DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

YAŞAM ÖLÜM

JACQUES DERRIDA

çeviren
Can Bakırlar

İnsan

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 811
DÜŞÜNCE DİZİSİ : 64

LA VIE LA MORT
SÉMINAIRE (1975-1976)
© ÉDITIONS DU SEUIL, 2019
Bu eserin aslı Seuil Yayınevi Tarafından, Katie Chenoweth yönetiminde
Bibliothèque Derrida Koleksiyonu içerisinde yayımlanmıştır.

JACQUES DERRIDA, OTOBIOGRAPHIES.
L'ENSEIGNEMENT DE NIETZSCHE ET LA POLITIQUE DU NOM PROPRE
© ÉDITIONS GALILÉE, 1984 (İKİNCİ OTURUM)

© İNSAN YAYINLARI
BİRİNCİ BASKI, EKİM 2022

YAYINCI SERTİFİKA NO: 45747
ISBN 978-625-831-414-4

YAŞAM ÖLÜM
– 1975-1976 SEMİNERİ –
JACQUES DERRIDA

ÇEVİREN
CAN BATUKAN

EDİTÖR
ZEYNEP DİREK

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
EYÜP EYMEN

BASKI-CİLT
ERKAM YAYIN SANAYİ VE TİCARET A.Ş.
İKİTELLİ ORGANİZE SAN. BÖLG. MAH. ATATÜRK BULVARI
HASEYAD 1. KISIM NO: 60/3-C BAŞAKŞEHİR/İSTANBUL
MATBAA SERTİFİKA NO: 51796

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

YAŞAM ÖLÜM

– 1975-1976 Semineri –

JACQUES DERRIDA

Çeviren
Can BATUKAN

İnsan

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

JACQUES DERRIDA

1930 yılında Cezayir'de doğmuş Fransız felsefeci ve yazar. Ailesi Yahudi kökenli Fransız olan Jacques Derrida, parlak bir öğrenci olarak eğitimini Paris'te önce Louis-le-Grand lisesinde, ardından da École Normale Supérieure'de sürdürdü. Burada Pierre Bourdieu, Michel Deguy, Michel Serres ile tanıştı, Jean Hyppolite'in ve Maurice de Gandillac'ın derslerini takip etti. Louis Althusser ve Michel Foucault ile yakın dost oldu. Husserl üzerine tezini tamamladıktan sonra Harvard Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Ancak Cezayir Savaşı nedeniyle tekrar Fransa'ya döndü. 1964 yılında École Normale Supérieure'de ders vermeye başladı. Aynı dönemde önemli eserleri yayımlandı: *Gramatoloji Üzerine* (1967), *Yazı ve Fark* (1967), *Ses ve Fenomen* (1967). Özellikle 1970'li ve 1980'li yıllarda dünyanın çeşitli yerlerinde vermiş olduğu seminerler ve yazdığı çok sayıda eserle düşüncesini ortaya koydu ve özellikle ABD'de tanınan bir düşünür haline geldi. Düşüncesinin merkezinde "yapısöküm" kavramı yer alır. Bu kavram üzerinden Batı felsefe tarihini ve metafizik tezlerini kat etmiş ve yapısökümeuğratmıştır. Bugün halen sayıları 100'ün üzerinde olan eserleri farklı dillere çevrilmekte ve çalışılmakta olan Derrida, 2004 yılında Paris'te hayata gözlerini yummuştur.

CAN BATUKAN

1978'de Ankara'da doğdu. Saint Joseph Fransız Lisesi'nden mezun olduktan sonra Bilgi Üniversitesi'nde matematik ve iktisat eğitiminin yanında edebiyat ve felsefe dersleri aldı. 2015'te "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusu" başlıklı doktora tezini Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı. Bugüne dek çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunan Batukan 2017 yılında "Derrida ve hayvan meselesi" üzerine Rouen Normandiya Üniversitesi'nde post-doktora yapmıştır. Şu sıralar Leibniz'de algı kuramı üzerine 3 yıllık bir araştırma kapsamında çalışmalarını Paris Üniversitesi'ne bağlı olarak sürdürmektedir. Kitapları: *Anima-lizm* (2016), *Sovyet Algı Dünyası Üzerine Denemeler I* (2017), *Robo-tizm* (2017), *İnsan Varsayımı I* (2019), *Herakleitik Fragmanlar* (2021).

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

İçindekiler

GENEL GİRİŞ 7

EDİTÖRLERİN NOTU 11

Birinci Oturum:
PROGRAMLAR 21

İkinci Oturum:
CANLININ MANTIĞI 51

Üçüncü Oturum:
GEÇİŞ (ÖDİPUS'UN HATALI ADIMI) 83

Dördüncü Oturum:
EK'İN MANTIĞI – BAŞKASININ, ÖLÜMÜN, ANLAMIN, YAŞAMIN EKİ 117

Beşinci Oturum:
BİTİMSİZ OLAN 141

Altıncı Oturum:
"KUTU" MODELİ – *KOLOSSUS*'UN TARİHİ 165

Yedinci Oturum 193

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

Sekizinci Oturum:
SEBEP ("NIETZSCHE")....215

Dokuzuncu Oturum:
YORUMLAMA ÜZERİNE....241

Onuncu Oturum:
İŞ BÖLÜMÜ DÜŞÜNCESİ – VE ÖZEL AD SALGINI....267

On Birinci Oturum:
TIRMANMA – KİŞİ OLARAK ŞEYTAN ÜZERİNE....295

On İkinci Oturum:
FREUD'UN MİRASI....321

On Üçüncü Oturum:
YÖN DEĞİŞTİRME ADIMI – TEZ, HİPOTEZ, PROTEZ....345

On Dördüncü Oturum:
YEMİNLER....373

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

GENEL GİRİŞ

Jacques Derrida, 1960 ile 2003 arasında Paris'te vermiş olduğu dersler ve seminerler için yaklaşık 14.000 sayfa yazı yazmıştır. Bu dersler ve seminerler, önce Sorbonne Üniversitesi'nde (1960-1964) sonra Ulm sokağındaki École Normale Supérieure'de (1964-1984) ve yaşamının son yirmi yılında EHESS'de (1984-2003) sürmüştür. "Bibliothèque Derrida" koleksiyonu içerisinde bulunan "Jacques Derrida'nın Seminerleri" dizisi, 1975-1976 yılına ait açılış semineri olan "Yaşam Ölüm" cildinin ardından, Derrida'nın EHESS'de vermiş olduğu ve şimdiye dek dört cildi yayımlanmış olan seminerleri de okuyucuya sunacaktır.[1] Ders

1. Bu dört cilt Galilée Yayınevi tarafından basılmıştır (Paris): *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002),* haz. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud (2008); *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003),* haz. M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud (2010); *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000),* haz. Geoffrey Bennington, Marc Crépon ve Thomas Dutoit (2012); *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001),* haz. G. Bennington, M. Crépon (2015). Bu seminerler dışında ayrıca daha eskiye ait olan iki ders yine Galilée Yayınevi tarafından basılmıştır: *Heidegger: la question de l'être et l'histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, haz. T. Dutoit (Marguerite Derrida'nın da katkısıyla, 2013) ve *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976,* haz. Alexander García Düttmann (2017).

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

verdiği dönem boyunca Derrida, çoğu kez iki ya da üç yıla yaydığı konuları seçme özgürlüğüne sahipti. Tematik bütünler meydana getiren bu seminerler aşağıdaki gibi sıralanır: "Felsefi Ulus ve Felsefi Ulusçuluk" (1984-1988), "Dostluğun Politikaları" (1988-1991), ardından gelen ve sırasıyla "Sır" (1991-1992), "Tanıklık" (1992-1995), "Düşmanlık ve Konukseverlik" (1995-1997), "Yalancı Şahitlik ve Bağışlama" (1997-1999), "Ölüm Kaygısı" (1999-2001) ve son olarak "Hayvan ve Hükümran" başlığı altında "Hayvanlık ve Egemenlik Meseleleri"ni (2001-2003) ele alan büyük dizi "Sorumluluk Meseleleri" (1991-2003). Biz burada Jacques Derrida'nın son seminerleri için benimsenmiş olan mantığı izleyeceğiz, yani EHESS'te verilmiş olan tüm seminerleri, her bir tematik bütünün içsel kronolojisine sadık kalmak kaydıyla sondan başa doğru yayımlayacağız. "Yaşam Ölüm" seminerinin istisnai durumunun ardından "Yalancı Şahitlik ve Bağışlama-I" (1997-1998), "Yalancı Şahitlik ve Bağışlama-II" (1998-1999) şeklinde ilerleyerek son olarak ilk silsilenin son cildi olan "Felsefi Ulus ve Felsefi Ulusçuluk"a dek geleceğiz.

Okuyucu her bir yıla denk düşecek düzenli bir seminer baskısı sözümüze itimat edebilir; tıpkı Derrida'nın kendisinin EHESS'de ders verirken tutturmuş olduğu ritim gibi: Her Çarşamba akşamüstü 5'ten 7'ye dek bu eserler dizisini oluşturacak olan seminerlerin metinlerini kalabalık bir dinleyici kitlesi önünde okuyuşunda...

Eseri yayıma hazırlarken metnin Jacques Derrida'nın yazmış olduğu biçimine mümkün olduğunca sadık kaldık ve onu mümkün olan en az müdahaleyle sunduk. Çok az sayıdaki istisna (doğaçlama oturumlar) haricinde Derrida her bir oturum için notlar biçiminde olmayan, kesintisiz bir konuşma hazırlıyordu. Bu konuşmaya bazen sözünü ettiği metinlere göndermeler, "Yorumlama" ibaresini içeren doğaçlamalar ve satır aralarına ya da kenarlara açılan dipnotlar serpiştiriyordu. Seminerlerin kayıtlarına ulaşabildiğimiz durumlarda, Derrida'nın oturum sırasında metne yaptığı ekleri de sayfanın alt kısmında belirttik. Muhtemelen seminerlerini kendisi yaşarken yayımlamış olsaydı, onları yeniden elden

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

geçirirdi: Bu yeniden elden geçirme pratiği, ders notlarının meydana getirdiği muazzam malzemenin içine dalarak onları konferanslar ya da yayımlanmak üzere ayırdığı metinler için dönüştürme alışkanlığı olan Derrida için zaten alışılmış bir durumdu. Bu daha önce yayımlanmış bir eserinde bazen bir seminerden parçalar ya da tekrarlar buluşumuzu açıklar ve dikkatimizi daha ziyade, başka yerlerde az ya da çok düzenlenerek geliştirilecek olan fikirlerini sınadığı bir laboratuvar olan derslerinin kendi dinamiğine ve tutarlılığına çekmemizi sağlar. Bunu dedikten sonra, "Bibliothèque Derrida" başlığı altında kitaplaştıracağımız seminerlerin büyük kısmının daha önce hiç yayımlanmamış olduğunu belirtelim: Çalışmamız Derrida düşüncesini, onun en büyük kaynaklarından birini okumaya açarak belirgin biçimde zenginleştirecektir.

Katie Chenoweth, Yayın Kurulu Sorumlusu
Geoffrey Bennington
Pascale-Anne Brault
Peggy Kamuf
Ginette Michaud
Michael Naas
Elizabeth Rottenberg
Rodrigo Therezo
David Wills

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

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

EDİTÖRLERİN NOTU

"Yaşam Ölüm" semineri, Jacques Derrida tarafından Paris'te, Ulm sokağında bulunan Ecole Normale Supérieure'deki okutmanlık görevi çerçevesinde 1975 sonbaharıyla 1976 Mayıs ya da Haziran ayı arasında verilmiştir.[1] Oturumların hiçbirinin tarihi tape-yazılarda bulunmamasına rağmen, takvime dair –"Noel öncesi" (Üçüncü Oturum), "Paskalya sonrası kalacak birkaç oturumdan biri (Onuncu Oturum) gibi– bazı göndermeler sayesinde, içerdiği on dört oturumla Derrida'nın ENS'deki yıllık derslerinin çoğundan uzun olan bu seminerin gelişimini tahmin edebilmemiz mümkün oluyor.

Bu seminerin bağlamını oturtabilmek için bir sene öncesinde, Nisan 1974'te, Jacques Derrida'nın başını çektiği ve daha sonra Felsefe Öğretimi Üzerine Araştırma Grubu'na (GREPH) dönüşecek ve bizi 1979 Temmuzu'nda, Felsefe Genel Kurulu'na gö-

1. Her ne kadar Jacques Derrida'nın kitap olarak basılmış olan *Teori ve Pratik: 1975-1976 ENS-Ulm Dersleri* [*Théorie et Pratique. Cours de l'ENS-Ulm*, Alexander García Düttmann haz. Paris, Galilée, "La philosophie en effet" serisi, 2017] tarih olarak 1975-1976 şeklinde geçiyorsa da, aslında 1976-1977'de verilmiştir. Bu hatayı fark etmemizi sağlayan Alan Schrift'e teşekkür ederiz.

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

türecek olan ilk telaşesini yaşamış olduğunu bilmek gerekir. Yani GREPH, "Yaşam Ölüm" seminerini vermeden birkaç ay öncesinde, Ocak 1975'te kurulmuştur.[2] Şüphesiz bu aynı zamanda Derrida'nın ders ve seminer kataloğunda "GREPH (Fransız İdeologlarda İdeoloji Kavramı)" adı altında görünen on oturumluk bir ikinci diziye başladığı andır.[3] Bu dizinin ilk oturumundan yayımlanmış bir bölümde Derrida'nın bu semineri "bir tür karşı-seminer" olarak niteliyor olması, bize bir agregasyona hazırlık semineri olan "Yaşam Ölüm"ün bu karşıtlığın kaynağı olduğunu düşündürtebilir.

Bir bakıma bu, büsbütün de yanlış değildir zira bir "kayman"[4] olarak Jacques Derrida, ENS'deki derslerinin konularını tespit etmekte tümüyle özgür değildi. Aksine o senenin felsefedeki agregasyon programını olduğu gibi "takip etmeliydi". GREPH'in eleştiri ve analizlerindeki ana hedeflerden biri felsefe eğitimindeki bu sınav odaklı programlamaydı. 1976 yılındaki sınav için ilan edilen konu "Yaşam ve Ölüm"dü: Derrida, yalnızca "ve" bağlacını atarak olduğu gibi koruduğu bu başlıkta neden bu değişikliği yaptığını birinci oturum esnasında uzunca anlatır.

Öte yandan, bu seminer GREPH'in ruhuna uygun olarak bir "karşı-seminer" olarak tasarlanmıştır. Gerçekten de Jacques Derrida'nın, "Yaşam Ölüm"ün ilk oturumunun açılışındaki ifadeleri bu konuda şüpheye yer bırakmaz:

> İçinizden bazıları bunu biliyor: Birkaç seneden beri her sene, her seminerin başında, bu işte beni rahatsız eden durumu size izah etmek zorunda kalıyorum. Bu agregasyon programı

2. GREPH'in kuruluşu ve burada Derrida'nın oynadığı rol üzerine bkz. "Felsefe Öğretimi Üzerine Araştırma Grubu'nun kuruluş öncesi tasarımı", Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, "La philosophie en effet" serisi, 1990, s. 146-153.
3. Bu kataloğu incelemek için bkz. *Derrida Seminars Translation Project* [çevrim içi], URL: < http://derridaseminars.org/seminars.html >.
4. Ecole Normale Supérieure'ün argosunda "caïman", hazırlayıcı öğretmen anlamına gelir.

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

> hakkında aldığım stratejik kararı ve bir kez daha kurumla çatışmak pahasına başka yerlerde ve burada da, verili koşullar altında müzakere etmemin nedenini izah etmek durumundayım. Daha önceden söylediklerimi durmadan tekrar ederek aynı meseleyi açmayacağım. Daha ziyade, agregasyon programının başlığını çözümleyerek, kendimi ona uydurmak yerine onu bu seminerin "yapısöküm" nesnesi hâline getirmek istiyorum.[5]

Yani, "burada da, başka yerde de" mesele karşı durmak, ya da daha doğrusu felsefe öğretiminde hâlen fazla programlı ve program-odaklı olanı yapısökümüne uğratmaktır. Bu açıklama, her ne kadar sonradan elle eklenmiş olsa da, açıkçası Derrida'nın bu açılış oturumuna çoğul olarak "Programlar"[6] adını verirken düşündüğü buydu aynı zamanda.

Hocalık kariyerinin hemen hemen başından itibaren yaptığı gibi, Jacques Derrida "Yaşam Ölüm" seminerinin metnini, daha sonra okumak ve dinleyiciler karşısında yorumlamak üzere baştan sona kaleme almıştı.[7] Elbette bu haftalık yazma pratiği, sayısız başka yayım projesi ya da sunumla genellikle eş zamanlı olarak yürümekteydi. Ancak bazen, hatta sıklıkla denebilir, örneğin bir seminer için önceden yazmış olduğu sayfaları bir kitap ya da ileriki bir konferansı için tekrar ele aldığında, entelektüel faaliyetinin bu farklı veçheleri üst üste biniyordu. Bu bakımdan "Yaşam Ölüm" semineri bir ilk örnektir. Zira Derrida'nın iki büyük eserinde yayımlanmış ve pek çok konferansta sunulmuş metinlerin ilk taslağını meydana getirir.

İkinci oturum, büyük değişiklikler olmaksızın *Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretisi ve Özel İsmin Politikası* (*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*) içerisin-

---

5. Aşağıya bkz. "Birinci Oturum", s. 29.
6. Derrida'nın bu kelimesi "pro-gramme" olarak, yani ön-yazı olarak da anlamakta olduğu gözden kaçmamalı. Bkz. Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2014, s. 17. – (ç.n.)
7. Bildiğimiz kadarıyla bu seminerin arşivlenmiş hiçbir kaydı yoktur.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

de tekrar edilmiştir. Bu metin 1979'daki bir konferansta Fransızca olarak sunulmadan önce İngilizceye çevrilmiş biçimde 1976'da sunulmuştur.[8] Sekizinci oturum ve dokuzuncu oturumun bir bölümüyse, 1981'de Paris'teki Goethe Enstitüsü'nde, Hans-Georg Gadamer'in de bulunduğu bir konferansta sunulmuş, ardından Almanca ve İngilizce olarak yayımlanmıştır.[9] Ama en önemli tekrar, seminerin son dört oturumunun *Kartpostal: Sokrates'ten Freud'a ve Ötesine* (*La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, 1980) içerisinde yer alışıdır.[10] Bu kitabın "Kurgulamak – "Freud" Üzerine" (« Spéculer – sur "Freud" ») başlıklı ikinci bölümünde Derrida, esas olarak bu seanslardan daha önceden çizmiş olduğu yolu takip eder ama onu birçok şekilde işleyerek ve karmaşıklaştırarak.[11] Derrida, *La Carte postale*'ın bu bölümüne yazdığı giriş notunda kaynağını belirginleştirirken seminer oturumlarının bu

---

8. Bkz. Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Paris, Galilée, "Débats" serisi, 1984, s. 33-118 (yeniden haz. 2008). Bu eser daha önce şu başlık altında yayımlanmıştır: *L'Oreille de l'autre, otobiographies. Transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida.* Claude Lévesque et Christie V. McDonald (yön.), Montreal, VLB éditeur, 1982, s. 11-56.
9. Bkz. Jacques Derrida, "Guter Wille zur Macht II. Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger), çev. Friedrich Kittler, *Text und Interpretation*, Philippe Forget (haz.), Munich, W. Fink, 1984, s. 62-77; ve Jacques Derrida, "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger: Two Questions)", çev. Diane Michelfelder, Richard E. Palmer, *Philosophy and Literature*, sayı 10, no. 2, Ekim 1986, s. 246-262; tekrar basımı *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane Michelfelder, Richard E. Palmer (haz.) Albany, New York, SUNY, 1989, s. 58-74. Bu metin Fransızcada yayımlanmamıştır.
10. Jacques Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier, Flammarion, 1980, s. 275-437 (yeniden haz. Paris "La philosophie en effet" serisi, Flammarion, 2002).
11. Bu dört seans temel olarak « Spéculer – Sur "Freud" » metninin dört bölümünde tekrarlanır: Bölüm 1 "Uyarılar" (11. Oturum); Bölüm 2 "Freud'un Mirası" (12. Oturum); Bölüm 3 "Paraliz" (13. Oturum); Bölüm 4 "Yedi: Post-Scriptum" (14. Oturum). Bunun dışında 12. Oturum, *Etudes Freudiennes* içerisinde de "Freud'un Mirası" başlığıyla basılmıştır (no. 13-14, 1978, s. 87-125).

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

iddialı rotasını hatırlatmakla ve bu belirgin ölçüsüzlükte esasında "üç halka"yı birbirine geçirir:

> Bu söylemin sınırlarında tutunmaya çalışacağı metin, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'sidir. Bunu esasında üç halkalı bir yol izleyen bir seminerden çıkarıyorum. Her seferinde Nietzsche'nin bir metnindeki bir izahından yola çıkan bu seminer, her şeyden önce biyoloji, genetik, epistemoloji ya da yaşam bilimlerinin tarihinden gelen "modern" bir sorunsalın içerisine dâhil olmaktaydı. İkinci halka: Nietzsche'ye dönüş ve sonra Nietzsche'nin Heideggerci okuması üzerinden bir izah. Ardından, burada, üçüncü ve son halka.[12]

Bu seminerin günümüzdeki okurları için, metinlerin sözlü bir sunum için yazılmış ilk hâlleriyle basılmış hâlini karşılaştırmak ilginç olacaktır. Biz bunu sistematik bir biçimde yaptık. Bu karşılaştırma, Jacques Derrida'nın metinlerini ne denli özenle tekrar okuduğunu görmemizin yanında, tape-yazılara elle yapılmış çok sayıdaki ekten doğan sorunları da çözmemizi sağladı. Derrida'nın el yazısının çoğunlukla oldukça zor okunduğu bilinir; özellikle de burada olduğu gibi başka birinin okuması adına değil, yalnızca kendisi için yazdığında. Tüm çabamıza rağmen bazı yerlerde "okunamaz" olan kelimeleri dipnot olarak belirtmek zorunda kaldık.

Ancak "Yaşam Ölüm" seminerinin bizlere faydası bununla sınırlı değil. Zira eserin bu "genetik" değerlendirmelerinin de ötesinde, bu sayfaların büyük bir kısmı sonrasında bugüne kadarki hiçbir yayımda yer almamış durumda. Özellikle "yaşam bilimlerini", özellikle de genetiği (bu kez edebî anlamda değil, biyolojik olarak) ele alan dört oturum için (üçüncü ile altıncı arası) durum böyledir. Georges Canguilhem'in metinlerine ve özellikle de ünlü Fransız biyolog François Jacob'un *La logique du vivant* (Canlının Mantığı) adlı eserine dair sabırlı ve keskin analizleriyle Jacques

---

12. Jacques Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, s. 277, not 1. Jacques Derrida bu "halkalara" seminerde de gönderme yapmaktadır: Bkz. bu kitapta s. 80, 196, 295-297, 308, 389.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Derrida, bu bilimsel söylevlerin nasıl da kavramsal temellerine dek kendilerini yapısöküme uğramaya bırakabildiklerini gösterir. Bu kavramsal temellerde söylevler fazla sorun çıkarmadan kavramları açmaya çabalamakta ve metin, program, iz, kod, ek, dil, mecaz ya da benzeşim gibi kavramları, yani Derrida'nın kendi adına bir süreden beri yeniden ele almakta olduğu mefhumları oldukları gibi sunmaktadır.[13] "Yaşam Ölüm" semineri bu sıkıştırılmış biyoloji ve genetik tartışmasıyla, Derrida düşüncesinin çağımızın, başta yaşam sorusu, canlılık ve ölüm sorusu gibi (ya da onun kelimeler arasındaki bağlacı ve boşluğu atlayarak "yaşamölüm" yazacağı gibi) bilimsel sorularını ele almaktaki yetkinliğini, bize kalırsa tartışma götürmez biçimde ortaya koyuyor.

Elinizdeki baskı, Kaliforniya Üniversitesi'ne ait Irvine'deki kütüphanenin Eleştirel Teori Arşivi'ndeki Jacques Derrida fonunda saklanmakta olan, bu seminerin orijinal tape-yazılarının numaralandırılmış dosyalarından meydana getirilmiştir.[14] Ayrıca Çağdaş Yayınlar Enstitüsü'nün (IMEC) Derrida arşivinden de yararlandık.[15] Tape-yazıların on dört oturumu, yazar tarafından daktilo ile yazılmış 264 sayfadan oluşuyor. Bu sayfaların ilginç yanı, sayfa numaralarının arka kısmında ya ENS logusu, ya bir GREPH toplantısına ait çoğaltılmış bir toplantı bildirisi ya da "Beyaz Mitoloji"nin İngilizce çevirisinden parçalar bulunması.[16] Irvine'deki arşivler de bu sayfaların aynılarının karbon kopyalarına sahip. Onlar üzerinde de ayrıca çalışmamız gerekti zira Derrida bazen bu

13. Bu kavramların asılları şöyledir: "texte, programme, trace, code, supplément, langage, métaphore, analogie". – (ç.n.)
14. Orijinal tape-yazıları, Jacques Derrida fonuna ait 12 no.lu kutu içerisindeki 10-19 no.lu zarflarda bulunmaktadır.
15. "Yaşam Ölüm" semineri iki kutuda (219 DRR 225.5 ve 225.6) saklanmaktadır.
16. Belli ki bunlar, F. C. T. Moore'un yaptığı ve *New Literary History*'de (sayı 6, no.1, 1974, s. 5-74) yayımlanacak olan "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" adındaki çevirinin ilk baskısına ait tape-yazılar. Bkz. Jacques Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte de la philosophie », *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, « Critique » serisi, 1972, s. 247-324.

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

sayfalara el yazısıyla, asıl sayfalarda olmayan eklemeler yapmıştı. Bu farkları dikkate almak gerektiği durumlarda, tape-yazılara atfen "T1", karbon kopyaya atfen de "T2" şeklinde belirttik. Daha önce de izah ettiğimiz gibi, özellikle de asıl tape-yazı üzerindeki el yazısı eklemeler çok fazla: Bunlar kâh satır aralarına kâh kenarlara, bazen girileceği yeri imleyen oklarla birlikte, bazense daktilo edilmiş metinle belirsiz bir bağ içerisinde yerleştirilmiş. Editöryal notlarımızda bu eklemeleri en iyi şekilde çözmeye ve ifade etmeye çalıştık. Bununla birlikte okunamadığı yerlerde fazla da risk almadık. Notlarda aksi belirtilmediği durumlarda bu eklemelerin tamamı el yazısıdır.

Seminerle birlikte arşivlenmiş olan zarflarda ayrıca Jacques Derrida'nın oturumlar esnasında gönderme yaptığı eserlerin fotokopileri de bulunuyor. Bu sayfaların da üzerinde Derrida, bazen kenarlara notlar almış ya da yorumlayacak olduğu kısımlarda kelimelerin altını çizmiş. Bununla birlikte, bu fotokopiler seminer boyunca gönderme yapılmış eserlerin tamamını ifade etmiyor. Diğer eserler için, gerektiğinde Princeton Üniversitesi'nde muhafaza edilen kişisel kütüphanesinden de yardım alarak, mümkün olduğunca Derrida'nın bizzat yararlanmış olduğu baskıları kullandık.

Kelime ekleri ve elle yazılmış cümlelere ek olarak, pek çok sayfada Derrida'nın, büyük ihtimalle konferanslar ya da seminerinden türeteceği yayımlar için elden geçirdiği sırada koyduğu işaretler yer alıyor. Çoğunlukla bunlar kenarlarda yer alan dikey çizgiler, bazı bölümlere ya da sayfanın tamamına atılmış, metinde bir "yeniden-düzenleme"yi belirten çarpı işaretleri ya da benzeri işaretlerdir. Bu işaretler, seminerin okumasına bir katkı sunmadıklarından dolayı, onlara editöryal notlarımızda hiç yer vermedik. Aynı nedenle, tape-yazıya yapılan ekleri de, bizim için okunamaz durumda olduklarında belirtmedik.

Tape-yazılarda Derrida özel isimleri Friedrich Nietzsche için "FN", Jacob için "J" ve Freud için "F" ya da "Fr" şeklinde, "Gerçeklik İlkesi"ni "PR" ve "Haz İlkesi"ni "PP" şeklinde kısaltmaktadır. Bu son belirttiğimiz terimleri açıklamak için on birinci oturumun

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sonlarında, Freud'dan ve onun torunundan bahsettiği ve "PP"nin okunuşunun Fransızcada "Pépé", yani "büyükbaba" anlamına geldiğini, "PR"ninse "Baba"yı çağrıştırdığını ifade ettiği bölümü bekleyecektir. Dolayısıyla bu kısmın devamında bu iki kısaltmayı olduğu gibi bıraktık. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* metnini Derrida her yerde tam olarak yazmış fakat "Au-delà du principe du plaisir" yerine "Au-delà du principe de plaisir" şeklinde belirtmiştir. Buna karşılık, kavramından bahsederken "du"ya da "de"yi ayırt etmeden kullanmaktadır.

Jacques Derrida, seminerini haftada ortalama yirmi beş sayfalık bir ritimde yazıyordu. Öyleyse, bu hızın bazı izlerine rastlamamız şaşırtıcı değildir: eksik cümleler, açılmış ama kapatılmadan bırakılmış parantezler ve diğer bazı dalgınlıkla yapılmış hatalar. Gerekli durumlarda bu sorunları okura dipnotlarda belirttik, ancak bariz hatalar söz konusu olduğunda (dizgi hatası, imla hatası, vs.) bunları okura belirtmeksizin tape-yazı üzerinde düzelttik. Bazı kelimeleri ya da kelime parçalarını düzeltmemiz gerektiğinde müdahalemizi belirtmek için köşeli ayraç (< ... >) kullandık. Tape-yazı, tutarlı görünen bir okuma sorunu içeriyorsa bunu "tape-yazıda olduğu şekliyle" ifadesiyle belirttik.

Jacques Derrida, her ne kadar Nietzsche, Heidegger ve Freud'un eserlerinin Fransızca çevirilerine başvuruyorsa da, onları sıklıkla değiştirmekte ve bazen de alıntıladığı bölümleri kendi çevirisiyle vermektedir. Bu gibi durumlarda çevirinin Derrida tarafından değiştirildiğini ya da tümüyle yeniden çevrilmiş olduğunu belirttik. Alıntılardaki italik kelimeler için yalnızca Derrida'nın bu tercihi yaptığı durumlarda parantez içerisinde "altını çiziyorum" ifadesiyle yazarın tercihi olduğunu belirttik. Dipnotlardaki italikler ise tümüyle bize ait.

Bu uzun çalışma süresince bizden yardımlarını esirgemeyen herkese minnettar olduğumuzu belirtmek isteriz. Bize harika bir asistan olan Güney Kaliforniya Üniversitesi, Fransızca Çalışmalar Bölümü'nde doktora öğrencisi Brieuc Gérard'a ve Derrida'nın kişisel kütüphanesindeki eserler hakkında her yardım istediğimizde bize karşılıksız biçimde yanıt veren Princeton Üniversitesi Fran-

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

sızca Çalışmalar Bölümü öğretim üyesi Katie Chenoweth'e özellikle teşekkür ediyoruz. Ginette Michaud, Michael Naas, Elizabeth Rottenberg, Rodrigo Therezo, David Farrell Krell ve tüm Jacques Derrida seminerleri editöryal ekibinin yardımları bizim için paha biçilmezdi. Ayrıca DePaul Üniversitesi'ne de yardımları için teşekkür ederiz. Ama en çok da bu projeye en başından beri vermiş olduğu destek için Marguerite Derrida'ya teşekkür ediyoruz ve onu selamlıyoruz.

Pascale-Anne Brault
Peggy Kamuf

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

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

Birinci Oturum

PROGRAMLAR[1]

Bu semineri "yaşam-ölüm" başlığı altında toplamaktaki amacım nedir? Demek istediğim, genellikle biri diğeriyle yan yana konmuş ya da daha doğrusu karşılıklı konmuş olarak yaşam *ile* ölümü ayıran bu *ve*'yi bir kısa çizgi ya da çizgisiz bir boşluk ile, kelimesiz bir çizgi ya da imlenmiş bir sessizlik ile ayırmakla ne yapmaktayım? "Yaşam ölüm"e gelindiğinde belki ilk akla gelenler tam olarak yan yana koyma (*juxtaposition*) ya da karşı karşıya koyma (*opposition*) ilişkisi, koyma (*position*) ilişkisi, koymanın mantığı (diyalektik ya da diyalektik-olmayan) olacaktır. *Ve*'yi atlamakla sezdirmek istediğim "yaşam ölüm"ün iki etmediği ya da birinin diğerinin ötekisi olmadığı değil, bu başkalık ya da farkın, felsefenin karşıtlık dediği (*Entgegensetzung*) türden olmadığıydı; ikisinin karşı karşıya, ikili konuşu, örneğin Hegel'de koyma (*position*) kavramı ile kavramın koyuluşu, kendi-koyma (*auto-position*) ve karşılıklı koymanın (*opposition*), diyalektiğin ve esas olarak çok kuvvetli bir yaşam ve ölüm düşüncesi biçiminde ilerleyen bir diyalektiğin hareket ettiri-

1. Tape-yazılarda bu kelime "YAŞAM ÖLÜM (1)" başlığının altına yerleştirilmiştir. Bunun gibi pek çok oturumda aynı yerde bir not bulunduğu görülüyor. Bu bakımdan Jacques Derrida muhtemelen her bir oturuma bir başlık vermiş olabilir. Bundan böyle bu oturum başlıklarını her bölüme ekleyeceğiz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ci şemalarını oluşturması gibi. Bunlar yaşam ve ölüm hakkında olduğu söylenen ilişkilerden itibaren ve özellikle karşılıklı konumun, çelişkinin (diyalektik olsun ya da olmasın) birinde diğerini tespit eden özdeşleşmede bir karşıttan diğerine geçişin uzantısı oluşudur.

Eğer Hegel'in *Büyük Mantık*'ının sonunda yer alan yaşama dair büyük kıyasını izleyecek olsaydınız (ki bunu ileride belki yaparız), orada yaşamın esasen bir konum (*Setzung*), yani İde'nin üç karşıtlığı üzerinden kendi kendini konumlandıran konumu olarak kendini ölümle karşıtlığı üzerinden nasıl yeniden yoluna koyduğunu ve tinin doğal ölümdeki yaşam olarak nasıl doğduğunu görebilirdiniz. Bu üç karşıtlık "yaşayan birey (*das lebendige Individuum*), yaşam süreci (*der Lebensprozess*) ve türdür (*die Gattung*)".[2] Hâliyle tekrar üzerine eğileceğimiz bu yeniden yoluna koyuş (has hâline dönüş), Hegel'de her yerde karşımıza çıkar (buna biz Fenikeli devinim diyelim). Başlamak adına buraya bir atıfta bulunarak *üç şeyi* imlemek istiyorum:

1) Bir yanda, yan yana-nın ya da karşı-nın *ve*'sinin sorgulanmaması, ve dolayısıyla asılı kalması: Bu kendimize yalnızca varlık ilişkilerinin ve ölümün karşılıklı konum ve çelişki denilen şeyden çıkıp çıkmadığını sorma zamanı değil, daha da kökten biçimde bu koyma, karşılıklı-koyma ya da yan yana koyma kavramı altında anladığımızı sandığımız şeyin kendini gizleyecek bir "yaşam ölüm" mantığı tarafından kurulmuş olup olmadığını sorgulamaktır. Soru şudur: Bu hangi fayda için konumsal (karşılıklı konumsal, yan yana konumsal veya diyalektik) bir taslak altında, *sanki* (burada ancak sankiyi kullanabiliyorum zira karşılıklı koymanın mantığına karşı bir mantığı ne kullanmayı istiyor ne de kullanabiliyorum) karşılıklı koymanın (özdeşliğin mantığı ya da diyalektik mantık, diyalektik veya formel mantık) tüm mantığı bir hileymiş gibi, gizlemek, saklamak, barındırmak, konuk etmek ya da unutmak adına "yaşam

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, cilt III, çev. Fr. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier Montaigne, 1947, s. 469-486; *Wissenschaft der Logik*, G. W. F. Hegel, *Werke*, cilt VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, s. 469-487. (Türkçede G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, ikinci baskı, 2014.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ölüm" tarafından vurgulanmış olabilir? Nedir bu? Bu her hâlükârda artık ne kendini koyan (*se pose*) ne de karşı koyan (*s'oppose*) ve dolayısıyla koyma (*position*) anlamında artık bir şey olmayan bir "ne"dir.

Görmekte olduğunuz üzere yaşam ve ölüm hakkında olan bu derse oldukça soyut bir biçimde başlamış bulunmaktayım. Yaşam ve ölümden daha somut ne var ki diyeceksiniz. Oysa ondan soyut da ne var ki? Ondan daha büyük başka bir *soyutlama gücü* var mıdır? Bu türden, yani mantıksal sorularla başlama gereğinde ısrar ederken ve içerisinde sınırı düşündüğümüz ve hâlen de düşünmekte olduğumuz tüm bu koyma ve karşılıklı koymaya dayalı mantığı, ve ayrıca Yaşam/Ölüm çizgisinin bu sınırı düşünmek için sadece fazla güçlü değil, aynı zamanda "yaşam ölüm"ün sonucu olarak türemiş olduğunu ve dolayısıyla genel bir mantık olarak bu bakış açısından yeniden okunması gerektiğini kendime sorarken, günümüzde bana kalırsa kendini kabul ettirmiş olan iki metinsel kılavuza işaret ediyorum. Bir yanda Hegel, özellikle de onun *Büyük Mantık*'ı var. Burada Hegel, "Yaşam" (*Das Leben*) adlı bölümde şöyle der: "Yaşam düşüncesi öylesine somut ve gerçek (*einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand*) bir nesneyle (*Gegenstand*) ilgilidir (ona değer, *betrifft*) ki, mantığın alışıldık temsiline göre bu, bir mantık incelemesinde yaşamdan bahsetmekten ziyade mantık alanının sınırlarını aşmak (*überschritten*) anlamına gelecektir."[3] Oysa takip eden ispatın tümü (bu kolaylığa karşın), yaşamdan, yaşam fikrinden, canlıdan (yaşayan birey ve onun ölümünden), yaşam sürecinden ve türsel çoğalmadan yalnızca mantıktan gelen bir şey olarak söz etmez, aksine ondan bilgiye erişimi tanımlayan şeyi çıkarmaya çalışır. Diğer yanda, Jacob'un kitabının başlığını kullanarak *Canlının Mantığı* olarak adlandıracağım ikinci metinsel kılavuz, tüm bu *ileti, kod* (*genetik yazı*'da olduğu gibi) sorunsalının üzerinden günümüzde canlının şifresini çözmeye yönelmektedir.[4] Bu

3. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, cilt III, *a.g.e.*, s. 469; *Wissenschaft der Logik*, cilt VI, *a.g.e.*, s. 469.

4. François Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines» serisi, 1970. (Türkçede François Jacob, *Canlının Mantığı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 2. Baskı, 1997.)

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

biyologların yaşam dememe nedeni, filozofun biraz hızlı olduğuna inandıkları, tözselci ve hipostazcı dürtüsünden uzak durmaktır.[5] Ve örneğin Hegel'in yaşam kıyası içerisinde zorunlu konum olarak canlıdan (yaşayan birey) geçme gereğini ispat edişini [yaşamın yargısının –*Ur-teil*– kendini üretme ve yeniden-üretmek için kökensel (*urteilen*) olarak parçalanışını] devre dışı bırakarak, canlının bir dil (bu kelimenin tüm belirsizliklerini şimdilik kendisine bırakıyorum) olarak şifresini çözmeye uğraşan modernitenin bir mantıktan itibaren yükselişinden sıyrılmak isterler. Üzerinde duracağımız ve yalnızca içerisinden bir iki işaret çıkaracağımız alan bu iki metinsel kılavuzun arasında yer alacaktır.

2) Hegel'e ve karşıtlık (*opposition*) mantığına bu ilk atıfla altını çizmek istediğim, benim için (1) karşılıklı koymanın mantığına (yaşam *ve* ölüm) karşılık başka bir mantığı getirmek söz konusu değildir: Bu demek oluyor ki bir yerde (ve yaşam ölüme gelince) karşılıklı koymanın mantığı, karşılıklı koymanın kendisi, eğer uygun olmayı başaramazsa, müracaat edeceğimiz öteki mantık, Hegelci manada *öteki* olmayacaktır; yani *onun* karşıt ötekisi olmayacak, karşılıklı koyma mantığına karşıt öteki bir mantık olmayacaktır. Öyleyse burada *başka bir başkalık* söz konusudur: İçerisinde başka başkalığı nitelerken, diğer başkalığın artık bozmuş olduğu başkalıktan gelmediği bir başkalık.[6] Dolayısıyla benim için bu başka başkalığı hedeflemek adına "yaşam ölüm" derken (2) yaşamı ve ölümü tanımlamak ve yaşam ölüm*dür* (*est*)

5. Antik Yunancadaki "hupostasis" (ὑπόστασις) kelimesi, Latincedeki "substantia" ile aynı anlama sahiptir. Altta yatan, altta duran anlamına gelen *hupostasis*, Antik Mısır'da her bir tanrının sahip olduğu kutsal hayvanı, felsefede "ilksel ilke", "değişmez töz" ya da "kişi" anlamına gelir. Hristiyan teolojisindeyse Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin her birini ifade eder. Platon'da idealar birer hipostaz iken, Plotinos ve Yeni-Platonculukta kutsal üçlemeye atıfla bir (*hen*) zihin (*noûs*) ve ruh (*psukhè*) da hipostaz olarak tanımlanmıştır. – (ç.n.)

6. Burada Derrida, "autre", "altérité" ve "altérer" kelimeleriyle oyun oynamakta. Biz "autre" kelimesini başta "öteki", son anlamındaysa "başka" olarak karşıladık. Böylece "autre" kelimesinin "altérité" kelimesiyle olan bağı sanırız ki sağlanmış oldu. – (ç.n.)

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

demek önemli değildir; bildiğiniz gibi bu önerme birçok şekilde, bin farklı yoldan anlaşılabilir. Yaşam ve ölüm arasındaki beyaz çizgi ne *ve*'nin ne de *dir*'in (*est*) yerine geldi. Hegel'in diyalektik mantığında yargının *dir*'i çelişkinin yeri olarak ve *Aufhebung*'undan (aşma/olumsuzlama) yaşam ölümdür demeye geliyor. Kendini kıyasında, *dir*'in ta kendisi olan ölümün dolayımı (*médiation*) üzerinden ortaya koyuyor. *Dir*'in dinamik ve üretken anlamında; ölüm sürecinde (ruhani yaşamın doğumu olarak doğal yaşamın ölümü). Burada *dir*, *Yaşam*ın ta kendisine dönüşüyor, *dir*'in (*est*) varlığı (*être*) daha önce çözümlemeye çalıştığım bir simetri yoksunluğunda yeniden Yaşama dönüşüyor. Bu çözümlememde Yaşam iki kez imlenmişti: İdenin ya da varlığın oluşunda bir an olarak (orada Yaşam kendisine karşıt olarak konumlanan ölümdür) ve daha sonra, büyük mantığın sonundaki mutlak düşünce anında, daima doğal olarak kalan ölüm *olmaksızın.* Orada Hegel şöyle yazıyordu: "Yalnızca mutlak düşünce varlıktır (*Sein*), bitimsiz yaşam (*unvergängliches Leben*), kendini bilen hakikat (*sich wissende Wahrheit*) ve hakikatin tamamı olan (*und ist alle Wahrheit*)."[7] Bu nihai anda, yaşamın bir karşıtlığı (*opposition*) ve karşıtı (*opposé*) yoktur; karşıtlık kendisinde, kendisini kendinde yeniden yoluna koyabilmesi için vuku bulmuştur. Ancak yaşamın onun karşısında başka başkası yoktur. Yaşamın *dir*'i ölümdür, ve ölüm *yaşamdandır;* varlık yaşamdır, ölümse olan bir şey olarak düşünülemezdir. İşte, ölüme en büyük ilgiyi gösterdiği durumda (Hegel'in durumu) karşıtlıklı (*oppositionnelle*) mantığın gittiği yön budur: Karşıtlığın feshedilişine, terimlerden birinin yükselişindeki ortaya çıkışına ve kendi has yeniden yoluna koyuluş sürecine doğru. Yaşam varlığın bu *yeniden yoluna koyuluşu*'dur, varlıktır: Sadece mutlak düşünce varlıktır, yalnızca o bitimsiz yaşamdır (ölüm-olmayan). Demek ki karşılıklı koyma (*ve*) ile bildirme ekine bağlı özdeşleşme (*dir*) arasında karşıtlık yoktur. Karşıtlık, varlığın yaşam olarak ya da yaşamın varlık olarak yeniden yoluna konması ya da özdeşleşmesi sürecidir.

---

7. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, cilt IV, *a.g.e.,* s. 549; *Wissenschaft der Logik*, cilt VI, *a.g.e.*, s. 549.

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

Heidegger, Nietzsche'nin biyolojizmini, Nietzsche'nin sözde biyolojizmi sorusunu yeniden sorduğunda ve bunu yaşamın biyolojik bir belirleniminden hareketle mi düşündüğünü (güç istenci, ebedî dönüş, vs.) anlamak istediğinde, *Güç İstenci* adı altında sınıflandırılmış fragmanlardan bir pasaja atıf yapar. Bu pasajda şöyle demektedir: < "Varlık" [tırnak içerisinde: *das "Sein"*), ona dair "*yaşamak*"tan [*als "leben"*: tırnak içerisinde ve italik] başka temsilimiz (*Vorstellung*) yoktur. Ölü bir şey o andan itibaren nasıl olup da "var" (*être*) olabilir? >[8] (*Nietzsche*, 582, 85-86).[9] Eğer "olmak" (*être*) kelimesinin "mecazi" etimolojisinde *yaşamak* anlamına gelen bir şey varsa, eğer olmak, *yaşamak* ile eşse, ölü-olmak düşünülemezdir. Ya da daha doğrusu düşülemezden ziyade, burada söylemek gerekir ki, Nietzscheci önermenin sonucu, harfine ve tırnak işaretlerine dek sıkı bir biçimde takip edilirse ölü-olmak temsil-edilemez, sunulamaz ve dile getirilemez olmalıdır. Temsil edilemezdir zira varlığa dair "yaşamak"dan başka bir temsilimiz (*Vorstellung*) yoktur; Nietzsche bunu açıkça söyler. Başka deyişle, yaşamak ya olmanın bir temsilinden başka bir şey değildir ama varlığı temsilden bağımsız olarak düşünmek henüz mümkündür; ya da öte yandan Nietzsche'nin düşüncesini izleyerek şunu diyebiliriz: Öyle ya da böyle, Hegel gibi özdeşleştirenler, örneğin İdenin yolculuğunun sonunda Varlık ve Yaşamı özdeşleştirenler temsilin içinde kalırlar. Oysa temsilin ötesine (*au-delà*) geçmek gereklidir (ya da mevcudiyetin ve sunu-

---

8. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, çev. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie » serisi, 1971, s. 403; *Nietzsche 1*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1961, s. 518; *Gesamtausgabe*, Brigitte Schillbach (haz.) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 6.1, s. 466. (Bundan böyle Heidegger'in Almanca metnine *Gesamtausgabe: GA* kısaltmasıyla bu iki referansı veriyor olacağız.)
9. Burada bahsi geçen Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, XII, çev. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, "Classiques de la Philosophie" serisi, 1948 içerisindeki 582. fragmandır; *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwetung aller Werte*, *Sämtliche Werke*, *Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (haz.), Berlin, Walter de Gruyter, 1980, 12: 2 [172], s. 153. (Bundan böyle *KSA* ifadesi Nietzsche'nin *Kritische Studienausgabe* içerisindeki bu eserini ifade ediyor olacak.) (Türkçesi Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2010, s. 378, – ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

şun da ötesine –ayakta dikilmek gibi– geçmek: *Vorstellen*). Önceden söylemem gerekirse bu semineri götürmeyi istediğim yer başka bir ötesi düşüncesidir, ötesi(nin) düşüncesidir; Nietzsche'nin ve Freud'un *Jenseits*'ının[10] ve özellikle de Blanchot'nun *ötesine adımı*dır.[11] Bana sizi ölüm meselesini yeniden-değerlendirmek için çağırıp ötesinden bahsedip duracaksam buna hiç de gerek olmadığını söyleyeceksiniz; bunun için epey geç ve yeni bir konu da değil. Ancak buradan sıyrılıp sıyrılamadığımızı ve ötesinin yeni bir soru olup olmadığını görebilmek için sanırım yeni bir adım atmayı denemeliyiz. Demek ki, bir yandan şunu diyene dek Nietzsche'nin düşüncesini takip etmeliyiz: Olmayı yaşamak olarak ve dolayısıyla ölü-olmayı düşünemeyenler temsilde kalırlar, temsil olarak varlıkta kalırlar. Örnek < ile >[12] o sıralar Nietzsche'nin karşı durmakta olduğu Hegel. Ya da öte yandan, varlık "yaşamak" temsilinin (ya da mecazi olanın) dışında düşünülemez: Bunu yapmaya çalışmak, varlığın bir temsilden ya da metafordan başka bir şey olmadığını unutmak demektir. Temsilin ötesinde düşünüyormuş gibi yapmak dilin unutuluşudur; dilin kökeninin ve hatta dilin kökenindeki yaşamın unutuluşu. Eğer dil ve mantık, canlının dili ve mantığıysa, orada ölüyü aramak ve düşünmek boşunadır. Buradan en az iki sonuç çıkarılabilir: Mantığın ve dilin, *logos*'un ötesinde düşünmeyi reddetmek; zira bunun hiçbir zaman bir anlamı ve imkânı olmamıştır. Ya da örneğin ölüyü dilin, mantığın ve mecazi olanın ötesinde düşünmek, ve böylelikle ölünün dile getirilebilirin ve bildirilebilirin sınırlarını aşan, taşan ve karşı gelen herkesin cinse özgü ismi hâline gelmesi. Nietzsche'nin tırnak işaretlerinde ısrar etmesi bundandır: "olmak" ve "yaşamak", bunlar onun andığı kelimelerdir; onun belirttiği önermelerdir. Ölü-olmak bizim düşünemeyeceğimiz bir şey zira bunu söyleyemiyoruz vb.

Bugünkü konuşmam bu problemi, Nietzsche'nin biyolojizmini ya da sözde biyolojizmini ve Heidegger'in yorumunu; Hegelci diyalektikle ve genel olarak felsefeyle bağını ele almak üzerine de-

---

10. *Jenseits des Lustprinzips* (*Haz İlkesinin Ötesinde*) – ç.n.
11. Bkz. Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.
12. Derrida burada < par > ifadesini kullanıyor. – (ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ğil. Bu meseleye sanırım daha sonra etraflıca değineceğiz.[13] Yaşamdan ölüme bu Hegelci özdeşleştirmeden, kendini yürürlükten kaldırmak amacıyla davranan bu son özdeşleştirmeden itibaren yapmak istediğim basitçe şuydu: Varlık yaşamdır ve burada yaşam iki kez imlenmiştir; bir kez ölüm olarak (ölüm süreci), bir kez ölümsüz, bitimsiz olarak. Burada altını çizmek istediğim, aynı mantığın yaşamın *ve* ölümün (burada *ve*, yani v, e, koymayı, yan yana ya da karşılıklı koymayı ifade eder) anlambilimsel kapılarını ve de içerisinde ölümün özü yaşamın diyalektik süreci olarak tanımladığı, kendini üreterek ve yeniden-üreterek yaşamda, yaşam olarak sakladığı (vb.) *yaşam ölümdür*'ü (*est*) birbirleriyle özdeşleştirebileceğiydi. Her ne kadar bir duraklamanın beyazı ya da ötesinin görünmez çizgisi de olsa, "yaşam ölüm" demekle *ne* yaşamı ölümle karşılıklı koyuyor *ne* de özdeşleştiriyorum (ne *ve* ne *dir*). Denebilir ki, öteki bir mantığa, yaşam ve ölümün karşılıklı bir mantığına doğru değil ama başka bir konuya doğru karşılıklı koymayı da, özdeşleştirmeyi de etkisizleştiriyorum. Bu konudan itibaren, diyebiliriz ki, *ve* (*et*) ve *dir*'in (*être*) tüm *izlencesi* (*programme*), "yaşam ölüm"ün sonuçlarından geriye kalan iki şey olarak varlığın mevcudiyeti ve konumsallığı kendini ele verecektir. Konumu (*position*) ve mevcudiyeti (*présence*) birer sonuç olarak nasıl düşünebiliriz? Bu elbette, başka bir sonuç düşüncesini varsaymayı gerektirecektir.

3) Bu beni üçüncü noktaya getiriyor. "Program" (izlence) kelimesini ifade etmiş ve altını çizmiştim: *ve* (*et*) ile *dir*'in (*être*) izlencesi.

Başlığımdaki, seminerin başlığındaki *ve*'nin, askıya alınışı oldukça ayrık bir müdahale oluşturuyor. Bu, bu yıl, oldukça geleneksel biçimde "Yaşam ve Ölüm" < başlığını > taşıyan agregasyon programından çok daha az şiddetli diyeceksiniz; önce yaşam, sonra da ölüm. İçinizden bazıları bunu biliyor; Birkaç seneden beri her sene, her seminerin başında, bu işte beni rahatsız eden durumu size izah etmek zorunda kalıyorum. Bu agregasyon programı hakkında aldığım stratejik kararı ve bir kez daha kurumla çatışmak pahasına başka yerlerde ve burada da, verili koşullar altın-

13. Bkz. aşağıda "Sekizinci Oturum" ve devamı.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

da müzakere etmemin nedenini izah etmek durumundayım. Daha önceden söylediklerimi durmadan tekrar ederek aynı meseleyi açmayacağım. Daha ziyade, agregasyon programının başlığını çözümleyerek, kendimi ona uydurmak yerine onu bu seminerin "yapısöküm" nesnesi hâline getirmek istiyorum.[14] Zaten bir seminere tesadüfen "program" ve "seminer" adları verilmez herhâlde. "Seminer" kelimesinin ve kavramının anlamını yaşam-mantıksal (*biologique*), sperme dair (*séminale* ya da *spermatique*) ve tohuma dair (*germinale*) mecazlara borçlu olduğunu söylemek gereksiz.

Programa, programın değerine gelince, bu biraz daha karışık ama bizi mecazi ve yüzeybilimsel bir coşkunluğa yeniden götürüyor. Burada kurum (*institution*) durağan bir dikme (*érection*) ve çoğalma (*reproduction*) imkânı olarak kendini, beklendiği gibi çoğunlukla organizmacı (*organiciste*) veya yaşambilimci (*biologiste*) mecazlara göre sunar. Örneğin izlence (*programme*) kavramı, modern biyologların günümüzde onu ifade ettiği şekilde canlının çoğalmasını tanımlayan şemalar için olduğu kadar, kurumsal bir örgütlenmenin çoğaltımını sağlayacak olan bir okul kuralları sistemi olarak da kullanılabilir. İşte bu, bu noktada göz ardı etmememiz gereken bir olgudur.

Yaşambilimsel ya da organizmacı mecazların (onları birbirine karıştırmıyorum, ikisi tam olarak aynı şey değil ama şimdilik bunun çok da önemi yok) hem onları savunanlar hem de saldıranlar cephesinde sıklıkla kurumları, özellikle de üniversite kurumunu tarif etmek için kullanılmasını nasıl açıklamalıyız? Aynı kavramın ya da figürün, örneğin izlence (*programme*) ya da çoğalmanın/yeniden-üretimin (*reproduction*) kendilerini yaşamın dilinden kurumların diline ve tersine bu denli kolay aktarmasını nasıl açıklayabiliriz?[15] Üstelik bu korumak isteyenlerde de, yıkmak isteyen-

14. Bu kısım tape-yazılarda "program" kelimesinin ilk geçtiği yerin ardından bir çizgiyle karalanmıştı. Ayrıca "bu yıl, … taşıyan agregasyon" ifadesinin de üzerini çizilmiş ve "geleneksel diyebileceğimiz sorular" ifadesiyle değiştirilmişti. "Agregasyon programı" ifadesinin ikinci belirişi değiştirilerek "geleneksel bir program" yapılmıştı.

15. Burada "programme" kelimesi için canlının yaşama dair izlencesiyle "parti programı", "üniversite programı" gibi manaları, "reproduction" kelimesi

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lerde de aynı. Birileri için izlence (*programme*) ve çoğalma (*reproduction*) zorunluluğu yaşamın, gelişmenin ve üretimin bir koşuluyken diğerleri için izlence ve çoğalma ölümün taşıyıcılarıdır. Ve günümüzde, bildiğiniz üzere, kurumlar siyaseti, kurumlara karşı mücadele argümanlarının ve gerekçelerinin temelini çoğalmanın/yeniden-üretimin (*reproduction*) bu anlamından almaktadır. Üniversite, programları, denetimleri ve zorlamaları yoluyla kendi organizasyonunu teminat altına alarak yeniden-üretmeyi hedefleyen bir sistemdir.[16] Bu sadece güçler sistemini korumaya değil, canlıyı ölümde katılaştırmaya da denktir. Önlenmesi gereken işte budur. Yeniden-üretimin ve izlencenin hem yaşamın hem ölümün koşulu olmalarını nasıl izah edeceğiz? Ya bu mecazilik tesadüf eseri mi? Yoksa diğer mecazi yapılardan biri mi?

Bu izlence meselesini ve bu tekil mecazi takası kendisi adına ve genel olarak açmak yerine, size izlence kavramının modern bir biyoloğun kitabında işlediği biçimini çözümlemeyi öneriyorum. François Jacob'un felsefi spekülasyonun eski programlarına boyun eğme ihtimali zayıf olan, *Canlının Mantığı* eserinden söz etmek istiyorum. Girişinin başlığı "İzlence"dir (*programme*) ve bildiğiniz üzere, eğer okuduysanız, bu eserde izlence kavramı kilit bir role sahiptir: Tüm meseleleri ve çatışmaları, genel olarak felsefenin, yaşam felsefesinin ve biyolojik düşüncenin o ana dek çözememiş olduğu problemleri çözer (örneğin erekçilik ya da teleoloji problemini). Buraya dek, Jacob, yaşambilimcinin, içerisinde gerici düşünceleri ve okültizmi (gizilciliği) barındıran erekçiliğe ya da teleolojiye, hatta metafiziğe dair tüm spekülasyonlara sarılmayı açıkça reddettiğini ve gerici erekçilik ve teleolojiden sıyrılmadan bilimsel eser verilemeyeceğini ileri sürdüğünü söyler. Buna karşın Jacob'a göre böyle bir kopuş asla olmamıştır ve olamazdı da: teleolojik veya erekçi içerimler itiraf edilmeksizin,

---

içinse biyolojideki çoğalma, üreme ile iktisat tarihindeki yeniden-üretim manalarını birlikte düşünmek gerekli. – (ç.n.)

16. "Organizasyonunu" derken Derrida muhtemelen "canlılığını" ve hatta "organlardan meydana gelen canlıya benzer yapısını" (organizmasını) da kastetmektedir. – (ç.n.)

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

utangaç bir biçimde yerli yerindedir. Gizli erekçilikle ilan edilmiş olan erekçilik-karşıtlığı arasındaki çelişki, her ikisine de başvurma zorunluluğu, biyoloğun bu *double bind* durumu çözümsüz kalmıştır.[17] Eh, zaten izlence (*programme*) kavramı, en azından bugün biyolojik söylemde tanımlanacağı biçimiyle, bu *double bind* içerisinde işlemeye başlayacak ve her şeyden önce de bu çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. Jacob'a göre canlının temel özelliği olan, "yaşayan dünyanın ilksel yürütücüsü" olan çoğalma/yeniden-üretim (*reproduction*) de, izlence üzerinden, yani yeni izlence kavramı üzerinden her bir organizmanın erekselliğini, organizmaların yazgı-dışılığını ve organizmalar tarihini birbirine bağlar. Böylelikle [diyor Jacob (s. 17)], "her bir organizma için bir amaç meydana getirir" ama öte yandan da "organizmaların amacı olmayan tarihine yön verir". Bunun formülü ise şöyledir: "Yaşambilimci, teleoloji karşısında sanki hayatından bir türlü çıkaramadığı ancak toplum önünde de birlikte görünmeyi istemediği bir kadının yanı başında gibidir. İzlence kavramı şimdi bu gizli münasebete yasal bir statü vermektedir."[18]

Öyleyse tüm problemlerin çözümünü verecek olan, biyolojik yöntemin çelişkisini ya da ikili varsayımını ona bir *statü* vererek yasal, yani bilimsel bir statüyle kurumsallaştıracak olan bu izlencenin değeri hakkında ne söylenebilir? Başka türlü olsa bilim dışı, mecazi, ideolojik, ya da hayalî sayılacak olan, bilim dışı olduğunu belirtmek için her türlü adlandırmanın yapılacağı, bilimsel kurumlarda geçerliliği olmayan bir söyleme yasal statü vermek ne anlama gelir?[19]

Jacob genetik izlenceden söz ederken, sanki üniversite kurumunun programından bahsediyormuş gibi yapalım ve nereye kadar işlediğini ve neden işlediğini görelim.

Girişteki ilk cümlelerinden itibaren (yani "İzlence" başlığı altında), Jacob bilime bir gecikmeyi, biyoloji biliminin fizik bilimi

---

17. *Double bind* tabiri "çifte açmaz" ya da "iki arada bir derede kalmak" olarak karşılanabilir. – (ç.n.)
18. François Jacob, *La logique du vivant*, s. 17.
19. Bu paragrafın kenarında şu kelime yer alıyor: "nikâhsız karı kocalık".

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

karşısındaki düzenli gecikmesini hatırlatır. Kendisine, elzem olup olmadığını, nesnenin yapısına dahi bağlı olup olmadığını, biyolojik denilen alandaki nesneye bağlantısını ve "yaşam" nesnesinin kuruluşuna dair bağını dahi sormadığı bu gecikmeyi bir taraftan fark etmekte ve onu yaşamın biliminin sonunda bir bilim olarak inşa edilmiş olacağı bir yerden ya da bir andan itibaren tanımlamaktadır. Biraz ileride söyleyeceği gibi, hâlen "birleştirilmiş bir bilim" olmasa da.[20] Bu gecikmeyi, o hâlde şöyle ifade eder: "Bilimsel yöntemin erdemleri doğal dünyada yerli yerine oturtulduktan sonra bile, canlı dünyasını inceleyenler, daha bilmem kaç kuşak boyunca varlıkların kökenini düşünecekti [...]."[21]

Alıntımı bir anlığına bir arasöz için bölüyorum: Jacob, her ne kadar felsefeden, en azından bugün modern biyologlara öğretilen felsefeden özgürleşmiş de olsa, kendisine yüklemiş olduğu felsefeden de ona yüklenecek olan tutkudan da daha fazla özgürleşmişti, zira sohbetlerinde Monod'dan daha mütevazıydı.[22] İşte bu nedenle Jacob genellikle canlıları ifade etmek için varlıklar, cansızları ifade etmek içinse şeyler diyordu. Bunu düzenli olarak yapıyordu; isterseniz bakabilirsiniz. Ve örneğin son sayfalarında şöyle yazıyordu: "Bu durum varlıkların oluşumuna olduğu kadar şeylerin oluşumuna da uygundur: Bir hücrenin, bir organizmanın ya da bir popülasyonun olduğu kadar bir molekülün, bir taşın ya da bir fırtınanın meydana gelişine de uygundur."[23] Yani hücre, organizma ve popülasyon varlıklar olacaktır; cansız olan molekül, taş ve fırtınaysa yalnızca şeyler. Canlılardan varlıklar, cansızlardansa şeyler üreten bu yazım kolaylığı ve gündelik dile verilen bu ayrıcalığın altında, burada teşhir etmek istemediğim devasa bir tortulaşma barınmaktadır. Bir bilim adamı söylemini büyük bir titizlikle tatbik et-

---

20. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 14.
21. *A.g.e.*, s. 9. (Türkçe çeviride "l'origine des êtres" ifadesi "türlerin kökeni" olarak karşılanmıştır. Ancak biz Derrida'nın bağlamına uygun olması açısından bunu "varlıkların kökeni" olarak düzelttik. Bkz. Jacob, *Canlının Mantığı*, s. 7, – ç.n.)
22. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne,* Paris, Seuil, « Points » serisi, 1970.
23. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 344-345.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tiği sırada, sanki bilgisiz bir filozoftan geliyormuş gibi ona suçüstü yapmayı istiyor gibi görünmek istemem. Ancak sanırım bu konuda bu türden bazı ipuçları ciddiye alındığında bilim adamında genelde açıklamaya cesaret edilemediği ölçüde bir bilimsel *ve* felsefi naiflik bulunabilir. Ve bilindiği gibi, bilim dışı (çoğu kez aynı şey olan gündelik dille ya da felsefi dille taşınmış) bilimsel meselelerin konumunu dahi kendi içlerinde zehirler. Bunun temel sebepleri vardır. Jacob bunu en sonunda, bilimselliğe doğru olan gecikme canlının incelemesinde, cansızın incelemesine göre daha düzenli olduğunda kabul eder. Alıntıma geri dönmeden önce bu özne/şey karşıtlığı üzerine iki söz daha edeyim. Biri temel nitelikte olan iki not: Hem felsefi hem de Hristiyan olan bir kültürün izlerini taşıyan gündelik bir dil tarafından yapıldığı şekliyle canlıları varlıklar olarak adlandırmak, varlığı yaşayan ve konuşan hâline getirir. İşte az önceki sohbetimizde olmak (*être*) ve yaşamak'ın (*vivre*) denkliğine, merkezindeki tüm sorunsallıkla yeniden bağlandık. Diğer not bir hikâyeye dayanıyor: Bazı beklenmedik eşcinsellik meseleleriyle sarsılmış birini tanımıştım (cinsiyetini belirsiz bırakacağım). Gündelik dilde şu ya da bu, o, onlar, bir adam ya da bir kadın diyeceğimiz yerde sürekli olarak bir varlık, varlıklar diyordu. Ve bir varlık ya da varlıklar dediğinde bunu o hafif büyülü salonların ya da pazar ayinlerinin yapmacıklığında değil, sadece sözünü ettiği *varlık*'ın cinsiyetini imlememek için yapıyordu. Bu hikâyeyi yalnızca, belki de olmanın ve yaşamanın denkliğinin üretildiği sürecin içerisindeki cinsel farktan ileri geliyor olduğunu (imlenmiş ya da silinmiş, imlenmiş, yani *cinsel karşıtlık* olarak silinmiş olarak) ileri sürmek ya da hatırlatmak için anlatıyorum.

Bu noktada, tekrar alıntıma geri dönüyorum:

> Bilimsel yöntemin erdemleri doğal dünyada yerli yerine oturtulduktan sonra bile, canlı dünyasını inceleyenler, daha bilmem kaç kuşak boyunca varlıkların kökenini inançlara, masallara, boş inanışlara dayandırdılar. Görece yalın bir deneme bile kendiliğinden türeyimin ve bir takım melezleri üretmenin olanaksızlığını kanıtlamaya yeter. Oysa insanoğlunun, hayvanların ve yerkürenin kökeniyle ilgili eski

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

söylencelerin kimi yanları, şu ya da bu biçimde XIX. yüzyıla dek direndi.[24]

Burada paragrafın sonuna geliniyor. Sonraki paragrafta "bugün" deniyor (kitabın tarihi 1971).[25] Bugün, der Jacob, bilimin kesinlik yoluna girilmiş olarak, biyoloji (daha doğrusu genetikbilim) kalıtımı şu şekilde tasvir etmektedir: "*bilgi* (*information*), *ileti*, ve *kod* açısından".[26] Size genetik mirası bu cümleden itibaren kavramayı önereceğim; sanki mirastan (Bourdieu'nün toplum-çözümlemesi dilinde mirasçılar dendiği gibi) söz ediyor: Bir kurum tarafından organize edildiği biçimiyle, ya da o düzenlemiyorsa da onun aracılığıyla bu yeniden-üretimden (*reproduction*) çıkarı olan güçlerce düzenlenen bir miras. Çoğalma/yeniden-üretim (*reproduction*) iki sistemin ortak kavramıdır: Yaşam ya da daha ziyade canlı, ve kurum. Birinden diğerine geçen zamanda mecazi kodun birliğini temin eden de bu ortak kavramdır. Bu mecazi kodun birliği bizim Jacob'un giriş metni olan "İzlenceler"i, Üniversite üzerineymiş gibi okumamızı sağlayan şeydir. Bu türden bir mecazi olasılığın neyi varsaydığını kendimize sormadan önce, diğerleri arasında da bir mecaz ya da daha temel bir mecazilik olup olmadığına bakacağız.

Demek ki, "bugün" kalıtım, *bilgi* (*information*), *ileti*, ve *kod* açısından" tasvir edilmekte. Bu üçü, göstergebilimsel ya da dilbilimsel iletilişimin söz dağarcığından ödünç alınmış gibi görünüyor. Her bir ileti, bir kodun gereklerine göre yayımlanır. Buysa takasa ve özdeşleşmeye izin verir. Genetik bir iletinin içeriği, taşıdığı bilgi, Jacob'un *talimatlar* dediği şeydir ve moleküler yapıları belirlerler. Bu içerik, kodun değişmez ve sıkı sıkıya belirlenmiş normları üzerinden öğretilen gösterilen (*signifié*) gibi olacaktır. Burada Jacob'a ne "talimat" (*instruction*) kelimesini (bundan yeniden-üretimin koşullarını teminat altına adına genel müfettişlerin verdiği talimatlar kadar okullarda verilen talimatlar da anlaşılabilir) ne de "öğretim" (*enseignement*) kelimesini dayatıyorum. Örneğin şöyle diyor: "Ku-

24. *A.g.e.*, s. 9.
25. Esasında kitabın telif hakkının tescil tarihi 1970 olarak verilmiş.
26. Jacob, *La logique du vivant*, s. 9. (İtalikler Jacques Derrida'ya ait.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://fantey.org

şaktan kuşağa aktarılan şey, moleküllerin yapısını belirleyen 'talimatlar'dır."[27] Yine başka bir bölümde "Demek ki izlencenin katılığı işlemlere göre değişmektedir. Kimi işlemler harfi harfine uygulanmaktadır. Kimileriyse yetenek ya da gizil güçlere göre değişmektedir. Ancak şöyle ya da böyle, esneklik derecesini ve olası değişikliklerin sınırını da izlencenin kendisi belirlemektedir." der.[28] Burada tüm bu kurumsal izlencelerin (*programmes*) işleyişini tasvir eden ifadelerin, özellikle de okulla ilgili olanların ve elbette bu iki sınavın aktarımını, tek bir kelimeyi dahi değiştirmeksizin yapma kolaylığında ısrar etmek gereksizdir. Bu kolaylığa şaşırmamalıyız. Modern biyoloğun içerisinde konuştuğu kodun en başta dile, dilbilimden göstergebilime, hatta gramatiğe (bu konuyu birazdan açacağım) ait olduğunu ve kendisinin de ya genel olarak kurumun vilayetinden ya da özel olarak okuldan geldiğini düşündüğümüzde, bu durum rastlantısal değildir. Hatta ve hatta bu iki kodun yani genetik ve okula dair kodun sorgulanması gereken ortak bir kökeni ya da aidiyeti olduğu düşünüldüğünde… "Öğretim" kelimesine gelelim: Bu edinilmiş özelliklerin katılımına dair eski bir meseledir. Jacob, "öğretim" kelimesinin kendisinin, kalıtımın aktarıldığı işlemi ifade etmek için elverişsiz olduğunu düşünmemektedir. Bu kelimenin tehlikeli tarafı, basitçe söylersek, kalıtımın öğretiminin okullarda, konuşulan dil üzerinden, beynin belleği üzerinden vs. tam olarak bize verdiği şeyle aynı olduğunu düşündürmesidir. Şimdi, Jacob için ilkenin ve bu mecazi olasılıkların izahının ne olduğunu göreceğiz. "Kalıtım öğretiyor." ifadesini okuduğumuz paragrafta aslında tam olarak ne diyor? Öncelikle bir organizmanın olmuş olanla olacak olan arasındaki geçiş olduğunun altını çiziyor. Bir organizma kendini şimdiki zamanda düşünmez, ya da o bir şimdinin üretimi değildir. O öncelikle, "yeniden-üretim sonucu" diyeceğim şeydir. Yani üretimle değil, yeniden-üretimle başlar. "Çoğalma/yeniden-üretim [diyor Jacob] organizmanın hem kökenini hem de ereğini, nedenini ve sonucunu meydana getirir." Oysa bu, biyolojinin ve genetiğin erekçilik ile mekanizm, zorunluluk ve

27. Jacob, *La logique du vivant,* s. 10.
28. *A.g.e.,* s. 18. (Türkçesinde s. 16.)

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

rastlantı, değişmezlik ve dönüşüm arasında gidip gelen klasik sorunsalındaki çoğalmayı/yeniden-üretimi düşünmeye yarar. Jacob, karşıtlıkları silme gücünü tam olarak "izlence" (*programme*) kavramına vermektedir: Örneğin bu klasik sorunsalı meydana getiren çelişkiler; bu klasik sorunsalın felsefesi ya da metafiziği. "İzlence kavramını kalıtıma uyguladığınız zaman [diyor Jacob] biyolojinin bir dizi karşıtlıkla özetlediği kimi çelişkiler ortadan kalkar: erekçilik ve mekanizm, zorunluluk ve olumsallık, durağanlık ve çeşitleme."[29]

Jacob bu izlence kavramını nasıl kavramakta ya da inşa etmektedir? Burada *kaydetme*ye (*inscription*), yani çiziye dair (*graphique*) yapılmış olan göndermeyi sürdürmüyor: ne fonetik yazı ne de fonetik olmayan yazı anlamında. Bu konuya birazdan başka bir biçimde tekrar döneceğiz. İzlence kavramını, genetik alanında işlediği biçimde inşa etmek ya da çözümlemek için Jacob, iki *mefhum* adını verdiği iki temel yüklem seçer: bellek ve tasarı.[30] Ve bu, her biri kendi içerisinde birbirini paylaşan ve eklemleyen iki mefhumun içerisinde benzeşimi ve farkı aynı anda tanımlar. Bir tarafta mecazı (mesela tasarı ve belleğe dair) meşrulaştırır, diğer taraftaysa karışıklığı kışkırtır. Ancak anlaşılacağı gibi, modern genetik bilimi tarafından bir defa işlenen izlence kavramı, aynı anda hem izlenceden (bellek ve tasarı) söz etmeye izin verecek hem de karışıklığı yasaklayacaktır. Önce şu bölümü okuyalım: "İzlence düşününde sezginin canlı varlıklarda gördüğü iki kavram kaynaşmıştır: bellek ve tasarı."[31] Burada Jacob'un *sezgi* (*intuition*) dediği, bellek ve tasarıyı birleştirecek olan şey konusunda onunla kavga etmeyelim. Jacob, buna sezgi demekte haklı olduğu kadar (üstü kapalı olarak da kafası karışıktır), burada iki türden bellek ve iki türden tasarı arasında bir karışıklığın kökeninin de ortaya çıkmakta olduğunu anlamaktadır. Şöyle yazar:

> Bellek derken, kalıtımın çocukta bıraktığı ana-baba anısını anlatmak istiyoruz. Tasarıyla da, bir canlı varlığın oluşumu-

29. *A.g.e.*, s. 10. (Türkçesinde s. 8, çeviriyi biraz düzenledim – ç.n.).
30. Tape-yazılarda "bellek"ve "tasarı" kelimeleri daire içine alınmıştır.
31. *A.g.e.*, s. 10. (Türkçesinde s. 8.)

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

> nu en ince ayrıntısına varana dek çekip çeviren tasarımı. Bu iki terim çevresinde nice amansız tartışma yapılmıştır. İlkin kazanılmış niteliklerin kalıtımı konusunda. *Yaşanan ortamın kalıtımı öğrettiği*; bunun biri genetik, öbürü sinirsel iki tür bellek arasında ortaya çıkan, *sezgisel olarak* doğal görünen bir karışıklık olduğu söylenmiştir.[32]

Daha ileri gitmeden önce, Jacob'un gözünde karışıklığın "kalıtımı öğrettiği" deyiminde değil, öğretimin daha sonra elde edeceğimiz kavramında olduğunu belirteyim. O andan itibaren ayırt edilmesi gereken iki bellek; genetik ve sinirsel (beyinsel) bellek böylelikle karışmaktadır. Belleklerden her biri, kopuş ile birlikte bir belirme düzeyine karşılık gelir. Her iki bellekte de bir geçmişin "saklaması" (*conservation*, bu Jacob'un ifadesidir) ve aktarma vardır. Ancak canlının belirmesiyle ilk olarak kalıtımın genetik belleği oluşur. Bu mutlak biçimde katı bir bellektir. Oysa ki, daha sonra canlının içerisinde çok daha bükülgen olan (düşünce ve dille) bir diğer belleğin, "beynin" belleğinin belirişinde der Jacob, başka bir kopuş, genetik bellek ona karşı durduğu sırada kazanımları, kazanılmış nitelikleri aktarabilir. İki sistem arasında bazı "benzeşimler" (*analogies*) olduğundan (bu da Jacob'un ifadesidir), genetik bellek ile sinirsel bellek (beyin, düşünce, dil) arasında sezgisel bir benzeşim olmasının (ve dolayısıyla tüm kurumsal-genetik mecazın) bir haklılık payı vardır. Ancak bu noktadan itibaren haklarını yitirerek özdeşlikteki dönüşümü ve aralarında iki belleği ve onlar da kendi aralarında iki sistemi özümserler. Oysa izlence kavramı ve kalıtımın öğretimine dair olanı dahi iki sistemin alanının tamamını benzeşime bağlı olarak kaplayabilir ve klasik çelişkileri çözebilir. Basitçe söylersek, izlencenin içerisinde, genel izlencesellikte, iki tür süreksiz izlence (program) vardır: katı olan ile bükülgen olan. Demek ki bir katı öğretim vardır, bir de bükülgen öğretim; bir değişmezler aktarımı ve bir de değişkenden değişkenlere aktarım. İki tür ekol diyebiliriz, iki öğretim ve programlama sistemi. Bunlar birer sistemdir zira spesifik kapalılıkları ve kendilerine has mantık-

32. *A.g.e.* (İtalikler Jacques Derrida'ya ait.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ları, kendi iç süreklilikleri, düzenlemeleri ya da kendi içsel normativiteleri vardır. Bükülgen ya da liberal olanın, diğerinin olmadığı kadar dışarıda işi vardır. Dışarıyla olan ilişki daha karmaşıktır; ve şimdi tam olarak bunun üzerinde durmam gerekli. Görünüşte, pedagojik kurumla karşılaştırmayı daha doğal hâle getirecek olan bükülgen sistem (beyin, düşünce, dil) kendi dışarısıyla ilişkiye sahiptir ve bunun etkilerini elde eder. Gözeneklidir; tarihin ve ekonomi-politik alanın tesirlerine karşı geçirgendir. Oysa diğer izlence, yani genetik olan tümüyle kapalı olacaktır. Ezberci bir skolastik gibi içsel reçeteyi tekrar edip durur. Jacob'un bize düşünmemiz için verdiği ilk şey budur. Şöyle yazar (hatırlatmak için okuyorum):

> Evrimdeki iki büyük kopukluk, ilkin canlı varlığın ortaya çıkışı, daha sonra da düşünce ve dilin belirişi birer belleme düzeneğinin, kalıtımın ve beynin belleme düzeneğinin ortaya çıkışını simgeler. İki sistem arasında bir takım benzeşimler vardır. Her şeyden önce, ikisi de yaşanmış deneyimi saklamak ve sonraki kuşaklara aktarabilmek için seçilmişlerdir. Ayrıca, bellenen bilgi ancak her yeni kuşakta yeniden üretilirse sürüp gidebilir. Ama burada gerek doğal yapıları, gerek işlemlerinin mantığı değişik iki ayrı sistem vardır. Sinirsel bellek, düzeneklerinin esnekliğiyle, her şeyden önce edinilmiş niteliklerin aktarılmasına izin verir. Kalıtım belleğiyse, katılığıyla buna karşı çıkar. Gerçekten de genetik izlence, özellikle değişmez öğelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Yapısı dolayısıyla kalıtımın iletisi dışardan gelecek hiçbir müdahaleye izin vermez.[33]

Daha ileri gitmeden önce iki saptama ve iki soru:

1) Söz konusu olan benzeşimde, Jacob çıkarımlarında ve isminin seçiminde dahi kendisine nereye doğru yöneldiğini sormaz. Onu iki sistemin benzerliği olarak tanımlar (her iki durumda da "geçmiş bir deneyimin" biriktirilmesi ve aktarım). Ancak daha ileri gidebilmek için Jacob'un metnini bu kelimenin, yani "benzeşim"in zorunluluğunda ve izlenceselliğinde çözümlemek gerek-

33. Jacob, *La logique du vivant*, s. 11. (Türkçesinde s. 9. Not: çeviride bazı düzenlemeler yaptım – ç.n.)

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

lidir. Bir kere, buradaki benzeşim iki sistem ve iki mantık arasındadır. Bu değişkenleri olan birden fazla terim arasında bir orantısallıklar ilişkisi sistemidir. Aynı şekilde bellek (izlencenin diğer yüzü olan tasarıyı birazdan ele alacağız) ve sinirsel hafıza (beyinsel, düşünce ve geleneksel manada dil) bir bilgiyi biriktirir ve aktarır. Aynı şekilde genetik bellek de bir bilgiyi biriktirir ve aktarır. Yunanlılar bu ilişkiyi, bu ilişkilerin ilişkisini (dört terim arasında) bir *logos* ve bir *analogia* olarak adlandırıyordu. Burada iki ilişki arasındaki, iki *logoi* arasındaki *analogia,* dili ya da gündelik manasıyla *logos*'u taşıyan bir bellek (sinirsel ya da beyinsel bellek ikinci belirmeye tekabül eder) ile diğer tarafta gündelik manada dilsiz bir bellek (genetik bellek) arasındaki ilişkidir. Genetikçinin *logos*'undaki (onu meta-dilinde ya da öyleymiş gibi) benzeşim, has manasında denen bir logos ile bir a-logos arasındadır. Ancak bu genel benzeşim ancak *a-logos*'un geniş anlamda aynı zamanda bir *logos* olduğunun, bilimsel denen bir bilgiden (*savoir*) itibaren bilindiği andan (bugün) itibaren mümkün olur. Burada bilimsel bilgiden itibaren, genetik belleğin kodla, iletiyle ve iletilerin olası çevirileriyle çalışan bir dil *gibi* işlemesi söz konusudur. Ve ayrıca bu bellek benzeşimlerle, yani ilişkilerin, daha da açık olarak söylersek dört adet köklü öğenin bağlantıya geçmesiyle de işler. Çoğalma/yeniden-üretim bir kopya değildir, der Jacob. Bu bir öğrenci kopyası değildir fakat kopya da artık bir kopya değildir. Bu, katı bir biçimde ölçülenmiş bir kodun içerisindeki bir varyasyondur. Jacob şöyle der:

> Kalıtım bugün bilgi, ileti, kod açısından yazılıyor. Bir canlı varlığın çoğalması onu oluşturan moleküllerin çoğalmasıyla özdeş oldu. Her kimyasal türün kendi benzerlerini üretebilme yeteneğinden ötürü değil, iri moleküllerin yapısının, en ince ayrıntısına varana dek, ilk genetik mirastaki dört asal kimyasal kökte bulunmasından dolayı. Kuşaktan kuşağa aktarılan şey, moleküllerin yapısını belirleyen "talimatlar"dır [parantez içerisinde]. Bunlar ilerde yaratılacak canlı varlığın mimari planlarıdır [gördüğünüz gibi burada kurumsal mecaz, ayaktaki bir kurucu varlığın, en dikili (*érigé*) durumunda yapıyı oluşturmasına dek harfi harfine işlemektedir]. Onlar aynı zamanda söz konusu planları uy-

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

> gulamaya koyma ve sistemin çeşitli etkinliklerini eşgüdüm altında toplama araçlarıdır. Her yumurta, ana-babasından aldığı kromozomlarda, bütün geleceğini, gelişmesinin evrelerini, bu gelişmenin sonunda ortaya çıkacak varlığın biçim ve niteliklerini taşımaktadır. Böylece canlı varlık, kalıtımın *önceden belirlediği bir izlencenin* [altını ben çiziyorum] gerçekleşmesi olmaktadır. Demek ki bir Psyché'nin yöneliminin yerini, verilmiş bir iletinin çevirisi almıştır. Canlı varlık tabii ki belli bir tasarının gerçekleştirilmesini simgelemektedir ama bu tasarıyı herhangi bir zekâ önceden tasarlamamıştır. O belli bir amaca yönelmiştir ama bu amacı herhangi bir istenç seçmemiştir. Bu amaç, bir sonraki kuşak için özdeş bir izlence (program) hazırlamaktır: Türünü çoğaltmak.[34]

İlk soru ya da sorular dizisi: Göstergebilimsel kodlarından itibaren belirlenen bir *logos*'un, bir iletinin ve bir kodun ne olduğuna dair bu benzeşim bir defa sorgusuz sualsiz kabul edildikten sonra, kendimize burada özneyi kaybettirmenin yeterli olup olmadığını sorabiliriz. Buna Jacob "bir Psyché'nin yönelimi" diyor. Bu formül, tüm ileti, çeviri, tasarım ve hedef değerlerinin *logos* sisteminden, geleneksel logos-merkezcilikten ithal etmekte olduğu her şeyden kurtulmak için tüm geleneksel dinbilimsel takdiriilahileri alaya alır. Benzeşim, *logos*'a dairdir ve daima *logos*'a kadar yükselir. Bu biraz basit ve doğrudan yolda ilerlemek yerine, kendime her şeyden önce genetik izlenceyi (programı) tasvir etmekte olan Jacob'un, tam olarak "sinirsel" izlencenin (dile ya da düşünceye dair, dolayısıyla bizim için eğitim kurumlarına dair) karşısına koyduğu anda söyleminin işleyişinin, dilinin ve *topos*'unun sonuçlarının ya da çıkarımlarının neler olduğunu sormak istiyorum. Bu tam olarak genetik izlenceyi kurumsal izlenceyle karşı karşıya getirdiği an; yani işleyişinin, dilinin ve *topos*'unun günümüzün psikanaliz, dilbilim ve belirli bir tür Marksizm tarafından imlenmiş olan belirli bir moderniteninkiyle aynı olduğu andır. Bu anda ku-

34. *A.g.e.*, s. 9-10. (Türkçesinde s. 7-8. Not: çeviride bazı düzenlemeler yaptım – ç.n.)

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

rumsal izlencelerin işleyişi betimlenir; özellikle de okul izlencesi. Yani, tamamlanmış fakat konuları nedenler yerine sonuçlar olan, tasarımı yapısal olarak oturmamış, bilinçsiz ve iyi düşünülmemiş bir izlence; ama aslında çok daha tercih edilir olan, yönlendirilmiş, belirlenmiş hedeflere boyun eğen, üretim ve yeniden-üretim ilişkilerine uygun, içerisinde her bir kuvvetin, onun yeniden-üretimini ve bu yeniden-üretimin kiplerini (vb.) ağır bastırmak için çalıştığı hırçın bir izlencedir bu. Her ne kadar bu koşullarda iki sistem (genetik olan ve kurumsal olan, yani kurumsal biçime yer açan "sinirsel" sistem) arasındaki bu fark, niceliksel olarak büyük olsa da artık kesin değildir. Artık aynı ekonominin kesin bir biçimde süreksiz olan türleri değil, iki ara istasyonu söz konusudur. Bu durum ayrıca, iki analog sistemi ayırt etmek için Jacob tarafından kullanılan ölçütlerin ekonomik oluşunu da açıklar. Yani niteliksel demek istiyorum: katılık ya da bükülgenlik farkı: "Sinirsel bellek, düzeneklerinin esnekliğiyle, her şeyden önce edinilmiş niteliklerin aktarılmasına izin verir. Kalıtım belleğiyse, katılığıyla buna karşı çıkar."[35]

Öyleyse eğer benzeşimin içerisinde, iki sistemi karşı karşıya getirmek için gereken katı ölçütler eksikse, benzeşim basitçe farklılar arasında bir benzeşim bile olmaktan çıkar ve türdeşlik içerisinde bir benzerlik olur. Aynı şekilde, günümüzde genetik izlenceyle aynı terimlerle kurumsal belleği ve kurumsal izlenceyi de, ara istasyonlardaki, dolayımlardaki, imkânlılaşmalardaki (vb.) tüm derece farklarıyla tasvir edebiliriz. Burada, sınırın kaldırılmasında kendi adıma ancak bir ilerleme görürdüm. Bu sınır çoğu kez hümanist ya da spiritüalist ideolojilere, ya da genelde en gerici olan metafiziklere hizmet etti. Eğer, benzeşimdeki *logos* sorusu eleştirel bir biçimde aydınlatılsaydı burada ancak bir ilerleme görürdüm: Yalnızca gizil bir metafiziği yasallaştırarak, gelenekte *logos* ve benzeşimin değerine ilişmiş olan her şeyin güç kullanarak geri gelememesi adına. Bunu biraz cebirsel bir yaklaşımla önceden söylemek gerekirse, sınırların ya da karşıtlıkların (örneğin bir yanda saf bir genetiğin, diğer yandaysa beyinsel olanın

35. Jacob, *La logique du vivant*, s. 11. (Türkçesinde s. 9.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ayakta durmaktan *zoon logon ekhon*'a (*logos*'a muktedir hayvan) ve sonrasına dek büyük beliriş hareketinin öğretileceği iki tür izlence) üzerinden atlamamızı sağlayan bir sınırsızlaştırmanın savunucusu olurdum. Bu karşıtlığın üzerinden atlamak homojen olana değil, bir tür heterojenliğe ya da farksallığa (*différentialité*) yer açmamız anlamına gelecektir. Zira başta önerdiğim gibi, karşıtlığın işleyişi daima farksallığı silme etkisine sahiptir. Beni ötesi ve öte-adım başlığında ilgilendiren işte bu karşıtlığa ve farka karşı durmayan sınırdır.

Bu meselesinin birazdan, yine benzeşimin *logos*u bağlamında tekrar alevlendiğini göreceğiz.

İkinci saptamamı birincisine eklemleyeceğim. Bellek hakkındaki bir açıklama esnasında Jacob, sizin de hatırlayacağınız gibi, iki sistemi ya da izlenceyi daima dışarısına olan ilişki bakımından ayırt ediyordu. Burada ilk ayrım ölçütünden farklı olarak (katılık/bükülgenlik) daha katı bir niteliksel belirlenime sahip olduğumuz izlenimine sahip olabiliriz. Aslında der Jacob, "yapısı dolayısıyla, katılımın iletisi dışarıdan gelecek en ufak bir müdahaleye dahi izin vermez". Bu formül biraz ileride tekrarlanır: "Genetik kodun doğası bu izlencenin gerçekleştirdiği eylemin ya da yaşanan ortamın etkisiyle kararlı biçimde değişmesine izin vermez. Söz konusu yapı, dile gelişinin yarattığı ürünlerin iletiyi etkilemesini engeller. İzlence [örtülü olarak genetik], yaşanan deneyimlerden ders almaz." Buradan sinirsel (kurumsal) izlencenin dışarısıyla ilişkide olduğunu, deneyimden ders aldığını, kendisini dönüştürmesine izin verdiğini, genetik izlenceninse sağır ve kapalı, tümüyle içsel (*endogène*), değişime geçit vermeyen bir sistem meydana getirdiğini çıkarmamız gerekir. Jacob buna oldukça şüpheli bir ad verir: "kararlı". Böylesi bir karşıtlık aslında önceki kadar kırılgandır. Jacob, genetik ileti dışarıda en ufak bir müdahaleye dahi izin vermez dediğinde, vakit kaybetmeden formülünün manasını da açıklamalıdır. Elbette dışarıdan gelen müdahaleler vardır: Sadece dışarıdan, izlenceyi dönüştürmeye gelen neden ile izlencenin içerisinde ya da üzerinde olan etki arasında bir benzerlik ilişkisi, bilinçli (*conscient*e) ya da bilen (*sciente*) bir bağıntı (ko-

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

relasyon) yoktur. Jacob'un olumsallık dediği bu heterojenlik ve bu bilim-dışı ya da bilinç-dışı ilişkidir. Tüm paragrafı okumalıyım. (C'yi okuyun. (Jacob, s. 11))[36]

> Gerçekten de genetik izlence, özellikle değişmez öğelerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Yapısı dolayısıyla kalıtımın iletisi dışarıdan gelecek en ufak bir müdahaleye dahi izin vermez. Canlı varlıkların ve varlık topluluklarının değişiminde etkili olan kimyasal ya da mekanik bütün fenomenler, yaratacakları etkilerden habersiz olarak ortaya çıkarlar. Canlı varlığın çevreye uyum konusundaki gereksinimleriyle hiçbir bağlantıları olmaksızın kendilerini gösterirler. Bir mutasyon sırasında bir kimyasal kökü değiştiren, bir kromozomu parçalayan, bir nükleik asit dizisini tersine çeviren "nedenler" vardır. Ama hiçbir durumda mutasyonun nedeniyle sonucu arasında bağıntı olamaz. Ve bu olumsallık yalnız mutasyonlarla sınırlı kalmaz. Bir bireyin genetik mirasını oluşturan bütün aşamaları, kromozom bölünmesini, bölünen kromozomların yeniden-kombinasyonlarını, döllenmeyi gerçekleştiren eşeylik hücrelerinin (gametlerin) seçimini ve hatta daha geniş bir ölçekte cinsel eşin seçimini bile etkiler. Bu fenomenlerin hiçbirinde herhangi bir olguyla sonucu arasında en küçük bir bağ yoktur. Her birey için, hepsi de olumsal, bir dizi olayın sonucudur asal izlence. Genetik kodun doğası bu izlencenin gerçekleştirdiği eylemin ya da yaşanan ortamın etkisiyle kasıtlı biçimde değişmesine (*changement délibéré*) izin vermez. Söz konusu yapı, dile gelişinin yarattığı ürünlerin iletiyi etkilemesini engeller. İzlence, yaşanan deneyimlerden ders almaz.[37]

Belirtildiği üzere, genetik izlencenin sinirsel (beyin-kurumsal) izlencenin karşısına uygun bir biçimde geçebilmesi için, onun hak-

---

36. François Jacob'un tape-yazıların içerisine iliştirilmiş metninde kenarda bir "C" harfi bulunur. "Olumsallık" (*contingence*) ve "olumsal" (*contingent*) kelimelerinin altı çizilmiştir.

37. Jacob, *La logique du vivant*, s. 11 .(Türkçesinde s. 9. Not: çeviride bazı düzenlemeler yaptım – ç.n.)

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

kında aynı şeyin söylenemeyeceğinden emin olmak gerekir. Oysa bu söylenemez mi?

Eğer bu, hızlı gitmek adına şimdilik modernite diyeceğim şeyin içerisinde, belli sayıdaki kuramsal kopuşların genel bir kazanımıysa, yani "beyin-kurumsal" dediğimiz izlencelerin düzenindeki nedensellikse (ruhsal, toplumsal, kültürel, kurumsal, ekonomi-politik vb.), bu nedensellik kendi yasalarında Jacob'un genetik izlencelerine atfetmek istiyor gibi göründüğüyle tamı tamına aynı stile sahiptir. Yani burada Jacob'un "Organizmaların ve popülasyonların varyasyonuna katkıda bulunan tüm olaylar, sonuçlarının farkında olmadan kendilerini üretirler." cümlesini "kurumsal" izlencelere uyguluyorum. Aynı şekilde, nedenlerin ve sonuçların heterojenliği, izlence değişimlerinin kararlı olmayan karakteri, yani tek kelimeyle nedenselliğin bilinçdışı sonuçlarının etkisiyle sistemin içerisinin öznelerini yerleştiren herkes; dışarıdan gelen edimle sistemin içsel dönüşümleri arasında olumsallık etkileri üreten herkes, genetik olmayan bir izlenceyi olduğu kadar genetik bir izlenceyi de niteler. Sistemin ve genetik izlencelerin dışarısında, izlencenin değişiminin kararlı olduğunu, esasen kararlı olduğunu Jacob nereden çıkartıyor? Bunu anlamdan, bilinçten, özgürlükten, içerisiyle dışarısı arasındaki sınırın bilgisinden, nesnellikten ve nesnellik-dışından vs. itibaren üstün ya da sembolik izlenceleri belirleyen (hepsinin üzerinde olan insanlık da dâhil) ideolojik-metafizik bir karşıtlıktan almıyorsa nereden alıyor? Görünürdeki bu paradoks, Jacob'un olumsallığı en büyük içsel katılığın en zorlayıcı çoğalmanın/yeniden-üretimin zorunluluğu tarafına yerleştirdiği bir çaprazlama (*chiasme*)'dır.[38] Bu sırada diğer hatta özgürlük ve özgürleşme/kararlılaşma geçerlik olduğu sırada, olumsallığın etkisi (yani olumsallık) sınırlandırılmış olacaktır. Eğer bu, günümüzde yapısal denilen bilimin bir kazanımıysa, bu durum dile, sembolik olana, beyinsel belleğe vb. bağladığımız sistemlerin de bir içsel işleyişin olduğunun olumlanmasına dair bir imkândır. Kendi içsel düzenlemesi olan bu sistemlerin işleyişi, ka-

38. Türkçesi çaprazlama ya da kiyasma. Hem mantık ve dilbilimde hem de genetikbilimde kullanılan bir terimdir. – (ç.n.)

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

rarlılaşmadan ve bilinçten sıyrılır ve dışarıdan gelmiş olan etkileri yorumlanması, çevrilmesi, kodun içerisinde özümsenmesi gereken birer olumsallık olarak, heterojen kuvvetler olarak algılatır. Bu durum, kuvvetleri içeride zapt etmeye çalışırken ya da her türden biçimi alabilecek olan fakat daima dışarının şiddetli bir müdahalesine işaret eden ve genel bir yeniden yapılanmaya mecbur bırakan "mutasyonların" oluştuğu noktada bunu başaramadığında meydana gelir. Burada da, siz de görüyorsunuz ki, iki izlence arasındaki karşıtlık katı olamaz. Bu bana tekrara düşmek pahasına, genel olarak izlence kavramı ve benzeşim değerinin içerisinde gibi geliyor. Bunları logos-merkezci bir erekbilim ve hümanist bir anlambilim tarafından, yaşam felsefesi diyeceğim şey tarafından imlenmiş olarak bırakıyoruz. Bugünü tamamlamak için bu konu üzerine birkaç söz söylemek istiyorum.

"Yaşam felsefesi" ifadesini burada bir alıntı olarak kullanıyorum. Bunlar Canguilhem'in 1968 yılında *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* dergisinde yayımlanmış olan "Kavram ve Yaşam" başlıklı bir makalesindeki son kelimelerdir. Bu makaleyi okumanızı tavsiye ederim. Tabii, daha önceki bir eseri olan *Yaşam Bilgisi* (*La connaissance de la vie*) de dâhil tüm diğer eserlerini de...[39] Bunları okumanın size agregasyon açısından çok faydası olacak. Yaşam felsefesi, Canguilhem'in makalesindeki son sözler demek ki. Bu, kötü anlamda kullanılmış bir ifade değildir; hatta her ne kadar makale, çağdaş biyolojinin hâlen derin bir biçimde Aristotelesçi ve Hegelci olduğunu kanıtlamaya dönük biçimde ilerlemekteyse de, edilgen bir biçimde söylenmiş değildir, tam tersine. Size önce makalenin son satırlarını aktarayım:

> Öyleyse bilme, en büyük nicelikteki ve çeşitlilikteki bilgiye (*information*) dair kaygılı bir araştırmadır. Bunun sonucu olarak, eğer *a priori* şeylerin içerisinde ve kavram da yaşamın içerisindeyse bilmenin öznesi olmak, yalnızca bulunan

39. Bu eser henüz Türkçeye çevrilmemiştir ancak bir diğer önemli eseri *Le normal et le pathologique* (1966), 2019 yılında Monokl Yayınları tarafından yayımlanmıştır: Bkz. Georges Canguilhem, *Normal ve Patolojik*, çev Perge Akgün, İstanbul: Monokl, 2019. – (ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

> anlamdan hoşnutsuz olmak demektir. Öyleyse öznellik, sadece hoşnutsuzluktur. Fakat belki de yaşamın kendisi buradadır. Çağdaş biyoloji belirli bir biçimde okunduğunda, bir bakıma bir yaşam felsefesidir.[40]

Canguilhem'i okumanızı, agregasyonun retoriğine dair modelleri görmeniz ve tabii Fransız ekolünden gelen tüm bilgi kuramcılarında olduğu gibi, burada Fransız eğitimindeki agregasyon etkilerini takip edebilmeniz için tavsiye ediyorum. Ve bu alıntının tüm bağlamı üzerinden "yaşam felsefesi"ni "yaşam okulu" olarak, çağdaş biyolojiyi bir yaşam okulu olarak anlamak için bu açıklamayı yapmak yeterli olacaktır.

Ancak burada beni en çok ilgilendiren, Canguilhem'i bu sonuca götüren yoldaki belli bir cümledir. Bu cümle, çok iyi belirlenmiş bir noktada Jacob'un akıl ürütmesiyle ve hatta Jacob'un Claude Bernard'a bir yaptığı bir göndermeyle kesişiyor. Jacob'un Claude Bernard'a göndermesi, izlencenin bellek ile birlikte diğer hattında olan "tasarı" (*projet*) üzerine. Burada mesele izlencenin psişik öznel bir yönelim olmaksızın önceden-oluşturulmuş bir tasarım ve bir plan olarak hareket ettiğini ve izlence (*programme*) kavramının plansız bir mekanizm ile öte yanda daima dinbilimsel bir takım ilahi takdirlere ya da bir yönelimsel bilince vs. atfedilen bir ereklilik arasındaki bu klasik çelişkiyi çözümlediğini göstermektir. Jacob, Bernard'ın *Leçons sur les phénomènes de la vie* (1878) eserinden uzunca bir bölümü alıntılar (eserde s. 50-51, Jacob'da s. 12). Burada Bernard bir "plan"dan ve "önceden sabitlenmiş bir desen"den söz etmekte ve sözlerini şöyle bitirmektedir:

> Tek başına ele alındığında her varlıkta ve her organda önceden-oluşturulmuş gibi bir desen var. Tutuma dair her olay doğanın genel kuvvetlerine bağımlıdır; başkalarıyla olan ilişkilerinde ele alındığındaysa özel bir bağı açığa vurur. Gitti-

40. Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », *Etudes d'histoires et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, « Problèmes et Controverses » serisi, 1968, s. 364.

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

> ği yolda sanki gizli bir rehber tarafından yönlendiriliyor ve şimdi bulunduğu yere götürülüyor gibidir.[41]

Jacob ekler: "Bugün bu satırların tek bir kelimesini bile değiştiremeyiz. Burada çağdaş biyolojinin benimsemeyeceği tek bir deyim yok. Doğrudan doğruya, kalıtımın bir kimyasal kök dizisinin taşıdığı şifreli izlence olarak tanımlanmasıyla aradaki çelişki uçup gitmiştir."[42] Ve Jacob, bir sonraki seferde konu olarak ele alacağımız üzere, yerinelemeden (*hypostase*) kaçınmak amacıyla yaşamdan ayırmak istediği canlıyı, çoğalma üzerinden ele alır (ancak ileride göreceğimiz üzere bu belki de yetersiz kalan bir hamledir). Biraz ileride şöyle yazar: "İzlence hiçbir imi atlamadan, büyük bir titizlikle nesilden nesile yeniden kopyalanır."[43]

Bu metni, bu göstergebilime ilişkin olarak Canguilhem'inkiyle kesiştirmeyi istiyorum. "Doğanın önceden düzenledikten sonra tekrar ettiği ilkel bir dürtünün [...] ve bir *yönergenin* [altını Canguilhem çiziyor] burada ve şimdi kendini göstermesi" diyen Claude Bernard'ı alıntıladıktan sonra Canguilhem ekliyor: "Claude Bernard biyolojik kalıtımın günümüzde kodlanmış bilgi adını verdiğimiz bir şeyin aktarımı olduğunu çoktan sezmiş gibidir."[44] Ancak Canguilhem' göre eğer göstergebilimsel olarak bir yönergeden bir koda olan mesafe uzak değilse, göstergebilimsel benzeşimin "gerçek bir kavram akrabalığını örter" demek mümkündür. Bunu, bir dahaki sefere yakından okuyacağımız, ilginç olduğu kadar çekingen bir çözümleme izler. Bu çözümleme Claude Bernard'ın modern biyolojinin kavramlarından yararlanmadığını, onları mecazlarla tümlemeye çalıştığını göstermeyi dener (bunu bir dahaki derste daha yakından göreceğiz). Ve sonuç olarak Canguilhem bir sonraki dersten itibaren ele alacağımız me-

---

41. Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, Paris: Librairie Bailliè-re & Fils, 1878, s. 50-51; Jacob tarafından *La logique du vivant*'da s. 12'de alıntılanmıştır. (Türkçesinde s. 10, – ç.n.)
42. *A.g.e.*
43. *A.g.e.*, s. 16 (Türkçesinde s. 14, – ç.n.)
44. G. Canguilhem, "Le concept de la vie", *Etudes d'histoire..., a.g.e.* içerisinde, s. 358.

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

seleler için tahtada bekleteceğim alıntıyla bitirir. (Canguilhem s. 362, Z'ye bakın.[45])

> Öyleyse biyolojik kalıtımın bir bilgi iletişimi olduğu söylendiğinde, terk etmiş olduğumuz Aristotelesçiliği bir biçimde önümüzde buluruz. Çağdaş biyologlar tarafından keşfedilen fenomenler ve onlar için önerdikleri açıklayıcı kuramlar adına Hegel'in kavram ile yaşam arasındaki bağlantı kuramını serimleyerek, Aristotelesçilikle bu denli kuvvetli bir akrabalık içerisinde olan bir kuramla, örneğin Bergson'unki gibi sezgici bir kuramınkinden daha sadık bir yorumlama aracına mahkûm olma riskini alıp almadığımızı kendime sordum. Eğer biyolojik kalıtımın bir bilgi iletişimi olduğunu söylemek canlının içerisine yerleştirilmiş, saklanan ve aktarılan bir *logos* olduğunu kabul etmekse, bu bir bakıma Aristotelesçiliğe geri dönmektir. İnsanlığın desenle, oymayla, yazıyla ve baskıyla öğrenmeye çalıştığı şeyi yaşam ezelden beri yazı olmaksızın, yazıdan çok çok önce ve onunla bağlantısı olmaksızın yapmaktadır: iletilerin aktarımı. Artık yaşamın bilgisi, türlerin tasviri ve sınıflandırılmasından ibaret olduğu dönemdeki gibi yaşamın bir portresine benzememektedir. Yalnızca makroskopik fizyoloji ve anatomiden ibaret olduğu dönemdeki gibi mimariye ya da mekaniğe benzemiyor. Ama dilbilgisine (*grammaire*), göstergebilime (*sémantique*) ve sözdizimine (*syntaxe*) benziyor. Yaşamı anlamak için, onu okumadan önce, taşıdığı iletinin şifresini çözmeye girişmek gerekir.[46]

Ne Canguilhem ne de Jacob bu göstergebilimden ya da daha doğrusu bu yaşam çizelgesinden, "yazısız" dedikleri bu fonetik olmayan yazıdan anladıklarını sorunsallaştırmıştır. Her ikisi de en değişmez Platoncu-Aristotelesçi-Hegelci (hareket hâlindeki bir *telos* olarak yeniden okunmuş olan) geleneğinin içerisinde bu fonetik olmayan yazıya, *logos*'a bağlı tüm değerleriyle birlikte yeniden yatırım yapmaya hazırdır.

---

45. Tape-yazıda bu şekildedir.
46. G. Canguilhem, "Le concept de la vie", *Etudes d'histoire…*, *a.g.e.* içerisinde, s. 362. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

On yıl kadar önce *De la grammatologie*'nin başlarında, "Program" adını taşıyan bir bölümde (daha o zamandan, tesadüfen, ileri görüşle veya teleolojiyle konuyu dahi bilmeden) şöyle yazdığımı anımsıyorum: "Biyolog bugün canlı hücrenin içerisindeki bilginin en temel süreçleri bağlamında yazıdan ve *pro-gram*'dan (*pro-gramme*) bahsediyor."[47] Ancak bu, "program" kelimesi ya da kavramının içerisinde *logos*'un ve onun göstergebiliminin tüm kavramsal makinesini yeniden ele almak için değil, genetik içerisinde fonetik olmayan bir yazıya çağrı yapmanın, Aristoteles'e bir dönüşü körüklemek yerine tümden logos-merkezci makinenin bir yapısökümünü kastetmek ya da körüklemek zorunda olduğunu göstermeye çalışmak içindi.

Dolayısıyla Jacob'un ve Canguilhem'in metinlerine geri dönerken bu yönde, yaşam bilimi alanındaki mecaz ve kavram meselelerinde ısrarcı olacağım. Ve bir dahaki sefere, aslında bugün yapmayı istediğim bir sapmayı, Nietzsche'nin ilk metinlerinden (ileride başkalarını da okuyacağız) biriyle yapacağız: *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine.* Bu metinde Devlet'in ve ona ait olan pedagojinin eleştirisinin ortaya çıkışını görürüz: "çağımızın pedagojik < zihinsel > fakirliğinin"[48] yergisi, elitizmin, aristokratlığın, anti-demokratlığın ve bir tür anti-Hegelciliğin dilinin tüm sistemini üzerine inşa etmiş olduğu anadilin zoolojik bir kavrayışının (*logos: zōon*) yıkımına ve *gymnasium*'un yeniden doğuşuna çağrı, daha geleneksel bir Platonizme doğru (*logos* bir *zōon*'dur) çekmek için çağın tarihsel dilbilimi tarafından kendini yeniden edimselleşmiş olarak bulan (her ne kadar karşı dursa da) belirli bir yaşam felsefesi ve belirli bir vitalist (dirimselci) dil mecazı.[49] Bu tarihsel

---

47. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, « Critique » serisi, 1967, s. 19. (Türkçesi için bkz. Jacques Derrida, *Grammatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2014, s. 17, – ç.n.)

48. Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, fr. çev. Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, « Idées » serisi, 1973, s. 51; *Über die Zukunft unserer Bildungsanschalten*, *KSA* 1, s. 673; (Türkçesi Friedrich Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say, 2010, s. 32, – ç.n.)

49. Burada ana tape-yazının (bundan böyle T1) kenar kısmında bir ekleme işareti mevcut: "kurumun bir eleştirisi". Karbon kopyadaysa (bun-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranley.org

dilbilim, dillerin evrimini ve dönüşümünü tasvir edebilmek adına vitalist mecazları kullanır ve suistimal eder. Ona göre üniversitenin dönüşümü linguistik biliminden değil, bilimin bir nesnesi olmak yerine yaşayan bir organizma olarak tasarlanmış bir dile tekabül eden dilsel (*linguistique*) bir yetiştirmeden geçmektedir. Bu yaşayan organizma, dilin yaşamını anatomiyle öldürmek yerine yaşama sahip olmalıdır, canlı özelliğine, yani anadili içerisinde anneye çekmiş olan yaşama sahip olmalıdır. En can alıcı kısmını, bir sonraki oturuma açıklayıcı ek-yazı (*en exergue*) olsun diye okuyorum:

> Öğretmenin öğrencilerine sıkı bir dil bilinci kazandıracağı, salt uygulamalı bir eğitim yerine her yerde anadilin ilmî-tarihî bir işlenişinin belgelerini buluyoruz. Başka deyişle ona, sanki ölü bir dilmiş, sanki bu dilin şimdisi ve geleceği için hiçbir sorumluluk almazmış gibi bakılıyor. Tarihçi tarz, zamanımızda o derece alışılmış durumdadır ki dilin canlı bedeni bile anatomik araştırmalara kurban edilmektedir: ama asıl burada kültür denen şey başlar, yani canlı olana canlı muamelesi yapmak; ve kültür öğretmenliğinin ödevi de, her yerde öne çıkmaya çalışan "tarihe ilgiyi", her şeyden önce doğru hareket edildiğinde fark edilmek zorunda olmadığı yerde bastırmak şeklinde belirir. Ama bizim anadilimiz, öğrencinin doğru iş yapmayı öğrenmek zorunda olduğu bir alandır: ve sırf bu uygulamalı alan doğrultusunda Almanca dersi, kültür kurumlarımızda gereklidir.[50]

---

dan böyle T2) şöyle yazıyor: "kurumun bir eleştirisi, yani". (Gymnasium, özellikle Almanya'da liseye denk gelen öğretim kurumunu ifade etmektedir. – ç.n.)

50. Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir...* s. 55-56; *Über die Zukunft...*, *KSA* 1, s. 677; (Türkçesinde s. 35. – ç.n.)

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

İkinci Oturum[51]

CANLININ MANTIĞI

Size bir sıkıntıyı, zaman kaybını ve bir çeşit uyarıyı aktarmak isterim: Daima önceki oturumların çağrılarına, bir yolun, bir yöntemin, bir sistemin kendi kendini az ya da çok becerikli geçişlerin, sürekliliğin yeniden tesisininde vb., gerekçelendirmesine doğru ilerlemek gerekir. Klasik pedagojinin tümüyle sıyrılamayacağımız ve ona katlanmak istemediğimiz anda bizi çabucak susturabilecek, totolojiye veya gevelemeye düşürecek olan onca buyruğu söz konusudur. Öyleyse size *kendi* uzlaşımı öneriyorum: Hepinizin bildiği üzere, akademik özgürlük denilen şeyin şartları içerisinde almakta ya da almamakta serbestsiniz. Kullandığım zamanın, kendime de yüklemeyi istediğim bu iç sıkıntısının, sahip ol-

51. Bu oturumun bulunduğu zarfın üzerine pek çok kelime eklenmiş: "Yaşam // ölüm (Freud) + ms (fragman) *Spéculer* Yaşam Ölüm". Tape-yazının kenarındaki "Exergue" kelimesini takiben kırmızıyla yuvarlağa alınmış olarak "Zarathoustra, *Von der Erlösung*, s. 158" yazıyor. Derrida burada *Böyle Dedi Zerdüşt*'ün, büyük ihtimalle oturumun başında okuduğu "Kurtuluş Üzerine" adlı pasajına gönderme yapıyor. Bu pasajın bir fotokopisi oturumun zarfı içerisinde yer alıyor ve bu oturumun Montreal'de yayımlanmış olan versiyonunda ek-yazı (*exergue*) işlevi görüyor: *L'Oreille de l'autre, otobiographies. Transferts, traductions* içerisinde bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda s. 14, dipnot 8.

duğum ve korumak istediğim özgürlüğün tutanağını tutarken, bazılarının aforizmatik ve bir ders için kabul edilemez göreceği, bazılarının olduğu gibi kabul edeceği ve bazılarının da fazla az aforizmatik bulacağı bir şekilde ilerleyeceğim. Onların beni dinleyişi, dinledikleri kulaklar (her şey beni son seferinde dinlemiş olduğunuz ve genelde dinlediğiniz kulağa bağlıdır) izlediğim yolun tutarlılığı ve sürekliliği onlara çabucak, daha ilk oturumdan, ilk kelimelerden, hatta bu ilk oturumun başlığından itibaren görünür olacaktır. Zaten, dersi izlemek istemeyen izlemeyebilir, söz almak isteyen ve bunu becerebilenler sözü alabilir. Elbette bugün bir öğretmen olarak, kendimi ezelî-ebedî pedagojinin şeffaf aletine dönüştürerek kendinde hakikati öğretmekte değilim. Ancak burada sizinle ve kendimle olan, ayrıca sizin ve kendimin üzerinden belirli meseleleri elimden geldiğince (burada temsil edilmiş bir takım meselelerle birlikte) halletmeye çalışıyorum. Ve öyleyse, burada işgal ettiğim yeri bir sergiye ya da sahneye indirgemek istemiyorum. Ne de hızlı gitmek adına ve size anlamını biraz kaydırmayı, başka bir kulak ile dinlemeyi teklif edeceğim gibi *oto-biyografik* gösteri diyeceğim şeye indirgemeyi istiyorum. Bundan, bu hazzın ne olduğunu benden öğrenmenizi teklif ettiğim sırada belli bir haz alıyorum: Bu sınıfın büyüklüğüne de bağlı olabilir ama ne kadar az kişi olursak, paylaşmanın hazzı o denli yüksek olacaktır. Tabii, bu kesin değil.

"Akademik özgürlük" denen şey, kulak ve oto-biyografi: İşte bugünkü nesnelerim bunlar.

Geçen hafta "yaşam ölüm" üzerine bir söylemin, *logos* ve *gramme* arasında, benzeşim (*analogie*) ile izlence (*programme*) arasında, izlencenin farklı anlamları arasında hâlen son derece belirsiz olan bir boşlukta durmakta olduğunu yeterince teyit etmiştik. Ve söz konusu olan yaşam olduğundan logos'sal (*logique*) ile graphè'sel (*graphique*) arasındaki bu boşluk biyo-lojik merciyle biyo-grafik merci arasında, thanato-lojik merciyle thanato-grafik merci arasında bir yere de yerleşmiş olmalıdır.

Biyografik olan, otobiyografiğin *autos*'u, bugün bir yeniden değerlendirmeye tabi olma yolundadır. Günümüzde bir filozo-

fun otobiyografisi, ne adını ve imzasını, basit bir içkin felsefi okumaya sunulmuş bir sistemin basitçe dışarısında bırakarak ampirik bir ilinek olabilir (karşılığında o bildiğiniz süslü ve geleneksel stilde filozofların yaşamları hakkında ne yazılabileceğini hesaplayarak) ne de ampirik işleyişlere göre sistemin doğuşunu hesaba katan [psikolojist türdeki (psikanalizle renklendirilmiş dahi olsa), tarihselci, toplumsalcı türdeki, vs.] psiko-biyografiler gibi olabilir. Genel manada biyografik olanın yeni bir sorunsalı ve özel olarak filozofların biyografileri yeni bir kaynaktan fazlasını harekete geçirmelidir; en azından yeni bir sorunsalın kaynağı olan filozofun özel ismi ve imzasını. Ne felsefi sistemlerin, yapısalcı olsunlar ya da olmasınlar, içkinci okumaları, ne de felsefenin ampirik-genetik (dışsal) okumaları eser ile yaşam, sistem ile sistemin öznesi, arasındaki bu dinamik sınırı hiçbir zaman oldukları biçimleriyle sorgulamadılar. Bu dinamik sınır, ne sadece etkin ne de sadece edilgin, ne dışarda ne içerde olabilmek için (o artık, neredeyse görünmeyen, örneğin felsefi kuramların içiyle ismi bilinen bir yazarın yaşamı arasındaki ince bir çizgi de değildir) iki bedeni, karmaşıklığını daha yeni yeni ve hayal meyal görmeye başladığımız yasalara uyarınca kat eder (*corpus* ve *corps*).

Yaşam adını verdiğimiz, biyo-lojinin ya da biyo-grafinin nesnesi ya da şeyi, sadece bir aksine olduğu gibi karşı koyulabilir olan bir nes-ne (*ob-jet*) olan bir şey, yani ölüm, biyo-lojik ya da biyo-grafik olana karşı olarak thanato-lojik ya da grafik olan için, salt karşı koymayanın karmaşıklığına sahip değildir. Ayrıca o, bunu doğrulamaya başladık, *sıkıntı çekendir* (*a du mal*, bu deyimi kullanacağım): Temel nedenlerden dolayı bir bilimin nesnesi olmakta, felsefe ve geleneksel bilimin bu sözcüğe her zaman yüklemiş olduğu anlamda, bilimselliğin yasal statüsünde bilimin nesnesi olmakta sıkıntı çekendir. Ve çektiği bu sıkıntı ve geçen hafta bahsetmiş olduğumuz ardı sıra gelen gecikmeler, özellikle de sadece bir yaşam felsefesinin daima yerinin oluşu, önceden hazırlanmış olarak bir yaşam biliminin (Diğer bilimlerin, başka deyişle yaşam-dışı olan tüm bilimlerin durumu böyle değildir, başka < deyişle > bir yerde ölümün bilimi olanların. Bu da demek oluyor ki, bilimselliğe bakiyesiz ya da gecikmesiz ulaşan tüm bilimler ölümün bilimleridir.

Ve ölümle bilimsel nesnenin statüsü arasında, ölümle bilimsel nesnellik arasında, bizi *ilgilendiren,* bilim adamının arzusunu uyandıran bir ortak-içerme vardır.) içerisinde oluşu adına değildir. Yani sadece diyordum zira bir yaşam felsefesinin daima bir bilimselliğini epeyce sınırladığı bir yaşam bilimi içerisinde önceden hazırlanmış olarak yeri vardır. Ancak, bunun sonucu olarak sıkıntı (ve indirgenemez gecikme), biyo-lojik söylemin canlı denen öznesinin daima kendi alanıyla meşgul oluşuna bağlanır. Bu ilgi çekici ya da arzusu tarafından tutulmuş bölüm, devasa bir felsefi-ideolojik ve politik kazanımını, onu işleyen tüm kuvvetlerle birlikte, tek kelimeyle öznellikte ve bir biyoloğun imzasında, ve biyologlar cemiyetinin imzasında biyo-grafik olanın biyo-lojik olandaki indirgenemez kaydını meydana getirir.

Oysa Nietzsche'nin adı bugün bizler için, Batı'da, belki bir biçimde Kierkegaard ile birlikte, yaşam felsefesini, yaşam bilimini ve felsefesini ele almış olan tek kişiyi ifade eder: *Kendi adıyla*, adında, adını ve adlarını, biyografisini kullanıma sokarak ve bunun içerdiği risklerin, kendisi adına, yaşamı adına, adı ve adının geleceği adına, imzalamış olduğu şeyin özellikle politik geleceği adına neredeyse tamamını alarak.

Onu okurken bunu hesaba katmak gerekir ve esasında bunu hesaba katmadan onu okuyor sayılmayız.

Adını kullanıma sokmak (oraya ilişen ve bir *ben* ile özetlenen her şeyle birlikte), imzasını sahneye koymak, yaşam ve ölüm üzerine yazılmış ya da söylemiş olan her şeyden kocaman bir biyografik bir paraf yaratmak: İşte yapmış olduğu ve bizim fark etmemiz gereken budur. Bunu ona bir yarar sağlamak için yapmayacağız, zira her şeyden önce o ölüdür; adın dehası önemsiz bir kanıt olarak daima karşımızda, bunu bize unutturur. Öncelikle o ölüdür ve dolayısıyla ölü olmak en azından bu demek olmalıdır: Hesap edilmiş ya da edilmemiş olsun, ne bir yarar ne de zarar adı taşıyana geri döner. Ondaki ad, taşıyıcısı olmaması bakımından daima bir ölünün adıdır ve bir ada dönmüş olan bir daha asla canlıya dönmez: Canlıya hiçbir şey dönmez. Dahası, ona bir yarar atfetmeyeceğiz zira kendi adında vasiyet ettiği (*légué*) tüm miras-a-

yaklar (*tout legs*; bu ifadeyi dilediğiniz kulağınızla duyabilirsiniz) gibi önceden karıştırılmış zehirli bir süttü.[52] Bugünden itibaren bunu en kötü zamanlarımızda anımsayacağız. Ve oraya tesadüfen karışmamıştı.

Demek ki Nietzsche'yi ne bir filozof (varlık, yaşam ya da ölüm filozofu), ne bir bilim adamı ne bir biyolog olarak okumalıyız; şayet bu üç tür, biyo-grafik olanın soyutlamasına ve yaşamlarını ve adlarını yazılarına karıştırmama iddiasına ortak olarak sahipse. Öyleyse Nietzsche'yi örneğin *Ecce Homo*'daki gibi, adını ve bedenini öne sürdüğü bir tavırdan itibaren okumalıyız. Her ne kadar öne sürdüğü, öne sürülemez olan bir maske biçiminde, özel adsız takma-adlar, çoğul maskeler ya da çoğul isimler biçimindeyse de. Zira her maske ve her maske kuramı gibi, onlar da daima, yaşamın hilesi tarafından tanınacak olan bir koruma yararı getirir. Onu şöyle dediği andan itibaren (sondaki andan *itibaren*) okumalı: *Ecce Homo, "Wie man wird, was man ist;* Olduğumuz şeye nasıl dönüşürüz?" Ve bir de *Ecce Homo*'nun, tüm eserlerine eş zamanlı olarak yayıldığını söyleyebileceğim önsözünde. Öyle ki, Nietzsche'nin tüm eserleri aynı zamanda *Ecce Homo*'nun önsözünden ibarettir ve aslında dar anlamıyla bu (birkaç sayfalık) önsözde tekrarlanırlar.[53] İlk satırlarını hatırlatayım:

> Bu yakında insanlığın karşısına, şimdiye dek ona yöneltilmiş en çetin istekle çıkacağımı göz önüne alarak, önce *kim olduğumu* [altı çizili: *wer ich bin*] söylemeyi gerekli buluyorum. Aslında bilinmeliydi bu: "Kimliğimi saklamış" değilim çünkü. [Burada Nietzsche'nin tırnak içine aldığı « denn ich habe mich nicht "unbezeugt gelassen" » ifadesi için Vialatte'ın Fransızca çevirisini kullanıyorum: "tanıklık edilmemiş": ta-

52. Derrida burada vasiyet etmek anlamına gelen "léguer" fiiliyle İngilizcede ayaklar anlamına gelen "legs" ve Fransızcada miras anlamına gelen "legs" kelimelerinin telaffuzu üzerinden bir kelime oyunu yapıyor. – (ç.n.)

53. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Fr. Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, « Classiques de la philosophie » serisi, 1942; Ecce Homo, *KSA* 6. Bu cümle *Ecce Homo*'ya bir alt başlıktır. Jacques Derrida, bu esere dair alıntılarının tamamında çeviriyi yeniden düzenliyor.

> nıklık olmaksızın.][54] Ama ödevimin büyüklüğü ile çağdaşlarımın *küçüklüğü* arasındaki oransızlık şuradan belli ki, beni işitmediler, görmediler bile. Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum [kendi kredim üzerinde yaşayarak gidiyorum; kendime verdiğim kredinin üzerinde: *Ich lebe auf meinen eignen Kredit hin*]; belki yaşadığım (*das ich lebe*) da bir önyargı yalnızca (*vieilleicht bloss en Vorurteil*)?...[55]

Başka deyişle, kendi ilan ettiği, etmek istediği, çağdaşlarının bu ad altında, kendi adıyla, Friedrich Nietzsche olarak tanıdığıyla hiçbir alakası olmayan kimliğini, kendine has bu kimliği çağdaşlarıyla arasındaki bir sözleşmeden değil, kendi kendisiyle imzalamış olduğu işitilmemiş bir sözleşmeden almaktadır. Kendi kendisine, kendi kendisi nezdinde borçlu olduğu ("*auf meinen eignen Kredit*"), çağdaşlarının ona bu isim, Friedrich Nietzsche altında açtıkları ya da reddettikleri krediyle hiçbir bağlantısı olmayan sonsuz bir kredidir bu. Öyleyse Friedrich Nietzsche daha şimdiden bir sahte ad, eş okunuşlu (*homonyme*) bir takma ad (*pseudonyme*), tıpkı takma ad için de olacağı gibi gizli tutulan bir eş okunuşlu addır; öteki Friedrich Nietzsche'dir. Bu tuhaf sözleşme, borç ve kredi meselelerine bağlı olan takma adlılık, Nietzsche'nin imzasını, hatta el yazısını gördüğümüzde kendimizi sakınmaya mecbur bırakıyor. Ve bir de şöyle dediğinde: Aşağıda imzası bulunan ben, Friedrich Nietzsche. Kendi kendisine açtığı krediyi, kendi adında, fakat dolayısıyla zorunlu olarak bir başkası adına olan bu büyük krediyi hak edip etmediğini kendisi şimdide, hatta *Ecce Homo*'nun zamanında dahi hiç bilmedi. Bu nedenle eğer yaşadığı yaşam ve kendisini anlattığı oto-biyografisi öncelikle *onun,* gizli bir sözleşmenin, açık bir kredinin, bir borçlanmanın ya da bir nişanın ve yüzüğün sonucu olan hayatıysa, yaşamı belki de (sözleşme hak edilmediği sürece ki bu ancak başkası tarafından hak edilebilir) bir önyargıdan ibarettir: "*es ist vieilleicht bloss en Vorurteil, das*

---

54. Biz de burada Türkçesi için Can Alkor'un çevirisine başvurduk: Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Norgunk, 2020. – (ç.n.)
55. *A.g.e.*, s. 7; *KSA* 6, s. 257; Türkçesi Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Norgunk, 2020, s. 7, – ç.n.)

ich lebe [...]"[56] Bir ön-yargı, yaşam ya da ondan ziyade "ben yaşıyorum" (şimdide), bir ön-yargılama, hızlı bir hüküm, ancak (ön-yargı sonucu canlı dediğimiz) adın taşıyıcısı öldüğünde doğrulanabilecek ve içi doldurulacak olan bir öne alma. Ve geri dönecek olan canlıya değil ada, ölünün adına olduğu kadar yaşayanın adına dönecektir. "Ben yaşıyorum." öyleyse ada bağlı, adın yapısına bağlı bir önyargı olmalıdır. Yüksek Engadin'li ilk "*Gebildeten*"i (okumuş, kültürlü) sorguya çektiği her seferinde kanıtına sahip olduğunu (ama kim) söyler.[57] Nietzsche adı ona bilinmez olduğundan Nietzsche (öyleyse bundan böyle tırnak içerisine almak gereklidir), artık yaşamıyor olduğuna dair kanıtı elde etmiştir:

> Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum (yaşayarak gidiyorum; *lebe hin*); belki yaşadığım da bir önyargı yalnızca?... Yaşa*ma*dığıma (*dass ich nicht lebe*) kendimi inandırmam için, yazları Ober-Engadin'e gelen "aydınlar"dan bir tekiyle konuşmam yeter. Bu koşullar altında, alışkanlıklarımı, içgüdülerimin gururunu aslında ayaklandıran bir ödev düşüyor bana, şunu söylemek düşüyor: *Dinleyin! Ben falancayım.* [tam kelime anlamında "ben kim ve kimim": *ich bin der und der*] *Başkasıyla karıştırmayın beni herşeyden önce!* [bu iki cümlenin altı çizili][58]

"*Ich bin der und der*"; bu cümleyi demek ki istemeyerek, bir borç ya da görev olarak söylüyor. Bu onu gizlenmeye ve kendini gizlemeye doğal bir biçimde götüren alışkanlıklarına ve içgüdülerinin gururuna karşı kışkırtıyor, başkaldırtıyor. Biliyorsunuz ki Nietzsche'de gizlenmenin (*dissimulation*) değeri sürekli olarak olumlanmaktadır. (Sıklıkla şöyle der: Yaşam bir gizlenmedir). Bu,

---

56. *A.g.e.*
57. Yüksek Engadin (Ober-Engadin), Nietzsche'nin İsviçre'de yaşadığı bölgenin adıdır. Gezgin bir hayat yaşadığı bu dönemde Nietzsche (1879-1889), 1881 ve 1883-1888 arası yazlarını Sils-Maria'da bulunan bir evde geçirmiştir. – (ç.n.)
58. *A.g.e.* Tape-yazılarda, kenarda bulunan bir dipnotta şöyle yazıyor: "vér < ifier > *Ecce Homo*".

genel gizlenme içgüdüsüne karşı söylenmiş bir "Ich bin der und der"dir. Bu durum bizi *bir yandan* şöyle düşünmeye sevk eder: Kendisini bağladığı kredi ve sözleşmeyi, ad adına (*au nom du nom*), kendi adına (*en son nom*) ve başkası adına (*au nom de l'autre*) hak etmiş olması doğal değildir, doğasıyla (içgüdüsü ve alışkanlıklarıyla) çelişir. Ancak *öte yandan, "Ich bin der und der"*in bu sergilemesi gizlenmenin bir hilesi olarak kalabilir ve eğer kendinin sunumunun, kimlik beyanının vb. ne olduğunu önceden bildiğimizi varsayarak bunu basitçe bir kimlik sunumu şeklinde görecek olursak bizi yine kandırabilir. Devamında hakikat üzerine söyleyeceği her şey bu sorudan ve bu kaygıdan itibaren yeniden değerlendirilmelidir. Burada Nietzsche, yalnızca kimlik üzerine ve özel ad hakkında bildiğimizi sandığımız bazı teminatlara güvenmekle kalmaz, hemen sonraki sayfada yasak arazilerdeki deneyim ve gezintilerinin (*Wanderung im Verbotenen*) ona idealleşmenin ve ahlakileşmenin nedenlerini (*Urachen*) bambaşka bir biçimde görmeyi öğrettiğini söyler. Böylelikle filozofların (felsefenin değil) ve "büyük adlarının psikolojisinin" saklı tarihine ışık tutabilmiştir: "die verborgene *Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich an's Licht.*"[59]

Ben yaşıyorum, vadesinin ölümü varsaydığı adsal bir sözleşmeye dayanır. Kişi şimdiki zamanda "ben yaşıyorum" demektedir. Filozofun "büyük ismi" ile (yani imzasına bir sistem iliştiren kişiyle) olan ilişkisi bir psikolojiden, oldukça yeni bir psikolojiden ileri gelir. Ne felsefe sistemi içerisinde onun bir parçası biçiminde ne de psikoloji içerisinde felsefenin bir bölgesi ya da kısmı biçiminde okunabilir olmamak için; bu durum *Ecce Homo* başlıklı bir kitabın Friedrich Nietzsche imzalı önsözünde bildirilsin diye. Çarmıha gerilmiş olanın karşısındaki (*gegen den Gekreuzigten*) son sözleri "Anladınız mı beni? –Çarmıhtakine karşı Dionysos..."[60] olan Nietzsche, *Ecce Homo*, İsa olmayan ama Dionysos olan İsa ya da

---

59. *A.g.e.*, s. 7-8; *KSA* 6; s. 259. (Türkçesinde s. 7-8.) "Feylesofların *gizli öyküsü*, taktıkları büyük adların psikolojisi aydınlığa çıktı benim için." (*Ecce Homo*, Norgunk, s. 8)
60. *A.g.e.*, s. 167; *KSA* 6, s. 374. (Türkçesinde s. 119.)

daha ziyade iki ad arasındaki kavganın adı: İşte yalnızca özel isimleri ve eş adsal maskeleri ayrıca çoğullaştırmaya değil ama bir labirentin (tabii ki kulağın) içerisinde adın oğullarının, adın kıyılarının yolunu şaşırtmaya da yetecek olan odur. Önsöz (Friedrich Nietzsche imzalı) ile başlığın altına gelenin, önsöz ile ilk bölüm "Neden Böyle Bilgeyim?"in[61] arasında eser-dışı (ek-yazı), havada gibi duran bir sayfa vardır. Burada teminatımızın yaşamın zamanı ve yaşamın anlatısının zamanı olarak, yaşamın yaşayan tarafından yazımı, oto-biyografinin zamanı olarak anlamak istediği zaman ve zamansallık tuhaf bir biçimde parçalara ayrılmıştır. Bu sayfa bir biçimde tarihlenmiştir: Bu bir yıldönümüdür; yılın kendi üzerine döndüğü tarih, onunla birlikte bir halka meydana getirdiği, kendisini yok edip yeniden başladığı. Bu 45 yaşımda olduğum yıldır; 45 yaşıma girdiğim gün. Bu gün, yaşamın öğle vakti gibidir, hatta öğle günün yarısı olduğundan öğle iblisidir. Bu ek-yazı şöyle başlar: "Bu kusursuz günde (*An diesem vollkommnen Tage*) – her şey olgunlaşmakta, yalnız üzüm değil altın rengini alan–, bir güneş ışığı vurdu yaşamımın üstüne [yaşamın üzerine bana düştü, şans eseri yaşamımın üzerine, bana isabet etti: *fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben*]." Bu gölgesiz bir andır, Ẓerdüşt'ün tüm öğlenleriyle uyuşan. Bu bir defada öne ve geriye doğru bakılabildiğimiz olumlama anıdır; tüm olumsuzluklar, tüm gölgeler indirgenir. Metin devam eder: "Geriye baktım, ileriye baktım, hiç bu denli çok, bu denli iyi şeyler görmemiştim bir seferde." Oysaki bu öğle bir defin zamanıdır ve Nietzsche hemen sonra, gündelik dille oynayarak, iki defa ısrar ederek, 44 yılını gömmekten geldiğini dediğinde, bu gömdüğü şeyi, yani ölümü imlemek içindir. Ve ölümü gömerek ölü, yaşamı, ölümsüzü kurtarmıştır:

> Boşuna gömmemişim (*begrub*) bugün kırk dördüncü yaşımı; *gömebildim* [altı çizili: *ich* durfte *es begraben*: onu gömmeye hakkım vardı], çünkü onun içinde [kırk dördüncü yaşta] yaşayan (*Leben*) şey kurtuldu (*gerettet*), *ist unsterblich,* ölümsüz oldu. *Tüm Değerleri Yenileyiş*'in ilk kitabı (*Umwertung al-*

61. *A.g.e.,* s. 17; *KSA* 6, s. 264. (Türkçesinde s. 12.)

ler Werte); *Zerdüşt'ün Türküleri* (*Zoroastrische Lieder*); *Putların Batışı* (*Götzen-Dämmerung*), çekiçle felsefe yapma denemem, –hepsi de bu yılın, hem de son çeyreğinin armağanları (*Geschenke*)! *Nasıl minnet duymazdım yaşamımın bütününe?* [altı çizili: *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar zein?*] İşte böyle kendime yaşamımı anlatıyorum. [kendime anlatıyorum, naklediyorum yaşamımı: *Und zo erzähle ich mir mein Leben.*][62]

Önsöz ile *Ecce Homo*'nun başı arasında havada duran sayfadaki ek-yazının sonu.

Yaşamını minnet ifade eden bir armağan olarak kabul etmek ya da daha doğrusu yaşama, sana verdikleri için, yani bu adla kendini yazabilmiş ve imzasını atabilmiş olanlar için minnettar olmak. Onun için kendime ve verildiğinden itibaren artık dönüştüğü kişi olmayacak olana bir yıllık bir kredi açtım (değerlerin değer dönüşümü, Zerdüşt'ün türküleri, *Putların Batışı*, vs.). Güneşin seyrinde olan bir olay sırasında yaptım bunu, hatta seyrinin bir bölümüne... Geçmiş olanı, ezelî-ebedî biçimde, ölümsüz biçimde yeniden iyi ve geri gelmesi gereken olarak olumlamak: İşte bu oto-biyografik anlatının tuhaf şimdiki zamanını meydana getiren budur (*so erzähle ich mir mein Leben*). Ölüyü gömen ve müstesnayı ölümsüz olarak kurtaran bu oto-biyografik anlatı sadece imza eden yaşamını (yaşamının ebedî dönüşünü, ölüm olarak değil ama yaşam olarak) anlatmakta olduğu için oto-biyo-grafik değildir. O aynı zamanda kendini anlatmaktadır[63], "erzähle ich mir", kendini anlatır, yaşamını nakleder. Ve bu anlatının *ben*'i kendini ancak ebedî dönüşün kredisinde inşa ettiğinden, varolmamaktadır, ebedî dönüş olarak anlatıdan önce imzalamış değildir. O, buraya kadar, bir önyargıdan başka bir şey değildir.

Öyleyse Friedrich Nietzsche'nin adını ya da adlarını, ebedî dönüşün yeniden olumlanmasından veya evlilikten, yüzükten ve birleşmeden (*alliance*) önce düşünmek mümkün değildir. Ne ya-

62. *A.g.e.*, s. 13; *KSA* 6, s. 263. (Türkçesinde s. 11.)
63. Tape-yazıda bu kelime daire içine alınmış.

şamı ne eser-yaşamı bu evet fikrinden önce düşünülemez: Armağana gölgesiz (*Geschenk*) verilmiş, öğlenin ve üzümün olgunluğuna ya da güneşin taşkın kadehine verilmiş evet (tüm bunlar için sizi *Zerdüşt*'ün başına yolluyorum).

Bundan böyle böylesi bir olayın tarihini düşünmemizdeki, oto-biyografik anlatının bu mecbur bırakan olayının düşünmemizdeki, tıpkı ebedî dönüş düşüncesinde olduğunu gibi, her olayın gelişini bambaşka biçimde düşünmemizdeki güçlük, bir olayın tarihlenmeye, bir metnin başlangıcının, yaşamın kökeninin ya da bir imzanın ilk hareketinin, kıyısının teşhis edilmeye çalışıldığı her yere yayılmak zorundadır. Ek-yazıdan kıyıya doğru ya da kıyıdan ek-yazıya doğru olan bu yapı kendisini yaşamın ya da yaşam-ım gibi bir şeyin söz konusu olduğu her yere yeniden basmaktan, aksettirmekten kaçamaz. Ek-yazının bu yapısı (bir yanıyla başlık ile önsöz, diğer yanıyla gelecek olan kitap arasında), yaşamın nakledilecek olduğu (evet, evet) yeri, yani ezelî-ebedî biçimde geri dönmek zorunda olan olarak olumlandığı, kendi kendisine evlilik yüzüğüyle birleştirilmiş olan yeri tespit eder. Basitçe ne yazarın eserinde ne de yaşamında olan bu olumlamanın ya da ek-yazının yeri; olumlamayı tekrar eden, onaylayan, imzalayan, altına imza atan (evet, evet, okundu ve onaylandı ve tekrar başlamakta); olumsuzluğu gömen, yani gölgeye dek gömen bu ek-yazının yer-zamanı; bu ek-yazının yeri, öğlenin, yani yaşamın öğlesinin zamanı ve yeridir. Okumuş olduğum ek-yazının dediği, az ilerideki "Neden böyle iyi kitaplar yazıyorum?"[64] bölümünde tekrarlanır: "Ödevim[65], insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının ve rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, neden sorularını ilk kez *toptan* ortaya koyacağı o anı, o *büyük öğleyi* hazırlamak olan ödevim..."[66]

Fakat yaşamın öğlesi ne bir yer ne de bir andır: Öncelikle bir yer ve an değildir zira o hemen kaybolan bir sınırdır; dahası tüm

---

64. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 71; *Ecce Homo*, *KSA* 6, s. 298. (Türkçesinde s. 47.)
65. Tape-yazıda bu kelimenin etrafı çizilmiş.
66. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 115; *Ecce Homo*, *KSA* 6, s. 330. (Türkçesinde s. 76.)

günlerde, her zaman, her bir günde, yüzüğün her dönüşünde geri döner. Eğer Friedrich Nietzsche'nin imzasını evet, evet, ben, kendime yaşamımı yeniden anlatıyorum dediği sırada ve yerde değil de ancak burada ve bu saniyede okumaya hakkımız varsa, bunun meydana getirdiği okuma ve öğretim protokolünün imkânsızlığını siz düşünüverin. Nietzsche bunu yazdı, Nietzsche bunu dedi, Nietzsche yaşam hakkında, mesela insan varoluşu ya da biyolojik yaşam manasındaki yaşam hakkında vb. şöyle ya da böyle düşünüyor demenin nasıl içler acısı bir aptallık olacağını düşünün.

Sizinle *Ecce Homo*'yu okumayacağım. Ek-yazı üzerine, oldukça belirsiz bir sınırdaki bu kıvrım üzerine yapmış olduğu bu uyarıyla yetiniyorum. Zira artık hiç gölge kalmamıştır ve bu sınırdan itibaren öndeki ve arkadaki, sağdaki ve soldaki tüm önermeler hem aynı zamanda mümkün (Nietzsche hepsini dedi) hem de zorunlu olarak çelişiktirler (en çelişik şeyleri demiş ve görünüşteki en çelişik şeyleri demiş olduğunu söylemiştir). *Ecce Homo*'yu terk etmeden sadece bu çelişik iki katmanlılığa dair bir ipucu: Tarih yazmaktan imtina etmeyen (doğumunu, yıldönümünü, son kitapların üç aylık ücretini, vs.) ek-yazı ve ek-yazının görüş noktası dediğim kısımdan hemen sonra, ilk bölümün başında ("Neden Böyle Bilgeyim?") yaşamımın kökenleri, annem ve babam, ve hemen sonra yaşamımın çelişme ilkesi gelir (ölüm ilkesiyle yaşam ilkesi arasında, başlangıç ile son, yukarısı ile aşağısı, dekadan ya da soysuzlaşmış ile yükselen arasında, vs.). Yaşamımın bu çelişkisi (benim alınyazım olan) soybilimime, babamın ve anamın kimliğinde olduğu gibi, bir sır biçiminde çekmiş olduğum anama ve babama dayanır. Tek kelimeyle babam ölü, anam sağdır. Babam ölü ve ölüm gibi, anam canlı ve yaşam gibidir. Ben ikisi arasındayım ve hakikatim ikisine dayanır. Okumakta ve yeniden çevirmekte olduğum bu metni biliyorsunuz:

> Varoluşumun (*Daseins*) talihi (*Glück*), belki de benzersizliği, alınyazısından gelir ["belki de" diyor çünkü bu durumu belki de bir ilk-örnek ya da paradigmasal olarak düşünüyor]: Sır biçimi (*Rätselform*) söylersek, ben [Burada Vialatte'ın çevirisi bir facia: "babam benim için ölü ama annem yaşıyor ve

> yaşlanıyor". Hayır, metinde şöyle diyor: Ben çoktan ölmüş babamla ölüyüm (*als mein Vater bereits gestorben*), ama yaşıyor olan annemle birlikte yaşıyorum ve yaşlanıyorum (*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*)].[67]

Öyleyse babam olduğum sürece ben ölüyüm, bir ölüyüm, ölümüm. Ve annem olduğum sürece ben sürüp giden yaşamım, yaşayanım, canlıyım. Ben babam annem ve kendimim, babam annem ve demek ki oğlum ve ben, ölüm ve yaşamım, ölü (adam) ve yaşayan (kadın)ım. İşte ben buyum, "ich bin der und der", bu tüm bu dediklerim anlamına geliyor. Ve benim adım duyulamaz, ölü (adam) ve yaşayan (kadın) olarak duyulmayacak olursa; ölmüş olan baba ve yaşayakalan anneden gelen ad. Zaten o benden daha çok yaşayacak ve beni gömecektir zira yaşayan yaşam (kadın) beni gömecek ve yaşayan yaşamımın adı annenin adıdır. Ölü yaşamımın adıysa babamın adıdır. Demek ki Friedrich Nietzsche'nin bir ifadesini tanıdığımızı her ileri sürdüğümüzde bu sahneyi hesaba katmamız gereklidir. Ayrıca, okumuş olduğum ifade gündelik manada oto-biyografik değildir: Bu Nietzsche'nin, dendiği gibi gerçek anne ve babasından bahsetmesinin hatalı olacağı anlamına gelmez. Ancak onlardan ayrıca "in Rätselform" bahsetmektedir, yani sembolik olarak, sır biçiminde. Bu daha ziyade bir anlatı biçiminde tarihi ve özlü sözler ahlakı olan bir sırdır. Benim yaşamım olarak yaşam-ımın ikili kökeninin tüm sonuçları metnin devamında ölüden (adam) ve yaşayandan (kadın) doğar; ölümden ve yaşamdan, babadan ve anneden. Bu ikili köken kim olduğumu ve nasıl ben olduğumu izah eder. Okuyorum:

> Bu çifte köken (*Diese doppelte Herkunft*), yaşam merdiveninin bu en üst ve en alt basamaklarından geliş [yaşam merdiveni üzerindeki basamaklar], hem *décadent*, hem de başlangıç oluş [Fransızca olarak *décadent – zugleich und Anfang*], – beni belki herkesten ayıran çekimserliğimi, yaşam sorununun bütünü (*zum Gesammtprobleme des Lebens*) önünde

67. *A.g.e.*, s. 17; *KSA* 6, s. 284. [Türkçesinde s. 12, çeviride bazı düzenlemeler yaptım. – (ç.n.)]

> yan tutmazlığımı [taraf tutmak] açıklarsa bunlar açıklar işte. Doğuş ve çöküş belirtilerinin [kelime anlamında örneğin güneşin doğuşu ve batışı: *für die Zeichen*, işaretler için, *von Aufgang und Niedergang*, yükselen ve düşen üzerine, yukarı ve aşağı] kokusunu benden iyi alan çıkmamıştır [Nietzsche'nin burnu ve burun delikleri hakkında söyledikleri konusunda dikkatli olun], bu konuda en eşsiz öğretmen [*Lehrer*] benim, –ikisini de bilirim, her ikisiyim ben (*ich kenne beides, ich bin beides*).[68]

"Ich kenne beides, ich bin beides", ikisini de biliyorum, belki de iki-olan demeli: Ben iki-olanım, ve buradaki iki-olan "yaşam ölüm"dür (*beides*). Nietzsche, karıştırmayın benim "der und der" olduğumu bilin dediğindeki *der und der* ikisi demektir; ölüm yaşam, ölü (adam) yaşayan (kadın). Bunu metnin içinde, dilde okumak gerekir. Az önce Vialatte "babam olarak ben çoktan ölüyüm"ü (*ich bin, als mein Vater berits gestorben*), "bende babam ölü vb." şeklindeki çevirmekteydi, burada da aynı şekilde "ikisini de bilirim, her ikisiyim ben"i (*ich kenne beides, ich bin beides*), "onları biliyorum, ikisini de ete kemiğe büründürüyorum (diriltiyorum)" olarak çeviriyor.

İşte Friedrich Nietzsche "Ich bin der und der" diyerek kendini gizlediğinde durmadan deşifre etmek gereken yaşayanın (kadın) mantığı olarak ölünün (adam) mantığı. Sizinle *Ecce Homo*'yu okumayacağım, yalnızca geminin rotasını çevirmeden önce alıntılıyorum, öğlenin kesinlikle olumsuz olmayan bu şeytansı taraf sızlık olumlamasının hangi işaret noktalarında bulunduğunu naklediyor ve yerini bildiriyorum (bu konuda Blanchot'nun Nietzsche üzerine ve olumsuz ve diyalektik olmayan olarak nötr üzerine yazdıklarını okuyun); kesinlikle ne olumsuz ne de diyalektik değil, taraf sızlık bu. Öyleyse hiç yorum yapmadan naklediyorum: "her ikisiyim ben. –Babam otuz altı yaşında ölünce: İnce, sevimli ve hastalıklıydı (*morbid*); geçip gitmek için doğmuş bir yaratık gibiydi (*wie en nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen*), –yaşamın

68. *A.g.e.*, s. 17; *KSA* 6, s. 284. (Türkçesinde s. 12.)

kendinden çok, bir hoş anısıydı sanki (*eher eine gütige Erinnerung an das Leben als das Leben selbst*)."[69] Demek ki, baba yalnızca oğul yaşayakaldığında ölmez, o daha yaşarken dahi ölüdür, kendisi, baba, yaşayan baba olarak yaşamın, önceki bir yaşamın, daima önceki olan yaşamın tek anısıdır.

Ailenin bu yapısı: Her şeyden önce ve her şeyin sonunda baba ölü[70], anneyse sağ, doğurduğu oğlunu gömene ve defin törenine katılana dek, olup biten her şeyin ve yaşayakaldığı şeyin karşısında. Başka bir yerde terse akmanın mantığı adını verdiğim bu yapı, İsa'nın ailesinde (karşısına Dioynsos dikilmektedir ancak tıpatıp benzeri olarak) ve "çöküş" denilen şeyi atlattığı düşünülürse Nietzsche ailesinde ifadesini bulur.[71] Ve elbette, tüm olgulardan arındıracak olursak her ailede. Nietzsche, *Ecce Homo*'da anlatmakta olduğu iyileşmeden önce, öncelikle babanın ölümünü bedeni içerisinde tekrar edecektir:

> Onun yaşamının bittiği yaşta benimki de bitmeye yüz tuttu. Otuz altı yaşımda [bendeki otuz altı yaşım] dirim gücümün en alt noktasına vardım, –yaşamasına yaşıyordum, ama üç adım önümü görmeksizin. O zaman, 1879'da Basel'deki öğretim görevimden ayrıldım; o yazı St. Moritz'de bir gölge gibi (*wie ein Schatten*)[72], kışı da –yaşamımın en güneşsiz kışını– Naumburg'da bir gölge gibi geçirdim [altı çizili olduğu üzere *als Schatten*; Vialatte ise "kendi kendimin gölgesine dönüşmüştüm" diyor]. En alt noktam buydu işte: *Gezgin ve Gölgesi* bu arada yazıldı. Hiç şüphe yok, biliyordum o sıralar gölge nedir...[73]

---

69. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 17-18; *KSA* 6, s. 264. (Türkçesinde s. 12.)
70. Burada satır arasında bir ekleme var. Bu kelime "namevcut" (*absent*) olabilir.
71. Bkz. Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galiléc, « La philosophie en effet » serisi, 1974 (yeniden basım, 2004), örneğin s. 134bi, 140b, 196bi ve 283-284bi.
72. Bu kısmın kenarında şu kelimeler yer alır: "Folie du jour" (Günün deliliği). [Bu Maurice Blanchot'un bir kitabının adıdır. – (ç.n.)]
73. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 18; *KSA* 6, s. 264-265. (Türkçesinde s. 12-13.)

Daha ileride, "Diyalektiği –o en ünlü örneğinde, Sokrates örneğinde olduğu gibi (ve örnek burada *Fall*'dir; düşüşü, *casus*'u, dekadansı ifade eden durum: *im allerberühmtesten Fall: im fall des Sokrates*]– nasıl bir *décadence* belirtisi saydığımı (*als Décadence-Symptom*) okuyucularım belki bilirler."[74] Daha da ileride, "*Décadent* oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da (*ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz*)." İlk bölümde II no.lu paragrafın başını tümüyle okuyun. I. paragraf da bu çift taraflı kökenin olumlanmasıyla başlıyordu. Elbette paragraf III de öyledir: "*Diese doppelte Reihe von Erfahrungen;* Bu çifte deneyimler dizisi, görünüşte karşıt olan dünyalara kapımın böylesine açık oluşu, bende her bakımdan kendini gösterir, –kendimin ikiziyim ben (*ich bin ein Doppelgänger*). Birinci yüzümden başka, bir de "ikinci" yüzüm var (çift yüzlü/görülü olma yeteneği), belki de bir üçüncüsü var daha..."[75] (Bildiğiniz gibi, başka yerde üçüncü kulaktan bahsetmektedir.[76]) Tam bir öncesinde, evvelki paragrafın sonunda şöyle yazmıştı: "Sözün kısası, bir *décadent*'ın *karşıtıyım* ben: Çünkü deminden beri *kendimi* betimliyorum (*denn ich beschrieb eben* mich)."[77] Bu paragraf II'nin sonudur. Gelelim paragraf III'ün sonuna: "Zerdüşt'ümden az da olsa bir şey anlamak için, belki de benim gibi yaratılmış olmalı insan, – yaşamın *ötesinde* olmalı bir ayağıyla... [ötesinde, *jenseits* tek italik olan kelime: *mit einem Fusse* jenseits *des Lebens*.]"[78] Öyleyse yaşamdan veya, ve/veya ölümden daha ziyade *ötesine doğru* olan adım önemlidir. Blanchot'yu ve benim bir imkânsız ihlal (*transgression*) ya da aşma (*franchissement*) geri-yürüyüşü adını verdiğim ölüme ula-

74. *A.g.e.*, s. 18-19; *KSA* 6, s. 266. (Türkçesinde s. 13.)
75. *A.g.e.*, s. 22; *KSA* 6, s. 472, dipnot 3. (Türkçesinde farklı baskıda, İstanbul: Yapı Kredi, 2000, s. 6.)
76. Örneğin bkz. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 246: "–Üçüncü kulağı olanlar için Almanlar yazılmış kitaplar ne büyük işkencedir!" (Türkçesinde, Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum, 2001, § 246.)
77. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 6; *KSA* 6, s. 267. (Türkçesinde s. 15.)
78. *A.g.e.*, s. 24; *KSA* 14, s. 473, dipnot 3. (Türkçesinde farklı baskıda, İstanbul: Yapı Kredi, 2000, s. 7.)

şan ötesine doğru adımın tuhaf sözdizimini (sözdizimsiz / *sans syntaxe*) de ayrıca okuyun.

Oto-biyografinin imzasının ezelî-ebediyet üzerinde açık bir kredi olarak kalması ve ebedî dönüşün yüzüğü uyarınca sözleşmedeki ismi iki Ben'e de geri göndermiyor oluşu, "ben yazın ortasındaki öğleyim" diyenin ("Neden Böyle Bilgeyim?"in içerisinde[79]) aynı zamanda ben çiftim ve öyleyse kendimi eserimle –henüz– karıştırmıyorum demesine engel değildir; aksine buna müsaade eder. Ve işte *Ecce Homo*'daki bu *différance*'da[80] (erteleme/öteleme/farklılaşma), allo-biyografik olarak oto-biyografik olanın ya da thanato-biyografik olanın bu *différance*'ında kurum ve öğretim meselesi yeniden ifade bulur. Bugün sizi bu yöne doğru götürmek istiyorum.

Tanım gereği, Ebedî Dönüş'ün –bir ileti ve bir öğreti olan– müjdesi şimdiki zamanda duyulamaz. Ancak tıpkı bu müjde gibi, bu ileti de belirli bir olumsal tekrar-dilemenin (*ré-pétition*) iletisi (evet, evet), bir bakıma Ebedî Dönüş'ün olumlamasını yeniden başlatan ve yeniden üreten, onu aynının ebedî dönüşü olarak muhafaza eden belirli bir geri-dönüşün iletisidir. O, bir öğretime ve bir kuruma yol açan bir olumlamanın mantığındadır. Zerdüşt bir öğretmendir (*Lehrer*); onun bir öğretisi vardır ve yeni kurumlar kurmayı istemektedir. Bu "evet" kurumlarının kulakla nasıl bir bağı vardır?

Önce "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum?" adlı bölümün başını okuyorum:

> *Das Eine bin ich, das Andre sind Meine Schriften.* Birisi ben, öbürü de yazılarım. –Burada onların kendilerinden söz açmadan önce, anlaşmaları ya da anlaşıl*ma*maları sorusuna değineyim. Bu işi, konunun elverdiği ölçüde, üstünkörü yapıyorum. Çünkü zamanı gelmedi daha bu sorunun. Benim zamanım da gelmedi daha; kimi insan öldükten sonra doğar.– Günün birinde, insanların benim anladığım gibi yaşayacak-

79. *A.g.e.*, s. 36; *KSA* 6, s. 276. (Türkçesinde s. 24.)

80. *Différance*, Jacques Derrida'nın erteleme, öteleme ve farklılaşma anlamlarını bir arada taşıyan temel kavramı. Dilimizde tam karşılığı oluşturulamadığından bu kelimesi olduğu gibi bırakmayı uygun bulduk.

> ları, öğretecekleri öğretim kurumları (*Institutionen*) gerekecek: Belki de *Zerdüşt*'ün yorumlanması için ayrıca kürsüler bile kurulacak [*eigene Lehrstühle*'ye has olan]. Ama daha *şimdiden*, getirdiğim hakikatleri*mi* duyacak kulaklar, alacak *eller* beklemem: [ve ellerin, *und Hände*, altı çizilidir, birazdan anımsayacaksınız.] Kendi verdiklerimi almak istememelerini anlaşılır bulduğum gibi [burada Fransızca çeviri oldukça tuhaf], ayrıca işin hakkı da budur sanıyorum [bu adalettir]. Beni başkasıyla karıştırmalarını < karıştırılmış olmayı > istemem [bir başkasıyla değiş tokuş edilmiş, bir başkasının yerine konmuş: *verwechselt werden*]; önce kendi kendimi karıştırmamalıyım bunun için de.[81]

Öyleyse bu yeni kurum ve öğretim meselesi, bir yerde bir kulak sorusudur *da*. Figüre dolanan tüm o şeyleri, ya da tabiri caizse, Nietzsche'nin kulağının labirentini biliyorsunuz. Buranın içerisinde kaybolmak istemiyorum. Sadece bu motifin, *Ecce Homo*'nun aynı bölümünde yeniden ortaya çıkışını not ediyorum ve hızlıca –labirent etkisi– Nietzsche'nin metninden çıkarılmış (1872, tümüyle diğer tarafta olan) "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" başlıklı ek-yazıya dönüyorum. İşte önce kulağın *Ecce Homo*'nun aynı bölümünde yeniden ortaya çıkışı:

> Hepimiz biliriz bir uzun kulaklının ne olduğunu (*was ein Langohr ist*), kimisi üstelik denemesini yapmıştır. Peki öyleyse, hiç çekinmeden ileri sürerim ki, en kısa kulaklar benimkilerdir. Kadınlar (*Weiblein*) kayıtsız kalmazlar buna; sanırım onları daha bir iyi anladığımı da sezerler... Ben en iyi *anti-eşeğim*; böylelikle dünya tarihine geçecek bir canavarım; Yunanca anlamıyla –yalnız Yunanca değil– *deccal*'ım (*anti-Christ*) ben...[82]

Bu ince kulak talebi ve "ben varım"ın, "ben ikisiyim"in, çiftim, çift imzalıyorum'un bu karmaşıklığı, yazılarım ve "ben iki edi-

---

81. *A.g.e.*, s. 71-72; *KSA* 6, s. 298. (Türkçesinde s. 47.)
82. *A.g.e.*, s. 76-77; *KSA* 6, s. 302. (Türkçesinde s. 50.)

yoruz"un, ben ölü (adam) canlı (kadın)ımın vs. Tüm bunlar nasıl olup da bizi "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine"nin okumasına ve onun içerdiği siyasete, siyasetlere yeniden sokmaktadır?

Öncelikle, geçen haftaki yolculuğun sonucu olarak, bugünkü oturum için koymuş olduğum ek-yazıyı yeniden okuyorum:[83]

> Öğretmenin öğrencilerine sıkı bir dil bilinci kazandıracağı, salt uygulamalı bir talimat yerine her yerde anadilin ilmi – tarihî bir işlenişinin ön-belgelerini buluyoruz. Başka deyişle ona, sanki ölü bir dilmiş, sanki bu dilin şimdisi ve geleceği için hiçbir sorumluluk almazmış (*Verpflichtungen*) gibi bakılıyor. [Demek ki bir zorunluluktur. Burada annenin yaşamını, anadili, ölüye (adam) ve ölüme karşı, yaşamla olan, onunla yaşama dair, canlıya dair sözleşmeyi ve birleşmeyi ima ederek: Ve tekrarlanan sözleşme, birleşme, olumlama daima dilden ve dilin imzasından olduğuna göre ilk yaşam sözleşmesi dilin dille olan sözleşmesidir– anneyle ilgili, yani canlı; canlı, yani anneyle ilgili, babayla ilgili değil vs. Şimdi ek-yazımız *Ecce Homo*'nun yön değiştirmesinden itibaren biraz aydınlanıyor: Burada ölüyü (adam) ölüyle öldüren ya da tedavi eden tarih, bilim tarihi, babanın yerini işgal eder. Kurum babaya karşı ya da ona rağmen yeniden yaşamalıdır. Okumama devam ediyorum.] Tarihçi tarz, zamanımızda o derece alışılmış durumdadır ki dilin canlı bedeni (*der lebendige Leib der Sprache*) kendi anatomik araştırmalarına kurban edilmektedir: ama asıl burada kültür (*Bildung*) denen şey başlar, yani canlı olana canlı muamelesi yapmak (*das Lebendige als lebendig*); ve kültür öğretmenliğinin ödevi de, her yerde kendini dayatmaya (*sich aufdrängende*) çalışan "tarihe ilgiyi" (bilmekle değil), her şeyden önce doğru hareket edildiğinde fark edilmek zorunda olmadığı yerde itilmek [hatta bastırmak: *unterdrücken*] şeklinde belirir.[84] Ama bizim anadilimiz,

---

83. Tape-yazıda bu paragrafın bazı kelimelerin üzeri çizilmiş ve şu kelimeler eklenmişti: "Öncelikle, ek-yazıya koyduğumu okuyorum."

84. Kenarda yuvarlak içine alınmış olan "agir" (hareket etmek) kelimesinin yanında Almanca "*handeln*" kelimesi yer alıyor.

> öğrencinin doğru (*richtig*) iş yapmayı öğrenmek zorunda olduğu bir alandır [ele almak: *handeln*]: [...][85]

Şimdi dendiği gibi, yükseköğretim kurumlarımızın geleceği üzerine olan bu "gençlik dönemi metnini", "yaşam ölüm", yaşayan ölü, dil sözleşmesi, imza ve kredi, biyografi ve biyoloji meselelerinin, öğretim kurumu meselesinin iç kısmında kesiştiği yere getirmiş oluyoruz. *Ecce Homo*'daki dönüşe dair size önermiş olduğum okuma patikası, bu gençlik metni denen esere yaklaşmak ve ona ihtiyatlı bir protokol sağlamak adına sanıyorum ki kaçınılmazdı. Teleolojik (erekbilimsel) ya da retrospektif (geriye bakma / geriye dönük) olarak başı sonla aydınlatmak ve şunu ya da bunu "çoktan" (*déjà*) söylemişti demek gerektiği için değil. Ancak bu geriye-doğru-bakış (*rétro-perspective*), Aristotelesçi-Hegelci gelenekte sahip olduğu teleolojik manaya sahip olmadığında, Nietzsche'nin kendisinin imzasına açık olan "kredi" hakkında, vadenin gecikmesi hakkında, kim olduğu ve eserinin ne olduğu arasındaki fark hakkında ve "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" metninin okuma protokollerini güçleştirmek adına, genel olarak öldükten sonra yayımlanma (*posthume*) hakkında verdiği izahlara başvurulabilir. Sizi şimdiden uyarayım ki bu metni gizlemek, işlevsiz ya da etkisiz kılmak ya da burada demokratik bir pedagoji için, sol bir politika için endişe verici bulunabilecek şeylerden Nietzsche'yi aklamak adına bu protokolleri çoğaltmayacağım. Ne de Nazi düzeninin en uğursuz kelimelerine dilsel bakımdan hizmet edebilecek olanlarından... Aksine bu soruyu mümkün olan en büyük patavatsızlıkta ortaya koymak ve kendimize Nietzsche bunu düşünmedi ya da istemedi demenin neden yeterli olmadığını sormamız gerekir. Bunları tükürüp atardı, burada yorumlamada ve düşünce mirasında bir çarpıtma ve kandırmaca söz konusu demenin neden yeterli olmadığını, böylesi bir "çarpıtmanın" (biraz da naif biçimde < gibi > dediğimiz) niçin ve nasıl mümkün olabildiğini, aynı kelimelerin ve ay-

---

85. Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir...* s. 55-56; *Über die Zukunft...*, *KSA* 1, s. 677 (çeviri Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir); (Türkçesinde s. 35, – ç.n.)

nı önermelerin birbirine bu kadar aykırı olduğunu düşündüğümüz manalarda nasıl defalarca kullanılabildiğini vb. kendimize sormalıyız. Bir de neden aslında Nietzsche'nin öğretim üzerine öğretiminin başlangıcına yol açtığı tek kurum Nazi'ydi?

Birinci protokol: Bu metin sadece *Ecce Homo*'da sözü edilen, öldükten sonra yayımlanan kısma ait olmakla kalmaz. Bu aynı zamanda Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmasını istemeyeceği bir metindir. Dahası, bu sadece Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmasını istemeyeceği bir eseri değil, Nietzsche'nin bizzat kesintiye uğratmış olduğu bir söylevdir. Bu içerisindeki her şeyi ve şüphesiz bugünün bir anti-Nazi demokratını incitecek olanları da reddettiği anlamına gelmez. Nietzsche bunların altına imzasını atmıştır. Yine de, bu konferansları yayımlamayı hiçbir zaman istemediğini, hatta dersi yarıda kestiğini unutmamak gerekir. 25 Temmuz 1872'te, beşinci konferansın sonunda Wagner'e şöyle yazar:

> Gelecek kışın başında Basel'dekilere "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" altıncı ve yedinci konferansımı vereceğim. Bu konuyu şimdiye kadar işlemiş olduğum şekle göre kısaltılmış ve aşağı bir biçimde de olsa *sonlandırmak* istiyorum. Daha *yüksek* bir biçimdeki ele alış için tam olarak daha "olgun" olmam ve kendi kendimi eğitmeye çalışmam gerekli.[86]

Oysa bu son iki konferansı vermeyecek ve basılmalarını da reddedecektir. 20 Aralıkta Malwida von Meysenbug'a şöyle yazar:

> Şu ana kadar konferansları okumuşsunuzdur ve bu kadar uzun bir başlangıçtan (prelüdden) sonra hikâyenin [kurgunun, anlatının vb.] birden kesilmesine şaşırmışsınızdır. İnsan onu okurken susuzluktan kavruluyor ve sonunda içmek için hiçbir şey yok! Son konferans için aklımda olan –ölçü-

86. Nietzsche, *Sur l'avenir...* eserinin ek kısmında aktarılmıştır: s. 153; *Nietzsche Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli et Mazzino Montinari (haz.), Berlin, Walter de Gruyter, 1978, 3, 2, s. 39.

> süzlükle ve renklerle dolu bir gece aydınlanması sahnesi– Basel'deki kitlem için uygun değildi ve kelimelerin boğazımda takılması gerçekten iyi oldu.[87]

Ve sonraki yılın şubatının sonunda:

> Bana bu konuda inanmalısınız [...] birkaç yıl içerisinde daha iyisini yapacağım ve bunu istiyor olacağım. O zamana dek, bu konferansların benim için yüreklendirici bir değeri var: Beni tam olarak omuzlarıma yüklenen bir göreve ya da ödeve çağırıyorlar [...]. Bu konferanslar özet niteliğinde ve buna ek olarak biraz doğaçlamalar [...]. Fritsch onları basmaya hazırdı, ancak ben bilincimin bir meleğinki kadar saf olmadığı bir kitabı yayımlamamak için ant içtim.[88]

Son olarak son protokoller: Bu konferansların anlatımsal ve kurgusal biçimini kendi içerisinde çözümlemek gereklidir. Zaten bir üniversitelinin üniversitelilere liseler ve üniversite hakkında konferans vermesi en başından akademizm içerisinde, akademik sahne içerisinde bir kopuşa işaret eder. Bunu kendi içerisinde çözümlemeyeceğim, buna zaman yok. Ayrıca "Önsöz" içerisinde Nietzsche'nin bizzat kendisi tarafından yapılmakta olan davete uygun olarak yavaşça okumak, kendi zaman yasalarından sıyrılan zamansız okumalar yapmak gereklidir: Okumayı zamana yayarak, gereken tüm zamana, belirsizce. Ve az önce dediğim gibi yapmayarak: Bunu yapmayacağım, buna zaman yok. Ancak Nietzsche'nin bizi davet ettiği gibi bu okuma zamanına sahip olmak koşuluyla satır araları okunabilir. "Tablolar" çıkartmak amacıyla değil ama çoğu zaman bir *meditatio generis futuri* olarak; kendimize lisenin ve üniversitenin etkili bir yıkımını verecek noktaya kadar ilerleyen uygulamalı bir derin düşünme olarak.[89] "Buradan ne

87. *A.g.e.*, s. 153-154; *Nietzsche Briefwechsel...*, 3, 2, s. 104. (Türkçesi Nietzsche, *Seçilmiş Mektuplar* içerisinde, s. 152.)
88. *A.g.e.*, s. 154; *Nietzsche Briefwechsel...*, 3, 2, s. 127.
89. *Meditatio generis futuri*, "geleceğin genel bir derin düşünümü" manasına geliyor. – (ç.n.)

çıkacak?" diye soruyor Nietzsche, eğitimin tümüyle yeni bir kültürün emrinde olan yeni yasa koyucularının doğacağı bir zamanla şimdiki zaman arasında. "Belki *gymnasium*'un yıkımı, belki de üniversitenin bile yıkımı; ya da bu öğretim kurumlarının öylesine tümden bir dönüşümü söz konusu olacaktır ki, yeni gelecek gözler için eskimiş tabloları önemsiz bir medeniyetin kalıntıları gibi görünecektir."[90] Ve zaman aralığında (*intervalle*), *Zerdüşt* için yapacağı gibi bize < metni > unutmamızı ve yıkmamızı ama bunu da *eylemle* yapmamızı tavsiye eder.

Şu anki sahnede, kendi sıramda ve kendi adıma bu konferanslar içerisinde neleri seçeceğim? İlk olarak bir önceki sefer klasik Fenikeli motif adını verdiğim şeyi:[91] Yaşamın yıkımı her şeyden önce çoktan ölmüş olanın yıkımıdır; yaşayan yaşam yeniden doğsun ve gelişsin diye. Bu metinde geri-gelişimin/yeniden-gelişimin (*dé-génération/régénération*) vitalist motifi çok güçlü bir biçimde etkin ve merkezidir. Bunun neden öncelikle dil (anadil-yaşayan dil ya da bilimsel-formel-ölü-babadil) meselesinden geçmek zorunda olduğunu ve dilin yaşamı olarak yaşam sorusunun neden eğitim ya da dil terbiyesi [neden "terbiye" (*dressage*) olduğunu birazdan göreceğiz] meselesinden ayrılamayacağını görmüştük. Demek ki, Nietzsche gymnasium'un yıkımından söz ettiğinde, bu aslında bir "yeniden-doğuş" (*re-naissance*) ummak içindir; hakkında ne düşünecek olursa olsun üniversite, *gymnasium*'un yok oluşunun (*anéantissement – Vernichtung*) önceden şekillenmiş gelişimi ya da ürünüdür. Lisenin bu *Vernichtung*'u bir *Neugeburt*'a (yeniden-doğum) sebep olmalıdır. Yıkım, kendini çoktan yıkmış olanın, de-jenere olanın yıkımıdır. Bu de-jenerasyon ifadesi (aynı anda yaşam kuvvetinin, genetik ya da cinsel kuvvetin, tipin, türün ve cinsin kaybıdır; *Entartung*) sıklıkla, özellikle de üniversite kültürünün dejenerasyonunu ifade etmek için (devletçi ve yüzeysel oluşu biçiminde) geri gelir. Oysa bu dejenerasyon kavramı, daha sonraki çözümlemelerde, örneğin *Ahlakın Soykütüğü*'nde sa-

90. *A.g.e.*, s. 21-22; *KSA* 1, s. 648-649.

91. Tape-yazılarda bu cümle "Fenikeli motif diyebileceğimiz" şeklinde değiştirilmiştir.

hip olacağı yapıya şimdiden kavuşmuştur. Bilinmelidir ki dejenerasyon, düzenli ve homojen bir dirençsizlikten kaynaklanan basit bir yaşam kaybı değil, düşmanca ve tepkisel bir ilkeyi yaşamın etkin düşmanına dönüştüren değerlerin tersine çevrilmesidir. Dejenere olan yaşama düşmandır; o yaşama düşman bir yaşam ilkesidir. Dejenere olmanın özsel koşulu, "dejenere olma" (*dégénérescence*) kelimesinin en çok kullanıldığı beşinci (ve son) konferansta tanımlanır. Eşitleyici, demokratik olan kültürün, üniversitedeki sözde akademik özgürlüğün ve kültürün azami yayılımının yerini baskı ve terbiye (*dressage, Zucht*) almalıdır; bir rehberin, bir *Führer*'in, hatta bir *grosse Führer*'in yönetimindeki seçim almalıdır. Bu "erkek gibi ağırbaşlı (*männlich ernsten*), ciddi, sert ve gözü pek olan Alman ruhunu, bir madencinin oğlu Luther'in Reform'undan bu yana sapasağlam korunmuş olan bu ruhun" düşmanlarından korumak için gereklidir."[92] Örneğin söz konusu olan *Führer* olduğunda, Alman üniversitesini bir kültür kurumu olarak yeniden kurmak ve bunun için "saf etik kuvvetleri yenilemek ve diriltmek gereklidir. İşte kendi şanı için öğrenciye dair hiçbir zaman söylenmemesi gereken şey. *Akademische Freiheit* ortamı içerisinde en az öğrenebilmiş olduğu şeyi savaş meydanında (1870) öğrendi:[93] *Grosse Führer*'e (büyük rehberlere) ihtiyacımız olduğu ve bütün kültürün (*Bildung*) itaat etmeyle (*Gehorsam*) başladığı."[94] Biraz aşağıda, bugünün öğrencilerinin tüm mutsuzluğu, *Führer* bulamamış olmalarıyla, *führerlos* olmalarıyla izah olur.

> Çünkü tekrar ediyorum dostlarım! –Her kültür, akademik özgürlük adı altında günümüzde göklere çıkarılan tüm bu şeylerin karşıtıyla başlar; itaat (*Gehorsam*) ile, boyun eğme (*Unterordnung*) ile, baskı (*Zucht*) ile, hizmet (*Dienstbarkeit*) ile. Ve *grossen Führer*'lerin rehberlik edecek insanlara ihtiyacı olduğu gibi rehberlik edilmesi gerekenlerin de *Führer*'e ih-

92. Nietzsche, *Sur l'avenir...*, s. 138; *Über die Zükunft...*, *KSA* 1, s. 749.
93. Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Paris, Galilée, "Débats" serisi, 1984-2005, s. 91'de bu parantez içerisindeki tarih düzeltilmiştir: 1870 değil 1813.
94. Nietzsche, *Sur l'avenir...*, s. 139; *Über die Zükunft...*, *KSA* 1, s. 749.

> tiyacı olduğundan (*so bedürfen die zu Führenden der Führer*) burada, tinin düzeninde karşılıklı bir yatkınlık (*prédisposition*), bir tür önceden-kurulmuş uyum hâkimdir.[95]

"Ezelî-ebedî bir düzen", işte Nietzsche baskın kültürün, mevcut kültürün yıkmaya çalıştığı şeyi böyle adlandırıyor.

Burada doğal olarak, *Führer* kelimesini çıkarmak, tek başına Hitler ile olan ses uyumunda çınlamasına izin vermek naif ve kaba olacaktır. Ama Nietzscheci göndermedeki kullanımıyla aynı olan bir şeyin olduğunu (aynı olan ne, soru bu) sanki bu kelimenin başka bir dilbilimsel bağlamı, Alman dilinde başka geçtiği bir yer yokmuş gibi, Nietzscheizm ile Nazizmi tek bir kavgaymış gibi inkâr etmek de bir o kadar naif ve sığ olacaktır. Sadece bir öğreti ve okul hocası olmayan Nietzscheci *Führer*'den, bir düşünce hocası olmayı, bir öğreti ve okul rehberi olmayı, rejenere olmanın öğreticisi olmayı arzulayan Hitlerci *Führer*'e bir aynılık. Öyleyse şunu söylemekle yetinmek de öylesine sığ ve siyasi olarak da hayalî olacaktır: Nietzsche bunu hiçbir zaman istemedi, Nietzsche bunu hiçbir zaman düşünmedi, bunu tükürüp atardı, vs. kafasında olan bu değildi, vs. Doğru bile olmuş olsa, (Bu hiç aldırış etmemekte haklı olduğumuz bir varsayım: Önce Nietzsche ölü olduğu ve ne düşüneceğini bilmek mümkün olmadığı için; sonra düşüneceği ya da yapacağı ne olursa olsun çok karmaşık olacağına inanmamız için nedenlerimiz olduğundan. Bu konuda Heidegger'in örneği bunun üzerinde ne düşünmek gerektiğine dair olacaktır. Son olarak biliyoruz ki, bir metnin sonuçları ve yapısı bir yanıyla kendi yüzünden bu varsayılmış yazarın demek istediğine ya da hakikatine denk düşmez.) yani Nietzsche'nin bunu düşünmediği-istemediği, bunu tükürüp atacağı ve kendisinin adlandırdığı rejenere olmaktan uzak olan Nazizmin, Nietzsche tarafından teşhis edilmiş Avrupa kültürünün ve toplumunun hızlandırılmış çözülüşünün bir belirtisi olduğu düpedüz doğru olsaydı bile, bu

---

95. *A.g.e.*, s. 140; *KSA* 1, s. 750 (Çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir.) (Türkçesinde s. 94. Çeviride bazı düzenlemeler yaptım. – ç.n.)

durumda bile tepkisel dejenere olmanın da aynı dilden, aynı kelimelerden, aynı önermelerden yararlanabileceğini izah etmek gerekir. Hakiki düşmanı olduğu etkin kuvvetlerinkiyle aynı olan düzen kelimeleridir bunlar. Buralarda bir yerlerde verili bir küme içerisindekileri aynı anda programlayan bir mantıksal önerme makinesi olmalıdır. (Asıl tanımlamak gereken, ne sadece dilbilimsel ne sadece tarihsel-politik-ekonomik ne sadece ideolojik ne psikolojik görünen bu kümedir. Bu ne bölgesel belirlenimlerin ne de bu hâliyle kendileri de bu kümenin alt kümeleri olan felsefeye ya da kurama ait olan "son tahlildekileri" belirlenimlerin bile vb. yeterli olmadığı bir kümedir.) Burada iki tarafın da başta ne denli karşıt ya da düşman görünseler de içerisinde kaynaklarını kuruttukları, önermelerini değiş tokuş ettikleri, birbirleriyle iç içe geçmelerine izin verdikleri, dolayısıyla her iki tarafın da, düşman güçlerin her ikisinin de vazgeçemeyeceği, vazgeçmeye karar veremeyeceği kuvvetli bir programlayıcı "mantık" olması gerekmez mi? İşte bu makine (şüphesiz bu artık bir makine değildir zira etkenlerinden biri olarak yaşama sahiptir ve yaşam/ölüm karşıtlığıyla oynamaktadır), bu program (ama artık ne metafizik ne de mekanist manada bir program/izlence olmayan) beni ilgilendirmektedir. Onu yalnızca deşifre etmek (teorik olarak) değil, izlenceye ait olmayan bir teori/pratik ilişkisine uygun olarak uygulamada (pratik olarak) dönüştürmek ve yeniden-yazmak gereklidir. Elbette büyük izlencenin bu dönüştürücü yeniden-yazımı artık kendisini kitaplarda ya da okumalar üzerinden (uzun zamandır, genel bir yazım pratiğinden anladığımı anlatıyorum), Nietzsche'nin ya da Hitler ve ideologlarının metinleri üzerine derslerden üreten bir yeniden-yazım olmaktan çıkmıştır. O artık Avrupa'nın tüm ekonomik-politik ve ideolojik tarihi kat eder; hatta yalnızca Avrupa'nın değil, yalnızca o yüzyılın da değil, içerisinde konumlandığımız ya da işgal ettiğimiz şimdinin de dâhil olduğu bir tarihi.

Birileri bu konuda şunu diyebilir: Aman dikkat edin, Nietzsche'nin ve Nazi ideologlarının önermeleri, yalnızca biri diğerine göre sonsuzca kaba olduğu ve onlarla dalga geçtiği için aynı değildir. Aksine, şu ya da bu kısa parçaları almakta kendimizi sınırlandırmaz ve sistemin tüm sözdizimini (*syntaxe*) dile getirişlerin-

deki ustaca inceliğinde ve tersine çevirmelerindeki paradokslarda, vs. yeniden inşa edecek olursak "aynı" (aynı şekilde geçen) önermenin tam tersini söylemekte olduğunu görürüz. Bu önerme tam olarak zıddına, örneğin taklidini yaptığı şeyin tepkisel ters çevrimine (*inversion*) tekabül etmektedir. Aynı önermeyi bir başkasına ya da başkasını aynıya götürebilecek olan bu tersine çevirme (*inversion*) ya da sapkınlaşma (*perversion*)'da hesaba katılmalıdır. Çürütücü sadeleştirme; şayet bilinçdışı izlencelerle kasıtlı (*délibéré*) izlenceleri ayırt etmeyi kendimize yasak edersek (krş. bir önceki haftа)[96], şayet artık bir metni okurken onun tek demek-istediğini dikkate almazsak bu çürütücü sadeleştirme metnin yapısında dahi imkân bulur ve onu okumayabilmek mecburi olur. Söyleminin Nazi ideologlarına referans olmuş olmasında (her ne kadar Nietzsche'nin demek-istediği orada bir hiç için var değilse de), ve onu *bilfiil* majör bir referans olarak öne çıkarmış olan yegâne siyasetin bir Nazi siyaseti olmasında tesadüfi bir durum yoktur. Bunun geri dönülmez biçimde mümkün olan tek ya da en iyi Nietzsche okuması olduğunu söylemiyorum. Orada gönderme yapılmamış olanların Nietzsche'yi iyi okumuş olduklarını da söylemiyorum. Nietzsche'nin metninin geleceği kapalı değildir. Tek söylemek istediğim, belirlenmiş, sınırlanmış, bilfiil sözde Nietzscheci olan (kendini öyle adlandıran) tek siyasetin Nazi siyaseti olduğu bir çağda bu olgu zorunlu olarak kayda değerdir ve bu hâliyle sorgulanmalıdır. Bunu söylerken, Nietzsche'yi, Nazizmin ne olduğunu aklımızda tutarak buradan itibaren, tarihsel-politik bir bakış açısıyla yeniden okumak zorunda olduğumuzu söylemiyorum. Nazizmin ne olduğunu hâlen bildiğimizi sanmıyorum. Bu ödev hâlen önümüzde durmaktadır ve Nietzsche'nin politik okuması da bunun bir parçasıdır. Nietzsche'nin büyük siyaseti çoktan söndü mü yoksa Nazizmin sadece bir bölümünden ibaret olduğu bir zelzelenin ardından hâlen gelmeyi mi beklemektedir? *Ecce Homo*'nun bir bölümünü az önce bir kenara ayırmıştım. İşte burada ("Neden Bir Yazgıyım Ben" (*Schicksal*), Nietzsche'nin adını ancak büyük siyaset bilfiil oyuna dâhil olduğunda okuyacağımızı ima eder. Ve do-

96. Bkz. yukarıda s. 43 ve devamı.

layısıyla şu ya da bu küçük siyasetin Nietzscheci mi değil mi olduğunu sorusu, Nietzsche'nin adı burada henüz okunmamış olduğu ölçüde anlamını yitirir. Bu ad, hâlen tüm geleceğine sahiptir. İşte:

> Başıma geleceği biliyorum. Bir gün duyulmamış (*Ungeheures*) bir şeyin anısıyla söylenecek benim adım, –yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin bir şuur çatışmasının (*Gewissens-Collision*), o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine *karşı* yöneltilecek bir sonsözün (*Entscheidung*) anısıyla. İnsan değilim ben, dinamitim. Bütün bunlara karşın, din kurucularını andırır bir yanım yok, –dinler ayaktakımı işidir; dindar birine dokununca, ardından ellerimi yıkamam gerekir. "İnananlar" *istemiyorum*; kendi kendime inanmak için bile biraz çokça dinsizim sanıyorum; yığınlara değil benim konuşmam…[…] Çünkü doğrunun binlerce yıllık yalanla kavga ettiği bir ruhlar savaşında (*Geisterkrieg*) kimsenin aklından bile geçirmediği depremler, sarsıntılar göreceğiz; […] Siyasa kavramı o gün bir düşünceler savaşı içinde hepten yitip gidecek; eski toplumun tüm siyasal kurumları havaya uçacak, –çünkü yalan üstüne kurulmuş topu da. Yeryüzünde ilk benimle başladı < bir > *büyük siyasa* (*grosse Politik*).[97]

Sanırım kararı bizim vermemiz gerekmiyor; yorumsal karar bu metinlerin iki politik söyleme-isteğinin ya da içeriğinin arasından kesip çıkarılamaz. Yorumlamalar birer okuma hermenötiği değil, metnin politik yeniden yazımı içerisindeki politik müdahalelerdir. Bu durum oldum olası böyle, ancak tekil olarak da felsefenin sonu dediğimiz andan, Hegel adı verilmiş olan göstericiden (*indicateur*) beri böyle gitmektedir. Bu bir rastlantı değil, post-Hegelci tüm metinlerin yapısının bir sonucudur; buna göre daima bir sağcı, bir de solcu Hegelcilik, bir sağcı bir de solcu Heideggercilik, bir sağcı bir de solcu Nietzschecilik olabilir. Hatta unutmamak gerekir ki, bir sağcı bir de solcu Marksizm de olabilir. Nietzsche'de (spesi-

97. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 126-127; *KSA* 6, s. 365-366. (Türkçesinde s. 110-111.)

fik biçimde) metnin ve yorumlamanın bu politik yapısını anlamamıza yardımcı olacak şey var mıdır? İşte üzerinde durmamız gereken soru budur. Nietzsche, metninin bu ikili yorumlamasını ve çürümesini de anlamamızı sağlayacak ne sunmaktadır? O burada bastırma (*Unterdrückung*) içerisinde en az dejenere olmuş ihtiyaçların kuvvetiyle *unheimlich* olan [beşinci konferansın çevirmeni ürkütücü diyor] bir şey olduğunu söylüyor. Bu neden *umheimlich*? Bu aynı sorunun başka bir biçimi.

Bugünü bitirmek için, başta "akademik özgürlük" ve kulak başlığı altında söylediklerime bir iki söz daha ekleyeceğim.

Nietzsche, öğrencileri ve öğretmenleri düşüncelerinde, izlencelerinde, seçtikleri konularda vb. özgür bırakmakta olan "akademik özgürlük" karşısında dilbilimsel terbiyeyi tavsiye ettiğinde, bunu baskıyı özgürlüğe tercih etmek gerektiğini düşündüğü için değil, *miş gibi* yapılan "akademik özgürlük"ün arkasında ne kadar gizlenirse o denli etkili olan zalim bir baskıyı teşhis ettiğinden yapar. Bu baskı, sözde akademik özgürlük üzerinden, Devlet tarafından uygulanır ve herkesi denetim altında tutar. Bu konferansların asıl sanığı Devlet'tir. Devlet'in düşünürü olan Hegel ise asıl suçludur. Üniversitelerin, öğretmenlerin ve öğrencilerin özerkliği esasında Devlet'in, "en mükemmel etik organizma"nın bir hilesidir (Nietzsche, Hegel'i alıntılıyor).[98] Devlet, der Nietzsche, kendisine sıkı denetimler ve baskılar üzerinden uslu, koşulsuz memurlar çekmek ister. Ve esasında bu konferansları devletin kültürel aygıtlarının modern, eleştirel bir çözümlemesi olarak okumak da mümkündür. Ve bu temel kültürel aygıt, modern bir devlette devletin kültürel eğitim aygıtıdır. Bu eleştirinin çok büyük bir olasılıkla (her ne kadar burada her şeyi yakından görmek ve biraz daha yavaş ilerlemek gerekirse de) devlet aygıtlarının Marksist bir çözümlemesini, Marksist ideoloji kavramını vs. yeni bir dejenere olma belirtisi ve Hegel'in Devlet'ine köle olmanın yeni bir formu olarak görecek bir bakış açısından yürütülecek olması pek de şüphe götürmez. Ancak Nietzsche'yi şüphe götürmez biçimde genel

98. Nietzsche, *Sur l'avenir...* s. 95; *Über die Zukunft...*, *KSA* 1, s. 711; (Türkçesinde s. 61, – ç.n.)

olarak sosyalizmin hasımı yapan görünüşleri çok daha fazla yakından, her iki taraftan da görmek gerekir.[99] Ayrıca Devlet'in eleştirisinin (en değişmez motiflerden biri), *Güç İstenci* fragmanlarına ve *Böyle Dedi Zerdüşt*'e dek nasıl şekilleneceğini görmek gereklidir ("Yeni Putlar Üzerine" ve "Devlet, herkesin yavaşça kendisine ölümü verdiği yer –ve buna 'yaşam' adı veriliyor." ya da "Devlet'in konuşan ve sesinin, şeylerin derinliklerinden geldiğine bizi inandırmaya çalışan ikiyüzlü bir köpek olduğu" "Büyük Olaylar Üzerine" metni. [Hegel])[100]

Devlet –şu ikiyüzlü köpek– akustik ya da akroamatik aygıtlar olan eğitim aygıtları üzerinden sizin kulağınıza konuşmakta. Sizler uzun kulaklılarsınız (*Langohren*): Küçük kulaklarla en iyi öğretmene ya da rehbere itaat etmek, itaatkâr olmak (*Gehorsam*) yerine, kendinizi özgür ve özerk sanıyorsunuz. Oysa tek yapmakta olduğunuz, Devlet'in tepkisel ve dejenere kuvvetlerle doldurulmuş söylemine büyük kulaklarınızı uzatmaktır. Devlet için tüm kulak hâline geldiğiniz sırada kendinizi büyük kulağa dönüştürüyorsunuz. Kulak sizin bedeninizde orantısız bir yer kaplamaya başlıyor (*Zerdüşt*'teki bu neredeyse tümüyle kulak hâline gelmiş bedende olduğu gibi).[101]

Ve işte bu oturum için son soruma geldik. Bir sonraki sefer başka bir kıvrılmayla, hâlen terk etmemiş olduğumuz izlence (*programme*) meselesi üzerinden Jacob'a ve Canguilhem'e geri döneceğiz. Son sorum şu olacak: Sizce bizim üzerinde olduğumuz pedagojik sahne, az sonra okuyacağım pasajda Nietzsche'nin tas-

---

99. Tape-yazılarda burada bir ekleme imi ve sayfanın altında bir ek mevcut: "ve demokrasinin ("Bilim demokrasinin parçasıdır.", *Crépuscules*, s. 139), bilim/ideoloji". (Türkçesinde, Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, 2010, s. 58, – ç.n.)

100. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, çev. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, "Œuvres philosophiques complètes" serisi, 1971, s. 62 ve s. 152; *KSA* 4, s. 62 ve s. 170. (Türkçesinde, *Böyle Dedi Zerdüşt*, İstanbul: DoğuBatı, 2012, s. 87, 179, – ç.n.)

101. Bu paragrafın kenarında, pek çok kelimeden oluşan bir ek var: "oreillard / *Ecce Homo* /76/ + < okunamayan bir kelime >". Bkz. *Zarathoustra*, "De la rédemption". (Türkçesinde, *Böyle Dedi Zerdüşt*, "Kurtuluş Üzerine", – ç.n.)

vir etmekte olduğu sahne midir? Söz konusu olan aynı kulak mıdır? Bu bana ödünç vermekte olduğunuz kulak mıdır yoksa konuşurken kendime ödünç vermekte olduğum mu? Ya da tüm bunları çoktan başka bir kulakla mı duymaktayız? Sanırım kendi kendine işlemeye bırakmayı tercih ettiğim bu sorunun basit bir yanıtı yok. İşte Beşinci Konferans'taki kulak üzerine pasaj (s. 127). (Beşinci Konf. s. 127'yi ve devamını okuyun; filozof o sırada gülerek konuşmaktadır):

> Ama izin verin bana, sizin bu özerkliğinizi bu öğretimin ölçütüyle ölçelim bir ve Üniversitenizi yalnızca bir kültür kurumu olarak ele alalım. Bir yabancı bizim Üniversitelerimizin sistemini tanımak istediğinde öncelikle ve üzerine basa basa şunu sorar: "Sizde öğrenci Üniversiteye nasıl yeniden-bağlanır?" Cevabımız: "Kulakla, dinleyici olarak." olacaktır. Yabancı şaşırır: "Yalnızca kulakla mı?" diye sorar yeniden. "Yalnızca kulakla." cevabını veririz yeniden. Üniversiteli dinler. Konuşurken, görürken, giderken, diğerleriyle birlikteyken, sanatla uğraşırken, kısacası yaşarken özerktir; yani öğretim kurumundan bağımsızdır. Çok sık olarak dinlerken not alır öğrenci. Bu anlar onu Üniversiteye bağlayan göbek bağlarıdır. İşitmek istediği şeyi seçebilir, işittiklerine inanması gerekmez; işitmek istemediği zaman kulağını kapayabilir. Bunun adı "akroamatik" öğretim metodudur.
> Hocaya gelince, o kendisini dinleyen öğrencilere hitap etmektedir. Başkaca düşündüğü ve yaptığı şeyler, öğrencinin algısından muazzam bir uçurumla ayrılmıştır. Çoğu zaman profesör okuyarak konuşur. Genel olarak mümkün olduğunca çok dinleyicisi olsun ister; yoklukta az sayıda öğrenciyle yetinir ama neredeyse hiçbir zaman tek kişiyle değil. Konuşan bir ağız ve birçok kulak, yarısı kadar sayıda yazan el – akademik aygıtın dış görünüşü budur, Üniversitenin eyleme geçmiş kültür makinesi budur. Ayrıca bu ağızın sahibi o birçok kulağın sahibinden ayrılmıştır ve bağımsızdır: Bu çift katlı özerklik coşkuyla "akademik özgürlük" olarak adlandırılır. Üstelik o tek insan –bu özgürlüğü daha da yüceltmek için– neredeyse istediği her şeyi söyleyebilir; öteki is-

tediğini işitebilir. Ne var ki her iki grubun da arkasında, uygun bir mesafede Devlet, zaman zaman bu acayip konuşma ve dinleme prosedürünün amaç, erek ve özünün kendisi olduğunu hatırlatmak üzere gergin bir müfettiş edasıyla beklemektedir.[102]

102. Nietzsche, *Sur l'avenir*... s. 127-128; *Über die Zukunft*..., *KSA* 1, s. 739-740; (Türkçesinde s. 86, çeviriyi biraz düzenledim – ç.n.) Nietzsche'nin tape-yazılar içerisine eklenmiş olan fotokopi metnine Jacques Derrida şu cümleyi eklemiştir: "Devamını okumayı size bırakıyorum."

Üçüncü Oturum

GEÇİŞ
(ÖDİPUS'UN HATALI ADIMI)

Ben iki kişiyim diyordu. Ölü ve yaşayan, babam ve anam. Ve ben babamın öldüğü yaşa geldiğimde neredeyse kör oldum. Bunu *Ecce Homo*'da söylüyordu, 1888 civarında. Buradan, aynı zamanda 1872 tarihli olan anadil üzerine olan söyleve dönmüştük: *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*. Nietzsche daima Ödipus'tadır. Ödipus'*ta* derken şunu kastediyorum: O, Ödipus'u izah etmektedir ve kendini bir şeyde açıklamadığın sürece hiçbir şey açıklamıyor olduğunu bildiğinden, açıklamanın içerisine *kendisini katmakla* kendince Ödipus'u hem teşhirci hem de gizli bir biçimde tasvir etmiş ve açıklamıştı. Şöyle demekle: Ben, babam, anam, oğlum ve ben ([…] -yum)[103] Nietzsche'nin bir sorunsalın *içerisinde* hapsolmuş durumda olmadığını göstermek için Ödipus'a dair tüm bu açık göndermelerin tek tek saptamasını yapmayacağım.[104]

---

103. Burada Derrida *être* (olmak) fiilinin şimdiki zaman birinci tekil şahısı olan "suis" ifadesini kullanıyor. – (ç.n.)

104. Kenarda çözmesi güç olan uzun bir ek var: " < iki okunamayan kelime > fakat bu sorunsalı, onu içerisinde kendi kendisini ele almadan ele almanın mümkün olmadığını bildiğinden kötü *ele alıyor*. Ondan çıktığımıza, –Ödipus'un dışarısına çıktığımıza < okunamayan kelime > inanmamız-

Ödipus benim için bir geçiş. Ödipus bugün, benim için bir geçiştir. Ödipus nasıl olup da bir geçiş üretebilir? Neye doğru olan bir geçit (*passage*) olabilir?

İki biçimde geçittir, ikili adım, iki yönden adımdır.

Gelecek metninde Nietzsche, (Bundan böyle *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* metnine kısaca *Gelecek* diyeceğim. Bunu *Bir Yanılsamanın Geleceği* (o da *Zukunft*) ile karıştırmayın.) kendi zamanındaki eğitim-bilimcilerin, dilbilimci öğretim üyelerinin Ödipus kullanımı karşısında çok serttir. Bu yalnızca kendi zamanındaki üniversiteli genç filologların arı kovanına dair harikulade bir tasvirin içindeki geçide bir örnektir. Bilimleri ve derin tarih bilgileriyle donanmış olan bu kişiler (bu iki sayfayı okuyun), tıpkı tarih-bilmez turistler ya da polis memurları gibi tümüyle yabancısı oldukları bir Grek kültürü içerisinde gezinmektedir. Sorunlarını ya da ahlaklarını Grek kültürüne yansıtmakta, onu sahiplenmekte, yavanlaştırmakta ve kendi boylarına indirmektedirler. Peki Ödipus'la karşılaştıklarında ne yaparlar? Hristiyanlık öncesi bir Sofokles'in ortalığa üzerinden Hristiyan bir ahlak dersi vermeyi istemiş olduğu aşağılık bir imansız. Ödipus olmayın, yoksa! İşte bu iki sayfanın özeti: Öyleyse bu yeni filologlar o kadar barbardır ki "âdetlerine uygun olarak bu [Grek] yıkıntılar üzerine rahatlıkla yerleşirler. Tüm modern konforlarını ve en gözde eğlencelerini getirirler yanlarında [...] ve sonra antik çevre içinde daha önce hileyle kendi koydukları bu şeyleri yeniden bulduklarında sevinç çığlıkları başlar."[105] Bunu bir dizi çok gülünç örnek takip eder ve sonunda şu bölüm gelir:

> Antikitenin karanlık bir köşesini yine kendi Aydınlanmacılığının zirvesine taşıdığında, mesela yaşlı Pisagor'da Aydınlanmacı siyasetteki bir uyanık kardeşini keşfettiğinde nasıl da ferahlar! Bir başkası, Ödipus'un babasını öldürüp kendi

---

dan ibaret olan naiflikten yoksun, kendimizi < okunamayan kelime > etkisinden yoksun bir nesnenin karşısına çıkarıyoruz.

105. Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın...*, s. 84; *Über die Zukunft...*, *KSA* 1, s. 701 (Türkçesinde s. 54 – ç.n.)

annesiyle evlenmek gibi iğrenç işlere kader tarafından nasıl mahkûm edildiğini düşünerek kendini kahreder. Suç nerededir? Edebî hakkaniyet nerede? Birden biliverir: Ödipus aslında bir Hristiyanın insafına sahip olmayan tutkulu adamın tekidir [Bir garip, der çevirmen J. C. Hemery, haklı olarak. Bence bu iyi bir çeviridir; birçoğundan çok daha iyi. *Ein Gesell*, yani delikanlı, adam, arkadaş, az ya da çok düzenbaz, atılgan, ateşli, tutkulu (*leidenschaftlicher Gesell*)]. Zaten bir keresinde Tiresias ona canavar ve bütün ülkenin belası [*Fluch*] dediğinde çok uygunsuz bir öfkeye [ateşe, ateşler içine] düşer. Uysal olun! (*Seid sanftmütig!*) diyecekti belki de Sofokles: Yoksa analarınızla evlenmeniz ve babalarınızı öldürmeniz gerekecek! Başka birileri hayatları boyunca Grek ve Latin şiirlerinin dizeleriyle uğraşır durur ve 7/13 = 14/26 formülünden keyif duyar. Sonunda hatta biri çıkıp Homeros'un ölçü sorunu kadar zor bir sorunun çözümünü vaat edip ἀνά ve κατά ile hakiki kuyusundan çıkaracağına inanır.[106]

Sanki bu üniversiteliler Ödipus'tan ve Yunanistan'dan, Ödipus'un hatalı adımını peydahlamıştır. Burada Hristiyanlığa ve kendi kendilerine doğru bir geçiş söz konusudur. Ödipus'u bir tren gibi değerlendirmişlerdir; son tren gibi.[107]

Bu konferansların yapıldığı sene (1872) aynı zamanda *Philosophenbuch*'un senesidir. Güz/Kış 1872: Bu konferansların tamı tamına zamandaşı olarak, bildiğiniz gibi *Der letzte Philosoph. Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis* alt başlığını taşıyordu.[108] Burada kimi okumaktayız?

---

106. *A.g.e.*, s. 84-85; *KSA* 1, s. 702 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir. Türkçesinde s. 54 – ç.n.)

107. Kenarda bir ek var: "ya da iki üniversite < üstü çizilmiş dört kelime > durağı arasında insanları taşıyan, oraya nakleden bir otobüs gibi; tam bir Yeni-Hristiyan, modern style hırdavatçı dükkânı".

108. Friedrich Nietzsche, *Das Philosophenbuch: Theoretische Studien / Le Livre du philosophe. Le Dernier philosophe. Le Philosophe. Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance.* iki dilli baskı, çev. ve haz. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier, "Philosophie" serisi, 1969 (yeniden basım 1991). Jacques Derrida'nın gönderme yaptığı alt başlık kitabın birinci kıs-

Her şeyden önce geçiş başlığı altında, özel olarak da geçen sefer *Ecce Homo*'daki oto-biyografi üzerine söylediklerimden, son filozof olarak kendim hakkında, fragman üzerine bir fragman seçtim. Bu fragmanın adı Ödipus: Onun başlığı bu (*Ödipus*). Bu fragmanda sonuncu, son insan, son filozof kendini *Ödipe* olarak adlandırır ve kendisinin sonuncu olduğu düşüncesiyle "ben" der. Ve şöyle der, Nietzsche: "Ben Ödipus". Fakat "Ben Ödipus, ben son filozof ve son insan, kendime tüm bu adları veren olarak ben, ben Ödipus, ben Friedrich Nietzsche, ben sonuncu, ben son insan, son filozof, vs." kendimi böyle adlandırarak kendimi olumluyor ve bir *geçiş* (*transition*) olarak nakl-ediyorum. Bir geçit (*passage*) ve bir tükeniş olarak (*Zerdüşt*'ün başında insan hakkında denecek olduğu gibi: *Ubergang und Untergang*). Aşağıda bunlardan Biri olarak imzası bulunan ben (Nietzsche, Ödipus, son insan, son filozof vb. hepsi aynı olan bu adların tümüyle birlikte) geçiyorum. İnsanlara, yani kendime, filozoflara yani kendime geçtiğimi söylüyorum. Öyleyse ben buradan, kendi kendimin ötesine geçmekteyim. Ve kendimi bu geçiş sözünde, geçitin bu seslenişinde duyuyor ve adlandırıyorum.

Adım Ödipus. Fragman şu şekilde (onu yeniden-çeviriyorum):

> 87
> Ödipus
> Son filozofun kendi kendisiyle konuşması. (*Reden des letzten Philosophen mit sich selbst*).
> Gelecek dünyanın, sonradan gelen kuşakların tarihinin bir parçası (*Nachwelt*), soy ve sopların tarihinin bir fragmanı (*Ein Fragment*).
> Son filozof diye adlandırıyorum kendimi [*nenne ich mich*: şimdide], çünkü sonuncu adamım ben. Benimle yalnız benden başka kimse konuşmuyor ve sesim ölmekte olan birinin sesi gibi geliyor bana! [Bu kendi kendine konuşmada, birazdan duyacağınız üzere, Ödipus (tüm eşanlamlılarıyla) *yalnızca yalnız* değildir. Yalnızca yalnız değildir zira başka hiç

---

mının başlığıdır (*a.g.e.*, s. 38-153). (Türkçede Friedrich Nietzsche, *Filozofun Kitabı: Kuramsal İncelemeler*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Sentez, 2016. – ç.n.)

kimseyle konuşmamaktadır ve kimse de onunla konuşmaz. Eğer bu bir kendi kendine konuşmaysa, bu sadece tek başına konuştuğu ya da sadece kendisine konuştuğu için değil, *yalnızca* konuştuğu içindir. Tek yaptığı kendisine kendini duyurmaktır; kör ve ölmekte olduğundan yalnızca insan sesiyle ilişki kurabilmektedir, kendi sesiyle. Artık ağız ve kulaktan fazlası değildir, ağzından ve kulağından. Kendi kendine konuşma burada daha ziyade bir kendinde yalnızın sözüdür; yalnız söz, yalnızca söz.]

Seninle, sevgili, sevilen ses, seninle, tüm insan mutluluğunun anısının son nefesiyle tek bir saatliğine bu alışverişe sal beni; senin sayende yalnızlığımı değişime uğratıyorum ve bir sevginin ve büyük bir çokluğun, kalabalığın yalanına gizlice katılıyorum, zira yüreğim sevginin öldüğüne inanmaya karşı çıkıyor, bir türlü katlanamıyor, yalnızlıkların ve yalnızların en yalnızının titreyişine dayanamıyor ve sanki iki imişim gibi beni konuşmaya zorluyor (*als ob ich Zwei wäre*).[109]

Sesimi hâlâ duyuyor musun, sana duyurabiliyor muyum kendimi? (*Höre ich dich noch, meine Stimme? Du flüsterst, indem du fluchts*) Homurdanarak, kızgınlıkla fısıldıyor musun bana? Ve bu dünyanın bağırsaklarını deşmek senin bedduan olsun! Ama o [bu dünya] hâlâ yaşıyor ve acımasız yıldızlarının soğukluğu ve görkemli parlaklığı ile sadece beni kıskıvrak bağlıyor, o yaşıyor (*sie lebt*), hiç olmadığı gibi kör ve aptal biçimde (*so dumm und blind*), ve *yalnız biri* ölüyor, insan [*und nur* Eines *stirbt – der Mensch;* Ödipus, son insan-filozof-ölen, kördür. Gözleri görmez onun. Ancak ölürken görülmüştür; yaşamaya devam eden şey tarafından belirlenmiş: Dünya ve onun donmuş, hareketsiz, katı yürekli yıldızları da kördür. Son insanın zamanında körlükten başkası yoktur. Ancak Ödipus ile kör olunabilir ve ancak en sonunda, son anda. Artık kimse kimseyi görmemektedir. Görüş noktası, artık hiç görüş noktası yoktur ya da yalnızca görüş noktası. Ama bu kıyısız gecede yaşamsızdır, ki bu bile biraz ışık verirdi [yıldızlar], ve görmemektedir; burada ışığın kaynağı

109. Bu paragrafın sonunda parantez ve tırnak içerisinde bir ek var: ("*Ich bin beides* [...]").

> ölüm gibi soğuktur (*noch glänzender und kälter*). Ve ölecek olan gibi kördür; en azından kendi ölümünü duymakta olan biri vardır: ve yalnız biri ölür, insan.][110]

Son paragraf biraz gizemlidir. Hâlen biri var, "Ben Ödipus" diyenin haricinde ölen biri (*Einer*); ve o da geçişi tamamlamak için ölmekte. Bu fazladan ölen birinin bir başkası mı yoksa aynı mı olduğu bilinmemektedir. Konuştuğu duyulan ses ile ölen sesin aynı mı olduğu bilinmez. Belki de burada ölmekte olan sadece sestir, Ödipus'un ölmekte olan sesi, ses olarak ölen ya da kendi sesine ölen Ödipus. Öncelikle bu son paragrafı yeniden çeviriyorum:

> Ve bununla birlikte! Seni hâlâ işitiyorum sevgili, sevilen ses! (*geliebte Stimme!*) *Biri* ölmekte hâlâ benim dışımda, son insan, bu evrende [burada –kişisiz– *biri* ölmekte hâlâ: benim dışımda bir kişi fazladan]: son nefesini veriş, *senin* son nefesin benimle birlikte ölüyor, ne yazık! Çok yazık! Kucağımda son nefesini veren, sefillerin sonuncusu, Ödipus![111]

Kelimesi kelimesine "eyvah, eyvah, *Wehe, Wehe,* üzerimde son nefesini veren, sonuncu *Wehemenschen*: sonuncu eyvah-insan, eyvahın son insanı, eyvah diyen, sızlanan son kişi, Ödipus. Fakat Blanchot'nun *anlatımsal ses* (*voix narrative*) diyeceği şeyin yapısı benim dışımda öleninki (Ödipus) gibidir. Burada sesini ya da son nefesini verişini işittiğimiz başka biri midir bilmeyiz, yoksa sesin kendisi mi, oradaki yalnız olan, ölen ve kendiyle konuşanın. Esasen bir başkasına olduğu kadar başka olarak sese de söylemektedir: son nefesini veriş, *senin* (*dein*, italik olarak) son nefesin benimle birlikte ölüyor. Bu fragmanı yeniden okuduğunuzda göreceksiniz ki daima benim *ile* ölen, benden fazla olarak ölen bu başkayı ayırt

---

110. Nietzsche, *Le livre du philosophe,* fragman 87, s. 98-101; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 7, 19 [131], s. 461 (çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir) (Türkçesinde s. 140-141.)

111. *A.g.e.,* s. 100-101; *KSA* 7, 19 [131], s. 461. Her ne kadar Jacques Derrida bu paragrafı tekrar çevireceğini söylese de hiçbir değişiklik yapmadan basılmış olan çeviriyi alıntılamaktadır. (Türkçesinde s. 141.)

etmek mümkün değildir, dolayısıyla da bunu yapmamıza gerek de yoktur: Başka olarak benden fazla olan, bir ses bahşedilmiş olan ya da bana bahşedilmiş olan başkasından diyeceğim sesim olan. Burada daima Ödipus ile fazladan ölen başka olarak, onu daha buradan itibaren korkunç yalnızlığında kuran, kendi kendiyle konuşturan sestir mevzu bahis olan; ya da onun kadar *benim sesim* olarak başka. Demek ki bundan böyle oto-thanatografi olarak oto-biyografinin son sözü kendi ölümümün yazımı değil, ama aynı zamanda kendi kendinin ölümünün de yazımı olacaktır. O, tam da başka sevgili sese güzelsin vb. dediği anda Ödipus-insan-filozof olarak, işitme-söylemenin sesi olarak *autos*'un ölümüdür.

Bu övgüyü bölmek saçma olmasaydı, size bu konudaki en iyi okumayı, hatta, hak ettiği üzere, az önce okumuş olduğum fragmanın yeniden yazımını Blanchot'nun *Son İnsan* (*Le Dernier Homme*, 1957) adlı anlatısında bulacağınızı söylerdim. Şimdi metnin başlarına yakın bir yerinden yalnızca birkaç satırını biraz da kaba bir biçimde aktarıyorum, ama elbette tamamını okumak gerekir.

> Hiç kimseye hitap etmiyordu. Benimle konuşmamış olduğunu söylemek istemiyorum, ama onu dinleyen benden bir başkaydı [...]. Evet demenin, sonsuz olumlamanın mutluluğu [...]. Gerekenden fazlası olması gerekiyordu onun; bir fazla, sadece bir fazla [...]. Benden her an esirgenen düşünce: sonuncu olan o, sonuncu olmayacaktı oysa [...]. Ama yavaş yavaş –birden– bu hikâyenin tanıksız olduğu ortaya çıktı: Ben oradaydım –"ben" şimdiden bir Kim'den fazlası değil miydi? Bir "Kim" sonsuzluğu mu?– kendisi ve yazgısı arasında kimsenin bulunmaması, yüzünün çıplak ve bakışının bölünmeden kalması için vardım ben. Onu görmek için değil, kendi kendisini görmemesi için, aynada gördüğünün ben olması için, ondan başka biri –bir başkası, yabancı, yakın, kayıp, öteki kıyının gölgesi, hiç kimse– olması için ve böylelikle sonuna kadar insan olarak kalması için vardım. İkiye bölünmüş olması gerekmiyordu. Sona varanların büyük arzusudur bu: kendilerine bakarlar ve kendileriyle konuşurlar; kendi kendilerini, kendi kendileriyle dolu en boş, en sahte yalnızlık hâline getirirler. Ama ben orada olsaydım, insan-

> ların en yalnızı o olacaktı; kendisinden, olmuş olduğu o sonuncudan bile yoksun, yani en sonuncu olacaktı.[112]

Burada konuşuyor gibi duran –anlatımsal ses– mevcudiyetiyle (ben buradayken o insanların en yalnızı olacak, kendisinden bile yoksun: yani benden, kendi beninden yoksun) son insanın himayesini sağlamlaştırır. Son insan, olduğu şu sonuncudan bile yoksun olarak, yalnız olmalıdır, ve onun "en sonuncu" oluşunu teminat altına almak onu kendisinden yoksun tutarak, olduğu şu sonuncudan bile yoksun yaparak olur. Zira sonuncu onunla olsaydı (hâlen duyulur hâlde) yalnız olmayacak, dolayısıyla da sonuncu olmayacaktı. Kendisini sonuncu olarak tutabilmek için kendisini sonuncu olarak yoketmelidir. Ve kendisini sonuncu olarak yok etmek için de kendisini hâlâ sonuncu olarak muhafaza etmelidir. Bu sonuncu hakkında –sonuncunun ötesinde değil (filozof, insan, Ödipus) bu dile gelebilir. Bunun zorunlu olarak unutmanın yapısıyla bir ilgisi vardır ancak psikolojinin, felsefenin ve belirli bir tür psikanalizin bu kelime altında bize öğrettikleriyle bir ilgisi yoktur. Bu kelimesi okumayı, örneğin Nietzsche'de veya Blanchot'da yeniden öğrenmek gerekir. Son insanın, son insan olabilmek için unutması gerekir; kendisini dahi artık görmemeli (*se voir*), kendisine sahip olmamalı (*s'avoir*), olduğu gibi bilmemeli (*savoir*), kendisini artık sonuncu *olarak* (*comme*) muhafaza etmemeli, kendisiyle hiçbir ilgisi olmamalıdır. Bu kendini gizleyen bir unutma biçiminde, örneğin itilmeye (*refoulement*) dair bir ilginin kaydı/muhafazası olabilir. Bu sonuncu ve onun ötesi arasında, yapısı işitilmemiş, muhafaza ettiğini ve sildiğini ne muhafaza eden ne de silen vb., ne diyalektik ne de antidiyalektik olan bir geçiş adımı var demektir. Unutmanın bu tekrar-düşünümünün zorunluluğuna, Blanchot'nun *Son İnsan*'ında olduğu kadar *Filozofun Kitabı*'nda da pek çok kez not düşülmüştür. Örneğin *Filozofun Kitabı*'nda Ödipus'un öncesinden iki fragman okuyorum:

---

112. Maurice Blanchot, *Le Dernier Homme*, Paris, Gallimard, "Blanche" serisi, 1957, s. 9, 11, 18, 21 ve 22-23. (Türkçesi Maurice Blanchot, *Son İnsan*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Profil, 2020, s. 8, 10, 15, 17 ve 18. – ç.n.)

> Son filozofun korkunç yalnızlığı! Doğa onu aptallaştırır, serseme çevirir [çeviri *umstarrt* için böyle diyor: onu sıkıştırarak boz-makta, taşa çevirmekte, taşın içerisinden çıkarılmış bir kadavra ya da dikilmiş bir fallus gibi katı bir bedene dönüştürmekte], akbabalar tepesinde süzülürler. Ve o doğaya bağırır: Unutmayı ver! Unutmak! *Gib Vergessen! Vergessen!* - Hayır, *Titan gibi acıyı taşır o – ta ki kendisi en üstün trajik sanat tarafından* gönlü alınana [*Versöhnung* – ayrıca bağışlama] *kadar.*[113]

Ve örneğin *Son İnsan*'da: "Bütünüyle unutulmuş gibi geliyor bana. Bu unutuş koridordan geçerken soluduğum bir şey. [...] Unutuşun yüzünü gördük biz. Kesinlikle unutulmuş olabilir, aslında unutulmayı ister, ama hepimizi ilgilendirir bu."[114] Son İnsan'ın figürü Blanchot'da –bu onun üzerine aldığı çok nadir ve dolayısıyla da çok anlamlı belirlenimlerden biridir– aynı zamanda profesörün figürüdür (büyük harfle: Tüm sınıfa yabancı olan bu metinleri okumayı size bırakıyorum).

Felsefe içerisindeki bu geçiş, ki dersimiz şu an onun seyrini takip etmektedir, Blanchot'nun ve yeni bir kitabın başlığının dediği gibi kendi seyrini takip eder.[115] Bu Ödipus'a geçiş, ne amaçla kendini buraya getirmiştir? Burada ve orada – Ödipusçu geçişi okumaya bırakmak için (Ödipus'un ötesine adım olarak Ödipus evresi ve çözülmesi). Fark ettiğiniz üzere Nietzsche'nin söyleminden yeniden-üretmiş olduklarımı seçtim; hatta yeniden-üretirken seçmekte olduğumu fark etmenizi sağladım. Yeniden-ü-

---

113. Nietzsche, *Le livre du philosophe,* s. 99, fragman 85; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 7, 19 [126], s. 459 (çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir) (Türkçesinde s. 140.)

114. Maurice Blanchot, *Le Dernier Homme*, s. 24. (Türkçesinde s. 19.)

115. Edmond Jabès'in *Ça suit son cours (Seyrini Takip Eder)* adlı eseri; Montpellier, Fata Morgana, 1975. Blanchot'nun alıntısı için bkz. M. Blanchot, « Le "discours philosophique" », *L'Arc*, n° 46, 1971, s. 4: « Felsefi söylem daima belirli bir anda kendini kaybettirir: Bu belki de kaybetmenin ve kendini kaybetmenin acımasız bir biçiminden başka bir şey değildir. Bize o alçaltıcı mırıldanmayı hatırlatan aynı zamanda budur: *Seyrini takip eder.* »

retim sırasında seçilim olmaksızın yorumlayıcı ve aktif ya da üretken okuma mümkün değildir.

Seçilim (*sélection*) ve yeniden-üretim (*reproduction*) bizim için bağdaştırılması gizemli olduğu kadar zorunlu bir kavram çiftidir. Bu nedenle onların üzerinde zorunlu olarak durmalıyız. *Şimdiden* (*déjà*) bildiğiniz gibi Ebedî Dönüş (Diyesim: Şimdiden biliyorsunuz, ben bunu sürekli söylüyorum ve bu, burada oyununu oynamakta olan sözde pedagojik sahnede, bahsettiğim her şeyi şimdiden, çoktan bilmeniz gerektiği ya da benim her hâlükârda bahsettiğim her şeyi şimdiden, çoktan biliyormuşsunuz gibi yapmam gerektiği anlamına geliyor. Öyle ki, burada birbirimizden aldığımız şeylerin doğası belirsiz bir doğa olmayı sürdürür.) Biliyorsunuz ki Ebedî Dönüş, aynı anda oluşun tekrarı ve edimsel-oluşun seçilimidir, en azından bu onun emin olduğumuz ve açık belirlenimlerinden biridir: Bu seçmeli bir yeniden-üretimdir. Bir yeniden-üretim (çoğalma) nasıl seçmeli olabilir? Bu tersini düşünmek kadar zordur: Bir yeniden-üretim nasıl seçmeli olmayabilir? Bu soruyu şimdilik bu hâliyle bırakıyorum. Bu iki kavramın, yani *yeniden-üretim* (*reproduction*) ve seçilimin (*sélection*) bizim için ilginç yanı mecazi geçişi, biyo-lojik söylem ile peda-gojik söylem arasındaki mecazi gidiş gelişleri sağlamalarıdır. Genetik alanında da, eğitim kurumlarında olduğu kadar doğal bir biçimde ve aslında zorunlu olarak da yeniden-üretim ve seçilimden söz edilmektedir. Anlaşılacağı gibi bu bir tesadüf değildir ve kendimize bugün bu kadar kolay söylenen, bu kadar yaygınlaşmış olan bu ikili mecazi geçmenin (*transit*) sonunda bizi nereye yöneltmekte olduğunu sormamız gerekir. Bu mecazilikte olan nedir ve onları burada bu kelimenin altında kullandığımızda ne anlamaktayız?

Doğrusu, bu Ödipusçu geçişle (*transition*) sizi yeniden-yöneltmek istediğim yer böylelikle belirlenmiş olan mecaz sorusuydu. Yeniden-yöneltmek (*re-conduire*) diyorum çünkü ilk oturumda Jacob ve Canguilhem okuduğumuz esnada bununla karşılaşmıştır. Öyle görünüyor ki, Ödipusçu geçişim geçiş üzerine bir söylev, geçiş olarak Ödipus olsaydı da, burada mecaza ulaşmak bir başka geçişe, bir başka taşıta ulaşmak anlamına gelecekti. Mecazın bir

taşıt olduğu (bu bir *topos*'tur: taşıt ya da nakliye olarak mecaz) ya da her mecazın yapısında modern retorikçilerin taşıt adını verdikleri bir öğe olduğu sıkça söylenir. Ve günümüzde Yunanlar, bildiğiniz gibi, çünkü siz her şeyi biliyorsunuz, otobüse *metaphora* demekteler. Öyle ki, burada pedagojik söylemimi bir metadilde buradan hareketle ve oraya doğru kurmayı her deneyişimde bazı geçişler (*transitions*) meydana gelerek size bir başkasının dilini açıklıyor. Esasında, her seferinde temel nedenlerden ötürü orada çuvallıyorum. Bir Ödipus geçişi yapamadım zira o kendisi bir geçişti ve basit bir ötesine olan geçiş değil, geçişe doğru geçiş. Ve yeni bir nesneye, biyo-lojiko-pedagojik mecaza vardığımı sandığım anda yine geçişin kendisi bana önceden pedagojik usulümde ne olduğunu söyledi, buyurucu bir söylem olmasına engel oldu. Öznesine benim söyleyebileceğimden fazlasını söyledi bu konuda, beni açıkladı, beni açık etmeden, ve ben bir söz dahi söylemeden, şu söylemek istediğimi dahi söyleyemeden.

Öyle ki, ders yaptığım sırada beklenmedik bir durum (*surprise*) meydana gelmiyor. Beklenmedik olan metadili yeniden-katlayan daima geri çekildiği esnada sersemliği şaşırtan, ona artık bakire olmadığını, çoktan ırzına geçilmiş olduğunu hatırlatan bu yapı; en azından kulak tarafından, anlaşılacağı gibi ne kadar küçük olursa o kadar iyidir ve hazzı sağlayacaktır, yeter ki bu sürpriz en sonunda oraya kendini bırakacak gücü olan tarafından olumlansın ve yeniden-olumlansın. Bu haz, hazzın ve arzunun özüne ait olduğundan, *şüpheli* olması ve öyle kalması gereken, başkasına almak ya da bırakmak biçiminde emanet edilmiş olan bir hazdır. Bir dersin nereye doğru gitmekte olduğu hiçbir zaman bilinemez. Hakkında konuşmakta olduğumuz şey ve onu dile getirmekte olduklarımız daima önceden ne söyleneceği üzerine ihtiyadî (*en réserve*) durumdadır; sadece ders üzerine değil, pedagojik kuram üzerine de.

Demek ki otobüsün adı "haz"dır. Bu nasıl yürümeye devam edecek? Size Nietzsche'deki mecazı anlatmayacağım. Bunu son yıllarda benden önce yapanlar, benden daha iyi yapanlar oldu. Sizi örneğin Sarah Kofman'ın *Nietzsche ve Mecaz*'ı gibi yetkin eserlere gönderi-

yorum.[116] Ben metadilin bozguna uğramış olduğu alan olan bu belirli noktada, mecazi dilin (bir alana egemen olmak ya da bir alandan diğerine geçmek adına retorik bir araç olmaktan uzak, iki söylem arasında – mecazi olarak söyleyelim - yalnızca geçişsel bir nesne olmaktan uzak) kendi kendisini, kendi imkânlılığında, birden fazla alanda işlemekte olduğu şekliyle seçilim -yeniden-üretimin bir sonucu olarak açıklanmış bulduğu spesifik bir bozgunun yerinde yeniden-üretecek ve seçimleyeceğim. Az önce söylediğim açık olmadı. Başka türlü söyleyeyim: Şema örneğin; yeniden-üretim/seçilim mecazın belirlenmiş bir alandan diğerine, biyolojik olandan kurumsal-politik ya da eğitsel olana ya da tersine taşıyacağı bir şema değildir. Mecazi oluşu öncelikle bu anlamda değildir. O genel olarak mecazın kökeni olduğu için mecazidir. Mecaz, seçilim-yeniden-üretimi bir arı ya da bir otobüs gibi bir yerden diğerine taşımaz. Mecaz yeniden-üretim/seçilimin bir sonucudur, yeniden-üretim/seçilimin kurumsal-genetik yasasına tabidir. Mecaz üzerine söyleminde (ve sadece söyleminin mecaziliğinde değil) Nietzsche, yeniden-üretim/seçilim şemasına başvurur. Yaşamı ya da okulu mecazlarla izah etmez; mecazı da okulun ve yaşamın yasalarıyla izah eder. Bu durumu daha açık anlayabilmeniz için bir örnek vereceğim. Bu örnek yine, bildiğiniz gibi, bütün bir mecaz kuramını, mecaz ile kavram arasındaki ilişkileri içeren *Philosophenbuch* içerisindedir. Bu mecaz kuramı algının, bilginin biyo-fizyolojik dayanaklarına geri döndüğünü ileri sürer; duyulur imgelerin vs. kuruluşundaki sinirsel faaliyetin tüm yapısına. Doğrusu, imgenin genel tasvirinde ve sonra imgesel düşüncede, yani mecazlarla vs. düşünmede yeniden-üretim/seçilim şeması açık bir şekilde işlemektedir. Söz gelimi 65-67 no.lu fragmanlara bakalım. Önce şu kısmı alıyorum:

> Rüyanın seçimini sürdürmeye [seçilimsel uzatım, *als die auswählende Fortsetzung*] izin veren olarak görülen hayal gücü dikkate alınan imge-düşleme gücü (*Augenbilder*). Anlama yetisinin egemen alanında niteliksel olan her şey sade-

116. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique » serisi, 1972 (yeniden basımı Paris, Galilée, « Débats » serisi, 1983).

> ce *nicelikseldir*. Niteliklere kavram tarafından sevk edilir, kelime tarafından götürülürüz. [Başka deyişle, niceliksel olanın, iktisadi olanın, vs. ötesi, dil tarafından üretilmiş bir izlenimdir (kavramlar ve kelimeler)].[117]

Ardından fragman 66:

Belki de insan hiçbir şeyi *unutamaz*. Görme ve bilme işlemi, onu tümüyle yeni baştan silmenin mümkün olabilmesi için çok fazla karmaşıktır (*völlig wieder zu verwischen*); başka türlü söylersek, beyin ve sinir sistemi tarafından bir kez üretilip (*erzeugt*) ortaya konulmuş olan bütün formlar bundan sonra sık sık tekrarlanırlar (*wiederholt*). Aynı sinirsel faaliyet aynı imgeyi yeniden-üretir (*Eine gleiche Nerventatigkeit erzeugt das gleiche Bild wieder*).[118]

Alıntının sonu: Bu varsayımda (zira "belki", "sıklıkla" vb. diyor), yani unutmada; az önce son insanın olumlaması tarafından, imkânsız olduğu, tam unutmanın imkânsız olduğu kabul edilerek adlandırıldığını söylüyorduk;[119] eksiksiz bellek ya da bütünsel (*intégrale*) yeniden-üretim gibi yeniden-üretim seçilimsel, seçilimse yeniden-üretimsel olacaktır. Bu yeniden-üretim/seçilim sürecinde, duyumsamanın yeniden-üretimi/seçilimi olarak imgenin de haz/hazsızlık (*Lust/Unlust*) fenomeni olduğu bir yüzeyde, bir kaydetme ya da yumurtlamadır. Bu haz/hazsızlık fenomeni seçilime ancak bir mücadele alanı olduğu, farklı kuvvetler, kuvvet farkları arasında, güçlülerin daha az güçlü olanları elediği bir can çekişme içerdiği (*agonistique*) ölçüde yol açabilir. Sinirsel yüzeyler üzerindeki bu kayıt süreçleri olarak bilgi, imgelerin bu seçilimselliğinden ve göreceğimiz üzere mecazlardan ayrılamaz. Az önce hazdan ve hazsızlıktan, şüpheli hazdan söz ediyordum; işte tesadüf eseri haz meselesi karşımıza geldi, şüpheli olanıysa daha sonraya bırakıyorum. Okuyorum (fr. 67):

---

117. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 83, fragman 65; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 7, 19 [81], s. 447 (çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir). (Türkçesinde s. 131.)
118. *A.g.e.*, s. 83, fragman 66; *KSA* 7, 19 [82], s. 447 (çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir). (Türkçesinde s. 132.)
119. Kenarda "itilme" (*refoulement*) kelimesi ek olarak yer almaktadır.

> Her bilgiye özgü malzeme, gereç hazzın ve hazsızlığın (*Lust- und Unlustempfindungen*) en hassas duyumlarında, en ince izlenimlerinde yer alır: sinirsel etkinliğin haz ve acı içinde formlar tasarlayıp kaydettiği yüzey üzerinde (*auf jener Fläche, in die die Nerventätigkeit in Lust und Schmerz Formen hinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniss*) hakiki sır bulunur: yeni duyum ya da izlenimleri [sensation, *Empfindung*] de doğuran *formları* aynı zamanda yeniden-üreten duyum veya izlenimdir bu (*die dann wieder neue Empfindungen erzeugen*). Tam uygun ve müsait devinimlerde kendini ifade eden hoşlanma ve hoşlanmamanın, haz alma ve almamanın izleniminin özüdür bu; öyle ki bu tam uygun devinimler *imge* izlenimini (*Empfindung des* Bildes) üretsin diye öteki sinirleri yeniden beliren (*entsteht*) izlenime (baskıya) taşırlar.[120]

Şu kısmı açıklamalıyım zira çok da açık değil: Her izlenimle ilişkilendirilen haz/hazsızlık, diğer sinirleri kendine çeken, ilişkilendiren ve bir araya toplayan şeydir. Onları bir biçimde izlenime (baskıya) ve yeniden-üretime (çoğalmaya) bağlayan şey. Can çekişmede (*agonistique*) ve iktisatta hazza olan bu ilgi, kendileri de seçilimsel yeniden-üretimler (*re-production*) olan ve daima çoktan hazza ya da hazsızlığa yatırım yapılmış imgelerin kökenindedir.

Ve işte sizin çok dikkatinizi çekmek istediğim pasaj; tam olarak az önce yorumlamış olduğum kısmı takip ediyor: "İmgelerden oluşan düşüncede de (*Auch bei dem Bilderdenken*) Darwinizmin hakkı vardır: En güçlü imge (*das kräftigere Bild*) daha az önemli imgeleri [*geringeren*, hafif, değersiz ya da toplumsal olarak alt çıkarımdaki: az *imge*] yıkıp geçer, yok eder." Ve Nietzsche, kısa bir boşluktan sonra hemen ekler:

> Düşüncenin arzulama veya arzulamama, haz alma ya da almama ile kendi kendisinin önünde ilerlemesi tümüyle esas olandır: bunun hakiki bir sakınca ya da terslik yarattığı bir kimse

120. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 83-85, fragman 67; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 7, 19 [84], s. 448 (çeviri Jacques Derrida tarafından yeniden düzenlenmiştir). (Türkçesinde s. 132.)

> buna kesinlikle daha az yatkın ve hazırdır, ve daha az yol alacaktır [düşüncenin haz ve hazsızlık ilkesiyle ilerlediğini kabul etmeyi istemediğinden daha az ileriye gidecektir]: kendini zorlar [*er* zwingt *sich*] ve bu alanda hiçbir şey işe yaramaz.[121]

Demek ki, bu bahsin devamında, en güçlünün aklına itaat eden bir mecazlar doğal seçilimi söz konusu olacaktır. Toplumsal-biyolojik, politik-biyolojik bir sistem, savaş hâlinde imgeler olacaktır. Ve burada her türden savaş ve silah, bölgesel kuşatmalar, diplomatik ittifaklar, yıpratma savaşları, vs. hayal edilebilir. Burada imgeler sadece az ya da çok kuvvetli olmakla kalmayıp kuvvetlerin, yani her zamanki gibi kuvvet farklarının temsilcileri olacaktır. Ve size hatırlatırım, çünkü bu bizim konumuz açısından çok önemli, imgelerin bu politik-biyolojik seçilimi, imgenin kökeninde olan ve orada doğuşu haz/hazsızlık ilkesine bağlayan yeniden-üretimsel süreçten ayrılamazdır.

Bir şekilde kendini daha Nietzsche'nin el yazısında şekillendiren ve öne sürüyor gibi durduğu tezi onaylayan ek karışıklık: Burada doğal seçilimi ve güçlünün yasasını görünüşe göre mecazla ileri sürmektedir. Onu genetik bir alandan ithal ederek psiko-retorik bir alana uygulamaktadır. Ve bu sürgünden ve bu şiddetli yayılımdan bir haz alır. Bunu bilmektedir zira şöyle der: "*Auch bei dem Bilderdenken hat der Darwinismus Recht* [imgedeki düşüncede de Darwinizm haklıdır]". Başka < deyişle > Nietzsche kavramsal düşüncenin, kavranış ve yayılım kuralının mecazla ilerlediğini ve onu bir bildiri olarak değil, bildirme ediminde ifade ettiğini gösterir. Kavramın mecazi olduğunu mecazla anlatır, mülkiyet alanlarını, düşüncenin bundan ibaret olduğunu vb. söyleyerek zorlar. Bunun üzerinde ısrar etmiyorum çünkü bu metinde ve bu yönde ilerleyerek bunu yapabilirdik.

Bir diğer ek karışıklık: Eğer 1872'de Nietzsche, Darwin'e, Darwin'in inanamayacağı derecede hak veriyorsa bu aynı sebepten ona hak vermemekte artık gecikmeyeceği içindir. Nietzsche'nin anti-Darwin başlığı altında Darwin'e edeceği sitem (bu *Güç İstenci*'n-

---

121. *A.g.e.*, s. 85, fragman 67; *KSA* 7, 19 [87], s. 448. (Türkçesinde s. 132-133.)

de sıralanmış olan pek çok fragmanın başlığı olacaktır), bu seçilimi ya da daha güçlünün bu yasasını basit bir biçimde düşünmesi, yani onu meydana getiren gizemli tersine çevrilme ihtimalini, yani daha güçlülerin değil daha zayıfların düzenli tahakkümünü, rastlantı vuruşlarının iptalini, her türlü aşırı güç kullanımıyla etkisizleştirilmesini vb. hesaba katmamasıdır. Bu çok gizemli bir olasılıktır çünkü daha güçlünün yasasını, kendi kendisiyle çelişen ve kendini hemen tersyüz eden bir bildiri biçimine götürür. Güç nasıl kendisinden daha az güçlü olabilir? Güçsüz nasıl olup da en güçlüden daha güçlü olabilir? Ve böylesi bir ifade nasıl olup da anlaşılır olabilir? Eğer bunu kabul edeceksek tüm öncüllerini, örneğin yeniden-üretim sürecini ve haz ilkesini yeniden gözden geçirmemiz gerekmez mi? Yaşamın kuvvetlerinin ilerleyişindeki bu tersine çevriliş bir yerlerde, yaşamın ta kendisinde hatta, yaşamın kendisi gibi, henüz meydana gelmekte de olsa bir ölüm kuvveti ve haz ilkesinin ötesi gibi bir şey içermekte değil midir? Bu soruları bir süre askıda bırakıyorum.

Canguilhem'e ve Jacob'a dönüş yapmadan önce bazı saptamalar yapmam gerekli:

1) 1872'de imgede düşünme üzerine Nietzsche'nin Darwin'e atfettiği *berraklık,* bedelini Nietzsche'nin 1888'de Darwin'in *körlüğü* olarak tanımlayacağı şeyle öder. Bu noktada nasıl kör olunabilir, diye sorar. Darwin neye karşı kördür? Elbette, kendi yasasının yaşam tarafından bu ihlal edilişine, en zayıfların yararına seçim yapan güç istencinin bu tuhaf mantığına, yasanın bu kendi kendisi tarafından ihlal edilişine, yasanın yasa olarak, yasayı yapan olarak bu ihlal edilişine. Biz burada bu türden bir mantığı (yasanın ötesine adım) sorgulamaya ancak başlıyoruz.[122] Sadece 1888 tarihli ve *Anti-Darwin* başlıklı iki metne dikkatinizi çekiyorum. Bu iki metin *Güç İstenci* adlı derlemenin içerisinde –bu durumun doğrulayabileceği tüm çekincelerle– derlenmişlerdir.[123] İlkinde Nietzsche şöyle yazar:

---

122. Kenarda şu kelime eklemesi yer alıyor: "beni okuma".

123. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, fragman 395, s. 181 ve fragman 152, s. 243; *Der Wille zur Macht*, s. 268 ve s. 112-113. (Türkçesinde, Nietzsche, *Güç İstenci*, fr. 685, s. 436 ve fr. 684, s. 434.)

İnsanın geniş kapsamlı alınyazılarına *baktığımda* beni en çok şaşırtan şey, karşımda daima Darwin'in ve ekolünün bugün *gördüğü* veya *görmek istediği* [< sondaki kelimenin > altını Nietzsche çiziyor] şeyin [En başından beri Nietzsche, tartışmasını göz üzerine bir savaşımın içerisine yerleştirmektedir: O, Darwin ve ekolünün gördüğü ya da görmek *istediğinin* tersini görür. Burada görmenin kendisinin dahi, istencin (güç istenci) neyi istediği ya da istemediğini, neyi görmeyi istemeden istediğini seçen bir yarar ya da arzu üzerinden yönetildiği üzeri örtülü olarak ima edilir. Burada yadsıma sürekli olarak kendini optik içerisinde bir yere kaydetmekte ve perspektife yerleştirmenin kendisi seçilimci olmaktadır.] İnsanın geniş kapsamlı alınyazılarına baktığımda beni daima şaşırtan şey, karşımda daima Darwin'in ve ekolünün bugün gördüğü veya görmek *istediği*: yani daha güçlü olan, daha iyi durumda olan lehine seçilimin ve türün ilerlemesinin tam tersini *görmek* oluyor. Tam tersi hissedilmektedir: şanslı talihlilerin yok edilişi, daha gelişmiş türlerin yararsızlığı, vasat olanların, *hatta vasatın altında olanların* kaçınılmaz egemenliği. Bize insanın yaratılanlar arasında neden bir istisna olduğu gösterilmediği takdirde, Darwin ekolünün her yerde yanıldığına dair önyargıya eğilim gösteriyorum.

Tüm değişimlerin nihai nedenini ve karakterini fark ettiğimi güç istenci, seçilimin neden istisnalar ve şanslı talihliler lehine yapılmadığına dair nedenler sunmaktadır: organize sürü içgüdülerinin, güçsüz olanların korkaklığı; salt çoğunluk karşısında en güçlü ve en talihli olanlar bile güçsüzdür. Değerler dünyasına ilişkin *genel görüşüm* [buranın altını ben çiziyorum], bugün insan üzerinde hüküm süren üstün değerleri ellerinde tutanların şanslı talihliler, seçkin türler değil, daha ziyade *çökmüş* (dekadan) türler olduğunu gösterir –belki de dünyada bu *az arzulanan* manzaradan daha ilginç bir şey yoktur.[124]

---

124. *A.g.e.*, fragman 395, s. 181; *KSA* 13, 14 [123], s. 303-304. Derrida "baktığımda", "algılamak", "gördüğü" ve "genel görüş" kelimelerinin altını çiziyor. (Türkçesinde Nietzsche, *Güç İstenci*, fr. 685, s. 436-438.)

"Az arzulanan"ın altı çizilidir. Dekadansı seçilmiş (elit) ya da seçim hâline getiren bu tersine seçilim gösterisi merak uyandırıcıdır –bundan daha ilginç bir şey yoktur der Nietzsche. Ama bu aynı zamanda özünden az arzulanan, arzuya karşıt olan bir gösteridir. Bu arzunun, arzunun ötesine ya da arzunun ilkesine doğru yer değiştirmesinin gösterisidir. Onu aynı zamanda ilginç ve pek az doğal yapan da budur. Arzu, arzu-olmayan ile ilgilenmektedir, hatta onu en çok kışkırtan odur. Nasıl arzulamayabiliriz ya da arzulanmayabiliriz? İşte –göz için ve yaşam için– en uyarıcı olan budur. Ve aynı zamanda gören için en merak uyandırıcı olan görmeyendir. Ve aynı zamanda gözü uyaran sadece tersine seçilimin gösterisi değil, bu yer değiştirmeye kör olan bir kuramın gösterisidir; örneğin bu yer değiştirmeye, yasanın yer değiştirmesinin yasasına kendini körleştirmekte olan Darwin'in kuramının. Nasıl böylesine kör olunabilir? diye sorar Nietzsche, biraz ileride:

> Tüm filozofların ve bilimin, Darwin'in ekolü tarafından öğretilen varoluş mücadelesinin *tam tersi* olan bir gerçekliğin önünde diz çöktüğünü görüyorum. –Darwin ekolünün hatası benim için bir problem hâline geliyor: insan nasıl *bu* noktada bu kadar kötü görecek kadar kör olabilir?[125]

Bu körlük –onun ölü baba olayına ait olduğunu anımsayın (*Ecce Homo*'nun *Rätselform*'una göre bu, yeniden doğum süreci başladığı sırada gözden kaydetmiş gibi olduğu babanın ölümünün çağıdır). Darwin'in kuramının bu körlüğü ne denli şaşırtıcı da olsa yasanın bir sonucudur ve şaşırtıcı da olsa tesadüfi değildir ya da en azından tesadüfi olanın, şansın, yasa tarafından programlanmış olanın iptaline tekabül eder. Bu manada Darwinci kuram, daha körlüğünde bir dejenerasyon belirtisidir. Tersine ihlale, seçilim yasasının trans-regresyonuna körleşme yasanın bir sonucudur. Ve son olarak körleştirici olduğu sürece Ebedî Dönüş'ün yasasının bir sonucudur. Bu aydınlığın, ancak kör edici derecede, önündeki-

---

125. *A.g.e.*, fragman 152, s. 243; *KSA* 13-14 [123], s. 304. (Türkçesinde Nietzsche, *Güç İstenci*, fr. 685, s. 437.)

ni körleştirmek isteyen bir aydınlığın körlüğüdür. *Ecce Homo*'nun görünüşe göre Ödipusçu olan *Rätselform*'unun bizi gönderdiği gizem, Ebedî Dönüş'ün gizemidir. Ebedî Dönüş kendisini gizemden başka biçimde ifade edemez. Kendini kör etmeyle gizemli biçim arasındaki bu yakınlık özseldir. Ebedî Dönüş'e gelince beraklığın deneyimi olarak bu gözden kaçırma arzusu, bu körleşme istencini dile getiren 1885'e ait fragmanda işte böyle teşhir edilir. (*Güç İstenci* I, s. 216 (fr. 51)'i okuyun.)

> Peki benim için "dünyanın" ne olduğunu biliyor musunuz? Aynamda göstereyim mi? Bu dünya: bir kuvvet canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen ve küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir kuvvet büyüklüğüdür. Bir bütün olarak değiştirilemeyen boyutta harcamaları veya kayıpları olmayan, ama aynı zamanda artışı veya geliri de olmayan bir ev; bir sınır gibi etrafı "hiçlikle" çevrilmiş; bulanık veya harcanmış bir şey değil, sonsuza dek uzatılmış bir şey değil, ama belirli bir kuvvet olarak belirli bir mekâna oturtulmuş ve orası burası "boş" olabilecek bir mekâna değil, her yerde kuvvet olarak, kuvvetlerin bir oyunu ve bir dalgası olarak, aynı zamanda hem tek hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir kuvvetler denizi. En basit biçimlerden en karmaşık biçimlere doğru, en sessiz, en sağlam, en soğuk biçimlerden en sıcak, en karışık, en kendi içinde çelişkili biçimlere doğru gitmek için çaba göstermek ve daha sonra bu bolluklardan çıkıp kendini hâlâ bu devir ve yılların aynı kalışında onaylayarak, kendini sonsuza dek geri dönmesi gereken bir şey, doymak bilmeyen, gizlenmek bilmeyen, tükenmişlik bilmeyen bir oluş olarak basite doğru, çelişkiler oyunundan uyum zevkine geri dönmek: İşte bu benim *Dionysos tarzı* dünyamdır: ebedî biçimde kendini yaratan ve kendini yok eden dünyam. Benim iki kat *şehvet* [altını ben çiziyorum] veren gizemli dünyam; işte benim, dairenin zevki bizzat bir hedef hâline gelene kadar hedefi olmayan "iyinin ve

> kötünün ötesinde"liğim; kendi yörüngesinde kendi ve yalnızca kendi üzerine ebediyen dönmek için iyi bir istenç hissedene kadar istençsiz olan bir halka (*anneau*) [altını ben çiziyorum].[126] *Benim* olan ve *gözden kaçırmak istenmediği sürece* yeterince berrak olan bu evren? [altını çiziyorum] Ruhunu aynada sergileyecek kadar kuvvetli mi? Kendi aynasını Dionysos'un aynasının karşısına dikecek kadar, Dionysos'un gizemine kendi çözümünü önerecek kadar kuvvetli mi? Ve buna muktedir olacak olanın *daha fazlasını* yapması gerekmez mi? Kendini "döngülerin döngüsü"yle nişanlamak? Kendi *dönüş*üne ant içmek? Döngüyü, kendisini ebediyen kutsayacağı, kendisini olumlayacağı zamanda kabul etmek? Ve bunu her şeyi yeniden isteme istenciyle yapmak? Olmuş olan her şeyin geri gelmesini isteyerek? Hiçbir zaman olmaması gerekenlere doğru gitmeyi isteyerek? Şu an benim için *dünya*nın ne olduğunu biliyor musunuz? Ve *bu dünyayı* istediğimde ne istediğimi?
>
> Bu dünya için bir *isim* mi istiyorsunuz? Tüm bilmeceleri için bir *çözüm*? Siz kendini en iyi gizleyen, en güçlü, en yılmaz, en gece yarısı insanlar için bir ışık? –*Bu dünya güç istencidir– ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz –ve başka hiçbir şey değil![127]

Rastlantının hayırlı darbelerin iptaline hizmet ediyor olduğu Anti-Darwin adındaki diğer fragmanda hatırlatılır: "Tam tersine, varoluş mücadelesinde şansın hem güçsüzlere, hem de güçlülere hizmet ettiği; kurnazlığın kuvveti yendiği; türlerin *doğurganlığının* yok olma şansıyla önemli bir bağıntıda olduğu konusun-

---

126. Bu kısımdan sonrası *Güç İstenci*'nin Türkçe baskısında yer almamakta. Onun yerine doğrudan şu cümleyle başlayan son paragrafa geçiyor ve sona eriyor: *Bu dünya için bir* isim *mi istiyorsunuz?* (Türkçesinde Nietzsche, *Güç İstenci*, İstanbul: Say, 2010, fr. 1067, s. 651, – ç.n.)

127. *A.g.e.*, fragman 51, s. 216; *KSA* 11, 38 [12], s. 610-611 ve *KSA* 14, s. 727 (*KSA* 11, 38 [12]'nin yorumu). (Türkçesinde Nietzsche, *Güç İstenci*, fr. 1067, s. 651, – ç.n.) Pasajın tape-yazılara eklenmiş fotokopisinde Jacques Derrida şu kelimelerin altını çizmiş: "şehvet" (*volupté*), halka, yüzük (*anneau*) ve "görme duyusunu kaybetmeyi dilemek".

da kendimizi kandırdık."[128] Aslında daha da şaşırtıcı olan, böylece kuvvete katılabilen, yani zayıflık olarak gelip kuvvetin yerini alan kurnazlığın ayrıca başka bir yerde kendini tıpkı gizleme/ikiyüzlülük (*dissimulation*) gibi üstün kuvvete has bir şey olarak tanımlamasıdır. Daha az güçlüden daha güçlüye, ölüden yaşayana doğru olan bu yerine alma ilişkisini, ayrıca doğurganlığın fazlası ile ahlaklılığın ya da yıkıcılığın fazlası arasında olan bu ilişkileri, yaşam ile ölüm arasındaki ilişkilerin olağan mantığı izah etmekte zorlanacaktır. Bizi burada ilgilendiren bu mantıktır.

Son olarak üçüncü saptamaya geldik.[129] 1872'den beri kavram ve mecaz, hakikat ve mecaz vb. arasındaki olağan ilişkileri yeniden sorgulayan ve bu sorunsalı seçilimli yeniden-üretimin (çoğalma) sorunsalı olarak yeniden inşa eden her şey, Gelecek Üzerine Konferanslar'ın bağlamıyla son derece uyumlu, kelimesi kelimesine uyumludur: Kültürün yayılımı ve şansların en iyi yeniden dağıtımı. Dendiği üzere Nietzsche, onları kültürün en yüksek kuvvetleri için en büyük tehlike olmakla suçlayacaktır. Ve öyleyse, mecazi olarak ya da mecazlarla konuşmakla yetinmemekte, dehayı, kültürü üretmesi ve desteklemesi gereken ve onun da üzerinde öğretimin kendini düzenleyeceği yaşayan bir mecaz olarak tanımlamaktadır. Neyin yaşayan mecazı? Elbette yaşamın, ya da dahası onun diğer adının, annenin, bir halkın tam olarak mı, mecazi olarak mı olduğunu artık söyleyemediğimiz bilinçdışını meydana getiren bu annenin. Bilimin yayılımından, kurumlarından, ölümden korunması gereken bu yaşamdır, bu bilinçdışıdır, bu dehadır, bu annedir: yani bilimden (*science*), bilinçten (*conscience*), babalardan, vs. İşte burada (s. 80 ve devamı):

> Demek istediğim, bizim hedefimiz, kitlenin eğitimi olamaz. Tersine tek tek seçilmiş, büyük ve kalıcı eserler için donatılmış insanların kültürünü hedefliyoruz. Biliyoruz ki adaletli bir gelecek dünya, bir toplumun genel kültür durumunu

128. *A.g.e.*, fragman 152, s. 243-244; *KSA* 13, 14 [133], s. 315. (Türkçesinde fr. 684, s. 434.)

129. İlk saptama için yukarıda s. 98'e bakın; ikinci saptama yok.

> bir devrin yalnız ve yalnız büyük, tek başına haykıran kahramanlarına göre yargılar ve bu kahramanların nasıl fark edildiği, nasıl saygı gördüğü ya da nasıl saklandığı, nasıl kötü muamele gördüğü, nasıl mahvedildiği onun kanaatini belirler. Halk eğitimi denen şeye doğrudan doğruya, mesela her yandan zorunlu temel öğretimle, yalnızca yüzeysel ve kabaca yaklaşılabilir. [...][130]

Ve toplumun bilinçdışının derinlerine ulaşılmasının bu doğrudan yollarla değil, kurtarıcı-şifalı bir uykuya saygı duyarak olacağını gösterdikten sonra:

> Ama biz < halkın > o şifalı sağlık uykusunu (*die jenen heilenden Gesundheidsschlaf des Volkes*) bölmek isteyip ona durmadan "Uyanık ol, bilinçli ol, akıllı ol!" diye haykıranların neye ulaşmak istediklerini biliyoruz. Her çeşit öğretim kurumlarının olağanüstü artışıyla, bu sayede yaratılmış bilinçli öğretmen kadrosu sayesinde güçlü bir öğretim ihtiyacını tatmin edeceğini vaat edenlerin neyi amaçladığını biliyoruz. İşte asıl bu kişiler ve asıl bu araçlarla, aklın imparatorluğunun doğal hiyerarşisine (*die natürliche Rangordnung im Reiche des Intellekts*)[131] karşı savaşıyorlar, halkın bilinçdışından (*Unbewusstsein des Volkes*) ortaya çıkan en yüksek ve en asil kültür güçlerinin köklerini mahvediyorlar; bu kültür güçleri, dehanın doğuşunda ve sonra onun eğitim ve bakımında bir annenin kaderine sahiptir. Hakiki bir eğitimin deha açısından sahip olduğu önemi ve görevi ancak anne benzetmesiyle (*Gleichnisse*) kavrayabiliriz. Dehanın asıl oluşumu ona [yani anneye] bağlı değildir, zira dehanın yalnızca bir metafizik kökü, bir metafizik yurdu (*Heimat*) vardır. Ama göz önüne çıkması, halkın ortasında belirmesi, aynı zamanda bu halkın kendine has bütün güçlerinin doygun renk oyununu, yansıyan resmini

---

130. Nietzsche, *Sur l'avenir...*, s. 80-81; *Über die Zükunft...*, *KSA* 1, s. 698-699. (Türkçesinde Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, s. 51.)

131. Tape-yazılarda bu sayfanın üst kısmında silinmiş bir ek şöyle diyor olabilir: "açıkla".

> ortaya çıkarması (*das zurückgeworfne Bild*), bir halkın en yüce kaderini bir bireyin sembolik varlığında (*in dem gleichnissartigen Wesen eines Individuums*) ve sonsuz bir eserde ortaya koyması, halkını bizzat bu yolla sonsuza bağlayıp anlık olanın değişken olanından kurtarması, işte bütün bunları deha ancak, bir halk kültürünün ana rahminde (*im Mutterschoosse der Bildung eines Volkes*) olgunlaşıp beslenmişse başarabilirler; buna karşılık bu koruyucu ve ısıtıcı yurt (*Heimat*) olmadan o sıçrayışları asla sonsuz bir uçuşa doğru geliştiremez, tersine zaman zaman soğuk ücra yerlere savrulmuş bir garip gibi hüzünlü, bu ıssız ülkeden çekip gider."
> "- Hocam" dedi burada yol arkadaşı "Dehanın bu metafiziğiyle beni şaşırtıyorsunuz ve ancak çok uzaktan sezebiliyorum bu benzetmenin doğruluğunu. Buna karşılık tam olarak kavradığım şey, klasik liselerin fazla sayıda oluşu ve bu yüzden ortaöğretim hocalarının artmış olan sayısı hakkında söylediklerinizi. [...][132]

Yaşam, anne ve deha burada (popüler bir kültürün bilinçdışı üzerinden) mecaz hâlindedir; biri diğerinin mecazı olarak. Ve deha, bilinçdışının ya da annenin ya da en canlı yaşamın mecazi temsilcisi olarak daima tektir. Bu teklik işe yarar ve her şey de bu tekin gayesiyle işlemelidir. Bildiğim kadarıyla < ne > Nietzsche'nin ne de biyograflarının söz etmediği bu biyografik göndergeyi (*référent*) nasıl ele almam gerektiğini pek fazla bilmeyerek size şunu söyleyeyim: Nietzsche yalnızca tek çocuk olmakla kalmadı, fakat babasının ölümünden bir sonraki yıl, kendisinden dört yaş daha genç olan kardeşi de öldü. Şurası pek şüphe götürmez ki Nietzsche "ben ikiyim, ölü ve yaşayan, ölü baba ve yaşayan anne, ben bir ikizim" dediğinde, bunu ne şekilde yorumlayacak olursak olalım kardeş figürü buradaki sahnelemenin içerisinde sessizce, hem sahiden hem de "gizemli bir biçimde" işlemektedir.

---

132. Nietzsche, *Sur l'avenir...*, s. 81-82; *Über die Zukunft...*, *KSA* 1, s. 699-700 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir). (Türkçesinde Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, s. 52; çeviriyi biraz düzenledim – ç.n.)

Mecaza dair tüm bu sorunsala, çoğalma ve seçilime, bilgiye, kavrama ve hakikate olan bağında elbette geri döneceğiz. En azından şimdiye dek teminat altına alınmış olan, mecaz ile bir kavram arasındaki sınırın ve kesin kopuşun tekil olarak yaşama ya da biyoloji bilimine dair alanda artık teminat altına alınmış olarak düşünülemeyeceği, düşünülememesi gerektiğidir.

Öte yandan Canguilhem gibi yaşam filozoflarını ya da epistemologlarını okuduğumda beni sarsan, –kaçınılmaz olarak– çalıştıkları alandaki mecazların müdahalesi üzerine kendilerini sorgulamaya sıra geldiğinde bunu kavramsal olan ile mecazi olan arasındaki kesin ve güven verici hattın ne pahasına olursa olsun korunması adına yapıyor olmalarıdır. Beni sarsan bir diğer konu, bildiğim kadarıyla Nietzsche'yi hiçbir zaman anmamaları ve hesaba katmamalarıdır. Düzenbazca ve ilginç bir şey olarak daha da dikkatimi çeken, kavram ile mecaz arasındaki kesin hatta dokunmayı üzeri örtülü olarak bilimsel nesnelliği tehlikeye atmak saymalarıdır. Bu iyi temellendirilmiş, doğrusunu söylemek gerekirse bilimi bilimcilikte kuran her tür bilimciliğin tiksineceği bir şeydir. Beni daha da sarsan, düzenbazca ve ilginç gelen, bunu yapabilmek adına mecazın mecaziliğine ve kavramın kavramsallığına dair tüm sorulardan kaçınılması ve sınırın silinmesinden zarar görmekten çok uzak olan bilimin aksine bu paylaşımın ve paylaşımın yasasının bir yeniden şekillenmesini dayatabileceğinden şüphe etmeksizin kendi karşılıklı düzenleri ne olursa olsun bu düzenin bozulmasının yasak edilmesidir. Son olarak beni sarsan ve bana düzenbazca ve ilginç gelen, el değmemiş kalarak, mecaz ile kavramın geleneksel karşıtlığını ne pahasına olursa olsun korumak isteyerek sadece bilimin somut tarihinden bir şey anlamayı değil, ona az da olsa, kanıtlamaz da olsa bir katkı sunmayı da yasaklıyor olmaktır. "Beyaz Mitoloji" metnimde bunu Bachelard'a ilişkin olarak izah etmeye çalıştım.[133] Şimdi geçen sefer okumaya başlamış olduğumuz metinde Canguilhem'e ilişkin olanını görelim. Tam Claude

133. Jacques Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit, « Critique », 1972, s. 247-324.

Bernard ile ilgili olan kısımdan alıyorum. [Geçerken belirteyim ki Nietzsche bunu biliyordu ve belirtiyordu, örneğin *Güç İstenci*, cilt 1, s. 364'te –haksız da değildi– "sağlık ile hastalığın özsel olarak farklı olmadığının", yaşayan organizmanın içerisinde bir savaş alanındaki gibi didişen ayrı varlıklar olmadığının altını çizdiğinde. Öyle olduğunu söylemek "laf ebediliği ve budalalık" olacaktı.[134] Hastalık ile sağlık arasında ancak derece farkları vardır: Normal olayların abartılması, orantısızlığı, uyumsuzluğu hastalıklı durumları meydana getirir. (krş. Claude Bernard diyor Nietzsche)] Tekrar Canguilhem'in "Kavram ve Yaşam" metninde Claude Bernard ve mecaz üzerine olan bölüme geliyorum. Vakit kaybetmeden Canguilhem'in güvenli, haklı ve dokunulmaz saydığı karşıtlığı ortaya koyacağım. Bu onun mecaz ve "upuygun kavram" olarak adlandırdığı şey arasındaki karşıtlıktır. Hiç sorgulamadığı ya da şüphe dahi etmediği, hatta çekingen bir yeniden-elden geçirmeye bile tabi tutmadığı bir karşıtlığın altını çizmek adına iki alıntı var elimde:

S. 368:

> Eğer genetik bilgi, protein sentezlerinin kodlanmış programı olarak tanımlanacak olursa tümü Claude Bernard'dan gelen, eserlerinde bir defalığına ya da tesadüfi olarak değil, sürekli olarak kullanılmış olan bu terimlerin (*yönerge, yönetici düşünce, yaşamsal tasarı, yaşamsal ön-düzenleme, yaşamsal plan, fenomenlerin anlamı* [...]) her seferinde upuygun kavramın yokluğunda ve mecazların yakınsamasıyla daha erişilmeden bir biçimde işaretlenmiş olan bir biyolojik olguyu tanımlamak için olduğu savunulamaz mı?[135]

Başka deyişle mecazların yakınsaması, upuygun kavramın eksik olduğu yere, "upuygun kavramın yokluğunda" gelir. Burada Canguilhem'in demek istediği upuygun kavramın daima ek-

---

134. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, cilt 1, fragman 533, s. 364; *Der Wille zur Macht*, *KSA* 13, 14 [65], s. 250. (Türkçesinde Nietzsche, *Güç İstenci*, İstanbul: Say, 2010, fr. 47, s. 50)

135. Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », *Études d'histoire*... içerisinde s. 358.

sik olduğu ve kavramların yalnızca mecazlardan ibaret olduğu ya da kavramların çoktan mecazlar olduğu değil, günümüzde Bernard'ın mecazlarla yetinmek zorunda olduğu bir upuygun bir kavrama sahip olduğumuzdur.

İkinci alıntı, s. 360:

> İleti, bilgi (*information*), program, kod, talimat, kod-çözüm; yaşamın bilgisinin yeni kavramları bunlardır. Ancak şöyle bir itiraz gelebilir: Bu kavramlar son kertede Claude Bernard'ın upuygun bir kavramın eksikliğini kapatmaya çalıştığı yakınsamadan gelen mecazlarla aynı şekilde ithal edilmiş mecazlar değil midir? Görünüşte evet, olgusal olarak hayır. Zira kavramın kuramsal etkililiğini ya da bilişsel değerini garanti altına alan onun işleyici (*opérateur*) işlevidir.[136]

Okumamızda daha ileriye gitmeden önce Canguilhem'e göre bir kavramın upuygunluğunun (*adéquation*), geleneksel olarak bir yargıda düşüncenin nesneye göre düzeltilmesine dayalı bir bilinçle, bir *adequatio intellectus ad rem* içerisinde ölçülen bir değer olmadığını şimdiden bilmemiz gerekli. Bu az ya da çok dikkatlice seçilmiş olan "upuygun kavram" tamlamasıyla ne demek istediğini bağlamını işleyişinde kavramak gerekir ki bu onun teori-pratikteki pratik işlevidir. Bu nedenle Canguilhem "kuramsal etkililik"ten veya "işleyici işlevi"nden de söz eder. Onun için bir "upuygun kavram", bilimsel bir çalışmayı mümkün kılan, onun ilerlemesini sağlayan ve engellemeyen bir etkili kavramdır. "Bu onun işleyici işlevidir." dedikten sonra şunu ekler ve belirginleştirir: "Bundan dolayı bu onun bilginin (*savoir*) gelişimine ve ilerlemesine sunduğu imkândır."[137]

Upuygun kavramın ya da upuygunluğun bu pratiğe dayalı, işletici tanımıyla birlikte bizi uğraştırmakta olan meseleyle ilgili temel bir adım atmış oluyor muyuz? Öncelikle şunu belirteyim ki –ve bu basit bir biçimsel söz dağarcığı sorunu değildir– upuygun

136. *A.g.e.*, s. 360.
137. *A.g.e.*

kavramdan, bilginin hareketi ve ilerlemesinde pratik bir hareketlendirme değeri olan bir kavramı ifade etmek için söz etmek tuhaftır. Upuygun-olmama da (zaten Canguilhem'in de başka bir yerde kabul etmeye hazır olacağı gibi) bir upuygunluk kadar hareketlendiricidir. Oysa upuygunluğu kelime olarak alacak olduğumuzda daha ziyade statik ve hareketsizleştirici görünür. Canguilhem'in söylemek istediği, eğer burada tüm söylediklerini desteklemek adına her şeyi ortaya serecek olursak şudur: Onun sözünü ettiği upuygunluk artık bir kavramın bir şeye ya da nesneye upuygunluğu değil, bilimsel işleyişin verili bir alanında ve verili bir anında bir kuramsal duruma uygunluğu, bir sistemin ya da kavramsal şebekenin doğru bağlantısıdır. Bu konuyu netleştirdikten sonra sorun sanıyorum ki tam hâle geliyor. Canguilhem upuygun kavram ile mecaz arasındaki ayrıma dayanır. Burada örneğin bir harekete ya da ilerlemeye upuygunluğun, bilimin ilerlemesine izin veren uygunluğun, harekete her upuygunlukta olduğu gibi, upuygun-olmayan olduğunu belirtmekle yetinecek bir biçimsel bir eleştiriye kalmak/düşmek istemezdim. Ve bu ancak belirli bir upuygun-olmayan upuygunluk ölçüsünde üretken olabilecek; ya da dahası bu upuygun-olmayan upuygunluk her mecazın – bunu hâlen demek mümkünse – aynı zamanda ta kendisi olacaktır. Bu durum kavramlar ile mecazlar arasındaki sınırı son derece şüpheli hâle getirir; veya bu upuygun kavramın karşıtlığı (onu hangi dönüşümlere tabi tutarsak tutalım), bu upuygun kavramın mecaza olan karşıtlığı en azından çok belirli bir alana ve felsefenin bilim üzerine kurduğu söylemden ayrı olarak felsefi söylemin kapalı bir aşamasına ait olan bir has bilgi ve mülkiyet ufku varsayar. Bu uslamlamayla yetinmek yerine (ki bence yeterli ama biçimsel kalıyor) onu Canguilhem'in metninin içeriği ışığında ele almak istiyorum; onun ele aldığı malzemenin ışığında.

Canguilhem nasıl ilerliyor? Belirli bir noktada Claude Bernard'ın "yaşamın temel kavramsallığı" adını verdiği ve iki aforizmaya dayanan şeyden yola çıkarak: 1) Yaşam ölümdür; 2) Yaşam yaratımdır. Canguilhem, Claude Bernard'ın biyolojideki ve felsefedeki anti-materyalistlerin kampında "askere alınmış" olduğunu zira kimlere varsayımlar sağladığı pek şüphe götürmez bir biçim-

de "bir düşünce tarafından etki altına alınmış" durumdaydı: "Düzenlenmiş (organları olan) canlı var olan kendi evriminin bir *yönetici düşünce* tarafından zamansal olarak devam ettirilen açığa vurumudur."[138] Yönetici düşüncesi vardır ve bu, yönetici bir düşünce olması; ve fiziksel-kimyasal koşulların kendi bileşimlerinin şu ya da bu organizmadaki spesifik formunu hesaba katamayışıdır.

Yaşam Fenomenleri Üzerine Dersler (*Leçons sur les phénomènes de la vie*) adlı eserinde Claude Bernard şöyle yazar: "[...] canlıda zorunlu olarak iki sınıf fenomen vardır: Yaşamsal yaratım ya da düzenleyici sentez fenomenleri; ölüm ya da organik yıkım fenomenleri [...] bu iki fenomenden sadece ilki doğrudan analoğa sahip değildir. O kendine özgüdür, canlıya özel: Bu evrimsel sentez hakiki manada yaşamsal olan şeydir."[139]

İşleyişe ve fiziksel-kimyasal harcamaya bağlı olan ölüm yani organik yıkım fenomenleri şüphesiz yaşamın parçasıdır. Yaşam, yaşam artı ölümdür. Ancak Claude Bernard'ın ısrar ettiği üzere yalnızca organizatör sentezin yerine konamaz, analogsuz yaşam olduğu, yalnızca onun hakiki manada yaşamsal olan olduğu bir simetri bozukluğuna göre. Ölümü içeren yaşamda yaşamın kendisini böylelikle iki defa imleyen yalnızca bir hakiki temsilcisi vardır. O kendisini iki kez yeniden-imler; bir kez yaşayan biçimde, bir kez de ölü biçimde. Biraz daha ileri gidelim: Hakiki manada yaşamsal olanın, organik yaratımın içinde hâlen iki sentez vardır. Bunlardan biri protoplazmayı meydana getiren kimyasal sentez, diğeri canlı maddeye biçim veren ve kalıba döken (Buffon) morfolojik sentezdir.[140] Oysa çağdaş biyolojinin bir araya getirdiği bu iki sentez, sitoplazmanın şekilsiz bir olmadığını, aksine çoktan bilgiye (*infor-*

---

138. *A.g.e.*, s. 356.
139. *A.g.e.*
140. *A.g.e.*, s. 357. Önceki satırlarda Jacques Derrida, Canguilhem'in bu pasajını mealen alıntılamaktadır: "Bu organik yaratım kimyasal sentezdir, protoplazmanın meydana gelişidir. Morfolojik sentezse canlı maddenin dolayımsız ilkelerinin kendine has bir kalıpta bir araya getirilmesidir. Kalıp ya da midye, bu aralıksız girdap, yani yaşam üzerinden spesifik bir biçimin süregeldiğini izah etmek için Buffon'un kullandığı deyimdi ("*le moule intérieur*")." (*a.g.e.*)

mation) sahip, çoktan yapılandırılmış bir madde olduğunu ortaya koyar. Canguilhem'in bize söylediğine ve aktardığına göre (s. 357) görünüşteki bazı ifadelere karşın, Claude Bernard kimyasal sentez içerisinde çoktan bir morfolojik sentezin işlemekte olduğundan, maddenin çoktan yapılandırılmış olduğundan şüphelenmiştir. Claude Bernard'ın yazdığı ve size on beş gün önce hatırlatmış olduğum ve Canguilhem tarafından da alıntılanan bu cümle sitoplazmanın bu ön-yapısı üzerine, onu tanımlamak adınadır: "Doğanın önceden düzenledikten sonra tekrar ettiği ilkel bir itkinin, ilkel bir edimin, bir yönergenin burada ve şimdi açığa vurumu."[141]

Buradan itibaren Canguilhem'in metninde, daha iyi bir imge bulunmadığı için duraklamalı-vals olarak tasvir edeceğim bir hareket meydana geliyor. Tekrar yakından okuduğunuzda kemanların duraksamasına dek burada ne işittiğimizi anlayacaksınız. Biliyorsunuz ki Nietzsche buna dansta olmak diyordu ama diyalektik bir biçimde vals yapmaktan, daire şeklinde ya da bir çember üzerinde dönmek anlamına gelen *walzen*'den kendini sakınmaktaydı. Biliyorsunuzdur, en azından üç zamanlı valsin tanımını müzik ansiklopedinizde bulabilirsiniz:

> Vals adımı üç kısımdan oluşur: bir kayar adım, sonra bir toplanma, ikinci bir kayar adım ya da daha iyisi kayan adım önce diğerinden kendini sıyırarak sırası geldiğinde kendi kaymasını yapar. Bu hareketler dönüş esnasında yapılır ve turnuvada dansçılar salonun şekline göre bir daire ya da elips çizerler. Valsin kökeni Almanya'dır. (Fétis)[142]

Ancak bir Fransız, Castil-Blaze şöyle yazıyor: "Almanlardan 1795'te geri aldığımız vals, dört yüz yıldan beri bir Fransız dansıydı."

---

141. *A.g.e.*, s. 358.

142. Jacques Derrida "vals" terimi için *Le Littré* sözlüğünün verdiği tanımı alıntılıyor. Burada Jean-François Fétis'in *La Musique mise à la portée de tout le monde : suivi d'un dictionnaire des termes de musique et d'une bibliographique de la musique* (*Herkesin Kavrayışına Uygun Hale Getirilmiş Müzik: Bir Müzik Terimleri Sözlüğü ve Bibliyografyayla birlikte)* adlı eseri anılmakta ve ayrıca Castil-Blaze'ın yorumuna yer verilmektedir.

Öyleyse Canguilhem, Claude Bernard'ın hâlen mecazda olduğunu ama çoktan kavramın içinde olduğunu göstermek istiyordu. Ve çoktan içerisinde olduğu kavramın bir mecazdan başka bir şey olmadığını, ama hâlen içerisinde olduğu mecazın çoktan bir kavram olduğunu, yine de bununla birlikte içerisinde, kendinde bir mecaz barındıran yarı mecazi bir kavramı önceden-şekillendiren, ön-kavramsal mecazilik barındıran bir kavramın kendini ilan ettiği bir mecaz olarak kaldığını göstermek istiyordu. Nihayet upuygun olan bir kavramı önceden haber veren iletiyi geriye dönük olarak sonunda bu mecazın içinde deşifre etmek mümkün olacaktır. Başka deyişle bugün görmekte olduğumuz gibi yürüyen ve bilimi de yürüten bir kavramı: Eğer bilimin yürümekte olduğu Saint-Jacques sokağındaki laboratuvarlardan iyi bir şekilde konumlanmışsak; ne çok uzağında ne de çok yakınında. Burada kemanlar durur. Filmi yavaşlatılmış olarak görelim.[143]

Birinci zaman: "Claude Bernard biyolojik kalıtımın, günümüzde kodlanmış bilgi adını verdiğimiz şeyin aktarımından oluştuğunu önceden sezmiş görünmektedir. Semantik olarak bir yönergenin bir koda uzaklığı söz konusu değildir."[144]

İkinci zaman: "Buradan analojinin (semantik analoji) kavramlarla gerçek bir akrabalığı gizlediği sonucuna varmak yanlış olacaktır."[145] Bağlamların tümüyle farklı olduğuna dair tarihsel bir göndermenin ve Claude Bernard'ın tümüyle yeni olan modern kalıtım kavramına erişmesinin mümkün olmamasının sonucu olarak.

Üçüncü zaman: "Ve buna rağmen Bernardcı evrim yönergesi kavramıyla günümüzdeki genetik kod ve genetik ileti arasında

---

143. Paris'teki Saint-Jacques sokağı, Latin mahallesinde Sorbonne Üniversitesi, École Normale Supérieure gibi en prestijli üniversitelerin ve bilimsel laboratuvarların bulunduğu bölgeyi imliyor. Ayrıca bu sokak üzerine ünlü Louis-Le-Grand Lisesi, bir sokak paralelinde Jacques Monod Teknoloji Lisesi ve yan sokağında École Normale Supérieure de Chimie bulunmaktadır. – (ç.n.)

144. Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », *Études d'histoire...* içerisinde s. 358.

145. *A.g.e.*

işleve dair bir yakınlık olduğu fikri korunabilir."[146] Burada, bu işleve dair yakınlıkta (yakınlık nedeniyle analojik mi yoksa mecazi mi, işlev nedeniyle kavramsal mı bunu bilmiyoruz.) mecazi olan kavramın sınırlarına hapsolmuştur. Canguilhem soruyu burada sorar. Yeniden alıntılıyorum:

Bu yakınlık onların bilgi (*information*) kavramıyla olan ortak ilişkilerine dayanır. Eğer genetik bilgi, protein sentezlerinin kodlanmış programı olarak tanımlanacak olursa tümü Claude Bernard'dan gelen, eserlerinde bir defalığına ya da tesadüfi olarak değil, sürekli olarak kullanılmış olan bu terimlerin (*yönerge, yönetici düşünce, yaşamsal tasarı, yaşamsal ön-düzenleme, yaşamsal plan, fenomenlerin anlamı* [...]) her seferinde upuygun kavramın yokluğunda ve mecazların yakınsamasıyla daha erişilmeden bir biçimde işaretlenmiş olan bir biyolojik olguyu tanımlamak için olduğu savunulamaz mı?[147]

İşte ilk hareketin üç zamanı. Bu mecaz ile kavram arasındaki duraksamalı bir soru üzerinde asılı kalıyor; biri diğerinin yerini tutan adımlar ve sonra yeniden başlayacak. Şurayı iyi not edin: Tekrar aynı yere, yani bu kavram mı mecaz mı sorusuna dönmekte olan pek çok soru sormuş olan Canguilhem, buna karşın ne üç zamanın bu ilk döngüsünde, ne de takip eden döngüde kendine asla, bir adım diğer adımın üzerindeyken bir mecaz adımının ya da bir kavram adımının ne olduğunu, bir kavramın ya da mecazın ne olduğunu sormaz. Onu bilmektedir. Verdiği tek tanım başlangıcı kavramaya dairdir; etkili ve işlemsel (*opératoire*) olduğuna, ilermeme sağladığına dair. Fakat eğer ona bu metindeki kendi tasvirine ve bilindiği üzere başka yerde Bachelard'ınkilere göre ayrıca işlemsel mecazlar da olduğu ve onların da ilerleme sağladığı hatırlatılsa ne derdi? Engelleyici mecazlar olduğu gibi işlemsel mecazlar, engelleyici kavramlar olduğu gibi işlemsel kavamlar da vardır. Ayrımın ölçütü kavram ile mecaz arasından değil bilimdeki faydalı olanla zararlı olanın arasından geçer. Bu çok Nietzscheci bir durumdur ve kavramdan yaşamın bir üretimini çıkaran Canguil-

146. *A.g.e.*
147. *A.g.e.*

hem'in buna geri dönmesi gerekirdi. Kesin olan, kavram ile mecaz arasında ne pahasına olursa olsun korumak istediği ayrımın kendisi eleştiri-öncesidir. Hiçbir zaman sorunsallaştırılmamıştır ve bu hâliyle işlem-karşıtı bir engeldir. Bu problemin zorunlu yeniden-ele-alınışının, yeniden kalıba dökülüşünün kurtuluşunu engeller.[148]

Asılı kalmış durumda olan üç zamanlı ilk hareketin sonrasında, üç zamanlı bir başka hareket doğru yol alınır.

İlk zaman: Asılı bırakılmış olan soruya yanıt vermek için Canguilhem, Claude Bernard'ın çağdaş biyolojinin tam olarak bildiği şeyin mecazında kaldığını belirtir zira bugün kesinlik yoluna girmiş olan bilimin "bilgi" (*information*) adı altında fizik olarak yorumladığı şeyi (bu konuda Canguilhem biraz çabuk ikna olmuş görünüyor ama buna geri döneceğiz) psikolojik terimlerle (*yönetici düşünce, tasarı*, vs.) ifade etmiştir. Yani 1) Fizik olanın ruhsal mecazında kalıyor.

Ancak *ikinci zamanda,* bizi daima şaşırtan Claude Bernard, Leibniz'den gelen ve modern kalıtsal biçim mantığına tümüyle komşu olan "fenomenlerin anlamını ya da ilişkisini veren düzen ve kalıtım yasası"ndan bahsetme cesaretini gösterir.[149] Bu yasayı "moleküler biyolojideki temel keşif olan kromozomların özünü meydana getiren, sayısının dahi spesifik bir kalıtsal karakter olduğu kalıtımsal mirasın, deoksiribonükleik asit molekülünün yapısının keşfiyle karşılaştırmak mümkündür."[150]

Üçüncü zaman: Modern biyoloji talimatın kodunu, programın dilini vb. meydana getiren bu sonlu sayıdaki temelin şekerli fosfatlarla çiftlenmiş bir burgunun kalıtsal düzeninden itibaren (en azından 1954'ten beri) dile geçmiştir: Dilin kodundan yarar-

---

148. Tape-yazılarda bu paragrafın sonunda parantez içine alınmış bazı kelimeler bulunmakta: "(mecaz kavramı uzaklaştırılmalı) B'den < Bernard >".

149. Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », *Études d'histoire…* içerisinde s. 359; bu cümle Claude Bernard'ın *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologie générale en France* (*Fransa'da Genel Fizyolojinin İlerleyişi ve Gelişimi Üzerine Rapor*, Paris : Imprimerie Impériale, 1867) metninden alınmıştır.

150. *A.g.e.*, s. 360.

lanmak adına, fiziğin ya da kimyanın dilini veya matematiğin ya da en azından iki geometrik modelle yönetilen bir matematiği diliyle kodun diliyle (bilgi, vs.) değiştirmek adına dil değiştirmiştir. Bu noktada Canguilhem şöyle demektedir; tekrar aktarıyorum:

> İleti, bilgi (*information*), program, kod, talimat, kod-çözüm; yaşamın bilgisinin yeni kavramları bunlardır. Ancak şöyle bir itiraz gelebilir: Bu kavramlar son kertede Claude Bernard'ın upuygun bir kavramın eksikliğini kapatmaya çalıştığı yakınsamadan gelen mecazlarla aynı şekilde ithal edilmiş mecazlar değil midir? Görünüşte evet, olgusal olarak hayır. Zira kavramın kuramsal etkililiğini ya da bilişsel değerini garanti altına alan onun işleyici (*opérateur*) işlevidir.[151]

Burada soruyu şimdinin bir ayrıcalığından itibaren bir perspektife, bir retrospektife yerleştirmekten söz edildiğini söyleyerek yanıtlamak kolay olacak, fazlaca kolaya kaçmak olacaktır. Bunun safça bir yanıt olduğu hemen görülebilir. Bugün için mecaz olarak ilan ettiğimiz şey önceden işlemseldi. Bugün işlemsel olansa yarın yine bu şema takip edilecek olduğunda çok geçmeden bize mecazi görünecektir. Ve bir de günümüzde kodların kavramlarının (vs.) upuygun olduğunun teminatını nereden almalı? Neye upuygun? Bilimin, bu biraz bulanık ve homojen kavramın ilerlemesine mi? Ya belirli bir yorumlamaya göre bilimin ilerlemesini sınırlıyorlarsa? Ya onlar çoğunlukla Aristoteles'inkine benzer bir *logos* olarak yorumlandıysa? Ya da tersine, Claude Bernard'ın yönetici düşüncesinin bu denli işlemsel olduğu (ki hatırlarsanız Jacob, modern biyoloğun burada değiştireceği tek bir kelime bile olmayacağını söylüyordu) gösterildiyse? Vb.

Hâlen üçlü zamanda, Claude Bernard'ın üzerinde içsel salgılama kavramını oluşturduğu zeminin kendisini kimyasal iletileri tasarlamayı yasakladığı üçüncü bir hareket vardır. Buna bilginin kodu kendini kabul ettirdiği şeyden itibaren iletiler ve kimyasal < okunmayan kelime > denilmiştir. Burada söz konusu olan

151. *A.g.e.*

bir mecazın bir kavrama engel oluşu değil, belirli bir kavramın, bir kavram hâlinin diğerine, başka bir ağa ya da zemine engel oluşudur. Claude Bernard bunu henüz ile şimdiden arasında tahmin etmeden tahmin etmektedir. Burada ağdan ve zeminden bahsedilirken kendi haber verdiği bir kavramı yasaklayan bir mecaz değil, bir diğerini aktif olarak yorumladığı esnada mecazi-kavramsal olarak adlandıracağım bir sistem söz konusudur. Bu durum genel bir yeniden-yorumlamayı zorunlu kılmak durumundadır ve kılacaktır. "Yaşam ölüm"e gelince, "yaşam ölüm"den dolayı, ne sürekli teleoloji, ne de epistemolojik yarılma olan mecaz-kavram ilişkisinden dolayı, daha önce görmüş olduğunuz üzere Canguilhem her ikisini de kurtarmayı istemektedir.[152] Bu belki şu demek olabilir: Artık sanılanın aksine yaşam ve ölüm gibi birbirlerinden ayrılamaz değildirler, belki de öyle olduklarını sanmak gerekir; onları aynı anda, bir seferde kurtarmak ve yitirmek... Elbette bu imkânsızdır. İşte bugünün dersi; öyleyse Noel'den önce görüşmek üzere.

152. Burada kenarda bir ekleme işareti, "teleoloji ve yarılma" kelimelerinin eklendiği yerde tekrar etmektedir.

Dördüncü Oturum[153]

EK'İN MANTIĞI – BAŞKASININ, ÖLÜMÜN, ANLAMIN, YAŞAMIN EKİ

Görünüşe göre "modern" biyoloğun metninde, hem bilgin olarak hem kendi biliminin epistemoloğu, tarihçisi ve filozofu

153. Tape-yazının birinci sayfasına üzerinde şu kelimelerin olduğu bir kağıt parçası yerleştirilmiş: "Yaşam/ ek/ ölüm. *Brisset*'yi oku {Kurbağa, biçim ve/ anlam/ var/ ve/ Bugün özellikle de bakteriden söz edeceğiz./ İşte ek-yazıda Jacob'dan birkaç cümle, s. 307-308". Jean-Pierre Brisset, Michel Foucault'nun önsözünü yazmış olduğu *La Grammaire logique*, suivi de *La Science de Dieu*'nün yazarıdır (Paris: Tchou, 1970). Bu yazar hakkında bkz. Jacques Derrida, *Théorie et pratique, Cours de l'ENS-Ulm, 1975-1976*, Alexander García Düttmann (ed.), Paris: Galilée, "La philosophie en effet" serisi, 2017, s. 59-60. Ek-yazıdaki "bazı cümleler"e gelince, bunlar şüphesiz şu bölümle ilgilidir: "Demek ki genetik programda kendini kaydeden tüm geçmiş çoğalmaların (*reproduction*) sonucudur; bu başarıların birikimidir zira başarısızlıkların izleri burada kaybolmuştur. Genetik ileti, edimsel organizmanın programı böylelikle bir düzelticinin bir milyar yıldan fazla süre boyunca elden geçireceği, iyileştireceği, arıtacağı, boşluk bırakmadan tamamlayacağı ve yavaş yavaş tüm kusurları eleyeceği, yazarı olmayan bir metin gibi görünür. Günümüzde türün devamı adına yeniden kopyalanan ve aktarılan, zaman tarafından sürekli elde geçirilen bu metindir." (François Jacob, *La Logique du vivant*, s. 307-308, Türkçesinde Jacob, *Canlının Mantığı*, s. 291. – ç.n.) Ayrıca bkz. aşağıda s. 188.

olan "modern" biyoloğun yazmakta olduğu metinde kendi bilimine dair en okunaklı olan şey; bu biyoloğun ya da modern genetik bilimcinin metninde en okunaklı olan metnin dışında olacak olan, metin-dışı olacak ve varlığında ya da yapısında doğası metinselliğe yabancı olmak olacak olan bir gönderen oluşturacak bir şey üzerine bir metin yazmıyor olduğudur. Aksine o bir metin üzerine metin yazmakta, metin hakkında yazmaktadır ve nesnesinin bir metnin yapısına sahip olduğunu ve biliminin ya da araştırmasının nesnesinin içerisinde bilimsel nesne olarak, metin-ötesi olan başka hiçbir şey olmadığını ispat etmek, hatırlatmak için yazmaktadır. Bununla, bayağı bir ispat uyarınca biyoloğun ya da genetikçinin kendini bilimsel yazılara, zamanaşımına uğramış ya da aktif hâldeki genetikbilim arşivlerine, onlarsız bilimin mümkün olmayacağı arşive, ama aynı zamanda, daha da kökten bir biçimde nihai göndereninin, yani yaşamın ve onun üretici-yeniden-üretici yapısının şimdi metin olarak çözümlendiği arşive dayandırması gerektiğini (ki aslında kaçınılmaz bir biçimde yapması gereken budur) söylemiyorum. Onun kuruluşu bir metninkidir. Ve genetik-biyolojik alanda bilimsel modernitenin ortaya çıkışı, öyle geliyor ki, bu mutasyondan ibarettir: bilimin, bilginin ondan itibaren artık bir nesne hakkında, kendisinde bu bilginin göndereni artık olmayacağı, metin-ötesi, ama kendisinin, kendi yapısında metinsel olacağı bir metnin üretimi olmayan bir mutasyon. Az ya da çok safça gelebilecek olan şudur: Filolojinin, edebiyat eleştirisinin, belge ve arşivleme biliminin vs. sınırlı durumu, yani sonuncu gönderen olarak metin olarak adlandırdığımız, metin adı altında tanıdığımızı sandığımız şeyin durumu şimdi genetiğin ya da canlı biliminin durumudur. Ve eğer canlının bilimi sadece diğer bilimler gibi bilim değil, ama aynı zamanda nesnelerini canlıyı içeren alanların içerisinde tayin eden tüm bilimleri (psikanaliz, tarih, sosyoloji –tüm insan bilimleri ama bir de canlıların edimlerini içeren tüm bilimler– yani demek ki tüm bilimler, tüm söylemler ve genel olarak tüm üretimler) içeren bir bilimse; yani eğer canlının bilimi diğer bilimler gibi bir bilim değilse onun metinselleşmesi, nesnesinin ve öznesinin metinselleşmesi onun dışında hiçbir şey bırakmaz. Bu elbette az ya da çok

ilgili veya az ya da çok ilginç bir saflıkla bizi < ona > götürdüğünü iddia edebileceğimiz her şeyin, söz konusu metinselliğin etkisiyle bir kitabın, bir defterin ya da az çok özelleşmiş bir kütüphanenin kapağının içerisine indirgenmiş olmasına götürmez. Aksine çok şiddetli bir biçimde bu içerisi ile dışarısı arasındaki sınırı yeniden yorumlamaya götürür.

Takip eden meselelerin yerlerini tespit etmeden önce burada nesnenin ya da biyolojik gönderenin metinselleşmesinden ne anladığımı birkaç göndermeyle açıklamak istiyorum. Daha önce belirttiğim üzere bunun için Jacob'un *Canlının Mantığı* metnine döneceğim. Sözünü ettiği genetik metinselliği belirlediği tarzın çıkaracağı sorular ne olursa olsun, onun genetiği metinde meydana getirdiği ve burada (bu nedenle onu modern genetik biliminin tümünün sözcüsü ya da temsilcisi olarak kabul etmeye hakkımız var) şüphe götürmezdir. Burada tek yaptığı genetik alan içerisinde, bugün için de güncel olan bir uzlaşmazlık ve bir gidişat betimlemektir. Bunu program (izlence) kavramı ve "program" kelimesi hakkında teyit etmiştik. İşte, programın bir özel belirlemesi olduğu daha geniş anlamdaki metnin genel kavramının izahı bu şekildedir. "Kalıtımın bir kimyasal kök dizisinin taşıdığı şifreli program olarak tanımlanmasıyla" der Jacob, "[teleoloji ile mekanizm arasındaki] çelişki uçup gitmiştir".[154] Daha ileride s. 274:

> Organlar, hücreler, moleküller böylelikle bir iletişim ağı tarafından birleştirilmiştir. Bileşenleri arasında durmadan özel etkileşim biçimdeki sinyaller ve mesajlar alıp verirler. Davranışın esnekliği geribildirim kıvrımlarına bağlıdır; bir programın işletimi hakkındaki yapıların katılığıysa kesin bir biçimde buyurulmuştur (*prescrit*). Kalıtım, bir nesilden diğerine tekrar edilmiş bir iletinin aktarımına dönüşür. Üretilecek yapıların programı yumurtanın çekirdeğinde kaydedilmiş durumdadır.[155]

---

154. François Jacob, *La Logique du vivant*, s. 12. (Türkçesinde Jacob, *Canlının Mantığı*, s. 10.)
155. *A.g.e.*, s. 274.

Sadece ileti, iletişim, bilgi transferi yoktur (aslında böylesi bir iletişimin, iletişim olarak belirlenmiş böyle bir dilin bir metin oluşturmadığı < söylene > bilirdi.) Yönerge ve arşiv olduğu ölçüde, kod ve şifre çözme olduğu ölçüde metin vardır. Oysa modern genetik Jacob'un dördüncü düzen yapısı (düzen yapısı 4) adını verdiği sırada keşfedilmiş olana tekabül eder: Düzen yapısı 1, XVII. yüzyılın başlarında, görünür yüzeylerin bir düzenlemesine tekabül eder; Düzen yapısı 2, XVIII. yüzyılın sonunda, organları ve işlevlerini bağlayan ve hücrelerde son bulan organizasyona; Düzen yapısı 3, XX. yüzyılın başında, kromozomların ve genlerin keşfine; son olarak Düzen yapısı 4, XX. yüzyılın ortalarında modern genetiğin üzerinde ikame ettiği şey olan nükleik asit molekülüne tekabül eder.

Bu dört yapının her biri bir diğerinin içerisinde korunur, biri diğerinin içerisinde oturur, bu kitapta sıklıkla geri gelen bir kıyas uyarınca matruşkalar gibi birbirlerinin içine geçmişlerdir. Buna göre –Jacob bunu özellikle imliyor– Jacob'un her seferinde kitabının bir bölümünü ayırdığı her bir yeni yapının keşfi yalnızca bilginin (*connaissance*) bir yayılımı ve içe geçmesi değil, bilmenin (*savoir*) yapısal bir dönüşümüdür. Bu "nesneleri ele almanın yeni bir çeşidi" ve her bir düzen yapısı için bir modeldir.[156] (Jacob'un model dediği şeyin ne olduğunu belki birazdan sorgulayabiliriz.) "Sanki der Jacob, bir kuramın biyolojide kalıcı olabilmesi için somut bir modele dayanması gerekirmiş gibi" bir model hüküm sürer.[157] İşte Düzen yapısı 4 ile keşfedilmiş olan ve bu keşfe tekabül eden model metindir; canlının temel yapısı olan yeniden-üretimin (çoğalma) bir metin biçiminde işliyor oluşudur. Metin modeldir. O daha ziyade modellerin modelidir. Esasında Jacob bu türden bir keşfin nesnesini tasvir için birden fazla analojiyi harekete geçirir. Ancak bunların hepsi yönergelenmiş ve şifrelenmiş bir programa benzer bir şeyin (yazı, okuma, kod, kopya, vs.) düzenlemesini içermektedir. Örneğin hesap makinesi analojisi ve fabrika analojisi vardır. Bakteriyle ilgili olan fabrika analojisi devreden çıkarılmıştır. Nedenini göreceğiz. Hesap makinesiyle ilgili olana gelin-

156. *A.g.e.*, s. 25.
157. *A.g.e.*, s. 22. (Türkçesinde s. 20.)

ce, o metinle ilgili analojinin bir uzantısıdır. Bu deoksiribonükleik asit, yani DNA gibi bir tözün keşfine dayanmaz. Bu asidin varlığı aşağı yukarı bir yüzyıldan beri bilinmekteydi. Onun hücrelerin çekirdeğinde mevcut olduğu biliniyordu, hatta genel bileşimi dahi bilinmekteydi. Ancak ne görevi ne de moleküler yapısı bilinmemekteydi. Bizi metinden söz etmeye götüren görevinin ve moleküler yapısının keşfidir. Kimyasal analiz ve kristalografi bu görevi ve yapıyı bilmemizi sağladı: Bu, dört birimin sıralanmasından meydana gelen uzun bir polimerdi.

> [Bunlar diyor Jacob] milyonlarca kez tekrarlanır ve tıpkı bir alfabenin işaretlerinin bir metin boyunca yer değiştirişi gibi zincir boyunca permutasyona uğrar. Proteinlerdeki yirmi ünitenin düzenini yöneten bu dört ünitenin düzenidir. Öyleyse her şey bizi moleküler mimarileri yani hücrenin özelliklerini belirleyen bir talimatlar dizisi gibi olan genetik malzemedeki sekansa bakmaya ve onu organizmanın planını nesilden nesile aktarılan bir ileti olarak ele almaya yönlendirir. Örneğin dört kimyasal kökteki kombinasyon dört tabanında bir numaralandırma sistemi meydana getirir. Kısacası her şey bizi kalıtımın mantığını bir hesap makinesininkiyle benzer tutmaya davet eder. Bir çağın mecbur kıldığı bir modelin kendisine böylesine sadık bir uygulamaya sahip olabilmesi nadirdir.[158]

Pasajdaki son küçük cümle bu bağdaşmanın bir şans olduğunu, modelin uygulamasına dair çağ tarafından bir gerçekliğe kabul ettirilen sadakatin, bu sadakat ya da upuygunluğun, her şey aslında ortada beklenmedik bir şey olmadığını gösterirken yeterince şaşırttığını –ve ayrıca Jacob'un kitabının da– söylüyor gibidir. İnşa etmek ya da hesap makineleri kullanmakla bu yapının dördüncü düzendeki bilgisine erişme ihtimali arasında temel bir zorunluluk bağı vardır.

Demek ki metin bu kez baskın modeldir. Ancak böyle bir önermenin görünürdeki apaçıklığına sükûnet içerisinde güvene-

158. *A.g.e.*, s. 284-285.

bilir miyiz? Jacob sıklıkla modelden, imgeden, analojiden, karşılaştırmadan söz eder; bunlar onun kelimeleridir. Fakat sorumu inceltmeden ve kendimi Jacob'un söyleminden biraz daha uzaklaştırmadan önce sorgulamak istediğim meselenin ana başlığını vereyim: Metin ya da metinsel dil, –sessiz metin, zira burada daima sesi olmayan bir *gramme*'den söz edilmektedir (*engramme* ya da *programme*)– bir şey midir, nesnel bir bilgiye bir model oluşturabilecek olan belirli bir şey midir? (Öyleyse bu bir yanda bir şey, bir yandaysa bir model oluşturabilecek bir şeydir.) Söz konusu model bilginin (*savoir*) yapısı uyarınca bir dönüşüm *olmadan,* bilginin (*connaissance*) nesnelliği, bilimsel söylemin gönderiselliğinin, modelin kavramının kendisi *olmadan*, tüm bu önermeleri bağlayan aksiyomatiğin kendisinin burada yapısal olarak bozulmuş olduğu bir dönüşüm olabilir mi?

Eğer nesne, bilimsel bir metnin göndereni (ve bilim bir metindir), eğer nesne, bilimsel bir söylemin göndereni (ve bilim bir söylemdir); eğer bu nesne ve bu gönderen metin-ötesi ya da söylem-ötesi gerçekliklerse, eğer gerçekliklerinin dahi bilimsel metinselliğe analog ya da temelinde homojen bir yapısı varsa, eğer nesne (canlı, yani yeniden-üretilebilirlik), model ve bilimsel öznelliğin (bilen vb.), yani metnin analog bir yapısı varsa önceden yaptığımız gibi artık bilen özneden, bilinen nesneden ve analog modelden söz edemeyiz. Dahası, aynı nedenden ötürü biz insanların kültürde model aldığımızı ileri sürdüğümüz şey, yani söylemsel metinler ya da hesap makineleri ve metin adı altında teklifsizce bildiğimizi sandığımız her şey, öyleyse basit canlıyı anlama amacıyla model, karşılaştırma, analoji olarak aldığımızı ileri sürdüğümüz şey bile yaşamın, canlının karmaşık bir ürünüdür. Ve sözde model ne bilen özneye ne de bilinen nesneye dışsaldır. Olduğumuz şey olarak canlının şeylerden ürettiğinde (metinler) tesadüfi ya da ona dışsal olan hiçbir şey yoktur. Bunlar canlının bilgisine model oluşturuyor gibi görünebilir ama burada bir yapı analojisi olmasında beklenmedik bir durum yoktur. Metin, biyolog ile canlı arasındaki üçüncü bir terim değildir. O, biyolog için ortak yapı anlamına gelen canlının yapısının –canlı olarak– ta kendisi, bilim için yaşamın üretimi, canlı içinse kendisidir. Bu

durum ne bilginin (*connaissance*) tüm bölgeleri için, ne tüm modeller ya da model başvuruları için söylenemeyeceğinden artık burada basit bir model söz konusu olmadığını, ve canlının biliminin ya da canlının mantığının bilim alanında diğerleri arasında bir bölgeden ibaret olmadığını ve buradan tümüyle tekil iktidarlar ve tehlikeler doğması gerektiğini kabul etmek gerekmez mi? Geçen sefer Canguilhem dersinde söylediğim gibi, artık mecaz (kavramın karşıtı olarak), imge, model, analoji vs. kelimeleri altında ele aldığımız her şeyi yeniden-işlemeden bu konu üzerine konuşamayız. Bu genel bilgilerin söyledikten, bu hatırlatmayı yaptıktan sonra size *Canlının Mantığı*'nı birlikte yeniden okumayı değil ama bu kitapla (günümüzde büyük toplamın seçkin bir temsilcisi olan bu söylem veya söylemsel kümeyle) beraber inşa etmeyi, onu besbelli haberi olmadan yönetmekte olan makineyi yeniden inşa etmeyi öneriyorum. Haberi olmadan demek sadece yazarının haberi olmadan değil (bu zaten her sayfada fazlaca belirgin < dir >), sistemin haberi olmadan demektir. Böyle demekle sistemin bunun bilincinde olup olmadığını değil (bunun ne demek olacağını bilmiyorum), bunu belli etmemekte olduğunu ve önermeler veya metinsel işlevler arasındaki bazı ilişkileri yürütmediğini ve o zamandan beri kendisini en üst güçle ve etkililikte, bugün bana mümkün görünen güçte ve etkililikte inşa etmediğini söylemek istiyorum.

Bu makineyi inşa etmek için ayrışmış olan, Jacob'un söylem gücünün bir araya getiremediği ve birbiri üzerine ekleyemediği kavramları ve önermeleri haberleştirmek, birbirine bağlamak gereklidir. Bu sanki bir kavramsal öğenin mevcudiyetinin algılanmış olduğu ama henüz nasıl çalıştırılacağının, işleyişinde nasıl analiz edileceğinin bilinmediği duruma benzer. Bu biraz da mevcudiyeti uzun zaman önce ortaya konmuş fakat işleyişi ve bu işleyişin nasıl yönetileceği anlaşılamamış olan deoksiribonükleik asidin durumuna benziyor ki bu her bir cephede (teorik, teknik, vs.) aynı anda ilerleme olmadan yapılamazdı. Biz bu kolları işler hâle getirdiğimizde, eğer çalışırsa, belki de bu seminerin başından beri karşılaşmakta olduğumuz sorunlar kümesinin yeniden yapılandırılmasına geçeceğiz; özellikle de yeniden-üretim/seçilim ve mecaz/kav-

ram meselelerinin. Bu sonuncu sorun kendisini metin adını verdiğimiz model ya da analojide belirlemektedir.

Mümkün olan en hızlı ve ekonomik biçimde ilerlemek adına, bugünün ve şüphesiz gelecek haftanın patikasına görece bir tutarlılık vermek adına şimdiden izleyeceğimiz iki kavramsal – ve yol gösterici olan– seyrin (Bunları tekrar birbirine bağlayacağım ki bunlar ne Jacob'un kitabında ne de bildiğim başka bir yerde hiçbir zaman bağlanmamıştır; sadece belki tam ve gücül olarak Nietzche'de.) bir yanda "imge", "analoji", "karşılaştırma", "model" dizisini (Jacob, hesap makinesi ya da kimyasal fabrika veya alfabe ve metin birer analoji, birer model, vs. dediğinde.), diğer yandaysa "yeniden-üretim", "kopya", "çiftleme" dizisini (örneğin Jacob canlının özüne gönderme yapar gibi buraya gönderme yaptığında) bir arada tutan seyir olduğunu belirteyim. Bir akım geçip geçmediğini görmek adına birbirine bağlamaya çalışacağım iki kavramsal seyir kablosu bunlardır. İzlencemizde ölüm, cinsellik, seçilim olacak ama göreceğiniz üzere ek olarak, ekin mantığı uyarınca.

Yeniden-üretim kavramıyla başlayalım. Bu ölçütün, tek ölçütün diyor bize Jacob, en üst kavramıdır; canlıyla işi olacağını bildiğimiz tek ve yegâne ölçüttür. Sadece canlının *kendisini* yeniden üretme (çoğaltma) gücü vardır ve onu buradan itibaren tanırız. Burada yeniden üretmenin ne olduğunu kendimize sormadan önce, tam olarak yeniden-üretme diyorum (çünkü Jacob bir öz-yeniden-üretimi tasvir ettiği yerde daima yeniden-üretim diyor: Kendini yeniden-üretmeden yeniden-üreten cansızlar vardır ve kendi üzerine bu bükülme, bu kendi kendini etkileme (*auto-affection*) yapının önemli bir kıvrımıdır.) dikkatinizi Jacob'da düzenli olarak tekrarlanan bir duruma çekmek istiyorum. Kitabının adını neden yaşamın mantığı değil de *Canlının Mantığı* koyduğunu biliyorsunuz: Bu onun iddiasına göre, artık biyoloğun yaşamla, yaşamın özüyle ilgilenmemekte oluşundandır; fenomenlerin ardındaki gizli bir varlık gibi ya da filozofların kolaylıkla yanlarına davet ettiği metafizik bir hanımefendi gibi bir yaşamla.

Bilim insanının yaşam yerine canlıdan söz etmekle ayrıldığını düşündüğü bu metafizik bağnazlıktır. Vitalizm (dirimcilik) bu me-

tafizik bağnazlığın bir adıdır. Dördüncü düzenin yapısını keşfederken yaşamdan değil canlılardan söz etmeye yöneltiliriz. s. 320-321:

> Fiziksel-kimyasal süreçlerin birliğinin moleküler düzeyde bilinmesi vitalizmin tüm işlevini kaybettiği anlamına gelir. Esasında termodinamiğin doğuşundan bu yana yaşam kavramının işlemsel değeri kendi etkisini ve soyutlama gücünü azaltmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Günümüzde artık laboratuvarlarda yaşamın ne olduğu sorgulanmamaktadır. Artık onun konturları çizilmeye çalışılmamaktadır. Yalnızca canlı sistemler, onların yapıları, işlevleri ve tarihleri analiz edilmeye çalışılmaktadır. Ama aynı zamanda, yaşayan sistemlerin erekselliğini bilmek demek, artık sürekli bir biçimde organizmaların "tasarısına", varoluşlarının sahip oldukları yapılara ve işlevlere verdiği "anlama" gönderme yapmadan biyoloji yapılamayacağı anlamına gelir. Bu tavrın, uzun bir dönem ağır basmış olan indirgemecilikten nasıl ayrıldığını görüyoruz.[159]

Ve aynı bölümde s. 327:

> [B]iyolojinin ispatlamış olduğu şey, yaşam kelimesinin arkasına gizlenen metafizik bir varlığın olmadığıdır. Bir araya toplama, artan karmaşıklıkta yapılar üretme ve kendi kendisini çoğaltma (yeniden-üretme) gücü maddeyi oluşturan öğelere aittir. İnsanı meydana getiren parçacıklar bütün bir bütünleşmeler, düzeyler ve süreksizlikler dizisiyle karşılaşır. Ancak burada ne nesnelerin bileşiminde ne de cereyan eden tepkimelerde bir kopma yoktur. Hiçbir "öz" değişimi söz konusu değildir.[160]

Eğer Jacob soyut bir teşekkül ya da gizil bir meziyet olarak Yaşama müdahale eden karikatürleşmiş ve metafizik bir vitalizme saldırıyorsa, bilimsel sorgulamadan ayrı tutmak adına bunu yaptığında tek yapabileceğimiz ona hak vermektir. Hangi bilim in-

159. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 320-321.
160. *A.g.e.*, s. 327.

sanının ve hangi metafizikçinin bunu yaptığına yakından bakılması gerekir. Buna karşılık Jacob çoğu kez bir göndermeden yaşamın özüne kendini geçirememektedir. Felsefi-Sokratesçi sorudan kaçınmak adına yaşamı yaşayanla yer değiştirmek yeterli değildir: Canlıyı canlı yapan nedir? Canlıdan söz ediyorsunuz: Öyleyse ondan, canlının canlı-varlığından, canlının canlılığından (*vivance*), başka deyişle canlının yaşamından, canlı ile cansız arasındaki farktan ne anladığınızı bilmeli ya da bilmeye çalışmalısınız. Ve eğer yaşamdan soyut ve ayrı bir teşekkül meydana getirmek istememekte haklıysanız, kendinize canlının bir şey demek olduğunu ve canlının bir canlı-varlığı, bir canlılığı ya da yaşamı olduğunu ima etmekten vazgeçemezsiniz. Şu an üzerinde çalışmakta olduğunuz tam olarak budur. Modern bilimin dönüştürdüğü *belki de* bu yaşamın ya da canlı-varlığın özü olan kavramıdır fakat bu şekilde canlının özüne bir gönderme olarak değil. Gerçekten de Jacob bunu sıklıkla ortaya koyar ve tanımlar –bu onun kitabının ana temasıdır: Yaşayan bir canlı kendisini yeniden-üretme (çoğalma) kapasitesinde tanır. Tıpkı tesadüf eseri canlılık hakkında, bir var olanı canlı yapan (canlı bir sistem ya da birey) hakkında verdiği tanımın metafizikçilerin en metafizikçisi, en yüce metafizikçi Hegel'in canlı bireyin kendini yeniden-üretebildiği ölçüde canlı olduğu tanımıyla kelimesi kelimesine uyuşmasında olduğu gibi. *Büyük Mantık*'ın son kısmında, örneğin Bölüm 1 olan Yaşam, alt-bölüm A'da (tüm tasımları tekrar kurmuyorum) Hegel şöyle yazıyor: "Duyarlılık ve irkilirlik soyut belirlenimlerdir; ancak yeniden-üretimde (*in der Reproduktion*) yaşam somutlaşır ve hakiki manada canlı [canlılık] hâline gelir (*in der Reproduktion ist das Leben* Konkretes *und Lebendigkeit*)."[161] Şimdi bu konuda Jacob'un bazı önermelerini alıntılayacağım. Az önce okumuş olduğum pasajda "yeniden-üretim gücünün kendisi maddeyi meydana getiren öğelere aittir" diyordu. Ancak burada bu öğelerin yalnızca kendileri adına, kendilerini yeniden-üreterek (çoğalarak) bir yeniden-ü-

161. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, cilt 3, s. 479; *Wissenschaft der Logik*, cilt 6, s. 479. (Türkçesi Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, ikinci baskı, 2014, s. 585. – ç.n.)

retim sistemi meydana getirdiğini söylemek istemiyordu. Bunlar doğrudan canlı bir sistemde –kendini yeniden-üretme kapasitesi bir tek onda vardır– devreye giren, orayla bütünleşmiş öğelerdir. Aslında hemen sonra şunu da ekliyor, devam ediyorum:

> Hiçbir "öz" değişimi söz konusu değildir. Moleküllerin ve hücresel organellerin analizi artık fizikçilerin meselesi hâline gelmiştir. Yapının ayrıntıları bundan böyle kristalografiyle, ultra-sanstrifügasyonla, nükleer manyetik rezonansla, flüoresansla vb. belirlenecektir. Bu durum, hiçbir şekilde biyolojinin fiziğin bir eklentisi hâline geldiği, böylelikle tabiri caizse karmaşıklığın bir şubesini oluşturduğu anlamına gelmez. Organizasyonun her düzeyinde yenilikler, mantıktan ziyade bir sürü özellikler ortaya çıkar. *Kendini yeniden-üretmek hiçbir molekülün tek başına elinde olan bir güç değildir.* Bu yeti, ancak ve ancak canlı nitelemesini hak eden en basit entegronda (birim-bütün), yani hücrede meydana gelir. [...] Biyolojik organizasyonun farklı düzeylerini birleştiren şey, yeniden-üretimin kendine has mantığıdır.[162]

Birinci bölüm, yani "Program" "çoğalmadan (yeniden-üretim), yani tüm canlı sistemlerin içsel özelliğinden" söz ediyordu.[163] Programın amacı, yani Jacob'un tırnaksız olarak ya da tırnak içerisinde "manası", "projesi" dediği şeyin (burada tırnak içine almak meseleyi ortadan kaldırmıyor; bu kitabın tüm içeriğini meydana getiren anlambilim ve teleoloji, tırnak işaretinin işaret ettiği şey sayesinde, ancak bilincin ya da özgürlüğün, kişisel psişenin, serbest bir yönelimselliğin anlambilimiyle, ama ne yönelimsellikle ne de genel olarak manayla ayrılabilirler) amacı "kendini çoğaltmak"tır: "Bir Psişe'nin bir iletinin çevirisinin yerini alması niyetiyle. Canlı varlık bir tasarının işletimini pekâlâ temsil eder ancak bu hiçbir zekânın akıl erdiremediği bir tasarıdır. Bir amaca doğru yönelir, ancak bu hiçbir istencin seçmediği bir amaçtır. Bu amaç, bir son-

---

162. François Jacob, *La Logique du vivant*, s. 327-328 (altlarını çizen Jacques Derrida).

163. *A.g.e.*, s. 25.

raki nesil için özdeş bir program hazırlamaktır. Yani kendini yeniden-üretmektir."[164] s. 12-13:

> Bir canlı varlıkta her şey türün çoğalmasına göre düzene konmuştur. Bir bakterinin, bir amibin, bir eğreltiotunun iki bakteri, iki amip, iki eğreltiotu oluşturmaktan başka yazgı düşünebilmeleri olası mıdır? Başka canlı varlıklar iki ya da üç milyar yıldır büyük bir azimle çoğaldıkları için yeryüzünde canlı varlık var bugün. Gelin kimsenin yaşamadığı bir dünya düşleyin. Orada bir takım uyarılara tepki göstermek, besinleri özümsemek, soluk alıp vermek, giderek büyümek gibi bir takım canlı niteliklerini taşıyan sistemlerin örgütlenebildiğini düşünelim, ama bu varlıklar çoğalamasın. Bu sistemlere canlı diyebilir miyiz? Onların her biri uzun ve çetin bir hazırlığı simgelemektedir. Her doğum, yarını olmayan tekil bir olaydır. Her seferinde her şey yeniden başlamaktadır. Söz konusu örgütlenmeler hep yerel yıkımların keyfine bağlı kalacaklarından ancak geçici bir süre var olabilirler. Ayrıca yapıları herhangi bir değişme olasılığı bulunmadan, bir anda kaskatı kurallarla saptanmıştır. Buna karşılık, kötü bir biçimde, alabildiğine yavaş, bin bir çabayla da olsa kendini yineleyebilen bir sistemin ortaya çıktığını düşünelim. İşte bu sistem canlıdır. Koşulların el verdiği çevreye yayılacaktır. Ne kadar çok dağılırsa (*disséminatıon*), kıyımlardan, yıkımlardan [dağılmanın sinsi bir *apotropaios*'u ve *double bind*'ı.] o kadar çok korunacaktır.[165] Uzun kuluçka dönemi bittikten sonra bu örgütlenme benzer olayların yinelenmesiyle kendini sürdürür. İlk adım geri dönülmemecesine atılmıştır. Ve bu sistem için varlığın nedenini oluşturan çoğalma güdülen ereğin ta kendisi olup çıkar. Çoğalmaya ya da yokolup gitmeye mahkûm edilmiştir.[166]

Pleonastik formunda dahi bu son cümle çoğalmanın canlının özünün ta kendisi, özsel özelliği, canlıya has olan ve canlılığı ola-

---

164. *A.g.e.*, s. 10.
165. *Apotropaios*, Antik Yunancada "kötülük ya da bela kovma büyüsü" anlamına gelen bir terimdir. *Double bind* ise çifte açmaz anlamına geliyor. – (ç.n.)
166. *A.g.e.*, s. 12-13. (Türkçesinde s. 10-11 – ç.n.)

rak tanımlandığını, onun *ousia*'sı ve *aitia*'sı, canlı-varlığı, özü-varoluşu, hareket ettirici ve nihai ereği, hareket ettirici nedenin nihai oluşu olduğunu doğrular: "Ve bu sistem için varlığın nedenini oluşturan çoğalma güdülen ereğin ta kendisi olup çıkar."[167]

Jacob, canlıya geçildiği sırada "hiçbir 'öz' değişimi yoktur" dediğinde buna büyük bir ihtiyatlılıkla yaklaşmak gerekir. Zira öncelikle bu kelimesi tırnak içine almaktadır ve bu uzaktan andığı bir geri-itici (*repoussoir*) gibi metafizik-vitalist, özcü ve karikatürleşmiş bir koddan bahsettiği anlamına gelir.[168] (Bu böylesi bir vitalizmin tarihsel örneklerinin olmamış olduğu anlamına gelmiyor fakat meseleyi çözüme kavuşturmak adına yalnızca karikatürlere saldırmak yetmeyecektir.) Sonra şu "hiçbir 'öz' değişimi yoktur" ifadesini ihtiyatlı olarak okumak gerekiyor zira Jacob'un gösterdiği her şey öz değişimi olduğu, canlının bir özü olduğu üzerinedir. Elbette öz, olayların arka planında gizli ya da Jacob'un zaman zaman büyük harfle yazarak bize anımsattığı bu Psyché tarafından temsil edilen bir töz değildir. Öte yandan o, Jacob'un canlının "içsel özelliği" adını verdiği şeyi tam olarak imler ve bu kendinin yeniden-üretimidir, kendini yeniden-üretme kabiliyetidir. Bu kabiliyet ya da özelliğin gizli bir meziyet değil de önceki yapıların bütünleşme mantığı olması için (Bütünleşme ya da entegron, bana göre tüm bu söylemin ana işletici kavramıdır. Her bir organizasyonun ya da düzen yapısının düzensiz bir biçimde bir öncekiyle bütünleşmeden su yüzüne çıkmaması, yalnızca Jacob'un dediği gibi aynı anda canlının ve cansızın, "varlıkların ve şeylerin" "gerçek" tarihini emretmesine değil, aynı zamanda ardışık bir bütünleme ve iç içe geçirmeyle ilerleyecek olan bilim tarihine bağlıdır. Program (izlence) giriş bölümünün başlığını oluştururken entegron (birim-bütün) kavramı yapıtın sonuç bölümüne adını verir. Jacob'un kitabının inşası çok ilginç ve

---

167. *Pléonastique* terimi Fransızcada "daha önceden söylenmiş olan bir ifadeye bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir yineleme eklenmiş olan" demek. Antik Yunanca *ousia* öz, *aitia* ise neden anlamına gelir. – (ç.n.)

168. *Repoussoir*, resim sanatında ve diğer iki boyutlu sanat eserlerinde (baskı, fotoğraf, kabartma gibi) izleyicinin gözlerini kompozisyona dikmesini sağlayan, sol ya da sağ tarafta, arka plandaki bir nesnedir. – (ç.n.)

düşündürücüdür; bizi tüm içeriği ve içeriğin yönelimi üzerine düşünmeye sevk eder. Birinci bölümden önceki giriş: Program (aynı anda hem genetikteki program kavramı hem de kitabın programı) ve ardından gelen beş kısım düzen 1, 2, 3 ve 4. düzen yapısını ve dahası her şeye bakış açımızı veren güncel durumu ve en sonda sonuç bölümü olan entegron gerçek işleyiş yasası ve epistemolojik yasa olarak bütünleşmeyi ya da farklı safhaların ya da biyo-genetik bilginin anlaşılırlığını sağlayan biyolojik bilim tarihinin bütünleşmesini tasvir eder. Tüm bu mantık çok diyalektik ve çok Hegelci olmakla birlikte çabucak kuşku edilemeyecek durumdadır.) Burada canlının bu içsel özelliğinin (çoğalma kabiliyeti) gizli bir meziyet değil bir bütünleşme mantığı olduğuna dair parantezimi kapatıyorum. Bu elbette onu bir öz olarak değerlendirmeyi engellemiyor: Yalnızca *ousia* değil (olma biçimi, öyle olma, var olanlık), yalnızca nedensellik olarak öz değil (*aitia*: hareket ettirici ve ereksel, Jacob'un kendi söylediği gibi: varoluşun nedeninin ta kendisini meydana getiren yeniden-üretim aynı zamanda sona dönüşür) ama aynı zamanda *energeia* olarak öz: Jacob yeniden-üretimi izah etmek için enerjiye dayalı ilkelere başvurur (Serbest enerji, bağlı enerji, bağlama enerjisi, bağlanma eğilimi ve "serbest enerjinin azalımı"; bunları pek yakında Freud'un *Jenseits…*'da (*Haz İlkesinin Ötesinde*'de) serbest enerji ve bağlı enerji üzerine söylediklerileyle ilişkilendireceğiz.). Başka deyişle Jacob yalnızca salt ve basitçe öz üzerine felsefi söylemden ayrılmakla kalmıyor, fakat yeniden-üretime yönelim ve yatkınlık olarak yaşamın özüyle, yalnızca öz değil, özün özselliği diyeceğim, varlığın dinamiği ve enerjisi olarak yaşamın kökenini ve sonunu yeniden bulur. Bu varlığın gücünü ve edimini, varlığın en fazlasını verir – içeriden, özün özü budur, yani varlık ilkesinin dışarıdan gelen ilinekte değil kendisinde olması – ve içeriden kendi üretimini, yani yeniden-üretimini güvence altına alır. Bu bakış açısından yalnızca Jacob'a göre yaşamın özü olmadığını söylemek zor değildir, aksine geleneksel olarak yaşam içerinin (içsel özelliğin) özü, kendini üretme, yeniden-üretme yeteneğine sahip olduğunu söyler gibidir. Bu anlamda kendisine, kendi canlı varlığına bütünlemiş olduğu cansızdan daha özsel olduğunu söylemektedir. Eğer yaşamın özü olmasaydı bu daha ziya-

de özün özselliği olması nedeniyle, diğerlerinden daha öz olmasındandır. Ve bu daha önemli olan, demin olduğu gibi en yüksek değerdedir. Bu konuşmayı öz üzerine çok klasik bir söyleme, Aristoteles'te *dunamis*'i *energeia*'ya bağlayan söyleme (etkin ve ereksel nedenler üzerinden) ya da Spinozacı *conatus*'a, Leibnizci *appatitus*'a uç uca yeniden-ekler; elbette bu, burada en yakını olarak görünen, yaşamın değeri üzerine olan özün mantığını (doğal yaşam ve tinin yaşamı) telaffuz ettiği Hegelci söylemdir. Bu enerjiye dayalı mantığın özellikle de ekonomik mantığı (en çoğa ve en aza gönderme olarak) yeniden-üretimi (çoğalmayı) seçilimle birleştirdiği sürece bu konuşmayı Nietzsche'ninkine bağlayacaktır. Jacob durmadan canlının mantığının, tamı tamına yeniden-üretimin mantığı olarak nasıl buradan itibaren seçilimci olduğunu, seçilimselliğin mantığı olduğunu kanıtlar.

> Seçilim düşüncesi dahi canlı varlıkların doğasında ancak çoğalabildikleri oranda var olabilmelerinde, ta başından gizlidir. Mutasyonun, yeniden-kombinasyonun ve eklemenin sonucunda yeni bir program taşıyan her yeni varlık hemen çoğalma sınavına sokulur. Bu varlık çoğalamazsa silinip gidecektir. Türdeşlerinden daha iyi ve hızlı ürüyorsa, bu üstünlük ne denli küçük olursa olsun çoğalmasını, dolayısıyla da taşıdığı özel programın yayılmasını kolaylaştırır. Sonunda çekirdek metni ortam tarafından biçimlendirilmiş, geçmişte alınmış dersler bu metne işlenmiş gibi görünüyorsa, bu üreme alanında kazanılmış bir başarının uzun ve dolambaçlı yolunun aşılmış olmasındandır. Ama ancak yaşayan çoğalabilir. Seçilimse mümkün olanlar arasında değil, var olanlar arasında işler.[169]

Seçilim olmadan çoğalmanın, çoğalma olmadan da seçilim olmaması bu iki "kuvvetin" işbirliği yaptığı anlamına gelmez, rahatlıkla tersi olduğu söylenebilir. Aralarındaki bağlantı ancak uzlaşma sonuçlarıyla birlikte gerilim ve çelişki üzerine olabilir. Mutasyon biçimindeki sapma –biricik ve dolayısıyla da gelip geçici kalmamak– kendini ancak çoğalmanın ve çoğalabilirliğin belirli

169. *A.g.e.*, s. 313. (Türkçesinde s. 296; çeviriyi biraz düzenledim. – ç.n.)

koşullarıyla sınırlandırdığı ve büktüğü ölçüde yeniden üretebilir. Mutlak bir sapma –mutlak bir canavarlık– çoğalmak için, bölünmek ve kendisinin başka bir nüshasında kendine benzemek adına kendi kendisiyle dahi yeteri kadar bağ kurmaz. Öz-yeniden-üretimin kendiyle olan ilişkisi ona aynı zamanda yeniden-üretim şansını veren sapmayı ya da mutantı sınırlamaya gelen şeyin genel biçimidir. Buradan canlının en yüksek yayılımı ve çoğalmayı güvence altına almak için yeterince yeni olması, yeterince dağıtıcı olması, ama aynı zamanda dağılımın (*dissémination*) saf bir dağılım olmaması, yani biricik olana geri dönüşü olmayan bir kayıp olmaması için kendine yakın ve tekrar edici olması gereken mantığında programların yeniliğini bütünleştirmeye yöneldiği ölçüde bir strateji ve bitmek bilmeyen uzlaşmalar ortaya çıkar. Dağılımın bu ekonomisini daha sonra virüs üzerine konuşurken tekrar göreceğiz. Şimdilik genetikçinin söyleminin, modern biyoloğun felsefi gelenekle arasında sürdürdüğü ilişkiyi açmaya yoğunlaşıyorum: Değeri bilinmeyen bağımlılık ve borç, dejenere olma, basitleşme, karikatür, bir kodun, bir programın, tam olarak kendisini sıyırdığını sandığı, oysa işleyişlerini yeniden-üretmekte olduğu hesaplayıcı bir makinenin baskılarına boyun eğme vb. Çok hızlıca ve toplu bir biçimde Aristoteles'e, Leibniz'e, Spinoza'ya, Hegel'e, Nietzsche'ye başvurmakla tüm bu sistemleri benimsemek ve onların bölgesinde bulanık bir alaşım meydana getirmek istiyor değilim. Aksine, modern genetiğin söyleminin bu klasik tasımlarla (*philosophème*) göründüğünden ya da iddia ettiğinden daha az kopuk olduğunu hızlıca imlemek istiyordum. Ve onlara kendini izah etmiyor oluşunu canlının mantığının bir yerlerdeki etkisini doğrulamıyordu, aksine çok güçlü bir kodun tekrarı karşısında kör kalma tehlikesine atılıyordu. Özden başka ele alabileceğimiz bir diğer örnek hakikat örneğidir.[170] 60'lı yılların reklamcılık sloganlarından birine oldukça benzeyen bir ifadesinde (Jacob'da bunlardan Monod'a göre daha az olduğu ve bu sonuncunun hem daha patavatsız hem de bu açıdan daha geride olduğu doğrudur.), demek istediğim daima program baş-

170. Bu paragrafın sol kenarına "*Jenseits*" kelimesi eklenmiş.

lığını taşıyan bu sloganlarından birinde Jacob şöyle yazmaktadır: Biyoloji "artık hakikati aramıyor. Kendi hakikatini inşa ediyor." "Tıpkı diğer doğa bilimleri gibi, biyoloji de günümüzde illüzyon numaralarını unutmuştur. Artık hakikati aramıyor. Kendi hakikatini inşa ediyor."[171] Bu şunu düşündürüyor: 1) Hakikati aramamakla bu değeri ıskartaya çıkarmış ve önceden Hakikatin şu peşinden koşulan ya da önünde diz çökülen hipostaz (yerineleme) olduğunu düşünen herkesi şüpheye düşürmüş olur. Oysa bir kolaylık olarak görülen bu karikatür, öze dair, entegronun tarihine dair, vs. okumuş olduklarımız biyolojinin hâlen hakikati aramakta olduğuna bizi ikna etmeye yeter: yaşam üzerine ve yaşam olarak, kendinin yeniden-üretilebilirliğinde canlılık olarak. "Kendi hakikatini inşa ediyor." formülüne gelecek olduğumuzda o da 2) Hakikatin yeni olmayanı kendine mal ettiğini ve kendi modelinde her bir alana spesifik olduğunu düşündürüyor. Oysa biyolojinin (ilk başta) diğer doğa bilimleriyle zorunlu ve bütünleştirici olan işbirliğinde ısrar eden Jacob'u okuyup ona hak verdikten sonra bu spesifiklikten şüphe etmemek mümkün değildir. Bunu şuna dayandırır; aktarıyorum: "Çoğunlukla hayal edilenin aksine, biyoloji birleştirilmiş bir bilim değildir. Nesnelerin heterojenliği, ilgilerin ıraksaması, tekniklerin çeşitliliği; tüm bunlar disiplinleri çoğaltmaya yöneliktir."[172] Elbette, fiziksel-kimyasal bilimlere yapılan davet (bunun kaçınılmaz olduğunu gördük), biyolojinin spesifikliğiyle zorunlu olarak çelişmez. Jacob bu konuda şunu anımsar: "Bu hiçbir şekilde biyolojinin, fizik biliminin bir eklentisi hâline geldiği, karmaşıklığın bir şubesini oluşturduğu anlamına gelmez."[173] Ve esasında biyolojiyi fizikten ayıran tek şey karmaşıklığın değeri değildir: Burada aynı zamanda yeni bir nesnellik alanının yapısı da devreye girmektedir. Ancak (ikinci olarak) Jacob'un hâlen doğa bilimleri olarak adlandırdıkları arasında bile ("Tıpkı diğer doğa bilimleri gibi, biyoloji de günümüzde illüzyon numaralarını unutmuş-

171. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 24.
172. *A.g.e.*, s. 14.
173. *A.g.e.*, s. 328.

tur. Artık hakikati aramıyor. Kendi hakikatini inşa ediyor." dediğinde) yani içlerinde biyolojiyi de hâlen saymakta olduğu ve hâlen doğa bilimleri dediği şeylerde bir spesifiklik ve *kendi* hakikati mevcuttu. Yaşamın mantığının somut modelleri olarak metni, programcıyı, bilgiyi (*information*), fabrikayı, vs. bir defa tanıdıktan sonra kendimize doğa bilimleriyle nasıl olup da –neyi?– karşı karşıya getirebildiğimizi sorarız: Kültürün bilimini mi, toplumun bilimini mi, insanın bilimini mi, tinin bilimini mi? Eğer insan adı verilen bu canlıya dair üretimlerle (metinler, dar manada, hesap makineleri, programlayıcılar, vs.) genetik yeniden-üretimin işleyişi arasında bir yerde bir homojenlik (ayırt edilmiş ama aynı türden) varsa doğa bilimleriyle diğer bilimler arasındaki karşıtlık yerindeliğini ve kesinliğini yitirir. Ve biyolojinin hâlen kendi hakikatini, kendi alanından bir hakikati inşa etmekte olduğunu iddia edip edemeyeceğini kendimize sorarız.

Başlarken yeniden-üretimin mantığıyla model sorusunu (diğerleri gibi bir model olmayan ve bana öyle geliyor ki tüm bir modeller mantığını yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılan metinsel modele dair soru) organize bir bağlantıda ele almak istediğimi söylemiştim. Bu bizi bir kez daha, başka yerde ekin çizelgesi (*graphique du supplément*) olarak adlandırmış olduğum şeyi (ama belki bugün henüz değil) işin içine sokmaya yönlendirecektir.[174] Ek (*supplément*), ek kelimesini Jacob'a zorla kabul ettirmeye çalışmıyorum. Bu kelime kitabında pek çok defa tekrarlanıyor ve bu tesadüfi değil: Yeniden-üretim esnasında yeni genetik programların ya da yeni programlayıcı iktidarların alımlarını tanımlamak için ve içlerinde her ne kadar tasadüf programın içerisinde varsa da yine tesadüfi olmayarak cinsellik ve ölümü tanımlamak için kullanılıyor. Yeniden-üretimin ve genetiğin programlarının tarihinde cinsellik ve ölüm, kendiliğinden sanma eğiliminde oluşumuzun aksine birden çıkagelirler, yani öngörülmemiş bir biçimde gelirler ve kendilerini eklerler. *Haz İlkesinin Ötesinde*'de Freud'un aynı durumu hatırlattığını ve onu bu bakış açısından okumamız gerektiğini not edin. Diğer bir deyişle, canlının özünün, yeniden-üreti-

174. Bkz. Derrida, *De la grammatologie*, s. 203 ve devamı.

lebilirliğinin, öz-yeniden-üretim yapısının zorunlu olarak ne cinselliği, ne de ölümü içermediği düşünülebilir. Öyleyse cinsellik ve ölüm nasıl çıkagelmektedir? İlinekleri, aksesuarları bazı canlıların özüyle, içsel özellikler olarak nasıl bütünleşmektedir? Bu ekler (*supplément*) nasıl olup da işlevlere dönüşmektedir? Bu soruyu bir sonraki sefer ele alacağız. Bugün, bitirmek için bekleme taşına *iki şey* not etmek istiyorum:[175]

1) Jacob cinselliğin ve ölümün birer ek, birer ilinek olduğunu, gereksiz yardımcılar olduğunu açıkça belirtiyor. Örneğin şöyle yazıyor (s. 330):

> Ancak en önemli iki yenilik cinsellik ve ölümdür. Evrim içerisinde cinsellik çok erken ortaya çıkmışa benzer. Başlarda bir tür üreme yardımcısı gereksiz gibidir: Hiçbir şey bir bakteriyi çoğalabilmek için cinsel etkinliğe başvurmaya zorlamaz. Üreyebilmek için cinsel etkinliğe başvurma genetik sistemi tepeden tırnağa değiştirir ve varyasyon olasılıkları yaratır. Cinselliğin zorunlu olmasından sonra her genetik program artık tek bir programın tam kopyasıyla değil, iki farklı programın uyuşmasıyla oluşur.[176]

Başka bir deyişle, en küçük tanımına indirgediğimizde, burada cinsellik birden ikiye geçiş değil, birin kendini ikiye bölmesi değil (cinselliği olmadan bölünerek ve kendi kendisini kopyalayarak çoğalan bakterinin yaptığı gibi), birin iki tarafından kopya edilişinden ikinin bir tarafından kopya edilişine geçiştir (kopya kavramının metinle yaşam arasındaki birleşimde oynadığı rolü daha sonra göreceksiniz). Bu fazla (*surnombre*), bu fazladanlığın (*surnumération*) cinselleşmeyle ve öz-yeniden-üretimle özsel bir bağı vardır. Ve Jacob'un yirmi sayfa kadar yukarıda fazlalıksal/eklentiden (*surnuméraire*) söz etmesi tam olarak bu yüzdendir. Sayfa 312'den okuyorum ("Kopya ve Hata" bölümünde):

---

175. *Pierre d'attente* (bekleme taşı) Fransızcada bir binanın diğer bir binaya ileride bağlanabilmesi adına duvarında bırakılmış olan çıkıntılara verilen addır. – (ç.n.)

176. *A.g.e.*, s. 330. (Türkçesinde s. 313.)

> Ancak bu yeniden-kombinasyonlar, bakteri topluluklarında var olan genetik programları birbirine uydurmaktan başka bir şey yapmaz. Bu programları arttırmazlar, bununla birlikte hücreden hücreye aktarılan ve var olan genetik malzemeye eklenen kimi genetik öğeleri vardır. Bunlar bir bakıma fazlalıksal/eklenti (*surnuméraire*) kromozomlardır. Taşıdıkları bilgiler ne büyüme için, ne de çoğalma için gereklidir. Ancak bu genetik metin eki (*supplément*) hücrenin yeni yapılar kazanmasına, yeni işlevleri yerine getirmesine izin verir. Kimi bakteri türlerinde cinsel başkalaşıma yol açan da işte bu ek öğedir. Ayrıca, ille de gerekli olmadığından, çekirdek kısmında içerilen bu fazlalıksal/eklenti öğeler, doğal seçilimin bakteri kromozomu üzerinde yaptığı kararlılık baskılarına girmez. Hücre için bu öğeler bedelsiz birer ektir, kuşaklar boyunca her türlü çeşitlenme özgürlüğünün tanındığı bir tür yedek çekirdek metnidir.[177]

Burada Jacob, haksız yere eşeyli çoğalmayla kalıtım arasında bir zorunlu bağ olduğunu düşünüldüğünden söz eder. Örneğin bakteriler, cinsel ilişki olmadan, iki milyar yıldan beri çok hızlı ve doğrudan kendilerini, kendilerine özdeş biçimde bölerek ürerler. Tek gayeleri (bakterilerin), tek tasarıları ya da projeleri der Jacob, iki bakteri üretmektir. Ve bu sıra dışı bir sadakatle ve virtüözlükle meydana gelir. Ancak yanılmaz bir biçimde değil. Burada hatalar mevcuttur; daima kopyalama/öte-yazım (*transcription*) ya da çeviri (*traduction*) hatası olarak yorumlanabilecek ve daha sonra sadık ve sonu gelmez bir biçimde tekrar-kopyalanabilecek olan hatalar.

> Metnin anlamı değiştirildiği, proteinsel bir kısmı dile getiren bir çekirdek dizisi, buna bağlı olarak belli bir işlevi yerine getiren bir yapı değişimine uğradığı zaman mutasyon söz konusu olur [diyor Jacob]. Mutasyonlar bir metni elle yazan (kopyacı) ya da baskısını yapan araya karıştırdığına *benzer* hataların [altını ben çiziyorum] sonucudur. Tıpkı yazılı *bir metin gibi* [altını ben çiziyorum], bir çekirdek iletisi de bir

177. *A.g.e.*, s. 312. (Türkçesinde s. 295-296; çeviriyi biraz düzenledim. – ç.n.)

> imin yerine başkasının konmasıyla, bir ya da birkaç işaretin eklenip çıkarılmasıyla, bir tümcede işaretlerin başka bir tümceye aktarılmasıyla, işaretlerin sırasının tersine çevrilmesiyle, sözün kısası önceden belirlenmiş (*préétabli*) düzeni bozan tüm olaylarla değiştirilebilir.[178]

Çoğunlukla niteliksel olan bu mutasyonlar genetik metnin düzenini dönüştürür. Onu arttırmazlar, zenginleştirmeksizin yeniden-düzenlerler. Örneğin bir kromozomun yeniden-üretiminde aynı bölüm iki kez yeniden-kopyalanabilir: Aynı kelimeyi ya da aynı satırı iki defa oluşturan dizgicinin hatasına Jacob "benzer" hata diyor. Ancak burada başka bir şey var. "Bazı bakterilerin genetik programa bir ek elde etmek için bir yolu daha vardır." der Jacob.[179] Esasında bir çeper tarafından korundukları ve kendi aralarında iletişim hâlinde olmadıklarından genetik madde transferlerini ya bir virüs aracılığıyla ya da sözde daha üstün olan yapılanmalardaki cinselliğe analog bir süreçle yürütürler. Bu, geçiş esnasında virüsle cinsellik arasında bir işlev analojisi olduğunu fark etmemizi sağlar. Bu durumda cinsel işleme analog olan örneğin, Jacob bunu uzunca anlatmıyor, kromozomun başka bir bireyden gelmiş olan bir segmentinin bir bireydeki homolog bir segmentle yer değiştirebilmesidir. Bu açık biçimde şimdiden cinselliktir zira iki birey ortaklaşa olarak bir üçüncünün oluşumunu sağlamaktadır. Ancak bu henüz "hakiki" cinsellik değildir zira burada söz konusu olan kromozomun homolog bir segmentinin vb. iletişimidir. Öte yandan bu şimdiden ciddi ciddi cinsellik ya da a-seksüellik olarak düşündüğümüz şeyden şüphe etmemize neden olur. Jacob "hakiki" dediğinde (her "hakiki" dediğimizde olduğu gibi) tanımın ve ölçütün kesinliğinin eksik olduğundan şüphe edilebilir. Örneğin Jacob şöyle yazar:

> Yeniden-kombinasyon sonucu değişik bireylerden gelmiş genetik metin öğeleri, farklı bireylerden gelmiş genler kimi zaman bakterilere çoğalma alanında üstünlük sağlayan ye-

178. *A.g.e.*, s. 309. (Türkçesinde s. 293; çeviriyi biraz düzenledim. – ç.n.)
179. *A.g.e.*, s. 311.

> ni kombinasyonlarda bir araya gelebilirler. Genellikle hücre bölünmesi yoluyla çoğalan bakterilerde cinsel etkinlik bir çoğalma yolu olmasa da, türde zaten var olan değişik genetik programların birbiriyle karışmasına, dolayısıyla yeni genetik örneklerin ortaya çıkmasına engel olmaz.[180]

"Hakiki olma" sorusu basit değildir: Bakterilerde cinselleşmiş çoğalmanın, bu cinselleşmiş çoğalma iki birey arasında bir şeyin geçişini varsayan şey olduğu durumda, ki aslında bu nadir olarak oluşabilir, sıklığı ya da olasılığı üzerine istatistiksel bilgimizi bulandıracak < kadar > ileri gitmez. Ancak "hakiki olma" sorusu aynı zamanda bizim kendisini bölmek ve bir kopya üretmek için kendi kendisiyle bağ kuran tek bir birey içerisindeki bölünmeyle yeniden-üretimdeki a-seksüel belirlenimimizi de şüpheye iter. Öyle ki buradaki eksellik (*supplémentarité*) belki de şimdiden, en inatçı bakterinin bu öz-yeniden-üretimsel kendi kendini etkilemesiyle (*auto-affection*) devreye girmiş durumdadır. Şayet bir sonraki pasajda Jacob'un yapmakta ya da tüm bunların başlangıcını yaptırmakta (*faire faire*)[181] olduğu gibi cinselliği fazlalıksal/eklentisel (*surnuméraire*) ekselliğe bağlayacak olursak ne olur? Gelecek sefer için aklımızda tutacağımız soru (hem cinsel eksellik üzerine hem de öldürücü ya da ölümcül eksellik üzerine) bu olacak. İşte daha önce belirttiğim gibi fazlalıksal/eklentisel eksellik kelimesinin diğer birkaç –en azından– tezahürü, okumuş olduğum kısmın hemen ardından geliyor (*Canlının Mantığı*, s. 312-313'ü okuyun):

> Ancak bu yeniden-kombinasyonlar, bakteri topluluklarında var olan genetik programları birbirine uydurmaktan başka bir şey yapmaz. Bu programları arttırmazlar, bununla birlikte hücreden hücreye aktarılan ve var olan genetik malzemeye eklenen kimi genetik öğeleri vardır. Bunlar bir bakıma fazlalıksal/eklenti (*surnuméraire*) kromozomlardır. Taşıdıkları bilgiler ne büyüme için, ne de çoğalma için gereklidir. Ancak bu genetik metin eki (*supplément*) hücrenin yeni yapı-

180. *A.g.e.*, s. 312. (Türkçesinde s. 295; çeviriyi biraz düzenledim. – ç.n.)
181. Tape-yazılarda bu şekildedir.

lar kazanmasına, yeni işlevleri yerine getirmesine izin verir. Kimi bakteri türlerinde cinsel başkalaşıma yol açan da işte bu ek öğedir. Ayrıca, ille de gerekli olmadığından, çekirdek kısmında içerilen bu fazlalıksal/eklenti öğeler, doğal seçilimin bakteri kromozomu üzerinde yaptığı kararlılık baskılarına girmez. Hücre için bu öğeler bedelsiz birer ektir, kuşaklar boyunca her türlü çeşitlenme özgürlüğünün tanındığı bir tür yedek çekirdek metnidir.

Dolayısıyla ilk bakışta birbirine karşıt gibi gözüken kararlılıkta değişkenlik, canlı varlıkların bu iki özelliği genetik metnin niteliğine bağlıdır. Bireyi, bakteri hücresini ele alacak olursak, yalnız her molekül yapısının ayrıntılı tasarılarının değil, ayrıca bu tasarıların uygulamaya koyma ve yapılar arasında eşgüdümü sağlama yollarının da belirtildiği programın şaşmaz bir kesinlikle, harfi harfine yinelendiğini görürüz. Tersine bakteri topluluklarına ya da bir türün bütününe bakacak olursak, çekirdek metninin yazım yanlışlarıyla, örgütlenmede aykırı sesler çıkarmayla, ekleme ve çıkarmalarla sürekli olarak düzenini yitirdiğini görürüz. Ama sonuçta metne hep çekidüzen verilir. Bu ne kendi tasarılarını zorla benimsetmek isteyen bir istencin gizemiyle ne de ortamın yön verdiği ileti parçalarının yeniden düzene konmasıyla olur: Çekirdekteki ileti dışarıdan ders almaz. İletinin düzene konması genetik metni değil, canlıların bütününü, daha doğrusu her türlü düzensizliği ortadan kaldırmak üzere, varlık toplulukları üzerinde etkili olan seçilimle kendiliğinden gerçekleşir. Seçilim düşüncesi dahi canlı varlıkların doğasında ancak çoğalabildikleri oranda var olabilmelerinde, ta başından gizlidir. Mutasyonun, yeniden-kombinasyonun ve eklemenin sonucunda yeni bir program taşıyan her yeni varlık hemen çoğalma sınavına sokulur. Bu varlık çoğalamazsa silinip gidecektir. Türdeşlerinden daha iyi ve hızlı ürüyorsa, bu üstünlük ne denli küçük olursa olsun çoğalmasını, dolayısıyla da taşıdığı özel programın yayılmasını kolaylaştırır. Sonunda çekirdek metni ortam tarafından biçimlendirilmiş, geçmişte alınmış dersler bu metne işlenmiş gibi gözüküyorsa, bu üreme alanında kazanılmış bir başarının uzun ve dolambaçlı yolunun aşılmış olmasındandır. Ama an-

> cak yaşayan çoğalabilir. Seçilimse mümkün olanlar arasında değil, var olanlar arasında işler.[182]

Metinsellik, eksellik, yeniden-üretim (çoğalma) ve seçilim: İşte kavram zincirinin uğrakları bunlardır. Daha epeyce analiz etmemiz ve üzerinde yol almamız gereken bir kavram zinciridir bu.

2) Sonuca gelmeden önce saptamak istediğim ikinci nokta bizi ekin, Jacob'un cinsel olarak tanımladığı çoğalmanın (yeniden-üretimin) berisine getiriyor. Eğer yalnızca en basit işleyişinde, en cinsiyetsiz bakteriye ve onun yeniden-üretimine, hücreye ve ondaki kimyasal maddeye geri gelecek olursak, her bir kimyasal türün nesilden nesile kendi kendisine özdeş olarak *yeniden-üretildiğini* söylemek mümkün. Ancak Jacob şunu da belirtiyor: "Her tür kendi kendisinin kopyasını meydana getirmez. Bir protein, kendisine özdeş bir proteinden doğmaz. [Demek ki] proteinler *kendilerini* yeniden-üretmezler."[183] Düzenlenmelerinde ve yeniden-üretimlerinde kendiliğinden bir kopyasını, kendi kendisini yeniden-üreten başka bir şeye tabidirler: deoksiribonükleik aside. O hücre içerisinde "kopyalar" meydana getirerek kendini yeniden-üretebilen tek öğedir der Jacob. Bu (kendinin kopyalarını üretebilme gücü) bizi bu asidin iki zincirden oluştuğu olgusuna götürür: Bunların her biri çifttir (şeker ve fosfat) ve ilk metinselleşme bu içsel çiftlenmeyi mümkün hâle getiren çiftlilik (*duplicité*) üzerinde yeniden-üretimsellik biçiminde ortaya çıkar. Bu çiftliliğin üzerine konuşmakta olduğumuz eklilikle (*supplémentarité*) sürdürmekte olduğu ilişki ne olabilir? Burada bile Jacob eklilikten söz etmemektedir, şüphesiz burada ne ölüm ne de cinsellik sorusu vardır. İşte tüm bu soruları, özellikle de metinsel model sorusunu bir sonraki sefer bu ilkel, monoton ve arkaik bölgede yeniden ele alacağız.

---

182. *A.g.e.*, s. 312-313. (Türkçesinde s. 295-296; çeviriyi biraz düzenledim. – ç.n.)
183. *A.g.e.*, s. 293.

Beşinci Oturum[184]

BİTİMSİZ OLAN

Yeniden-üretim kavramı henüz yeni anlaşılabilir hâle geliyor: *A fortiori* olarak kendini yeniden-üretimi, öz-yeniden-üretim, kendini yeniden-üretmek. Özellikle de burada bir köken ya da öz, canlının kökeni ve özü, canlının içsel özelliği olduğunu iddia edilecekse; yani bu özellikle kendinin yeniden-üretimine, diğer başka şeylerle birlikte yaşama da uygun düşen özel bir yatkınlık değilse ama son seminerde görmüş olduğumuz gibi yalnızca canlının kendisi buna sahip oluyorsa böyle olacaktır. O olmadığında canlı da olmayacaktır. Öz-yeniden-üretilebilirlik canlının kendisidir çünkü: 1) Buna sahip olmayan canlı yoktur; 2) Canlı olarak nitelenmeyecek bir öz-yeniden-üretilebilirlik yoktur. Öz-yeniden-üretilebilirlik yalnızca canlıya aittir.

Öte yandan bu öz-yeniden-üretilebilirlik mantığı, demiş olduğum gibi, şimdiden bir soyut mantık olarak henüz yeni anlaşı-

---

184. Tape-yazının olduğu sayfanın üst tarafında bir ekleme var: "Ponge'un *Fable*'ını alıntıla ve yorumla." Francis Ponge'un "Fable" adlı *Proêmes, 1: Natare piscem doces*, Paris: Gallimard, "Blanche" dizisi, 1948 içerisindeki şiirinde söz etmektedir. Jacques Derrida bu şiiri *Psyché. Inventions de l'autre*, cilt 1 içerisinde (Paris: Galilée, "La philosophie en effet" dizisi, 1987, s. 11-62, yeniden basım 1998) uzunca yorumlamıştır. Ayrıca Jacques Derrida, *Théorie et pratique* içerisinde s. 47-48'de de "Fable" ele alınır.

labilir hâle gelmektedir. O diğerleri gibi bir mantık ya da kavram, bir mantık ya da kavram örneği değildir. Bu ilk nedenden dolayı mantığın günümüzdeki mantığını ve kavramın günümüzdeki kavramını dönüştürmeye zorlar ve bu ilk neden olduğundan, o ilk nedenin de öncesi, mantığın ve kavramın genel olarak ondan itibaren üretildiği nedendir.

Kendini yeniden-üretmek *şimdiden* olmayı varsayar. Şu pasajda Jacob'un dediği gibi: "Ancak yalnızca var olanlar kendini yeniden-üretir. Seçilim yalnızca mümkünler arasında değil, var olanlar arasında işler."[185] Öyleyse kendinin yeniden-üretimi şimdiden var olanı (kendi) yeniden üretir. Ancak burada şimdiden var olan bir kendini yeniden-üretimin sonucudur: Bir diğer kendinin, aynının. Ne denli uzağa gidilirse gidilsin yeniden-üretimi yeniden-üretmeyen bir yeniden-üretim bulunamayacaktır. Kendinin mutlak bir üretimi kendi olan bir kendiyi (canlı) bu kökensel ve canlı üretim kendini yeniden-üretilebilirlik olarak ürettiği –kendi kendini ürettiği–ölçüde ve bu üretim olarak üretebilir. Kendini üretmenin kendisi şimdiden, kendi kimliğinde, onsuz kimlikten yoksun olacağı yeniden-üretilebilirliğindedir. Kendine özdeşlik ya da kendinin kendine özdeşliği belirli bir yeniden-üretilebilirliktir. Şu söylenecektir: Ama canlı-olmayan, kendimize çoğu kez canlı-olmayan olarak sunduğumuz şeyin de(örneğin taş) bir kimliği vardır, muhtemelen yeniden-üretilebilmektedir ancak *kendi kendisini* yeniden-üretememektedir. Öz yeniden-üretilebilirlik olarak canlının mantığına ya da yaşamın özüne dair tanım işte tam olarak burada kendiyle, kendinden kendine bir bağ kurar, kendiyle kendine olan bağ olarak bağ kurar. Canlının özsel kıvrımı, kendini ondan itibaren –başka deyişle canlı olarak (yalnızca canlı kendini üretebilir)– üretmekte olduğu kıvrılma (*boucle*) bu yeniden-üretimdir. *Kendi* bir biçimde üretmekle, yeniden-üretmek arasındaki farkı siler. Kendini-yeniden-üretmede ne *kendi* ne de *yeniden* ifadesi dışarıdan etkilemeye gelir, onlardan önce olan bir üretmenin üzerine, onlardan önce var olan bir üretimin üzerine gelir. Önceden-var olmakta sanılan şimdiden kendinin yeniden-üretimi olarak bir yeniden-üre-

185. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 313. (Türkçesinde s. 296.)

tim, bir kendi-yeniden-üretimdir. Ve Jacob "yalnızca var olan bir şey kendini yeniden-üretir" dediğinde var olan şimdiden bir 'kendini-yeniden-üretir'in sonucu olarak bir üründür. Öyleyse kendinin yeniden-üretimini basit bir üretimi karmaşıklaştırmak üzere sonradan (*après-coup*) gelenden farklı düşünmek gerekir. Üretilebilirlik, yeniden-üretilirlik oyununa giriştir ve yeniden-üretilebilirlik kendinin yeniden-üretilebilirliğidir. Ancak kendi, bu kendini yeniden-üretme yeteneğinden önce olmadığından, yeniden-üretim *olarak* üretiminden önce yeterliliği ya da saf kendiliğindenliği yoktur. O, kendi yeniden-üretilebilirliğidir. Bundan böyle üretim –tecrit etmek istenen anlam çekirdeği– yeniden-üretimin ve kendinin yeniden-üretiminin altındaki gizli semantik çekirdekselllik olarak üretimin üretişi, üretim, yani üretimin üretişi kendinin yeniden-üretilebilirliği olarak yeniden-üretilebilirlikten önce ne düşünülebilirdir ne de mümkündür. Kendi (burada yeniden-üretimsel üretim olarak üretilmiş olan) elbette ne bir ben, ne bir bilinç, ne bir töz, ne de kendine özdeş olan bir aynı değil, daha ziyade bir *selbst*'dir. Ve *selbst* üzerine Hegelci faaliyet burada kendi olarak yeniden-üretime doğru ilerlemek adına fazladan olmayacaktır.

Tüm bunlar –daha fazla inceltmeyi kendime yasakladığım– yanında genetikbilimin pozitifliğinin, bilimsel bir figürün tamı tamına iyi duracağı, şeyin yanı başıyla ilgilenen (şüphesiz bir metin ama deoksiribonükleik asit olarak, bakterinin programı, vs. olarak bir metin) bir cebir ya da simya değildir. Esasında işlerin o kadar da basit olmadığını görmektesiniz. Jacob'un söylemi –tüm modernitenin olduğu gibi– üretim ya da yeniden-üretim kavramını sanki saydam, tek anlamlı (*univoque*), kendisinden ileri gelen bir kavrammış gibi ele alır; sanki üretmekle yeniden-üretmek arasında açık bir ayrım ya da karşıtlık varmış gibi. Jacob hiçbir zaman kendine bunun ne demek olduğunu sormaz; bu üretim/yeniden-üretim (kendinin) kavramını ya da kelimesini eleştirel bir soruya asla maruz bırakmaz. Oysa bu onun tüm söyleminin ana ve nihai işlemsel kavramıdır. Canlının mantığı, canlının yapısı, dolayısıyla canlının özü üretilebilirlik (kendinin-yeniden-üretilebilirliği) olarak belirlenmiştir. Ve burada sadece kendilerini görünüşte üretiliş olarak sunan yeniden- ve *kendi*nin açık kabul edilişi de-

ğil, aynı zamanda aslında onların önceden-belirlenimi söz konusudur; yalnızca onların açık kabul edilişi değil, *üretme*nin anlamının açık kabul edilişi. Bu semantik sorunun, kökensel edime geri götürecek klasik felsefi bir yoldan *üretme*ye doğru yeniden yöneltilememekte oluşu (canlının mantığına uygun olarak) gerçeği üzerine dahi bir sorgulama yapılmamaktadır (tür sorusu, biçim sorusu: üretimin üretilişi ya da ürünün üretimi nedir?). Onun yerine bundan sonra her şey yeniden-üretimle başlar, üretim ya da üretilişin kendisi, sonuçların neticesinde birer üründür. İlksel olan bir sonuçtur ve bu durum işleri özellikle karıştırır. Yani Jacob, üretimin ürününün anlamı ve üretilen olarak üretimden birini diğerinden fazla sorunsallaştırmaz. "Üretmek" dendiğinde ne demiş, ne dendiğini duymuş oluruz? Böylesi bir soru *Canlının Mantığı* açısından hermenötik simyadan mı gelmektedir? Ya da tüm bu inşaatın kilit taşına mı dokunmaktadır?

Eğer canlının tüm üretimlerinin –canlının üretimleri ve ayrıca insan adı verilen canlının üretimlerinin (kültür, kurumlar, *tekhnè*, bilim, biyoloji ve dar manada metinler)– bir yerlerde kendinin yeniden-üretimi olarak canlının üretimi biçiminde bir koşulu varsa ve öte yandan canlıyı tanımak ve anlamak adına gereken sözde "modellerin" kendileri daima canlının üretimleri ya da ürünleriyse, burada yalnızca bu mantığın kurnazlığını değil aynı zamanda kendimize şu soruyu sormanın aciliyetini fark ederiz: Üretim ve kendinin yeniden-üretimi nedir? "Üretim" ne demektir?

Tarihsel ya da tarihle ilgili aciliyet ("tarihle ilgili" diyorum çünkü bu tarihsel bir soru, tarihin sorularından ya da tarihteki sorulardan biri değil, burada soru hâline gelen bakımından olduğu hâliyle, kendi kendisini belirlediği hâliyle tarihsel olanı ilgilendiren bir soru; tarihin kendisinin tarihselliğinde üretme sorusuyla bağı üzerine bir sorudur), bu sorunun tarihle ilgili aciliyeti, örneğin üretim mefhumunun modern söylemin boşluklarını her yerde doldurmaya gelişiyle kendini gösterir. Bu boşluklar birer eksiklik değildir, ama konturlarında, belirleyici alanlarda artık hükmü kalmamış, çağa ait olmayan değerlere hizmet edemeyeceğimizi ve onları düzenli olarak üretimle değiştirmemiz gerektiğini imlerler. Bu

mefhum varlığın belirleniminin genel vekili hâline gelmektedir. Yaratmak diyemeyeceğimiz yerde (zira yalnızca Tanrı yaratmaya haizdir ve teolojik olanla işimiz bitmiştir) üretmek deriz; meydana getirmek, ifade etmek, düşünmek vb. diyemediğimiz yerde, bir kavramın –haklı olarak– fazla metafizik, teoloji ya da şüpheli ideoloji ithal ediyor göründüğü noktada bunu değiştirmek veya etkisiz kılmak için üretmek denir. Biliyorsunuz ki günümüzde bir sistem ya da bir kuram ya da bir kavram meydana getirilmez. Bir kavram tasarlanmaz, bir şey ifade edilmez, bir bilgiler (*connaissances*) sistemi üretilir, bir önerme üretilir, bir kuram üretilir, bir sonuç üretilir (Bir sonuç ne kışkırtılır ne meydana getirilir ne de yol açılır; bir sonuç üretilir, bir şey söylemek için söz alınmaz, bir düşünceyi ifade etmek için yazı yayımlanmaz, bir metin ya da önerme üretmek için müdahil olunur. "Müdahil olmak" üzerine de ciddi biçimde düşünülmesi gerekir.) Bunu bir alaya alma etkisi üretmek için değil, aksine kendimin de böylelikle dâhil edilmiş ya da değiştirilmiş kavramlarda içerilmiş tüm bir değerler kümesinin elemek adına bu filtrelemenin ve seçilimin tarihle ilgili zorunluluğuna bağlı olduğuma ikna olmuş durumdayım. Kendime bu vekilliğin ne anlama geldiğini sormaktayım. Böylece işletilen seçilim ya da filtrelemede tüm bir değerler kümesi (davranmak, yaratmak, düşünmek, konuşmak, vs., devasa olan sistemleriyle birlikte) kendini uygun-olmamayla sarsılmış, dışlanmış bulur: üretmek hariç. Burada neyi korumak, neyi yeniden-üretmek istemekteyiz? Görünüşe göre:

1)[186] Bu üretim kelimesi ve kavramı, Marksist söylemin ya da genel söylemin yansıttığı ve Marksist olarak adlandırdığı söylemin bu çağda üzerine aldığı her şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak, bir kipte ya da diğerinde imler. "Çağ" dediğimde başka türlü adlandırmayı bilmediğim bir bütünü kastediyorum. Ancak her türlü başka adlandırmayı yedekte tutarak ve bu kavramdan çağ ve varlığın çağları üzerine Heideggerci söylemin bağlayıcılığını yüklemeden bunu yapıyorum. Neden Marksist söylem ve onun benzediği ya da yansıttığı söz konusu? Zira öncelikle üretim kavra-

186. Bu numaralamanın devamı bulunmamakta.

mının Marksist söylemin temel bir işleyicisi olduğu inkâr edilemez. Bu kavramın işleyişinin çözümlemesinde Marksist söylemi (Marx'ın ya da diğer Marksistlerin söylemini) devreye almadan önce bu noktada en azından şu belirtilebilir: Marx üretim kavramını soyut öz durumunda bırakmıyorsa da, temel kavram üretim değil daha şimdiden "üretim ilişkileri" bütünü olsa da; Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katki*'da söylediği gibi ne genel olarak üretim ne de genel üretim vardır. Bu nedenle "üretim" adında bir kavrama ya da genel manaya ihtiyaç olduğu kanısına varır ve bu esasen zorunludur (Her ne kadar, dediği gibi, onu karşılaştırmayla yani ampirik tümevarımla elde ediyorsak da bu binlerce soruna yol açar: Bu "karşılaştırma", "üretim"in ne anlama geldiğinin genel manasının vb. tahmin edilişi tarafından yönlendirilmeksizin nasıl işletilecektir?). Geriye tüm tarihsel materyalizm kuramının bir üretim kuramı oluşu kalır (üretim güçleri, üretim ilişkileri, üretim süreci olarak emek vb.). Bu *Alman İdeolojisi*'nde dendiği gibi Marx'ın "İdelerin, temsillerin ve bilincin üretimi" adını verdiği şeyi son kertede meydana getiren maddi üretimdir.[187] Üretim, üretilebilirlik öyleyse özdür; ya da bu kelime rahatsız ediyorsa insan ilişkilerinin, insan olmak bakımından insanlığın ilişkilerinin genel yapısıdır; ve hatta genel olarak canlının da çünkü eğer Marx, *Kapital*'de açıkça insan üretkenliğini, önce "başın içerisinde" kendi ereğinin temsiline sahip olmayan hayvan üretkenliğinin karşısına koyuyorsa geriye genel üretkenliğin canlının genel yapısı olduğu kalır.

> Darwin (diyor *Kapital*'in I. cildi, s. 317), ilgimizi doğal teknoloji tarihine çekmiştir; yani yaşamın sürdürülmesi için, üretim aracı (*Produktioninstrumente*) olarak hizmet eden bitki ve hayvan organlarının oluşumuna dikkatimizi çekmiştir. İnsanın üretici organlarının (*produktiven Organe*), bü-

187. Karl Marx ve Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, çev. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, René Cartelle, Paris: Éditions Sociales, 1968, s. 50; *Deutsche Ideologie*, cilt 3, Berlin: Dietz Verlag, 1962, s. 26. (Türkçesinde Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2. Baskı, 2013, s. 34 – ç.n.)

> tün toplumsal örgütün maddi temeli olan bu organların tarihi aynı türden dikkate layık değil midir? Ve Vico'nun dediği gibi, insanlığın tarihini doğa tarihinden ayıran şey, ilkini bizim yapmamız ama ikincisini yapmamamız olduğuna göre böyle bir tarihin derlenmesi daha kolay olmaz mı? Teknoloji insanın doğayı ele alış biçimini, yaşamını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini (*den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens*) açıklayarak (*enthüllt*), toplumsal ilişkilerin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları, düşünce biçimlerini ortaya koyuyor.[188]

[Bu noktaya birazdan geri döneceğim fakat önce Marx'ın doğa bilimlerindeki bilimcilerine ait soyut materyalizm savunucularını eleştirdiği notu, günümüzde bizi ilgilendirebilecek ve önemli gelebilecek bir şekilde sonuna dek ele almak istiyorum. Bu kişiler kendi uzmanlık alanlarından çıktıkları anda "soyut ve ideolojik" bir dil takınırlar –zira yeterince tarih hissiyatları yoktur. En azından bu eleştirinin ilkesini öğrenip bunu bilimcilerin –örneğin biyologların– söylemine uygulamak mümkündür. Bunlar genel bir felsefi veya epistemolojik menzil seçtiklerinde kendi konularındaki örtük ideolojiye ya da felsefeye göre yeterince gözü açık değildirler. Kullandıkları işlemsel kavramların tarihini ve sistemini yeterince sorgulamazlar. Ve onlar "filozoflardan" daha soyutturlar... Örneğin, birçok örnekten biri, Jacob'daki üretim ya da yeniden-üretim üzerine. Ancak belki Marx'dan da örnek verilebilir, alıntımı baştan alıyorum: Hâlen 4. kısımdaki "Makine ve Büyük Sanayi" bölümünün içerisindeki aynı dipnottayız (alt-bölüm 1)]:

> Teknoloji insanın doğayı ele alış biçimini, yaşamını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal

188. Karl Marx, *Capital*; *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie,* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke* içerisinde cilt 23, Berlin: Dietz Verlag, 1968, s. 392-393, dipnot 89. Jacques Derrida'nın tape-yazılarda işaret ettiği s. 317 bizim bulabildiğimiz Fransızca çevirilerin hiçbirine denk düşmüyor. (Türkçesinde Marx, *Kapital*, I. cilt, İstanbul: Eriş Yayınları, 3. Baskı, 2003, s. 326, dipnot 4. – ç.n.)

> ilişkilerin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyuyor. Bu maddi temeli hesaba katmayan din tarihleri bile eleştirici bir tarih sayılamaz. Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında tersine giderek (*als umgekehrt*) yaşamın gerçek ilkelerinden yola çıkarak bu yaşam ilişkilerinin (*Lebensverhältnissen*) kutsallaştırılmış şekillerini (*verhimmelten*) bulmaktan çok daha kolaydır. Bu yöntem biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir. Tarih ile tarihsel süreçleri dışarıda bırakan soyut doğal bilimsel materyalizmin zayıf noktaları, bunun sözcülerinin kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkar çıkmaz ortaya koydukları soyut ve ideolojik kavramlardan derhâl belli olur.[189]

Marx, insani üretim süreçlerinin tarihini yapmanın daha kolay olduğunu zira bunun bizim tarafımızdan yapılmış bir tarih olduğunu söylediğinde, bu bizi kolaylıkla ikna etmesi mümkün olan muhakeme Marx'ta sürekli olan bir ayrıma gönderme yapar: Bu doğal ve hayvansal denen üretim süreciyle insani üretim sürecini ilgilendirir. Burada, biraz önce hatırlattığım üzere yalnızca insani üretim, kendini hayvani veya doğal olandan, kendi ereğinin temsili olmak bakımından ayırmıyor, aynı zamanda, ve burası daha ilginç, insani üretim sadece ürünler değil, üretimler ve üretim araçları ürettiği için ayırıyor. Hayvanın aksine insan varoluş yollarını ve üretim araçlarını kendisi üretir. Oradan da yeniden-üretimi üretir. Ancak yeniden-üretimin ya da yeniden-üretilebilirliğin bu üretimini, bu yeniden-üretilebilirlik olarak üretilebilirliği Marx kesin bir biçimde doğal ya da biyolojik yeniden-üretilebilirlikten ayırır. Yaptığı ayrım dolayısıyla çokludur: İlk olarak üretim ve yeniden-üretim (teknik ve teknolojik) araçlarının ilk ürünü olarak hayvani üretimle insani üretimin arasından geçer, daha sonra bu yeniden-üretilebilirlikle kabaca yaşamın ya da yaşamın biyolojik koşullarının yeniden-üretimi (çoğalma) denilen şey arasından geçer. *Alman İdeolojisi*'nde, *Kapital*'de onaylanan bu durumu okumak mümkündür:

---

189. *A.g.e.*

Bütün bir insanlık tarihinin ilk koşulu [öncülü: *Voraussetzung*] hiç kuşkusuz, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Dolayısıyla, saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir. Elbette, burada insanın ne fiziksel doğasını ne de insanın kendini içinde bulduğu doğa koşullarını [...] ele almamıza olanak var. [...] İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar, kendi *Lebensmittel*'lerini (geçim araçlarını) *üretmeye* başlar başlamaz [Marx tarafından altı çizilmiş: *zu produzieren*] kendilerini hayvanlardan ayırmaya başladılar. Bu, onların fiziksel yapılarının koşulladığı bir adımdır. İnsanlar kendi geçim araçlarını (*Lebensmittel*) üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler. İnsanların kendi geçim araçlarını üretme tarzı, her şeyden önce hâlihazırda buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının niteliğine bağlıdır. Bu üretim tarzı, yalnızca bireylerin fiziksel varlığının yeniden-üretimi (*Reproduktion*) olarak görülmemelidir. O şimdiden, daha çok, bu bireylerin gerçekleştirdiği belirli bir faaliyet biçimi, hayatlarını açığa vurmanın [daha ziyade dışa vurmanın: *äussern*] belirli bir biçimi, belirli bir yaşam tarzıdır (*eine Bestimmte Lebensweise*). [Burada dışa vurma olarak üretim demekte ısrar ediyorum. Çeviriler genellikle açığa vurma diyor, ki bu da yanlış değil: Önemli olan güne sürmek, öne koymak, çıkmasını sağlamak olarak geleneksel belirlenimi yalnızca Latincedeki *pro-ducere*'de değil, ayrıca Grekçe ve Aristotelesçi *tekhnè*'de de mevcut olan bu ür-etmedir (*pro-duire*). (krş. Heidegger'de *tekhnè* ve hakikat ve *physis* vb.)] Bireylerin hayatlarını açığa vuruş tarzı (*äussern*), [Éditions Sociales'in çevirisi böyle diyor] onların ne olduklarını da ortaya koyar. [Almanca metin tam olarak şöyle der: "Wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie": Bireyler kendi yaşamlarını nasıl açığa vuruyorlarsa öyledirler; başka deyişle onlar kendi açığa vurma biçimindeki üretimleridir. Olmak, üretmek ve açığa vurmak eş değerdir. Marx bu konuda ısrar ediyor, şurada olduğu gibi:] Dolayısıyla, onların ne oldukları üretimleriyle örtüşür (*Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion*); *ne* ürettikleriyle [*was*'ın

> altı çizili, *sie produzieren*] olduğu kadar *nasıl* ürettikleriyle [*wie*'nin altı çizili, *sie produzieren*] de. Bu nedenle, bireylerin ne oldukları, onların maddi üretim koşullarına bağlıdır.[190]

Öyleyse ürettiğimiz şeyiz ve onu ürettiğimiz hâliz ve varlık kipi de kendinin meydana çıkışının ya da dışavurumunun üretim kipidir. Yaşam ve üretim olarak varlığın bu genel belirlenimi içerisinde Marx demek ki, hayvan yaşamının üretimiyle insan yaşamının üretimini, insan teknolojisi içerisindeki üretim koşullarının yeniden-üretiminin biyolojik yeniden-üretimini ayırt eder. Bir diğer dikkat çekici özellikse üretimin varlık olarak özsel belirlenimin de yaşam ya da meydana çıkmanın çok geçmeden yeniden-üretimin koşuluna bağlı biçimde tanımlanmış oluşudur. Burada artık yeniden-üretilebilirlik, üretimin üzerine çıkagelen bir ilinek değil, üretimin tam anlamıyla özüdür. Bu durum *Kapital*'in içerisinden geçen sene okumuş olduğumuz, ideoloji hakkındaki bölümlerde son derece açıktır.[191] Yedinci kısmın başında, "Basit Yeniden Üretim" başlıklı bölüm 23'te Marx, kapitalist üretim ve yeniden-üretim biçimlerinin tüm çözümlemelerinin özsel öncüllerini ortaya koyarken genel manada (bu genel bir yasadır) şöyle der: "Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden-üretimin koşullarıdır. Bir toplum ürünlerinin bir kısmını üretim vasıtasıyla sürekli olarak yeni ürünlerin öğelerine yeniden dönüştürmeksizin yeniden-üretemez, yani sürekli bir üretime sahip olamaz."[192] Basit olmayan, genişletilmiş yeniden-üretim sorusunu bir kenara bırakıyorum zira bundan geçen sene bahsettik. Ancak bu sorunun bizim için genetik üretim programının "ekleri" (*suppléments*) açısından ne gibi bir yararı olabileceğini sizler hayal edebiliyorsunuz. Öyle ya da böyle bu

---

190. Karl Marx ve Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, s. 45-46; *Deutsche Ideologie*, s. 20-21. (Türkçesinde Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2. Baskı, 2013, s. 30. – ç.n.)

191. Derrida burada 1974-1975 Semineri'ne gönderme yapıyor: "GREPH (Fransız İdeologlarında İdeoloji Kavramı)".

192. Karl Marx, *Das Kapital*, s. 591; Fransızca çeviri için bkz. yukarıda s. 146, dipnot 187.

son metinle bir taraftan yeniden-üretim olmayan bir üretim, kendi yapısı içerisinde dahi yeniden-üretilebilirlik olmayan üretimsellik olmadığı görülüyor. Yeniden-talep (*ré-pétition*) içerisindeki tekrar manasındaki *yeniden* ne ikincil ne de çıkagelmiş ne de basitçe yeniden-talepkâr olarak özdeş olanın yeniden-talep edilmesidir çünkü o yapısal eklerin bitimsiz ve sürekli dönüştüren ve yaratımcı (*génératrice*) bir üretimin *yeniden*-'idir. Ve öte yandan bu dışarının ışığında güncelleme, meydana çıkarma yüklemine; tüm üretimi karakterize eden bu yükleme burada dönüşümün, maddeye form verilişinin, dönüştürücü-bilgininki de eklenir. Burada dahi *tekhnè*'nin formla olan ilişkisindeki işlevini (*morphè, eidos* vb.) Aristoteles'te bu yüklemle birleştiriyoruz. Varlığın yaşam olarak özü (*physis*), yani üretim aynı zamanda meydana çıkarma (*manifestation*) ve içeriden-biçim-verme'dir (*in-formation*).

Bir kez daha görüyoruz ki, bunlar ne filoloğun ne de filozofun soruları değil [çünkü buraya bilimle yaptığından daha fazla felsefeyle sorunsallaştırmadığı tasımlarla (*philosophème*) varır], belirli sayıdaki söylemin işleyişi üzerine sorulardır. Üstelik bu söylemler en azından belirli bir alanın içerisinde baskın olan (ve bu noktaya dek bilimselliklerinin sorgulanmadığı biçimde), belirli bir noktaya dek ne denli bilimsel olurlarsa olsunlar, buranın üzerine tüm bilimselliklerini oturtmak için eleştirel olmayan, sorgulanmayan (burada üretim kavramı) bir işlemsel desteğe ihtiyaç duyarlar. İşte bu destek açıkçası bir tasımdır (*philosophème*) [varlığın *physis-tekhnè-aletheia*-yaşam olarak, meydana çıkarma / içeriden-form-verme olarak belirlenimi: özselliğin kendinin en yüksek yeniden-üretimi olarak, sunumu olarak üretimi (zira sunum olmayacaksa üretmenin ne anlamı var?) vb.]. Bir ara tüm zemini ele geçirmiş olan bu tasım, bilimin ilerlemesi, bilimsel-olmayanın zamanaşımı vb. adına zorunlu seçilimi savunur. Elbette bu tasım bilimin işine yarar, ancak eleştirel olmayan tüm işlemler (lehlerine olan, aynı vagonda olan, belirtilen tüm düzenlemeler) de bu tasımın gövdesinden geçecektir: İdeoloji olarak adlandırdığımız Marksist dilde ve bu "üretim" tasımına bağlı olan bir Marksist dilde.

* * *

Bu demek oluyor ki bu türden hiçbir soruya nihai biçim, bir "üretim-yeniden-üretim nedir?"in, "üretmek ya da yeniden-üretmek tam olarak nedir?"in ya da "üretmek/yeniden-üretmek veya kendini üretmek/yeniden-üretmek nedir?"in nihai biçimi verilemeyecektir. "Nedir?" sorusuna dâhil olmuş olan varlığın ("bu nedir ya da ne demektir?"), bu sorunun totolojik bir soru adını vereceğim şeye dönüşmemesi için, yani sorunun nesnesi tarafından tahakküm altına alınmaması, nesnesinin biçimini almaması için şimdi kendini üretmek/yeniden-üretmekle çok belirgin bir eşanlamlılığı vardır (bilgi, meydana getirme, kendi özünü sunma, hakikat, vs. vs. üzerinden). Geri döndüğü "varlık nedir?" sorusu bir soru değil, kendiyle bir sözleşmedir; kendinin bölündüğü ve aynı anda kendini çoğalttığı, kendini bölünerek ürettiği, yeniden-ürettiği bir sözleşme.

Tıpkı bakteri gibi.

Bakterinin yaptığıyla (eşeyli ya da eşeysiz olarak kendisini çoğaltmak ve yeniden bulmak adına bölünen, kendisini yitirirken yeniden-üreten vb.) varlık nedir sorusunda (çiftleşmeli ya da çiftleşmesiz) yapılmakta olan bir –bir nedir? buna özellikle bir süreklilik ya da homojenlik demeyeceğim – karşıtlık da demeyeceğim zira karşıtlıkta aynıya varırız. Burada olan en büyük dünya farkıdır, dendiği gibi bir dünya dahi vardır ama eğer bütünlüğe, homojenliğe sahip olmayan birliğe *dünya* diyorsak. Böylesi bir dünya en azından ne *dir*'in (*est*) ne de *ve*'nin (*et*), ne özdeşliğin ne de karşıtlığın mantığına uyan bir birlikte düşünmeye imkân verir: Bu mantık *différance*'ın mantığıdır (örneğin bakterinin kendiyle olan sözleşmesi ve bilimin veya felsefenin kendine has işlemlerindeki sözleşmesi).

Dünyanın içerisindeki bu belirmenin, nedir sorusunun (ve tüm maiyetinin) belirişinin, Jacob'un söylediği biçimde söyleyecek olursak cinselliğin ve ölümün bu "icadıyla", "ek" ile bitişik olan bir yerlerde özsel bir bağı var mıdır? Jacob açısından, kendisi için olabileceğini varsayacak olursak ekin mantığı ya da çizelgesi kendi kendisi için sorgulanmış ya da "üretilmiş" olmadığı sürece bir bağ var mıdır?

Cinsellik ve ölüm Jacob'a göre tek bir "ek"tir. Eşeyli yeniden-üretimi reddediyor olması bakımından bakteri de (ama önceki sefer bunun sanıldığından karmaşık olduğunu görmüştük – şimdilik bir önemi yok– mutlak olarak cinsellikten yoksun olan bir bakteri varsayalım, burada eşleşmeye ya da virüs veya homojen kromozom kısımlarının bir bireyden diğerine aktarımına dayalı cinsellik de olmasın), eşeysiz bu bakteri (Jacob "sex appeal"ı olmayan da diyor[193]) ölmez der Jacob. Bununla ne diyor, ne demek istiyor? Bakterinin tek "tasarımı", tek "ihtirası" (bunlar Jacob'un mizahi kelimeleri) "bakterinin ara vermeden üretmeye çalıştığı şey iki bakteridir". Veya şöyle diyor:

> Bakteri hücresinin tüm yapısı, tüm işleyişi, tüm kimyası bu tek amaç için incelmiştir: Birbirlerine özdeş iki organizmayı mümkün olan en iyi, en hızlı biçimde, en çeşitli koşullar içerisinde üretmek. Eğer bakteri hücresine bir fabrika olarak bakılacak olursa, onu özel bir tür fabrika olarak düşünmek gerekir. İnsan teknolojisiyle üretilmekte olan ürünler esasında onları üretmekte olan makinelerden tümüyle ayrışırlar [?][194], ve öyleyse fabrikanın kendisinden de [?] ayrışırlar. Aksine bakteri hücresinin çalıştırdığı kendi has [?] bileşenleridir ve sonunda ürettiği şey de kendisiyle özdeştir. Fabrika üretmektedir, hücreyse kendisini yeniden-üretmektedir.[195]

Tüm bu formüllerin her bir zarif kestirimi üzerinde tek tek durmuyorum. Bu önermelerin hiçbirinde kesin bir söz yoktur. Ancak bugün üzerinde durmak istediğim bu değil. Bu tavsirin Jacob'u götürdüğü nokta bakterinin bu basit yeniden-üretim sisteminde ne cinselliğin ne de *bunun sonucu olarak* ölümün özsel unsuru olduğunu, yani sonuç olarak bunların ek (*supplément*) biçiminde geldiğini, dışarıdan geldiğini ortaya koymaktır. Buna kar-

193. Jacob, *La Logique du vivant,* s. 339.
194. Bu alıntı içerisinde köşeli ayraç içerisindeki üç soru işareti tape-yazılarda Jacques Derrida tarafından eklenmiştir.
195. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 291.

şılık bir yanıyla cinselliğin ölümle olan bağı üzerinde, bu dışarıda olma değeri üzerinde < başka yerden > biraz durmak istiyorum. Bakterinin cinselliği olmayacaktır zira bölünme organik bir bireyin içerisinde gerçekleşmekte ve bir diğer bireyin, bir diğer bireysel sistemin, başka bir programın müdahalesini dışlamakta ya da atlamaktadır. Aynı nedenden dolayı ölüm de olmayacaktır zira ölüm buraya içeriden gelmez. Bu basitçe ortadan kaybolma ve yeniden-üretim kapasitesinin tükenmesiyle özdeşliğin ve teşekkülün yoğunluğunun azalmasından ibarettir der Jacob. Geçen sefer anlatırken tüm bu analizlere yol açmakta olan cinsellik kavramı biraz bulanık ve tutarsız görünmekteydi. Bunu ölüm için de aynı oranda söyleyebilir miyiz?

İşte s. 317'de Jacob'un yazdıkları:

> Küçük bir bakteri hücresinin düzenlenişi öyledir ki, sistemin bütünü her yirmi dakikada bir kendini yeniden-üretebilir. Üremenin zorunlu olarak cinsli olduğu organizmaların tersine, bakterilerde doğum ölümle *telafi edilmemiştir* [altını ben çiziyorum]. Kültürlerin çoğalması esnasında bakteriler ölmez. Onlar birer teşekkül olarak kaybolurlar: bir tanesinin olduğu yerde birden iki tane oluverir. "Anne"nin [tırnak içerisinde zira aslında bir baba olduğundan daha fazla bir anne değildir] molekülleri "kızlar" arasında adil biçimde paylaştırılır.[196]

[Tırnak içerisinde ancak Jacob'un baba yerine anne ve kız demesi "bakteri"nin dişi bir kelime olmasından mı yoksa cinsiyetinin olmamasından mı, ya da eşeyli çoğalmaya dayalı belirli sistemlerde döllenmeyi sağlayanın anne gibi görünmesinden mi? Tüm bu soruları askıda bırakıyorum. Belki Jacob'un merdiveninde, cinsiyetleri olup olmadığı söylenmemiş olan, zirvesi gökyüzüne dahi değen, durmadan oraya yükselen ve geri inen meleklerin rüyasında, merdivenin üstünde olan Tanrı, düşleyene toprağın üzerindeki toz gibi çoğaltılmış bir yeniden-üretim vaat ederken. Sanırım

196. *A.g.e.*, s. 317 (Türkçesinde s. 300.)

Yehova ona önceki gün söylemişti:[197] "Kenan diyarının kızlarından birini almayacaksın."[198] Alıntımı tekrar alıyorum:]

> Kültürlerin çoğalması esnasında bakteriler ölmez. Onlar birer teşekkül olarak kaybolurlar: bir tanesinin olduğu yerde birden iki tane oluverir. "Anne"nin molekülleri "kızlar" arasında adil biçimde paylaştırılır. Örneğin anne, kendisini hücrenin bölünmesi öncesinde çiftleyen uzun bir deoksiribonükleik asit sarmalına sahiptir. Her bir kız [artık tırnak yok] bu birbirinin aynı olan ve her biri bir "eski zincir" ve bir yeni zincirden meydana gelen sarmallardan birini alır. Bir bakterinin artık yaşamda olmadığını anlamak adına ölçütlerden biri onun kendini yeniden-üretemedeki yetersizliğidir. Bu yaşam-olmayanda bir ölü görülmek isteniyorsa, bu olumsal bir ölüdür. Çoğunlukla ortama ve kültürün koşullarına bağlıdır. Sürekli bir biçimde kültürün bir kısmını yeni ortamla değiştirerek kültür daimî bir büyümeye sahip olur: bakteriler burada ebedî olarak kendilerini yeniden-üretirler (çoğaltırlar). Öyleyse bir bakteri kültürü içerisindeki bireyi geçici hâle getiren alışıldık anlamdaki ölüm değil, büyümeyi ve çoklaşmayı hazırlayan yoğunluk azalmasıdır (*dilution*).[199]

Sözde eşeysiz (a-seksüel) bir biçimde yeniden-üretime sahip olan bir organizmanın ölümü üzerine olan bu pasaj öyleyse ne demektedir? Mealen aktaracak olursam, cinsellik olmayan bir yeniden-üretimde (tek bir bireyin içsel bölünmesiyle) ölüm yoktur. Buradaki "ölüm yoktur" ifadesine yakından bakacak olursak ne görürüz? "*Alışıldık anlamda* bir ölüm yok." ifadesinde açık bir

---

197. Yehova, Tanrı'nın Musa'ya *tetragrammaton* olarak bilinen ve dört sessiz harf (YHWH) biçiminde vahiy edilmiş olan adıdır. "Tanrı, 'Ben Benim.' dedi, 'İsrailliler'e de ki, 'Beni size Ben Benim diyen gönderdi.' 'İsrailliler'e de ki, 'Beni size atalarınızın tanrısı, İbrahim'in tanrısı, İshak'ın tanrısı ve Yakup'un tanrısı Yahve gönderdi.' Sonsuza dek adım bu olacak." (Mısır'dan Çıkış 3:15) – (ç.n.)
198. Genesis, 28:1. (Yaratılış Kitabı, – ç.n.)
199. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 317-318.

ölüm yoktur. Dahası, yaşamdan yaşam-olmayana geçiş, kesin anlam olarak alınan bu alışıldık anlamında bir ölüm değildir. Peki neden? Çünkü bakterinin kendini yeniden-üretmeye yetenekli olmayış olarak yaşam-olmayana geçişi "olumsal" bir ölümdür. Cümleyi hatırlatıyorum: "kendini yeniden-üretme yeteneğinin olmayışı. Bu yaşam-olmayanda bir ölüm görülmek isteniyorsa, bu olumsal bir ölümdür [...] [daha aşağıda] yani bu alışıldık manada ölüm değildir."

Demek ki Jacob'un alışıldık manada ölüm dediği, yani ona göre ölüm adını hak eden yegâne ölüm, kendisini yaşam-olmayanla sınırlamayan bir ölüm, olumsal olmayan bir ölümdür. Burada olumsalı "dışarıdan gelen", dışarıdan etki eden olarak çevirebiliriz. Esasında, görmüş olduğunuz gibi, ölümü basitçe yaşam-olmayanda alıkoyan, bakterinin ölüm hakkını, kendine has ölümünü elinden alan bu olumsallık, ölümün dışarıdan geldiği, ortama bağlı olduğu olgusuna dayanır. Daha açık hâle gelmesi adına tekrar okuyorum: "Bu yaşam-olmayanda bir ölüm görülmek isteniyorsa, bu olumsal bir ölümdür. O çoğunlukla [Buradaki "çoğunlukla" kelimesinin içerisinin ve dışarısının, ölümün ve yaşam-olmayanın ayrımında bilimsel olmayı isteyen bu söylemde kültürel olarak adlandıracağım bir karışıklık çıkardığını söylemeliyim.] ortama ve kültürün koşullarına bağlıdır." Ve Jacob, ortamın durmadan kendini yenileyeceği hipotezinde ebediyetten bahsetmekten çekinmez. Şunu demediğini iyi not edin: (önermelerindeki bir başka karışıklık da son derece tahmini bulduğum, ölüm ve cinsellikle ilgili olan bu civarlar) eğer dış ortam daima soğuksa böyle bir bakterinin ebediyen çoğalacak olduğudur. Onun yerine şöyle der: "bakteriler burada ebediyen çoğalırlar"; bu ölümün bir bakteriye hiçbir zaman uğramadığı anlamını taşımaz.

Burada öne sürülmüş olan şey üzerine biraz daha düşünelim:

1. Dışarıdan gelmiş olan (burada ortam olarak belirlenmiş olan) ölüm, ölüm değildir (burada "gündelik anlamdan" itibaren belirlenen asıl anlamında). Bu yaşam-olmayan bir ölüm-olmayandır, bu yaşam-olmayan bir ölüm değildir. Bakteriye dışarıdan gelen yaşam-olmayan bir ölüm değil-

dir. Bu formel mantıksal sonucu çift olan, iki eşit parçalı olan tuhaf bir önermedir. Bakteriye gelen yaşam-olmayanın bir ölüm-olmayan olduğunu söylemek "yaşam ölümdür"ile tersine çevrilebilir: Hakiki yaşam, hakiki ölümdür. Bu sonucun Jacob'un metninde eksik olmadığını söyleyebilirim. Hatta daha ileride ölümün hakikaten ölüm olabilmesi için yaşama içsel ve özsel olması gerektiğini söyleyecektir (bunun iki sonucu vardır: bakteri için ve insan için). Ancak aynı önermeden yine o denli mantıksal olan bir sonuç daha çıkar: Hakiki ölüm bakteriye hiçbir zaman ulaşmaz. Bu bakteri yeniden-üretme bakımından canlıdır (ölçüt budur) ve bu yaşam; bakterinin yaşamı (bir tekinin basit bölünmesiyle çoğalan a-seksüel yaşamı) yaralanamazdır; o en küçük olumsuzlama için dahi ulaşılmaz olan saf yaşamdır. Ölüm ona ulaşmaz, onun üzerinden dışarısı olarak geçer, vs.

2. Jacob'un ne olumsal (organik bireyin içsel süreçlerinde değil dışarıdan işleyen) ne de dışsal olması gerektiğini doğruladığı has manada (yani gündelik manada) bir ölüm vardır. O kendini ilineksel bir olgu gibi dışarıdan eklemek zorunda değildir; aksine varlığın, özün, yeniden-üretilebilirliğin, yani yaşamın, canlılığın içsel bir yasası tarafından kayıt altına alınmıştır. Öyleyse bir ekleme, bir ek statüsünde olmamalıdır.

Bununla birlikte, işte Jacob'un hiç dikkat etmediği, ekin (*supplément*) çiziye dair (*graphique*) paradoksu buradadır: Eşeyli yeniden-üretime sahip canlılardaki içsel ön-yazı/buyruk (*prescription*) olarak bu ölüm, bu eklenmiş olmayan ölüm, eşeysiz yeniden-üretim zincirinde ek olarak devreye girer. Geçen sefer, "ek" (*supplément*), "lüzumsuz" (*superflu*), "fazlalıksal/eklenti" (*surnuméraire*), vs. kelimeleri altında ölüm ve cinselliği ilişkilendiren pasajları hatırlıyorsunuz. Öyleyse kabul etmek gerekir ki, ölüm için olduğu kadar cinsellik için de dışarıdan, yarı ilineksel biçimde çıkagelen bu "icatlar", dışarıdan geleni dahi içeriye koymaktan, içsel yasa olarak kaydetmekten ibarettir. Ekin dışarıdan getirdiği,

içsel bir ektir. Burada her ne kadar Jacob'un güvenli bir biçimde ele aldığı karşıtlıkların tümü (zorunlu/olumsal, içsel/dışsal, organizma/ortam vb. ve dolayısıyla cinsellik/cinsellik-olmayan, yaşam/yaşam-olmayan) sakatlanmışsa da bu durum yasayı ya da biçimsel olarak çelişkili önermeleri hiç düşünmeden onu buna, yani örneğin içerisindeki belirli önermelerin kavramsal kesitinin çökmüş olduğu, toz hâline geldiği, yumuşadığı ampirik kestirimlere zorlar. Cinselliğin icadıyla ilgili sayfanın hemen sonrasındaki ölümle ilgili, ölümün icadıyla ilgili sayfayı okuyarak buna birkaç örnek vermeyi deneyeceğim. (CM s. 331-333'ü okuyun ve yorumlayın, örneğin hata/olay):

> Bir evrimin olabilmesi için gerekli öbür koşul ölümdür. Bir kaza sonucu dışardan gelen ölüm değil. İçerden gelen, daha yumurta hâlindeyken, genetik programın kendisi tarafından yazılmış bulunan ölüm. Çünkü evrim, dün var olanla yarın var olacak arasında, tutucuyla devrimci arasında, üremenin tekbiçimciliğiyle değişmenin getireceği yenilik arasında verilen kavganın sonucudur. Bölünme yoluyla üreyen varlıklarda büyüme çabukluğunun doğurduğu birey seyrelmesi geçmişin izini silmeye yeter. Çokhücreli canlılarda dokusal ve tohumsal soy zincirlerindeki çeşitlenmede, cinsel etkinlik aracılığıyla üremedeyse tersine, bireylerin ortadan kalkması gerekir. Bu, iki karşıt gücün bileşkesidir. Bu, bütün o doğum, bakım, eğitim alayı ile üretimdeki görevini tamamlamış kuşağın ortalıktan çekilmesi arasındaki dengedir. Doğal ayıklanmanın baskısıyla bu iki temel ölçütün uyuşumu bir türün yaşamının üst sınırını belirler. En azından hayvanlarda bütün evrim dizgesi işte bu dengeye dayanır. Demek ki yaşamın sınırları rastlantıya bırakılamaz. Bu sınırlar yumurtanın döllenmesiyle, bireyin evrim yazgısını saptayan evrimsel program tarafından belirlenir. Yaşlanma düzeneğini henüz iyi bilmiyoruz. Bugün en gözde kuram, yaşlanmayı gerek dokusal hücrelerdeki evrim programlarında birikmiş yanılgıların, gerekse söz konusu programların dile gelişinde, başka bir deyişle o hücrelerin ürettikleri proteinlerde ortaya çıkan yanlışların sonucu saymaktadır. Bu

şemaya göre hücre belli bir sayıda hataya ayak uydurabilir. Ama o sınır aşıldıktan sonra ölmesi gerekecektir. Zamanla, gittikçe daha çok sayıda hücrede hata yapılması kaçınılmaz sonucu doğuracaktır. Demek ki yaşam süresini programın uygulanması ayarlayacaktır. Şöyle ya da böyle ölüm, hayvan dünyasında ele geçirdiği içerisinde seçilmiş sistemin ayrılmaz parçasıdır. Bugün "biyoloji mühendisliği" adı verilen şeyden çok umutlu olabiliriz: Kanserden kalp hastalıklarına, akıl hastalıklarına varana dek pek çok hastalığa çözüm bulunması; yerlerine yenilerinin ya da yapay aygıtların konmasıyla çeşitli organların değiştirilmesi; yaşlılığın kimi sorunlarına karşı ilaç bulunması; kimi genetik kusurlarının giderilmesi; hatta edimsel yaşama geçici bir ara verilerek istendiğinde yeniden dönülebilmesi. Bununla birlikte yaşam süresini belli bir sınırın ötesinde uzatma olasılığı hemen hemen yok gibidir. Evrimin zorlamaları şu bizim ölümsüzlük düşüyle pek bağdaşmaz.

Genetik donanımı geliştiren programların nicel değil, nitel olarak değişmesidir. Evrimse her şeyden önce karmaşıklık artışıyla dile gelir. Bir bakteri yaklaşık bir milimetre uzunluğundaki bir çekirdek program parçasını temsil eder ve yirmi milyona yakın işaretten meydana gelmiştir. Başka deyişle örgütlenme karmaşıklığı bir program uzamasını dile getirir. Evrende bir evrim olabildiyse bu, bir kez daha belirtelim ki, uzam içerisindeki canlı varlığın yapısıyla genetik iletinin çizgisel sıralanışı arasında kurulmuş ilişkiden dolayıdır. Çünkü örgütlenmenin karmaşıklığı burada bir eklemenin yalınlığıyla dile gelmektedir. Ancak genetikbilimin eldeki düzenekleri program varyasyonlarını körükler ama bunlara bir yenisini eklemez. Elbette iletinin kimi kısımlarını ikileyen kopyalama hataları, virüslere geçebilen genetik parçalar, mesela fazlalıksal/eklentisel kromozomlar vardır. Ama bu süreçlerin hiçbir etkisi olmaz. Onların evrimin kimi büyük aşamalarını nasıl başlatmış olabileceğini kestiremiyoruz: Örneğin bakterilerin yalın ya da "prokaryot" (çekirdek öncesi) biçiminden maya mantarlarının ve daha üst basamaklardaki varlıkların karmaşık ya da "ökaryot" (çekirdekli) biçimine geçişin yansıttığı hücre örgütlenmesindeki değişiklik; ya da tekhücre-

lilikten çokhücreliliğe geçiş; ya da omurgalıların ortaya çıkışı. Gerçekten de bu evrelerin her biri çekirdek asidin hatırı sayılır ölçüde artmasına denk düşer. Bu apansız artışları doğrulamak üzere kromozom fazlalığına yol açan bir üretim yanılgısı gibi ender bir olayın, bir rastlantının kullanılmış olması gerekir. Ya da canlı varlıklar arasında ortak-yaşamın (simbiyosis) kurulması, ayrı türden izlencelerin kaynaşması gibi sıradışı bir süreç. Evrim sırasında ortak-yaşamların kurulmuş olmasını "mitokondrilerin" doğasında, karmaşık hücrelerde enerji üretmekle görevli bu organcıklarda görmekteyiz. Biyokimyanın bütün ölçütlerine göre bu organcıklar bakterilerin imini taşır. Hücrenin kromozomlarından bağımsız olarak kendilerine has bir çekirdek dizileri bile vardır. Görünüşe göre bunlar, bir zamanlar hücrelerimizin atasını oluşturmak üzere başka bir varlıkla birleşmiş bakteri kalıntılarıdır. Programın kaynaşmasına (*fusion*) gelince, bunun örneklerini de hayvanlarda değil, bitkilerde görürüz. Bir emniyet düzeneği bu kaynaşmaları Eski Çağ ile Orta Çağ'da pek gözde olan bir deyimle "yıkıcı sevdalar"ın etkilerinden korur. Bununla birlikte üretme deneylerinde değişik türlerden gelmiş, örneğin insan ve fare hücrelerinin kaynaşmasına tanık olunmuştur. İkisi de ikili programlar taşıyan bu melez hücreler pekâlâ çoğalmaktadır. Sıradışı sevdaların türler arasında yapamadığını başka olaylar gerçekleştirmektedir. Kırk yılda bir bu çiftleşmeler ürün verdiyse, çok köklü değişimler için fırsat doğmuş olabilir. Uygulamada doğada bu tür kazaların olduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur ama kuramda hiçbir engel olamaz. Program artışlarında hiçbir düzenlilik göremeyiz. Doğada apansız sıçramalar, beklenmedik artışlar, karmaşıklığıyla hiçbir ilintisi olmayan açıklanmamış sonuçlar buluruz. Program artışlarını evrimin hızına uydurabilmek için sıradışı olaylar gerekir. Bugün artık evrim aşamalarının sürelerini kestirebilmek ya da olasılıkları değerlendirebilmek için yapılacak her girişimin ne denli yanıltıcı olabileceği görülüyor. Günün birinde bilgisayarlar belki insanın ortaya çıkma olasılığını hesaplayacaktır.[200]

---

200. *A.g.e.*, s. 331-333. (Çeviriyi düzenledim – ç.n.)

Bilim insanı tarafından gerçekten ölüm üzerine bir söylemi savunacak şekilde "gündelik manadaki ölüme" ve gerçekten cinsellik üzerine bir söylemi savunan "hakiki cinselliğe" başvuru; işte artık özsel ya da zorunlu olmayan ama eksel (*supplémentaire*), zorunlu olarak eksel nedenlerden çuvallamakta olan budur. O zaman bilim insanının tam manasıyla felsefi olan destansı bir çabasına tanık olmaktayız.[201] (Zira burada felsefi bir bakış açısına sahip bir bilim insanını okumak değil, artık felsefi sayılmayacak, belki bilimsel de sayılmayacak ve bu noktadan sonra bilimin felsefi temsiline daha uygun olacak bir bilimin bakış açısına sahip bir filozofu okumaktayım.) Bu felsefi çaba, karşıtlığın mantığının (diyalektik olsun ya da olmasın) ya da özün mantığının yerindeliğini kaybettiği anda kavramsal karşıtlıkları veya özellikleri yeniden oluşturmak içindir. Bu çaba daima, ikili ya da diyalektik mantığın güvenli bir kullanımına izin verecek olan modelleri tecrit etmeye ya da saflaştırmaya (demek ki bunlar saftır); yani son noktada ek için erişilmez olan ya da ekin kendisinin programa dâhil edilmiş hâlde olduğu belirli programlarda ustalaşmaya çalışır.

İdeal sınıra geçişle birlikte modelin bu saflaştırması, bakteri (*la bactérie*: dişi kelime) üzerine olan tüm bu fablı saf ve saf biçimde cinssiz (*a-sexuée*) olan yeniden-üretilebilirliği inşa etmiş olur. Biliyoruz ki – ve bunu Jacob herkesten iyi bilmektedir – bu manada bakteri (*la*: dişi) diye bir şey yoktur. Yalnızca bu şekilde ya da yaklaşık olarak böyle çoğalan belirli bir nicelikteki kararsız (çok büyük ve çoğunlukta da olsa) bakteri söz konusudur. Ancak bir de genetik bilimcilerin ortam etkisini de dâhil ederek aniden ve "kendiliğinden" olarak ortaya tasvir ettikleri (ki bu kendiliğindelik fikrine aykırıdır) mutasyonlar vardır. Özellikle de bakterilerde çok kısa zaman önce keşfedilmiş olan genetik yeniden-kombinasyonlar vardır: İki organizmanın farklı bir bireyi doğurmak adına genetik malzemesini birleştirmesi. Bu öyleyse, Jacob'un verdiği tanım uyarınca cinsel türdeki yeniden-üretimdir. Ve 1925'ten itibaren Wollmann, "kalıtım-karşıtlığı" dediği şeyin varlığı ve önemi üzerinde

201. Tape-yazıda "destansı" kelimesinin üzeri çizilmiştir.

ısrar etmiştir.[202] Öyleyse bu bakteriler için şimdiden cinsellikten ya da ölümden bahsetmek gerekir (cinsel olarak yeniden-üretebilmek için iki kişi olmak gerekir ve öyleyse ölmek için de). Özellikle de Jacob'un çok az sözünü ettiği, Lederberg ve Tatum tarafından keşfedilmiş olan ve "eşeyli yeniden-üretimin eş değeri" kabul edilen) şu fiil çekimi olayları söz konusudur: Bu alanda eş değer ne anlama gelir? Bu "fiil çekimi" olaylarında bir hücrenin genetik maddesinin bir diğerine dâhil edilişine tanık oluruz. Doğal olarak dâhil eden hücreye "erkek", yataklık eden hücreye de "dişi" denmiştir. Verici olan bakteri (erkek), ayrıca orada aktarılabilir bir cinsel faktör olarak, yani epizom olarak meydana getirilecek olan olgu neticesinde "erkek" karakteristiğini de alır. Aksi takdirde bu örneklerde tam manasıyla cinsellik ancak erkek hücrede (verici, dâhil edici, aktarımcı) mevcut olacaktır. Bana öyle geliyor ki, bir de Jacob'un sözünü etmediği sözde dönüşüm olayları vardır. 1944 yılında pnömokoklar üzerinde yapılan bir keşfe göre (Avery), iki mikrop soyundan biri, dendiği gibi tırnak içerisinde "öldürülmüş" olduğunda, diğer "yataklık eden" ve canlı olan, ölüden DNA suretlerini, ölünün çevreleyen ortamda yüzmeye başlayan suretlerini ele geçirir. Yataklık edenin (yani dişinin), ölünün spermi diyebileceğimiz şeyi ele geçirdiği ayin esnasında kendini alıcının kromozomuyla bütünleştirmek adına yalnızca küçük bir parça nüfuz eder. Bir de bir bakteriofaj vb. aracılığıyla olan transdüksiyon olayları vardır. Bu olayların sıklığı ya da nadirliği, parçalı karakterleri (hücre bölünmesi olmayışı vb.), ne olursa olsun her şekilde bu durumun eşeysiz ve ölümsüz yeniden-üretimin modeli olarak "saf" bakterinin başına sadece imkânlılıklarıyla, her zaman gelebileceği anlamına gelir. Bu yeniden-üretim saf içerisi ve saf dışarısıdır, canlı yeniden-üretilebilirliğin saf içerisi ya da ölümü yalnızca olumsal olarak dışarıdan alabilir olarak saf yüzeydir.

Buradan cinselliğin ya da ölümü daima var olduğu ya da basit bir tersyüz etmeyle hiçbir zaman olmayacağı sonucunu çıkar-

202. Eugène ve Elizabeth Wollmann'ın Pasteur Enstitüsü'ndeki araştırmalarından söz etmekteyim; özellikle de "Bakterilerde 'kalıtım-karşıtı" özelliğin aktarımı" (1925) adlı çalışmalarından.

mak istiyor değilim. Ancak "bilim" ya da "felsefe" eğer cinsellikten veya ölümden söz edecekse karşıtlıklar (olumlu/olumsuz, artı/eksi, içerisi/dışarısı), veya/veya (*ou/ou*) mantığı, ve bir de ve/dir (*et/est*) mantığı artık yeterli olmayacaktır.

Demek istediğim, *model* kavramı daima yeterli olmadığını maskelemek için buradadır.

Model meselesini (ve model olarak metin meselesini) bugün geçen sefer formüle ettiğim ya da dillendirdiğim biçimiyle ele alamadım. Bunu gelecek hafta yapacağım. Belki buradaki oyunu daha iyi kavramış olabilirsiniz. Eğer metin, "metin" kelimesi ekin çiziye dair olanını (*graphique*) klasik mantığa yeniden-uyarlamaya dönük bir model olarak işliyorsa (bazen yaptığı gibi), bu durumda onun da bugün girişmeye çalıştığım soruların aynılarına tabi olması gerekir. Ya da, başka bir hipotez olarak, metin direnen neyse onu adlandırır; model kavramına metnin zorla kabul ettirdiği yapı, karşıtlığın bu yaşlı ve bitimsiz mantığına direnenlere ad verir. Bitimsiz dediğimde onu destansı biçimde sonunda bitirmeye veya gebertmeye muktedir olduğumuzu söylemiyorum. Sadece bitimsiz olanı bu şekilde düşünmemiz gerektiğini söylüyorum.

Yani gelecek sefer bu metin meselesini yeniden ele alacağım. Bu noktada Jacob'un, yalnızca basitçe alıntılayacağım iki cümlesini oraya doğru yönlendirerek bugünlük bırakıyorum:

s. 326: "Genetik ileti ancak kendi has çevirisinin ürünleriyle çevrilebilir."[203]

s. 337: "[...] Gödel'den beri biliyoruz ki mantıksal bir sistem kendi kendisini tarif edemez."[204]

---

203. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 326.
204. *A.g.e.*, s. 337.

Altıncı Oturum[205]

"KUTU" MODELİ – *KOLOSSUS*'UN TARİHİ

Ele almakta olduğumuz meseleyle ilgili (metin ve model, model olarak metin, metin olarak model, metin-model), Jacob'un geçen hafta sizi baş başa bırakmış olduğum iki önermesini hatırlatıyorum:

1. "Genetik ileti ancak kendi has çevirisinin ürünleriyle çevrilebilir."[206]
2. "[...] Gödel'den beri biliyoruz ki mantıksal bir sistem kendi kendisini tarif edemez."[207]

Bu iki önermeye ortak olan içerim nedir? Öncelikle çelişik bir zorunluluk: Bir küme ancak öğelerinden birinin (ürün ya da

---

205. École Normale Supérieure antetli bir kâğıt üzerinde, oturum öncesinde alınmış pek çok not bulunmakta: "Bitimsiz"; çarpıyla işaretlenmiş bir dizi kelime: "- sentetik a priori yargılama / dialekt. / - Hegel / - Nietzsche / - aforizma / - fragman." Sayfanın ortasında Francis Ponge'un şiiri "Fabl" yer alıyor: "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle başlar. / İlk satırı hakikati söylemekte, / Ama birinin ve diğerinin altında bu aynı sırına / Yumulabilir mi göz? / Şimdiden yargılıyorsun sevgili okur / Zorluklarımızda bizi / (*Yedi yıllık mutsuzluğun* ardından / *Kırmıştı o aynayı*)." İtalik kısımlar Ponge'a ait.

206. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 326.

207. *A.g.e.*, s. 337.

kısım) yardımıyla anlaşılabilir. Bu *ve*'nin imkânsızlığına bizi geri götürür: daha büyük bir küme içerisinde öğeyi anlamak ya da çevirmek, *ve* onun kendini anlaması; en azından parçayı bütünde ya da kümeyi daha büyük bir kümede anladığını iddia eden kavramanın gündelik mantığına göre durum böyledir. Bunun üzerine iki önerme kendi formaliteleri içerisinde, tuhaf bir biçimde, görünüşte çelişkili olan iki şeyi dile getirmek haricinde aynıya geri dönmezler. Birincisi bir imkân ortaya koyar: Bir ileti, onu kendi kendisiyle, yani ürünleriyle var etmek koşuluyla çevrilebilir (analiz edilebilir, tasvir edilebilir, aktarılabilir, anlaşılabilir). Diğer önerme şöyle der: Eğer bir sistem kendi öğelerinden birinden (ürünlerinden ya da sonuçlarından) itibaren tasvir edilirse tarif edilmiş olmaz; o kendini tarif etmeye yeterli değildir. Fabl örneğini tekrar ele alacak olursam: "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle başlar." Bu küme kendisini iyi tasvir ediyor, kendi kendisini çeviriyor, kendi öznesine hakikati söylüyor ve bunu ile'nin yardımıyla, içsel öğelerinden birinin (ile) yardımıyla yapıyor. Bu iletiyi deşifre ederek, onu çevirdiği şeyin yardımıyla çevirerek onu aynı anda üretebilir ve çevirebilirim. Çevirisi onun üretimidir. *İle* kelimesi (italik) sistemi tasvir etmek için sistemin dışarısında işleyen (buna metalinguistik olarak da diyebiliriz) bir öğedir. Ancak sistemin içerisine işlenmiştir. Ve burada sistemin dışarısında bir gönderen yoktur. Aynı zamanda *ile* kelimesinin ikinci belirişi, ilk belirişi tekrar etmediği durumda tavsirsel ya da çevirisel yeterlilikte değildir. Ancak bu ilk beliriş bir çevirinin, çevrilmiş ya da betimlenmiş bir tasvirin belirişi değil, çoktan çeviren ve tasvir eden bir tasvirin belirişidir. Metin "ile" kelimesiyle başlamaz ama öyleyse "ile" kelimesi metni başlatır. Öyleysenin buradaki mantığı, metnin kendi çevirisiyle ya da tarifiyle ya da yeniden-üretimiyle başlıyor olduğudur; ve bu, çevrilmiş olanla değil de çeviriyle başlayan, çevrilmiş olanla değil de çevirenle başlayan sözdizimsel düzen eş zamanlı olarak metni kendi kendisini çeviren veya kendisini içeren bir kümeye ve aynı zamanda kendisini ne çeviren ne de içeren bir kümeye (buna indirgenemez olan ve basitçe semantik olmayan sözdizimi etkisi diyoruz) çevirir. Kendisi hakkında her şeyi söyler ama bu konuda aslında hiçbir şey söylemez. Zira dile getirdiği şey daima kendi-

sinin bir parçasıdır ama bütün değildir. Çeviren olayı olmaksızın, çevirecek hiçbir şey olmayacaktır. Öte-çeviri (*tra-duction*) ya da yeniden-üretim (*re-production*) olayı olmadan ne bir üretim ne de ürün olacaktır. Bu küme hem kendini içerir hem de içermez. Bunun için, ikincinin ilk kümenin parçası olacağı şekilde aynının bir çift belirişi gereklidir (İkinci *ile*, küme dizisinin "ile kelimesi ile", "X" kelimesi ile bir altkesimidir. Ancak bu altkesim de dizinin tümüne ait kökeni özdeş olarak, yalnızca sayısal bir farkla çoğalmalıdır.): Bu yalnızca kelime aynı olduğunda ve ilki ikinciyle yer değiştirebiliyorsa mümkün olur. Az sonra konu edilecek olan ayna sırrı masalsı olayın yapısını aynı anda saydam ve kurgusal yapar. Saydamlık, kendisini sınırda, parça ve öteki arasındaki sınır olarak ürettiği oranda kurgusallığın koşuludur. *Ayna sırrı*, sistemin kendisine olan şeffaflığını durduran bu tuhaf sınırdır; ve buna karşın onun kendisini düşünmesine, kendisini anlamaksızın (içermeksizin) kendisini düşünmesine izin verir.

Bu masalsı (fabl'dan gelen) olay, alışıldık biçimde olay adını verdiğimiz şey değildir: Gerçek denen, bir anlatının, bir hikâyenin, bir öykünün gönderenine dönüşebilecek olan bir olay, yani kısacası nesnesi olan, bir şeye doğru giden bir yazının ya da bir dilin olayıdır. Burada olay bir metindir: "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle başlar", bu kendisini yeniden-üreten bir metin-olaydır. Yani gönderen olarak kendisine bir metni alan, göndereni metin olan ve yalnızca kendisini yeniden-üretmeyen, aynı zamanda kendisini yeniden-üretim olarak atayan, kendi yeniden-üretimiyle, yeniden-üre-çevirisiyle (*repro-traduction*) başlayan bir olaydır.[208] İlk olay, gerçek köken, vs. bir metin olduğunda, bir metin yapısına sahip olduğunda bu masalsı macera daima kendini yeniden-üretebilir. Bu, bir metin yapısına sahip olduğunda canlıyla birlikle geçen şeydir. Tam olarak metin diyorum, söz ya da sözel (*verbal*) metin-dışı bir dil değil. Buradan genetik metnin sözel (*verbal*) olmadığı, ses-dışı (*aphone*) sonucu çıkar ki işte bu kısım üzerinde de durmak istiyorum. Ancak "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle baş-

208. Kenarda bir ekleme mevcut: "çevirinin şifrelenmesi onun bir parçasıdır ve hatta onu meydana getirir, kurar."

lar." tipindeki gibi bir olayın metinselliği olgusunun metinsellikte kurulmuş oluşu üzerinde (canlının yapısıyla arasındaki analoji de buradan gelir), ne kelimelerin ne de semantik bir içeriğin, ne bir kastetmenin ne de bir anlamın tahakkümü ile yönetiliyor olmayışı üzerinde durmak istiyorum. Başka bir düzende yerleştirilmiş olan aynı semantik içeriğin (bu metin *"ile"* kelimesiyle başlar) elbette ilkini tasvir edebilecek, çevirebilecek ya da yeniden-üretebilecek bir başka önermeyi (B önermesi A önermesini çeviriyor) vereceğini fakat kendisini çevirmeyi ya da yeniden-üretmeyi başaramayacağını gördük. Başkasının okuması kendi kendisini okumaz. Ancak daha büyük bir metinsel sistem içerisinde, kendi kendisini deşifre etmek için kendisinin bir parçasını ya da bir ürününü kullanan "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle başlar." önermesinin kendisini çevirdiği ve yeniden-ürettiği söylenebilir. Ancak en büyük sistem, yani genel kod, sadece çevirisinin ürünleri tarafından çevrilebildiği sürece; yapı, sözdizimi (*syntaxe*) ve düzen onu önceleDiği, anlam ve kastetme etkilerini belirlediği sürece; bu sözdizimine dayalı yapı, tanım gereği isimler, yani metin dışı ya da önerme dışı göndermeleri olan gönderimsel sözler (*vocables*) tarafından tahakküm altına alınamadığı ya da belirlenemediği sürece "Bu metin öyleyse *ile* kelimesiyle başlar." önermesinin yapısına sahiptir. Bu isimler ya da gönderimsel sözler (*vocables*) son kertede sözdizimsel eklemlemeler (*articulation*) ile metnin parçası olan öğeleri hedefleyerek, metni tespit ederek bir gönderime sahip olurlar. Bir olayın tutarlılığı ve kalırlığı (*restance*) tespit (*remarque*) olarak, ikili im (*marque*) olarak vb. bir imler (*marque*) sistemine dayanır. İşte burada sözden ziyade metinden ya da yazıdan bahsettiğimiz sırada kendini kabul ettiren budur. Ve işte bu yüzden metin kavramı, sözlü (*verbal*) dilden daha fazla kendini dayatır – bu durum kendinden menkuldür zira genetik programlarda ses (*voix*) ya da kelime yoktur. Ancak Jacob ve diğerleri gibi biyologlar için kendinden daha az menkul olan şey, ileti, bilgi (*information*), iletişim kavramlarından dahi çok kendini dayatır. Elbette iletilerin, bilgilerin ve iletişimlerin etkileri vardır ama bu son kertede metinsel olmalarına bağlıdır. Yani ileti, iletişim ve bilgi asla ve asla iletinin, bilginin ve iletişimin düzeninde olmayan, demek oluyor ki kendi-

si bir iz (*trace*) ya da *gramme* olmayan içerikleri aktarmaz, yaymaz, iletmez ya da haber vermez. Kendi kendisinde çoktan bir ileti, iletişim ya da bilgi olmayan bir şeyi bilgi haber vermez, iletişim iletmez, ileti yaymaz. İleti bir iletiyi yayar; bu bir totoloji gibi görünse de aslında ortak duyuya ait bir kanıtın karşıtıdır. İleti bir şey yaymaz, hiçbir şey demez, hiçbir şey iletmez: Yaydığı şey, kendisiyle aynı yapıya sahiptir; yani bu bir iletidir. Ve bu yayıcı iletiyi deşifre etmeye ya da çevirmeye yarayacak olan yayılmış iletidir. Bu, iletinin dışında, bilginin dışında, iletişimin dışında hiçbir şey olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle burada "iletişim", "bilgi" ve "ileti" kelimelerinin metinlerarası olduğunu ve normal olarak düşündürdüklerinin, yani ilettikleri, bilgi verdikleri ve yaydıkları düşüncesinin aksine metne koşullu olarak işlediklerini belirtmemiz gerekir. Doğal olarak bu metinsel öz-göndermenin, yalnızca bir metne gönderen metnin kendi üzerine kapanmasının totolojik ya da otistik bir yanı yoktur. Aksine, zira burada başkalık yalnızca metin kalana dek indirgenemezdir, zira burada hiçbir terimin, hiçbir öğenin ne yeterliliği ne de etkisi vardır. Zira yalnızca metin olduğunda ötekine gönderme yapar, kendisine hiçbir zaman yapmaz. Ve çünkü küme metin yalnızca metin olmadığı durumda kendi üzerine kapanamaz; ve sözde "genel" metin (şüphesiz tehlikeli ve sadece tartışma üreten bir deyim) ne bir küme ne de bir toplamdır: Ne kendisini anlayabilir ne de anlaşılabilir. Ancak kendisini yazabilir ve okuyabilir, bu başka bir şey.

Bu durum (dışsal göndermesi olmayan bir metin, tümüyle dışarıda zira bir metni tespit eden bir metin olmadan başka gönderme) netice olarak, kendisini parçası ya da ürünü olduğu bir metnin üzerine, kendisi de sırası geldiğinde çoktan bir metin olan bir gönderen ya da bir nesne üzerine yazan, ancak o olmaksızın –kendisi canlının ürünü olarak– bilimsel metnin kendini yazamayacağı biyo-genetik metninin durumu değil midir? Bilimsel metin tam olarak Jacob'un bu konuda tasvir ettiği durumdadır –yani canlı hücre: O nesnesinde, genetik iletideki çevirilerinin ürünü olan çevirmenlerden biridir. Bilim insanının aktivitesi, bilim, genetikbilimin metni bir bütün olarak kendilerini nesnelerinin ürünleri biçiminde belirlerler. Buna isterseniz inceledikleri yaşamın ürünü, çevir-

dikleri ya da deşifre ettikleri ya da deşifre etme prosedürlerini deşifre ettikleri metnin metinsel ürünleri de diyebiliriz. Nesnelliğe bir sınır gibi görünen bu durum, bir iletinin ancak kendi çevirisinin ürünleri tarafından çevrilebildiği yapısal yasa gereğince aynı zamanda bu alandaki bilimselliğin, bilimin (ve tüm bilimlerin) edimselleşmesinin koşuludur. İşte çeviri ya da deşifre etme ancak bu koşulla (ne nesnel ne klasik manasında öznel olan, ne de artık anlamın bir hermenötiği ya da hakikatin örtüsünün açılması olan bir deşifre etmedir bu), metin-dışı göndermesi vb. olmayan bir metinsel bilimde metinler-arası şifreleme bu koşulla mümkün olur.

Eğer durum böyleyse (işte şimdi iki oturum önce başlamış olduğum model meselesine geri dönüyorum) metin bundan böyle bir model, belirlenmiş bir model, başka bir şeyle karşılaştırılabilir olan bir şey olamayacaktır. Eğer burada en azından model ve analoji mevcutsa, bu durumda bu diğerlerinin içerisinde bir model ya da analoji olamaz. Bu bizi, artık aralarında karşılaştıran ve karşılaştırılan rolünü oynayamayan iki yapıya; hem canlının yapısına hem de metnin yapısına götürür. Eğer dar anlamda metin (buna kabaca insan üretimi olan metin diyelim) bir yerlerinde canlının bir üretimiyse sonucu olduğu canlının karşılaştırıldığı model olamaz. Ancak metinsellik kavramı canlıya eş bir yayılma erişinceye dek genişletilecek de olsa bu olmaz. Öyleyse bundan böyle modelden bahsetmenin hiçbir manası ve faydası kalmamıştır. Burada bir tür eşanlamlılık, eş değerlik ya da bolluk söz konusudur.

Öyleyse bundan sonra metinden ne için söz etmeli? Bana kalırsa bunu yapmanın zorunluluğunun açıkçası hiçbir mutlaklığı yoktur. Belirli bir tarihsel-teorik durum tarafından ve bu duruma bağlı olan politik-bilimsel stratejiye bağlı ya da onun güdülenmiş hiçbir şey yoktur. Canlıyı bir metnin yapısına göndermekle biyo-genetik içerisinde gözle görülür bir ilerleme, canlının bilgisinin de diyebiliriz, ilerlemesi elde edilir. Bilginin (*connaissance*) bu ilerlemesi aynı zamanda geçen hafta belirttiğim gibi metin-ötesi gerçekle artık işi olmayan fakat metinle işi olan ve dolayısıyla metin üzerine metin yazmaktan ibaret olan bilginin statüsünün dönüşümüdür. Biyolojik bilginin şu ya da bu aşamalarının ötesine ge-

çiyoruz. İlerlemeyi mümkün kılan şey metinsel "model"e geri dönüş değildir. Tam tersine: Bilginin bir tür dönüşümü metnin modeli dediğimiz şeyi dayatmıştır. Tersine model dediğimiz şey yeni hipotezler, yeni inşalar oluşturmamızı sağlar, ve o da sırası geldiğinde modeli olduğu şey tarafından belirlenir: Model denilen işlev işlediğinde bir metin, bir metnin ne olduğu farklı olarak anlaşılır. Bu noktada "model" kelimesinin ve kavramının uygunsuzluğu ne olursa olsun, burada az önce bahsettiğim, teorik-politik stratejinin gerekliliğini fark ederiz. Canlı (*le* vivant) ve metin (*le* texte) yoktur. Sadece canlının ve metnin tipik yapıları değil, bu çokluğun ampirist konumundan memnun olunmasa da canlının metinselliğini ve yapısını tanımlamanın mümkün olan birden fazla biçimi vardır. Eğer metinsellik bu kez metnin bir modelinden itibaren belirlenirse (örneğin mevcut bir kastetme, vs., vs. tarafından yönlendirilmiş fonetik-logosmerkezci metin) burada birden canlının bir yorumlama sistemi içerisine girmiş oluruz ki bu, bu türden bir metni bir başkasının emrine verecek olan yorumlamadan farklı, hatta karşıttır (fonomerkezci olmayan, teleolojik olmayan vs.). Model sorusu öyleyse yer değiştirir ve şuna dönüşür: Hangi türdeki metin genel metinselliğin bilimi için model görevi görecektir? Genel metinsellik için bir model metin var mıdır vb.? Canlı hakkında transpoze olabilecek bir soru: Bakterinin yeniden-üretimi, ekleri, sapmaları (mesela cinsellik, ölüm, vs.) meydana getiren model (saflaşmış) midir ya da canlının yeniden-üretimi, yani "biz" olarak olduğumuz şey, model midir vb.?

Bu yüzden model sorusu bu kadar önemlidir. Burada onu tekrar ele alırken, bu kelimenin kullanımı hakkında mümkün olduğunca açık olmaya çalışacağım. Bu kelime Jacob'un kitabında yer alır fakat pek de sık olmayarak ve ona eş değer olanların, analoji, imge, karşılaştırma ya da "nasıl ki..., aynı şekilde..." gibi sözdizimsel türdeki dönüşlerin bulunduğu bir yer değiştirme zinciri içerisinde ortaya çıkar. Bu onun sözünü ettiği modelin, metamatik bir modeli değil, doğal bir yakınlığı, bir benzerliği ortaya koyan, daima tasvire dayalı bir model olması demektir. Kelimenin matematik bir "model" olarak anlamı (Model kelimesinin ya da kavramının farklı kullanımları üzerine Alain Badiou'nun *Le Concept du*

modèle / Model Kavramı (Maspero, 1969) adlı kitabını okumanızı öneririm.[209] Bu öneriyi kitabın bazı önermelerinin altına imzamı atacağıma emin olmadan ve tümünü anladığımdan emin olmayarak ama her adımda çok önemli sorulara dokunulduğunu bilerek yapıyorum.[210]) Demek ki Jacob'un sözünü ettiği şeyler somut, sezgisel, tasvire dayalı modeller ve benzerlik algılarıdır. Örneğin "model" kelimesinin bir belirişi (s. 22, "Program"). Jacob, biyoloji tarihinin çok fazla sayıdaki genellemelerin yanında az sayıda kuramdan meydana geldiğini belirtiyordu. Evrim kuramı bunlar içerisinde onun için buradaki yegâne kuram değilse bile en önemlisidir. Bir genelleme ya da bir yasa, kuram değildir. Ve büyük evrim kuramının dışında, biyolojinin diğer kuramları yeterli soyutlamadan yoksun ve epeyce basit olduklarından bu ismi zar zor hak ederler. Mesela sinir sistemi kuramı ve kalıtım kuramı böyledir. Bu kuramlar der Jacob, "son derece basittir ve ancak mütevazı bir soyutlamaya düzeyine başvururlar. Ve gen gibi birkaç soyut şekillenmeler ortaya çıktığında biyolog ona hemen maddi öğeler, parçacıklar ya da moleküller iliştirecektir. Sanki biyolojide kalıcı olabilmek için bir kuramın somut bir modele gönderme yapması gerekiyormuş gibi."[211]

Bu somut model (tasvire dayalı, analojik) teknik olduğu kadar doğal da olabilir. İşte burada tam olarak doğal olan ile teknik olanın karşıtlığı meseleye dâhil olmaktadır. Genin somut modeli maddi öğe, "parçacık ya da molekül" dendiğinde bu öğe doğal kabul edilir. Ancak moleküler biyoloji bilgi kavramına başvurduğunda artık model doğal olarak ya da sadece doğal olarak kabul edilmemeye başlanır. Bundan sonra ne olur? İşte model bu şekilde dolaşmaya başladığında (tam olarak dolaşmak diyorum) artık hangi modelin neyin modeli olduğunu bilemez hâle geliriz: Bir model

---

209. Alain Badiou, *Le Concept de modèle,* Paris: François Maspero, 1969 (yeniden basım, Paris: Fayard, « Ouvertures » dizisi, 2007).

210. Burada tape-yazılarda kenarda bir ekleme işaretini takiben şu cümle yer alıyor: "örneğin bilim/ideoloji karşıtlığına dâhil olanlar ya da (bilgi) üretiminin demek istediği üzerine açıklığı savunanlar (< okunamayan bir kelime >)."

211. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 22.

aradığımız ve bulduğumuz şeyin kendisi, sıra kendisine geldiğinde modelin ya da başka bir şeyin modeli olabilir. Modelin dolaşımı durumunda olup biteni biraz daha yakından görelim.

Örneğin Maxwell'in şeytanı hakkında Szilard ve Brillouin'in ne dediğine bakalım.[212] Maxwell için şeytan, gaz dolu kabında (bedavaya, yani masrafsızca denebilir) moleküllerin niteliğini değiştirebiliyor, onları ayırıp seçebiliyordu. Bu bilgi (*information*) bedavaydı. Buna karşılık Szilard ve Brillouin bilginin bedava olmadığını, yani şeytanın molekülleri ancak şu koşulda "görebileceğini" (tırnak içerisinde) ispatlar: Işınımlar onunla çiftlenmiş olduğunda, bir enerji, örneğin ışık saçan bir güç sisteme dışarıda dâhil olduğunda. Öyleyse dengeye doğru giden daha şeytansı olan gaz kümesidir ve dışarıdan ışık verildiğinde şeytan ayırır ve seçer, bilgiyi elde eder ve sistemin entropisini düşürür. Bu olmadan, sistemin dışındaki bu enerji gelmeden, kendi gazı içerisinde "kör" olacaktır. Geriye, tüm hesaplar yapıldıktan sonra, dışarıdan getirilen bu katkı hesaba katıldıktan sonra sistemin entropisinin artması kalır. Bilgiyle entropi arasındaki bağ, biriyle diğeri arasındaki bu "izomorfizm" der Jacob, şunu dememize izin verir: "Yaşıyor ya da yaşamıyor olsun" düzenlenmiş bir sistemde (bu en genel ve vazgeçilmez kavramdır) öğeler değiş tokuşlarla bir araya gelir ve bu değiş tokuşlar madde ve enerji değiş tokuşu oldukları kadar aynı zamanda bilgi değiş tokuşlarıdır. Bir sistemin içerisindeki madde ya da enerji değiş tokuşuna hâlen bağlı olarak bilgi, yaşayan ya da yaşamayan, farklı türdeki düzenlerin çakıştığı ve birbirine eklemlendiği en genel yer hâline gelir. Jacob şöyle yazar: "Bir düzenlemenin üyeleri arasındaki her etkileşim, öyleyse bir iletişim meselesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum bir canlı organizmaya ya da otomatik makineye olduğu kadar bir insan toplumuna da uygulanabilir. Bu nesnelerinin her birinde sibernetik, onu bir başkasına uygulamak için bir model bulur." Başka deyişle, örneğin insan toplumunun düzeni, canlı organizmanın düzeni ve makinenin (otomatik makinenin) düzeni arasında model tek bir anlamda iş-

212. Bu paragrafta Jacques Derrida, Jacob'un bir pasajını mealen aktarıyor, *La Logique du vivant*, s. 270.

lemeyecektir: Her bir düzen diğerlerine bir model olarak sunulur ya da hizmet eder. Kendimize epistemolojik değerin, yani kendisi de kendi kendisinin modeli ya da modelinin modeli olan bir nesne için model görevi gördüğü modelin buluşsal değerinin ne olduğunu sorabiliriz. Öyle ki burada modelleyen model her bir nesnenin yapısına dâhil olacaktır. Ve sonra, belki fark etmişsinizdir, yeniden ele almakta olduğum uslamlama sırasında kaçamak bir yer değiştirme olmaya başlar: Zira bilgi entropiden ayrılamazdır ve maddenin, enerjinin değiş tokuşu olduğu kadar bilginin de değiş tokuşu söz konusudur; yalnızca değiş tokuş vardır. Ve en genel ve baskın kavram konumundaki değiş tokuş kavramından iletişim kavramına geçiyoruz; bunu yaparken de değiş tokuşu, bilgi (*information*) değiş tokuşu olarak madde ve enerji değiş tokuşuna göre ayrıcalıklı hâle getiriyoruz. İşte modelin dolaşımı bu şekilde işlemekte: Değiş tokuş bir defa değiş tokuş edilmiş içerik (madde, enerji ya da bilgi, yani seçilim/ayırt-etme/seçim) karşısında ayrıcalıklı hâle geldiğinde değiş tokuş edilmiş içerikler arasında bilgiden başka bir şey olmayan bu içeriksiz içeriği ayrıcalıklı kılmak kolay olur zira öncelikle bir seçilime, ayırt-etmeye dayanır. Öyleyse bir sistem içerisindeki her şey bilgidir, dolayısıyla da iletişimdir: "Bir düzenlemenin üyeleri arasındaki her etkileşim, öyleyse bir iletişim meselesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum bir canlı organizmaya ya da otomatik makineye olduğu kadar bir insan toplumuna da uygulanabilir. Bu nesnelerinin her birinde sibernetik, onu bir başkasına uygulamak için bir model bulur." Bu son cümle hemencecik kendini şekillendirmeye, örneklendirmeye, tiplendirmeye başlar. Model kendisini farklı tipteki modellerde çeşitlendirecektir. Elimizde "tip", "bizzat tip" ve "örnek" kelimeleri ve bir de biraz daha belli belirsiz "belirlilik" kelimesi olacak. Toplum iki başka şeye (canlı organizma ve otomatik makine) model görevi görecektir der Jacob zira, aktarıyorum "dil, bütünleşmiş bir kümenin öğeleri arasındaki bir etkileşim sisteminin bizzat tipini temsil eder." Belki de biraz hızlı söylenmiş bir sözdür bu: Dilin ne olduğunu bildiğimiz varsayılır ve toplum dil olarak tanımlanır. Ardından toplumun model görevi görebileceği ikinci model olarak canlı organizma kendisinin modeli olan toplum ya da otomatik makine için

bir model görevi görebilir: Organizma bir modeldir zira homeostaz (iç denge) "düzensizliğe doğru olan genel akımın tersine işleyen tüm fenomenler için bir örnek" görevi görür. Canlı, canlı organizma yalnızca kendisini düzenden düzensizliğe geçirme eğiliminde olan değildir, o kendini mevcut düzeni sürdürme eğiliminde düzenleyen tek varlıktır. Son olarak, üçüncüsü, makine modellerinin modelidir zira devrelerinin kombinasyonu –formül biraz bulanık– "entegrasyonun gereklerini belirler".[213]

Geriye bilginin (*information*), iletinin, yayımın ya da kabulünün kendisinin bir tasnif, bir seçilim, yani kuvvet ya da kuvvet farkı vb. faaliyetinden ayrılamaz olup olmadığı ve bilginin (*information*) basitçe iletişim ya da dil ya da yansız bilgi (*connaissance*) olup olmadığı kalır. Saf göstergebilimsel ya da dilbilimsel bir modeli, dinamik ya da enerjiye değgin ya da ekonomik bir modelden ayırmak mümkün olmayacaktır. Dolaşan, döngüsel model hem enformatik (eğer bilgi sadece formel iletiyse) hem de enerjiye değgindir. El altından iletiye, iletişime ya da forma yani enerjiye değgin olana ayrıcalık tanıyarak eleyebilecek olunan –ve daima elenebilen– şey kendisini indirgetmez. Kendisini indirgetmez ve kendisini iletiye eklemekle ya da onunla çiftlemekle yetinmez. İletiyi, hatta enformasyona dair olan faaliyeti yapılandırır (örneğin seçilim ya da seçilim ilkesi olarak). Ve bundan böyle metinsellikten, kuvvet ilişkisinin değerinden, kuvvetin farkından söz edildiğinde buradaki hırçın (*agonistique*) iktisadilik de indirgenemez olacaktır. Tıpkı her metinsel sistemin, kendisini yeniden-imlediği (*remarque*) veya yeniden-kaydettiği (*re-inscrit*) sıradaki dışarıya açıklığında olduğu gibi. Yeniden-üretimin kendisi bu hırçınlığı içerir.

Böylece, modelin üç nesne arasındaki dolaşımını (Toplumsal, hayvansal, makinasal: Gördüğünüz üzere model dolaşıma girdiği andan itibaren üç yerine bir ya da 3 + N dememek için bir neden yoktur, kesimi sonuç olarak geleneksel, dogmatik olan ve her hâlükârda modelin dolaşımı tarafından sorgulanan her türden spesifik sistem bu üçünün arasına eklenebilir vb.), yani modelin bu

213. *A.g.e.*, s. 271.

üç tipteki nesne arasındaki dolaşımını (toplumsal, canlı/hayvansal, makinasal) tanımladıktan sonra Jacob, diyelim ki form ile kuvvet (enformasyon ve enerjiye değgin düzenleme) arasında klasik bir ayrıma giderek şöyle yazıyor: "Son kertede organize olmuş her sistem kendisini iki kavrama göndermeyle analiz edebilir: Bunlardan biri ileti, diğeri geri beslemeyle düzenlemedir."[214]

Burada iki kavram mı söz konusu? Ve onları, örneğin *ordo cognoscendi* analizinde olmuş olduğu gibi ayırabilir miyiz?[215] Jacob onları ayırır fakat onları ayrı ayrı analiz ettiği anda bizzat ileti kavramının (ilkinin), analizinin içerisine, doğrudan anlatımının içerisine seçim yapma ya da seçilimsellik ilkesi (ayırt etme olmadan ileti yoktur) eklemek zorunda kalacaktır. Buysa şimdiden ikinci kavramın analizinde devrede olacak olan enerjiye değgin düzenlemeyi içerir.

İleti nedir, diye sorar: Genel isimle ve burada biraz da konvansiyonel olarak "simgeler" adını verdiği şeyin art arda gelişi. Çok da önemli değil. Önemli olan bu simgelerin, bu simge art arda gelişlerinin "alınmış" olmasıdır; bu onun repertuarında olan bir kelime. Çıkarıp alma (*prélévement*) olmadan, yani ayırt edici elekten geçirme olmadan ileti olmaz. Bu simgeler işaretler (her türden imi örtebilecek gibi görünen çok genel bir kelime) ya da harfler, sesler, fenomenler olabilir der. Jacob kavramları tanımlamak için (işaretler, harfler, sesler, fenomenler) durmuyor ve onu ilgilendiren noktada (aslında bu ilgisiz bir nokta) önemli olan imin tipi değil, repertuar oluşturabilecek olan bir küme ve bu küme içerisinde bir çıkarıp alma olmasıdır. Burada onu ilgilendiren ne imin tipi ne de iletinin bizzat içeriğidir. Onu yalnızca iletinin işleyişi ve bir seçim, bir kombinasyon içerisinde bir olasılık ya da olasılıksızlık sınırı içermesi ilgilendirir.

> Verili bir ileti öyleyse mümkün bir olan dizilişler kümesi içerisinde özel bir seçilim meydana getirir. Bu durum, tüm düzen içerisinde simgelerin kombinasyonuna izin veren yegâne

214. *A.g.e.*
215. Latincede *ordo cognoscendi* bilişsel düzen anlamına geliyor. – (ç.n.)

> düzendir. Bilgi (*information*) bu seçiminin serbestliğini, yani iletinin olanaksızlığını ölçer. Ancak ondaki semantik içeriği görmezden gelir. Öyleyse her maddi yapı, onu oluşturan öğelerin, atomların ya da moleküllerin doğasının ve konumunun bir mümkünler dizisinden seçimle meydana çıkması anlamında bir iletiyle *kendisini karşılaştırabilir* [altını çiziyorum]. Bir kod uyarınca eşbiçimli (*isomorphe*) dönüşüm yoluyla böyle bir yapı başka bir simgeler oyunu içerisinde *çevrilebilir* [altını çiziyorum]. Yerkürenin herhangi bir noktasında bir verici tarafından onu ters dönüşümle yeniden kuran bir alıcıyla paylaşılabilir. Radyo, televizyon ve gizli servisler bu şekilde çalışır. Yani "organizmayı bir ileti olarak düşünmemizi" engelleyecek hiçbir şey görmeyiz, der Wiener (*The Human Use of Human Beings*, 1954, s. 95)."[216]

Örneğin "kendini karşılaştırmak" demeyi (her maddi yapı kendisini bir iletiyle karşılaştırabilir) izin veren modelleme olasılığı, dikkat ederseniz sadece tüm sistemlerin içinde, örneğin hatırlatılmış olan üç sistem tipi içerisinde bilgi ya da ileti oluşuna dayanmaz. Aksine bizzat iletinin işleyişine, bir "simgeler oyunu"nun onun bir diğerindeki çevrilebilirliğini kapsayan iç işleyişine dayanır. "Kendini biriyle karşılaştırma" ya da "bir ileti olarak organizma" demeye izin veren analojik *gibi* olma olasılığı önce burada devreye girer.

İleti ya da iletinin "gibisi" bir defa tanımlandıktan sonra ele alınacak olan başka bir kavram değildir; bu geri besleme veya düzenleme ilkesine yaklaşılacak olduğu sıradaki bir zincirleme kavram da olsa. Az önce demiş olduğum gibi burada iki kavram yoktur (ileti artı enerjiye değgin düzenleme): İleti içerisinde seçilim ve tasnif vardı ve iletinin bizatihi işleminin bu kurucu seçiliminin ilkesi ekonomik yasalara uymak zorundaydı. Ayrıca Jacob, ikinci kavram olan "Geri beslemeye gelince" dediği şeyi ele almak için paragraf ve konu değiştirdiği sırada aynı ileti kavramını açıkla-

---

216. *A.g.e.*, s. 271-272; Jacob burada Norbert Wiener'in *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Boston: Houghton Mifflin, 1954) adlı kitabına gönderme yapıyor.

maktan başka bir şey yapmaz. Ya da tersine, iletiyi izah ettiği sırada geri beslemeyi de dâhil etmektedir. Geri besleme, sistem içerisinde geçmiş edimlerinin sonuçlarını (şimdiden, bir formda ya da diğerinde iletilerin belleği ya da arşivi) mekanizmanın düzensizleşme eğilimini gözetebilmek ve yoluna sokabilmek için yeniden dâhil etmekten ibarettir. Bu gözetim öyleyse, bunun üzerinde durmak gerekir, yerel ve geçici biçimde eğilimin ya da entropi yönünün tersine çevrilmesini kışkırtır. Canlı ya da cansız her sistemin bu yönü (doğal diyelim) bir yıpranmaya, bozulmaya, yani entropi kazanımına doğru gider. Öyleyse düzenleme her bir yerel bozulmanın, organizmaya başka yerden ya da organizmanın dışarısında gelen bir iş ya da enerji tarafından telafi edilmesine dayanır. Bu yerel, ek iş ya da enerjinin kendisi aynı yasaya, aynı yönelime tabidir ve dolayısıyla şelaleden aşağıya doğru her kayıp bir kazanım tarafından telafi edilir. Ancak bu öyle şekilde olur ki, eğer sistem kapalı olduğu durumda termodinamiğin ikinci yasası gereği düzensizlik ve bozulma artacaktır. Önceki düzeni yeniden kurmaya ya da önceden var olan düzeni sürdürmeye yöneldiği sürece canlı varlık hiçbir zaman kapalı bir sistem olamaz; bunu Jacob söylüyor:

> Besinleri emmekten, atıkları geri çevirmekten, dışarıdan gelen bir madde ve enerji akımı tarafından durmadan kat edilmekten vazgeçemez. Sürekli bir düzen akışı olmadan organizma çözülecektir. Tecrit edildiğinde ölmekten başka yapabileceği bir şey yoktur. Her canlı varlık bir biçimde, evreni düzensizliğe doğru sürüklemekte olan genel akım üzerine kalıcı bir şekilde [teknik bir mecaz…] tünemiş olarak kalır. Burada aynı anda yerel ve geçişsel olan, organizasyonu devam ettiren ve kendini yeniden-üretmesine izin veren bir tür türetmeyi temsil eder.[217]

Bu apaçıklık önemsiz gibi görünebilir. Burada Jacob'u alıntılamamın tek nedeni canlı sistemlerin tümündeki bu yapısal açıklığın bakteriler (onlar ölmez zira ölüm onlara dışarıdan gelir) ya

217. *A.g.e.*, s. 273.

da hakiki manadaki (organizmanın içerisine kaydedilmiş olması gereken) ölüm üzerine olan önermeleri savunulamaz hâle getirdiğinin vb. altını çizmek. Bu durum, içerisiyle dışarısının tüm karşıtlıklarını savunulamaz hâle getirdiği gibi, kitabın cinsellik ve ölüm hakkında dışarıdan içeriye kaydolmaya gelen ilinekler demesini de alttan alta savunur (*sous-tendre*). Eksellik her sistemin, hatta canlı ve cansız tüm sistemlerin bizatihi tanımına kaydedilmiş durumdadır.

Geldiğimiz noktada iletinin her sistemdeki bu geri beslemesel ya da düzenleyici yapısı, canlı ya da cansız her sisteme ortak olduğu sürece kadim meseleyi, yani hayvan/makine meselesini yerinden etmemize izin verir. Jacob bunu bilmektedir ama bana öyle geliyor ki bir yandan hem yer değiştirmeyi hesaba katmaya hem de bu konudaki klasik sınırı kaldırmaya, diğer yandansa burada sadece kısmi bir analojinin söz konusu olduğunu ve canlının, canlı-olmayanın ve makinenin yoksun olduğu bir kapasiteye (örneğin kendini yeniden-üretmek) sahip olduğunun altını çizmeye meyillidir. İşte modelin dolaşımı tam burada bu ikili sicili ya da ikili oyunu mümkün kılar. Bir tarafta hayvanın ve makinenin biri diğerine ve karşılıklı olarak model oluşları karşıtlığı siler. Diğer tarafta makinenin canlı tarafından üretilmiş ve kendisini yeniden-üretemez (öyle diyorlar) oluşunda model teleolojik olarak yönelmiş ve geri döndürülemezdir; onu kendisinden bir kusur ayırmaktadır, vs.[218] Modelin dolaşımı ya da geri döndürülebilirliği buraya dek takip etmiş olduğum bilgi (*information*), ileti ve geri besleme hakkındaki pasajda açıkça ortaya konuyor. Örneğin s. 272'de:

> Bir programda öngörülmüş olan bir işlemler dizisini mekanik olarak gerçekleştirme imkânıyla birlikte hayvan ile makine arasındaki ilişkilere dair kadim mesele kendini yeni anlatımlar içerisinde bulur. "İki sistemin ortak yanı, der Wiener, her ikisinin de entropiyi geri besleme vasıtasıyla muhafaza etmek istemesidir." Her ikisi de bunu dışsal ortamın

218. Tape-yazılarda burada bir satır arası ekleme var: "↔". Jacques Derrida bu işareti "geliştirmek üzere" ya da "yorumlama" anlamında kullanıyor.

> düzenini bozarak, Schrödinger ve Brillouin'in ifadesiyle "negatif entropiyi tüketerek" elde eder. Aslında her ikisi de düşük düzeydeki enerjide dış dünyadan gelen bilgiyi toplamak ve onu kendi işleyişi adına dönüştürmek için özelleşmiş bir teçhizata sahiptir.[219]

Ve daha ileride bu entropi iktisadını betimledikten sonra: "Hayvan ve makine üzerine sistemlerin her biri öyleyse diğeri için model hâline gelir."[220]

Sistemlerin her biri diğeri için bir model hâline gelir, yani hayvan ve makine karşılıklı olarak birbirlerinin modeli hâline gelecektir. Buysa modelin işlevini (bunu aynı zamanda dairesel halkayı düşünerek de söylüyorum) yürürlükten kaldırır. Bu işlevin hiçbir zaman var olmadığını ve bu dolaşımın belki her zamanda ve her yerde modele giden her türden çağrının mantığını bir yerlerde açığa vurmadığını varsaymak, modelin kendi modelinin modeline dönüşmesi gereken, modelin teleolojik ya da ereksel anlamının, inşa edilmiş modelin mekanik ya da teknik anlamını yönetmeye giden bu dairesel biçimi almaya yönelmişti. Bu model, sırası geldiğinde, doğal bir ereksellikte tamamlanmış modelin minyatür ya da devleşmiş modeline dönüşür. Bu dolaşım, geçen hafta bahsettiğimiz gibi, yeniden-üretimin kavranılmaz mantığının bir sonucu, yeniden-üretime dâhil olmakta olan üretimin kavranılamaz mantığının bir sonucudur.[221]

Bizi ilgilendiren örnekte, yani hayvan/makine modellerinin kurgusal (*spéculaire*) karşılıklılığında bir yanda kendisini bir hayvan olarak tasvir eder. Bir anatomisi, fizyolojisi, bir enerji tarafından hareket ettirilen (*animé*) icracı organları, sessel, dokunsal, ışığa dair, ısıya dair uyaranlara yanıt veren duyu organları vardır. Ortamını araştırır, besinini denetler, edimleri ve performansları için otomatik denetim merkezlerine, bir hafızaya ve bir arşiv stoğuna, duyuları beyne yönlendiren ya da uzuvların emirlerini ile-

---

219. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 272.
220. *A.g.e.*, s. 273.
221. Bkz. yukarıda, "Beşinci Oturum"un başı, s. 141 ve devamı.

ten bir sinir sistemine sahiptir. Makine bir programı işletmektedir ama onu düzeltebilir, hatta belirlenmiş iletileri almasını engelleyebilir, vs.

"Buna karşılık" –bu kelime Jacob'a ait– hayvan da makine *gibi* tasvir edilebilir: Organlar, hücreler ve moleküller, sinyallerden ve iletilerden oluşan bir iletişim ağı meydana getirir. Bir makinenin esnekliğine ve katılığına, geri besleme büklümleri tarafından ayarlanan davranışın esnekliğine, bir program tarafından ayarlanan katılığına sahiptir. Böylelikle kalıtım kendini bir iletinin aktarımı olarak betimler. Ve yumurtanın çekirdeğinde üretilecek yapıların programı kayıtlıdır. Jacob bir kez daha Schrödinger'i alıntılıyor (*Yaşam Nedir?*, s. 18-19):[222]

> Kromozom lifi bir tür minyatür kodla şifrelenmiş olarak bir organizmanın tüm oluşumunu, gelişimini ve işleyişini içerisinde taşır... Kromozom yapıları aynı zamanda bu programı işletime geçirmek için gerekli olan araçlara sahiptir. Onlar aynı zamanda yasa ve işletici iktidar, mimarın planı ve inşaacının tekniğidir.[223]

Burada Jacob, hayvanın bir makine olarak tasvir edilebilir olduğunu izah ettiği bir paragrafta bir noktaya dikkat etmeksizin ve fark etmeksizin birine atıf yapar. Bu kişi hayvan katılımının metinsel bir makine olarak işlemekte olduğu olgusunu tasvir etmek için metinsel ya da programcı makineyi toplumsal-politik veya toplumsal-teknik bir fenomen *gibi* betimlemektedir (yasama iktidarı / yürütme iktidarı, mimari ve inşa, vs.). Canlı varlığı bir makine gibi tasvir etmeye izin veren bu son analoji, sonunda bir başka analoji yerine, canlıyla canlı-olmayan arasında bu kez daha genel olan bir analoji, yani kromozom ile kristal arasındaki analoji yerine geçer. Molekülün yapısı, canlının düzeninin üzerini örtüp yerini aldığı şeydir. Oysa tutarlılık nedenlerinden dolayı kro-

---

222. Erwin Schödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge: Cambridge University Press, 1944.

223. *A.g.e.*, s. 274.

mozomun organizasyonu bir kristalinkiyle "benzer"dir der Jacob, daha da açıkça söylersek pek çok sebep uydurarak monotonluğu kıran ama sayıları çok az olan, fizikçilerin "a-periyodik" dedikleri şu kristalinkine benzer. Çok küçük bir sayı, çok büyük bir çeşitlilik için yeterlidir. "Mors alfabesiyle iki sembolün kombinasyonu herhangi bir metni şifrelemeye yeterlidir." ve Jacob bu gelişmeyi şu şekilde sonuçlandırır: "Organizmanın planı bir kimyasal semboller kombinasyonuyla çizilir. Kalıtım bir hesap makinesinin belleği *gibi* işler."[224]

Mors alfabesindeki yazıya, yani ilkesel olarak en basit olan yapılan gönderme, yalnızca iki öğeye çağrı yapmakta (nokta/çizgi) ve diğer her şeyi yeniden-kodlayabilmekte ya da üst-çevirebilmektedir. Morsa bu çağrı elbette ki çok belirleyicidir ve bu alandaki diğer her tür metinsel ya da gramere dair analojiden daha iyi tutunmaktadır. Jacob'un "imge", "nasıl ki [...], aynı şekilde" kelimelerini çoğaltabilmesi yirmi sayfa kadar ileride bunu zikretmesiyle ve tam olarak canlı molekül ile ona benzer olan aperiyodik kristal arasındaki analojiyi hatırlattığı anda olacaktır.[225] Oraya baktığınızda daha ileride bahsedeceğim ve bizim için büyük önemi olacak olan doğrusallık motifinin ortaya çıktığını göreceksiniz. Burada doğrudan alıntılamam yerinde olur. Neredeyse temel niteliktedir: Jacob, "Canlı dünyada düzenin düzeni doğrusaldır." diyecektir.[226] İşte mors ve analoji ya da imge üzerine olan pasaj:

> Genin eski temsilinde klasik genetikbilimin gördüğü şekliyle tespih biçimindeki tümel yapının yerini fizikçilerin önceden haber vermiş oldukları gibi bir takım kimyasal motiflerin doğrusal bir dizide sıralanışı ve belli sürelerde yinelenmeyen (aperiyodik) bir kristal imgesi almıştır. Kalıtımla ilgili bilgimizi en iyi betimleyen kimyasal ileti *imgesi*dir. Bu Çincedeki gibi düşünsel işaretlerle (ideogramlarla) değil, mors alfabesiyle yazılmış bir iletidir [yorumla...]. *Nasıl*

224. *A.g.e.* (Altını çizen Jacques Derrida.)
225. *A.g.e.*, s. 295.
226. *A.g.e.*, s. 306.

> *ki* bir tümce bir metnin parçasını oluşturuyorsa bir gen de bir çekirdek asidinin bir parçasına tekabül eder. İki durumda da tek başına duran bir simge hiçbir şey anlatmaz; yalnızca işaretlerin kombinasyonu "anlam" kazanır. İki durumda da ister tümce ister gen olsun, her bir çekirdek dizisi özel "noktalama" imleriyle başlayıp biter ["anlam" ve "noktalama" tırnak içerisinde]. Çekirdek dizisinin proteinsel sekansa dönüşmesi mors alfabesiyle şifrelenmiş olarak gelen bir iletinin ancak örneğin Fransızcaya çevrildiğinde anlam kazanmasına *benzer*. Bu çeviri iki "alfabe" arasındaki eş değerliliği veren bir "kod" aracılığıyla yapılır.[227]

Jacob modelin daireselliğine bağlı kalır, aynı zamanda onu sınırlamak ister. Az önce bahsetmiş olduğum ikili tavır buradan geliyor. Eğer bir yanda hayvan ve makinenin, canlının sisteminin ve cansızın sisteminin birbirinin modeli olduğunu kabul ediyorsa, analojiyi yeniden-üretim yeteneği devreye girdiği andan itibaren sınırlandırıyor demektir. Bu nasıl mümkün olabilir ve yeterince tutarlı mıdır? Model artık dairesel-kurgusal olmayı bıraktığı andan itibaren yalnızca kendisi kendini yeniden-üretebilir olan canlı tarafından üretilmiş olan makinesel-teknik model, bu makinesel model artık bir model değildir: Yaşamın canlı olmayan ürünü ya da doğal ve canlı olmayan model olmak bakımından makinesel her model (mesela aperiyodik kristal), eğer kendisini-yeniden-üretmiyorsa bundan sonra iyi bir model değildir. Ancak tersine, eğer iyi bir model olsaydı daireselliği kabul etmek gerekecekti; o ise sıra kendisine geldiğinde modelin yerindeliğini ya da yararlılığını ortadan kaldıracaktır. Her iki durumda da, ki benim ispatımın rotası bu yöndedir, model kavramı canlı gibi bir şey (ki o herhangi bir şey değildir), kendini-yeniden-üretme yetisi olarak tanımlanmış canlı gibi bir şey söz konusu olduğunda hem kaçınılmaz, hem de tümüyle ilgisiz, tümüyle yerindelikten yoksun olacaktır. Öz-yeniden-üretilebilirliğin modelle arasında hem sürekli olarak dayattığı ve hem de sıyrılamadığı bir ilişki vardır. Bitirirken altını çizmek istediğim buydu.

---

227. A.g.e., s. 295-296. (Altını çizen Jacques Derrida.) (Türkçesinde s. 280.)

Jacob'un daha önce tanımakta olduğu analojiyi ya da analojik daireselliği şimdi sınırlamak istediğini söylüyordum. Ve analojiyi kesintiye uğratan daima bir kenarda duran, diğerinde değil o kenarda duracak olan *kendini-yeniden-üretme*dir. Kendini yeniden-üretme gücü bir belirmeyi ve yaşamın makine karşısındaki (o yalnızca üretebilmektedir) bir üstünlüğünü temsil eder. Öte yandan, makinenin ya da fabrikanın ürettiğini ve üretmenin de kendini yeniden-üretmeden aşağı olduğunu söylemek üzeri örtülü olarak aslında kökensel üretimin canlının yeniden-üretiminin tarafında olduğunu ve aslında makinenin üretmemekten bile aciz olduğunu söylemektir: Onun tek yaptığı üretmeden kökensel olarak kendini-yeniden-üretmeksizin yeniden-üretmektir. Oysa canlı hem üretir hem de kendisini yeniden-üretir.

İşte öncelikle bu analoji sınırıyla ilgili olan pasaj (CM, s. 290-291'i okuyun):[228]

> Bir analoji yapmak gerekirse bir bakteri hücresi çok küçük bir kimya fabrikası gibi işlemektedir. Fabrika da bakteri de ancak dışarıdan aldıkları enerjiyle çalışır. İkisi de bir dizi işlemle dışarında aldıkları işlenmemiş tözleri işlenmiş ürüne çevirir. İkisi de atıkları dışarı atar. Ancak fabrika düşünü hemen çabaların yönlendirilmesini, çalışma yönünün seçilmesini, bir üretim istencini çağrıştırır. Kısacası mimari yapının örnek alacağı, etkinliklerin eşgüdüme bağlanmasını sağlayacak, erişilmesi gereken bir erek gerekir. Öyleyse bakterilerin ereği ne olabilir? Varoluşunu haklı çıkaran, örgütlenmesini belirleyen ve çalışmasını zorunlu kılan neyi üretmeyi istemektedir? Bu sorunun görünüşe göre tek ama tek bir yanıtı vardır. Bir bakterinin durmadan üretmeye çalıştığı şey, iki bakteridir. Galiba biricik tasarısı, biricik tutkusu budur. Küçük bakteri hücresi büyük bir hızla enerji dönüşümünü oluşturan şu bin, iki bin tepkimeyi gerçekleştirir. Büyür, yavaş yavaş uzar. Ve zamanı gelince ikiye bölünür. Tek bir bireyin bu-

228. Tape-yazıda burada ikili bir çizgiyle bir yanda "makine" diğer yandaysa "kristal" kelimesine bağlanan "yaşam" kelimesi eki yer alıyor. Ve bir de gönderme var: "s. 324-325".

> lunduğu yerde ansızın iki birey belirmiştir. Bunların her biri tüm kimyasal tepkimelerin beşiği olur. Her biri bütün molekül yapılarını üstüste yığar. Her biri yeniden büyür. Birkaç dakika sonra her biri, iki birey yeniden-üretmek üzere ikiye bölünür. Üreme koşulları elverdiği sürece bu böyle sürüp gider. İki milyar yıldan ya da daha uzun süreden beri bakteriler ya da ona benzer şeyler üreyip gitmektedir. Bakteri hücresinin yapısı, işleyişi, kimyası tek bir ereğe göre inceden inceye ayarlanmıştır: özdeş iki canlı varlık üretmek ve bunu en iyi biçimde, en hızlı olarak, en değişik koşullarda yapmak. Bakteri hücresini bir fabrika saymak istiyorsak onu özel bir fabrika gibi görmemiz gerekir. Gerçekten de insanın teknolojisiyle üretilen ürünler onları üreten makinalardan dolayısıyla fabrikadan apayrıdır. Buna karşılık bakteri hücresinin işlediğiyse kendisini oluşturan asal öğelerdir ve ürettiği şey sonuçta kendisiyle özdeştir. Fabrika üretiyorsa, hücre kendini yeniden-üretir.[229]

En ilginç olanın burada fabrikanın üretimi ve hücrenin öz-yeniden-üretimi arasındaki karşıtlıklardan şüphe etmek adına yeniden geldiğini sanmıyorum. Örneğin bir fabrikanın kendisini yeniden-üretmediği daima söylenebilir mi? Ve onun görünür öz-yeniden-üretiminin aynı anda kendisinin dışından, insanın tekniği tarafından programlanmış ve ona sağlanmış olan enerji tarafından beslenmiş olduğu iddia edilecek olursa, acaba hücrenin de yapısal anlamda bir dışarısı –ki bu Jacob tarafından da kabul ediliyor– yok mudur? Bu dışarısı olmadan hücre kendisini yeniden-üretemeyecek değil midir? İşte bu olgu *kendi*yi, yeniden-üretimin kendisine olan bağını daima yarıklı, açık bir yapı hâline, ötekine ya da dışarıya götürülmediğinde çalışmayan bir sistem hâline getirir. Kendi –ve yeniden–'in özdeşliği her ne kadar cansızda olduğu kadar canlıda da kendi kendisine olan farkı olsa ve ancak orada işliyor olsa da bu böyle değil midir? Tüm bu kavramsallığın Jacob tarafından manipülasyonu yalnızca bütünleşmeyi amaçlar: alttakinden üsttekine entegrasyon ve entegronlar adını verdiği şeyi. An-

229. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 290-291. (Türkçesinde s. 275-276.)

cak bir kez daha, eleştirel meselenin stratejik kaldıracının en etkili olduğu yer belki burası değildir. Belki de analojinin mantığı ya da retoriği sorusunu içerisinin (tüm bu model sorunsalını desteklemekte olan) bizatihi kendisine geri götürmek, yani Jacob'un son kertede canlının içsel özelliğinin içerisi adını verdiği, başka deyişle kendini yeniden-üretme yetisine geri götürmek gerekebilir. Burada şunu demek istiyorum: Canlı ve canlı-olmayan üzerine analojinin, modellerin, benzerliklerin, imgelerin, karşılaştırmaların, benimsemelerin vb. ne hakkında olduğunu ya da değerini sormak yerine belki de önce kendimize bu sorunsalın şemalarının canlının yapısında, asıl yapının, canlıya has denilen yapının tanımında şimdiden faaliyete geçirilip geçirilmediğini sormamız gerekir. Eğer durum bu olsaydı analojik model sorusu yalnızca canlının dışında, canlıyla onun dışarısı arasında (kendi dışarısının hâlen *karşısına konabileceği* varsayılarak) soruluyor olmayacak, aynı zamanda yeniden-üretilebilirlik yapısı olarak canlının kendisinin "içerisinde" sorulacaktır. Hatta buradan başka hiçbir yerde sorulamayacaktır.

Model kavramıyla yeniden-üretilebilirlik kavramı arasında temel bir bağ vardır elbette. Bir model, yeniden-üretime (çoğalmaya) yarayan, ondan itibaren yeniden-üretim sağlandığı şeydir; ve kendisi de bir yeniden-üretimin sonucudur. Yeniden-üretim, yeniden-üretimi ya da yeniden-üretilebilirliği yeniden-ürettiğinde modelin daireselliği ve *yeniden*-üretmenin yansıması içerisindedir. Her ne kadar Jacob'un tasvirinde yeniden üretim içerisinde canlı-olmayan-canlı ilişkilerinde değil, canlının kendi kendisiyle olan ilişkilerinde modelin veya analojinin söz dağarcığına ve sözdizimine dair şaşırtıcı bir şey olmasa da durum böyledir. Örneğin "kopya" kelimesi daha yaygındır (mesela krş. s. 293 ve sonrası). Proteinler kendilerini yeniden-üretmeyecek olduğunda ("bir protein kendisine özdeş olan bir proteinden doğmaz.") onları düzenleyen bileşke bir "başka töz"dür. Kromozomları meydana getiren deoksiribonükleik asit hücrede kendisini, kendi-kendisinden "kopyalama"yla yeniden üretebilen tek şeydir der Jacob. [s. 293-294'ü okuyun, ("kopyalama"nın altını çizin) "düzenin düzeni doğrusaldır". Ayrıca s. 296'ya bakın.]

Demek ki canlı varlıkların kuşaklar boyu sürüp gidişi yalnız dış biçimlerinde gözlenmez. Bu sürüp gidiş özellikle onları oluşturan tözlerin ayrıntılarındadır. Bir kimyasal molekül türü kuşaktan kuşağa tıpatıp aynı biçimde aktarılır. Ama her tür kendi benzerlerini kopya etmez. Bir protein kendisiyle özdeş bir proteinden doğmaz. Proteinler kendilerini yeniden-üretmez. Onlar başka bir tözden, DNA'dan yola çıkarak, kromozomların bu asal öğesini temel alarak örgütlenirler. Hücre içerisinde yalnız bu bileşke kendi kopyasından yeniden-üretilme yetisine sahiptir. Bu da yapısının tekilliğinden ileri gelir. Gerçekten de bu, öbürleri gibi tek değil, sarmal olarak birbirine dolanmış iki zincirden oluşmuştur. Zincirlerin her biri sırasıyla bir şeker ve bir fosfat molekülünün art arda dizildiği bir çatıya sahiptir. Her şeker molekülüne yalnız dört molekül türünün bir araya gelmesiyle oluşmuş bir diziden alınmış başka bir kimyasal kök bağlanmıştır. Söz konusu dört birim sonu gelmez bir kombinasyon ve permütasyon çeşitliliği içinde, zincir boyunca milyonlarca kez yinelenir. Bu doğrusal sekans, analoji yoluyla çoğunlukla bir alfabedeki işaretleri bir metin boyunca dağıtan sıralanmaya benzetilir. İster bir kitap ister bir kromozom söz konusu olsun, özgüllük birimlerin, harf ya da çekirdek köklerinin sıralanması düzeninde doğar. Ama bu çoğul öğeli cisme üremede benzersiz bir görev yükleyen, iki zinciri birbirine bağlayan ilişkilerin niteliğidir. Her zincirdeki bir birim öbüründeki bir birime bağlıdır, ama rastgele bir birime değil. Bağlanmalar sistemi öyledir ki, birinci zincirdeki bir birimin karşısında öbüründeki üç birimden yalnız biri gelebilir. Dört çekirdek kökünü A, B, C, D ile gösterirsek, bir dizide A'nın varlığı ikincide ister istemez bir B'yi gerektirir: C'nin karşısına hep D gelir. İşaretler hep ikişer ikişer bulunur. Böylece iki zincir birbirini tamamlar. Birindeki birim sıralanması (sekansı) öbürüninkini belirler.[230]

Öyleyse genlerin etkinliği, protein zincirlerindeki birimlerin düzene konması çekirdekteki birimlerine konmasından, yeniden-üretiminden daha ince bir işi simgeler. Bakteri hücre-

230. *A.g.e.*, s. 293-294. (Türkçesinde s. 278-279.)

si iletinin çevirisi ve proteinin kimyasal bağlantılarının oluşumu için çok karmaşık bir aygıt düzeneği kullanır. Protein sentezleri birbirini izleyen iki aşamada gerçekleşir çünkü protein birimleri doğrudan genler üzerinde değil, gerçek birer montaj zinciri oluşturan sitoplazma üzerindeki küçük taneciklerde bir araya getirilip polimerleştirilir. Gendeki çekirdeksel metin ilk olarak aynı dört işaretli alfabeye, başka türden bir çekirdek asidine dönüştürülür. "İletici" adı verilen bu asit hücre sitoplazmada dolaşan taneciklerle birleşir, onlara hücre çekirdeğindeki öğelerin buyurduğu düzene göre protein birimlerini bir araya getirme olanağını kazandırır. İşte burada "uyarlayıcı" adı verilen daha başka moleküller aracılığıyla iletide yinelenen genetik metin ikinci dile çevrilir. Uyarlayıcılar uygun protein öğelerini çekirdek birimlerinin karşısına yerleştirir, böylece iki alfabe arasında tek anlamlı (*univoque*) bir haberleşme sağlar. Uyarlayıcılarla yüklenmiş bulunan tanecikler, tıpkı bir sesalıcı aygıtın okuyucu başlığının manyetik bant boyunca geçişi gibi iletinin bir ucundan öbürüne gider. Böylece protein birimleri genin belirlediği düzene göre sıralanır. Yol boyunca birimlerin her bir öncekine aynı kimyasal bağla tutturulmuştur. Böylelikle zincir bir uçtan öbürüne adım adım sentezlenmiş olur.[231]

Demek ki modelin modeli ya da yeniden-üretimin kendisi dışında yeniden-üretim için model yoktur. Eğer genetik ileti der Jacob, "bir düzelticinin bir milyar yıldan fazla süre boyunca gözden geçirmekte olduğu [...vs.]" "yazarsız bir metin gibi" tezahür ederse buradaki metin kavramı bir model ya da analoji değildir:[232] Öncelikle "yazarsız metin" (gündelik anlamında, doğada ya da kütüphanedeki imzasız bir kitap ya da bir elyazması olarak düşünülmüş) çoktan bir ürün olduğu, yani bir yeniden-ürün olduğu için. Bu canlının genetik ileti biçimindeki bir sonucudur ve dolayısıyla yapısı, canlının yapısından ayrılamaz. Öte yandan, eğer metin (günümüzde genetik iletiye ya da canlının yapısına en çok benze-

231. *A.g.e.*, s. 296. (Türkçesinde s. 280-281.)
232. *A.g.e.*, s. 307-308. (Türkçesinde s. 291-292.)

yen odur) doğrudan model statüsüne sahip olamayacaksa bunun nedeni canlı için hiçbir zaman modeli olmamasıdır. Metin kavramına başvurduğumuzda ve "genetik iletinin kendi kendisinin çevirisinin ürünleri haricinde hiçbir şey tarafından çevrilemeyeceği" kabul edildiğinde devreye giren model kavramının bir biçimdeki bu içsel (içsel ve eksel) yapısökümüdür (âdeta son kertede mümkün olan bir çeviri yoktur: yöneldiği tüm çeviri çabalarına karşın metinsellik kendisini mutlak olarak çevirmez). Gödel yapılan çağrıda kendisini yansıtan ve "mantıksal bir sistem kendi kendisini tarif etmeye yetmez" diyen budur.

Yeniden-üretilebilirlik, üretilebilirliğin üzerine gelmiş bir karmaşıklık ve öz-yeniden-üretilebilirlik de yeniden-üretilebilirliğin bir karmaşıklığı olarak görülmeye devam edilirse, esasen kaçınılması çok zor olan tüm soruları tekrar karşımızda buluruz: Bu nereden başladı; ilk yeniden-üretim, yeniden-üretimin üretimi nerede ve ne zaman başladı? Yumurta ve tavuk sorusu (hem bundan Jacob da bahsediyor), Jacob'da sipariş edilmiş olan metnin modeline uygun olarak eski ama son derece belirli bir dilbilimsel model tarafından şimdi çevrilmiş olan (bir yanda kod/ileti, diğer yanda gösteren/gösterilen karşıtlığı) yaşamın kökeni sorusu (ya da metnin), "Genetik kodun kökeni nedir?" biçiminde çevrilmiş olan yaşamın kökeni nedir sorusu.

Bu yalnızca tek bir kez üretilecek olan, bu biricik üretiminse kendini yeniden-üretmekten, kendisini yeniden-üretmek için bölmekten, kendisini bu kelimenin yeniden-üretime değil üretime bağlı olan gündelik anlamında "olay" olarak çoğaltmak ve yokolmak için katlamaktan ibaret olacağı saf bir olay, mutlak olay meselesidir.

Modern biyolojinin rastlantıya, rastlantı adını verdiği ve bu kez metinle olan ilişkisinde, ama bir kez daha belirli bir dilbilimsel ya da felsefi göstergebilime dayalı bir metinle ve kod/ileti, gösteren/gösterilen karşıtlıklarında olan ilişkisinde yeniden yorumladığı şeye hâlen yer verişi bu olayla alakalıdır. Bilim insanı rastlantıyı yok etmek veya azaltmak istemektedir ama bunu temel sebeplerden yapamadığını itiraf eder. Bu soruları on beş gün sonra

ele alacağız ancak bitirmeden önce size bir sayfa daha okumak istiyorum (s. 326-327'yi okuyun):

> Elinde sorgulayacak kalıntılar bulunmadığından biyoloji var olan durum ve koşullarla yetinmek zorundadır. Sorunları dizilere ayırmaya, nesneleri bireyselleştirmeye, deneyin yanıltabileceği sorular ortaya atmaya çalışmaktadır. Öncelik çekirdeksel polimlerlerde mi yoksa proteinsel polimerlerde mi? Genetik kodun kökeni nedir? Birinci soru bizi canlıya şöyle böyle benzeyen bir nesnenin varlığı, şu iki polimer türünden birinin yokluğunda söz konusu olabilir miye götürür. İkinci soruysa bir dizi evrim ve mantık sorunu yaratır. Evrim sorunu yaratır çünkü her üçlü çekirdek alt-birimi kümesiyle protein alt-birimi arasında tek yönlü iletişim bir anda ortaya çıkmamıştır. Mantık sorunu doğurur çünkü neden başkasının değil de bu özel iletişim biçiminin benimsendiğini, neden şu çekirdek üçlüsünün başkasını değil de bu protein alt-birimini "gösterdiğini" henüz pek iyi çözemedik. Belki de ilksel örgütlenmelerde yakalayamadığımız bir takım yapı zorlanmaları olmuştur: Eğer öyleyse sistemin tümünü değilse bile en azından eş değerliliklerin kimisini zorla benimseten moleküllerin biçimlenişlerinin aldığı düzen olmuş olabilir. Ancak belki de bu türden bir zorlanma hiç olmamıştır: Bu durumda eş değerlilikler sonrasında sürüp gitmek adına yalnızca rastlantının etkisiyle doğmuş olmalıdır. Zira bir kez belli bir ilişki ağı kurulduktan sonra bunlar, onları taşıyan sistemlerin bütün anlamlandırmalarını yitirmeden, daha o aşamada bile belli bir ileti değeri taşıyan şeyi altüst etmeden elbette değişemezdi. Genetik kodu dile benzetebiliriz: Rastlantıya bağlı olsalar da bir kurulduktan sonra "gösteren" ile "gösterilen" arasındaki ilişkiler artık değişemez. Bunlar moleküler biyolojinin yanıtlamaya çalıştığı sorulardır işte. Ancak eldeki hiçbir şey günün birinde organik olan ile canlı arasındaki geçişi çözümleyebileceğimizi göstermiyor. Bir canlı sistemin yeryüzünde belirme olasılığını bile değerlendiremeyebiliriz. Genetik kod evrenselse, bugüne dek var olmuş her şeyin tek bir atadan çıkmış olması olasılığı doğar. Oysa tek bir kez görülmüş bir olayın olasılık hesabı yoktur.

> Korkarım ki, bu konu hiçbir zaman doğrulanamayacak olan varsayımlar bataklığına saplanacaktır. Yaşamın kökeni konusunda bilimsel kestirimlere değil, metafiziğe dayanan yeni bir soyut tartışma odağı ortaya çıkabilir.[233]

Jacob yola çıkmış olduğu, gönderme yaptığı metnin modelinin belirlenmiş ve dönüşebilir olduğunun, ve dolayısıyla meselenin metne başvurulup başvurulmadığının bilinmesi değil bu metinselliğin belirleniş biçiminin bilinmesi olduğunun farkındadır. Kitabının son kelimelerini okudunuz: "Ama kendi açıklama sistemi içerisine kapanmış olan bilim bunun dışına çıkamaz. Bugün dünya iletiden, koddan, bilgiden oluşuyor. Yarın hangi parçalanma nesnelerimizi yeni bir uzamda yeniden birleştirecek acaba? Ve hangi yeni Rus bebeği çıkacak bundan?"[234]

Bu belki şimdi bildiklerimizle benzerlikten fazlasını beklemek olacaktır: "Ne denli yeni de olsa" oldukça bir Rus bebeğine yeterince benzemekte olan bir Rus bebeği. Dediği gibi *meydana çıkacak* olan bir Rus bebeğinin bildiklerimize oranla şimdiden yeterince yeni ve yeterince canavarsı olduğunu görmelisiniz. Zira o bunun toplamın yapısında öngörülebilir kutulamalar uyarınca kapatılmış olan bir kutudan çıkmasını istemekte, oysa süreksiz biçimde meydana çıkmakta, yani bir seferde, denizin içinden çıkmaktadır. Önceki sayfada genetik programlar içerisinde "bir eki (*supplément*) sıkıştırmak" dışlanmamıştı (s. 343-344'ü okuyun.):

> Bilginin biriktirilmesiyle insanoğlu evrimi denetleyebilen biricik evrim ürünü olmuştur. Yalnız kendisini ilgilendiren türleri kayırıp canını sıkanları eleyerek başka türler üzerinde değil. Ayrıca kendi evrimi üzerinde de etkili olabilir. Günün birinde, belki genetik programın uygulanması, giderek yapısı üzerinde de etkili olabilecek, kimi kusurları düzeltebilecek, araya ekler sıkıştırabileceğiz. Belki bir bireyin tıpatıp benzerini, örneğin bir siyasetçinin, bir sanatçının, bir gü-

233. *A.g.e.*, s. 326-327. (Türkçesinde s. 309-310.)
234. *A.g.e.*, s. 345. (Türkçesinde s. 327.)

> zellik kraliçesinin, bir atletin özdeşini istediğimiz sayıda, istediğimiz zaman üretmeyi de becerebiliriz. Daha şimdiden yarış atlarına, laboratuar farelerine ya da süt ineklerine uygulanan yöntemleri insanlar üzerinde de uygulamayı engelleyen hiçbir şey yoktur. Yalnız özgünlük, güzellik ya da bedensel dayanıklılık gibi ender nitelikleri yaratan genetik etkenlerin bilinmesi gereklidir. Özellikle de seçilecek ölçütler konusunda görüş birliğine varmak. Buysa sadece biyolojinin işi değildir.[235]

Burada yalnızca bir biyoloji meselesi mi var? Bu soruları on beş gün sonra tekrar ele alacağız. Bunları biyolojizm mefhumuna doğru yönlendireceğim ve burada biyolojik olandan bir model oluşturmaya hakkımız olup olmadığını, biyolojideki modeli ele almanın değil, "biyo-lojik" modeli eğer vardıysa başka yerde ele almanın mümkün olup olmadığını ele alacağım. Bu soruların ayak izinde Nietzsche'nin, Heidegger'in ve Freud'un metinlerini bulacağız.[236]

---

235. *A.g.e.*, s. 343-344. (Türkçesinde s. 325-326.)
236. Tape-yazılarda burada "Freud" isminden aşağıya doğru bir ok iniyor: "topal şeytan" (*diable boiteux*).

Yedinci Oturum[237]

Daha önce ele almış olduğumuz dairesel modelin ya da modelin dolaşımı (*circulation*) adını verdiğim şeyin araştırılmasında (dairenin ilişkilerin modeli olduğu durumda dairesel model de denebilir) yani modeller arasında dairesel olan ilişkilerde, bu dairesel olasılıkların araştırması içerisinde bu noktaya kadar bilerek yedekte bıraktığım bir tanesi var. Buna karşılık o da aynı programın aynı olasılıklar sistemine dâhildir. Bu öylesine zorunlu ve doğrusunu söylemek gerekirse öyleysine kaçınılmazdır ki, aslında onu böyle bir yedekte tutmayla onu çoktan ele almış olmaktan kaçınamadım. Nedir bu dairesel olasılık?

Bu noktaya kadar denebilir ki özellikle canlının modeli olarak iş görebilecek olan ya da tersine canlının, kendisine model olan başka bir şey için model işlevi görebileceği şeyleri sorguladık. Her

237. Tape-yazılarda burada liste biçiminde bir ekleme mevcut: "– Anahtar darbesi/ – Glaskasten/ – fırlatılmış anahtar". İlk paragrafın kenarında şu kelimeler beliriyor: "çivi/ anahtar/ kuşatılmış toprak// anahtar dönüşü / -e yaşam/ anahtarın intiharı". Bu oturumun devamında belirtileceği üzere bu terimler Nietzsche'nin *Filozofun Kitabı* eserinin üçüncü bölümünü oluşturan "Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" (1873) metninden ileri gelmektedir (*a.g.e.*).

ne kadar modellerin değiş tokuşu canlı ile öteki şey arasında, birine canlı denen iki şey ya da iki nesne arasında da olsa bu böyleydi. Burada olarak (canlı ya da değil) modeller söz konusuydu: bilimsel ya da felsefi bir söylemin, bilimsel ya da felsefi bir bilginin vs. nesnesi olarak. Yani bunlar bir söylem ya da bilgi (*connaissance*) için modellerdi. Ancak şimdi kendimize (işte diğer bir rezerv olasılığı) biyolojik söylemin, ya da dilerseniz biyoloji biliminin kendisinin diyelim, (...) yalnızca modellerle işi olan ya da modellerin döngüselliğiyle uğraşan bir şey olarak sorgulandığında değil, kendisi biyoloji bilimi olarak, yaşam üzerine bilimsel söylem olarak diğer söylemler için, örneğin felsefi söylem için bir modele dönüştüğünde ne olacağını sorabiliriz. Bu ne demek? Bu demektir ki el altından ya da açıkça biyolojik bilimin hakikati, içeriği ve biçimi diğer söylemlerin nihai göndermesi, temeli ya da kuralı hâline gelmektedir (gönderme, temel ya da kural diyorum ancak modelin başka yetki biçimleri de vardır; buna sonra geleceğiz). Her şey biyolojik bilgiye (*connaissance*) göre kendini düzenler, her şey bu bilginin sonucu hâline gelir, tüm söylemler son kertelerini burada bulurlar. Son yüzyılın sonundan beri biyolojizm adı altında belirtilen çoğunlukla buydu.

Az önce çözümlediğimiz kısımda biyolojizm ihtimalinin bu denli yedeğe alınmış olmadığını, hatta aksine erişilmez olduğunu söyleyeceksiniz. Biyoloji için diğer söylemlerin modeline dönüşme olasılığı, kendi nesnel modelini özendirmekte ya da hazırlamakta olan dairesellikte çoktan ön-yazılmış durumdadır: Nesnesi kolaylıkla bir modele, hatta ona model görevi gören bir modele vs. dönüşebilmektedir. Birden fazla kereler göstermiş olduğumuz üzere, bazı temel nedenlerden dolayı biyolojik alanı sınırlandırmak ya da ona sınır koymak zordur. Zira o kendi kendisinin taşmasıdır ve bu taşma onun yapısıdır.

Ve daha da kötüsü, yaşamın diğer modeller gibi bir model olmadığını zira onun bizatihi kendisini yeniden-üretme gücü < tarafından > tanımlandığını, yani kendisini model olarak yeniden-ürettiğini veya diğer taraftan ele alındığında yaşam olarak metnin ya da metin olarak yaşamın diğerleri gibi modeller olmadığını onay-

lamakla böylesi bir biyolojizme (zira belki bu da geri dönerek onu nihai model yapıyor) kendim düşmüş olabilir miyim?

Sonuç olarak biyolojizm meselesi kendi ön-yazısında/reçetesinde (*prescription*) bir biçimde çoktan ele alınmış ve ön-yazılmış durumdadır. Ancak biz onu nesneler, model-nesneler arasındaki ilişki olarak açık biçimde; bilgiler ve söylemler arasındaki ilişki olarak henüz açık açık ele almadık. Şimdi bu noktaya doğru geliyoruz.

Bana öyle geliyor ki, metafizik tarihinin tamamına bağlı olsa da, biyolojizmin tarihsel olanak olarak olanaklılığı, bu tarihsel olasılık varlık-*physis*-yaşam özdeşliği yürürlükte olduğu ilk andan beri daima her seferinde tekil bir biçimde kendisini ayrıştırmakta ve belirlemektedir. Ve günümüzde, sanıyorum ki hâlen geçtiğimiz yüzyılın sonunda biçimlenmiş, oluşmuş ve dönüşmeyi bırakmış olan, biyoloji biliminin şu ya da bu kazanımlarıyla bağlantılı bu belirlenimlere aitiz. Doğal olarak geçen yüzyılın başından beri buna pek çok kazanım daha eklendi ve denildiği gibi yaşama dair bilgiyi derinden değiştirdi. Ancak biyolojizm sorunsalının kendisi bana sarsılmış gibi gelmiyor. Bu kümenin bütünlüğü, burada örneğin Nietzsche'ninki gibi söylemlerdeki, hatta başka bir görüş noktasından Freud'daki ipucunu görmekteyim. Her ikisi de biyolojizmle (zira bu bir suçlamaydı), biyolojist bilimcilikle suçlanmıştı. Modern biyo-genetiğin son kazanımları karşısında her ikisi de kışkırtıcı bir gücü ya da mülayimliği koruyordu. Söz gelimi metin üzerine, şifresi çözülmesi gereken bir metin olarak canlı üzerine, göstergebilimsel yeniden-imlemeler üzerine, vs. söylediklerimizin tümünü ele alacak olursak, Nietzsche'nin ve Freud'un şu ya da bu durumda bağlı kaldığı bilimsel içerikler ne olursa olsun ve bu içeriklerin içerisinde son zamanlardaki şu ya da bu kazanımlar sonucu modası geçmiş ya da hükmü kalmamış önermeler de bulunsa, bunların hepsi Nietzscheci ya da Freudcu sorunsalda bir tür yer, açıklık ya da sığa edinebilir. Nietzsche'nin ve Freud'un metinlerini (onlara ait; < *de* >) işte bu birliği varsayarak, en azından tarihsel alanın bu birliğinin görünüşüne güvenerek biyolojizm meselesinde yol gösterici izlek olarak ele alacağım. Öyleyse şunları ispat etmiş bulunuyorum:

1. Biyolojizm meselesini, modelin dolaşımının sonucu olarak kendi içinde ele alma zorunluluğu.
2. Nietzsche'nin ve Freud'un metinlerine bu sorunun ele alınışında ayrıcalık verme zorunluluğu.

Şimdi geriye başlangıç noktası olarak Heidegger'in Nietzsche üzerine eserinden, Nietzsche'nin sözde biyolojizmi üzerine bu pasajı neden seçtiğimi açıklamak kalıyor. Bugünü buna ayıracağım.

Bu uzun bir dolambaca girmek olacak: Heidegger'in *Holzweg*'i ya da yürüyüşü uyarınca bir dolambaç. Buradaki dolambaç belki esasen ve belki de ilkin yaşam-ölüm ilişkisi kavramı ("yaşam ölüm") kadar, söylemdeki yöntemsel bir arasöz pek değil.[238]

Bu dolambaç belki size bu seminerdeki ilerleyişim hakkında daha açık ve dolayısıyla daha güven verici bir imaj verecektir. Başlangıç sorunsallaştırmamızda Nietzsche'den –"yaşam ölüm"den– yola çıkmakla kendimizi (yaşamın modern biliminden geçen), düğümü ya da kaynak noktası bugün bizi Nietzsche'ye götüren bir halkada ya da yüzükte bulmak durumunda kalırız. Nietzsche'nin "yaşam ölüm"ünden itibaren, kaynak noktası, düğümü bizi Nietzsche'nin "yaşam-ölüm"üne götürecek olan bir başka halka-yüzüğü (Heideggerci), ardından bir başkasını (Freudcu) tasvir edeceğiz. Sonra bahar gelmiş olacak.[239]

Önceki halka nasıl olup da bizi Nietzsche'ye geri götürmek zorundadır? Tam olarak şu türden bir argüman kullandığım her seferde: "Yaşam ölüm"ün sonuçları ya da ürünleri olan bilgiyi (*connaissance*) ve kullanılmış olan tüm modelleri de yönlendiren biyolojik bilgi ve genel anlamda bilgi, hakikatin değeri ya da nesnelli-

---

238. Burada tape-yazılardaki kısa bir paragrafın üzeri kurşun kalemle defalarca çizilmiş: "Nietzsche kitabının son bölümü olan 'Bilgi olarak güç istenci'nde Heidegger '*Nietzsches angeblicher Biologismus*, Nietzsche'nin sözde biyolojizmi' adını verdiği –alt-bölümün başlığı bu– ele alıyor." Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, s. 402-410; *Nietzsche 1*, s. 517-527; *GA* 6.1, s. 465-474.

239. Bu paragrafta Jacques Derrida satırlar arasına pek çok daktilo yazısı eklemesi yapıyor. Biz bunları mümkün olan en iyi biçimde metne yedirmeye çalıştık.

ği, metnin mükemmel modeli bugün için tüm önceki modelleme mantığının (*modélologie*) yapısökümünü yapmaktadır. Eğer böyleyse, yaşamın bilimi (nesne tamlaması) yaşamın bilimidir (özne tamlaması). Bir bilim, sözde nesnesiyle bir özne tamlaması ilişkisi içerisinde olduğunda, öznesinin öznesine dönüşen nesnesinin nesnesi olduğunda bilimsellik, nesnellik, hakikat vb. üzerine çok sayıda sonuç ortaya çıkacaktır. İşte bu nedenle bu türden bir argümanı her kullandığımda üstü kapalı bir biçimde Nietzscheci bir önerme türüne geri dönüyor, tekrar başvuruyorum. "Bütün, yeniden-üretimle şimdiden başladı." cümlesi için de aynı durum söz konusu. Burada ele alındığı şekliyle, mecaz ile kavram arasındaki, model ile nesne arasındaki vb. karşıtlık eleştirisi için de aynı şekilde. Biliyorsunuz ki, burada Nietzsche'den okumuş olduğumuz ilk metinlerden itibaren hakikat sorunsalı şimdiden yaşama bağlanmıştı. "Hakikat itkisi [*Trieb zur Wahrheit* diyor *Filozofun Kitabı*]" son kertede yaşama gönderme yapıyordu.[240] Kavramların ve hakikatlerin sonuçlarını (analoji, mecazlar, metonimiler) meydana getiren tüm retorikleşme insan-biçimciliğini varsayar ve bu da henüz bir yaşam manevrası, canlı-insan manevrasıdır. Burada hakikatten (*la* vérité) bahsetmek fazlaca basit kaçacaktır. Ve eğer hakikat (*la* vérité), yaşamın (*la* vie) bir sonucu olsaydı, o zaman da yaşamdan (*la* vie) bahsetmek fazlaca basit olurdu. Hakikatler, hakikatlerin sonuçları vardır, ve yaşamlar, yaşamların sonuçları vardır. Zorluk bunları son noktasına kadar düşünmek ve bu önermelerin (hakikatler ve yaşamlar vardır) ampirizmi sökecek olan felsefi-Sokratik soru tarafından erişilemez olmasını sağlamaktır: Ya hakikatler ve yaşamlar vardır, hakikatlerin sonuçları ve yaşamların sonuçları. Lakin yaşamın yaşamı nedir? Yaşamın canlılığı (*vivance*) nedir? Yaşamın hakikati ve hâlen hakikatten ve yaşamdan söz edebilmek için üstü kapalı olarak başvurmanız gereken hakikatin hakikati nedir? Bu, en azından çoğullaşmayı kavrayacak biçimde semantik bir birliği öngörecek şekilde çoğul muydu? Yani bu itirazın (felsefi itiraz, felsefi arzu) ötesinde düşünmeyi dene-

240. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 174-175; *Das Philosophenbuch, KSA 1*, s. 877. (Türkçesinde s. 184.)

yin; tıpkı şu cümlede ifadesini bulduğu gibi: "Hakikatin sonuçları vardır, yaşamın sonuçları vardır." Hakikat ya da yaşam kavramına dek kavramı olduğu şeyin sonucundan başka bir şey olmayı önleyen bu çokluk ya da içsel fark, bu içsel fark onu şuraya sürükler: yaşamın 1) hakikati kendisini korumak veya muhafaza etmek için istemesine, 2) ancak kendisini korumak veya muhafaza etmek için ondan kaçmasına. Öyleyse yaşamı muhafaza eden ya da ona hizmet eden bir hakikat, onu tehdit eden, kaybeden ya da öldüren bir hakikat vardır; yani hakikatler vardır. Ve yaşam, aynı zamanda hakikati isteyen olduğu ve ondan kaçtığı andan itibaren yaşamlar vardır, kendilerini koruyan, yokeden ya da yıkıma uğratan vb. farklı, heterojen düzeyler, nitelikler ve yaşam kuvvetleri vardır. Burada *Filozofun Kitabı*'ndan yalnızca bir ipucu alıyorum (III, s. 177); "*Trieb zur Wahrheit*"ın kökenini tanımlayan pasajın içerisinde. Bu metni seçmemin nedeni (size neden bu metni seçtiğimi hemen söyler miyim?) bir mecazın ya da mecazi bir sahnenin (fakat Nietzsche için bir mecaz hem sadece bir mecazdır hem de bir mecazdan fazlasıdır) bana bir anahtar gibi, hakikat içerisindeki yaşamı, yaşamlar içerisindeki yaşamı, hakikatler içerisindeki hakikati devam ettiren ve kesen, ve birlikte gitseler de, çiftleşseler de, birbirlerinin ölümünü isteyerek aynı yerde otursalar da ne yaşamın artık hakikatin içerisinde ne de hakikatin yaşamın içerisinde kendini yeniden bulduğunu izah eden bu tuhaf mantığın en iyi anahtarı gibi gelmesi. Bu anahtar bir anahtardır (ancak anahtar ne demektir) ve burada öncelikle bir anlatı içerisinde anlaşılması gereklidir. Demek istediğim tuhaf bir olay içerisinde, yani çift ve dolayısıyla dikkate değer bir olay içerisinde (bu diğer olaylar gibi bir olay değildir zira onları açar ve kapar). Bu verilmiş ve geri alınmış bir anahtarın, sonsuza dek geri alınmış bir anahtarın olayıdır. Yani geri dönüşü yoktur, yani geri bile alınmamış, fırlatılmıştır. Öyle fırlatılmıştır ki –işte size hakikat– bir anahtar olduğunu, verilmiş bir anahtarla yaşamış olduğumuzu fırlatıldığı anda, fırlatılmış bir anahtar olan bu korkunç olayın olduğu anda öğreniriz.

Bu verilmiş anahtar (ancak fırlatılmış olduğu için ondan söz edebildiğimiz) "Trieb zur Wahrheit"ı tanımlayan pasajda "Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine Kuramsal Giriş"in

(1873 yazı, tarihe dikkat edin) başında yeniden bulunur, eğer varsa. Nietzsche burada muhafaza etme içgüdüsü olarak gizlenmeden (*dissimulation*) ve muhafaza etmeye yarayan bir araç olarak zihinden (*intellect*) bahsediyor. Yani bu gizlenmenin (*Verstellung*, aynı zamanda hem gizlenme, kılık değiştirme ve yer değiştirme, tanınmaz olmayı sağlayan yer değişimi anlamına gelir.) bizatihi işleyicisidir, şimdiden anahtarın atılışını özsel bir gizleyici yer değiştirme olarak, uzamda bir hareket olarak, hakikatin bir topolojisi, hakikati topoloji biçimindeki analizi olarak tasvir etmemize (atılacağı sırada) izin verendir.

Nietzsche şöyle yazıyor:

> Birey için bir korunma ve saklanma aracı olarak (*als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums*) akıl temel güçlerini [birincil: *seine Hauptkräfte*] sinsi, ikiyüzlü bir gizlilik içinde (*in der Verstellung*) geliştirir (*entfaltet*); bu gizlenme, sır tutma gerçekte çok zayıf bireylerin, az güçlülerin, bir av hayvanının keskin dişleriyle ya da delici boynuzlarıyla bir varoluş mücadelesi sürdürmesini, reddetmelerinin bir aracıdır. Bu kendini gizleyip saklama, açık etmeme sanatı insanda tepe noktasına ulaşır: yanılsatma, dalkavukluk, yalan ve aldatma, dedikodular, önemli kişi havaları, sahte ün, maske takmak, perde arkasında gizli anlaşma yapmak, başkaları ve kendisi için gülünç duruma düşmek, bir komedi oynamak, kısaca geçiciliğin ve boşluğun kısa bir harlanıp alevlenmesi için yalakalığın ve dalkavukluğun sürekli sirki; bütün bunlar o denli yasa ve kuraldışıdırlar ki insanlar arasında hakikatin saf ve dürüst güdüsü hemen hiç kavranamaz (*unbegreiflicher*) olmuştur [kelimesi kelimesine samimi ve saf bir hakikat itkisi: *ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit*].[241]

Gizlenme (*Verstellung*) yaşamın başına gelen bir şey değil, canlının organı olarak zihnin başına gelen bir şeydir. Bu gizlenme yaşamın (en zayıf diyor Nietzsche, "en zayıf bireyler" diyor ancak

241. *A.g.e.*, s. 172-173; *KSA* 1, s. 876 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.) (Türkçesinde s. 183.)

kuvvet daima sonlu olduğundan, bir yerde kuvvet daima zayıflıktır), bu gizlenme öyleyse yaşamın (güçlü güçsüz) kendini savunmasını, kendini muhafaza etmesini sağlayan şeydir: Hakikat karşısında, ama hakikatin gizlenme tarafından inşa edilmiş olması, onun ürünü olması bakımından hakikat ile de. Bu yüzden hakikatler vardır: koruyanlar ve ileride göreceğimiz gibi, öldürenler.

Eğer gizlenme canlının bir işlemiyse, canlının bir davranışıysa, eğer her şey buraya canlının alışkanlığı (*habitus*) gibi canlının organı olarak zihnin bir var olma ya da yapma biçimi gibi geri geliyorsa, gizlenme sonuçlar üretir. Bu sonuçları doğru-yanlış terimleriyle değil, metnin başlığının da belirttiği üzere ahlak-dışı bir manada hakikat-yalan terimleriyle çevirmek gereklidir. Bunu işlemde dilin üstlendiği rol de onaylar: İnsanda diyor Nietzsche, bu gizlenme sanatı (*Verstellungskunst*) zirvelerine ulaşır zira dil ve söylem bu yalan-olmaya ya da yalan maskesine, deyim yerindeyse en büyük "hakikatini" kazandırır.

Şimdi, ve işte bu tekil mantığı açmakta –ve kapamakta– olan anahtar; bu okumayı Sarah Kofman'a ithaf ediyorum. *Camera Obscura* adlı eserinde Nietzsche'nin başka eserlerine gönderme yaparak "Kilidin deliği" adlı bölümde şöyle diyor:[242] "Anahtarı fırlatmak gerekir."[243], burada dayandığım anahtarı okumuş olduğum pasajın devamında buluyoruz. Gizlenen kendisini koruduğu ve sakladığı ölçüde yaşamdır. Yaşayan olarak insan öyleyse aynı anda hem kendisi gizlenen hem de kendisine gizlenmiş olandır: Onun, yaşamın ürün olarak olduğu şey hakkındaki hakikat kendisine gizli kalır. Gizlenme onda kendisini gizler. Hakikat yalnızca gizlenmiş değildir, o yalnızca gizlenme değil, gizlenmenin gizlenmesidir. Kuşkusuz demek ki, eğer biraz, hatta fazlaca ileri gidecek olur-

---

242. Sayfanın altında bir ekleme var: "Söz gelimi *Ahlakın Soykütüğü*'nden, Nietzsche'nin doğrudan anahtardan değil, yanısıra bilincin odasından söz etmekte olduğu bir metin."

243. Sarah Kofman, *Camera Obscura. De l'idéologie,* Paris: Galilée, "La philosophie en effet" dizisi, 1973, s. 48. (Türkçesi Sarah Kofman, *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*, çev. Elvan Kıvılcım, İstanbul: Encore, 2015, s. 57.)

sam Heidegger'de bu tipte birden fazla önerme bulacağımızı söyleyebilirim: Üzerini örtmek (*voilement*) ve üzeri örtülmüşün üzerini örtmek olarak hakikat; örtüsünü-açmak (*dé-voilement*) değil, üzerini örtmek ve örtülmüşün üzerine örtmek (*survoilement*). Ama Heidegger bundan (elbette derinlemesine meşrulaştırdığı nedenlerden dolayı) ne canlı üzerine, yaşayan özne, yani yaşam üzerine bir işlem ne de bir edim, yani olay biçiminde tasvir edilebilir ya da gönderme yapılabilir bir şey çıkarmak niyetindeydi. Oysa burada Nietzsche'de beni ilgilendirmekte olan, şimdi üzerine gelmiş olduğumuz anahtar hikâyesindeki anlatı öğesidir. Nietzsche edimler, işlemler içeren bu öğeye bir tür öznellik yüklemektedir. (Bu nedenle psikolojist gibi görünür ve yanlıştan ziyade yalandan, yanılsamadan ziyade inanıştan, hatta yanlıştan ziyade hatadan söz eder.) Elbette bu olay bir olay –gündelik anlamda– değildir zira o, bizim bu gündelik anlamı inşa etmemizi sağlayan her türlü mantığın kökenindedir. Elbette bu işlem, aynı nedenden dolayı bir öznellik işlemi (ampirik ya da aşkınsal) değildir. Dahası bu anahtar hikâyesinin ([244] olduğu görülebilir... Anahtar doğal bir şey değildir ve Nietzsche'nin anahtarı fırlatan bir doğadan söz edişinde olduğu gibi bir ifade titizlikten ve mecazi olmaktan uzaktır. Ancak tam olarak mesele, söz konusu olan doğanın (burada yaşam, *physis*) doğal olmayışıdır; gizlenen bir doğa doğal değildir, hatta gizlenmeyi gizleyen bir doğa daha da az doğal olmalıdır: Bu doğa/yapaylık, doğa/teknik vs. karşıtlıklarının öncesinde ya da ötesinde olan bir doğadır. Bu anlatının mecaziliğine gelince, *Filozofun Kitabı*'nın mecazilik hakkında söyledikleri bize bu konuyla alay etmemeyi emrediyor. İşte fırlatılmış anahtar üzerine olan pasaj aşağıda; şimdi çevirmiş olduğum kısmı takip ediyor.

> Onlar [insanlar] yanılsamalar ve düşler içine öyle derinlemesine dalmışlardır ki, gözleri şeylerin yüzeyi üzerinde şöyle bir kayıp gitmekten başka bir şey yapmamış, orada yalnız "formları", "şekilleri" görmüş, duyumları onları hiçbir yerde hakikate götürmemiş, sadece uyarıları alımlamakla ye-

244. Bu parantez tape-yazılarda kapanmıyor ve cümle eksik.

> tinmiş ve tıpkı bir piyano klavyesi üstünde olduğu gibi şeylerin arkası (*gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen*), sırtı üstünde çalıp oynamaktan memnun kalmışlardır. Dahası yaşam sürüp giderken, insan, ahlak duyusu buna engel olma yolunu asla aramadığından, düşte yanıltması için kendisini geceye bırakmış, karanlığa teslim etmiştir: o hâlde istenç gücüyle horlanmaya direnen, onunla birlikte savaşan insanlara sahip olmak gerekiyor. Gerçekten doğruyu söylemek gerekirse insan kendisi hakkında ne biliyor ki? Ve aydınlatılmış bir vitrinde (*erleuchteten Glaskasten*) sergilendiği gibi kendisini bütünüyle, olduğu gibi kavrayabilir mi? [...] doğa pek çok şeyi kendisinden saklamıyor mu?[245]

Burada saklamak *verschweigt*, yani gösterilebilecek olanı, göze verilebilecek olanı gizlemek değil, söylenebilecek olanı saklamaktır. Başka deyişle "susmak", *verschweigen*: Doğa dile getirmenin ya da aslında işaret etmenin düzeninde saklanır. Üzerini örterek değil, söylemeyerek, daha doğrusu işaret etmeyerek ya da yazmayarak saklar. Yani yazarak ama başka şeyi yazarak; bu yüzden burada saklama bir şifreleme ya da şifre-çözme işlemi içerir ve bu yüzden buradaki mesele doğruluk ve yanlışlıktan ziyade hakikat (doğruyu söyleme) ve yalanla – ahlak-dışı manada – ilgilidir. Hakikat öncelikle mümkün bir hakikatin, doğru sözlülüğün sonucudur. Ve onu kuran gizleme, yalan, kriptoloji ya da kriptografi nedeniyle, yaşayan bedenin kendisiyle olan ilişkisinden itibaren bu böyledir. "Doğa ondan şeylerin çoğunu saklamamakta olmalıdır; hatta özellikle kendi bedeni üzerinde, onu hapiste tutmak adına [...]"[246] Şu sözcüğe dikkat edin, "*einzuschliessen*": Doğa bizi iki defa hapsetti, doğa ya da ana figürü bizi hapsetti. Ponge'un "Uçuruma Yerleşmiş Güneş"inde baba figürü (yasa ve yayıcı) yolculuğun ya da ilerleyişin sonunda öğle vakti bir rus hayat kadınına dönüşür ve bu pasajda Ponge, Güneş mührünü doğanın üzerine bırak-

---

245. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 173-174; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 1, s. 876-877 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.) (Türkçesinde s. 183-184.)
246. *A.g.e.*, s. 175; *KSA* 1, s. 877.

tı der. (Mühürler Güneş tarafından doğanın üzerine konmuştur. Artık buradan kimse çıkamaz ve kimse buraya giremez. Adaletin kararı beklenmektedir. Şeyler edimsel olarak oradadırlar. İşte bu yüzden ona hayran olmamız mümkün olmaz. Ve belki de şikâyet etmektense kendisini görünür kıldığı için ona teşekkür etmemiz gerekir."[247]) Daha yukarıda metin, dil içerisindeki anlamların "iki defa kıvrılma" imkânından söz ediyordu. Nietzsche alıntısını tekrar ediyorum: "Doğa, onu dar yollarının ikili kıvrımlarındaki sapmalarda alıkoymak adına, kanının hızla akışından, liflerinin karmaşık titreşimlerinden alıkoymak adına bedeni hakkında dahi gururlu ve düşsel bir bilinçte, ondan şeylerin çoğunu saklamakta [ona suskun bırakmakta] değil midir?" Cümlenin en son sözü Almanca sözdiziminde "einzuschliessen"dir: hapsedilmiş. Ve sonraki cümle de şöyledir: "Sie warf den Schlüssel weg".

> Doğa anahtarı fırlatıp attı: bilinç odasının (*Bewusstseinszimmer*) dışındaki oldukça uzak bir oyuktan, yarıktan (*Spalte*) bakmayı seven ve o zaman acımasız, açgözlü, doymak bilmez, tatminsiz, kıyıcı ve öldürücü olanın üzerinde insanın, tıpkı bir kaplanın sırtındaymış gibi, bir rüyaya asılı olarak, bilgisizliğinin tam bir kayıtsızlığı içinde oturduğunu duyumsayan ölümcül meraka (*verhängnisvollen Neubegier*), ilgiye yazıklar olsun! Bu takımyıldızdaki dünyanın neresinden hakikat içgüdüsü gelebilirdi ki![248]

Bu soru hakikat itkisinin meydana gelemeyeceğini ileri sürmüyor. Aksine, hemen sonra Nietzsche burada, yani imkânsız göründüğü yerde nasıl meydana gelmeye başladığını izah etmeye başlar. İmkânsız görünür, imkânsızdan ziyade yasaklı, zira onun imkânsızlığı bu olaya, doğa tarafından fırlatılmış anahtarın bu yarı-olayına < dayanır >. Doğa, bizi ya da daha doğrusu bedeni hapsede-

---

247. Francis Ponge, "Le soleil placé en abîme", *Pièces* içerisinde, Paris: Gallimard, 1961, s. 153.

248. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 174-175; *Das Philosophenbuch*, *KSA* 1, s. 877. (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.) (Türkçesinde s. 184.)

rek ve görülecek ya da bilinecek olanı hapsederek/kapatarak hakikati yasaklardı. Ama anahtar bir anahtar olduğundan ancak açık olabilecek olanı kapatır: Ve kaybedilmeyecek olan, geri dönülmez biçimde fırlatılmış olan bir anahtar, bir anahtar olmayacaktır. Bir anahtar, anahtar olabilmek için kendini odadan, kapıdan sıyırmalıdır; açılmasını ve kapanmasını sağladığı mekanizmadan ayırmalıdır. Bir anahtar açabilmek ve kapayabilmelidir ama aynı zamanda, anahtar olabilmek için kendini kaybedebilmeli ya da fırlatabilmeli, kilitten ayırabilmelidir. Başka deyişle bir anahtar olduğu andan itibaren, verilmiş olma olasılığı belirir zira verilmiş olmakla onun geri de alınabileceğini imleriz; anahtar daima yalnızca ödünç verilmiştir. Bir tür sözleşme onu biçimlendirmektedir; bu tuhaf sözleşmenin ya da bu tuhaf nişanın ne dışında ne de öncesinde bir şey değildir. Öyleyse anahtar fırlatılmamış olsaydı hakikat itkisinin kurtarılmış ya da mümkün olmuş olacağı söylenebilirdi. Eğer fırlatılmış-olma-gücü yapıyı ve yeri, anahtarın yere-sahip oluşunu inşa ediyorsa, hakikat itkisi inşa edilmiş ya da verilmiş olmadan dahi önce fırlatılmış ya da geri alınmış olabilecek olan olarak anahtardan doğar. Ancak bu anahtar gücünde (*pouvoir*) ve olma-gücünde (*pouvoir-être*) daima ikili olduğundan: açma-gücü ve/veya kapama-gücü olarak, verilmiş-olma ve/veya geri-alınmış-olma olarak ikili, fırlatılmış (daima onu vermiş olan tarafından fırlatılmış: doğa, görünüşte dahi olsa onu fırlatan alıcıdır). Anahtar daima ikili olduğundan, anahtar ikizidir (*est*), anahtar ve (*et*) ikizi, hakikat itkisi ikilidir, "anahtar" olayı tarafından izin verilmiş ve yasaklanmıştır. Burada "Trieb" kelimesinin "itki" olarak çevrilmesinde ısrar ediyorum. Kitaptaki çeviri "içgüdü" diyor. Bu yanlış değil ve ayrıca *Wahrheitstrieb*'in doğal olduğunu unutmamak gerekir. Bu kültürel, ansızın gelmiş, sembolik, vs. bir arzu değildir. Ama aynı zamanda doğal olan o kadar da doğal değildir. Bu kendisiyle hile yapmak/aldatmak ve anahtarla kendisi oynamak için kendinde oldukça sapkın olan bir doğanın doğalıdır. Anahtar meydana geldi (*a lieu*) ama burası açık/kapalı seçeneğinin oyunda olduğu yer değil. O kadar ki, anahtarı vermek hakikati görmeye izin vermekse ve anahtarı fırlatmak onu sonsuza dek yasaklamaksa, anahtar açarken dahi, yasanın dolayımı, sembolü ve aracıdır; dolayısıyla yasaklama-

nın, mutlak ihlalin de. Bu kapalı kalması gerekeni açmak, yasak olduğu hâlde anahtardan yararlanmak, kendine anahtarın bir çiftini yaptırmak, başka bir anahtar dövdürmek, anahtarı çalmak değildir. Mutlak ihlal "anahtar" sisteminin, yasa seçeneğinin, açıklık/kapalılık seçeneğinin, anahtar dönüşü seçeneğinin üzerinden geçmektir. Mutlak ihlal gözünü deliğe yerleştirmek, anahtardan vazgeçmektir. Bu korkunçtur. Nietzsche "ölümcül merakın kederi" der buna. Bu korkunç bir durumdur ve burada yaşam tehlikeye atılır zira burada artık söz konusu olan yasaklanmış olanı yapmak, yasak olanı böylelikle sisteminin içerisine (yasak/ihlal) alarak anahtara kendisi için kapalı olanı açmak değil, sistemi ihlal etmektir. Sistemin ihlali şüphesiz, ihlali sistemin içerisinden yeniden-imler; ve bu analoji önemlidir. Ama bu gene de aynı şey değil. Neden? Çünkü[249] Nietzsche'nin bu kısa pasajı aracılığıyla izin verilen yorumun ötesine geçme riskini alan bu yorumlama, delikten bu bakış, bedene bu bakış (bedenin içerisi ve bilinçdışı: bilerek bilinçdışı diyorum zira anahtarla kitlenmiş olan ve doğa ya da yaşam tarafından anahtarı fırlatılmış olan oda *Bewusstseinszimmer*'dir ve bu bilinç'< ten > daha ötedir der Nietzsche: "Oraya delikten bakanın kederi". Ve ekler: "Oldukça uzakta, bilincin odasının dışındaki bir delikten bakmayı sevecek olan ölümcül merakın kederi", öyle ki anahtarlı olan kilit odanın kendisinden başka, bilincin kendisinden başka bir şey olmasa da bizi hapseden odur. Ve daha önce ben olarak hayal etmeye çalışmış olduğunuzun tersine, delikten dışında kalmak zorunda olduğumuz, anahtarın bir defa fırlatılmış oluşundan sonra bir manada dışarısında hapsolmuş olduğumuz siyah bir odanın *içerisine* bakmamız söz konusu değildir. Ancak bilincin içerisine hapsolmuş olmakla zaten dışarıya bakmaktayızdır. Beden ve bilinçdışı dışarısıdır. Öyleyse yorumlamamı tehlikeye atarak ki istenilen risk en kötü, en korkunç olan risktir (ve ölümcül, ölümcül kipte zorunlu) ve "*verhängnisvoll*"dür.[250] Bu, ne denli korkutucu da olsa yalnızca bedene ve bilinçdışına dair görülebilecek olan değildir. En korkutucu olan, doğanın içerisinde çoktan orada olan

249. Bu cümle eksik ve az ileride açılan parantez kapanmıyor.
250. Ölümcül felaket anlamında – (ç.n.)

bir delikten kilitsiz ve anahtarsız bakma ediminin bizatihi kendisidir. Kurulmuş olan her türlü kilitten ve açıklık-kapalılıktan önce, verilmiş ya da geri alınmış her türlü anahtardan önce bir deliktir; demek ki bu delik ne doğaldır ne de ansızın çıkagelmiştir (teknik, kurulmuş). Bu deliğin imkânı, öncelikle deliğin görülmesi koşuluyla görmeye izin verir, bu deliğin imkânı (*Spalte*, bu sapmanın, bu duvar çatlağının, bu ses gediğinin) nihai olarak kilitler ve anahtarlar yerleştirmeye izin veren şey olmalıdır zira kilitler ve anahtarlar olabilmesi için şüphesiz şiddetli açıklıklar oluşturulabilmesi gereklidir. Ancak bunlar da kendisini aralamaya izin veren bir perdenin yapısı tarafından mümkün kılınır. Öyleyse perdenin "doğal" denen yapısı görmenin hayrete düşürdüğü, ürküttüğü ve en kötüsüne açık olan, işte ürtücü olan burası, bir röntgenci bakışı meydana getiren bir delik içerir. İşte göz ile delik arasında, *physis*'te ya da içerisinde olduğu gibi delik (*Spalte*) arasında, *Wahrheitstrieb*'i hem peydahlayan hem de felce uğratan şey.

Bu pasajın okumasında daha ileri gitmeden önce, kendilerini yorumlamaksızın Heidegger'in *Şen Bilim*'in bir aforizması (109) ve *Güç İstenci*'nin bir pasajı üzerine yaptığı okumaları bağlayayım. *Şen Bilim*'deki aforizma şöyle diyor: "Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos."[251] Nietzscheci kaosu yorumlaması esnasında Heidegger (Bu ebedî dönüş üzerine olan bölümdeki merkezi yorumlamadır ve pek yakından onu da bizzat ele alacağız.) < c > haos'un, *Kaos*'un, χάος'un, χαίνω'un açıklık manasına, açık olan (*Gähnende*), kendini ikiye yaran manasına (*Auseinanderklaffende*) geldiğini söyler. Biz χάος'u [der Heidegger], kendisini açan uçurum olarak (*als den sich öffnenden Abgrund*) ἀλήθεια'nın özünün (*Wesen*) kökensel bir yorumlamasıyla (*Auslegung*) dar bir bağlantıda kavrarız (krş. Hesiodos, *Theogonia*)."[252]

---

251. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), çev. Pierre Klossowski, Paris: Gallimard, "Œuvres philosophiques complètes, V" dizisi, 1967, s. 126: "Dünyanın bütününün özelliği tüm ezelî-ebediyet için kaostur." (fragman 109); *Die fröhliche Wissenschaft, KSA* 3, s. 468.
252. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, s. 274; *Nietzsche 1*, Almancası, s. 350; *GA* 6.1, s. 312 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.)

Heidegger'in bu Nietzsche'nin kaosu yorumlamasına hâkim olan şeye tekrar (ve şimdiden itibaren) döneceğiz.

Bir biçimde delikte olan göz üzerine (delikteki göz, zira göz delikten itibaren, deliğin içerisinde, delik gibi düşünülür) nakletmek istediğim ikinci pasaj, alıntıda ve Heidegger'in verdiği yorumlamasında (bölüm III, "Bilgi Olarak Güç İstenci", Fransızca çevirisi, cilt 1, s. 486-487, Almanca metinde s. 626-627) okumakta olduğum ve hakikatin büyüleme alanı olarak *Güç İstenci*'nden bir bölüm. Şu kısmını ayırıyorum (Heidegger'in *Nietzsche* eserini okuyun, cilt 1, p. 486-487):

> "Avrupalı prensler gerçekte bizim savunmamızı geçmek istiyorlarsa gerçekte, sınavdan geçmelilerdi. Biz diğer ahlak-karşıtı (*immoraliste*) olanlar –bugün zafere ulaşmak için müttefiklere ihtiyacı olmayan yegâne gücüz: Öyleyse en güçlüler arasında açık ara en güçlüsü olmalıyız. Yalan söylemeye dahi ihtiyacımız yok: başka hangi güç bundan kaçınabilir? Kuvvetli bir baştan çıkarma gücü (*Verführung*) bizim adımıza dövüşüyor, belki de en kuvvetlisi: Hakikatin baştan çıkarma gücü... Hakikat?[253] Bu kelimeyi benim dudaklarımın üzerine kim koydu? Ama ben onu ağzımdan çıkarıyorum: ve bu gururlu sözü reddediyorum. Hayır, artık hakikat de bize gerekli değil; biz artık onsuz da güce ve zafere ulaşırız. Bizim için dövüşen çekicilik *(Zauber),* rakiplerimizi büyüleyen ve gözlerini kör eden Venüs'ün gözü, o *en uçtakinin büyüsüdür*.[254] En uçta olan tüm şeylerin uyguladığı baştan çıkarma gücü: Biz ahlak-karşıtları –biz *en uçtakileriz* (*die Äusserten*) [...]"[255]

---

253. Tape-yazıların içerisine yerleştirilmiş olan fotokopide Jacques Derrida kenarda "hakikat" kelimesini tırnak içerisine almış.

254. Tape-yazıların içerisine yerleştirilmiş olan fotokopide italik kelimeler bir çizgiyle kenardaki bir dipnota bağlanıyor: "En uçtakilerin büyüsü?".

255. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 486'da geçiyor; *Nietzsche 1*, s. 626-627; *GA* 6.1, s. 565. Heidegger, Nietzsche'nin 749 nolu fragmanını alıntılıyor, *La Volonté de puissance*, kitap III, bölüm 3. Tape-yazıların içerisine yerleştirilmiş olan fotokopide parantez içerisindeki Almanca kelimeler kenarda belirtilmiştir.

Bu açık yönleri bir kenara bırakıp anahtara dönelim. Bu büyüleyici, doğal olmayan ve şiddetli, doğadan türeyen manasında doğal olmayan bu olay esnasında doğa bizi kaosun, deliğin büyük ürküntüsüne terk ederek anahtarı fırlattı ya da daha doğrusu onu fırlatılmış olarak verdi. Hakikatin itkisi yasaklandığı kadar ortaya çıkarılmıştı, yasaklanmış olarak ortaya çıkarılmıştı. Ve oyuna dâhil oluşun hakikati kendisini tehdit olarak, hatta öldüren olarak ve koruyan, kollayan ve gözeten hakikat olarak böldü. Oysa hakikatin, hakikatin değerinin bu içsel bölünmesi bir karşıtlık (gözeten hakikat, tehdit eden hakikat ya da hem gözeten hem tehdit eden hakikat) değildir. Bölünmenin kuvvet farkları biçiminde düşünülmüş oluşundan dolayı az ya da çok kabul edilmiş, arzu edilmiş, savaş hâlindeki yaşamsal kuvvetler uyarınca tasarlanmış hakikatler olacaktır. Ve öyleyse "hakikat" olarak adlandırılacak –nesnel, evrensel, bir mutabakatın nesnesi, vs.– olan şey savaş olarak, ayartma olarak, tuzak olarak vb. bu gizlenmenin bir sonucu ve bir anından başkası değildir. Bu yorgunluktan, sıkıntıdan ya da zorunluluktan, kuvvetlerini yeniden inşa etmek ya da düşmanlarını daha iyi tuzağa düşürebilmek için canlının barış yapmaya karar verdiği, bir sözleşme önerdiği, bir mutabakat oluşturmak istediği andır. Dil kurumundan geçer, hatta dil kurumunu, gizlenmenin düzenine göre olan ama "hakikat" adı altındaki ateşkeslerden ziyade barış antlaşmaları üreten dilin yasama yetkisini de izah eder. Gizlenme (aynılaşmanın gizlenmesi, *dissimulation*) öyleyse hakikatin altında gizlenir, öyle ki kelimelerle oynamadan (ya da sadece bu kuvvetlerin tersine dönme imkânı, iktidar hileleri ve tersyüz edilişleri gibi kelime oyunlarını izah ederek) gizlenmenin (son kertedeki hakiḳat) hakikatin altında gizlendiği ve dahası hakikatin gizlenmesinin hakikat olduğu ve dahası hakikatin hakikatinin gizlenme olduğu ve dahası hakikatin gizlenmesinin ve gizlenmenin hakikati olduğu söylenebilir. Hakikatin itkisi demek ki zaten bu zahmetin, barışı ve mutabakatı arayan ve dilin düzenlemesine başkanlık eden bu ek hilenin ya da sıkıntının belirtisidir. Bu anda dil ile birlikte, canlılar arasındaki savaş durmayacak, kuvvetler yine boy ölçüşecektir. Ancak düzenleyici bir kurgu, yani tam olarak hakikat/doğruluk (*véracité*) ile yalan arasındaki karşıtlık ya da ay-

rım verilecektir. Gizlenmenin kendisini gizlemesi, hakikatin içerisinde yalnızca gizlenmesi değil, *kendini* gizlemesi için ve hakikatin kendisini üretmeye devam etmesi için, yani bu şekilde kendisini yeniden-üretmesi için (mutabakat olarak hakikatin hakikati kendisinin özdeş olan yeniden-üretimidir) hakikatin bu kökeninin faillerden dahi gizlenmesi, canlı öznelerden vs. yani kendisini unutturması gereklidir. Bu unutuş –gizlenmenin gizlenmesi– diğerleri gibi bir psikolojik kategori değildir. Bu hakikatin davası, gizlenmenin gizlenmesinin davasıdır. Ve fırlatılmış anahtarın hikâyesi, hakiki olandan dahi hakiki olan bu efsanevi olayın masalsı anlatısı, eğer anahtarın fırlatılışının hikâyesinin kendisi (yaşam doğa) bu gizlenmenin, bu yer değiştirmenin bizatihi yetki sınırıysa (Çünkü bildiğiniz üzere burada gizlenme dediğimizde bu aynı zamanda *Verstellung* olarak da çevrilir: "yer değiştirme", "yerin değişmesi". Buna tuhaf bir biçimde yer değiştirmenin bilimi [*phoronomie*], gözün uzama yerleşimi bilimi [*topophorie*] ya da gözün şifreli uzam betimleme bilimi [*crypto-topographie*] de deniyor. Ben bundan sonra buna *cryptopographie* diyeceğim.), eğer anahtarın hikâyesi, kriptopografi (*cryptopographie*) gibi bir doğruluk ya da yanlışlık uzamında, doğru ya da yanlış bir uzamda meydana gelmiyorsa, yani hakikatin ya da hakikat-olmayanın yerde-olmasının (*avoir lieu*) kökeniyse, işte o zaman bu kriptopografinin (*cryptopographie*) kendisi kapalı olmalı (kelimenin ifade ettiği gibi açılmamış [*clé – close*]), yani unutulmalıdır. Anahtarın fırlatılışı unutulduğunda mutabakat olarak vs. hakikatin ve doğru/yanlış karşıtlığının ve bu şekilde koşullanmış olan tüm karşıtlıkların ve ayrımların, tüm değerlerin karşıtlıklarının hükmü başlar; buna yaşam ve ölümünki de dâhildir. Anahtarı unutmak gerekir, hakikatin koşulu budur. Anahtarın da koşulu, karşıtlığa dayalı işleyişi (açıklığın/kapalılığın dönüşüm hâlindeki değişimi) de budur. Öyle ki, bir yerde anahtarlar olduğunda, yürüdüklerinde ve yerleştirildiklerinde, kilidin içerisinde döndüklerinde, işte burada her anahtarın kökeninin ve koşulunun onun fırlatılışı ve verilme-geri-alınması olduğu, anahtarın unutuluşu olduğu en iyi şekilde unutulur. Ve –anahtarın unutuluşu olarak– anahtar daima yeniden-üretilebilirdir. Daima fazladan bir anahtar vardır. Fazla anahtar. Anahtar

kendisinin yerini alır, birinin kaybı bir diğerini ortaya çıkarır; sanki önceden hazırlanmış bir ikiz gibi. Ve görmek için bir kapıyı açamadığımızda yine de bir posta kutusunu açabiliriz, yani görmenin yetkili kıldığı ya da kendini geciktirdiği yeri. Bu durumu kökensel olarak değiştirmez zira kaybedilmeyle başlamıştır.

İşte *Philosophenbuch*'dan (s. 175), anahtarın fırlatılışını izleyen ve az önce söylediklerimi daha açık bir biçimde bir araya getirecek olan, bir pasaj. (*Philosophenbuch*, s. 175-176'yı okuyun.)

> Öteki bireylerin karşısında, bireyin kendisini koruyup saklamayı istediği ölçüde bu, yalnız kendini gizlemek için bireyin aklını şeylerin doğal durumu içinde kullandığı sıkça olur: ama hem zorunluluktan hem de can sıkıntısından, topluluk içinde ve sürü hâlinde var olmak isteyen insan gibi o da barışı sağlama, barışa ulaşma ihtiyacı duyar ve buna uygun olarak da en azından kendi dünyasında o çok kaba *herkesin herkese karşı savaşı*'nın (*bellum omnium contra omnes*) son bulması, yitip gitmesi yolunu arar. Bu barışı sağlama, kendisiyle, yani barışla birlikte hakikatin bu gizemli güdüsünün elde edilmesine ilişkin ilk adıma benzeyen bir şeyi de beraberinde getirir. Demek bundan böyle "hakikat" olması gerekenin şimdi saptanıp sabitlenmesi; geçerli ve zorunlu şeylerin tekbiçimli ve birlikte gösterilmesi ve adlandırılması yolunun bulunması, ve dilin yasama yetkisinin hakikatin ilk yasalarını vermesi durumu söz konusu: zira ilk kez burada hakikatin ve yalanın karşıtlığı doğmakta, ortaya çıkmakta. Yalancı hakikat olmayanı hakikat gibi göstermek için geçerli adlandırmalar veya göstermeler olan kelimelerin kullanımıyla oynar: örnekle şöyle der, "ben zenginim", oysa onun durumu için "fakir" doğru adlandırma ya da gösterme olacaktır. Tümcede kelimelerin yerine geçirmeler, evirmeler yaparak ve istekli ve bilinçli biçimde yerdeğiştirmeler yoluyla belirgin ve sağlam uzlaşmaları kötüye kullanır. Bunu eğer çıkar güderek ve özellikle de önyargılı ve zararı dokunacak biçimde yaparsa, toplum artık ona güven duymayacak ve dışlayacaktır onu. İnsanlar yanılgıyla bir zarara uğrama, hata işleme olgusundan kaçtıkları kadar çok, aslında yanıltılma, ya-

> nıltılmış olma olgusundan kaçmazlar pek: bu anlamda, demek yanıltsamadan nefret etmezler, ama yanıltsamanın bazı çeşitlerinin can sıkıcı, kızdıran ve düşmanca sonuçlarından nefret ederler. Bu kadar sınırlı bir düzeyde ve anlamda bile insan yalnız hakikati ister: yaşamı koruyup saklayan hakikatin hoşa giden akışlarını, güzel oluşumlarını elde etmeye can atar; saf, duru ve sonuçsuz bilgiye karşı kayıtsızdır, yıkıcı ve zararlı hakikatlere karşı o da düşmanca tavır alır. Öte yandan: dilin bu uzlaşımlarında daha neler vardır, ne gibi şeyler bulunur? Onlar hakikat anlamında belki de bilginin tanıklıkları, belirtileri midirler? Şeyler ve adlandırmalar, nesneler ve göstergeler, örtüşürler mi? Dil, bütün gerçekliklerin tam uygun bir ifadesi midir?
>
> Sadece unutma yetisi sayesinde insan işaret ettiğimiz ölçüde bir "hakikat"e vardığı sanısına sahip olduğu noktasına ulaşabilir. Totoloji ya da eşsöz formu içindeki hakikatten eğer memnun kalmak istemezse, yani içi boş kabuklardan memnun olmazsa, hakikatleri yanılgılarla, yani yanılgıları hakikatlere karşı, sonsuza kadar değiştirecektir.[256]

Ölümün ve yasağın hakikatin bu kriptopografisinde nasıl oyun oynadığını görüyorsunuz –ya da görmüyorsunuz çünkü bu görülen bir şey değil. *Socius* kendisini bir gizlenmenin (*dissimulation*) hilesi ya da simulakrından ibaret olan bir hakikat sözleşmesiyle kurar. Yani kendisini hakikat-olmayan bir hakikat üzerinden kurmaktadır. Bunu yaşamak adına, yani öldüren hakikatten, hakikat-olmayan olarak öldüren hakikatten kaçınmak için yapar. O zamandan beri *socius* kendisini, hakikati hakikat-olmayan olarak kuran, bir hakikat ihlaliyle kurmaktadır. Ancak *socius*'un ihlali aynı anda hem hakikati hem de gizlenme etkisi olarak hakikat-olmayanı ihlal etmeyi içerir vb. *Filozofun Kitabı*'nın devamında, *Entwürfe*'ler [taslaklar] içerisinde "hakikat" başlığı altında şunu buluruz:[257] "Hakikat-olmayan olmadan ne toplum ne de kültür olur. Trajik çatışma. Güzel ve iyi

256. Nietzsche, *Filozofun Kitabı*, s. 174-177, *Das Philosophenbuch*, *KSA* 1, s. 877-878. (Türkçesinde s. 184-185.)

257. Tırnaklar Nietzsche'ye ait.

olan her şey yanılsamaya bağlı: hakikat öldürür (*Wahrheit tötet*) – ve fazlası, kendi kendisini öldürür (*ja tötet sich selbst*) [kendi temelinin hata olduğunu anladığı ölçüde: *dass ihr Fundament der Irrtum ist*]."[258] Bu olmayan-sız-oluşu çevirecek olursak (hakikat-olmayan-sız, ne o ne o) şöyle dememiz gerekir: Toplum ve kültür hakikat-olmayanda, yanılsamada yaşar çünkü hakikat öldürür. Başka deyişle, onların yaşadıkları hakikat, hakikat-olmayandır. Ancak bu hakikat-olmayanın hakikati de yine ya da çoktan bir hakikat-olmayan, bir intihar-hakikattir zira kendisini, kendi hakikatinin hakikati içerisinde hata ya da yanılsama olarak bilmektedir. Gelelim sonraki paragrafa (bunu okumayı size bırakıyorum, s. 177): Burada hakikati, hakikat üzerine olan inanışı işleyen bu yasak ya da delilik analiz ediliyor. Bu metinleri baştan sona okumak yerine iki sonuç ya da tespitte bulunacağım:

1. Yaşamın hilesi olarak hakikat, yaşam kuvvetlerinin oyunu. Hakikatin bu manevrasının ve anahtarın sahnesini inşa edişinin bağlı olduğu son kerteyi meydana getiren daima yaşayan doğadır –dilerseniz *physis* de denebilir. Canlının kuvveti son başvurulacak yer ya da en azından canlının en büyük kuvvetidir.
2. Buna karşın (ama bu bir çelişki mi) hakikat kendi yapısında intihardır. O intihardır. O, hakikatin hakikatsiz hakikati olarak "yaşam ölüm"dür.

Bu noktaya eriştikten sonra kalanı atlıyorum. İkinci yön değiştirmeyi, ilan edilmiş ikinci dönüşü, Heideggerci yön değiştirmeyi ele almaya başlamak adına buraya Nietzsche'nin bu ilk metinlerini bırakıyorum (aynı görüş noktasından *Tragedyanın Doğuşu* da okunabilir). Bunu yapabilmek için, Heidegger'in Nietzsche'nin sözde biyolojizmi meselesini ele aldığı Nietzsche'nin daha sonraki metinlerine atlıyorum. Bu atlamayı daha önceden yapamazdım. Bunu yapabilmek, onu manalı ve sorunsal hâle getirebilmek için önceki iki önermeyi meydana çıkarmak gerekliyordu. Bunlar < 1) > Son kerte olarak yaşamın kuvveti, 2) Yaşamın sonu-

258. *A.g.e.*, fragman 176, s. 202-203; *KSA* 7, 29 [7], s. 623.

cu olarak intihar-hakikatin yapısıdır. Nietzsche'nin daha sonraki iki metni şunlardır: Biri sanırım Heidegger'in söz etmediği, fakat ele aldığı ve analiz ettiği bütüne uyduğundan aslında alıntılayabileceği metin, diğeriyse Heidegger'in alıntıladığı metin.

Heidegger'in sözünü etmediği metin *Güç İstenci* (1887) fragmanları içerisinde sınıflandırılmıştır. Çevirisini Gallimard edisyonunun I. cildinde s. 215'te buluyoruz. Şöyle diyor: "Yaşamın değeri" [tırnak içerisinde...] – Yaşam özel bir durumdur; *tüm* varoluş biçimlerinin meşrulaştırılması gerekir, yalnızca yaşamın değil. –Meşrulaştırıcı ilke yaşamın kendisi tarafından izah edileceği biçimde olmalıdır. Yaşam başka bir şeyin amacı için bir *araç*tan başkası değil: İşte gücün büyüme biçimlerinin ifadesi."[259]

Yaşam öyleyse sonuncu başvuru olmayacak, ne köken ne de erek olacaktır. O sadece bir şeyin amacı için, burada kendine "gücün büyümesi" denen şey için araç olacaktır. Demek ki gücün büyümesi, henüz temel ya da nihai biçimine erişmemiş olan bir güç istencine gönderme yapar; *yaşam*, yaşamın kuvveti.

Diğer fragman *Şen Bilim*'den bir parçadır (1881-1882, yani *Das Philosophenbuch*'dan on yıl sonra) ve Heidegger tarafından, az önce bahsetmekte olduğum *kaos* üzerine olan bölümde alıntılanır. Heidegger burada Nietzsche'nin iki önermesi arasında en azından görünür olan bir çelişkiden yola çıkar: Biri *Şen Bilim*'de, diğeri *Güç İstenci*'nde bulunun iki önerme. Burada Heidegger on tane saptama yapmaktadır. İşte, bugünü sonuçlandırmak için bunlardan ilkini aktarıyorum. Gelecek sefer buradan devam edeceğiz. Yalnızca şunu belirteyim ki biyolojizm meselesi Heidegger tarafından kitabının iki temel yerinde ele alınıyor (Fransızca çevirisinde s. 266 ve devamı: "Düşüncenin toplu betimlemesi: Var olanın yaşam olarak, kuvvet olarak kendi bütünlüğü içerisinde ele alınışı; kaos olarak dünya."[260]) Ve ikinci yer, bölüm III'te "Nietzsc-

---

259. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, cilt I, s. 215; *Der Wille zur Macht*, *KSA* 12, 9 [13], s. 344-345.

260. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 266-278; *Nietzsche 1*, s. 339-356; *GA* 6.1, s. 302-318.

he'nin sözde biyolojizmi"[261]: Elbette burada tüm bölümü ve bağlamı okumak gereklidir.

İşte sonuç olarak bildirilmiş olan pasaj, çeviride s. 268'de, kaos üzerine olan bölüm (asıl metinde s. 341):

> *Nietzsche'nin görüş noktasında kendini göstermekte olan nedir?* Cevap: *Bütünsel karakterindeki dünya* (in ihrem Gesamtcharakter). Bu karakteri meydana getirenler nelerdir? Yaşam-olmayan ve canlının bütünü *(das Ganze des Leblosen und des Lebendigen),* ki burada canlı yalnızca bitkiyi hayvanı içermiyor, insanı da içeriyor. Burada yaşam-olmayan ile canlı iki çevrili bölge (*circonscription; wie zwei Bezirke*)[262] gibi basitçe yan yana [*nebeneinandergeschoben*: yanında olma ve kendinin yerini alma gücü düşüncesi] ya da üst üste sıralanmaz. Onlar oluşun bir saçaklanması olarak temsil edilirler *(verschlungenen Werdenszusammenhang).* Buradaki bütünlük "canlı" mı yoksa "yaşam-sız" mı? Nietzsche şöyle yazar: Dünyamızın tümü, sayısız *canlı* varlıkların *külüdür* [altı çizili olarak *Asche*]. Ve eğer canlı bütüne oranla az şeyse de, *her şey* [*alles*, altı çizili] en azından bir defalığına yaşama çevrilmiş ve öyle olmaya devam etmiştir." (XII, 112) Bu *Şen Bilim*'de ifade edilen [Heidegger izini sürüyor] bir düşünce tarafından yalanlanmaktadır (no. 109): Ölümün yaşama karşıt *(entgegengesetzt sei)* olacağını söylemekten sakınalım. Canlı, ölünün bir cinsinden ve hem de pek nadir görülen bir türünden başkası değil."[263]

---

261. *A.g.e.*, s. 402-410; *Nietzsche 1*, s. 517-527; *GA* 6.1, s. 465-474.
262. Çevrili bölge ve aynı zamanda yazılama (*scription*). – ç.n.
263. *A.g.e.*, s. 268; *Nietzsche 1*, s. 341-342; *GA* 6.1, s. 304-305 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

Sekizinci Oturum[264]

SEBEP ("NIETZSCHE")

Gelelim biyolojizme. Nietzsche'nin biyolojizmi meselesinin, sözde biyolojizminin manası meselesinin özel bir soru olmadığını, diğerleri arasında bir soru, bölgesel bir soru olmadığını önceden seziyorsunuz. Öncelikle çünkü bu bölgesellik üzerine bir soru, canlının varlığın bir bölgesi olup olmadığını bilme meselesidir. İkincisi, bu bölgeye ait olan bir nesneler bilimi üzerine bir söylemin düzenlenebilir ya da düzenlenmesi gerekir olup olmadığını bilme meselesidir vs. Bu mesele bir Nietzsche okuru ya da yorumcusu olan Heidegger tarafından yorumlanırken, Nietzsche'nin Heidegger tarafından bu yorumlamasındaki tüm bu sistemi ya da yürüyüşü kendisine çeker; yani Batı metafiziğinin, bilim ile felsefe arasındaki ilişkinin, varlık sorusunun vs., vs., vs. belirlenimini de kendisine çeker. Âdeta zorluk, üstesinden gelmemiz gereken zorluklardan biri, Heidegger okumasının kendi zorluğu, onun yorumlamasal kesimleridir. Yani metni, içerisinde, yalnızca iki büyük *Nietzsche* cildi içerisinde değil, Nietzsche'yi ya da yaşamı ve ölümü ilgilendiren diğer metinleri içerisinde ve son olarak da eğer böyle bir şey varsa, Heidegger ve Nietzsche'ye ait tüm külliyat içeri-

264. Bu oturumdan ileride çıkarılacak olan yayın için bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda s. 14, dipnot 9.

sinde de yoğun bir biçimde çalışmamız gerekli. Burada ancak bu zorlukları dile getirebiliyorum, tatmin edici bir yanıtını vermeksizin. Bu iş için bitimsiz protokoller vakfetmek yerine, keyfilik riskini, ampirizm ya da tuzak riskini de alarak binaya en zayıf ve en görünür noktasından saldıracağım. Önceki ispatlarımda, eğer anlaşıldıysa, biyolojizmden söz etmemizi gerektiren en görünür yerler Heidegger'in Nietzsche üzerine kitabındaki 2. ve 3. bölümlerdir. Bu bölümler sırasıyla "Aynının ebedî dönüşü" ve "Bilgi olarak Güç İstenci"ne ve onların içerisinde son derste belirtmiş olduğum alt-bölümlere adanmıştır. Bunlardan biri kaos üzerine olan (çeviride s. 266-278 (s. 339-356)), "Nietzsche'nin sözde biyolojizmi" üzerine olan (s. 402-410 (s. 517-527)) ve son olarak "Nietzsche'nin < bilmesinin > biyolojik yorumu"dur (s. 458-467 (s. 590-602)). Seçimimin tehlikeleri her seferinde aynı yorumlamayı, aynı okuma sistemini bulacak oluşumuzla sınırlıdır. Bu yorumlama ve okuma her yerde kendisini kuvvetli bir biçimde bir araya getirecek ve özetleyecek ve kendisinde Nietzsche düşüncesinin bütününü tamamlanmış bir yekün biçiminde, Nietzsche'nin yalnızca bu tamamlanmanın zirvesindeki doruğu, sivri tepesi olduğu Batı metafiziğinin bir tamamlanması biçiminde bir araya getirecektir.[265]

Ve Nietzsche'nin düşüncesine birliğini verecek olan tam olarak, Heidegger tarafından öngörüldüğü, ortaya konduğu ve düşünüldüğü için (ve onun için bu koşul haricinde düşünce yoktur) ve kitabının, bir şeyin bütünlüğüyle ilgili yorumlamasının bir araya getirilmiş bir kümenin, Batı metafiziği gibi bir bir araya getirmenin bütününün bütünlüğünü savunduğundan bu tekil birliktir. Benim başlangıç noktamdaki keyfiliği ya da ampirizmi de silen, kitaba oradan buradan yaptığım saldırıları ortadan kaldıran da tam olarak bu birliktir. Bugün için en iyi kavrayıcım, bana bu devasa makinenin motoru üzerindeki en güçlü, en güvenilir ve en ekonomik tutma noktasını veren şey bu öngörülmüş birliktir.

Bu nasıl oluyor? Burada seminerin başında üzerinde çalışmış olduğumuz biçimde bize *biyolojik* olanın sorusuyla *biyogra-*

265. Tape-yazının kenarında bir ekleme mevcut: *"Ecce Homo"*.

fik olanın sorusunu en kesin biçimde yeniden ilişkiye sokmamızı sağlayan öncelikle budur. Dolayısıyla da bu bize bir kez daha Nietzsche'nin adında ve imzasında ne olduğunu, Nietzsche ben dediğinde ya da yazdığında, imzasını *ecce homo* olarak attığında ne olmakta olduğunu sorma hakkı verir. Bu biyografik, oto-biyografik ve özel adın imzası meselelerinden Heidegger ne çıkarıyor? Ve bu meseleyi nasıl çözmektedir? Üzeri kapalı olarak mı yoksa açık olarak mı? Sıra kendine geldiğinde kendi yorumlamasının tümünü, özellikle Nietzsche'nin "sözde biyolojizmi" adını verdiği yorumlamasını da çözmekte midir? Başka deyişle Nietzsche'nin Heideggerci okumasının arka planında, onu sıkıca desteklemekte olan Batı metafiziği okumasının temel taşının olduğu fark edecek olduğumuzda mesele şöyle değişir: Bütünlüğü içerisinde ya da bir bütün olarak Batı metafiziğinin bu yorumlaması, birlik ya da düşüncenin tekliği hakkında, kendisi de biyografik olan hakkında, özel ad hakkında, oto-biyografik ve imza hakkında bir karar içeren bu birlik hakkında nerede bir karar içeriyor?

Soru bu biçimiyle çok da eski değil; ve basit de değil.

Burada Heidegger'in bu konudaki özetleyici, kaba saba ve basitleştirici bir önermesini sunuyorum, ama umuyorum ki[266] bu önermenin yanlış olmadığını göstereceğim: Nietzscheci düşüncenin bir birliği vardır ve bu birlik (her ne kadar bu klasik anlamda bir sisteminki değilse de) kendi tekliğine bağlıdır (kifayetle öne sürülmüş olan ikincil tez: her büyük düşünürün birden fazla, tek bir düşünceden fazla düşüncesi vardır). Bu teklik ad ya da adlar tarafından, Nietzsche'nin (normal ya da deli) yaşamı tarafından ne kurulmuş ne de tehdit edilmiş, ne yeniden bir araya getirilmiş ne de elde edilmiştir. O bu tekil birliği, bu birlik-tekilliği, kendini burada, bu zirvede yeniden bir araya getiren Batı metafiziğine taşır. Bunun sonucu olarak biyografik olan, oto-biyografik olan, özel adın, özel adların, imzanın, imzaların vs. sahnesi ya da kuvvetleri

266. Tape-yazılarda "umuyorum" kelimesinin üzeri çizilmiş ve satır arasında tahminen "beni …'a hazırlıyor" kelimeleri yer alıyor.

metafizik tarihinde daima kendilerinin olan, özsel-olmayan statülerini ya da yerlerini yeniden geri-alacaktır. Bu durum buradaki sorgulamamızın gereğini özetle ortaya koyar.

İşte basitçe böyle. Şimdi Heidegger'i daha yakından okuyalım ve ona yorumlamasının mümkün olan en güçlü tutarlılığını sağlamayı deneyelim. Ve bu kez, kitabı başından alarak, hatta başının da öncesinde, önsözünün başlangıcından alarak kendime klasik okuma normlarında bir okuma izni verebilirim. Bu önsöz, elbette ki sonradan yazılmıştır. Bildiğiniz üzere *Nietzsche* kitabı, 1936-1940 arasında Breisgau'daki Freiburg Üniversitesi'nde verilmiş olan bir ders dizisinden ve *Abhandlungen*'den (Pierre Klossowski'nin bunu neden "Iraklamalar" olarak çevirdiğini bilmiyorum.), 1940-1946 arasına denk düşen denemelerden veya tezlerden çıkmıştır. Elbette bu tarihleri özellikle hesaba katmak gerekir, özellikle de bu yorumlamayı bütünü ve ayrıntıları içerisinde tarihsel ve politik alanla ve onun içerisinde kendini üreten kurumsal, üniversiteye dair alanla olan ilişkisinde ele almak gerekiyorsa ya da bu isteniyorsa. 1961'de yazılmış olan önsöz, asıl amacı, daima olduğu gibi bu bütünün yayımlanma nedenini bütünlüğüne, külliyetinin bütününe dayanarak izah etmek olan iki sayfalık bir metindir. Hatta Heidegger ortasında şöyle der: "Bu baskının bütün olarak [külliyat, *als Ganzes*] yeniden düşünülmüş biçimde [*nachgedacht*], 1930'dan itibaren, *Hümanizm Üzerine Mektup*'a (1947) dek takip ettiğim bir düşünce patikasının içgörüsünü sağlaması gerekir."[267]

Bu baskının ve derslerin bütünlüğü öyleyse aynı zamanda Heidegger'in bütün düşüncesinin patikasının onbeş yıldan fazla bir süre boyunca ve önemli bir dönemdeki birliğini ifade eder. Bu demek oluyor ki, şimdi ele alacağımız üzere Nietzsche'nin yorumlamasının birliği, gönderilmekte olduğu Batı metafiziğinin birliği ve

---

267. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, çev. Pierre Klossowski, Paris: Gallimard, 1971, s. 10; *Nietzsche 1*, haz. Brigitte Schillbach, Pfullingen: Gunther Neske Verlag, 1961, s. 10; *Gasamtausgabe (GA)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, 6.1, s. XII (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.)

Heidegger'in düşünce patikasının birliği öncüller, önsavlar ya da bütüne dair sonuçlar olarak birbirinden ayrılamazdır.

Oysa bu yayının sunduğu başlangıçtan, yani ilk kelimelerden, bu önsözün ilk cümlesinden başlayacak olursam burada ne bulurum?

Öncelikle eliptik olarak burada iki şey buluyorum. Neden iki ve tam olarak neden iki şey? Ve neden bu iki şeyin tam olarak Nietzsche'nin adıyla ve hatta tırnak içerisindeki adıyla da bir kelimesel bir bağı var?

Özel bir ad tırnak içerisine konduğunda ne olur? Heidegger bunu sormuyor ve benim varsayımıma göre her ne kadar *Nietzsche* olarak, bu kadar kısaca adlandırılmış da olsa tüm bu çabası, tüm kuvvetlerle bir araya getirilmiş bu sorunun kuvvetini sınırlandırmak, hatta ortadan kaldırmaktır.

İki şey buluruz diyordum, Nietzsche adına gelindiğinde.

Neden iki şey, neden iki ve tamı tamına iki şey?

Öncelikle (şeyleri bu küçük taraftan, aslında o kadar da küçük olmayan, hatta bana öyle geliyor ki "özsel" olan taraftan alalım.) bir taraftan okuduğumda iki şey buluyorum: biri Fransızca olarak şu an kullandığımız tek çeviri olan Klossowski'nin çevirisi, diğeriyse asıl metin.

Çeviri okuyucuda bir şok etkisi uyandırıyor, oldukça kışkırtıcı, düşünmeye sevk ediyor. Bu tasarlayarak mı yapıldı bilmiyorum ama Heidegger'in düşünceye vermek dediği şeyin tam tersidir.

Klossowski çevirisinin ilk cümlesini size okuyorum. Hatta tabloya da yazayım:

« "Niet sche" [Gallimard'ın matbaası bir dizgi hatası yaparak Nietzsche adının tamı tamına ortasında, hesaplandığında 4'e 4 olacak şekilde bir boşluk bırakmış.] – düşünürün adı burada düşüncesinin *sebebini* adlandırıyor. » Sonraki paragraf, Klossowski'nin belirli bir kelimesi neden "sebep" (*cause*) olarak çevirdiğini izah ediyor, gerekçelendiriyor. Okuyorum: "Sebep, kavgalı durum [sebep: dava, hukuki tartışma] kendisinde dışa-kat-lama [ex-pli-cation; *Aus-einander-setzung*: ile, vs.], bir tarafın diğerine karşı konum almasıdır.

Düşüncemizin bu sebebin içerisine girmesine izin verelim, onu bir şeye hazırlamasına –işte mevcut yayının içeriği böyle."[268]

Öyleyse bu kitabı (Almanca metni bilmeksizin) açacak ve ilk cümleden itibaren okuyacak olan bir kişi « "Niet sche" –düşünürün adı burada düşüncesinin *sebebini* adlandırıyor. » şeklinde okuduğunda günümüzde şunu diyebilir: "Ah, bu çok *in*." Ad düşüncenin sebebi olacaktır. Nietzsche'nin düşüncesi, Nietzsche'nin adının bir sonucu olacaktır. İşte yeni ve tekil olan bu. Özetle bu her şekilde Nietzsche'nin adı ve Nietzsche'nin adı ve düşüncesi arasındaki ilişkiler hakkında bir kitap olacaktır. Önceden uyarılmış ya da pek uyarılmamış bir kişi bile kazara ortadan ikiye ayrılmış bir adla karşılaştığını bilerek gösterenin, hatta tüm formlarının ve Slav kökenine (Polonyalı) bağlı olan tüm semantik öğelerin de parçalanışının bilmem hangi çözümlemesiyle, Nietzsche'nin kendi adı hakkında ya da düşüncesinde olumsuzlukla veya daha doğrusu olumsuzlayıcı kuvvetle ilgili söylediği şeylerle alel acele bağlantı kurulmasını umacaktır. Ve eğer bir sayıklamaya dek geri dönülecek olursa, bunu tam olarak 1887'de bir mektupta (Peter Gast'a Mektup, 15 Eyül 1887), ki Heidegger bu mektubu kitabın başında alıntılıyor, sadece onları düşünebildiğini söylediği iki kentin adlarıyla, *Venise* ve *Nice* ile bağlantıya sokacaklar ve şöyle diyeceklerdir. "İşte bu, Nice'i istiyor, nisi istiyor, Nietzsche'yi istiyor, güç istenci ve Nietzsche istenci." Elbette bu ancak Fransızcada işler ve sayıklama, en azından kentlerin adları olan Venise'in Venedik, Nice'in de Nizza olduğu hatırlanacak olduğunda sonlanır.[269]

Ancak biraz metni takip ettiğinde Fransız okur kendine şu soruyu soracaktır: Bu « "Niet sche" –düşünürün adı burada düşüncesinin *sebebini* adlandırıyor. » ne demek? Fransızca metnin içerisine hapsolmuş olarak kendisini bir sonraki paragraf tarafından aydınlatılmaya bırakır. Paragraf tam olarak şöyle der: "Sebebi sonuca karşıtlıkta, nedensellik gibi, düşüncenin hareket ettirici, maddi,

---

268. *A.g.e.*, s. 9; *Nietzsche 1*, s. 9; *GA* 6.1, s. xi. (Altını çizen Jacques Derrida.)
269. Fransızcada "veut nice" ile "Venise" aynı okunur (il-vö-nis). "Il veut Nietzsche" ise "il-vö-niç" biçiminde, yine diğer ikisiyle hemen hemen aynı okunuştadır. – (ç.n.)

ereksel ya da formel nedeni olarak anlamayın; onu *causa* (hukuk münazarası, hukuki anlaşmazlık, tarafların uzlaşmazlığı, adın taraflarıyla karıştırmamak üzere) olarak anlayın." Bu perspektif bugünün okuru için yine de baştan çıkarıcı ve baş döndürücü olabilir: Bir düşüncenin tartışılması olarak ad, Nietzsche'nin düşüncesinin tartışması ya da kozu olarak Nietzsche'nin adı, savaş olarak, düşüncesinin uzlaşmazlık durumu olarak Nietzsche'nin adı; sonuçta geriye çok daha az klasik olan ve yeni sorunsallar yardımıyla tartışılan, belki çok daha uyarıcı ve üretken olan bir şey kalır.[270]

Ancak Heidegger'in metninin devamı, çevirisinde bu yolu izleme eğiliminde olmadığından, 1975'in bu cesur, çok sıradan ya da yeterince sıradan olmayan okuru (bu daima aynı yere döner) meseleyi daha yakından görmeye ve metnin aslına, Klossowski'nin "düşünürün adı burada düşüncesinin *sebebini* adlandırıyor" dediği şeye bakmaya karar verir.

Ne görür öyleyse?

Başka bir şey. Başka şey, sebepten başka şey. Almancadan okur, yani: « "Nietzsche" – der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens. »

« "Niet sche" –düşünürün adı burada düşüncesinin *şeyini* adlandırıyor [kendisini başlık olarak alıyor]. »

Genelde Fransızcaya "sebep" olarak çevrilen kelime *Ursache*'dir. Ve bu yakınlıktan dolayı Klossowski *Sache*'yi "sebep" olarak çevirme hakkını kendinde bulmuş. Ancak *Sache* çoğunlukla "şey" demektir, duyulur ya da el altındaki şey (*Ding*) olarak değil; sorgulanmakta olan, üzerinde çalışılan, mesele olan, uzlaşmazlığa sebep olan şey anlamında. Bu manada *Sache* (mesele olan şey) için *causa*, neden (uzlaşmazlık durumu, tartışılan şey manasında), ya da "sebep" iyi bir çeviridir. Ve yalnızca mesele olan şeyi ortaya koymak yerine şey meselesini de ortaya koyduğundan (*die Frage nach dem Ding*), özellikle de sebep/sonuç ve uzlaşmazlık sebebinde olduğu gibi sebebin iki semantik belirlenimi arasındaki ilişkinin nasıl düzenlendiğini bilme üzerine olan soruda; ve sebep ile şey (*Ding* ya

270. Kenarda bir ekleme yer alıyor: "Şey".

da *Sache* olarak) arasındaki ilişkinin nasıl düzenlendiğinde. Her şekilde *Sache*'ın sebep biçimindeki tuhaf çevirisi, Heidegger "die Sache, der Streitfall", şey, uzlaşmazlık durumu kendinde "ist in sich selbst Aus-einander-setzung" sözlerini sıraladığında ileriye taşınır.

Yine de Heidegger "düşünürün adı burada düşüncesinin *şeyini* adlandırıyor" dediğinde, adın bir "düşünce" sonucunun sebebi olduğunu anlamadığı ve buradaki tamlayanının (düşüncesinin) *düşüncesi olarak* şey olduğu şüphe götürmez. Bu demektir ki bu kitabın başlığı olarak Nietzsche'nin adı (ve bundan sonra gelecek her şey bunu doğrulayacaktır) bir kişinin ya da imzalayanın özel adı değil, bir düşüncenin adıdır. Bu tek bir düşüncenin adıdır ve başlığı yani adı ancak bu sorgulanmakta olan şeyden itibaren –düşüncesinden– okumak ya da anlamak mümkün olacaktır. Heidegger için burada Nietzsche, düşüncesinden başka bir şey değildir. Ve eğer bu ilk cümlede tamlayanın (genitif) sözdizimi üzerinde durulacak olursa bu şaşırtıcı dolaşımı fark etmek gerekecektir: yani şey ya da sebep olarak düşüncesinin adı, hiç de Klossowski'nin onun duyulmasına izin verdiği şeyi, adın düşünceden önce, Nietzsche'nin düşüncesinden, sebebin sonuçtan önce oluşu gibi düşüncesinden önce oluşunu ifade etmez. Aynı şekilde ne de düşüncesinin şeyi –ad– düşünceden önce belirlenebilirdir. Aksine (özne tamlaması): Düşüncenin şeyi olarak ad, adı düşünmenin düşünceye ait olduğunu ifade eder; öyle ki ancak *onun* düşüncesinden itibaren düşünülecek, duyulacak, okunacak ya da bir araya getirilecektir. İyelik durumu ve dolayısıyla özel ad ancak bu düşünceyi düşünerek düşünülebilecektir. Onun düşüncesinin *onun*'u (*seines Denkens*) ancak imza ya da ad taşıyıcısı düşüncesinin düşüncesinden (ve öyleyse özel adın anlamı da) itibaren anlam yüklenecektir. Nietzsche'nin kim olduğu ve özel adının ne dediği –az ya da çok incelmiş bir biyografik kayıttan değil– ancak onun düşüncesinden itibaren bilinecektir.

Buradan itibaren bana öyle geliyor ki iki yol var. Biri bu özel ad sorunsalının, bu adın parçalanması, maskeler ya da simülakrlar içerisinde parçalanmasını görme tehlikesi altında veya dünyanın tüm geleceğini (tarihsel, politik, vs.), hatta ebedî dönüşü de kendine çekerek kendisini ancak düşünürün "yaşamının" ötesin-

de kurma tehlikesi altında yeni baştan araştırmasından meydana gelmektedir. Bu yol, tekil olarak biyo- ya da oto-biyografik meselesini zorlaştırır ama onu hiçbir biçimde, günümüzde "psikanalitik" başlığı altında toplanan meselelerden daha fazla bırakıp gitmez. *Ecce Homo*'nun bazı sayfalarını birlikte okuduğumuz sırada en azından işaret etmeye çalıştığım bu yoldu.[271]

Diğer yol, şeyin düşüncesinden, sonunda kendisi bir içerik olarak tanımlanmış olan düşünceden itibaren adın özselliğini belirlemek için geri gelecek ve demek oluyor ki tekil özel adı, biyografik olanı, psikolojik olanı âdeta özsel olmayan saptırmalar gibi düşürecektir. Şüphesiz ki, biyolojizmden, psikolojizmden, hatta psikanalitizmden sakınmakla, kendisini düşünce olarak sunan bir şeyi gizleyen indirgeyici ampirizmler elde etmeye çalışmaktayız. Bu öteki yolda Heidegger'in yapmakta olduğu tam olarak budur. Ancak soru, sorulardan biri, öyleyse metafiziğin belirli bir başkası olarak adlandırıldığı ve Nietzsche'yi sınırda, tamamlanmanın zirvesine yerleştirdiği anda felsefi ya da klasik metafizik bir tavra dönüp dönmediğidir. Bu klasik tavır sonuçta şeyi yaşamdan ya da özel addan ve şeyi düşünceden ayırmayı veya herhâlde ona ötekinden itibaren erişebilmeyi istememeyi içerir. *İlk sonuç* buradan gelmekte: Heidegger'in derslerinin başı pek sıradan bir biçimde Nietzsche'nin tümüyle sıradan bir biyografisini sorulardan, bu büyük filozofun kendi kuvvetlerinin sınırına dek kendisini ölçtüğü büyük sorulardan ayırır. Bu ilk dersin, kurumda hâlen kullanımda olan eski bir pedagojik modelle uyumlu olan formunda daha şimdiden bu ayrışmanın belirdiğini görürüz.[272] Heidegger, sınava hazırlanan öğrenciler için Nietzsche'nin yaşamı ve eseri üzerine bazı kısa öğelerle başlar. Sonra biyografyacılıkta asılı kalmaktan kötüsünü söyler ve onun karşısına düşünceyi, soru olarak ele alınacak olan büyük düşünceyi koyar. Bu derslerin ya da bu kitabın başlığı

---

271. Tape-yazılarda "yol" kelimesini takip eden kelimeler karalanmış ve satır arasına şu tümce eklenmiş: *Ecce Homo*'nun "bir okuması esnasında ifade edecek olduğum."

272. Burada tape-yazıda kapama amaçlı büyük bir köşeli ayraç ve kenarda şu bilgi yer alıyor: "burada bitir".

olan "Nietzsche"nin, Nietzsche'yle, insan ya da bu adın sonlu taşıyıcısıyla değil, düşüncenin onu kat etmiş ve kat edişinde belirlemiş olan büyük serüveniyle ilgili olduğunu hatırlatmanın bir başka yoludur (s. 16-17'yi okuyun).

> Öncelikle Nietzsche'nin yaşamı hakkında, projeleri ve hazırlık çalışmaları ve ölümünden sonra yayımlanmış olan baskısı hakkında bilgi sahibi olmanın hangi açıdan bu denli önemli olduğunu kısaca söylemek gerekecek. Nietzsche 1844 yılında protestan bir rahibin evinde doğdu. Leipzig'de klasik felsefe okuduğu esnada Schopenhauer'in başyapıtı olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'yı keşfetti. Leipzig'deki son dönemi sırasında (1868-1869), Kasım ayında Richard Wagner ile şahşen tanıştı. Nietzsche için yaşamı boyunca belirleyici olacak olan Yunanlıların dünyası dışında (her ne kadar aklı başında düşüncesinin son yıllarında belli bir ölçüde yerini Latin dünyasına –Roma dönemine– bırakacak da olsa) başlangıçta onun ruhunu harekete geçiren kuvvetler bunlardı, yani Schopenhauer ve Wagner. 1869 baharında Basel'de, henüz daha yirmi beş yaşına girmemişken, terfi dahi ettirilmeden filoloji profesörü yapılmıştı. Jacob Burckhardt ve teolog Overbeck ile burada tanışacaktır. Burckhardt ile Nietzsche arasında gerçek bir dostluk gelişip gelişmediği sorusu salt biyografik merakı çok aşan bir sorudur. Ancak burada bizi meşgul etmekte olan izahın içerisinde yer almıyor. Nietzsche ayrıca Bachofen ile de tanışıyordu ama bu meslektaşlar arasındaki sıradan, mesafeli bir ilişkinin ötesine hiçbir zaman geçmemiştir. On yılın sonunda Nietzsche profesörlükten istifa eder. Üstüne on yıl daha geçer ve Ocak 1889'da Nietzsche deliliğin içerisine gömülür. 25 Ağustos 1900'de ölür.
> Schopenhauer ve Wagner'den içsel manadaki özgürleşme Basel döneminden itibaren tamamlanmıştır. Ancak Nietzsche, bir düşünür için var olanın bütünlüğü içerisinde kendi temel konumunu ve bu olgudan hareketle kendi düşüncesinin belirleyici kökenini keşfetmenin ne demek olduğunu ancak 1880'den sonra, 1883'te kendi kendine kavrayacaktır.[273]

273. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 16-17; *Nietzsche 1*, s. 15-16; *GA* 6.1, s. 5-6.

Bu bölümün ardından, "Nietzsche'nin tam manasıyla ifade edilmiş felsefesi" dediği (*die eingentliche Philosophie Nietzsches*) şeyi değerlendirerek Heidegger bu felsefenin "ne nihai bir ele alışa ne de eser biçiminde bir yayına dönüşmediğini" belirtir.[274] Ayrıca o dönemde henüz tamamlanmamış olan eleştirel külliyatı eleştirerek, onun esasen tamlık ilkeleri (*Vollständigkeit*) dediği şeye bağlı –her şeyi yayımlamaya iten ve dediğine göre, bizim zamanımızın sapkınlığı, canavarlığı olan bu biyografyacılığı ve psikolojizmi de içeren XIX. yüzyılın işletme yapılarına bağlı sınırlarını belirtir. Yani bu editöryal işletmenin işleyiş biçimini eleştirir. Aktarıyorum: "Biyografik ve psikolojik açıklama stilinde ve [ki] bu stil "yaşamın" tüm "verilerini" titizce tespit etmektedir, çağdaşlarının düşünceleri de dâhil olacak biçimde bizim zamanlarımızın psiko-biyolojik açgözlülüğünün yarattığı (*der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit*) bir uru, dışa doğru büyüyen bir yumruyu (*Ausgeburt*) temsil eder."[275] Ve Heidegger devam eder:

> Bu görevde ne denli başarılı olursa "eserin", tam manasıyla eserin içerisine (*des eigentlichen "Werkes"*) (1881-1889) gerçek manada girilmesi için yardımcı olacaktır. Bununla birlikte bu türden bir soruşturmaya başvurmadan kendisini gerçekleştirebilecekken bu görev ve onun yerine getirilmesi, az önce işaret etmiş olduğumuz iki eğilimi çürütmektedir. Biz, kendi soruşturmamızda Nietzsche'yi Batı metafiziğinin sonu olarak kavramadığımız sürece, Varlık'ın hakikatinin sormakta olduğu bambaşka bir soruya henüz geçmemiş olduğumuz sürece bu özsel görevden [*dieses Eigentliche*'nin Klossowski tarafından çevirisi bu şeklide] hiçbir zaman kaçınmayacağız.[276]

Varlığın hakikatinin sorusunu sormak (anlaşılacağı üzere ontoloji-ötesi olarak), Nietzsche'nin yerini Batı metafiziğinin so-

---

274. *A.g.e.*, s. 18; *Nietzsche 1*, s. 17; *GA* 6.1, s. 6.
275. *A.g.e.*, s. 19; *Nietzsche 1*, s. 18; *GA* 6.1, s. 8 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).
276. *A.g.e.*, s. 19; *Nietzsche 1*, s. 18-19; *GA* 6.1, s. 8.

nu olarak belirlemek, işte sonrasında muhtemelen Nietzsche'nin adına ya da biyografisine ve özellikle de metinsel külliyatına erişebilmek adına gerekli olan önkoşul. "Nietzsche kimdi"yi bilebilmek adına...

Bunu sorgulamadan evvel bu şemanın bizatihi ilkesinden sakınabilmek için –en azından bunu yapacağım– zorunluluğu konusunda, genel olarak ve bu şemanın meydana getirildiği tarihsel-politik durum içerisinde haklı çıkarabileceği her şey konusunda dikkatli olmak gerekir. Öncelikle genel bir haklı çıkarma yapalım: Çoğunlukla uygulandığı ya da o dönem özellikle uygulanmakta olduğu stilde psikolojist ve biyografyacı hevesin bir düşüncenin sistematik içeriği, zorunluluğu ya da içsel belirliliği etrafında döndüğü doğrudur. Bu klasik şema üzerinde durmuyorum. Ardından tarihsel-politik haklı çıkarma: Heidegger, *Nietzsche* kitabını yazmakta ve ders vermekte olduğu dönemde Nazizmle arasında mesafe koymaya başlamıştı, en azından rektörlük görevinden istifa etmişti, ancak rejimin tersi istikamette ilerlemekte olan dersinde Nazizmin Nietzsche'den üretmekte olduğu kullanıma ne doğrudan ne de açıkça karşı çıkmayarak, hiçbir şey söylemeyerek (şüphesiz epeyce ikircikli ihtiyat ve sessizlikle). Yine de Heidegger, rejimin arka çıkmakta olduğu edisyonu açıkça eleştirmekteydi. Bu başta Heidegger'in dâhil edildiği edisyondu ancak daha sonra Nietzsche'nin kızkardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche'nin de içerisinde yer aldığı bir çarpıtma işleminin yapılmakta olduğunu görerek bu işten çekilmişti. Bu çarpıtmanın Nazi ve Yahudi-karşıtı yönelimleri bildiğiniz üzere çok ünlüdür. Burasını o dönemde mi ifade etti yoksa sonradan mı ekledi bilinmez ama bu edisyona ve biografyacılığa mesafe alarak şunu yazmaktadır:

> Nietzsche'nin yaşamını ve kızkardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche ile olan ilişkisini anlamak bakımından *Friedrich Nietzsche'nin Yaşamı*, 1895-1904, hâlen önemini korumakta. Ancak her türden biyografik eser gibi bu esere de büyük bir ihtiyatla yaklaşmak gereklidir. Nietzsche üzerine çok başka türlerdeki diğer yorumları belirmeyi ve hatta tartışma-

> yı reddedeceğiz. Zira bunların hiçbirisi derslerimizin amacına hizmet etmeyecektir.[277]

Ayrıca Heidegger'in buradaki ve başka yerlerdeki değişmez hedef tahtasının "yaşam felsefesi" adını verdiği, Nietzsche'yi de "yaşam filozofu" olarak okuyan bu felsefe olduğunu görmek gerekir. Ve anlaşılacağı üzere, kuşatıcı Nazizm en iyi buradan hedef alınmaktadır. Ayrıca ve aynı anda Heidegger, Nietzsche'den "Alman felsefe kürsülerinin en üstündekiler" tarafından reddedilmiş, kesinlikten uzak, bir "şair-filozof" yaratmış olan klasik üniversite geleneğini de (Nazi-öncesi de diyebiliriz) hedefe alır.[278] Heidegger hem Nietzsche'de bir yaşam filozofu bulan ve soyutlamalarla son bulacak olan bu geneleği hem de onun tersyüz edilişini (Nazi) reddeder. Her iki durumda da bir "yaşam felsefesi" vardır; birinin reddettiği, diğerininse övdüğü. Heidegger için yaşam felsefesi, *Varlık ve Zaman*'dan beri daima yadsımış olduğu budalaca bir şeydir.

Psiko-biyografyacılığın bu eleştirisini anlayabilmek için önce tanımak gereklidir. Bunun ardından Heidegger'in yapacak olduğu "Nietzsche'nin sözde biyolojizmi" eleştirisi, Nietzsche'yi biyolojist yorumlamadan ya da biyolojizm suçlamasından sıyırma çabası gelecektir. Biyografyacılığın bu eleştirisini Nietzsche'nin adı üzerine işlediği sırada, "Nietzsche neye denir?" sorusuna bir yanıt olarak gördük. İşte şimdi bir kez daha, bu kez "Nietzsche kimdir?" sorusuna yanıt verirken karşımıza çıkıyor. Tamı tamına üçüncü bölümün açılışında (henüz ilk kelimelerde) beliriyor. ["Bilgi Olarak Güç İstenci" bölümünün ilk alt-bölümünde: "Metafiziğin Tamamlanmasının Düşünürü olarak Nietzsche (*Vollendung der Metaphysik*)", s. 473, çeviride s. 369.] Okuyorum:

> Nietzsche kim-*dir* ve her şeyden önce: *kim olacaktır*? Bunu kazımış olduğu [*geprägt*; kazımış, çekiçle kazımış, baskısını yapmış olduğu] kelime düzenlemesindeki (*Wortgefüge*) düşüncesini düşünmeye başlayabildiğimizde bileceğiz: *der Wille*

277. *A.g.e.*
278. *A.g.e.*, s. 15; *Nietzsche 1*, s. 13-14; *GA* 6.1, s. 3.

> *zur Macht*. Nietzsche, "Güç İstenci"ne doğru giden düşünce yolunu kat etmiş olan bu düşünürdür (*der den Gedanken* – Gang *zum "Willen zur Macht" gegangen ist*). Nietzsche'nin kim olduğunu ne yaşamı üzerine (*Lebensgeschichte*) tarihsel bir anlatıdan (*historischen Bericht*) ne de yazılarının içeriğine dair bir temsilden (*Darstellung*) öğrenebiliriz. Nietzsche'nin kim olduğunu –bundan yalnızca kişiliğini ve tarihsel figürünü, psikolojik nesnesini ve üretimlerini anladığımız sürece artık ne bilmeyi istiyoruz ne de bilmek zorundayız.
> Ancak bu ne demek oluyor... [...].[279]

Burada Heidegger kendisine bir itiraz getirecek ve sonra savuşturacaktır. Oraya gelmeden önce, işleri basite indirgememek, özellikle de bu Heideggerci yaklaşım üzerine soracağım soruyu basitleştiriyor ya da kolaylaştırıyor gibi görünmemek için bir saptama yapmak istiyorum.

Şöyle ki: Heidegger'in bundan sonra, Nietzsche'nin adını ya da "Nietzsche kimdir"i Batı metafiziğinin birliğine, hatta bu metafiziğin tamamlanışının zirvesindeki bir sınır-durumun tekliğine indirgemek adına çabası ne olursa olsun, bu yaklaşımın nihayetinde klasik olan karakteri ne olursa olsun şunu bilmek gerekir: O dönemde bir düşünür için "X kimdir?" sorusunu sormak pek rastlanmayan bir durumdu. Bugün de öyledir. Oysa "X kimdir?" ile bayağı şekildeki biyografik soru, eserin arkasındaki insan sorusu anlaşıldığı sürece bu nadir bir soru değildi, bugün de değildir. Ve bir de bu soru şu tipten betimlemelere yol açtığında: Hegel'in ya da Descartes'ın yaşamı bir tür doksografi sayesinde itinayla ayrılmış ya da birbirine geçirilmiştir. "Nietzsche kimdir?" sorusunu öyleyse farklı bir manada kendimize sormamız gerekir; büyük düşünürlerin biyografileri türü içerisine düşmeden ya da Nietzcsche'nin adında ne olduğunu kendimize sorarak, o büyük düşünceyi ele almakla salt olarak ve sadece özel adı, Nietzsche adını silmeyecek olan bir kitabın başlığı yaparak

---

279. *A.g.e.*, s. 369; *Nietzsche 1*, s. 473; *GA* 6.1, s. 425 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiş ve "yol"un altı çizilmiş).

bu soruyu sormalıyız. İşte o kadar da sıradan olmayan ve bugün de henüz sıradan olmayan budur. İşte, her ne kadar Heidegger'in bu soruya yanıt verme biçimi bana günümüzde –bunun üzerinde ısrar ediyorum: günümüzde– *başka* bazı soruları da çağırmak zorundaymış gibi geliyorsa da, altı çizilmesi gereken sanırım budur.

Heidegger'in, psiko-biyografiyi bir defa başından savdıktan sonra kendisine yöneltilmiş gibi görünen itiraz şöyledir: "ama nasıl olur, Nietzsche'nin "son istenci" olarak bize onunla ilgilenmeyi buyuran *Ecce Homo*, basılmaya yazgılı eserlerin sonuncusu", vs. "Burada değil midir öyleyse [der Heidegger, naif bir konuşmacının itirazını taklit ederek] kendinin sayıklayan savunması ya da hudutsuz narsizm?" "Eli kulağında olan deliliğin belirtileri", onlar da burada değil mi? Buna Heidegger şöyle yanıt verir: "*Ecce Homo* bir otobiyografi değil çünkü burada Bay Nietzsche'nin kişisi değil "Batı'nın nihai bir momenti olarak modern zamanların tarihi söz konusu".[280] İşte burada düğümlenir: *Ecce Homo*'nun ne sıradan manasında bir otobiyografi, ne de Bay Nietzsche'nin tarihi olduğu konusunda Heidegger'e kolayca hak verebiliriz. Ancak Heidegger otobiyografi kavramını dönüştürmek yerine onu dokunulmaz olarak bırakıp karşısına yalnızca Nietzsche'nin ancak "taşıyıcısı (*Träger*)"[281] olduğu Batı'nın yazgısını koyduğunda, kendi kendine sonuçta oldukta geleneksel olan bir karşıtlık tuzağına, ampirik biyografiyle (psiko-biyolojik, tarihsel, vs.) ampirik bireyi ya da bireyleri taşıran tarihsel bir karar ölçeğindeki temel bir düşünce arasındaki karşıtlık tuzağına düşüp düşmediği sormamız gerekir. Heidegger'in bu söyleminin ve onun bu tarzda yaptığı şeylerin temsilinin ne işe yaradığı sorulabilir.

Örneğin, bir taraftan bu şemanın Nietzsche'yi kendi, şüpheli kalmış tekil ölümünden kurtardığını düşünür. Bu şema, onun düşüncesinin Heidegger'in "istencinin en içten olanı (*seinen inersten*

280. *A.g.e.; GA* 6.1, s. 425-426 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
281. *A.g.e., Nietzsche 1*, s. 474; *GA* 6.1, s. 426; Pierre Klossowski "yandaş" olarak çeviriyor.

Willen)" dediği şeylerin karşısına dönmüş olan kullanımlarını hazırlamıştır.[282] Burada bu en içten olan istence ulaşmak söz konusudur; onu ayırmak, yani şüpheli olanın, Nietzsche'nin ampirik figürünün ikizliği ve dolayımsız gelecek nesillerin (Dolayımsızda ısrar ediyorum zira Heidegger daha uzakta olan, üzerinde çalışılması gereken geleceğin bu içten istenci yeniden ayağa kaldıracağını düşünür.) karşısına koymak adına. Bunu dedikten sonra ve böylelikle şüpheli olanı kurtarmaya çalışarak Nietzsche düşüncesine dair tüm o özsel ve biricik yorumlamasını şu kanıtlamaya yönlendirir: Bu düşünce metafiziğin tamamlanmasını taşırmadı; bu hâlen büyük bir metafizik ve eğer taşmaya başladıysa da bu sınırın en sivri zirvesinde kalabilmek adına çok az bir taşmadır. Yani tam şüpheli (iki açıklıklı), tam "Zweideutigkeit". Heidegger'in bağı sürekli bir çift değerliliktedir (*ambivalence*): Onu kurtardığı anda kaybeder. Düşüncesinin "biricik" olduğunu söylediği anda metafiziğin en kuvvetli şemasını tekrar ettiğini göstermek adına her şeyi yapar. Nietzsche'yi belirli bir saptırmadan (*détournement*; örneğin onun Nazi ortamına sokulduğu sırada olduğu gibi) çekip alırken, alırmış gibi yaparken bunu böylesi bir saptırmayı destekleyebilecek olan kategorilerle, örneğin "temel düşünürler"[283] ile temel olmayan düşünürler, otantik ile otantik olmayan karşıtlığıyla yapar. Temel düşünürün "oyla seçilmiş", seçilmiş, işaretlenmiş, hatta imzalanmış olarak diyeceğim (*gezeichnet*) tanımı; ne tarafından? Bir kişi tarafından değil, varlığın hakikatinin tarihi tarafından. Bunun için yeterince "oyla seçilmiş" ama yine de aynı yazgı tarafından metafiziğin tamamlanmasıyla göreviyle (bir daha söylemeyeceğim) mahkûm edilmiş kişi, < o > sonuçta bir karara ulaşamamış olan tek kişidir; var olanın üstünlüğüyle varlığın hükümranlığı arasında olan, menzilini değerlendirmeye muktedir olamadan, zapt edemeden yalnızca hazırlayabilmiş olduğu karar.

Şimdi okuyacağım iki ya da üç sayfada başka şeylerle birlikte bu özsellik ve teklik oyununa ve Nietzsche'nin düşüncesinin tekli-

---

282. *A.g.e.*, s. 370; *Nietzsche 1*, s. 474; *GA* 6.1, s. 426 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiş).

283. *A.g.e.*; *Nietzsche 1*, s. 475; *GA* 6.1, s. 427.

ğini ve özselliğini kabul eder gibi yaptığı sırada Heidegger'in tavrının çift değerliliğine dikkat edeceğiz. Ondan itibaren Nietzsche *olacak* olan kişiye varabileceğimiz düşüncedir bu. Çeviride s. 369 ve devamını, Almancasında s. 475 ve devamını okuyorum. (*Nietzsche I*, s. 369-372'yi okuyun.)

> Nietzsche temel düşünürler arasındadır. "Düşünür" derken insanlar arasındaki şu seçilmiş olanları, *emsalsiz* bir düşünceden başkasını düşünmemeye –ve bu daima *var olanın varlığı* "üzerine"dir– yazgılı olanları kastediyoruz.[284] Bu düşüncenin egemenliğini ilan etmek için ne bir övgüye ne de etkilenmeye ihtiyacı vardır. Yazarlar ve araştırmacılar ise buna karşılık birçok düşünceye ve hatta büyük sayıda düşünceye "sahiptir", yani özellikle takdir edilmiş "gerçekliğin" içerisine kendisini çevirmesi şüpheli olan ve ayrıca ancak çevrilebilirliklerine göre değerlenen fikirlere. Oysa bir düşünürün her seferinde emsalsiz olan düşüncesi tüm var olanın etrafında en fark edilemez, en görünmez biçimde, en sessiz sessizliğin içerisinde dönmekte olduğu şeydir. Düşünürler hiçbir zaman imgeyle algılanamayacak olanın, kendisini hiçbir zaman tarihsel olarak anlatmayacak olanın, teknik olarak hiçbir zaman hesaplanamayacak olanın, güce sahip olmaksızın hüküm sürenin kurucularıdır. Düşünürler daima taraf tutan, yanlı, mesela düşüncenin tarihinin kökensel zamanlarından beri kendilerine tahsis edilmiş olan tek bir kelimeden itibaren tek bir tarafa doğru kayanlardır. Batı'nın en kadim düşünürlerinden birinden, "yedi bilge"den biri sayılan Korintli Periander'den yayılmıştır bu kelime. Şöyle demektedir: Μελέτα τὸ πᾶν: – "Bütünlüğü içerisindeki var olanı umursa."
>
> Öte yandan, düşünürler içerisinde yalnızca emsalsiz düşüncesi, onu hazırlama ya da tamamlamak biçiminde üstün bir karara (*décision*) doğru gidenler temeldir. Aldatıcı ve neredeyse tedavülden kalkmış olan "karar" kelimesi, her şeyin

284. Bu noktada çevirmen Pierre Klossowski, Heidegger'in metnindeki bir cümleyi atlamış: "*Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken*"; "Her düşünür yalnızca *tek* bir düşünceyi düşünür."

kararının uzun zaman önce verilmiş olduğu ya da çoktan verilmiş gibi alındığı günümüzde sıkça kullanılmaktadır. Karar kelimesinin şaşılacak derecedeki suistimali bizim bu sözcüğe en yürekten ayrım ve demek ki bir aşırı ayırt etme manasına gelen içeriği yüklememize gene de engel olamayacaktır. Oysa bu ayırt etmenin kendisi, bir yanda insanları ve tanrıları, evreni ve yeryüzünü kuşatan kendi bütünlüğü içerisindeki var olan ile, diğer yanda hükmü önce her bir var olana *bizatihi var olan* olmayı yükleyen ya da reddeden, şu ya da bu var olanın olmaya muktedir olacağı Varlık arasındadır.

Düşebilecek olan ve her durumda zemine dönüşen en üstün karar, tüm tarihin nedeni, var olanın ağır basması ile Varlık'ın hükümranlığı arasında meydana gelendir. Var olanı bütünlüğü içerisinde düşünmenin biçimi ne olursa olsun, onu tam olarak düşünebildiğimiz birkaç anda düşüncenin bu kararın tehlikeleri dairesi içerisinde bulunduğu ortadadır. Bu hiçbir zaman bir insan nedeniyle meydana gelmiş ve kendini tamamlıyor değildir. Onun asıl düşme ve anlaşmazlığı (*différend*; Varlık ile var olanın ayrımına içkin) kesip atma şekli çok daha önce insan üzerine karar verir ve bunu başka bir biçimde, Tanrı hakkında yapar.

Nietzsche temel bir düşünürdür zira o, kararı hiç de bertaraf etmeyen karar verici manada düşünerek gider. Ancak bunu, buradan onun menzilini değerlendirmeden ve üzerinde egemenliğini kuramadan onun gelişini hazırlayarak yapar.

Oysa çarpıcı biçimde düşünürü imleyen diğer iz şöyledir: O bilmesinin (*savoir*) gereği olarak hangi ölçüde temel olanı bile*me*yeceğini bilir. Bununla birlikte bilmeme (*non-savoir*) olarak bilmemenin bu bilmesini, hiçbir şekilde bilimlerde, örneğin bilginin (*connaissance*) sınırı ve bilginin yetersizliği olarak kabul edilen şeyle bir tutmamak gerekir. Böylece insanın anlama yetisinin sonlu olduğu düşünürüz. Bilmeme (*non-connaître*) ile birlikte hâlen bilinecek olan şey olağan bilmeyi durdurur. Bilinmeye elverişli olmayanın bilinmesi (*savoir*) olgusundan itibaren düşünürün özgüllüğü başlar. Bilim araştırmacısı sadece pragmatik yanıtlara ulaşmak adına kendisini sorgular. Düşünürse bir *Fragwürdigkeit*'ı [*sormaya*

değer olan şeyin karakteri][285] temellendirmek adına kendisini sorgular. Bu bütünlüğü içerisindeki var olanın bir *sorunsalı* olabilir. Bilimsel araştırmacı hiçbir zaman çoktan kararı verilmiş olanın sahası dışındaki bir yerde hareket etmez. Şöyle ki burada benzer şeylerin kendilerini bunca soruşturma nesnesi yerine koyabileceği bir doğa, bir tarih, bir sanat vardır. Düşünür için böyle bir şey yoktur; o yalnızca olacak olana gelindiğinde, var olanın olacak olduğu *şeye* gelindiğinde kendisini kararın içerisinde konumlandırır.

Nietzsche kendisini, kendisinden önceki tüm Batılı düşünürler gibi bir karar içerisinde konumlandırır. Onlarla birlikte var olanın Varlık karşısındaki üstünlüğünü olumlar, böylesi bir olumlamanın içerisinde ne yattığını bilmeden. Ama aynı zamanda Nietzsche, var olanın bu üstünlüğünü olumlamayı koşulsuz bir biçimde, mutlak ve kesin bir biçimde tamamlamış olan ve buradan kararın en keskin ucunun doruğunda dikilmeye (*die härteste Schärfe der Entscheidung*) dek gelmiş olan Batılı düşünürdür.[286] Bu durum, Nietzsche emsalsiz Güç İstenci düşüncesi içerisinde Modern Çağın bitişini öngördüğünde görünür hâle gelir.[287]

Takip eden ve Nietzsche'yi, düşünülmesi gerekli olanı düşünmüş olanı, saltanatı Nietzsche adı silinecek olsa da devam edecek olanı "Batı'nın *son metafizikçisi*" yapan gelişme:[288] bu gelişme açık bir biçimde "otantik" (*echt*) bir sorgulamayı "otantik olmayan" (*unecht*) bir sorgulamanın karşısına koyar.[289]

Heidegger'in, Nietzsche'nin biyolojik yorumuna, Nietzsche'nin "sözde biyolojizmine" ulaşmak adına, Nietzsche'nin *biographein*'i üzerine bu yorumlama şemasını yerli yerine oturtmak ge-

---

285. Köşeli ayraç içerisindeki bu saptama çevirmene ait.
286. Tape-yazıya eklenmiş alıntı fotokopisinde "en keskin doruk" kelimelerinden kenardaki bir eklemeye doğru bir ok çıkmakta: "keskin dağ sırtı".
287. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 370-372; *Nietzsche 1*, s. 475-477; *GA* 6.1, s. 427-429. Tape-yazının içerisine yerleştirilmiş alıntının fotokopisinde parantez içerisindeki Almanca kelimeler kenara not edilmiş.
288. *A.g.e.*, s. 374; *Nietzsche 1*, s. 480; *GA* 6.1, s. 431.
289. *A.g.e.*, s. 374-375; *Nietzsche 1*, s. 479-481; *GA* 6.1, s. 432.

rekir. Burada da olabilecek en muğlak biçimde bir yaşamın ve bir eserin muğlaklığını düşüncenin tekliğinden kurtarmak söz konusu olacaktır. Biyografik olanın ve özel adın sınırlandırılması biçiminde görmekte olduğumuz şey, yorumlamanın, içerisinde biyolojik olanın yorumlamasının kendini azletmekte olduğu genel uzamını belirler. Söylemeyi unuttum (ki şimdi belirtmenin zamanıdır), önsözün, "Niet sche"'in ilk kelimelerinin öncesinde, kitabın başının dahi öncesinde, bu kez unutmayacak olduğum bir ek-yazı (*exergue*) bulunuyor. Heidegger tarafından *Şen Bilim*'den ödünç alınmış bu ek-yazı "yaşam" kelimesiyle başlar. Bu "yaşam" kelimesi böylelikle biyo-grafi ile biyo-loji arasında bir karar verilmeden önce kendisini kitabın başlığı olarak, kitabın ilk kelimesi olarak bulur. *Şen Bilim*'deki metin şöyle der: "Yaşam (*Das Leben...*) büyük özgürleştiricinin [*der grosse Befreier:* büyük kurtarıcı, yani düşünce] üzerime, yaşamın içerisinde bilginin bir deneyimlemesini görmemize izin veren [kelimesi kelimesine şöyle: yaşamın bilenin (*des Erkennenden*) deneyimlemesi olabileceği (*dürfe*) düşünce] düşünceyi koyduğu günden itibaren daha gizemli (*geheimnisvoller*)."[290]

Bu ek-yazıdaki en ilgi çekici şeylerden biri Heidegger'in paragrafın tamamını nakletmemiş oluşudur. Onu tam nakletmiyor olmasının ve daha bitmeden kesmesinin yanında ortasına üç nokta koyarak da birkaç kelimeyi atlamakta olduğunu belirtir. Oysa atlamakta olduğu ve bizim tekrar yerine koyacağımız kelimeler arasında, tabii referans olarak aldığım Almanca metin hatalı değilse, Klossowski'nin çevirisinde tuhaf bir biçimde başka bir kelimeyle değiştirdiği bir tanesi de vardır. (Bu kelime kendisi de oldukça şüphe uyandırmakta olan fakat belki böylesi bir kelime değişimine gerek duymayan *Schlechta*'dır.) İşte *Şen Bilim*'in 324. fragmanı olan o bölüm; "In media vita" başlığını taşıyor ve şu şekilde başlıyor:

> Hayır! (*Nein!*) Yaşam benim umutlarımı kırmadı [ya da hayal kırıklığına uğratmadı: *enttäuscht*]. Her geçen yıl bana daha doğru [*wahrer*'i Klossowski ilginç bir biçimde, metinde buna izin veren hiçbir şey olmamasına karşın "daha zengin"

290. *A.g.e.*, s. 7; *Nietzsche 1*, s. 7; *GA* 6.1, s. x.

olarak çeviriyor. Oysa bu "daha doğru" ifadesi Heidegger'in üç nokta ile düşüreceği kelimelerden biridir. Aynı biçimde, yalnızca üçüncü sıfatı (*geheimnissvoller*: gizemli) elde tutmak için *begehrenswerther* sıfatını da düşürür (arzu edilebilir, arzu edilmeye layık). Öyleyse baştan alıyorum:] Her geçen yıl bana daha doğru [Klossowski daha zengin demekte], daha çekici, ve < daha gizemli > geldi. –Büyük özgürleştiricinin bana geldiği günden beri: Yaşamın, bir ödev, bir bela, bir hile olmadığı, bilgi ardında koşan biri için bir deney olabileceği– Bilginin ta kendisi olduğu düşüncesi. [bilginin deneyimlenmesi; esasında bilenin: des *Erkennenden*. Heidegger'in ek-yazısı burada sona eriyor.] Başkaları için yaşam başka şeyler olabilir, örneğin üzerinde dinlenilecek bir yatak, böyle bir yatağa giden, ya da ondan sapan bir yol ya da bir aylaklık biçimi. Benim için o, tehlikeler, zaferler dünyasıdır. Bu dünyada kahramanca duygular da dans edip oynayacak bir yer bulurlar. "Bilgi aracı olarak yaşam". [altı çizili ve tırnak içerisinde: "Das Leben ein mittel der Erkenntniss"; atasözü değerinde bir söz.] Yüreğinde böyle bir ilke olan kişi yalnızca yiğitçe yaşamakla kalmaz, *sevinçle yaşar, neşeyle güler de*. Önce savaş ile yengi konusunda epeyce şey bilmeden gülmeyi, iyi yaşamayı bilen var mı?[291]

Bilginin deneyimlenmesi olarak, bilginin aracı olarak yaşam; işte ne denli muğlak kalsalar ve esasında yorumlanmaları ne denli zor olsa da, temelde ne denli gizemli de olsalar... Bunlar tıpkı yaşamdan iki şeyin arasındaki orta yer sözündeki ya da bilginin deneyimlenmesinin içerisine yerleşmiş olduğu temel bir ortama göre ve amacıyla olduğu gibi bir ortam üreten önermelerdir: Tıpkı *In media vita!* başlığında olduğu gibi... Zira bilgi de, yaşama bağlı olmaktansa, kendisini erek olarak yaşamın ötesine taşımaktansa, yaşamı ereğinden itibaren tanımlamaktansa yaşamın içerisinde bulunabilir vs.[292] Yaşam/bilgi ilişkisi bu metinde bir gi-

---

291. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, s. 204-205; *Die fröhliche Wissenschaft*, *KSA* 3, s. 552-553 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiş). (Türkçesinde Nietzsche, *Şen Bilim*, Bursa: Asa, 2003, s. 192.)

292. Bu üç bağlı cümle tape-yazılarda eksik bırakılmış.

zemden başka bir biçimde hakikaten tanımlanmış değildir. Ancak Heidegger'in onu neden ek-yazı olarak yerleştirdiğini görebiliyoruz. Öncelikle Nietzsche'nin biyolojist bir okumasının dar kafalılığını zorlaştırır gibidir. Onu < kah > biyolojik bilimin modeline dair bir uyarı anlamında, kah bütün hâlindeki var olanın veya mükemmelen *yaşam* olan var olanın nihai ereği ya da belirlenimi olarak yaşamın ya da canlının coşkunluğu anlamında anlarız. Bu ek-yazının seçimi yaşam sorusunun ve "sözde biyolojizmin" Heidegger'in bu *Nietzsche*'sinin hareketli merkezinde olduğunu onaylamamız için yeterlidir.

Bu ek-yazıda ikinci bir şeye dikkat çekmek istiyorum. Ek-yazının ilk kelimesinin "das Leben"in olduğunu söylemiştim. Bu doğru, Nietzsche alıntısının ilk kelimesi budur. Ancak bu alıntının kendisinin de öncesinde Heidegger'in ek-yazıyı sunan bir küçük cümlesi var. Ve şöyle diyor: "*Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt* Nietzsche [italikler Fransızca çeviride atlanmış olan kelimeler] *selbst* [...]". Bu cümleyi şu şekilde çevirmek mümkün: "Düşüncesinin belirleyici deneyimini, Nietzsche kendisi adlandırıyor."[293] Öyleyse şimdi yorumlayabiliriz: Düşüncesini belirleyen şeyi, onun düşünce deneyimini adlandıran kişi, Nietzsche'nin kendisidir (Heidegger tam olarak adlandıran diyor). Ve eğer Heidegger'in biraz sonra göstermek istediği gibi düşünürün adı burada düşüncesinin şeyine (neliğine) ad veriyorsa, ek-yazının tamamı (Heidegger'in düşüncesi artı Nietzsche'nin alıntısı) şu manaya gelecektir: Nietzsche kendine ad veriyor, o kendisinden itibaren ad verilebilecek olanı adlandırıyor. Ve "Nietzsche'nin adı onun düşüncesidir" demekle aslında o kendisini adlandırırken Nietzsche'yi, kendi öz-adlandırmasında ya da öz-erkliğinde olduğu gibi adlandırmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Kendi okumasını Nietzsche kanunlarına, kendi dairesel özerkliğine tabi kılıyoruz. Onun kendisinin okunuşunu ve adlandırılışını işitmiş olduğu biçime sadığız. Onu kendisini çağırdığı gibi çağırıyoruz; kendisinin çağrılışını duyduğu gibi. Ve o kendisini düşünmek olarak çağırandan (adlandırandan) itibaren, kendi düşüncesinden itiba-

293. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 7; *Nietzsche 1*, s. 7, *GA* 6.1, s. x.

ren kendisini çağırıyor (adlandırıyor). Heidegger'in cümlesindeki Almanca sözdiziminin hangi noktaya kadar buna dayanabileceğini kendime soruyorum. "Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt Nietzsche selbst": Düşüncesinin belirleyici deneyimi *Nietzsche*'nin kendisini adlandırır; burada italik adın ikili yerinin, adın ikili oyununun altını çiziyor.

Nietzsche kendisini nasıl adlandırıyor? İşte her hâlükârda bu *bios* meselesinin bahsi, her türlü biyografik ya da biyolojik belirlenimden önce bununla ilgilidir.

Bu soruya Heidegger bir yanıt getiriyor gibi görünüyor, *bir*, yalnızca bir yanıt. Buradaki *bir* üzerinde, teklik üzerinde ısrar ediyorum. Temel bir düşünürün (bu mefhum elbette ki son derece sorunludur) fakir olduğu ve yalnızca tek bir şeyi düşündüğü için zengin olduğunu ve savunmakla Heidegger, demek ki, okumanın şimdi geldiği noktada *Nietzsche'nin temelde yalnızca bir adı vardır*'ı ima etmelidir. Yani düşüncesinin belirleyici deneyimine yalnızca bir ad verdiğini, yani yalnızca bir adı olduğunu ve kendisini *yalnızca bir kez* adlandırdığını ima etmelidir.[294] Adı yalnızca bir kez ortaya çıkmaktadır ve öyleyse sadece bir adı vardır. Bu olayın yeri, iki taraftan da bakılabilecek olan uzun ince bir sınır da olsa bir kez ortaya çıkar. Ve bu biricik düşüncenin bu "yalnızca bir kez"i son kertede kendisini tamamlayan ve toparlayan, bu adda benzeşen Batı metafiziğinin birliğinin adıdır.

Ancak tek bir ad taşındığını kim söyledi? Ve dolayısıyla ya da öncelikle burada bir Batı metafiziği olduğunu kim söyledi? Ve eğer adın tekliğinin bu önvarsayımı (ve demek ki burada Batı metafiziğinin benzeştirilmiş ya da bir araya getirici bir birliği söz konusudur)[295] tek ad arzusunun bir sonucuysa ne yapacağız?[296] Ve eğer Nietzsche'nin (birçok ad altında, zira sonuçta Kierkegaard ile birlikte o, tüm Batılı düşünürler arasında kendi adlarını, kimlikleri-

---

294. Burada kenarda bir ekleme kelime mevcut: *"Ereignis"*.

295. Burada Jacques Derrida, Batı metafiziğinin dişi olan artikelini italik olarak yazmakta: *la* métaphysique occidentale. – (ç.n.)

296. Tape-yazılarda, kenarda tekrar eden bir ekleme imi ve birkaç ek kelime var: "kendimi < okunamayan kelime > biricik)".

ni, imzalarını, ada dair imlerini çoğaltabilmiş tek kişidir), ya eğer Nietzsche'nin adlandırdığı, yalnızca bir kereliğine kendini adlandırdığı şey tüm bu şemayı ve arzuyu rahatsız eden bu adlar şenliği, bu adlar çokluğu idiyse? Fark etmiş olduğunuz üzere az önce okumuş olduğum uzun pasajda Heidegger, Nietzsche'yi simasının muğlaklığından ne pahasına olursa olsun kurtarmak istiyordu. Ve eğer bu kurtarma, adına yeniden sorgulamaya alınması gereken şeyi, nietzsche'lerin adlarına (çoğul olarak) meydana getiren (kendisi de son derece çift yüzlü olan) bir kurtarmaysa?

Belki de Heidegger'i, Heidegger'in Nietzsche okumasını okurken bu yorumlamanın içeriğinden şu önvarsayıma oranla (kendisi de belki metafizik gibi bir şeye, dolayısıyla tuhaf bir çembere ait olan) daha az şüphe etmek söz konusu olacaktır.[297] Bu önvarsayıma göre biricik bir metni birleştiren ve sonunda biricik bir adda varlığı, düşüncenin deneyimini ve oradan itibaren de bir imzacının kendine özgü soyadını adlandıran bir düşünce etrafında biraraya getirilmiş olan *bir* tek yorumlama olmalıdır. İşte belki de sorgulanmakta olan (*en cause*) şey *ad*ın değeri üzerinden biri diğerini destekleyen bu birlik-tekliktir; *Streitfall*, bu kez diyelim *Nietzsche'ler ve Martin Heidegger* arasında ya da Aristoteles'ten beri, en azından Bergson'a dek bir biçimden diğerine düşünmenin ve dile getirmenin bir olanı, bir olan şeyi düşünmek ve dile getirmek olduğunu tekrarlamış olan sözde Batı metafiziği arasındaki savaş ya da *Auseinandersetzung*. Ve buna göre bir olmayan bir şeyi (bir sebebi) düşünmek-söylemek de düşünmemek-söylememektir.

Öyleyse söylemek-düşünmenin özünde, temel (özgün) düşünür için biri-biriciği düşünmek-söylemek olmasını isteyen bu[298]

---

297. Burada da Jacques Derrida, çevrilemez bir biçimde "*la* métaphysique" ifadesindeki dişi artikeli italik olarak yazıyor. – (ç.n.)

298. Derrida *logique* (mantık) kelimesinin dişi olan artikelini erkek olarak değiştiriyor ve burada ve tape-yazıların devamında "cette logique" yerine "ce logique" olarak yazıyor zira insana ait olan *logos* Derrida için eril bir kavramdır. Metafizik ve Doğa kavramları, yani *meta ta physika* ve *physis* ise (ayrıca Doğa'nın büyük harfli *Logos*'unu da barındırmak bakımından) dişidir. – (ç.n.)

mantığın *legein*'i, bu mantığın *legein*'i eğer nietzsche'ler tarafından sorgulamaya açılmışsa (İşte bir gezginler ya da ip cambazları ailesinin adına benzemeye başlayan ve gerek Nietzsche'nin gerekse Heidegger'in sözünü ettiği şenliği bir gezici şenliğe, çemberin değil sirkin [*cirque*] şenliğine ya da şenliğin sirkine doğru götüren bir çoğul.)... Burada bir kontrpuan olarak Heidegger'in Nietzsche'nin şenliği hakkında söylediklerini okuyorum; Fransızca çeviride s. 15-16:

> Nietzsche'ye dayandırılmış olan bu yargılar hatalıdır. Buradaki hata ancak Nietzsche üzerine olan bir açıklama aynı anda felsefenin temel sorusunun alanındaki bir açıklamayı kışkırtırsa anlaşılabilecektir. Ancak bundan önce Nietzsche'nin, *Güç İstenci* üzerine çalıştığı döneme dek uzanan bir sözünü anımsamak uygun düşecek. İşte şöyle: "Düşünce pek çokları için bir angaryadır –Benim içinse, mutlu günlerimdeki bir bayram ve bir cümbüş" (XIV, 24).
>
> Soyut düşünce bir bayram mıdır? Varoluşun en yüce formu? Gerçekten de öyledir. Ancak Nietzsche'nin bu bayramın özünü görme biçimini de çok geçmeden dikkate almamız gereklidir: Onu ancak var olan tüm şeylerin temel kavrayışından itibaren, *Güç İstenci*'nin zemininden itibaren düşünmek mümkün olacaktır. "Bayram kibiri, küstahlığı, aşırılığı; her türden ciddiyet karşısında alaycılığı ve dar kafalılığı barındırır. Bu insanın kendi kendisine bolluk ve hayvansal mükemmeliyet içerisindeki tanrısal bir onayıdır, –bir Hristiyanın dürüst bir biçimde tasdik edemeyeceği her türden durumdur: *Bayram paganizmin ta kendisidir*". (*Güç İstenci*, n° 916) Bu nedenle –ekleyebiliriz ki– Hristiyanlıkta hiçbir zaman bir düşünce bayramı olmamıştır. Yani *Hristiyan felsefe* diye bir şey yoktur. Zaten kendisini kendisinden itibaren belirlemekten başka bir biçimde belirleyebilen bir hakiki felsefe yoktur. Bu yüzden putperest bir felsefe de yoktur; "putperest" öğe daima Hristiyan bir şeyi, yani anti-Hristiyan öğeyi içerinde barındırdığı ölçüde. Yunan düşünürleri ve şairleri "putperest" olarak nitelemek pek mümkün değildir.
>
> Bayramlar uzun ve el çabukluğuna dayalı bir hazırlık gerektirir. Bu dönem boyunca kendimizi bu bayrama hazırlaya-

> cağız. Yine de onun kutlama kısmına erişemeyecek ve düşünce bayramının yalnızca öncesini (*Vorfeier*) sezebileceğiz. Belki bilinç kazanmanın (*Besinnung*) ne olduğunu sınayacak, otantik sorgulama esnasında *kendi evinde olmanın* ne demek olduğunu anlayacağız.[299]

Öyleyse temel düşünür için söylemek-düşünmenin bir-biricik olanı söylemek olmasını, yalnızca bir ve biricik bir düşünce olmasını isteyen bu mantığın (bu *logos*'un) *legein*'i, eğer bu *legein* çoklu parçalar ya da maskeler hâlinde nietzsche'lerin şöleni tarafından sorgulamaya açılmış olsaydı her türden biyolojizmden kaçabilecekti. Ancak lojizmden kaçabildiği kadar bios-'tan değil. Ve adı ve imzanın birliğini *atlatacak* (her anlamda) olan olarak otobiyografinin stili tam olarak, göreceğimiz üzere, temel düşünce adına *hem* biyolojizmin *hem* de işlediği biçimiyle biyolojizmin Heideggerci eleştirisini endişelendiren olacaktı.

Demek oluyor ki gelecek sefer, Heidegger'in Nietzsche'nin bu sözde biyolojizmine dair eleştirisine ve kendini vakfettiği bu muğlak kurtarma operasyonuna yoğunlaşacağız. Bunu ip cambazına (uzun ince ip üzerindeki) bir ağ atarak ancak hiçbir risk almamış olan diğerinin ağa çoktan ölü olarak varacağına güvenerek yapacağız. Bunların biri bile ne *Zerdüşt*'te ne Basel'de ne de Nice'de geçmemektedir. Bunlar 1936 ile 1940 arasında bir zamanda, "Heimischsein im echten Fragen" içerisinde şölene hazırlanıldığı sırada Freiburg im Breisgau'daki bir kış seminerinde geçer.[300]

---

299. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 15-16; *Nietzsche 1*, s. 14-15; *GA* 6.1, s. 4.
300. Jacques Derrida burada Klossowski'nin "otantik sorgulama içerisinde *kendi evinde olma durumu*" olarak çevirdiği Heidegger'e ait cümleyi alıntılıyor; *a.g.e.*, s. 16; *Nietzsche 1*, s. 15; *GA* 6.1, s. 4.

Dokuzuncu Oturum[301]

YORUMLAMA ÜZERİNE

Onbeş gün önce Heidegger'in Nietzsche okumasına, en azından "yaşam ölüm" ve biyolojizm meselesi açısından girişmemi (hatta dalmamı diyeceğim) sağlamış olan iki cümleyi hatırlayın. Şimdi onları hızlıca tekrar ediyorum. Bunlardan biri Heidegger tarafından *Güç İstenci* için notlardan aktarılmıştı: "Dünyamızın tümü, sayısız *canlı* varlıkların *külüdür* [kül ve canlıların altı çizili]. Ve eğer canlı bütüne oranla az şeyse, *her şey* [*alles*, altı çizili] en azından bir defalığına yaşama çevrilmiş (*ist alles schon einmal in Leben umgesetzt*) ve öyle olmaya devam etmiştir. (XII, 112; Heidegger, s. 342, çev. s. 268)" Ve bunu söyledikten sonra Heidegger ekliyordu: « Bu *Şen Bilim*'de (no. 109) ifade edilen [Heidegger izini sürüyor] bir düşünce tarafından yalanlanmaktadır (*entgegenzustehen*): "Ölümün yaşama karşıt *(entgegengesetzt sei)* olacağını söylemekten sakınalım. Canlı, ölünün bir cinsinden, ve hem de pek nadir görülen bir türünden başkası değil." »[302]

---

301. Tape-yazılarda bu sayfanın üst kısmında "Yorumlama Üzerine" kelimeleri daire içine alınmış ve bir okla kendisi de daire içindeki "kaos" kelimesine doğru götürülmüş. Ardından « 2. Soru: *Bütünlük* ("Nietzsche") » geliyor. "Bütünlük"ün altı iki çizgiyle çizilmiş. Bu oturumundan türetilmiş yayın için bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda s. 14, dipnot 9.

302. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 268; *Nietzsche 1*, s. 341-342; *GA* 6.1, s. 304-305.

Heidegger'in bu iki pasaja dair yorumlamasını takip etmeden ve onları içerisine kaydettiği ve birazını gelişigüzel özetlediğim bütüne dair gidişatı yeniden oluşturmadan evvel metnin yüzeyinde ve Heidegger'i takip etmeden iki şey söyleyeceğim.

Alıntılanan ilk düşüncede bütünlüğün değeri hakkında –nasıl demeli– bir paradoks durumu, bütünlük kategorisi altında düşünülenin güvenliği adına derinde, unutmamamız gereken bir saygısızlık beliriyor. Bunu unutmamalıyız ama daha önemlisi Heidegger, Nietzsche'den bir metafizikçi, son metafizikçi yarattığında, bunu metafiziği bütünsel var olanın düşüncesi, kendisini var olanın varlığı sorusuna kapatan bütünsel bir var olan düşüncesi içerisinde akmış olan bir düşünce biçiminde tanımlayarak yapıyordu. Bu sorular ne denli karmaşık olursa olsun, Nietzsche'nin bütünlük düşüncesine güvenmediğini şu tek önermeden en başta anlıyoruz: "Canlı bütün karşısında ne denli az şey olursa olsun, her şey çoktan yaşama dönüştürüldü ve dönüştürülecek." Eğer canlı, çoktan bütünüyle yaşama dönüştürülmüş ve dönüştürülecek olan bir bütünden daha küçükse, öyleyse canlı olduğu bütünden az ve çoksa, eğer bu durum kendisini ölümle aynı anda dile getirmek zorundaysa, bu "yaşam ölüm" düşüncesi bütünlüğün tek anlamlı bir ifadesine, bütün/bütün-olmayan ilişkisinin tek anlamlı bir ifadesine hiçbir durumda boyun eğmiyor demek değil midir? Bunun sonucu olarak elbette bu önermeyi kat etmekte olan ebedî dönüş düşüncesi bir bütünlük düşüncesi olmamakta değil midir? Buna karşılık Heidegger, okumasının en güvenilir, en sık tekrarlanan ve en belirleyici sonuçları olarak neleri öne sürecektir? Örneğin, okuyorum:

> < Bir yandan, > Dönüş düşüncesinin ait olduğu alanı sınır içerisine aldık, bu hâliyle şununla ilgilidir: Bütünlük içerisinde var olanın (*das Seiende im Ganzen*) sınırlarının böylece canlının ve canlı-olmayanın iç içe geçtiği birlik (*die in sich verschlungene Einheit des Lebendigen und Leblosen*) olarak çizilmesi [*feldmässig*: bir tarla biçiminde]. Öte yandan, bu temel çizgilerde var olanın kendi bütünlüğü, canlının ve canlı-olmayanın birliği içerisinde hangi biçimde kendinde düzenlenmiş ve kurulmuş olduğunu belirledik: Kuvvetle iliş-

> kili karakteri ve daha buradan itibaren, "sonuç fenomenleri"nin ölçülemezliği olarak sonsuzluk içerisindeki bütünlükten itibaren verilmiş sonluluk [*Wirkungserscheinungen*; çevirinin dediği gibi "fenomenler ve onların sonuçları" değil]. İşte onun kuruluşu (*Verfassung*) budur.[303]

Tarzın karşıtı olarak *Verfassung*'dan (anayasa) ne anlamamız gerektiğini daha sonra göreceğiz: Heidegger bir defa *Güç İstenci*'nin var olanın anayasası (*quid, quidditas, essentia*) olduğunu gösterdiğini düşündükten sonra, bunu başka bir yerde açıkça belirtiyor, geriye *quo-modo*'nun, nasılın, kipliğin, *eo quod*'un, ebedî dönüşün varlığın kipliği olduğunu kanıtlamak kalacaktır. Ve böylelikle bu söylemin metafizik olarak örneğin *quid* ve *quod*, *essentia* ve *existentia* arasındaki karşıtlıklarla işlediğini kanıtlamış olacaktır (krş. s. 330). Ardından eğer *Güç İstenci* gerçekten de (aynı sayfada) var olanın ve varlığın[304] anayasası içerisinde[305] bilginin ilkesi ve ebedî dönüşün maddi ilkesi olduğunda büyük bir metafiziğe sahip oluruz.[306]

Şunu netleştireyim: Nietzsche'nin "metaphysische Grundstellung"u adını verdiği şeyi (temel metafizik pozisyonunu) analiz etmek için < Heidegger >'in,[307] ona göre Nietzsche'nin bütün olarak var olan sorusuna verdiği yanıtı burada değerlendirmeye almalıdır. Bu yanıt ikilidir: Var olanın bütünlüğü Güç İstencidir, var olanın bütünlüğü ebedî dönüştür. Bu iki yanıt arasında nasıl bir ilişki var? Bunlar uzlaştırılabilir mi, tamamlayıcı mı, yan yana konmuş mu yoksa uzlaştırılamaz sorular mıdır? İşte burada Heideg-

---

303. *A.g.e.*, s. 278; *Nietzsche 1*, s. 355; *GA* 6.1, s. 317.
304. Tape-yazılarda "varlık" kelimesinin üzerine karalanmış ve altta okunamayan iki veya üç kelimele değiştirilmiştir.
305. "İçerisinde" kelimesinin üzeri tape-yazılarda karalanmıştır.
306. Burada tape-yazılardaki bir ekleme imi kenarda "s. 2 tekrar" ifadesiyle tekrarlanıyor. Birinci cildin 2 ve 3. sayfaları arasına tek bir paragraftan oluşan bir sayfa katılmış. Bu sayfanın üzerinde "2 tekrar (ekleme)" ibaresi yer alıyor. Bu paragrafı buraya ekliyoruz.
307. Jacques Derrida, "Nietzsche" anlamında "N" yazıyor oysa burada aslında Heidegger'in bahsi geçmekte.

ger'in darbesi, Nietzsche'nin bu yanıtı içerisinde metafiziği teşhis etmesine izin verecek olan şey yanıtının ya da ikili yanıtının içeriği pek değildir. Bu aralarındaki, birinin diğeriyle olan ilişkisi, içerisinde metafizik bir şemayı teşhis ettiği ilişkidir. Nedir bu ilişki? Bu tam olarak olmak (*être*) fiilinin iki belirlenimi arasındaki, *quidditas* ya da *essentia* olarak varlık arasındaki, varoluşun kipliği olarak varlık arasındaki ilişkidir. Bu şema bilinmediğinde bu noktaya dek Nietzsche'nin bu ikili yanıtının sırrı karşısında yanılgıya düşülmüş ve ebedî dönüş ile Güç İstenci arasındaki ilişki karşısında başarısızlığa uğranılmıştır. Güç İstenci, var olan sorusuna *Verfassung*'unda, özsel yapısında yanıt verir; ebedî dönüş var olan sorusuna *Weise*'sinde, varlık kipinde yanıt verir. Bu iki yanıtın, var olanın var olanlığında (*Seiendheit des Seienden*) iki momenti meydana getiren (*Momente*: faktör) karşılıklı aidiyetini anlamak gerekir. İkisinin ortası alındığında Nietzsche felsefesinin metafiziğin sonu olduğu görünümü ortaya çıkar: O kendi tarzıyla Yunan felsefesinin başlangıcına geri gider (bütünlük hâlindeki var olan sorusu, *Verfassung* ve *Weise* açısından yanıt) ve yüzüğü (*Ring*) kapatır. Sınır: kapatma (Lehimleme mi? Ne olmakta? Yılan, yüzük?...).

Şimdilik öyleyse Heidegger'i ebedî dönüşü, tekrar aktarıyorum, "var olanın bütünlüğü içerisindeki belirlenimi"[308] olarak yorumlarken görmekteyiz.

Oysa eğer Heidegger'in andığı iki önerme ("Ve eğer canlı bütüne oranla az şeyse de, *her şey* en azından bir defalığına yaşama çevrilmiş ve öyle olmaya devam etmiştir."), eğer –ebedî dönüşün– bu önermesi bir bütünlük düşüncesine kendini uydurmuyorsa, bir bütünlük düşüncesine ya da her şeyin her şey-olmayana sıradan bir karşıtlığına direniyorsa demek ki bu tek neden için, Nietzsche'den bir metafizikçi yaratmak için çoktan alaşağı edilmiş belki; tabii eğer Heidegger'e göre metafizikçi bütünsel olarak var olanın düşüncesine kendini bağlamış bir düşünürse. Belki de eğer var olan olarak var olanla bütünlük arasında özsel bir bağ varsa bu artık var olanın düşünürü değildir. Öte yandan bunun yaşam-ö-

308. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 286; *Nietzsche 1*, s. 365; *GA* 6.1, s. 326.

lüm oluşu dikkate değerdir (var olanın belirlenimlerinden biri olmaktan, dolayısıyla var olanın belirleniminde varlık sorusunu yeniden katlamaktan uzaktır). Öyleyse "yaşam ölüm" oluşu, "yaşam ölüm" adına oluşu, bütün orada olduğu anda bütünlüğün değerinin böylece, ebedî dönüş uyarınca kendisinden az ya da çok otoriteden yoksun olarak buluşu dikkate değerdir. Eğer bir bütünlük düşüncesine ait değillerse "yaşam ölüm" hakında ne söylenebilir?

İşte size, beklerken son derece hazırlayıcı (giriş niteliğinde) bir düzeyde sorulabilecek bir soru. İkinci saptama da onun kadar hazırlayıcı. Heidegger sözünü ettiğim iki düşünceyi anarken onların en azından belirgin çelişkilerinden dolayı bir araya getirir. İlkini aktardıktan sonra şöyle der: "Bu, *Şen Bilim*'de (no. 109) ifade edilmiş olan bir düşünceyle çelişir (*entgegenzustehen*) [karşıtlık hâlinde olduğu şeyle] görünüyor." Burada yalnızca yapmacık veya geçici bir itiraz söz konusuysa da, karşıtlık ve çelişkinin düşünce için artık birer yasa ya da daha doğrusu yasaklayıcı yasalar olmadığı andan itibaren kendisini bozulmuş olarak, bizzat kendi ilkesinde reddedilmiş olarak bulur. Neden artık değiller? Çünkü en azından yaşam ve ölüm, geri kalanı onlardan itibaren düşünmekte olduğumuz yaşam ve ölüm karşıtlar değil, ya da en azından birbirinin karşıtı değil; karşıtlık onları düşünmemize izin vermiyor: "Kendimizi ölümün yaşama karşıt olduğunu (*entgegengesetzt*) söylemekten sakınalım. Canlı, ölü olanın bir cinsinden başka, son derece nadir bir cinsinden başkası değildir." Aynı zamanda bütünlük düşüncesi tarafından yönetilen cinsten türe doğru olan ilişkinin kendisi parçalara ayrılmıştır. Duyunun karşıtı olan ve bir diğerine, örneğin yaşamı ölüme doğru sürmekte olan bir değer kendini karşıt cinsin ya da daha büyük bir kümenin cinsinin türü olarak, karşıtının parçası olarak bulduğunda karşıtlığın ne yönü ne de yan yana gelişi kalır. Orada artık yalnızca olası bütünlenmesi olmayan ve mantığı artık bir metafiziğinki olamayacak olan tuhaf bir kapsama vardır. En azından metafizik, var olanlığın varlığı sorusunu sormaksızın mevcut var olanı, var olanlığı ayrıcalıklı hâle getirerek bir bütünlük meydana getirmeye çalışıyorsa bu böyledir. Peki ya Nietzsche'nin "yaşam ölüm" kelimeleri altında ve bu kelimelerin kendi bütünlenemez ve karşıtlık içermeyen mantıkla-

rı içerisinde hazırladığı her şeyin altında özgürleştirmekte olduğu tam olarak *bütünsel var olanın* bu zorlamasıysa?

Üçüncü hazırlayıcı saptama: Heidegger, daha sonra bölümü içerisinde orada burada iki ya da üç cümlesini daha alıntılayacağı ama pek çok şeyi de atarak, yani sıra bize geldiğinde doldurmamız gereken pek çok boşluk bırakarak *Şen Bilim*'deki uzun bir aforizmanın ("Kendimizi şundan sakınalım [...]" diye başlayan) son cümlesini alıntılıyor. Öyle ki, Heidegger okumamız çoğu kez bu önemli aforizmanın yorumlanması etrafında dönecektir.

Önce onu okuyayım, birinci kez. (*Şen Bilim,* s. 125-126'yı okuyun.)

> Dünyanın canlı bir varlık olduğunu düşünmekten kendimizi sakınalım. Öyle olsa nereye genişleyecekti? Nereden beslenecekti? Nasıl gelişip çoğalacaktı. Organik olanın ne olduğunu aşağı yukarı biliyoruz: Salt yeryüzünün kabuğunda algıladığımız, dile gelmeyecek ölçüde türedi, geç, seyrek, rastlantısal olanı yeniden yorumlamamak, onu özsel, genel geçer, ebedî bir şey hâline getirmemeli. Bütüne organizma diyenler bunu yapmıyor mu? Benim midemi bulandırır bu. Bütünün bir makine olduğunu düşünmekten bile kendimizi sakınalım: O kesinlikle bir tek amaç için tasarlanmamıştır, ona "makine" demek onu pek fazla onurlandırmak olur. Her şeyde, her yerde komşu yıldızların döngüsel devinimlerini göreceğimizi ummaktan kendimizi sakınmalıyız. Samanyoluna bir göz atmak bile, orada çok daha kaba, çok daha çelişkili devinimlerin, sonsuza dek doğrusal bir yolda giden yıldızların da bulunup bulunmadığı konusunda, buna benzer başka konularda kuşkuların doğmasına yol açar, içinde yaşadığımız gök düzeni ayrıksıdır; ayrıksı durumların ayrıksılığı: Organiğin oluşumunu bu düzen, ona bağlı olan göreli süre olanaklı kıldı. Şu da var ki, dünyanın toptan niteliği, ebedî dönüşün tümünde kargaşadır. Zorunluluğun olmaması anlamında değil; düzenin, düzenlemenin, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin, bizim estetik insanlaştırmamıza verilen bütün öteki adların olmaması anlamında. Bizim usumuzun bakış açısından yargılandığında, başarısız atışlar çok daha faz-

> la kuraldır. Ayrıksılıklar gizli bir amaç değildir, bütün düzenek hiçbir zaman melodi diyemeyeceğimiz kendi biçemini sonsuza dek yineler durur. Sonuç olarak da "başarısız atış" sözü bile kendinde bir insanlaştırma, bir yakınma barındırır. Oysa biz nasıl olur da bütünü övebilir ya da ondan yakınabiliriz? Ona kalpsizlik, usdışılık ya da bunların karşıtlarını yüklemekten sakınalım. O ne yetkin ne güzel ne soylu ne de bunlardan herhangi biri olmak ister. İnsana öykünmeyi ise hiç mi hiç istemez. Bizim estetik ya da törel yargılarımızın hiçbiri ona uymaz. Ne kendini koruma içgüdüsü ne de başka bir içgüdüsü var. Herhangi bir yasa da gözetmez. Doğada yasalar olduğunu söylemekten kaçınalım. Orada yalnızca zorunluluklar var: Ne buyuran ne buyruğa uyan ne de yasayı çiğneyen var. Orada amaçların olmadığını bildiğinizde, rastlantının da olmadığını bilirsiniz. Çünkü "rastlantı" kelimesinin, yalnızca amaçlar dünyasının yanı sıra anlamı var. Ölümün yaşama karşı olduğunu söylemekten kaçınalım. Yaşayan, olsa olsa, ölünün bir türüdür, çok da ender bir türü. Dünyanın durmadan yeni şeyler yarattığını düşünmekten kendimizi sakınalım. Sonsuza dek kalan tözler yoktur, madde Elealıların tanrısı gibi bir yanılgıdır. Ama ne zaman kendi başımızın çaresine bakacağız? Tanrı'nın tüm bu gölgeleri ne zaman usumuzu karartmaz olacak? İnsanlığı saf, yeni bulgulanan, yeniden kurtarılan bir doğa ile *doğallaştırmaya* ne zaman başlayacağız?[309]

Şimdi Heidegger'in bu düşünceden nasıl (ve bana öyle geliyor ki hangi sıkıntılarla) metafizik bir düşünce (var olanın bütünlüğü) ve görünüşün aksine insanlaştırmadan hiç şüphe etmemiş olan bir insanlaştırma düşüncesi üretmeye çabalayacağını göreceğiz. Tüm bunlar sonunda *Böyle Dedi Zerdüşt* içerisinde öğlenin ve anın bir yorumlamasından geçecektir. Öğlenin ve anın bu Heideggerci yorumlamasına göre bir çemberin ortaya çıkışı, Nietzsche'deki Ebedî Dönüş düşüncesinde insansızlaştırma istencinin (*Entmenschung*:

---

309. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, s. 125-126; *Die fröhliche Wissenschaft*; *KSA* 3, s. 467-469. (Türkçesinde, Nietzsche, *Şen Bilim*, Bursa: Asa, 2003, s. 119-120.)

daha ziyade *désanthropologisation;* insan-logosunun dışına çıkarma) okunmasının mümkün oluşuna rağmen, Nietzsche kendisini aşırı bir insan-logosuna girme (*anthropologisation; Vermenschung*) eylemi içerisine sürüklenirken bulur. Ve bu çember içerisinde "İnsan nedir?" sorusunu, "Var olanın bütünlüğü nedir?" sorusuyla olan ilişkisinde soramadan kal(acakt)ır. Başka deyişle var olanın bütünlüğü içerisinde kendisinin ve metafizik konumlanışının sorusunu özgürleştiremeden kalır. "Bu soru [var olanın bütünlüğünü, yani dolayısıyla insanı bilmek] orada [diyor Heidegger, s. 365, çeviride s. 285], kendi içerisinde ne Nietzsche'nin ne de ondan önceki felsefenin hiçbir zaman serimleyemediği ve serimleyemeyeceği daha kökensel bir soruyu barındırır."[310]

Böylesi bir okumayı bu denli kısa ve şematik bir derste bir araya getirebilmekteki (Heidegger'in Nietzsche okumasını kastediyorum) tüm zorlukların dışında, Nietzsche'nin sınırıyla birlikte Heidegger'in sınırı ve oyunu meselesinin temel zorluğu da vardır. Onu bir kıyıya, uçuruma yerleştirir diyor Klossowski'nin çevirisi. *Her anda* onunla bir *fort/da* oyunu içerisinde oynamakta, onu yeniden metafiziğin içerisine atmakta, metafiziğin ötesine yeniden almaktadır bu *fort/da* (ileride/orada). Ya da ona belirli bir metafizik ötesi vermekte (*fort* bu kez değerini arttırıyor) ya da onu yeniden metafiziğe almaktadır (*da*). Bunu her anda yapar diyordum ve dahası an, iki yandan bakarak kıyısında her şeyin tutunduğunu göreceğimiz bu sınırın rolüne bürünecektir. Tıpkı *Zerdüşt*'ün ebedî dönüşe gelindiğindeki *topos*'unda olduğu gibi (iki tarafından bakılabilen kemeraltı). Ve ardından *fort/da* oyunu dedim: Oyuna (Herakleitos'un *æon*'una, satranç oynayan çocuğa), bizi Paskalya sonrasında beklemekte olan, orada şimdiden *Haz ilkesinin ötesinde* belirli bir sahnenin belirmeye başladığı *fort* ve *da*'ya gelindiğinde her şey aslında oynamaya başlayacaktır. Ve oyunun protokolleri üzerine olan meseleyi bitirmek adına, çocuk bir şeyle, mesela annesiyle *fort/da* oynamaktaysa (ama belki de şemayı karmaşıklaştırmamalıyız), öte yanda daha önce benim de-

310. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 285; *Nietzsche 1*, s. 365; *GA* 6.1, s. 326 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

nemiş olduğu gibi Nietzsche'nin anne arzusu günyüzüne çıkarılıyorsa ve son olarak canlının mantığı üzerine söylenmiş olanlar hesaba katılırsa Nietzsche'nin aynı anda Nietzsche'nin hem annesi hem de babası olduğunu söylemek belki de bir bayağılığın ifadesi olacaktır. En azından bu *fort/da*'nın bu denli gizemli olan şemasının, oyunun, anne/baba'ya olan bağın bir örnek, özel bir durum olmadığını, Heidegger'in *Nietzsche*'sinde ele aldığı ve burada harekete geçirilmiş büyük sorulara bir bağımlılık olmadığını ancak bunların hepsini içerdiğini ifade etmek olacaktır. Ve ayrıca genel bağ ve ilke dışında ve buradaki meseleler ile haz ilkesinin ötesi arasında açıklamaya çalıştığımız bir şey var, en azından anekdot düzeyinde bunu tespit etmeliyiz: Öyle anlaşılıyor ki Freud, *Haz İlkesi...*'nin III. bölümündeki pasajda biraz mecazi, dışadönük olarak aynının ebedî dönüşünü anıyor. Bunun yazgıya dair sinir hastalıkları hakkında olduğu doğrudur; örneğin dostlukları daima dostlarının aldatmasıyla biten ya da yaşamlarını otoritelerini reddettikleri birilerinin üzerine basarak ve onları aşağı iterek yükselmekle geçiren şu adamlar; ya da dahası kadınlara dair duygusal tavırları daima aynı sonuçlarla sona ermek için aynı aşamalardan geçen âşıklar. Buna işte "aynının ebedî dönüşü" diyor Freud.[311]

Güzel. Bu hazırlık safhaları tamamlandığına göre ebedî dönüş yorumlamasının yaşam sorusuyla birleştiği yerden Heidegger'in okumasına geçiyorum. Bu tam olarak 1881 yılının Ağustos ayına ait yayımlanmamış dört notu ve Ebedî Dönüş'e dair projenin taslağını incelediği yer (çev., s. 259). *Ecce Homo*'da < *Zerdüşt* için > ebedî dönüş "eserin temel kavramıdır".[312] Bu ilk projeyi, Heidegger'in alıntıladığı biçimde okuyorum (s. 330, çev. s. 259) (s. 259'u okuyun).[313]

---

311. Sigmund Freud, *Au-delà du principe du plaisir*, *Essais de psychanalyse* içerisinde, çev. Samuel Jankélévitch, Paris: Payot, 1927, s. 29; *Jenseits des Lustprinzips, Gesammelte Werke*, 13, Londra: Imago, 1952, s. 21 (Bundan böyle *GW* harfleri Freud'un eserlerinin 18 cildi 1940 ile 1968 yılları arasında yayımlanmış olan bu edisyonuna işaret ediyor olacak.)
312. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 120; *Die fröhliche Wissenschaft*, *KSA* 6, s. 335.
313. Tape-yazılarda burada sayfa numarasından sonar bir bilgi var: "T.I".

AYNININ DÖNÜŞÜ
Tasarı

I. *Temel hataların cisimlendirilmesi.*

II. *Tutkuların cisimlendirilmesi.*

III. *Bilmenin ve reddeden bilmenin cisimlendirilmesi* (Bilginin tutkusu).

IV. *Masum olan. Deney olarak birey. Yaşamın hafifletilmesi, indirilme, zayıflatma — geçiş.*

V. Yeni *ağırlık. Aynının Ebedî Dönüşü.* Gelecekolanherşeyiçin bilmemizin, yanılmalarımızın, alışkanlıklarımızın, yaşama biçimlerimizin sonsuz önemi. Yaşamımızın kalanıyla –biz ki, onun büyük bir kısmını en özsel cehalette geçirdik– ne yapmalıyız? Biz *doktrini öğretiyoruz* –bu onu kendimize bağlamak (cisimlendirmek) için en güçlü yol. Bizim ahiret mutluluğu türümüz, en büyük doktrinin doktoru olarak bu.

1881 Ağustosunun başında, Sils-Maria'da, denizin altı bin adım üzerinde ve insana dair olan tüm şeylerin çok daha yükseğinde![314]

Heidegger burada ne demekte? "Einverleibung"un[315] orada merkezî olan neyi olduğuna ve içerisindeki öğretim kipinin öğretimin içeriği kadar önem arz ettiği öğretim işleminden ayrılmasına izin vermediği şeye (örneğin yiyeceğin sindirimi olarak, vs.) dikkat ederek, buradaki yarılma etkisinin (yaşamımızın geri kalanı, vs.) geçiş etkisiyle (*Übergang*) dengelendiği saptamasını yapar: Geri dönüş doktrini ne denli yeni de olsa bir geçişin iki ucu arasında gibi gergin biçimde kalır. Ancak tefsirinin iki kısa sayfasında Heidegger'in okumasının bizatihi kendisi, iki tavır arasında asılı kalmak bakımından ikircikli kalır. Daha doğrusu, bu tuhaf "hayatımızın *geri kalanı*"na ve içeriğinden çok öğretme biçimi önemli olan öğretime gelindiğinde Nietzsche'nin notlarının *tekilliğini* hesaba katacak olan bir işlem burada kesin biçimde asılı kalır. Buna karşılık tüm bu projeyi bütünsel var olana göre *Grunstel-*

314. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 259; *Nietzsche 1*, s. 330; *GA* 6.1, s. 294.

315. Şirket ya da kuruluş manasında. – (ç.n.)

lung (temel konum) olarak tanımlayan, Nietzsche'nin genel düşüncesinin yorumlamasındaki metafizik konum olarak onu takip edecek olan bir işlem asılı kalmayacaktır. Başka deyişle bu iki sayfada iki türde önerme vardır: 1)[316] Tüm bunların son derece tekil olduğunu ve kendi adımıza bunu sindirecek bir şemamızın olmadığını kabul eden önermeler. Bu önermeler kopuşa ve heterojen olana dayanarak gelenekselleştirici ve Nietzsche'yi tekrar sıraya sokan başka türden bir önermenin *etrafında* asılı kalır: Sonuç olarak gelenek içerisinde metafiziğin bir öğretimine yol açabilecek olan bütünsel var olana göre konum alınması. Ve gerçekten de daha sonra Heidegger'in yorumlama makinesininin tümüne hükmedecek olan bu gelenekselleştirici önermedir. Heterojen olanın, homojen bir önerme *etrafında* asılı kalmış önermeleri dememin eksel nedeni bu ilk projenin tefsirinin üç paragraf içermesi, ilki ve üçüncüsünü heterojen olana dayanırken ikincisinin, dolayımın, yeniden homojen olana götürmesi ve buradan sonra baskın konumda olacak olmasıdır.[317]

İlk paragraf yaşamdaki, yaşanmış ile geriye kalan arasındaki, yaşamaya kalan ve yaşanmışla hiçbir biçimde heterojenliği olmayan arasındaki yarılmayı, yarığı (Heidegger "Skizzierung"dan, "Einschnitt"den söz eder)[318] kabul eder. Geriye kalan benzememektedir. Heidegger için bir diğer özgünlük: Bu projede *Einverleibung* tarafından işgal edilen yer ve bu yeni kuruluşta (*incorporation*) sıra has bedene geldiğinde olup bitenler, öncelikle hoca (*Lehrer*) üzerinde, hatta yalnızca öğretmen üzerinde, yeni öğretmenin bedeni üzerinde bir etki bırakmalıdır. Daha şimdi bunu "yeni bir tür kutluluk" (*Seligkeit*)[319] olarak çevirdiğinde, Heidegger bu düşünceyi biraz yeniden gelenekselleştirmiş olur. Gelenekselleştirmekten söz açarak Nietzsche'nin ve ebedî dönüşün hiçbir biçimde geleneksel olmadığını söylemeye çalışmıyorum. Ayrıca < bu öğretinin > gele-

316. Bu numaralandırmanın devam yok.
317. Almanca metinde iki paragraf olmasına rağmen burada üçüncü bir paragraf oluşturan çevirmen Pierre Klossowski'dir.
318. Bu kelimeler "eskiz"ve "kesi" anlamını taşıyor. – (ç.n.)
319. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 260; *Nietzsche 1*, s. 331; *GA* 6.1, s. 295.

nekle derin bir bağı olduğunu, geleneğin düşüncesi olduğunu sanıyorum. Ama soru geleneğin ve gelenek ile geleneksel bağın yeniliğinde kalmaya devam ediyor (Heidegger için aynı şey... yorumla). Üçüncü paragraf (ikinciyi şimdilik atlıyorum) projenin, kuruluşun merkezinde bulunan bu güdüsünün mutlak tekilliğini de tanır. Bu projeyi yönetmek ya da düzenlemek için bir "şema"mız olmadığını bilmektedir. Ona "has" (*eigene*) olan, içeriğinde, eyleme ya da eylememe, işleme ya da işlememe kipinde bu kitap projesinin mutlak biçimde tekil olan projesine has olan bir şema bulmak gereklidir. Bu durum öğretilmiş olan düşüncenin öğretimin kipi kadar, öğretmenin bedeni kadar vs. önemli sayılmamasındandır. "Planın taslağı tohumdan başka bir şey değildir"; *Zerdüşt*'ün tohumundan başka. Ve Heidegger şu notu düşer: Bu "Dönüş düşüncesi üzerine bayağı bir teorik sunumun ön taslağı" değildir.[320]

Buna karşın bu işitilmemiş tekilliklerin tümünü tanımakla birlikte, onları karşılamak adına hiçbir şema ortaya koyamıyor oluşumuzdan, yol boyunca, bu arada Heidegger, ikinci paragrafta Nietzsche'yi ya da ebedî dönüş düşüncesini avucunun içine alacağı, yani öncelikle düşüreceği en güçlü şemanın ağını hazırlamıştı. Bu tüm projenin, bütünsel var olana göre metafizik bir *Grundstellung* olduğu, projeyi felsefe tarihi içerisine ve dolayısıyla içeriğin öğretim kipinden daha önemli olduğu belirli bir öğretimin içerisine de tekrar kaydeden şemadır. Burada öğreten bedenin yeri, üçüncü paragrafın yine de tanımakta olduğu şekliyle ne o tuhaf tekilliğe ne de yazılı metnin biçimine sahiptir. Oysa biliyorsunuz ki Heidegger'in kitabı olarak yayılmış ve işlemini yönetmekte olan şey bu şemanın ağıdır. İşte şu ikinci paragraf: (Heidegger, s. 260'ı okuyun; 2. §)

> *Böyle Dedi Zerdüşt*'ten düşüncenin "cisimleşmesi"si sorusunun hangi noktada esasında temel hâle geldiğini ve Zerdüşt'ün ancak kendisini bu düşüncedeki en tehlikeli olanlardan cisimleştirdikten/bedenleştirdikten sonra kendisini iyileşmiş hissettiğini biliyoruz. Bu terimin anlamına sadık ka-

320. *A.g.e.*, s. 261; *Nietzsche 1*, s. 332; *GA* 6.1, s. 296.

> lacak olduğumuzda "yeme" olgusuna, beslenmenin, bazı besinleri alıp onları sindirmenin temsiline ulaşırız. "Cisimleşmiş" olan, bedeni sağlamlaştıran, toparlayan –"bedenlendirme"– onu istikrarlı hâle getiren anlamına gelir. Bu aynı zamanda işimizi bitirmiş olduğumuz ve bizi gelecekte belirleyendir; kuvvetlerimizi çekip çıkardığımız özdür. Düşüncenin "cisimleşme"si burada şu demektir: Ebedî Dönüş düşüncesini önceden, bütünlüğü içerisindeki var olana nazaran temel bir konum almaya dönüşecek biçimde ve her özel düşünce üzerinden ağır basacak biçimde düşünmek. "Dönüş" düşüncesi her türden düşünme edimi içerisindeki kurucu tavır hâline geldikten sonra onun düşünen, sonunda özüne uygun olarak kendisini onun cisimleştirmesine bırakmak için ona sahip olur.[321]

Bu durumda Heidegger, ona ilksel düşüncelerin düzenini tersyüz ediyor gibi gelen ikinci projeye geçer ve ebedî dönüşten başlar. Burada bu kez mesele "yaşamın oyunu"dur (*das Spiel des Lebens*). İşte burada:

1. *En güçlü bilgi.*
2. *Düşünceler* (Meinungen) *ve hatalar insanı dönüştürür ve ona itkilerini* (Triebe) *ya da: cisimleşmiş hatalarını verir* (einverleibten Irrtümer).
3. *Zorunluluk ve masumiyet.*
4. *Yaşam oyunu.*[322]

Burada dahi, Heidegger'in okumasının işlemi her öğeyi metafizik düşünce olarak yorumlamantan çok öğeler arasındaki düzenlemeyi metafizik bir usul içerisinde belirlemekle ilgilidir. Bunun nedeni burada bir düzenlemenin, metafizik diyebileceğimiz bir şematiğin kabulünü kabul etmek ya da taslağını çizmektir. Bu nasıl oluyor? Üçüncü noktada yola çıkar: zorunluluk ve masumiyet. Burada zorunluluğun bütünsel var olanınki olduğunu ve her-

321. *A.g.e.*, s. 260; *Nietzsche 1*, s. 331-332; *GA* 6.1, s. 295-296.
322. *A.g.e.* s. 261'de alıntılanmış; *Nietzsche 1*, s. 333; *GA* 6.1, s. 297.

hangi bir zorunluluk olmadığını belirtiyor. Buraya geri döneceğiz: Eğer aslında zorunluluk (örneğin *Şen Bilim*, fragman 109'da olduğu gibi) "kaos olarak dünyanın bütünü"nün zorunluluğuysa, basit bütünleme olmaksızın ölü/canlı bağlantısı olarak bu bütünün aynı zamanda şimdiki zaman karşısında, dolayısıyla da var olan ve bütünsellik karşısında bir meydan okuma olması gerekir. Demek ki kaosun zorunluluğunu var olanın bütünselliği olarak belirlemek belki aşırı olacaktır. Öte yandan, bu tefsirdeki yalnızca bir cümledir bu. Heidegger, Nietzsche'nin en büyük yakınlığa sahip olduğunu "sandığı" (Heidegger *sandığı* kelimesinin altını çiziyor zira Herakleitos'un yorumu, özellikle de Nietzsche'ninki baştan gözden geçirilmelidir.) Herakleitos'un sözünü düşünmemizi ("hemen hatırlamamızı") sağladığını göstermek adına "yaşam oyunu"yla ilgilenir. Bu söz şöyledir: "Αἰὼν παῖς ἐστι πεσσεύων παιδὸς ἡ βασιληίη." "*Aiôn* oyun oynamakta olan, satranç oynamakta olan bir çocuktur; hâkimiyet bir çocuğa aittir. [Heidegger aynı tarzda yorumlayabilmek adına bu çeviriye parantez içerisinde şu son sözleri ekler: "παιδὸς ἡ βασιληίη"] (*namlich über das Seiende im Ganzen*) [yani bütünsel var olan]."[323] Herakleitos'a ait olan ve kendisi de etkin biçimde yorumlanmakta olan bir fragmanla ilişkilendirme sayesinde bu "bütünsel" kelimesi, "zorunluluk ve masumiyet" kelimelerini yorumlamak adına devreye alındıktan sonraki paragraf *aiôn*'u, bütünlüğü, masumiyeti ve yaşamı denklem içerisine sokabilir. Ve *aiôn*'un yorumu, şimdinin otoritesinin buraya önceden hâkim olduğunu göstermenin yorumlaması olan bu satranç oyunundaki başlıca parçalardan biri olacağından ağ sıkı sıkıya örülmüştür. Okuyorum zira buradaki gelişimin tüm mikro-ilerlemelerini ve küçük atlamalarını takip etmek gerekli: Heidegger parantezini henüz kapamış ("yani bütünsel var olan üzerine") ve satır başından devam etmektedir:

> Bununla bütünlüğü içerisindeki var olanın içerisine nüfuz eden (*Das Seiende im Ganzen ist durchherrscht von der Un-Schuld*) masum-iyetin saltanatına atıfta bulunuluyor. Bütün-

323. *A.g.e.*

> lük *aiôn*'dur. Bu terim, içeriğine zarar vermeden güç bela çevrilebilir (*sachgerecht*). Dünyanın bütünlüğü anlamına gelir (*meint*), ama aynı zamanda zaman olarak [Burada doğal olarak bazı atlamalara benzeyen durum bizi Heidegger'in başka metinlerine çağırarak *aiôn*'un bu yorumlamasını doğrular. Kendisini "zorunluluk ve masumiyet" kelimelerinin doğrudan bir okuması gibi sunan ama bir tefsirden azı olmayan bir yorumlama, bu oldukça saldırgan.] ve zaman üzerinden "yaşam"ımıza eklenen (bütünlük) olarak, yaşamın bizatihi seyrini ifade eder. *Aiôn*'un anlamını genellikle şu şekilde belirleriz: *Æon* kozmosun, yani fiziğin ölçülebilir zamanında hareket eden doğanın zamanını ifade eder. Bizim *yaşamakta* olduğumuz zaman (yaşanmış zaman) fiziğin bu zamanından ayrılır. *Aiôn* kelimesinin adlandırdığı şey de aynı ayrımın altındadır. Onu kozmolojik bir biçimde temsil ettiğimiz durumda aynı şekilde *kosmos*'tan fazlaca indirgenmiş bir ide yapmakta olabiliriz.[324]

Burada Heidegger'de, özellikle de bu kitapta sürekli işlemekte olan bir tavır belirir: Kozmoloji kozmosu düşünmemekte, ona geri dönmemektedir. Bu ne *physis*'i düşünmenin fiziğe geri dönmüyor oluşundan ne de *bios*'u düşünmenin biyolojiye geri dönmüyor oluşundan fazlasıdır. Hatta var olanın özünü düşünmenin üzerinde çalışmakta olduğu, genel anlamda bilime geri dönmüyor oluşundan da. Bu yorumlamada neye geri dönülmekte olduğunu anlamak istiyorsak bu ayrımı anlamak şarttır. Burada bilim, felsefe ve düşünce arasındaki ilişkilerin yorumlamasına ulaşılır. Bilim, bilim olarak özünü belirlemenin kendisine geri dönmediği nesneler ya da var olanlar üzerinde işlemektedir. Biyolog, biyolojik şeylerle ilgilenir ancak biyolojik olanın özüne, başka bir mantıktan yükselen felsefi bir soru olarak "canlı nedir?" sorusuna gelindiğinde biyolog olarak biyoloğun diyeceği hiçbir şey yoktur. Biyolog olarak işe başlamayışı ancak belirlenimi tam manasıyla felsefi bir soru ya da cevabın sonucu olan canlının bir özünü ön-

---

324. *A.g.e.*, s. 262; *Nietzsche 1*, s. 333-334; *GA* 6.1, s. 297 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

varsayabildiği anda başlar. Heideger işte bu ayrımın zemini üzerinde (buraya tekrar geleceğiz) Nietzsche'ye "biyolojizm" şüphesini teslim edebilir. Canlı-var olanın özünü belirlemekle Nietzsche, biyolojik söylemden, genel anlamıyla bilimsel söylemden ayrılır, filozof olarak konuşmaktadır.

Geldiğimiz noktada –ebedî dönüşle ilgili ikinci projenin tefsiri– Heidegger, Nietzsche'nin bir yanda var olanın bütünlüğünü ve var olanın bütünlüğü içerisindeki "varoluşsal" durumumuzu ifade etmek için "yaşam" kelimesini "çift anlamlı (*zweideutig*)" biçimde kullanmaya başlar.[325] Bu tıpkı ilk projede ısrar etmekte olduğu şu varoluşsal menzile benzemektedir (yaşamımız, öğretiyi bedenlendirmek [*incorporer*] zorunda olan yaşamımızın geri kalanı, vs.). Oysaki ikincisinde öncelikli olan daha çok metafizik anlamlandırma olacaktır (var olanın bütünlüğüne dair konum). Öyleyse burada bir sistem olarak eklemlenmiş olan metafizik-varoluşsal bir küme mi söz konusudur? Heidegger metafizik olanla varoluşsal arasındaki bu ayrımdan şüphe etmekle birlikte kendisine, tatmin edici olmaktan epeyce uzak olan bu (aslında onu öne almak adına her şeyi yapmıştır) teorik içerik ile bayağı olan arasındaki ayrım bir yanda, önceki projenin okumasında sonuç olarak yine de değinmiş olduğu şiirsel olan diğer yanda olmak üzere bu soruyu sorar. Sonrasında (aynı ayda tarihli) iki başka projenin okumasına geçer. Doğanın insansızlaştırılması meselesi üzerine olan bu projelerin başlıkları şöyledir: "Öğle ve ezelî-ebedilik (yeni bir yaşam için emareler)" ve « "Yeni bir yaşama biçimi" için ».[326] Bana, tesis edilmiş olan bu şemaya oranla yeni hiçbir şey getirmemekte gibi görünen bu okumayı üstünkörü geçiyorum. Yalnızca şu var: An burada (öğleyle ezelî-ebedilik arasındaki semantik lehimlemeye benzeyen) ezelî-ebediyetin zaman içerisinde düşünüldüğü ve zamanın belirtilerinin, zamanın en üstün belirlenimlerinin var olanın bütünlüğünde ve var olanın sinesindeki yeni yaşamda ele almak için seçilmiş başlıklar olduğu belirti olarak saptanmış. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan (*Sein*

325. *A.g.e.*
326. *A.g.e.*, s. 263, 264; *Nietzsche 1*, s. 335, 337; *GA* 6.1, s. 298, 300.

und Zeit) beri metafiziğe dair analizinin temel bir kaldıracı olarak kabul etmiş olduğu teşebbüsüne biraz aşina olanlar şunu anlayacaktır: Bu girişim şimdiyi, şimdi olarak ezelî-ebediliği ayrıcalıklı kabul eden zamanın üzeri kapalı bir belirlenimden itibaren var olanın var olanlığını belirlemiştir. Var olanın bütünlüğünü şimdi olarak, şimdiden itibaren kavramamızı sağlayacak olan *aiôn*'a yapılan atıfın önemi buradan gelmektedir. Ve ebedî dönüş düşüncesi içerisinde anı ayrıcalıklı kılarak Nietzsche, kendi adına metafiziğin bu tavrının, metafiziğin özünü meydana getiren bu tavrın aynını yeniden üretecektir.

Bundan hemen sonra daha sonra geri dönmemiz gerekecek olan ve dolayısıyla da canlı ve yaşam-olmayan hakkındaki iki alıntıyı aktarmış olduğum alt-bölüm geliyor. Bu alt-bölümün başlığı "Düşüncenin toplu (*synoptique*) betimlemesi (*Zusammenfassende Darstellung des Gedankens: Dase Seiende im Ganzen als Leben, als Kraft; die Welt als Chaos*)".[327] Daha sonraki basımları ve işaretlemelerin başlıklarını, hiçbir zaman masum olmayan bu basımları ve başlıkları eleştirdikten ve Nietzsche'nin bu işaretlemelerde bilimsel dile başvurduğunu, bazı fizik, kimya ve biyoloji eserlerine gönderme yaptığını (itiraz kabul etmez bir olgu) gördükten sonra geriye "Nietzsche tarafından onaylanmış da olsa" bu bilimci yorumlamanın, felsefesindeki "düşüncelerin düşüncesi" yorumlaması için bir kriter teşkil edip edemeyeceğini anlamak kaldığını bildirir.

"Bu, Nietzsche'nin felsefesini ve onunla birlikte kendi açıklamamızı kavradığımız andan itibaren zorunlu bir sorudur [der]; yani Batı felsefesinin bütünüyle birlikte yüzyılın ve gelmekte olan yüzyılın bir meselesi olarak."[328]

Bilime gelince Heidegger, orada ya da burada Nietzsche'nin kendi düşüncenin bilimle ilişkisi üzerine inanabileceği şeye güveniyor gibi durmamaktadır. Dahası tüm okumayı yönetecek olan bilim/felsefe/düşünce ilişkisinin Heideggerci yorumlamasıdır.

---

327. *A.g.e.*, s. 266-278; *Nietzsche 1*, s. 339-356; *GA* 6.1, s. 302-318. Pierre Klossowski bu başlığın devamını şu şekilde çeviriyor: "Yaşam olarak, kuvvet olarak bütünlüğü içerisindeki var olan; Kaos olarak dünya".

328. *A.g.e.*, s. 267; *Nietzsche 1*, s. 340; *GA* 6.1, s. 303.

Öyleyse metinler ve projeler arasındaki diyakronik bakış açısını bırakmakla Heidegger farklı menzillerdeki on noktadan bizi ilgilendiren şeylere doğru toplu bir görüş (*vue synoptique*) önerir.[329]

1. İlki canlı ve canlı-olmayan üzerine olan iki cümleyle ilgilidir. Bu en az açık olan ve en askıda kalan noktadır. Daha önce yapılabilir olduğunu görmüş olduğumuz üzere, bütünlük kategorisinin yerinde-olmayışını saptamak yerine, "Gesamtcharakter der Welt"[330] sorusu ortaya çıktığı anda şaşırmak yerine Nietzsche, (tümü için felaket sonuçları olacak olan) bir bütünlük düşüncesi üzerine uzanmayı yasaklayan önermeler önerir. Heidegger bunu hesaplayıcı bir akıl için erişilmez olarak kalan şeye gelindiğinde bir asılı kalma ve bir gizem üzerinde sonuca bağlar. Şöyle yazar: "Tüm bunlardan çıkan tek önemli nokta, canlıya oranla yaşama sahip olmayan üzerine bir sınırlamayla, biricik bir bağlantıda (*nach einer einzigen Hinsicht der Sachverhalt*) sorunun zeminine henüz erişilmemiş oluşu ve dünyanın, hesaplayıcı anlama yetimizin onu kabul etmek isteyeceğinden daha gizemli oluşudur [çevirmenin dediği gibi akıl değil, *Verstand*]."[331]
2. Bu toplu bakıştaki ikinci nokta: Dünyanın daimî karakteri kuvvettir. Buna Nietzsche birkaç yıl sonra güç istenci diyecektir ve Heidegger'in ısrarla üzerinde durduğu nokta burasıdır: Olduğu biçimiyle hiçbir fizik bu biçimde (s. 269) ve de ne statik/dinamik türevi karşıtlığa ne de *dynamis*'ten türemiş olan manaya ait olmayan bir biçimde düşünemez.
3. Kuvvetin sonluğu (*finité*): Sonsuz kuvvet kavramı der Nietzsche, kuvvet kavramıyla uyumlu değildir. Buradaki sonluluk zorunlu bir inanç, kavrama gücüne bağlı (kavrayabilirlik) bir doğru kabul etmedir. Ve bu Heidegger'e göre, Nietzsche'nin kendisini kavrayabilirlikten hangi hak-

---

329. Tape-yazıdaki bu kısımdan sonar bazı kelime eklemeleri var: "→ ED'nin kendisinden ziyade ED'nin uzamı" ED = "Ebedî Dönüş".
330. Dünyanın genel karakteri – (ç.n.)
331. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 269; *Nietzsche 1*, s. 343; *GA* 6.1, s. 306 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

la var olanın özüne dair bir yargılama yetkisi çıkarılacağı üzerine, genel olarak başka bir filozoftan fazla sorgulamayışından ileri gelir. (Son derece tartışmalı: Aslında Nietzsche bir biçimde kendisine sadece bunu soruyor.)

4. Kuvvetin içsel sonluluğu üzerine her şeyin kuvvetinin belirlenmiş olduğu, ne artışa ne de azalışa maruz kaldığı sonucu çıkar.
5. Kuvvetin dengesi yoktur: "Eğer kuvvetin bir şekilde bir dengesine ulaşılabilmiş olsa hâlen süregelirdi; demek ki hiçbir zaman oluşmamıştır. (103)."[332] Öyleyse bu doğumsuz, ne evrimi ne de gelişimi olan bir oluş.
6. Bu sonlu kuvvetin etkileri sonsuz ya da sayılamaz değil, (fiilen) ölçülemez ve hesaplanamazdır.
7. Boşluk yoktur; uzam ancak, kendisi varolmayan boş uzamdan itibaren doğmayı başarmıştır der Nietzsche. Her şey kuvvetten ibarettir. Heidegger, Nietzsche'nin, biraz hızlı giderek uzamın ancak boş uzamdan doğabileceğini iddia eden, uzamı doğurmak için uzamı varsayan uslamlamasını düzeltir ve eleştirir. Ancak bu ters-anlama rağmen der Heidegger, uzam (*ent-steht*) dünyanın özünden doğduğu ve varlık pekâlâ boşluğu hapsedebilecek olduğu için Nietzsche'nin saptamasının bir manası olabilir.[333]
8. Bana öyle geliyor ki sekizinci saptamadan itibaren yorumlama faaliyeti artıyor. İlk < yedi > saptama oldukça tarafsız, neredeyse açıklayıcı ya da tekrarlayıcı, Nietzsche'nin bazı metinleriyle neredeyse kelimesi kelimesine aynı. Bu durum sonraki üç saptamada –özellikle dokuzuncuda– değişecek ve konu çok daha geniş biçimde ele alınacak. Burada söz konusu olan zaman ve kaostur. Bahis oldukça önemlidir zira Nietzsche'nin, Heideggerci kriterlere göre bir metafizikçi (olup) olmadığı, ya da ondan itibaren var olanı belirlemiş olduğu zamansal ufuk üzerine kendisini sorgu-

332. *A.g.e.*, s. 271'de alıntılanıyor; *Nietzsche 1*, s. 346; *GA* 6.1, s. 308.
333. *A.g.e.*, s. 272; *Nietzsche 1*, s. 347; *GA* 6.1, s. 310.

lamamış bir düşünür [yorumla], var olanın bütünlüğünün bir düşünür olmadığı zaman ve kaos üzerine bu yorumlamada belli olacaktır. Bu zamanın avam kavramını rahatsız etmemiş, var olanın bütünlüğünü onun içerisinde, ona göre düşünmüş, kaostan var olanın birleştirilmiş bir bütünü, bir bütünlüğü zorunluluğu üreten bir düşünürdür. Bu son noktalarda –özellikle de kaosla ilgili olanda– Heidegger'in, Nietzsche'ye dair girişiminin *bulanıklığı* adını vereceğim şey kendisini diğer yerlere göre çözümlemeye daha iyi açıyor. Bu oturumu bitirmeden önce göstermeye çalışacağım şey bu olacak.

Sekizinci nokta zaman üzerine. Burada farklı olarak, belki de tek belirtisel olan Heidegger'in kaybetmek istediği şeyi kurtarır gibi görünmemesi, nüanslara girmemesi, -miş gibi yapmaması, Nietzsche'nin şu ya da bu önerisinin karşı-anlamına ve saflığına karşın arkasında düşündüren bir şey olduğunu söylememesidir. İlk defa Nietzsche'nin zaman üzerine söylediği her şeyi safça, fakir ve düşkün olarak niteler. Ve en ufak bir şüphe ya da muğlaklığa yer bırakmadan zaman üzerine meselelerin ona "kapalı" kaldığını öne sürer. Mahkûmiyet kısa ve habersizdir. Heidegger, bu kez zamanın gerçek karakteri üzerine (imgesel olan uzamdan farklı olarak), yani onun sonsuzluğu üzerine Nietzsche'nin bazı önermelerini (*propositions*) hatırlatır. Her şeyin içerisinde kuvvetini uygulamakta olduğu zaman [bir fragmana göre (90)] sonsuzdur; yani kuvvet ezelî-ebedî olarak eşit, ezelî-ebedî olarak edimseldir." Heidegger tarafından anılan başka bir fragmanda (103), Nietzsche "sonsuz bir zamanın akışı"ndan, başka bir yerde de "varoluşun ezelî-ebedî kum saati"nden ve bir yerde de "şeylerin gerçek akışının *gerçek* bir zamana tekabül etmesi gerektiği"nden söz eder"[334] (XII, 59).

Söylemeye gerek yoktur ki Nietzsche'nin dediği, demek istediği, sonsuz zaman hakkında söylemeye çalıştığı şey ebedî

334. *A.g.e.*, s. 273'te alıntılanıyor; *Nietzsche 1*, s. 348; *GA* 6.1, s. 310.

dönüş doktrinindeki vazgeçilmez bir parçadan başkası olamaz. Öyleyse ebedî dönüş doktrinini aynı anda ciddiye almak, onu büyük bir düşünceymiş gibi korumaya çalışmak – hâlen metafizikse eğer– ve aynı anda Nietzsche'nin zaman hakkında öne sürdüğünün düşkün olduğunu, üzücü biçimde düşkün olduğunu savunmak mümkün değildir. Oysa Heidegger'in yaptığı tam olarak budur. İlk defalığına, birdenbire işleri zorlaştırmaya dahi çalışmaz, reddeder: Bunların tamamı düşkündür, en derin soruya kapalıdır. Ve son derece şiddetli bir biçimde basitleştirici bir tavırla 1873'e ait önermelerin bu son fragmanlarının yanına "ahlakdışı anlamda hakikat ve yalan üzerine" üzerine tezden yorumlamayı dahi istemediği, sadece "özneleştirici", "temsiliyetçi" ve "Schopenhauerci" diyerek indirgediği alıntılar koyar.

İşte o paragraf. (Çeviride s. 273'ü okuyun ve yorumlayın.)

> "Şeylerin gerçek akışına gerçek bir zamanın karşılık gelmesi gerekir" (XII, 59).
> O, bu sonsuz ve gerçek zamanı "ezelî-ebediyet" olarak kavrar. Nietzsche'nin uzam ve zaman üzerine düşünümleri kendi içlerinde < *aynen* > ele alındığında oldukça muhtaçtır. Ve geleneksel kavramı güç bela aşan birkaç düşünceyse boşlukludur. Bunun şüpheye yer bırakmayan kanıtı, metafiziğin yol gösterici sorusunun gelişimi açısından vazgeçilmez olan zaman üzerine sorunun ve ondan hareketle en derin kökeninde bizatihi bu sorunun ona kapalı kalışıdır. İlk tezlerinden birinde, şu çok önemli olan "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine"de (1873 yazı) henüz tümüyle Schopenhauerci bir ilhamdan gelen bu cümleyi okuruz.
> Zamanın ve uzamın temsillerini "biz kendi içerimizde, kendi kendimizi içerisinde üretiriz ve bizden itibaren de zorunlu olarak örümcek ağını örer." (X, 202).
> Aynı şekilde zaman öznel olarak temsil edilmiş, hatta "uzamın özelliği olarak" belirlenmiştir. (*Güç İstenci*, 862).[335]

335. *A.g.e.*, *GA* 6.1, s. 310-311.

Burada bu Heideggerci reddiyenin uzun uzadıya bir analizi, *Nietzsche*'nin yayım tarihini de hesaba katacak olan bir analizi yapılabilir. Bu henüz *Sein und Zeit*'a yakın olan, varlığın anlamı sorusunun zamanın aşkınsal ufkunda açımlanması gerektiği ve dolayısıyla tüm metafizik tarihi, zamansallığın tarihi karşısında bir yeniden-yorumlama gerektirdirdiği bir andır. Biliyoruz ki Heidegger bu tavrı karşısına almadan ya da eleştirmeden ufkun yerini değiştirerek, bu zaman probleminin ayrıcalıklarını azaltarak, varlık ve zamanla ilişkili olan varlık/zaman bağıntısını, hızlı gitmek adına "tersyüz ederek" diyelim, bir bakıma kesintiye uğratmıştır. Her ne kadar Nietzsche (burada çok hızlı gidiyorum) zamanı ancak temsili bir üretim olarak sunsa ya da zaman meselesinin üzerinde durmuyor da olsa *ya* üzeri kapalı bir biçimde *Sein und Zeit* (basılmış olan ilk kitap) türündeki bir tavır hakkında şüpheyi üzerine çekecek *ya da Sein und Zeit*'ın kesintiye uğrayışını, hatta zaman sorusunun daha sonraki yer değiştirmesini öngörecektir. Heidegger'in dersi bitirmesi ya da aceleyle Nietzsche'nin onu kapattığını veya içerisinde kapalı kaldığını söylemesi için pek çok neden, pek çok motivasyon vardır. Bu en azından size kabul ettirmeyi istediğim bir önsav. Kesin olan, Heidegger'in burada hükmü haksız bir biçimde hızlandırıyor oluşu.

9. Dokuzuncu nokta kendisinden önceki tüm saptamaları bir araya getiriyor, getirmek istiyor ve tüm ezelî-ebediliğin dünyasının tümleyici karakteri olarak kaosu ele alıyor. Kaos, öncesinde tanınlanmış olan tüm fiilleri (*prédicat*) birleştiren sistematik kavram olacaktır. Heidegger önce ona "var olanın kendi bütünlüğü içerisindeki temel temsili" adını verir.[336] İkili bir manası olacaktır: biri "ständig Werdende[s]" (yarı-Herakleitosçu...)[337] diğeri insani ya da tanrısal bir yasası olmayan, yönelimselliği, vs. olmayan bir zorunluluk. Bu bir düzensizlik ya da düzensiz bir yığın değil,

336. *A.g.e.*, s. 273; *Nietzsche 1*, s. 349; *GA* 6.1, s. 311.
337. Sürekli gelişen manasında. – (ç.n.)

hiçbir tanrısal ya da insani aklın, hiçbir amacın, hiçbir ereğin, hiçbir yönelimin düzene koymayı beceremeyeceği bir zorunluluktur. İşte *Şen Bilim*'in başlarken okumuş olduğumuz ve aslında Heidegger'in hatırlattığı üzere bir buyruk gibi başlayan fragmanı böyle diyor: "Sakınalım (*Hüten wir uns*)"; kaos zorunluluğunu insanlaştırmaktan ya da tanrılaştırmaktan kendimizi sakınalım.[338]

Şimdi çok hızlıca ve şematik bir biçimde Heidegger'in yapmaya koyulduğu işlemlerden ya da işlem belirtilerinden bazılarını açmak istiyorum. Bunlar bana, *kaos*un bu belirleyici sorusu içerisinde gayri meşru görünüyor, ya da burada artık bir doğruluktan ya da adaletten, haktan söz etmek mümkün olmadığına göre indirgeyici olmaları bakımından sorunlu görünüyor. Yani Nietzsche'nin metninin en büyük kuvveti ölçmekten aciz, zayıflatıcı veya Heidegger'in metninin büyük kuvvetini olumlamak adına bu kuvveti indirger görünüyorlar. Zira burada elbette ki bir kuvvetler çatışmasına, karşı etkili (*agonistique*) bir sahneye dâhil olmaktayız. İşte belirtiler:

1. Buna karşın Heidegger *kainô* olarak kaos dediği şeyden hiçbir sonuç çıkarmaz. (Sayfa 274'u oku ve geliştir.) "Kaos, χάος, χαίνω esneme, aralık olan, ikiye yarılan manasına gelir. Biz χάος'u ἀλήθεια'nın özünün kökensel yorumlamasının sıkı bir bağlantısında, *kendisini açan bir uçurum* olarak kavramaktayız. (krş. Hesiodos, *Theogonia*)[339]" *Aralık olma* mevcut var olanın bütünlenmesini yasaklıyor olmalıdır. Oysa o, kaosu bütünleme olarak belirleyecektir. Krş. Nietzsche'nin bütünleme olarak felsefe üzerine kendi söyledikleri (*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* içerisinde Thales).[340]

---

338. Her ne kadar Jacques Derrida on saptamadan söz etse de dokuzda kalıyor.
339. Martin Heidegger, *Nietzsche I* içerisinde, s. 274'te alıntılanmış; *Nietzsche 1*, s. 350; *GA* 6.1, s. 312.
340. Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs, suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, çev. Jean-Louis Backes, Michel Haar ve Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, "Œuvres philosophiques complètes" dizisi, 1975.

2. Nietzsche Varlık dediğinde Heidegger bunu tırnak içerisinde ve büyük olduğu kadar biraz da gülünç bir biçimde çevirir "[Burada Var olanın bütünlüğü söz konusudur]". Sayfa 274'ü okuyum: « "Varlık'a Atfetmek" – [burada bütünlüğü içerisindeki var olan söz konusudur][341] – bir kendinin korunumu hissini atfetmek"! Saf delilik! Atomlara "hazzı ve acıyı solumayı atfetmek"! (XII, 101). »[342]
3. Heidegger ne pahasına olursa olsun Nietzsche'nin insansızlaştırmış olduğu (bütünlük yüzünden) şeyi "yeniden-insanlaştırması"nı istiyor ve burada bir çelişki görüntüsü verebilmek adına bir açıklama vermeden yan yana fragmanlar sıralıyor: (Heidegger'de s. 276'yı okuyun.)

> "Tanrı'nın tüm bu gölgeleri öyleyse ne zaman bizi karartmayı bırakacak? Doğayı ne zaman tümüyle tanrısızlaştırmış olacağız? Bizim, biz diğer insanların ne zaman kendimizi, saf doğayla, yeniden keşfedilmiş, yeni özgür bırakılmış doğayla *doğallaştırmamıza* izin verilecek?" (*Güç İstenci*, not 109).
> Bununla birlikte aynı zamanda, başka yerde şu deniyor:
> "Dünyayı 'İnsanlaştırmak'; bu kendi kendimizi dünya içerisinde efendi olarak hissetmemiz demektir – " (*Güç İstenci*, 614; bkz. 616.)
> Öte yandan bu, yani dünyanın Kaos olarak, Nietzscheci temsilini tanımlamak, "natüralizm" ve "materyalizm" gibi bedava formüllerle ya da bu türden adlandırmaların ışığında bu temsili önden tasfiye edilmiş saymak gibi büyük bir hataya düşmek olacaktır. "Madde" (tüm şeylerin buna indirgenmesi) de "Elealıların tanrısı" (yani tüm şeylerin maddi-olmayana indirgenmesi) kadar yanlıştır. İşte ilkesel olarak Kaos'un Nietzscheci temsili üzerine söylenmesi gerekenler: Var olanın bu tanrı-sızlaştırma istencini bir ateistleşme istenci olarak ancak soluğu kesilmiş bir düşünce yorumlayacaktır. Hakiki manada metafizik olan düşünce en uç tanrı-sızlaştırma-

341. Tırnaklar Heidegger'e ait.
342. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 274; *Nietzsche 1*, s. 350; *GA* 6.1, s. 313.

nın içerisinde bir ses sezinler oysa. Bu düşünce artık kaçamak yapmamakta, artık kendi kendisini bulandırmamaktadır. Yalnızca böylesi bir sesin içerisinde, diyesim, eğer bu insanlık tarihinde bir defalığına bile tekrar mümkün olsaydı, tanrılar onu karşılamaya gelirlerdi.

Bu andan itibaren, Aynı'nın Ebedî Dönüşü düşüncesinin tırmanmakta olduğu kişinin, Nietzsche'nin var olanın bütünlüğü içerisinde insansızlaştırıcı ve tanrısızlaştırıcı bir yorumunu kesin bir biçimde dilediğini fark etmemiz gerekiyor. Birilerinin inanacağı gibi, şu hâlde düşüşte olan "pozitivist dönem"in son bir rezonansı olmaktan uzak bir biçimde bu dileğin kendine has ve daha derin bir kökeni vardır. Bu nedenle Nietzsche'nin bu dileğin dışındaki karşıt, görünüşe göre öncekiyle uzlaştırılamaz olan bir eğilime doğru savrulmuş olması mümkündür. Esasında Güç İstenci öğretisi var olanın en üstün insanlaştırmasını zorunlu kılıyordu.[343]

4. Son olarak ve hepsinden önemlisi, Heidegger'e yöneltmeyi (kötü niyetimizden dolayı) unutmamamız gereken "negatif teoloji" suçlamasını Heidegger bir dalavereyle Nietzsche'ye karşı kullanıyor. Bu suçlama kaosun dile getirilemez olarak "dünyanın bütünlüğü" olduğunu varsaymakta... (H < eidegger > 'in ç < evirişinde > s. 276'yı oku ve yorumla):

> Nietzsche'nin terminolojisinde "Kaos" kelimesi, bütünlüğü içerisindeki var olan hakkında hiçbir şeyin telaffuz edilemeyeceği koruyucu bir temsili ifade eder. Dünyanın bütünlüğü böylelikle öncelikle yaklaşılamaz ve dile getirilemez olur – bir ἄρρητον. Burada Nietzsche'nin kâinatın bütünlüğüne bağlantılı olarak takip ettiği şey, kendisi de mutlak olanı, "göreli", yani insana atfedilmeye elverişli olan tüm belirlenimleri devre dışı bırakarak mümkün olan en yüksek saflıkla kavramaya çalışan bir tür "negatif teoloji"dir. Ancak, kâinatın bütünlüğüne dair Nietzscheci belirlenim, içerisin-

343. *A.g.e.*, s. 276; *Nietzsche 1*, s. 352-353; *GA* 6.1, s. 314-315.

> de Hristiyan Tanrı'nın olmadığı/namevcut olduğu (*absent*) bir negatif teolojidir.[344]

Sonuç: Yorumlamanın (hermenötik) kaosu mu kaosun yorumlaması mı? (Sonunu oku ve yorumla.)

> Kâinatın bütünlüğüne dair bir dizi belirlenimi sekiz noktada ortaya koyduk. Ve dokuzuncu noktayı da temel bir belirlenime getirdik: "Dünyanın eksiksiz karakteri... tüm ezelî-ebediyetin içerisinde Kaos'unkidir." Şimdi kendine has anlamı içerisindeki önermeyi ele almak gerekmez mi? Öyle ki, daha önceden verilmiş olan belirlenimleri iptal etmekten ve meşru bir biçimde Kaos demekten başka yapacak şeyimiz yok. Ya da bu belirlenimler "Kaos" mefhumunun içerisinde barınmakta mıdır? Öyle ki bu mefhumla ve onun dünyanın bütünlüğüne, bu sonuncunun yegâne belirlenimi olarak göndermesiyle birlikte geçerli kalacaklar mıdır? Ya da tersinden, belirlenimler kendilerini, Varlık'ın birer insanlaştırması oldukları olmakla Kaos'un özüyle ilişkilendirmekte (kuvvet, sonluluk, sonsuzluk, oluş, uzam, zaman) ve "Kaos" mefhumunu yıkmakta değil midirler? Durum böyle olduğunda ortaya belirlenimler koymamıza ve artık "hiçlik" dememize dahi gerek yoktur. Ya da "hiçlik" tüm insanlaştırmaların en insancası mı olacaktır? Burada kendisini dayatan görevin biricik türünü, yani var olanın kendi bütünlüğündeki belirlenimi görevini kavrayabilmemiz için soruşturmamızı bu en uç noktaya dek < *aynen* > itmemiz gerekmekte.[345]

Böylece buradan bir sonraki bölüme geçmiş oluyoruz: İnsanlaşma konusundaki çekinceler.

---

344. *A.g.e.*, s. 276-277; *Nietzsche 1*, s. 353; *GA* 6.1, s. 315.
345. *A.g.e.*, s. 277; *Nietzsche*, s. 353-354; *GA* 6.1, s. 316.

Onuncu Oturum

İŞ BÖLÜMÜ DÜŞÜNCESİ – VE ÖZEL AD SALGINI

Nietzsche'nin biricik adı, biricik düşüncesi, bir ad, bir düşünce. Bir şey, bir şey, bir kaos, bir. Bu *bir* hakkında, Heidegger'e göre, temel bir düşüncenin, temel bir düşünürün temel düşüncesinin (zira Heidegger'le birlikte, ki o bundan şüphe etmiyor, bizim de temel düşünürler ve temel düşünceler olduğunu varsaymamız gerekiyor) koşuludur demiştik. Bu şu manaya geliyordu, bunu biraz sezinlemiştik: Nietzsche, ben ikiyim, ikisini biliyorum (ikisini de: "ich bin beides, ich kenne beides"[346] ya da ben yaşamım, ben ölümüm, vs.) dediğinde düşüncesinin özsel birlik-tekliği açısından özsel olmayan bir şey söylemiş oluyordu. Ya da daha kötüsü Heidegger, Nietzsche hakkında iki şey söylüyor gibi göründüğünde (örneğin bir sınırda olduğunu, hem metafiziği tamamlayan büyük bir araya getirici hem de onun ötesine geçen olduğunu söylediğinde) bir şey söylemektedir. O, bu tekil düşünceyi kabul etmek ve okumak için bir şemadan yararlanmadığımızı kabul ettiğinde tek bir şey söylemekte ve aynı anda onu var olanın bütünlüğünün düşüncesi olarak metafiziğin en güçlü, en eski ve en bir araya getirici şemasına doğru yeniden yöneltmektedir.

---

346. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 17-18; *Ecce Homo*, *KSA* 6, s. 264.

Bu birlik-tekliği Heidegger, sanki bir şey onu sürekli tehdit ediyormuş gibi, düşüncenin ta kendisini tehdit eden şey gibi tehdit ediyormuş gibi durmadan hatırlatmak, bir araya getirmek zorundadır. Düşünmek ve bu biri (teki) düşünmek aynı şeydir; bu manada düşünmek bir araya getirmek ve biri düşünmek olacaktır.

Tüm bunlar her seferinde adlandırmadan, çağırmadan, düşüncenin çağrılmasından ve çağırmanın (adlamanın) düşüncesinden geçer.

Aynının Ebedî Dönüşü'nü ele aldıktan sonra, ele aldığı anda Heidegger güç istenci konusunu açar. Böylelikle Nietzsche'nin düşüncesindeki tekliği hatırlatmış olacaktır. Bunun yanında, Edebî Dönüş düşüncesiyle güç istenci düşüncesi biricik bir düşünce meydana getirir. Oysa bu temel olarak sadece adın ve bir çağırmanın, adlandırıcı bir edimin ya da bir kararın düşüncesine öylesine bağlıdır ki Heidegger'in alt-bölümü şöyle başlar:

Biz Nietzsche'nin Güç İstenci düşüncesini onu *biricik* düşüncesi olarak adlandırıyoruz (*Wir nennen*) [*seinen* einzigen *Gedanken, einzigen*'in altı çizili]. Buradan bile, Nietzsche'nin diğer düşüncesi olan Aynının Ebedî Dönüşü'nün zorunlu olarak Güç İstenci düşüncesinde içerildiği (*eingeschlossen*) anlaşılıyor. Biri ve öteki (Beides) – Güç İstenci ve Ebedî Dönüş – *aynıyı* [*dasselbe* altı çizili] söyler [ya da söylerler: *sagt*] ve *aynıyı* düşünürler; bütünsel var olanın temel-karakterini. Aynının Ebedî Dönüşü düşüncesi, Güç İstenci düşüncesinin eki (*supplément*) değil içsel tamamlanışıdır [Klossowski böyle diyor ancak kelimesi kelimesine şöyle: < daha ziyade > sonradan (*après-coup*) tamamlanışı değil – *nicht nachträgliche*]. Tam olarak bu yüzden Aynının Ebedî Dönüşü, Nietzsche tarafından zamanın düzeni içerisinde Güç İstenci düşüncesinden önce (*zeitlich früher*) düşünülmüştür [Heidegger'in dersinin ve kitabının takip ettiği düzen demek ki zamanın bu düzenidir…] Zira her düşünür, onu ilk kez düşündüğü esnada kendi biricik düşüncesini düşünür; şüphesiz kendi tamamlanışında (*Vollendung*) ama henüz serimlenmesinde (*Entfaltung*) değil. Yani bu düşünce tüm tehlikeli menzili içerisinde gene

de onu aşmadan duramayanı henüz açığa vuruyor değildir [çeviriye tekrar bakmalı].[347]

Bu –bahsini çoktan bildiğimiz– teklik değerini otantisitenin ve otantiğin (*echt, eigentlich, Eigentlichkeit*) değeriyle ilişkiye sokmak gereklidir. Burada yalnızca Heidegger'in düşüncesindeki bu özsel ilişkiye dikkat çekiyorum. Burada bu bağa dikkat çekiyorum zira bu sene Heidegger'in diğer metinlerinde, özellikle de *Sein und Zeit*'ta *Dasein*'ın otantisitesi olarak, ölüme-doğru-olmak ya da otantik zamansallık olarak tasvir ettiği şeyi, Heideggerci ölüm düşüncesinde temel (tam olarak) bir rol oynayan bu otantisite değerini analiz etmeye zamanım olmayacak. Ve tabii, varoluşsal analitiği düzenleyen tüm kavramsal karşıtlıklar içerisinde de. Bu diğer metinleri doğrudan ele almak gerekirdi ama şu an bunu bir kenara bırakmak durumundayız.

Şimdi, bir önceki paragrafta (okumuş olduğumuz ve "Nietzsche kimdir?" ya da "Her şeyden önce kim olacaktır?" sorusuyla açılan önceki alt-bölümün sonu), bu paragrafta sorunun ya da yorumlamanın otantisitesi, bu otantisite tam olarak Nietzsche'nin düşüncesinin teklikle olan ilişkisine bağımlı hâle getiriliyordu. Otantik bir biçimde sorgulamamızın ve yorumlamamızın tek yolu kendimizi Nietzsche'nin düşüncesindeki teklikle ilişkilendirmemizdir:

> Nietzsche'nin "felsefesi"ne dair kültürel zeminimizi ya zenginleştireceğiz ya da onu görmezden geleceğiz; işte size ilgiden (*bedeutungslos*) yoksun kalmış bir şey daha. Öte yandan, otantik bir soruşturma (*zum echten Fragen*) adına hiçbir karar (*Entschiedenheit*) vermeksizin sadece Nietzsche ile "meşgul" (*beschäftigten*) olmamızı istemek de felaketimiz (*Verhängnisvoll*) ve sadece Nietzsche için onun biricik düşüncesi olan şey hakkında düşünsel bir açıklama (*Auseinandersetzung*) getirirmiş gibi bir "meşguliyet" içerisinde görünmek olacaktır.[348]

---

347. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 375-376; *Nietzsche 1*, s. 481-482; *GA* 6.1, s. 432-433 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

348. *A.g.e.*, s. 375; *Nietzsche 1*, s. 481; *GA* 6.1, s. 432 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

Böylelikle Güç İstenci düşüncesi Nietzsche'nin biricik düşüncesi olacak, ondan, onun düşüncesinde itibaren Nietzsche "kimdir" ve "kim olacaktır"a ulaşma şansımız olacaktır. Demek ki, Güç İstenci düşüncesini düşünmek gereklidir. Editöryal bazı sorunlar üzerine birkaç protokol saptamasından sonra Heidegger neden *Güç İstenci* başlıklı bu hatalı-kitap üzerine bir okuma önermediğini ama tamı tamına Güç İstenci'nin yasasının ve yapısının bildirildiği yerde kitabı açtığını izah eder. Bu yer, değerlerin "yeni bir kurumunun ilkesi" (*Prinzip einer neuen Wertsetzung*) başlıklı üçüncü kısım, bu üçüncü kısmın özetidir.[349] Değerin değerinin öneminin altını çizmekte olan bu alt-başlıkta şöyle der: "tüm değerlerin bir öte-değerlemesi (*transvaluation*) üzerine deneme" (*Versuch einer Umwertung aller Werte*). Nietzsche için değer, Heidegger'in yorumuna göre yaşamın koşulu, yaşamın yaşam olması için gerekli önkoşuldur. Değer biçme olduğu ölçüde yaşam vardır. Yaşamı değer biçme imkânından ya da değerin konumundan itibaren düşünürüz. "Yaşam" burada kâh (canlı) olan her şey, genel olarak canlının karakteri anlamında kâhsa "*bizim* yaşamımız", insanın varlık olarak yaşamı anlamındadır.[350]

Nietzsche'nin sözde biyolojizminin ilk eleştirisi: Heidegger'e göre Nietzsche yaşamın özünü biyolojinin ona söylediğinden, örneğin dönemin vitalizminden, Darwinizmden ya da "kendinin korunumu" veya « "struggle for life" » doktrininden itibaren düşünmez.[351] Yaşam kendisini koşulundan itibaren düşünür, yani yaşamı taşıyan, destekleyen, harekete geçiren ve sebep olandan itibaren. Yalnızca diyor Heidegger, yeğinleşenin değeri vardır ya da daha doğrusu, Klossowski'nin çevirisine göre o *değer*dir; yaşamı ve –Heidegger hemen değiştiriyor– var olanın bütünlüğünü çoğaltandır (*steigert*). Değerin rolü ya da konumu buradadır: Yaşamı çoğaltma (*Steigerung*) olarak, yaşamın yükselmesi olarak teminat altına almak. Yaşam çoğaltmadır ve değer de bu ço-

349. Tape-yazılarda "kurum" (*institution*) kelimesinin üzerine Derrida daktiloyla "konum" (*position*) kelimesini işlemiş.
350. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 380; *Nietzsche 1*, s. 487-488; *GA* 6.1, s. 439.
351. *A.g.e.;* bu cümle çeviride İngilizce olarak yer alıyor.

ğaltmanın koşuludur, değer değerin çoğaltılması olarak yaşamdır, vs. Bu çoğaltma yaşamın özüdür, öyle ki yaşamın korunumu üzerine basit bir doktrin bile yaşam-olmayanın ve değer-olmayanın doktrini olur.

Ancak anlaşıldığı üzere, kimin kendini çoğalttığını, çoğaltma ya da çoğaltma eğilimi olarak yaşamın ne olduğunu bilmeden, yaşamın değerinin yaşamın çoğaltılmasının bir koşulu olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. Çoğaltılmasının ve değer olarak varlığının ne olduğunu bilmek için bir ilkeden ya da bir temelde yola çıkmak gereklidir; yani yaşamın özü olandan. Bu temele, yani kendisinden, özü içerisinde bir şeyin başladığı şeye, Heidegger'in bize hatırlattığı üzere Yunanlılar *arkhè*, Romalılar ise *principium* demekteydi.[352] Pasajda olduğu gibi bu işaretleme daha sonra, gizli bir ipi izleyerek bu türden bir geri-dönmeye ya da düğüme dek tüm bölümü (oldukça uzun olan) kat edecek, "yaşam" ilkesini ya da kendini çoğaltma ilkesindeki yaşamın bu özünü, yaşamın özünün ilkesini ilkeci (*principiant*) bir öz hâline getirecektir. Kaba bir biçimde açıklıyorum: Yaşamın ilkesi kendisini ilke hâline, yani başlangıca-buyruğa, hem başlangıç hem de buyruk anlamına gelen *arkhè*'ye (*principium* gibi) getirme üzerinedir. Yaşamın özü, Kant ve onun aşkınsal imgelem kuramıyla birlikte kendisini açığa çıkartan uzamda kendisini bir başka yüzde çiftleyen bir buyurma kabiliteyi, emretme kabiliyetidir (düzen kabiliyeti, *Befehl*): *Dichten* kabiliyeti (Klossowski şiirleştirme diyor). Bu kuram, bu şematizmin ve aşkınsal imgelemin kuramı aklın tüm modern belirlenimini (krş. Fransızca çeviride s. 453 ve devamı)[353], içerisinde Fichte'nin, Schelling'in, Hegel'in, ama onlar kadar Nietzsche'nin de dönüştüğü belirlenimini üzerinde taşıyarak ve açığa vurarak aklın özünde şiirleştirici (şiirsel anlamına gelmiyor) bir güç bulur.

Öyleyse yaşamın ilkesi üzerine olan soru, sorgulayacak olduğumuz bu belirli izlek üzerinde şu yanıtı alır: Eğer Nietzsche her

352. *A.g.e.*, s. 383; *Nietzsche 1*, s. 491; *GA* 6.1, s. 441.
353. *A.g.e.*, s. 453-454; *Nietzsche 1*, s. 584-586; *GA* 6.1, s. 526.

şeyi yaşama, "biyolojik olana" yeniden yönlendiriyorsa, bu denli biyolojik düşünüyorsa, biyolojinin mantığına göre düşünüyorsa, aslında biyolojik yaşamdan itibaren (hayvan ve bitki yaşamından), yaşamın özünü bir perspektif ve bir ufuk sahibi olabilme gücü adına (Heidegger buna özgür olma "kabiliyeti" diyor) buyurabilmenin ve şiirleştirebilmenin (*Befehls- und Dichtungshaften*) yönünde (*Richtung*) belirleyecek kadar az düşünmekte demektir. Bu bakımdan Nietzsche canlıyı insandan itibaren ya da onun için (perspektif, ufuk, buyruk, *Dichtung*, var olanın temsili) düşünmektedir. Bu anlaşılacağı gibi Nietzsche'yi biyolojizm suçlamasından kurtararak onu, Aristotlesçi-Hegelci gelenekteki ilke kavramı, Kantçı modernitenin uzamındaki *Dichtung* kavramı karşısında ve temelde Platonizmden hiçbir zaman çıkamayacak bir biçimde antropolojik ya da hümanist bir metafiziğin sınırlarına hapsetmenin bir başka biçimidir.[354] Yolun başı işte böyledir.

Heidegger bu teminattan, Nietzsche için Güç İstenci olan yaşamın özünün var olanın bütünlüğü oluşundan yola çıkar. Bu teminat özellikle iki işaretleme üzerine oturmaktadır. Bunlardan ilki olan 1888 tarihli n° 693 "Eğer varlığın en mahrem özü Güç İstenci'yse [...]", diğeri, 1885 tarihli eski olanı « Benim için neyin "dünya" olduğunu biliyor musunuz? Bu dünya Güç İstenci'dir –ve ondan başka hiçbir şey değildir! Ve siz, kendiniz bu Güç İstenci'nin ta kendisisiniz –ve ondan başka hiçbir şey değilsiniz! » (n° 1067). Heidegger'e göre dünya burada var olanın bütünlüğünü ifade eder ve bu esasında Nietzsche'nin sıklıkla "yaşam"a eş tuttuğu bir kelimetür. Buradan Nietzsche'nin Güç İstenci'ni yaşam olarak belirleyeceği sonucu çıkar. Bütünlüğü içerisindeki var olan "yaşam"dır, yaşamın özü Güç İstenci'dir.

Bu hükümle birlikte, bu kelime, < bu > "Spruch". Yaşam, Güç İstenci'dir sözü, başlangıcında şu "karanlık kelime" olan Batı metafiziğini tamama erdirir: Bütünlüğü içerisindeki var olan *physis*'tir. Bu hüküm Nietzsche olarak adlandırılmış bir kişinin "Privatansicht"i (kişisel görüşü) değildir. Söylemesini bilen düşünür,

354. *A.g.e.*, s. 477-479; *Nietzsche 1*, s. 615; *GA* 6.1, s. 554-556.

bu hükmün düşünürü ve söyleyeni (*Denker und Sager*) "bir alınyazısıdır/ölümcüllüktür". ("Ben bir alınyazısıyım.")[355] Heidegger burada denmek isteneni şöyle çeviriyor (*Dies will sagen*): Bu düşünürün düşünür-varlığı, tüm Batılı temel düşünürlerde olduğu gibi Batı'nın en gizli tarihine, bütünsel varlık adına, söz etrafındaki (*Wort*) mücadelenin (düşünen ve şiirleştiren) tarihine "neredeyse *insanlık-dışı*" bir sadakatte yatar. Başka deyişle Nietzsche "Ben, Friedrich Nietzsche, ben bir alınyazısıyım." dediğinde Batı metafiziğini adlandırıyor olacaktır. Bu, kendisini temel bir düşünürün, ve ancak bu ölçüde temel olacak olan bir düşünürün adında temsil ettirecek olan Batı metafiziğinin güçlü bir tür öz-adlandırması (*autonymie*) olacaktır. Nietzsche, Batı metafiziğinin alınyazısı/ölümcüllüğü adına bir takma addır. Bu takma adsallığı (*pseudonymie*) düşünmek, Nietzsche'nin kendi özel adını duyabilmenin tek koşuludur.

Başka deyişle özel adı *Spruch*'tan ya da *Wort*'tan itibaren, bütünsel var olanı dile getirmek için çabalayan kelimeden ya da hükümden, şiirsel-düşünsel dile getiren dilden itibaren anlamak gerekir.[356] Bir ad ancak *logos* tarafından kuşatıldığı, dondurulduğu, *logos* tarafından, özü içerisindeki var olanın bütünlüğüne kabiliyeti olan kelime ya da hükmün *taşındığı* anda temel hâle gelir. Özellikle taşındığı diyorum: Burada bizim sahte ya da sözde taşıyıcıya erişmemizi sağlayacak yegâne şey olarak bir özel adın taşınması, Nietzsche özel adının özsel taşınması söz konusudur. Bu taşınma şu ada –bir addan fazlası, bir efendi-ad olan, bir dil olan, onların aydınlığını üzerlerine almaktan ziyade kendileri kelimenin ve dilin özünü aydınlatmakta olan *Wort* ya da *Spruch*'a aittir. Kendileri olarak *Wort* veya *Spruch* (burada *physis*) var olanın bütünlüğünü dile getirirler, onu tarihsel tekliğinden yeniden bir araya getirirler. Nietzsche adını taşımaz, ampirik özne Nietzsche kendi adını taşımaz. Ve onun ağzından "Ben Friedrich Nietzsche'yim."

---

355. *A.g.e.*, s. 384; *Nietzsche 1*, s. 492; *GA* 6.1, s. 442.

356. Kenarda bir ekleme mevcut: "özel adların (dünya için bir özel ad) sıradışı bir salgını, var olanın bütünlüğü". "Salgın" (*contagion*) kelimesi daire içerisine alınmış.

ya da "Ben Friedrich Nietzsche, ben bir alınyazısıyım." dendiğinde konuşmakta olan, adı taşıyan ve *Ben* diyen Batı metafiziğidir. Bu özne olarak *Ben* değildir, kendisi bu Batı metafizik tarihinin bir belirlenimi ya da özel bir dönemi olan öznenin ya da benliğin (*égoïté*) değeri değildir. Heidegger'in bunu yaparken Nietzsche adını sildiğini ya da yücelttiğini söylemek güçtür. Bu tavrı ne karikatürleştirmek ne de özellikle Nietzsche'nin bunu geri çevireceğini ya da reddedeceğini düşlemeye gayret etmek gerekir. Bu elbette bir yandan, "düşünürlerin" adını felsefe adına, sistem adına ya da temsil ettikleri sistemden fazlası olan küme adına silmeye ya da indirgemeye dayalı (ilinek ya da ampirik gölge gerçeklik olarak) şu klasik felsefi (metafizik) işleme benzemektedir. Diğer yanda özel adın dil içerisindeki işleyişinin güçlü bir analizi söz konusudur. Eğer özel ad, dile doğrudan yabancı değilse, eğer ona kökensel yasalar uyarınca kaydoluyor ve ilişkiye giriyorsa, öte yandan eğer dil gibi bir şeyin özü kendini ancak *logos*, *physis*, *ousia* vb. kadar tekil olan ad-düşüncelerden itibaren bildirebiliyorsa [bu adlar her zaman kavramlar değil, bazı yerlerde kendileri de özel ada dönüşen (çevrilemez olan) tuhaf tekilliklerdir] bu çevrilemezlik özel adlar ile genel adlar ya da kavramlar arasındaki bayağı karşıtlığı askıya alır. Öyleyse burada artık ampirikliğe silme ya da indirgeme ilişkisi (kendisi Batı metafiziğine çıkan değer), ya da Batı metafiziğiyle özel ad arasında, örneğin Friedrich Nietzsche şeklinde temsiliyet yoktur. Ancak Heidegger'in de Nietzsche'nin de dediği gibi dili, adları ele geçirmek adına, şiirleştirici hükümranlık, vs. adına gizemli bir mücadele mevcuttur. Mesela Nietzsche'yle şunu demeyi becermek, dedirtmek gerekir: *physis* ya da *physis*: Friedrich Nietzsche: alınyazısı, vs. Bu –yine Nietzscheci olan– bir "Bu dünya Güç İstenci'dir –ve başka hiçbir şey değildir. Ve siz kendiniz bu Güç İstenci'siniz." deme biçimidir. Her ne kadar Heidegger aforizmanın bu ikinci bölümüne dikkat etmiyorsa da (Ve siz kendiniz bu Güç İstenci'siniz"), Batı metafiziği ve Nietzsche'nin "kişisi (*eine Privatansicht der Person Nietzsche*)" hakkında dediği şeyi bu tarafa çekmek ve tüm bunları özel adın sorunsalına bağlamak mümkün olabilir. Güç İstenci bir özel addır, physis bir özel addır vb. Yeter ki özel adın karanlık kavramı yerinden edilsin ve

yeniden ele alınsın. Zamandan kazanmak adına bu kısmı emare hâlinde bırakıyorum.[357]

Bir kere, Nietzsche'yle birlikte, yaşam ya da bütünsel var olan Güç İstenci'dir dedikten sonra Güç İstenci'ni istencin ya da gücün gündelik temsillerinden, örneğin istencin bir psikolojisi veya gücünün fiziğinden itibaren düşünmekle kendimizi avutamayız. Güç İstenci tüm var olanın özüdür, onu her yerde, var olanın tüm bölgelerinde, doğada, sanatta, dilde, tarihte, siyasette, bilimde ve genel olarak bilgide yeniden bulmak gerekir.

Bu dizi içerisinde (doğa, sanat, tarih, siyaset, bilim ya da bilgi) bilimin ve bilginin Heidegger'e geri adım attıran bir ayrıcalığı vardır. « "Bilim"in esasında diğerleri gibi yalnızca "kültürel" *bir* faaliyet alanı olmadığını ileri sürerek » buraya kendini bağlayacaktır: Batılı insanın var olanla olan ilişkisinde temel bir güç (*Grundmacht*) teşkil eder.

Öyleyse Nietzsche için Güç İstenci olarak bilgi nedir? Bilmek hakiki olanı yakalamakla eş değerdir; bilgi (*Erkenntnis*), "Erfassen des Wahren", hakiki olanın yakalanması yerine geçer. Demek ki Güç İstenci olarak bilgiyle hakikat arasındaki ilişkiyi düşünmemiz gerekli.

1884'e ait bir notta Nietzsche şöyle yazar (diyor Heidegger): « Güç İstenci düşüncesi "bilinçli olarak (*bewusst*)" biçimlenmeye başladığı anda "hakikate duyulan saygı (*Verehrung*) çoktan bir yanılsamanın sonucu (*Folge*) olmuştur". »[358] (602) Ya da « sanatın hakikatten daha fazla değeri vardır" »[359] (853) ve hatta « "*hakikat* belirli bir canlı türünün *onsuz* yaşayamayacağı *bir tür hatadır*" »[360] (493) (1885).

Fazlaca hızlı gidip hakikati yanılsamayla ya da hem yaşamın çoğaltılması için tehlikeli (daha fazla değeri olacak olan sanatla

---

357. Tape-yazının kenarında şu emare (belirtme; *indication*) yeri alıyor: "s. 16'ya geri dön".
358. *A.g.e.*, s. 389'daki alıntı; *Nietzsche 1*, s. 499; *GA* 6.1, s. 449.
359. *A.g.e.*'deki alıntı; *Nietzsche 1*, s. 500; *GA* 6.1, s. 449.
360. *A.g.e.*, s. 395'daki alıntı; *Nietzsche 1*, s. 508; *GA* 6.1, s. 457.

karşıt olarak) hem de canlılar için zorunlu olan bir hatayla eş değer tutan bir nihilizme ulaşmaktansa, hakikate dönüşen bu hatanın ya da yanılsamanın ne olduğunu bilmek adına hâlen hakikatin değerini önvarsaymanın gerektiği bir çemberin saçmalığında ya da basitçe kendi tersi (yanılsama, hata) olduğu andan itibaren bu düşüncenin tekil mantığına ya da kuvvetine nüfuz etmeye çalışmak gerekir. Bunu yapabilmek için, nedenini açıkladıktan sonra Heidegger, bir kez da *Nachlass*'ın editöryal yapısından şüphe ederek Güç İstenci olarak bilginin Nietzscheci yorumlamasının tam ortasında bir sıçrama yaparak fragman 507'yi (1887) okumamızı önerir. İşte burada, Heidegger'in *Nietzsche I*'i içerisinde s. 396-397 (v):[361]

> Kendi incelememiz için fragman 507'yi seçeceğiz. (Bahar-Güz 1887):
> « *Değerlendirme*: "*Hakikat*"in *özü* olarak "sanıyorum ki bu ve şu bu şekilde". Bu değerlendirmelerde *korunumun* ve *büyümenin* koşulları ifade bulur. *Bilmeye dair organlarımızın ve duyularımızın tümü* korunum ve büyüme koşullarımıza göre gelişmemiştir. Akla ve onun kategorilerine, diyalektiğe duyulan güven, demek ki mantığa atfedilmiş olan değer ancak onun yaşam için, deneyimle kanıtlanmış *yararını* kanıtlar: mantığın "hakikati"ni *değil.*
> Belirli bir miktar inanca ihtiyaç vardır: yargılamaya izin verilebilmesi için; temel değerler açısından mümkün *hiçbir şüphe* kalmaması için. İşte her türden yaşayanın ve yaşamının ön koşulu budur. Demek ki, bir şeyin var *olabilmesi* ve hakiki kabul edilmesi için –hakiki olması için değil– bu zorunludur. "*Hakiki* dünya ve *görünen* dünya" – bu çatışkı benim tarafımdan *değerlerin ilişkisine* geri götürülmüştür. Korunuma dair koşullarımızı, mutlak manada *Varlık*'ın *sıfatları* olarak öne sürdük. Bizim için, başarıya ulaşmamız için inancımız içerisinde sabit olması gereken hakkında şunu yaptık: "hakiki-dünya" artık değişken bir

361. Jacques Derrida bu harfin aynısını Heidegger'in metninin fotokopisinde alıntılamaya hazırlandığı ilgili pasaja da işlemiş.

dünya, oluş hâlindeki bir dünya değil, *var olan* bir dünyadır. »[362]

Bu noktadan itibaren, buraya kadar yorumlamakla veya açıklamakla yetindiğim bu hareketten, Heidegger'in aktardığı bu Nietzsche alıntısından sonra Heidegger'in faal bir okuması başlıyor. Heidegger'in sonuca götüren müdahalesini yerinde ya da spesifik bir anında yakalayabilmek için bu okumayı yakından takip etmemiz gerekiyor. Tüm bunlar birkaç sayfada, birkaç satırda meydana geliyor ama burada duraksamamızın nedeni kendimizi buraya hapsetmek ve kitabın kalanını bir kenara bırakmak değil. Aksine bu sayfalar kendilerini Heidegger'in Nietzsche yorumunun bütününe aksettiriyor ve kendini burada da sunuyor.

Bu birkaç sayfa içerisinde şimdiden açıkça formülleştirilmiş olduğu bu yorumlamanın ereği –ve sonucu– Nietzsche tarafından hakikat hakkında devreye alınmış olan altüst oluşun, hakikatin geleneksel bir belirlenimi içerisinde ikincil bir düzenleme olarak, tüm metafiziğe hükmeden ve Nietzsche'nin sorgulamadığı, hatta bazı önermelerinin bir manası ve değeri olması için ihtiyacı bile olan bir düzenleme olarak kalışıdır. Başka deyişle, Nietzsche tarafından işleme konan yer değiştirme ne genel anlamda hakikat üzerine ne de bu hakikatin özel bir belirlenimi üzerine yönelecektir. Onun yerine bu hakikatin koşulları üzerine (yaşam, korunum ve çoğalma koşullarının değerlendirilmesi) yönelecektir. Nietzsche'nin doğruluk olarak hakikatin belirleniminde (*Richtigkeit*, önermenin formel çelişkisizliğine ya da temsilin içeriğine, diyelim ki var olanınkine uygunluk manasında) ya da upuygunluk veya *homoiosis* olarak hiçbir şeyin yerini değiştirmiyor oluşu Heidegger'in mutlak olarak yöneldiği sonuçtur ve bunun üzerinde ısrarla ve biraz gergin bir sağlamlıkta durur. Bu durum bizi öncelikle şundan şüphelenmeye götürür: Eğer Nietzsche hakikaten bu temel ve geleneksel belirlenimdeki hiçbir şeye dokunmuyorsa neye dokunmaktadır? Ve Heidegger aynı zamanda neden bu hakikat kavramının "spesifik ve kaçınılmaz bir değişime maruz

362. *A.g.e.*, s. 396-397; *Nietzsche 1*, s. 509-510; *GA* 6.1, s. 458.

kaldığını"[363] ve dahası hakikatin bir kez "değerlendirme" olarak karakterize edildikten sonra kendisini neden "*bambaşka bir yöne* (altı çizili olarak: *in eine ganz* andere Richtung *abgedreht*) döndürülmüş (*abgedreht*)" hâlde bulduğunu söylemektedir?[364] Burada tuhaf bir şey var ve doğrusunu söylemek gerekirse yorumlamanın tümü için belirleyici olan bir şeyin döndüğü şu birkaç sayfa içerisinde olanları anlamakta zorluk çektiğimi sizden saklamayacağım.

İşte öncelikle, yavaşça ve mümkün olan en açık biçimde ilerlemek adına Nietzsche'nin hakikat üzerine söyleminin en katı Platoncu-Aristotelesçi belirlenime aidiyetinde biraz fazlaca ısrar eden önermeler. İlk olarak şu ilk pasajdan, doğrusunu söylemek gerekirse en etkileyici olan pasajdan söz etmeliyim: Burada Heidegger, Nietzsche'nin aktarılan fragmanda "hakikat"i tırnak içerisinde yazıyor olmasının altını çizerek, kendisini de aynı şekilde "aktarılmış" olarak (hakikat adı verilen ile geleneğin, sizin hakikat adını verdiğiniz şey, vs.) bulan bu geleneği yerinden etmek istiyor olmakla isnat etmez. Heidegger'in bu konuda yaptığı okuma şu şekildedir: Burada tırnak işareti olmasının nedeni Nietzsche'nin gündelik olarak hakikatin nasıl düşünüldüğünü anımsatıyor oluşundandır; buna bir açıklama, nedenbilim, bir yorumlama getirir. Ancak bu geleneğin içeriğini düzenlemeyecektir. Aradaki fark incedir fakat her şey buna bağlıdır. Biri size « sanıyorum ki şu ve bu şöyle olduğundan "hakikat"in özü şudur » şeklinde bir değerlendirme yaptığında bunu nasıl anlarsınız? Ya da Heidegger'in duymayı istediği gibi, yani tanımına dokunmadığım, bütünüyle dokunulmaz bıraktığım, "hakikat" adını verdiğiniz, "hakikat" adı verilen şey hakkında bu "sanıyorum ki, vs." türünde bir değerlendirme duyduğunuzda? Veya tırnak içerisindeki "hakikat", "sanıyorum ki, vs." türünden bir değerlendirmedir demekle aslında geleneksel belirlenimin bizatihi çekirdeğine etki ediyorum diyen ve Nietzsche'ye daha derin bir değişim isnat eden hipotezi duyduğunuzda? Heidegger, her ne kadar onda bir yön değiştirme görmek istese

363. *A.g.e.*, s. 399; *Nietzsche 1*, s. 513; *GA* 6.1, s. 461.
364. *A.g.e.*, s. 401; *Nietzsche 1*, s. 515-516; *GA* 6.1, s. 463-464.

de birinci –onsuz Nietzsche'yle ilgilenmeyeceği– hipotezi seçer, seçmek durumundadır. Bununla birlikte bu yön değiştirme, kendisinde dokunulmamış olarak kalmış bir değişkenin yönünü değiştirmek zorundadır. İşte öncelikle tırnak işaretleriyle ilgili pasaj (Heidegger'in *Nietzsche I*'inde s. 397 W'yi okuyun):[365]

> Parça « *Değer yargısı* ile başlıyor: "Hakikatin" özü olarak "sanıyorum ki bu ve şu bu şekilde". Ne bir kelime ne altını çizme ne de diğer terimlerin düzenlenişi gibi önemsiz olacak bir dönüş mevcut. Girişteki saptama "bilgi kuramına" dair ciltlerin tümünü yersiz hâle getiriyor; yeter ki böylesi bir kelimenin anlaşılması için gereken derin bir tefekkürün sükûnetine ve sabrına sahip olalım.
> Burada hakikatin özünün belirlenimi söz konusudur. Nietzsche hakikat kelimesini tırnak içerisinde yazıyor. Bu kısaca şu demektir: Hakikat, uzun zamandan beri, yani Batı düşünce tarihi boyunca Nietzsche'nin onu anlaması gerektiği gibi anlaşıldı. Burada ne onun zorunluluğundan ne de menzilinden haberdar olunmadan, hatta aklından bile haberdar olunmadan anlaşıldı. Hakikatin belirlenimi Platon ve Aristoteles'ten beri yalnızca Batı düşüncesine değil, genel bir biçimde Batılı insanın tarihine de egemendir ve ona nüfuz eder: gündelik davranışlarına dek, alışıldık yargılarına ve temsillerine dek. Bu belirlenim kısa bir biçimde kendini şöyle ifade eder: Hakikat temsilin doğruluğudur (*justesse*) –burada temsil etmek (yeniden-sunmak) şu manaya gelir: Algıyla ve gösteren niyetle *kendisinin-önünde-olmak* ve *var olanı kendisinin-önüne-getirmek*. Bunu anıyla ve tasarıyla, umutla ve reddetmeyle yapar. Temsil kendisini var olana göre idare eder, kendisini onunla eşit kılar ve onu yeniden-üretir. Hakikat şu manaya gelir: Temsilin, *var olanın olduğu şeye* ve onun olduğu tarza tam uygunluk (*adéquation*) –[onun mahiyetine ve kipliğine].[366]

---

365. Derrida bu harfi Heidegger'den alıntılayacak olduğu metnin fotokopisi üzerine de işlemiştir.
366. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 397-398; *Nietzsche 1*, s. 511; *GA* 6.1, s. 459-460. Burada çengel içerisindeki ekleme çevirmenden gelmekte.

Bu konu daha sonra tekrar ediyor ve Heidegger doğruluk, upuygunluk ya da *homoiosis* olarak hakikati anımsattığı oranda bölümdeki diğer üç sayfayı vurguluyor. Şöyle ki:

> 1. « Öyleyse doğruluk (*rectitude*) adaequatio'nun ve ὁμοίωσις çevirisi olarak anlaşılır.
> Nietzsche'nin kendisi için bu durum önceden kabul edilmiştir; "hakikat doğruluktur" geleneği uyarınca. »[367]
> 2. (sonraki sayfada): « Hakikati *Wertschätzung* olarak tanımlayan ve açıklanmış olan önermeye göre Nietzsche, zemin içerisinde bundan başka bir şeyi düşünmemektedir: hakikat doğruluktur. *Hakikat ancak yanılsama olacaktır* diyen cümleyi tümüyle unutmuş görünmektedir. »[368]

Onu kim unutuyor? Ve Heidegger nasıl olup da Nietzsche'nin onu unutmuş olduğundan şüphe ediyor? Böylesi bir şüphenin manası ne olabilir? (Genel bir yorumbilim sorunu: Heidegger genel sözdizimine, simulakra içerisindeki anlatıya, izleğe dikkat etmez. Ona her seferinde inanır.[369]) Heidegger, Nietzsche'nin hakiki olan bir "doğru olarak alıyorum", "sanıyorum", vs.'dir diyen ve hakikat ile doğru olarak almayı bir yargı içerisinde özdeşleştiren önermesini daha henüz tecrit etmiş durumdadır. Ve Nietzsche bu yargıyı açıklama amacına yöneldiği anda Heidegger onu hakikati yalnızca bu geleneksel formunda görüyor olmakla suçlar. Oysa Nietzsche'nin hakikat demekle; hakikate inanmakla bu çekirdeğe dek inebilecek olduğunu unutmaktadır. Zira eğer hakikat değerlendirmeyse, bu hâlen geleneksel anlamdaki hakikat midir? Alıntıma geri dönüyorum:

> Nietzsche temelde bundan başka bir şey düşünmüyor: Hakikat doğruluktur. *Hakikatin ancak yanılsama olabilir* diyen hükmü tümüyle unutmuş görünüyor. Dahası, Nietzsche, *Saf*

---

367. *A.g.e., Nietzsche I*, s. 399; *Nietzsche 1*, s. 512; *GA* 6.1, s. 461 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
368. *A.g.e., Nietzsche I*, s. 400; *Nietzsche 1*, s. 514; *GA* 6.1, s. 462.
369. Burada kenarda bir ekleme yer alıyor: "geliştir".

> *Aklın Eleştirisi* içerisindeki bir pasajda açıkça hakikatin "bilginin nesnesiyle çakışması" (*Übereinstimmung*) olarak açıklanmasının burada "verili ve önvarsayılmış" olacağını söyleyen Kant'a tümüyle katılıyor gibidir.

Biraz aşağıda:

> Kant'ın hakikatin evrensel özünü açıkladığı manada, aynı zamanda Orta Çağ teologlarının ve aynı zamanda Aristoteles'in ve Platon'un düşündüğü biçimde. Nietzsche yalnızca bu Batı geleneğiyle uyuşur *gibi görünmekle* kalmaz (*in Einklang zu stehen),* onunla gerçekten uyuşur (*steht im Einklang*). Onunla ayrışmak istemesi, ayrışmak zorunda oluşu bunun için, yalnızca bu nedenle gereklidir.[370]

Bu mantık ya da retorik karşısında şaşırmamak elde değildir. Bunun nedeni katılmamakta oluşuna katılıyor oluşu ve ona gerekenin katılmamak oluşudur. Bu mantık kendi içerisinde şok edici olmak zorunda değildir: Katılmama (*discord*) daima bir katılma (*accord*) ölçeğini ve katılmanın bağının koparılmasını varsayar. Daha da ilginci Heidegger'in dersinde, Nietzsche'nin orijinalliğini bir noktaya kadar kurtarmak ve diğer yandan onu gelenek içerisine hapsetmek adına katılmayı ve katılmamayı nasıl dağıtmakta olduğudur. Bir kere temel katılma (*Einklang*) üzerinde ısrar ettiğinde, Heidegger buradan itibaren hakikatin yanılsama olarak Nietzscheci belirleniminde şaşırtıcı olanın (Klossowski), tuhaf olanın (*befremdlich*) ne olduğunu fark etmek durumundadır (s. 399, L (i) *var olan*'a kadar okuyun).

> Nietzsche'nin kendisi, geleneksel manasını tartışmayı düşünmediği bu mefhuma sarılır: yani hakikatin doğruluk oluşu. Ancak, eğer böyleyse, Hakikatin özünün Nietzscheci belirleniminin eşsiz bir günde belirmesi artık bizi şaşırtmayacak. Nietzsche'nin hükmü: Hakikat bir yanılsamadır, hakikat bir tür hatadır. Ve bundan dolayı, hakikatin başlangıçta

370. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 400; *Nietzsche 1*, s. 514-515; *GA* 6.1, s. 462-463.

ifade edilmemiş olan bu geleneksel ve daima bakir tanımı, temsilin doğruluğu biçimindeki en yürekten önvarsayıma sahiptir. Yalnız Nietzsche bu hakikat kavramı eşsiz ve kaçınılmaz –yani hiç de keyfî olmayan bir değişmeye maruz kalır. Bu zorunlu değişmenin ne olduğunu fragman 507'nin ilk önermesi bize söylüyor. Bu parça dilbilgisel olarak bir cümleyle değil, anahtar bir kelimele açılır. Bu kelime basit, delici ve bütünsel bir biçimde hakikatin geleneksel kavrayışı karşısında Nietzsche'nin konumunu belirtir ve hatta Nietzsche'ye kendi düşüncesi için bir yol haritası sunar. Buna göre hakikat özünde bir "değerlendirme"dir. Değerlendirme şu manaya gelir: bir şeyi değer olarak takdir etmek ve onu bu şekilde ortaya koymak. Öte yandan değer (yukarıda alıntılanmış önerme uyarınca) şu demektir: Yaşamın yeğinleştirilmesinin perspektivist koşulu. Şeyleri değer olarak takdir edenler yaşamın ta kendisi ve özel olarak insandır. Değerlendirme olarak hakikat, "yaşam"ın olduğu şey, insanın tamamladığı ve bir biçimde insan-varlığına ait olan şeydir. (Bunun neden böyle olduğu ve hangi dereceye dek böyle olduğu soru olarak kalır.) Hangi türden bir değerlendirmenin hakikat olduğunu Nietzsche şu kelimelerle açık bir biçimde belirtiyor: "Sanırım şu ya da bu böyledir". Buradaki yargı bir "inanış" karakterine sahiptir. Öyleyse "inanış" ne demek? İnanmak şu manadadır: şu ya da bu şeyi şu ya da bu biçimde var olan olarak almak. "İnanış" kendimizin gör*mediği* özel bir var olana, kendi gözlerimizle bir şey olarak asla algılayamayacağımız bir şeye verilmiş olan onay anlamına gelmez. Ancak burada inanmak şu manaya gelir: temsile ansızın çıkagelen bir şeyi şu ya da bu biçimde *var olan* olarak almak. İnanmak, *için*-almaktır, ve her durumda *var olan* için almak. Bunun sonucu olarak inanış burada hiçbir durumda, anlaşılmaz bir doktrine, akıl yoluyla erişilmez olan ama bir otorite tarafından hakikat olarak ilan edilmiş bir doktrine verilmiş bir onay ve hatta bir vaade ya da bildiriye yüklenmiş güven anlamına gelmez. Değer yargısı olarak hakikat, yani için-almak olarak hakikat, şu ya da bu şekildeki var olan için-alma olsun, kendisini var olan olarak var olanla bir öz bağlantısında bulur. Hakiki olan var olan için alınmış olan, şu ya

> da bu biçimde var olan için olan, var olan için zapt edilmiş olandır. *Hakiki olan var olandır.*[371]

"Var olan" kelimesini yorumlamak. Ya Nietzsche "var olan" formundan yanılsama etkisini çıkarıyor olsaydı (yani oluş değil de var olana dönüşmeme, yani var olanın bütünlüğüne dönüşmeme, vs.)? (Uzunca yorumla.)

Heidegger'in şaşkınlığını imleyen bir başka pasaj: s. 401. (s. 401-402'yi okuyun)

> Bununla birlikte, hakikatin özünü neden ve hangi manada başka türlü düşündüğünü bilme meselesi baki kalır. İnanış olarak hakikatin özüne dair anahtar kelime şüphesiz ki *ön*varsayım olarak bu ifade edilmemiş konumu içerir: hakikat doğruluktur. Öte yandan başka bir şey daha söyler ve bu Nietzsche için temel niteliktedir: Bu nedenle dönüşle ve önermesine yüklediği vurgulamayla onu hemen öne alır: « "*Hakikat*"in *özü* olarak... *değerlendirme.* » Bunun anlamı şu şekildedir: Doğruluk (doğruluk olarak doğruluk) şeklinde hakikatin özü, tam olarak söylemek gerekirse bir *değerlendirme*dir.
>
> Nietzsche'nin belirleyici metafizik öngörüsü doğruluğun (kendi içerisinde tartışılmadan kalmış olan geleneksel hakikat kavramının) özünün bu yorumlamasında bulunur. Bu durum şöyle açıklanabilir: Doğruluğun özü, açıklanışını ve motivasyonunu hiçbir durumda insan için denmekte olduğu biçimde temsillerin lehine olarak bulmaz. Hatta özne ile nesne arasındaki uçurum, bir *–e göre yönetmek*...'in yalnızca mümkün hâle gelebilmesi adına ne şekilde aşılabilecek olursa olsun bu mümkün olmayacaktır. Bilincinde cereyan etmekte olan ve bundan dolayı gene de öznel olan söz konusu temsillerle insan, ruhunun dışarısındaki verili nesnelere göre ilerler. Bilakis, hakikatin burada kendisini değerlendirme olarak karakterize edilmiş olarak buluşu olgusunda, özünün belirlenimi kendisini *bambaşka bir yöne* çevrilmiş olarak bulur. Nietzs-

371. *A.g.e.*, s. 399-400; *Nietzsche 1*, s. 512-514; *GA* 6.1, s. 461-462.

> che'nin düşüncesinin ilerleyişini hangi biçimde takip etmekte olduğunu burada kavrarız: "*Korunum* ve *büyüme* koşulları kendilerini değerlendirmelerde ifade eder." Bu önerme öncelikle başlangıçta belirtilmiş olan, genel olarak "değer"in özü üzerine nitelemeyi doğrular: 1) Değerin "yaşam" için "koşul" olma karakteri vardır; 2) "Korunum", "yaşam"daki tek özsel şey değildir ama "büyüme" her şeyden önce tam olarak öyledir. Buradaki bu kelime, "yeğinleştirme"yi başka bir biçimde adlandırmaktan başka bir şey yapmaz. Salt niceliksel genişlemeyi ifade eden ve burada "yeğinleştirme"yi tasdik etmekten başka bir şey yapmayan "büyüme", doğrusunu söylemek gerekirse, son kertede bu niceliksel artma anlamından başka bir şekilde anlaşılamayacaktı. Artık parçaların birikmesi biçiminde, biri diğerine eklenecek biçimde olmasa da bu böyledir. Zira büyüme terimi, spesifik bir yasa uyarınca kendi bütünsel gelişimine ulaşan bir canlı varlığın sevincini çağrıştırır. Hakikatin özünün hakiki-olarak-almak manasında kendisini belirlerdiği şekliyle "değerlendirme", yani tüm "değerlendirme", korunum ve büyüme koşullarının, yani yaşamın "ifadesi"dir. Bu şekilde "değer" olarak "değerlendirilmiş" ve "takdir edilmiş" olan her şey aynı koşulu meydana getirir. Nietzsche daha da ileri gider. Burada yalnızca özü bakımından "hakikat" kendisini "yaşamın koşulları" dairesi içerisine sürülmüş olarak bulmaz, aynı zamanda hakikati yakalamaya has yetiler de bu daireden itibaren kendi biricik belirlenimlerini bulurlar: "*Bütün bilme organlarımız ve duyularımız* korunum ve büyüme koşullarına göre gelişmiştir." Bu hakikatin ve onu yakalama yetisinin, kendilerini kullanım ve varış noktası açısından yaşamın hizmetinde bulduğu anlamına gelir. Ancak gelişimlerinin özü ve kipi, ve bunun neticesi olarak da uygulaması, onları yönetmekte olan "yaşam"dan itibaren işletilecektir.[372]

Öyleyse biz hiçbir şey demedik, bu uygunluk/uyumsuzluktan hiçbir şeyi açıklamadık; Nietzsche'nin yaşama dair düşündüğünü düşünmemiş olduğumuzdan.

.....

372. *A.g.e.*, s. 401-402; *Nietzsche 1*, s. 515-516; *GA* 6.1, s. 463-464.

(Bir zaman geçer.)

Öyleyse Nietzsche için yaşam nedir? Ve Heidegger'e göre Nietzsche için yaşam nedir? < Bu > sorunun belirdiği ve Heidegger "yaşam" kelimesini tırnak içerisine aldığı andayız. Ve burada söz konusu olan Nietzsche'nin nasıl ve nereden itibaren "yaşam"ı, "yaşam" denen şeyi düşündüğünü bilmektir. İşte tam bu anda Heidegger, biyolojizmi ve "Nietzsche'nin sözde biyolojizmi"ne dair (*Nietzsches angeblicher Biologismus*) çürütmesini yerleştirir, yerleştirmenin zorunlu olduğuna hükmeder.[373] Eğer bu çürütme ilk olarak geliyorsa bu onun bahsinin, bir kez daha tüm teşebbüs adına belirleyici oluşundandır. Bu çürütme, bilim ile felsefe, felsefe ve düşünce (metafizik ötesi düşünce) arasındaki ilişkilerin belirli bir yerleştirmesini pekiştirmelidir. Heidegger'in metnine geri dönmeden önce, bu noktada Heidegger'in söylemini taşımakta olan şemanın (aynı zamanda büyük bir kuvvetin, büyük bir zorunluluğun ve aynı zamanda büyük bir kırılganlığın) bana hangisi gibi geldiğini hemen söyleyeyim. Bu şema onda her yerde işlemekte olduğundan, bilim hakkında, teknik hakkında, metafizik hakkında söylemekte olduğu her şeyi koşullandırdığından ve diğer yanda felsefenin ve bilimin belirli bir kavramı arasındaki ilişkilerden gelmekte olduğundan bu konuda tehlikeye atmakta olduğumuz şey, Nietzsche Heideger ikili ilişkisindeki görünüşlere rağmen kendisini yeniden kapatamaz. Hatta bunu metinlerinden şu ya da bu içerisinde daha da az yapabilir.

En kurallı hâliyle bu şema şu şekilde olacaktır; ve sanıyorum ki Heidegger, Nietzsche'yi okurken öteye doğru bir adım atar gibi yaptığı ya da bu adımı metafiziğin ötesine doğru bir adımından itibaren atar gibi yaptığı anda bu şema geleneksel olarak en metafizik olan (benim gözümde onu tümüyle diskalifiye etmeyen ve bir biçimde bitimsiz olan bir kuvveti ona bırakan)[374], hatta bilim ile felsefe arasındaki bağlantılara gelindiğinde en Hegelci diyeceğim şema hâline gelir. Bu bağlantı şu şekildedir ve bilimin (bilim

373. *A.g.e.*, s. 401-410; *Nietzsche 1*, s. 517-527; *GA* 6.1, s. 465-474.

374. Burada satır arasında "kuvvet" kelimesinin üzerinde "kaynak" eklemesi yer alıyor.

adı verilen, yani felsefenin bilim adını verdiği ve felsefenin devamında genelde bilim denilen, ve bilim insanlarının dahi bilim dediği) felsefenin onun hakkında söylediği şeye, yani belirli bir türdeki var olandan itibaren belirlenmiş bir bilgiye (*connaissance*) kendisini uydurduğunu varsayar. Bilimler kendilerine özgüdürler, var olanın belirlenmiş bir türüyle (ya da nesnenin; Kant veya Husserl böyle diyecektir: var olanın bir belirlenimi olarak nesne) uğraşırlar. Yani bilimler bölgeseldir. Onlar nesnelliğin ya da var olanın sadece bir bölgesiyle ilgilenir. Ama bilim olarak, var olanın belirlenmiş bir tür bilgisi olarak ancak ele aldıkları var olanın anlamının veya özünün düşünüldüğü andan itibaren başlayabilirler. Böylesi bir fizik ancak ve ancak fiziksel bir şeyin manasına, fiziğin fizikselliğinin manasına erişildiği ve sınırlandırıldığı takdirde mümkündür. Böylesi bir tarih ancak ve ancak böyle bir tarihin tarihselliği tanındığı ya da en azından tarihsel olanı tarihsel-olmayandan, tarih-dışı olandan, vs. ayırmamıza izin verecek olan önseziye sahip olunduğu takdirde vardır. Oysa bölgesel-var olanın bu manasına, fiziğin fizikselliğine, tarihin tarihselliğine vb. erişim bu şekilde ve ortaya serdiğim şema uyarınca, bu hâliyle bilime ya da bilim insanına, kendilerine has olan bilimsel faaliyetleri içerisinde erişilebilir olamaz. Fizikselliğin ne olduğunu bize söyleyen fizik değildir, nesnenin tarihselliğini ya da matematikselliğini bize söyleyen tarih veya matematik değildir. Fiziğin, matematiğin ya da tarihin tam manasıyla bilimsel olan çalışması başladığı anda, bilim insanının kendisini fizikçi olarak, matematikçi olarak, tarihçi olarak sunabilmesi için üzerinde çalıştığı var olanın, ontik bölgenin ya da nesnellik bölgesinin manasından emin olması gereklidir. Bilim insanı var olanla ya da nesneyle ilgilenir ancak nesnesinin ne belirlenmiş var olanlığını ya da nesnelliğini (ve onun etkililiği buradadır) ne de *a fortiori* var olanlığını ya da nesnelliğini düşünür. Fizik var olanın kendisi olarak ne olduğu sorusunu ve *a fortiori* olarak bütünsel var olan sorusunu soran felsefedir (ya da metafizik). Bölgesel bilimlere alanlarının manasını dağıtan ya da atayan odur. Elbette bilim insanlarının belirlenmiş alanın ya da alanların bütünlüğünün manasına dair soruları sordukları olmuştur. Ancak bunu bilim insanı olarak değil, filozof olarak yapmış olurlar. Ve bir soru

türünün diğerine karışması ya da geçişi hiçbir biçimde mümkün değildir; burada mutlak bir sıçrama söz konusudur.

Bu son derece güçlü ve klasik şema, bariz bir biçimde katılaştırdığım ve basitleştirdiğim bu şema neyi varsayıyor? Elbette bilim gibi şeylerin olduğunu, tüm bilim"ler"in aslında "bilim"in türleri olduğunu, dolayısıyla burada bölgesel bilimler arasında eşit dağıtılmış bilimin genel bir bilimselliğinin söz konusu olduğunu, bilimin var olanlar gibi belirlenebilir olan şeylerle ilgilendiğini, var olanın (hatta nesnel var olanın) bilimde bahsi geçen bu şeyin genel formu olduğunu varsayar. Bunu yaptığını reddetmek elbette zordur: Bilimin olan şeylerle (yani var olanlarla) ilgilenmediğini, bu alanın nesnelerinin manasını önsezerek nesneler alanını, vs. kesmediğini söylemeye kim cesaret edebilir? Dahası, biraz daha ileri gidelim, eğer bilim adı altında var olan olarak belirlenebilir var olanla ilgilenmeyecek olan sorular ya da düşünce edimleri ortaya çıkacak olursa bu basitçe söylersek artık bilim olmayacaktır.

Şeyleri en şematik biçimde ele almak adına, tüm bu güçlü sistematiğin en çıplak olanı yüzeye çıkarmak yerine bilimsel bilgi ya da hakikatin kendine has bir nesnesi olduğunu varsaydığını ve bu nesnenin kendisini var olanı biçiminde sunduğunu görebilirsiniz. Bu olmadığında tüm şema çökecektir.

Bilginin, bilimin, bilimsel metinselleştirmeden itibaren nesnenin ve gönderenin statüsündeki dönüşüm üzerine beş altı oturum önce söylenmiş olanlara geri dönmeden (her ne kadar mesele orada da olsa ve bugün söylediklerimizle birleşiyor da olsa) yalnızca şu saptamayı yapacağım: Eğer Nietzsche, "hakiki dünya" denilen şeyin yaşam tarafından ortaya konmakta olduğunu, yaşam için var olan dünya olarak konduğundan tam şüphe ettiği anda yaşam dediği şeyden söz etmek için bilime sarılıyorsa, olmanın "var olan" formunun kendisinin "yaşamın" bir sonucu olduğundan ve demek ki var olanın, var olanlığın ve var olanlığın varlığının ancak "yaşamın" sonuçları olduğundan şüphe ediyorsa, o zaman az önce çizmiş olduğum felsefi şema darbe almakla kalmayacak, hedef tahtası hâline, Nietzscheci söylemin baş sanığı hâline gelecektir. Bu zorunlu olarak Nietzsche'nin biyolojizme kaydığı anlamı-

na gelmez. Aksine var olanı bölgesel bir noktanın biliminden itibaren akıldan arındırmaktan ibaret olan bu *–izm* hatası (psikolojizm, sosyolojizm, historisizm, fizyolojizm, biyolojizm) artık onu taşıyan yasanın kendisi yıkıma uğramış olduğunda yüklenilemez olur. Bu kod (yasa) bölgelerin, görevlerin dağıtımını, arazinin ve işin bölünmesini, bölgeler arasında teminat altına alınmış sınırları, sorgulayıcı veya kurucu iktidar içerisinde bir düzeni ve hiyerarşiyi varsaymaktadır. O biyoloğun, biyolojiyle uğraştığında biyoloji yapıyor olduğunu, sosyoloğun sosyolojiyle uğraştığında sosyoloji yapıyor olduğunu, filozofun arazinin bütünlüğünü ve nesnelerin spesifikliğini son kertede tanıdığını varsayar. Ancak eğer (şimdi görmekte olduğumuz üzere) "biyolog" sadece bir biyolog değilse; ya sözde biyoloji olarak görünen işinde tarihle, dilbilimle, anlambilimle, kimyayla, fizikle, kurumların bilimiyle, hatta edebiyatla uğraşması gerekiyorsa? Ya matematikçi temellerden veya temel-olmayanlardan, epistemolojiden ya da matematik tarihinden konuşabilecek tek kişi idiyse? Ya var olan artık özelleşmiş bu alanlar arasında ansiklopediyi birleştirmek için, temelde iş bölümü ilkesinden ve uyanık kalmak için orada olan felsefi düzenden ayrılmayı yasaklayarak görevleri yeniden dağıtmak için dolaşan genel form değilse? Ya orada bu iş bölümünü dağıtmak için bulunan ve tek başına kalan filozof en derinde ondan kurtulmak için değil de aynı zamanda bu iş bölümünden çıkarı olan her şeye hizmet ediyorsa?

Buradaki çelişki (ve Heidegger'in işleminin amacı) bir yanda bu durumun şemayı ayakta tutan metafizik onto-lojiyi yıkması, öte yandan Nietzsche'nin okumasını ona boyun eğdirmesi ve Nietzsche'nin bu yapısökümden pay almasını istememesidir. Nietzsche'yi biyolojizmden kurtarmasının yegâne sebebi onu büyük bir metafizikçi yapmak, hatta "biyolojizm"i metafiziğin sonucu kılmaktır. Bu durum şunu izah ediyor, ki şematik ve giriş niteliğindeki sorularımı Nietzsche'nin sözde biyolojizmi üzerine olan bölüme başlamak için burada kapatacağım, Heidegger kendi önerdiği yorumlamayı "uyumsuz/tuhaf" (*befremdlich*, bir kez daha) bulmaktadır. Bu alt-bölümün tam ortasından okuyorum (çeviride s. 409, Heidegger'de s. 526).

> Az sonra gelecek olan olumlama ne kadar da şaşırtıcı (*befremdlich*) görünebilir [tınlayabilir: *klingen*]. Bununla birlikte onun hakikati kendini yeterli bir düşünümle (*Besinnung*) temellendirilebilir: Nietzsche bütünsel var olanı ve önkoşul olarak da "yaşam" olarak varlığı düşündüğünde ve insanın özellikle "Raubtier" [yırtıcı, yırtıcı hayvan] olarak tanımladığında bunu hiç de biyolojik olarak düşünmüyordu. Aksine dünyanın görünüşte biyolojik olan bu imgesini *metafizik biçimde* temellendirir.[375]

Bu tuhaflığa (*befremdlichkeit*) nasıl ulaştık?

Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin son derece "biyolojik" olduğunu, hatta biyolojikleştirici olduğunu inkâr etmez. Eğer *bios* Yunancada biyolojik boyuttan daha fazla biyografik boyuta yakın bir biçimde yaşam, yaşamın seyri anlamına geliyorsa, bunun karşısında biyolojinin (Heidegger böyle diyor) "bitki ve hayvan manasındaki yaşamın öğretisi" anlamına geldiği (Heidegger'in bu noktada pek endişe etmiyor göründüğü bayağı bir tanım) ve Nietzsche gibi bir düşünürün özellikle "yetiştirici ve seçici" (*Zucht und Züchtung*) insandan, yırtıcı kuştan ya da « "ava ve zafere susamış olarak gezinmekte olan sarışın hayvandan (*blonde Bestie*)" »[376] bahsettiği yerde her türlü biyolojizm işaretini verdiği açıktır.[377] Heidegger böylelikle tam manasıyla biyolojist olan ya da en azından biyolojik ve biyolojikleştirici bir düşüncenin ipuçlarını toplar. Nietzsche'den, onun "yaşam metafiziği"nden[378] topladığı bu ipuçlarına bu semineri açmış olduğumuz metin de, yani Nietzsche'nin "Varlık", onun "yaşamdan başka temsiline sahip değiliz biz –Öyleyse o nasıl olup da ölü bir şey olabilir?" dediği şu Güç İstenci fragmanı da dâhildir. Tekrar yorumuna girmiyorum.

Buna karşın, tüm bu ipuçlarına rağmen, Heidegger, Nietzsche'nin bu "biyolojist" yorumlamasının kendi düşüncesine nüfuz edişteki başlıca engel (*Haupthindernis*) olduğunu gösterir gibi ya-

---

375. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 409; *Nietzsche 1*, s. 526; *GA* 6.1, s. 473 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
376. *A.g.e.*'de alıntılanmış, s. 402-403; *Nietzsche 1*, s. 517; *GA* 6.1, s. 465.
377. *A.g.e.*, s. 402; *Nietzsche 1*, s. 517; *GA* 6.1, s. 465.
378. *A.g.e.*, s. 404; *Nietzsche 1*, s. 519; *GA* 6.1, s. 467.

par. Her ne kadar rotasının bu noktasında biyolojiyle yaşam metafiziğini aynı karşı-anlamın ya da Nietzscheci düşünceye nüfuz edişteki aynı engelin iki türü olarak bir araya getiriyorsa da, patikanın sonunda sanırım Nietzsche'yi yalnızca bir yaşam metafiziğine hapsetmek adına biyolojizmden kurtardığını söyleyebiliriz.

Ancak şunu da görelim.

Eğer "biyoloji" yaşamın ya da daha iyisi canlının (*Lebendigen*: krş. Hegel ve Jacob) diyor Heidegger, bilimi ya da doktrini demekse (*heisst*), bitki olsun, hayvan olsun, insan olsun genel olarak yaşamın alanlarını tespit eden tüm olayları, işleyişleri ve yasaları içerir. Botanik ve zooloji, anatomi, fizyoloji ve psikoloji, bunlar biyolojinin bazen genel biyolojinin emrine verilmiş olan sekmeleridir. Biyolojinin tamamı, genel olandan başlayarak, canlının özüne dair alanın, bölgenin vb. birliğini tanımlayan ön koşullu bir kavramını varsayar. Oysa (İşte Heidegger'in tüm bu okumasını belirleyen ve az önce söylemiş olduğum gibi mükemmel bir metafizik argüman, felsefenin olduğu şekliyle kanunu olan argümanı buradadır.) içinde bir bilimin hareket ettiği bu öz alanı (*Wesenbereich*), bu alanın özselliği hiçbir zaman ve hiçbir durumda bilim tarafından ne ortaya konabilir ne de temellendirilebilirdir.

> Biyolojinin içerisinde hareket etmekte olduğu fenomenlerin *Wesenbereich*'ı [diyor Heidegger; özsel alanı] biyolojinin kendisi tarafından bilim olarak ne ortaya konabilir ne de temellendirilebilir (*gesetzt und begründet*). Bu özsel alanı (fenomenlerin özsel alanı) biyoloji daima çoktan yerleşik önvarsayar (*vorausgesetzt*); onu onaylamak adına bu şekilde kabul eder. Tüm bilimler için bu böyledir.

Ve Heidegger devam ediyor:

> Esasında tüm bilimler var olanın alanına dair, içerisinde bilime dair bir araştırmanın yer aldığı ve ilerlediği önermeler üzerinde durmaktadır. Var olan üzerine [ne olduğuna dair] –ve bir alanı çevreleyen ve ortaya koyan– önermeler (*Sätze*) metafizik önermelerdir. Onlar kendilerini şu ya da bu bili-

> min kavramları ve kanıtlarıyla kanıtlayamaz. Ama kendilerini aynı zamanda mutlak biçimde bu bilimsel kavramlar ve kanıtlar uyarınca düşünmez de.[379]

Demek ki bu yalnızca biyoloji için, olduğu hâliyle canlının ne olduğuna karar veremeyecek, yalnızca onunla uğraşayacak, temelde yalnızca metafizikçinin has hâliyle canlı olarak düşünebildiği ve sınırlandırabildiği (o da aslında bir yandan biyoloji yapmakta olan bir birey de olsa) şeyle ilgilenecek olan biyoloji için geçerli değildir. Bu aynı zamanda tüm bilimler için geçerlidir (Heidegger başka örnekler de veriyor) ve bilim ile metafizik arasındaki ilişkilerin genel yapısını yeniden-üretir.

Bu ilişki mutlak dışta oluşun ve heterojenliğin dibindedir. Aynı birey tarafından, bir araştırmanın ve söylemin aynı seyrinde ortaya konmuş da olsalar bu böyledir. Burada bilimsel sorulardan metafizik sorulara doğru bir sıçrama vardır der Heidegger. Bu karşılıklı bir dönüşüm ya da geçiş değildir. Pasaj (*Übergang*), ikisi arasındaki bir atlamadır. Öyleyse metafiziğin bilime atadığı araştırma alanı, dağıttığı, düzenlediği, belirlenmiş alanlarda bölgelere, dipte aşılmaz yasalarla temel sınırlara ayırdığı bilimin genel alanı dışarıdan, mutlak dışarıdan gelmektedir. Doğal olarak Heidegger böylesi bir geleneğe itiraz edecektir, itiraz eder. Burada bir *Massregelung* olmadığının, felsefenin yargılama alanının altında bilimlerin bir mevzuatının söz konusu olmadığının altını çizer. Aksine bu, bilimin onuruna olan saygıyla böylece tanınmakta olduğu görülen daha üstteki gizli (metafiziğe ait olan) bir bilgidir (*savoir*). Bu bağlantı bilimle ne bir uzmanlık (yani teknik ya da bilimsel) ne de yan yana gelme ilişkisinde olan metafiziğe hatırlatılır. Ve elbette, iki türün heterojenliği (metafizik olan ile bilimsel olan) burada koordine edici türde bir ilişki olmasını yalnızca ona yasaklayacaktır.

Geriye bu türden bir argümanın (uzmanlık yoktur zira her şey oyuna dâhildir, sürekli bir temas ya da geçiş, vs. yoktur) tüm hiyerarşileri, ve de en şiddetlilerini temize çıkaran tipik bir argüman oluşu kalır.

---

379. *A.g.e.*, s. 404-405; *Nietzsche 1*, s. 520; *GA* 6.1, s. 468.

Burada tam olarak toplumsal ve tarihsel bahisleri son derece somut olan bir savaş söz konusudur. Heidegger, sanki kötülük bu yasadışı işgale dayanıyormuş gibi bir "tehlike"nin ve "alanların ötesinde bir ihlal"in karşısına dikilmek ister. Bu, ondan itibaren bilimin artık ne kendi sınırlarını ne de belirlenmiş bilim olarak sınırlarını ne de genel bilim olarak bilimsel sınırlarını bilebildiği bir ihlaldir (*Überschreitung*). Buradaki tüm (nasıl söylemeli) yan anlamlara dikkat etmenizi istiyorum (ancak bunlar yan anlamlar değil, aksine başka yerde yan anlamlar olarak görünen değerleri temellendiren özsel önermelerdir). Bu yan anlamlar, buradaki paragrafta Heidegger bilimin ve daha doğrusu bilimciliğin küstahlığından endişe ettiği, ona karşı bizi uyardığı, onu reddettiği sırada kendilerini gösterirler. Bunlar bir modernite içerisindeki ihlalci kibir, metafizik aidiyeti ve kaynağı üzerinden kendi kendilerini sorgulamayı artık bilmemektedir. İşte (okuyun ve yorumlayın: çeviride s. 407, Almancasında s. 523-524):

> Oysa bilimler kendi edimsellikleri içerisinde daha fazla kesinlik kazandıkça kendilerini kendi has alanları üzerindeki bir metafizik dolayımdan sıyrılmak adına daha da inatçı gösterirler. Ayrıca alanları içerisinde çoğu kez duygusuz olan ihlal tehlikeleri ve onlardan türeyen kargaşalar daha da büyür. Öte yandan entelektüel kargaşa savunuculuğunun en üst noktasına, gerçeklik hakkındaki önermelerin ve metafizik kavrayışların "bilimsel bilgiler" (*connaissances*) tarafından temellendirilebileceği fikri belirdiğinde ulaşılır. Oysa esasında bunlar ancak bir bilmeden (*savoir*), olduğu biçimiyle, bilimden daha kesin, daha yüksek ve başkaca meydana getirilmiş olan bir gerçekliğin bilinmesinden dolayı mümkündür. "Bilimsel olarak temellendirilmiş bir dünya kavrayışı" entelektüel kargaşa savunuculuğunun karakteristik urudur. O kendisini geçtiğimiz yüzyılın son 1/3'ünde giderek daha güçlü olarak açığa vurmuş ve yarı-kültürün ve avamlaşmış bilimin etki alanı içerisinde tuhaf başarılar getirmişti.[380]

380. *A.g.e.*; *Nietzsche 1*, s. 523-524; *GA* 6.1, s. 471.

Nietzsche yaşamdan söz ettiğinde, Heidegger'e göre var olanın bütünlüğünü yaşam olarak belirlediğinde, demek ki tanım olarak bu kavramları biyoloji adı verilen bölgesel bir bilime ödünç veriyor değildir. Onun yaklaşımı ne bir bölgenin taşması ya da emperyalist bir ihlali olarak biyolojizmden ne de metafizik temellerini inkâr eden ve kendisindeki temelden itibaren kendisini teminat altına alabileceğini sana bir bilimsel naiflikten ileri gelmektedir. Nietzsche var olanın bütünlüğü olarak yaşamı ve yaşamın koşullarını metafizik olarak düşünür. Varlığın *physis* olarak baştaki belirleniminden beri hâlen kendini korumakta olan nihai sevincini taşıdığı yer burasıdır.

Yalnızca kendisine, bu biyoloji gibi bölgesel bir bilimin, Batı metafiziğinin tan kızıllığından beri varlığın adı olarak *physis*'le özel bir yakınlık ilişkisi olup olmadığını düşünmeye yetecektir. Metafizik ile bölgesel bilimler arasındaki bu ilişkiler mantığı tam bu noktada karışır. Ancak bunun üzerinde durmak istemiyorum. Bunlar diğeri gibi geleneksel manada bilimin nesnesi, yani felsefi bir biçiminde bilim nesnesi olamayacak olan yaşam hakkında daha önce tanımlamış olduğumuz şemalar. İşte bu yüzden Heidegger tüm metinlerinde bu bilimin, hatta bu yaşam felsefesinin kibrine saldırıyor.

Bu noktada keyfî olarak, gerekçelendirilemez biçimde Heidegger'i bir kenara bırakacağız. Bu yolda daha karmaşık ve titiz, daha ileride kaos üzerine söylenenin üzerinden (Nietzsche'nin, Heidegger'e göre "kendi ilksel Yunan manasında" düşünmüyor olduğu; kesin bir biçimde, var olanın bütünüyle ilişkide olarak, vs.) ve üçüncü bölümün tüm konularının da üzerinden geçen bir analiz yapmak istemiştim. Başlangıçtaki niyetim sizinle ayrıca Heidegger'in ölüme-doğru-olmak üzerine, *Dasein*'ın varoluşsal analitiği, vs. üzerine diğer metinlerini de okumaktı. Ancak okumamın ana ilkesinin (biraz karmaşık da olsa), en azından şematik bir biçimde dile getirilmiş oluşundan mutluluk duyarak Paskalya sonrasındaki birkaç oturumda ilan etmiş olduğum üçüncü kıvrılma güzergâhını ele almanın daha uygun olacağını düşünüyorum: Nietzsche ve *Jenseits*'daki Freud.[381]

---

381. Derrida *Jenseits* ile Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* eserini kastediyor. – (ç.n.)

On Birinci Oturum[382]

TIRMANMA[383] – KİŞİ OLARAK ŞEYTAN ÜZERİNE

Bu seminerin ilk oturumundan itibaren seminerin başlığını gerekçelendirmiştim, belki hatırlıyorsunuz, belki de hatırlamak yerine sonucunu doğruladınız. Ve sonra "yaşam ölüm" sorusunu koymaya/konuma (*Setzung*) bağlayarak başka bir mantığın, karşıtlığa dayalı mantığın (karşıtlığa ve yan yana koymaya dayalı) önermesini öne sürmüştüm. Buna geri dönmüyorum. Ötesinin mantığının, ötesine doğru adımın mantığının da özgürleştirdiği ya da ihlalli bir biçimde kendini özgürleştirdiği şeyle karşıtlık ilişkisinde değil, başka bir ilişki içerisinde olacağını bir kelimeyle ifade etmiştim. Bu durum *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Haz İlkesinin Ötesinde* için geçerlidir. İlan edilmiş üçüncü kıvrılma için bu kitaba başlarken, burada yapacağım seçici ve eleyici okumada metni temel olarak ko-

---

382. Tape-yazılarda başlığın üstünde ve sağında bir ekleme var: "fotoğraf. s. 5, 19". Bu oturumdan çıkarılmış olan sonraki yayın için bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda, s. 14, dipnot 11.

383. "Tırmanma" Cenevre şehrinde yapılan bir şenliktir. 11-12 Aralık 1602 gecesinde şehrin duvarlarından tırmanmaya çalışan bir Savoie ordusunun bozguna uğrayışının anması olarak yapılır. Bu tarihten beri Cenevre'liler bağımsızlıklarını bu günde kutlamaktadır. Oturumun ileriki bölümünde Jacques Derrida, Tırmanma şenliğinde sunulan şeytansı bir teatral performanstan söz etmekte olan Rousseau'yu alıntılayacaktır.

numsal olmayan, koyutlanmış olmayan (*non thétique*) bir yapının ortaya çıkışına doğru götürmeye çalışacağımı belirtmeliyim. Pek çok okumanın karşıtı olarak, burada bir teze, bilimsel ya da felsefi bir sonuca, genel anlamda teorik bir sonuca rastlamanın temel imkânsızlığını ortaya çıkarmaya çalışacağım. Bu imkânsızlık metni kurgusal türdeki (edebî demiyorum) bir sapmaya götürecek. Biz de bu sapmanın kendisini, genel anlamda teorik tezle olan ilişkisinde, yaşamölüm[384] mantığıyla olan ilişkisinde sorgulamaya çalışacağız. Zira bu belirsiz bir biçimde askıya alınmış rotanın bildiğiniz üzere *Jenseits...*'da beliren yaşamölüme[385], bu gizemli ölüm itkisine gelindiğinde kendini üretmesi elbette tesadüf değildir. Buraya üç ya da dört seansta ulaşabilir miyiz? Tabii ki hayır. Zamandan kazanmak ve size niyetimi en açık bir biçimde anlatmak için sizi vaktiyle ve son dönemlerde yayımlamış olduğum bazı denemelere yönlendirmem gerekiyor. Özellikle de "Freud ve Yazın Sahnesi" (*L'Écriture et la différence*), "Hakikatin Tesiri" (*Poétique* 21) adlı metinlere ve fetişizm üzerine *Glas*'nın ilgili pasajlarına.[386]

Diğer hazırlayıcılar: Bu üç kıvrılmanın zikzak biçimindeki izleği bizi her seferinde geri dönmek için tekrar Nietzsche'ye getirmelidir. Bu durumda hiçbir şey daha kolay olmayacaktır. Bu konuyu da kısa geçeceğim. En kısa şekilde ilerlemek için, örneğin çocuk ve oyun hakkında söylenmiş olanı (*Jenseits...*'de bulacağımız) hatırlatacağım. Bir kez daha, Freud'un heyecan verici bir yadsıyıcı (*dénégatif*) harekette, Nietzsche'yle (ve ayrıca felsefeyle) olan bağlantısı hakkında söylediği şeyi hatırlatacağım. Bunu başka bir yerde alıntılamıştım ama hızlıca tekrar hatırlatıyorum. *Selbst-darstellung, Ma vie et la psychanalyse* (*Yaşamım ve Psikana-*

384. Tape yazılarda bu şekilde yazılmıştır.

385. Tape yazılarda "la viela mort" şeklinde yazılmıştır.

386. Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", *L'Écriture et la différence* içerisinde, Paris: Seuil, « Tel Quel » serisi, 1967, s. 293-340 (yeniden basım « Points/Essais » dizisi, 2014); "Le facteur de la vérité", *Poétique*, n° 21, 1975, s. 96-147; *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Aubier-Flammarion, 1980, s. 439-524 (yeniden basım Paris: Flammarion, « La philosophie en effet » serisi, 2002, s. 441-524); Glas, s. 232-236ai.

liz) s. 74'te: "Sezgilerinin ve perspektiflerinin, psikanalizden güçlükle elde edilmiş sonuçlarla en şaşırtıcı biçimde çakıştığı diğer filozof. Uzun zaman boyunca ondan tam anlamıyla sakınmış olmam (*gemieden*) bu yüzdendir; böylece tüm önleyici tedbirlerden uzak kalmaktansa daha az öncelik arzulayabiliyordum."[387] Buradaki sakınma değeri, "sakınmak" kelimesi, bizatihi yakınlık nedeniyle sakınma daha da ilginçtir (sakınmayı istediğimiz veya sakındığımızı söylediğimiz şeylerden sakınmanın daima her seferinde yeniden doğrulanan imkânsızlığına dair basitçe söylenebilecek her şey dışında). Bu kez genel anlamda felsefe hakkında, aynı pasajın biraz daha üst kısmında olduğundan çok daha ilginçtir. Ve sakınma hakkında, kendi kendisinin felsefeyi sakınması hakkında söylediği bizi doğrudan *Haz İlkesi...*'ne götürecek. Neden olduğunu birazdan göreceksiniz.[388] *Selbstdarstellung*'da her hâlükârda, okumuş olduğum satırların biraz üstünde "spekülatif" çalışmalarının sonuncuları (tam olarak *Jenseits...*'ın basımı dönemini, 1919-20 öncesi ve sonrasını çevreleyen çalışmalar) hakkında şunu yazıyor; aklınızda özellikle "spekülatif" kelimesini aklınızda tutun. Bu kelimele ders boyunca yakından ilgileneceğiz.

> Bu çaba [metapsikolojiyle ilgili olan] eksik olarak kalacak, birkaç deneme yazdıktan sonra denemeyi bıraktım: "İtkiler ve İtki Yazgıları" – "İtilme" – "Bilinçdışı" – "Yas ve Melankoli", vs. (*Triebe und Triebschicksale – Die Verdrängung – Das Unbewusste – Trauer und Melancholie*)[389]. Bu şekilde hareket etmeye elbette hakkım vardı zira bu türden teorik bir çapayı atmanın vakti gelmiş değildi. Son spekülatif çalışmalarımda psişik aygıtımızı patolojik olguların analitik değer-

387. Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse, suivi de Psychanalyse et médecine*, çev. Marie Bonaparte, Paris: Gallimard, « Les Essais, n° 37 » dizisi, s. 74; *Selbst-darstellung*, *GW* 14, s. 86 (Çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir). (Türkçesi, Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Say, 2019.)

388. Tape-yazılarda kenarda, daire içerisine alınmış "1" rakamı olabilecek bir ekleme mevcut.

389. Kenarda "TR" ifadesi yer alıyor.

> lenmesi temelinde bölümlemeye giriştim ve onu *ben, bu* (*ça*) ve *üstbenlik* olarak ayırdım (*Das Ich und das Es*, 1922). Üstbenlik, Ödipus kompleksinin mirası ve insanın etik gerekliliklerinin temsilcisiydi.
> Bu son dönemde sabırlı gözleme sırtımı dönmüş ve kendimi tümüyle spekülasyona bırakmış olduğumun düşünülmesini istemiyordum.[390] Daha ziyade analitik malzemeyle yakın ilişkide kaldım ve özel, klinik veya teknik konuları ele almayı hiçbir zaman bırakmadım. Ve gözlemden uzaklaştığım anlarda özenli bir biçimde tam manasıyla felsefeye yakınlaşmaktan kendimi *sakındım*. Yapısal bir yetersizlik böylesi bir çekinmeyi benim için kolaylaştırdı. G. Th. Fechner'in fikirlerine daima açıktım ve önemli bazı noktalarda bu düşünürün fikirlerine başvurdum. Psikanaliz ile Schopenhauer'in felsefesi arasındaki geniş uygunluk alanları –o sadece duygulanımsallığın önceliğini ve cinselliğin ağır basmakta olan önemini savunmakla kalmadı, itilme mekanizmasını dahi tahmin etti– benim bildiğim kadarıyla kendilerinin onun doktrinine geri götürülmelerine izin vermiyorlar. Schopenhauer'i yaşamımın çok geç bir döneminde okudum. Nietzsche, diğer filozof [...][391]

Bu pasaj üzerine, *Jenseits*... ile olan ilişkisi içerisinde bazı saptamalar:

1) Öncelikle Schopenhauer. Demek ki o, Nietzsche ile birlikte kendisini çok yakın hissettiği iki filozoftan biridir. Ancak ona hiçbir şey *borçlu* değildir; psikanaliz, psikanalitik kuramı ona hiçbir şey *borçlu* değildir.[392] Bu borç yokluğu – tekrar eden bir biçimde altı çizilen – sakınmaya çalışmış oluşunu, filozoflardan ve felsefeden sakınmaya çalışmasını engellemez. Kendini felsefe karşısında savunmuştur; bazen yadsıma/inkâr (*dénégation*) biçimini alan bu savunmaya tekrar döneceğiz. Şimdilik Schopenhauer gönderme-

---

390. "Spekülasyon" kelimesi bir çizgiyle çevrelenmiş.
391. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, s. 74; *GW* 14, s. 85-86 (altını çizen Jacques Derrida).
392. Kenarda "mülkiyet" kelimesi olabilecek bir ekleme mevcut.

sinin olumsuz mu yadsıyıcı mı olduğunun, *Jenseits*...'ın en önemli önermelerinden (tez demiyorum) birine bağlı olarak *Jenseits*...'ın tam merkezinde yazılı olduğunu (Nietzsche göndermesinin de) bir kenara ayırıyorum. Bu özellikle bölüm VI'da, itkisel yaşamın ikiliği kendisini bilinir kıldığı andır. Freud şöyle yazar (biçime ve ifadelerin tarzına dikkat edin):

> İtkisel yaşamın mükemmel biçimde düalist olan bu kavrayışı üzerinde biraz duralım. E. Hering'in kuramına göre canlı varlık içerisinde iki karşıt süreç grubu [iki ayrı yönde olan: *entgegengesetzter Richtung*] durmadan işlemektedir: inşa (benzeştirme) süreci ve yıkım (ayrıştırma) süreci (*ab-bauend*).[393]

Bu Fransız dindar (*catéchistique*) Heideggercilerin yakın zamanda yapı-söküm (*dé-construction*) olarak çevirmeyi akıl ettiği kelimedir. Bunu sanki her şey her şeyin içindeymiş ve kendileri de kervanın önündeymiş gibi yapmak için düşünmüşlerdir: Sonradan (*après-coup*) keşfetme ve daima-şimdiden bu yapısöküm kelimesinin (eğer kavramının değilse) formunun yeniden-benimsenmesi tekeline sahip olmadıkları doğrudur. Zira diğer yanda, *şöyle denebilirse eğer,* yapısöküm kelimesinin Marx'ın metnine gökten düştüğünü görürüz. Ve görebiliriz ki –burada biraz daha kuvvetli– *Alman İdeolojisi* içerisindeki "aufgelöst werden können" deyimin, öncesindeki klasik ve sadakatli çeviride *çözülmüş* veya *erimiş* olarak karşılanmış olan bu deyimin *Dialectiques* dergisinin[394] son sayılarından birinde, birdenbire hiçbir başka uzantısı ya da açık-

---

393. Sigmund Freud, *Au-delà du principe du plaisir*, *Essais de psychanalyse* içerisinde, çev. Samuel Jankélévitch, Paris: Payot, 1927, s. 63; *Jenseits des Lustprinzips, Gesammelte Werke* (*GW*), 13, Londra: Imago, 1952, s. 53. Tape-yazılarda Almanca "ab-bauend" kelimesi çember içerisine alınmış ve başka bir çizgiyle kenardaki, yine çember içerisindeki bir ifadeye bağlanmış: "tablo üzerinde". (Türkçesi Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Metis, 2020.)

394. Tape-yazılarda başlığı bir ekleme imi takip ediyor ve kenarda şu ifadeyle tekrarlanıyor: "10-11, s. 68". Burada Georges Labica'nın "Histoire/idéologie" adlı denemesi konu ediliyor; *Dialectiques*, nº 10-11, Sonbahar 1975, s. 67-92; Derrida'nın gönderme yaptığı pasaj s. 68'de bulunuyor.

lama biçimi olmaksızın "yapısöküme uğratılabilir" olarak çevrilmesi; Bu teorik saflığının onu alaşımın sinsiliği üzerine sürüklemediği bir işlemdir zira cümlenin bütünü, "yapısöküm" kelimesi benimsendikten sonra kelimenin hâlen havada kaldığını düşündürür. Fransız-Alman yıllıklarında umarım ki bir dönüm noktası oluşturacak bu yeni çeviriyi okuyorum:

> Bu kavrayış [tarihin bu yeni materyalist kavrayışı] fikirlerden itibaren praksis'i açıklamaz. O materyel praksis'e göre fikirlerin oluşumunu açıklar ve sonucunda şuraya varır: Bu bilincin tüm formlarının ve üretimlerinin yıkıma uğratılabilmesi ["aufgelöst werden können" için çevirmek böyle diyor] entelektüel eleştiriyle, "kendinin bilinci"nin indirgenmesiyle ya da "hortlaklara", "hayaletlere", "takıntılara", vs. dönüşmeyle değil, ancak pratik altüst etmeyle (*subversion*), [Burada "durch den praktischen Umsturz"u çevirmek için klasik çeviriyi, –Editions Sociales'e ait olan– tersine çevirme (*renversement*) şeklindeki ifadeyi altüst etme (*subversion*) olarak değiştirdik. Bu hem daha "in", daha modern, solculukla flört ederek dikenli bir mesele olan "tersine çevirme"den tasarruf ediyor hem de kurnazca, fazla kurnazca ve demek ki biraz da kaba. Böylece yapısökümün fazlaca kuramsal olduğunu ve henüz "pratik altüst etme"ye eşit olmadığını düşündürüyoruz. Böyle de bir tasarruf, yani okuma tasarrufu elde etmekteyiz.] bu idealist sersemliklerin çıkmış olduğu gerçek (*réel*) toplumsal ilişkilerin pratik biçimde altüst edilmesiyle olabilir.[395]

Dipnotta kaynak göstermeden, hatta titiz öğrencilerin yaptığı gibi "hafifçe düzenlenmiş çeviri" şeklinde bile belirtilmeden *Editions Sociales*'e atıf yapılıyor.

Bu militanca çabaya (ve tüm militanca çabalara) saygımızı sunduktan sonra Freud'un metnini bıraktığım yerden tekrar alıyorum:[396]

---

395. Marx ve Engels, *L'idéologie allemande*, s. 70; Marx, Engels, *Deutsche Ideologie*, s. 38.

396. Kenarda dört kelimelik bir ekleme mevcut. Şu şekilde olması mümkün: "*ekleme*/ yapısöküm / karşıtlık yok…"

> E. Hering'in kuramına göre karşıt yöndeki iki süreç grubu canlı varlık içerisinde yayılmaktadır: inşa süreci (benzeştirme) ve yapı-bozum (*dé-struction*) süreci [*ab-bauend*: ayrıştırma]. Yaşamsal süreçlerin bu iki yönüyle itkisel hareketlerimizin etkinliklerini (*Triebregungen*), yaşam itkisi ve ölüm itkisini bir mi tutmalıyız? Ancak kendimizden gizleyemeyeceğimiz başka bir şey var: [Hâlen burada da bir savunma hareketi söz konusu: Kendisinden gizlemeye mecbur olunan, sakınmak istenen bir şey, kabul etmekten kaçınılması mümkün olmayan bir şeydir. Nedir bu?] Olup biten şudur ki biz farkında olmadan, ölümün tam manasıyla yaşamın has sonucu olduğu [alıntı] "*das eigentliche Resultat* ve bu bağlamda onun amacı (*Zweck*) olduğu" Schopenhauer felsefesinin limanına girmiş durumdayız. Oysa cinsel itki, yaşama istencinin (*Willens zum Leben*) yeniden bedenlenmesi (*Verkörperung*) olacaktır.[397]

Satır başında ve "Bir adım fazla atacak cesarete sahip olalım."[398] (*Jenseits...*'ın adınlarını takip edin.)

Öyleyse "kendine has sonuç" olarak ölüm, yaşamın amacı gibidir. Bu yalnızca Schopenhauer'in bir ifadesi değil, aynı zamanda Nietzsche'nin burada yorumlamaya çalıştığımız önermeleriyle kelimesi kelimesine örtüşmese de en azından uyumludur: Ölü olanın son derece nadir bir türü olarak yaşam üzerine (*Şen Bilim*, 109), "özel durum" ve "başka bir şeyin aracı" olarak yaşam üzerine (*Güç İstenci*), ölüme bir kısmıyla zorunlu olarak bağlı olan şu diğer şey olarak yaşam, (ve sonuncusu) korunma içgüdüsünün yokluğu üzerine vb. Tüm bunlara tekrar dönmüyorum. Schopenhauerci "liman", öyleyse bu genellik seviyesinde ve bu mesafede aynı zamanda Nietzschecidir. İlk saptama bu şekilde.

2) İkinci saptama. Her ne kadar Nietzsche'nin adı geçmiyor da olsa, önceki oturumlardan birinde ben, tırnak içerisindeki "aynının ebedî dönüşü" deyiminin *Haz İlkesinin...* bölüm

---

397. Freud, *Au-delà...*, s. 63; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 53 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

398. *A.g.e.*

III içerisinde bir pasajda, yeniden-üretime, tekrara dair dayanılmaz bir eğilimdeki ruhsal yaşam içerisinde varoluşu ispatlamak adına belirdiğini ortaya koymuştum. Bu deyim, buradan itibaren haz ilkesini hesaba katmamakta, hatta kendisini onun üzerine koymaktadır. Freud, şeytansı unsurları olabilecek güdülenmiş nevrozlardan söz eder. Şeytan figürü, şeytansı olanın ya da şeytandan gelenin figürü bildiğiniz üzere *Haz İlkesinin...* içerisinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle bu pasajın, bu gidişi takip etmeliyiz. Bu metnin şeytandan gelen bir gidişi var, durmadan yürüyor ama ilerlemiyor, durmadan yürüyor taklidi yapıyor. Bir adım daha atarmış gibi ama hiçbir zaman bir < adım > daha atmıyor. Eğer Freud'un haz ilkesinin karşısına dikilen şeyi ele alınmaya başlandığı andan itibaren "şeytani" olandan bahsetmeye başladığı gerçeğini temel alacak olursam buna topal şeytan (*diable boiteux*) diyebilirim. Denemenin son sözleri "topallamak, kutsal yazıya göre bir günah değildir" saptamasını yapan bir ebedî alıntıdan oluşuyor. Bu şeytandan gelen figürü *Jenseits...* ile onunla hemen hemen çağdaş olan *Das Unheimliche* arasındaki bir geçiş çizgilerinden, geçiş yerlerinden biri olduğundan (bu iki metni birleştiren tüm kuramsal bağları biliyorsunuz), *Haz İlkesinin...* iliştirme kısmına, biraz da tesadüfen rastlamış olduğum *La Lettre à d'Alembert*'den bir küçük notu koyma ihtiyacı duydum.[399] Bununla ne yapabiliriz, henüz tam bilmiyorum. Ancak burada sahne üzerinde, doğrudan bir aktör ya da kişi olarak temsil edildiği bir sahne üzerinde, temsilinin de fazlası olarak bir şekilde bu asıl şeytanın, kendi temsilinden fazlası olarak belirişi, bu temsilcisine ek olarak belirmiş olan temsil edilen şeyin kendisi; burada kişi olarak şeytanın belirişine yapılan atıf, bu beliriş açıkça ve şüphesiz temsilin teatral düzenini rahatsız ediyor. Ancak bunu silerek ya da indirgeyerek değil, aksine çiftin[400], esasında şeytansılığın dayanmakta olduğu aslı olmayan çiftliğin

---

399. Jean-Jacques Rousseau'nun *Dağdan Yazılmış Mektuplar* (İstanbul: Fol, 2020) içerisinde bulabileceğiniz "D'Alembert'e Mektup"u. – (ç.n.)

400. Tape-yazılarda kenarda şu kelime eklemesi yer alıyor: "*revenant*" (hortlak, geri gelen).

etkilerini arttırarak yapar. Asıl olan hiçbir şeyi yatıştırmaz, aksine büyük bir ürküntü üretir der Rousseau. Freud şüphesiz buna *Umheimlichkeit* derdi. Burada tekrarın mantıklarından biri vardır. (Zira tekrarın iki mantığı mevcuttur ve her ikisi de faal durumdadır, Haz ilkesinin ötesi üzerine birbirleriyle çekişirler.) İkisi arasında gidip gelmemiz gerekecek olan tekrar ya da yeniden-üretim mantığından biri vardır burada. İşte Rousseau'nun metni: (dipnot 4, Garnier edisyonunda s. 220. Dipnot "şeytan" kelimesi üzerine.)

> Gençliğimde bir *Tırmanma* trajedisi okumuştum. Burada şeytan esasında oyunculardan biriydi. Bana bu eserin bir defa sergilendikten sonra bu kişinin sahneye girdiği esnada kendisini çift olarak bulduğu söylenmişti. Sanki aslı, kendisinin taklit edilmesine cüret edilişinden dolayı kıskanmış ve bir anda büyük bir ürpertiyle herkes orayı terk etmiş ve temsili *bitirmişti*. Bu öykü gülünçtür ve oyunun Cenevre'den çok Paris'te sergilenmesini sağlamıştır. Öte yandan eğer varsayımları kabul edecek olduğumuzda bu çifte belirişte teatral ve hakikaten ürkütücü bir etki buluruz. Bundan daha basit ve daha korkunç bir gösteri olsa olsa Balthazar'ın şölenin-de duvardan çıkan ve bilinmeyen kelimeler çizen elinki olabilir. Bunun düşüncesi bile insanı titretmeye yeter. Bana öyle geliyor ki lirik şairlerimiz bu yüce icatlara uzaklar. Onlar dehşete düşürmek için pek bir etkisi olmayan dekor çatırtıları yapıyorlar. Sahnenin üzerinde göze her şeyi göstermemek, imgelemi sarsmak gerekir.[401]

3) Üçüncü saptama *Selbstdarstellung* pasajı üzerine. Kaçınma (Schopenhauer'den, Nietzsche'den, felsefeden), bu türden bir kaçınma bana öyle geliyor ki, basitçe yorumlanmamalı. Bir yanda eğer bu kadar ısrarlı bir biçimde hem felsefenin hem de Freud'un

---

401. Jean-Jacques Rousseau, « Lettre à M. d'Alembert », *Du contrat social, ou Principes du droit politique, suivi d'autres textes* içerisinde Paris: Garnier Frères, 1962, s. 220, dipnot 4 (altını çizen Jacques Derrida). Tape-yazılarda kenarda bir ekleme mevcut: « Freud'un şeytanı kim? ».

tek kelimeyle "spekülasyon"[402] adını verdiği ve yakın markaja almamız gereken şeyden kaçınma varsa, eğer bu denli ısrarlı bir kaçınma varsa bu elbette ki ayartma, eğilim ve heves olduğu içindir. Bunu Freud da kabul eder zira biraz yukarıda bu son yılların çalışmalarıyla (*Haz İlkesinin...*'nde) "spekülasyona dair uzun zaman baskıladığı eğilimi serbest bıraktığını" kabul eder.[403] Öyleyse eğer buna inanacak olursak şunu kabul etmeliyiz: 1) felsefe yapmak için yapısal bir yetersizlik; 2) spekülasyona yatkınlık; 3) felsefeden kaçınma; 4) spekülasyon dediği ve öyleyse ne felsefe ne de basit bilimsel ya da klasik klinik deney olan şeyden kaçınmama. Demek ki, az ya da çok güdülenmiş kaçınma ya da yadsıma/inkâr (*dénégation*) tutumlarının ötesinde spekülasyon, örneğin *Haz İlkesinin...*'de bir tekilliğe erişmemektedir. Bu teorik ya da teorik statüde demeye tereddüt edeceğim ve onu aynı anda, ne kadar saf, *a priori* veya ampirik de olsa klasik felsefi mantıktan ve klasik bilimsel mantıktan ayıran bir tekillik, nedenini göreceksiniz.

İşte böyle. Burada bu hazırlık saptamalarını kesiyorum. Elbette bunları sonsuza dek uzatabiliriz; özellikle de *Selbstdarstellung*'dan ve ölüm sorusunun psikanaliz içerisindeki yeni konumunu Freud'un otobiyografik bakış açısına bağlayan şeyden itibaren. Bu aslında onun yaşamımın ikinci dönemine ait dediği çalışmalarla (*Haz İlkesinin...* de buna dâhil) kendi biyografisinin ritmini, ve tekil olarak da onu "ağır bir hastalık sonucu" gelmekte olan ölümü hakkında [söylediğine göre] uyaran (bunu 1925'te yazmaktadır, oysa sözü edilen hastalık yıllar sonra açıklanacaktır) şeyle ilişkiye sokar.[404] Demek ki bir kez daha "yaşam ölüm" sorularını, bununla birlikte alışılmadık bir stilde, Freud tarafından ele alınışından farklı olarak oto-biyografisiyle ya da oto-grafisiyle ya da oto-tanatografisiyle birbirine geçirmeye hakkımız olabilir. Bunu zaman darlığından burada yapamayacağım. *Haz İlkesinin...*'e dair "içsel" bir okuma, sahip olduğumuz sınırlı zamanı göz önüne aldığımda bana daha acil görünüyor. İşte biyografi sorunu böyle.

---

402. Tape-yazılarda bu kelime çember içerisine alınmış.
403. Freud, *Ma vie...*, s. 71; *Selbstdarstellung*, *GW* 14, s. 84.
404. *A.g.e.*, s. 69; *Jenseits...*, *GW* 14, s. 82.

Biyoloji ve biyolojizme gelince, onlar bu son kıvrılmada şimdiye dek söylemiş olduklarımızı diğer her şeyden daha iyi devam ettirirler. Bunun ortaya çıkışını ve kendini kabul ettirişini metnin yalın okumasında hemen göreceksiniz.

Şimdi öyleyse başka bir tedbire gerek olmadan, olabilecek en naif biçimde kitabı açıyorum.

İlk bölümün ilk sayfası şunları içeriyor: 1) Analitik kuramın güncel durumunun ve kazanımlarının hatırlatılması. 2) Felsefe karşısından bir konum alma, konumsuzluk, tarafsızlık ya da kayıtsızlık konumu. 3) İlk sayfa "spekülatif" kelimesi altında ne felsefeyi ya da metafiziği ne de deneysel bilimi (psikanalitik veya psikanalitik deneyin bilimi de olsa) ayağa kaldıran bir tefekkür kavramı taşıyor ya da daha doğrusu içeriyor. İlk cümle, denemenin daha ilk iki cümlesi bile şimdiden çok zor. Okuyor ve yeniden-çeviriyorum:

> *Psikanaliz kuramında* [demek ki yirmi yıllık çalışmalar ve sonuçlar neticesinde çoktan kurulmuş olan, "biz" demeye izin veren bir kurum] *psişik süreçlerin akışının* "Lustprinzip" *tarafından* [Bu genelde yerinde bir biçimde "haz ilkesi" olarak çevriliyor. Ancak bu konuda *Lust*'un hem "haz" hem de "arzu" anlamına, bedensel arzular anlamına geldiği unutulmamalı diyor Laplanche, çoğunlukla birden fazla konuda yararlı olan *Vie et mort en psychanalyse* kitabında.[405]] *otomatik olarak* [Fransızca çeviride bu kelime atlanmış] *ayarlanışını "unbedenklich" kabul ediyoruz* [tereddüt etmeden, endişe duymadan, düşünmeden]. Yani bu akışın tatsız [acı ya da hazsızlıkla dolu: *unlustvolle Spannung*] bir gerilim tarafından tetiklendiğine ve sonra son neticesinin bu gerilimdeki bir azalmayla, yani bir acı ya da hazsızlıktan (*Unlust*) kaçınmayla (*Vermeidung*) ya da bir haz üretimiyle çakıştığına inanıyor muyuz?[406]

---

405. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris: Flammarion, "Nouvelle Bibliothèque Scientifique", 1970.

406. Freud, *Au-delà...*, s. 11; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 3 (çeviren ve altını çizen Jacques Derrida).

Bu hatırlatmanın ne bir onaylama ne de henüz bir sorgulamaya açma olduğuna dikkat edin. Bunun hiçbir zaman olmayacağını söyleyebilirim: ne onaylama ne de sorgulama ya da kuşkulanmaya açma. Bununla birlikte Freud, analitik kuramın bu durumunu ihtiyatsız olabilecek bir varsayım (*assomption*) olarak (haz ilkesinin otoritesini *unbedenklich* olarak kabul ediyoruz; istifimizi bozmadan, ihtiyatsız olarak, şüphe etmeden), belki haz ilkesinin otoritesine gelindiğinde fazla sağlama alınmış bir varsayım olarak ve bir inanç olarak sunar. Bu haz ilkesinin ibaret olduğu şeye "inanıyor muyuz": Haz ilkesi, "das heisst", yani gerilimin azalması arayışı dediğinde şunu belirtiyor: "inanıyor muyuz". Bu "inanıyor muyuz" yalnızca bu yasanın içeriğini değil, yani nicelikler arasındaki bu ilişkiyi ya da ilişkinin ilişkisini, ama daha derin olarak da, göreceğimiz üzere, hazzın niteliksel özünü de askıda bırakır: Haz arayışı, haz tercihi, hazzın haz-olmayanla yer değiştirmesi, hazzın, gerilimin bir azalışına bağlı oluşu. Tüm bunlar hazzın ne olduğunu bildiğimizi varsayar ama hazzın ne olduğunu bize söylemez. Felsefenin çağrılacağı yer işte burada hazzın ve hazsızlığın anlamı hakkındaki yerdir.

Haz ilkesinin bu tanımını Freud *ekonomik* olarak adlandırıyor. Zira kendisini ekonomik/tasarruflu bir biçimde meydana – yani burada esas olarak niceliksel biçimde– getirmektedir. Ve metapsikoloji de psişik süreçlerin bir tarifi olarak, konusal ve dinamik bakış açılarını (itkisel kuvvetler ve ilişkileriyle ilgili olarak) bu ekonomik süreçleri hesaba katan bir tarif olarak karşımıza çıkar.

Bunu hatırlattıktan sonra Freud, tatlı bir kayıtsızlık içine girer, her türlü haz felsefesi karşısında iyiliksever bir biçimde bağımsızlığını ilan eder. Bizim için önemi yok der, haz ilkesiyle ilgili olarak bunu söylerken, ona doğru yaklaşırken, hatta tarih tarafından kutsanmış bir felsefi sisteme eklenmişken bunu bilmenin ya da bilmemenin bize hiçbir fayfası yoktur. Ne önceliği ne de kökenselliği hedefliyoruz. Yalnızca gündelik olarak gözlemlemekte olduğumuz olguları açıklamak ve tasvir etmek adına *spekülatif* önsavlar oluşturuyoruz. Freud, psikanalizin felsefeye, eğer kendisine haz ve hazsızlık duyumsamalarının, bizim için son derece zaruri

olan manasını (*Bedeutung*) söylemek isterse son derece minnettar olacağını ekler. Tüm bunlar ne demek oluyor?

Öncelikle spekülatife dair olan. Spekülatif olan felsefi olan değildir. Burada, *a priori* olarak oluşmayan spekülatif *önsavlar* söz konusudur; ne saf bir *a priori*'de ne de betimsel bir *a priori*'de. Kökeni felsefi olmayan ve felsefeden bekleyecek hiçbir şeyi olmayan bu spekülasyon.[407] (Zira Freud, kendisine hazzın ve hazsızlığın ne olduğunu söylediği takdirde felsefeye duyacağı bu minneti pazarlık konusu etmeyeceğini belirtir. Burada bir miktar ironinin içerisinde, filozofun hazdan söz ettiği sırada neden bahsetmekte olduğunu dahi bilmediğine, neden bahsettiğini dile getirmediğine dair ve hepimizin bunu bildiğimizi önvarsaydığına dair –ve biliyoruz ki birden fazlası bunu yapmıştır– bir ima vardır. Oysa bu önvarsayım dogmatik kalır; kökünü, yani bilinçdışı hazlar olduğunu, kendisini acı ya da hazsızlık deneyiminde –üstü kapalı olarak felsefeyle, bilinçli deneyimde– ele veren hazlar olduğunu daha sonra göreceğiz.)[408] Demek ki spekülasyon felsefeye ve metafiziğe yabancıdır. Örneğin Hegel'deki spekülatif değildir bu. Ancak bu spekülatif, tanımı gereği daha fazla ampirik bir tasvir de değildir. Hatta gözlemlenebilir olguların tümevarımından çıkarılmış yasaların bilgisi de değildir. Buna hiçbir zaman spekülasyon demedik. Öte yandan, burada sözde ampirik içerikleri önceleyen saf *a priori* bir kuram da söz konusu değildir. Öyleyse bu spekülasyon kavramının içeriği nedir ve neden "yaşam ölüm" meselesi, haz-hazsızlık meselesi ve tekrar meselesi devreye girdiği anda kendini dayatmaktadır?[409]

Görünüşe göre bizi az ya da çok, durmadan yönlendirecek olan bu sorudur. Bu soruyu, bilinen hiçbir felsefi ya da bilimsel

---

407. Bu cümle tape-yazılarda eksik bırakılmış.
408. Yukarıda açılmış olan parantezi burada kapatıyoruz.
409. Kenarda birden fazla kelime eklemesi mevcut: "spekülatifi önceleyen spekülasyon < iki ya da üç okunmayan kelime > ve < bir okunamayan kelime >. Bir diğer not sayfa altında beliriyor: "Neden F < reud > spekülasyon tarafından neden bu denli < okunmayan bir kelime > cezbedilmiş durumda?", ardından bir ok.

metnin, hatta edebî, şiirsel ya da mitolojik metnin modeline uymayan metnin tekil yapısıyla ilişkiye sokmak istiyorum. İlk bölümün sonu, bu çok kısa giriş bölümü, son derece merak uyandırıcı biçimde bir dizi endişenin, hatta olası itirazların ardından haz ilkesinin otoritesine olan inancı değerini onaylar. Buna karşın, derinde hiçbir şeyin henüz sarsılmamış olduğunu imleyen bu ilk onaylamadan sonra, buna rağmen, Freud "yeni sorular sorma biçimlerinin (*neue Fragestellung*)"[410] gerekliliğinden, yalnızca yeni bir malzemeden doğmuş yeni soruların, yalnızca yeni soru içeriklerinin değil, yeni sorunsalların ve yeni sorgulayıcı kipliklerin gerekliliğinden söz eder. Hemen ilk bölümün sonuna, yani bir bakıma felç geçirmiş ve haz ilkesi tarafından sarsılmamış olan başlangıç noktasına dönüşe rağmen bu ilk hareketsizlik anına gidiyorum. Burada Freud, *öyleyse* yeni *Fragestellung*'ların gerekli olduğunu ilan eder. Bu başlayışın tuhaf bileşimine dikkat kesilmesinizi sağlayabilmek için ilk bölümün ayrımını okumadan önce bu son kısmı alıntılıyorum.

> Tepki [dış tehlikelere karşı] pekâlâ haz ilkesinin etkisi altında kendini gerçekleştirebilir: ya olduğu gibi, ya da gerçeklik ilkesi tarafından düzenlenmiş olarak [İlk bölümün göstermiş olacağı üzere gerçeklik ilkesi sanıldığı gibi haz ilkesinin karşıtı değildir; ama onu modifiye eder, *différance*'a götürür.] Öyleyse haz ilkesinin yeniden bir sınırlandırmasına kabul etmemize gerek yok gibi görünmektedir. Öte yandan dış tehlikeye karşı psişik tepkilerin incelemesi bize ele almakta olduğumuz meseleyle ilişkili yeni malzemeler ve yeni *Fragestellung*'lar getirecek türdendir.[411]

Şimdi tekrar bu çok kısa ama bu hâliyle bile son derece karmaşık olan ilk bölüme geri geliyorum.

İlk an. Neticede üzerinde kimsenin, ne psikoloğun ne filozofun ne de psikanalistin bir şey dememiş olduğu bu haz-hazsız-

410. Freud, *Au-delà...*, s. 16; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 8.
411. *A.g.e.*, s. 16; *GW* 13, s. 8 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

lık duyumsamasını kabul etmiş oluruz. Bu *Lust/Unlust* adı verilen duyumsama en karanlık olanlardan, en erişilmez olanlardandır. Ancak bununla birlikte ona dokunmaktan "kaçınamayız" (bir kez daha). Hatta Freud, en iyisi en "gevşek" olan ("lockerste") hipotezi seçmek bile der. Bu en gevşek hipotez hangisidir? Burada Freud'un retoriğine çok dikkat etmek gerek. Retoriğine, yani sahneye, jestlere, hareketlere, güven verici bir bilim ya da felsefe fikri tarafından düzenlenmemiş olan bir başlangıcın eleyici, seçici, edimsel stratejisine... Örneğin burada Freud, mesele haz-hazsızlığın ne olduğunu bilmeye geldiğinde elinde hiçbir şey olmadığını kabul ederek ve en gevşek önsavı ya da varsayımı seçmenin eşiğinde, öyleyse ekonomik bakış açısı uyarınca bir ilk ilişkiyi kurmaya karar vermiştir; "biz karar verdik" (*Wir haben uns enschlossen*). Bu iki nicelik arasında, demek ki bir yanda özünü bilmediğimiz bir şeyin niceliği (Hatta neredeyse daha gizemli hâle getirilmiş olarak görünüş ve nitelik söz konusudur. Zira ortaya çıkacak olan, acı ya da hazsızlık deneyimi esnasında nevrotik türden hazların hissedilmesi, duyulmasıdır; acı ya da hazsızlık olarak yaşanan hazlar vardır.) bir yanda hazzın ya da hazsızlığın niceliği, diğer yanda bir enerji niceliği arasındaki bir ilişkidir. Buna daha açık biçimde Freud, parantez içerisinde psişik yaşamı ihtiva eden "bağlı olmayan enerji" (*nicht gebundenen*) diyor. Enerji mefhumunun (bağlı ya da bağlı olmayan) bu şekilde çağrılmasıyla birlikte *Haz İlkesinin...* metninin en zor noktalarından birinin üzerine gelmiş oluyoruz. IV. bölümde Freud, serbest ya da bağlı enerji kavramı üzerine Breuer tarafından belirlenmiş olan ve birlikte *Etudes sur l'hystérie* (1895) içerisinde, özellikle histerik çevrimlerin açıklanmasında çoktan kullanmış oldukları bir ayrıma gönderme yaptığını söyler. Burada Breuer'e gönderme yapmakla Freud, Breuer'in gerilim altındaki ya da gizlenmiş enerjiyle serbest olarak dolaşmakta olan enerjiyi ayırdığını hatırlatır. Ancak ihtiyatlı bir biçimde, şu andaki bilgilerimize göre bu konuda her türlü olumlamadan kaçınmak gerektiğini belirtir. Esasında Breuer'in ve Freud'un ortak kaynağı, enerjinin degradasyonu üzerine Carnot-Clausius'un ilkesi hakkında bir düşünümden itibaren Helmholtz'un serbest enerjiyle bağlı enerji arasında yapmış olduğu ayrımdır. Helmholtz, her tür-

den işte kendisini serbest bir biçimde dönüştürebilen bir enerjiyle kendisini ancak ısı biçiminde ortaya koyabilen enerji arasında ayrım yapar. İçsel sabit enerji, serbest enerji ve bağlı enerjinin toplamıdır. Bunlardan ilki azalma eğilimindeyken, bağlı olan ikincisi artma eğilimindedir. Az önce alıntıladığım kitapta Laplanche, Freud'un Helmholtz'un ve Breuer'in önermelerini, serbestin niteliğini, serbestçe kullanılabilir yerine serbestçe hareketli olarak yorumladığını, yani bunu "saygısız bir biçimde" fazla serbestçe yorumladığını ileri sürer.[412]

En azından geçici olarak enerjiye dair modelin aşırılması üzerine olan bu nazik meseleyi bir kenara bırakalım. Aşırma bir kere yapıldıktan sonra Freud'un önerdiği ilişkiye "enerjiye dair" terimini dâhil etmek dahi kendi içerisinde epeyce karmaşıktır. Bu ilişkinin ilkesi şu şekildedir: Hazsızlık enerji niceliğindeki (serbest enerji) bir artışa, haz ise bir azalışa tekabül eder. Ancak Freud'un hemen açıklığa kavuşturduğu karışıklık şuradadır: Bu ilişki ne iki kuvvet arasındaki "basit bir korelasyon (*einfaches Verhältnis*)" (duyumsamaların ve ilişkilendikleri enerji değişimlerinin) ne de doğrudan bir orantısallıktır. İlişkide şimdiden ortaya çıkan bu basit-olmama ve dolayımlılık en açık, en hazırlayıcı hipotezin eşiğinden itibaren spekülasyona son derece alışılmamış bir alan vaat etmektedir. Üstüne üstlük çağrı yapılmıştır ve bu, ilişkinin tesisinde zamanın hesaba katılması adına kesin bir çağrıdır. "Belirleyici etken" (*das entscheidende Moment*)[413] diyor Freud, muhtemelen "zamandaki", belirli bir zamandaki artışın ya da azalışın ölçüsüdür.

Az önce aktardığım *Selbstdarstellung* pasajında Schopenhauer ve Nietzsche adlarından önce, derhâl ve bu kez kaçınma uyarısı olmaksızın öne sürülmüş olan Fechner'in adıdır:[414] "G. Th. Fechner'in düşüncelerine daima yatkın oldum ve ayrıca bu düşünürün önemli saptamalarından yardım aldım." Burada Fechner, derhâl hipotezi sağlamlaştırmak için yardıma çağrılmıştır. 1873'te psiko-fizik bir yasa olarak her psiko-fizik hareketin, tam tutar-

412. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, s. 205.
413. Freud, *Au-delà...*, s. 12; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 4.
414. Bkz. yukarıda s. 277-278.

lılığa yaklaştığı anda ona hazzın, tam tutarlılıktan uzaklaştığındaysa hazsızlığın eşlik ettiğini ortaya koymuştur. Bu iki kutup ya da iki sınır, hazdan veya acı ya da hazsızlıktan söz etmeyi sağlayan iki nitelik eşiğidir. Freud'un Fechner'den yaptığı uzun alıntıda açığa vurmadığı ve dolayısıyla da – bana kalırsa – sonrasında işine yaramayacak olan bir tesir vardır. Bu tesir, mutlaka üzerine konuşmamız gerekecek olan, pasajdaki iki eşik arasındaki[415] belirli bir "estetik kayıtsızlığın (*ästhetische Indifferenz*)" kabulüdür.[416] Her hâlükârda psişik aygıtın Fechner ilkesinin "özel bir durum"unu temsil ettiğini değerlendirir değerlendirmez Freud, haz ilkesinin, kendisi de bize haz ilkesi tarafından dayatılmış olan olgular tarafından dairesel bir biçimde açığa vurulmuş olan dayanıklılık ilkesi içerisinde indirgenmeye razı olduğu sonucuna varır. Yani bu psişik aygıtın, uyarılma niceliğini mümkün olan en düşük seviyedeki bir çekilmede ya da sabit bir düzeyde tutmaya çalıştığı anlamına gelir.

İşte iyi bir biçimde temellendirilmiş ve otoritesi onaylanmış olan haz ilkesi bu şekildedir. "Otorite" kelimesini sık sık kullanıyor olmamın nedeni daha sonra ortaya çıkacak.[417]

Freud burada öyleyse bir ilk itirazda bulunuyor, onu buraya gizliyor. Eğer böyle olsaydı, eğer haz ilkesi mutlak bir şekilde baskın olmuş olsaydı, deneyimi bu denli tartışma götürmez olan acı ya da hazsızlık nereden gelecektir? Bu deneyim bize acı çekmekte olduğumuzu söylemektedir.

(Bir zaman geçer.) Bu o kadar kesin midir? Hakkında ne bilmekteyiz? Bu ne demektir? Ve eğer acı deneyimi başka bir yerde haz veriyorsa? vs. Bu soruları şimdilik bir kenara bırakalım. Freud, gündelik anlamda bir itiraz dillendirir gibi görünmektedir. Eğer haz ilkesi her şeye muktedirse, aleni bir biçimde haz ilkesinin her şeye muktedir oluşunu inkâr ediyor gibi görünen acı ya da hazsızlık

---

415. Tape-yazılarda "eşikler" kelimesinin üzeri çizilmiş ve "sınırlar" kelimesi satır arasına eklenmiş.

416. Freud, *Au-delà…*, s. 13; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 5. Samuel Jankélévitch bunu "estezik kayıtsızlık" olarak çeviriyor.

417. Kenarda şu kelime eklemesi mevcut: "*Herrschaft*" (otorite, egemenlik).

deneyimini nereden gelmektedir? İlk yanıt şu şekildedir: Burada bir haz ilkesi, yani bir eğilim söz konusudur. İlkede olan şey eğilimdir ve her şeyi düzenleyen odur. Ancak o da tamamlanmasını engelleyen dışsal engellerle karşılaşabilir, bunu Fechner de kabul ediyor. Yine de bunlar onun psişik süreçlerin düzenleyici eğilimi olarak hazza eğilimini, haz arzusunu sorgulanır hâle getirmez. Bu "normal ve düzenli" engelin diyor Freud, kaynağı dış dünyada olabilir. Haz ilkesinin basit, doğrudan ve tedbirsiz olumlaması organizmayı tehlikeye attığında (haz bazı durumlarda ölüme götürebilir), "benin korunumu itkisi (*Selbsterhaltungstriebe des Ichs*)" haz ilkesini kaybolmaya değil ama yerini geçici bir süreliğine gerçeklik ilkesine bırakmaya zorlar. Burada hiçbir biçimde hazdan vazgeçmek söz konusu değildir. Onun yerine sadece ertelemek/ötelemek (*différer, Aufschub*) için bir yön değiştirme, bir tatmin *différance*'ı (ertelemesi/ötelemesi/farkı) söz konusudur. Burada Freud haz amacıyla "uzun yön değiştirmelerden, dolambaçlardan (*auf dem langen Umwege*)" bahseder.[418] Bu durumda haz ilkesi geçici bir süreliğine, esasında onun hizmetinde olan gerçeklik ilkesine boyun eğer. Sanki bir köleye ihtiyatla boyun eğen, gerçeklikle bağlantı hâlinde olan kölesinin emeğine boyun eğen bir efendi gibidir.[419] Öyleyse haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi arasında kimi zaman sanıldığı gibi bir karşıtlık yoktur. Bunlar ertelemeli/ötelemeli/farklı sınama ya da tezahürler içerisindeki aynı ilkedir; haz ilkesi olarak mutlak efendi.

Fakat burada Freud tarafından kendi bağlamında sorgulanmamış olan ve (elbette bu bir önsavdır) bu metnin bitimsiz yön değiştirmesini, bu yön değiştirme mantığını, bu *Umweg* mantığını hesaba katacak olan ertelenen/ötelenen/farklılaşan (*différant*) yön değiştirmenin mantığı ne anlama gelmektedir?

---

418. Freud, *Au-delà...*, s. 14; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 6 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiş).

419. Krş. *La Carte postale* içerisindeki « Spéculer –sur "Freud" » (« Kurgu Yapmak– "Freud" Üzerine ») bölümünün ilgili pasajını takip edecek olursak Burada "*lieutenant*" (teğmen, vekil) bir sözcüğe dair bir ekleme imi mevcut. (Krş. *La Carte postale*, s. 301).

Saf haz ile saf gerçeklik ideal sınırlar olduğundan, öte yandan ideal sınırlar olmak bakımından her ikisi de bir o kadar da yıkıcı ve öldürücü olduklarından, ikisi arasındaki yön değiştirme ya da *différance* ilişkisi, sürecin etkililiği, yaşam süreci olarak psişik sürecin etkililiği diyebileceğim şeydir. O ikisinin ortak –ötelenen/farklılaşan– köküdür. Ancak bu zorunlu olarak saf olmayan, kendisini yapısal olarak uzlaşmaya adamış bir etkililiktir.[420] Öyle ki şimdiden bu yapının ucunu üç terimden itibaren yakalayabiliriz (haz ilkesi, gerçeklik ilkesi, *Différance*). Bu üçü esasında bir terim etmektedir zira gerçeklik ilkesi ve *Umweg*, haz ilkesinin sonuçları ya da düzenlemelerinden başka bir şey değildir. Bu bir-üç terimli yapıyı demek ki bir uçtan yakalarız; bu ölümdür. Tam olarak uçta olan bir ölüm diyorum; karşısından durulamayan, haz ilkesi manasında, gerçeklik ilkesi ya da yön değiştirici *différance* manasında farklı olmayan, ama bu yapının bizatihi işleyişine işlenmiş bir ölüm. Bunu Freud söylemiyor, burada söylemiyor. Hatta bu şekilde başka bir yerde de söylemiyor. Bu benim okumamın hipotezi (bu metnin ve bazı diğer metinlerin): haz ilkesiyle *onun ötekisi* olarak görünen ve olan (yani örneğin ölüm itkisi) şey arasında karşıtlık içermeyen, son kertede karşıtlık içermeyen bir başkalık yapısı meydana çıkarmak. Bu yapı, ölümün hazza içsel olmayan aidiyetini aynı anda daha sürekli, içkin ve doğal kılacak ama aynı zamanda onu karşıtlığın, koymanın, tezin mantığı açısından daha utanç verici hâle getirecektir. Bu *différance*'dan bir tez üretilemez. Ve benim "hipotez"im (bu kelimesi hangi manada kullandığımı şimdi görüyorsunuz)[421] spekülatif yapının (Freud'da hâkim olduğu manasında) yerinin ve zorunluluğunun bu mantık içerisinde olduğudur.

Öyleyse ölüm nasıl olur da bu yapının ucunda, tüm uçlarındadır (üçü iç içe geçmiş olarak ve bir ederek)? Bu yapının te-

---

420. Burada bir ekleme işareti ve tape-yazının kenarında "spekülatif işlem" eklemesi yer alıyor.

421. Kenarda bir ekleme işareti ve şu kelimeler yer alıyor: "tez < okunamayan bir kelime > ölüm hükmü (fiili olarak) / différance'ın hükmü". Krş. *La Carte postale*, s. 305: "Tez, différance'ın ölüm hükmü olacaktır."

rimlerinden, yalancı-terimlerinden ya da yalancı-bacaklarından (*pseudo-podes*) her biri kendisinin ucuna yönelir, diğerleriyle, yani üçüncünün dolayımıyla bir diğeriyle uzlaşma pazarlığı yapmadan kendi aşırı saflığına ilerler. Bu üçüncü ölümdür. Eğer gerçeklik ilkesi kendini özerkleştirir ve tek başına işlerse tüm hazzı ve arzuyu (*Lust*), kendisiyle olan tüm bu ilişkiyi, bu öz-duygulanımı veya onsuz hazzın veya arzunun artık görünür hâle dahi gelemeyeceği tüm bu öz-erotizmi keser.[422] Her iki uca da yönelen bir ölüm, yani gerçeklik ilkesinin tek başına, haz olmadan işleyeceği gerçeğine olduğu kadar, yapısal olarak haz ilkesinin hizmetinde olarak ölümü yine ekonomik bir çabayla, hazzın hizmetine vereceği gerçeğine yönelen bir ölüm. Kendisini korumak, sakınmak, rezervinde biriktirmek adına gelip boğduracak olan yine haz olacaktır.

Bunun tersi olarak (eğer böyle denebilirse çünkü bu ikinci hipotez ilkinin tersi değil), bu uzlaşmanın, bu *Umweg*'in –bir bakıma saf *différance*'ın[423]– sonuna dek gidilecek olursa yine karşımıza ölüm çıkar: Hiçbir haz kendisini asla sunamayacaktır. Ölüm kendisini gerçeklik ilkesi içerisine olduğu kadar, onun başka bir adı olan *différance*'ın da içerisine işlemiştir; tıpkı haz ve gerçekliğin diğer adları oluşu gibi.

Son olarak, tersine (eğer böyle denebilirse çünkü bu üçüncü hipotez de önceki ya da öncekilerin tersi değil) eğer haz ilkesi, kendisini dış dünyanın engellerinden ya da genel olarak tehlikelerinden sakınmaksızın, ve hatta uyarılma düzeyinin en altına götüren kendi yönelimsel yasasını takip ederek hemen zincirlerinden boşanacak olursa yine ölüme ulaşır. Bu Freud'un (metinde şu anda bulunduğumuz aşamada) açıkça yüzünü çevirdiği yegâne hipotezdir. Yani eğer "cinsel itkiler"in bir spesifikliği mevcutsa bu

---

422. Tape-yazıların kenarında ilki kalınca çizili olan birden fazla kelime mevcut: "*burkulma*/ ölümlü/ düzenbaz/ oyuncak" Krş. Jacques Derrida, *La Carte postale*, s. 305: "[…] hesaplamanın düzenbazlığına son veren ölümcük burkulmadır, ölümdür."

423. "Saf" kelimesi daire içerisine alınmış ve kenarda şuna benzer bir ekleme var: "saf *différance* ≠ salt *différance*".

tam olarak bu vahşi, eğitilemez ya da az eğitilebilir karakterdedir ["zorlukla eğitilebilir (*schwerer erziehbaren Sexualtriebe*)"]. Bu onların gerçeklik ilkesine boyun eğmeme eğiliminde olduğu, sadece haz ilkesine boyun eğme eğiliminde olduğu anlamına gelir. Ama haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi aynı şeyse, cinsel olan, kendi kendisinde bağlanmaya, kendi korunumuna, kendisini koruyana direnen kuvvet değilse bu ne demek? Onlar (cinsel itkiler) tehlikeye atar, kendilerini ya da başkalarını kendiliğinden tehlikeye sürüklerler. Onlar, kendi ötekileri, karşıtları olmayan gerçeklik ilkesini karşılarına alarak değil, kendilerini ters çevirerek ya da kendilerine karşı durarak, bir biçimde kendi kendilerini başkası gibi alarak sergileme (*exposition*) hâline gelirler. Kendilerini bir bariyeri ya da korkuluğu aşarak ölüme açık hâle getirirler. Oysa bu da tıpkı PR'nin PP'nin düzenlenmiş hâli oluşu gibi [yani Babanın (*Père*), Dedenin (*Pépé*) düzenlenmiş hâli olması] onların kendi düzenlemesidir. Bu bir ilke ya da daha doğrusu daha sonra kendilerini düzenleyebilecek, farklılaştırabilecek olan son derece genel ilkelerin işleyişidir. İlk bölümde < buna > ayırdığı birkaç satırda Freud, bu düzenlemelerden birini dillendirir. PR'nin *Umweg*'inden henüz bahsetmiştir ve ona şunu eklemler: « PP daha sonra uzun süre cinsel itkilerin en zor "eğitilebilir" olanlarının çalışma kipi olarak kalır ve kâh onlardan itibaren kâhsa benin kendisinde olarak [...] o [PP] bu kipi, organizmanın bütününün en büyük zararını elde etmek için PR'nin üzerine yıkar. »[424]

Bu noktaya kadar bu tek terimde (*différance*'da aynı) bir ya da üçlü yapının yasalarını ve mantığını başlatmaktan başka bir şey yapmadık. Bu yasalar ve bu mantık (şimdiden son derece karmaşık olan) adı *itilme* (*refoulement*) olacak olan yapısal bir spesifik makama başvurmaya gerek olmadan bir biçimde kendilerini izah eder.

İtilmenin müdahalesi (en dipte itilme kadar gizemli olan bir şeyin) az önce anımsatmış olduğumuz yapıdan itibaren açıklanabilir bir şey midir? Yoksa onu yapısal ve toptan biçimde dönüştür-

---

424. Freud, *Au-delà...*, s. 14; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 6 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiş).

mekte, etkilemekte midir? Hatta bizatihi imkânında onu meydana getirmekte midir?

Bu sorunun menzili –toplam olarak psikanaliz gibi bir şeyin indirgenemez spesifikliğinden ilerlediğinden şüphesiz abartacak olduğumuz bir menzil...[425] Ve bu spesifiklik kanıtlanmış olsa ne geniş anlamda deneyim denen şeyde ne klasik anlamda bilimde ne de felsefede, hiçbir yerde temsil edilmiyor olacaktır. Ne bilim olarak bilimde ya da burada diyelim ki öznel olan, içerisinde özne gibi bir şeyin indirgenemez olarak bağımlı olduğu bir duygulamın niteliksel değerlendirmesinin söz konusu olduğu ölçüde nesnel bilgide. Ne felsefe < içerisinde > ne felsefi kavram < içerisinde > veya deneyim akışı içerisinde bu mümkündür zira burada hazzın olduğu şeyin ya bir bilme (*savoir*) ya da ön-bilme (*pré-savoir*) önvarsayılır, ya da haz gibi bir şeyin nihai ölçütü burada içerilir. Bu hazzın bilinçli ya da algısal deneyimidir, yani bu şekilde olduğu sınanmamış olan bir hazzın burada hiçbir manası olmayacak, acı ya da hazsızlık deneyimindeki bir haz ya değerlendirmeye dahi gerek olmayan semantik bir saçmalık ya da bir söylemin düzenlenmesine ya da kendisini iletmesine dahi izin vermeyen hayali, spekülatif bir delilik olarak görülecektir. Bu nedenle felsefenin tümü özneden, öznel duygudan (*affect*) bahsederken özünde fenomenolojik olacaktır. Oysa burada ne felsefi ne de fenomenolojik olan, demek ki ne klasik manada (felsefe ya da bilim için şu şeytan) bilimsel olan ama yine de başka bir bilime ya da başka bir kurguya açılan bir spekülasyonun imkânı dahi; bir hazzın acı ya da hazsızlık olarak da yaşanabileceğini kabul eden ve kaynağını burada bulan bu spekülatif imkân, itilmeye (*refoulement*) benzer bir şeyi varsayar. İtilme, spesifikliğinde ancak bu spekülatif hipotez içerisinde düşünülebilir ve ancak spekülatif olarak diyecebileceğim bir şekilde yazılabilir. Yeter ki spekülasyon kavramı bu manada anlaşılsın.[426]

---

425. Bu cümle eksik kalıyor.

426. Tape-yazılarda kenarda birden fazla kelimeden oluşan bir ekleme mevcut. Bunlardan ilki "différance"; ardından şunlar geliyor: "(ne bilim/ ne felsefe/ ne kavram) bu tüm arzuların < okunamayan bir kelime > İt < ilme >

Öyleyse sonuca bağlamak adına, tümüyle psikanalitik kazanım hipotezi içerisinde, yani son kertede PP'nin otoritesinden asla şüphe etmeyen analitik bir kuram içerisinde gelişen bu ilk bölümden itibaren, itilmeye geri müracaatın nasıl devreye girmiş olduğunu görelim.

PR'nin yer değiştirmesi ya da daha doğrusu yedeğe alınması acı ya da hazsızlık deneyimlerimizin, Freud altını çiziyor, ancak küçük bir bölümünü izah eder. Ve bunlar da en az yeğin olanları olmalıdır. Demek ki burada acı ya da hazsızlık boşalımının, hazsızlığı dışarı çıkaran, önünü açan şeyin [*Unlustentbindung*: doğumda olduğu gibi bir dışarı çıkarma; hazsızlığın doğumu (yorumla)] başka bir *kaynağı* (*eine andere Quelle*) vardır.[427] Buna göre kişiliğin sentezinde, benin kuruluşunda bazı itkiler ya da bazı itkisel bölümler kendilerini diğerleriyle amaçlarına (*Ziel*) ya da eğilimlerine gelindiğinde (Ancak bu uyumsuzluk nereden gelmektedir? İşte Freud'un burada incelemediği bir soru.) uyumsuz göstermek suretiyle, tam olarak itilme adı verilen işleyiş tarafından uzaklaştırılmayı başarır. Böylece benin sentezine katılmaz, psişik düzenlemenin son derece arkaik bir düzeyinde, hemen hemen tatminden yoksun olarak kalırlar. Ancak bu itkilerin doğrudan, dolaylı ya da değiştirmeli yollarla (*Umwegen* ya da *Erzatzbefriedigung* ile) tatmin elde ettikleri olur. Bu durumda bu *ben tarafından* acı ya da hazsızlık olarak hissedilir (çeviride olduğu gibi organizma tarafından değil, ben tarafından). Bu noktada itilme, konusal farklılaşmayla, inşa ettiği ve yetiştirdiği mercilerin yapılandırması her türden felsefenin klasik örtük mantığını altüst eder ve bir hazzın (ben tarafından) acı ya da hazsızlık olarak hissedilebilir olmasını sağlar. Ve hemen sonra Freud'un de-

< okunamayan bir kelime >." Burada belki Jacques Derrida'nın « Spéculer – Sur "Freud" » içerisinde eklemiş olduğu bölümün bir taslağını buluyoruz: "Kendisi –ve yalnızca kendisi– birincil olarak bu spekülasyon kavramını ve itilme kavramını meydana çıkarmaya muktedir olduğundan itibaren, différance'ın yazı/çizimi (*graphique*) klasik sınırlarında ne bilime ne de felsefeye aittir." (*La Carte postale*, s. 308).

427. Freud, *Au-delà…*, s. 14; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 6.

diği gibi: "İtilmenin bir haz olanağını onlardan itibaren dönüştürdüğü işleyişin tekillikleri, ayrıntılar henüz iyi anlaşılmış ya da iyi sunulabilir [tasvir edilebilir: *darstellbar*] değildir. Ancak şüphesiz her nevrotik hazsızlık, bu şekilde sınanması mümkün olmayan bir hazdır."[428] Almanca cümle, Fransızca çevirisine göre daha az çelişkili ve temelde daha altüst edicidir. Şöyle der Freud: "Bu şekilde sınanması mümkün olmayan haz hakkında (*Lust die nicht die als solche empfunden werden kann*)". Jankélévitch'in çevirisiyse şöyle demekte: "Bu şekilde sınanmamış olan bir haz." Temelde her ikisi de aynı şeyi söylemekte olduğundan, yani acı ya da hazsızlık olarak yaşanmış hazzın olduğunu söylediğinden, her ne kadar aslına tam sadık değilse de Fransızca çeviriyi tercih ediyorum. O, burada haz olabileceğini, acı ya da hazsızlık olarak bir yaşanmış haz imkânı olabileceğini söyleyen bu itilme paradoksuna sadıktır. O kadar ki deneyim, deneyimin bu hâli ölçü değil, bu noktaya dek kendisini temelde niteliksel olarak, bir deneyim değeri olarak sunan bir şeyin ölçütü değildir. Elbette eğer şu "bu şekilde sınanması mümkün değil"i koruyacak olursak paradoks daha az anlaşılır: Burada daha ziyade sonuçlanmayan bir haz imkânı, olduğu biçimde yaşanmamış olan fiili bir haz söz konusudur. Ancak bu ikinci olasılık, göreceğimiz üzere burada henüz vadesi gelmemiş olan bu mantığın Freudcu köktenleştirmesine daha uygundur. Esasından hazlar ve hazsızlık deneyimi farklı mevkilerde yerelleştikçe, ki buradaki durum budur, bir yerde haz olan başka bir yerde acı ya da hazsızlık olarak yaşandığında konusal farklılaşma bir sistematik uyum ve klasik akılsallık öğesini devreye alır. Ne haz, hazsızlık olarak yaşanmıştır ne de tersi. Oysa göreceğimiz üzere *Haz İlkesinin...* bu sisteminin vazgeçilmez parçalarını meydana getiren narsisizm ve mazoşizm sorunsalıyla birlikte paradoksun sonuna dek gitmek ve kendimizi bu konusal kolaylıkla avutmamak gerekecektir.

Geldiğimiz noktada –ve bugün burada bırakıyorum (ilk bölümün sonunda)– yalnızca PP'nin otoritesi yalanlanmamış olmakla kalmadı, aynı zamanda Freud, önceliklerden daha faz-

428. *A.g.e.*, *Au-delà...*, s. 14; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 6.

la bu otoriteyi çürütmeyen başka acı ya da hazsızlık kaynaklarının hâlen envantere geçirilmek için beklediğini ilan etmiş oldu. Sonraki iki bölüm bu arayışı sürdürecek ve sadece IV. bölümde bu kez "saf bir spekülasyon" ilan ederek PP'ye karşıt olmaksızın psişik aygıtın bir işlevi göz önüne alınacaktır. Bu psişik aygıt hazzı aramakta ve acı ya da hazsızlıktan sakınmakta *eğilimden* (eğilim/işlev [yorumla]) daha az bağımsız ve daha fazla ilkel olmayacaktır: Bu durum PP'nin "hizmetinde çalışacak olduğu"itkileri hipotezini kabul etmeye bizi nasıl götürecek?[429] Bu nasıl olup da *Haz İlkesinin…*'den önce ya da sonra gelen bir sürü Freudcu olumlamayla uzlaştırılabilir? Ve hangilerine göre "bilinçdışımız ilk zamanların insanının yabancıya dönük bir öldürmeye doymaz olduğu, aynı sevilen kişi hakkında bölünmüş (ikircikli) oluşuyla aynı oranda kendi ölümümüzün temsiline erişemez durumdadır".[430] Ya da dahası şurayı okuyun: [*Considérations…* (1915), s. 259].[431]

> Ölüm meselesi karşısında bilinçdışı nasıl davranıyor? Tamı tamına ilkel insan gibi. Bu ilişkinin altında olduğu gibi birçok başka ilişkinin daha altında, bilinçdışımızın içerisinde ilkel insan aynı hâliyle yaşamaya devam eder. İlkel insan gibi bilinçdışımız da kendi ölümüne inanmaz ve kendisini ölümsüz olarak görür. "Bilinçdışımız" adını verdiğimiz, yani ruhumuzun içgüdüleri meydana getiren en derin katmanları olan kısım, genel olarak olumsuz olan hiçbir şeyi bilmez; olumsuzlamayı reddeder (karşıtlar burada uzlaşır ve kendilerini temellendirir). Bunun neticesinde ancak olumsuz bir içerik atfedebileceğimiz ölümü de bilmez.[432]

---

429. Kenarda birden fazla kelimeden meydana gelen bir eklemeye götüren uzun bir çizgi mevcut. Bunlarda ilk olanlar « F < reud > pişman olacak/ saf/ spekülasyondan/ bu < pek çok okunamayan kelime > ».
430. Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort", *Essais de psychanalyse* içerisinde, s. 263; "Zeitgemässes über Krieg und Tod", GW 10, s. 354 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
431. Türkçede Sigmund Freud, *Savaş ve Ölüm Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, İstanbul: Oda, 2018 – (ç.n.).
432. *A.g.e.*, s. 259; *Jenseits…*, *GW* 10, s. 350.

Ya da *Inhibitions, symptôme et angoisse* (*Tutukluk Semptom ve Kaygı*), s. 53:

> Ancak bilinçdışı içerisinde yaşamın yıkımı kavramımıza bir içerik verebilecek olan hiçbir şey yoktur. Gündelik deneyimde bağırsağa ait içeriğin ayrılması ve sütten kesilme sırasında deneyimlenen anne memesinin kaybı, hadım edilmeye dair (*castration*) bir fikir verir. Ancak hiçbir zaman ölüme dair benzer bir şey yaşanmamıştır ya da baygınlıkta olduğu gibi geriye hiçbir kayda değer iz bırakmamıştır. Bu nedenle ölüm kaygısının hadım edilme kaygısının analogon'u olduğu ve ben'in tepki verdiği durumun koruyucu üstben'in – kaderin güçleriyle– onu terk edişi olduğu fikrine sıkıca sarılıyorum. Bu terk ediş onu tüm tehlikeler karşısında savunmasız bırakıyor.[433]

Buraya geri döneceğiz.[434]

---

433. Sigmund Freud, *Inhibitions, symptôme et angoisse*, çev. Michel Tort, Paris: PUF, 1965, s. 53; *Hemmung, Symptom und Angst*, *GW* 14, s. 160. (Türkçesi, Freud, *Tutukluk, Semptom ve Kaygı*, çev. Celal Öner, İstanbul: Oda, 2019.)

434. Oturumun bu son sayfasının altında "192" sayısı yer alıyor.

On İkinci Oturum[435]

FREUD'UN MİRASI[436]

Haz İlkesinin... ilk bölümünün sonunda öyleyse hiçbir şey birbiriyle çelişmemiş, PP'nin otoritesine karşı gelmemiştir. Freud "sorunun ortaya konuşunun" yeni biçimlerinin, yeni sorunsalların gereğini ilan eder. Oysa "spekülatif"in kipliklerine, metnin tekil *yaklaşımına,* bu ilerlemeden ve hiçbir şey sormadan, durmadan (bunun üzerine geri dönmüyorum) ilerleyen metinsel biçime dikkat etmeye çalışıldığında oldukça zengin bir içerik, yeniliği getirmekte olan, görüşünüşte birden fazla ileri adım atmakta olan gelecek bölümün, yani II. bölümün de bir başparmak kadar bile mevzi kazanamadığını ve bizi uğraştıran soru, yani PP'nin otoritesi hakkında ne bir karar ne de kazanım çıkarabildiğini görmek daha da şaşırtıcıdır. Daha da şaşırtıcı olduğunu söylüyorum zira bu bölüm şüphesiz *Haz İlkesinin...* içerisindeki (ekzoterik alanda ve muhtemelen psikanalizin ekzoterik alanının ötesinde) en meşhur bölümlerden, özellikle de çocuğun *fort/da*'sı ve makara hikâ-

---

435. Bu oturumdan daha sonra çıkarılmış olan yayın için bkz. "Editörlerin Notu" yukarıda, s. 14, dipnot 11.

436. Bu oturumun ilk sayfasında bu başlık cümlesine ek olarak farklı renklerde pek çok açıklama yer alıyor: "Fortsein", "auto-bio-thanato-etero-graphique", *"fortsein"*. Kenardaysa yalnızca "zèle" (gayret) kelimesi mevcut.

yesi nedeniyle en önemlisi ya da en önemlilerinden biri olarak görülen bölümlerden biridir. Ve bu egzoterik alanda tekrar dürtüsüyle (*compulsion, Wiederholungswang*) ölüm itkisi dolayımsız olarak iletişime geçirildiğinden ve esasından makara sahnesinde bir tekrar dürtüsü olduğundan bu hikâyenin bir ölüm itkisinin gösterimine yeniden bağlanabileceği düşünülür. Bu unutmak ya da okumamaktır: Freud kanıtlamasında bu *fort/da* hikâyesinden *hiçbir şeyi* aklında tutmaz ve yine de onu PP'den itibaren açıklayabiliyormuş gibi yapar.

Eğer[437] öncelikle bu bölümün uslamlamasal şemasının iskeletini çıkaracak olursak burada kendisini tekrar edenin (zira tekrara dayalı olan işleyişi yalnızca içerikte, örneklerde ve analiz ya da tasvir edilmiş malzemede değil, aynı zamanda çoktan ya da yine yazıda, Freud'un yürü-meyişinde (*dé-marche*) teşhis etmek gerekir)[438], demek oluyor ki bu kendisini en açık biçimde tekrar edenin reddetmek adına, bir kenarda bırakmak, PP'yi sorgulayan her şeyi geri çevirmek adına Freud'un tavrı olduğunu anlarız. Ve her seferinde bunun yeterli olmadığını, daha ileri gitmek, başka yerde aramak gerektiğini vs. fark etmektedir. Görüyorum ki travmatik nevroz üzerine örneği tartıştıktan sonra öyleyse Freud, öncelikle uslamlamasal iskelete bağlı kalmak için şöyle yazar: "Öyleyse travmatik nevroz sorusunu, bu karanlık ve bulanık soruyu bir kenarda bırakmayı öneriyorum."[439] Zira makaranın ve çocuk oyununun *fort/da*'sı üzerine yeterince uslamlama yaptıktan sonra Freud şu sonuca varmaktadır: "Bu türden tekil bir olayın analizi bize hiçbir kesin sonuç vermiyor [kelimesi kelimesine hiçbir kesin karar: *keine sichere Entscheidung*]".[440] Bunun ardından bu konuda ikinci bir uslamlama dalgası gelir ve şöyle der: "Çocuk oyunu üzerine daha uzunca bir çalışmanın bizim için bu iki kavram arasındaki kararsızlığımızı askıya al-

437. Bir çizgi bu paragrafın başlangıcını kenardaki, yalnız birkaç kelimesi okunaklı olan bir eklemeye bağlar: "Makaranın *fort/da*'sının PP'si < okunamayan kelime >'ye < üç ya da dört okunamayan kelime >"
438. Tape-yazının kenarında şu ekleme var: "Fort".
439. Freud, *Au-delà...*, s. 19; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 11.
440. *A.g.e.*, s. 21; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 13 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

mak adına hiçbir faydası yok."[441] Ve son olarak bölümün son sözlerinde Freud, yine ekonomik bir bakış açısı tarafından yönlendirilen bir estetikle sanatsal taklit ve oyunu masaya yatırarak şu sonuca varıyor: "Peşinde olduğumuz amaç bakımından [bu olaylar ve durumlar] hiçbir şey üretmiyor [hiçbir şey vermiyor, *leisten sie nichts*] zira < hazzın > varlığını ve baştan üstünlüğünü varsayıyor [efendilik, egemenlik, *Herrschaft*: bunda ısrar ediyorum…] ve PP'nin ötesine geçen eğilimlerin etkililiğine, yani ondan daha kökensel (*ursprünglicher*) ve bağımsız oldukları hâliyle eğilimlere tanıklık etmiyorlar."[442] Bu efendilik, kölelik ve bağımsızlık dilini iyi belleyin; o bize pek çok nedenden ötürü artık daha az ilgisiz görünecek.

Bölümün sonucu böyle. Henüz araştırdığımız yolda tek bir adım dahi atmış değiliz. Kendini tekrar ediyor. Yine de bu tekrarlanan ayak sürümede tekrar kendini dayatmaktadır. Ve eğer bu belirlenmiş tekrarlar, bu içerikler ya da bu türler, tekrarın ya da yeniden-üretimin bu özellikleri PP'yi [PéPé'yi telaffuz etmeli] tahtından etmeye yetmiyorsa en azından biçim-tekrar, tekrara dayalılık, yeniden-üretilebilirlik ısrar etmeye, sessizmiş gibi üzerinde işlemeye başlayacaktır. Bu biraz Freud'un kitabın sonunda ölüm itkilerinin efendinin bizatihi kendisini, yani PP'yi onların hizmetine vererek görünmez sessizlik içerisinde bir yeraltı eseri üzerinde çalışır gibi göründüklerini söylemesine benzer (hemen hemen son sayfada) bir durumdur. Demek istediğim biçimde (bundan böyle yalnızca biçim denmemesi gerekir zira artık içerik yoktur, tez yoktur), Freudcu metnin yaklaşımında durum böyle gelişir. Üstelik kişi için ölüm itkisi sorusu sorulmadan bile önce. Öyle ki kanıtlama/elle gösterme (*dé-monstration*, biraz basit bir kelime oyununu ayartmadan böyle diyeceğim), kanıtı göstermeden kanıtlayan, apaçık bir sonuç ortaya koymayan, tezi olmayan bu kanıt-lama/elle-gösterme dönüştüren bir kanıt-lamadır. Yeni bir sonuç öne sürmektense ilerleyişinde kendisini dönüştürür; bu kendisini katlayan ya da

441. *A.g.e.*, s. 22; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 14 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

442. *A.g.e.*, s. 23; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 15 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

söyleminin bizatihi biçimine ya da metninin ilerleyişine dek alışılmış söylemin çerçevelerini ve normlarını katlayan bir kanıt-lamadır. Bu kanıtlama metindir: Freud'un manasından ya da gösterileninden ziyade yaklaşımı, söylemek istiyor gibi göründüğü şey.

Şimdi kısaca bu ikinci bölümün görünen içeriğine kısaca dönelim.

Önceki bölümün sonunda adlandırılmış olan ve analitik izaha direniyor gibi görünen yeni malzemeler arasında henüz sona ermiş olan savaşın birçok örneğini sunduğu travmatik nevrozlar ya da travmatik denen nevrozlar vardır. Bunları sinir sisteminin organik hasarlarıyla açıklanmanın yeterli olmadığı ortaya çıkar. Aynı sendrom (melankolide olduğu gibi motor semptomlarda, psişik işlevlerde zayıflama biçimindeki öznel acı) her türlü mekanik şiddetin haricinde ortaya çıkar. Bu durumda Freud, tehlikeli olan *belirli* bir nesnenin mevcudiyeti tarafından kışkırtılan korku (*Furcht*) ile bilinmeyen, belirsiz bir tehlikeyle ilişkili olan kaygı (*angoisse*) arasında ayrım yapar. Bu endişe, tehlikeye hazırlık olmak bakımından travma durumu karşısında koruyucudur ve sonucu ya da daha sonra Freud'un küçük Hans hakkında *Tutukluk, Semptom ve Kaygı*'da diyeceği üzere itilmeye bağlıdır ve daha önce söylemiş olduğumun tersine (fobide kaygı afektinin kökeni itilme süreci değil itilenin kendisidir), yani itilme kaygıyı üretir sözüne karşıt olarak itilmeyi üretir der. Demek ki Freud bilinen bir tehlike karşısındaki korkuyla bilinmeyen bir tehlike karşısındaki kaygıyı ve kaygının bizi koruduğu ve travma durumunu üreten ani ürküntüyü (*Schreck*) ayırır. Zira o *bilinmeyen* bir tehlike tarafından, hazırlıklı olmadığımız bir tehlikenin aniden patlak vermesi tarafından kışkırtılan bir korkudur.

Oysa travmatik nevroz vakalarında görmekte olduğumuz nedir? Travmatik olduğu söylenen nevroz tetikleyen ani ürküntü vakalarında ne görmekteyiz? Örneğin rüyaların (Freud, rüyaların derin psişik süreçleri araştırmanın en güvenilir yolu olduğunu söylüyor) travmatik kazaları yeniden-ürettiğini, yeniden-üretmeye eğilimli olduğunu görürüz. Tıpkı Freud ve Breuer'in 1893'ten itibaren "temel olarak anımsamalar yoluyla acı duyarlar" demekte oldu-

ğu histeriklerde olduğu gibi. Ancak burada söz konusu olan anılar değil düşsel yeniden-üretimdir. İşte Freud'un tuhaf çark edişi burada: Rüyanın ağır basan eğilimi arzunun yerine getirilmesi olduğu kabul edilmiş olduğundan ya da kabul edilmişse, şiddetli bir acı ya da hazsızlık durumunu yeniden-üreten bir rüyanın ne olabileceği anlaşılamamaktadır. Ya da rüyanın bu durumdaki işlevinin ciddi bir değişime uğrayarak onu amacından saptırdığını ya da mazoşist eğilimleri olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa bulunduğumuz noktada Freud, bu hipotezlerin ikisini de (rüyanın işlevinin değişimi ve mazoşist eğilimler üzerine) reddeder ya da düşürür. Ancak daha ileride onları tekrar ele alacaktır: IV. bölümde bazı rüyaların, rüyalar arzuları yerine getirir kuralına istisna teşkil ettiğini kabul edecektir. Ve VI. bölümde yalnızca mazoşizmin devreye girişini değil, aynı zamanda mazoşizmin daha önceki bir tanımına karşıt olarak ilksel, kökensel bir mazoşizmin de imkânını kabul edecektir.

Ancak şimdilik bu iki hipotezi düşürür ya da daha doğrusu düşürmez, onları havada bırakır (retorik olarak, açıklamanın akışı bakımından görünüşte karanlık olan nedenlerle). "Bu karanlık ve güç anlaşılır olan travmatik nevroz konusunu terk etmeyi ve normal ve erken dönem faaliyetlerden birinde psişik aygıtın işleyiş biçimini incelemeyi öneriyorum [şu öneriyi yapıyorum: *Ich mache nun den Vorschlag* der, keyfî bir biçimde]. Çocuk oyunları demek istiyorum."[443] Bu durum şunu, yani şu tavrı izah ediyor: Önce normalliğe geri dönmeli, normal süreçleri sonuna dek araştırmalı. (Travmatik nevrozlar meselesini daha sonra, bağlı ya da bağlı olmayan enerji meselesi daha uygun ve kabul edilebilir kuramsal bir alan oluşturmaya izin verdiğinde tekrar ele alacağız. Ve mazoşizm meselesini de makamlar meselesi, narsisizm ve ben meselesi, vs. daha ayrıntılı hâle geldiğinde ele alacağız.)[444] Demek ki şimdilik, orada bir şeyler sonunda PP'nin otoritesinden kaçabiliyor mu görebilmek için normalliği mümkün olan en uzak noktaya dek araş-

---

443. *A.g.e.*, s. 19; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 11. Tape-yazıların kenarında şu ekleme mevcut: "Oraya varmak için acele ediyor, ne kadar da sinirli. Ama neden? Zira bu ona hiçbir şey getirmeyecek."

444. Yukarıda açılmış olan parantezi burada kapattık.

tıralım. Ve özellikle de bu normalliği en kökensel, tam olarak erken gelişmiş, ilk hâlinde yani çocuklukta ele alalım. Acaba kökenselin normal faaliyeti, yani onun için model görevi gören, çocuk PP'ye, muhtemelen torunu içerisindeki PR, itaat etmekte midir? Çocuk örneği normal olan kökenselliğinden dolayı, çocuk oyunu örneği zira bu çocuklara yüklenmiş olan normal ya da tipik faaliyettir. Ve bir de belki burada PP, PR'den görünüşte özgürleşmiş olduğundan ve saf hâldeki efendiliğinde göründüğünden.

Bunu takip eden ünlü, aşırı ünlü analiz hakkında ne demeli?

Öncelikle şunu söyleyelim: Bu kitapta ilk kez otobiyografik, hatta ev-içi bir parçayla karşılaşırız. Bu ne anekdot düzeyinde ne de önemsiz bir parçadır. Burada yalnızca Freud'un ilgili tanığı olmadığı, ailesinin içerisinde meydana gelen ve kendisinin sorgulanmakta olan çocuğun... büyükbabası (PP) olduğu bir olay (metinde bunu doğrudan söylemiyor olsa da) söz konusudur. Katılmaktan, dâhil olmaktan fazlasını yapmış olduğu bu deneyim hakkında bazı öğeleri aklında tutmuş, ve < kendi > kendisinin söylediği gibi bazı unsurlarını, ekonomik bakış açısına uygun olanlarını seçmiştir. Bu bakış açısını, biraz üzerinde oynayarak ama karşılıksız olmayan bir biçimde *oikos*'un bakış açısından, ev-içi-ailesel ve hatta ev-içi-cenazesel olanınkiyle çevirebiliriz. Neden olduğunu göreceksiniz. Öncelikle ekonomik seçiciliğin kendini onayladığı yeri okuyorum:

> Bu kuramlar [çocuk oyunlarıyla bağlantılı olan ve onun hâlen yetersiz bulduğu] ekonomik bakış açısını, hazzın araştırılmasıyla bağlantılı görüşü ön plana almadan çocuk oyunlarını yönetmekte olan değişkenleri keşfetmeye çalışır. Bu fenomenlerin tümünü kuşatmaya çalışmadan, 18 aylık bir erkek çocuğunun kendi icadı olan (*selbstgeschaffene Spiel*) [yorumla] ilk [yorumla] oyunundaki yaklaşımlarını incelemek için bana sunulmuş olan bir fırsattan istifade ettim [otobiyografik olayın şansı[445]]. Burada hızlıca bir gözlem-

445. Tape-yazıda "şans" kelimesinden bir ok başlıyor ve bir sonraki paragrafın başında sona eriyor.

> den fazlası var zira haftalar boyunca bu çocuk ve ailesiyle aynı çatı altında yaşadım ve bu gizemli ve sürekli tekrar edilen yaklaşımlarının anlamını tahmin etmem için yeterince süre geçti.[446]

Freud tekrarda ısrar eder ("das andauernd wiederholte Tun"). Sorunu oluşturan tekrardır ve bizi yavaşça PP'nin daha kökensel ve bağımsız bir itki hipotezine götürecek olan haz ile hazsızlık arasındaki tekrar, bir haz ve hazsızlığın tekrarıdır.

Oysa (burada büyük-babanın küçük-oğulun tekrarı hakkında, torunlarının en büyüğü olan Ernst hakkında söylediğini tekrar edin), torununun yaptıkları hakkında söylediklerini (buraya az sonra ayrıntılı olarak döneceğiz), adı Ernst olan bir büyük toruna uygun olan tüm ciddiyetle (Wilde buna *The Importance of Being Earnest* derdi) torununun kendisini kendisi yapan şey üzerinde bu kadar ciddi bir biçimde oynarken, bunu söylerken ve *Haz İlkesinin...*'i yazarken, ötesini yazmak için bu denli ciddi bir biçimde oynarken dediklerini tekrar edin. O –torun ama aynı zamanda büyükbaba– hazzı, hazzın nesnesini, anneyi temsil eden makarayı (ya da göreceğimiz üzere babayı temsil eden bir nesneyi– buna Freud'un damadı da dâhil) uzaklaştırmaktan ibaret ya da uzaklaştırıyormuş gibi yapan bu işlem hiçbir yere ilerlemiyorken kompülsif bir biçimde tekrar ediyor. Onu yorulmak bilmeden geri getirmek adına ya da ayrıca PP'yi uzaklaştırır gibi görünürken onu geri getirmek ve sonuca ulaşmak için: O tüm otoritesini korumaktadır.[447] *Fort/da*'nın tasviriyle Freud'un ötesini yazdığı sıradaki ciddi spekülatif oyununun tasvirini en küçük ayrıntısına dek örtüştürebiliriz. Ernst'in, büyükbaba Freud'un büyük torununun ciddi oyununun tasvirinde tekrar kompülsiyonuyla ya da ölüm itkisiyle veya PP'nin sınırıyla sonuçlandırmayı sağlayacak bir te-

---

446. Freud, *Au-delà...*, s. 18; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 10 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.)

447. Burada kenarda tekrar edilen bir ekleme işareti ve iki kelimeden oluşan bir ek mevcut: "Daima *burada* mı?" "Burada" kelimesinin altı iki defa çizilmiş.

orik argüman değil (bunu yapmadığını biliyorsunuz), bir Freud oto-biyografisi görmek mümkündür. Bu yaşamını kaleme aldığı bir oto-biyografi değil, kendine has yazınının, özellikle de *Haz İlkesinin...*'de yazdığı şeyi yazma biçiminin canlı bir tasviridir. Belki de kendi gösterici değerinin, Freud'un *Haz İlkesinin...*'de yaptığı şeyin dipsiz uçurumundaki tekrar değerinin üzerine çıkan bu makara hikâyesi tarafından tüm okuyucularda uyandırılan büyülenme hissi; Freud'un yazınının bu dipsiz uçurumdaki tekrar değerinin kendisi, PP ile ölüm itkisi arasındaki ilişkiyle yapısal bir *mimesis* bağlantısıdır. Biri diğerine karşıt olmayarak ama kökensel bir dipsiz uçuruma doğru, kökenin kökenine doğru kazarak...

Bu uçurumsal-oto-biyografinin yapısı hakkında söylenecek başka şeyler, başka çok şeyler var. Ancak bunları birazdan, Ernst'in, ölümünün tuhaf ve sonradan yazılmış bir dipnotta belirmekte gecikmeyeceği kızı Sophie'nin oğlunun *fort/da*'sının tasvirini okumaya başlayacağımız zamana bırakıyorum.

Freud, çocuk oyunu hakkında verdiği tasvirde toplamda bir paradigma meydana getirecek olan bu çocuğun normal karakterinde ısrar eder: Özellikle erken gelişmiş değildir. Herkesle mükemmel ilişkileri vardır; özellikle de annesiyle. İtaatkârdır, geceleri ağlamaz (özellikle annesinin olmadığına ağlamaz). ANCAK –can sıkıcı bir alışkanlığı vardır ve en dokunaklı olan Freud'un bu can sıkıcı alışkanlığı birden yorumlaması ve şöyle demesidir: "Anladım ki bu bir oyundu." Fakat burada okumam ve okurken yorumlamam daha doğru olacak. Şöyle ki:

> Çocuk zekâ gelişimi açısından hiçbir erken belirti göstermiyordu. On sekiz aylıkken anlaşılabilen ancak birkaç kelime söyleyebiliyor ve bunun yanında çevresi tarafından anlaşılabilir olan birçok ses çıkarıyordu. Ancak ebeveynleriyle ve bir de evin tek hizmetçi kızıyla iyi bir ilişkisi vardı; "uslu" [uysal, makul, *anständig*] karakteri nedeniyle övülüyordu. Anne ve babasını geceleri rahatsız etmiyor, bazı nesnelere dokunmama ve bazı odalara girmeme gibi yasaklara bilinçli bir biçimde uyuyordu. Dahası her şeyden önce [her şeyin üzerinde, *vor allem anderen*] kendisini memeden beslemiş ve yardım

> almadan bakmış olan annesine ne denli bağlı da olsa, onun saatler boyu süren yokluğunda hiçbir zaman ağlamıyordu.[448]

Bu gölgesiz, "ama"sız tabloya dair okumamı bir anlığına bölüyorum. "Ama" hemen sonra ortaya çıkacaktır. Bu çocuğun sahip olduğu iyi şeyler (normalliği, sakin oluşu, korkmuyor, ağlamıyor oluşu, vs., sevgili annesinin yokluğuna dayanma kuvveti) tüm bunların son derece desteklenmiş, inşa edilmiş, yönetilmiş olduğunu düşündürüyor: Bu bir kurallar ve telafi etmeler sistemi tarafından, birazdan bir "kötü akışkanlık" biçiminde belirecek olan bir ekonomi tarafından kontrol edilmektedir. Ve bu "kötü alışkanlık" bu "cesur çocuğun (*Dieses brave Kind*)" "iyi alışkanlıkları"nın ona nelere mal olabileceğini izah eder. Doğal olarak çocuğun bu görünüşte sıradan tasvirini Freud son derece bilerek seçmiş, az sonra gelecek olan sahneleme ve sahnenin okuması, yani iyi memeyle ilişkili olan kökensel normallik için yararlı olacak öğeleri yerleştirmiştir. İyi memeden (anne karnından) uzaklaşmanın görünürdeki ağır basışı, bu tatsız memeden uzaklaşma deneyiminin başka ek bir hazla telafi edilmesini gerektiren, gerektirecek olan ve iyi alışkanlığın kötü bir alışkanlıkla ödenmesini gerektiren bir ekonomik ilkeyi ortaya çıkarır. Bu kötü alışkanlık nedir? Bu ünlü pasajın okumasına geri dönüyorum. Sayfa altındaki bir dipnota dek bu bölümü okuyacağım. Bu bana bir kez daha en belirleyici görünen iki dipnottan birincisi.

> Bu mert çocuk (*Dieses brave Kind*) bununla birlikte fırsatını bulduğunda eline geçirebildiği tüm küçük nesneleri odanın bir köşesine, bir yatağın altına, vs. fırlatmak gibi bir alışkanlık edinmişti. Öyle ki fırlattığı oyun gereçlerinin (*seines Spielzeugs*) *Zusammensuchen*'i [toparlanması, toparlamak adına aranmaları] çoğunlukla pek de kolay bir iş değildi (*oft keine leichte Arbeit war*).[449]

---

448. Freud, *Au-delà...*, s. 19-20; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 11-12 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir.) (Türkçesinde s. 30.)

449. *A.g.e.*, s. 20; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 12 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir). (Türkçesinde s. 30.)

Bu noktada şimdiden yapılacak iş (ebeveynler için ama aynı zamanda ebeveynleri temsil eden çocuk için, ebeveynlerin beklemekte olduğu çocuk için), toparlama, yeniden bir araya getirmeye çalışma işidir: *Zusammensuchen*. Freud bunu iş veya zor iş olarak adlandırıyor. Öte yandan tüm nesneleri uzakta dolaşmaya yollayan dağılmaya oyun diyor. Henüz makara meselesi açılmış değildir; orada fırlatan ve yeniden bir araya getiren, ipi tutan ve ebeveylerinden vazgeçen tek başına çocuğun kendisidir. Makaradan önce sadece *Spielzeug*'un (onun oyun gereci) toplamını meydana getiren nesneler çokluğu değil, etkenler çokluğu vardır: Fırlatan, dağıtan bir çocuk, toplayan, bir araya getiren, yerleştiren ve düzen veren ebeveynler. "Spielzeug" deyimini ("so dass das Zusammensuchen seines Spielzeugs oft keine leichte Arbeit war [...]") not edin: Bu bir toplamadır; tam olarak ebeveynlerin emeğiyle bir araya getirilmesi gereken bir küme, dağılabilir bir çokluğun birliğidir. Bu, kelimenin tüm anlamlarında kendisini parçalayabilecek, yer değiştirebilecek ve paramparça-olup-dağılabilecek bir[450] oyun aygıtının kolektif birliğidir. Unutmayın ki küme olarak gereci ifade etmeye yarayan kelime alet, makine, motor demek olan "Zeug"dur. Ve Fransızca ya da İngilizcedeki aynı semantik pasaja göre erkek cinsiyetini, penisi ifade eder. Elbette Freud bunu söylemez ama sahneyi okumak kolaydır: Nesneleri, oyun gerecini dağıtmakla çocuk yalnızca annesini (Freud'un deyişine göre daha sonra belirecek olan) ve hatta babasını uzağa fırlatmakla kal-

450. Tape-yazıların T1 versiyonunun 8. sayfasının arka yüzünde dört satırlık ve bir sürü üzeri çizilmiş kelimeden oluşan bir not var: "Bu şekilde < başak bir yerde > tüm diğer kelimelere pencereye açacak değilim < okunamayan bir kelime > (pencereler, tuvaller, ekranlar, örtüler, kızlık zarları, şemsiyeler) bugün bu mesele < üç okunamayan kelime > (< altı ya da yedi üzeri çizilmiş kelime >)." Krş. « Spéculer – sur "Freud" » içerisindeki ilgili pasaj: "Bu pencereyi ben kendi başıma açmayacağım, bunu size bırakıyorum, uzun zamandan beri ilgilenmekte olduğum tüm ötekiler, kelimeler ve şeyler üzerine (pencereler, tuvaller, ekranlar, örtüler, kızlık zarları, şemsiyeler, vs.). Tüm bu dokumaları aynı yasa uyarınca, biri diğeri üzerine gelecek şekilde eklemeye çalışmak mümkün olabilir." (*La Carte postale*, s. 330.)

maz, aynı zamanda ve öncelikle anneye ait memeyle yer değiştirme ilişkisinde olan kendi penisini de fırlatır. Bunu az önce bahsetmekte olduğum dipnotun kendisinde göreceğiz: Oyun adı verilen bir hareket içerisinde fırlattığı ve dağıttığı şey nesne, kendi kendisi, meme, penis, vs.'dir. Bu onun oynamakta olduğu, ebeveylerinse yeniden bütün hâline getirmeye çalıştığı şeydir. Çevirime devam ediyorum:

> Tüm bu nesneleri uzağa fırlatırken ilgi ve tatmin duygusuyla uzatılmış bir –o o o o– sesi çıkarıyordu. Annenin ve gözlemcinin [yani annenin babası olan PéPé'nin] görüş birliğiyle[451] bunun bir çığlık olmadığı, Almancadaki "fort" kelimesi olduğu [uzağa gitti] olduğu anlaşılıyordu. Sonunda bunun bir oyun olduğunu (*dass das ein Spiel sei*) ve çocuğun oyuncaklarını [*seine Spielsachen*: az önceki yorumun aynısı] onların "uzakta oluşu"nda oynamak için kullandığını fark ettim (*mit ihnen* "Fortsein" *zu spielen*).[452]

Burada Freud'un önemsiz görünen müdahalesi üzerinde biraz durmamıza değer.[453] Şöyle diyor: "Sonunda bunun bir oyun olduğunu fark ettim." Peki, iş yerine, bir araya getirmekten ibaret olan iş yerine neye oyun adını veriyor? Aslında çelişkili olarak oyun, "Fortsein"larıyla oynamaktan ziyade oyuncaklarıyla oynamamaktan ibaretti (oyuncaklarından, bu oyuna dair şeylerden, *Spielsachen* "yararlanmıyor" – onları kullanmıyordu: *benütze*, onlardan alet yapmıyor, faydalı hâle getirmiyordu): Demek ki burada oyun, oyuncaklarıyla oynamamak, ama onları başka bir işlev için kullanışlı hâle getirmektir; yani "uzakta olmak" için.[454] Ne amacıyla, kimin için uzakta olmak: ortaya çıkacak olan bu. Devam ediyorum:

---

451. Bu kelime çembere alınmış ve kenarda onunla ilişkili bir soru işareti bulunuyor.
452. Freud, *Au-delà...*, s. 20; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 12 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
453. Burada kenarda bir ekleme işareti tekrar ediyor ve ardından birkaç kelime geliyor: "O. A. (dil?)/ (geliştir)".
454. Tape-yazıda kenarda bir ekleme mevcut: "Bu ne işe yarar?"

> Çocuğun üzerine iplik sarılı olan (*Bindfaden*) tahta bir makarası (*Holzspule*) vardı. Onu örneğin arkasında sürükleyerek çekmek, yani arabacılık oynamak aklına bir kez bile gelmiyor (*Es fiel ihm nie ein*) ama ipliğe bağlı makarayı büyük bir ustalıkla perdelerle çevrili kenarın üzerinden, yatağın kenarından içeriye doğru fırlatıyor, makara gözden kaybolunca o anlamlı (*bedeutungsvolles*) –o o o o– seslerini çıkarıyor ve sonra ipinden makarayı gene dışarı çekiyor ama bu kez makaranın ortaya çıkışını (*Erscheinen*) sevinçli bir "Da" (işte, orada) ile selamlıyordu. Oyunun tamamı bu şekildeydi (*das komplette Spiel*); gözden kaybolmak ve yeniden gelmek (*Verschwinden und Wiederkommen*).[455] Çoğu zaman yalnız birinci edim görülüyor ve hiç bıkıp usanmadan tekrar ettiği (*wiederholt*) oyun bundan ibaret sanılıyordu. Oysa şüphesiz, asıl büyük haz ikinci edime bağlıydı.[456]

Bu konuda birazdan bir not okuyacağım. Bu pasaj üzerine bazı saptamalar.

1) Freud[457], çocuğun makarayı sürükleme ve arabayla oynama fikrine hiçbir zaman sahip olmayışına şaşırmış görünüyor. Freud'un meselesi şudur: Neden onu arkasından çekerek arabayla oynamıyor? Bu gayet doğal olurdu. Görünüşe göre araba oyununu tercih edecek olan Freud'un meselesi ve onu şaşırtan bunun Ernst'in aklına hiçbir zaman gelmemiş oluşudur. Arabayla oynamak, bu şeyi hiçbir zaman fırlatmamak, onu hep aynı mesafede tutmak, onu kendisiyle aynı zamanda hareket ettirmektir. Bu aynı zamanda onu arkasına döndüğü anlar dışında hiç görmüyor

---

455. Kenarda bir kısaltmaya benzeyen bir bilgi mevcut: "I. P."
456. Freud, *Au-delà...*, s. 20; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 12-13 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir). Jacques Derrida bu pasajın alıntısını « Spéculer – sur "Freud" » içerisinde tekrar ele aldığında Samuel Jankélévitch'in formülasyonunu kullanıyor: Burada yaptığı gibi "kenarın üzerinden, yatağının kenarı" ifadesi yerine "yatağının kenarı üzerinden" şeklinde yazıyor. Krş. J. Derrida, *La Carte postale,* s. 334 ve sonrası, s. 310, dipnot 1.
457. Kenarda iki farklı renkte ek mevcut. İlki "tümü/Gerigelme (*Wiederkommen*)" ve ikincisi de: "F < reud > oynamak isterdi / ile < pek çok okunamayan kelime >".

olmaktır. Bunu iyi not edin, bu onu tıpkı Eurydike ya da analizci gibi hiçbir zaman önüne almamak, ister istemez onu görmekten ziyade duymaktır. Freud, Ernst'in seçimini tuhaf bulur ama kabul ediniz ki Freud'un arzusu bundan daha az tuhaf değildir. Hele ki tüm bunların bir yatakta, üstelik perdeleri olan bir yatakta geçmiş olduğunu göz önüne aldığımızda. Kendimize Ernst'in perdeli bir yatakta arkasından bir makara sarkıtarak nasıl arabayla oynayabileceğini sorarız. Bir yatak içerisinde arkasında bir makaraya sahip olmak için (ya araç ya da motor) bazı fikirlere ihtiyaç var.[458] Freud'un tarafından ipi takip edin. Şaşırtıcı olan demek ki Ernst'in bunlara hiçbir zaman sahip olmamış olması değil, Dedenin bunları son derece doğal görmesidir.

Zira sonuç olarak bu yatak bir divan değildir. Henüz değil.

2) Freud'un eksiksiz oyun dediği, demek ki iki evreli oyundur: kaybolma, yeniden-belirme, yokluk/mevcudiyet ve buna ek olarak tekrar, geri dönüş, yeniden-belirmenin yeniden'i. Ve bir de hazzın, en büyük miktardaki hazzın yeniden-belirme tarafından, ikinci evre tarafından kışkırtıldığı olgusudur. Bu bir yandan bu işlemin bütününde PP'nin otoritesi altına alınacağını öngörmemizi ve bunun da tekrar tarafından doğrudan doğruya başarısızlığa uğratılmaktan uzak bir biçimde belirmenin, mevcudiyetin, yeniden-sunumun

---

458. « Spéculer – sur "Freud" » içerisinde çevirisindeki gözden geçirme sonrasında (bu konuda bkz. yukarıda s. 332, dipnot 456), Jacques Derrida bu yorumu şu kısımla değiştiriyor: Yerde oynamak yerine (*am Boden*), [Ernst] dik kafalı bir biçimde yatağı da oyuna dahil etmeyi istiyordu; oyunda kılmayı, şeyle yatağın üzerinden ama aynı zamanda yatağın içinde oynamayı istiyordu. İçerisinde olacağı yatağın içerisinde değil, zira metnin ve çevirinin çoğumuza düşündürdüğünün aksine (neden böyle olduğunu sorgulamak lazım), çocuk makarayı fırlattığı sırada yatağın içerisinde değildir. Onu dışarında, yatağın üzerinin kıyısına atar; sınırı (*Rand*) çevreleyen tüllerin ya da perdelerin üzerinden diğer kenara, yani basitçe çarşafın üzerine. Esasında aracı geri getirmek için çekmekte olduğu yer "yatağın dışı"dır (*zog [...] aus dem Bett heraus*): *da*. Demek ki yatak, belki de tüm arzuları yalanlar biçimde *fort*'dur. Ama belki de Ernst'in tam olarak yerde (*am Boden*), yatakla ilgilenmeden, daha ciddi bir şekilde oynamasını isteyen (büyük-)baba için yeterince *fort* değil." (*La Carte postale*, s. 336.)

belli bir tekrarını, göreceğimiz üzere zapt edilmiş, zapt edilebilir (egemenlik altına alınabilir) bir tekrarını aramakta oluşunu sağlar. Buysa simgesel efendiliği/egemenliği (*maîtrise*) doğrular, onaylar. Öyle ki yalnızca PP'nin efendiliğinin onaylanmış olduğunu şimdiden dile getirebilir görünüyor değiliz. Bunun ötesinde onun efendilikten ibaret olduğunu, genel anlamıyla efendilik (*Herrschaft*) olduğunu da söylemiş oluruz.[459] Öyle ki belki şimdiden PP'yi yanlışlamaya, ona karşı durmaya gelecek olanı değil, onu mayınlayacak, ondan daha kökensel ve daha bağımsız bir kökenden itibaren dipsiz uçurumun dibine doğru oyacak olanı öngörmek mümkündür. Bu bağımsız, fazla kökensel olan ölüm itkisi ya da tekrar dürtüsü adı altında başka bir efendi ya da bir başka karşıt-efendi olmayacaktır. O efendilikten başka bir şey, diyalektik ilişkide (örneğin Hegel'in dediği gibi ölümün hakiki efendi olduğu köle-efendi diyalektiği, vs.) olmayan bir efendilik-olmayan olacaktır.

Tam olarak PP'nin genel anlamda efendi olduğunu söylüyorum zira gelmiş olduğumuz noktada Freud "eksiksiz oyun" dediğinde şu ya da bu nesneyle, makarayla ya da yer değiştirdiği, vekil (*substitut*) rolünü oynadığı o şeyle artık ilgilenmez: Burada genel manasıyla nesnenin kaybolması-yeniden-belirmesi söz konusudur. Eksiksiz oyunu meydana getiren ve büyük hazza yol açan bir nesnenin bu kaybolma-yeniden-belirmesi ve mevcudiyet-yokluk çiftinin tekrarıdır. Bu öylesine hakikidir ki, artık genel manada nesne olarak nesne diye bir şey, kendisinin önünde ya da arkasında belirlenmiş bir şey olarak bir şey yoktur. Ancak kendi kendisi olarak sınırda, kendi kendisinin kaybolması-yeniden-belirmesi olarak nesne, kendi kendisinin, kendi makarasının, kendi yüzünün, hatta Fransızcada "makara" olarak görünürlüğünün nesnesi diyeceğimiz, kendi ipine götürdüğümüz bir *Bindfaden*'in ucundaki kendi makarasının nesnesi vardır. Kendini onaylayan budur işte.[460]

---

459. Burada şüphesiz *Herrschaft* kelimesinde erkek-egemen dilin de (yani *logos*'un) tespiti söz konusu: efendilik, egemenlik, efendi-adam, bey-efendi, egemen olan erkek (*Herr*). – (ç.n.)

460. Burada kenarda bir ekleme mevcut: "O. A. (dil) ve < okunamayan kelime > (langue)".

3) Gelelim dipnota. Deyim olarak "en büyük haz" adını almıştır. Çocuğun sadece tek bir nesneyle, makarayla *fort/da* oynadığını gösterir. Ancak *kendi* makarasıyla, kendi kendisiyle, ayna içerisinde ve aynasız olarak. Okuyorum:

> Bu yorum sonraki bir gözlemle doğrulandı. Bir gün anne birkaç saatlik bir yokluğun (*abwesend*) ardından eve girdiğinde ilk bakışta anlamsız görünen "Bebe o o o o" [Freud'un yazımında daima dört adet] selamıyla karşılandı. Ama kısa zaman sonra çocuğun, annenin bu uzun yokluğu sırasında kendi kendisini yok etmeye yarayan bir yol bulduğu anlaşıldı (*sich selbts verschwinden zu lassen*). Neredeyse parkeye (*Standspiegel*) kadar uzanan büyük aynada kendi imgesini keşfetmişti (*entdeckt*) ve aynadaki imge "fort" [yani yok] olana dek çömelmişti.[461]

Bu kendisini kime görülmek üzere verdi?

Öyleyse çocuk kendisinin kayboluşunu, annesinin yokluğundaki "fort"unu sağlama almaya oynamaktadır. İkili istifade: Kendisini anneyle özdeşleştirir çünkü kendisi de onun gibi kaybolmuştur ve kendisi geri dönmekle onu da geri döndürür zira istifade burada çiftlenmiştir. Kendisini kaybediyor oluşuna dayanır. Bu kendisini terbiye etmenin (egemenlik altına almanın), ölümüyle ve yokluğuyla oynamanın sembolik bir yoludur. Ama aynı zamanda istediğinde yeniden-belirmenin, ipin ucuna götürülmüş olan annesi olarak yeniden-belirmenin yoludur. Annesinin yokluğu-mevcudiyetinde mevcudiyeti-yokluğuyla, vs. kendisini kendiliğinden etkiler. Bunun üzerinde ısrar etmiyorum.[462]

Burada, bu ilk dipnotla birlikte bir ara verelim.

Zira tüm bunlar daha yeni başlıyor.

---

461. Freud, *Au-delà...*, s. 20, dipnot 1; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 13, dipnot 1 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir). (Türkçesinde s. 31.)

462. Tape-yazılarda bu paragrafın sonunda ancak birkaç kelimesini çözebildiğimiz bir ekleme mevcut: "Büyük spekülatör < iki ya da üç okunamayan kelime >.

Eğer *fort/da* üzerine bu ciddi oyun yokluk-yeniden-mevcudiyet üzerine ya da kendi kendinin, has nesnesini oynayanın has nesnesiyle, kendine haslığıyla, yeniden-sunulmuş-yokluğu üzerineyse bir yanda Freud'un analiz ettiği, yazdığı, tasvir ettiği, sorguladığı, yani *Jenseits...*'in içeriği olan nesneyle diğer yanda yazı, tavır, yazı sahnesi arasında az önce önermiş olduğu uçurumsal analoji, bu uçurumsal yama burada kendisini onaylar. Bunu yazmakla Freud yazar ve yazdığını yazar, bunu tasvir etmekle, tasvir ettiğini tasvir eder, tasvir ettiği şeyi ve tasvir etmekte oluşunu... Nasıl ki Ernst kendisine nesneyi hatırlatarak (anne, penis ya da her neyse) aynada kendi kendisini hatırlıyorsa aynı şekilde Freud da, şunu ya da bunu tasvir ederek kendisini hatırlar ve aynı şekilde metnini oluşturur. Formel ya da genel biçimde, kopya içeriği ne olursa olsun *fort/da* sahnesi önceden kendi tasvirini betimlemektedir. Bir *fort/da*'nın yazısı daima bir *fort/da*'dır ve PP ile ölüm itkisini bu dipsiz uçurumun içerisinde aramak gerekecektir. Mutlak olarak formel ve genel bir biçimde şöyle diyeceğim: Esasında nesneler sembolik olarak birbirlerinin yerini alabilmeye başladığı andan itibaren sahnenin formel yapısının belirdiğini görürüz. Bu sahnede artık sadece şunu ya da bunu namevcut/yok hâle getiren uzaklaşma ve ardından şunu ya da bunu yeniden-uygunlaştırarak mevcut hâle getiren yeniden-yakınlaşma söz konusu değildir. Ancak mevcudiyetin sunumundan ve yeniden-sunumundan uzaklaşma söz konusudur: Artık namevcut/mevcut değil, şimdinin yokluğu ve mevcudiyeti, uzağın uzaklaşması ve yakının yakınlaşması söz konusudur. Bu uzaklaşmanın kendisi yakın bir öznenin ya da bir nesnenin yakınlığından daha fazla uzak değildir. Bu uzaklaşma yakın bir şeye uzak değildir; bu uzaklaşma uzak değildir. *Fort*, *da*'nın olmadığı yakınlıktan daha uzak değildir. *Fort*, *da*'nın burada olmadığından daha orada değildir: Krş. Heidegger ve Blanchot. Burada kesiyorum.

Demek ki yalnızca Freud, cam içerisindeki Ernst gibi kendisini anımsamıyor, aynı zamanda yazınını, spekülatif işleminin kendisini camın içeriside, aynasal olarak (*spéculairement*) anımsıyor. Bu aynasal oluş özellikle sanıldığı gibi sadece yeniden-uygunlaştırıcı değildir; *da*'dan fazla değil.

Kendi kendisine anımsatıyor, bu ne demek? Elbette yaptığı şeyi tasvir ediyor ama bilerek değil, ama orada tasvir ettiğim hiçbir şey kesinlikle zorunlu olarak kasıtlı ve bilinçli bir hesaplamaya gönderme yapmıyor: Bu yüzden ilginç ve gerekli. Freud kendi torunundan fazla hesap yapmıyor.

Kendisine hatırlatıyor. Kim ve neyi? Kim, kendisi elbette. Ama kim olduğunu neyi olduğu bilmeden, kendisine neyi hatırlattığını bilmeden bilmek mümkün değil. O kendisine anımsatamayacağı (şeyi) kendisine anımsatıyor. Otobiyografik olanı burada bir kez daha, tek parça hâlinde devreye almak gerekir. Bu metin otobiyografiktir ve bu noktaya dek söyleyebileceğimizden başka bir biçimde.[463] Otobiyografik derken bu otobiyografiğin ne olduğunu bildiğimiz ve ona burada bir örnek verdiğimiz anlamına gelmiyor. Bu yazarın yaşamını anlattığı andan itibaren onun ötesinde bir değeri, hakikat için, bilim için, felsefe için söylendiği gibi bir değeri olmadığı anlamına da gelmiyor. Hayır, burada tam tersinin vuku bulduğu bir alandayız. Bu alanda öznenin metni içerisindeki kaydı, dendiği gibi bir metnin aynı zamanda yerindeliğinin ve etkililiğinin koşulu olduğu, yani ampirik öznellik denilen şeyin ötesinde bir değere (klasik manadaki hakikate değil) sahip olduğu bir kayıttır (böyle bir şeyin öznenin konuştuğu, yazdığı ve bir nesneyi diğeriyle ikame ettiği andan itibaren varolduğunu varsayarak). Ancak burada, başka yerde olduğu gibi otobiyografik olan, içerisinde Freud'un yaşamında başına gelmiş bir hikâyeyi ya da hikâyeleri anlatacağı önkoşullu bir uzam değildir. Onun anlattığı otobiyografik olandır; burada sorgulanmakta olan *fort/da*, genel olarak otobiyografik olanın ne olduğunu tasvir eden ve aynı zamanda anlatan özel bir otobiyografik hikâyedir. Ve bize şunu der: Tüm oto-biyografiler birer *fort/da*'dır; örneğin bu, Ernst'in *fort/da*'sı, büyükbabasının ve *Haz İlkesinin...* adındaki bu kitabın, vs.[464]

Ve –zaman darlığından, eliptik bir biçimde– söyleyeceğim ötesinin mantığının, "ötesi" kelimesinin (genel anlamıyla *jenseits*),

---

463. Kenarda birçok kelimeden oluşan bir ekleme var. Şu şekilde olabilir: "oto-analitik değil, yazar olmayan F < reud >'un oto-biyografisi".

464. Burada kenara "oto-thanato-grafik" kelimesi eklenmiş.

yakınlığın orada dipsiz uçuruma doğru (*Entfernung*) uzaklaştığı *fort/da*'nın mantığı olduğudur. Ölüm itkisi orada, *fort/da*'yı hareket ettiren PP'nin içerisindedir.[465]

Ancak şimdi daha somut olmak adına, bu *fort/da*'nın oto-biyografiğinin kopya içeriğini netleştirmem gerekiyor.

Freud kendisini anımsar. Öncelikle kaba olarak hatırlar, anlattığı bir anıyı anımsar – bilinçli bellek. Bu başkasıyla, iki başka kişiyle ilgili bir sahnedir, ama bunlar kızı ve torunudur (büyük torun, unutmayın: ilk torun).[466] Birçok defasında kendisini "gözlemci" olarak aktardığı bu sahnede aslında o özellikle ilgili, müdahaleci ve mevcut bir gözlemcidir. Olay hemen hemen ona ait olan bir evde geçmektedir. Az önce ifade ettiğim en büyük formel genelliğe geçmeden önce –Ernst öznesinin başına gelenleri anlatışını, hatırlatışını, kendisine anımsatışını, bunun kendi başına geldiğini anımsatışını hangi başlıkta ifade edebiliriz? Birden fazla başlıkta bunu yapabiliriz. En az üç ama hepsinin toplamı bir edecek biçimde.

1) Ernst öncelikle –eğer bu söylenebilirse– annesini anımsar. Yani Freud'un kızı olan Sophie'yi. Daha bunu yapmış olduğu anda Freud kendisini onunla özdeşleştirebilir, kızını kendisine anımsatabilir ya da bunu torunla bir özdeşleştirme olarak yapabilir [hem gündelik olarak hem de az sonra birden fazla kanıtını göreceğimiz üzere özellikle Freud'da görülmeye değer (*spectaculaire*) bir biçimde][467], hatta Sophie'yi annesi olarak anımsayabilirdi. Demek istediğim sahnenin çoktan yaşanmış olduğu anda. *A fortiori* olarak Freud'un bunu yazmaya ya da kendisine hatırlatmaya ihtiyacı olduğu anda. Bu noktada demin sözünü etmekte olduğum ikinci dipnotu devreye almalıyız. Bu dipnot sonradan yazılmıştır ve Sophie'nin ölmüş olduğunu, çocuk tarafından anımsanan annenin kısa süre sonra öldüğünü hatırlatır. Öncelikle bu dipnotu

---

465. Tape-yazılarda bu cümleyi aşağıdaki şekilde düzenliyor görünen bir ekleme var: "bir *fort/da*'yı ilgilendiren".

466. Burada kenarda üç kelimeden oluşan bir ekleme var. Şu şekilde olabilir: "ama *o* başa geldi".

467. Tape-yazılarda kenarda bir ekleme mevcut: "Karı koca F. S".

okuyorum: "Çocuk beş yaşında ve dokuz aylık olduğu sırada annesi öldü. Artık gerçekten "fort" (o – o – o) [bu defa üç kez] olduğundan çocuk en ufak bir üzüntü sergilemedi. Zaten (*Allerdings*) bu sırada onda kıskançlıkların en büyüğünü uyandırmış olan başka bir çocuk dünyaya gelmişti."[468]

İki çocuk arasında anneye sahip olma konusundaki kıskançlık: Buradaki bu saptama (Freud'un otobiyografisinin ve özellikle de kızı Sophie'yle olan ilişkisinin görüş noktasından) bu dipnotun ana metindeki çağrısından dahi daha ilginçtir. Tam Freud'un fırlatmanın, yani bir oyuncağın reddinin aynı zamanda düşmanlığı da, örneğin uzaklaşılmak istenen babaya karşı sembolize edebileceğini kavradığı anda çıkagelir. *Fort/da*'nın yorumuna gelindiğinde (s. 21, zararını karşılama, etkenlik/edilgenlik) daima tatminsiz ve kararsız olan Freud'un tam da başka bir yorumlama, yine yarım bırakacak olduğu bir yorumlama denediği anda.[469] Okuyorum:

> Ama başka bir yorum (*Deutung*) da denenebilir. Bir nesnenin, "fort" olacak biçimde uzağa fırlatılması anneye karşı bir öç alma itkisini (*impulsion*) tatmin edebilir ve öyleyse aşağı yukarı şu manaya geliyor olabilir: "Evet, defol git, sana ihtiyacım yok; seni ben yolluyorum." Bir buçuk yaşındayken oyununu gözlemlemiş olduğum aynı çocuk iki buçuk yaşına geldiğinde bir oyuncağı yere atarak "defol savaşa git (*Geh in K(r)ieg*)" deme alışkanlığı edinmişti. O sıralar ona, babanın savaşta olduğundan orada olmadığı söylenmişti. Babasını en ufak bir görme arzusu sergilemiyor [PP'sinden daha fazla değil diyebilir miyiz?] ancak anneye tek başına sahip olmayı (*Alleinbesitz*) istediğinin belirtilerini açıkla gösteriyordu.[470]

---

468. Freud, *Au-delà…*, s. 22, dipnot 1; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 14, dipnot 1 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

469. Kenarda birden fazla ekleme mevcut. Bunların ancak bir kısmı deşifre edilebiliyor: "2. Bölüm / eksiksiz oyunun ½'si / < sekiz ya da dokuz okunamayan kelime > / 7 yıl/ 7 gün" ve ardından "ret (Sigmund)" ve daire içine alınmış bir biçimde "4 + 3/ ooo" rakamları.

470. Freud, *Au-delà…*, s. 21-22; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 14 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

Belki de Freud'dan, genel olarak Freud'dan (onun "oidipus"unun otobiyografik hikâyesini biliyorsunuz) daha fazla olmayacak biçimde Freud torunuyla kendisini özdeşleştirir (aynı zamanda genel olarak zira eğer oğul, babasının babası olacak olursa torun/büyükbaba özdeşleştirmesi daha kolaydır ve özel olarak neden olduğunu birazdan göreceğiz).

Demek ki Sophie o sırada ölmüştür ve Freud (yas tutma, "Yas ve melankoli"ye çalışın) onu kendisine hatırlatma arzusuna sahip olabilir.

En kaba psiko-biyografinin stilinde ölüm itkisi sorunsalını ve *Haz İlkesinin...*'i Freud'un kızının ölümüne bağlamaktan –bunu Jones'ta bulabilirsiniz– geri durulmamıştır. 1920'de ölür, yani *Haz İlkesinin...*'in basımıyla aynı yıl. Freud bu iki olayın birbirine bağlanacağını bilmektedir. Haziran ayında Freud, Viyana Psikanaliz Derneği'nde *Haz İlkesinin...*'in bir özetini okumuştu. Makale yaz tatilinden önce tamamlanmış ve Freud, Eitingon'dan Sophie'nin son derece sağlıklı olduğu sırada yarısının bitmiş olduğuna tanıklık etmesini istemişti.[471] "Birçok kişi bu makale hakkında sorular soracak [der]."[472] Bunu hatırlatan Jones, (bu ilginç tanıklık isteği ve Freud'un bu ısrarı hakkında) burada içsel bir inkâr olma ihtimalini dışarıda bırakmaz. Gerçekte ne olmuş olursa olsun, tarihlere de bakıldığında, Freud otobiyografik yolun anlamlı olduğunu kendi isteği ve itirazıyla en azından burada kabul etmiş olmaktadır. Bizi ilgilendiren de bu. Bu anlam, bu yolun anlamı olmadan itiraz bile faydasız ve saçma olacaktı. Ve Freud'un Eitingon'a bu konuda "içinin rahat olduğunu" yazmasına da gerek kalmayacaktı. Bir zaman sonra, 1923-1924'te bir Freud biyografi olan F. Wittels (*S. F.: His Personality, His Teachings, His School*, N.Y., 1924)[473] Sophie'nin ölümüyle ölüm it-

471. Tape-yazılarda bu cümlenin üzeri çizilmiştir.

472. Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, cilt 3, çev. Liliane Flournoy, Paris: PUF, 1969, s. 45; *The Life and Works of Sigmund Freud*, cilt 3, Londra: Hogarth, 1953, s. 40.

473. Fritz Wittels, *Sigmund Freud: His Personality, His Teachings, His School*, çev. Eden ve Cedar Paul, New York: Dodd, Mead, 1924.

kisi kuramını ilişkiye sokar. Freud'un kendisi şöyle yazmaktadır (18 Aralık 1923):

> Bu bana daima ilginç gelmişti. Bir genç kızın [*bir* genç kız...] ölümüyle başka birini ilgilendiren tüm bu analitik çalışmada *Haz İlkesinin*...'in kavramları arasında kurulması gereken bağ konusunda kesinlikle ısrar etmeliydim. *Haz İlkesinin*... 1919'da yazılmıştı; o sıralar benim kızım gençti ve ışıl ışıldı. Ölüm tarihi 1920'dir. 1919'un Eylül'ünde bu cildin elyazmalarını Berlin'deki dostlara [Eitingon ve Abraham], bana değerlendirmelerini sunmaları için emanet etmiştim. Ancak o esnada tekhücrelilerin ölümü ve ölümsüzlüğü üzerine olan kısım hâlen eksikti. Olasılık her zaman hakikat anlamına gelmiyor.[474]

Ancak burada hangi hakikatten söz edilmektedir? Hakikat kavramına dek inşa etmekte olan *fort/da*'ya gelindiğinde hakikat neresidir?

2) Freud'un en azından üç başlıkta anımsadığını söylemiştim –kızını ya da torununu kendisine hatırlatarak. Demek ki ikincisi, her anlamdaki (*fort/da* içerisinde) özdeşleştirme torunla özdeşleşmedir. Oto-biyo-grafi tüm *fort/da* içerisinde bir oto-thanato-grafi, yani aynı zamanda bir etero-grafi[475] olmasına rağmen sonraki bir olayın doğruladığı gibi bu yapısal özdeşleştirme Freud'un durumunda ayrıcalıklı bir örnek oluşturur.

Haziran 1923'te, Wittels'e alıntıladığım kısmı yazdığı yıl ne olmuştu? Bir yandan ağız kanseri kötücül ve ölümcül yanını gösterir. Daha 1918'de öleceğini düşünüyordu (Şubat 1918'de, bildiğiniz üzere bunu her zaman düşünmüştü) ve bu durum annesini kederlendiriyordu. Şöyle yazar: "Annem seksen üç yaşına girecek ve artık eskisi gibi sağlıklı değil. Bazen kendi kendime, o öldüğünde kendimi daha özgür hissedeceğim diyorum zira ona bir

474. E. Jones, *La Vie et l'œuvre*, cilt 3, s. 45; *The Life and Work...*, cilt 3, s. 40-41.

475. Tape-yazılarda bu şekildedir. Jacques Derrida aynı yazım biçimini ileride iki yerde daha kullanıyor.

gün benim ölümümü haber vermeleri gerekeceği düşüncesi beni ürkütüyor."[476] Bir de savaş sırasında oğullarının ölümü korkusunu yaşamıştı, bunu tekrar anlatmıyorum. Öyleyse 1923'te ne oluyor? Hastalığın onu sağ bırakmayacağını bilmekte ve şöyle yazmaktadır: "yas tutma [kimin?] derinlerde kendi kendine işliyor".[477] Ancak daha o yıl, neredeyse Freud'un ölümü gibi çınlayan onun da bu şekilde hissettiği bir olay meydana gelir. Bu intihardan bahsettiği, Deutsch'tan "bu dünyadan edepli bir biçimde"[478] kaybolmasına yardım etmesini istediği, kendi ölümü adına annesinden endişe ettiği, vs. dönemdir. Bu olay, bu kez torununun ölümüdür, Sophie'nin diğer oğlu, Ernst'in kardeşi (Heinerle, Heinz-Rudolf). Freud onu herkesten çok seviyordu, onu tanıdığı en zeki çocuk olarak görüyordu. "Freud'un ağzından ilk defa ameliyat olduğu tarihle yaklaşık aynı tarihlerde o da bademciklerinden ameliyat olmuştu" (Jones'u okuyun). Ameliyattan sonraki ilk buluşmalarında büyükbabasına "Tırnaklarımı yiyebiliyorum, ya sen?" diye sorar.[479] Dört buçuk yaşında miliyer tüberkülozdan ölür. Bu Freud'un ağlarken görüldüğü tek olay olur. Ve Jones'a bu kaybın onu diğerlerinden farklı etkilediğini, onda bir şeyleri öldürdüğünü söyler. İki yıl sonra Marie Bonaparte'a bu ölümden sonra hiç kimseye ve hiçbir şeye tutunamadığından söz edecektir. Bu darbe onu kendi kanserinden daha fazla vurmuştur ve yaşamında ilk kez depresyon geçirmektedir. Jones, üç yıl sonra Binswanger'e büyük oğlunun ölümü vesilesiyle yazdığı sırada Heinerle'nin onun için hem torun hem de oğul yerini tuttuğunu söylediğini anlatır. İfade etmeye çalıştığım her şeyi doğrulayan bu açıklama hakkında yorum yapmıyorum. Ve özellikle de soy zincirinin tamamının ölümünü kendi ölümü gibi yaşamış oluşu yine Binswanger'e yazılmış şu cümlede, torunuyla birlikte ölmüş olduğunu imleyerek kendini açığa vuruyor. "Kendi hayatımı tehdit

476. E. Jones, *La Vie et l'œuvre…*, cilt 2, çev. Anne Berman, Paris: PUF, 1972, s. 209; *The Life and Works…*, cilt 2, s. 196.
477. E. Jones, *La Vie et l'œuvre…*, cilt 3, s. 103; *The Life and Works…*, cilt 3, s. 91.
478. *A.g.e.*, s. 102; cilt 3, s. 90.
479. *A.g.e.*, s. 104; *The Life and Works…*, cilt 3, s. 91-92.

eden tehlikeler karşısındaki kayıtsızlığımın sırrı bu –oysa insanlar buna cesaret diyor."[480]

Fort/da, büyük bir soy zinciri sahnesi gibi vb., miras sahnesi gibi kendi üzerimdeki yas tutma faaliyetim. 3) Bu özdeşleştirme, içe fırlatma ya da bedenlenme faaliyetinde, kendisiyle torun olarak ya da torunun küçük kardeşi olarak kurulan ilişkide, böyle söylemek mümkünse eğer, üçüncü bir yol daha:[481] Julius'un hikâyesi. Freud'un kardeşi Julius (Heinz ile Ernst'in ilişkisinin aynısı) sekiz aylıkken, Freud ondokuz aylık olduğu, Ernst'in *fort/da* yaşında olduğu sırada ölür.

> Julius'un doğumuna dek [diyor Jones], küçük Sigmund anne sevgisinin ve sütünün tek sahibiydi. Deneyim ona bir çocukta kıskançlığın ne denli büyük bir kuvvet üretebileceğini öğretmişti. Fliess'e bir mektubunda (1897) bu rakibe karşı kötü hislerle dolduğunu kabul ediyor ve onun ölümünün, yani dileğinin gerçekleşmesinin, kendisinde onu hiçbir zaman terk etmeyecek olan bir suçluluk hissine yol açacağını ekliyordu.[482]

Eğer bu suçluluk ölümünü kendi ölümü olarak yaşadığı kişiye, yani Ernst'in küçük kardeşine taşınıyorsa burada tüm bir özdeşleştirme ağını, bu sahneyi desteklemekte olan aynı anda hem yaslı hem öldürücü hem de bitimsizce suçlu bir özdeşleştirmeyi görmek mümkündür. Miras ve kıskançlık fort/da'nın yapısının ilinekleri ya da modifikasyonları değildir. Onlar bu yapıyı inşa eder ve onun temel birer parçası olurlar. İşte ifade etmek istediğim buydu. Miras ve kıskançlık yalnızca *fort/da*'yı değil, oto-biyo-thanato-etero-grafik yazı sahnesi olarak *fort/da*'yı inşa eder: Ve yazı sahnesi bir olayı, otobiyothanatoeterografik *fort/da* olarak adlandırılacak

---

480. *A.g.e.*, s. 104; *The Life and Works...*, cilt 3, s. 92.
481. Tape-yazılarda "üçüncü" kelimesi tek bir çizgiyle karalanmış ve üzerinde, satır arasında bir ekleme mevcut: "Burada < okunamayan kelime > var".
482. E. Jones, *La Vie et l'œuvre...*, cilt 1, çev. Anne Berman, Paris: PUF, 1958, s. 8; *The Life and Work...*, cilt 1, s. 7-8.

bir içeriği anlatmak için gelmez, bu içerik çoktan bir yazı sahnesi, yapısal olarak bir yazı sahnesidir.[483]

483. Bu oturuma ait tape-yazının son sayfasının alt kısmında iki renkle yazılmış, bazı kelimelerinin üzeri çizilmiş birden fazla satır bulunuyor: "supplém." (ek) kelimesi; son satırdaki "sahne" kelimesinden bir ok çıkıyor ve onu eklemeye götürüyor: "yürü, müyor/ krş. F < reud >'un sonu ve y < azı sahnesi >". Ayrıca pek çok kelimeden oluşan bir ekleme daha var: "Ötesi/ çoktan onu reddediyor ve ilerlemiyor, < okunamayan kelime >, adım < okunamayan kelime > bir adım gibi ilerlemiyor/ ilerlemeyen < okunamayan kelime >". Bunun dışında dört satır daha ya okunmuyor ya da üzeri çizilmiş.

On Üçüncü Oturum[484]

YÖN DEĞİŞTİRME ADIMI – TEZ, HİPOTEZ, PROTEZ

Kitabın ilk iki bölümünde yasaklanmış olan PP'nin ötesine ilerleyiş üçüncüde mümkün hâle gelmiş görünüyor. Ancak bu ilerleme kazanım, tez ya da ispatlama türünden değil. Bu tipteki bir ilerleme bu kitapta hiçbir zaman olmayacak, bunu daha önce de söyledim ve bugün bir kez daha doğrulanacak. Ancak III. bölümde bir hipotezin kabulüne dek gelen bir ilerleyiş mevcut. Sonunda Freud, hâlen bir ölüm itkisininkini değil ama bir tekrar dürtüsü hipotezini kabul ediyor. Bu hipotezi –hipotez olarak– inceleyecek ve kendisine *bu hipotez içerisinde* hangi işleve yanıt verecek olduğunu soracak. Burada işlev kelimesi çok önemli ve bir de, az sonra göreceğimiz üzere eğilim ile işlev arasındaki ayrım çok önemli.

Demek ki hipotez III. bölümün sonunda kabul edilmiştir. Freud hipotezi, gölgede bırakma eğiliminde olacağı PP'den daha kökensel, daha temel, daha itkisel (*triebhafter*) bir tekrar dürtüsünün varsayımı (*Annahme*) olarak henüz adlandırmıştır. Şöyle yazar:

---

484. Bu oturumdan daha sonra çıkarılmış olan yayın için bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda, s. 14, dipnot 11.

> Ancak böylesi bir tekrar dürtüsü psişiğin içerisinde mevcutsa bunun [Çeviri yananlamı iyi yakalayarak şöyle diyor: "bilmeye meraklı olacağız" ve Freud'un bu merak üzerine ve tüm bunların söylenmiş, yazılmış, merak üzerine hesaplanmış, "biraz görmek için" denenmiş oluşuna geri gelişi; buraya bir daha geri gelecektir.] hangi işleve tekabül ettiğini, hangi koşullarda sahneye girebileceğini [*hervortreten*: bu *hervortreten*'i Fransızca çeviride olduğu gibi ("meydana çıkarma" ile) yıkıp geçmektense edebiliği üzerinde durmak gereklidir. Zira tekrar dürtüsünün işlemi, kendisi ya da ölüm itkisi kendisini meydana çıkarmadan da ortaya çıkabilir, kişi olarak öylece sahneye girebilir.] ve buraya kadar egemenliği [üstünlük: *Herrschaft*] atfetmiş olduğumuz haz ilkesiyle psişik yaşamın uyarılma süreçlerinin akışı içerisinde hangi ilişkiye sahip olduğunu bilmek isteriz.[485]

Bu hipotez –geçici hipotez adı altında– nasıl olup da bu bölümde kabul edilmiştir?

Söylemiş olduğum gibi –ve zaman kazanmak adına– okumuş olacağınız bu bölümü analiz etmiyorum. Sadece son derece cebirsel bir biçimde altını çizmek isteyeceğim ya da zorunda olacağım ilerleme noktalarını belirtiyorum.

1) Salt yorumlamaya dayalı bir psikanalizin, hastanın bilinç kazanışının hiçbir tedavi etkisinin olmadığı bir *Deutung*'un çöküş anında;[486] yorumlamaya dayalı psikanalizin bu pratik veya tedavisel çöküşünün başka bir araç aramaya, durumun gerçek bir dönüşümünü aramaya zorladığı anda Freud'un aktarım (*Übertragung*) adını verdiği şeye geliriz < ve > mesele yeniden alevlenir. Kendisinin *Deutung*'un basit bir bilinç kazanmasıyla elde edilmesine izin vermeyen hastanın "dirençlerinin" (*Widerstände*) azaltılmaya çalışılması aktarımla olacaktır. Ancak aktarımın kendisi de bir dirençtir. Bu yeniden-üretim eğilimine (*Reproduktion*, seminerin başın-

---

485. Freud, *Au-delà...*, s. 31; *Jenseits...*, *GW* 13, 22 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

486. Almancada *das Deutung* yorumlama manasına gelmekte. – (ç.n.)

dan beri takip etmekte olduğumuz yeniden-üretim meselesi burada kendini yeni bir biçimde dayatıyor – *wiederer-leben*) önceki nevrozun yerine geçen bir "aktarım nevrozu"nun analizi sırasında tanık oluruz. Sizi Freud'un itilme hakkında söylediği şeyleri –bilinçdışı tarafından değil (bilinçdışı öğeler taşımakta olan) ben tarafından– okumaya ya da yeniden okumaya bırakıyorum.

2) Burada kendini gösteren tekrar dürtüsünü resmetmekte olan bir dizi örneği yorumlamak isterdim.[487] (Hoş olmayan olayları yeniden yaşama eğilimi: Burada her şey "narsistik yara izi" üzerine yerleşmiştir. Freud burada sadece Marcinowski'ninkilerden değil[488], "kendi gözlemlerinden" de bahsetmektedir. Kıskançlığın yeni bir çocuk tarafından kışkırtılmış "narsistik yara izi"[489], genel olarak tüm kıskançlıkların ve sadakatsizlik deneyimlerinin rahmi. Her şey sanki bu yara izi diğerleri gibi bir örnek değilmiş gibi geçip gitmekte; krş. son sefer söylediklerimiz.[490])

3) Bu bölümde ve başka yerlerde pek çok kez beliren *şeytansı* kelimesi ve değeri üzerinde durmak isterdim.[491] Bu değer bizi birden fazla başlıkta ilgilendirecektir (*Das Unheimliche* ile, aslı olmayan çiftlemenin mantığı ile olan bağ, fantastik denen edebiyatla bildiğimiz edebiyat arasındaki temel bağ, bu metinde mitsel olanla edebî olanın yeri arasındaki bağ) ve şudur:

Dikkatinizi çekmek istediğim dördüncü nokta[492], tekrar dürtüsü hipotezinin diğerinden (bkz. *Das Unheimliche*)[493] daha iyi savunabilecek olan edebî bir esere, yani Tasso'nun *Kudus Kuşatması*'na yapılmış olan epey uzunca bir gönderme. Bu hikâyede düşman şövalyesinin zırhını kuşanmış sevgilisi Clorinda'yı tanıyamayan ve bilmeden öldüren Tancredi, ruhunun sığınmış olduğu ağa-

---

487. Kenarda bir ekleme mevcut: "nar < sistik > ya < ra >".
488. Psikanalist Johannes (Jaroslaw) Marcinowski (1868-1935).
489. Freud, *Au-delà…*, s. 27; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 19.
490. Bkz. yukarıda s. 332-333.
491. Kenarda tek kelimelik bir ekleme var: "şeytan".
492. Kenarda şu şekilde başlayan bir ekleme mevcut: "ede < bi >olan yama < okunamayan kelime > yamanmış".
493. Sigmund Freud, "Das Unheimliche", *GW* 12, s. 229-268.

cı ortadan ikiye yarmakla onu *ikinci kez* öldürür. Clorinda'nın sesi buradan gelir ve kanı fışkırdığı sırada sevdiğinin ona bir kez daha yapmış olduğu kötülükten yakınır. Freud'un bu şiire dair anlatısını uzun uzun okuyabilmeyi isterdim.[494] Tancredi ne yaptığını bilmeden her seferinde bir insanı (bir zırh ya da bir ağaç) vb. öldürmektedir. Freud'un tekrar dürtüsü hipotezini (PP'den daha kökensel olan) kabul ettiği anda dahi, kendisini PP araştırmasına ne denli içten bağlı şekilde açığa vurduğunun ve onları ayırt etmenin ne denli zor olduğunun altını çizer.

İşte böyle. Bu noktada III. bölümü hızlıca terk ediyorum. Hipotez bir defa kabul edildikten sonra spekülasyon tam manasıyla kanatlarını açar. Bu şekilde zincirlerinden boşanır, kendisini olduğu gibi serbest bırakır. Zincirlerinden boşanır ve serbest bırakır dediğimde burada aynı zamanda zorunlu olarak zincirden boşanma, bağını koparma antlaşmasının olacağını, tekrar dürtüsünün ve ölüm itkisinin –spekülatif– hipotezinin onsuz ilerlemeyeceğini, bizatihi zincirden boşanmaya dair, zincirden boşanmanın ilkesine, yani ilksel sürecin serbest, zincirden boşanmış, bağını koparmış enerji ilkesine dair bu gönderme olmaksızın kendisini serbest bırakmayacağını da söylemek istiyorum.[495]

Demek ki, zincirinden boşanmış spekülasyon, zincirden boşanma olarak göreceğimiz üzere efendiliği/egemenliği bağlanma olan, zincirlenmiş ve zincirleyen türde bir zincirleme yapısı olan bir PP'nin ötesindedir.

Yeniden-başlangıcı, *Haz İlkesinin...*'deki pasajın serbest kalmış başlangıcını imleyen IV. bölümdeki küçük paragrafın tümünü okumak gerekir.

> Bundan sonraki tartışmamız spekülasyondur (*Spekulation*). Çoğunlukla çok uzaklarda aranan (*weitausholende*) ve her-

494. Bkz. Freud, *Au-delà...*, s. 29-30; *Jenseits..., GW* 13, s. 21.

495. Kenarda "yapı-sıkım" (*dé-stricturation*) kelimesi eklemesi yer alıyor. Bkz. « Spéculer – sur "Freud" »'da buna tekabül eden pasaj: "Onun engel olunmuş söylemi bir zincirden boşanma, doğuma, bağını koparma antlaşmasıdır. Yapısıkımın antlaşmasıdır bu." (*La Carte postale*, s. 365.)

> kesin kendi inanışına göre ister dikkate alıp isterse bir kenara atabileceği aşırı bir spekülasyon [ikinci kez] [Bir bakıma o ne bir hakikatle inandırmayı ne de iktidara ve herkese ait yatırımlara, yani her bir kişinin ortaklıklarına indirgemeyi dener. Bu spekülatif konuşmanın neredeyse "edebî" alan içerisinde ya da analiz olarak sunulmuş bir değeri ya da statüsü vardır: Ne yapmak istiyorsanız ya da ne yapabiliyorsanız onu yapıyorsunuz, bu artık beni alakadar etmiyor[496], bu yasadan yoksun, özellikle de bilimsel yasadan. Ve yine de bilimin ve edebiyatın has özelliği olan tez yokluğunda (bilimde de edebiyatta da tez yoktur) bilimin ve edebî olanın oldukları hâliyle özgüllüğüne çok yakınızdır.] herkesin kendine göre ister dikkate alıp isterse bir kenara atabileceği aşırı bir spekülasyon. Daha genel manada bu meraktan (*aus Neugierde*), nereye varacağını görmek amacıyla, bir fikri tüketmek adına bir araştırma bir araştırmadır.[497]

Bu IV. bölümün ilk kısmının tamamı, tıpkı bir kartın, bir yerler kümesinin (burada psişik aygıt) tanınmasının kaçınılmaz oluşu, olacağı gibi, yerleştirmesinin kaçınılmaz olduğu bir tür *topoloji*dir. Ancak bunlar tam olarak bir savaş meydanını, hatta neredeyse bir *cephe*yi, bir baş cephenin yapısını hem stratejik-askeri ve fizyolojik ya da fizyognomik anlamda (yine makara) tanımlayan yerlerdir. Bizatihi Freud'un imgesine göre PP, bu cephe üzerinde "çarpışma dışı (*ausser Kraft*)[498]" olarak yerleştirilmiş olabilir. Bu cephede PP'nin otoritesi, efendiliği, üstünlüğü (en büyük kuvvet oluşu) ilk defa olarak kendisini yolunu şaşırmış olarak bulabilir. Demek ki burada efendi için, PP'nin efendiliği/egemenliği (*Herrschaft*) için yenilginin yeri söz konusudur. Buna neden cephe adını veriyorum?

Eğer öncelikle işe bu ilk bölümün –her zaman yaptığım gibi– retorik ve ispata dayalı damar yapısını çıkarmakla başlayacak olursam, tek bir konuyu ele almakta olan bölümün bu yedi uzun sayfa

---

496. Kenarda bir ek mevcut: "Ama siz onu alakadar ediyorsunuz".
497. Freud, *Au-delà…*, s. 32; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 23 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
498. *A.g.e.*, s. 39; *Jenseits…* *GW* 13, s. 29.

boyunca, bir kez daha fark ettiğim üzere (bu yaklaşıma göre…)[499] kendi sonuna, yani PP'nin sınırına ulaşmamakta olduğunu görürüm. Esasında çevirinin 39., asıl metnin 29. sayfasında, bölümün başlangıcından yedi sayfa sonra Freud, yetersiz kalacak olan geçici bir bilanço çıkarmaktadır: "Öncesindeki değerlendirmeler üzerinden şu izlenime kapılıyorum [diyor]: PP'nin efendiliğinin anlaşılabilmesine yaklaştık ama onun karşısında duran bu vakaların izahına henüz ulaşamadık. *Gehen wir darum einen Schritt weiter:* Bu yüzden, bunun için bir adım daha atalım."[500]

PP'nin anlaşılabilmesine dair bu kaçınılmaz olan ama bu yenilginin hesabını vermeye yetmeyen topolojik tasvir nedir ya da neydi öyleyse? Çok hızlıca hatırlatıyorum. Metapsikolojik terminolojide bilinç, dışarıdan gelen uyarılma algılarını ya da içeriden gelen haz/hazsızlık duyumsamalarını sağlayan sistemdir (*Bw* ya da B). Yani bu uzamsal bir konumlanması (*räumliche Stellung*) ve dolayısıyla da sınırları olan bir A < lgı > - B < ilinç > (*W.Bw*) sistemidir. Bu sınır kendisini içerisiyle dışarısı arasında dış dünyaya dönük olarak ve buna karşın içeriden duyumsamaları kabul eder bir biçimde bulmalıdır. Freud bunun hiçbir yenilik getirmediğini belirtir ve kendisini bilincin dış katmandaki "kuşatma"sını (*Sitz*) merkezi organın çevresinde, beyin zarının içerisinde konumlandıran kuramın beyinsel anatomisine (cepheden fazla uzakta değiliz) yeniden bağlar.

Bu Algı-Bilinç sisteminde Algı-Bilinçten başka bir şey olması gerekir. Kalıcı ize dayalı (*Dauerspuren*) diğer sistemlerde ve diğerlerinde olduğu gibi anı olması gerekir (*Erinnerungsreste*). Zaten tüm sistemlerde ve genel olarak bu izlerin en yeğin ve en kalıcı olanlarının, bilince hiçbir zaman ulaşmamış olan süreçlerden ileri gelenler olduğunu biliyoruz. Bilinç sisteminde, onlarsız izlenim kabul etme kapasitenin hemen sınırlandırılacağı kalıcı izler olamaz. Demek ki (ve bu, şemasının büyülü not defteri sorunsalını yönlendirdiği bir tanım –benim sizi oraya geri göndermem ge-

499. Tape-yazıda bu şekildedir.

500. Freud, *Au-delà…*, s. 38-39; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 29 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

rekli)[501] B-sistemindeki uyarma süreci burada hiçbir kalıcı iz bırakmamaktadır. O ancak başka bir sistemde iz bırakabilir ve Freud'un dediği gibi bilinç hafızasal izin bittiği yerde, daha da kesin söylersek hafızasal izin (*Erinnerungsspur*) yerinde (*an Stelle*) doğmalıdır. Buradan şu çıkıyor: Bu Algı-Bilinç sisteminin ilginç yanı tüm diğerlerinden farklı olarak kendisini uyaran şey tarafından hiçbir zaman, bizatihi dış dünyaya açık oluşu nedeniyle kalıcı olarak düzenlenemiyor oluşudur. Kalıcı bir izin doğurgan bir izlek (*Bahnung*) ve yenilmiş bir direnç varsaydığı hipotezinden yola çıkacak olursak (*Esquisse*'den[502] itibaren Freud tarafından, yirmi yıldan daha önceki bir zamanda yerleştirilmiş olan), Algı-Bilinç sisteminde hiçbir direnç olmadığından hiçbir iz de olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Bu noktada psişik sistem içerisindeki bağlı yatırım enerjisi (*gebunden*) < ve > serbest yatırım enerjisi arasında Breuer'in yaptığı ayrıma (daha önce bahsetmiş olduğumuz)[503] dair ilk gönderme devreye giriyor. Burada Algı-Bilinç sisteminde ne iz ne de direnç ve dolayısıyla ne de engelsiz, gerilime veya baskıya maruz kalmayan serbest enerji dolaşımı olacaktır. Ancak Freud bu uslamlamayı yarıda keser: "Spekülasyon"un güncel durumunda, der, bu kelimeden bir kez daha yararlanarak, her ne kadar bilincin doğal belirişiyle, Algı-Bilinç sisteminin kuşatması ve uyarma süreçlerinin özel karakteri arasında belirli bir ilişki olduğunu çoktan fark etmiş olsak da bazı şeyleri belirsiz olarak bırakmak daha iyi.

Buradan itibaren, daima bu IV. bölümün ilk kısmını meydana getiren konu tasviri içerisinde Freud'un söylemi giderek daha da karanlık ve eliptik hâle gelir. Bunu oda bilmekte ve kabul etmektedir: "Bu olumlalamarın karanlık (*dunkelklingen*) geldiğini biliyorum ama kendimi bu türden bulgularla sınırlamak zorundayım."[504]

---

501. Bkz. Freud'un "Note sur le bloc magique" ("Notiz über den Wunderblock", 1925) metni üzerine olan Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", *Écriture et la Différence* içerisinde s. 293-340.
502. Burada sözü edilen metin Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*; *Entwurf einer Psychologie, GW*, Nachtragsband, s. 387-477 (1895).
503. Bkz. yukarıda s. 309.
504. Freud, *Au-delà...*, s. 37; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 28 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

Burada dış dünyadan gelen uyarıların şiddeti karşısında kendisini korumak zorunda olan yaşayan "kabarcığın" (*Bläshen*'i çevirdikleri gibi "bilye"den ziyade) ve kortikal tabakanın bu imgesi (mecaz meselesine birazdan geri geleceğiz) söz konusudur. Kabarcık onları zayıflatmak, filtrelemek, enerji seviyesini sınırlandırmak için tıpkı bilgiyi (*information*) alır almaz kendilerini geri çeken antenlerden bilgi alır gibi bilgi almak zorundadır. (Bunun için sizi yine estetiğin Kantçı bir eleştirisini ayartan ama zamanın Algı-Bilinç sistemine bağlı soyut bir temsilinden ileriye gidemeyen paragrafa gönderiyorum. Oysa bilinçaltı psişik süreç "*zeitlos*"[505] olacak (tırnak içerisinde) ve ona zaman kategorisini uygulamak mümkün olmayacaktır. Tüm bunlar için de sizi büyülü not defteri sorunsalına gönderiyorum.)[506] Demek ki, canlı kabarcık dışsal saldırı karşısında kendisini korur ama cephenin diğer hattında kendisini korumak adına hiçbir silahı yoktur. Zira o, içerisiyle dışarısının sınırındadır. İçeriden gelene, yani mesela haz ve hazsızlık duyumsamalarına karşı kendisini korumasının hiçbir yolu yoktur. Bunlar onu her koşulda dışarıdan gelene doğru sürükler. Ancak buradan çıkan sonuç, organizmanın tavrının, hazsızlığının baş düşmanı karşısında en yaralanabilir olduğumuz şeyi arttırabilecek olan her türlü içsel uyarılmaya karşı durabilecek biçimde gelişmiş oluşudur. Demek ki Freud burada, (Algı-Bilinç sistemine ait olan) kabarcık konusunun tasvir edildiği bu yerde her şeyin PP tarafından yönetildiğini yeniden-olumlar. Hatta burada patolojik *fırlatma* (*projection*) fenomenlerinin bir açıklamasını görür. Bu fenomenler daima daha kolay, daha etkili bir koruma sistemi uygulayabilmek adına içsel kökenli uyarılmaları, sanki dışarıdan geliyorlarmış gibi ele almaktan ibarettir.

Demek ki bu noktaya kadar PP'nin otoritesi yadsınmamıştır. Tüm bu topoloji onun bölge üzerinde, PS adlı psişik sistemin alanında hâkim olması için yapılmıştır. İlk bölümün sonu: Yani fazladan bir adım daha atmak gerek.

Yaşayan kabarcığın topolojisi en azından yaralanmanın (*traumatisme*) bir tanımını koşullandırmıştır: Yaralanma sınır üzerin-

505. Zamansız anlamında. – (ç.n.)
506. Bkz. yukarıda, s. 351, dipnot 501.

de, cephede, koruyucu bariyer parçalandığında ve tüm savunma organizasyonu, onun tüm enerji ekonomisi yenildiğinde, yenilgiye uğratıldığında ortaya çıkar. Oysa bu anda der Freud, PP "cephe gerisine konacak" (*ausser Kraft gesetzt*) ilk kişi olur. Önceden operasyonları yönetmekteyken şimdi daldırma (*submersion*), psişik aygıtın taşmasına neden olan büyük sayıdaki uyarılma taşkınları (*Überschwemmung*: sıvının birden çatlaklardan girmesi imgesi) karşısında duruma hâkim kalamamaktadır. Panik içerisindedir, görünüşte artık hazzı aramaz. Onun yerine uyarılma niceliklerini bağlamayı (*binden*) ve uyarılmayı hâkim olmayı (*bewältigen*) ister. Bunu yapmak için psişik aygıt istila edilmiş bölgede, diğer bölgelerin psişik olarak fakirleşmesi pahasına bir karşı-yatırıma, bir karşı-enerji-yüküne (*Gegenbesetzung*) doğru ilerler. Bu enerjisel-askeri mecazlara (düşmüş bir cepheyi aceleyle tekrar doldurabilmek için bir cephedeki askerlerin çekilmesini gerektiren bir kuvvet kaydırması gibi) Freud "Vorbilder" adını veriyor (model, prototip, paradigma) ve metapsikolojiyi desteklemek için gerekli olduklarını söylüyor. Freud, bir sistemin ondan itibaren "binden"e, kendi şarjı kadar olan enerjileri bağlamaya ya da germeye çok daha muktedir olduğu yasayı öne sürdüğünde bu mecazlara müracaat çok daha kaçınılmazdır. Kendi şarjı hareketsiz hâldeyken büyüktür, tam olarak o anda, bağlanma sayısından, sarma ve ters-yatırımsal ters sarma sayısından bahsettiği sırada neyin böylelikle bağlı ya da çözülmüş olduğunu bilmez (ve bizim de ne olduğunu bilmediğimizi varsayar). Psişik sürecin öğesi içerisindeki uyarılma sürecinin doğası hakkında hiçbir şey bilmiyoruz der. Bu içerik, uyarılma sürecinin bu doğası bir X'tir, bir "büyük X". Açıktır ki "Vorbilder"ler, modeller, imgeler, mecazlar hangi alanda elde edilmiş olurlarsa olsunlar bu X'in yerine, bu şeyin, X'in yerine gelecektir.

Demek oluyor ki Freud buraya, yaralanma örneğine –ilk bölümde onu kenara atmıştı– geri dönmüştür. Üstelik yaralanmanın bildiği, eski ve naif şok teorisine pek de uzak olmayan bir izahına geri dönmüştür. Sadece burada şok, moleküler ya da histolojik yapının doğrudan bir lezyonu olarak değil, bu yeni topoloji içerisindeki koruma kalkanında tasvir edilen bir kırılma biçiminde tespit edilebilirdir. Söz konusu kırılma, aygıtın artık akmakta olan enerji

niceliklerini bağlamaya (örneğin sıkıntıyla) hazırlıklı olmadığı sırada meydana gelir. Yaralanmanın belirli bir yeğinliğinden ve yüklerin fazlaca büyük bir eşitsizliğinden, fazla büyük bir aşırı yüklenmeden itibaren artık PP normal biçimde çalışamaz. Ve örneğin rüya, sanrıyı, arzunun sanrısal gerçekleşmesini geri getirmek yerine travmatik durumu (yaralanmayı) yeniden-üretmeye koyulur.

> Kabul etmeliyiz ki (*annehmen*) [öyleyse diyor Freud] bu rüyalar, gerçekleşmesinin [çözümünün] haz ilkesinin egemenliğini olumlayabilmesinden önce olmuş olması gereken başka bir işe hizmet ederler. [...] Bize psişik aygıtın bir işlevi hakkında bir perspektif [bunun peşinde koşuyor] açarlar. Bu aygıt, haz ilkesine karşı çıkmaksızın [*ohne dem Lustprinzip zu widersprechen*: onu yalanlamadan] ondan bağımsız ve kazanılacak ya da kaçınılacak bir hazzın hedefinden daha kökensel gibi görünür.[507]

Bu durum rüyanın arzunun gerçekleşmesi olduğu yasadaki ilk istisnadır. Bu yasa, rüyanın işlevini ancak PP'nin egemenliğini olumlamasından sonra yönetebilir hâle gelmiştir. Sanki bu egemenlik/efendilik bir sonuç, bir tarihin, belirli bir tarihin ya da belirli bir kökensel yaratılışın sonucu gibidir. Bu baştan ona ait olmayan bir toprak üzerindeki görece olarak gecikmiş bir sonuç ve çoktan elde edilmiş bir zaferdir. Bağlanmanın kurtulma, sargının (*bande*) karşı-sargı (*contrebande*, kanunsuzluk) üzerindeki zaferi; hatta karşı-sargının mutlak bozgun üzerindeki (*débandade*).[508]

Bu hipotez, travmatik nevroz örneğinden ve cephenin dış saldırılara boyun eğerek çökmesinden itibaren –hipotez olarak– edinilmiştir. Bölüm V hipotezin menzilini, itkilerden ve onların tem-

---

507. Freud, *Au-delà...*, s. 42; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 32 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

508. "*Débandade*" kelimesinin üzeri tape-yazılarda silinmiş; üzerinde satır arasında Jacques Derrida belki şöyle yazmış olabilir: "bırakma" (*abande*). Cümlenin sonundaki ekleme şu şekilde olabilir: "ya da bozgun üzerine" (*débandade*). Bu terimler dizisi için krş. J. Derrida, *Glas*, örneğin s. 18bi, 30b, 77bi, 97ai ve 151b.

silcilerinden, yani psikanalizin en önemli ve Freud'un belirttiği üzere en karanlık olan nesnesinden ileri gelen içsel kökenli uyarılmaları değerlendirmek suretiyle genişletir. İlk önemli olumlama (burada metnin en canlı ve zengin evresine geliyoruz): İçsel kaynaklardan (itkiler ve temsilcileri) türemekte olan bu sinirsel süreçlerin karakteri *bağlı* olmamalarındadır. Freud burada psikanalizin o ana kadarki tüm kazanımlarına bel bağlar; rüya üzerine, aktarım süreci, yer değiştirme ve yoğunlaşma üzerine. Bunu eğer sistem içerisinde, bilinçli ya da bilinç-öncesi malzemeler üzerinde kendini üretiyor olsalardı işlemeyeceklerini, hatalı sonuçlar vereceklerini vb. göstermek için yapar. Bu bilinçdışı süreçlere ilksel süreç (*Primärvorgang*) adını vermiş olduğunu hatırlatır (krş. *Traumdeutung*).[509] Demek ki ilksel süreç, bağlı olmayan, vurgulu olmayan serbest bir yüke, ikinci süreç ise bağlanmaya, enerjinin zincirlenişine tekabül etmektedir. Öyleyse psişik aygıtın üst tabakalarının görevi içeriden gelen itkisel uyarılmaları bağlamak, zincir hâline getirmektir. İşte bana kalırsa en önemli olan PP'nin (ya da düzenlenmiş biçimi olan PR'nin) kendi efendiliğini (*Herrschaft*) ancak bu zincir hâline gelişin, bu bağlanışın işleyebildiği, başarılı olduğu ölçüde ve o andan itibaren, ilksel sürecin bağlanmış olduğu, tahakküm altına alındığı anda olumlayabilecek oluşudur. Bu durum, o anın öncesinde uyarılmanın zapt edilmesi ya da bağlanması için hiçbir çaba olmadığı anlamına gelmez. Sadece psişik aygıt uyarılmalarını PP'yi ve öncesini dikkate almadan bölüm bölüm (belirsiz dil) bağlamaya çalışmaktadır. Ancak bunu kendisini onun karşısına koymadan yapar. Başarısızlık durumunda dışsal kökenli yaralanmalara ve travmatik nevroza "analog" olan (*analoge*) karışıklıklar meydana gelir.

Buradaki bilinmezlik, PP'nin teminat altına alınmış, olumlanmış efendiliğinden önce PP'yi ilan eden ve bazen onunla iş birliği yapan bağlanmaya ve efendiliğe çoktan bir eğilim oluşudur. Burada saf İlksel Süreç ile (*Traumdeutung* buna bir "mit" diyor) saf ikincil süreç arasında bir bölge var gibidir. Bu kararsızlık, eli-

509. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, çev. Ignace Meyerson, Paris: PUF, 1967; *Die Traumdeutung*, *GW* 2 ve 3.

mizdeki bu metni hareket ettirmekte olan tekrar kavramı içerisine, tekrarın mantığı içerisine yerleşir. Salınımını son derece şematik bir biçimde belirteyim: Tekrar kâh tekrarın klasik bir mantığına göre önce gelen bir şeyi tekrar eder, sonra gelir, tekrara yabancı olan bir asıldan sonra gelir ve dolayısıyla ikincil olur, türev olur. Kâh ise bu kez asıl olarak tekrarın klasik olmayan bir mantığı uyarınca (sınırsız bir yayılmayla) yalnızca tüm felsefenin ya da tekrarın klasik ontolojisinin bir yapısökümünü teşvik etmekle kalmaz, ondan da önce tüm bir psişik inşanın (bu noktada, bu kitaba başlarken söylemiş olduklarımla yeniden birleştik[510]), itkileri ve temsilcilerini destekleyen, psişik yapılanmanın bütünlüğünü PP'nin *Herrschaft*'ı altında teminat altına alan her şeyin yapısökümünü yapar. İkinci ve bunun sonucu olarak tekrar kâh efendilikle ve dolayısıyla da PP ile iş birliği yapar kâhsa PP'den daha asıl olduğundan onu zayıflatır, tehdit eder; tıpkı çok geçmeden, bir kabacığın diğerine bağlanamaz oluşuna benzer biçimde gaddarca bir acı ya da hazsızlığa bağlanamaz olan bir hazzın arayışında ortaya çıkacağı gibi.

Bu sadece tekrarın birbirine karşıt olmayan, basitçe biri diğerini tekrar etmeyen (ya da tekrar ettiklerinde bunu, her türlü tekrarın yapısında bulunan bu çiftlemeyi tekrarlayarak yapan) bu iki mantığı hesaba katıldığında mümkündür. Ancak tekrarın bu iki sargısı (Freud tarafından tematize edilmemiş olan) hesaba katıldığında bunun hemen ardından gelen metni anlamak mümkün olur.

Burada tekrar dürtüsünün (çocukta ve analitik tedavinin ilk anlarında) itkisel bir karakteri olduğu (zorunlu olarak PP'ye karşıt konumda olmayan) ama PP'ye karşıt gibi göründüğünde *şeytansı* bir karakteri olduğu söylenir.

Demek ki tekrar kâh hazzın hizmetine girer ve efendiliği teminat altına alır, kâh bunun tersini yapar. Freud çocuk oyunu örneğine geri döner: Normalde tekrara yatkın olan karakteri efendiliği pekiştirir, bu özdeşleştirmeye, aynının, özdeşin kabul edilmesine (sanırım idealleşme, krş. Husserl) bağlı hazzı verir. Bu du-

510. Bkz. yukarıda, "On Birinci Oturum"un başı, s. 295 ve devamı.

rumda, yani çocukluk durumunda tekrar hazzı üretir. Oysa yetişkinde, der Freud, yeni olan hazzın koşuludur (anlatının örneği; İlginç: çocuk... yapılmasına izin vermeyecek). Ancak yetişkin (örneğin analizde ve aktarım biçiminde) çocukluğa dair bir olayı dürtüsel olarak yeniden-ürettiğinde PP'nin ötesine geçer (*hinaussetzt*). Çocukluktaki gibi davranmaya başlar ve hafızaya dair geriye atılmış ve ilk psişik deneyimlerinden gelmekte olan izler bağsız biçimde, kopmuş durumda, ikincil süreçlerle uyumsuz biçimde varolurlar. Eğer aktarımın tasfiyesini ve analizden kopmayı zorlaştırıyorsa analizin ilk koşulu olan tekrar dürtüsü (aktarım içerisinde, aktarım nevrozu içerisinde) bir engele dönüşebilir. Bu şeytansı bir durumdur ve analizden korkuyorsak bunun nedeni oradaki şeytansı bağı, uyumaya bırakmanın daha doğru olacağı bağı hissediyor oluşumuzdur.[511]

Daha henüz ölüm meselesine girilmedi. Bunu siz de farketmiş olmalısınız. Tekrarın bu ikili mantığı, hazla olan karar verilemez bağında (ancak buraya dek haz nedir?) ölümden konuşulmasını gerektirmemiştir.

Freud kendisini itki ve tekrar arasındaki bağlantı üzerine sorguya çektiği sırada tüm itkilerin ve hatta belki de genel olarak tüm organik yaşamın doğası üzerine bir hipotez ortaya atar. Bu karakter (*Charakter*) tüm itkilerde ve her türlü organik yaşamda kayıtlıdır. Kendisini şimdiye dek takip etmiş olduğumuz her şeyin içerisinde olan izde (*Spur*) gösterir. Bu karakter ne olacaktır? "Bir itki (*Trieb*) demek ki [der Freud] canlı organizmanın içerisinde yaşayan, önceki bir durumun onarımına doğru (*Wiederherstellung*) giden bir itiştir (*Drang*). Dışarıdan gelmekte olan karıştırıcı güçlerin etkisindeki canlı ona bir tür esneklik ya da daha doğru olacaksa organik yaşamdaki hareketsizliğin ifadesini bırakmak zorunda kalmıştır."[512] Buradaki eğilimi bozmaya ve bir biçimde kendini

---

511. Kenarda birden fazla kelime eklemesi mevcut. Bunlardan ikisi "hareket" kelimesinin bir kısaltması olabilir. Şöyle yazıyor: "hrk hrki doğurur".

512. Freud, *Au-delà...*, s. 48; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 38 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir). Burada bir ekleme işaretiyle birlikte şu ifade yer alıyor: "erteliyor/ Güç = yazı". Bu son iki kelime daire içerisine alınmıştır.

tekrar etmekten ve geri çekilmekten fazlasını yapmış olan yaşamın tüm evriminin tarihini üretmeye gelen dışarısı dünyadır, yeryüzünün ve güneşin sistemidir, vs. Burada Freud'un kendisini bu düşünümün "derin", hatta "mistik" karakterini paylarken görmekten korkmadığını söylediği kanıtlama pasajını hızlıca geçiyorum. Bunu hemen sonra gelecek olan *Umweg*'in (gidişattaki dönüş) belirlenimine ulaşmak adına yapıyorum. İlk bölümden beri *Umweg*'in bu değeriyle PP ile PR'nin ilişkileri içerisinde çoktan karşılaştık. Buradaki en genel anlam, *Umweg*'in en büyük menzili taşacak ve genel örgüsünü (ilk bölümünkine doğru taşan bir örgü) ortaya koyacaktır: *Umweg* yalnızca haz ya da korunum amacıyla *différance* veya gecikme olmayacak (PP'nin hizmetindeki PR), aynı zamanda ölüm ya da inorganik duruma geri dönüş amacıyla yön değiştirme olacaktır. Öyle ki, ilk bölümün *Umweg*'i, daima ölüme geri götüren yön değiştirme adımının, genel *Umweg*'in hizmetindeki mutlak ya da koşulsuz *Umweg*'in ancak içsel ve ikincil bir düzenlemesi olacaktır. İşte az önce *différance* kelimesine bir "a"[513] ile atamış olduğum şey, farkın bu ikili belirlenimidir.

Ancak tüm bunlar elbette kendi kendinde açık değil. Yaşamın sonu, amacı ve süresi bu inorganiğe dönüştür. Öyle ki yaşam ve yaşamın evrimi, inorganik olanın kendi kendisine, inorganiğe doğru, ölüme doğru bir yol olarak geri dönüşünden (*Umweg*) başka bir şey değildir. Öyle ki ölüm (yaşamın ona doğru ilerlediği son) yaşamın bir ilineği olarak değil, içsel bir yasa olarak (krş. eksellik yasası, Jacob'un analizi, vs.) kaydedilmiştir. Yaşamın "içsel nedenlerden dolayı (*aus inneren Gründen*)"[514] ölüyor olması ölçüsünde ölümün ilineği gibi olan yaşamdır (cins ilişkileri, Nietzsche, krş. daha yukarısı).[515] Meselenin basit olmadığını söylüyorum zira Freud öyleyse her canlı içinde kabul ettiği ve tekrara daya-

513. Bkz. Derrida, "La différance", *Marges – de la philosophie*, s. 1-29.

514. *A.g.e.*, s. 50; *GW* 13, s. 49.

515. Burada bir ekleme işareti kenarda bazı kelimelere işaret ediyor: "burada:/yaşam = /ilinek/ ölüm = / arası./ < başka yerde: hrk? > ölümü emretmez". Altta birçok farklı renk eklemesi var: "yaşam açı yapar/ < okunamayan bir kelime >", "kısmi?", "Has olan = yaşam ölüm", < okunamayan bir kelime >.

lı süreçlere başvurmayı teşvik eden koruyucu itkileri hesaba katmak zorundadır. Eğer ölüm eğilimi bu denli içsel ve genelse bu koruyucu yön değiştirme neden var? Bu çelişki riski karşısında Freud'un çaresi ve yanıtı hangisidir? 1) Koruyucu itkileri ya da yön değiştirmeyi koruyucu biçiminde kısmi bir süreç hâline, kısmi itkiler hâline (*Partialtriebe*) getirmek, ve 2) Kuşkusuz vazgeçilmez olan içerisi ve dışarısı ayrımına gönderme yaparak bu kısmi koruma itkilerinin anlamını, zorunluluğunu ya da ereksselliğini ölüme doğru olan yolun içsel, *içkin* olasılıklara yanıt vereceğine güvenme eğiliminde bir hareket olarak belirlemekle. Organizma kendisini gözetir, korur, vs. Kendisini ölüm karşısında korumak adına korumaz, kendi has ölümü olmayan ölüm karşısında korur. Kendisini kendisinden ölümü çalacak olan karşısında korur (yön değiştirme ya da geri dönüş adımı ya da adımın geri dönüşü buradan gelir). Has olanın itkisi, içsel itki olarak burada ne yaşam ne de ölüm birbirine karşıt olmadığı sürece daha güçlü olacaktır. İşte bu noktada – bu anda – Freud şöyle der: "Geriye yalnızca (*Es erübright, dass*) organizmanın ancak kendi tarzından ölmeyi istediği kalır" – bunu uç uca bitiştirmemiz gereken yer –şu an zaman darlığından dolayı yapamıyorum – Heidegger'in ölüme-doğru-olma (*Sein zum Tode*) hakkında konuştuğu bölüm. Varlığın, özne, bilinç, kişi, vs. gibi metafizik kategorilerin tümünün öncesinde kendine haslığıyla, kendine has otantisitesinin (*Eigentlichkeit*) koşulu olarak kendi ölümüyle ve Freud'un *Todestrieb, Todesziel, Umwege zum Tode* hakkında ve kelimesi kelimesine "eigenen Todesweg des Organismus" hakında söylediklerriyle bağı olması gerekir.[516] Burada tüm karşıtlıkların ötesinde bir ölüm ekonomisi, yaşam ve/veya ölümden ziyade yön değiştirmeyi yönetmesi ve kendi has olayını (*Ereignis*) araması bakımından has olanın (*oikos*) bir yasası, haslaştırması söz konusudur. Yön değiştirmenin uzatılması ya da kısaltılması has olarak kendi kendinin bu ekonomik yasanın, öz-duygulanımın hizmetinde olacaktır. Her şeyden önce kendimizi kendi has ölümümüzle etkilememiz (*s'auto-affecter*), ölümü yaşamın öz-duygulanımı ya da yaşamı

516. Freud, *Au-de-là…*, s. 51; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 41.

ölümün öz-duygulanımı yapmamız gerekir. Tüm *différance*, kendi kendisini tümüyle kendi başkasında ertelemesi/ayırması bakımından bu *öz*'ün arzusunda bulunur.[517]

Bu koruma değeri (bunu Heidegger'in nasıl ele aldığını da biliyorsunuz) tüm çokanlamlılığında ya da çoklu-mecazlılığında (özellikle de askerî-stratejik mecazında), Freud yaşamın koruyucu itkilerini, yaşamın muhafızlarını ölüm bekçileri ya da ölüm ulakları (*Trabanten*) olarak tanımladığı anda kendisini bir araya getirilmiş olarak bulur: "Yaşamın muhafızları [yaşamın bekçileri, *Lebenswächter*, yaşama göz kulak olanlar, onu gözetleyenler, koruyanlar, onu gözleyenler, onun üzerine, yakınına koruma kalkanı çekenler, yaşamın bekçileri olan itkiler] kökensel olarak (*ursprünglich*) ölümün ulakları olmuştular (*Trabanten des Todes*)".[518] Mutlak bir gücün hizmetindeki az ya da çok karanlık ve gizli ajanlar olarak ulaklar ya da etki alanı daha güçlü olan bir başkasına boyun eğen bedenler. Yaşamı koruyan şey ölümü koruyanın etki alanı içerisindedir zira ölümü sergilemek kadar ölümü korumak da söz konusudur. Burada has ölümü kurtarmak söz konusu olduğu kadar ölümü, canlının kendi tarzındaki, kendi ritmindeki ölümünü korumak söz konusudur. Daima ölümü korumak ya da yaşamı korumak gerekir; işte bu tuhaf teyakkuzun sentaksı ya da mantığı bu şekildedir. Korumadaki bu işaret değişimi, yaşam bekçisinin ölüm ulağına dönüşmesi ya da daha doğrusu dönüşmüş olması, olacak olduğu şeye dönüşmüş oluşu; bu işaret değişimi, bu yalpalama *Das Unheimliche* içerisinde bundan da daha seçik bir hâlde bulunur. Bölümün devamında bu tuhaf mantığın yardımıyla Freud, yaşamın tarihine gecikmeli olarak dâhil olabilmek adına başlangıçtan beri orada daha az varolmamış olan ve benin koruyucu itkiler "oyunu" karşısında bir edimselliği, bir karşıtlık çalışmasını (*Gegenarbeit*) açığa vurmakta olan cinsellikten ya da cinsel farktan söz eder.

---

517. Kenarda ilki şu olabilecek iki ekleme mevcut: "Da-sein". Ve ikincisi de "Özel/has *ad* yok".

518. Freud, *Au-de-là...*, s. 51; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 41 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

V. bölümün sonu, "*treibende Moment*", Goethe'nin *Faust*'undan (I) bir alıntı: Mephisto şöyle demektedir: "ungebändigt immer vorwärts dringt".[519]

Bu kez V. bölümün sonunda, PP'nin pekâlâ bir ötesinin olduğu ve tekrar dürtüsünün mantığında ispat edilmiş bir ölüm itkisi olduğu hipotezini onaylanmış sayabiliriz.

Oysa bir kez daha (belirtmiş olduğum üzere) Freud tatmin olmadığını söyler. VI. bölümün başı bunun tutanağını oluşturur. Henüz tatmin ortada yoktur. Önceki bölümün sonuç kısmı bizi tatmin etmiyor, tatmin etmeyecek der Freud ("wird uns [...] nicht befriedigen").[520] Bulunduğumuz noktada tatmin olmama durumu kendisini aşağıdaki hipotez biçiminde bir araya getirir: İki itki grubu, < bir yanda > bastırıcı ve ölümcül (*mortifère*)[521] bir tekrarın mantığına boyun eğecek olan, hareketsiz durumdaki ilk yaşam üflemesinden itibaren geri dönmeye çalışan benin itkileri ve diğer yanda iki üreme hücresinin birleşmesiyle yaşamı miras bırakmaya (*léguer*) ve onu ölümsüz kılmaya, ona bir ölümsüzlük görüntüsü vermeye çalışacak olan, ilkel durumları tümüyle yeniden-üreten cinsel itkiler.

Öyleyse Freud, bilimsel olduğunu söylediği bir bakış açısından önceki bölümün ana aksiyomunu oluşturan öğeleri, yani içerisinin, yaşamın içsel, içkin zorunluluğu olarak ölümün şu değerini sorgulamaya koyulur. Dendiği gibi ya da şairin dediği gibi eğer ölümün yaşama doğru bu içkinlik değeri yalnızca teselli edici bir inanış, bizi « "varoluşun yüküne katlanabilir" ("um die Schwere des Daseins zu ertragen") » kılmak adına bir yanılsama olsaydı ne olurdu, diye sorar kendine: Eğer bu sadece bir şiir olsaydı, bu yaşama içkin ölü, yaratım, şairin bizdeki teselli edici edimi olsaydı? Böylesi bir inanış kökensel değildir, ilkel topluluklara bakın der Freud (kökenselliğin belirtisi olarak bu kez çocukluk değil ama

519. *A.g.e.*, s. 54-55; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 45. Samuel Jankélévitch şöyle çeviriyor: "soluklanmadan ileri doğru itiyor, daima ileri".
520. *A.g.e.*, s. 56; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 46.
521. Kenarda "koruma" kelimesi eklemesi yer alıyor.

"ilkel" kültür): Doğal ölüme öylesi az inanıyorlar ki onu daima bir düşmanın saldırganlığına bağlıyorlar.[522]

Burada biyolojist yön değiştirme kendini dönemin genetikbiliminde gösterir. Freud bu kısmın kızının ölüm anında ya da en azından ilk ölüm belirtileri sırasında yazılmamış olan tek bölüm olduğunu söylüyor. Bu birkaç sayfayı, Jacob'un kitabını ve orada özellikle altını çizmiş olduklarımızı da göz önüne alarak, içkin ya da içkin olmayan ölüm, cinsellik (gecikmiş ya da gecikmemiş) açısından, tekhücreliler (ölümsüz ya da değil vb.) açısından okumak çok ilginç olurdu. Kuramsal şemalarında şaşırtıcı bir biçimde çağdaş kaldıklarını göreceğiz ve içeriklerin, eğer yeni denebilirse, 1920'den beri gelen bilimsel kazanımların (isterseniz ampirik keşifler de denebilir) meselelerin konumu, soru türleri, yanıt ya da yanıtsız bırakma türleri açısından hiç değişmediğini göreceğiz. Freud'un en çok ilgilendiren genetik model (önceki sorusalımızın izleğini bulabilmek adına ve bir de burada Freud "beklenmedik analoji"den söz etmekte olduğundan "model" diyorum[523]: *unerwartete Analogie*, Fransızca çevirinin ifadesi bu şekildedir, yine çarpıcı ya da tuhaf bir benzerlik, akraba (*auffällige Ähnlichkeit*)[524], veya daha çok "gösteren uygunluk/uyum (*bedeutsame Übereinstimmung*)[525]"), Freud'un en çok ilgilendiren genetik model Weismann'ınkidir (1906-1914 arasındaki eserleri, dipnota bakınız)[526]. Bu model canlı varlığın morfolojisinde *soma*'yı, cinsel ve

---

522. Kenarda okunamayan beş ya da altı kelimeden oluşan bir ekleme var. Onun altında şu ifade yer alıyor: "s. 19", bir çizgiyle çevrelenmiş olarak. İlgili pasaj için krş. J. Derrida, « Spéculer – sur "Freud" », *La Carte postale* içerisinde, s. 386.
523. Freud, *Au-delà...*, s. 58; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 48.
524. *A.g.e.*, s. 65; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 46.
525. *A.g.e.*, s. 59; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 49. Kenarda okunamayan ve üzeri çizilmiş iki kelimeyi takip eden "sempati" kelimesi yer alıyor.
526. August Weismann'ın, Freud'un atıfta bulunmakta olduğu çalışmaları 1882 sonu, 1884 ve 1892'ye dayanıyor. Jacques Derrida'nın sözünü ettiği 1906 ve 1914 tarihleri muhtemelen *Au-delà du principe du plaisir*'in içerisinde bir sonraki sayfada yer alan dipnottan ileri geliyor. Burada Freud, Hartmann'ın (1906) et Lipschütz (1914)'ün çalışmalarına atıfta bulunmaktadır.

kalıtsal varlığın soyut bedenini (daima ölüme mahkûm olan) ve tohumlayıcı plazmayı ayırt eder: ölümsüz. Bu analojinin sınırlarını gösterdikten sonra (Weismann bu ikiliği çokhücreli organizmalara saklar zira ölüm yalnızca onlar için doğal olacaktır. Oysa tekhücreliler "fiilen-ölümsüz"dür.[527]) Freud onu, yani bu analojinin, en azından ölüm itkisi/yaşam itkisi arasındaki ayrıma yanıt veren düalist şema içerisinde daima geçerli olduğuna karar verir. Tam olarak bu noktada – başlarken buraya gönderme yapmıştım –Schopenhauerci felsefenin sığınağından, ona göre ölümün yaşamın "*das eigentliche Resultat*"ı, yaşam istencinin bedenlenişi olduğu düşünceden bahseder.

Kendi gidişatından daima tatmin olmamış bir biçimde, bilimsel analojiden memnun olduğunu söylediği noktada dahi Freud bir kez daha, "bir adım daha atma" (*einen Schritt weiter zu gehen*) cüretine sahip olmayı teklif eder (*Versuchen wir kühn*).[528]

Biyolojik modeli kullanarak, Freud onu biraz politik-psikanalitik bir mecaza doğru döndürür: şu ya da bu özne ölmüş de olsa yaşamaya devam eden organizmanın, hücreli yapı olarak canlılığını sürdürmek adına hücrelerinin yaşamsal bir araya gelişi. Bu doğal sözleşmeye göre çiftleşme yeniden-üretime (çoğalmaya) ve diğer hücrelerin yeniden-gençleşmesine yarar. Böylelikle libidonun psikanalitik kuramıyla bu biyo-politik hücrelerin yerlerini değiştirebilir ve onları karşılaştırabiliriz (*übertragen*).[529] Ve her bir hücredeki mevcut iki itkinin kısmi olarak sahip oldukları ölüm itkisini diğer hücreler üzerinde kullanarak etkisiz hâle getirdiğini ve onları yaşamda tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu durum şeyin kendisini kurban edeceği noktaya dek gidecek bir ihtiyaca bağlıdır. Bazı hücrelerin bu birden bire 1914 savaşının ikinci bölük askerlerinin durumuna benzeyen, elbette Avusturya cephesinde ve nevrotik travmalara açık bir biçimdeki fedakârca kahramanlığı ile onlar

527. Freud, *Au-delà…*, s. 59; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 49.
528. *A.g.e.*, s. 63; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 53. Tape-yazılarda bu alıntının ardından bir ekleme mevcut: "Daima adım".
529. Tape-yazılarda kenarda, şuna benzeyen iki kelimelik bir ekleme mevcut: "analitik hrkt".

karşısında cephenin en yakınlarına yerleştirilmiş olan, tüm libidolarını kendileri için muhafaza etmekte olan, başka hiçbir nesneye en ufak bir kısmını dahi aktarmayı istemeyen ve onu muhtemelen yapıcı bir edim için saklayan (örneğin sanat ya da bilim) "narsisistler" arasında bir karşılaştırma yapabiliriz. Bu noktada Freud kötü huylu tümörlerin (tümüyle çığrından çıkmış bir biçimde kendilerini çoğaltan hücreler olarak) bu anlamda "narsisist" hücreler olduğu ihtimalini dışlamaz. Bu hücreler geri çekilmekte ve cephenin altına sığınmaktadır. Bunu tabii ki, Freud'un ağzından dökülen bir hipotez olarak anlamak gerekir.

Şimdi "bir adımı daha" serbest bırakacak olan, der Freud, öncekinden iki sayfa sonraki (artık Weismanncı modele sığınma yoktur), bizi bir kez daha "yerinde sayarken"[530] bırakmış olan bu narsisizm kavramıdır. Bu yeni fazladan adım "ben"e doğru dönmüş olan ve cinsel bir nesneye, cinsel nesnelerin en önemlisine dönüşen bir libidonun psikanaliz tarafından keşfidir. Burada Freud, narsisizmin başlangıcına atıfta bulunuyor (1914). Şayet böylesi bir libido varsa, benin (ölümcül) itkisiyle cinsel doğurganlık veya koruma itkisi, bu işlem zaman aşımına uğrar. Ya da her hâlükârda niteliksel hiçbir değeri kalmaz, en fazla konuya dair bir değeri kalır. Bu yeniliğin tehlikesi monist tehlike, Jungcu tehlikedir: her itkinin cinsel-libidinal olması. Freud'un bu monizm karşısındaki direnci burada ilkesel olarak bulunur. Araştırmaların o günkü durumunda libidinal olmayan itkilerin varlığını ispat etmenin mümkün olmadını kabul etmekle birlikte "Bizim kavrayışımız başından beri düalistti, sonrasında ve şimdi de fazlasıyla öyle"[531] demektedir. Bir ölüm itkisinin varlığı için tek sığınak sadist öğe olacaktır. Çok uzun zamandan beri, psikanalizin şu an ele almakta olduğumuz güçlükleri bilmediği sırada sadist bileşen benden ayrı, nesneye doğru yönelen bir ölüm itkisi olarak, mazoşizm ise sadizmin kısmi ve tamamlayıcı bileşeni, sadizmi bene geri döndüren ve bu sayede regresif olarak ben içerisinde kökensel ölümcül bir eğilimi

530. Freud, *Au-delà...*, s. 65; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 54.

531. *A.g.e.*, s. 67; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 57 (çeviri Jacques Derrida tarafından düzenlenmiştir).

yeniden bulan bir bileşen olarak tarif edilmekteydi. Bu hipotez, Freud'un mazoşizme kısa zaman önce getirmiş olduğu ve şimdi kökensel olabileceğini düşündüğü, o dönemde reddetmiş olduğu düzeltme tarafından keskinleştirilmişti.[532]

Koruma içgüdülerini bulma denemelerindeki yeni bir *çaba*nın ardından (örneğin tekhücrelilerde) bu alçalmaya, değişmemeye[533] eğilim yasasının, içsel eğilimin feshedilmesi yasasının (Nirvana ilkesi) ifadesi ortaya çıkar. Cinselliğin gecikmeli ve "ilineksel" karakterini ortaya koyduktan sonra bunun sonucu olarak ölüm itkilerinin varlığına inanmanın asıl nedeni olan (ki daha hiçbir şey bunu kanıtlamamıştır), ve daha sonra üretmiş olduğu avantajlar nedeniyle saptanacak olan ilinekle birlikte, gecikmeli ve ikincil, yaşam itkilerinden türemiş karakterin ortaya konmasıyla Freud, en azından görece başarısızlığı tespit eder: Eğer cinsellik gecikmeli, ilineksel ve ikincilse, ortaya çıkamamış ve sonra da ancak özellikle herhangi bir cinsellik-öncesi yaşam itkisi onu önceleyiği, fiili olarak harekete geçirdiği, sonlandırdığı ölçüde sabitlenememiş demektir. Kuşkusuz yaşam itkisi daima ayrılamaz bir biçimde ölüm itkisiyle çiftlenir. Şimdi elimizde (tek ilerlememiz bu) iki bilinmeyenli bir hipotez var. Başlangıçtan beri tek bir adım ilerlemedik.

Şölen mitine sarılış tam olarak burada, bu paraliz noktasında meydana gelir. Bunun üzerine yorum yapmaktan kendimi sakınacağım çünkü fazlaca bilindik. Yalnızca spekülatifin bilim ya da felsefeye dönüşmeyi başaramadığı o anda, yalnızca şu ya da bu sınırın değil, iki karşıt terim arasındaki cephe olarak, iki özdeşlik arasındaki ayrım olarak (mesela yaşam/ölüm) sınır düşüncesinin de ötesine geçmenin söz konusu olacağı o yerde ortaya çıktığının altını çizmek istiyorum. *Haz İlkesinin...*'in bu pasajındaki gi-dişata[534] gelince, Freud'un bu mitin yardımını da terk et-

---

532. Kenarda bir ekleme mevcut: "yine/ (*fort/da*)/ 7 yıl?/ < yüz yıl? >".

533. Bu noktadan sonra oturumun sonuna dek çevirimiz, son beş sayfası arşivlerde bulunmayan orijinal tape-yazıların karbon kopyasına (T2) dayanacak. T2'ye ait bu sayfalarda neredeyse hiçbir ekleme mevcut değil.

534. Burada Derrida, gidişat, yürüyüş ya da yöntem anlamlarına gelen "démarche" kelimesini tire ile ayırarak "*dé-marche*" biçiminde yazıyor. Bu du-

tiğinin (kendisi de Platoncu metin içerisinde analog bir rol oynamakta olan) ve bir kez daha teslim olduğunun altını çizmek gerekir: "Ich glaube, es ist hier die Stelle, abzubrechen."[535] Sanırım burada, bu noktada kesmeliyiz, kısa kesmeli, oturuma ara vermeliyiz, vs.

Bununla birlikte hemen sonra, "eleştirel bir yorum", "eleştirel bir düşünüm" biçiminde (bu onun tabiridir: "kritische Besinnung") olup bitenler hakkında, olup bitmiş olan hakkında, söylevinin ve denemesinin durumu hakkında, son bölümün bir öncesindeki bu post-scriptum'u ekler. Bu en ilginç bölümlerden biridir. Freud kendisini sahneye atar. Kendi yerini belirlemeye çalışır (hatta yersizliğini, yokluğunu, burada, bu söylevde, bu hipotezlerde, bu öne sürümlerde, geri çekilmelerde, yanlış adımlarda, yanlış çıkışlarda, vs. olup bitenler karşısında belirli bir konum-olmayışı belirlemeye çalışır). Öyleyse kendisini sahneye atarak ya da sahneyeden dışarıya-atarak söylediği bizim için çok önemlidir. Bu ona inandığımız ya da inanmadığımız anlamına gelmez ama Freud'un yerinin, bu metnin (*Haz İlkesinin Ötesinde)* ve burada tutturulanan söylemin statüsünün, bilim olarak, uygulama olarak, mitoloji olarak, felsefe olarak, edebiyat olarak, spekülasyon olarak, vs. psikanalizle olan ilişkisinin, bu doğa ve olay sorusunun ve böylesi bir metnin ya da onun sahnesinin statüsü sorusunun, burada bulunmak istenen sözde tezler hakkındaki her türlü tartışmanın öncesinde ve ilkönce olduğunu düşündüğümüz ölçüde bizim için önemli olduklarını gösterir. Bu tezleri ben de güçlük içerisinde göstermeyi, orada bulmayı denedim. Bu sorular –bildiğim kadarıyla– hiçbir zaman sorulmadı, hiçbir zaman bu metin ve ona bağlı olduğu düşünülen tezler etrafındaki bir çarpışmaya 1920'den günümze dek, özellikle analitik akımı içerisinde katılmış olanları endişelendirmedi. Bazıları onu ciddiye alıyor ve tüm söylemlerini bu ciddi *Haz İlkesinin...* (bu konudaki en göz alıcı vaka Lacan'ınkidir) üzerine kuruyor; diğerleriyse daha ha-

---

rumda kelime aynı zamanda bir geriye dönme hareketi de içermekte ve *dé-construction*'da olduğu gibi ikili bir anlam kazanmakta. – (ç.n.)

535. Freud, *Au-delà...*, s. 74; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 63.

fifçe veya dilerseniz daha ağırca diyelim, bu gizemcilik nöbeti ya da efendinin bu hiç de ciddi olmayan oyunu karşısında omuzlarını silkiyor. Ancak ne bir tarafta ne de ötekinde, yazının tekilliği (ve metnin) ve psikanalizin bağlamına gelindiğinde bunun ifade ettiği şey bir sorunun nesnesi hâline gelmez. Dahası Freud'un yazınını (*prose*) çevreleyen tüm mitolojik süslemeleri saptamakla (mı) yetineceğiz. İşte bu nedenle (otobiyoeterothanatografik) metinsel gi-dişat (*dé-marche*) adını verdiğim şeyde ve tekil olarak da son bölümden bir önce gelen bu post-scriptumda Freud'un demiş olduklarında ısrar ediyorum.

Burada ne diyor? Şunu diyor: Az önce geliştirmiş olduğum hipotezlere hangi noktaya dek ikna olduğum sorulabilir. Buna yanıtım şu olacaktır –ne yanıt verecek? Yanıtın sentaksı merak uyandırıcıdır: Artık ikna olmuş değilim ki diğerlerini de buna inanmaya sevk etmiyorum. İşte yanıtı budur. İnandığını söylemez ama inanmadığını da söylemez. Ve özellikle[536] –bir ispatın doğruluğuna ikna olmuş bir bilim insanı ya da bir tez öne süren bir filozof, daima bağlılık, neden sonuç ilişkisi ve ötekine dokunmayı aramakta olan bir şair, hatta bir papaz için tuhaf olacak bir yaklaşım. Burada ötekiyle olan ilişki (elbette ki varolmakta olan) çok başkadır: sanki ona ancak kendi için bir oyun üzerinden, narsisist bir biçimde erişmek isteniyormuş gibi. Yani insanları ona inandırmaya çalışmayışından da fazla artık ona inanmamaktadır. Ancak ona artık inanmadığını artık dile getirmez. Ve niyetini netleştirerek (*Richtiger*) der[537]: "Hangisine inanacağımı bilmiyorum (*Ich weiss nicht, wie weit ich an sie glaube*)".[538]

Bu askıda bırakan tavır, bu alıkoyan *épokhè* (tıpkı burada gerçek sınırların ötesinde veya yasakların ve sloganların ötesinde yardıma çağırmanın gerekli olduğu bir fenomenoloji gibi); yargılamayı, sonucu ve tam olarak fenomenoloji de olduğu gibi tezi alıkoyan bu *épokhè*'yi Freud ayrıca duygunun (àfekt), tüm *Überzeu-*

---

536. Bu cümle tape-yazılarda eksik.
537. Doğru anlamında. – (ç.n.)
538. Freud, *Au-delà…*, s. 74; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 64 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

gung'lara (mahkûmiyetlere) ve *Glaube*'lere (inançlara), tüm kanılara ve inanışlara eşlik eden afektif an/etken olarak belirler. Buna karşın eğer sonucun afekti askıya alınmışsa, her ne kadar araştırma kendisini merak edene göstermemeye çalışsa da araştırma afektinin mevcut olmadığını söylemek zordur. Sonuç afekti bir kez askıya alındıktan sonra (kanı ya da inanış), "kendini vermek [der Freud] bir düşünce yoluna, bir düşünce seyrine (*Gedankengang*) [ifade serttir: kendini teslim etmek, *sich hingeben*], saf bilimsel merakla ya da isterseniz/tercih ederseniz (*wenn man will*) o sırada henüz kendisini [yazılı bir sözleşmeyle] şeytana adamamış olan bir *advocatus diaboli* olarak (*sich darum nicht dem Teufel selbst verschreibt*)"[539] nereye kadar gidiyorsa oraya dek onu takip etmek mümkündür. Şeytanın buradaki yinelemesi, bir kez daha dikkate değerdir. Askıda bırakan, basit merakın ve hatta bilimsel merakın hesabına konmuş bir yaklaşımın şeytansı bir işlemle ya da daha açık biçimde (zira tüm bunlar daha da şeytansı, daha ikilidir) şeytanın avukatının davasıyla karşılaştırılıyor olduğunu görmek tuhaf. Merak neden şeytanın tarafında olsun? Şeytanın bilimde ya da psikanalizde ne işi var? Üstelik dikkat etmek gerekir ki şeytanın avukatı şeytan değildir. O şeytandan da kötücüldür. Şeytanı mahkemede temsil eder, şeytanın tarafındaymış gibi gözükür ama o ne şeytandır ne de şeytana inanmaktadır. Her hâlükârda, ona inanıyor da olsa o kendisini şeytanın tarafı olmaya göre ya da şeytanın tarafına geçmeden şeytanı kendi tarafına çekmek < için > ayarlar. Bunu kendisini vermeden ya da satmadan yapar; şeytana söz vermeden, onunla sözleşme yapmadan. Şeytana yazılı bir söz verilmemiştir (*nicht dem Teufel sich verschreiben*). Burada yalnızca psikanalizin tüm şeytanlarını değil, ressam Christoph Haitzmann'ın şu kırmızı ve siyah olan (kan ve mürekkep) çift paktını yapmış olduğu şeytanı özellikle, iki memeli olan, "XVII. yüzyılda şeytanî bir nevroz"da anlatıldığı gibi iki imzalı (*seing*) olanı karşılıklı okumak gerekir.[540]

---

539. *A.g.e.* (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

540. Sigmund Freud, "Une névrose démoniaque au XVII[e] siècle » çev. Marie Bonaparte ve Éric Marty, *Essais de psychanalyse* appliquée içerisinde, Pa-

Burada şeytanî ekine feda edecek olduğum bu post-scriptum'da eleştirel düşünüm başlığında yapılmakta olan işlem hakkında, son sayfada iki temel motif saptamak mümkündür.

1) Birincisi, birçok kez başka yerlerde işaret ettiğim gibi Freud'un kullandığı dilin mecaziliğiyle ilgilidir. Bu denemede psikanalitik söylemin sınırı özellikle de, bilimsel terimlerle çalışmak zorunda oluşumuza dayanır der. Bu durum psikanalize erkenden bir bilimsellik değeri vermekten uzak olarak ona tüm *Bildersprache*'nin, bilimi sınırlayan tüm bu imgeler dilinin yükünü taşıtır. Burada kastedilen özellikle psikoloji ve sözde derinliklere dair olan psikolojidir. Şimdilik bu imgelere ihtiyacımız var. Yalnızca psişik süreçlerden söz etmek adına değil, onları kendimize yeniden-sunmak (yorumla) adına da. Freud'un umudu: başka kendine has bir dile değil, başka bir bilime, psiko-kimyaya, başka bir imgeler sistemine (daha tanıdık ve dolayısıyla daha basit olan) geçmek (yorumla).

İşte bizi belirlenmiş bir bilimin kölesi hâline getiren retorik hakkındakiler böyle.

2) İkinci motif, ikinci sınırlama biyolojik modellerin, yani psikanalizin geçici biyolojizmininki. Buradaki sakınca biyolojinin sonsuz olanaklara sahip bir bilim oluşuna dayanır. Kendisinden en sıradışı açığa çıkarışların daima en yakın zamanda beklenebilir oluşun nedeniyle ona işlenmiş her şey bir gün zaman aşımına uğrayabilir ve dolayısıyla hipotezler bütünümüzü de bir anda yıkabilir. Tıpkı oyun kartlarından yapılma bir şato gibi, Fransızca çeviride ilginç olan bu spekülasyonun oyun karakterinin altını bir kez daha çizmesidir.[541] Alman metninde oyun kartlarından bir şato ifadesi yoktur, onun yerine "künstlicher Bau von Hypothesen" ifadesi yer alır ki bu da bir o kadar ilgi çekicidir: yeni biyolojik keşifler tarafından kulağımıza üflenecek olan (*umgeblasen wird*)[542] hipotezin yapay, sanatsal üretimi.

---

ris: « Essais n° 61 » serisi, 1933, s. 211-251 (yeniden basım 1971); « Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert », *GW* 13, s. 317-353.

541. Freud, *Au-delà...*, s. 76.

542. Freud, *Jenseits...*, *GW* 13, s. 65.

Tüm bu riskler, bu belirsizlikler, askıda oluş karşısında Freud aynı anda zar atımını ve kendi arzusunu üzerine alır. Bunlar "Defolun gidin, bu benim hoşuma gidiyor; hazzın ötesi benim için iyi hazdır, ölüm itkisinin hipotezidir. Ben bunu seviyorum, beni ilgilendiren bu." biçimindeki her türlü ateşli itiraza yanıt gibi tınlayan bölümünün son sözleridir. Bunu şöyle çeviriyorum: "Ama eğer öyleyse, bu türden çalışmalara, bu kısımda kaydedilmiş olan türdeki çalışmalara neden girişmemiz ve paylaşmamız gerektiği sorulamaz mı? Elbette burada bulunan analojilerden bazılarının (*Analogien*), bağların ve bağlantıların bana dikkate değer göründüğünü (*mir der Beachtung würdig erschienen sind*) inkâr edemem.[543] Bunlar bölümün, bir biçimde post-scriptumunun son sözleridir. Kitabın son sözleri de olabilirlerdi.

Oysa öyle değiller. Bir bölüm daha var: yedinci ve son bölüm. Uzak ara en kısa olanı ve tüm kitabın bir post-scriptumuna benziyor. Bunun nedeni öncelikle o başladığında her şey bitmiş havasındadır. Sonra kısalığından dolayı bir tür düşüşe benzemektedir. Zaten epeyce kısa olan ilk bölümden bile kısadır. Kompozisyonun bu yönüyle ilgilenilecek olunduğunda, bölümlerin gittikçe uzadığı görülür: önce beş sayfa, sonra iki kez yedi sayfa, sonra iki kez on ikişer sayfa, sonra yirmi sayfa ve birdenbire sadece üç sayfacık olan son bölüm. Bu sayfalar serbest, ayrılabilir bir ilave (*appendix*) meydana getirir: Bir oyun ilavesi, oynayan bir post-scriptum eki. Öylesine ayrılabilirdir ki içeriğinde denemenin toplam gövdesine hiçbir şey eklemiyor gibidir. Bir *fort/da* darbesi daha, bir hiç için, bir kuyrukluyıldızın ucuna takılmış bir bilanço. Öylesine ayrılabilir, hatta gereksizdir ki her şeyin – bir kez daha – çözümsüz kalacağını (*noch ungelöst*) ilan ederek başlar. Tekrar dürtüsü ve PP'nin denetim altına alınması (*maîtrise*) arasındaki ilişkiler meselesi çözümsüz kalır ve bir günah olmayan topallamaya ve verimsiz yolları terk etmeyi bilmeye dair şiirsel bir göndermeyle topallayarak sonuçlanır. Sanki bu gereksiz ve kısa bölüm körelmiş bir uzuv ya da bizatihi varlığıyla kompozisyona ver-

543. Freud, *Au-delà...*, s. 76; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 66 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

miş olduğu topallama cezasının yeniden imleyen bir topal ayak gibidir.[544]

Acaba bu sakat ayakla ya da kısalmış uzuvla hiçbir şey ilerlememekte midir? Onunla hiçbir şey yürümemekte mi? Beşinci bölümde Freud, biyolji alanındaki tekrar ya da çoğalma (yeniden-üretim) dürtüsü bu örneği veriyor. Bunu sona sakladığım için size söylemedim: Burada söz konusu olan protezdir. Bir canlının kaybedilmiş bir uzvunu bir diğeriyle değiştirdiği, uzun sürebilecek olan işlem: "Aynı şekilde [diye yazıyor Freud] çoğalma gücü hayvan silsilesinde çok uzağa yayılır. Bu güç kaybedilmiş bir organı bir başkasının, tıpkı ona benzeyen yeni oluşumuyla (*Neubildung*) değiştirir [*ersetzt*, *Ersatz:* protez].[545]

Proteze geldik öyleyse. Freud protezden söz etmenin ya da protezi sürekli ağza almanın ne olduğunu bilerek, hissettirerek başlıyordu. Bunu purosundan dolayı söylemiyorum. Aksine bitimsiz bir biçimde ölümüne dek giderek daha da şatafatlı plastik bir öndamakla değiştirmek zorunda kalınan ve PP'nin saymakta zorlandığı korkunç bir biçimde narsissist hücrelerden bahsediyorum. Ancak protezin söylemi çoktan ve şimdiden daha önce başlamıştı.

Öyleyse bu küçük protez bölümde hiçbir şey geçmemekte mi? Hiçbir yere gitmiyor mu? Hiçbir şeye mi? Belki de. Bu semineri devam ettirecek ve kapatacak olan tartışmayı açmak adına onu gelecek sefer, oturumun ilk kısmında kelimesi kelimesine okuyacağız.

---

544. Burada Derrida topal (*bot*), topallama (*boitement*), topallama (*boiter*) ve kutu (*boite*), kutulama (*emboîtement*) kelimeleri arasında sessel bir oyun üretiyor. (Ayrıca bkz. Altıncı Bölüm: "Kutu" modeli, – ç.n.)

545. *A.g.e.*, s. 49; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 39 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

On Dördüncü Oturum[546]

YEMİNLER

Haz İlkesinin...'in bu yedinci ve son bölümünün biricikliği üzerine söylenmiş olana geri dönmüyorum. Bu yazı sahnesinin gidişatını şekillendiren tüm o yorucu krizlerin, kararsızlıkların, gitgellerin, fazladan adımların ve adım fazlalarının sonrasında post-scriptum benzeri, fazladan bir post-scriptum olan küçük bölümün açılışında, sadece Freud'un ifadesiyle her şeyin çözülmemiş olduğunu hatırlatırım: "noch ungelöst".

Burada hangi çözümsüzlük, hangi çözüm-dışılık, çözülemezlik söz konusudur? Tam olarak çözümezlik diyorum.

"Çözülemezlik" ya da "çözümsüzlük", bu kelimeler belki de yalnızca çözüm bekleyen teorik meselenin, çözülmesi gereken zor sorunun sicilinde değildir. Bu kelimeler (belki kesin olarak çözünemez ya da çözülemez olan) belki de spekülasyonun, içerisinde

546. Bu oturuma ait tape-yazıların ilk sayfası üzerinde T1 ve T2'de az çok farklılık gösteren notlar mevcut. T1'de "yeminler" ve "daralma/kilit" kelimeleri yer alıyor. T2'deyse T1'de var olan kelimelere ek olarak "ın" ve "üzerinde"nin daire içerisine alınmış olduğu "Hazzın ilkesi plan üzerinde hüküm sürüyordu" ve "Yeminler" yer alır. Bu oturumdan türetilmiş olan yayım için bkz. "Editörlerin Notu", yukarıda s. 14, dipnot 11.

kendini amorti edemeyecek ve çözülemez borç senetleri imzalayacak olana dek speküle etmeye gelecek bazı yatırımları belirtecek oldukları sözlükçesel klavyesinde yankılanmaktadır. Bunu kendilerini, hiçkimsenin artık borcunu ödeyemez olduğu işlere atılarak, her bir borçluyu (en başta da taşıyabileceğinden fazlasını vaat eden kuramcıyı) çözümsüz bırakarak, ölüm itkisi ya da tekrar dürtüsünün peşine taktığı, onu PP'nin dipsiz uçurumunun içine çeken ve adımlarının altına her seferinde bir uçurup eki daha koyan iflas etmiş spekülatör olarak bırakarak yapar. O kadar ki taahhüt, bir meseleyi ele alacak olan sözleşme bir borca[547], hatta asla aklanamayak ve bir uzlaşmaya varılamayacak olan bir suçluluğa dönüşür. *Haz İlkesinin Ötesinde*'den sorumlu olan psikanalist-kuramcı hiçbir zaman affedilmeyecektir. Burada bir suç, bir kusur, bir şiddet vardır. Ödenemeyecek bir borç senedi imzalanmıştır. Ödenemez oluşunun nedeni belki ırzına geçilmiş ve ihlal edilmiş olanın bir ekonomi oluşudur (ama genel anlamdaki ekonomi değil). Bu eş değerliğin, yani paranın ve dolayısıyla göstergeler (gösteren ve gösterilen) ilkesinin zorlanmış olduğu, kilidinin zorlanmış olduğu bir ekonomidir. Bu ilke borcu (hâlen buradaki spekülasyonu) aynı anda hem çözülemez ve hükümsüz yapar.

"Çözülemezlik" ve "çözümsüzlük" kelimeleri belki de libi*n*-dinal ekonomi diyebileceğimiz şeyin koduna göre de yankılanabilir, yani *bağ*ın (Almanca *binden*'den gelen *bind*, *double bind*, bant, karşı-bant/kaçakçılık). Bu kavram ya da mecaz, daha önce gördüğümüz üzere bu metinde ve sorunsal içerisinde olağanüstü bir role sahiptir. Bağlama meselesi, yani enerji bağı, çözülebilir ya da çözülemez olan, bağışlanabilir ya da bağışlanamaz olan, yani çözünmüş, ayrılmış olan, *gelöst* ya da kendi kendisini ayrılmaya. bağlayan, yeniden bağlayan, vs.

Oysa biliyorsunuz ki *lösen*'in bu üç sicili (borç ödemesi, teminatın geri alınması ya da bir meselenin düğümünün çözülmesi, bağını koparması, ayrılması, kopması vb.), bu üç sicil okumak-

547. Tape-yazılarda kenarda tekrarlayan bir ekleme imi ve bir ekleme mevcut: "sözleşme/yemin".

ta olduğumuz metinde, –otobiyothanatografik[548]– bir anlatı olarak da durmadan okumakta olduğumuz, post-scriptum geldiğinde henüz düğümünün çözümünü bilmemekte olan metinde içerilmektedir. PP'nin daima mükemmelen baskın ve özsel biçiminde sahneye hükmetmeye devam eden bir bağlanmanın sonunu bilmemektedir. Bu henüz Freud'un işinin bitmediği bir bağlanmadır: bağlanmanın kendisi, otoriteyle kısmen bağlı olan bağlanma ilkesi, PP'nin efendiliği. Şimdi ne olacak? Düğümün çözümünü öğrenecek miyiz?

Elbette hayır. Ancak hiçbir şey olup bitmeyecek mi? Elbette hayır.

Bu son güzergâhların (kısacık, güdük, kesik gibi olan) başladığı anda (bu bölümün ilk paragrafı) sadece bir hipoteze –bir ipe deneceği gibi– bağlıyızdır. Ve adlandırılmış olan çözümsüzlüğün kendisi bu hipotezin bağımlılığı içerisindedir. Argümanın formu şu şeklidedir: Aradığımız şeyin özü çözümsüz kalıyor –kalacaktı– demek doğru da olsa (her ne kadar hipotezimizde…)[549].

Öyleyse bu "Eğer" ile (*Wenn*) başlamakta ve *Unlösigbarkeit* ile değilse de *Unlösigkeit* tutanağıyla sona ermekte olan ilk paragraf ne diyor? "Eğer itkiler fiili olarak önceki bir durumu yeniden tesis etmeyi isteyen ortak bir karaktere sahipse, psişik yaşamda bunca sürecin haz ilkesinden bağımsız bir biçimde tamamlanmasına şaşırmamalıyız." Bu akıl yürütmenin orta evresidir: Eğer hipotezimiz iyi olsaydı bunca sürecin PP'den bağımsız olduğuna şaşır-

548. Burada Jacques Derrida satır arasında birkaç kelimelik bir ekleme yapmak ve onu bu yeni kelime üretiminin (neolojizmin) başına koymak istemiş gibi görünüyor. Ancak bir okun işaret ettiği üzere onu sonrasına koymaya karar vermiştir. "Arasında-" ifadesi okunabilmekte fakat devamı mürekkebin tape-yazı üzerine akması nedeniyle okunamamaktadır.

549. Tape-yazıların kenarında elle yazılmış bir uyarıdan önce daktiloyla yazılmış bir cümle mevcut "s. 8": "Bizim hipotezimiz şöyle: çözümsüzlük, spekülasyon, dipsiz borç, bağını koparma ya da bitimsiz bağlanma; tüm bu çözümsüzlük yalnızca kuramsal taraftan gelmez (yorumla). Aksine eğer bu şey onları bağlayan, koparan vs. yazın sahnesinin içerisindeyse şeyin bizatihi içerisindedir." Bkz. aşağıda, s. 385, dipnot 574.

mamamız gerekirdi.[550] Öte yandan artık bunun neden olduğu pek de açık biçimde göremeyiz. Şeyin kendisi az sonra yeniden ortaya çıkacak ve biz, hazzın da bir gerilim düşüşü ve boşalma olarak tanımlandığı andan beri şaşırmıyor olacağız. Her hâlükârda şu an için PP'den bağımsız oluşa şaşırmamalıyız der Freud. Buradaki tüm zorluk bu bağımsızlık kavramının tümüyle belirsiz kalmış oluşuyla ilgilidir. Bağımsızlık bir ilişki değildir. O daha ziyade bir ilişki-olmayandır. Ve şu ya da bu süreçlerin PP'den bağımsız olduğunu söylemek PP ile olan ilişkiler hakkında bir şey söylememektir. *Ungelöst* olarak kalacak olan tam olarak bu ilişkinin sorusudur. *Ungelöst* aynı zamanda bu ilişki-olmayanı ya da itkisel tekrar süreciyle PP arasındaki ilişkinin belirsizliğini ifade eder.

> Ancak tüm bunların [diyor Freud] [bu tekrar itkileri meydana gelişleri], haz ilkesinin henüz kendi iktidarını [*Macht*] sınamamış olduğu bu yerde kendilerini onunla bu denli karşıt tutmaya ihtiyaçları yoktu [*im Gegensatz zu ihm zu stehen*]. Ve bizim ödevimiz [görevimiz: *Aufgabe*], yani tekrar itkilerinin süreçlerinin, haz ilkesinin egemenliğiyle olan ilişkisini belirleme (*bestimmen*) görevimiz hâlen çözümsüzdür.[551]

PP'nin *Herrschaft*'ı bir iktidar, bir güç, bir imparatorluk, bir egemenliktir (*maîtrise*). Psişik adı verilen alan – buna tam olarak alan demek gerekiyor – üzerinde hüküm sürer. Psişik yaşam üzerinde, yani yaşayan tüm öznellik üzerinde (bilinçli ya da bilinçdışı olarak) hüküm sürdüğünden beri böylesi bir egemenliğin manası bölgesel bir sınıra sahip olmayı bırakmıştır. Belki de aksine PP adı verilen (hipotez gereği) bir şey özne üzerinde (psişik, yani canlı, bilinçli ve bilinçdışı) egemenlikten itibaren uygulanacaktır. Belki de herhangi bir egemenlik, özne üzerindeki bu egemenlikten itibaren daha sonra figür ve türetme tarafından tanımlanabilecektir. Örneğin egemenliğin (teknik, uzmanlık ya da siyaset, veya bilinçler arası mücadele manasında) gündelik manasında. Bu-

---

550. Burada PP, haz ilkesini (*principe du plaisir*) imliyor. – (ç.n.)

551. Freud, *Au-delà...*, s. 78; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 67 (çeviriyi düzenleyen ve altını çizen Jacques Derrida).

radaki tüm egemenlikler bir özne ya da bilinç varsayar; eğer bu özne ya da bilinç üzerinde önce bu egemenlik (PP'nin) hüküm sürüyorsa has bir mana aramak için öncelikle ona başvurmak gerekir. Geriye bunun has bir mana olup olmadığını anlamak kalır. Ve eğer has bir manayı talep etmek için henüz, bu bölgede yeterince silahsızlansızlandırılmış değilsek. Bunu birazdan, PP'nin yapısını belirleyen kendinin olmaktan çıkarma (*expropriation*) sürecinde doğrulayacağız. Ancak özellikle son defasında, has olanın arayışının, yasaların yasasının, yasasız yasanın tüm karşıtlıkları aştığı, kendi kendisini uçuruma ittiği bir bölgede olduğumuzu çoktan kabul etmiştik. Bu karşıtlıklar her şeyden önce yaşamın ve ölümün karşıtlıklarıdır. Ve ölüm itkisi, kendini-yoketme itkisi tam olarak kendini-yoketmeden geliyor olmalı, içeriden gelen kendi has ölümünün ölmesi olmalıdır. Eğer has olan kendini yine ototanatografi olarak üretirse, bu durumda has, has olanın yasası, ekonomi, vs. dediğimizde ne dediğimizi iyi bilemeyecek kadar kendi kendisinden uzaklaşır.

Burada egemenliğin figürü ve ona uygulanması gereken, şekillenmiş olandan has olana, bölgesel olandan bölgesel-olmayana giden anlam değişimi hakkında demiş olduğumu doğrudan ya da dolaylı olarak bağımlı oldukları tüm kavramlar, tüm figürlerin tüm mefhumları hakkında söylemek gerekir. Örneğin bu bölümde belirleyici yerlerde araya girenler hakkında ve öncelikle de hizmet hakkında (*Dienste*, örneğin Freud şu süreç PP'nin *hizmetinde* hareket eder ya da tersine PP ölüm itkilerinin *hizmetindedir, im Dienste* dediğinde)[552] ya da hatta eğilim ve işlev değerleri hakkında. Tam olarak işleyiş, işlev fikri bu yeniden-değerlendirmeye öylesine sıkı sıkıya tabii olmalıdır ki onu hemencecik psiko-biyolojik alana taşınmış teknolojik, makinasal (makinasal bir düzenleme) bir figür olarak ele alabilelim. Günümüzde biliyorsunuz ki çoğunlukla dogmatik, eleştiri-öncesi kullanılan bu işlevselci kelime haznesinin kapsamı oldukça sınırlı hâle gelmiştir. İşlev fikri bu bölümde tam manasıyla –psişik– bir rol oynar. Freud onu

552. "Oysa haz ilkesi tam olarak ölüm içgüdülerinin hizmetinde görünüyor." (*a.g.e.*)

eğilimden ayırır. Psişik aygıt "mecazından" (diyelim ki) hareketle Freud, onun en önemli (belirleyici: *wichtigsten*) ve her şeyden öte en eski, en ilksel (başka deyişle hemen hemen yaradılıştan, özsel, ayrılmaz) işlevlerinden (*Funktion*) birini hatırlatır. Bu işlev *Binden*'dir, bağlama işlemi: bağlama, sımsıkı bağlama, sıkı sıkıya bağlama, zincirleme diyeceğim yapı. Ama neyi? İşte bu bağlama işlevi, yani itkisel güçler, itkisel uyarılmalar kadar ilkel olanı (sarılmadan ve temsilciler tarafından temsil edilmeden önce ne olduğunu hiç bilmiyor olduğumuz X). Bu denli erken gelişmiş ve belirleyici olan işlev demek ki *bağlamaya* ve yer değiştirmeye dayanır. Zira bağlamak aynı zamanda ek yapmak, yerini almaktır (*ersetzen*, bir protez yerleştirmek). Bir ve aynı işlemi, bir ve aynı işlevi tasvir etmekte olan aynı ifade içerisinde Freud, bu işlevin ilksel süreçleri "bağlamak" (*binden*) ve itkisel yaşam içerisinde egemenliğe (*herrschenden*) sahip olan ilksel süreçleri ikincil süreçlerle "yer değiştirmek"[553] (*ersetzen*) üzerine olduğunu belirtir (yani egemenliğin yer değiştirmesi, yerini alması). Bu yer değiştirme serbest bir şekilde hareketli olan kuşatma enerjisini, hareketsiz kuşatma enerjisine dönüştürür [tonlu: tonluluk değeri düzenli bir biçimde bağlanma etkisiyle ilişkilendirilir ve dolayısıyla hem esnekliği hem de gerginliği ifade eder, son derece meşru bir biçimde *binden*'i sarmak (*bander*) biçimindeki çevirisini sağlamlaştırır.][554] Bu erken gelişmiş ve belirleyici (psişik aygıt içerisinde tümüyle genel olan) işleve, *binden*'in bu işlevine hazsızlık eşlik edebilir ya da etmeyebilir. Bu noktada Freud, bunun kendisi için fazla bir şey ifade etmediğini söyler. Onun için önemli olan bu işlevin PP'ye karşıt olmayışı, durum bunun tam aksidir. Zira bir elden Freud'u, diğer eldense analog bir kelime haznesi üzerinden Hegel'i, örneğin köle-efendi diyalektiğinin Hegel'ini okumaktayızdır. *Binden*'in işlevinin PP'nin tersini söylemekte olmadığını, tersinin doğru olduğunu

553. Bu kelime daire içerisine alınmış ve kenarda bir ekleme mevcut: "sıkım = / ek ayrılma". Bu kelimelerin altı pek çok çizgiyle çizilmiş ve bir okla sayfanın alt kısmına yönlendirilmiş.

554. "Sarmak" kelimesinin üzerinde bir ekleme var: "Sargı" (porte-bande). "Bande", "bander", "contre-bande", vs. kelimelerinin Derrida'da tarafından *Glas* içerisindeki kullanımı üzerine bkz. yukarıda s. 330, dipnot 1.

ifade etmek için Freud'un kullandığı sözcüğe dikkat edelim. Şöyle der: "Fakat PP burada kendisini yeniden ayağa kaldırılmış olarak bulmaz", *aufgehoben*:[555] Neredeyse işlevini kaybetmiş denebilirdi.[556] Ve ekler: *Umsetzung*, bağlanma tarafından, *binden* tarafından yönetilen yer değiştirme-yerini değiştirme çıkagelir, "im Dienste des Lustprinzips"[557] olarak, PP'nin hizmetinde olarak gelir (*geschieht*). Bağlanma PP için çalışmaktadır. Öyleyse sarmak nasıl olup da PP'nin hizmetinde çalışır? Burada iki yüklem, iki betimleyici öğe ve iki zaman vardır. *Bindung*, PP'nin kullanımdaki bir "hazırlık edimi"dir (*vorbereitender Akt*), dolayısıyla bu hâliyle henüz PP değildir. O, PP'nin egemenliği için araziyi hazırlar. Efendiyi içeri alır (*einleitet*) ve sonra, ikinci zamanda, aynı işlevin ikinci evresinde PP'nin egemenliğini teminat altına alır, onaylar; çeviride "sağlamlaştırır" der. "*Bindung*, PP'yi içeri alan ve sağlamlaştıran (*einleitet und sichert*) bir hazırlık edimidir."[558]

Öyleyse az önce adlandırılmış olan *Aufhebung*, PP'nin bu kez *aufgehoben* olarak geleceği (henüz o değil) hipotez içerisindeki bu ayağa kaldırmanın olağan Hegelci türde mi yoksa değil mi olacağı sorusunu açık bırakır. Bu durum basitçe yenilmiş ya da fesh olmuş haricinde çok şey söylecektir. Bir kez daha bu ne özel bir çeviri ya da retorik meselesi, ne de Hegel'den beri süregelen (ve şüphesiz ondan önce de) *Aufhebung*'u çevirmenin zorluğuna dair örneklerden biridir![559] Eğer PP, psişik aygıtın belirleyici, erken gelişmiş ve

---

555. Freud, *Au-delà…*, s. 78; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 67 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
556. Kenarda bir ek görünüyor: "Heidegger? / krş. *Identité et différence*".
557. Freud, *Au-delà…*, s. 78; *Jenseits…*, *GW* 13, s. 67 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
558. *A.g.e.* (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
559. Bu ünlem işareti daire içerisine alınmış ve bir okla kenardaki pek çok kelimeye bağlanmakta: "Nancy/ (auflösen aufheben". Bunun ardından bir ok ve bir açıklama yer alıyor: "s. 46 < okunamayan bir kelime >". Jean-Luc Nancy'e gönderme için bkz. J. Derrida, *La Carte postale*, s. 422, dipnot 2: "Bana öyle geliyor ki tüm bu sorunsal üzerine günümüzde bir okuma kendisini kabul ettiriyor, Jean-Luc Nancy'nin hayranlık uyandıran kitabının, *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, (Galilée, 1973) okuması." Hegel'de *Aufheben* ile *Auflösen* arasındaki ilişki bura-

genel bir işleviyse, az önce egemenlik (*maîtrise*) kavramı üzerine söylemiş olduklarım burada ayağa kaldırma / ortadan kaldırma (*relève*) kavramı için geçerlidir:[560] "Aufhebung" kelimesinin altında duymakta olduklarımızdan itibaren PP'de neler olup bittiğini anlayamayacağız. Buna karşın kendisini, PP'nin işleyişi, psişik aygıt ve özellikle de *Bindung* hakkında söyleyeceklerimiz tarafından belirlenmiş olarak bulan *Aufhebung*'un tüm bu yorumlamasıdır.

Eğer *Bindung*'un işlevine henüz bir haz ya da hazsızlık eşlik etmiyorsa, eğer hazırlamanın bu ön- ekinin (*pré-paration*) olduğu yerde PP'nin otoritesini hazırlıyorsa bu ne anlama gelir? Eğer işlev, PP'yi her durumda aşan ve önceleyen bir genelliğe sahipse işlevile PP arasındaki ilişkiyi nasıl kavramalıyız?[561] Freud daha önceden önermiş olduğu eğilim ile işlev arasındaki (*Tendenz/Funktion*) ayrımı inceltir (pasajı okurken bunu belirtmiştim). Hizmet (*Dienst*) ilişkisi tam olarak eğilim ile işlev arasındaki ilişkidir. Mutlak biçimde genel olan bir işlev, psişik aygıtın bir işleyiş ilkesi söz konusudur. Bu ilke psişik aygıtı tahrik edilemez (*erregungslos*), duygusuz, uyarılmasız kılma ya da en azından uyarılmayı burada sabit bir seviyede ve mümkün olan en düşük seviyede tutma üzerinedir (uyku...).[562] Uyarılmanın indirgenmesine dair bu genel işlev, bu *Streben*'e, canlının inorganik dünyaya geri dönmek için bu en genel itmesine katılır.[563] Öyleyse bu ereksellik, bu en az uyarılmaya, inorganiğe, hareketsiz hâle dönüşün erekselliği en genel

---

da çözümleniyor (s. 45 ve devamı)." Hegelci "*Aufgebung*"un çevirisi için Derrida "relève" kelimesini öneriyor; bkz. "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", J. Derrida, *Marges – de la philosophie* içerisinde s. 102.

560. "*Relever*" kelimesi ayağa kaldırmak, kaldırmak, ortadan kaldırmak, iptal etmek anlamlarına gelebilir ve bu manaların her birinde kullanılabilir. Almancadaki "Aufheben" fiili de aynı şekilde ayağa kaldırmak, kaldırmak, ortadan kaldırmak, askıya almak ve aşmak anlamlarına sahiptir. Ancak Hegel'deki kullanımında kelime (*Aufhebung*) daha ziyade "olumsuzlama" / "ortadan kaldırma" ve "aşma" anlamlarıyla ilişkidedir. – (ç.n.)

561. Kenarda bir ekleme mevcut: "SAS" ve ardından "CAPS" ya da "CARS". Her iki kısaltma da daire içine alınmış.

562. Kenarda şöyle bir ekleme mevcut: "çev< iri > i<çin > açıklama yap".

563. "Streben" çabalamak anlamına geliyor. – (ç.n.)

olan işlev olacaktır. Bu durumda PP bir işlev değil, bu işlevin hizmetindeki (*Dienst*) bir eğilim (*Tendenz*) olacaktır.

İşlev (Nirvana)
↑
PP
↑
Bağlanma işlevi

Örneğin ulaşabileceğimiz en yeğin haz olan cinsel haz der Freud, belirtmek gerekir ki çözüm/çözülmeyle (*solution/résolution*), en yüksek uyarılmanın çözünmesiyle (*dissolution; Erlöschen,* demin yorumlamış olduğumuz "ungelöst" kelimesiyle aynı kökten) çakışır. Öyleyse okuduğumuz metnin ya da sahnenin çözümsüzlüğü gerilmekte olan bir *Bindung*'a aittir: en uca dek gerilmiş, çözümsüz, sonuçsuz, yanıtı olmayan, edime geçemeyen, orgazmı olmayan, kendisini sürekli sınıra dek, gerginliğin en fazla olduğu ipin üzerine, PP'nin ötesinin sınırına götüren. Bu demektir ki ötesine de geçmemektedir, ötesine geçmenin en iyi yolunun buradan geçmek oluşundan ve hazzın ötesinin, hazzın sonu oluşundan. Ve sonu olmayan bir haz istendiğinde işte bu da hazzın sonudur. Onu kaybetmemek için, "çözüm" içerisinde ötesine geçmemek için haz almamayı seçeriz. Tamam, burada kesiyorum.

Demek ki haz, cansıza dönüşün bu işlevinin hizmetindeki bir eğilim olacaktır. Bu işlevin[564] aynı zamanda bir izleğin, bir dönüş izleğinin ve demek ki kendi has sürecinin, kendi has ilerlemesinin iptal edilmesi izleğinin işlevi olduğunu unutmayalım. PP işte bu işlevin hizmetindeki bir eğilim olacaktır. Dönüş sürecine hizmet etmeye gelecektir. Neden hazzı aramalı? Hareketsizliğe, uyarılmanın bu düşüşünü üreten boşalmaya geri dönmek için. Yükselir ve tekrar inmeğe yönelir, boşalmak için kendini şarj eder. Bundan böyle *Bindung*'un işlevi bu eğilimin uygulamasına dönük, kendisi de genel işlevin hizmetindeki bir hazırlık iş-

564. Bu noktada T2'deki 7 numaralı sayfanın çevirisi başlıyor zira bu sayfa T1'de eksik.

levi olacaktır. "Bununla birlikte itkisel uyarılmaların bağlanması (*Bindung*) da, boşalma hazzı içerisinde (*Abfuhrlust*) nihai çözülme (*endgültige Erledigung*) için uyarılmayı yoluna sokması [*zurichten*, parlatmak, hazırlamak] gereken bir hazırlık işlevi (*vorbereitende Funktion*) olacaktır."[565]

Demek ki haz, hazza eğilim, PP'nin egemenliği haz-olmayanın iki sınırı arasına, iki işleyiş, iki işlev arasına çekilmiştir. Bu iki işlevin kendileri hazdan yoksun olan *Bindung* ve boşalma, hazırlık ve bitiş, arzu ve onun nihai tamamlanışıdır. Öncesinde haz yoktur, sonrasında da haz yoktur. Öyleyse adımını atlamanın bu denli zor olduğu haz ilkesi neyin üzerinde, hangi zamanda hüküm sürmektedir? Haz bu iki sınır arasında değil mi? Tek işlemi kendisini, kendi sınırlamasında sınırlarken üretmekten başka bir şey olmayan bir efendi mi bu?

Acılarımızın sonunda değiliz. Hazzın yeri ve kavramı giderek daha da gizemli hâle gelmekte. Başlangıçta kendimize hazzın ne olduğunu biliyor muyuz diye soruyorduk. Acaba felsefeciler, gündelik dil ve hatta Freud da daima bu tuhaf sınırın, iki sınır arasındaki bu kavranamaz, bir ötede bir beride olan ve geçiti yok eden/hiçe indirgeyen sınırın ne olduğunu biliyor gibi yapmakta değil midir?

Haz yok ama zaten kendisini sürekli sınırlandırmakta, kendisiyle ele almakta, kendisini hazırlamak, üretmek, çözmek, kaybetmek, yeniden doğurmak için büzmekte olan haz olsaydı; kendisini üretmek, çözmek, kaybetmek, eğilimi olduğu genel işleve hizmet etmek için sınırlandıran şey haz olsaydı, zaten hazdan başka bir şey olmazdı. Bu nasıl mümkün olabilir?

Bir sonraki paragraf gizemi ya da çelişkiyi son kerteye taşıyor zira burada belirecek olan, bana kalırsa, şunun gibi bir şey: Haz ilkesi hazzın[566] bir tür düşmanıdır, bir tür karşı-hazdır.[567] Sarma-

565. Freud, *Au-delà...*, s. 79; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 68 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).

566. T2'deki sayfa 7'nin çevirisi burada sona eriyor.

567. Burada kenarda daire içerisine alınmış bir ekleme mevcut: "Sokrates".

ya karşı hazzı mümkün kılmak adına onu sınırlandırmaya gelen, onu mümkün kılmak için sınırlandıran ve imkânlılığına engel olan bir geri-sarmadır. Sıkımsal (*strictural*)[568] diyeceğim bir sarma (*bandage*) hareketi onu yeniden-üretmek için sınırlandırır, güçlü kılmak için güçsüz kılar vb. Ve öyleyse her şey nicelik farkları arasında olup bitmektedir. Genel olmayan ancak sıkımsal (*strictural*) bir ekonomi. Aslında Freud ne diyor?

Özünde PP'nin olanaklı haz niceliği azaldıkça (egemenliğinin) arttığını söyler. İlksel süreçler ikincil olanlardan iki özellikle ayrılır der Freud: Bir yanıyla onlar anlaşılacağı üzere daha önce, daha kökenseldir (hatta onlar tek kökensel olanlardır) ve meydana getirme yetisine sahiptirler. Öte yandan ikincil süreçlere göre daha yeğin, çok daha yeğin (*weit intensivere Empfindungen*) duyumsamalardır. Daha yeğin oluşları her iki yönde de işler: haz tarafında olduğu kadar hazsızlık tarafında da. Şimdi eğer bağlanma, ilksel olanın ikincil olanla, PP'nin egemenliğini teminat altına alan şiddetli bir yer değiştirmesiyse, burada oldukça çelişkili bir sonuca ulaşırız. Bu Freud'un utangaç bir biçimde "temelde basit olmayan bir sonuç (*im Grunde nicht einfachen Ergebnis*)"[569] dediği şeydir; yani PP, egemenliğini yeğinlik kapasitesini sınırlayarak, hazzın olanaklı yeğinliğini – hazsızlık için olduğu gibi – sınırlayarak temellendirir. Onun egemenliği gibi zayıflamadan, bir yeğinlik kaybından, (haz için olduğu kadar hazsızlık için de) kuvvetin bir azalışından ileri gelir. Birine hâkim olmadan (yani onu zayıflatmadan) diğerine de hâkim olunamaz (yani zayıflatılamaz). Haz ilkesi eğer egemenliğini teminat altına alıyorsa bunu demek ki öncelikle haz *üzerinde* yapmaktadır.[570] O hazzın prensidir. Hazzın köleleşmiş, zincire vurulmuş, bağlı, zayıflatılmış öznesi olduğu prens.[571] Haz

---

568. Derrida'nın yapı (*structure*) kelimesiyle sıkı (*strict*) kelimesini birleştirerek oluşturduğu bir kelime. Bunu sıkılaşma, yapının daralması ya da sıkıştırma biçiminde okuyabiliriz. – (ç.n.)
569. Freud, *Au-delà...*, s. 79; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 68 (çeviri Derrida tarafından düzenlenmiştir).
570. Tape-yazılarda bu kelime daire içerisine alınmış ve altı çizilmiş. Ayrıca kenarda bir ekleme mevcut: "iki ata da oynar".
571. Bu kelimeden önce satır arasında bir ekleme mevcut: "yarı".

bu oyunda kendi egemenliğini teminat altına alarak kaybetmiştir. Ancak her hamlede, her hamleyi kazanarak kaybetmekte değil midir? Onun her hamlede kazanması, az önce önermiş olduğum üzere daha orada olmadan orada olmasına bağlıdır. Kendisini boşalmaya, tamamlanmaya hazırlar, bununla sınırlar, kendisini üretmek için kendini inkâr eder. Artık kendi kendisinin ötesindedir ve her yeri istila etmiştir (Hegelci *Aufhebung*). Ancak kendisini bağlanmaya teslim etmediği, ikincil süreç içerisinde kendisini zincirlediği ve PP'ye boyun eğmediği sürece her vuruşta kaybeder. Bu durumda zincirinden boşanmış yeğinliği tehdit edici olacaktır.[572] Ölüm tehdidi: daha fazla haz ilkesi, gerçeklik ilkesinde daha fazla düzenleyici fark demek. Öyleyse bağlantı –bağlayıcı sıkım– hazzı, onu sınırlandırarak üretir. İki sonsuz arasında oynar (gidip gelir). Hazzın kısılması anlamına gelecek olan hazzın artı-değeri üzerine bahis oynar ve spekülasyon yapar. Bu artı-değerin ani bir fiyat artışı değil de bir düzenleme biçiminde, sabit olmaya eğilim biçiminde olması gereklidir. Efendi, yani PP bu spekülasyonun efendisi (hâkimi), öznesi, yazarı değildir. Sıkımın etkileri üzerine spekülasyonda bulunan, bağlanarak ya da kendisinin bağlanmasına izin vererek, tamı tamına PP'nin egemenliğine yer, uzam vererek, yani hazzın niceliğini sınırlayarak onu mümkün olan en iyi koşullarda arttırmaya çalışan hazdır, ya da daha doğrusu burada arzudur. Spekülasyon yapan, kendi *Aufhebung*'una has tuzağı hesaplayan spekülatif bir yapılanma olan şey X'dir (haz ya da hazsızlık veren uyarılma): Büyümek için kendi kendisini sınırlar ama eğer kendisini sınırlıyorsa büyümez. Eğer kendisini mutlak olarak sınırlarsa kaybolur; ama aksine (eğer hâlen bunu demek mümkünse) kendisini sınırlamıyorsa, örneğin ilksel sürece mümkün olduğunca yakın olan bir şeyi mutlak biçimde serbest bırakıyorsa (teorik kurgu), yani kendisini hiç sınırlandırmıyorsa, kendisini mutlak olarak sınırlandırıyor demektir (mutlak boşalma, ölüm, vs.).

Çözümsüzlük sonunda muhtemelen işte bu imkânsız mantıkta bulunacaktır. Bu çözümsüzlük (çözüm ile çözüm-yokluğu

572. Kenarda şu kelimeler olabilecek bir ekleme mevcut: "yas < çanı >" ve "sıkım" (*glas*, *stricture*).

arasında; ya bağlama-yokluğu, sıkım-yokluğu[573], darmadağınıklık ya da bağlanma, sıkım, *Bindung*) spekülatif sıkımdır. Araştırmacının ya da psikanaliz kuramcısının, yani tekrar itkileri ve PP arasındaki ilişkileri incelemekte olan Freud'un tarafında yer almaz. En azından öncelikle kendisi bir şey olmayan ancak bir *causa* olan, arzunun bu çözümsüz sıkımının süreci olan "bizatihi şeyin" tarafında olduğu için bu tarafta < değil > midir? Bizim hipotezimiz şu şekilde: Çözümsüzlük, spekülasyon, dipsiz borç, kopma ya da bitimsiz bağlanma, tüm bu çözümsüzlük basitçe teorik tarafta değildir (yorumla). O bizatihi şeydedir. Eğer orada, esas olarak onları bağlayan, koparan vs. yazın sahnesindeyse.[574] Bu süreçte artık haz ile hazsızlık, yaşam ile ölüm, berisinde ile ötesinde arasında bir karşıtlık yoktur. Sıkımsal mantığın (diyalektik olmayan, karşıtlığa dayalı olmayan fakat köle-efendi, köle-tarafından-zincirlenmiş-efendi türünde diyalektik ya da karşıtlığa dayalı sonuçlar üreten, yani kendi kendine olan, ölümden korktuğu için ölmekte olan vb.)[575] nasıl olup da bir yerlerde eksiksiz, olumsuzlamasız, en azından karşıtlığa dayalı olumsuzlamadan yoksun, eksiklikten helen bir arzudan yoksun olduğunu, "yoksun"dan yoksun da diyebiliriz dilerseniz, görmüş oluruz. Burada denebilir ki yalnızca kendi kendisini sınırlayan haz ya da kendi kendisini sınırlayan acı vardır. Bunu örneğin şu ya da bu sistem içerisindeki bir kümenin (zorunlu olarak bir özne, bir birey, hatta daha da az ihtimalle bir "ben" olmayan) kuvvetli bir sıkımın (aynı zamanda –kökensel ya da ikincil– tüm itilme ve bastırma kavramlarını içine alan geniş bir kavram olarak) daha az kuvvetli bir sıkımdaki

573. Bu cümlede iki adet satır arası ekleme mevcut: "Kilit" kelimesi "sıkım-yokluğu" kelimesinin üzerinde ve bir sonraki satırda "sıkım"ın üzerinde yazmakta. Kenarda "Glas" kelimesi (yas çanı) eklemesi bulunuyor. Yeni kelime üretimleri olarak "sıkım" (*stricture*) ve "sıkma" (*striction*) üzerine bkz. J. Derrida, *Glas*, s. 115a, 125bi, 162bi, 169bi, 207bi, 227b, 272a ve 276-277bi.

574. Burada kenarda bir ekleme işaret yer alıyor: daire içerisinde olarak "s. 2 kenar". Bu bizi tape-yazılarda s. 2'deki bir önceki cümleye yolluyor: "s. 8"; bkz. yukarıda s. 349, dipnot 1.

575. Kenarda bir ekleme yer alıyor: "hadım etme olmadan / *adım* olmadan"

bir "fazla" hazza ya da acıya yer verişinde kuvvet farklarının ve yeğinlik farklarının tümüyle yapar. Ve sıkım kuvveti (kendini bağlama kapasitesi) da orada bağlanmayı, bağlanabilir niceliğe[576] bağlanmayı bekleyen *şeyle* ilişkidedir. Diğer şeylerin yanında bu, son derece serbest olan sistemler (ve öyle olmaları gerekir diyeceğim) zayıf bir biçimde erotikleştirilmiş, hedonize edilmiştir. Ancak burada sorgulanmakta olan sıkım ne doğrudan ne de yalnız başına cinsel haz ve cinsellik türünde olmadığında erotikleştirilmiş veya hedonize edilmiş demek mümkün mü? Burada Freud'un bizi düşünmeye davet ettiği şey, cinselliğin içerisinde sessiz biçimde işlemekte olan cinsellik ötesidir.[577] Haz ilkesi cinselliğin hizmetinde çalışır ama aynı zamanda cinsellik-olmayanın da hizmetindedir. Onun egemenliği artık cinsel-olmayandan daha cinsel değildir. Ve burada genel olarak efendilik/egemenlik (*maîtrise*) üzerinde, geçen hafta has olan hakkında, canlının has bir biçimde, kendine has ve içkin biçiminde ölmeyi istediği andan itibaren yaşam/ölüm karşıtlığının ötesinde olan hasın değeri hakkında söylemiş olduğuma analog bir hareketi devreye almak gerekecektir. İşte burada sıkıma bağlı olarak ne yaşama ne de ölüme dair olan ne bilince dair (Hegel ya da bilinçler arasındaki savaşım hakkında vb.) ne cinsel ne de cinsel-olmayan bir efendilik/egemenlik değeri olacaktır. Efendiliği nereye koymalı? Bu başka manadaki efendilik arzusu nerede? Torunun *fort/da*'sının tarifi esnasında beliren bir kelimenin ve bir kavramın izleğini takip ederek bu sorunsalı geliştirmeyi istedim. Bu kavram *Bemächtigungstrieb*'dir: Efendilik itkisi, güç itkisi, el koyma/tutuklama (*emprise*) itkisi. "El koyma/tutuklama" daha doğru zira başka ile olan ilişkiyi en iyi o imliyor[578] (kendi kendine el koymada, itkinin kendi kendisinin efendisi olması duru-

---

576. Tape-yazılarda bu kelimenin üzeri çizilmiş ve satır arası bir eklemeyle elde düzeltilmiş. Bu ifade "güç" olabilir.

577. "Burada" ifadesinden sonra bir satır arası ekleme mevcut: "bağlanmak üzere". Kenardaysa üç ya da dört kelimeden oluşan eklemenin bir kısmı şu olabilir: "gizlice".

578. Kurşun kalemle yapılmış bir çizgi bizi daire içerisine alınmış, okunmayan üç kelimelik bir eklemeye götürüyor. Bunlardan sonuncusu "*eigen*" olabilir. (Sahip olmak, – ç.n.)

munda dahi).[579] Bu kelime ve bu kavram hiçbir zaman Freud'da sahnenin ön tarafını işgal etmemiş ancak çok başlarda ortaya çıkmış [*Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'den (1905) itibaren] ve ardından kaybolmuştur. Zaman kazanmak adına sizi kavramın evrimi ve başlıca göndermeleri üzerine Laplanche ve Pontalis'in makalesine yolluyorum.[580] Burada *Haz İlkesinin...* elbette önemli bir aşamayı imler. Bu durum özellikle geçen hafta okumuş olduğum sadizmle ilgili pasajlarda ortaya çıkacaktır. Bir yandan libidonun oral düzenlemesi hakkında s. 58'de ne demekte olduğuna bakın.[581] *Liebesbemächtigung* (*emprise d'amour*, aşkta tutuklu kalma)[582] içerisindeki libido nesnenin yıkımına meyleder. Oysa daha sonra, genital denilen aşamada ön-yaratım (procréation) aşkın ana hedefi hâline geldiğinde sadist eğilim cinsel nesneyi ele geçirmeye (*bewältigen:* egemenlik kurmak, güçle ya da şiddetle tahakküm altına almak) ve onu cinsel ediminim tamamlanışının gerektirdiği ölçüde tahakküm altına almaya doğru iter: "*Bewältigung*", Laplanche ve Pontalis'in tam olarak *Bemächtigung*'a yaklaştırdığı bir kelime ya da kavramdır. Ve bence bunda haklıdırlar. Bu kavramın her türdeki klasik kavramsal karşıtlıkların ötesine oynayan/geçen mantığını, göreceğiniz üzere sistemleştirmek gerekecektir. Burası aynı zamanda (bu çok açıktır) değiş tokuşun Nietzscheci güç istenciyle birlikte sorgulanması gerekeceği yerlerden biridir.

Zorunlu olarak çözümsüz olan spekülasyonun durumu buysa, zira daima iki tahta üzerinde, sargıda (*bande*) ve karşı sargıda (*contre bande*) kazanmak için yenilerek ve yenilmek için kazanarak oynamaktadır, bunun işe yaramayacağına şaşırmamak lazım.

---

579. Burada bir ok bizi kenardaki bir eklemeye götürmekte. Şöyle olabilir: "itkinin / egemenliği / kendi kendisi tarafından < okunamayan kelime >".

580. Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis, "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme", *Les Temps modernes*, nº 215, 1964, ss. 1133-1168 (yeniden basım Paris: Fayard, "Pluriel" dizisi, 2010).

581. Tape-yazılarda burada bir ekleme işaretiyle birlikte satır arasında "s. 68 çev." ifadesi yer alıyor.

582. Freud, *Au-delà...*, s. 68; *Jenseits...*, *GW* 13, 58.

İşe yaraması, iyi işlemesi için işe yaramaması gerekir. İyi topallaması için.[583] Bölümü kapatan bu topallama atıfının aynı zamanda "şeyin" bizatihi formu gibi olmaktan ziyade Freud'un kuramsal yaklaşımının (açık bir manada) yamanmış bir resmi olduğunu anlamak gerekir. Eğer vaktim olsaydı, hızlıca sonuca bağlamak için okuyacağım son sayfada ayrıca üç konunun altını çizerdim:

1. Bir şairden alıntıyla bitiyor oluşu (klasik manada teorik bir bağlama değil alıntılama biçiminde bir yazın sahnesi: bunu çoktan yorumladık).

   Bir tez yok, yerine protez biçiminde bir organ nakli var, vs.;

2. Ölüm itkilerinin sessiz yeraltı çalışması birbirine karşı durmuyor, birbirini yalanlamıyor, PP'ye karşı söylemiş olduklarından fazlasını söylemiyor oluşu. Oysaki onlar efendinin metresleridir;[584]

3. Yükün mutlak büyüklüğünün ya da düzenlemeleri meselesinin, "gerilim duyumsamasının (*Spannungsempfindung*)" yatırım düzeyinde mutlak büyüklüğe ya da zamandaki çeşitlemelere (*variation*) bağlı, haz ya da hazsızlık dizileri içerisindeki yatırım niceliklerinin düzenlemesine (*modification*), bozulmasına (*Änderung, altération*) bağlı oluşu. Bu mesele çok önemli. Bununla bitireceğim. Önce son sayfayı okuyorum. (s. 80-81'i okuyun.)[585]

   > Burada daha ileri araştırmaların yeri gelmiştir. Bilincimiz bize içeriden yalnız haz ve acı duygularını değil, haz ya da acı verebilen özgün bir gerilim de iletmektedir. Bu duygular arasındaki fark bağlı ve bağlanmamış enerji süreçlerini birbirinden ayırt etmemize olanak sağlar mı? Ya da haz-acı sı-

583. Tape-yazılarda bir ekleme işareti ve kenarda bir ek var. Şu şekilde olabilir: "*Z* < *erdüşt* >'ü yeniden oku / topallamak için". Daha aşağıda şu okunuyor: "bir *günah* değil". Bu iki eklemenin arasında farklı bir renkte "*Glas*" kelimesi daire içerisinde yer alıyor.

584. *Maîtresses* kelimesi daire içerisine alınmış ve kenarda iki ekleme mevcut: "elalem korkusundan" ve "*iktidara* sahip".

585. Kenarda, bu paragrafın yan tarafından şu ekleme var: "açılmış".

rası belli bir zaman biriminde yatırım büyüklüğündeki bir değişikliğe işaret ederken gerilim duygusu yatırımın mutlak büyüklüğü ya da düzeni ile mi ilgilidir? Yaşam dürtülerinin daha çok iç algılamamızla ilgili olduğu dikkatimizi çekmiş olmalıdır, çünkü bunlar huzuru bozan unsurlar olarak ortaya çıkmakta, durmaksızın gerilimlere yol açmakta, ölüm dürtüleri hiç göze çarpmaksızın işlerini görürken bunların halledilmesi haz olarak algılanmaktadır. Haz ilkesinin tam da ölüm ilkesinin hizmetinde olduğu anlaşılmaktadır ama her iki dürtü biçimi tarafından tehlike olarak alınacak olan dış uyaranlar da, özellikle yaşamın amacını zorlaştırma hedefine yönlenen iç uyaran yükselmelerine karşı bekçilik ederler. Burada şimdi yanıtlamaları mümkün olmayan sayısız soru ortaya çıkmaktadır. Sabredilmeli ve araştırma için diğer araç ve fırsatlar beklenmelidir. İyi bir sonuca ulaştırmayacağı görüldüğünde bir süre izlenilmiş olan yolu da terk etmeye hazır bulunulmalıdır. Ancak bilimden terk edilmiş bir inanç sisteminin yerini tutmasını bekleyen iman sahipleri, araştırmacıların görüşlerini değiştirip geliştirmelerini hoşgörmezler. Bilimsel bilgilerimizin yavaş gelişimi için ise bir şairin sözleri bize teselli sunabilir:

Was man nicht erfliegen kann, muss man erhinken.

.....

Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken.

("Uçarak ulaşamadığına topallayarak ulaş... Kitap der ki topallamak günah değildir.") (Rückert, *Harirî'nin Makamları*)[586]

Yükün mutlak değeri meselesi ve gerilim hissinin (demek ki tonsallığın, bağlanmanın, zincirlenmenin, sıkımın) yükün mutlak niceliğine ya da yükün zamandaki düzenlenmesine bağlı olup olmadığını bilme meselesi üzerine kısa bir söz söylemek isterim. Zamandaki bu düzenleme haz/hazsızlık deneyiminin kökenindedir. Bu hipotezde nihai kavram ya da değer, her türlü felsefe-

586. Freud, *Au-delà...*, s. 80-81; *Jenseits...*, *GW* 13, s. 68-69. Parantez içerisindeki gönderme sayfa altındaki dipnotta yer alıyor. (Türkçede Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Metis, 2020, s. 77-78.)

den çıkarılması gereken belirli bir *rhythmos*'a ait olacaktır.[587] Başka bir yerde bunu önermeyi denedim (DS[588] ve *Glas* < içerisinde > Freud hakkında[589]). Daha önce belirtmiş olduğum gibi bu hipotez içerisinde Nietzsche'ye geçici bir dönüşle bitirmeyi ve borcumdan ya da sözleşmemden kurtulmayı[590], kıvrımı kıvırmayı umuyorum. Asıl metni bulmaya vaktim olmadığından çeviriden okuyacağım. (*Güç İstenci* II içerisinde, s. 370-371, 84-85; ayrıca Gİ II, 552-553-554[591] ve devamını[592] okuyun.)

> 550
> Birinci çözümüm: En üstte ve en iyi olanın batmakta oluşunu görmenin trajik *hazzı* (çünkü onun Bütün'e oranla fazlaca sınırlı olduğunu düşünürüz). Ancak daha üstün bir "iyi"nin gizemli bir biçimdeki sezgisi de yalnızca buradadır.
> İkinci çözümüm: En üstün iyi ile en üstün kötü özdeştir.
> 1884-1885 (XIV, 2. kısım, §.168, satır 7-8)[593]

> 552
> Şayet bu delice ve küstahça soruyu, yani bu dünyada üstün gelenin haz mı yoksa acı mı olduğunu kendimize soracak olursak tam bir felsefi amatörlük içerisine düşeriz. Bunu bitkin şairlere ve kadınlara bırakmak daha iyi olacak. Kim bilir? Belki bize çok yakın bir yıldızda öylesine çok haz ve mutluluk olabilir ki, bununla bir kişi "insanlığın tüm sefaletinin" on katını karşılayabilir. Öte yandan bizler, Hristiyan düşü-

587. Tape-yazılarda kenarda "Fortsein" olabilecek bir kelime yer alıyor.
588. Burada şüphesiz Jacques Derrida, *La Dissémination* içerisindeki "La double séance"tan söz ediliyor (Paris: Seuil, "Tel Quel" dizisi, 1972, s. 199-317).
589. Bkz. J. Derrida, *Glas*, s. 174bi.
590. Burada kenarda bir ekleme var: "söz verme / yemin".
591. Tape-yazıda "550" rakamı "552"nin üzerine eklenmiş.
592. Tap-yazıların bu sayfasının alt kısmında birden fazla not var: "*Nietzsche'ye* dön (Seminerin / başlığını hatırlat) / Kes / < dört okunmayan kelime > / < okunmayan kelime > zamandışı / kaldıraç egemenlik – nicelik / < iki okunmayan kelime >".
593. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, s. 370; *Der Wille zur Macht*, *KSA* 11, 27 [67], s. 292.

nümün ve kavrayışın mirasçıları olmayı ve *kendinde* yaşamı mahkûm etmemeyi istiyoruz. Eğer bundan, "ruhun selameti" adına bir ahlak çıkarılamıyorsa, ona en azından estetik değeri geri verilmeli; sanatçı ya da izleyici, hangisi olunursa olunsun. Eğer dünyadan acı tümüyle kaldırılacak olsaydı, kelimenin tüm anlamlarında estetikten yoksun kalırdı. Belki de acının ritmik bir kipi ve formundan başka bir şey değildir haz! Demek istediğim belki de acı, varoluşun bizatihi özüne bağlıdır.
IX 1885 – VI 1886 (XIII, §.227)[594]

553
Hangi noktaya dek bir *rahatlık* hissi içerisinde yaşama alışkanlığımız var? Bu olgudan hareketle fark ediyoruz ki acı, tecrit edilmiş olarak ele alınan her türlü hazdan *çok daha kuvvetli olarak* hissedilir.
A.1883 (XIII, §.665)[595]

554
Haz, küçücük acıların art arda gelişinde ve göreli *derecelerinde* bir tür ritim, hızlı yeğinlik varyasyonlarıyla neticelenen bir coşturmadır. Tıpkı bir sinir, bir kas uyarıldığında olduğu gibi; ama yükselen bir genel eğride. Burada gevşeme kadar gerginlik de gereklidir: bir gıdıklamada.
Acı bir engel hissidir. Ancak güç kendini ancak engelden itibaren fark ettiğinden, acı *her edimselliğin bütünsel bir parçasıdır* (her edimsellik karşısında zafer kazanılması gereken bir şey karşısındadır). Güç istenci bu nedenle acının direnç noktalarını bulmayı *diler*. Her türden organik yaşamın temelinde bir acı çekme istenci vardır. ("Son" olarak görülen "mutluluk" karşısında.) III-XII 1884 (XIII §.661)[596]

---

594. *A.g.e.*, s. 370-371; *KSA* 11, 39 [16], s. 626.
595. *A.g.e.*, s. 371; *KSA* 10, 7 [83], s. 271.
596. *A.g.e.*, *KSA* 11, 26 [275], s. 222.

Yaşam Ölüm, Jacques Derrida'nın en doğurgan seminerlerinden biridir. Ana yönelimi yaşamı ve ölümü farklı bir mantıkta ele alma üzerinedir: *ölümün yaşamın karşıtı olmadığı bir mantık. Yaşamın saflığı özsel olarak* ölümün bizatihi imkânı tarafından kirletilmiş değil mi? Zira yalnızca bir *yaşayan ölebilir. Filozofumuz ilk hamlesinde bunu sorgular. Derrida* klasik bakış açısını ters yüz ederek öğrencilerine aslında yaşamı mümkün *kılanın sanılanın aksine ölüm olduğunu anlatmaya kalkmaktadır.*

1975-1976 dönemi boyunca verilmiş olan 14 oturumluk bu derin ve merak uyandırıcı seminerinde Derrida, yaşam ile ölüm arasındaki geleneksel karşıtlığı çoklu ve bilerek oluşturulmuş çokdisiplinli okumalarla yapısöküme uğratıyor. Bunu yaparken kendi düşüncesini, felsefenin (Hegel, Nietzsche, Heidegger) ve epistemolojinin (Georges Canguilhem) etki alanında olduğu kadar çağdaş genetikbilim (François Jacob) ve psikanalizle (Freud'a ait yaşam ve ölüm itkisi kategorileri) olan yüzleşmede de meydana getiriyor.

İnsan

YAŞAM ÖLÜM
1975-1976 SEMİNERİ

CNL

JACQUES DERRIDA
ÇEV. CAN BATUKAN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
811	DÜŞÜNCE DİZİSİ	64	1

9 786258 314144