GIORGIO AGAMBEN

ŞEYLERİN İŞARETİ: YÖNTEM ÜSTÜNE

İtalyancadan Çeviren: Betül Parlak

MONOKL

Giorgio Agamben

Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne

1942 doğumludur. Hukuk öğrenimi gördüğü 1966-1968 yılları arasında Heidegger'in seminerlerine katılmış, Walter Benjamin'in yapıtlarını İtalyancaya kazandırmıştır. En önemli iki esin kaynağının Martin Heidegger ve Walter Benjamin olduğunu belirtmekte ve Benjamin'in düşüncelerini kendisinin "Heidegger'den sağ çıkabilmesine imkan tanıyan panzehir" olarak tanımlamaktadır.
Kıta felsefesi, siyaset felsefesi, edebiyat, estetik ve sanat gibi pek çok alandaki katkıları ile günümüzün en önemli filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir. Halen Roma, Verona Üniversitesi'nde Estetik; Paris Uluslararası Felsefe Koleji'nde ve dünyanın pek çok üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak felsefe dersleri vermektedir.

Monokl'daki Kitapları:

Dünyevileştirmeler
Dost /Dispozitif Nedir?
Gelmekte olan Ortaklık
Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne

MonoKL Yayınları

1- Ahmet Soysal
İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika
2- Jean-Luc Nancy
Demokrasinin Hakikati
3- Jean-François Lyotard
Pagan Eğitimler
4- Ahmet Soysal
Birlikte ve Başka I ve II
5- Thomas de Quincey
Immanuel Kant'ın Son Günleri
6- Jean-Luc Nancy
Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik
Dört Küçük Konferans
7- Emmanuel Levinas
Maurice Blanchot Üstüne
8- Michel Henry
Marx'a Göre Sosyalizm
9- Arthur Machen
Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık
10- Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov
Yamuk Bakan Öyküler (seçki)
11- Marguerite Duras
Yıkmak Diyor Kadın
12- Giorgio Agamben
Dünyevileştirmeler
13-Hervé Le Tellier
Bar Sonatları
14- Alain Badiou
Felsefe ile Politika
Arasındaki Gizemli İlişki
15- Alain Badiou
Sonlu ve Sonsuz
16- Alain Badiou - Barbara Cassin
Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe
17- Alain Badiou
Tarihin Uyanışı

18- Dionys Mascolo
Aşk Üstüne
19- Peter Sloterdijk
Derrida, Bir Mısırlı
20- Ahmet Soysal
İtkisel Mantık
21- Jean-Luc Nancy
Gitmek/Yola Çıkış
22- Giorgio Agamben
Dispozitif Nedir? Dost
23- Felix Guattari
Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü
24- Robert E. Howard
Almuric
25- Christian Bobin
Eksik Parça
26- Juan Pablo Villalobos
Tavşan Deliğinde Fiesta
27- Giovanni Papini
Düşsel Konçerto Cilt I
28-Hervé Le Tellier
Aşktan Bu Kadar
29- Peter Ackroyd
Platon Günlükleri
30- Vladimir Jankélévitch
Ölümü Düşünmek
31- Bernard Stiegler
Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin
32- Jean-Luc Marion
Görünenin Penceresi/Kesişimi
33- Joan Copjec
Arzumu Oku (Tarihselcilere Karşı Lacan)
34- Giorgio Agamben
Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne

MonoKL

"Mono Kurgusuz Labirent"

YAZININ DOSTLUĞU

ile

DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Yayınları
Kuloğlu Mah. Gazeteci Erol
Dernek Sk. No:14 D:4 Taksim
Beyoğlu - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net

Giorgio Agamben
Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne

Yapıtın Özgün Adı:
Signatura rerum. Sul metodo

©Editions Bollati Boringhieri, 2008
© Monokl Yayınları, 2012

Bu kitabın yayın hakları Agnese Incisa
Agenzia Letteraria aracılığıyla alınmıştır.

Birinci Basım: 2012 Aralık
Yayıma Hazırlayan: Murat Erşen - Volkan Çelebi
İtalyancandan Çeviren: Betül Parlak
Düzelti: Monokl Atölye
Kapak Düzenleme: Janset Karavin
ISBN: 978-605-63216-7-2
Sertifika Numarası: 22834

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Monokl
Baskı ve Cilt: Umut Matbaacılık
Fatih Cad. Yüksek Sk. Başak Han.
Merter, No:11/1

İçindekiler

Uyarı 11

I. Paradigma Nedir? 15

II. İşaretler Kuramı 49

III. Felsefi Arkeoloji 113

Kaynakça 155

GIORGIO AGAMBEN

ŞEYLERİN İŞARETİ: YÖNTEM ÜSTÜNE

İtalyancadan Çeviren: Betül Parlak

Uyarı

İnsan bilimlerindeki araştırma pratiğine aşina olanlar, yöntem üzerine düşünümün, yaygın kanının aksine, pratikten önce gelmediğini ama pratiği izlediğini bilirler. Yani dostlar ve uzmanlar arasında tartışılacak ve ancak uzun bir araştırma alışkanlığı ile gerekçelendirilip meşru kılınabilecek en sondaki ya da sondan bir önceki düşünceler söz konusudur.

Bu kitaptaki üç deneme, yazarın yönteme özgü üç sorun üzerine düşünümlerini içermektedir: Paradigma kavramı, işaretler kuramı (*la teoria delle segnature*) ve tarih ile arkeoloji arasındaki ilişki. Eğer bu düşünümler, her seferinde, bu kitabın yazarının son yıllarda kendisinden pek çok şey öğrenme fırsatı bulduğu bir araştırmacının, Michel Foucault'nun yöntemi üzerine bir araştırma gibi görünürlerse, bunun nedeni, kitapta tartışılmamış –yazarın Walter Benjamin'e borçlu olduğu– yöntembilimsel

ilkelerden birinin, öğretinin geçerli nedenlerle sadece yorum biçiminde gözler önüne serilebilir olmasıdır. Dikkatli ve titiz okurlar, bu üç denemede, Foucault'ya atfedilmesi gerekenlerle yazarın hesabına yazılması gerekenler arasında ayrım yapabilecekler ve her ikisi için de nelerin geçerli olduğunu anlayabileceklerdir. Yaygın düşüncenin aksine, yöntemin mantıkla paylaştığı şey, aslında, içinde iş gördüğü bağlamdan tamamıyla ayrı olmasımn olanaksızlığıdır. Nasıl ki nesnelerini bir kenara bırakabilecek bir mantık yoksa her alanda geçerli bir yöntem de yoktur.

Yazarın sıkça kullandığı bir başka yöntembilimsel ilkeye göre –bu ilke de kitapta tartışılmamıştır– ister sanat yapıtı olsun, ister bilim ya da düşünce yapıtı olsun, her yapıtta gerçekten felsefi olan öğe, Ludwig Feuerbach'ın *Entwicklungsfähigkeit* olarak tanımladığı, yapıtın geliştirilebilirlik kapasitesidir. Tam da böyle bir ilke izlendiğinde, yapıtın yazarına düşenle onu yorumlayan ve geliştiren kişiye atfedilen arasındaki fark, kavranamayacak kadar zor ve bir o kadar da temel bir farka dönüşür. Bu yüzden yazar, kendisine ait olmayan araştırma izlekleri ya da düşüncelerden yararlanmak ve onları kendine mal etmek gibi bir riske girmekten çok, onlardan yola çıkarak ilerleyen çalışmasında başkalarının metinlerine atıfta bulunmak gibi bir riski göze almayı yeğlemiştir. Dahası, insan bilimlerindeki her araştırma – dolayısıyla yöntem üzerine bu düşünüm de– örtük biçimde de olsa arkeolojik bir sakınım gerektirmektedir, yani kendi izlediği yolda bir şeylerin karanlıkta kaldığı ve konu olarak ele alınma-

dığı noktaya kadar geri gitmelidir. Ancak kendi söylenmeyenini saklamayan, aksine sürekli olarak onu yeniden ele alıp geliştiren bir düşünce özgünlük iddiası taşıyabilir.

I. Bir Paradigma Nedir?

1. Araştırmalarımda, farklı derecelerde de olsa, kuşkusuz pozitif tarihsel olgular olan –*homo sacer* ve muselmann[1], olağanüstü hal ve toplama kampı gibi– figürleri inceleme fırsatı buldum. Ancak araştırmalarımda bu pozitif tarihsel olgular, paradigmalar olarak ele alınmışlardı; işlevleri ise, daha geniş bir tarihsel-sorunsal bağlamı bir bütün olarak inşa etmek ve anlaşılır kılmaktı. Bu durum, özellikle de bazı kişiler –az çok iyi niyetle– benim salt tarihyazımsal özellik taşıyan savlar ve yeniden inşalar sunmak niyetinde olduğumu sandıklarından, yanlış anlaşılmalara da yol açtı. İşte bu nedenle, bu noktada, felsefe ve insan bilimlerinde paradigmaların kullanımı, işlevi ve anlamı üzerinde durmanın yararlı olacağını düşünüyorum.

Michel Foucault yazılarında pek çok kez "paradigma" ifade-

[1] Bu kavram için *bkz.* Giorgio Agamben, *Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgül, Bağımsız Kitaplar, 2004, ss. 43-44 (ç.n.).

sinden yararlanmış ama bu terimi asla net bir biçimde tanımlamamıştır. Öte yandan, gerek *Bilginin Arkeolojisi*'nde, gerek daha sonraki yazılarında, araştırmalarının nesnelerini –tarihsel disiplinlerin nesnelerinden ayırmak için– "pozitiviteler", "sorunsallaştırmalar", "dispozitifler", "söylemsel oluşumlar" ve daha genel olarak "bilgiler" gibi terimlerle tanımlamıştır. 1978 Mayıs'ında *Société française de philosophie* adlı dernekte verdiği derste, "bilgi" sözcüğünden ne anlamak gerektiğini şu biçimde tanımlamıştır: "'bilgi' sözcüğü, özel bir uzmanlık alanında, belli bir anda kabul edilmeye uygun ve yatkın olan tüm bilme etkilerini ve prosedürlerini gösterir". Bilgiyle güç kavramı arasındaki zorunlu ilişkiyi göstermek için sözlerine şöyle devam etmiştir:

> Eğer bir bilgi öğesi, bir yandan, belli bir çağda, belli bir bilimsel söylem türüne özgü kısıtlamalar ve kurallar bütünüyle uyumlu değilse, öte yandan da, bilimsel olarak ya da daha basit bir deyişle akılcı ya da herkesçe kabul edilmiş bir öğe olarak onaylanmış olana özgü tipik zorlama etkileriyle donanmış değilse, bir bilgi öğesi olarak sunulamaz (Foucault 1994, III, 54-55).

Thomas S. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) başlıklı kitabında "bilimsel paradigma" dediği şey ile bu kavramlar arasındaki benzerlik pek çok araştırmacı tarafından gözlemlenmiştir. Foucault, paradigmaların işleyiş biçimini konu olarak ele almamış olsa da, Dreyfus ve Rabinow'a göre "çalışmasının bu

nosyonları uygulayan bir yönelim izlediği açıktır... Foucault'nun çalışması söylemleri bir paradigmanın tarihsel eklemlenmeleri olarak betimlemekten ibarettir ve çözümlemeyi algılayış biçimi, onun toplumsal paradigmaları ve bunların somut uygulamalarını yalıtıp betimlediğini göstermektedir" (Dreyfus ve Rabinow, 285).

Bununla birlikte Foucault, Kuhn'un, "hayranlık uyandırıcı ve son halini almış" kitabını, *Kelimeler ve Şeyler*'i (Foucault 1994, II, 239-40) bitirdikten sonra okuduğunu söyler ve araştırmalarında bu kitaba neredeyse hiç değinmez, hatta Georges Canguilhem'in Amerika baskısının (1978) girişinde bu çalışmaya belli bir mesafeyle yaklaşıyormuş izlenimi verir:

> (Norm) kuramsal bir yapı ya da güncel bir paradigma ile özdeşleştirilemez, zira bugünün bilimsel hakikatinin kendisi onun yalnızca bir bölümü/epizodu ya da olsa olsa geçici bir sınırıdır... Geçmişe dönmek ve geçerli olarak onun tarihini çizmek, T. S. Kuhn'un kullandığı anlamda "normal bilim"i dayanak alarak değil, onun, edimsel bilmenin sadece bir anı/kıpısı olduğu, "normlaşmış" sürecini yeniden bularak mümkündür (*a.g.e*, III, 436-37).

Bu nedenle her şeyden önce, iki yöntem arasındaki benzerliğin, sorunlara, stratejilere ve farklı araştırma düzeylerine denk gelip gelmediğini ve Foucaultcu arkeolojinin "paradigma"sının Kuhn'a göre bilimsel devrimlerin oluşumunu gösteren şeyin sadece adaşı olmaktan ibaret olup olmadığını araştırmak gerekir.

2. Kuhn paradigma kavramını iki farklı anlamda kullandığını söyler (Kuhn, 212). İlk anlamında –bu anlamına karşılık olarak "disiplin matrisi" terimini kullanmayı önerir– paradigma, belli bir bilimsel topluluğun üyelerinin ortak olarak sahip oldukları şeyi, yani o topluluğun üyelerinin az çok bilinçli bir biçimde bağlı oldukları tekniklerin, modellerin ve değerlerin bütününü anlatır. Paradigma, ikinci anlamında, bu bütünün tekil bir öğesidir: Newton'un *Principia*'sı ya da Tolomeo'nun *Almagesto*'su gibi; bu tekil öğe, ortak bir örnek olarak kullanıldığından, açık ve kesin kuralların yerine geçer, belli ve tutarlı bir araştırma geleneğini tanımlamamızı sağlar. Bir *Denkkollectiv* [düşünce kolektifi] içinde neyin konuyla ilgili neyin ilgisiz olduğunu tanımlayan Ludwik Fleck'e ait *Denkstil* [düşünce tarzı] kavramını geliştirdiğinde, Kuhn için söz konusu olan şey, paradigma sayesinde normal bir bilimin oluşumunu olanaklı kılan şeyi incelemek, yani toplulukta hangi sorunların bilimsel ya da bilimdışı olduğunu saptayabilecek yetkinlikte bir bilimi neyin olanaklı kıldığını bulmaya çalışmaktı. Bu anlamda, normal bilim, kesin ve tutarlı bir kurallar dizgesi tarafından yönetilen bir bilim anlamına gelmemektedir: Tam tersine, eğer Kuhn için kurallar paradigmalardan kaynaklanıyorsa, paradigmalar, kuralların yokluğunda bile "normal bilimi belirleyebilirler" (*a.g.e.*, 70). İşte bu, Kuhn'un "en yeni" ve derin olarak değerlendirdiği paradigma kavramının ikinci anlamıdır (*a.g.e.*, 226): Paradigma sadece bir örnektir; tekrarlanabilirliği sayesinde, bilim insanlarının araştırma pratikleri ve davranışla-

rına örtük biçimde örnek oluşturma kapasitesi kazanan tekil bir vakadır. Böylece bilimsellik kanonu olarak kuralın egemenliğini, paradigmanın egemenliği alır, yasanın evrensel mantığının yerine, örneğin tekil ve özel olanın mantığı geçer. Eski bir paradigmanın yerine, onunla bağdaşmayan bir yenisi geçtiğinde Kuhn'un bilimsel devrim dediği olay gerçekleşir.

3. Foucault'nun araştırmasının en değişmez yönelimlerinden biri, yasal ve kurumsal modeller ve evrensel kategoriler (Hukuk, Devlet, Egemenlik kuramı) üzerinde temellenmiş iktidar sorunuyla ilgili geleneksel yaklaşımı bırakması ve bunun yerine, iktidarın kendisine tabi olanların bedenlerine girmek ve onların yaşam biçimlerini yönetmek için kullandığı somut dispozitiflerin (aygıtların) çözümlemesini yapmasıdır. Kuhn'un paradigmalarıyla benzerliği, bu bakımdan önemli bir destek ve teyit bulmuş gibi görünmektedir. Kuhn'un bilim adamlarının davranışını belirleyen paradigmalar üzerine yoğunlaşmak için normal bir bilimi oluşturan kuralların araştırılmasını ve belirlenmesini bir kenara bırakması gibi, Foucault da Devlet'in bireylerin yaşamına gösterdiği ilgiyi, kendi içine dahil edip kendisiyle bütünleştirmesini sağlayan siyasi teknikleri ve pek çok disiplini ön plana çıkarmak için, iktidar kuramının yasal modellerine verilen geleneksel önceliğini tartışma konusu yapar. Kuhn normal bilimi onu tanımlayan kurallar dizgesinden ayırırken, Foucault, pek çok kez, disipline edici gücün en önemli özelliği olan

"normalleştirmeyi" yasal prosedürleri belirleyen hukuk sistematiğinden ayırır.

İki yöntem arasındaki yakınlık şüpheye yer bırakmayacak gibi görünse de, Foucault'nun sadece Kuhn ile ilgili sessizliği değil, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde "paradigma" terimini kullanmaktan kaçınmak için gösterdiği özen de şaşırtıcı ve anlaşılmaz görünür. Kuşkusuz bu sessizliğin kişisel nedenleri olabilir. Kendisini Kuhn'un adını anmadığı için kınayan George Steiner'a verdiği yanıtta, Foucault, Kuhn'un kitabını, *Kelimeler ve Şeyler* adlı çalışmasının kaleme alınmasından sonra okuduğunu açıkladıktan sonra şunları söyler: "Kuhn'un adını anmadım ama düşüncesine ilham veren ve şekillendiren bilim tarihçisi Georges Canguilhem'i andım" (Foucault 1994, II, 240). Kuhn, kitabının önsözünde iki Fransız bilgikuramcısına, yani Alexandre Koyré ve Émile Meyerson'a gönül borcunu belirtmesine rağmen, Canguilhem adını hiç anmadığından, böyle bir açıklamanın şaşırtıcı olduğunu söylemek az gelir. Kuşkusuz, Foucault'nun açıklaması dalga geçmek için yapılmamıştır, söylediği şeyin nedeni –onu Canguilhem'e bağlayan yakın ilişki göz önüne alındığında– Kuhn'a, yaptığı nezaketsizliği fark ettirmek istemesi olabilir. Foucault'nun bununla ilgili kişisel gerekçeleri olabileceği gibi, kuşkusuz sessizliğinin nedenleri sadece andığımız şeyler de olmayabilir.

4. Aslında, Foucault'nun yazdıkları daha dikkatli bir okumaya

tabi tutulursa, Amerikalı bilgikuramcının adını anmasa da, çeşitli vesilelerle onun paradigma anlayışıyla hesaplaştığı görülür. 1976'da Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino ile yaptığı röportajda da söylediği şey budur, Foucault, süreksizlik anlayışı bağlamında meşgul olduğu "söylemsel rejimleri" açıkça paradigmaların karşısına koyar:

> Dolayısıyla bir içerik değişikliği (eski yanlışların çürütülmesi, yeni hakikatlerin keşfi) söz konusu değildir, mesele bir kuramsal biçim değişikliği (*altération*) (paradigmanın yenilenmesi, sistematik bütünlerin değiştirilmesi) de değildir; söz konusu olan, sözceleri (*énoncé*) *yöneten* şey ve, bilimsel olarak geçerli, dolayısıyla bilimsel yordamlar aracılığıyla doğrulanmaya ya da geçersiz kılınmaya elverişli bir önermeler bütünü oluşturmak üzere bu sözcelerin birbirlerini nasıl *yönettikleridir*. Kısacası mesele, rejim sorunu, bilimsel sözce siyaseti sorunudur. Bu düzeyde, bilmemiz gereken şey, bilime dışarıdan müdahale edip ağırlığını hissettiren gücün/iktidarın hangisi olduğu değil; gücün hangi etkilerinin bilimsel sözceler arasında dolaştığı; bilimsel sözcelerdeki iktidar rejimlerinin türleri, bu rejimin bazı anlarda nasıl ve neden tümden değiştiğidir[2] (*a.g.e.*, III, 143-44).

Birkaç satır sonra, *Kelimeler ve Şeyler* adlı çalışmaya gönderme yaparak, (açık bir biçimde siyasi bir olgu olan) söylemsel rejim ile (bilimsel doğruluk ölçütü olan) paradigma arasındaki mesafeyi bir kez daha vurgular:

[2] Ayrıca bkz. M. Foucault, *Seçme Yazılar 1, Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, 2000, s. 63 [ed.n.].

> Benim çalışmamda eksik olan şey, bu söylemsel rejim problemi, sözceleme oyununa özgü iktidar etkileri sorunuydu. Bu sorunu, büyük ölçüde sistemlilik, kuramsal biçim ya da paradigma gibi bir şeyle karıştırıyordum (Foucault 1994, III, 144).

Demek ki Foucault, belli bir noktada, Kuhn'un paradigmasına yakınlığını oldukça güçlü bir biçimde hissetmişti –ancak o yakınlık gerçek bir benzeşimin etkisi olmaktan çok bir karışıklığın sonucuydu. Onun için belirleyici olan şey, paradigmanın bilgi-kuramından siyasete doğru kayması, bir söylemsel rejimler ve sözceler siyaseti düzlemindeki konumu olmuştu, bu düzlemde söz konusu olan artık bir "kuramsal biçim değişikliği" değil, daha ziyade sözcelerin "bir bütün oluşturmak üzere birbirlerini yönetme" biçimlerini belirleyen "iç iktidar rejimi"dir.

Bilginin Arkeolojisi'ni bu açıdan okursak, Foucault'nun daha 1969'da –açık bir biçimde adını anmasa da– kendi araştırmalarının konusunu Kuhn'un paradigmalarından bilinçli bir biçimde ayırmak ister gibi göründüğünü fark ederiz. Foucault'nun ilgilendiği söylemsel oluşumlar, bilmelerin belli bir andaki durumunu tanımlamazlar:

> bilmeler, daha o andan başlayarak, tanıtlanabilmiş ve nihai olarak kazanılmış olan şeyin bilançosunu oluşturmazlar, aksine kanıt ve yeterli delil olmadan kabul edilmiş olanın ya da yaygın inanç olarak benimsenen şeyin veya hayal gücü tarafından istenen şeyin bilançosunu oluştururlar. Pozitiviteleri çözümlemek, bir söylemsel pratiğin hangi

> kurallara göre nesne grupları, sözceleme bütünleri, kavram oyunları, kuramsal seçim dizileri oluşturabildiğini göstermek anlamına gelir (Foucault 1969, 236-37).

Biraz daha aşağıda, Foucault, Kuhn'un paradigmalarına denk düşer gibi görünen bir tanım yapar, ama yeğlediği adlandırma farklıdır, "bilgikuramsal figürler" ya da "bilgikuramsallaştırma eşikleri" demektedir:

> Bir söylemsel oluşum oyununda, bir sözceler bütünü/kümesi karaltı halinde belirdiğinde, doğrulama ve tutarlık normlarını (başaramaksızın) değerlendirme iddiasında bulunduğunda ve bilme konusunda baskın bir (model, eleştiri ya da doğrulama) işlevi yerine getirdiğinde, söylemsel oluşumun bir *bilgikuramsallaştırma eşiğini* aştığı söylenecektir. Bu şekilde çizilen bilgikuramsal figür belli sayıda biçimsel ölçüte uyduğu zaman.... (Foucault 1969, 243-44).

Terminolojik değişiklik sadece biçimsel düzeyde değildir: Foucault odak noktasını *Bilginin Arkeolojisi*'nin öncül önermeleriyle tamamen tutarlı bir biçimde değiştirir, dikkatini (bir bilimsel topluluğun üyeleri olan) öznelere göre normal bilimin oluşmasını sağlayan ölçütlerden, öznelere yapılan her türlü göndermeden bağımsız olarak, "sözceler bütününün" ve "figürlerin" saf olarak ortaya çıkabilirliğine kaydırır ("bir sözceler bütünü öncelik kazanır", "böyle taslaklandırılan bilgikuramsal figür ..."). Foucault farklı bilim tarihleri bağlamında, kendi *episteme* kavramını

tanımladığında öznelere normlar ve ortak postulatlar dayatan bir düşünce yapısının ya da bir dünya vizyonu gibi bir şeyin belirlemesinin söz konusu olmadığı bir kez daha ortaya çıkar. Episteme, daha ziyade "belli bir çağda, bilgikuramsal figürlerin, bilimlerin, bazen de formüle edilmiş sistemlerin ortaya çıkmasına neden olan söylemsel pratikleri birleştirebilen ilişkiler bütünüdür" (*a.g.e.*, 250). Episteme, Kuhn'un paradigması gibi, belli bir çağda bilinebilir olanı tanımlamaz, ama belli bir söylem ya da belli bir bilgikuramsal figürün ortaya çıkarttıklarında örtük olarak bulunan şeyi tanımlar: "bilimsel söylemin muammasında episteme'nin ortaya sürüp riske attığı şey, bir bilim olma hakkı değildir, kendi varoluş gerçeğidir." (*a.g.e.*, 251).

Bilginin Arkeolojisi tarih yazıcılığının süreksizliğinin manifestosu olarak okundu. Foucault'nun pek çok kez karşı çıktığı bu tanımın doğru olup olmadığını bir yana bırakırsak, kitabında, onun özellikle, her şeye rağmen, bağlamlar ve bütünler kurmaya olanak tanıyan şeyle, [yani] "figürlerin" ve dizilerin pozitif varoluşuyla ilgilenir göründüğü kesindir. Ancak, bu bağlamlar, tamamen kendine özgü bir bilgikuramsal modele göre üretilirler, bu model tarihsel araştırmada herkesçe kabul edilen modellerle de, Kuhn'un paradigmalarıyla da uyuşmaz ve bu nedenle modelin saptanması gerekecektir.

5. *Gözetlemek ve Cezalandırmak* [Hapishanenin Doğuşu] adlı çalışmanın üçüncü bölümünde çözümlendiği biçimiyle panop-

tizmi[3] ele alalım. Burada, her şeyden önce, tekil tarihsel bir olgu, Jeremy Bentham'ın Dublin'de 1791'de *Panopticon, or The Inspection-house. Containing the Idea of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection...* başlığıyla yayımladığı mimari model olan *panoptikon* söz konusudur, Foucault modelin temel özelliklerini hatırlatır:

> İlke herkesçe bilinir; çember biçiminde bir yapı, tam ortasında, çemberin iç yüzeyine bakan geniş pencereleriyle bir kule; çevre çemberdeki yapı hücrelere bölünmüş, bu hücrelerin her biri binanın kalınlığı ölçüsünde; bunların iki pencereleri bulunur, biri içeri doğrudur, kulenin penceresinin tam karşısına denk gelir, diğeri dışa doğrudur, hücrenin bir uçtan diğerine ışık almasını sağlarlar. Ortadaki kuleye bir gözcü koymak yeterlidir, her hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi veya bir öğrenci kapatılır. Işığın etkisiyle, kuleden, tam olarak

[3] Panoptikon, İngiliz filozof ve toplum kuramcısı Jeremy Bentham'ın 1785 yılında tasarlamış olduğu hapishane inşa modelidir. Tasarımın konsepti gözetlemeye izin verir. Şöyle ki; bütünü (pan-) gözlemlemek (-opticon) anlamına gelen bu tasarım birkaç katlık tek odalı hücrelerden oluşan bir halka üzerine kuruluydu. Her hücre bu halkanın iç kısmına açıktı ve halkanın dış cephesindeki duvarda birer pencere vardı. Halkanın ortasında mahpuslardan tamamen saklanmış konumdaki gözlemcilerin kaldığı bir nöbet kulesi yer almaktaydı. Panoptikon'un temelinde yatan ilke, tek odalı hücrenin içindeki sakine saklanacak hiçbir yer bırakmaması, buna karşılık dış cephedeki duvarın penceresinden gelen dış ışığın kuledeki nöbetçilere mahpusun her hareketinin bir silüetini izleme olanağını sağlamasıydı. Bentham'ın yaklaşımına göre, gözlemlenen her yanlış davranışının ceza getireceğini bilen, ama davranışlarının aslında ne zaman gözlemlendiğini bilmeyen mahpusun, aklını başına toplayarak her zaman izleniyormuşçasına davranmaktan başka seçeneği yoktu. Böylece mahkum bizzat kendi hareketlerini kollamak durumunda kalacaktı. Bentham, Panoptikon'u "bir üst aklın, gücü elde etmesinin yeni bir modeli" olarak ifade etmiştir (ç.n.).

> ana hatlarıyla, çevre çemberin hücrelerindeki mahkumların küçük siluetleri seçilebilir. Kuş kafeslerine benzedikleri kadar, küçük tiyatro sahnelerine de benzerler... (Foucault 1975, 218)

Ama *panoptikon* bir bütündür, "genellenebilir bir işleyiş modelidir", (*a.g.e.*, 223) tam da bu nedenle "panoptizm", yani "bir bütün ilkesi" ve "iktidarın panoptik (tümü gözetleyen) biçimidir" (*a.g.e.*, 241). Bu haliyle, "her türlü özel kullanımdan koparılabilir ve koparılması gereken politik teknolojik figürdür" (*a.g.e.*, 224), sadece "düşsel bir bina" değil, "ideal formuna indirgenmiş bir güç mekanizması şemasıdır" (*a.g.e.*). Kısacası, tam anlamıyla bir paradigma gibi iş görür: aynı sınıftan tüm diğer nesneler için de geçerli olan tekil bir nesnedir, parçası olduğu bütünün anlaşılırlığını tanımlarken aynı zamanda o bütünü de oluşturur. *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ı okumuş olanlar, disiplinlerle ilgili bölümün sonunda yer alan *panoptikon*'un, iktidarın disipline edici kipliğini anlamak için nasıl da belirleyici stratejik bir işlev gerçekleştirdiğini ve nasıl da modernitenin disiplin evrenini tanımlamada epistemolojik figür gibi bir şeye dönüştüğünü, ve disiplin evreninin bu epistemolojik figür sayesinde denetim toplumlarında aştığı eşiği gösterdiğini çok iyi bilirler.

Foucault'nun yapıtında, yalıtılmış bir vaka söz konusu değildir; tam aksine, paradigmanın bu anlamda, Foucault'nun yönteminin en belirgin tavrını tanımladığı söylenebilir. *Grand enfermement* [Büyük kapatma], itiraf, anket, inceleme, benlik tasası, ele alınan pek çok tekil tarihsel fenomenden bazılarıdır –ve bu

Foucault'nun araştırmasının tarihyazımı açısından özgünlüğünü oluşturan şeydir; ele alınan söz konusu tekil fenomenler paradigmalar olarak daha geniş sorunsal bir bağlamı belirlerler, bu bağlamı birlikte oluşturup anlaşılır hale getirirler.

Foucault'nun, salt kronolojik duraklar tarafından tanımlanan alanlara kıyasla metaforik alanlarca üretilmiş bağlamların daha uygun ve yerinde olduğunu gösterdiği gözlemlenmiştir. (Milo, 236). Foucault, Marc Bloch'un *Les Rois thaumaturges*, Ernst Kantorowicz'in *The King's Two Bodies* ya da Lucien Febvre'nin *Le Problème de l'incroyance* gibi eserlerinde zaten var olan bir yönelimin izinden giderek tarihyazımını, metaforik bağlamlara üstünlüklerini iade etmek üzere, (XVIII. yy., Güney Fransa) metonimik bağlamlarının tartışmasız egemenliğinden (özel alanından) kurtarabilmiştir. Ancak bu gözlem, en azından Foucault için, söz konusu olanın metaforlar değil de, daha önce gördüğümüz anlamıyla, bir gösterilenin[4]/imlenenin metaforik aktarım mantığına uyum sağlamayan ama örneğin analojik mantığına uyan paradigmalar olduğunu vurgulamak ve netleştirmek kaydıyla doğrudur. Bu noktada, aynı semantik yapıya dayanarak farklı türden feno-

[4] Çevirmenin aynı kökenden türeyen sözcükler için tercihi, "gösterge, gösteren, gösterilen" olmakla birlikte Monokl'un yayın politikası bu kavramlar için "im, imleyen, imlenen" karşılıklarının daha uygun ve doğru olduğu yönündedir. Öte yandan çevirmen ile editör arasındaki karşılıklı anlayışın ve fikir alışverişinin bir sonucu olarak, bu kitabın tartışmaları, kurduğu etimolojik bağlantılar gözetilerek çevirmenin tercihine uyulmasında yarar görülmüştür. Özellikle im ile paralel uzamdaki işaret, damga, imza gibi birçok yakın sözcüğün de temel önemde kullanılmış olması bu tercihte temel etken olmuştur. [ed.n.].

menleri tanımlamak için genişletilmiş bir gösterenle/imleyenle işimiz yoktur; metafordan ziyade alegoriye daha çok benzeyen paradigma, bir parçası olduğu bağlamdan ancak, kendi tekilliğini gözler önüne sererek bizzat homojenliğini kurduğu yeni bir bütünü anlaşılır kıldığı ölçüde yalıtılmış olan tekil bir vakadır. Aslında örnek oluşturmak karmaşık bir eylemdir, bu eylem, paradigma işlevi taşıyan terimin normal kullanımında etkinliğini kaybetmiş olmasını gerektirir, etkinliğini bir başka ortama taşınmak için kaybetmez, tam aksine, bunu, başka türlü gözler önüne serilemeyecek olan o kullanımın kanonunu göstermek için yapar.

Sextus Pompeius Festus, Latinlerin *exemplar* sözcüğünü *exemplum*'dan ayırdıklarını söyler bize: ilkinin değeri duyularla anlaşılır (*oculis conspicitur*), bu da taklit etmemiz gereken şeyi gösterir (*exemplar est quod simile faciamus*); ikincisi ise daha karmaşık bir değerlendirme gerektirir (sadece duyulur bir değerlendirme değildir bu: *animo aestimatur*) ve her şeyden önce ahlaki ve entelektüel bir anlamı vardır. Foucaultcu paradigma, her ikisini de birlikte içerir: Sadece normal bir bilimin oluşumunu dayatan örneği oluşturup ona model olmakla kalmaz, ama aynı zamanda ve her şeyden önce yeni anlaşılabilir bir bütündeki ve yeni bir problematik bağlamdaki söylemsel pratikleri ve sözceleri yeniden bir araya getirmeyi sağlayan *exemplum* olur.

6. Örnek bir bilgi kuramının *locus classicus*'u *Birinci Analitikler*'de bulunur. Burada Aristoteles, paradigmaların işle-

yiş sürecini tümevarım ve tümdengelimden ayırır. "Açıktır ki", dedikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Paradigma bütüne oranla parça olarak iş görmez [*hōs méros pros hólon*], parçaya oranla bütün de değildir [*hōs hólon pros méros*], ama parçaya oranla parçadır [*hōs méros pros méros*], her ikisi de aynı türün altında olmasına rağmen, biri diğerinden daha fazla bilinir" (*Analitica priora*, 69 a, 13-14). Tümevarım, özel ve tekil olandan tümele doğru ilerleyen bir süreçken, tümdengelim tümel olandan tekil ve özel olana doğru ilerler, yani paradigmayı tanımlayan şey, özel ve tekil olandan özel ve tekile doğru giden paradoksal türde bir üçüncü şeydir, cinstir. Örnek, tümel ve tekili eklemleyerek ilerlemeyen ama buna ait düzlemde bulunur gibi görünen özel bir bilgi biçimi oluşturur. Aristoteles'in paradigma tartışması, bu italik gözlemlerin ötesine geçmez ve tekil olanda kalan bir bilginin durumu daha fazla sorgulanmaz. Bunun tek nedeni, Aristoteles'in ortak türün, özel ve tekil olandan daha önce var olduğunu kabul ediyor görünmesi değildir, örneğe düşen "en üst bilinebilirlik" (*gnōrimōteron*) durumunun tanımsız kalmasıdır.

Paradigmanın bilgikuramsal durumu, ancak, Aristoteles'in tezi radikalleştirildiğinde açık hale gelir, böylece bilme süreçlerinden ayrılmaz olarak kabul etmeye alıştığımız tümel ile tekil arasındaki ikili karşıtlığı sorun olarak akla getirdiği ve karşıtlığın iki teriminden herhangi birine indirgenmesi olanaklı olmayan bir tekilliği gösterdiği anlaşılır. Onun söylem rejimi mantık değil analojidir (benzeşim), Enzo Melandri, artık klasikleşmiş

bir kitabında, bunun kuramını yeniden oluşturmuştur. Ürettiği *Análogon*, ne tekil, ne de geneldir. Bu nedenle, kendine özgü değerinin anlaşılması söz konusudur.

7. Melandri *La linea e il circolo* başlıklı çalışmasında, analojinin, Batı mantığına egemen olan ikili karşıtlık ilkesine zıt düştüğünü göstermiştir. Analoji, üçüncü bir terimi dışlayan katı "ya A ya B" seçeneğinin karşısına, her seferinde kendi *tertium datur*'unu çıkarır, inatla "ne A ne B" diye diretir. Yani analoji (tikel/tümel; biçim/içerik; yasalılık/örneksellik gibi) mantıksal dikotomilerde (ikilik) işe karışır, ama bunu bu karşıtlıklardan daha üst bir senteze varmak için yapmaz, onları kutupsal gerilimlerin gezindiği bir güç alanında dönüştürmek için yapar, bu güç alanında, tıpkı elektro manyetik bir alanda olduğu gibi tözsel kimliklerini yitirirler. Ama bu noktada hangi anlamda ve ne biçimde bir üçüncü ortaya çıkar? Kuşkusuz özdeşliği/aynılığı yeri geldiğinde ikili bir mantıkça tanımlanabilecek, ilk ikisiyle türdeş bir terim olarak ortaya çıkmaz. Benzer olan (ya da paradigma), sadece ikili karşıtlığın bakış açısından bir *tertium comparationis* olarak görülebilir. Analojik üçüncü, bu noktada her şeyden önce, artık ayırt edilemez hale gelen ilk ikisinin yansızlaştırılması ve tanınamaz hale getirilmesi sayesinde kendi kendine tanıklık eder. Bu noktada, üçüncü, işte bu ayırt edilemezliktir, ve eğer onu, iki değerli durak aracılığıyla kavramaya çalışırsak, zorunlu olarak bir karar verilemezlik alanına toslar kalırız. Bu anlamda, bir örnekte,

onun paradigmasallığını, onun her şey için geçerliliğini, diğerleri arasında tekil bir vaka oluşunu ayırmak açıkçası olanaksızlaşır. Tıpkı manyetik bir alanda olduğu gibi, yayılan ve ölçeklerde yer alan büyüklüklerle değil de vektörel yoğunluklarla iş görmemiz gerekir.

8. Kant'ın, *Kritik der Urtheilskraft* [Yargı Yetisinin Eleştirisi]'nin bir pasajında ifade ettiği estetik yargı gerekliliğinin bir örnek biçiminde olduğu, bununla ilgili bir kural vermenin olanaksız olduğu düşüncesi belki de paradigmanın genellik ile kurduğu paradoksal ilişkiyi en etkili biçimde ifade eden düşüncelerden biridir:

> Bu özel türden bir zorunluluktur: Benim güzel dediğim nesneye karşı herkesin o belli hazzı deneyimleyeceğinin *a priori* olarak düşünülebileceği nesnel bir kuramsal zorunluluk değildir. Bu, özgürce eyleyen bir varlık için kural işlevi gören ve tam bu şekilde davranılması gerektiğinden başka bir anlamı olmayan, bu hazzın ussal arı bir istemenin zorunlu sonucu olduğu pratik bir zorunluluk da değildir. Bir estetik yargıda zorunluluk olarak düşünüldüğünden, o sadece örnek [*exemplarisch*] biçiminde tanımlanabilir, yani sözcelenmesi/ifade edilmesi [*angeben*] mümkün olmayan genel bir kuralın örneği [*Beispiel*] olarak görülebilecek bir yargının herkesçe onaylanma zorunluluğu olarak düşünülebilir (Kant 1974a, 155-56).

Kant'a göre, estetik yargı olarak paradigma aslında kuralın ola-

naksızlığını varsayar; ama eğer kural yoksa ya da formüle edilemezse, örnek kanıt değerini nereden alabilecektir? Saptanamayan bir kuralın örnekleri nasıl sağlanabilir?

Paradigmanın, çıkarım mantığının modeli olarak genel-özel/tikel çiftinin tam tamına terk edilmesini ima ettiği anlaşılırsa *aporia* çözüme ulaşır. Kural (tabii hala kuraldan söz edilebilirse) tekil vakalardan önce var olan ve onlara uygulanan bir genellik olmadığı gibi, özel vakaların eksiksiz olarak sıralanması sonucu ortaya çıkan bir şey de değildir. Daha ziyade, sadece paradigmatik vakanın gösterilmesi bile, o haliyle ne uygulanabilir ne de sözcelenebilir olan bir kural oluşturur.

9. Manastır tarikatları hakkında bilgi sahibi olanlar, en azından ilk yüzyıllarda belgelerin "kural" olarak adlandırdıkları şeyin statüsünü anlamanın zor olduğunu bilirler. Daha eski dönemlere ait tanıklıklar içeren belgelerde, kuralın anlamı *conversatio fratrum*, yani belli bir manastırdaki keşişlerin yaşam biçiminden ibarettir. Kural genellikle, tarikatın kurucusunun yaşam biçimiyle özdeşleşir, *forma vitae* olarak yani izlenecek örnek olarak sunulur; kurucunun yaşamı ise İncil'lerde anlatılan İsa'nın yaşamının örneği gibidir. Manastır tarikatlarının zamanla gelişmesi ve Roma Mahkemesi tarafından bir denetim gerekliliğinin ortaya çıkmasıyla, *regula* terimi giderek manastırda korunan yazılı bir metin anlamını almıştır, ve manastır yaşamına adım atan kişinin, manastır yaşamının yasaklarını ve uyulması gereken kurallarını

kabul etmesi için önceden okunması gereken bir metin haline gelmiştir. Yine de, en azından Aziz Benedetto'ya kadar, kural genel bir norm değildir, sadece yaşam topluluğudur ("manastır", *koinós bíos*), bir örneğin sonucudur ve içinde her keşişin hayatı, nihayetinde, paradigmatik hale gelme, bir *forma vitae* olarak kendini oluşturma eğilimi taşır. Bu şu anlama gelir: Aristoteles'in düşüncelerini Kant'ınkilerle birleştirerek, paradigmanın tekillikten tekilliğe giden bir hareketi ima ettiğini ve, bu tekillikten çıkmadan, her tekil vakayı, *a priori* olarak, öncül olarak formüle edilmesi imkansız genel bir kuralın örneğine (*esemplare*) dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.

10. Foucault'nun tanıdığını ve değer verdiğini gösterdiği bir yazar olan Victor Goldschmidt, 1947'de *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne* başlıklı çalışmasını yayımlamıştır. Bu dahi felsefe tarihçisinin yazılarında sıklıkla olduğu gibi, görünürde marjinal olan –Platoncu diyaloglarda örnek kullanımı gibi– bir problemin incelenmesi, Platon düşüncesinin tamamına yeni bir ışık tutar; özellikle de, idealar ve duyulur arasındaki ilişkiyi aydınlatır, paradigmanın bu ilişkinin teknik ifadesi olduğu ortaya çıkar. Georges Rodier, daha önce, diyaloglarda, bazen ideaların duyulur şeyler için paradigma işlevi gördüğünü, ama bazen de, duyulur şeylerin ideaların paradigmaları olarak sunulduklarını gözlemlemiştir. Eğer *Euthyphron* diyalogunda acıma ideası, bu anlamda, kendisine denk düşen duyulurların anlaşılması için pa-

radigma olarak kullanılan şey ise, *Devlet Adamı* diyalogunda, tersine, ideaların anlaşılmasına götüren, duyulur bir paradigmadır. Bir örneğin nasıl bilgi üretebileceğini açıklamak için, Platon, söz konusu diyalogda, çocukların farklı sözcüklerde heceleri ayırt edebilmelerini "paradigma için/yerine paradigma"[5] olarak örnek gösterir:

> Bir paradigma başka ve ayrılmış olan bir şeyde [*diespasménōi*] –ama Yunanca terim "koparılmış, parçalanmış" anlamına gelir– bulunan bir kendilik doğru değerlendirildiğinde, aynı olarak tanındığında üretilir, ve yeniden bir araya gelmiş olma her birini ve ikisini de ilgilendiren hakiki ve eşsiz görüşü türetir.

Goldschmidt, bu tanımı yorumlayarak, burada, hem duyulur hem de zihinsel olan paradoksal bir yapı bulunuyormuş gibi göründüğünü göstermektedir, bu yapıyı "biçim-öğe" olarak adlandırır (Goldschmidt, 53). Başka sözcüklerle, paradigma, tekil duyulur bir fenomen olmakla birlikte, bir şekilde *éidos* içerir, yani tanımlanması söz konusu olan biçimin ta kendisini. Yani o, iki farklı yerde bulunan basit bir duyulur öğe değil, duyulur ile düşünülür, öğe ile biçim ("paradigmatik öğe bu ilişkinin ta kendisidir" –*a.g.e.*, 77) arasındaki bir ilişki gibi bir şeydir. Nasıl ki Platon'un sıklıkla bilgi paradigması olarak kullandığı "anımsama" (*ἀνάμνησις, anamnésis*) teriminde olduğu gibi, duyulur bir

[5] Paradigma kelimesinin kökeni, "model", "örnek" anlamına gelen eski Yunanca παράδειγμα (*paradeigma*) kelimesidir. Bu kelime ise "göstermek", "karşılaştırmak" anlamındaki παραδεικνύναι (*paradeiknunaï*) fiilinden gelir [ed.n.].

fenomen, kendi kendisiyle duyulur olmayan bir ilişki içine sokulur ve bu biçimde bir başkasında yeniden tanınır (bilinir) ise, aynı şekilde, paradigmada da söz konusu olan, belli duyulur bir benzerliği saptayıp, onu bildik hale getirmek değil, bu benzerliği bir işlem sayesinde üretmektir. Bu nedenle paradigma hiçbir zaman çoktan verili bir şey değil, yaratılan ve üretilen bir şeydir (*paradeígmatos ... génesis: Devlet Adamı*, 278 c, 4; *paradeígmata ... gignómena: a.g.e.*, 278 b, 5), bunu da bir "yan yana koyma", bir "bir araya getirip birleştirme" ve, özellikle de bir "gösterme" ve bir "ortaya serme" (*parabállontas ... paratithémena ... endeíknynai ... deichthêí ... deichthénta: a.g.e.*) sayesinde yapar. Yani paradigmatik ilişki ne sadece tekil duyulur nesneler arasında ne de bu nesneler ile genel bir kural arasındaki bir karşılıklılık ilişkisidir, ama her şeyden önce, (bu biçimde paradigma haline gelen) tekillik ile onun ortaya serilişi (yani anlaşılırlığı, düşünülürlüğü) arasındaki bir karşılıklılık ilişkisidir.

11. Diğerlerine oranla daha basit bir vakayı, dilbilgisel örneği ele alıp düşünelim. Dilbilgisi (gramer) kendi kendini ancak paradigmatik (dizisel) bir pratik aracılığıyla, dilsel (linguistik) örneklerin sergilenmesi sayesinde oluşturur ve kendi kurallarını sözceleyebilir. Ama dilin, dilbilgisel pratiği tanımlayan kullanımı hangisidir? Dilbilgisel bir örnek nasıl üretilir? Latince dilbilgisi kitaplarındaki paradigmalar vakasını ele alalım, bu gramer kitapları ismin halleri ve çekim eklerine yer verirler. *Rosa* teriminin,

paradigmatik olarak gözler önüne serilmesi sayesinde (*rosa, rosae, ros-ae, ros-am...*), normal kullanımı ve düzanlamsal karakteri askıya alınır, ve bu biçimde, "birincil haldeki dişil isim" kümesinin anlaşılırlığı ve oluşumu mümkün kılınır, bu onun kümesi, öğesi ve paradigmasıdır. Bu noktada normal kullanımın ve göndermenin askıya alınması aslidir. Edimseller (performatif) sınıfını tanımlayan kuralı açıklamak için, dilbilimci "ben yemin ediyorum" örneğini kullanırsa, bunun sintagmanın (dizimin) gerçek bir yeminin dile getirilmesi olarak anlaşılmaması gerekir. Örnek olarak iş görebilmesi için, sintagmanın normal işlevinin askıya alınması gerekmektedir, ama her şeyden önce, ancak bu işlev sahibi olmama ve bu askıya alınma sayesinde, dilbilimci sintagmanın nasıl işlev gördüğünü gösterebilir, böylece kuralın formülasyonunu sağlayabilir. Eğer, şimdi şu soru, yani kuralın örneğe uygulanıp uygulanmadığı sorusu sorulursa, yanıt kolay değildir: Gerçekten de örnek, kural tarafından dışlanmıştır, bunun nedeni örneğin normal vakanın parçası olmaması değil, tam aksine, o vakaya aitliğini gözler önüne sermesidir. Bu anlamda, örnek, istisnanın simetrik tersidir: İstisna bu dışlanma sayesince içeri alınırken, örnek içeri alınmasının gözler önüne serilmesi ile dışlanmıştır. Ama böylece, Yunanca terimin etimolojik anlamına göre, örnek kendisinin yanı sıra (*para-deíknymi*) kendi anlaşılabilirliğini ve bununla birlikte oluşturduğu sınıfın anlaşılabilirliğini gösterir.

12. Platon'da, paradigmanın yeri, duyulur düzen ile düşünülür düzen arasındaki ilişkiyi eklemleyerek bilgiyi mümkün kılan diyalektiktedir. "Bu iki düzen arasındaki ilişki, iki biçimde kavranabilir: Bir benzerlik ilişkisi olarak (kopya ile model arasında) ya da bir oran ilişkisi olarak" (Goldschmidt 1947, 84). Goldschmidt'e göre, bu kavramların her birine özel bir diyalektik işleyiş karşılık gelir: Birincisine karşılık gelen şey (Platon'un *Menon* ve *Theaitetos* adlı eserlerinde tanımladığı) anımsamadır (*reminiscenza*), ikincisine karşılık gelen şey ise paradigmadır, bu kavram özellikle *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda konu edilmiştir. Goldschmidt'in çözümlemelerinin izinden giderek, şimdi paradigmanın diyalektikteki özel işlevini ve anlamını kavrama zamanı gelmiştir. *Devlet*'in (509 d-511 e) VI. kitabındaki diyalektik yöntem ile ilgili zorlu tartışmanın tümü, eğer bu paradigmatik yöntemin ortaya serilmesi olarak anlaşılırsa, saydam hale gelir. Platon, bu diyalogda, bilimin üretilmesindeki iki evreyi ya da iki anı ayırt eder, bunlar düz bir çizgi üzerindeki kesintisiz iki doğru parçası olarak temsil edilmişlerdir. "Geometrinin, hesabın ve bu türden bilimleri uygulayanların" izlediği yolu tanımlayan birincisi, araştırmalarını hipotezlerden yola çıkarak temellendirir, yani apaçıklıkları açıklamaya gerek duymayan, bildik ilkeler olarak görülen verileri önceden varsayar (*hypotíthemi* yani "temel olarak alta koyuyorum" ifadesinden gelen Yunanca *hypóthesis* teriminin anlamı budur) İkincisi ise, diyalektiğe özgü olan şeydir:

> [akıl] varsayılmamış olana [*anypótheton*] kadar gitmek, her şeyin ilkesine doğru gitmek için, hipotezleri ilkeler [*archái*] olarak değil de, tam anlamıyla hipotezler olarak, yani basamaklar ve itici güçler olarak ele alır, bir kez buna ulaşıldığında, kendini buna yakın duran şeylerin yanından ayırmadan ve kesinlikle duyulur olandan yararlanmadan, idealar aracılığıyla idealara doğru gider ve sonunda yine idealara varır (*Devlet*, VI, 511 b, 2 - c, 1).[6]

Hipotezleri (varsayımları) ilkeler olarak değil de hipotezler olarak ele almak ne anlama gelir? Varsayılmamış ama öyleymiş gibi sunulan bir hipotez nedir? Paradigmanın bilinebilirliğinin hiçbir zaman varsayılmadığı, tam aksine, paradigmanın kendine özgü işleminin kendi ampirik verilmişliğini ancak bir anlaşılırlığı gözler önüne sermek için askıya almak ve etkisiz hale getirmekten ibaret olduğu hatırlanırsa, işte o zaman hipotezleri hipotezler olarak ele almak, onları paradigmalar olarak ele almak anlamına gelecektir.

Hem Aristoteles, hem de modernler tarafından gözlemlenen Platon'da ideanın duyulur olanın paradigması ve idealaların paradigmasının duyulur olduğu şeklindeki çıkmaz bu

---

[6] Ayrıca *bkz.* "Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır." (Platon, *Devlet*, Remzi, 1985 (8. Bas.), s. 198, çev. S. Eyüboğlu, M.A. Cimcoz). [ed.n.]

noktada çözüm bulur. İdea duyulur olanda varsayılan bir başka kendilik değildir, bununla örtüşmez de: (o paradigma olarak görülen, yani) düşünülebilirlik ortamında paradigma olarak kabul edilen duyulurdur. Bu nedenle, Platon diyalektiğin de, teknikler gibi, hipotezlerden yola çıktığını (*ex hypothéseōs ioúsa*: *Devlet*, VI, 510 b, 9), ama bunlardan farklı olarak, hipotezleri, ilkeler olarak değil, hipotezler olarak aldığını yani onları paradigmalar olarak kullandığını söyleyebilmektedir. Diyalektiğin eriştiği hipotetik-olmayan, her şeyden önce duyulur olanın paradigmatik kullanımı tarafından açılır. Diyalektik yöntemin "hipotezleri ortadan kaldırmak" ifadesiyle tanımlandığı bir sonraki pasaj bu biçimde anlaşılmalıdır ("diyalektik yöntem ancak, hipotezleri ortadan kaldırarak [*tas hypothéseis anairoúsa*] ilkenin kendisine ulaşır": *a.g.e.*, VII, 533 c, 6). *Anairéō* Latince karşılığı *tollere* gibi (Almancası *aufheben* –*aşma*– olan bu sözcüğü, Hegel, onlardan esinlenerek, kendi diyalektiğinin merkezine koyuyordu), hem "almak, üstlenmek, kabul etmek" hem de "ortadan kaldırmak, elemek" anlamına gelir; paradigma işlevi üstlenen şey, gördüğümüz gibi, normal kullanımından çekilip alınmış ama aynı zamanda bu haliyle ortaya serilmiştir. Hipotetik-olmayan, hipotezlerin "–ortadan– kaldırıldığı", yani aynı anda hem yükseltildikleri hem de safdışı bırakıldıkları noktada kendini açığa vurandır. Diyalektiğin, "sona doğru düşüşü"nde taşıdığı düşünülebilirlik (anlaşılabilirlik), duyulur olanın paradigmatik anlaşılabilirliğidir.

13. İnsan bilimlerinin bilme yordamını tanımlayan yorumbilgisel (*hermeneutik*) döngü, kendine özgü anlamını, ancak paradigmatik yöntemin bakış açısında kazanır. Schleiermacher'den önce, Friedrich Ast zaten filolojik bilimlerde tekil fenomenin bilgisinin bütünün bilgisini varsaydığını ve bunun tam tersine, bütünün bilgisinin de tekil fenomenlerin bilgisini varsaydığını gözlemlemiştir. Bu yorumbilgisel döngüyü *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın öngörülü varoluşsal yapısı olarak ön-anlamada temellendiren Martin Heidegger, insan bilimlerini, onlara ayak bağı olan zorluktan kurtararak, bilgilerinin "daha özgün" karakterini güvenceye almıştır. O zamandan bu zamana "önemli olan döngüden çıkmak değil, döngüye doğru biçimde girmektir" (Heidegger, 153) diyen özdeyiş, araştırmacının verimsiz kısır döngüyü verimli bir döngüye dönüştürmesini sağlayan sihirli formül haline gelmiştir.

Bununla birlikte böylesi bir güvence, ilk bakışta göründüğünden daha az güven vericidir. Eğer yorumlayıcının etkinliği zaten gözünden kaçan bir önanlama tarafından daima en başından beri öngörülmüş bir şey ise, "döngüye doğru biçimde girmek" ne anlama gelir? Heidegger, ön-anlamanın, hiçbir zaman "durum ve yaygın görüş"ün kendisini dayatmasına (*vorgeben*) izin vermemeyi ama "aynı şeylerden yola çıkarak onu seçip çıkarmayı" gerektirdiğini (*a.g.e.*) öne sürmüştür. Ancak bunun tek bir anlamı vardır: –üstelik döngü böylece daha da "kısır" hale gelmiş gibi görünür– araştırmacı, olgularda, onların kendi varoluşsal yapı-

larına bağlı olan ön-anlamanın işaretini tanıyabilecek yeterlilikte olmalıdır.

Aporia, eğer hermeneutik döngünün aslında paradigmatik bir döngü olduğu düşünülürse çözüme kavuşur. Ast ve Schleiermacher'deki gibi, "tekil fenomen" ve "bütün" arasında bir ikilik yoktur: Bütün, tekil vakaların paradigmatik olarak ortaya serilmesinden başka bir şeyin sonucu değildir. Heidegger'de olduğu gibi, bir "önce" ve bir "sonra" arasında, ön-anlama ve yorum arasında döngüsellik yoktur: paradigmadaki anlaşılırlık fenomeni öncelemez ama deyim yerindeyse "yanında (yanı sıra)" (*pará*) durur. Aristoteles'in tanımına göre, paradigmatik jest özelden bütüne ve bütünden özele gitmez, aksine tekilden tekile gider. Bilinebilirliği aracılığıyla ortaya serilen fenomen, paradigması olduğu bütünü gösterir. Ve bu paradigma, fenomenlere göre, bir varsayım (bir "hipotez") değildir: "ön-varsayımsal-olmayan bir ilke" olarak, geçmişte ya da şimdide bulunmaz, ama onların örnek oluşturan kümelenmelerinde bulunur (*costellazione*).

14. Aby Warburg, 1924-1929 arasında, *Mnemosyne* adını vermek zorunda kaldığı "imgeler atlası" üzerinde çalışır. Bilindiği gibi, bu çalışma, her birine bir dizi türdeş olmayan imgenin iğnelenmiş olduğu panolardan oluşmaktadır, söz konusu imgeler, resimler (sanat eserlerinin ya da el yazmalarının reprodüksiyonları, gazetelerden kesilmiş fotoğraflar ya da bizzat kendisinin yaptığı resimler vb.) genelde sanatçının *Pathosformel* diye ta-

nımladığı tek bir temaya gönderme yapmaktadırlar. 46. pano da aynı adı taşır, bu panoda odak noktasında *Pathosformel* "Ninfa", hareket halindeki kadın figürü bulunmaktadır, figür Tornabuoni Şapeli'nde bulunan Ghirlandaio'nun freskindeki görünümündedir. Warburg, figüre samimi bir tonla *Fraulein Schnellbring*, "signorina Portainfretta" (Canıtez küçük hanım) lakabını takmıştır. Bu panoda yirmi yedi resim bulunmaktadır, her biri bir şekilde bütüne ismini veren tema ile ilişki içindedir. Ghirlandaio'nun freski dışında, bu panoda fildişinden Roma dönemi bir rölyef, Sessa Aurunca katedralinden bir kahin kadın, 16. yy. Floransa'sına ait bir elyazmasından minyatürler, Botticelli'nin bir freskinden bir ayrıntı, Filippo Lippi'nin Vaftizci Yahya'nın doğumunu ve Meryem'i resmeden figürü, Settignanolu bir köylü kadının Warburg tarafından çekilmiş fotoğrafı yer almaktır. Bu panoyu nasıl okumalıyız? Tek tek resimleri bir bütünde birleştiren ilişki nedir? Başka bir deyişle Ninfa, yani su perisi nerededir?

Bu panoyu, ikonografik "hareket halindeki kadın figürü" temasının tarihini ve kökenini konu alan ikonografik bir repertuar gibi görmek kesinlikle yanlış bir okuma biçimidir. Böylesi bir okuma biçimi imgeleri mümkün olduğunca kronolojik bir sıraya koymak, onları birbirine bağlayan olası genetik ilişkinin izini sürerek, sonunda hepsinin kendisinden türediği bir arketipe (ilk örneğe), bir "*pathos* formülüne" ulaşabilmekten ibarettir. Oysa tabloya daha yakından bakılıp daha dikkatli okunursa, imgelerin hiçbirinin özgün olmadığı görülür, üstelik söz konusu

imgeler kopya ya da tekrarlardan da ibaret değillerdir. Milman Parry'nin "formüller için" kompozisyonunda, Homeros şiirlerini temel alarak tanımladığı gibi ve daha genel olarak her sözlü kompozisyonda, yaratım ile performans arasında, özgün ile icra arasında ayrım yapmak imkansızdır, aynı şey, Warburg'un *Pathosformeln*'leri için de geçerlidir, onlar arketip ve fenomen, ilk-seferlilik ve tekrar kırmasıdırlar. Her fotoğraf orijinaldir, her imge *archē* oluşturur, bu anlamda, arkaiktir ama su perisinin kendisi ne arkaik, ne çağdaştır, artsürem ve eşsürem, teklik ve çokluk arasında bir karar verilemezliktir. Ama bu, su perisinin, tek tek su perilerinin örneklerini oluşturduğu bir paradigma olduğu ya da daha doğrusu, Platoncu diyalektiğin kurucu belirsizliğine uygun olarak, su perisinin tekil imgelerin paradigması ve tekil imgelerin de su perisinin paradigmaları olduğu anlamına gelir.

Yani, Goethe'deki anlamyla su perisi, bir *Urphänomen*, bir "ilksel/kökensel fenomen"dir. Goethe'nin *Farbenlehre* [Renkler Teorisi] başlıklı eserinden *Metamorphose der Pflanzen* [Bitkilerin Dönüşümü] başlıklı çalışmasına kadar doğa üzerine araştırmalarındaki temel teknik terim olan bu terim, yazar tarafından hiçbir zaman açık ve net olarak tanımlanmamıştır, ama kökeni için Platon'a gönderme yapan Elizabeth Rotten'in tavsiyesine uyulursa anlaşılır hale gelir ve kesinlikle paradigmatik anlamda anlaşılır. Goethe "özel vakalar ve genel rehberler, fikirler ve hipotezlerle" ilerleyen yöntemin karşısına pek çok kez kendi yöntemini koyar (Goethe, II, 691). *Der Versuch als Vermittler von*

Objekt und Subjekt [Özne ile nesne arasında aracı olarak deney] başlıklı makalesinde, ona "daha üst türden bir deneyim" modeli önerir, bu modelde, tek tek fenomenlerin birliği "hipotetik türden ve sistematik biçimde" (*a.g.e.*,I, 852) meydana gelmez ama her fenomen "sayısız başka fenomen ile ilişki içinde tutulur, bu öyle bir biçimde olur ki, ışınlarını her yöne gönderen, özgürce salınıp duran ışıltılı diyebileceğimiz bir nokta söz konusudur" (*a.g.e.*, 851-52). Fenomenler arasındaki bu tekil ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği, birkaç satır sonra, işleyişin paradigmatik doğasının her türlü şüphenin ötesinde onaylanıp doğrulandığı bir bölümde şöyle açıklanır: "Pek çok başka deneyimden oluşan benzer bir deneyim, açıktır ki, daha üst türden bir deneyimdir. Bu deneyim, içinde sayısız tekil örneğin ifadesini bulduğu formülü temsil eder" (Goethe, I, 852). Bir başka parçada "her var olan", diyerek konuyla ilgili ısrarını sürdürürken, "her var olanın *analogon*'udur; bu yüzden bize görünen var oluş aynı anda hem ayrılmış, hem de birleşmiş gibi görünür. Analoji abartılırsa, her şey birbirinin aynı olur; analojiden kaçınırsak, her şey sonsuza kadar bölünür" (*a.g.e.*, II, 706). Paradigma olarak *Urphänomen*, bu anlamda, analojinin genellik ve özellik karşıtlığının ötesinde mükemmel bir dengede varlığını sürdürdüğü yerdir. Bu nedenle, Goethe "saf fenomen"den söz ederken şöyle yazmıştır: "asla yalıtılamaz, bir başına bırakılamaz, ama kendini bir dizi kesintisiz görünümde gösterir" (*a.g.e.*, 871); ve *Maximen und Reflexionen* adlı eserinde paradigma için de geçerli olabilecek bir tanımla doğasını değerlendirir: "Kö-

kensel/ilksel fenomen: son bilinebilen/gerçek, bilindiği/simgesel olduğu ölçüde idealdir, çünkü bu durumda bütün vakaları kucaklar: bütün vakalarda aynıdır" (*a.g.e.*, 693). Bir kanunun ya da bir hipotezin genelliğine hiçbir zaman girmemesine rağmen, *Urphänomen* yine de bilinebilirdir; hatta o, tekil fenomendeki bilinebilir son öğe, onun paradigmada kendini oluşturabilme kapasitesidir. Bu nedenle Goethe'nin ünlü *dictum*'u [deyişi] fenomenlerin ötesini aramak gerekmediğini söyler: paradigmalar olarak "onlar teoridirler".

15. Bu noktada, yaptığımız çözümlemeye göre paradigmayı tanımlayan özelliklerden bazılarını tez biçiminde saptamayı deneyelim:

1) Paradigma, ne tümdengelimli, ne tümevarımlı bir bilgi biçimidir, analojik bir bilgi biçimidir, tekillikten tekilliğe doğru hareket eder.

2) Paradigma, genel ve özel arasındaki ikili karşıtlığı yansızlaştırarak, ikili karşıtlık mantığının yerine çift kutuplu analojik bir model koyar.

3) Paradigmatik vaka, bütüne (kümeye) aitliğini hem askıya alarak hem de ortaya koyarak paradigmatik hale gelir, bunu öyle bir biçimde yapar ki, ondaki örneksellik ve tekillik asla birbirinden ayrılmaz.

4) Paradigmatik bütün/grup hiç bir zaman paradigmalarda varsayılmaz ama onlara içkin kalır.

5) Paradigmada bir köken ya da bir *archē* yoktur: her fenomen kökendir, her imge arkaiktir.

6) Paradigmanın tarihselliği ne artsüremde ne eşsüremde bulunur, onların kesişiminde yer alır.

Bu noktada, Foucault'nun durumunda olduğu gibi benim durumumda da, paradigmalar aracılığıyla çalışmanın ne anlama geldiği açıklığa kavuşmuştur sanırım. *Homo sacer* ve toplama kampı, *Muselmann* ve olağanüstü hal –daha yakın zamana ait üçleme (teslis) *oikonomía'sı (ekonomisi)* ya da övgüler moderniteyi, bir neden ya da bir tarihsel köken gibi bir şeye indirgeyip açıklamak niyetiyle kullandığım hipotezler değildi. Tam aksine, çoğulluklarından da anlaşılmış olabileceği gibi, her seferinde söz konusu olan şey paradigmalardı, bunları kullanırken amacım, aralarındaki yakınlığın tarihçinin gözünden kaçtığı ya da kaçabileceği bir dizi fenomeni anlaşılır kılmaktı. Kuşkusuz benim araştırmalarım, Foucault'nunkiler gibi, arkeolojik niteliğe sahip ve araştırmalarımın ilgilendiği fenomenler zaman içinde gerçekleşiyor ve bu nedenle belgelerin dikkatle incelenmesini ve tarihsel filolojinin kurallarını izlemeden edemeyecekleri için artsüremliliği gerektiriyorlar; ama araştırmaların ulaştığı *archē* –bu belki de, her türlü tarihsel araştırma için geçerli olabilir– zamanda varsayılan bir köken değil, ama, artsürem ve eşsüremin kavşak noktasına yerleşerek, araştırmasının şimdisini en az nesnesinin geçmişi kadar anlaşılır hale getiren bir şeydir. Bu anlamda, arke-

oloji, her zaman bir paradigma bilimidir ve araştırmacının paradigmaları tanıma ve eklemleme kapasitesi, bir arşivin belgelerini incelemedeki yeterliliği kadar onun düzeyini de tanımlar. Gerçekten de son tahlilde, paradigma, –kendinde eylemsiz/devimsiz olan– kronolojik arşivin ortasında, tek başına bu arşivi anlaşılır kılan (Fransız bilgikuramcılarmın verdikleri adla) bölünme düzlemlerinin oluşturulması olanağının kendisini belirler.

Sonuç itibarıyla, eğer paradigma niteliğinin şeylerde mi yoksa araştırmacının kafasında mı bulunduğu sorulursa, yanıtım, bu sorunun bir anlamı olmadığı olacaktır. Paradigmada söz konusu olan anlaşılabilirlik, ontolojik bir özelliğe sahiptir, bir özne ve bir nesne arasındaki bilişsel ilişkiye değil varlığa gönderme yapar. Paradigmatik bir ontoloji vardır. Bu içeriği Wallace Stevens'ın *Description without place* başlıklı şiirinden daha iyi veren başka bir tanım bilmiyorum:

It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example.
What it seems It is and in such seeming all things are.[7]

[7] Görünmenin -olmak olması- mümkündür/Güneşin görünen bir şey ve kendisi olması gibi/ Güneş bir örnek /Görünen O'dur ve böylesi görünmede tüm şeyler olduklarıdır [ed.n.].

2. İşaretler Kuramı[8]

[8] *La teoria delle segnature* ifadesinin çevirisi, hem çevirmen hem yayınevi editörleri açısından zorlayıcı bir karar alma sürecini gerektirdi. Bu metnin İngilizce çevirisine baktığınızda "signature" sözcüğü akla ilk olarak imzayı getiriyor. Üstelik İtalyancada *segnare* fiilinden türeyen bu sözcüğün anlam alanında eskiden "imza" olarak kullanıldığını belirten bir açıklama da bulunmaktadır. *Segnare* fiilinin anlam alanından yola çıkarak bağlama uygun bir anlam araştırması yaptığımızda bu metin bağlamında "işaret" seçimi en uygun karar gibi göründü. İtalyanca bilen okurlar, bu seçimimizi yönlendiren anlam araştırması için şu linke bakabilirler: http://www.treccani.it/vocabolario/segnare/
Ayrıca 16. ve 17. yy'da yaygın olan tıbbi bir öğreti, ***la teoria della segnatura*** ifadesini kullanmaktadır, bu öğretinin kullandığı ifadede "segnatura" "işaret taşımak" anlamına gelir. Öğretinin iddiası tıpta kullanılan bitki ve minerallerin tedavi edici etkileriyle ilgili bazı göstergeleri/işaretleri (*segno*) taşıdıklarıdır. Yazar metinde bu öğretiden detaylarıyla söz etmektedir. Ayrıca bkz. http://www.treccani.it/vocabolario/segnatura/
Bu metinde *segnare* fiili için işaretlemek anlamının seçilmesi yayınevi ile çevirmen arasında "segno, significato ve significante" sözcüklerine önerilen karşılıklar konusunda ihtilaf yaratmıştır. Yayınevi kendi politikası gereği ve kendi makul gerekçelendirmeleriyle bu üçlü için "im, imlenen, imleyen" karşılıklarını önermektedir. Bu karşılıkları kullanmak istemeyen çevirmene kendilerince haklı gerekçelerle (sözcüğün kökeni ile ilişkisini belirgin kılmak için) "işaretlenen" (*significato*) ve "işaretleyen" (*significante*) karşılıklarını kullanmayı önermişlerdir. *Segnare* fiili için işaretlemek anlamı seçildiğinde ve buna dayanarak segnatura için

1. Paracelsus'un *De natura rerum* [Şeylerin Doğası Üstüne] başlıklı çalışmasının IX. kitabı *De signatura rerum naturalium* [Doğal Şeylerin İşareti] başlığını taşımaktadır. Paracelsus'un *episteme*'sinin özgünlüğünü ve çekirdeğini oluşturan; her şeyin, kendi görünmez niteliklerini görünür kılan ve ortaya çıkaran bir gösterge taşıdığı fikridir. "Hiçbir şey göstergesiz değildir" (*nichts ist on ein Zeichen*), diye yazmıştır *Von den naturlichen Dingen*'de, "çünkü doğa, o şeyde bulunanı işaretlemeden kendisinden hiçbir şeyin çıkmasına izin vermez" (Paracelsus, III, 7, 131). "İçeridekini bildirmeyen dışsal hiçbir şey yoktur" der *Liber de podagricis*, ve insan, her şeyde işaretlenmiş olanı, göstergeler sayesinde bilebilir. (*a.g.e.*, II, 4, 259). Ve eğer, bu anlamda, "her şey, otlar, tohumlar, taşlar, kökler kendi niteliklerinde, biçimlerinde ve figürlerinde [*Gestalt*] kendilerinde olanı ifşa ediliyorlarsa", eğer "her şey *signatum*'ları sayesinde tanınıp biliniyorsa", o halde "*signatura*, sayesinde saklı olan her şeyin bulunup ortaya çıkarıldığı bilimdir ve bu sanat olmadan derinlemesine bir şey yapılamaz" (*a.g.e.*, III, 7,133). Bununla birlikte, bu bilim, her türlü bilgi

işaret kullanıldığında, segno için de işaret demek bir karışıklık yaratacaktı. Ayrıca, çevirmen kendi okuma deneyimine dayanarak, bu metinde dilbilim ve göstergebilim alanlarında kullanılan ve dilimizde bu konuyla ilgilenen çevrelerce genelde "gösterge, gösterilen, gösteren" üçlü tercihiyle kabul edilen terimlerin konu edildiği kararında ısrar etmiştir. Segno sözcüğü yayınevinin ısrarı açısından bakıldığında im, işaret vb. şekilde çevirebilir kuşkusuz. Ancak, yukarıda değindiğimiz üçlü kullanımda "significato ve significante" sözcüklerinin kökeni "significare" kökünden yani (segno ve fare) birleşiminden geldiğini ve ilk anlamının "kavramları, düşünceleri ya da duyguları sözlü ya da yazılı dil ile ifade etmek olduğunu", ikinci ve en çok bilinen anlamının ise "anlamına gelmek, anlamlamak" olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca bu metinde sıklıkla geçen signator (segnatore) işaretleyen yani işareti koyan eyleyen olarak kabul edilirse, significante için işaretleyen demek karışıklık yaratan bir karar olabilecekti (ç.n.)

gibi, günahın bir sonucudur, çünkü Adem Cennette iken kesinlikle "işaretlenmemiş (*unbezeichnet*) idi ve eğer "hiçbir şeyi işaretlenmemiş" bırakmayan "doğaya düşmemiş" olsaydı öyle de kalacaktı.

De signatura rerum naturalium bu varsayımlara dayanarak, ivedilikle sorunun özüne girebilmekte ve "işaretleyenlerin" doğası ve sayısını sorgulayabilmektedir. *Signatura* bu noktada artık bir bilimin adı değil, işaretlemek (*segnare*) eyleminin ta kendisi ve etkisidir: "Eğer bu kitapta *de signatura rerum (doğal şeylerin işareti)* üzerine felsefe yapmak söz konusuysa, o halde, her şeyden önce *signata*'ların nereden türediğini, onların *signator*'unun (işaretleyeninin) kim olduğunu ve kaç tane işaretleyen bulunduğunu belirlemek yararlı ve gerekli olacaktır" (Paracelsus, III, 6, 329). Paracelsus'a göre üç işaretleyen vardır: İnsan, *Archeus*[9] ve yıldızlar (*Astra*). Kehanetleri ve alametleri mümkün kılan yıldızların işaretleri, şeylerin "gücünü ve doğaüstü erdemini" (*ubernatürliche Krafft und Tugend*) göstermektedir: (bu işaretlerle) toprak falı, el falı, yüz falı (fizyonomi), su falı, ateş falı, nekromansi[10] ve astronomi gibi kehanet bilimleri ilgilenmektedir. Kehanetin ilgilendiği hermafroditler ve çift cinsiyetliler gibi canavarlar, yükselen yıldızların bıraktığı bir işaretten başka bir şey değildir; ve Paracelsus'a göre, sadece gökyüzündeki yıl-

[9] *Archaeus*, der. del gr. ἀρχή "ilke". – Paraselsus yaşamsal olguları düzenleyen yaşam gücüne bu adı vermiştir (ç.n.). Simyada, Archeus, yaşayan canlıların tamamının devamını ve gelişimini sağlayan yıldız yüzeyinin en dip ve en yoğun kısmına referans vermek için kullanılır [ed.n.].

[10] Nekromansi (Yun. νεκρομαντία), ölmüş kişilerin ruhlarını, birçok nedenden dolayı, doğaüstü kötücül güçlere karşı ruhsal koruma olarak çağırma olayına verilen addır. (ç.n.)

dızlar değil, "her an, insanın fantezileri ve hayalleriyle ruhunda tıpkı gök kubbedekiler gibi doğan ve batan" "insandaki yıldızlar" da, (*a.g.e.*, 333), bedende izlerini bırakabilirler, tıpkı hamile kadınlarda olduğu gibi, onların *Fantasey*'i fetus'un eti üzerine *Monstrosische Zeichen*'larını çizer (*a.g.e.*, 332).

Aynı şekilde, fizyonomi (yüz falı) ve el falı, yıldızların insanların yüzüne ve kollarına, bacaklarına ya da ellerindeki çizgilere bıraktığı göstergelerde "insanın içindeki insanın" sırrını çözmeyi öğretirler. Bununla birlikte yıldızlar ve insanlar arasındaki ilişki, tek taraflı bir tabi olma ilişkisi değildir:

> Bilgelik sahibi bir insan yıldızına hakim olup ona hükmedebilir [*Regieren und Meystern*], bunun tersi olanaklı değildir; yıldız ona tabidir ve yıldız onu izlemek zorundadır, o yıldızı izlemek zorunda değildir. Cahil ve kaba saba bir insan ise yıldızının egemenliği altındadır, yıldızı ona öylesine hükmeder ki, o yıldızını tıpkı hırsızın ve katilin gönülsüzce darağacına doğru yollanması gibi, balıkçının balığı, kuş avcısının kuşu, avcının avı izlediği gibi izlemek zorunda kalır. Bunun nedeni kendi kendisini tanımaması ve kendisinde saklı güçleri nasıl kullanacağını bilmemesidir; gök kubbe tüm güçleriyle onun içinde olduğundan aslında küçük bir dünya olduğunu bilmez ve içindeki yıldızı tanımaz (*a.g.e.*, 334).

İşaretin dile getirdiği ilişki, nedensel bir ilişki değildir, işaretleyen üstünde geriye yönelik etkisi olan daha karmaşık bir şey söz konusu olduğundan, anlamamız gereken bir ilişkidir.

2. Paracelsus, doğal şeylerin üzerine Archeo tarafından bırakılmış işaretlerin çözümlemesine geçmeden önce, deyim yerindeyse, her işaretin paradigmasını oluşturan bir *Kunst Signata*'nın [İşaret-leme Sanatı'nın var olduğunu hatırlatır. Bu ilksel işaret dildir, dil sayesinde "ilk *signator (işaretleyen)*", Adem, İbranicede şeylere "doğru isimlerini" (*die rechten Nammen*: Paracelsus, III, 6, 356) koymuştur. *Kunst Signata*

> her şeye doğru isimler vermeyi öğretir. Babamız Adem, bu sanatı mükemmel bir biçimde biliyordu ve yaratılışın hemen ardından her varlığa kendine ait özel ismi verdi, her hayvana, her ağaca, her bitkiye kendi adını verdi, her köke, her taşa, her minerale, her metale, her sıvıya değişik bir ad verdi... vaftiz ederken ve her şeye adını verdiği zaman, bu, Tanrı'nın hoşuna gidiyordu, çünkü bu doğru bir nedenle meydana geliyordu [*aus dem rechten Grund*], keyfine göre rastgele değildi, önceden belirlenmiş bir sanata, yani *l'arte signata'ya* göre idi, Adem de ilk *signator* olmuştu (*a.g.e.*).

Adem'in ağzından İbranice çıkan her isme, isim verilen hayvanın türüne özgü erdemi ve doğası denk düşüyordu:

> "bu bir domuz, bir at, bir inek, bir ayı, bir köpek, bir kurt, bir koyun ve diğerleri" dediğinde, ismi domuzu hüzünlü ve pis bir hayvan olarak; atı güçlü ve tutkulu bir hayvan olarak; ineği obur ve doymak bilmez bir hayvan olarak; ayıyı güçlü ve yenilmez bir hayvan olarak; tilkiyi

> kalleş ve kurnaz bir hayvan olarak; köpeği kendi türüne sadık olmayan bir hayvan olarak; koyunu yufka yürekli ve yararlı, zarar verme kapasitesi olmayan bir hayvan olarak gösterir (*a.g.e.*).

İşaret ve işaretlenen arasındaki ilişki, genellikle, daha sonra göreceğimiz gibi, göz otunun yaprakları üzerindeki göz biçimli lekeler ve bu otun gözleri tedavi edici gücü arasındaki türden bir benzerlik ilişkisi olarak anlaşılmaktadır. İşaretin arketipinin, *Kunst Signata*'nın her şeyden önce dil oluşu, bu benzerliğin fiziksel bir şey olarak değil de, maddi olmayan ve analojik bir modele göre anlaşılmasını zorunlu kılar. Maddi olmayan benzerlikler arşivine bekçilik eden dil, aynı zamanda işaretlerin hazine sandığıdır.

3. Rönesans ve Barok döneminde Paracelsus tıbbının başarısını belirleyen sistematik çekirdek, işaretleri bitkilerin şifalı gücünün şifreleri olarak görmektedir. Paracelsus'un ölümünden neredeyse yüzyıl kadar sonra Henry More'un yazdığı gibi, onlar "doğal hiyerogliflerdir", Tanrı onlar aracılığıyla bitkilerin dünyasında saklı olan tıbbi erdemleri bize gösterir. *De signatura rerum*'da, onlarm yokluğu, bu açıdan, daha da şaşırtıcı bir şeydir. Onların yerini, Archeo'nun işaretinin örneklendirilmesi olarak, geyiğin ve ineğin boynuzları almıştır, boynuzlardaki kıvrımlar yaşlarını ya da doğurdukları yavruların sayısmı gösterir ya da söz konusu yeri, yeni doğan bir yavrunun göbek kordonundaki düğümler almıştır, bu düğümler annenin daha kaç tane çocuk do-

ğurabileceğini gösterir. Paracelsus'un tıbbi eserleri bize bunlarla ilgili oldukça zengin bir örneklem sunmaktadır. *Satyrion* "insanın utancı gibi biçimlenmiştir" ve bu işaret onun insana "yitirdiği erkekliğini ve arzusunu" geri verebileceğini gösterir (Paracelsus, IV, 9, 584). Göz biçiminde bir lekesi olan göz otu, görme ile ilgili hastalıkları iyileştirme yetisini gözler önüne serer (*a.g.e.*, I, 2, 234). *Specula pennarum* denilen bitki kadınların göğsünü tedavi ediyorsa, bunun nedeni şeklinin memelerin şeklini hatırlatmasıdır. Diş şekline sahip olan nar taneleri ve çam fıstıkları diş ağrılarını alırlar. Bazen benzerlik metaforiktir: Dikenlerle dolu olan deve dikeni, akut ve rahatsız edici ağrıları azaltır; yaprakları üzerinde bir yılan imgesi görülen *syderica*, her türlü zehirlenmeye iyi gelen bir panzehirdir.

Bu durumda da işareti tanımlayan özel yapıyı göz önünde tutmak gerekir. Göz otundaki işaret, sanılabileceği gibi, taç yapraktaki göz biçimindeki leke ve onun tedavi edici gizli etkisi arasında bir ilişki kurmaz, söz konusu ilişki doğrudan göz otu ve gözler arasındadır. "Neden göz otu gözleri tedavi eder? Çünkü kendinde *anatomiam oculorum (göz anatomisini)* barındırır"; o "kendinde gözlerin biçimine ve imgesine sahiptir, yani tamamen göz haline gelir" (Paracelsus, II, 4, 316). İşaret bitkiyi göz ile ilişkiye sokar, bitkiyi göze taşır, ve ancak bu biçimde gizli erdemini açığa çıkarır. İlişki bir *signans* ve bir *signatum* arasındaki, bir gösteren ile bir gösterilenarasındaki ilişki değildir, bu ilişki en az dört terimi örtük olarak barındırır (Göz otu örneğinde bu

dört terim: –Paracelsus'un genelde *signatum* dediği– bitkideki figür, insan vücudunun bir kısmı, tedavi edici erdem ve hastalık), bunlara beşinci terim olarak *işaretleyeni/signator*'u eklemek gerekir. Göstergeler kuramında işaret, bir gösteren olarak görünmek zorundadır, bu gösteren her zaman zaten gösterilen konumuna kayar, öyle bir değişim olur ki *signum* ve *signatum* rollerini değiştirirler ve bir kararsızlık bölgesine girmiş gibi görünürler. *Paragranum*'daki bir pasajda, bu devinim, kendisinin işaretleyeni olması gereken bir gezegenle (Mars) özdeşleşecek bir metalin –demirin– ilişkisinde ifade edilir: "O halde *ferrum* nedir? *Mars*'tan başka bir şey değildir. *Mars* nedir? *Ferrum*'dan başka bir şey değildir. Bunun anlamı her ikisinin de *ferrum* ya da *mars* olduğudur ... *Mars*'ı tanıyan, *ferrum*'u tanır ve *ferrum*'u tanıyan, *mars*'ın ne olduğunu bilir" (*a.g.e.*, I, 2, 110).

4. *De signatura rerum*'da, birincil yeri işgal eden tartışmayı, yani işaretlerin *işaretleyeninin* insan olduğu tartışmasını en sona bıraktık. Paracelsus'un bununla ilgili verdiği örnek, belki de işaret kavramının tarihindeki en şaşırtıcı bölümdür, her ne kadar, Foucault ve Melandri'nin düşüncesinde geçici olarak yeniden dirilmeden önce, yüz yıllarca Paracelsus'un episteme'sinin bir çeşit çıkmaz sokağı olarak kalmış olsa da. Doğal ve doğaüstü işaretleri doğru biçimde anlayabilmek için, diye yazar Paracelsus, her şeyden önce, işaretlerin *işaretleyeni*nin insan olduğunu anlamak gerekir. İlk örnek, Yahudilerin ceket ya da pelerinlerinin

üzerine iğnelenmiş olarak taşıdıkları "küçük sarı parçadır" (*ein Gelbs Flecklin*): "Eğer bu, herkesin o kişiyi Yahudi olarak tanımasını sağlayan bir gösterge değilse, nedir?" (Paracelsus, III, 2, 329) Buna benzer bir şey –yaklaşım ironik değildir– "haydut ya da polislerin" tanınmasını sağlayan göstergelerdir (*Scherg oder Büttel*). Nasıl ki, ulaklar pelerinlerinin üzerinde, ulak olduklarını, nereden geldiklerini, kimin tarafından gönderildiklerini, onlara nasıl davranmak gerektiğini gösteren bir arma taşırlarsa, aynı biçimde savaş alanında askerler dostları ve düşmanları tarafından tanınmak için şeritler ve göstergeler taşırlar ("böylece 'bu imparatorluk askeri, bu kraliyet askeri, bu Fransız askeri' vb. şeyler söylenebilir"*a.g.e.*, 330).

İşaret paradigmasının daha da karmaşık bir görünüm aldığı çok daha ilginç bir başka örnek grubu bulunmaktadır. Bunlar, her şeyden önce zanaatkarın yaptığı işleri, "eseri kimin yaptığını herkes anlasın diye" işaretlemek için kullandığı "marka ya da göstergeler" (*Markt und Zeichen*) grubudur. Bu noktada işaret (*segnatura*), Fransızca ve İngilizce gibi dillerde açık seçik görülen, bir belgeyi imzalamak eylemiyle ilgili olası etimolojik bağlantısını gösterir, söz konusu dillerde, bir belgeyi imzalamak dendiğinde, imza sözcüğü için *signature* kullanılır (kilise hukukunda *signaturae,* belgenin üzerine imza koymak suretiyle papa tarafından yazılı başvurulara verilen yanıtlardı). Ancak, *signare* Latince'de "coniare"[11] anlamına da gelir, ve Paracelsus'un üzerinde durduğu

[11] Döverek madeni para veya madalya yapmak. (ç.n.)

bir başka örnek bu anlam alanıyla ilgilidir. Paraselsus madeni paraların değerini belirten göstergelere dikkat çeker: "Her madeni paranın, üzerine dövülmüş değerin tanınmasını sağlayan bir yazısı ve özel bir göstergesi olduğunu biliriz" (*a.g.e.*). Bir mektubun üzerine basılan mühre gelince, bu mühür göndericinin kimliğini tanımlamaktan çok mektubun "gücü"nün (*Krafft*) anlaşılmasını sağlar: "Mühür, mektubun geçerlilik ve doğruluğunun kanıtıdır, çünkü hukuk açısından ona ancak böyle güvenilebilir ve mühür olmadan mektup, yararsız, ölü ve değersizdir" (Paracelsus, III, 2, 330). Alfabenin harfleri de insan *işaretleyenin* işaretleridir, "çok az sayıda harften oluşan sözcük ve isimlerle pek çok şey işaretlenebilir (gösterilebilir), tıpkı kitaplar da olduğu gibi, kitaplar tek bir sözcük ya da bir isim ile belleğimize kazınabilirler, böylece içerikleri hemen bilinebilir" (*a.g.e.*, 331). Ya da eczanelerdeki veya simyacıların laboratuvarlarındaki etiketlerin üzerine yazılan "*liquores (sıvı), olea (yağ), pulveres (toz)*, tohum, merhem... *spiritus (alkol), phlegma (hidroalkolik)*, alkali" (*a.g.e.*) gibi şeylerin tanınmasını sağlayan harfler; ya da insanların evleri ve ikametgahları üzerindeki rakamlar, bunlar da binaların yapım yılı ve yaşını gösterirler.

5. İnsani işaretlerin kendilerine özgü benzersiz yapısını ele alıp çözümlemeyi deneyelim. Zanaatkarın (ya da sanatçının) eserini imzalamak için kullandığı (imza ya da monogramı) işareti ele alalım. Biz müzenin salonunda bir resme bakarken, alt kısmına

konulmuş bir levhada *Titianus fecit* yazısının okunduğunu fark ettiğimizde ne olur? Biz bugün bu tip bir bilgiyi arayıp edinmeye öylesine alışmış durumdayız ki, işarette/imzada bulunan ve hiç de önemsiz olmayan örtük işleme dikkat bile etmeyiz. Tablonun ilahi bir müjdeyi (*annunciazione*) temsil ettiğini varsayarsak, bu müjdenin kendisi, mevcut durumda bizim için aşina olan (ama böyle olmayabilir de) dini bir geleneğe ya da ikonografik bir temaya gönderme yapan bir gösterge ya da bir imge olarak görülebilir. *Titianus fecit* işareti (imzası), gözlerimizin önünde bulunan "ilahi müjde" göstergesine ne ekler? İşaret bize teolojik anlamı ya da ikonografik temanın ele alınış biçimiyle ilgili, nesnel malzemesinde bulunan şeyin özellikleriyle ilgili hiçbir şey söylemez. İşaret, resmi, XVI. yy.'da Venedik'te yaşamış olduğunu bildiğimiz ünlü bir ressam olan bir adamın adıyla ilişkiye sokmaktan başka bir şey yapmaz (isim sahibi hakkında hiçbir şey ya da neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz durumlar da söz konusu olabilir). Ayrıca işaret olmasa da, tablonun niteliği ve malzemesi değişmeden kalacaktır. Ancak, işaretin ortaya koyduğu ilişki, bizim kültürümüzde öylesine önemlidir ki (başka kültürlerde öyle olmayabilir ve eser isimsiz olarak yaşamını sürdürebilir), levhadaki ismi okumak, söz konusu tabloya bakma biçimimizi kökten bir biçimde değiştirebilir. Dahası: Eğer telif haklarıyla ilgili zamansal sınırların aşılmadığı durumlar söz konusuysa, işaret ona bağlı yasal sonuçların ortaya çıkabileceğini de söyler örtük olarak.

Şimdi de, örneğimiz, madeni para üzerine basılmış onun

değerini belirleyen işaret olsun. Bu durumda da, işaretin, parmaklarımızın arasında tuttuğumuz yuvarlak biçimli küçük metal nesne ile tözsel her hangi bir ilişkisi yoktur, ona herhangi bir gerçek özellik katmaz ama buna rağmen bu kez de işaret, nesneyle ve nesnenin toplumdaki işleviyle olan ilişkimizi kesin bir biçimde değiştirir. Nasıl ki Tiziano'nun tablosunda işaret tablonun malzemesini hiçbir şekilde değiştirmeden onu karmaşık bir "otorite" (eser sahipliği) ilişkileri ağına kaydetmişse, bir metal parçasını da madeni paraya dönüştürerek, onu para olarak üretir.

Paracelsus'a göre isimlerde bir araya gelerek kitapları tanımlamaya yarayan alfabenin harfleri konusunda ne diyebiliriz? Büyük bir olasılıkla, burada, Adem'in Tanrı'nın diğer yarattıklarına ad vermesini sağlayan *Kunst Signata* ifadesi gibi isimler söz konusu değildir. Burada daha ziyade, cümlelerden değil de, Foucault'nun, kendi sözcelerini tanımlamak üzere, A, Z, E, R, T sıralamasının, bir on parmak daktilo öğrenme kitabında, Fransızca klavyeler tarafından kullanılan alfabetik sıralamanın sözcesi olduğunu yazdığı zaman aklından geçene benzer şekilde, kısaltmalardan, uzlaşımsal başlıklardan, paradigmalardan oluşmuş bir dil kullanımı söz konusu olmalıdır.

Bu durumların hepsinde; işaret sadece bir *signans* ve bir *signatum* (gösteren ve gösterilen) arasındaki göstergesel bir ilişkiyi ifade etmez; işaret daha ziyade bu ilişkide ısrar eden ama onunla asla denk düşmeyen şey olarak, onu yerinden eder ve

bir başka ortama götürür, pragmatik ve hermeneutik ilişkilerden oluşan yeni bir ilişkiler ağına yerleştirir. Bu anlamda, Yahudi'nin paltosundaki sarı kumaş parçası da, ulak ya da polisin kıyafetindeki renkli işaret de, sadece "Yahudi", "polis", "ulak" gösterilenlerini akla getiren sıradan yansız göstergeler değillerdir: Bu ilişkinin yerini politik-pragmatik alana taşıyarak, daha ziyade, Yahudi, polis ve ulak karşısında takınılması gereken tavrı (ve onlardan beklenen davranışı) ifade ederler. Aynı şekilde, göz otunun yaprağındaki göz biçimindeki işaret, "göz" anlamına gelen bir gösterge değildir; göz biçimine sahip lekedeki (bu leke, kendinde, gözü hatırlatan bir göstergedir) işaret, söz konusu bitkinin görme ile ilgili hastalıklar için etkili bir çare olarak iş gördüğünü gösterir.

6. Jakob Böhme'nin *De signatura rerum*'u zaten başlığıyla Paracelsus'a gönderme yaparak, onun temalarını ve motiflerini yeniden ele alır, özellikle de Adem'in dilini öne çıkarır. Bu noktada, işaretler kuramı, gösterge kavramının her şeye rağmen sorunu açıklamak konusundaki yetersizliğini açıkça ortaya koyan bir başka gelişmeyle daha tanışır. Her şeyden önce işaret şimdi artık sadece farklı alanları birbirleriyle ilişki içine sokarak, şeylerin gizli erdemlerini açığa çıkaran şey değil, daha ziyade, kendi içinde dilsiz ve nedensiz olan dünyayı anlaşılır kılan her türlü bilginin kesin işlemcisi olan şeydir:

> Tanrı hakkında söylenen, yazılan ya da öğretilen her şey işaret [*Signatur*] bilgisi olmadan dilsiz ve nedensizdir, çünkü sadece tarihin kibrinden, bilgisiz ruhun dilsiz kaldığı bir başka ağızdan gelir. Ama eğer ruh işareti açarsa, o zaman bir başka ağzı anlar, ve ayrıca bir *Principium* sayesinde ya da onun özünden yola çıkarak sesteki tını ile ruhun kendini nasıl açığa vurduğunu anlar (Böhme, VI, 14, 3-4).

Paradigması dilde yer alan vahiy (açınlama) süreci, Böhme'de en başından beri göstergebilimsel modelin karmakarışık olmuş bir halini içerir. Onun *Bezeichnung* olarak adlandırdığı gösterge, kendi içinde hareketsiz ve dilsiz olduğundan bilgi üretmek için, bir işaret içinde canlandırılmaya ve nitelenmeye gereksinim duyar (Böhme, bu süreci tanımlamak için, düşüncesinin temel teknik terimlerinden biri olan *inqualiren* fiilini kullanır):

> Tanrı sözünde ruhun nasıl yaratıldığını, iyi mi yoksa kötü mü olduğu anlaşılsın diye ruh başka bir insanda bulunan figürdeki [*Gestaltnis*] aynı göstergeyle [*Bezeichnung*] hareket eder ve aynı zamanda başkasındaki işarette öyle bir biçim uyandırır ki, bu iki figür, kavram, istenç, ruh ve akıl haline gelen bir biçim içinde *birbirlerini karşılıklı olarak niteleyebilir* [*miteinander inqualiren*] *ve karşılıklı olarak birbirlerine gerçeklik kazandırabilirler* (Böhme, VI, 14, 4).

Bir sonraki aşama çok daha açıktır, bu aşamada göstergeler, ustası eline alıp onu çalana kadar sessiz kalan bir lavta ile karşılaştırılırlar:

> *İşaret* özde yer alır ve sessiz kalan, dilsiz ve anlaşılmamış bir lavtaya benzer, ancak biri onu çalarsa, işte o zaman anlaşılır... doğanın göstergesi [*Bezeichnung*] de böyledir, figüründe dilsiz bir varlıktır... İnsan ruhunda *işaret* her varlığın özüne göre yapay olarak hazır halde bulunur ve insanın tek eksiği aleti çalabilecek ustadır (*a.g.e.*).

Terimsel tereddütlere rağmen, işaretin bu noktada gösterge ile değil de, göstergeyi anlaşılır hale getiren şey ile örtüştüğü açıktır: enstrüman, yaratılış anında hazırlanmış ve işaretlenmiştir; ama işarette açığa vurulduğu an olan daha sonraki bir anda bilgi üretir, işarette "içsellik sözün sesinde açığa vurulur, çünkü bu ruhun kendine dair doğal bilgisidir" (*a.g.e.*, 5). Böhme, hem teolojik bir geleneğe, hem de bir büyü geleneğine gönderme yapan bir terimle anlamlandırmanın "vahiye (açınlamaya)" (*Offenbarung*) geçtiği bu etkin anı "karakter" (*Character*) olarak tanımlar:

> Görünür tüm dış dünya tüm yaratılanlarıyla birlikte, ruhsal iç dünyanın bir göstergesi [*Bezeichnung*] ya da bir figürüdür [*Figur*], içte olan her şey, eyleme geçip gerçeğe dönüştüğü anda [*in der Wirkung ist*], dış *karakter*ini alır (Böhme, VI, 14, 96).

İşaretlere ait bu "doğal dil" (*Natursprache*) paradigması Böhme için Paracelsus'un *Kunst Signata*'sı değil de kristolojidir [Mesih bilimdir]:

> Tanrı'nın Sözü tüm varlıkların temeli, onların tüm niteliklerinin başlangıcıdır; ve Söz Tanrı'nın konuşmasıdır [*das Sprechen*] ve Tanrı'da

> kalır, ama telaffuz/ifade [*Aussprechen*] Söz'den çıkan şey olarak –telaffuzda/ifadede temellenmemiş istenç bölünmeye varacağından– doğa ve niteliktir (*a.g.e.*, 15, 137).

İşaret kuramının *aporia*ları Teslis'ninkileri tekrarlamaktadır: Nasıl ki Tanrı yaratılışın hem etkin aracı hem modeli olan Söz aracılığıyla her şeyi tasarlayabilmiş ve biçimlendirebilmiştir, aynı şekilde işaret de göstergelerde ikamet ederek yaratılışın dilsiz göstergelerini etkin ve konuşur hale getiren şey konumundadır.

7. İşaretler kuramı, XVIII. yy. sonu Batı biliminden çıkmadan önce, Rönesans ve Barok dönemi büyü ve bilimi üzerinde, Leibniz ve Kepler'in yapıtının marjinal olmayan yönlerini de içerimleyecek ölçüde belirleyici bir etki yapmıştı. Bununla birlikte, işaretler kuramının *locus*'u (yeri) sadece tıp bilimleri ve büyü değildir. En anlamlı sonucuna teolojik alanda, özellikle de kutsama ayinleri (Hıristiyanlığın sakramentleri)[12] kuramında ulaşmıştır.

Augustinus, "kutsal bir göstergebilim" olarak kutsama ayinleri [sakrament] öğretisini oluşturmaya yönelik ilk girişimin

[12] Sakrament, Hıristiyanlık'ta tanrının etkin olarak yer aldığına inanılan kutsama (kutsal) ayinlere verilen addır. Hıristiyanlık inancına göre sakrament tanrının kutsamasını, merhametini, lütfunu iştirak eden inananlara ulaştıran veya görünmeyen gerçekliği temsil eden görünen semboldür. Buna örnek olarak vaftiz etme verilebilir. Vaftizde su Kutsal Ruh'un hediyesinin lütfunu, günahların affını ve kilisenin bir üyesi olmayı temsil eder. Sakramente bir başka bakış ise Kutsayıcı Lütuf'un onayının fiziksel bir işareti olmasıdır. Katolik ve Ortodoks inançlarında yedi sakrament vardır: Vaftiz, Komünyon, Ekmek ve şarap ayini, Krismasyon, Tövbe ve Günah Çıkarma, Yağ sürme, Ruhbanlık, Evlilik (ç.n.).

sahibi olarak Ortaçağ hermeneutik geleneğinde kutsama ayinlerini göstergeler alanına kaydeden kişi olarak kabul edilir. Augustinus'ta, *sacrum signum* olarak (*Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*: *De civitate Dei*, X, 5). Hıristiyanlığın kutsama ayinlerinin böylesine vurgulu bir tanımını buluyor olsak da, kutsama ayininin, töreni kabul eden kişi üzerinde bıraktığı silinmez bir *karakter* fikri, bir o kadar da kısa bir biçimde ifade edilmiştir, bununla birlikte kesin olan şey, gösterge olarak tam ve hakiki bir kutsama ayini kuramının oluşturulmasının ancak altı yüzyıl sonra Tourslu Berangario ile başlamış ve Aquinalı Thomas'ın *Summa theologica*'sında zirveye ulaşmış olduğudur. Dahası *De civitate Dei*'nin [Tanrı Kenti] biraz önce atıf yapılan pasajında, *sacramentum* terimi, teknik anlamda, kutsama ayinleriyle değil daha genel bir şey ile ilgilidir, "Tanrı ile birleşmemiz için içimizde meydana gelen tüm şeylerle (yapıtlarla)" ilgilidir, İncil'deki öyküye göre Yahudilerce kutlanan kutsal kurban törenlerinden tam aksi doğrultudadır. Augustinus'tan önce, Ambrogio'nun kutsama ayinler üzerine yazdıklarında, *spiritale signaculum* terimi sadece vaftiz sürecinin bir anını ifade eder, o aşamada bir şeytan çıkarma ya da bir erginlik töreni gibi sunulur. Augustinus'un, teoloji ve Ortaçağ filolojisi için böylesine önemli olan kendi göstergeler kuramını geliştirdiği metinlerde asla sakramentlerden (kutsama ayinlerinden) söz etmemiş olması anlamlıdır.

Skolastik kutsama ayinleri kuramını oluşturan süreç, üç öğ-

retinin yakınsaması ya da birbirini izlemesi olarak tanımlanıyormuş gibi görünmektedir: Gizemli kutsama ayini öğretisi (paradigması Isidoro'da olan öğreti), tıbbi kutsama ayini öğretisi (San Vittoreli Ugo'da ve Thomas'ın *Summa contra gentiles*'inde hala bulunmaktadır) ve gösterge(sel)[13] kutsama ayini öğretisi (skolastik kutsama ayinleri öğretisinin kesin kanonik biçimini oluşturacaktır). Daha dikkatli bir çözümleme bu üç öğenin kuramın oluşumundaki tüm aşamalarda varlıklarını sürdürdüklerini gösterir, tarihsel araştırmanın henüz aydınlatmadığı ve gösterge(sel) kutsama ayini kuramının hiçbir zaman derinlemesine anlayamadığı karma bir kökenin varlığını kanıtlarlar.

Göstergebilimsel modelin kutsama ayinini açıklama konusundaki yetersizliği tam da kuramın her anlamda belirleyici olan bir soruyla karşılaştığı anda ortaya çıkar: Bu soru göstergenin etkililiği sorusudur. San Vittoreli Ugo'nun kutsama ayinleri hakkındaki diyalogunda, bu etkililik, kutsama ayinlerinin –gösterilene benzerliğinin yanı sıra– göstergeye göre farkını ve neredeyse de aşırılığını/fazlalığını temellendirir:

> D. Gösterge ve kutsama ayini (*sakrament*) arasındaki fark nedir? M. Gösterge bir kurum (*ex institutione*) aracılığıyla anlamlandırır, kutsa-

[13] Bölüm başında *segno* sözcüğü için gösterge karşılığı tercih ettiğimizi söylemiştik. Burada da kullanılan isim segno parantez içindeki (sel) ile sıfat biçiminde de okunabileceğini vurgulamaya çalıştık. Bu bağlamda "segno" sözcüğünün haç çıkarmak, haç işareti yapmak ve haç sembolü anlamlarına da geldiğini hatırlatmak gerekir (ç.n.).

> ma ayini de bir benzerlik yoluyla temsil (*ex similitudine*) eder. Ayrıca gösterge şeyi anlamlandırabilir ama ona bir şey katmaz. Kutsama ayininde sadece anlamlandırma değil, aynı zamanda etkililik de bulunur: Kutsama ayini kurum aracılığıyla anlamlandırır, benzerlik yoluyla temsil eder, kutsama sayesinde de lütuf bahşeder (*De sacramentis Christianae fidei*, P. L., CLXXVI, 35 a).

Summa sententiarum'un isimsiz yazarı, çekincesizce bu durumu yani sakrametlerin göstergeye indirgenemezliğini onaylamaktadır:

> [Kutsama ayini] sadece kutsal bir şeyin göstergesi değil, aynı zamanda etkililiğidir de. Ve gösterge ile kutsama ayini arasındaki fark budur: Ortada bir gösterge olması için, onun bir göstergesini sunduğu şeyi, katkıda bulunmadan anlamlandırması yeterlidir. Kutsama ayini (sakrament) ise, sadece anlamlandırmakla kalmaz, ama göstergesi ya da anlamlandırması olduğu şeye katkıda bulunur. Buna rağmen fark vardır, çünkü gösterge, benzerlik olmasa da, sadece anlamlandırma için var olur, tıpkı tavernaların tabelalarındaki halka örneğinde olduğu gibidir, bu tabelalarda halka şarap [*circulus vini*] anlamına gelirken, kutsama ayini kurum aracılığıyla anlamlandırmakla kalmaz, benzerlik sayesinde de temsil eder (*Summa sententiarum, a.g.e..*, 117 b).

8. Genelde Thomas'ın sakrament-gösterge paradigmasına tamamıyla katıldığı an olarak değerlendirilen, *Summa theologica*'nın

kutsama ayinleri hakkındaki tezinde, gösterge kuramının sakramentlerin etkililiğini tamamen açıklama konusundaki bu yetersizliği kutsama ayinin etkisi olan katkıda bulunmak (lütuf ve karakter bahşetmek) bağlamında ortaya çıkar. Bir göstergenin, hangi biçimde katkı (lütuf) nedeni de olabildiğini açıklamak için, Thomas, biçimi gereği (tıpkı ısısı gereği ısıtan ateş gibi) etkilerini üreten bir "temel neden" ve biçimi gereği iş görmeyen bir "araçsal neden" arasında ayrım yapmak zorunda kalmıştır, araçsal neden kendisi üzerine baskı uygulayan bir eyleyen ilkenin hareketi sayesinde iş görür (tıpkı baltanın ancak zanaatkarın eylemi sayesinde ahşap yatağın nedeni olabilmesi gibi). Temel neden, etkisinin göstergesi olamazken, araçsal neden

> gizli bir etkinin göstergesi olarak tanımlanabilir, sadece neden olmadığından, temel eyleyen tarafından harekete geçirilmiş bir etkidir de. Bu nedenle yeni Kanun'un kutsama ayinleri, gösterge oldukları kadar nedendir, genelde "temsil ettikleri şeyi etkin hale getirdikleri" [*efficiunt quod figurant*] söylenir (*Summa theologica*, p. III, q. 62, art. 1, sol. 1).

Ama bu, İsa'nın ta kendisinin temel bir eyleyen olduğu eylemin etkisi olarak, araçsal neden olarak kutsama ayininin, bir göstergenin yaptığı gibi sadece *ex institutione* iş görmediği ama her seferinde onu canlandıracak etkin bir ilkeye gereksinim duyduğu anlamına gelir. Bu nedenle, temel eyleyen olarak İsa'yı temsil eden sakramenti yöneten kişinin, (o an için olmasa bile, en azın-

dan alışıldığı üzere) kutsama eylemini yerine getirme niyetine sahip olması gereklidir:

> Vaftiz anında su kullanımı, bedenin temizlenmesi, sıhhati, oyun ya da bu türden bir başka sonuca yönelik bir amaca sahip olabilir. Bu nedenle, yıkayan kişinin niyeti sayesinde kutsama ayininin etkisinin belirlenmiş olması gerekir. Bu niyet ayinde dile getirilen sözcüklerde ifade edilir: "Ben seni Baba vs. adına vaftiz ediyorum" (*a.g.e.*, q. 64, art. 8, concl.).

Bu niyet ayini yöneten kişinin (*ex opere operantis*) iyi ve kötü yönelimlerine bağlı öznel bir şey olmasa da, *ex opere operatum* üretilen nesnel bir gerçeklik olsa da, bu noktada gösterge her seferinde ondaki etkililiği edimselleştiren bir işlemin yeri olarak kalır.

Yani ayin, bir kez adlandırıldıktan sonra, hep kendi gösterilenini anlamlandıran bir gösterge olarak iş görmez, etkisi bir *signator*'a ya da, her hal ve şartta, bir ilkeye bağlı olan bir işaret gibi iş görür. Bu ilke, arada sırada göstergeye canlılık kazandıran ve onu etkili hale getiren bir şeydir, Paracelsus'taki gizli erdem, Thomas'daki araçsal erdemdir.

9. Göstergenin işaret alanıyla yakınlığı, (diğer kutsama ayinlerinden farklı olarak, sadece bir kez yapılabilen) vaftiz, Krismasyon (kuvvetlendirme, Kutsal Ruh ile güçlendirme) ve Ruhbanlık (papazlığa atama töreni) durumlarında "karakter" adını alan

sakramentin o kendine özgü etkisinde daha da açık bir biçimde ortaya çıkar. Augustinus, bununla ilgili kuramını, Donatistler ile girdiği polemik çerçevesinde geliştirir, özellikle de *Contra epistolam Parmeniani* tezinde. Donatistler, kutsama ayinin bir sapkın ya da bir Ortodoks tarafından yönetilmesi (ya da öyle birine yapılması) durumunda vaftiz töreninin (ve ruhbanlık töreninin) geçerliliğini reddediyorlardı. Bu sorun önemlidir, çünkü Augustinus için, sakramentin geçerliliğini onaylamak meselesi, sadece törenin nimetlerinden yararlanan ya da töreni idare eden öznelerin durumundan bağımsız olmakla kalmıyor, aynı zamanda Kutsal Ruh aracılığıyla iletilen lütuf göz önüne alınmıyordu. Gerçekten de Donatistlere göre, sapkınların kutsal ayini, ayinin etkisini teşkil eden tinsel lütfun iletilmesine yol açmıyordu, çünkü patristik geleneğe göre sapkınlar Kutsal Ruh'a katılmaktan men edilmişlerdi. Bu teze karşı olarak Augustinus, bir *baptisma sine spiritu*'nun, yani karşılığında lütuf bahşetmeden ruhta bir karakter ya da bir iz bırakan bir vaftiz töreninin olanaklılığını öne sürer. Kiliseye (dini alana) ait karakter taşıyan böylesine uç bir tezin nedenlerini, Augustinus'un, Hıristiyanlık ve din adamlığı kimliğini her türlü liyakat ya da kişisel yetersizliği bir kenara bırakarak, her şeye rağmen garantiye alma isteğinde aramak mümkündür. Her halükarda böylesi bir "karakter"in durumu öylesine paradoksaldır ki, Augustinus'un onu anlaşılır hale getiren paradigmaları çoğaltması gerekmektedir. İlk önce, egemen gücün izni dışında, *signum regale* ile ama yasadışı bir biçimde gümüş

ya da altın bir madeni para basmış birini örnek verir: Bu durum anlaşılırsa, söz konusu kişi cezalandırılacaktır, ama para geçerli olmayı sürdürür ve kamu hazinesine dahil edilir (*thesauris regalibus congeretur*: *Contra epistolam Parmeniani*, P. L., XLIII, 71). İkinci örnek, Roma ordusunda adet olduğu üzere, korkaklığı yüzünden savaştan kaçan askere dairdir, bu askerin bedenine *character militiae* damgası vurulur. Söz konusu asker, imparatordan bağışlanma isterse ve affedilirse, onu yeni bir *karakter* (*Contra epistolam Parmeniani*, P. L., XLIII, 71) ile damgalamak gerekmez (*a.g.e.*). Augustinus "Hıristiyanlığın sakramentlerinin bu vücut damgasından [*corporalis nota*] daha az etkili olması mümkün mü?" (*a.g.e.*) diye sorar. Bu temel üzerine, bu fikirdeki örtük çıkmazların bilincinde de olarak, şüpheli bir uslamlama ile kaçınılmaz olarak "ruh olmadan bir vaftiz" mümkündür sonucunu çıkarır:

> Eğer vaftiz töreni Ruh olmadan mevcut olamazsa, o halde sapkınlar da Ruh'a sahip olacaktır, ama bu onların zararına olacaktır, selametleri için bir işe yaramayacaktır, tıpkı Saul için olduğu gibi... Ama eğer cimriler Tanrı'nın Ruh'una sahip değilse, ve buna rağmen vaftiz törenine sahiplerse, o halde vaftiz töreni Ruh olmadan mevcut olabilir (*a.g.e.*).

Yani bir kutsama ayinini geçersiz ya da etkisiz kılabilecek koşullarda da, kutsallığın varlığını sürdürmesini açıklamak için silinmez "sakrament karakteri" fikri doğmaktadır. Eğer Ruh ile ileti-

şim kurup onunla bir araya gelmek imkansız ise, karakter, kutsama ayininin onun etkisi üzerindeki aşırılığını açıklayacaktır, bu ilave etki gibi bir şeydir, işaretlenmiş olmaktan başka herhangi bir içeriği yoktur. Eğer Hıristiyan ya da din adamı, onları tanımlayan tüm niteliklerini yitirdilerse, eğer akla gelebilecek her türlü alçakça suçu işlemekle kalmayıp, aynı zamanda inançlarını da inkar etmiş olsalar da, yine de Hıristiyanlık ve din adamlığı *karakter*ini muhafaza ederler. Karakter, bir sıfır işaretini, yani gösterileni (anlamı) ve temelleri olmayan bir gösterge olayını ifade eder ve bu olayda içeriksiz saf bir kimliği temellendirir.

10. "Bir sakrament karakteri" fikrinin böylesine aporetik (çıkışsız) bir kökeni olması, yüzyıllar sonra, bununla ilgili bir kuram ortaya koyan skolastik düşünürlerin dikkatinden kaçamazdı. Skolastikler, Augustinusçu işaretin ruha bir *habitus* (Halesli Alessandro'nun tezi buydu) ya da bir güç (*potenza*) aktardığını belirterek, sonuç itibarıyla bu işarete bir içerik kazandırma meselesiyle ilgilenmişlerdi. Bu sonuncusu Thomas'ın benimsediği konumu gösterir, kendisi karakterin, lütfu aktarmasa da, ruha "ilahi külte katılacak düzenli bir güç" (*Summa theologica*, p. III, q. 63, art. 2, concl.) verdiğini iddia eder.

Ama güçlükler böylece ortadan kalkmamıştır. Thomas da Augustinus'un askeri paradigmasına başvurmak zorunda kalır, antik dönemde şöyle yazar:

> orduya alınan askerler bedensel bir hizmet üstlendiklerinden bedenleri bir karakter ile işaretleniyordu [*insigniri*], aynı şekilde insanlar kutsama ayinleri sayesinde ilahi kült ile ilgili tinsel bir hizmete atandıklarından, tinsel bir karakter ile işaretleniyorlardı (*a.g.e.*, art. 1, concl.).

Uslamlaması şöyledir: karakter, duyulur bir gösterge olan sakrament tarafından ruha yerleşmiş silinmez bir göstergedir: "Duyumsanır su ile yıkanmış olan birilerinin vaftiz törenine ait karakter ile mühürlenmiş olduğu bilindiğinden, Ruha basılmış karakter bir gösterge olarak [*habet rationem signi*] iş görür" (*a.g.e.*). Vaftiz töreni söz konusu olduğunda, kutsama ayini olan o duyulur gösterge, lütuf etkisi üretmenin ötesinde, bir başka gösterge daha üretir, bu gösterge tinsel doğaya sahiptir ve silinemez.

Karakteri tanımlayan bu özel işaretin (*quaedam signatio: a.g.e.*, art. 1, *sed contra*) paradoksal doğasını düşünüp irdeleyelim. Bir gösterge tarafından üretilmiş gösterge olarak karakter, göstergeye özgü ilişkisel doğayı aşar:

> "Gösterge" teriminde örtük olarak bulunan ilişki bir şeye dayanarak temellenmelidir. Ancak, karakter olan o göstergeye özgü ilişki, doğrudan ruhun özü üzerine temellendirilemez, yoksa doğası gereği her ruha katılır hale gelecektir. O halde ruha bu ilişkiyi temellendiren bir şey koymak gerekmektedir. Ve bu, tam da karakterin özüdür, karakter o halde ilişki türüne ait değildir (*a.g.e.*, art. 2, sol. 3).

Bu nedenle, karakter göstergeyi aşan, ona fazla gelen bir gösterge

ve her ilişkiyi aşan ve her ilişkiye temel olan bir ilişkidir. Kutsama ayini olan o etkin göstergede karakter, etkililiğin anlamlandırma üzerindeki indirgenemez fazlalığına damgasını vuran şeydir. Bu nedenle "karakterin, kendisini damga (iz) olarak bırakan duyulur sakrament ile ilişkisi bağlamında gösterge olduğu söylenebilir, kendi içinde değerlendirildiğinde gösterge işlevine değil ilke işlevine sahiptir" (*Summa theologica*, p. III, q. 63, art. 2, sol. 4).

Kutsama ayini (sakrament) kuramını, işaretler kuramı ile akrabalık ilişkisine sokan (her iki kuram için de ortak sihirli bir köken varsaymak makul görünse de, işaretler kuramı büyük bir olasılıkla sakrament kuramından kaynaklanmaktadır) paradoks, göstergeden ayrılamayan bir şey ile karşı karşıya kalmamıza rağmen ona indirgenemeyen bir şeyin söz konusu olmasıdır, bir gösterge üzerinde ısrar ederek, onu etkili ve iş görme yetkinliğine sahip hale getiren bir "karakter" ya da bir "işaret" söz konusudur.

Her iki durumda da karakterin anlamı tamamıyla pragmatiktir. Nasıl ki paranın değişim değerine sahip olabilmesi için "bir karakter ile basılmış olması" (*charactere ... insignitur*), (*a.g.e.*, art. 3, concl.) ve nasıl ki savaşabilmek için askerin bir karakter taşıması gerekiyorsa (*a.g.e.*; örneklerin her ikisi de Paracelsus'ta bulunur), aynı şey inanan için de geçerlidir, inanan dini kültün eylemlerini yerine getirebilmek için karakter tarafından işaretlenmelidir. (*ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei*: *a.g.e.*).

11. Augustinus'tan bir yüzyıl kadar önce, kutsal göstergelerin ve pratiklerin onlara maruz kalan, onları ruhlarına damgalatan öznelerin işbirliğinden ya da koşullarından bağımsız olarak geçerli olduğu fikriyle genelde herkes tarafından büyü ve teürjinin[14] ilk felsefi temeli sayılan bir yapıtta, Giamblico'nun *De mysteriis*'inde karşılaşılmıştır.

> Biz anlamadan da, aynı simgeler/göstergeler [*synthémata*] kendi başlarına kendilerine özgü işi yaparlar ve bu simgelerin gönderme yaptığı tanrıların kelimelere sığmaz gücü, bizim bilgimizin rehberliğine gerek duymadan, kendilerine özgü imgeleri [*oikéias eikónas*] kendi başlarına tanırlar... İlahi iradeyi uyandıran şey de aynı ilahi simgelerdir [*theía synthémata*]... Teurjideki işlemin [*enérgeias*] tüm gücünün bizden kaynaklandığına inanmayasın [diye], onun hakiki yapıtının/asıl performasının (opera) [*alethēs... érgon*] bizim hakikate göre düzenlenmiş kavramlarımız –düşünme edimlerimiz– sayesinde gerçekleştiğini ya da bizim hatamız nedeniyle başarısız olduğunu düşünmeyesin diye bunu gözlerinin önüne seriyorum (Giamblico 1966, 96-98).

[14] Teürji (*theurgy*), okültizm'deki çalışma alanlarından biri ya da okült bilimlerden biri olarak kabul edilmekte olup, kozmik veya doğaüstü güçlerin ve ilişkilerinin incelenmesi ve bu güçlerin kullanılması olarak tanımlanır. Terimin eski Yunanca'daki aslı, "ilah, tanrı" anlamına gelen "theos" sözcüğü ile "eser" anlamındaki "ergon" sözcüklerinden türetilmiş olan ve "İlahi eser işçisi" anlamına gelen "theurgos"tur. Teürji ile büyü arasındaki fark, büyüde kişinin bir başka kişiyi etkilemesi söz konusuyken, teürjide kişi başkalarıyla değil, kendisiyle ilgili bir konuda birtakım güçlerden yararlanma veya ilahi alemden yardım sağlama girişimlerinde bulunur. Örneğin dua teürjik bir çalışmadır ve uzmanlık gerektiren bir alandır. İ.S. 3. yüzyılda yaşamış olan Neo-platoncu Porphyry, goetia uygulamalarını teürjiden ayırt etmiş ve goetia'nın kaçınılması gereken bir kara büyü uygulaması olduğunu bildirmiştir (ç.n.).

Marsilio Ficino, *De mysteriis*'i, Yunan büyü yazıları ve *Corpus hermeticum* ile birlikte Latinceye çevirirken, bu metinler ile Hıristiyanlık geleneği arasındaki yakınlık konusunda öylesine ikna olmuştur ki, söz konusu bölümü kutsama ayinlerin etkililiği öğretisi ile ilişkilendirmek için belli ölçüde değiştirebilmiştir. Asıl metinde olmayan *De virtute sacramentorum* başlığını paragrafın başına eklemekle kalmaz, *theía synthémata* "ilahi simgeler/göstergeler" ifadesini de, *sacramenta divina* yani ilahi sakrament olarak çevirir. Üstelik bölümün sonuna, Hıristiyan sakramentlerine başka şeylerle karıştırılmayacak ölçüde benzeyen ve gönderme yapan birkaç satır ekler:

> Kurban sırasında semboller ve *sinthemata*'lar, yani göstergeler ve sakramentler [*signacula et sacramenta*] olduğu zaman, din adamı maddi şeyleri kullanır, bunlar sayesinde dış dekoru gerçekleştirir; ama sakramente etkili gücünü verip damgasını vuran Tanrı'dır (Giamblico 1516, 7).

Hem teolojik sakrament karakteri öğretisi, hem de tıbbi işaretler öğretisi büyük bir ihtimalle kökenlerini bu türden sihirli-teurjik bir geleneğe borçlu olmalıdırlar. Ficino'nun çevirdiği metinler arasında, Proklos'a atfedilen *De sacrificio et magia* başlıklı kısa bir inceleme vardır, bu metinde şimdiye kadar incelediğimiz temel nosyonlar çok açık bir biçimde bulunmaktadır. Burada sadece, artık aşina olduğumuz, şeylerde görünür işaretler ("Gök gözü"

ya da "güneş gözü" denilen taş gözbebeğine benzeyen bir figür içerir ve bu figürün ortasından bir ışık yayılır": *a.g.e.*., 35) fikrini bulmakla kalmayız, ama aynı zamanda büyülü etkilerin temeli olarak etkili benzerlik fikrini de buluruz. "Antik dönemde yaşayanlar, bu şeyleri bildiklerinden... benzerlik yoluyla ilahi erdemleri aşağı dünyaya taşıyorlardı; aslında benzerlik, tek tek şeyleri birbirine bağlamayı sağlayan yeterli nedendir": *a.g.e.*).

12. Tılsımların ve imgelerin vaftiz edilmesi pratiğinde açıkça görülen büyü ve sakrament arasındaki yakınlığı, XXII. Giovanni'nin 1320 yılına ait bir danışma talebinden öğrenmekteyiz. Büyülü imgelerin etkililiğini arttırmak için vaftiz edilmesi ritüeli, o yıllarda, Papa'yı endişelendirecek kadar yaygın bir hale gelmiş olmalı ki, aşağıdaki soruyu on tanrıbilimci ve kilise hukukçusuna sorma gereği duymuştu:

> Kilise ritüelini uygulayarak su ile imgelere ya da başka herhangi bir nesneye, bir büyü yapmak amacıyla vaftiz töreni yapanlar sapkınlık suçu mu işlemektedirler, o halde sapkın olarak mı değerlendirilmeleri gerekir yoksa sadece kutsal şeylere saygısızlığın failleri olarak mı yargılanmaları lazımdır? Ayrıca –her iki durumda da– nasıl cezalandırılmaları gerekir? Bu imgeleri vaftiz edilmiş olduklarını bile bile alanlar için ne yapmak lazım gelir? Ya bu imgelerin vaftiz edildiklerini bilmemelerine rağmen güçlerini öğrenince onları bu amaçla alanlar için ne yapmak gerekir? (Boureau, ix)

Uzman bir kilise hukukçusu olan papa, buradaki yasal sorunun, sakramentin (kutsama ayininin) doğasını sorunsallaştıran meselenin özüne ilişkin öğretisel bir noktaya temas ettiğini anlamıştı. Sakramentin etkililiği dolaysız bir biçimde *signum* ve *karaktere* bağlı olduğundan, şahısların koşullarına ve amaçlarına bağlı olmadığından, imgelere yapılan vaftiz törenini idare eden kişi, kutsama ayininin özünü tartışılır hale getirir ve bir sapkınlık suçu işler, yaptığı basit bir büyücülük işlemi olmakla kalmaz. Başka şekilde söylersek, sakramentin ve büyünün etkililiği arasındaki yakınlık, tanrıbilimciyle birlikte kilise hukukçusunun da müdahalesini gerekli kılan şey haline gelmektedir.

Bu durum, Lucca piskoposu Fransisken Enrico del Carretto'ya ait olan, konuyla ilgili en uzun ve en ayrıntılı yanıtta apaçık görülür. Burada, büyü amacının kutsama ayinine duyulan inanca kıyasla ilineksel olduğundan, bir *factum hereticale* (sapkınlık) söz konusu olamayacağını iddia edenlere karşı, Piskopos, vaftizin, kutsanan şeye, ya biçime göre ya göstergeye göre bir şeyler ekleyen bir kutsama olduğunu belirtir, bu nedenle, imgelerin büyü amacıyla vaftiz edilmesi, kutsal ayinle karşılaştırıldığında sadece dış bir amaç oluşturmakla kalmaz, aym zamanda "bir kutsama biçimi [*quedam consecratio*] ve büyü biçimidir, bu işlem yüzünden, şey (nesne) eylemden etkilenir ya da bu kutsamadan etkilendiğine inanmak gerekir" (Boureau, 15). Yani Enrico imgelerin vaftiz edilmesi yoluyla ortaya çıkan lanetli bir büyünün gerçekliğine inanmaktadır. Eğer büyülü eylem kutsanmamış bir imge üzerin-

de gerçekleştirilmiş olsaydı, işlemi yapan kişi şeytanın gücüne inansa bile ve bu amaçla imgeyi bir uçtan diğer ucuna aşıp geçse de, (*ad hoc pungit ymaginem ut diabolus pungat maleficiatum*), yaptığı şey sapkınlık değil, büyücülük olacaktır (*a.g.e.*, 29). Ama eğer imge ritüele göre (*modo divino*) vaftiz edildiyse, "imgenin kutsanmasından şeytani bir imge üretilir" (*a.g.e.*, 28), şeytan bu imgeye etkin bir biçimde gücünü sızdırır. Vaftiz edilen imgenin ve kutsal ayinin etkililiği arasındaki koşutluk, tam olarak her ikisinin de bir gösterge aracılığıyla etkili olmalarından ibarettir. Gerçekten de şeytan, imgede "bir hareket ilkesi" (*sicut motor in mobili*: *a.g.e.*, 27) olarak değil, "göstergede damgalanmış bir şey" (*ut signatum in signo*: *a.g.e.*) olarak bulunmaktadır. Aynen kutsal ayinde olduğu gibi, büyülü imgede de şeytan, rahip aracılığıyla "imgedeki lanetli büyü göz önüne alındığında etkili bir biçimde bir gösterge ilişkisi oluşturur" (*a.g.e.*). Ayrıca, kutsal ayindeki gibi, töreni yönetenin inancı ne olursa olsun, "kutsamanın inanç içerdiği basit bir gerçek olduğundan, bir tür sapkınlık durumu somutlaşır [*factum hereticale*]" (*a.g.e.*). Büyü ve kutsama ayinin işlemleri birbirleriyle tamı tamına örtüşürler ve suç sınıflandırmasıyla ilgili kayıt, bu yakınlığı sapkınlık suçunun hanesine yazmaktan başka bir şey yapmaz.

14. Bu değerlendirmeler, Warburg'un hayatının son yıllarını adadığı bulmacamsı *Bilderatlas Mnemosyne*'de söz konusu olan şeyin aslında ne olduğunu anlamamızı sağlayacak anahtarı sağlayabilirler. Aynı anahtar, *Pathosformel* kavramının en uygun

biçimde anlaşılması için de kullanılabilir. Atlasın yetmiş dokuz panosunun her birini oluşturan (aslında, özellikle Warburghaus fotoğraf laboratuarında basılmış ve banyo edilmiş fotoğraflar olan) imgeler, (normal sanat kitaplarında olduğu gibi) fotoğrafı çekilen ve bu yüzden eninde sonunda başvurmak ve yönelmek zorunda kalacağımız nesnelerin ya da eserlerin röprodüksiyonları olarak algılanmamalıdır. Tam aksine o imgeler, *kendinde,* değerli şeylerdir: Onlar *Picatrix* anlamında yeniden üretiyormuş gibi göründükleri nesnelerin işaretinin sabitlendiği *ymagines*'dir. *Pathosformeln*'ler, ne sanat eserlerinde, ne sanatçının ya da tarihçinin zihninde bulunurlar: onlar atlasın büyük bir titizlikle kaydettiği imgelerle örtüşürler. Nasıl ki *Introductorium majus* ya da *Picatrix,* sayfalarını karıştıran büyücüye, tılsımlarını yapmasını sağlayacak gezegenlerin ve dekanların işaretlerinin ve biçimlerinin (*formae)* kataloglarını sunar, aynı şekilde *Mnemosyne* de, Batının tarihsel hafızasının geleneğinde yer alan riskli işlemi anlamak isteyen sanatçının –ya da araştırmacının– öğrenmek ve başa çıkmak zorunda olduğu işaretlerin atlasıdır. Bu yüzden Warburg, gerçekte biliminkinden çok büyününkine yakın olan bilim ötesi bir terminoloji ile, *Pathosformeln*'leri, sanatçıyla (ya da araştırmacıyla) her karşılaşmalarında etkililiklerini yeniden kazanan "bağlantısız dinamogramlar" (*abgeschnürte Dynamogramme*) olduklarını ifade edebilmiştir. Kuşkusuz, Vischer'den Semon'a kadar zamanının psikolojisinden etkilenmiş bir terminolojinin belirsizliklerine rağ-

men, onun kavramaya çalıştığı *Pathosformeln*, "engramlar" ve *Bilder*'ler, göstergeler ya da semboller değil, işaretlerdir; ve Warburg'un temellendirmeyi başaramadığı "isimsiz bilim", büyünün bizzat kendi araçlarıyla *Aufhebung*'u, aşılması gibi bir şeydir –bu anlamda, bir işaretler arkeolojisidir.

15. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de Paracelsus'un tezini anar. Üstelik bunu işaretler kuramını Rönesans epistemesine yerleştirdiği anda yapar. Foucault'ya göre, bunda, XVI. yy.'ın sonuna kadar sadece metinlerin yorumu ve tefsirine değil, aynı zamanda insan ile evren arasındaki ilişkilerin yorumu ve tefsirine de egemen olan benzerliğin gerçekleştirdiği belirleyici bir işlev vardır. Ama analoji ve denkliklerin, benzerlik ve yakınlıkların oluşturduğu yoğun doku tarafından idare edilen bir dünyanın, bize onları tanımayı öğretecek işaretlere, markalara ihtiyacı vardır. "İşaretsiz benzerlik yoktur. Benzerin dünyası işaretlenmişbir dünyadan başka bir şey olamaz" (Foucault 1966, 40), ve benzerliklerin bilgisi işaretlerin ve onların şifrelerinin çözümü üzerinde temellenir. Foucault, işaretlerin benzerlikler dizgesine soktuğu tuhaf ve durmak bilmez çifte katlanmayı fark eder:

> Ama hangi göstergeler söz konusudur? Dünyanın tüm yönleri ve birbiriyle kesişen onca figür arasında, bir sırra ve özsel bir benzerliğe işaret ettiği için burada üzerinde durulması gereken bir karakter olduğu

> neye dayanarak kabul edilir? Kendi tekil gösterge değeri içinde göstergeyi oluşturan nedir? Benzerlik. Gösterdiği şeye benzediği ölçüde anlamlandırır... Buna rağmen belirttiği/işaret ettiği şey bir türdeşlik değildir; işaretin ayrık varlığı göstergesi olduğu çehreden ayırt edilemez olacaktır; o *başka* bir benzerliktir, yakın bir benzerliktir fakat bu, ilkini tanımaya yarayan, ama kendisi de bir üçüncü tarafından açığa çıkarılan başka türde bir benzerliktir. Her benzerlik bir işareti kabul eder; ama bu işaret aynı benzerliğin bir ara biçiminden başka bir şey değildir, öyle ki, markaların (izlerin) tamamı benzerlikler çemberinin üzerinde, bir ikinci çemberi kaydırır, bu ikinci çember, birincisini noktası noktasına ikiye katlayacaktır, tabii eğer küçük bir boşluk/fark (*décalage*) olmasa... İşaret ve gösterdiği şey/belirttiği şey, farklı bir dağılım yasasına tabi olsalar da, tam olarak aynı doğaya sahiptirler: Kendisinden biçildikleri model/örnek [*découpage*] aynıdır. (Foucault 1966, 43-44)

Bununla birlikte, Foucault, Paracelsus'tan Crollius'a kadar çözümlediği yazarlar gibi, kendisi için benzerlik kavramında çözümünü bulan işaret kavramını tanımlamaz; onun Rönesans epistemesi tanımında, işaretlerin kendine özgü işlevini ve yerini saptamak için geliştirilmesi yeterli olacak bir motif bulunmaktadır. Bir an gelir göstergebilimi –yani bir göstergenin ne olduğunu ve onu gösterge yapan şeyi bilip tanımayı sağlayan bilgiler bütününü– hermeneutikten yani göstergelerin anlamını keşfetmeyi, onları "konuşturmayı" sağlayan bilgiler bütününden ayırır (*ag.e.*, 44). İddiası şudur: XVI. yy. "göstergebilim ve hermeneutiği ben-

zerlik biçiminde üst üste bindirmiştir... Şeylerin doğası, onların birlikte var oluşu, onları birleştiren ve sayesinde iletişim kurdukları bağ, benzerliklerinden farklı bir şey değildir. Ve bu, sadece dünyayı bir baştan öbür başa kat eden göstergeler ağında görünür" (*a.g.e.*, 44). Bununla birlikte göstergebilim ve hermeneutik benzerlik yoluyla tam tamına örtüşmezler; aralarında içinde bilginin üretildiği bir boşluk kalır:

> Benzerliklerin hermeneutiği ve işaretler göstergebilimi kararsızlıklar olmadan örtüşselerdi, her şey doğrudan ve apaçık olurdu. Ama grafizmi oluşturan benzerlikler ile söylemi oluşturan benzerlikler arasında bir boşluk/kertik [*cran*] olduğundan, bilgi ve onun sonu gelmez araştırmaları, kendilerine ait yeri bu noktada bulurlar: Benzer olandan onun benzediği şeye doğru giden durmak bilmez bir zig zag içinde hareket ederek hiç ara vermeden bu mesafenin her yanına ağ gibi yayılmak zorunda kalacaklardır (*a.g.e.*).

Bu alıntıda işaretlerin doğası ve yeri sorunsal olarak kalsa da, işaretlerin hermeneutik ve göstergebilim arasındaki boşlukta ve bağlantısızlıkta kendilerine özgü bir konumu bulunduğu kesindir. Bu bağlamda işaret kavramının ilk tanımını Enzo Melandri'nin 1970'de *Kelimeler ve Şeyler* üzerine yazdığı bir yazıya borçluyuz. Melandri, Foucault'da göstergebilim ve hermeneutiğin örtüşmemesinden yola çıkarak, işareti birinden diğerine geçişi sağlayan şey olarak tanımlar:

> *İşaret* göstergedeki bir tür göstergedir; belli bir göstergebilim bağlamında, tek anlamlı bir biçimde belli bir yoruma gönderme yapan ipucudur, indekstir. Gösterge üretilmesi yoluyla onun şifresini çözmeye yarayacak şifreyi göstermesi anlamında işaret gösterge ile ayrılmaz biçimde birleşir (Melandri 1967, 147).

Eğer Rönesans epistemesinde işaret, gösterge ve belirtilmiş olan (*designare*) arasındaki benzerliğe gönderme yapan bir şey ise, modern bilime gelindiğinde işaret artık tekil göstergeye ait bir karakter değildir, onun diğer göstergelerle ilişkisinin karakteridir. Her durumda, "episteme *türü* işaret türüne bağlıdır", ve bu "göstergenin ya da göstergeler dizgesinin, üretilmesi aracılığıyla gösterilmiş olan ile ilişkisini bildiren karakteridir" (*a.g.e.*, 148).

16. Göstergebilim ile hermeneutik arasında doğallıkla geçiş olmadığı, hatta aralarında aşılması mümkün olmayan bir boşluk, bir sapma olduğu fikri Émile Benveniste'nin araştırmalarının son sonuçlarından biridir. 1969'da yazdığı *Sémiologie de la langue* metnini ele alalım. Bu metinde Benveniste dilde, iki ayrı ve karşıt düzleme denk düşen "bir çifte anlamlılık" (*une double signifiance*) olduğunu belirtir: Bir yanda göstergebilim düzlemi, öte yanda anlambilim düzlemi yer alır.

> Göstergebilim düzlemi, dilsel göstergeye özgü anlamlama biçimini

> belirler ve onu bir birim olarak oluşturur... Göstergenin ortaya çıkardığı tek soru varlığı ile ilgili olandır, ve buna bir evet ya da bir hayır ile karar verilir... gösterge dilsel topluluğun üyelerinin tamamı tarafından gösteren olarak kabul edildiğinde var olur... Anlambilim düzlemi ile, söylem tarafından üretilen özel anlamlama biçimine gireriz. Bu noktada ortaya çıkan sorunlar, (dilsel) iletilerin üreticisi olarak dilin işlevi sorunlarıdır. İleti, ayrı ayrı belirlenecek birimlerin ardışık biçimde sıralanmasına indirgenmez, anlamı üreten göstergelere yapılan bir ekleme değildir, tam tersine, anlam, bütüncül biçimde anlaşılarak gerçekleşen ve sözcüklerden başka bir şey olmayan özel göstergelere bölünen şeydir. Anlamsal düzen sözce dünyası ve söylem evreniyle özdeşleşir. İki farklı ve birbirinden ayrı nosyon düzeninin ve iki kavramsal evrenin söz konusu olduğunu, her ikisi için de farklı geçerlilik ölçütleri isteniyor olmasına dayanarak gösterebiliriz. Göstergesel düzlem (gösterge) tanınmalıdır; anlamsal düzlem (söylem) anlaşılmalıdır (Benveniste 1974, 64).

Benveniste'e göre, Saussure'ün dili sadece bir göstergeler dizgesi olarak algılama girişimi yetersizdir ve göstergeden söze nasıl geçildiğini açıklamaya izin vermez. Dil göstergebilimi, yani dilin bir göstergeler sistemi olarak yorumlanması, "yaratılmasını sağlayan gereç olan gösterge tarafından paradoksal bir biçimde engellenmiştir" (*a.g.e.*, 65-66). Saussure'ün ölümünden sonra yayımlanan notlarında sezmiş olduğunu gördüğümüz gibi, eğer dilin bir göstergeler sistemi olduğu varsayılırsa, bu göstergelerin nasıl söyleme dönüştüğünü açıklamaya izin veren bir şey yoktur:

> *bœuf (sığır), lac (göl), ciel (gökyüzü), rouge (kırmızı), triste (üzgün), cinq (beş), fendre (yarmak), voir (görmek)* gibi dilde hazır bulunan (yani bir dil formuna bürünmüş olan kavramlar. Bu kavramlar, hangi biçimde ve aralarında oluşan hangi işlem, hangi oyun sayesinde, hangi koşullarda söylemi oluşturacaklardır? Bu sözcükler dizisi, çağrıştırdığı fikirler/düşünceler dolayısıyla ne kadar zengin olursa olsun), bir insanda, onları telaffuz eden bir başka insanın ona bir şeyi anlatmak istediğini asla göstermeyeceklerdir (Saussure, 14).

Bu bağlamda, Benveniste vardığı sonucu radikal bir ifade ile dile getirir: "Göstergenin dünyası, aslında kapalıdır. Göstergeden tümceye geçiş yoktur, ne dizimsellik yoluyla ne de başka bir biçimde. Bir boşluk onları ayırır" (Benveniste 1974, 65). Foucault'nun ve Melandri'nin terimleriyle, bu durum göstergebilimden hermeneutiğe geçiş olmadığını ve işaretlerin tam da onları birbirinden ayıran "boşlukta" bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Göstergeler, eğer işaretler onları konuşturmazsa, konuşmaz. Ama bu, dilsel anlamlandırma kuramının bir işaretler kuramıyla bütünleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Benveniste'in aynı dönemde geliştirdiği sözceleme kuramı, anlambilimsel ve göstergebilimsel düzlem arasındaki geçişi düşünülür hale getirebilen bu boşluk üzerinde inşa edilmeye çalışılan bir köprü girişimi olarak değerlendirilebilir.

17. Benveniste'in *Sémiologie de la langue* başlıklı çalışmasını yayımladığı yıl, Foucault da *Bilginin Arkeolojisi*'sini yayımlar.

Foucault'nun kitabında Benveniste'in adı görünmese de, yazarın onun son makalelerinin hepsini bilmesi mümkün olmasa da, gizli bir bağ Foucault'nun epistemolojisini dilbilimcinin tezlerine bağlar. *Bilginin Arkeolojisi*'nin eşsiz yeniliği Foucault'nun "sözceler" dediği şeyi açık ve net bir biçimde konu olarak ele almasıdır. Bu çalışmada, sözceler sadece söyleme (anlamsal düzleme) indirgenmezler, çünkü Foucault, sözceleri gerek tümceden, gerek önermeden ayırmak için büyük bir özen gösterir (sözcenin, "önermenin yapısı tanımlandıktan ve bir kez çekilip alındıktan" sonra kalan şey, bir çeşit artık öğe, bir çeşit "gerekli olmayan malzeme" olduğunu yazar (Foucault 1969, 112). Ayrıca sözceleri göstergesel düzlemle tamamıyla bütünleşecek biçimde konumlandırmak da, onları göstergelere indirgemek de mümkün değildir: "Sözcenin birleştirici gösterge grupları tarafında aranması faydasızdır. Ne dizi, ne oluşum yasası, ne de ardışıklığın ya da permütasyonun kanonik biçimidir, sözce bu gösterge bütünlerini var eden ve bu kuralların ve biçimlerin edimselleşmesini sağlayan şeydir" (*a.g.e.*, 116).

İşte Foucault'nun "sözceleme işlevini" tanımlama girişiminde karşılaştığı güçlük budur; ama aynı zamanda hem göstergeler düzlemine hem de onların anlamlandırdığı nesneler düzlemine kıyasla sözcenin türdeş olmayışını inatla tekrarlarken de karşılaştığı güçlük budur:

> Sözce (her ne kadar kendi tekilliklerinde, doğal ya da yapay bir dil dizgesinin

> içinde tanımlanabilen göstergelerden oluşmuş olsa da) ne bir dil biçiminde, (her zaman belli bir maddilik ile donanmış ve her zaman uzamsal-zamansal koordinatlara göre yerleştirilir olsa da) ne de algıya sunulu nesneler biçiminde var olur. Sözce; tümce, önerme ya da dilsel edim türünden bir birim değildir; aynı ölçütlerle tanımlanamaz, ama kendi sınırlarına ve bağımsızlığına sahip maddi bir nesne gibi bir şey de değildir (Foucault 1969, 114).

Sözce, bir dizi mantıksal, dilbilgisel ya da sözdizimsel ilişkiye gönderme yapan bir yapı ya da bir gösterge olarak tanımlanamaz; daha ziyade, her seferinde dil ediminin etkili olup olmadığına, tümcenin doğru olup olmadığına, bir işlevin gerçekleşip gerçekleşmediğine karar vermeyi sağlayan bir etkililik işlemcisi olarak, önermelerde, tümcelerde, göstergelerde sadece onların var oluş düzeyinde iş görür:

> Sözce demek ki bir yapı değildir... göstergelere ait olan bir var oluş işlevidir ve bu işlevden yola çıkarak, çözümleme ya da sezgi yoluyla, onların "anlamlı" olup olmadıklarına, hangi kurallara göre birbirlerini takip ettiklerine ya da yan yana geldiklerine, neyin göstergesi olduklarına, formülasyonları yoluyla ne tür bir edim gerçekleştiğine karar vermek daha sonra olanaklıdır... sözce kendinde bir birim değil, bir olası birimler ve yapılar alanını çaprazlayan ve onları, zaman ve uzamda, somut içeriklerle açığa çıkaran bir işlevdir (*a.g.e.*, 115).

Doğal olarak Foucault, sözceyi dilsel çözümlemenin diğer düzeyleri arasındaki bir düzey olarak tanımlamanın mümkün ol-

madığını ve aradığı arkeolojinin, dilde disiplinlere ait bilgiler alanıyla hiçbir şekilde kıyaslanamayacak bir alanı sınırlamadığını fark etmişti. Duraksamaları ve tekrarlarıyla, kesintileri ve yeniden ele alınan konularıyla, ve sonunda bildik anlamda bir bilim oluşturma niyetinde olmadığını açıkça kabul etmesiyle, *Bilginin Arkeolojisi* bu zorluğu kanıtlamaktadır. Her zaman zaten tümcelere ve önermelere büründüğünden, ne gösterilenlerle ne gösterenlerle örtüştüğünden "nasıl veriliyseler öyle verili olmaları durumuna" gönderme yaptığından (*a.g.e.*, 145), sözceleme işlevi onlarda neredeyse görünmezdir ve bir şeyi gösteriyor olmaları ya da bir şey tarafından gösteriliyor olmalarının ötesinde ya da berisinde kabul edilmeleri gerekir. Yani "dili gönderme yaptığı yönde değil de, bilinebilirliğini ortaya çıkaran boyutta sorgulamak" (Foucault 1969, 146) gerekir; onu kavramak için, iletişimi düzenleyen ya da konuşan öznenin yeterliliğini oluşturan dilbilgisel ya da mantıksal kurallar bütünü olarak değerlendirmekten ziyade "söylemsel pratiklerin", yani "belli bir çağda ve belli bir toplumsal, ekonomik, coğrafi ya da dilsel ortamda sözceleme işlevinin uygulanmasının koşullarını tanımlayan, daima zaman ve uzamda belirlenen adı konmamış tarihsel kurallar bütününün" (*a.g.e.*, 153-54) üzerinde durulması gerekir.

Eğer, *Kelimeler ve Şeyler*'de işaretlere ait olan yeri, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözcelerin doldurduğunu varsayarsak, yani, sözceler, işaretlerin yer aldığı hermeneutik ve göstergebilim arasındaki eşiğe yerleştirilirlerse, her şey daha açık hale gelir. Tıp-

kı işaretler gibi, sözceler de, ne salt gösterge, ne henüz söylem, ne göstergesel ne anlamsal olandır, sözceler anlamsal ilişkiler kurmadıkları gibi, yeni anlamlar da yaratmazlar, yaptıkları şey, göstergeleri var oluş düzeylerinde gösterip işaretlemek ve "onları karakterize edip kendilerine ait özelliklerini belirginleştirmektir" ve bu biçimde, onların etkililiğinin gerçekleşmesini sağlayıp yerlerini değiştirirler. Sözceler, göstergelerin var olmak ve kullanılmak için aldıkları işaretlerdir, bir şeyi anlamlandırırken, silinmez karakterleri onları işaretleyerek yönlendirir ve belli bir bağlamdaki yorum ve etkililiği belirler. Sözceler, tıpkı, madeni paraların üzerindeki işaret gibi, astrolojinin gökyüzündeki dekanları ve takımyıldızlarının figürleri gibi, göz otunun taç yaprağındaki göz biçimli leke gibi ya da vaftiz töreninin vaftiz edilenin ruhuna kazınan karakterinin yaptığı gibi, zaten ta en başından beri, ne göstergebilim ne de hermeneutiğin pragmatik olarak tüketmeyi başarabildiği göstergelerin yaşamına ve kaderine karar vermişlerdir.

Yani, işaretler (sözceler) kuramı, deyim yerindeyse, saf ve işaretlenmemiş göstergeler bulunduğu, *signans*'ın yansız bir biçimde *signatum*'u anlamlandırdığı ve bir kez bu anlamı verdikten sonra, bundan sonraki her seferde de bu belirlenmiş anlama sahip olacağına ilişkin soyut ve yanlış fikri düzeltme konusunda işe karışır. Gösterge bir işaret taşıdığı için anlamlanır ama bu onda zorunlu olarak yorumu önceden belirlemiş olur ve onun etkililiğini ve kullanımını, tanınması söz konusu olan ilkeler, pratikler

ve kurallara göre dağıtır. Bu anlamda arkeoloji, işaretlerin bilimidir.

18. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, sözcelerin tamamıyla varoluşsal olan karakterini sıklıkla vurgular. Sözce, "bir yapı değil de bir varoluş işlevi" olduğundan, gerçek özelliklerle donatılmış bir nesne değildir, saf bir var oluştur, aslında sadece belli bir kendiliğin –dilin– gerçekleşmesi, yer bulmasıdır. Sözce dili sırf bilinebilir olsun diye damgalayan işarettir.

İşaretler öğretisini ontoloji ile bir araya getirmeye yönelik bir girişim, bir İngiliz filozof olan Herbert de Cherbury tarafından XVII. yy'da gerçekleştirilmiştir. Bu girişim skolastiklerin "aşkınlar" (*trascendentia* o *trascendentalia*) dedikleri yüklemlerin yorumuyla ilgilidir, bunlar en genel yüklemler olduklarından, her kendiliğe, salt var olması nedeniyle ait olan şeylerdir: Bu yüklemler şunlardır: *res, verum, bonum, aliquid, unum*. Her kendilik, sırf var olması nedeniyle, bir, hakiki (doğru), iyi olan bir şeydir. Bu nedenle skolastikler bu yüklemlerin anlamının *reciprocatur cum ente* olduğunu, yani saf varoluşla örtüştüğünü söylüyorlardı ve onun doğasını *passiones entis* söz öbeği ile yani bir varlığın, sırf var olduğu için "maruz kaldığı" ya da aldığı özelliklerle tanımlıyorlardı.

Herbert'in dahiyane performansını oluşturan şey bu aşkın yüklemleri (ya da en azından onlardan birini) işaretler olarak okumaktır. 1633 tarihli *De veritate*'de, *bonum* (iyi)'nin aşkınsal

anlamını ve doğasını çözümleyerek, onu sadece var olduğu için bir şeye ait olan işaret olarak tanımlar: *Bonitas ... in re est ejus signatura interior* [şeyin iyiliği onun içsel işaretinde yatar] (Herbert de Cherbury, 111). *Bonum* zorunlu olarak şeyi işaretleyen bir "varlığın tutkusudur" ve gerek duyulur görünüşünde ("hoş", "güzel"), gerek anlıksal bilgide (*ultima bonitatis signatura*'nın algısı olarak anlamada) kendini açar.

Herbert'in bu sezgisini genelleştirmeyi deneyelim. Bu sezgi aşkınsallar öğretisi olan ilk felsefenin o temel bölümüne yeni bir ışık tutmaktadır. Varlık, kendi başına, negatif teolojinin "ne... ne de"sinden başka belirlenimleri kabul etmiyormuş gibi görünen, olabilecek en boş ve en genel kavramdır. Oysa, varlığın, sırf var olduğu için, bir kendilikte kendini verdiği için, anlaşılmasını belli bir ortama ve belli bir yorumbilgisine doğru yönlendiren işaretleri ya da damgaları kabul ettiğini ya da onlara maruz kaldığını kabul edersek, o halde ontoloji varlığın "söylemi" yani "varlığın maruz kaldıklarının/edilgilerinin (*passioni)* söylemi olarak olanaklıdır. *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*: her varlık (kendisini matematik ya da tekillik kuramına doğru yönlendiren) birlik işaretine, (kendisini bilgi öğretisine doğru yönlendiren) doğruluk işaretine ve (kendisini iletilebilir ve arzulanabilir kılan) iyilik işaretine sahiptir.

İşaretler kuramının ontoloji için özel önemine bu noktada temas edilir. *Passiones entis* söz öbeğinde ilgi halinin –öznel ya da nesnel– niteliği açıkça anlaşılmamakla kalmamakta, aynı zaman-

da varlık ve maruz kaldıkları özdeşleşmektedir: Varoluş çilelerdeki (edilgilerdeki) yani işaretlerdeki aşkınsal bir yayılmadır. O halde (dile göre sözceler olarak) işaretler, şeyleri saf var oluşları düzeyinde damgalar. *On haploús*, "saf varlık", aşkınsal damgalarını var olanlar üzerine basan *arcisignator*'dur [temel-işaretleyendir]. Varoluşun gerçek bir yüklem olmadığını söyleyen Kantçı ilke hakiki anlamını bu noktada gözler önüne serer: Varlık "bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı" değildir, çünkü, gerçekte, bir kavram değil, bir işarettir. Bu anlamda ontoloji belirlenmiş bir bilgi değil, her bilginin arkeolojisidir, bu arkeoloji, var oldukları için kendiliklere düşen ve bu biçimde onları özel bilgilerin yorumuna sunan işaretleri araştırır.

19. İşaretler kuramı, kabala araştırmacılarını en fazla yoran sorunlardan birini de aydınlatmaya izin verir. Bu sorun *En-Sof* (sonsuz ve yalın varlık olarak Tanrı) ile *sefirot* (sefirahlar, onun kendini gösterdiği on "sözcük" ya da öznitelik/yüklem) arasındaki ilişki meselesidir. Eğer Tanrı, mutlak olarak yalın, bir ve sonsuz ise, belirlenimlerden ve yüklemlerden oluşan bir çokluk nasıl kabul edilebilecektir? *Sefirot* yani yüklemler Tanrı'nın içindeyseler, birliğini ve yalınlığını yitirir; eğer Tanrı'nın dışındaysalar, o zaman ilahi bir şey olamayacaklardır. Büyük Padovalı kabalist Moise Hayyim Luzzatto'nun *Il filosofo e il cabalista (Filozof ve kabalist)* başlıklı diyalogunda filozof "Sen bu seçenekten kaçamayacaksın" diyerek kabalistin üstüne gider:

> *sefirahlar* ya Tanrı'nın içindedirler ya da değildirler... bir ilahiden türeyen bir ilahi nasıl düşünülebilir? Tanrı tek anlamına gelir, var oluşu zorunludur... Bu yüzden onu mutlak birliğe sahip tek olarak algılamak zorundayız. O halde onda çoğulluğu, üremeyi ve ışıkların birbirini türetmesini nasıl düşünebiliriz?... Aziz ve mübarek olduğundan kesinlikle yalın ve basit olduğunu ve kendisine hiç bir ilinek atfedilemeyeceğini biliriz (Luzzatto, 86).

Aynı sorun Hıristiyan tanrıbiliminde (Yahudi ve İslam tanrıbiliminde de) Tanrı'nın öznitelikleri/yüklemleri sorunu olarak ortaya çıkar. Harry A. Wolfson ve Leo Strauss'a göre, Platon'dan Spinoza'ya kadar, Batı tanrıbilimi ve felsefe tarihinin ilahi yüklemler öğretisinin tarihiyle çakıştığı bilinir. Oysa filozoflar ile teologların tekrarlamaktan usanmadıkları gibi, bu öğreti özü gereği aporetiktir. Tanrı mutlak bir biçimde yalın ve basit bir varlıktır, onda öz ile varoluş arasında ayrım yapmak mümkün değildir, hatta öz ile yüklemler ya da cins ve tür arasında da ayrım yapmak mümkün değildir. Ve buna rağmen, eğer Tanrı mutlak olarak mükemmel varlıksa, bir şekilde tüm mükemmelliklere ve tüm yüklemlere bunların mükemmellikleri ifade edebileceği ölçüde sahip olması gerekecektir. Tartışma böylece yüklemlerin gerçek anlamda Tanrı'nın içinde var olduklarını savunanlarla, aynı kararlılıkla yüklemlerin sadece insanların aklında var olduğunu ileri sürenlerin oluşturduğu iki cephede gerçekleşir.

İşaretler bu sahte seçeneği sonlandırırlar. Yüklemler (kabalistler için *sefirahlar* gibi) ne Tanrı'nın özü, ne de o öze yabancı bir şeydir: Varlığın var oluşundan ibaret olan, yalınlığı ve mutlaklı-

ğına yüzeysel olarak temas ederek onu açığa çıkmaya (tezahüre) ve bilinebilirliğe uygun hale getiren işaretlerdir.

20. İşaret kavramı Batı biliminden Aydınlama ile çıkar. *Encyclopédie*'nin terime ayırdığı şu iki satır bu kavramın komik ölüm ilanını içermektedir: *Rapport ridicule des plantes entre leur figure et leurs effets. Ce système extravagant n'a que trop régné.*[15] Terimin, XIX. yy.'ın ikinci yarısından itibaren başka isimler altında aşamalı olarak yeniden ortaya çıkışı ise çok daha anlamlıdır. Bir İtalyan tarihçi, Carlo Ginzburg, oldukça farklı teknikler ve bilgilerle ilgili alanlarda, terimin yeniden ortaya çıkışının ayrıntılı bir haritasını çıkarmıştır. Ginzburg, Mezopotamya kehanet tekniklerinden Freud'a, polisiye bulguları değerlendirme tekniklerinden sanat tarihine giden bir izleğe sahip olan, çok okunduğundan burada sadece genel hatlarının özetlenmesinin yeterli olacağı bir makalesinde bu konuyu ele almıştır. Söz konusu makalede Ginzburg'un Galileo'nun bilim modelinden ayırt etmek için "emarelere dayalı" olarak tanımladığı bir epistemolojik paradigmayı yeniden oluşturduğunu hatırlamak yeterlidir. Bu paradigma "konu olarak vakaları, durumları, tek tek belgeleri ele alan, *tekil olarak ele* alındıklarından kaçınılmaz bir rastlantısallık (belirsizlik) marjına sahip sonuçlara ulaşan büyük ölçüde niteliksel disiplinlerle" ilgilidir (Ginzburg, 170).

1874–1876 yılları arasında Rusça takma bir ad (aslında bir

[15] *Bitkilerin şekilleri ve etkileri arasındaki gülünç ilişki. Bu abartılı sistemin saltanatı oldukça uzun sürmüştür.*

anagram, hatta gerçek ve tam bir "imza" olan *Morelli eff.*, yani *effinxit* ya da *effecit*) olan Lermolieff adıyla bir dizi makale yayımlamış olan Giovanni Morelli'nin durumu örnek bir vakadır. Yazdığı makaleler resim sanatında ressamın kimliğini saptama tekniklerinde devrim yaratmış olmalıdır (Başka bulgularının yanı sıra Dresda'daki Gemäldegalerie'de bulunan, o zamana kadar "Tiziano'nun kaybolmuş orijinal bir eserinden Sassoferrato'nun kopyası" olarak görülen Uyuyan Venüs'ün Giorgione'ye iadesini de ona borçluyuz). Burckhardt ve Freud'un hayranlığını, söz konusu işle uğraşanların nefretini kazanmış olan "Morelli yönteminin" yeniliği, dikkatini en çok göze çarpan ikonografik ve stilistik özellikler üzerine yoğunlaştırmak yerine –o zamana kadar sanat tarihçilerinin yaptığı şeyin tersine– daha çok kulak memeleri, el ve ayak parmaklarının biçimi ve "hatta, *horribile dictu*'nun yani tırnak gibi iğrenç bir şeyin biçimi" gibi önemsiz ayrıntıları incelemesinden kaynaklanıyordu (Ginzburg, 164). Tam da bu tür ayrıntılarda, sanatçı ikincil özelliklerle uğraşırken, stil denetimi gevşiyordu ve aniden sanatçının "farkına bile varamadan elinden kayıveren" en bireysel ve bilinçdışı çizgiler ortaya çıkabiliyordu (*a.g.e.*). Ginzburg, sanat eserinin yaratıcısını belirleme sorunu üzerinde çalışmış bir sanat tarihçisi olan Enrico Castelnuovo'nun izinden giderek, Morelli'nin, aşağı yukarı aynı yıllarda, Conan Doyle'un dedektifi Sherlock Holmes için icat etmiş olduğuna benzeyen ipuçlarını değerlendirme yöntemine yaklaşır. "Sanat uzmanı, suçun failini (tablonun ressamını)

pek çokları için algılanamayacak olan ipuçlarına dayanarak keşfeden dedektif ile karşılaştırılabilir" (*a.g.e.*, 160), ve Holmes'ün çamurdaki bir ayakkabı izine, döşemeye saçılan sigara küllerine ve hatta (*The Adventure of the Cardboard Box* adlı öyküde) bir kulak memesinin eğriliğine gösterdiği neredeyse manyakça dikkat hiç şüphe yok ki, Sözde *lermolieff*'in büyük ustaların tablolarında gözden kaçırılan ayrıntılar için gösterdiği dikkati anımsatmaktadır.

Morelli'nin yazılarının, psikanalizi geliştirmeye başlamadan önceki yıllarda Freud'un dikkatini çekmiş oldukları bilinir. Edgar Wind de daha önce, eserin yaratıcısının kimliğinin, eseri ortaya çıkarmak için gösterilen çabanın çok yoğun olmadığı yerlerde aranmasına dayanan Morelli ilkesinin, küçük bilinçdışı jestlerimizin karakterimizin gizli yanını ele vereceğini söyleyen modern psikoloji ilkesini hatırlattığını gözlemlemiştir. Freud'un bizzat kendisi hiçbir çekince göstermeden, *Der Moses des Michelangelo* başlıklı makalesinde Morelli'nin yöntemi "tıbbi psikanaliz tekniği ile çok yakın ilişki içindedir. Bu da çok fazla hesaba katılmayan ya da gözümüzden kaçan öğelere, gözlem anında "artık" ya da önemsiz, değersiz saydığımız öğelere dayanarak gizli ve saklı şeylere nüfuz edebilme alışkanlığıdır" (Freud 1914, 311) diyerek bu yöntemin psikanaliz ile ilişkisini onaylamıştır.

Gerek Morelli yönteminin, gerekse Sherlock Holmes, Freud, Bertillon ve Galton'un yöntemlerinin dayandığı ipuçlarının doğası, eğer işaretler kuramının bakış açısına yerleştirilirse aydın-

lanır. Morelli'nin topladığı kulak memelerinin ya da tırnakların biçiminin resmedilme biçimiyle ilgili ayrıntılar, Holmes'ün sigara küllerinde ya da çamurda aradığı izler, Freud'un üzerinde yoğunlaştığı artıklar, bastırmalar ve lapsus'ların hepsi işaretlerdir, bu işaretler, dar anlamda göstergebilimsel boyutun ötesine geçerek, bir dizi ayrıntıyı belli bir bireyin ya da belli bir olayın temel özelliklerinin ortaya çıkması ya da tanınmasını sağlamakla etkin bir ilişkiye sokmaya yararlar.

Paris'teki Ulusal Kütüphane'nin Baskı ve Çizimler Bölümü (*Cabinet des estampes*), Landru (1919) suçlarıyla ilgili soruşturma sırasında sanığın bahçesinden polisin topladığı ipuçları ve nesneleri (yeniden üreten) fotoğraflardan oluşan bir reprodüksiyon muhafaza eder. Bir tablo çerçevesine benzeyen mühürlü küçük vitrinlerde mükemmel bir düzen içinde çengelli iğneler, düğmeler, çivi büyüklüğünde metal parçacıklar, ataçlar, kemik parçacıkları, toz ve benzer başka küçük ayrıntılar içeren kapsüller sınıflandırılmıştır. Kaçınılmaz bir biçimde sürrealistlerin (gerçeküstücülerin) düşsel nesnelerini anımsatan bu küçük koleksiyonların anlamı nedir? Vitrinlere eşlik eden açıklama yazıları hiçbir şüpheye mahal bırakmaz: Bunlar ipuçları (delil) ya da izler olarak suç ile özel bir ilişki kuran nesne ya da beden parçacıklarıdır. İpucu (delil) kendi içinde hiçbir önemi olmayan ya da anlamsız (önemsiz) bir nesneyi, bir olayla ve öznelerle (kurban, katil, ama tablonun ressamı da olabilir) etkin ilişki içine sokan bir işaretin örnek vakasını temsil eder (yukarıdaki örnekte vaka,

bir suçtur, ama Freud'un inceleme alanında travmatik bir olay da olabilir). Ginzburg'un makalesinin girişinde kullandığı ve Warburg'un ünlü özlü sözüne göre ayrıntıda gizli olan "iyi Tanrı" bir işaretleyendir (*signator*).

21. Hakiki ve tam anlamıyla bir işaret felsefesi, Walter Benjamin'in mimetik yetiye (taklit yetisine) ayırdığı iki fragmanda içerilmektedir. Bu terim açıkça hiç görünmese de, Benjamin'in orada "taklit öğesi" (*das Mimetische*) ya da "maddi olmayan benzerlik" dediği şey, hiç kuşku yok ki, işaretler alanına gönderme yapar. Özellikle insana özgü bir yeti olan benzerlikleri algılama yetisinin filogenetiğini yeniden oluşturmaya çalışır ve onu bizim dekadan çağımıza kaydeder, gerçekten de bu yeti şimdiye kadar bu çalışmada çözümlediğimiz işaretleri bilme kapasitesiyle noktası ve virgülüne kadar örtüşür. Aslında taklit yetisinin alanı Paracelsus ve Böhme'deki gibi sadece, Benjamin'in uzun uzun üzerinde durduğu astroloji ve mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki örtüşme değil, ama her şeyden önce dildir (Benjamin'in Gershom Scholem ile yazışmasında, konuyla ilgili fragmanlar, "yeni bir dil öğretisi" olarak sunulmuştur). Bu açıdan bakıldığında, dil –ve, onunla birlikte, yazı– bir çeşit "duyumsanmayan denklikler ve benzerlikler arşivi" (Benjamin 1977, 213) gibi görünür. Bu arşivde, bu benzerlikler "sadece söylenen ve kastedilen arasındaki gerilimleri değil ama aynı zamanda yazılan ve kastedilen ve bir başka deyişle söylenen ve yazılan arasın-

daki gerginlikleri" (*a.g.e.*, 212) temellendirir ve birbirine ekler. Benjamin'in bu noktada dilin taklitçi sihirli öğesi için yaptığı tanım, işaret için verdiğimiz tanımla tam tamına örtüşür:

> Dilde mimetik olan her şey, tıpkı bir alev gibi, ancak bir çeşit taşıyıcı dayanakta (meşalede) [*Träger*] gözler önüne serilebilir. Bu taşıyıcı göstergesel unsurdur. Böylece önermeler ve sözcüklerin anlamlı bağı taşıyıcıdır, benzerlik, ancak taşıyıcıda, tıpkı bir anlık ışık gibi, görünür hale gelir. Onun insan tarafından üretimi –tıpkı insanın onunla ilgili sahip olduğu algı gibi– pek çok durumda ve özellikle de en önemli durumlarda bir anlık aydınlığa emanet edilmiştir. Bu alev titreşip yok olur. [*Sie huscht vorbei*] (Benjamin 1977, 213).

Daha önce işaretler ve göstergeler arasındaki ilişki konusunda gördüğümüz gibi, Benjamin'deki maddi olmayan benzerlik, dilin göstergebilimsel öğesine ait indirgenemez bir bileşen olarak iş görür, bu öğe olmadan söyleme geçiş anlaşılmaz hale gelir. Warburg'daki astrolojik işaretler için olduğu gibi, nihayetinde büyünün aşılmasına olanak tanıyan (şey), tam da dilin bu büyüsel-mimetik öğesinin anlaşılabilirliğidir:

> Böylece dil mimetik davranışın en yüksek aşaması ve duyulabilir olmayan benzerliklerin en mükemmel arşivi olabilir: en eski üretim ve mimetik alımlama güçlerinin geriye arta kalan bir şey bırakmadan, büyünün güçlerini de ortadan kaldırana kadar göç ettikleri bir medyum, bir aracı (*a.g.e.*).

22. Benjamin'de, özellikle Paris pasajları ile ilgili çalışmasına başladığı andan itibaren, işaretlere özgü alan, tarihtir. Bu noktada işaretler ("gizli", "tarihsel" ya da "zamansal") "ipuçları (deliller)" ya da "imgeler" (*Bilder*) adıyla görünürler, ve çoğu kez "diyalektik" olarak nitelenirler. İkinci tezi *Über den Begriff der Geschichte* [Tarih Kavramı Üstüne] başlıklı çalışmasında "geçmiş kendisiyle birlikte onu kurtuluşa gönderen gizli bir ipucu [*einen heimlichen Index*] taşır" (Benjamin 1974, 693) tümcesini okuruz. *Passagenwerk*'in N3,1'deki pasajında şöyle der:

> İmgelerin tarihsel ipucu onların sadece belli bir çağa ait olduklarını değil, ama ancak belli bir çağda okunabilirliğe (anlaşılabilirliğe) ulaştıklarını söyler... Her şimdi kendisine eş zamanlı imgelerce belirlenmiştir: Her "şimdi" [*jetzt*] belli bir tanınabilirliğin şimdisidir... Şimdiye ışık tutan geçmiş değildir ya da şimdi ışığını geçmişe tutmaz, ama imge olmuş olanı, tıpkı bir anlık bir ışıkta olduğu gibi, şimdi ile bir küme içinde birleştiren şeydir. Başka bir deyişle: imge, başka çıkış yolu olmadığından devinimsizce beklemede kalan diyalektiktir (Benjamin 1982, 577).

Beşinci tez, yazarın duyulur olmayan benzerlik için kullanmış olduğu, mimetik yetiyle ilgili fragmanın terimleriyle imgenin istikrarsız ve bir an için parıldayan karakterini doğrular:

> Geçmişin hakiki imgesi *bir an için titreyip söner* [*huscht vorbei*]. Geç-

> miş ancak, tanınabilirliği anında aydınlanan bir imge olarak kavranabilir ve bir daha asla görülmez. (Benjamin 1974, 685).

Diyalektik imgenin bu ünlü tanımları, kendilerine ait tarihsel işaretler kuramına özgü bağlama geri götürülürlerse daha şeffaf hale gelirler. Bu konuda gerçeküstücülerin ve avangardların örneğini izleyen Benjamin'in araştırmasının, ikincil ve hatta ıskartaya çıkarılabilecek nitelikte görünebilen nesneleri (Benjamin tarihin "çul çaputundan" söz eder) ayrıcalıklı konuma yerleştirdiği bilinir. Bu nesneler, onları şimdiye gönderen bir çeşit işaret ya da ipucunu daha büyük bir güçle gözler önüne sererler (daha otuzlu yıllarda eskimiş ve neredeyse düşsel hale gelmiş olan pasajlar, bu tür nesnelerin prototipi, ilk örneğidir). Yani, tarihsel nesne, asla yansız bir biçimde verilmez, bir ipucu ya da bir işaret hep ona eşlik eder, onu imge olarak oluşturur, okunabilirliğini belirler ve zamansal olarak koşullara bağlar. Tarihçi, arşivin devinimsiz ve uçsuz bucaksız belge yığını arasından kendi belgelerini rastgele ya da keyfi bir biçimde seçmez: Tarihçi, burada ve şimdi okunmaları gereken işaretlerin görünmez ince ipinin peşinden gider. Doğaları gereği geçici olan bu işaretleri okuma yetkinliği Benjamin'e göre araştırmacının seviyesine bağlıdır.

23. Moda, işaretlere ait ayrıcalıklı bir alandır. İşaretler tarihsel karakterlerini gerçek anlamda modada gösterirler. Her seferinde tanınması gereken güncelliği, hep bir "artık değil" ya da bir

"yeniden" olarak tanımlayan, kesintisiz bir göndermeler ve süreli alıntılar ağı sayesinde oluşturmak söz konusu olduğundan, moda zamana kendine özgü tuhaf bir süreksizlik sokarak, zamanı güncel ya da güncel olmayışına, moda oluşu ya da artık moda olmayışına göre ikiye bölüp kesintiye uğratır. Bu kesinti, ne kadar ufak olursa olsun algılanır, yani onu zorunlu olarak algılaması gerekenler ya onu algılarlar ya da yokluğunu hissederler, böylece onların moda oluşuna (ya da olmayışına) tanıklık ederler: ama eğer onu nesnelleştirmeye ve kronolojik zamanda sabitlemeye çalışırsak, yakalanamaz olduğu ortaya çıkar.

Yani modanın işareti, (yirmiler, altmışlar, seksenler... gibi) yılları çizgisel kronolojiden çekip alır ve bu yılları, şimdiki zamanın hesaplanamayacak kadar küçük "anında" görünür olmaları için alıp kullanan stilistin jesti ile özel bir ilişkiye sokar. Ama bu, kendinde, yakalanamazdır, çünkü geçmişin işaretleriyle ancak (kronolojik olmayan!) kairolojik[16] bir ilişkide yaşar. Bu nedenle moda olmak paradoksal bir durumdur, bu durum zorunlu olarak belli bir rahatlık (kolaylık) ya da algılanamaz bir gecikme (ötelеme) içerir, bu ötelemedeki güncellik kendi içinde, kendi dışının küçük bir parçasını, bir *démodé*'lik tonunu içerir. Modacı, tıpkı tarihçi gibi, zamanın işaretlerini tamamıyla geçmişe yerleşmediğinde ve geriye arta kalan bir şey bırakmadan şimdi ile örtüştürmediği takdirde okuyabilir. Yani deyim yerindeyse onları "kendi

[16] Kairos (καιρός): doğru ya da elverişli, uygun zaman. Yunancada "zaman" için iki kelime vardır: chronos ve kairos, ilki kronolojik zamana gnderme yaparken, ikincisi içinde özel bir şeyin vuku bulacağı belirsiz bir zamanı belirtir [ed.n.].

kümelerinde" yani işaretlerin yeriyle aym olan yerde tuttuğunda bunu yapabilir.

24. *Indicium* (indizio)[17] ve *index* (indice)[18] sözcükleri, Latince bir fiil olan ve aslında "göstermek" (sözcük ile göstermek, yani söylemek) anlamına gelen *dico*'dan türemişlerdir. Dilbilimciler ve filologlar, uzun bir süre önce *dico*'nun sözcüksel ailesini hukuk alanıyla birleştiren temel bağı fark etmişlerdi. "Sözcükle göstermek" yasal formüle özgü bir işlemdir, yasal formülün dile getirilmesi (telaffuz edilmesi) belli bir etki yaratmanın gerekli koşuludur. *Dix* terimi (bu terim, sadece *dicis causa* yani "şekil açısından" deyiminde yaşamını sürdürmektedir), Benveniste'e göre bu açıdan bakıldığında "yapılması gerekeni sözcüğün otoritesi ile göstermek" (Benveniste 1969, II, 109) anlamına gelir. *Index* "sözcük ile gösteren ya da işaret eden kişidir", *iudex (yargıç)* ise "doğru olanı, hukuki olam söyleyen kişidir". *Vindex* terimi de aynı gruba aittir, bu terim, bir davada sanığın yerine geçen ve yargılamanın sonuçlarını üstlenmeye hazır olduğunu beyan eden kişiyi anlatır.

Pierre Noailles'in mahareti sayesinde bu terimin anlamı açıklığa kavuşmuştur. Bu terim, geleneksel etimolojiye göre, *vim dicere*'den gelir, bu ifade düz anlamıyla: "söylemek ya da güç göstermek" anlamına gelmektedir. Ama söz konusu olan neyin

[17] Belirti, iz, ipucu, delil, kanıt (ç.n.).

[18] İşaret, belirti, alamet (ç.n.).

gücüdür? Noailles, bu konuda araştırmacılar arasında büyük bir karışıklığın hüküm sürdüğünü gözlemlemiştir:

> Araştırmacılar sürekli olarak sözcüğün olası iki anlamı arasında gidip geliyorlar: Güç ya da şiddet, yani maddi bir biçimde eyleme geçirilmiş güç. Aslında, birini diğerine yeğlemiyorlar ama bazen bir anlamı, bazen de öteki anlamı öneriyorlar. *Vindicationes del sacramentum*'lar kimi zaman güç gösterimleri olarak sunuluyor, kimi zamanda simgesel şiddet ya da taklit edilmiş şiddet eylemleri olarak sunuluyor. *Vindex* söz konusu olduğunda karışıklık daha da büyüyor. Gerçekten de, yargıcın ifade ettiği güç ya da şiddetin, onun hukukun hizmetine verdiğinin kendi gücü mü olduğu, yoksa adalete aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği rakibinin şiddeti mi olduğu açık değildir (Noailles, 57).

Bu karışıklığa karşı, Noailles söz konusu *vis*'in bir güç ya da maddi bir şiddet olamayacağını ama sadece ritüelin gücü, yani "zorunlu kılan ama taklit edilmiş bile olsa, maddi olarak bir şiddet eylemine başvurması gerekmeyen bir güç" olduğunu (*a.g.e.*, 59) gösterir. Noailles bu bağlamda Aulo Gellio'nun bir pasajını alıntılar, bu alıntıda *vis civilis ... quae verbo diceretur*, "sivil güç ... sözle söylenen güçtür" ifadesi, *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta* ifadesinin tersidir. Noailles'in savını geliştirerek, *vindex* eyleminde söz konusu olan "söz yoluyla söylenen gücün" hukukun kökensel gücü olarak etkin formülün gücü olduğu varsayımında bulunulabilir. Hukuk alanı, yani etkili bir sözün alanı, her zaman

indicere (ilan etmek, törensel bir biçimde beyan etmek), *ius dicere* (hukuka uygun olanı söylemek) ve *vim dicere* (etkili sözcüğü söylemek) olan bir "söylemek" alanıdır. Eğer bu doğruysa, hukuk, sözün etkisinin kendi anlamını aştığı (ya da ona gerçeklik kazandırdığı) en alasından bir işaretler alanıdır. Bununla birlikte, dilin tamamı bu noktada onun işaretler alanına kökensel aidiyetini gösterir. Dil anlamlamanın yeri olmazdan önce (ya da daha doğrusu, anlamlamanın yeri olmasıyla birlikte) işaretlerin yeridir ve işaretler olmadan gösterge işlevini yerine getiremez. Dilin büyü ile sınırdaşmış gibi göründüğü *söz edimleri (speech acts)* dilin "işaretlemeye uygun" olan bu arkaik doğasının en görünür kalıntısıdır.

25. İnsan bilimlerindeki her araştırmanın –ve özellikle de tarih alanındakilerin– işaretlerle zorunlu bir ilişkisi vardır. Araştırmacı için, araştırmasının başarısı son tahlilde işaretlere bağlı olacağından, onları tanımak ve doğru bir biçimde kullanabilmek en acil meseledir. Deleuze, bir keresinde felsefi bir araştırmanın en az iki öğeyi gerektirdiğini yazmıştı: Sorunun saptanması ve sorunu ele almak için uygun kavramların seçimi. Kavramların işaretleri içerimlediklerini, onlar olmadan atıl ve işe yaramaz kaldıklarını eklemek gerekiyor. Hatta ilk bakışta bir kavram gibi görünen bir şeyin bir işaret olduğu (ya da tam tersi olduğu da) ortaya çıkabilir. Bu anlamda, önceki dönem felsefesinde, aşkınsalların kavramlar değil de, daha ziyade "varlık" kavramının işa-

retleri ve "maruz kaldığı şeyler (tutkuları) (edilgileri)" olduğunu görmüştük.

İnsan bilimlerinde de aynı şey olabilir, elimizde aslında işaretler olan kavramlar bulunabilir, bunlarla uğraşabiliriz. Bunlardan biri de, sekülerleşmedir, altmışlı yılların ortalarında Almanya'da sekülerleşme üzerine hararetli bir tartışma yaşanmış ve bu tartışmaya Hans Blumenberg, Karl Löwith ve Carl Schmitt gibi kişiler de dahil olmuştur. Sekülerleşme'nin, (Schmitt'in tezine göre) teolojik kavramsallık ve siyasi kavramsallık arasında "yapısal özdeşlik"in (Schmitt, 19) ya da (Blumebnberg'in Löwith'e karşı savunduğu gibi) Hıristiyan teolojisi ile modernite arasında süreksizliğin söz konusu olduğu bir kavram değil, ama politik kavramları, onları teolojik kökenlerine göndermek için işaretleyen stratejik bir işlemci olduğunu taraflardan hiçbiri fark etmediği için tartışma başından beri hatalı bir zeminde yer almıştır. Sekülerleşme, modernitenin kavramsal sisteminde onu teolojiye yeniden gönderen bir işaret olarak iş görür. Nasıl ki, kilise hukukuna göre, seküler konuma indirgenen rahip, daha önce üyesi olduğu tarikatın göstergesini taşımak zorunda kalmışsa, "sekülerleşmiş" kavramı da aynı şekilde bir işaret olarak geçmişteki teolojik alana aidiyeti gözler önüne serer. Yani sekülerleşme, bir gösterge ya da bir kavramda, onu belli bir yoruma ya da belli bir ortama yeniden göndermek için onu damgalayan ve onu aşan, ama bunu yaparken yeni bir kavram ya da yeni bir anlam oluşturmak için ondan çıkmayan bir işarettir. Ve ancak, sekülerleşmenin

işaretleyen karakteri yakalanırsa, Max Weber'den günümüze, araştırmacıları heyecanlandırmaya devam eden –ve son tahlilde siyasi olan– tartışmanın bahis konusu anlaşılır.

Her seferinde, işaret tarafından harekete geçirilen göndermenin anlaşılma biçimi belirleyicidir. XX. yy. insan bilimlerinde ve felsefesinde egemen olan öğretilerden çoğu, bu anlamda, işaretlerin az ya da çok bilinçli bir uygulamasını örtük bir biçimde içerirler. Hatta XX. yy. düşüncesinin hiç de hafife alınamayacak bir bölümünün temelinde bir işaret mutlaklaştırması, yani işaretin anlamlamaya göre kurucu üstünlüğü ile ilgili öğreti gibi bir şey varsaymak gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yirminci yüzyıl insan bilimlerinde belirleyici bir etki yaratmış olan Nikolay Trubeckoy'daki *opposizione privativa* (yoksun bırakan karşıtlık) kavramını ele alalım. Bu kavram, üstü kapalı bir biçimde, işaretlenmemiş terimin işaretlenmiş olanın karşısına bir varlık ya da yokluk gibi konulamayacağını söyler, aslında söylemeye çalıştığı şey, mevcut olmayışın bir biçimde mevcut oluşun sıfır derecesine eş değer olduğudur (yani, mevcut olma, mevcut olmayışında eksiktir). Aynı anlamda, Roman Jakobson'a göre, gösterge ya da sıfır sesbirim, ayrımsal hiçbir karakter göstermese de, işlev olarak, sesbirimin yokluğunun karşıtını oluşturmaktadır. Bu kavramların felsefi temeli, Aristoteles'in "yoksunluk" (*stérēsis*) kuramında bulunur, Hegel'in *Aufhebung* kavramı, Aristoteles'in kavramının tutarlı bir biçimde geliştirilmesidir. Gerçekten de Aristoteles'e göre (*Metafizik*, 1004 a, 16) yoksun-

luk sıradan yokluktan (*apousía-* farklıdır, çünkü yokluk, örtük olarak yoksunluğun bulunduğu biçime bir gönderme yapar, yoksunluk bir biçimde kendi eksikliği sayesinde kendi kendini kanıtlamış olur.

Ellili yılların sonunda Claude Lévi-Strauss gösterenin gösterilene oranla temel bir fazlalık içerdiğini ileri süren kuramında bu kavramları geliştirmiştir. Lévi-Strauss'a göre, anlamlama aslında, onu doldurabilecek gösterilenlere oranla kökensel olarak çok daha fazladır ve bu fazlalık, kendi kendilerinde anlamca boş olan serbest ya da uçucu gösterenlerin varoluşuyla gösterir kendini. Yani gösterge olmayanlar ya da "sadece ilave sembolik bir içerik gereksinimini dile getiren, sembolik sıfır değerli" (Lévi-Strauss, l) göstergeler söz konusudur. Bu kuram, eğer işaretin gösterge üzerindeki kurucu önceliğinin bir öğretisi olarak okunursa anlaşılır hale gelir. Yani sıfır derecesi bir gösterge değil, bir gösterilenin bulunmayışında, hiçbir gösterilenin yerini dolduramayacağı sonsuz bir anlamlama gereksinimi olarak iş görmeye devam eden bir işarettir.

Bir kez daha her şey işaretin gösterge üzerindeki bu önceliğinin hangi biçimde anlaşıldığına bağlıdır. Yapısökümünün yirminci yüzyılın son otuz yılındaki kısa süreli başarısı, anlamın tamamlanmış olayına asla geçit vermeyecek şekilde işaretleri askıya alan ve boşa dönmelerine neden olan bir yorum uygulaması ile yakından bağlantılıdır. Her kavramın ötesindeki saf yazı olarak bir işaret düşüncesi, bu biçimde tamamıyla tüketilemezliği –yani

anlamlamanın sonsuz ertelenmesini/ötelenmesini temin eder. "Arşi (temel) iz" ve "kökensel ek" nosyonlarının anlamı budur, Derrida'nın bu "karar verilemezlerin" (*indécidables*) kavramsal olmayan karakterini vurgularken gösterdiği ısrarın anlamı da budur: Burada kavramlar değil, ta en başından beri her kavram ve her mevcut olma haline göre ek olarak oluşan, arşi işaretler ya da "sıfır dereceli işaretler" söz konusudur. Kökeninde ve kökeninden ayrı, ek pozisyonundaki işaret, kesintisiz bir *différance*'da her anlamı aşar, her anlama fazla gelir ve saf bir öz anlamlandırmada kendine ait izi siler: "Bu fazlalığın göstergesinin aynı zamanda her olası mevcut olma-mevcut olmama (yokluk) durumuna göre mutlak bir biçimde fazla olması gerekir... ve, bununla birlikte, bir şekilde, onun yine de anlamlandırması gerekir... İz orada kendi (silinişi) olarak üretilir" (Derrida, 75-77). İşaretin kendini-anlamlandırması asla kendi kendini kavramaz, onun kendine has anlamsızlığı olmasına asla izin vermez, ama kapı dışarı edilir ve kendi hareketinde farklılaşır. İz, bu anlamda, askıya alınmış ve kendi kendine yönelmiş bir işaret, asla kendi *plerōma*'sını [(tam) doluluğunu] tanımayan bir *kénōsis*'tir [(öz-)boşluk'tur].

Foucault'nun arkeolojisinin stratejisi tamamıyla farklıdır. Söz konusu arkeoloji de işaretten ve onun anlamlamaya göre fazlalığından yola çıkar. Bununla birlikte, nasıl ki işaret olmadan saf bir gösterge ortaya çıkamazsa, işareti (ek olarak bile olsa) kökensel konumda yalıtmak mümkün değildir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde işaretler arşivi, her anlamlı söylemde kayıtlı bulunan anlamsal

olmayan kitleyi toplar ve söz edimlerini karanlık ve anlamsız bir kıyı gibi çevreleyip sınırlar ve bununla birlikte, göstergelerin işleyiş ve varoluş koşullarına, anlam üretme koşullarına, zaman ve mekanda birbirlerinin ardı sıra ve yan yana yer alma koşullarına karar veren kurallar bütününü tanımlar. Foucault'nun arkeolojisi asla köken aramaz, kökenin yokluğunun da peşinde değildir: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) başlıklı makalede yaptığı gibi, bilgi ve ahlakın soybilimini yapmanın, vakaları ve onların başlangıcının, tarihinin, olaylarının ve beklenmedik durumlarının kılı kırk yararak titizlikle incelenmesinin, erişilmez ve önemsiz bulup ihmal ederek, onların kökenini aramaya koyulmak anlamına gelmediğini; tam tersine olayları kendilerine özgü dağılımlarında tutmak, onlara eşlik eden ve anlamı belirleyen en küçük sapmalarda oyalanmak anlamına geldiğini yinelemekten usanmaz. Kısacası, her olayda o olayı niteleyen ve özel kılan işareti aramak ve her işarette, onu taşıyan ve koşullarını belirleyen gösterge ve olayı aramak anlamına gelir. Yani bir kez daha Foucault'nun sözcükleriyle söylersek, "konuşmanın sadece bir düşünceyi ifade etmek olmayıp, bir şeyler yapmak olduğunu göstermek" (Foucault 1969, 272) anlamına gelir.

Yapısöküm ve arkeolojinin işaretleyici stratejiler kataloğunu tüketmediklerini söylemeye gerek yok. Örneğin, süresiz olarak saf işaretlerde ikamet etmeden de, onların göstergeler ve söylem olaylarıyla yaşamsal ilişkisini araştırmadan da, işaret ile gösterge arasındaki ve göstergesel ile anlamsal arasındaki bölünmenin

ötesine geçen, böylece işaretleri tarihsel tamamlanmalarına yönlendiren bir pratik hayal etmek mümkündür. Bu anlamda, işaretlerin ötesine giden, Paracelsus'a göre cennete özgü durumla ve nihai mükemmellikle örtüşen o işaretlenmemiş olana yönelik bir felsefi araştırma eğer mümkünse bu, söylendiği gibi, doğrulanması başkalarına düşen bir başka tarihtir.

3. Felsefi Arkeoloji

1. Bir "felsefi arkeoloji" fikri ilk kez Kant'ta görülür. 1791 *Über die Fortschritte der Metaphysik* [Metafiziğin ilerlemesi üzerine] için hazırladığı *Lose Blätter*'lerde[19] "felsefi bir felsefe tarihinin" olanaklılığını sorgular. Böyle bir tarih, diye yazar "tarihsel ve bilgikuramsal olarak kendi içinde mümkün değildir, sadece ussal olarak yani *a priori* olarak mümkündür. Böyle bir tarih aklın *facta*'larını gözler önüne serse de, onları tarihsel anlatıdan ödünç alamaz, yapması gereken onları felsefi bir arkeoloji olarak insan aklının doğasından çekip almaktır [*als philosophische Archäologie*]" (Kant 1942, 341). Böyle bir arkeolojide örtük olarak bulunan paradoks şudur: sadece filozofların "dünyadaki şeylerin kökeni, amacı ve sonu hakkında öne sürdükleri yalan yanlış ama makul görünen fikirlerine" (*a*.g.e.) yani "şurada burada

[19] Klasöre takılabilecek sayfalar halinde yayın (ç.n.).

rastgele doğmuş fikirlere [*Meynungen*]" ait bir tarih söz konusu olamayacağından, bu tarih, bir başlangıçtan yoksun olma ve bir "meydana gelmemiş şeyler" (*a.g.e.*, 343) tarihi önermenin tehlikesini yaşar.

Kant'ın notları pek çok kez bu paradoks üzerinde durur: "Meydana gelmemiş şeylerin tarihi yazılamaz, böyle bir tarih için sadece malzeme toplanır ve hazırlık yapılır" (*a.g.e.*, 342-43). "Her tarihsel bilgi ampiriktir... O halde felsefenin tarihsel bir temsili nasıl ve hangi sırayla felsefe yapıldığını anlatır. Ancak, felsefe yapmak insan aklının aşaınalı bir gelişimidir ve bu gelişme deneysel yolla ilerlemiş olamayacağı gibi, sırf kavramlara dayanarak da başlamış olamaz" (Kant 1972, 340). "Felsefe tarihi öylesine özel bir türe aittir ki, onda, neyin meydana gelebileceği ya da gelmesi gerektiğini bilmeden önce, meydana gelen şey ile ilgili hiçbir şey anlatılamaz" (*a.g.e.*, 343).

Kant'ın "felsefi arkeoloji" dediği bu bilimin tamamıyla kendine özgü karakteri üzerine düşünelim. Bu arkeoloji bir "tarih" olarak ortaya çıkar ve bu haliyle, kendine özgü kökeni üzerine sorgulama ve araştırma yapmadan edemez: ama deyim yerindeyse nesnesi insanlığın bizzat ereği, yani aklın çalışması ve gelişmesiyle örtüşen *a priori* bir tarih olduğu için, aradığı *archē* asla kronolojik bir veri ile özdeşleşemez, asla "arkaik" olamaz. Dahası, felsefe sadece ve sadece olmuş olanla değil, olması gereken ya da olabilecek olanla ilgilendiğinden, tıpkı felsefenin tarihinin "meydana gelmemiş şeylerin tarihi" olması gibi, felsefenin de

belli bir anlamda henüz oluşmamış bir şey olması onun kaçınılmaz yazgısıdır.

Bu nedenle, *Logik*'te, Kant "her filozof deyim yerindeyse eserini, bir başka eserin kalıntıları üzerine [*auf den Trümmern*] inşa eder" ve "felsefe, henüz oluşmadığından, öğrenilmesi mümkün olan bir şey değildir" (Kant 1974 b, 448) diye yazabilmiştir. Arkeoloji, bu anlamda, bir kalıntılar bilimidir, bir "kalıntıbilimdir", nesnesi, kelimenin tam anlamıyla aşkınsal bir ilke oluşturmasa da, ampirik açıdan mevcut bir bütün olarak asla gerçek anlamda oluşturulamaz. *Archái*'ler oluşabilecek ya da oluşması gereken şeylerdir, belki de bir gün oluşabileceklerdir, ama şimdilik, sadece kısmi nesneler ya da kalıntılar halinde bulunmaktadırlar. Gerçekte var olmayan filozoflar gibi, onlar da sadece *Urbilder* olarak, arketipler ya da orijinal imgeler olarak (Kant 1973, 7) elde edilirler. Dahası "Bir arketip ancak eğer ulaşılamaz olursa, arketip olarak kalır. Yön göstermek için [*Richtschnur*] kullanılan ince bir kordon olarak işe yarayabilir sadece" (Kant 1973, 7).

2. Foucault'nun 1971 tarihli *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* başlıklı makalesinin temelinde, her sahici tarihsel pratikte mevcut öze ilişkin bir türdeş olmama, araştırdığı arke ve yapay köken arasında kurucu bir sapma/fark fikri bulunur. Makalenin stratejisi hemen anlaşılır: Foucault'nun her türlü köken araştırmasına karşı Nietzsche'de modelini bulup izini sürdüğü soybilimi işin içine sokması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, tarihin it-

tifak yaptığı tarafı aramak da yararlı olabilir: "Soybilim tarihin zıt kutbunda yer alıp, ona muhalif olmaz... tam tersine karşı çıktığı şey belirsiz ereksellikler ve ideal anlamların (gösterilenlerin) tarih üstü konumlandırılmasıdır. Soybilim "köken" arayışına itiraz eder" (Foucault 1994, II, 136-37). Bu amaçla, Foucault, Nietzsche'nin yararlandığı terimler arasında bulunan ve kaçınıp uzak durmak istediği "kökene" ayırdığı, tam da bu nedenle mesafeli kullanılması gereken *Ursprung* terimini, "soybilimin kendine özgü (araştırma) nesnesini *Ursprung* sözcüğünden daha iyi anlatan" (*a.g.e.*, 140) iki başka sözcükten ayırır: Bu sözcüklerden biri "ait olunan köken, kaynak" olarak çevirdiği *Herkunft*, diğeri ise "ortaya çıkış anı (*punto di insorgenza, point de surgissement, the moment of arising or emergence*), menşe" *Entstehung* sözcüğüdür. Eğer Nietzsche köken araştırmasını reddetmişse, bunun nedeni *Ursprung* sözcüğünün aşağıdaki anlama sahip olmasıdır:

> *Ursprung* şeyin tamı tamına özünü, en saf olanaklılığını, kendi kendisi üzerine özenli bir biçimde katlanmış olan kimliğini/aynılığını, dışsal, ilineksel (rastlantısal) ve ardıl olan her şeye önsel olan devinimsiz biçimini tanımlar. Böyle bir köken aramak "zaten daha önce var olmuş olanı" kendi kendisine tam tamına upuygun olan/denk olan bir imgenin "bizzat aynısını" bulmaya çalışmak anlamına gelir, böyle bir köken aramak meydana gelen tüm trajik değişimleri, ortaya çıkan kurnazlıkları, kılık değiştirmeleri tesadüfi saymak anlamına gelir; en

> sonunda da ilk kimliğin örtüsünü kaldırmak ve bütün maskeleri çıkarmayı istemek anlamına gelir (*a.g.e.*, 138).

Soybilimci, bu fikre karşı savaşmaktadır. Bunun nedeni, başlangıç gibi bir şey aramıyor olması değildir. Ama "şeylerin tarihsel başlangıcında" (*a.g.e.*) bulduğu şey, asla "onların kökeninden korunmuş bir kimlik/aynılık" değildir.

> O halde değerlerin, ahlakın, çileciliğin, bilginin soybilimini yapmak, tarihin tüm aşama ve bölümlerini erişilemez olarak görmezden gelip onların "kökenini" aramak için yola çıkmak anlamına gelmeyecektir asla, tam aksine bu, başlangıç durumları ve kılı kırk yaran titizliklerle oyalanmak olacaktır... Soybilimci, temelsiz ve boş köken fikrini defetmek için tarihe gereksinim duyar (Foucault 1994, II, 140).

"Defetmek" (*scongiurare*) fiili ile çevirdiğimiz Fransızca terim *conjurer* kendi içinde iki karşıt anlamı birleştirir: "çağırmak" (*evocare*) ve "kovmak" (*espellere*). Ya da belki de, bu iki anlam birbirine karşıt değildir, çünkü bir şeyi –bir hayalet, bir şeytan, bir tehlikeyi– defetmek için her şeyden önce onu çağırmak gerekir. Yani soybilimci ve tarihçi arasındaki ittifak kendine özgü anlamım bu "çağırma-kovma" ilişkisinde bulmayı sürdürür. Yıllar sonra, 1977'de yapılan bir röportajda, aynı jest, soybilimin özne ile ilişkisini tanımlayacaktır: Özneden kesin bir biçimde kurtulabilmek için, tarihin örüntülerinde öznenin oluşumunu açıklayacak düzeyde olmak gerekir:

> Kurucu özneden kurtularak öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, yani kurucu öznenin tarihin örüntüsü içinde kuruluşunu açıklayabilecek bir çözümlemeye ulaşmak gerekir. Soybilim demeyi yeğlediğim şey budur: bilgilerin, söylemlerin, nesnelerin ait olduğu alanların vb., bir özneye gönderme yapmak zorunda kalmadan açıklanması (*a.g.e.*, III, 147).

Soybilimde söz konusu olan işlem, öznenin ve kökenin çağrılması ve ayıklanmasından ibarettir. Ama köken ve öznenin yerini ne alacaktır? Çünkü, yine de bilgilerin, söylemlerin, nesnelerin alanlarının oluştuğu an olarak bir şeye ulaşmak, böyle bir şeyin izini sürmek söz konusudur. Ancak bu "kuruluş", deyim yerindeyse, kökenin yer olmayan yerinde gerçekleşir. "Ait olunan köken" (*Herkunft*) ve "ortaya çıkış noktası" (*Entstehung*), köken konumunda değillerse ve asla köken konumunda olamazlarsa, nerede konumlanırlar?

3. Her tarihsel araştırmada kronolojik köken konumuna yerleşmeyen ama niteliksel bir başkalık gibi bir konuma yerleşen, türdeş olmayan bir katmanın ya da bir uç noktanın saptanması, aslında Nietzsche'ye değil, belki de Nietzsche'nin en sadık ve en yakın arkadaşı olan teolog Franz Overbeck'e borçlu olduğumuz bir şeydir. Overbeck "tarihöncesini" (*prehistoryayı*) *Urgeschichte* olarak adlandırır, her tarihsel araştırmanın zorunlu olarak karşısına çıkan bu boyuta *Urgeschichte,* "prehistorya" der. Üstelik, bu boyutla sadece Kilise tarihinde karşılaşılmaz:

> Ancak, tarihöncesi ve tarih arasındaki temel farktan yola çıkarak prehistoryanın neden böylesine özel bir değerlendirmeyi hak ettiğini açıklayabiliriz. Prehistorya, gerçekten de ve mutlak surette, sadece kilise tarihinden değil, her türlü tarihten daha önemli ve belirleyicidir. Ortaya çıkış noktasının tarihi [*Entstehungsgeschichte*] yaşayan her şeyin (her canlının) tarihinde ve genel olarak yaşamda emsalsizdir (Overbeck,53).

Overbeck'e göre, bu durum, her tarihsel fenomenin, bağlantılı olan ama türdeş olmayan ve farklı yöntemler ve muameleler gerektiren *Urgeschichte* ve *Geschichte*, tarih öncesi ve tarih diye zorunlu olarak bölündüğü anlamına gelir. Tarihöncesi sadece kronolojik olarak daha eski olanla örtüşmez:

> Prehistoryanın temel karakteri ortaya çıkış noktasının [*Entstehungsgeschichte*] tarihi olmasıdır yoksa adının akla getirebileceği gibi en eski olanın [*uralt*] tarihi olması değildir. Hatta, çok genç, çok yeni bile olabilir, yeni ya da eski, genç ya da yaşlı olması, ne olursa olsun, özgün biçimde ona ait bir nitelik oluşturmaz. Bu nitelik onda, zamanla kurulan bir ilişkinin genel olarak tarihe ait olması kadar az algılanabilir. Ya da daha ziyade, tarihi ilgilendiren zamanla ilişki ona yalnızca gözlemcinin öznelliği tarafından atfedilmiştir. Genel olarak tarih gibi, prehistorya da zamanda özel bir yere bağlı değildir (*a.g.e.*, 57).

İlk bakışta, tarih öncesinin türdeş olmayışı, nesnel bir temele sahiptir, çünkü "tarih, sadece anıtların anlaşılabilir hale geldikleri ve güvenilir yazılı tanıklıkların ulaşılabilir olduğu durumda

başlar. Arkasında ve ötesinde ise tarih öncesi uzanır" (*a.g.e.*, 53). Ama, aslında, söz konusu olan şey nesnel bir veri değil, tarihsel araştırmanın bizzat özünde bulunan, her seferinde deyim yerindeyse özel türden bir geçmişin önünde yer alan kurucu bir heterojenliktir. Overbeck şu pasajda bu durumu en küçük şüpheye yer bırakmadan açıklar: "tarih öncesi de geçmişle ilgilidir ama ilgili olduğu geçmiş özel bir anlamdadır", bu geçmişle bir kıyaslama yapıldığında "her geleneğin üzerine örtülen tül, içine girilemeyecek kadar sıkılaşır" (Overbeck, 53). *Über die Anfänge der patristischen Literatur* [Patristik edebiyatın başlangıçları üzerine] (1882) başlıklı çalışmasında, Overbeck bu anlamda, bir *christliche Urliteratur*'u *urchristliche Literatur*'dan ayırmıştır; ölümünden sonra yayımlanan eserinde, "Bir *Urliteratur*'un geçmişinin basit, sıradan bir geçmiş olmadığını, ama nitelikli bir geçmiş ya da geçmişin karesi olduğunu –geçmişten daha fazlası [*Mehr-als-Vergangenheit*] ya da süper geçmiş [*Übervergangenheit*] olduğunu; onda geçmişe ait hiç ya da neredeyse hiçbir şey olmadığını" (*a.g.e.*, 55) belirtir.

Mesele, kökende birleşik olan tarih ile tarihöncesinin, belli bir noktada geri dönülmez bir biçimde birbirlerinden ayrılmalarıdır:

> Her organizmanın tarihinde, onu dünyadan ayıran sınırların daha fazla yer değiştiremeyeceği bir an gelir. İşte bu anda ortaya çıkış noktasının [*Entstehungsgeschichte*] tarihi ya da tarihöncesi tarihten ayrılır.

> Bu nedenle bu an ve ölüm ile, terimin yaygın anlamıyla, her tarihte kolayca bir düşüş tarihi [*Verfallsgeschichte*] görüntüsünün bulunması arasında benzerlik vardır. O, tarihöncesinin ürettiği öğelere ait bağı yeniden çözer... Bu yüzden, eğer bir yaşamı ve tarihsel bir etkisi olan şeylerde, onların tarihsel dönemi ve tarih öncesi dönemlerini birbirinden ayırt etmek gerekirse, onların tarihsel etkisinin temelini oluşturacak şey tarihöncesidir (*a.g.e.*, 53).

Birbirinden ayrı olup da yine de birbirine bağlı olan sadece tarihöncesi ve tarih değildir; bir fenomenin tarihsel etkisi de bu ayrıma bağlıdır.

Tarihte birbirinden ayrı olarak düşünmeye alışık olduğumuz öğeler, aslında, tarihöncesinde derhal örtüşürler ve kendilerini sadece kendi canlı birliklerinde gösterirler. Bir kitabı ele alalım: Tarihöncesinde, o kitap

> yazarın ve bizzat kendisinin kendi içinde tamamlanmış birliği olarak iş görür... bu zamanda kitabı ciddiye almak, yazar hakkında kitabın ötesinde hiçbir şey bilmemek anlamına gelir. Kitabın tarihsel etkisi bu birlik üzerinde temellenir, ama bu birlik etkililiği sürerken çözülür gider, sonunda öyle bir hale gelir ki, kitap tek başına yaşamını sürdürür, ve artık içinde yazarı yoktur. Bu edebiyat tarihinin zamanıdır, edebiyat tarihinin temel hedefi, şimdi hayatta tek başına kalmış olan kitapların yazarı üzerine düşünümdür... Bu aşamada, kitap... yazarından ayrı hareket eder, ama bunu yaparken de sonunda her etkiyi tüketecek olan süreci de devralmış olur (Overbeck, 54).

4. Tarihsel bir araştırma yapan biri, er ya da geç, kendi araştırmasında kök salmış olan bu bünyesel heterojenlikle kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacaktır. Dahası bunu, araştırmacıya özel sakınımlar dayatan geleneksel eleştiri ve kaynakların eleştirisi biçiminde yapar. Eleştiri sadece geçmişin kendine özgü eskiliği ve kadimliği ile ilgili değildir, ama her şeyden önce, onun bir gelenekte kuruluş biçimiyle ilgilidir. Patristik kayıtlar üzerinde uzun süre çalışmış olan Overbeck bunun bilincindedir:

> Geleneksiz tarih yoktur –ama bu anlamda, her tarihe eşlik eden bir gelenek varsa da, bu şu anlama yani... gelenek denen şeyin hep aynı kaldığı anlamına gelmez... Tarih yazan kişi, yılmak bilmez bir hazırlık çalışması sayesinde onu gözler önüne sermeyi başarmak zorundadır: Geleneğin eleştirisi bu hazırlık çalışmasıdır. Tarihyazımı bu eleştiriyi varsaydığı ve eleştirinin özerklik talepleri gerekçelendirildiği ölçüde, her dönemi ta geleneğine kadar geriye doğru yeniden kat etme gereği de temellenmiş olur, ve tarihöncesinin geleneğinin başka dönemlerin geleneğinden önce karakterize olup olmadığını kendi kendimize sormak doğru olacaktır (*a.ge.*, 52).

Geleneğin ve kaynakların eleştirisinin tarih üstü bir başlangıçla ilgisi yoktur, bu durum tarihsel araştırmanın yapısıyla ilgilidir. Heidegger'in "geleneğin yıkımına" ayırdığı ve Overbeck'in düşüncesinin yankılarının algılanabileceği *Varlık ve Zaman*'ın 6. bölümündeki sayfaları bu anlamda yeniden okumak gerekir.

Orada ele anılıp geliştirilen "tarih" (*Historie*) ve "tarihsellik" (*Geschichtlichkeit*) arasındaki ünlü ayrım, ne metafizik bir şey ne de basit bir biçimde nesne ve özne karşıtlığını içeren bir şeydir. Kaynakların eleştirisi ve gelenek arasındaki ayrımın ta kendisi olan bağlamına yerleştirildiği anda anlaşılır hale gelir:

> Egemen gelenek "aktardığı, miras bıraktığı" şeyi erişilir kılmaya çok da meyilli değildir, dahası aktardığı şeyi her şeyden önce ve her şeyden daha çok örter. Aktarılanı sıradanlığa teslim eder ve aktarılan kategoriler ile kavramların, en azından bir bölümüyle otantik biçimde kendilerinden geldiği özgün "kaynaklara" [*Quellen*] erişimi engeller. Gelenek genelde geldiği bu ana kökeni [*Herkunft*] unutturur. Sonuç olarak [kaynaklara doğru böyle bir] gerilemenin zorunluluğu, anlaşılması bile gerekmeyen bir şeydir (Heidegger, 21).

"Geleneğin yıkımı", kaynaklara yeniden erişim ile örtüşen "geçmişe geri gidişi" (*Rückgang zur Vergangenheit: a.g.e.*) olanaklı kılmak için bu gelenek katılaşması ile hesaplaşmalıdır.

Overbeck, geleneğin kaynaklara erişimi engellemeye yarayan aygıtını "kanonlaştırma" olarak adlandırır (Overbeck, 56) ve bu durum, özellikle, Hıristiyan literatürünün kökenleri açısından doğrudur. Doğal olarak, kaynaklara erişimi kontrol etmenin ve engellemenin başka biçimleri de vardır. Modern kültürde, bunlardan biri, metinlerin metinsel eleştirisini (*ectodica*) tanımlayıp düzenleyerek kaynaklara erişimin kendisini özel bir geleneğe,

yani el yazması geleneği bilimine dönüştüren bilgiler yoluyla olur. Eğer filoloji, bu geleneğin gerekli ve sağlıklı bir eleştirisini gerçekleştirirse, ürettiği eleştirel metne, kaynak karakterini *ipso facto* veremez, onu ortaya çıkış noktası olarak tesis edemez. Arketipin ötesinde, yazara ait özgün el yazmasına kadar gitmenin mümkün olduğu durumlarda, bir metnin temel karakterine erişim –yani bir metnin tarih öncesine erişim– yeni, daha öte bir işlem gerektirir. Ortaya çıkış noktası olarak anlaşılan kaynak, aslında, elyazması geleneğinin belgelerine denk düşmez, her ne kadar bu geleneğin ilk elden çözümlemesinden geçmeden kaynağa erişmek olanaksız olsa da. Aslında, tersi de doğru değildir: Elyazması geleneğine bir çıkış noktası olarak erişmeden elyazması geleneğine erişilebilir (Geçerli filolojik geleneğe aşina olanlar bunun kural olduğunu, oysa elyazması geleneğinden *Urgeschichte*'ye erişmenin –ki bu durum o geleneğin bilgisini yenileme kapasitesi gerektirir– onun tarihsel köklerine inmenin istisna olduğunu bilirler).

Ama geleneğin ve kanonun eleştiri problemiyle baş etmek isteyen araştırmacı neye geri gider? Bu noktada sorunun sadece filolojik olmadığı apaçıktır, çünkü *Urgeschichte* (tarihöncesi) ve *Entstehung* (ortaya çıkış noktası) ile bir işiniz olduğunda, en gerekli filolojik tedbirler dahi karmaşık hale gelir. Geleneğin ötesine geçmesi gereken, kaynaklara erişmesi gereken tarihsel özneyi sorgulamadan geleneğin ötesine

geçmek, kaynaklara erişmek mümkün değildir. Yani araştırmanın kendi bilgikuramsal paradigması söz konusudur.

Bu yüzden, her tarihsel araştırmada bulunan, geçici olarak "arkeoloji" diyebileceğimiz köken ile değil de fenomenin ortaya çıkış noktasıyla ilgisi olan o pratik, kaynaklar ve gelenekle yeniden karşı karşıya gelmek zorundadır. Aktarım biçimlerini düzenleyen, kaynaklara erişimin koşullarını saptayan, son çözümlemede, bilen öznenin konumunu belirleyen gelenekle, paradigmaları, teknikleri, pratikleri yapısöküme uğratmadan hesaplaşılamaz. Yani bu noktada, ortaya çıkış noktası, nesnel ve öznelin birlikteliğidir ve dahası, özne ile nesne arasında bir kararsızlık eşiğine yerleşir. Ortaya çıkış noktası, aynı zamanda bilen öznenin kendisini de görünür kılmadan olguyu görünür kılmaz: Köken üzerindeki işlem, aynı zamanda özne üzerindeki bir işlemdir.

5. Bize bildik, tanıdık gelen tarihsel bir bölünmenin en uç noktasında, bölünmemiş, yekpare (ya da daha kökensel) bir tarihöncesi aşamayı her varsaydığımızda, dikkat edilmesi gereken önemli bir sakınım vardır. Örneğin, dinsel alan ile dünyevi yasal alan arasındaki ayrımı ele alalım, bunların ayırt edici özellikleri –en azından bir ölçüde– tanımlanmış görünür. Bu alanlardan birinin daha eski bir evresine ulaşılırsa, genelde, dünyevi alan ve kutsal alanın henüz farklılaşmadığı bir önceki evre, onun ötesindeki bir evre varsaymaya meylederiz. Bu anlamda Louis Gernet, Antik Yunan hukuku üzerinde çalışırken, hukuk ile dinin henüz

ayırt edilemez olduğu kökensel bir aşamayı "hukuk-öncesi" (*pré-droit*) diye adlandırmıştır. Paolo Prodi'nin, yeminin siyasi tarihi üzerine yaptığı araştırma, benzer bir şekilde, din ile siyaset arasındaki ayrım sürecinin henüz başlamadığı, bir "ilksel farklılaşmama" (Prodi, 24) akla getirir. Bu gibi durumlarda, dinsel ve dünyevi alanları tanımlayan, bildiğimiz ve tam da bu nedenle ayrımın sonucu olan özellikleri, varsayılan "ilksel farklılaşmama" üzerine yansıtmama konusunda dikkatli olmak çok önemlidir. Nasıl ki kendine özgü özelliklere sahip kimyasal bir bileşiğin, onu oluşturan öğelerin tamamına indirgenmesi mümkün değilse, aynı şey tarihsel bölünmeden önce bulunan şey için de geçerlidir, bu şeyin, parçalarını tanımlayan özelliklerin tamamı olması zorunlu değildir. Hukuk-öncesi (böyle bir hipotezin anlamı olduğu kabul edildiğinde), bizim tarihsel olarak bildiğimiz gibi, dinden önce yer alan şey olarak, daha eski bir hukuk olamaz sadece, daha ilkel bir din de değildir, hatta, bu noktada "din" ve "hukuk" terimleri kullanmaktan kaçınmak ve tanımı için her türlü önlemi almamız gereken ve, –en azından geçici olarak– din ve hukuka gönderme yapmaya alıştığımız yüklemleri ona atfetmeyi askıya alan bir tür arkeolojik *epochē* [askıya alma] uygulaması yaparak, bir x hayal etmeyi denemek tavsiye edilebilir. Bu anlamda da tarihöncesi tarihle türdeş değildir, ortaya çıkış noktası sayesinde var olan ile aynı değildir.

6. 1973'de, *Mythe et epopée*, III'ün giriş bölümünde, Georges

Dumézil, o yıllarda gelişmekte olan yapısalcılık ile polemiğe girerek, kararlı bir biçimde, "tarihsel" olarak nitelediği kendi araştırmalarının yöntemini tanımlamaya çalışmıştır:

> Ben yapısalcı değilim, yapısalcı olmak ya da olmamak gibi bir fırsatım yok. Çabam, bir filozofun çabası değil, bir tarihçinin çabası, daha eski tarihin ve bir ultra-tarihin uç noktasının [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultrahistoire*] tarihinin araştırmasını yapan ve önüne ulaşılmaya çalışması makul bir hedef koyan bir tarihçinin çabası, bu uğraş, genetik açıdan akrabalıkları olduğunu bildiğimiz ortamlardaki birinci verileri gözlemlemek ve sonra, bu birincil verilerden bazılarının karşılaştırılmasıyla, onların ortak prototiplerini oluşturan ikinci verilere uzanmak ile sınırlı (Dumézil, III, 14).

Bu yöntem, Dumézil'in tanımakta hiç zorluk çekmediği gibi, Hint Avrupa dillerinin karşılaştırılmalı dilbilgisinden türemiş bir yöntemdir:

> Bazen "Dumezil'in kuramı" olarak adlandırıldığını gördüğüm şey, her bakımdan, belli bir anda Hint Avrupalıların var olmuş olduğunu anımsamaktan ve dilbilimcilerin izinden giderek, en azından kısmen Hint-Avrupalıların mirasçısı olan halkların en eski geleneklerinin karşılaştırılmasının, Hint-Avrupalılarm ideolojilerinin genel hatlarını görmeyi sağlayacağını düşünmekten ibarettir (*a.g.e.*, 15).

O halde, bu noktada, tarihçinin ulaşmaya çalıştığı "ultra-tarihin uç noktasının" somutluğu, Hint-Avrupa dilinin ve bu dili konuşan halkın var oluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu dil bir Hint-Avrupa biçimi var olduğu ölçüde ve anlamda var olmaktadır (Örneğin **deiwos* ya da **med*, dilbilimcilerin, tarihsel dillerde tasdik edilen sözcüklerden ayırt etmek için bir yıldız ile başlatma alışkanlığına sahip oldukları biçimlerdir). Ama bu biçimlerden her biri, kesin konuşmak gerekirse, tarihsel dillerde var olan biçimler arasında bir karşılıklılık dizgesini ifade eden bir algoritmadan başka bir şey değildir, ve, Meillet'in sözcükleriyle, Hint-Avrupa dili dediğimiz şey "*x* bir yerde, *x* bir zamanda, *x* insanlarca konuşulan bir *x* dilini varsayan... bu karşılıklılıklar dizgelerinin tamamından" başka bir şey değildir, burada *x* sadece "bilinmeyenin" yerine geçen değerdir (Meillet, 324). Kendi özgün belgelerini kendisi üreten bir tarihsel araştırmanın *monstrum*'unu *(canavarını)* meşrulaştırmak istemedikçe, Hint-Avrupa dilinden asla tarihsel olarak meydana geldiği varsayılan olaylar çıkarsanamaz. Bu nedenle Dumézil'in yöntemi, XIX. yy. sonuna ait karşılaştırmalı mitolojiye göre dikkat çekici bir gelişme kaydetmiştir, 1950'ler civarında, Dumezil üç işlevin ideolojisinin (rahipler, savaşçılar, çobanlar ya da, modern terimlerle, din, savaş, ekonomi) "bir toplumun hayatında, (3 kasttan oluşan) Hint örneğine dayanarak, zorunlu olarak, *gerçek* üçlü bir bölünmeye çevrilemeyeceğini", ama daha ziyade bir "ideolojiyi", "bir ideal ve, aynı zamanda, dünyanın gidişatını ve insanların yaşa-

mını düzenleyen güçlerin bir çözümleme ve yorumlama biçimi" (Dumézil, I, 15) gibi bir şeyi temsil ettiğini kabul ettiğinde bu gelişme daha anlamlı bir hale gelmiştir.

Arkeolojinin ulaşmaya çalıştığı "daha eski tarih", "ultra-tarihin ucu", kronolojiye, eski bir geçmişe yerleştirilemeyeceği gibi, bunun ötesinde bir yere, zamansız, tarih üstü bir yapıya da (örneğin, Dumézil'in ironik bir şekilde ifade ettiği gibi, büyük insansı bir maymunun sinir sistemine de) yerleştirilemez. O tarih de, Hint Avrupa sözcükleri gibi, tarihsel dillerde iş gören ve bulunan ve onların zamandaki gelişimini koşullayıp anlaşılır hale getiren bir eğilimi temsil eder. O bir *archē*'dir: Nietzsche ve Foucault'daki gibi artsüremli olarak geçmişe itilmemiş ama dizgenin eşsüremli anlaşılabilirliğini ve tutarlılığını temin eden bir *archē*'dir.

7. "Arkeoloji" terimi Michel Foucault'nun araştırmalarıyla ilgili bir terimdir. Bu terim, daha *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde kendini göstermiş, belli belirsiz –ama tayin edici– bir ton ile ortaya çıkmıştır. Burada, arkeoloji, "terimin geleneksel anlamıyla" tarihten farklı olarak, hem paradigmatik hem aşkınsal bir boyutun araştırması olarak sunulur, bu bir çeşit "tarihsel *a priori*"dir, onda bilgiler ve bilinenler kendi olanaklılık koşullarını bulurlar. Bu boyut *episteme*'dir, "bilinenlerin ussal değerine ya da nesnel biçimlerine gönderme yapan her ölçütün ötesinde değerlendirildiği bilgikuramsal alanda, bilinenler olumsallıklarını dibe atarlar ve böylece giderek kusursuz hale gelmelerinin tarihini değil de,

olanaklılık koşullarının tarihi olan bir tarihi gözler önüne sererler" (Foucault 1966, 13). Foucault, burada bir fikirler ya da bilimler tarihinden çok, söylemsel oluşumların, bilgilerin ve pratiklerin karşı akımına uzanarak,

> bilinenlerin ve kuramların neden hareketle mümkün olmuş olduğunu; bilginin hangi mahiyete sahip uzama göre tesis edildiğini; hangi tarihsel *a priori* temelinde ve hangi pozitivitenin unsurunda fikirlerin ortaya çıkmasının, bilimlerin oluşmasının, deneyimlerin felsefeler içine yansıtılmasının, belki çok geçmede çözülmek ve yitip gitmek üzere ussallıkların biçimlenmesinin mümkün olabildiğini (*a.g.e.*)

keşfetmeye çalışan bir araştırmanın söz konusu olduğunu belirtir.

Yukarıdaki alıntıda yer alan "Tarihsel *a priori*" oksimoronu üzerinde duralım. Bu söz sanatı, 1971 tarihli makalede olduğu gibi burada da, tarih üstü bir kökenin, bilgilerin temellerini atan ve onları belirleyen bir çeşit kökensel ilahi armağanın söz konusu olmadığının altını çizmeye yönelik olarak kullanılır. Üç yıl sonra *Bilginin Arkeolojisi*'nin açıkça belirttiği gibi, epistemenin kendisi tarihsel bir pratiktir, "belli bir çağda, bilimler söylemsel düzenlilikler seviyesinde analiz edilirken onlar arasında keşfedilebilen" (Foucault 1969, 250) bir ilişkiler bütünüdür. Bilmelerin olanaklılığının koşullarını belirleyen *a priori*, özel bir düzeyde kavranmış olan onların tarihinin ta kendisidir. Bu düzey, onların

basit varoluşlarının ontolojik düzeyidir, belli bir tarihte ve belli bir biçimde ortaya çıkmalarının "ham olgusu"dur ya da, Nietzsche hakkındaki makalenin terminolojisini kullanırsak, onların "ortaya çıkış noktası-anı"dır (Overbeck'in terimleriyle, onların "tarihöncesi"dir). Ama bir *a priori* tarihsel olarak nasıl ortaya çıkabilir ve nasıl var olabilir? Ve hangi biçimde ona erişmek mümkündür?

Büyük bir olasılıkla bir "tarihsel *a priori*" fikri, Kantçı felsefi arkeolojiden daha ziyade Marcel Mauss'dan gelmektedir. Mauss *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-03) başlıklı eserinde *mana*[20] nosyonunun "büyülü deneyin koşulunun ta kendisi" olduğunu yazar ve sözlerine şöyle devam eder: "her deneyimin öncesinde *a priori* verilidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, o, gerçekte, duygudaşlık, ruhlar ya da büyülü özelliklerle aynı biçimde büyünün bir temsili değildir. Büyülü temsilleri yönetir, onların koşulu, onların zorunlu biçimidir. Tıpkı insani fikirleri mümkün kılan kategoriler gibi, büyülü fikirleri mümkün kılan bir kategori olarak iş görür" (Mauss, 111). Mauss, önemli bir gelişme ile, bu tarihsel aşkınsalı "anlığın bilinçdışı bir kategorisi" (*a.g.e.*) olarak tanımlar, bunu yaparken böyle bir bilmenin gerektirdiği bilgikuramsal modelin bilinçli tarihsel bilginin modeliyle tamamıyla türdeş olamayacağını da üstü kapalı bir biçimde söy-

[20] *Mana:* Başka toplumlarda başka şekillerde adlandırılan ve "doğaüstü güç" diye çevrilebilecek olan kavram Polinezya ve Malanezya dilinde "mana" sözcüğüyle dile getirilmektedir. Büyünün ve dinin temeli olan bu nosyon, grubun ruhsal gücünün yayılması anlamına gelir ve bu güç grubun bir araya gelmesine katkıda bulunur. Mauss için, mana, kısaca toplumsal bağın yaratıcısıdır [ed.n.].

lemektedir. Ve, bununla birlikte, Foucault için olduğu gibi, Mauss için de, tarihsel deneyimi koşullandırıyor olsa da *a priori*'nin kendisini belli bir tarihsel konuma yerleştirdiği açıktır. Yani, bir tarihe kayıtlı ve bu tarihe kıyasla kendisini ancak *a posteriori* kurabilen *a priori* bir koşulun paradoksunu ortaya koyar ve bu tarih içinde araştırma –Foucault'da, arkeoloji– bu koşulu keşfetmek zorundadır.

8. Foucault, tarihsel bir *a priori* nosyonunun içerir gibi gözüktüğü özel zamansal yapı üzerine bir sorgulama yapmamıştır. Oysa, burada söz konusu olan geçmiş, Overbeck'in tarihöncesi ve Dumézil'deki "ultra-tarihin en uç noktası" gibi özel türde bir geçmiştir, bu geçmiş kronolojik olarak bir köken gibi şimdinin öncesinde yer almaz, yalnızca ona dışsal olan bir şey de değildir (bu anlamda, Overbeck'in sözcükleriyle, o "geçmişe ait hiçbir şey ya da neredeyse hiçbir şey" içermez). Henri Bergson *déjà vu* hakkındaki makalesinde, anı'nın algıyı izlemediği, onunla eşzamanlı olduğu ve bu yüzden, bilincin dikkati azalır azalmaz, Bergson'un sadece görünürde paradoksal olan bir ifade ile bir "şimdinin anısı" olarak tanımladığı, o "yanlış tanımayı" üretebileceği tezini geliştirmiştir. "Böyle bir anı", diye yazar Bergson, "biçim olarak geçmişe, madde olarak şimdiye aittir" (Bergson, 137). Dahası: eğer algı, edimsel olana ve anının imgesi virtüel olana denk düşüyorsa, o halde, Bergson'a göre, virtüel olan zorunlu olarak gerçekle eş zamanlı olacaktır.

Aynı minvalde, arkeolojinin ulaşmak için çaba gösterdiği tarihsel *a priori*de söz konusu olan olanaklılık koşulu sadece gerçek ve şimdi ile eşzamanlı değildir, onlara içkindir ve içkin kalır. Böyle bir *a priori*'nin peşine düşen arkeolog, eşsiz bir hareket ile, deyim yerindeyse, şimdiye doğru geri çekilir. Arkeolojinin ya da onun ortaya çıkış noktasının bakış açısıyla değerlendirilen her tarihsel fenomen, sanki kendisinde bir önce ve bir sonra, bir tarihöncesi ve bir tarih, bir kaynaklar tarihi ve bir tarihsel gelenek ayrımı yapan bir fay hattına göre bölünmüşe benzemektedir ve bu bölünmelerin tarafları ortaya çıkış noktasında-anında, bir an için denk düştüklerinde, aslında eşzamanlıymış gibidirler. Benjamin, Overbeck'in izinden giderken, tarihsel nesnenin monadolojik yapısında, hem kendi "tarihöncesi"nin hem de "tarihsonrası"nın (*Vor-und Nachgeschichte*) içerildiğini yazdığında ya da tüm geçmişin bir "tarihsel apocatastasise[21]" (Benjamin 1982, 573) içinde şimdiye dalıp nüfuz etmesi gerektiğini ileri sürdüğünde aklında bu türden bir şey olmalıydı. (Apocatastasis, Origenes'e göre, eskatolojik bir gerçekliği "tarihsel" olarak tanımlayarak, zamanların sonunda gerçekleşen kökenin telafisidir. Benjamin, Foucault'nun "tarihsel *a priori*"sine oldukça benzeyen bir imgeden yararlanır).

9. Foucault'nun arkeolojisinin felsefi önemini vaktinden önce anlamak ve ondaki yapıyı saptayıp geliştirmeye çalışmak Enzo

[21] Apocatastasise: ἀποκατάστασις, ilk ya da kökensel durumun yeniden tesisi [ed.n].

Melandri'nin başarısıdır. Bir kültürün temelindeki matris ve kodların açıklamasının, genelde, ondan daha üstün bir düzeni olan, kendisine bir tür gizemli açıklayıcı güç atfedilen ("köken" modeli gibi) bir başka koda başvurularak yapıldığını gözlemlerken, Foucault "ise arkeolojik araştırma, yordamı ters yüz etmeyi, ya da daha da iyisi, tanımına içkin fenomenin açıklamasını yapmayı önerir" (Melandri 1967, 78) demiştir. Bu durum kesin bir üstdil reddini ve "bir içeriğe norm, kural ve biçim verme işlevine sahip, hem somut hem aşkınsal olan paradigmatik bir matrise" başvurmayı gerektirir (*a.g.e.*, 96; "tarihsel *a priori*" modelidir). Melandri'nin Freud'un bilinç ve bilinçdışı karşıtlığına göre yerleştirip çözümlemeye çalıştığı şey bu içkin matristir. Zaten Ricœur, Freud'un düşüncesindeki, geçmiş ve arkaik olanın önceliğine ilişkin bir "özne arkeolojisinden" söz etmiştir. Freudcu çözümleme, bilincin ikincil sürecinin arzunun ve bilincin birincil sürecinin hep gerisinde kaldığını göstermiştir. Rüyanın peşine düştüğü şey olan arzunun gerçekleşmesi, zorunlu olarak, geriye doğru giden bir şeydir, çünkü, yerini aldığı bir çocukluk sahnesinin "yıkılamaz arzusu"na göre düzenlenmiştir. Bu nedenle, Ricœur şöyle yazar:

> Rüyanın delili ve örneği olduğu regresyon (gerileme), insanın, bu yerine koymayı, uygun olmayan bir bastırma biçiminde olmadıkça kesin ve tam bir biçimde işleme koyma konusundaki yetersizliğini gösterir; bastırma, her zaman çocuksu ve yıkılamaz olana yenik düşen

> ve gecikmeye mahkum bir psişizmin (ruhsallığın) normal rejimidir (Ricoeur, 431).

Ricœur'e göre, Freud'un metapsikolojik yazılarında, dar anlamdaki bu arkeolojinin yanı sıra, kültürün psikanalitik yorumunu ilgilendiren "genelleştirilmiş bir arkeoloji" de vardır:

> Freudculuğun dehası, insanın akılcılaştırmaları, idealleştirmeleri ve yüceleştirmelerinin altında yatan, insani olanın arkaik biçimi olan, haz ilkesi ve stratejisinin maskesini düşürmüş olmasıdır. Çözümlemenin işlevi, görünürdeki yeniliği eskinin dirilişine indirgemektir: İkame edilmiş tatmin, yitik arkaik nesnenin restorasyonu, başlangıçtaki düşlemin yeniden görünmesi –bu isimlerin her biri, yeninin özelliklerı altında eskinin restorasyonunu anlatmaktadır (*a.g.e.*, 432)

Melandri'nin arkeoloji anlayışı ise tamamıyla farklıdır. Foucault için olduğu gibi, onun için de, yola çıkış noktası Nietzsche'dedir, özellikle de, ikinci *Inattuale*'nin "eleştirel tarih" kavramında, yani yaşamı mümkün kılmak için geçmişi yıkan ve eleştiren o tarihte bulunur. Melandri bu kavramı, olağanüstü bir *tour de force* [ustalık] ile, Freud'un gerileme kavramıyla eşleştirerek genelleştirir:

> Eleştirel tarih, ilgilendiği olayların gerçek soybilimini ters yönde yeniden kat etmelidir. Tarih yazımı (*hitarih rerum gestarum*) ile gerçek tarih (*res gestae*) arasında oluşturulan ayrım, Freud'a göre bilinç ile bilinçdışı arasında her zaman mevcut olan ayrıma çok benzemektedir.

> Bu yüzden, eleştirel tarihin, tarihsel "bastırılmış olan" olarak anlaşılan bilinçdışının restorasyonuna yönelik bir terapi işlevi vardır. Daha önce söylendiği gibi, Ricœur ve Foucault, bu yöntemi "arkeolojik" olarak adlandırırlar. Bu yöntem, soybilimin, söz konusu fenomenin bilinç ve bilinçdışı halinde çatallandığı noktaya varılıncaya kadar geri götürülmesinden ibarettir. Ancak o noktaya ulaşılabilindiğinde, patolojik sendromun gerçek anlamı ortaya çıkar. Yani bir *gerileme* söz konusudur: Ama bu olduğu haliyle bilinçdışına yönelik bir gerileme değil, bastırılmış olanın dinamik anlamıyla onu bilinçdışı kılan şeye yönelik bir gerilemedir (Melandri 2004, 65-66).

Ricœur'de zaten arkeoloji ile gerileme arasında bir bağ varsa da, Melandri, bu yoğun mu yoğun bölümde, bu bağı köklü bir biçimde göstergeye çevirmektedir. Gerilemenin kötümser vizyonu, çocukluğa ait ilksel sahneyi aşmaya muktedir olmadığından, yerini, arkeolojinin neredeyse toprak altında bulunan, bilinç ve bilinçdışı arasındaki bölünmenin en uç noktasına geriye gitmek suretiyle ulaşabilecek vizyona bırakır. Unutulana ve bilinçdışına geçmişte ulaşmaya çalışmayan ama bilinç ile bilinçdışı, tarih yazımı ve tarih dikotomisinin, (ve daha genel olarak, kültürümüzün mantığını tanımlayan tüm ikili karşıtlıkların) üretildiği noktaya varmaya çalışan, bu benzersiz "arkeolojik gerileme" nasıl anlaşılmalıdır? Burada söz konusu olan şey sadece ve sadece, analitik modelin öz-metnine göre, bastırılmış ve semptom biçiminde tekrar yüzeye çıkmış olan şeyi bilince çıkartmak/taşımak değil-

dir. Yaygın ve can sıkıcı bir alt sınıf tarih paradigmasına göre, galip gelenlerin tarihiyle tamamıyla türdeş olan bir dışlanmışlar ve yenik düşenler tarihi yazmak da değildir. Melandri pek çok kez, arkeolojinin bir gerileme olarak anlaşılması gerektiğini ve bu haliyle de bir ussallaştırmanın karşıtı olduğunu belirtmiştir:

> Arkeoloji için gerileme kavramı özseldir ve ayrıca gerileme işlemi ussallaştırmanın tam karşılığıdır. Ussallaştırma ve gerileme, tıpkı ayrımsal ve bütünleyici (diferensiyal ve integral) işlemler gibi, ters işlemlerdir... Nietzsche'nin çok bilinen ama büyük ölçüde henüz anlaşılmamış ifadesini yeniden ele alırsak (eğer söylediğimiz şey doğruysa, ne yazık ki, asla derinlemesine anlaşılamayacak oluşu da doğrudur), bu noktada, arkeolojinin "Diyonisosçu" bir gerileme gerektirdiğini söyleyebiliriz. Valéry'nin gözlemlediği gibi, geçmişi anlamak için de, onu benzer şekilde geri giderek yapılan bir yolculuk ile kat etmeliyiz: *nous entrons dans l'avenir à reculons*[22] (Melandri 2004, 67).

10. Zamanda hedefine sırtını dönen bir tören alayı imgesi, bilindiği gibi, Benjamin'de de bulunur. Benjamin kuşkusuz, Valéry'den yaptığımız alıntıya aşinaydı. IX. tezde, ilerlemenin fırtınasına yakaladığından kanatları hareket edemez hale gelen tarih meleği, geleceğe geri geri giderek ilerler. Melandri'nin "Diyonisosçu" gerilemesi, Benjamin'in meleğinin tersi olan ve onu tamamlayan bir imgedir. Eğer Benjamin'in meleği, gözü geçmişte

[22] Geleceğe geri geri giderek gireriz [ed.n.].

takılı kalmış halde, geleceğe doğru ilerlemekteyse, Melandri'nin meleği geleceğe doğru bakarak, geçmişe geri gitmektedir. Her ikisi de, göremeyecekleri ve bilemeyecekleri bir şeye doğru yollarına devam edip ilerler. Tarihsel ilerlemenin iki imgesinin bu görünmez hedefi şimdidir. Şimdi, onların bakışlarının karşılaştığı noktada, bir gelecek bir geçmişe, bir geçmiş bir geleceğe ulaştığı zaman bir anlığına örtüştükleri noktada görünür.

Peki arkeolojik gerileme, şu andaki durumumuzu tanımlayan bilinç ve bilinçdışı, tarihyazımı ve tarih arasındaki yarılmanın üretildiği noktaya ulaştığında ne olur? Bizlerin bir yarılmanın öncesini temsil biçimimizin, bizzat yarılma tarafından kontrol edildiği artık açıkça görülüyor olmalıdır. Aslında yarılmada doğal olarak yer alan mantığın izinden giderek böyle bir "önce" hayal etmek, onun için belli bir noktada bölünmüş olan kökensel bir koşul varsaymak anlamına gelir. Bu durum, ikili karşıtlığın öncesini ve ötesini tamamıyla bilinçli ve kendisine hakim, bastırmalardan muaf, bir çeşit altın çağ, mutlu bir durum olarak temsil etme eğiliminde dile gelir. Yani Freud ve Ricoeur'de olduğu gibi, çocukluğa ait sahnenin sonsuz tekrarı, arzu fantazmasının yıkılmaz görüntüsü gibidir. Bunun aksine, yarılmanın öncesi ve ötesinde onun temsiline hükmeden kategorilerin ortadan kalkmasından, ortaya çıkış noktasının aniden göz kamaştırıcı bir biçimde açılmasından, düşünemediğimiz ve yaşayamadığımız bir şey olarak şimdinin ortaya çıkışından başka bir şey yoktur.

11. Şimdinin ancak kurucu bir deneyimlenemezlik biçiminde ortaya çıkabileceği düşüncesi, Freudcu travma ve bastırma kavramsallaştırmasına bağlıdır. Bu kavramsallaştırmaya göre, edimsel bir deneyim –bir tren kazası, (genelde cinsellikle ilgili) bir çocukluk sahnesi, bir itki– travmatik niteliği yüzünden ya da bilinç için kabul edilemez olduğundan, bilinçdışına itilir, bastırılır. Böylece gizli bir evreye girer, bu evre boyunca, deyim yerindeyse, hiç olmamış gibi görünür ama bu evrede öznede nevrotik semptomlar (belirtiler) ya da rüya içerikleri görülmeye başlar, bunlar bastırılmış olanın geri dönüşünü kanıtlarlar. Bu biçimde,

> İki yaş evresindeki çocukların yaşadıkları ve anlamadıkları şeyler, rüyaları dışında hiçbir zaman hatırlanmayabilirler... ya da hayatlarının daha sonraki herhangi bir anında, itkisel takıntılar türündeki kontrol edilemez dürtülerle hayatlarına girecekler, eylemlerini yönlendirecekler, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyleri belirleyecekler, sıklıkla da aşk seçimlerinin nedeni olacaklardır (Freud 1938, 443).

Yalnızca analiz, zorlayıcı (kompulsif) eylemler ve belirtilerin (semptomların) ötesine geçilmesini, bastırılmış olaylara geri gitmeyi sağlayabilir. Freud *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [Musa ve Tektanrılı Din] başlıklı çalışmasında, bu şemayı Yahudilerin tarihine uygular. Musa tarafından yasanın dile getirilmesini, Musa'nın dininin, daha sonra, bildiğimiz Musevi tek tanrıcılığı biçimde yeniden ortaya çıkmak üzere, gizil bir ev-

reye girdiği, uzun bir dönem izler. Freud, bu bakış açısıyla "bilinçdışı olarak sınıflandırdığımız belleğin o özel hali" ile tarihsel gelenek arasında bir koşutluk kurar: "Burada, bir halkın ruhsal yaşamında geleneğe atfetmek istediğimiz durum ile bir benzerlik bulmayı bekleriz" (Freud 1938, 443) diye yazar. Yani, gelenek, *traditum*'una göre, travmatik olayın muhafaza edildiği ve aynı zamanda (*tradere* ve *tradire* fiillerini birleştiren etimolojiye göre) bastırıldığı gizli ve belirti göstermeyen bir dönem olarak iş görür.

Cathy Caruth, *Unclaimed Experience* başlıklı kitabında, gizliliğin, bir biçimde, tarihsel deneyimin kurucusu olduğunu ve travmatik olayın, unutulmasıyla ve sadece unutulması sayesinde muhafaza edildiğini ve deneyimlendiğini ileri sürer:

> Travma deneyimi, gizlilik meselesi, asla tamamıyla bilinemeyecek bir gerçekliğin unutuluşu değil de, bizzat deneyimin kendisine içkin bir gizlilikten ibaret gibi görünmektedir. Travmanın tarihsel gücü, deneyimin unutuluşundan sonra yinelenmesinden değil, sadece unutuş sayesinde ona ait olanın deneyimlenebilir olmasından kaynaklanır... Tarih'in bir travmanın tarihi olması, onun ancak meydana gelirken tamamıyla algılanamadığında anlamlı olduğu; ya da başka bir deyişle, tarihin ancak, vuku bulmasının erişilemezliğinde anlaşılabilir olduğu anlamına gelir (Caruth, 17-18).

Yazarın, arkeolojiye gönderme yaparken açıklamadan bıraktığı bu fikirleri geliştirmeyi deneyelim. Bu fikirler, her şeyden önce,

Bergson'daki gibi, sadece anı'nın değil aynı zamanda unutuşun da algıya ve şimdiye eş zamanlı olduğunu akla getirmektedirler. Bir şeyi algılarken, onu hem hatırlar, hem unuturuz. Bu anlamda, her şimdi, yaşanmamış bir bölüm içerir; o, aslında, en azından, her hayatta yaşanmamış kalan şey, travmatik karakteri ya da aşırı yakınlığı yüzünden, her deneyimde deneyimlenmeden kalan şeydir (ya da, eğer isterseniz, Heideggerci varlığın tarihinin terimleriyle, unutuluş biçiminde bir geleneğe ve bir tarihe yönelen şeydir). Bunun anlamı, sadece yaşanmış olanın değil de, aynı zamanda ve her şeyden önce yaşanmamış olanın da ruhsal kişiliğin ve tarihsel geleneğin ana öyküsüne biçim ve somutluk kazandırdığı ve onların sürekliliğini ve somutluğunu sağladığıdır. Üstelik bunu, dur durak bilmeden (bireysel ya da kolektif) bilincin eşiğine dayanıp onu zorlayan fantazmalar, arzular ve obsesif (takıntılı) itkiler biçiminde yapar. Nietzsche'nin bir sözünü, başka sözcüklerle dile getirerek bir şeyi yaşamamış olanların (ister bir birey, ister bir halk olsun), hep aynı deneyimi yaşadığını söyleyebiliriz.

12. Bu aşamada arkeolojik gerileme ile psikanaliz arasındaki benzerlik daha açık hale gelir. Her iki durumda da, yaşanmamış ama bir şekilde şimdide kalmış, tam da bu nedenle teknik açıdan "geçmiş" diye tanımlanamayacak bir geçmişe erişmek söz konusudur. Freud'un şemasında, bu geçmiş-olmayan, olmuş-olduğunu (olmuşluğunu), psikanalizin kökensel olaya varmak için

bir Arianna ipi gibi yararlandığı nevrotik belirtiler sayesinde kanıtlar. Soybilimsel araştırmada, gelenek tarafından bastırılmış ve örtülmüş olan geçmişe erişim, ancak, dikkatini köken araştırması yerine ortaya çıkış noktasına yoğunlaştıran, sabırlı bir çalışma ile mümkündür. Ama bir yaşanmamış-olana yeniden erişmek, bir biçimde, özne için henüz gerçekten oluşmamış olan bir olaya geri dönmek nasıl mümkün olabilir? Arkeolojik gerileme, bilinç ve bilinçdışı arasındaki ayrım noktasının ötesine geçerek, hatırlama ve unutuşun, yaşanmış ve yaşanmamış-olanın birbirleriyle iletişim kurdukları ve birbirinden ayrıldıkları kırılma hattına da ulaşır.

Bununla birlikte, burada söz konusu olan şey, rüyada meydana geldiği gibi, bir çocukluk sahnesinin "yıkılamaz arzusunu" yerine getirmek olmadığı gibi, *Jenseits des Lustprinzips*'in [Haz İlkesinin Ötesinde] kötümser vizyonundaki gibi, kökensel bir travmayı sonsuza kadar yinelemek de değildir. Başarılı analitik terapide olduğu gibi, bilinçdışına itilmiş, baskılanmış içerikleri bilince çıkarmak da değildir. Burada daha ziyade, soybilimsel araştırmanın tüm zahmetine katlanarak, ve bu çaba sayesinde, fantazmayı çağırmak, ve aynı zamanda, onun üzerinde çalışmak, yapısını çözümleyip bozmak, onu kademeli bir biçimde ortadan kaldırana kadar her türlü ayrıntısını didik didik etmek ve kökensel mevkisini kaybettirmek söz konusudur. Yani, arkeolojik gerileme ele avuca gelmez: Freud'daki gibi, önceki bir duruma dönmeyi, bir şeyi eski haline getirmeyi hedeflemez, ama onu çö-

zündürmeyi, yerinden etmeyi, ve son tahlilde, bölünmenin içeriklerine değil de, anlarına, koşullarına, biçimlerine ulaşmak için onu atlayıp geçmeyi, onları köken olarak oluşturmuş şeyleri yerinden etmeyi hedefler. Bu anlamda, o ebedi dönüşün tam karşılığıdır: "Böyle oldu" ifadesini, "böyle olmasını istedim" ifadesine dönüştürerek, olmuş olanı onaylamak için geçmişi tekrarlamak istemez. Tam aksine, onun ötesine ve ardına, asla olmamış olana, asla istememiş olduğuna erişmek için gitmesine izin vermek, kendisini ondan kurtarmak ister.

Yaşanmamış geçmiş yalnızca bu noktada, olmuş olduğu şey olarak, yani şimdinin çağdaşı olarak ortaya çıkar, ve bu biçimde ilk kez erişilebilir hale gelir, kendini "kaynak" olarak sunar. İşte bu nedenle, eşzamanlılık (çağdaşlık), kendi şimdisi ile birliktemevcut olma, yaşanmamış bir şeyin deneyimini ve bir unutuşun anısını içerdiğinden kolay ve sık rastlanır bir şey değildir; bu nedenle, şimdiye erişmenin tek yolu unutuş ve hatırlamanın ötesine giden arkeolojidir.

13. Michel Foucault'nun, arkeolojinin jestlerini ve stratejilerini net bir biçimde tanımladığı –ya da sezdiği– metin belki de, kendisi tarafından yayımlanmış ilk yazı olan, Ludwig Binswanger'in *Le Rêve et l'existence* başlıklı çalışmasına yazdığı uzun önsözdü (1954). Metinde her ne kadar terimin kendisi açıkça bulunmasa da, düş ve hayal gücüne atfedilen "özgürlük hareketi" arkeolojiyle anlamları ve amaçları paylaşır. En başından itibaren, Freud'un

kökensel bir arzunun dolaylı biçimde gerçekleşmesi olarak düşle ilgili tezi kesinlikle çürütülür. Eğer düş, düşse, ve tatmin edilen arzu değilse, bunun nedeni, onun, aynı arzuya muhalif olan "bütün karşı-arzuları da gerçekleştirmesidir". Düşsel (düşteki) yangın, cinsel arzunun yakıcı tatminidir, ama arzunun ateşin hafif tözünde biçim almasını sağlayan şey, bu arzuyu reddeden ve dur durak bilmeden onu söndürmeye çalışan her şeydir" (Foucault 1994, I, 97). Freudcu analizin yetersizliği bu noktada ortaya çıkar: düşün dili orada tek yönlü olarak "anlamsal işlevine" indirgenmiştir, "biçimsel ve dizimsel yapısı", yani imgeler halinde eklemlenmiş varlığı bir kenara bırakılmıştır. İşte bu yüzden, anlatımın tamamıyla imgesel boyutunun çözümlenmesi bütünüyle atlandığından, "psikanaliz asla imgeleri konuşturmayı başaramamıştır" (*a.g.e.*, 101).

Düşün hareketi, kökensel bir travma ya da bir sahnenin restorasyonuyla asla tamamıyla tüketilemiyorsa, bunun nedeni, düşün "ilk özgürlük hareketlerine" yeniden ulaşmak için "varoluşun ta kendisinin yörüngesiyle" çakışıncaya kadar ilerleyip söz konusu travma veya sahnenin ötesinde bir yere varmasıdır. Bu yörüngeyi düşte takip etmek, özne için, kendisini köklü bir biçimde sorgulamak, her şeyden önce kendi "gerçekleşmeme" tehlikesine atılmak anlamına gelir.

(Bir yıldır ortada olmayan) Pierre'i bir yıllık yokluğundan sonra hayal etmek, onu kendime gerçekdışılık biçiminde bildirmek anlamına

> gelmez... her şeyden önce, kendi kendimi gerçekdışı hale getirmem anlamına gelir, Pierre ile karşılaşmamın mümkün olmadığı bu dünyadan uzaklaşmam anlamına gelir. Bunun anlamı ne benim "bir başka dünyaya kaçıyor olmam", ne de gerçek dünyanın olanaklı sınırlarında geziniyor olmamdır. Mevcudiyetimin dünyasının sokaklarına geri dönerim; ve o zaman Pierre'in dışlandığı zorunluluk çizgileri birbirine karışır, bu dünyadaki mevcudiyet olarak, benim mevcudiyetim silinir. (*a.g.e.*, 139).

Aşina olduğumuz bir tarih ve bir fantazmanın ve önceki arkaik bir durumun yeniden ele alınıp düzeltilmesinden uzak olan düş, işe her şeyden önce kendi kendisini yıkıma sürükleyerek, her türlü gerçek dünyayı yıkıma uğratıp un ufak etmekle başlar; eğer zamanda geri gidiyorsa, bunu, ona karşılık gelen nesnel ve öznel evreni "dünya hala kendi var oluşuyla örtüşmekteyken, kendi patlamasının arifesindeyken" aşmak için yapar (Foucault 1994, I, 128). Foucault 1969 tarihli kitaptaki tanımda, nasıl ki arkeoloji, olguları ortaya çıkış düzeylerinde ve saf biçimde orada-olmaları düzeyinde kavrıyor ise, "varoluşun ta kendisinin, imgelemin temel yönünde, kendine özgü varlıkbilimsel temelini gösterdiği" rüyada da, "antropolojiden ontolojiye geçiş gerçekleşir" (*a.g.e.*, 137). Freud'da, fantazma gerileme hareketine yön veren yok edilemez hedefi temsil ederken, rüya ve imgeleme sürekli olarak, imge ya da fantazmadaki itkisel ortaya çıkışlarının her türden billurlaşma halini tartışma konusu yaparlar. Gerçekten de, "özne, kendisini saran ve devinimsiz bırakan bir sözde al-

gının mevcudiyetiyle hiçlenmiş olan kendi var oluşunun özgür hareketini bulduğunda" bir fantazma üretilir (*a.g.e.*, 145). Tam aksine, "poetik bir imgelemenin değeri, imgenin iç yıkımının gücüyle ölçülür" (*a.g.e.*, 143); "her imgeleme, eğer sahici olmak istiyorsa, düşlemeyi öğrenmek zorundadır; ve 'poetik sanat', ancak, imgelerin cazibesinin paramparça edilmesi öğretildiğinde anlam kazanır, böylece imgelemeye düşe doğru giden özgür patikasını yeniden açacaktır, bu ona, mutlak hakikat olarak, kendi 'gecesinin kırılmaz çekirdeğini' sunar" (*a.g.e.*, 146). İmgeleme hareketinin yöneldiği imgelerin ve fantazmaların ötesindeki bu boyut önceki bir sahnenin ya da bir travmanın takıntılı tekrarı değil, "dünyanın ilk oluşumunun gerçekleştiği" var oluşun o ilk anıdır.(*a.g.e.*, 145).

14. Bir felsefi arkeolojide örtük olarak içerilen özel zamansal yapıyı düşünmeye çalışalım. Onda söz konusu olan şey, tam anlamıyla bir geçmiş değil ama bir ortaya çıkış noktasıdır; öte yandan, o ancak gelenek tarafından yansızlaştırılmış ve üstü örtülmüş olan noktaya kadar geri giderek bunu bir erişime açabilir (Melandri'nin terimleriyle, bilinç ve bilinçdışı, tarih yazımı ve tarih arasındaki bölünmenin üretildiği noktaya kadar). Arkeolojinin *archē*'si, ortaya çıkış noktası, ancak, arkeolojik araştırma işlemini tamamlandığı zaman, erişilebilir ve mevcut hale gelecek olan ve bu biçimde meydana gelebilecek olan şeydir. Bu nedenle, ortaya çıkış noktası gelecekteki bir geçmiş biçimine, yani bir *futuro anteriore* biçimine sahiptir.

Burada söz konusu olan şey, kolayca akla gelebileceği gibi, sadece "ilk duruşmada mahkum edilmiş alternatif gelişimler için bir temyiz başvurusu" (Virno, 74) olmadığı gibi, mevcut hal ve durumda olası alternatifleri kestirmek de değildir. Benjamin, bir seferinde, "anıda tarihi, özü itibarıyla teolojik olmayan tarzda kavramamızı engelleyen bir deneyim yaşarız", diye yazmıştı; çünkü anı, tamamlanmamışı tamamlanmışa ve tamamlanmışı tamamlanmamışa dönüştürerek geçmişi bir biçimde dönüşüme uğratır. (Benjamin 1982, 589). Eğer bu anlamda, anı, olana (onu geçmiş olarak onaylayarak) olanaklılığını iade eden güç ise, unutuş, durmaksızın ondan bunu kesip alan (ve yine de, ondaki mevcudiyete bir biçimde bekçilik eden) şeydir. Oysa, arkeolojide söz konusu olan şey –belleğin ve unutuşun ötesine, ya da daha ziyade, onların kayıtsızlık eşiğindeki– şimdiye ilk kez erişmektir.

Tam da bu yüzden, burada geçmişe doğru açılan geçit, geleceğe yansımıştır. Foucault, zaten, *Le Rêve et l'existence*'ın giriş bölümünde, Freud'a karşın, düşün geleceğe doğru bu içsel yönelimini belirtmiştir:

> Düşün temel noktası onun geçmişi yeniden canlandırmasında değil, geleceği haber vermesindedir. Düş, hastanın, henüz bilmediği ve bu nedenle şimdisinin en ağır yükü olan o sırrı, en sonunda analistine açıklayacağı anı öngörür ve bildirir... düş, özgürlük anını önceler. Travmatik geçmişin zorunlu tekrarı olmadan çok daha önce, tarihin öngörüsüdür (Foucault 1994, I, 127).

Bu noktada belki de burada fazlasıyla saf bir biçimde geleceğe "kendini özgürleştiren özgürlüğün ilk anı" (*a.g.e.*) olarak yapılan vurgunun ötesinde, arkeolojide söz konusu olan geleceğin, bir geçmişte karmaşıklaştığı, bir gelecekteki geçmiş olduğunu belirtmek gerekir: Arkeologun hareketi (ya da hayal gücü), alanı, bilinçdışının fantazmalarından ve tarihe erişimi engelleyen geleneğin sıkı ağlarından boşaltıp temizlemiş olduğunda, *olacak olmuş o geçmiştir.* Tarihsel bilgi ancak bu "olacak olmuş" biçiminde hakikaten mümkün hale gelir.

15. Nasıl ki, hayal gücü bireyin yaşam öyküsünde geri giderse, arkeoloji de tarihin seyrinin tersi yönünde ilerler, yani geriye doğru gider. Her ikisinin de temsil ettiği şey, geri çekilmeyen bir gerileme gücüdür, ancak [bu güç], tıpkı travmatik nevroz gibi, yok edilmez kalan bir kökene doğru gerilemez, ama tam aksine, gelecekteki geçmişin zamansallığına göre, (bireysel ya da kolektif) tarihin ilk kez erişilebilir hale geldiği bir noktaya doğru geriler.

Böylece arkeoloji ile tarih arasındaki ilişki saydam hale gelir. Bu ilişki, İslam teolojisinde (ama aynı zamanda, farklı biçimde de olsa Hıristiyan ve Yahudi teolojilerinde de) kurtuluş/kefaret ve yaratılışı, "emir" (*amr*) ve "yaratılış"ı (*khalq*), peygamberleri ve melekleri birbirinden ayırt eden ve aynı zamanda da birleştiren şeye denk gelir. Bu öğretiye göre, Tanrı'da, iki faaliyet ya da iki eylem vardır: Kurtuluş ve Yaratılış. Kurtuluş eylemini teyit

etmek için aracılık işlevini üstlenen peygamberler ilk eyleme, yaratılış eylemine aracı olan melekler ise ikincisine denk gelirler. Kurtuluş, sıralama açısından yaratılış eyleminden önce gelmektedir, peygamberlerin meleklere göre üstünlüğü bu noktada ortaya çıkar (Hıristiyan teolojisinde, Tanrı'da birleşmiş iki eylem, Hıristiyan üçlemesinde, iki farklı kişiye verilmiştir, Baba ve Oğul'a, her şeye kadir yaratıcıya ve kurtarıcıya; üçlemede Tanrı, gücünden arınmıştır).

Bu kavramsallaştırmada belirleyici olan, aslında, arkadan gelmesi gerekirmiş gibi görünen kurtuluş olayının sıralama açısından yaratılıştan önce gelmesidir. Kurtuluş, yaratılmışların düşüşü için bir çare değildir, ama sadece yaratılışı anlaşılır kılan, ona anlamını veren tek şeydir. Bu nedenle, İslam'da, peygamberin ışığı, varlıkların ilkidir (tıpkı Yahudi geleneğinde, Mesih'in adının, dünyanın yaratılışından önce yaratılmış olması, ve Hıristiyanlıkta, Oğul'un, Baba'dan doğmuş olmasına rağmen, onunla aynı tözden ve aynı zamanlı olması gibi). Kurtuluş işinin –sıralama açısından yaratılış işinden önce gelmesine rağmen– İslam ve Yahudilikte bir yaratılana emanet edilmiş olması öğreticidir. Bu durum, artık aşina olmamız gereken bir paradoksu onaylar, bu paradoksa göre, iki eylem sadece ve basit bir biçimde ayrılmış değildir, ama kurtuluş eyleminin yaratılış eyleminde içkin bir çeşit *a priori* olarak hareket ettiği ve onu mümkün kıldığı tek bir yerde sürer giderler.

O halde, arkeologun yaptığı gibi, tarihin seyrinin ters yönün-

de ilerlemek, yaratılış eyleminin kökenine, kurtuluşa kendisinin kaynağı olan yaratılışı iade etmek için inmekle eş değerlidir. Benjamin, kurtuluşu, aynı anlamda kötü tarihçilerin savunusuna her açıdan karşıt olan tarihsel bir kategori yapıyordu. Bu açıdan arkeoloji sadece tarih yazımının içkin *a priori*si olmakla kalmaz, arkeologun jesti de her hakiki insan eyleminin paradigması olur. Bir yazarın ve bir insanın düzeyini tanımlayan sadece yaşam eseri/işi değil, ama onu kurtuluş eylemiyle ilişkilendirmeyi başarma, onun üzerine kurtuluş işaretini koyma ve onu anlaşılır kılma biçimidir. Yaratılış, ancak onu kurtarmayı bilmiş olacak kişi için mümkün olacaktır.

16. İnsan bilimlerinin tarihi, bir gerileme evresine girmeden önce, XX. yy.'ın ilk yarısında, dilbilim ve karşılaştırmalı dilbilgisi onun için "pilot disiplin" işlevini yüklendiklerinde, belirleyici bir ivme kazanmıştı. İnsanlık tarihinin en eski aşamalarına (ya da Dumézil'in ifadesiyle ultra tarihi aşamalarına), tamamıyla dilbilimsel bir çözümleme sayesinde ulaşılabileceği fikriyle, XIX. yy. sonunda, Hermann Usener tarafından *Götternamen* (1896) üzerine yapılan araştırmada karşılaşılmıştır. Usener, araştırmasının başında, ilahi isimlerin yaratılışının nasıl meydana gelmiş olabileceğini kendi kendine sorarak, şu gözlemde bulunmuştur: –dinler tarihinde kesinlikle temel olan– benzer bir soruya yanıt vermeyi denemek için, bize bir dil analizinden gelen tanıklık dışında başka bir "tanıklığımız" (*Urkunde*) yoktur (Usener, 5).

Ama zaten ondan önce de, kuşkusuz daha az titizlikle de olsa, karşılaştırmalı dilbilgisi, Max Müller'den Adalbert Kuhn ve Émile Burnouf'a uzanan pek çok araştırmacının çalışmalarından ilham almıştır, bu araştırmacılar XIX. yy'ın son otuz yılında karşılaştırmalı mitoloji ve dinler bilimini temellendirmeye çalışmışlardı. Karşılaştırmalı dilbilgisi, tam da tamamıyla dilsel verileri araştırarak, sadece "ilahi isimleri" değil aynı zamanda "Hint-Avrupa kuruluşları"nın genel çizgilerini de yeniden inşa etme girişiminde bulunduğu sırada, Benveniste'in *Vocabulaire*'i ile zirveye ulaşıyordu, daha sonra da böylesi bir tasarının genel olarak gerilemesine, ve o araştırmanın bilgikuramsal ufkunda kolayca öneremeyeceği, Chomsky'nin düşünceleri tarzında biçimlenmiş bir dilbilimsel modele dönülmesine katkıda bulunuyordu.

Günümüz insan bilimlerinin geleceğini ve işlevini sorgulamanın yeri burası değil. Bu noktada daha ziyade, arkeolojide söz konusu olan *archē*'nin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu yeniden sormak ile ilgileniyoruz. Gerçekten de, eğer araştırmanın, gerek dilbilim ortamında gerek kültürlerin tarihi ortamında gerçek olarak varsayılan ve onu konuşan bir topluma atfedilen bir dile ("dağılma amnda konuşulduğu düşünülen akademik Hint Avrupa diline": Dumézil, I, 9) attığı demiri terk ettiği zaman anlamlı bir gelişme kaydettiği doğruysa, araştırmacılar, önemli olanın, doğrulanamaz bir ilk örneği yeniden inşa etmekten ziyade karşılaştırmalı olarak bilinen dilin unsurlarını açıklamak olduğunu anlamış olsalar da, bu bakış açısıyla, hipotezde üstü örtük olarak

bulunan ontolojik dayanakla ilişkiyi tamamen kesmek de mümkün değildi. Böylece, 1969'da, Benveniste başyapıtını yayımladığında, epistomolojik *locus* ve bir "Hint-Avrupa kuruluşu" olarak bir şeyin tarihsel dayanağını (somutluğunu) nasıl anlamak gerektiği konusunda kesinlikle bir açıklık yoktu ve yazar aynı yıl tamamıyla iyileşemeyecek bir afaziye yakalanmamış olsaydı bile, bu duruma muhtemelen bir çözüm öneremeyecekti.

Burada önerilen felsefi arkeoloji perspektifinde, varlıkbilimsel demir atma sorunu bütünüyle yeniden gözden geçirilmelidir. Arkeolojinin kendisine doğru geri çekildiği *archē*, hiçbir şekilde bir kronolojiye yerleştirilebilir bir veri olarak anlaşılmamalıdır, (prehistorik türden geniş bir ızgara ile bile olsa); o, daha ziyade, tarihte eyleyen bir güçtür, tıpkı Hint Avrupa sözcüklerinin tarihsel olarak erişilebilen diller arasında bir bağlantılar sistemini ifade etmesi, psikanalizde çocuğun yetişkinin ruhsal yaşamında etkin bir güç olması ve evrenin kökeni olduğu varsayılan *big bang*'in, bize doğru fosil ışınımını göndermeyi sürdüren bir şey olması gibi. Ama astrofizikçiler milyonlarca yıl ile ifade edip tarihlendirseler de *big bang*'den farklı olarak *archē* bir veri ya da bir töz değildir, daha ziyade, antropogenesis ile tarih arasında, ortaya çıkış noktası ile oluş arasında, bir arşi-geçmiş ile şimdi arasında gerilmiş çift kutuplu tarihsel akımlar alanıdır. Ve, bu haliyle, yani antropogenesis olarak, o, zorunlu olarak meydana geldiği varsayılan bir şeydir ama kronolojide yer alan bir olayda töz kazanamaz (*hypostasie*), tarihsel fenomenlerin anlaşılırlığını

sağlayabilecek –her durumda doğrulanamaz– bir kökenin değil de onun –hem sonlu hem bütünselleştirilemez olan– tarihinin anlaşılması bakımından gelecekteki bir geçmişte arkeolojik olarak "onları kurtarabilecek" olan yalnızca odur.

Bu noktada, insan bilimlerinin paradigmasının (aslında tarihsel bir disiplin olan) karşılaştırmalı dilbilgisinden (son tahlilde biyolojik bir disiplin olan) üretici dilbilgisine kaymasında neyin etkin olduğunu anlamak da mümkündür. Her iki durumda, sorun olarak kalan şey, karşılaştırmalı dilbilgisi için (ve onu temel alarak oluşmuş disiplinler için) kökensel tarihsel bir olay [olan] ve üretici dilbilgisi için (ve onunla dayanışma içinde olan bilişsel disiplinler için), *homo sapiens*'in genetik şifresi ve sinir sistemi olan nihai varlıkbilimsel demir atma sorunudur. Bugün insan bilimleri ortamında, bilişsel bilimlerden gelen modellerin edindiği üstünlük, bu epistemolojik paradigma değişimini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, insan bilimleri, ancak ve ancak, varlığa öz itibarıyla bir tarihsel gerilimler alanı olarak bakmak için bir varlıkbilimsel demir atma fikrinin bizzat kendisini en baştan başlayarak yeniden düşünmüş olduklarında kendi nihai bilgikuramsal eşiklerine ulaşacaklardır.

Kaynakça

Kaynakça sadece metinde alıntı yapılan kaynakları içermektedir. Söz konusu kaynakların İtalyanca ve diğer dillerdeki çevirilerine metinde kullanıldıkları ölçüde yer verilmiştir.

Benjamin, Walter

1974 *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, I, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (19421).

1977 *Über das mimetische Vermögen*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (19331).

1982 *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, V, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Benveniste, Émile
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris, 2 voll.
1974 *Problèmes de Dilbilimcilerque générale*, II, Gallimard, Paris.

Bergson, Henri
1949 *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *L'Énergie spirituelle*, puf, Paris (19191).

Böhme, Jakob
1955 *Sämtliche Werke*, a cura di Will-Erich Peukert, VI, Frommann, Stuttgart.

Boureau, Alain
2004 *Le Pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, École Française de Rome, Rome.

Caruth, Cathy
1996 *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Derrida, Jacques
1972 *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris.

Dreyfus, Hubert L. e Rabinow, Paul
1983 *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, University of Chicago

Press, Chicago (trad. fr. *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Gallimard, Paris 1992).

Dumézil, Georges
1968-73 *Mythe et epopée*, Gallimard, Paris, 3 voll.

Foucault, Michel
1966 *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
1969 *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris.
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 19932).
1994 *Dits et écrits*, a cura di Daniel Defert e François Ewald, con la collaborazione di Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 4 voll.

Freud, Sigmund
1914 *Der Moses des Michelangelo*, «Imago», III, 1 (trad. it. *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, VII: *1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1975).
1938 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, De Lange, Amsterdam (trad. it. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, in *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, XI: *1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979).

Giamblico
1516 *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum... Proc-*

lus de sacrificio, & magia ... Marsilio Ficino florentino interprete, in aedibus Aldi, Venetiis.

1966 *Les Mystères d'Egypte*, a cura di Édouard Des Places, Les Belles Lettres, Paris.

Ginzburg, Carlo

1986 *Miti emblemi spie. Morfologia e tarih*, Einaudi, Torino.

Goethe, Wolfgang

1949-52 *Naturwissenschaftliche Schriften*, a cura di Ernst Beutler, I-II, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, XVI-XVII, Artemis-Verlag, Zurich.

Goldschmidt, Victor

1985 *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Paris (19471).

Heidegger, Martin

1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (19271).

Herbert di Cherbury

1645 *De veritate*, s.e., London (rist. anast. a cura di Günter Gawlick, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

Kant, Immanuel

1942 *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, III, De Gruyter, Berlin.

1973 *Philosophische Enzyklopädie*, in *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, XXIX, De Gruyter, Berlin.

1974a *Kritik der Urtheilskraft*, in *Werkausgabe*, a cura di Wilhelm Weischedel, X, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1974b *Logik*, in *Werkausgabe*, a cura di Wilhelm Weischedel, VI, Suhrkamp,Frankfurt a. M.

Kuhn, Thomas S.

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago (19621; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978).

Lévi-Strauss, Claude

1950 *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, puf, Paris.

Luzzatto, Moise Hayyim

1991 *Le Philosophe et le cabaliste. Exposition d'un debat*, a cura di Joelle Hansel, Verdier, Lagrasse.

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et anthropologie*, puf, Paris.

Meillet, Antoine

1975 *Dilbilimcilerque historique et Dilbilimcilerque générale*, Champion, Paris (19211).

Melandri, Enzo

1967 *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, «Lingua e stile», II, 1.

2004 *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analoji*, Quodlibet, Macerata (19681).

Milo, Daniel S.
1991 *Trahir le temps. Histoire*, Les Belles Lettres, Paris.

Noailles, Pierre
1948 *Fas et jus. Études de droit romain*, Les Belles Lettres, Paris.

Overbeck, Franz
1996 *Kirchenlexicon Materialen. Christentum und Kultur*, a cura di Barbara von Reibnitz, in *Werke und Nachlass*, VI, 1, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Paracelsus
1859 *Bücher und Schriften*, a cura di Johannes Huser, Waldkirch, Basel, 6 voll. (rist. anast. Olms, Hildesheim-New York).

Pingree, David (a cura di)
1986 *Picatrix. The Latin Version of the Gayat al-hakim*, The Warburg Institute-University of London, London.

Prodi, Paolo
1992 *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella tarih costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna.

Ricoeur, Paul
1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris.

Saussure, Ferdinand de
1971 *Ms. Fr. 3961*, in Jean Starobinski, *Les Mots sous les mots. Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Gallimard, Paris.

Schmitt, Carl
1970 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin.

Usener, Hermann
2000 *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt a. M. (18961).

Virno, Paolo
1991 *Un dedalo di parole. Per un'analisi Dilbilimcilerca della metropoli*, in Massimo Ilardi (a cura di), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli*, Costa & Nolan, Genova.

Warburg, Aby
1922 *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, in AA.VV., *L'Italia e l'arte straniera*. Atti del X Congresso internazionale di tarih dell'arte, Maglione & Strini, Roma (trad. it. *Arte italiana e astrologia internazionale nel*
Palazzo Schifanoia di Ferrara, in Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla tarih della cultura raccolti da*
Gertrud Bing, La Nuova Italia, Firenze 1966).
2000 *Das Bilderatlas Mnemosyne*, a cura di Martin Warnke con la collaborazione di Claudia Brink, Akademie-Verlag, Berlin

MONOKL DÜŞÜNCE DİZİSİ

Jean-Luc Nancy, *Demokrasinin Hakikati*
Ahmet Soysal, *Mini-Etika ya da İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar*
Jean-Luc Nancy, *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*
Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka I - II*
Emmanuel Levinas, *Maurice Blanchot Üstüne*
Jean-François Lyotard, *Pagan Eğitimler*
Michel Henry, *Marx'a Göre Sosyalizm*
Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*
Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*
Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*
Alain Badiou, Barbara Cassin, *Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
Giorgio Agamben, *Dünyevileştirmeler*
Giorgio Agamben, *Dost/Dispozitif Nedir?*
Dionys Mascolo, *Aşk Üstüne*
Peter Sloterdijk, *Derrida: Bir Mısırlı*
Jean-Luc Nancy, *Gitmek/Yola Çıkış*
Felix Guattari, *Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
Ahmet Soysal, *İtkisel Mantık*
Vladimir Jankelevitch, *Ölümü Düşünmek*
Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*
Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*
Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
Jean-Luc Nancy, *Dünyanın Yaratılışı ya da Küreselleşme*
Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *Hermeneutik Komünizm*
Joan Copjec, *Arzumu Oku: Tarihselcilere Karşı Lacan*
Jean-Luc Marion, *Görünürün Penceresi*
Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
Ahmet Soysal, *Uzun Çizgi - Edebiyattan Sanata Dostluk Uğrakları*

www.monokl.net
monokurgusuzlabirent.blogspot.com

Paracelsus'a göre üç işaretleyen vardır: İnsan, Archeus ve yıldızlar (Astra). Kehanetleri ve alametleri mümkün kılan yıldızların işaretleri, şeylerin "gücünü ve doğaüstü erdemini" göstermektedir: (bu işaretlerle) toprak falı, el falı, yüz falı (fizyonomi), su falı, ateş falı, nekromansi ve astronomi gibi kehanet bilimleri ilgilenmektedir. Kehanetin ilgilendiği hermafroditler ve çift cinsiyetliler gibi canavarlar, yükselen yıldızların bıraktığı bir işaretten başka bir şey değildir; ve Paracelsus'a göre, sadece gökyüzündeki yıldızlar değil, "her an, insanın fantezileri ve hayalleriyle ruhunda tıpkı gök kubbedekiler gibi doğan ve batan" "insandaki yıldızlar" da, bedende izlerini bırakabilirler, tıpkı hamile kadınlarda olduğu gibi, onların Fantasey'i fetus'un eti üzerine Monstrosische Zeichen'larını çizer.

*

Nasıl ki, hayal gücü bireyin yaşam öyküsünde geri giderse, arkeoloji de tarihin seyrinin tersi yönünde ilerler, yani geriye doğru gider. Her ikisinin de temsil ettiği şey, geri çekilmeyen bir gerileme gücüdür, ancak [bu güç], tıpkı travmatik nevroz gibi, yok edilmez kalan bir kökene doğru gerilemez, ama tam aksine, gelecekteki geçmişin zamansallığına göre, (bireysel ya da kolektif) tarihin, ilk kez erişilebilir hale geldiği bir noktaya doğru ge riler.

Giorgio Agamben

ISBN 605-63216-7-2
9 786056 321672

18 TL