmasınlar, yeter ki kendi kendilerine benzemesinler” (236). Kendilik, çok derin ve kökensel bir tutarlılık biçimi, kaynak olarak, dışarıdan kolaylıkla fark edilemeyen bir mizaçla eşanlamlıdır. Raskolnikov için, yalan söylemek de kişilik belirtisi olabilir. Kendine ulaşmak, böyle bir yalanlamadan, görünür benin hallerini yadsımdan geçiyor olabilir. Yalana başvurmak, kendi hakkındaki gerçeği deneysel olarak bulmanın muhtemel bir yoludur. Her gerçeğin arkasında böyle peş peşe söylenmiş yalanlar bulunur. Ama onların sonucunu gerçek gibi ayakta tutan güçtür; bir bakıma yalanını kararlılıkla savunma istencidir.

Raskolnikov'un da aşırıya varmış kendilik tutkusunu arkadaşları Razumihin, “monomani” olarak adlandırır. Başkasının ne söylediğine, düşündüğüne önem vermeyen, kendisiyle arasına girmesin diye dışarıdan gelen her etkiye kapalı bir adamı tarif eder. Kimseyle irtibat kurmaması, hiddeti, ince zekâsına rağmen “şakalaşmaması”, duygudaşlık yollarını kesmek içindir. “Kendisini korkunç derecede büyük gören” bu adam, iç sesini kesmeye girişen muhtemel etkenlere karşı her an uyanık, gerilmiş sinirleriyle bekler. Kendisiyle konuşması onun gücü, varoluş kaynağıdır. Kesildiğinde niteliksiz bir adam olacağına

dair bir önseziyle yaşar. Annesi, onun “iyi yürekli” olduğundan emin olsa da, bu sesler yüreğinden gelenleri önceler, iyi yürekli duygulardan daha ilkel bir istençle seslenir ona. Monomanisi, paranoyası, kendisiyle konuşması, kendine öyle ya da böyle ayar vermesi, kendine sadık kalabilmek içindir. Sebatkâr bir kendilik duygusu, hem de iki cinayetin ortasında, onun asıl meselesi olur.

İçinde neler döndüğünün tek işareti renk değiştiren yüzü ve gözleri olur. Bu uzuvların renk ve dirimleri, “solgun yüzlü, ölgün bakışlı” olmakla, “canlı yüzlü aydınlık bakışlı” olmak arasında salınır; solup kızaran, bir türlü huzurlu bir surete kavuşamayan. Diğer kısımların sefaletine rağmen, zengin ifadeli yüz ve gözlerdeki bu renk titreşimleri yoksulların iç dünyalarını ele verir. Yüz, ruh halinin renklerini alır; âniden renk değiştiren yüzü ve canlılıkla yorgunluk, üşengeçlik arasında hal değiştiren bir beden. Yoksullar için temel ifade olanağı yüzler ve gözlerdir. Yüz de çoğu zaman solgundur ama gözler ruh hallerini ele verir. Etrafına nazar eder; eğer mutevazılıkla öne eğilmediyse. Gözlerde canlılık devam eder; aydınlanır, kararır, ölgünleşir. Yüz ve gözler, üstü başı yırtık, yamalı yoksul insandaki kendilik işareti olur; ondaki “soyluluğun” belirtisidir. Raskolnikov’un kardeşi Dunya’nın yamalı ve delik giysilerini fark eden Razumihin de bunu dile getirir: “‘Hapishanede çoraplarını kendi yamayan kraliçe,’ diye geçiriyordu içinden, ‘hiç kuşku yok, gerçek kraliçeydi o anda’” (258).

Yoksullukları nedeniyle suça ve suçlanmaya en yakın olanlar da onlardır. Çünkü kamu vicdanı onlara uzaktır. Kendi inşa etmedikleri bir adalet ve yasa düzeni içerisinde, sadece merhametin ilgisi olduklarında suretleri fark edilir. Bu yüzden Raskolnikov, kızkardeşinin varlıklı bir avukat olan Pyotr Petroviç’le evlenme isteğine en baştan karşı çıkar. Üstelik adamı henüz görmeden bu karara varmış gibidir. Ortada adamdaki muhtemel olumsuzluğa ait ikna edici bir işaret de yoktur. Ama yasa Pyotr Petroviç’in yanındadır ve er geç Dunya’nın karşısına

çıkacaktır. Dünya, kendisini feda ederse bu düzen içerisinde var olabilir. Raskolnikov'un onların evliliğine temelsiz görünen itirazları biraz varlıkbilimsel temellere yaslanır. Gerekçeleri ailesine, damat adayına ve arkadaşlarına bu nedenle anlaşılmaz görünür.

Pyotr Petroviç, suçu ve suçluyu tarif eden bir sınıfın temsilcisidir. Suç da bu gibi farkların üzerinde tanımlanan bir soyutlamadır. Suç tarifi, yoksulların istencini yansıtmayan bir yasa ve ahlâkla bağdaşıktır. Oysa Raskolnikov, suçun farklı tarifleri olan bir varlıkbilim düzeyinde yaşam sürdüğünden, "vicdanının sesine kulak verip bazı engelleri aşmaya hakkı olduğunu ama bu hakkın elbette yasal bir hak olmadığını" düşünür (304). Vicdanlarının sesini dinleyerek türlü fiiller icra eden "büyük adamlar" mutlaka birer "suçlu" olmalıdır:

Değil büyük insanlar, toplumda çok az, sürüden ayrılan, yani söyleyecek çok küçük de olsa bir şeyi bile olan insanların tümü, yaradılışları gereği, (kuşkusuz, az ya da çok), kesinlikle birer suçlu olmak zorundadır. Yoksa sürüden ayrılmaları çok güç olur. Sürüde kalmaya, gene yaradılışları gereği, razı olamazlar kuşkusuz. Bana sorarsanız razı olmaları da gerekir. (305)

Raskolnikov, sefaletle yoksulluk arasında salınan koşullar içerisinde, bu büyük adamların istenciyle, suçlu olma cesareti ve kararlılığıyla hareket etmek ister ama ortaya çıkarabildiği büyük eylemler olmaktan çok bazı cürümler ve neredeyse nedensiz yere öldürülen yaşlı kadınlar olur. Vicdanıyla eyleyip, sürünün dışına çıkma isteğine, ne çevresi, ailesi ne de bedeni izin verir. Kendi olmak istedikçe, daha çok kaybolur, beden ve ruhen daha da silikleşir, bitkin ve bedbaht olur. Hiddeti de, koşullarıyla vicdanı arasındaki bu aşılmaz mesafeden ileri gelir. Büyük eylemlere girişmek ve yükselmek için çok aşağılardadır. Güçlü bir mizacı, aşırı bir kendilik arzusu ve gururu olsa da, onları hayata geçirebilecek araçlardan yoksundur. Raskolnikov'un kendi

ayrımlarına başvurursak, kalıtımı gereği aşağı, mizaç olaraksa üstün insanlar zümresine dâhil gibidir.

Bu iki insan topluluğu arasında herhangi bir geçişlilik yoktur; “bu iki grubu birbirinden ayıran çizgiler oldukça keskin-dir”. Birinci kesimden insanlar “hammadde” vazifesi görürler ve üstün insanların üzerlerine basarak “büyük eylemler” icra etmelerini mümkün kılarlar. Onlar birer üretim aracıdır. Kendilerine özgü bir şekilleri yoktur: “Yaradılıştan tutucudurlar, uysaldırlar, her şeye boyun eğerek yaşayıp giderler”. Üstün insan zümresi ise, “dünyayı harekete geçirir, amacına doğru götürür” (305). “Geniş bilinç ile derin yürek” sahibi olduklarından, yasalara göre değil, vicdanlarına göre davranmaya hak sahibidirler. Vicdanıyla bağdaşık eylemin, iyi ya da kötü gibi bir niteliği de olamaz; “vicdanın izin verdiği kanın dökülmesi olağan” karşılanabilir onlar için (309).

Raskolnikov, ikili ve uzlaşmaz talihleri arasında hareketsiz kalır ve sonuçsuz, işlevsiz bazı fiiller icra eder. “Kocakarı”yı öldürmesini de bu talihsizliği, yazgıları arasındaki yarığı birleştirmek için yaptığını dile getirir. Bu cinayeti geriye dönüşlü olarak, geniş yürekli, yasa koyucu insanların düzeyine kendisini yükseltecek bir hamle gibi tarif eder. Ama bu büyük fiil sonucuna ulaşamaz. Kendi irsiyetini aşamaz, “üstün” insanların talihiyle buluşamaz:

Kocakarı saçma! Belki de bir yanılgıydı kocakarı. Önemli olan o değil şimdi! Yalnızca bir hastalıktı kocakarı. Bir an önce yenmek istedim onu. Bir insanı öldürmedim ben, bir prensibi öldürdüm! Prensibi öldürmesine öldürdüm ama, onu aşıp öte yana geçmedim, bu yanda kaldım gene. Ancak öldürebildim. Ne var ki, anlaşılan onu da yapamadım. (322)

Raskolnikov’un vicdanıyla uyumlu olacağını düşlediği büyük eylemi dehşet verici bir cürüm gibi sonuçlanınca, yükselmek yerine daha da aşağılara iner ve kendisini bir “böcek” gibi tarif etmeye başlar. “Kişisel çıkar”, nefret ya da hırstan bağım-

sız, “yüce bir amaca” hizmet için giriştiği eylem için “Büyük Varlık”ı tanık göstermesi onu tarifsiz bir ikiyüzlü yapar. Yasayı nicel bir ölçüyle anlamaya çalıştığı, “olası bir adalet duygusunu ağırlık ölçüsüyle, metreyle, aritmetikle ölçmeyi düşündüğü için” eylemi kendisine döner. Büyük eylemi, koşullardan, talihten, tarihten, ırsiyetten bağımsız ferdi bir eylem sayması onu daha da bahtsız kılar. “Geniş ruhlu olmasının tehlikelerine” yenik düşer. Suçlu olmadığını düşünse de, çareyi, yasaya sığınıp itiraf ederek, cezasını çekmekte bulur. Mutlu sonlu melodramlardaki gibi, içerideyken onu bekleyen Sonya’nın aşkına sığınır; “yepyeni bir yaşama yeniden doğuşun ısıltısıyla” yüzünü geleceğe çevirir (642).

OĞUZ ATAY KİŞİLERİNDE VİCDANİ SORUŞTURMA

Oğuz Atay'ın anlatı kişileri romantik ve varoluşçu mizaçlar arasında dalgalanırlar. Kendi yarattıkları bir içerisi ve dışarısı arasındaki tereddütler, salınımlar bu değişime neden olur. İçerisi ve dışarısıyla beraber, oyun ve gerçek de birbirinden ayrılır. Oyun içeride hüküm sürer, gerçek ise dışarıda. Romantik denilebilecek bir hamleyle, cemiyete karışmak, “makul” bir birey olmak için dışarı çıktıklarında uzun süre barınamaz ve tekrar içeri girerler. Yazar, bu halin taşıyıcısına, tüm anlatıları kesen bir tiplleme olarak “Tutunamayan” adını verir. Ona ulaşan vicedani bir soruyla genellikle yerlerinden çıkarlar. İçeriye kaçar veya sonuçsuz olsa da dışarı çıkarlar. Dışarıda varoluşçu bir sinizmi ve istememe istenci denilebilecek bir irade kaybı tecrübe ederler. İçeride ise kendi “yazı eylemleriyle” ürettikleri oyunlarla baş başa kalırlar.

Tehlikeli Oyunlar'da Hikmet veya *Tutunamayanlar*'da Selim, kendilerine öyle bir içerisi ve dışarısı yaratırlar ki, bu mekânlar da neyi tecrübe ettiklerini yazmadıkça anlayamazlar. Yaşamak ve yazmak eşzamanlı olunca, yazıları da doğal olarak aceleci

olur. Sürekli bir sızıyı dillendirmek üzere titreşen bir elin eylemi gibi dile gelir. Bir yandan da toplum, devlet, aile, iş hayatı bu yazıyı kesintiye uğratar, araya girer. Ancak yazı sürdükçe daha fazla dışarıdan kopar, içeri girerler. Yazdıklarını da beğenmezler. Akıllarından geçenleri yazmaya cesaretleri yoktur. Yazıya geçenleri, “kalıpsız” bir adamın sızıları gibi ifade ederler; “biçimsiz bir şeyin” vicdani titreşimleri, salınımlarıdır. Tanpınar’ın *Yaz Yağmuru* hikâyesindeki Sabri de benzer bir sızı içindedir: “Fakat içindeki his; O garip dalgalanış, o işlenmemiş günah hissi...” (2011: 248).

Yazı eylemi, içerisi ve dışarısı arasındaki salınımlar arasında biçim bulur. Bir varoluşçu gibi, arada dışarı çıkmak zorunda olduğunu bilen ama bunu nasıl yapacağını bilemeyen birinin tereddütleri ile biçim bulur. Bir romantik gibi içeride ve dışarıda aynı rahatlıkla duramayan, kafasını her uzattığında tekrar içeri sokan içedönük bir mizacın üretimidir. Bu sırada dışarısı bir rüya, hayal, oyun kılığında soyutlanır aşına kılınır. İçerideki batınî yazı eylemi ve dışarıdaki haricî olaylar, düşünce ve hareketler arasındaki gerilimde askıda kalır. Hikmet örneğin, “düşünceden harekete geçmek” konusunda hep bir müşkül içinde görünür; “düşünceler onu bırakınca delirtici bir şaşkınlığa, gerçeğe alışmakta” güçlük çeker (2017: 313).

Atay kişileri, gerçeğe rüya arasında bölünürler; birinden diğerine geçiş yaptıklarında kendilerini kaybederler. Bu aralık yerde “Hikmetler” türer sözgelimi. Sonra da bu Hikmetleri ayırmak, yan yana iken birbirlerine zarar vermesinler diye bir başka Hikmet onlar arasındaki adaleti sağlar; “hareketlerini uzaktan izler” (2017: 314). Düşünceler, olaylar, oyunlar, eylemler de bu sırada ayırt edilir. Ama farklı mizaçlar karışarak karmaşayı katlar, kendilerini ve etrafındakileri “hayalinin oyuncağı” yapmaya devam ederler. Bir yandan da mizaçlarından saparlarsa, kendi olmaktan uzaklaşmaya tahammül gösteremeyen Dostoyevski kişileri gibi vicdan azabı çekerler. Başka varlıklar, kendi olmalarına mani olduğunda huzursuz olurlar. Diğer yandan onlarla

karşılaşmadan mizaçlarına ait çizgileri, renkleri, sesleri de fark edemezler. Bir romanı, romancıyı inandırıcı kılan da bu türden karakterler üzerine yerleşen, onlar yardımıyla taşınan bir yazı eylemi olur. Bu mizacı kararlı bir şekilde taşımaları için irade sahibi olmaları beklenir.

Atay'ın anlatı kişileri, yazı eylemi marifetiyle, kendileri gibi olmadıkları tarafları ayıklarlar. Sözelimi Turgut, Selim'in sesi- ni takip ettikçe, orta sınıf yaşam biçimine yabancılaşır, alışkan- lıklarına uzaktan bakmaya başlar. Orta sınıf kaygılar ile trajik meseleler arasında seçim yapmaya zorlanır. "Yaprak kımıld- mayan" eski yaşamına türlü gerilimler dâhil olur. Yazmak, cılız bir fiil gibi görünse de, her koşulda burjuva huzurunu bozar; bir titreşim yaratır, ürpertilere, kımıltılara neden olur. Bir vic- dan sızısı, başkasının sesini, suretini getirir ve doğru eylemle buluştuğunda yankısı büyür; "yanlış bilinç" gün yüzüne çıkar. "Kendini kandırma" düzenekleri ifşa olur. Satırlar, hafifçe ve derinden sızlayan bir zihne sokulur. Vicdanın sesinin işaret et- tiği ve "asılsız" olandan uzak bir başka yer ve zaman vaat eden yazılı dil oyunları, orta sınıf sinizminden kurtulmak için bir sı- ğınak yaratır. Ama bu oyunlardan yorulan Turgut, yine de sinik yaşamına geri döner; kendisini kaybettiği, çizgilerini yitirdiği, mizacının silindiği gündelik hayatına; şişmanladıkça "gözlerini anlamsız yuvarlak bir surat içinde kaybettiği" (2018: 84). Tur- gut'un Selim'den uzaklaştığında hayata geçirdiği "büyük vaz- geçiş", ona "güzel bir kadın", rahat bir hayat getirse de, arkada bıraktıkları kendisinden uzaklaştıkça daha güçlü bir şekilde seslenmeye başlar. Selim'in hatırası, varlığa ilişkin soruyla baş başa bırakan ve Heidegger'in *angst* dediği endişeli ruh haline dönüşür. Ama bu celp ile yoldan çıktığında, Selim'i artık o ol- madan "öğrenmelidir".

İç ve dış dünyalar arasında açığa çıkan bu karmaşalara çoğu zaman her anlatı kişisine ulaşan vicdani bir soru neden olur. *Tutunamayanlar*'da Turgut, Selim'in intihar mektubunu alınca; *Tehlikeli Oyunlar*'da Hikmet, Sevgi ile olan evliliğini sonlandı-

rip gecekonduya taşınınca; *Eylembilim*'de Server, kampusta bir öğrencinin çatışma sırasında ölümü üzerine hiç bilmediği bir başka dünyaya açılır; *Oyunlarla Yaşayanlar*'da Coşkun, genç bir kadınla tanışınca "kabuğundan çıkar". Tümü farklı içeriklere ama benzer biçimlere sahip bir celbin niteliğini anlamaya, vicdani bir soruya uygun başka hayatlar kurmaya çalışırlar. Başka bir kadın, emeklilik, başkasının ölümü, çeşitli tesadüfler, beklenmedik ruh hallerine kapılmak, romantik denilebilecek bir eylemi başlatır; muhtemelen uzun soluklu olmayacak bir kırmıldanmayı. Hamlesi erkenden tükenen adam, yanlış bir karşılaşma içerisine girdiğini çok geçmeden fark eder. Atay'ın her satırda bize duyurduğu gibi, ülkede herkesin ve her şeyin yanlış yerde, durduğu yere ve zamana ait değilmiş gibi konumlanması, muhtemel ilişkileri en baştan şüpheli kılar. Yanlış ilişkiler ağı içerisinde kimse ne istediğini ayırt edemez; yanlış bir mesleği icra eder, yanlış kadınla evlendiğini düşünür, kendisine ait saymadığı muhitlere karışır. Yanlışlığın farkına vardığında ise, "talihin kudreti, kaderin oyunu" yeni arayışlar içerisine girmesini zorlaştırır.

Tutunamayanlar'da Turgut, vicdanının sesini izler gibi Selim'in hatırası peşine düşer. Gündelik yaşam, meslek hayatı, evlilik, çocuklar, türlü hazlar, rahat bir yaşam veya ülkenin hali, hatıraları unutturmaya, karartmaya açık olsa da, bu sesin ve yazının peşine biraz da kıskanç şekilde düşer. Selim'in hayatında gizli kalmış kısımlar onda hiddet yaratır. Arkasında bıraktıkları, Turgut'un derin mizacının ayrılmaz parçalarıdır. Selim'in intihar mektubuyla kendisini çağıran yazılarına güvenmez. Onun yaşamında bıraktığı izleri, kendi mahreminde cereyan eden olaylar gibi araştırır. Neden canına kıydığı, kendisi için de en önemli soru olur. Ama bu sorunun cevabı sürekli bir başka gerekçeye ulanarak ertelenir. Onun kendisine neden kıydığı belirli bir gerekçeye kavuşmadıkça Turgut daha fazla yoldan çıkar. Geciken cevaplar, temel varoluş sorusu olarak vicdani muhasebelerin de son bulmasına engel olur. Bu yüzden rahat

hayatından kenarlara doğru ilerlemeye başlar; evin, evliliğin, babalığın, iş hayatının ve ülkenin sınırlarına doğru yol alır. *Tebhlikeli Oyunlar*'da Hikmet de benzeri bir sorguyu Sevgi ile son bulan evliliğine yönelik yapar. Her ikisi de romantik kahramanın tipik güzergâhını izler gibidir.

Atay'ın kendisi ya da anlatı erkekleri, huzur bulabilecekleri bir dışarı için öncelikle kendileriyle uyumlu bir iç düzen yaratma çabası içine girerler. Dışarı genel olarak yanlış ilişkilerin, hattâ bazen komploların hazırlandığı bir mekân gibi ifadesini bulur; kendi gibi ve saf olanı kabul etmez burası. Çıkarsız bir fert, halk veya millet burada rahat edemez. Dışarıda "karanlık" bir kalabalık vardır; yanlış tanımlanmış, kimi zaman "ecnebi malûmat" tarafından yaratılmış bir tuzak gibidir. Bu yüzden Selim, Hikmet, Coşkun veya başka anlatı kişilerinde paranoyaya sebep olur. Kimsenin oralarda tutunamaması, dışarı çıkınca başlarına bir şeyler gelmesi, dışarıdaki hayatın saf ve dürüst varoluşa uygun olmamasından ileri gelir. Orada ancak kendini unutan kimseler var olabilirler. Dürüst, çalışkan varlıklar arasında, örneğin fert ile halk arasında "duvarlar örülür".

Turgut, Selim'in kendini öldürdüğü haberini almadan önce halinden memnun görünür; kafası karışık değildir. "Küçük burjuva nimetleri" içerisinde vicdani sorulardan uzak, karısı Nermin'in çekip çevirdiği bir evde çocuklarıyla, "hafifçe söylenme alışkanlığı" dışında mesut bir hayat sürer gibidir. Ölüm haberi ertesinde, tersine dönen bir kehanet gibi Selim'e, "benden kurtulamazsın. Ben senin vicdan azabınım" dediğini hatırlar (2018: 29). Ama Turgut'un evliliği, iş hayatı, çocukları ve hattâ ev eşyaları bu vicdani bağı yıllar içinde kaybetmelerine neden olur. Selim, ölmüş haliyle bile Turgut'un küçük burjuva yaşamı içinde o kadar yersiz bir konudur ki, onun hatırası hakkında düşündüğünü bile Nermin'den saklar. Ondaki mazi parçalarının evin içerisine taşınması bir çeşit sadakatsizlik gibidir. Bu yüzden Nermin'in, "Ne düşünüyorsun canım?" gibi soruları Turgut'u korkutur. Selim'in hatırasına gömüldükçe ka-

rısının anlayışlı halleri “sinirine dokunmaya” başlar. *Oyunlarla Yaşayanlar*’da Coşkun da, genç bir kadınla tanışınca, karısını ve hattâ çocuğunu kendi dışında saymaya başlar. Karısı, oyunları ile arasına giren oyalayıcı bir başkası olur ve yazacağı oyunda Cemile’yi “rezil etmekten” söz eder.

Selim, önceden nadiren evlerine uğradığında, “ben sizi bilmiyorum, seni tanıyorum. Evinize alışamadım herhalde. Eşyalarınıza alışamadım, yadırgadım onları” der (2018: 31). Turgut, evlenerek aralarındaki bağı derinlere gömer; “bütün oyunların yarısında çıkar”. Sadece Nermin ve çocuklar değil, işi, giderek karmaşık haller alan alışkanlıkları, memleketin durumu ikisinin arasını açar. Selim’le bir oyun gibi kurdukları dünyadan uzak düşer. Bu yüzden geriye doğru kat etmesi gereken yol çok uzundur. Her adımda rahat hayatının bir parçasını feda etmesi gereklidir. Vicdan azabı Turgut’un elinden tutup, içeriği ve biçimi tahmin edilemeyen bir geçmişin sahneleri arasında dolaştırır. Bu zaman aralığında Selim’in başından pek büyük bir şey geçmemiş olsa da, aklından çokça fikir geçmiştir. Turgut’un arayı kapatmak için hepsini yeniden sahneye koymas gereklidir. Bu amaçla yalnızca vicdanının sesine kulak vermeye karar verir. Bu ses sadece Selim’den gelmez; onu çevreleyen daha büyük bir yapıdan gelir.

Turgut, bu sesi takip etmedikçe huzur bulamayacağını bilir. Bu arayışı biraz da *Huzur*’da Mümtaz’ın kendisini terk eden Nuran’ı İstanbul’da bulmamak üzere aramasına benzer. O da bu gezintilerini vicdan azabı ile huzur arayışı arasındaki salınımlar içerisinden tarif eder. Hikmet de Sevgi ve Bilge’yi böyle hatırlar, arar. Hepsi de kendilerinin ne olduğunu anlayabilmek için bu vicdani sorumluluğun peşine düşerler. Ama bu sırada belirsiz, belki de bir uçuruma açılan aralıkları kat etmeli, “bir oluştan bir oluşa geçmenin” zahmetine katlanmak gereklidir. Turgut’un Selim’in peşine düşmesi, “hayata dönme isteği”nden ayrı düşünülemez. Ondan geliyormuş gibi kendisine ulaşan seslerin ilk öğretisi, rahatına düşkünce yaşanan bir hayat

içerisinde kaybolan bir kendiliği Nermin'in değil Selim'in yanında aramasıdır. Ama bu arayışla başına gelmesi muhtemel hadise, sadece bir kadından ayrılmak değildir; burada tümüyle kendi mevcut varoluşunu da terk etmeli, içine her şeyiyle gömüldüğü bir evden ayrılmanın derinliğine katlanabilmelidir. O evde oluşmuş, alışkanlıklarla şekil almış bir metabolizmayı bozmalıdır.

Kendilerini arayan Atay erkekleri, bu amaçla arada romantik bir mizaçla doğrulup bazı hamleler yapsalar da, genelde oldukları yerde biraz kımıldar, donup kalırlar ve çok geçmeden ölürlər. Cılız yaşam hamleleri onları başka oluş dünyalarına atamadığında, muayyen hayatlarına bir varoluşçu gibi yabancılaşırlar. İradeleri çekilir, olan bitene kayıtsız sakince beklerler. Bazen aynı sayfada bile bu halleri tecrübe edebilirler. Hepsi de Turgut gibi "kaslarında bilinmeyene karşı ilk isyan geçinceye kadar" trajik ve romantik mizacı bir süre taşırlar ama çok geçmeden bedbaht, umutsuz bir an kendisini gösterir. Romantik bir oyunun yerini böyle zamanlarda ironi, alay, sinizm dolu bir anlatı alır. Oyun oynamanın hazzı, şevki, yerini can sıkıntısına bırakır. En sonunda bir sessizlik, kayıtsızlık bu çevrimi tamamlar. Yola çıkan, zihninde de olsa yer değiştiren Atay kişisi, hamlesi tükenince etrafı temaşa etmeye, olan biteni seyretmeye, ışık, ses oyunlarını edilgen bir şekilde duymaya başlar.

Atay günlüklerinde, iradesi çözülen kişiler yaratmak konusunda kendisi ve Halid Ziya arasındaki yakınlığı dile getirir. Kendi anlatı dünyasında gezinen kişilerin, onun yarattıklarıyla ortak tarafları vardır: "Benim duyarlığım ile Halid Ziya'nın duyarlığı arasındaki benzerlik" der (2014: 196). Onun roman kişileri de "sürekli olarak kendileriyle hesaplaşırlar". Ancak Halid Ziya'nın anlatı adamları ve kadınları için asıl yılgınlık verici olan, kendilerine böyle dönmelerinin aynı zamanda mizaçlarına dönük bir memnuniyetsizliği de beraberinde getirmesidir. Bir romantik gibi kararlılık göstermekte başarısız olsalar da, vicdani bir soru kenarda bekler:

Zayıf iradeleri ve önleyemedikleri kaderleri sonucu bu hesaplaşmadan yenik çıkıyorlar ama onlar için tesadüflerin basit oyuncağı denilemez, bilinçsizce kaderlerine kapılıp gitmezler. (...) Olayların akışı içinde ve sonunda içinde bulundukları durumları kendilerine açıklayarak suçlu olduklarını ve sonuçtan sorumlu olduklarını hissederler. (2014: 188)

Burada romantik ve varoluşçu mizaçlar arasında bir ikilik kurulmaz. Halid Ziya kişileri, romantik bir hamle ortaya koyamazlar ama her koşulda “realist” kalabilirler. Atay, TRT için 1975 yılında yaptığı programda, romantik gibi davranmalarını engel bu irade zayıflığının, onların “küçük hesaplar peşine” düşmelerine neden olduğunu söyler. “Ürkeklikleri, tutuklukları” nedeniyle, büyük eylemler ortaya koyamazlar. Kendisinin Tutunamayan dediği türden varlıklar gibi “kırık hayatlı” bu kişiler, “öyle boş, kişiliksiz, zavallı kuklalar değildir. Kuvvetli ya da zayıf ama gerçek karakterlerdir” (2014: 194).

Turgut, Selim’in peşinde olduğunda romantik ama onu ararken yorgun düşüp evine döndüğünde varoluşçu bir kahraman olur. Selim de bu dalgalanmalar içindedir ama genellikle varoluşçu tarafa devrilir. Fakat herhangi bir “Selim ve düşüncelerinin temsil ettiği şey” için Turgut’un evinde yer yoktur. Bu yüzden evi ya da Selim’in ses verdiği, çağırdığı bir başka yer arasında seçim yapmalıdır: “Değil Selim’in düşünceleri genel anlamda bir düşünce bile kendine uygun bir yer bulamazdı: Küçük odada çocuklar yatıyordu, hemen yanında da onların yatak odası vardı; salonda zaten birçok iş bir arada görülüyordu” (2018: 45). Bu evin içerisinde “Selim’i düşünmek (...) bir günah gibi gelir” (2018: 48).

Selim’in de sığabileceği bir genişliğe zihninde geçen oyunlar içerisinde yer açmaya çalışır. Orada vicdani sızılarının olmadığı yerlere doğru kaçabilir. Atay sözlüğünün en önemli sözcüklerinden olan “oyun” da bu kaçışla beraber yaratılır; iki karşıt oluş dünyası arasında gerçekleşen oyunlar icat edilir. Oyunlar

yazılmadıkça açığa çıkamazlar. Türlü tertibatlarla sıkışıp kalmış anlatı kişileri ve hattâ Atay'ın kendisi, bu yazılı oyunlarla dar dünyalarını aralarlar. Yazı makinesi, yapılaşmış başka makinelere karşı işler; aileye, memlekete, meslek hayatına. Yazı sayesinde onların olması gereken yerle mevcut dünya arasında geçitler açılır. Vicdanın pusulası, yazı makinesi içine yerleşmiş gibi Atay kişilerini, oyun mu, gerçek mi, rüya mı olduğu anlaşılamayan yerlere yönlendirir. Ama oynamak, kolay bir fiil gibi icra edilmez. Oyuncular bu eylemin kefarecini mutlaka öderler. Onlar oynarken kader de ağlarını daha kesif şekilde örer ve oyundan başını kaldırdıklarında telafisi olmayan bir yerlerde bulurlar kendilerini.

Turgut, Selim'in hatırası peşine düşünce, onun dışında kalan herkes yabancı olur. Yaşamını yukarıdan görmeye başlar. Nerede ve hangi zamanda yaşadığı açıklık kazanır. Selim'den gelen vicdani çağrı onu yerinden çıkarmaya dönük "köklü bir eylem" in yollarını hazırlar. Atay'ın günlüğünde yazdığı gibi, "şeylerin sadece yapılmamasının bile suç olabilmesi" (2014: 58) halini tecrübe eden için olağan bir yaşam sürmek mümkün olmaz artık. Vicdanın sesi, dünya dışı, metafizik bir celp değildir. Bu çağrıya kulak veren, başkaları arasında kendisini ayırt etmek için yöntemli ve bilimsel yollar da izlemelidir. Atay, anlatı kişilerini böyle bilimsel deneylerin öznelere yapar arada. Hattâ görüngübilimsel bir indirgemeyi önerir. Kalabalıktan gelen değerleri "yok sayarak", "sahte nitelikleri" paranteze alarak müstesna bir kendilik üzerinde çalışmayı önerir. Bu sayede Turgut, Selim'i anlamaya gayret ederken kendisini de tanımayı umar. Bu yolda etkin bir fail olmalı, olayların rüzgârına kendini bırakmamalıdır. Çünkü olayların seyri denilen, kendilik çizgilerini kısa zamanda siler; üzerini "sahte" kaygılarla örter. Bu olaylar, vicdanın sesi olarak Selim'in hatırasını duyulmaz kılar.

Selim'in hatırası, Turgut'a neyin kendi parçası neyin yabancı olduğunu fark etmesini sağlar. Belki de bu şuurla iş takibi için arada gittiği devlet dairesi ona ilk kez bir Kafka roma-

nından çıkmış gibi görünür. Selim'in tuttuğu aynada kendisiyle başkalarını, iç dünyasıyla dış manzarayı aynı anda görür. Selim, onu ikili yaşamına bakabileceği bir aralığa çeker. Ama oradan bazen etrafı temaşa etmekten fazlasını yapamaz. Selim, bir Tutunamayan olduğundan, onun hatırasına ulaşması çok zordur. Bu yüzden onun bir kavram gibi yerleştiği muhtemel bir başka dünyayı kavrayamaz. Daha çocukken Tutunamayan denilen insan türünden olduğunu belli eden bir adamın, yer tutmakta zorlandığı dünyada, kaydedildiği anda silinen izlerini takip etmeye çalışır. Selim, kaydolmak istemez bu "ucuz" hayata. Ama doğuştan gelen "yetersizlikleri" nedeniyle, başkasının izinden de gidemez. Bu sebeple bir "Cumhuriyet çocuğu" olamaz sözgelimi. Çok tarifsiz bir yolu olduğundan kendisini de anlatamaz. Onun kendine özgü hallerini etrafındakiler akıl erdiremez, hafızasında tutamazlar. Bu yüzden güzel duygularla hatırladıkları bu adam hakkında bellekleri boş gibidir. Kendi günlükleri ise bağlamsız, yersiz ve zamansızdır. Başkalarının "sızılarını", "utançlarını" duyan bu adam hiç yaşamamış gibidir. Hem yalnızlığa katlanamayan hem de herhangi bir başkasıyla yapamayan bu adamın soykütüğü belirsizliklerle doludur. Turgut'un bazen dilediği gibi yorumlayabileceği boşluklar bırakır arkasında. Ondan gelen vicdani sesi istediği gibi tefsir edebilir.

Atay kişilerinin yalnızlık istekleri çoğunlukla bir "mahkûmiyet" ile sonuçlanır. Yalnızlığın içini dolduracak yazılı oyunlar bir zaman sonra içinden çıkılmaz bir kaderi de yaratır. Dışarı ve başkaları giderek ufuktan silinirler. Yalnızlığı büyüten yazı son bulursa, bir varlık uçurumu yüzünü gösterecek ve ölüm kaçınılmaz olacak gibidir. Bu nedenle kendi dert ve devaları olan yazılarını telaşla sürdürmek isterler. Kendi uçurumunu derinleştiren yazı, aynı zamanda bir varoluş sahnesi de açar; ölüme doğru gidişi erteleyen bir eylem olur. Ama muhtemel ölüm yaklaştıkça, anlatı kişileri bildiklerini de unutmaya başlarlar; yazı araçları kaybolur. Sözgelimi noktalama bozulur. Yazı yasalarının, dilbilgisinin kaybolması, biraz da yazılan ve

akla gelenleri okuyacak, dinleyecek başkalarının kalmamasındandır: “Kimsenin gözünde, anlattıklarımın yansımasını giremiyorum, artık? Her şeyi unutuyorum, noktalamayı bile? Ünlüm işaretinin nerede kullanılacağını bilmiyorum” (2015: 79). Ama yazmaya devam etmek, “varlığı sürdürmenin” bilinen tek yoludur. Bu nedenle hem yazar hem de onun anlatı kişileri bir gün satırların tükeneneğinden korkarlar. Atay’ın ölümüne yakın hâlâ yazacakları üzerine günlük tutması belki de bundandır. *Korkuyu Beklerken* hikâyesindeki isimsiz kişi için de beklenen ölümle günlük tutma edimi bağdaşık olur. Günlük, hem yüzünü gösteren ölüme tanıklık eder hem de onu inkârın bir yolunu gösterir.

Turgut’un Selim’in peşine düşmesi gibi, bir başka tutunamayan olarak Hikmet de Sevgi’yle benzer bir alâka içerisine girer. Bu ilişkide kaybolan nedenler ve sonuçları, geçmişi şimdiye taşıyarak anlamaya çalışır. Hikmet, ayrıldıktan sonra taşındığı gecekonduda üst kat komşusu Hüsamettin Albay’a da bunu anlatmak ister: “Benim de bir geçmişim olacak artık albayım, onu gecekonduda kuracağım” (2017: 120). Özellikle zamanın memleket koşullarında bir arada olmaları pek mümkün olmayan üst kat komşusu emekli bir albay ile alt kattaki yoksul bir kadın arasına yerleşerek bunu başarmaya çalışır. Sevgi’yle aralarına giren evlilikten kurtulup, gecekonduda orta kata yerleşince, geçmişte neler olduğunu bu mesafeden anlamaya çalışır. Vicdani bir sese kulak verdikçe, her ikisinin de hataları, yaptıkları, yapmadıkları ortaya çıkmaya başlar. Hem Turgut hem de Hikmet, çok farklı iki insandan gelen seslere “sahici” cevaplar vermeye çalışırlar. Neden Selim’i veya Sevgi’yi terk ettiklerine dönük, bu sesin herhangi bir ipucu vermediği bazı cevaplar ararlar. Her ikisi de tam cevabı bulamazlar ama bazı olasılıkları fark edebilirler. Sayısız soruya, hatıraya, hayale ulanan vicdani sızıları, kendileriyle ilgili derin bir hakikati gösteren bir çeşit basınçölçer olur. Kendilerinden uzak düştüklerinde sızıları nicel olarak artar.

Korkuyu Beklerken adlı hikâyenin isimsiz kişisi, kimin yazdığı belli olmayan bir mektup alınca benzeri bir vicdani hesaplama içine girer. Mektubu yazanla beraber kendisinin de “kim olduğunu” anlamaya çalışır. Bu anlaşılabilirlik için yazı yazmaya, eski yazılarına bakmaya, günlük tutmaya başlar. Kendisine dönüp böyle bakınca, ne kadar çok işi yarım bıraktığını fark eder. Selim, Turgut veya Hikmet gibi o da “ülkesine ve insanlarına kızmaya” başlar. Kendisini de suçlar bu sırada. *Dava*’da Josef K. nasıl dava celbini aldığında böyle saçma görünen bir soruşturmaya konu muhtemel suçunu araştırır ve bazı küçük görünen kayıtsızlık hallerini hatırlarsa, o da kendi muhtemel suçlarını fark etmeye başlar: “Babam öldüğü zaman yeteri kadar üzülmemiştim, mezarın başında küçük ayrıntılara takılmışım” (2015: 65).

Korkuyu bekleyen adam için kaybedilen bir başkasının neden olduğu boşluğun yerine geçen vicdan sızısı, yol gösteren trajik bir duyum niteliği de kazanır. Kendisini iştene herhangi bir içerik sunmadan, Aruoba gibi dile getirirsek, “yerini, yönünü ve yolunu değiştir” (1994) diyen basit bir buyruk gibidir. Bu sesin hakemliğinde, yeniden yapılanan bir adalet içerisinde korkuyu bekleyen kişi, Turgut veya Hikmet, arkada bıraktıklarına bir daha bakarlar; geçmişi şimdide yeniden sahneye koyarlar. Basit bazı olaylar, böyle bir sahnede günah gibi göze çarpabilir; büyük zannedilen olaylar ise gülüp geçilecek konular olabilirler. Bu şekilde yeniden anlatılan hikâyelerde, olay örgüsü ve dramatik yapı değişir. Gerçekte ne yaşandığının yerini, yaratıcı bir düşünme, hatırlama ve ondan ayrı varlığı olmayan yazı eylemi alır. Kelimeler önceden gelmediği anlamlara gelmeye başlar. Yazı eyleminin üretimi kelimeler yeni sorulara ulanır. Üzerine su serpmmediği vicdani sızıları daha da ayaklandırır. “Çok kelime bilen” adamların çilesidir bu. Eski günlerin dokularına sızan sayısız kelime oradan birçok suçla, günahla geri döner. Onları oyun, ironi kılığına sokmak da sıkıntıları azaltmaz. Suç duyusu her satırda biraz daha artar. Örneğin

Hikmet, sadece Sevgi'ye değil Bilge'ye de yaptıkları ve yapmadıklarının hesabını kendine ve Albaya vermeye başlar. Kelimeler, geçmişten yeni korkaklık, ikiyeüzlülük, kayıtsızlık, bencillik izlerini yakalayıp getirir. Romantik bir hamle ile içine bakan, oradan getirdiklerinin yüküyle mecalsiz kalır, varoluşçu bir bedbahtlık içine girer.

Dış dünyayı içeriden yeniden anlatan Atay ve onun roman kişileri için, sözgelimi “düzensiz bir din bilgisi” yenide terkibe varmaya başlar; “tahriften ibaret tarihi” ikincil bir tahrifat içinden yazarlar. Bu tarihi yaratamazlarsa, zamansız ve yersiz kalırlar. Atay'ın yazmaya ömrünün yetmediği *Türkiye'nin Rubu* bu anlamda yazılarak yeniden icat edilmesi gereken, henüz hakikatinde kavuşmamış bir hikâyedir. Örneğin Ankara'da dolaşan Selim ve Turgut, kenti yeniden anlatarak kendi iç dünyalarında inşa edip, parsellere bölmeye çalışırlar. Ulus, Gençlik Parkı, Çankaya sırtları yeni keşfedilmiş manzaralar gibi tasvir edilmedikçe var olamazlar. Selim, manzara parçalarını, tabiatı, insani yapıları kendisine anlatmadan ve hattâ yazmadan zihnine yerleştiremez. “Onlar” karşısında yazı eylemini ortaya koyamazsa, kendisine atfedilen o “sefil” görünümünden kurtulamaz. Bir romantik gibi içeriden bakarak anlatmazsa, bir istençle kendi anlattığını dışarı çıkarmaya çalışmazsa kapalı bir dünyaya mahkûm olur. Tutunamayan'ın bir türü olarak varoluşçular gibi, bedbaht bir ruh halini taşımak zorunda kalır.

Dış âlemde herhangi bir tutamaktan yoksun olmalarını içeride yazı eylemiyle, türlü oyunlarla telafi ederler. İçeri ve dışarıyı biraz kendi rahatlarına göre bölümlerler. Hikmet'in başına geldiği gibi, tutunacak dalların da yersiz oyunlar olduğu ortaya çıkınca bir hayal iflası başlar. İçerideki romantik hal dışarıda geçersiz olunca varoluşçu bir irtifa kaybı ortaya çıkar. Bazen içeride yaptıkları derin idmanlardan kafalarını kaldırdıklarında, “roman okumaktan sonra Mike Hammer'e dönmek gibi; senfonik müzikten bunalıp 'rock'n'roll' dinlemek gibi” (2018: 256) dışarıda soluklanma vesileleri yaratabilirler. Haricî dün-

ya, batınî olana göre çok daha sathidir; temel yasaları olan bir âlemdir ama kişinin uzviyeti ve ruhu ile oraya katılması, kaydolması icap eder.

Atay kişileri, antropolojik nitelikleri gereği dışarıda çok uzun süre canlı kalamazlar. En iyi ihtimalle sıkıntıdan ölürler. Turgut, dışarıda biraz sinik bir mesafeyle de olsa, Selim'e göre daha fazla rahat eder. Ama diğerinin vicdanına kulak verdikçe, orada yapamayacağını anlar. Dışarıda zaman geçirdiğinde kendisini "dejenere" gibi duyar. Dışarıya dönük bir kayıtsızlık, Selim gibi olmayı, daha kolay olanın içinde aldatıcı bir "huzur adamı olmayı" imkânsız kılar. Turgut, Selim'e doğru yolculuğun ilk günlerinde, "içi olan adamların" bilgisini, "duyarlı" mi-zacını bir züppe gibi üzerinde taşır. Bu yüzden ironisi sıklıkla sinizme kayar. İnsanları becerilerine göre ve malumatfuruş bir adamın sermayesiyle ayırt eder; garsonlara kötü davranır, hayat kadınlarına sadece bir zevk nesnesi gibi davranır. Bunları kendisi de fark eder. Çünkü halini Selim'in vicdani içerisinden izler. Benzer şekilde Hikmet de arada başka "Hikmetleri" böyle yukarıdan bakarak değerlendirir. Eylemlerin sahibiyle, vicdanın, adaletin dağıtıcısı böyle zamanlarda ayrılır. Selim'in sesi Turgut'u sorgular: "Neden, dünyaya karışmak, yaşamaya karışmak gibi bir mesele çıkardın?" (2018: 263). Ama dışarıda iken içerideymiş gibi davranmak da olanaklıdır. Selim, bütün hayatını böyle geçirir. İçeriye yansıyan dışarısı alacakaranlık bir manzara edinir; içerisi dışarıyı karartır. Turgut, bazen böyle iç içe geçen mekânlar arasında rüyada mıdır, hayâl mi kurmaktadır belli olmaz. İçeri ve dışarısı birbirine temas eder.

Atay kişilerinin, "geri kalmış bir ülke insanının iç dünyası olamaz" gibi genel söylemlerle cesaretleri kırılmaz. Ama tümüyle hazırlıksız yakalanırlar. İçerisini yaratmak için türlü ruhsal terbiyelerden uzak anlatı kişileri, içebakış, bilinç akışı gibi ifade araçlarına alışkın olmadıklarından, el yordamıyla, göz kararıyla, kulaktan dolma şekilde yola çıkarlar. "Dış yaşan-

tıları çok fakir” bir kalabalığın ortasındaki Atay, Hikmet’in ağzından biraz da kendi dramını anlatır gibidir:

Bu ülkede eksikliğini duyduğum ‘insanın kendiyle hesaplaşma meselesi’ni bizzat kendine uygulayarak bu meselenin ilk kurbanlarından oldum. Aslında meselenin ciddiyetine dayanamadığım için, oyunlarla durumu örtbas etmek istedim. (2017: 335)

İçeriden yoksun dışarısı her zaman köhne bir yerdir; devlet daire-i gibidir sözgelimi. İçerisiyle sulanmayan her yer böyledir. Orada kimsenin “kendi olması” mümkün değildir; mizaç sahibi insan barınamaz; bir tiplere, içsiz nesneye dönüşür. Sadece dışarısı olan yerlerde yaşam süren kendisi olamaz. Kendi, her zaman kafatası içinde büyür, yer tutar. Bu yüzden içeriden dışarı çıkması bir tekinsizlik, tuhaflık gibi tecrübe edilir. Örneğin Turgut, sık sık ziyaret ettiği devlet dairesine Selim’in içinden baktığında, orada Kafkacı bir mekân görür. Dışarısı da içeriye karışır ve kökensel kaynaklarına döner; devlet daire-i sözgelimi, “dünya yaratılmadan önce ortalığı kaplayan madde öncesi sakinliğe bürünür” (2018: 292). Böyle bir temaşa altında, dışarıdaki hiçbir şey ne ise o olamaz. Kendi’nin bakışı, Tanpınar’ın erkek roman kişileri gibi, dış âlemi ruh halleriyle yeniden resimler, boyarlar. İş takibi için girilen bir daire, “bilinmeyen kurallarla yönetilen” bir yer olur sözgelimi; memurlar gizemli varlıklara dönüşür. Devlet daire-i, bu bakışla beraber insanbiçimli bir dramın mekânı olur; “sabah mahmurluğunu üzerinden atar” sözgelimi; “esrarlı” bir yer olur. İçeriden bakışa nazır dışarıdaki her varlık dönüşüme uğrar. İçeride şekil alan kendiliğin böyle bir zaviyeden bakması, bir oyuna hayat verir. Örneğin, içine Selim kaçan Turgut’un oyununa ortak olan hademeler, memurlar, şefler, müdürler böyle bir dairede sahne alırlar. Bir Tutunamayan bakışı, her şeyin çığırından çıkması için yeterli olur. Böyle bakılmadığındaysa, her şey “sinir bozucu” ve can sıkıcı bir hal alır.

Bu sorgu ilerledikçe Turgut, bu zamana kadar “kuşun, kur-
dun elinde kaldığını” düşünmeye başlar. “Karısından sakladığı
küçük yaşamın” hacmi genişlemeye başlar. Vicdan azabı azal-
dikça genişleyen bir başka dünya içerisinde hareket eder. Vic-
dani sorgunun yarattığı hamle ile başka dünyaları adımlamaya
başlayınca, romantik bir mizaç edinir. Burası, “Selim’in rüyala-
rı” ile kenarları çizilen bir dünyadır. *Huzur*’da Mümtaz’ın Nu-
ran’ın etrafında yarattığı dünya gibidir. Nuran kendisinden ay-
rılınca yüzünü gösteren o başka âleme benzer. Mümkün başka
bir dünya, mevcut olandaki başarısızlığın, sürçmenin, tereddü-
tün sonucunda kapılarını açar.

Selim, bu dünya rüya halini korusun diye tafsilatlı olarak
anlatmaz; bazı mektuplarını, yazılarını yakar. Yazının oyun ala-
nında yaratılmış bir hayat aslını korusun diye bir yandan da
yazılmakta olanın üzerini çizer. Yazı bir kez daha *pharmakon*
sıfatı edinir; kayıt altına aldığı, inşa ettiği şeye ihanet eder. Se-
lim’in intiharı da böyle bir yazılı kanıt silme, ortadan kaldırma
girişimidir sanki. Taocu izlekte olduğu gibi, bir yere varıldı-
ğı anda, tekrar yola düşmek için o yerin terk edilmesi gerekir.
Tüm mesleklerin ilk gününde istifa edilmelidir sözgelimi. Bu
durumda hayâllere ulaşmak her zaman bir sukutuhayali gerek-
tirir. Gerçek vicdani sorgu, hep hayal iflası ile mümkün olur.
Dünya kurmayı, bir yere ve zamana kaydolmayı mümkün kı-
lan yazının hemen silinmesi gerekir; özellikle de mektup ve
günlükler arkada bırakılmamalıdır; Turgut’un Selim’in rüya ve
oyun âlemine doğru kaydıkça, bu taraftaki hesabını yavaş yavaş
kapatması gibi. Akı ve bedeni ile mümkün bir başka dünya-
ya kaydını yapınca, en gündelik eylemi bile sürdüremez; tüm
cümleleri yarım kalır. Gündelik dünyada türlü alışkanlıkları
yüklenen Turgutlardan sadece, “Selim’i düşünen Turgut” geri-
ye kalır.

Selim’in hatırası yüzeye çıktığında (ya da yaratıldığında),
Turgut’un yaşamında çeşitli kesintiler ortaya çıkar. Akı başka
yere kayar; cümlelerin yarısı ortada kalır, “kesik ve belirsiz şey-

ler geçer kafasından". Dalgınlık ve suskunluk artar: "Evli olduğunu unutuyordu. (...) Ara sıra çocuklarına bir şey getirmeyi unutuyordu" (2018: 407). Evlilik, dışarıdaki erkek ve kadınların yürütebileceği bir müessesedir. Cemiyete, hayata, ülkeye tutunma araçlarından birisidir. İçeri kaçan, sürekli kendisiyle farkını ilan eden, başkalaşan Atay kişisi, karısına, sevgilisine bir zaman sonra yabancı görünür. Dirençli bir kadın olan Sevgi de Hikmet'e öyle bir ıssızlığın içinden bakar: "Koltuğundan çevrene, ıssız bir adaya düşmüş yüzme bilmeyen hayvanlar gibi baktın. Sanki benimle evlenmedin: Bir kazaya uğradın" (2017: 179). Turgut da kendini bir sese, yazıya maruz kalmış gibi anlatır. Hayatına "Selimlik" ilmi, "selimoloji" egemen oldukça, "günlük hayatın bataklığını" açıklıkla fark eder. Vicdanın sesi gibi etrafında dolaşan Olric'e, Selim gibi olmadığını itiraf eder. Onun peşinden gitmek için göstereceği herhangi bir hamlenin yaratabileceği huzursuzluğu sezer. Romantik bir kahramanın takatine, zihniyetine, iradesine sahip olmadığını dile getirmek ister gibidir: "Ben Selim değilim Olric. Selim romanları okuya okuya Selimliğe özenen bir Don Kişot olmaktan korkuyorum" (2018: 417).

Başka bir kadın bile Selim kadar "yuvanın bütünlüğünü" bozamaz. Çünkü onlar da bu tarafta, Nermin'in etrafındaki insanlar gibi aşına varlıklardır. Turgut, başkasına âşık olsa, Nermin için daha az tehditkâr olacağını bilir. Çünkü aşk bile, "insan ruhuna ait daha büyük gerçeklerin" gölgesinde kalır. Hiçbir kadın, kendisini öldürmüş ve varlığını büyük bir vicdani soru içerisinde ifade eden Selim kadar korkutucu olamaz. Atay, bu trajik meyli ne kadar inandırıcı vermiştir o kısmı tartışmalı olsa da, Turgut'un içine düştüğü derin soruşturma karşısında tüm diğer duygular, ruh halleri zayıf kalır. Selim'e dönük sadakat, diğer şeylere ihanet etmekle mümkündür. Kendisini işiteni bir "doğruluk buhranına" sürükler. "Aile babalarının kötü şeyler düşünmesine engel olan medeniyetin tedbirleri" yetersiz kalır (2018: 554). Turgut'un "büyük ve güzel şeyleri düşünmesine"

hiçbir şey engel olamaz artık; “kalorifer, hizmetçi, çocuk odası” araya giremez.

Selim, orta sınıf yaşamları sorguya çeken bir ses olur. Turgut, Selim’in sesini işitmesiyle akliselimden uzaklaşır. Dışarıdaki hayatın ilkelerine uygunluk anlamına gelen sağduyulu şekilde davranamaz olur. Üstelik işittiği sesin, neyi işaret ettiği, beklentisinin ne olduğu belirsizdir. Ama açık olan, kendi olmaya ara veren “yumuşakçalara” vicdani sorular sormasıdır. “Hayatın akışı” içinde kaybolmaya meyyal olana, kaynağı çok anlaşılamayan bir huzursuzluk gibi varlığını duyurur. Birbirine tutunarak toplum denilen varlığı yaratan ve “ayakta durmasını bilmeyenleri yıkan” toplaşmanın ortaklarını suçlar. Turgut, bu tertibatın öznesi ve nesnesi olsa da, Selim’e attığı sesi artan bir şiddette duymaya başlar; vicdanın özünde bir ödev vaz’ etmeyen sesini. Karısı, arkadaşları, işi arasında “soyut bir yaşantıyı” sürdürürken, Selim’in intihar mektubu artan sıklıkta kendisini duyurur; “unutulan bir borcun hatırlanması” için vicdani bir çağrıdır. Mektuptaki sesleniş, kendisini işitmeye kararlı olanın olağan yaşamını sürdürmesine izin vermez. Vicdan sızısı en sıradan olaylara bile bulaşır. Atay, Turgut’un Selim’i işitmeye, yazdıklarını okumaya ara verdiği dönemde açığa çıkan bazı hallerini sıralar:

Belirsiz bir rahatsızlık duygusu içinde yüzdüğünü seziyordu; silik bir huzursuzluk. Bazen bir filmi seyrederken, gazetede bir havadisi okurken birden ürperiyor, gözleri dalıyordu. (...) Gevşek bir vicdan azabıyla geçen günlere acıdı. Sivri köşelerin yontulduğu, insanın hiç bir yerini acıtmayan bir yaşantıydı bu. (2018: 331)

Vicdani sorgunun kaynağı Selim’i yeniden hatırlamak, onun için huzuru bulmanın tek yoludur. Ama “günah” olsa da, “yumuşakçalar krallığının nimetlerini” terk etmesi zor görünür. Selim’in bir çeşit demonu gibi içine yerleşen Olric de bu zamanlarda kendisiyle gezinmeye başlar. Tragedyalardaki koro

gibi dış bir ses olur. Turgut'a daha fazla "küçülmemesi" için türlü tembihlerde bulunur. Olrıc, Selim ile Turgut arasında bir üçüncü gibidir. Benliğini aşıp kendi olmak isteyen Turgut'un içindeki başkadır. Olrıc ile beraber Selim'in peşine düşünce, onu tanıyanların doğrudan söylediklerine değil de, ustaca gizlenmiş satır aralarına, söylemeden bırakılmış olana bakmaya başlar; içerikleri değil de biçimleri fark etmek için gayret gösterir. Bu "soruşturmanın" öznesi, muhtevasıyla değil de, bazı titreşimlerde, sözgelimi "seslerin çizgisinde hafif bir dalgalanma, kirpiklerinde zamansız bir oynama" içerisinden kendisini ifade eder. Böyle izlere açık olmak, Selim'i keşfederken yeniden yaratmak anlamını da taşır. Bu sırada, "nesli tükenmiş yaratıkların, bilinmeyen bir dünyanın kokusu" (2018: 352) da bir yandan duyulur. Selim gibi, "ontolojik meseleler için kendini öldüren" belki de ilk insanın ardına düşünce, hiç beklenmedik şeyler de bu derinlikten kafasını çıkarmaya başlar. Vicdani soruşturmanın kendisiyle ne getireceği belli olmaz. Bu derin karanlıktan insana benzemeyen birçok başka varlık yüzeye çıkabilir.

SONUÇ

Metin içerisinde bir arada okunmaları zor bazı düşünür ve yazarların ortaya koyduğu gibi, hukuk, etik, ahlâk ya da yasa düzeni gibi adlar alabilen manzumelerin ilksel kökeninde vicdan benzeri bir görüngü yer alır. Ama bu kaynağın, yine aynı yapının işlerliği için bir yandan da inkâr edilmesi gereklidir. Çünkü vicdan, sürekli sorgulamaya, eleştirmeye, başkasını konuk-severce içeriye çağırmaya, ona karşılıksız armağanlar vermeye dönük bir sorumluluk duygusu yaratır. Bu çağırıcı susturmayan bir hukuk sisteminde, yurttaş, birey, toplum, kamu gibi soyutlamaların yerleşmesi olanaksızdır. Çünkü vicdani yönsemeler ve onun dolaysız ifadesi temel yüklemeler, tanımlı iyelikleri, özne ve nesne, fail ve fiil konumlarını bozar. Bir başka deyişle, yasal düzen gibi ortaya çıkanın, vicdanın sesini susturmadan, başkasının görüntüsünü karartmadan yapılaşması olanaksızdır. Vicdani sözün henüz tamamlanmamış cümleleri yazıya geçirilmeli, türlü yapılar halinde kalıplaşması gereklidir. Vicdan merhamete dönüşür.

Lao-Tzu, *Tao Te Ching*'de, "bilge ruhlar merhametli değildir" der (2018: 31). Taocunun merhametsizliği, her zaman yol-

da olduğu için, neyin iyi veya kötü olduğunu açıklıkla bilmesinden ileri gelir. Kime acınacağı, şefkat gösterileceği belli değildir henüz. Onun yol alması, iyi ve kötüyü temellendirir. Zaten bu ayrım yapılabiliyor ise, orada bir yozlaşma da başlamış demektir. Merhametin görünümleri olan, “hayırseverlik”, “doğruculuk”, “basiret”, “vazifeşinaslık”, “sadakat” gibi başka erdemler artık yol almayan bir zihnin ve bedenin üretimleridir. Bu gibi sıfatlar ve eylemler, adaletsiz bir dünyanın görünümleri, Tao’dan sapma alâmetleridir:

*Büyük yol gözden düştüğünde
Hayırseverlik ve doğruculuk çıkar ortaya.
Öğrenme ve basiret yüceltilince
Müthiş bir ikiyüzlülük belirir.
Vazifeşinas çocuklar ve ebeveynlerle doludur
Düzeni bozuk aile.
Düzeni bozuk toplumsa
Sadık vatanseverlerle. (45)*

Yolda olmak gibi temel bir yüklem son bulunca, yoldan çıkmanın sonucu olarak merhamet, ahlâk gibi kavramlar mânâ kazanırlar; iyi ve kötüyü, suçlu ve suçsuz olanı ayırt etmek olanaklı olur. Oysa Nietzsche’nin dile getirdiği gibi, “iyi vicdanlı” mizaç, çoğu zaman yapılaşmış bir hukuk dâhilinde suçlu, şüpheli kişiler sayılırlar. Raskolnikov da biraz buradan yola çıkarak kendi eylemindeki vicdani tarafta ısrar eder. Metinde Levinas, Ricœur, Deleuze’e atfen dile getirildiği gibi, vicdanın sorumlulukla yöneldiği veya çatıştığı başkasıyla benim arama her zaman “üçüncü” türünden failer girmek durumundadır. Yoksa bu çatışma, bir taraf diğerini yok edene kadar sürmeye yazgılıdır. Ama üçüncünün bir tür yasal hakem konumunu alması, ben ve başkası arasındaki yaratıcı, yaşamı genişletmeye aday çekişmeyi de bir karara vardırması anlamını taşır. Oysa üçüncü eğer adaletli bir özne ise, ben ve başkası arasını bulurken, vicdan ve yasa düzeni arasındaki geçişliliği güvenceye almalıdır.

Vicdan bir duygu, kavram, görüngü ya da ruh hali olarak, genellikle merhamet, şefkat gibi duygularla eşanlımlı olarak kullanılır. Burada tanımlamaya çalıştığımız vicdanlı eylemlerde başkasının “üzerine titremek” önemli olsa da, kendi karşısını, yani vicdansızlığı, kara vicdanı, kötü vicdanı da içeren bir kavramdan söz etmek de zorunludur. Vicdan ve hıncın ayrımsız olduğu bir aralığa bakmak gerekebilir. Çünkü vicdani nitelikte ve “temel yüklem” olarak adlandırdığımız edimlerin, ilksel bir yasadızlık, olumsuzluk içerisinde yaşam bulması, iyi ve kötünün henüz tanımlı olmadığı bir düşünümü gerektirir.

Temel yüklem, ruhsal ürperti gibi, zihin ve bedeni ayırmsız kılan, beşeri doğaya, ferdi mizaca ait edimlerdir. Örneğin “vicdanım sızladı” gibi bir deyişteki sızlamak böyle bir yüklem. Karmaşık bir fiilin, sözgelimi çalışmak, dayanışmak, tasarlamak gibi, farklı duygu, arzu biçimlerinin veya beden parçalarının bir araya gelmesinden oluşmaz. Karmaşık yüklemelerde, temel yüklem yeni bağlantılar içerisine girer. Ama basit bir yüklem toplama da değildir. Bu sırada insan ruhuna, bedenine, aklına, bilincine ait farklı imgeler, temel yüklemle karışarak, karmaşık eylemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Yüklem ne kadar karmaşık, ortaya çıkan eylemin vicdani kökeni de zorunlu olarak zayıflar ve etik, moral, politik, yasal veya toplumsal edimlere dönüşür. Yapısını oluşturan temel yüklemelerin yankısı kaybolduğunda, söz konusu fiil vicdani sızları, ürpertileri de taşımaktan uzaklaşır. Topluca eylemek için bu titreşimlerin kaybolması bazen zorunlu da olabilir. Bu vicdansızlaşma görünümü, daha akılcı, işlevsel, faydacı yapıların, kurumların, işleyişlerin, hukuk düzenlerinin inşa edilmesi için zorunludur.

Bazen karmaşık yüklem ve onların özneleri çözülerek, temel yüklemine, kökensel fiillerine ve faillerine doğru ters yönde tekrar ayrışabilirler. Yeniden iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin belirsizleştiği zemine çağıran vicdani sesin, celbin kendisini duyurduğu bir yasadızlaşma içerisine girebilirler. Bu sayede

yapıların, toplumların, devletlerin, cemiyetlerin veya kamunun değil de, bireylerin taşıyıcısı oldukları vicdani yüklemelere doğru bir geri dönüş gerçekleşmiş olur. Bireysel vicdanları topluluk içinde güvenceye alan bir tertibat olarak adalet böyle zamanlarda yok olur. Merhametin yeniden tanımsız olduğu bu zeminde, sadece insan bireyinin değil, duygu taşıyan, arzuları olan ve dolayısıyla herhangi bir yükleme hayat verebilecek canlıların vicdani sızılarını duymaya dönük bir celbin duyusu tekrar açığa çıkar. Vicdani ilginin muhtemel nesnelerini duymaya açık böyle bir oluş düzeninde, Deleuze'e gönderme yaparsak, kadin-oluş, hayvan-oluş, çocuk oluş, mineral-oluş, belirsiz-oluş gibi halleri ters yönde kat etmeye dönük bir meyil kendisini gösterir. En sonunda atom düzeyi sapma olarak *clinamen*, ilk vicdani yüklem olarak karşımıza çıkar.

Vicdani yüklem, herhangi bir varlığın, canlının kendi olmasına dair temel edimlerdir; bir mizacın serimlenmesidir. Böyle kendilik belirtisi çizgileri ifade etmeye yardımcı olan temel yüklem, özünde değişik düzeylerde şekillenen karmaşık yüklemlerdir. En basit temel yüklem olarak *clinamen*'in soyutlanmasıyla ortaya çıkarlar; farklı duygulanım, arzu ve fikirlerin *clinamen*'e nedenleri ve sonuçları kestirilemez şekilde eklenip çıkarılmasıyla elde edilirler. Bu bakış açısıyla, tüm yüklem birbirene nispeten, nitel ya da nicel olarak daha karmaşık ya da daha yalın eylemler sayılabilirler. Bu nicelik sırası içerisinde anlaşıldığında, büyük toplumsal olaylarla en basit canlının eylemi arasındaki nitelik farkından söz etmek zorlaşabilir. Kendisi gibi eyleyen bir canlının temel yüklemiyle, bir cemiyetin büyük eylemleri, farklı yoğunluk derecelerine sahip yüklem gibi anlaşılabilir.

Bu durumda, ferdi vicdanın sızlamasıyla, kamu vicdanının incinmesi arasında bir bağdaşıklık kurulabilir. Küçük ve büyük eylemler arasındaki bu tersinirliğin, geçişliliğin kaybolması, bir adaletsizlik işareti sayılabilir. Vicdani sızılara doğru geri dönemeyen yasalar, vicdansız bir devletin, toplumun, kurumsal

yapının da işaretlerini sunar. Adalet bu durumda, kendisine ve başkasına ait farklı sızıları duyan, temel yüklemelerin, bireysel düzeydeki kaynaşmaların, titreşmelerin, ürpertilerin, çalkalanmaların hatırasını kaybetmeyen karmaşık eylemler ve fikirler toplamı gibi anlaşılabilir. Temel ve karmaşık yüklemeler arasındaki geçişliliği kavramak, kökensel bir adaletsizlik varsayımıyla beraber mümkün olur. Adalet, bu durumda her an tamamlanacak, sürekli bozulan ama onarılması gerekli bir kavram gibi tarif edilir. Bu yüzden, hukuksal alanı ilksel bir adaletsizlik vurgusuna sahip Hobbes, Machiavelli, Spinoza, Schmitt, Agamben gibi düşünürlerin yardımıyla tanımlamak daha gerçekçi görünmektedir. Yasaları, görece adaletli bir zeminle, yapısal eylemlerle ilişkili sayan, Kant, Habermas, Rawls, Kelsen gibi kuramcılar üzerinden anlamak bu kavrayışı eksik bırakabilir. Vicdani ve ahlâki yapılar arasındaki dikişlerin sürekli açıldığı koşullarda, her an yitirmeye ve tekrar aranıp bulunmaya açık bir adalet duyusuyla, akışkan, müphem ve kaygan bir toplumsal zeminde, temel yüklemeler gibi icra edilen eylemler önem kazanır.

Bireyin, kendi'nin üretiminden ayrı düşünülemez vicdani fiillerin sonuçları basit titreşimlerdir. Ama Tarde'nin çok büyük sayılan olayları bile bazı titreşimler şeklinde anlatması gibi, büyük küçük, önemli önemsiz olay ayrımı ortadan kalkar. Belki de ilk kez Spinoza'nın dile getirdiği gibi, tüm var olanlar nicel farklarla sıralanırlar; aralarında nitelik farkları yok olur. Tüm bu yüklemeler, Bergson'un anlattığı gibi, nicel olanın nitel olana aralıksız dönüştüğü aralıklarda cereyan eder. Dostoyevski'nin daracık roman mekânlarında olduğu gibi, büyük küçük eylem ayrımı yok olur. En dar odaların içerisine bile geniş ruh halleri sığabilir. Temel yüklemeler her durumda bir kendiliğe gönderme yapar. "Titre ve kendine gel" ifadesinde olduğu gibi, böyle yüklemelerin icrası, bir mizacın ifadesinden ayrı düşünülemez. Ama bu sırada hep başkasına uğramak zorundadır.

Kendilik, başkalarını kendi varoluşundan kesip atan benlik ile neredeyse karşıt kavramlardır.

Vicdan, aynı zamanda bir duygulanma türüdür. Ruhunda bir ürperti, bedeninde bir titreşimle “kendine gelen” bireyin hamlesidir. Kendisinden ayrı olamayacak başkalarının varlığını duyurması, yüzünü göstermesiyle duygulanan bir failin eylemidir. Vicdanla ilgili soruşturmanın önemli olmasının bir nedeni de, başkasıyla karşılaşma fırsatlarının, etkileşim araçlarının artması gibi görülebilir. Böyle bir ortamda kendi olmak isteyen, aynı kalamayacağını fark eder; başkasına çok farklı şekillerde tesadüf eder. Onlara ait cezbedici, kimi zaman da “katlanılmaz görüntülerin” aşırı iletken iletişim ağları üzerinden kolayca ulaşılabilir olması, vicdani duygulanımı aralıksız celbeder; Agamben’in “çıplak hayat” dediği ve istisnai alanlara yerleşmiş, insan olmaktan çıkmış, vasıfsız bir hayvan niteliği edinmiş başkalarının görüntüleri gibi (2009). Tanımı gereği çıplak insan, kendisi için etik, adil veya yasal manzume tanımlanmamış, tüm bu ihtimam biçimleriyle ilgili boşluğa düşmüş kimsedir. Nihai olarak vicdani bir sızıya da konu olmuyorsa, ufuktan silinmiş, duyulur olmaktan çıkmış sayılmalıdır.

Vicdani düzeyde, sadece insanlar değil, tüm varlıklar birbirleriyle niteliklerinden bağımsız şekilde bağ kurarlar. Kendisini duyurmaya gücü olmayanın, neredeyse sessiz, suretsiz olanın fark edilmesi, vicdanın duyum sahasında gerçekleşir. Vicdan, ortada olmayana dair bir sorumlulukla da celbedilir; en fazla sayıda bireyliği bir arada duyma ve anlama imkânını yaratabilir. En az görünen, temsil edilenlerin, sözü, yüzü olmayanların sızısını taşıma olanağı yaratır. Bu sırada başkasının duyumu ve ifadesi neredeyse birbirinden ayırt edilemez olur. Vicdani yüklemeler, fiil ve failin ayrımsız olduğu bir görüngü gibi yüzeye çıkar.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2008). *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY.
- (2009). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Akatlı, Fusun ve Sökmen, Müge Gürsoy (1997). *Bilge Karasu Aramızda*, İstanbul: Metis.
- Arendt, Hannah (2018). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Aristoteles (2013). *Retorik*, çev. M. H. Doğan, İstanbul: YKY.
- Artaud, Antonin (1999). *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, çev. Esra Özdoğan, İstanbul: Sel.
- Aruoba, Oruç (1994). *Yürüme*, Metis: İstanbul.
- Atay, Oğuz (2012). *Bir Bilim Adamının Romanı*, İletişim: İstanbul.
- (2013). *Eylembilim*, İletişim: İstanbul.
- (2014). *Günlük*, İletişim: İstanbul.
- (2015). *Korkuyu Beklerken*, İletişim: İstanbul.
- (2016). *Oyunlarla Yaşayanlar*, İletişim: İstanbul.
- (2017). *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim: İstanbul.
- (2018). *Tutunamayanlar*, İletişim: İstanbul.

- Bachelard, Gaston (2010). *Sürenin Diyalektiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki.
- Baker, Ulus (2012). *Aşındırma Denemeleri*, Birikim: İstanbul.
- (2013). *Beyin Ekran*, Birikim: İstanbul.
- (2014). *Yüzeybilim Fragmanları*, Birikim: İstanbul.
- (2011). *Dolaylı Eylem*, Birikim: İstanbul.
- (2015). *Sanat ve Arzu*, İletişim: İstanbul.
- Bergson, Henri (2004). *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Doğu Batı.
- (1996). *Gülme: Komığın Anlamı Üstüne Deneme*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı.
- (2007). *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dost.
- (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB.
- Bernasconi, Robert ve Wood, David (2003). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London ve New York: Routledge.
- Braudel, Fernand (1990). *Akdeniz: Mekân ve Tarih*, çev. Necati Erkut, İstanbul: Metis.
- (1989). *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası Cilt: 1*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Eren.
- Buchanan, Ian (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, SUNY Press: New York.
- Crignon, Philippe (). *Figuration: Emmanuel Levinas and Image*, Cohen, Richard (Der.) (1986). *In Face to Face with Levinas*, Albany: State University of New York Press.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix (2003). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, London. Continuum.
- Deleuze, Gilles (2017). *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk: İstanbul.
- (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.
- (2000). *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki: Ankara.
- Derrida, Jacques ve Vattimo, Gianni (2015). *Din*, çev. Mehmet E. Özcan ve Durdu Kundakçı, Ankara: Dost.

- Derrida, Jacques (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, California: Stanford Univ. Press.
- (2014). *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu.
- (2009). *İsim Haric*, çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalcı.
- (2008). *Khōra*, çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalcı.
- (2007). *Nietzschelerin Şöleni*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom.
- (2011). *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan.
- (1978). *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, London and New York: Routledge.
- Dostoyevski, Fyodor (1997). *Karamazov Kardeşler*, çev. Leyla Soykut, İstanbul: Cem.
- (2003). *Suç ve Ceza*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim.
- Durkheim, Emile (2014). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan: Ankara: Doğu Batı.
- Dursun, Turan (2003). *Tabu Can Çekişiyor*, İstanbul: Kaynak.
- Elmalılı Hamdi Yazır (2014). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Ankara: Gönül.
- Foucault, Michel (2017). *Hermenötüğün Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Fürüzan (2001). *Sevda Dolu bir Yaz*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Gasset, Ortega y (2003). *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Koray Karaşahin, İstanbul: Babil.
- Guenther, Lisa (2006). *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, Albany: SUNY Press.
- Han, Byung-Chul (2017). *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışçan, İstanbul: Metis.
- Hegel, Friedrich (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, Albany: Suny.
- (2001). *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York: Harper.
- (2011). *Düşüncenin Çağrısı: Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, Martin Heidegger*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say.
- (2013). *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma: İstanbul.

- (2008). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora.
- (1970). *What is a Thing*, çev. Barton, W.B. ve Vera Deutsch, London: Gateway.
- Hobbes, Thomas (2002). *Leviathan: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- İnci, Handan (2014). *Orpheus'un Şarkısı: Tanpınar'ın Romanlarında Aşk ve Kadın*, İstanbul: YKY.
- Kafka, Franz (2012). *Dava*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2007). *Yaban*, İstanbul: Ayraç Sanal Yayın.
- Kohut, Heinz (2007). *Kendiliğin Çözümlemesi*, çev. Cem Atbaşoğlu, İstanbul: Metis.
- (2013). *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, İstanbul: Metis.
- Kant, Immanuel (1996). *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say.
- Kant, Immanuel (2016). *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil.
- Karasu, Bilge (2009). *Susanlar*, haz. Serdar Soydan, İstanbul: Metis.
- Kierkegaard, Soren (1983). *Fear and Trembling/Repetition*, çev. Hong and Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Kundera, Milan (2017). *Bilmemek*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Can.
- Lao-Tzu (2018). *Tao Te Ching: Ursula K. Le Guin Yorumuyla*, çev. Bülent Somay, Metis: İstanbul.
- Le Bon, Gustave (1997). *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender, İstanbul: Hayat.
- Levinas, Emmanuel (1987). *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1998). *Otherwise than Being*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
- (1987). *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (2000). *God, Death and Time*, çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford Univ. Press.
- (1988). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Kluwer Academic Publishers.

- (2011). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1988). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Kluwer.
- Lucretius (2012). *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris ve Turgut Uyar, İstanbul: Norgunk.
- Marcuse, Herbert (2002). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Mauss, Marcel (1966). *Gift*, çev. Ian Cunnison, Londra: Cohen and West.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002). *Phenomenology of Perception*, çev. Colin Smith, New York ve Londra: Routledge. [(2014). *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki.]
- (2006). *Eye and Mind*, çev. Alphonso Lingis, New York ve Evans-ton: Northwestern University Press.
- McLuhan, Marshall (2007). *Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: YKY.
- Montaigne (2017). *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası.
- Needham, Joseph (1984). *The Shorter Science and Civilisation in China - Vol. 1*, London: Cambridge Univ. Press.
- Nietzsche, Friedrich (2012). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Bat-mankaya, İstanbul: Say.
- (2007). *On Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, London: Cambridge.
- (2009). *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Ban-kası.
- (2011). *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say.
- Noble, David (1993). *Progress Without People: In Defense of Luddism*, Chicago: Harvey & Jessie.
- Novalis (2014). *Heinrich von Ofterdingen*, çev. İclal Cankorel, Anka-ra: Doğu Batı.
- Novalis ve Schlegel (2014). *Alman Romantiklerinden Fragmanlar*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Hece.

- Pirrenne, Henri (2003). *Ortaçağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: İletişim.
- Ricœur, Paul (2010). *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: İş Bankası.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988). *XLIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2006). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul: Dergâh.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2011). *Hikâyeler*, İstanbul: Dergâh.
- Tarde, Gabriel (2015). *Ekonomik Psikoloji*, çev. Özcan Doğan, Kocaeli: Kült.
- (2013). *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör.
- Tekin, Latife (2003). *Sevgili Arsız Ölüm*, İstanbul: Metis.
- Sartre, Jean-Paul (1984). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel Barnes, New York: Washington Square Press.
- Scheler, Max (1994). *Ressentiment*, Trans. Louis A. Coser, Visconsin: Marquette Univ. Press.
- Silverman, Kaja (2006). *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı.
- Simmons, William Paul, "The Third: Levinas' Theoretical Move from An-Archical Ethics to the Realm of Justice And Politics", *Philosophy & Social*.
- Spinoza, Baruch (2011). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.
- Uexküll, Jacop von (2010). *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans: with Theory of Meaning*, çev. Joseph O'Neill, Minnesota: Univ. Of Minneapolis Press.
- Uexküll, Jacop von (1926). *Theoretical Biology*, çev. D. L. McKinnon, New York: Harcourt.
- Vasseleu, Cathryn (1998). *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London and Newyork: Routledge.
- Visker, Rudy (2005). *The Inhuman Condition: Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Boston: Kluwer.

- Weil, Simone (2019). *Yerçekimi ve İna yet*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı.
- Woolf, Virginia (2002). *Mrs. Dalloway*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: İletişim.
- Wittgenstein, Ludwig (2017). *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.
- Žižek, Slavoj (2019). *Kendini Tutamayan Boşluk*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis.

DİZİN

A

- adalet 10, 17, 34, 35, 41, 61, 66,
67, 71, 77, 100, 101, 178, 184,
246-252, 325, 329, 370, 373,
385, 396, 397
- ahlâk 11, 15, 17, 21, 22, 32, 40,
73, 83, 96, 100, 136, 159, 247,
249, 256, 258, 263, 264, 274,
289, 312, 313, 319, 323, 329,
335, 337, 393, 394
- alışkanlık 170, 184, 216, 278
- antropoloji 313
- Apollon 22, 53, 115, 168, 280,
289
- aralık 94, 190, 193, 200, 210,
214, 222, 224, 277, 326, 328,
375
- ara yer 306, 327
- arıza 19, 220, 230, 232, 263, 338,
339, 340, 341, 342
- arıza felsefesi 339
- Aristoteles 27, 36, 76, 97, 102
- arkhe-yazı 309, 310, 314, 315,
316, 319, 321, 324
- asıl ben 205, 207, 227
- Atay, Oğuz 9, 302, 365, 374-378,
380-384, 386, 387, 388, 390,
391
- aynı 8, 9, 10, 12, 13, 15, 21, 28,
29, 31, 32, 37, 38, 39, 45, 49,
51, 55, 60, 61, 62, 67, 72, 74,
78, 81-89, 91-95, 98, 99, 102,
109, 111, 112, 113, 116, 123,
125, 126, 128, 130, 132, 133,
136, 139, 142, 149, 151, 153,
154, 157, 169, 170, 173, 179,
184, 188-193, 197, 201, 202,
210, 211, 214, 226, 238, 243,
244, 245, 250, 253, 254, 261,
264, 267, 269, 273, 277, 282,
284-287, 289, 290, 294, 296,
299, 303, 304, 306, 307, 309,
310, 313, 327, 329, 332, 333,
334, 338, 339, 349, 352, 354,
356, 364, 369, 375, 380, 383,
393, 398

aynılık 82, 85, 92, 93, 94, 95, 110,
111, 115, 118, 119, 301, 313,
349

B

Baker, Ulus 9, 11, 331-334, 337,
339, 341, 342, 350, 354

Barok 154, 156, 201, 260, 261,
265, 347

basit cisimler 151, 152, 154, 265,
272

başka 7, 10, 12, 14, 16, 19, 20, 21,
22, 26, 27, 30, 31, 33, 42, 44,
45, 47, 49, 53, 54, 58, 59, 61,
63, 65, 66, 68, 70-73, 75, 76,
77, 81-85, 87, 91, 93, 97, 98,
99, 102, 103, 132, 134, 135,
136, 138-142, 145, 146, 147,
152-155, 157, 158, 159, 162,
165-168, 170, 174, 175, 176,
180, 185, 187, 188, 189, 195-
200, 204, 205, 206, 208, 210,
216, 217, 218, 220, 221, 224,
225, 230, 231, 232, 238, 240,
242-247, 249-252, 255, 257,
260, 262, 263, 266, 269, 276,
280, 282, 283, 287, 289, 291,
294, 296, 297, 301, 308, 309,
310, 312, 315, 317, 320, 321,
323, 325, 326, 329, 332-336,
338, 339, 341-345, 347, 349,
350, 351, 352, 356, 357, 358,
363, 364, 366, 367, 375, 376,
377, 378, 380-384, 387, 389,
392, 393, 394

başkalık 82, 85, 92, 95, 98, 110,
120, 241, 288, 301, 326, 344

benlik 11, 22, 23, 59, 77, 82, 83,
84, 86, 92, 93, 98, 101, 104-

124, 126, 130, 131, 133-138,
185, 201, 216, 224, 276, 278,
279, 283, 286, 292, 297, 301,
304, 333, 337, 340, 344, 349,
398

Bergson, Henri 9, 11, 23, 94,
179, 192-202, 204, 205, 206,
208, 209, 211, 213, 215, 216,
217, 219, 220, 222, 225, 227,
229, 230, 231, 233, 235, 237,
264, 331, 397

bireylik 9, 11, 153, 179, 185, 255,
264, 286, 288, 315, 332, 346

bitki 271, 348

C

cevher 36, 38

clinamen 12-15, 145, 178, 181,
187, 189, 269, 277, 337, 340,
341, 342, 344-347, 396

conatus 13-16, 158, 175, 243, 249

D

dalgalanma 7, 16, 22, 155, 162,
208, 212, 344, 392

Dasein 65-80, 86

déjà vu 220, 221

Deleuze, Gilles 9, 11, 140, 143,
149, 166, 179, 201, 205, 253,
257, 262, 265, 267, 270, 274,
280, 287, 291, 294, 299, 331,
394, 396

Derrida, Jacques 9, 11, 22, 239,
246, 276, 301-304, 307, 309,
310, 312, 313, 317-321, 323,
326, 327, 329

Descartes, René 9, 36, 84, 85,
133, 154, 226, 227, 260, 282,
283, 347
différance 301, 306, 309, 310, 316,
319, 320, 326
dilbilgisi 88, 92, 143, 160, 176,
187, 245, 259, 268, 313, 317
Dionysos 22, 53, 115, 168, 280,
289
doğrudan eylem 18, 20, 21, 22,
32, 362
Dostoyevski, Fyodor 9, 11, 206,
207, 208, 227, 237, 339, 355-
358, 362, 375, 397
Duns Scotus 166, 221, 267, 331,
345
duygulanım 29, 115, 162, 216,
251, 322, 351, 396
duygulanış 16, 141, 148, 149,
156, 158

E

edilgen 85, 87, 89, 112, 122, 162,
166, 212, 272, 287, 300, 327,
339, 346, 380
eklenti 11, 303, 304, 307, 312,
319, 320, 321, 323, 324
esas ben 201, 203-206, 209
etik 15, 17, 65, 66, 71, 72, 74, 79,
89, 90, 92, 93, 95-100, 141,
159, 190, 238, 239, 244-250,
255, 256, 258, 262-265, 274,
275, 277, 280, 319, 329, 350,
351, 393, 395
etik ilişkisi 244, 245, 248, 249
Eyüboğlu, Sabahattin 133

F

fail 9, 10, 12, 13, 20, 23, 76, 86,
88, 89, 90, 95, 96, 102, 130,
161, 163, 180, 182, 183, 185,
195, 196, 202, 254, 261, 287,
306, 308, 332, 338, 344, 351,
382, 393
fark 8, 10, 18, 22, 42, 54, 60, 70,
73, 74, 81, 83, 96, 97, 102,
133, 134, 136, 137, 139, 160,
165, 188, 189, 192, 193, 196,
204, 207, 209, 211, 212, 215,
227, 230, 237, 239, 255, 257,
260, 261, 263, 265, 266, 269,
274-277, 280-288, 292-297,
300, 306-309, 325, 326, 333,
334, 336, 343, 353, 354, 356,
360, 365, 366, 369, 370, 376,
377, 382, 384, 385, 387, 390,
392

Fenike 172, 173

fiil 14, 18, 76, 87, 90, 95, 96, 102,
161, 163, 200, 206, 207, 208,
209, 211, 228, 301, 306, 308,
310, 316, 323, 328, 344, 351,
361, 362, 372, 376, 382, 393,
395

Foucault, Michel 9, 22, 35, 82,
93, 122, 124, 125, 126, 130-
134, 171, 181

G

genel ekonomik 173, 180, 322
gramatoloji 302, 309
güç istenci 32, 40, 41, 57, 59, 94,
155, 162, 346
gülmek 194, 234, 235, 236

H

- haecceitas* 13, 166, 189, 221, 327, 332, 340, 341, 344, 345, 347, 348, 349, 351, 352
hamle 23, 39, 53, 96, 372, 381, 386, 389
haptik 348, 349, 350
hareket ve sükûn 85, 106, 149, 150, 157, 201, 213, 254, 272
hayvan 36, 47, 48, 52, 225, 348, 350, 396, 398
Hegel, G. W. F. 17, 21, 102, 103, 280-285, 291, 304, 306, 312, 337
Heidegger, Martin 9, 12, 17, 22, 39, 56, 59, 65-68, 70-75, 78, 80, 86, 103, 160, 171, 226, 239, 260, 261, 306, 327, 340, 345, 376
hınç 20, 25-40, 42, 43, 44, 46, 49, 51, 53, 54, 55, 59, 61, 62, 94, 123, 173, 258, 362
hınç ahlâkı 31, 53, 55
Hobbes, Thomas 50, 58, 262, 397
Homerik insan 49, 55
Homeros 61, 62, 63
hukuk 19, 30, 34, 35, 37, 41, 77, 176, 246, 259, 266, 312, 393, 394, 395

İ

- içkinlik 12, 143, 144, 148, 178, 268, 269, 309, 332, 348, 365
intikam 26-35, 43-46, 49, 50, 52, 53, 54, 254, 362
irade 102, 146, 162, 312, 336, 374, 376, 381

- iştelik 11, 13, 14, 142, 159, 332, 333, 340, 341, 345, 346, 349, 350, 351, 353
itiraf 22, 115, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 136, 139, 307, 359, 366, 367, 373, 390
iyi vicdan 20, 22, 48, 59, 62, 159, 224
iz 76, 197, 240, 241, 247, 255, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 327, 335, 367

K

- Kafka, Franz 66, 68, 270, 367, 382
kamuoyu 31, 184
kamu vicdanı 7, 19, 32, 40, 41, 71, 185, 250, 266, 370
Kant, Immanuel 9, 21, 47, 60, 61, 90, 97, 100, 227, 255, 256, 258, 276, 282, 347, 397
Karanlık Öncü 11, 287-300
kararlılık 115, 307, 361, 380
karizma 40, 41, 172
Kartaca 172, 173
kayıtsız/kayıtsızlık 74, 78, 111, 159, 163, 247, 254, 249, 271, 356, 359, 380, 385, 386, 387
keder 16, 140, 141, 146, 155-158, 161, 162, 164, 169, 254, 256, 258, 270, 271, 279, 352, 369
kemiyet 192, 193, 195
kendi 7-16, 19, 21, 22, 23, 25-28, 30-32, 34-39, 41-47, 49, 50, 51, 56-59, 62, 63, 66-68, 70, 72-104, 107, 108, 112-137, 139-150, 153-156, 158-164, 167-169, 171, 174, 175, 178, 180, 182-189, 191, 194, 195,

197-200, 202, 203, 205, 207,
208, 211, 215-218, 221, 222,
226, 227, 229-232, 234, 236,
237, 239-241, 243, 244, 246,
248-252, 254-256, 259-267,
269, 271, 272, 275-283, 285-
290, 292, 296-300, 302-304,
306-310, 312-320, 323, 325-
327, 329-331, 336, 338-340,
342, 344, 346, 347, 349, 356-
362, 364, 366-371, 374, 375,
377-380, 382, 383, 385, 386,
388, 391, 392, 394-398

kendilik 7-13, 16-19, 22, 23, 78,
79, 81, 82, 83, 85-88, 92-96,
98, 100, 103-139, 141-144,
159, 160, 162, 163, 170, 185,
187, 198, 199, 205, 206, 209,
210, 213, 214, 217, 218, 219,
221, 229, 230, 231, 233, 235,
252, 254, 255, 263, 264, 265,
268, 272, 274, 279, 286, 287,
288, 291, 292, 293, 295, 301,
303, 315, 320, 330, 332, 333,
336, 345, 347, 366, 369, 370,
371, 382, 396

kendilik psikolojisi 104, 107

kendi olma biçimi 22, 70, 95,
107, 125, 216, 246, 340

kendi olmak 14, 171, 231, 261,
392, 398

keyfiyet 193, 195-200

khōra 282, 297, 301, 307, 320,
321, 326-330

kimlik 84, 93, 128, 344, 349, 353

Kohut, Heinz 9, 81, 82, 83, 104,
105, 106, 108, 110, 112, 114,
115, 117-120

kozmoloji 57, 226

kötü vicdan 41, 46, 47, 48, 50, 53,
55, 56, 57, 124, 359
küçük şeyler 167, 187, 347

L

Lao-Tzu 393

Leibniz, Gottfried 154, 166, 185,
280-285, 291, 292, 331

Levinas, Emmanuel 9, 22, 70, 72,
98, 100, 190, 238-242, 244,
245, 250, 251, 268, 329, 350,
394

M

makine 90, 105, 171, 180, 230,
231, 290, 291, 338, 340-343,
348, 350, 353, 361, 362

manzara 113, 221, 343, 345-350,
353, 364, 386, 387

mekanik tekrar 292

melodram 334

merhamet 7, 17, 29, 41, 45, 46,
53, 61, 223, 262, 320, 322-
325, 357, 363, 368, 394, 395

Merleau-Ponty, Maurice 86, 107,
156, 242, 243, 268

mizaç 8, 13, 18, 23, 37, 42, 63,
89, 92, 93, 95, 96, 107, 135,
141, 185, 206, 207, 265, 267,
268, 281, 346, 364, 372, 388,
389, 394

modernlik 47, 192

modern özne 9, 128

monad 38, 165, 166, 188, 190,
191, 347

Montaigne 9, 93, 125, 132-139,
305

N

- narsisistik 104, 106, 109, 110, 111
 narsisizm 110
 neşe 15, 140, 169, 253, 258, 279, 369
 nicelik 93, 149, 160, 179, 192, 193, 195, 209, 210, 211, 224, 264, 267, 351, 361, 396
 Nietzsche, Friedrich 9, 11, 12, 17, 18, 20, 21, 22, 26-30, 33-36, 39, 40, 46, 47, 48, 50, 53-56, 58-61, 64, 84, 85, 93, 94, 102, 103, 124, 127, 155, 159, 166, 173, 178, 198, 224, 225, 227, 255, 258, 281, 283, 288, 289, 293, 297, 298, 299, 313, 331, 337, 350, 351, 352, 354, 362, 394
 nihilizm 28, 32, 43, 57
 nitelik 25, 32, 33, 41, 55, 70, 80, 93, 96, 127, 130, 141, 142, 144, 149, 153, 159, 163, 175, 176, 179, 181, 183, 192, 193, 209, 212, 213, 218, 230, 234, 251, 264, 265, 267, 277, 351, 396, 397
 Novalis 334, 335, 336
 nükte 233, 234

O-Ö

- optik 348, 349, 350
 otomat 137, 194, 253, 339, 341, 351
 önemsiz 11, 188, 299, 318, 319, 320, 324, 326, 397

P

- pharmakon* 275, 301, 320, 326, 389
 Platon 61, 62, 63, 106, 132, 270, 282, 283, 291, 305, 307, 308, 310, 327

R

- Raskolnikov 72, 207, 355-372, 394
 rehin 99, 100, 238, 240, 244, 246, 248
ressentiment 25, 27, 29, 30, 37, 48, 54
 Ricœur, Paul 9, 11, 22, 81, 82, 83, 85, 86, 89-92, 94, 96-100, 103, 104, 105, 394
 ritim 106, 192, 199, 296, 334, 351
 rizom 296, 333, 334, 353
 romantik 54, 334, 335, 336, 342, 350, 351, 374, 375, 377, 378, 380, 381, 386, 389
 romantizm 332, 334
 Rousseau, Jean-Jacques 89, 302, 305, 320-324, 326
 ruh hali 15, 67, 70, 72, 73, 74, 78, 110, 219, 352, 364, 395
 ruhsal dalgalanma 162
 ruhsal otomat 137, 194

S-Ş

- sahici 25, 30, 43, 59, 66, 67, 70, 74, 77, 78, 88, 89, 102, 146, 155, 178, 197, 205, 212, 217, 218, 219, 281, 286, 303, 305, 308, 325, 336, 346, 348, 384

salınım/salınmak 7, 10, 22, 85,
105, 108, 109, 116, 120, 202,
218, 265, 273, 286, 304, 310,
332, 334

sapkın/sapkınlık 107, 112, 119,
121, 123, 125, 131, 343

Sartre, Jean-Paul 51, 74, 268, 350

Scheler, Max 20, 25-33, 36, 37,
38, 41-44, 46, 53-56, 61, 362

Schmitt, Carl 46, 58, 319, 397

sevinç 16, 140, 141, 146, 156,
158, 162, 206, 256, 257, 270,
271, 333, 363

sezgi 196, 198, 212, 227, 336

sonsuzluk 154, 156, 201, 226,
240, 259, 260, 265, 268, 270

soykütüğü 93, 383

Spinoza, Baruch 9, 11-16, 22, 36,
84, 85, 86, 90, 96, 103, 106,
140, 141, 143, 147-158, 160,
161, 162, 166, 168, 169, 191,
193, 194, 195, 198, 208, 216,
218, 226, 227, 230, 231, 243,
253-260, 262, 263, 267-274,
279, 281, 295, 328, 331, 339,
351, 397

suret 292

süre 32, 113, 167, 172, 183, 198,
199, 200, 201, 211, 212, 225,
227, 240, 281, 300, 359, 360,
374, 380, 387

şiddet 17, 28, 29, 31, 35, 40, 99,
100, 205, 246, 247, 305, 312,
313, 314, 315, 316, 346

şuur 43, 168, 194, 195, 197-207,
210, 212, 214, 215, 218, 223,
224, 226

T

taklit 165, 169, 170, 172, 176-
179, 182, 184, 230, 296, 348,
350, 352

Tanpınar, Ahmet Hamdi 11, 93,
196, 199, 201, 295, 339, 347,
364, 375, 388

Tarde, Gabriel 9, 11, 22, 144,
151, 165-169, 171-175, 177,
178, 180-183, 185, 188, 189,
194, 195, 227, 230, 279, 331,
397

tekrar 11, 38, 39, 40, 57, 63, 80,
82, 83, 109, 112, 139, 150,
165, 169, 170, 178-182, 190,
195, 196, 198, 201, 205, 213,
214, 219, 229, 230, 232, 233,
239, 240, 242, 245-249, 257,
274, 276, 277, 279, 280, 282,
284-289, 291-296, 298, 299,
300, 315, 326, 330, 341, 350,
359, 361, 363, 374, 375, 389,
395, 396, 397

temalaştırma 89

temaşa 61, 122, 164, 211, 212,
260, 279, 289, 297, 298, 346,
364, 380, 383, 388

temel yüklemeler 7-10, 13, 15, 82,
86, 101, 105, 108, 139, 141,
147, 151, 153, 159, 160, 161,
165, 167, 170, 175, 177, 183,
200, 209, 214, 220, 222, 227,
259, 279, 285, 308, 315, 355,
359, 363, 393, 395, 396, 397

terapi 104, 108, 115, 120

terbiye 37, 110, 132

tinsel akış 176, 178, 218

titreşme 7, 22, 237, 265, 267, 273

tragedya 172, 229, 233, 287, 299
 trajik 48, 101, 122, 173, 175, 229,
 231, 237, 286, 291, 296, 298,
 313, 355, 366, 376, 380, 385

U-Ü

Uexküll, Jocop von 14, 148, 149,
 150, 352

umutsuzluk 361

uyarlanma 14, 173, 183

üçüncü 15, 16, 82, 87, 100, 101,
 141, 153, 155, 160, 162, 163,
 164, 168, 176, 197, 211, 244-
 251, 254, 256, 266, 268, 273,
 279, 288, 292, 298, 299, 308,
 326, 330, 333, 392, 394

ürperti ürpermek 11, 22, 157,
 256, 357, 363, 366, 395, 398

V

varlıkbilim 89, 159, 262, 263,
 371

varyasyon 184, 228, 229, 253,
 254, 255, 257, 274, 284

Vertov, Dziga 331, 342

vicdan 7-10, 17-22, 41, 46-51,
 53, 55-59, 62, 63, 65-67, 69,
 71, 72, 77-79, 86, 92, 96, 98-
 100, 102, 103, 107-109, 123-
 127, 129-133, 144, 159, 185,
 193, 215, 224, 231, 233, 252,
 319, 324, 325, 329, 331, 332,
 335, 337, 351, 354, 355, 359,
 363, 365, 366, 375, 376, 378,
 379, 385, 391, 393, 394

vicdanın sesi 10, 59, 66, 67, 69,
 70, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 342,
 348, 382

vicdani ses 70, 71, 300

vicdan muhasebesi 130

vicdansız 20, 27, 48, 80, 159, 246,
 271, 300, 357, 364, 396

vicdan yönetimi 123, 132

W

Woolf, Virginia 333, 353, 354

Y

yapıbozum 303, 304, 305, 307,
 313, 323, 326

Yapıbozum 302, 307, 308, 309,
 312, 324, 326

yeğinlik 261, 295

yeryüzü 171, 182, 247, 290, 300

yüklem 10, 11, 13, 17-19, 22, 23,
 69, 71, 87, 90, 99, 142, 145,
 151, 165, 166, 170, 178, 187,
 194, 199, 202, 205-207, 209,
 212, 217, 220, 221, 227-229,
 237, 259, 261, 262, 271, 274,
 276, 280, 282, 289, 296, 301-
 304, 306, 308-310, 312, 322,
 325, 327, 329, 360, 394, 396

Yüklemsiz Tanrı 144, 145, 146,
 260

yüz 21, 45, 49, 70, 76, 84, 100,
 195, 198, 240, 243, 245, 247,
 248, 249, 251, 286, 287, 329,
 334, 338, 370

yüzey 15, 243, 258, 283, 332, 353

Z

zekâ 194, 195, 196, 198, 201,
 227, 228, 229, 233, 234



Vicdan, genellikle merhamet, etik veya ahlâk sözcükleriyle beraber dile gelir. Ama onların yetersizliğini, sınırlarını da işaretler. Vicdanı sızlatan olay, "sözün bittiği yerde", "akıl almaz", "insanlığa sığmayan", "kan donduran" karşılaşmaların sonucudur. Bu sırada, etik, ahlâk, yasa veya kurumlar hükümsüz kaldığından, onları birleştiren adaletin kurulmasına yönelik güçlü bir ses işitiriz.

Özgür Taburoğlu, vicdan üzerine düşünürken, bu kavramlarla ilgisini de yeniden düzenliyor. Örneğin vicdan ve merhametin anlamdaş olmadığını söylüyor. Sızlamak, ürpermek, titreşmek, salınmak, dalgalanmak, tekrarlamak gibi temel yüklemeler yardımıyla, kökensel bir görüngü gibi anlatıyor. Okuduğu yazarların, düşünürlerin kavramlarından çok kullandıkları yüklemelere bakıyor.

Vicdanın sesinde, devlet, toplum, doğa, insan, hayvan, bitki arasında saklı bağlar yeniden ifade sine kavuşur. Birbirine kayıtsız varlıklara dönük yeni sorumluluk ağları açığa çıkar. Böyle bir sese her zaman "Kendini bil!" gibi bir çağrı eklenir. Vicdani duyum, kendi olma biçimine dönük bir ısrarın sonucudur. Ama başkasından dolanarak kendisine gelenin, kendine ihtimamı ile başkası üzerine titremesi bağdaşık yüklemelerdir. Böyle düşününce, sadece bazı insanların değil, pek yakıştıramadığımız varlıkların da vicdan sahibi olduğunu fark ederiz.



ISBN 9786052133996



1 1 1 1 1 1