

PETER SLOTERDIJK

DERRIDA,
BİR MISIRLI

Almancadan Çeviren: Tuğçe Ayteş



MONOKL

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

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

Peter Sloterdijk
Derrida, Bir Mısırlı

Yapıtın Özgün Adı: *Derrida, an Egyptian*
Über das Problem der jüdischen Pyramide
Orijinal metin Fransızca ve
İngilizcesinden de karşılaştırılmıştır.

© Editions Libella/Maren Sell 2011
© Monokl Yayınları, 2012

Birinci Basım: 2012 Mart
Yayına Hazırlayan: Murat Erşen - Volkan Çelebi
Düzeltili: Monokl Atölye
Kapak Tasarım: İzzet Memati
ISBN: 978-605-62850-0-4
Sertifika Numarası: 22834

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Monokl
Baskı ve Cilt: Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cd. No:14/2 Topkapı İstanbul

PETER SLOTERDIJK

DERRIDA,
BİR MISIRLI

Yahudi Piramidi
Sorunu Üstüne

Almancadan Çeviren: Tuğçe Ayteş



MONOKL

İçindekiler

Giriş	13
Niklas Luhmann ve Derrida	21
Sigmund Freud ve Derrida	41
Franz Borkenau ve Derrida	51
Régis Debray ve Derrida	63
G. W. F. Hegel ve Derrida	73
Boris Groys ve Derrida	87

Burada Daniel Bournoux'ya teşekkür etmek isterim, kendisi Villeneuve-les-Avignon'daki bir karşılaşmamızda bana, Pompidou merkezinde 21 Kasım 2005 tarihinde "bir Derrida Günü" yapılacağını haber vermişti.

O zaman bana Derrida'yı anarak Derrida'yı düşünenlerden olmamı önermişti. Daniel Bournoux'nun daveti bana bu metni esinledi.

Giriş

Yaşayanların ölüleri unutmasından daha doğal, ölülerin de yaşayanlara sık sık musallat olması kadar anlaşılır bir şey olamaz. Jacques Derrida'nın 2004 yazında yaklaşan ölümüne ithafen söyledikleri arasında, en sık aklıma gelen şey, ölümden sonraki "varoluş"una ilişkin birbirine tamamen zıt iki görüşü barındırdığını ileri sürdüğü ifadedir; bir yandan ölür ölmez büsbütün unutulacağından, diğer yandan da kültürel hafızada ya-

pıtlarından bir şeylerin korunacağından emindi. Bu iki kesinlik de, diye açıklıyordu Derrida, kendisinde neredeyse bağlantısız biçimde birlikte bulunuyordu. Her birine tam bir açıklık hissi eşlik ediyordu ve her biri, aksi savı hesaba katmaksızın kendi içinde tutarlıydı.

Bu kitapta Derrida'nın kişiliğine işte bu beyan ışığında yaklaşmayı denemek istiyorum. Bana öyle geliyor ki bu ifade bize, doğasında yalnızca rastlantısal bir ilişki taşıyan birinden daha fazlasını gösteriyor. Aksine, bu ifade, barındırdığı dönüşümlü olarak geçerli iki uzlaşmaz konumlanıştan ötürü, o Heideggerci deyiş tek seferliğine *ad hominem* kullanmama izin verirseniz, Derrida'nın "temel konumu"na [*Grundstellung*] dair bir şeyleri açık eden anlatımsal bir boyuta sahiptir. Derrida'nın sözleri, metafizik bir ifade niteliğine sahip bir kendini betimlemeye götürür. Dolayısıyla şunu kabul eder: Bu ifade, ne anlama gelirse gelsin, "gerçek" içinde, senteze olanak tanımayan ve birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarına rağmen birlikte var olan zıtlık-

lardır. Bu zıtlıklar konuşmacının kendi düşünceleri ve deneyimlerinin bir kısmını oluşturdukları ve onu belirledikleri için bu beyan bizi derhal filozof hakkında bir saptamaya: onun kendisini karşılıklı olarak uyumsuz apaçıklıklar arasında birleştirici-olmayan bir karşılaşmanın meydana geldiği bir yer olarak deneyimlemesine götürür. Bu saptama muhtemelen bir çıkış noktası olarak alınabilir ve bu yazarın fizyonomisiyle ayrılmaz biçimde ilişkili olan işaretler ve ifadelerin çok anlamlılığı ve muğlaklığı üstünde bıkip usanmadan ısrar etmenin; onun kendisini birleşmeyi ve basit bir özdeşlik oluşturmayı reddeden karşıtlıkların damarı ya da toplanma noktası olarak deneyimlemiş olduğunu gösterip göstermediği sorulabilir.

Bu yorum, halihazırda Derrida'nın felsefi portresi için ana çerçeveyi sağlayabilir: Onun yolu, belirli bir kimliğe bağlanmamak için sürekli tetikte olan bir kaygıyla; en az, yazarın, kendi yerinin entelektüel görünürlüğün ancak ön sırasında olabileceği kanaati kadar derin bir

kaygıyla tanımlanmıştır. Bu felsefi yaşamın en güzel başarılarından biri, azami görünürlük ile kendisinin herhangi belirli bir suretiyle dirençle aynı-olmamanın eşzamanlılığını, –bir halk karakteri olarak varlığının kırk yılına yayılan parıltılı bir parabolde– sürdürebilmesiydi.

Bir düşünüre hakkını vermek için temel olarak sadece iki yol vardır. Birincisi, yapıtlarını açmak ve onunla, cümlelerinin deviniminde, argümanlarının akışında ve bölümlerinin mimarisinde karşılaşmak; buna, adaletin biricik olana benzetme olarak yorumlandığı, tekilleştiren bir okuma biçimi diye bakılabilir. Genel toplamı Batılı arşivi meydana getiren küçüklü büyüklü metinlerin kökten biçimde dikkatli bir okuyucusundan başka bir şey olmak istemeyen Derrida gibi bir yazarın durumunda, bu özellikle doğal bir seçim olacaktır; “okuyucu” kelimesine yeterince tartışmalı bir anlam verildiği varsayılırsa. Diğer yol da, metinden bağlama gitmek ve yazarı, onun gerçek anlamına ilişkin bir şeyler aç-

ğa vuran meta-kişisel (kişisel-üstü) ufuklarla ilişkili konumlandırmaktır; onun kendi metnine, sözlerinin yankılandığı daha geniş bağlamdan daha az önem atfedilmesi pahasına. Bu yaklaşım, adaletin düşünce sistemleriyle duygudaşlık olarak anlaşıldığı, tekilleştirmeyi bozan bir okuma anlamına gelir. Derrida'nın kendisi de açıkça birinci yaklaşımı tercih etti ve ikincisinden pek faydalı sonuçlar beklemedi çünkü çok iyi biliyordu ki bu ikincisi onunla uğraşılmasını fazlaca kolaylaştırmak isteyenlere özellikle çekici gelecekti. Bundan dolayı, böyle bir durum ortaya çıktığında, Jürgen Habermas'ın onu Yahudi bir mistik olarak ilan etme girişimine karşı kendini nazik ve net biçimde savundu. Bu rahatsız edici tanımlamaya yanıt olarak, ince bir ironiyle şöyle belirtti: "Yani, metinlerimin herkesi sezgisel bir esrime haline taşıyacakmış gibi okunmasını talep etmiyorum ama araçlar/dolayimler konusunda daha dikkatli, genelde benimkilerden çok uzak olan bağlamlardaki çeviriler

ve saptırmalara karşı daha eleştirel olunmasını mutlaka talep ediyorum.”¹

Bu uyarıyı aklımda bulundurarak, burada ikinci yoldan gitmeyi seçtiysem bunun çok farklı iki nedeni var. Birincisi, Derrida’ya ilişkin, esrik ve yazınsal, hele ki hagiografik² okumaları her yerde bulmak konusunda halihazırda eksiklik yok; ikincisi, bu yazara karşı duyduğum gerekçeli tüm hayranlığa rağmen, çağdaş teori alanındaki konumunun yeterince mesafeli bir değerlendirişine pek rastlanmadığı izlenimini üstümden atamıyorum. Bu mesafe çağırısı, bir saygı ifadesidir; zira bu aynı zamanda, taparcasına kabul edilmesinin tehlikelerine karşı bir panzehir diye anlaşılabilirse de, *la montagne* Derrida’nın, en yüksek zirvelerden biri olarak yükseldiği dağ sırasının bir imgesini geliştirmek için daha da gereklidir. İleriki sayfalarda bu düşünürü, yakın zamanlı gelenekten ve günümüzden yazarlarla

¹ Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch* [Fransız Filozoflar Konuşuyor], K. Boer Verlag, Münih, 1987.

² Azizlerin hayatını ele alan anlamında (ç. n.).

ilişki içinde yedi küçük bölümde inceleyeceğim: Niklas Luhmann, Sigmund Freud, Thomas Mann, Frans Bor-kenau, Régis Debray, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Boris Groys.

1. Luhmann ve Derrida

Derrida'nın yapıtlarının yerleştirilebileceği bütün düşünce sistemleri arasında, Luhmann'ın külliyatını kapsayan, en tuhaf ama bir yandan da en açıklayıcı olanıdır. İki düşünür de, bir yazara teori alanında bahsedilebilecek en yüksek ve en sorunlu övgüyle onurlandırıldı: 20. yüzyılın Hegel'i olmak. Bu tür unvanlar yüzeysel düşünüm için çekici ve halkla ilişkiler için yararlı olabilir ama beraberinde ciddi bir ilgi yeşertmez. Yine de,

“Hegel”in sadece özel isim olmakla kalmayıp bir eğitim süreci içinde bir program veya konuma da göndermede bulunması itibarıyla, unvanlar bu iki saygın kişinin durumunda, belli bir tanımlama gücüne sahiptirler. Hegel’in adını anmak zirveden, *non plus ultra*’dan³ ve tükenişten bahsetmektir; aynı zamanda, bu isim yalnızca fırtınadan sonraki sessizlikte ya da Kojève ve Queneau’nun ifade edebileceği üzere, tarihten sonraki Pazar gününde ortaya çıkan sentetik ve ansiklopedik enerjileri de temsil eder. Bu isimler hem emperyalist hem de arşivsel tutkuları imler.

Derrida ve Luhmann’ı ayrı ayrı benzersiz Hegelciliklerle açısından incelemek tamamen boşuna olur. İki adam da Pazar düşünürü değildi, tam tersine: Pazar gününü –gerçekten ve temel nedenlerle– iş gününe çeviren yorulmak bilmez işçilerdi ve dahası, tatil günlerinde kişi ya özel yazışmalarıyla ilgilenir ya da sessiz kalır kanısındaydılar. Her iki düşünür de tamamlama ile ilgileniyor

³ Daha ötesi yok [ed.n.].

ve, yenilik görünümünü sunarken, daha öte genişletilemeyen bitmiş bir geleneğin imgesini mükemmelleştiriyor ve onu düzeltiyorlardı. Bugün biraz ironi olmadan şu söylenemez: Yapısökümcülük ve sistem teorisini -70'li yıllardan bugüne farklı bir profille ortaya çıkan bu yapıları- düşünmüş herkes, kuramsal yapıtlar için sınırsız ufuklar açan yeni bir düşünce çağı başladığını düşünmekle yanılmıştır. Gerçekte, her iki kavramsal yaklaşım da 19. ve 20. yüzyıl düşüncesini şekillendirmiş olan mantıksal süreçlerin nihai sonucuydu. Derrida durumunda bu, 20. yüzyılın dil ve yazı felsefelerine ait olduğunu ileri süren dilbilimsel veya göstergebilimsel dönemecin sonlanmasını kapsar; diğer yandan Luhmann durumunda ise; düşünce, metabiyoloji alanında, yani sistem ve çevre arasındaki farklılıkların genel mantığının alanında yeniden konumlanmak üzere dil ve tin felsefeleri geleneğinden kararlı bir şekilde geri çekildiği için, Wittgenstein'in ilan ettiği gibi, felsefenin terk edilişi tamamlanır. İki etkinin de Hegel'in durumuyla ortak

noktası, bunların verili bir dilbilgisinin olanaklarını sonuna kadar kullanmaları, böylece takipçilerine yüksek bir noktadan başlamanın ilkin coşku verici hissini sunmalarıdır. Bu sonradan, eğer yola zirveden başlanırsa devam edilecek tek yol aşağı doğrudur şeklindeki ürkütücü farkındalığa yol açtı.

Diğer bütün yönlerden, 20. yüzyılın iki Hegel'i arasındaki farklar daha büyük olamazdı. Derrida tarafında belli bir üstünlük, –Heidegger dışında hiçbir düşünürle karşılaştırılmaz derecede– geleneğin en dış kenarlarında çalışmasında, böylece geleneği ne kadar aşınmış da olsa kendi tarafında tutmasında en açık şekilde görülür. Bu, yapısökümcülüğün ayrışma yoluyla bütünleşme sağlayan bir teorinin son şansı olduğunu ispatladığı akademik dünyada onun yapıtlarının yarattığı muazzam etkiyi açıklar: Arşivin sınırlarını yarıp geçerek arşivi bir arada tutmanın bir olanağını sundu. Bunun aksine, Luhmann felsefi arşivi geride bırakıp dünya toplumunun bir sosyoloğu gibi görünüşte mütevazı bir

unvanla yetindi. Ona göre, Eski Avrupa'nın felsefi kütüphanesinin hâlâ sahip olduğu tek önem, eski zaman rahipleri ve entelektüellerinin, sayelerinde bütünü kavramaya giriştikleri sözel figürlerin bir havzası olmasıydı. Genel sistem teorisi açısından, bir bütün olarak felsefe, araçları tarihsel toplumların anlamsal ufkuyla denk düşen ama çağdaşlığın temel olgusuna, yani toplumsal sistemin gitgide farklılaşmasına artık hakkını veremeyen, tükenmiş, bütünleştirici bir dil oyunudur.

20. yüzyılın iki Hegel'inin birbirlerine kapsamlı ve karşılıklı olarak yanıt vermemesi üzücü; bu yüzden postmodern düşüncenin gücül mantıksal zirve toplanmasının kapsamlı tutanaklarına sahip değiliz. Çağımızın iki saygın zekasının ayrıntılı bir diyalog durumunda temasa geçmesini deneyimlemek entelektüel topluluk için ölçülemeyecek kadar heyecan verici olurdu. Hem Derrida hem de Luhmann aşırı kibar bir mizaca sahip olduklarından, doğal olarak birbirlerinin yapıtlarına, entelektüel gözlem alanındaki en yüksek konum için

rekabet edenler arasında yaygın olduğu gibi, bırakın yamyamca olmayı, indirgemeci tarzda dahi muamele etme ayartısına kapılmazlardı. Yine de her biri, kendi terimleriyle diğerinin soğurucu olmasa da özümseyici çevirilerine girişmek zorunda kalırdı; bu sayede, Özgül kavramının ta kendisine karşı kuşkuculuğun bu iki üstadıyla aydınlatıcı bir alıştırmaya tecrübe edilebilirdi ve bu çift taraflı çevirilerin gözlemcileri, kavramsal açıdan en güçlü gözlemcilerin döngüsel gözlemlerini gözlemleme ayrıcalığına sahip olurlardı. Luhmann kuşkusuz Derrida'nın yapıtlarıyla yakından ilgilendi ama Derrida'nın bu gözleme dönüş yapıp yapmadığı hakkında hiçbir şey bilinmiyor; öyle görünüyor ki Biefield'daki meslektaşının yapıtlarının farkında olduğunu açık açık hiç belirtmemiş.

Luhmann Derrida'nın metafizik geleneğin yapısökümünü yapmasını, kendi yönelimleriyle yakından ilişkili bir girişim, yani kendi sistem teorisi projesini de yönlendiren aynı post-ontolojik enerjilerin iş başında oldu-

ğu bir girişim olarak gördü. Yapısökümcülüğün uygun bir seçenek olduğunu ve öyle kalacağını açık açık kabul etti: Aslında [yapısökümcülük] tam da “*şimdi yapabileceğimizi*” yapıyordu.⁴ Bu, yapısökümcülüğün teorik davranışın kesin surette modası geçmiş bir biçimi olduğu anlamına gelir; ancak geleneksel teorinin tarihsel biçimlenişinden sonra sahnede görünebilmesi, böylece Luhmann’ın beş sıfat belirlediği bir “durum”la tutarlı şekilde bağlantılı olması açısından modası geçmiştir. Bu beş sıfat: post-metafizik, post-ontolojik, post-geleneksel, postmodern ve post-yıkımsal.⁵ Luhmann’a göre, yapısökümcülük, geleneksel hiyerarşik ve merkezi toplumda var olan istikrar biçiminden modern, farklılaşmış, çok odaklı toplumumuzda bulunan istikrar biçimine bir geçiş olarak düşünülmesi gereken “modernliğin yıkımı”nı ön koşul sayar. Çok odaklılık çıkış

⁴ Niklas Luhmann, ‘Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung’ [İkincil Gözlem Olarak Yapısökümcülük], *Aufsätze und Reden* [Denemeler ve Konuşmalar], ed. Oliver Jahraus (Stuttgart: Reclam, 2001), s. 286.

⁵ A.g.e.

noktası alınır alınmaz, tüm teori ikincil gözlem düzeyine taşınır: Dünyanın doğrudan bir tanımına artık girilmez, dünyanın var olan tanımları yeniden tanımlanır –ve böylece yapısökümleri yapılır. Luhmann'ın, Derrida'ya postmodern durumun temel mantıksal görevine bir çözüm bulma başarısından dolayı itibar ederek onu onurlandırdığı söylenebilir; bu görevse: merkezleşme ve sağlam temeller yoluyla istikrardan, daha fazla esneklik ve merkezsizlik yoluyla istikrara geçiştir. Luhmann, gizli yapısökümcülük *pathos*'una dair emin bir hisle, beyanının sonuna şunu ekler: "Böyle anlaşıldığında, yapısökümcülük, modern toplumun kendini tanımlamasının en uygun tanımı olması itibarıyla, kendi yapısökümünde varlığını sürdürecektir."⁶

Buradaki belirleyici unsur, görünüşte zararsız olan "yaşamak" (*überleben*, *survivre*: varlığını sürdürmek) fiilidir. Luhmann bunu kullanarak diğer Hegel'in çalışmalarını güdüleyen şeyin yüreğine dokunmuş olabilir.

⁶ A.g.e., s. 291.

Aslında Derrida'nın tutkusunu bir geleceği ve gelenek haline gelme potansiyeli olan yeni bir teori biçimi geliştirmeye adanmış düşünülebilir; zira bu teori, bu sınımadan sürekli olarak canlanmış ve sağlamlaşmış halde çıkmanın kesinliğiyle, bizzat kendisine uygulanmasına izin verir, hatta bunu talep ederdi. Ancak halihazırda kendi mezarında yatan, tabiri caizse oradan sadece tekrar tekrar gömülmek için kalkan bir teori becerebilirdi sadece bu hileyi. Yapısökümcülüğün temel dürtüsü, yapısökülemez bir yaşama [varlığını sürdürme] makinesi yaratmak amacıyla bir yapım projesi yürütmek miydi acaba?

2. Sigmund Freud ve Derrida

Gerçekte önerme olan böyle sorular, kişiyi hayalperest bir düşünce yapısına sokar. Bunun içsel akıntısında, klasik metafiziğin motifleri ilişkisel bir çağrışım mecburiyeti altındaymışçasına kendilerini yeniden yapılandırır. Böyle bir *r  verie* [düşlem] bende istem dışı olarak Sigmund Freud'un son yapıtlarına dair anılar canlandırıyor. Özellikle,   l  m d     indeki psikolog tarafından yazılmış, 1937 yılında ilk versiyonunun ve

1939 yılında gözden geçirilmiş kitap biçiminin yayımlanışından beri sürekli bir ihtilaf konusu olan *Hız. Musa ve Tek Tanrıçılık* metnini düşünüyorum; Yahudiler için sinir bozucu, Avrupalılar için ahmakça. İyi bilindiği üzere, “Musa, Bir Mısırlı” başlığını taşıyan ilk bölümde Freud, “Yahudi halkının kurtarıcısı, kanun koyucusu ve dinin kurucusu Musa”nın⁷ aslında kültür ve uyruk açısından Mısırlı olduğu yönündeki “korkunç fikri” geliştirir. Havada kalan bir başlıkla “Musa Mısırlı olsaydı” adını taşıyan ikinci bölümde, Freud aynı zamanda hem dikkatle düşünülmüş hem de cüretkâr bir teori; Mısırlı saygın Musa’nın, Amon rahiplerinin tepkilerinden sonra kendi memleketinde ve halkı arasında popüler olmayan yeni bir inancın propagandasını yapmanın hiç olanağını görmeyen Akhenaton tarafından İ.Ö. 14. yüzyılda kurulan güneşe tapan tek tanrılı Aten dininin bir takipçisi olmuş olması gerektiği teorisini geliştirir. Musa, sonrasında, esir Yahudi halkına katılıp onların

⁷ Sigmund Freud, *Hız. Musa ve Tek Tanrıçılık*, Cem Yayınları, İstanbul, 1998, çev. Kamuran Şipâl [ed.n.].

Mısır'dan çıkmasına liderlik etti, monoteist deneyimi yeni bir yerde başka insanlarla sürdürmek amacındaydı. Dolayısıyla, Yahudilere Mısır geleneği olan sünneti; sıkı sıkıya tek tanrılı bir dinin, takipçilerinden –ya da daha çok kobaylarından– mutlaka talep ettiği dini kibir âdetlerini ve de kendi kendine katı davranmayı öğretti. Kendine karşı katı olabilme becerisi, Freud tarafından “tinselleştirmede ilerleme” (*Fortschritt in der Vergeistigung*) formülüyle özetlenen zihinsel dönüşümlerin kaynağıdır.

Bir *rêverie* [düşlem] bağlamında, Yahudi Freud tarafından Yahudi tarihi hakkında yapılan bu “korkunç” yorumunun gündeme getirilmesi için belli bir gerekçe vardır; çünkü daha sonra Derrida'nın kilit terimi *différance* ile gönderme yaptığı şeye de bir nevi giriş teşkil eder. Freud'un yorumunda, bu “değişim” veya çarpıtma [*Entstellung*⁸], tek tanrıcı oyundaki rollerin

⁸ Bu sayfa ancak “çarpıtma” kelimesinin orijinali olan “Entstellung” (fiili: *entstellen*) kavramına referansla anlaşılabilir. “Stelle” ismi “yer” (*place*) anlamına gelir ve onun olumsuzluk ön eki “ent-” ile birlikte oluşturduğu kavram bir “yer değiştirmeyi” (*displacement*), yerinden oynamayı belirtir. Metinde “yer değiştirme” anlamında da okunmalıdır [ed.n.].

gerçek yeniden biçimlendirilmesiyle olduğu denli bu konu hakkında, vuku bulmuş olanı hep mümkün mer-tebe tanınmaz hale getirmeye meyilli anlatılar kaleme almakla da ilgilidir. Freud şöyle yazar:

Bir metnin çarpıtılması bir cinayetinkine benzer. Zorluk, ey-lemi gerçekleştirmekte değil izleri ortadan kaldırmakta ya-tar. Kişi “çarpıtma” sözcüğüne, bugün hiç kullanılmıyor olsa da, başlığı altında hakkı olan ikili anlamı vermeye meyillidir. Sadece bir şeyin görünüşünü değiştirmek değil onu farklı bir mekana götürme, yerini değiştirme/kaydırma anlamına da ge-lir.⁹

O zaman Freud’un yorumu bağlamında göz önüne alınan *différance*, sadece ve en başta (zamansal bir kip olarak) mutlak şimdiden kopmayı kastetmekle kalmaz, öncelikle ve temel olarak teolojik bir piyesin rollerinin dağıtımında mekansal yer değişikliğine ve yeniden dü-

⁹ A.g.e.

zenlemeye göndermede bulunur. Freud'a göre, gerçek Mısır piyesi o noktadan itibaren asla gerçek Mısırlıların huzurunda oynanmadı. Musa'nın müdahalesinden sonra, Mısır farklı bir konumda "yer" buluyor/alıyor; fakat gerçek Mısır, göçmenlerin bakış açısından, yalnızca kendi başkalıklarına kaçışın gerekli başlangıç noktasını gösterme hizmeti gören ölü bir kabuktan başka bir şey değildir. Gerçek Akhenetoncu anlamda tek tanrıci neo-Mısırlı olmak için, bundan böyle, insan Musa tarafından tasarlandığı haliyle Yahudiliğini dini deneyimine katılmak gerekiyordu. Sürekli alay/küçümseme konusu olan bu halk çıkış günlerinden beri belirsiz yurt edinme sorunuyla baş etmek zorundaydı ya da –Derrida'nın özellikle tercih ettiği bir ifade kullanılırsa– bu sorun ona kronik olarak "musallat" oluyordu. Derrida'nın *hantologie*'sinin kökensel içeriği, yani geçmişteki çözülmemiş meselelerin musallat olma bilimi, böylece açık hale geliyor (Bu ustaca kelime oyunu, Derrida'nın muhtemelen en dikkat çekici siyasi ça-

lışması *Marx'ın Hayaletleri*'nde hem *ontologie*'ye hem de Lacan'ın cinası *hontologie*'ye çifte dokundurmayla birlikte bulunabilir¹⁰): Bu içerik yalnızca Yahudi-Mısırlı ikirciminin saplantılı izlerinden ibaret olabilir. Bunun kökenleri, Freud'un deyişiyle, Musa'nın "Yahudileri ülkeden çıkarmak" ve sünnet yoluyla, "onları fiilen Mısırlılar haline getiren"¹¹ bir geleneği uygulamaya koymak istemesinde aranmalı. Derrida musallat olmalar hakkında yaptığı çözümlemeyle, Freud'un ayrıntılı biçimde üzerinde durduğu bu düşünceyi, yani Mısır'ı bir şekilde cisimleştirmeden Yahudi -ya da bir Mısır hayaleti- olunamaz, diye formülleştirir.

Freud'un bu geç dönem yapıtı sadece "çarpıtma/yer değiştirme" kavramının gelişimi konusunda dikkat çekici değil, çıkış efsanesini "yapısöküme uğratışı"ndaki

¹⁰ J. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, Ayrıntı, 2001, çev. Alp Tümertekin. Bu çeviride "Hantologie"nin karşılığı olarak "musallatbilim" önerilmiştir. Bileşik sözcük hantologie [hanter+ontologie; okunuşu antoloji] "Musallat olan"ın, hayaletlerin, hortlakların ontolojisi (yani varlık bilimi)dir; yani var olmadan var olanın, daima daha baştan "geri dönen"in [hortlayanın], asla ilk, tözsel olmayanın ontolojisidir. Lacan ise "utanç" [honte] ve ontolojiyi birleştirerek bir kelime oyunu yapar [ed.n.].

¹¹ Freud, *Hız. Musa ve Tek Tanrıcılık*.

amansız tutarlılıkla da etkileyicidir. Freud'un spekülasyonları bağlamında okununca, "çıkış" terimi artık Yahudiliğin Mısırlılar tarafından uygulanan yabancı yasadan ayrılmasını değil Yahudiler aracılığıyla en kökten Mısırcılığın gerçekleşmesi anlamına gelir. O noktadan itibaren, düşünce tarihi, Mısır evrenselciliğinin motiflerinin Mısırlı olmayan oyuncular tarafından canlandırıldığı muazzam bir yer değiştirme oyunu biçimini alır.

Burada bir psikolog için en göze çarpıcı olabilecek şey, Freud'un, son çalışmasında, artık yerleşmiş olan tanımıyla bilinçdışı kavramına artık pek göndermede bulunmamasıdır, sanki bu kavram, "çarpıtma"nın [yer değiştirmenin] işin içine girmesiyle lüzumsuz hale gelmiştir. Hz. Musa ve Tek Tanrıcılık, bir ölçüde psikanalizin son denemede kendi kendini düzeltmesi olarak görülebilir. Freud'un geç dönem yapıtlarının mesajı o zaman şu olacaktır: Nihayetinde insanların kaderini belirleyen bilinçdışı değildir; gerçekten önemli olan, baskın düşüncelerin kökenini saklayan kılık değiştir-

medir. Çarpıtma etkin gizlenmenin ötesine gittiği için, Mısırlı kılık değiştirmeyi bilinçli bir komplonun yapabileceğinden çok daha güvenli bir şekilde korur. Doğal olarak Musa figürü, çarpıtmadan etkilenen ilk figür olmalıydı. Yer değiştirme işini bitirdiğinde Yahudiliğin liderinin bizzat kendisi de gerçekte nereden geldiğini söyleyemez oldu. Böyle bir durumda, tasarılar köken-den daha önemli hale geldi. Şimdi herhangi bir köken düşüncesi, Vaat Edilmiş Topraklar ümidine nazaran geri planda kalır.

Eğer Freud'un Yahudi kimliğinin gizli inşası hakkındaki düşünceleri mantıksal sonuçlarına kadar götürülürse, çıkışın geri döndürülemez etkisi aşikâr olur: Mısır'dan çıkış, Freud'a göre, Musa'yı takip eden Yahudileri, isteseler bile, hiçbir şart altında önceki algılarına geri dönemeyecek hetero-Mısırlı bir halk olarak şekillendirdi. Başka'nın silinmez izi, yeni programlar tarafından ne kadar gizlenmiş ve örtülmüş olursa olsun, (Yahudinin) kendi Özgül varlığının en içsel kısmına kalıcı

şekilde basılmıştır. Bu damga o kadar derindir ki, kendi Özgüllüğü içinde en özgül olan şeyin işareti yabancılar-
dan ödünç alınmıştır: Sünnet, Freud'un yılmadan iddia
ettiği üzere, gerçekten seçilmişliğe işaret ediyorsa da,
bu sembol göçmen bir halk olan Yahudilerin gelecekte
kendilerini ne pahasına olursa olsun ayırmak için çaba-
layacakları kişilerden ödünç alınmıştır.

3. Thomas Mann ve Derrida

Bu noktada, Derrida'nın kendininkilerden genelde çok uzak olan bağlamlarda yapılan çeviriler ve saptırmalar konusunda dikkatli olunmasına ilişkin ısrarını hatırlıyorum. Bu ısrarda Nietzsche'nin meşhur öğüdü uzaktan yankılanır: "Sakın ola, beni başkasıyla karıştırmayın!" Kabul ediyorum ki bu belirtiler (*hinweis*) ileride, Derrida'nın kendi hakkındaki ifadelerinin çerçevesinden taşan, ama yine de, aşinalıktan aşırı uzaklaş-

maya rağmen, bizi belki de onun en önemli icraatlarının çekirdeğinin çok yakınına götüren bir kavramsallaştırma gittiğimizde, özellikle aydınlatıcı hale gelecek.

İlerleyen satırlarda, Cezayir doğumlu düşünürün Fransa'da başlayan, ardından ABD ve sonunda dünyanın geri kalanında devam eden baş döndürücü kariyerinin, dolaylı ama kişisel olarak yerinde bir tarzda 20. yüzyılın en büyük romancılarından biri tarafından önceden haber verildiğini imgeleme cüretini göstereceğim. Bunun bir birey olarak Derrida için değil, ama imparatorluğun sınırlarından gelerek mantıksal güç merkezinde tehlikeli ve istisnai başarılarla saygın bir konum edinen genel Yahudi bir yabancı için geçerli olduğu apaçık. Tekile saygı kendisi için büyük anlam ifade eden Derrida gibi bir düşünürün, bireyi tipik biçimlere göre anlama çabaları karşısında derin bir şüphe beslediğinden habersiz değilim; bununla birlikte, inanıyorum ki bu vesileyle genel tipin tahtirevanında bir yolculuk da bizi

hedefimize (en azından kritik bölgenin yakınına) tekil olanın ilgilerine/çıkarlarına haksızlık etmeksizin götürebilir.

Anlaşılmış olacağı üzere, *Yusuf* romanının yazarı Thomas Mann'dan söz ediyorum. Bu yazarın, elinde olmadan ne derece Derrida fenomeninin yalvacı olarak görülebileceğini belirtmek isterim. Thomas Mann, *Eski Ahit*'in metinlerinin güncelliğinin farkına ihtiyar Freud'la bir hayli yakın zamanda yani 1920'li yılların sonlarından itibaren vardı; daha sonra meşhur bir ifadesinde söylediği üzere, efsaneyi entelektüel faşizmin elinden güreşerek alıp onu insancıl biçimde yeniden şekillendirmeyi kendine görev bilmişti. 1933 ve 1943 yılları arasında yazdığı dört ciltlik romanı *Yusuf ve Kardeşleri*'ne, 20. yüzyılın edebiyat ve düşünce tarihinde kilit bir konum atfedilebilir, çünkü birincisi, modern teolojinin –halka açılışı teolojik özelliklerin dışında meydana gelen– gizli ana metnini oluşturur; ikincisi, Mann'ın tasarısının Freud keşifleriyle büyük bir para-

lellik arz ettiği düşünülebilir, zira o da Çıkış hikayesinin psikanalitik ve romansal alt üst edilişinin sonsuz içerimlerini derinlemesine inceler. Eğer Yahudilerin Mısır'dan ayrılışı gerçekten de Mısır kültürünün başka araçlarla devamıysa –ki Thomas Mann da kendi tarzında Freud'la benzer sonuçlara ulaşır– o zaman Yahudi hetero-Mısırlıların, tabiri caizse, homo-Mısırlı bağlantılarını incelemeyi akıl etmesi yalnızca bir zaman meselesi olabilirdi.

Thomas Mann, Mısır'dan çıkış ile genç Yusuf'un hikayesinde Mısır'a dönüş/göç arasındaki kilit noktayı buldu. Bildiğimiz üzere, Yusuf Yakup'un en küçük ve en sevgili oğluydu, bu nedenle kardeşleri ondan nefret ediyorlardı; sonuç olarak, bir gün ona pusu kurdular ve ondan kurtulmak için Midyanlı köle tüccarlarına sattılar. Anlatıcının gösterdiği gibi, bu suçta derin bir muğlaklık var. Bu suç sadece kayırmacı sevgiden ayrılmaz olan ve kıskançlığın doğuşuna katkıda bulunan adaletsizlik sırrını temsil etmeye uygun olmakla kal-

maz; Yahudilerin Mısır'la ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesi sorununu incelemek için de mükemmel bir fırsat sağlar ki bu, başlangıçta ancak bir küfür olarak düşünülebilir. İmayı anlamaya hazır olan okuyucu için Thomas Mann'ın ironisi, baba Yakup'un yetenekli oğlunun başına, yaşamı boyunca, aslında Mısır'a satılmaktan daha iyi bir şey gelemeyeceği yönünde gizli bir ipucu sunar. Çünkü aynı Yusuf, kardeşleri onu rahat bıraksalardı İsrail'in pınarlarında saygın bir çoban veya büyüyen ağaçların sofu dinginliğini dinleyen bir zeytin yetiştirici olabilirdi; ancak yeni gelen kişinin gönülsüz/istem dışı göçünü kendi yararına çevirebildiğini varsayarsak Mısır'da onun için başka kariyer seçenekleri de vardı. Thomas Mann'ın hikayesi, "mutsuzluktaki mutluluk"un¹² yeri (topos'u) üstüne en kapsamlı yorumu getiriyor. İkinci bir çarpıtma yoluyla Mısır'a getirilen zeki bir hetero-Mısırlı, aslında homo-Mısırlıları kendilerini anladıklarından daha iyi anlayabilirdi. Bu

¹² "Glück im Unglück", gizli lütuf olarak da düşünülebilir [ed.n.].

yorumbilimsel üstünlük Yusuf'un kendine özgü marjinalliği tarafından bahsedilmiş bir yetenektir ve aslında Yusuf'un Mısır'daki başarılarının anahtarı olduğu ortaya çıkacaktır. Burada, Thomas Mann'ın, yakında vazgeçilmez hale gelecek genç yorumbilimci tarafından Firavun'un rüyalarının yorumlanmasını incelikli bir psikanaliz parodisi yoluyla tasvir etmesinin modern dünya edebiyatındaki en etkileyici sahnelerden biri olduğunu söylemek yeterli.¹³

Thomas Mann'ın, Derrida fenomeni konusunda istem dışı bir kehanet gerçekleştirmeyi başardığını ima ediyorsam eğer, bu bariz bir şekilde harikulade Yusuf karakteriyle alakalıdır –ya daha ziyade olduğu haliyle Yusuf'un doldurduğu konumla, ki onun ayırt edici özelliğinin, yazgısının Mısır'da başarılı olmak olduğunu düşünmek zorundayızdır. Elleri boş gelen yeni adam, Mısır'daki başarılarını, bildiğimiz üze-

¹³ Burada tamamen tipolojik bir argüman geliştirdiğim için, durumun kronolojisinin yorumumla çeliştiğini hesaba katmak gerekli değil. İncil'deki Yusuf hikayesi, çıkıştan önceki dönemde vuku bulduğu için "Mısır'a dönüş" planı ilk Yusuf'a, onun konumundaki diğer başkarakterlerden daha çok uygulanabilir değildir.

re, kıl payı kazandı; bunu da tamamen, gerektiğinde rüya tabiri de dahil, Mısırlılara anlaşılmaz gelen işaretleri okuma sanatıyla yaptı. Thomas Mann'ın aklındaki şey, bir rüya analizi bilimi ileri sürerek, kendi yorumlarına bağlı geç feodal bir Habsburg Avusturya-Mısırlıları toplumu meydana getirmekte başarı sağlayan Sigmund Freud'un kariyeriydi. Freud, Yusuf'un doldurduğu konumu kendi usulüyle yeniden güncel kıldı; böylece çok sayıdaki halefine, gençlerin göz ardı etmemesi gereken bir ipucu bıraktı. Doğal olarak bu yazarlar Mısır'a dönüş yolculukları için köle ticareti yollarından gitmek zorunda değildi artık; diaspora yoluyla, çıkış, birçokları için kısmi bir yön değişimi haline geldi. Ne var ki, modern zamanlarda bile, Mısır kültürünün mantıksal ve psikolojik kalesine ancak, Yusuf'un döneminden daha az çetin olmayan şekillerde nüfuz edilebilir: işaret bilimiyle. Bu yüzden rüya yorumu yalnızca *psyche*'ye giden tek rahat yol değildir; ayrıca hete-

ro-Mısırlı göstergebilimcinin firavun kurumlarının kutsal yerlerine girerken üstünde dengede durmak zorunda olduğu cambaz ipidir de. Rüya yorumcusu böyle yaparken, şansını ancak, güçlülerin simge yaratımlarını onlara yeterince şaşırtıcı gelecek bir çözümlemeye tabi tutarak deneyebileceğini en baştan anlayacaktır.

Belki burası, hemen Freud'dan bir nesil sonra, Ernest Bloch ve Walter Benjamin gibi Mesihçiliğin Marksist yorumcularına değinmenin tam yeridir, bunlar, tam döneme uygun olarak, rüyaların ikinci, Freudcu olmayan bir yorumunu geliştirmek için işe koyuldular. Bu çalışma pek yöneticilerin (ve eşlerinin) rüyalarının etrafında dönmedi; bu yazarlar daha ziyade kitlelerin rüyalarını yorumlamakla ilgileniyorlardı, öyle ki bu yorumlama sırasında hali vakti daha yerinde proleterlerin ve halkın rüyaları politik üretimin araçlarına dönüştürülecekti. Rüyaların ikinci yorumunun merkezinde, Mesih inancı okumasına göre, insanlığın antik çağlardan bu yana ko-

münizmi beklediğine dair işaretler ve izler bulunuyordu. Dikkat çekici olan şeyse, gece rüyalarına getirilen sağaltıcı kısıtlamanın, esas olarak gündüz rüyalarının ve bilinçli ütöpik yapıların yeni anlambilim işiyle bütünleştirilmesi için artık bir yana atılmış olmasıydı. Kuşkusuz, Benjamin vakası da Yusufsal bir kariyerin böyle bir arka planda nasıl başarısız olabileceğini gösterir. Ne var ki, Ernst Bloch'tan, rüya yorumcusunun, eğer yeterince yoğun bir peygamberimsi ateşi varsa, kitlelerin kendi rüyalarının siyasi-teolojik yorumuyla ilgilenip ilgilenmediklerine sonuçta kayıtsız kalacağını öğreniriz.

Bu bağlamı sunduktan sonra, Derrida'nın yapı sökümçülüğünün Yusuf'un doldurduğu konum bakımından neden üçüncü bir rüya tabiri dalgası olarak anlaşılması gerektiği aşikâr. Yapı söküm için, kendi başarısının yalnızca psikanalizin ve Mesihçi yorumsama modellerinin yeterince ötesine gitmesine bağlı olduğu *a priori* açıktı. Güncel gidişata ayak uydururken, bunun, varlığın işaretlerinin nasıl asla vaat ettikleri anlam zenginli-

ğini sağlamadıklarını gösteren kökten bir göstergebilim biçiminde vuku bulması gerekiyordu; başka deyişle: Varlık hakiki bir gönderici değildir ve özne de eksiksiz bir toplama yeri olamaz. Derrida, Yusufsal ihtimali, ölümün içimizde nasıl rüya gördüğü ya da farklı biçimde ortaya koyarsak, Mısır'ın içimizi nasıl kemirdiğini göstererek yorumladı. "Mısırlı", yapısöküme tabi tutulabilen bütün yapılar için bir terimdir [sıfattır]; tüm yapıların arasında en Mısırlı olan piramit hariç. Piramit, her zaman sapasağlam halde yerinde durur çünkü biçimi, mimarının planını takip ederek, kendi çöküşünden sonra görüneceği gibi görünmesi için inşa edilmiş bir yapının yıkıma uğratılamaz kalıntısından başka bir şey değildir.

4. Franz Borkenau ve Derrida

Derrida'nın yaklaşımının tipolojik çerçevesinden ayrılarak, şimdi külliyatının, bizi yeniden filozofun metnine yakınlaştıran ileri bir kavramsallaştırmasını sunmak istiyorum. Bu defa, tarihsel-felsefi başyapıtı *Bitiş ve Başlangıç: Kültür Nesilleri ve Batı'nın Kökeni*'nde¹⁴ geniş kapsamlı, disiplinler arası bir yaklaşım geliştirmiş olan bir düşünürün, zeki kültür tarihçisi Franz Borkenau'nun

¹⁴ *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und der Entstehung des Abendlandes.*

(1900-1957) ayrıntılı olarak anlattığı, medeniyetlerin ölüme karşı tepkilerinin muazzam hikayesiyle ilgile-neceğiz. Derrida'nın başlangıçta alıntılanan itirafı, yani kendisinin bir yazar olarak yaşamaya devam etmesine ilişkin tamamıyla zıt iki kanaatin bu itirafın içinde eşza-manlı ve dönüşümlü olarak mevcut olması, bana doğ-rudan Borkenau'nun tarihsel yorumunun temel savla-rını hatırlatıyor. Viyana'da doğan ve yarı Yahudi olan Borkenau, katı bir Katolik eğitim aldıktan sonra erken-den komünizme yöneldi; Komintern'in Doğu Avrupa bürosunda aralıklı olarak memur, sonra Frankfurt'taki Sosyal Araştırma Enstitüsü'nde yoldaş oldu. Komüniz-mi bıraktıktan sonra "totalitarizm" adını verdiği şeyin ilk eleştirmenlerinden biri oldu; eseri *Totaliter Düşman* Londra'da 1940 yılında, Hannah Arendt'in siyasi çok-satırı *The Origins of Totalitarianism*¹⁵ (1951) konuya damgasını vurmadan bir 10 yıl önce yayımlandı. Bor-kenau, kendi kültür felsefesinde, kültürlerin ölüm kar-

¹⁵ H. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1 Antisemitizm ve Totalitarizmin Kaynakları 2 Emperyalizm*, İletişim, İstanbul, 2. bas. 2009, çev. Bahadır Sina Şener [ed.n.].

şısında aldıkları iki karşıt tutumla ilgilenir. Kültür türlerinden biri ölümü reddedip onu ölümsüzlük öğretisiyle karşılarken, diğer kültür ölüm olgusunu kabul edip, bu kabul temelinde dünyeviliğe bağlı bir kültür geliştirir. Borkenau bu çift kutuplu seçenekleri ölümün antinomisini diye adlandırdı. Bu, ölüm karşısında, her bireyde ana hatlarıyla az çok bulunan ikili tutumun kültürel ifadesini temsil eder: insanın öleceği kesindir ama olgu bu haliyle kavranamaz. Borkenau'nun bir makro-tarihçi olarak tutkusu, kendisine ait olan, kültürlerin ölüm karşısında aldıkları zıt ama birbirine bağlı tutumlar öğretisini; penceresiz monadlara benzeyen kültürlerin, içsel olarak belirlenmiş bir yaşam döngüsü içinde, birbiriyle hiçbir hakiki iletişim olmaksızın gelişip zayıflamasından önce, hep kendine has ve taklit edilemez bir "ilksel deneyim"den –buna bugün başlangıçtaki rahatsızlık diyoruz– doğduğunu öne süren Oswald Spengler'in tarihsel-felsefi doktrinini çürütmek için kullanmaktı. Aslında Borkenau, kültürlerin, farklı halkaların birbirleri-

ne, bir önceki halkaya karşıtlık ilkesine göre bağlandığı bir zincir oluşturduğunu varsayar. Borkenau'nun kültür nesilleri söylemlerinin anlamı budur.

Borkenau'nun bu tutkulu kavramları genel bir kültürel tarihe genişletememesi şaşırtıcı değildir. Olsa olsa, kültürel nesillerin tek bir zincirinin az çok ikna edici bir açıklamasını verebildi; fakat herhangi bir zincirin değil, daha çok, Batılı kültürel piyesin başoyuncularının yer aldığı silsilenin. Bu silsile kaçınılmaz olarak, piramitlerin inşası, mumyaları ve öbür dünya çizimleri ölümsüzlük takıntıları için kalıcı ve etkileyici birer anıt oluşturan Mısırlılarla başlıyor. Mısırcılığın antitezi, ölümü kabul eden –eski çağlar diye adlandırdığımız– Yunan ve Yahudi, ikinci aşamada da Roma dahil, sonraki kültürler tarafından geliştirildi. Bu halklar arasında, Mısır rejimindeki (ve İndus Vadisi Uygarlığı'ndaki) ölümsüzlük eserleri yoluyla sıçrayan muazzam zihinsel enerjiler, “alternatif görevler” için serbest kalmıştı. Dolayısıyla sonlu zamandaki siyasi yaşamı şekillendirmekte

kullanılabilirlerdi; bu, politikanın keşfinin ölümlülüğe ilişkin antik Akdeniz kültürlerinin ortak başarısı olarak görülme nedenlerinden biri olabilir. Bu açıdan, normalde birbirleriyle yarışan Atina ve Kudüs kutupları arasında dikkate değer bir fark olmaması epey açıklayıcı. Her ikisi de; ahlaki açıdan sağlam olan topluluklarda veya işbirliği yapan vatandaş birlikleri arasında, kamusal yaşamın sadece, insanlar sürekli olarak bedenlerinin veya ruhlarının öbür dünyada yaşamaya devam edip etmeyeceğini düşünürlerse değil, *polis* ve *amprık comminio*'nun görevleri için zihinleri ve elleri boşsa doğabileceği inancına göre işler.

Siyasi vatandaş birliklerinin ölümlülerin yaşamları üstündeki aşırı hakimiyeti, Borkenau'ya göre, kaçınılmaz olarak yeni bir ölümsüzlükçü tepkiyle sonuçlandı; bu [durum], barbar bir ara dönemin ardından Batı Avrupa'da Hristiyan döneminin başlangıcına yol açtı. Ölümsüzlüğe yaptığı bu yeni vurgu göz önüne alındığında, "Hristiyan kültürü" –her ne kadar burada kültür

kavramının uygunluğu konusunda bir parça belirsizlik olsa da–, ruhun ölümsüzlüğü üstünde ısrar etmesine rağmen bariz biçimde Mısırcılığın torununu teşkil eder –tek başına Katolik kutsal emanetler kültü, Mısırlıların ebedi bir bedene duyduğu ilginin dolaylı bir devamını meydana getirir. Fakat böylelikle Hristiyan ölümsüzlükçülük, Borkenau’nun kuramına göre, aşırılıkları yoluyla kendi antitezini kışkırttı: Rönesans’la başlayan Modern Çağ bir kez daha ölümün kabulü kültürü oldu ve yine insani enerjilerin siyasi projelere yatırılmasına yol açtı (Bunlardan biri, modern çağın temel teknik karakteriyle uyum içinde, yaşamın güçlendirilmesi ile yaşamın kolaylaştırılmasının ittifakıydı, bu nihayetinde bugünün tüketim toplumunu doğuracaktı). Dolayısıyla, kültürel hısımlık zincirinde, modern çağ antik çağın torunu (böylece *eo ipso, aynı şekilde*, Mısır’ın büyük torunu) olacaktır. O zaman, ikisinin ölümü kabul etme yönündeki ortak tercihleri, aralarındaki sık bilinen yankılanma-

ya daha derin bir gerekçe sağlayacaktır. Bu seçimde, modern çağın Freud gibi paradigmatik bir yazarını, –Stoacılar, Epikürcüler ve Şüpheciler gibi– antik çağ filozoflarının eşliğinde, dikkat çekici ölçüde evindeymişçesine hissettiren motifler bulunur.

Borkenau'nun modelinin çekiciliği pek de, açıkça eğreti duran tarihsel açıklama kapasitesinde yatmaz; Spengler'e bir alternatif sağlama amacı da bugün hâlâ çekici bir seçenek olarak düşünülmez. Ölüm antinomi-si üzerine bu spekülatif düşünceleri güncel ve verimli yapan şey, metafizik bir anlambilimden (semantik) post-metafizik bir anlambilime geçişi, bir ilerleme veya mantıkta derinleşme olarak görmemeleridir. Aksine, onu, nesnel olarak çözümlenemez bir antinomiye veya kaçınılmaz ve indirgenemez çifte bir hakikate dayanan, dönemsel bir dalgalanmanın etkisi ilan ederler. Derrida'nın bu dalgalanmadaki konumu, başlangıçta Freud'un kendini açıkça modern uca (ve onunla ittifak halindeki Antik, Yahudi ve Helenci kültürlerle) yerleş-

tiren konumuyla aynı görünür. Filozofun yapısökümcülük dediği şey, başlangıçta, en derin anlambilimsel sekülerleşme ediminden, yani eylem halindeki göstergebilimsel maddecilikten fazlası değildir. Yapısökümcü yöntem, metafizik-ölümsüzlükçü *ancien régime*'in kiliselerini ve şatolarını ölümlü vatandaşlara iade etme rehberi olarak tanımlanabilir.

Ne var ki, bu yaklaşımın tuhaf yanı, Derrida'nın –mimari imgelemi sürdürürsek– modern çağ taraftarlarının özgün yeni binalar yaratma gücüne inanmamasıdır (Peter Eisenman ve Viyanalı mimari grup Coop Himmelbau'yla sohbetlerinin epey açık biçimde gösterdiği üzere, Derrida hep modern mimari dünyasından uzak kaldı ve yapılandırma/yapısöküm gibi terimleri tamamen metaforik olarak kullandı; tamamıyla modern, yani sırları çözülerek tarihsel yükten kurtarılmış inşa faaliyetiyle asla maddi bir bağ geliştirmede. Derrida, sembolik olarak konuşursak, hep eski evlerde –hatta, şimdinin tarafsız (nötr) binalarında ikamet ettikleri-

ni düşünseler bile aslında hayaletli şatolarda- yaşamaya mahkum insanlarla görünüşte aynı eğilime sahipti. Ona göre, modern insanların konutlarında bile, öbür dünya çağından gelen yaşayan ölülerin bir içeri girip bir dışarı çıktıkları açıktır); aynı Mısır'ın Tek Tanrı'sının gölgesini Musa sonrası Yahudilerin kulübelerine yansıtmayı asla bırakmadığı gibi.

Benim açımdan, Borkenau'nun modelinin üstünlüklerinden biri, Derrida'nın konumunun karmaşıklığını biraz daha net anlamaya yardımcı olmasında yatar. Derrida, analizlerinin *modus operandi*'sinde [icra tarzında] ölümlülükçü tercihe, yani Yahudi-Yunan kültürü ile onun modern torununa fazlasıyla özgü olan tercihe hürmet etse de Mısırcı ölümsüzlükçülüğüyle ve daha az ölçüde bunun Hristiyanlıktaki biçimiyle bağlantıyı hep korudu. Ne var ki, bu bağlantı tamamen aydınlanma ve şeytan çıkarma etrafında dönmedi. Derrida, ölümsüzlükçü geçmişinin hayaletlerini bütünüyle defetmek istemedi; iki tercihin de eşit derecede mümkün

ve eşit derecede kuvvetli olduğunun farkındalığından kaynaklanan derin çift taraflılığı açığa vurmakla ilgilen-di. Bu yüzden, itiraflarının *pathos*'u metafizik alanının tamamen terk edilemeyeceği yönündedir. Fakat esasen Derrida, metafizik kılığını her zaman korumakta hep ısrar etse de; pasaportunda “değiştirilemez özellikler” altında, “ölümün alt edilmesinin gizli-Mısırlı takipçisi”, “Yahudi ölümsüzlüğünün inkârcısı” yazan bir kayıt istemez.

Dolayısıyla, belli bir açıdan, Eski Avrupa idealizmleri geleneğinde kesinlikle yer almasa da, Derrida özgürlük filozofu sayılabilir. Sağduyulu özgürlük düşüncesi, belli deyişlerin kullanımına bağlı olarak başta kaçınılmaz olan tanım ve saptamalardan sürekli geri çekilme çabasından ayrılamaz; bu yüzden, kazara, bazı okuyucular onu, o okulun üyeleri gibi, en yüksek entelektüel erdemin farklı fikirler arasında bir askıda durma durumu olduğunu ilan eden bir yeni-şüpheci olarak etiketler. Eğer şüphecilik başlangıçta antik çağın (Platoncu, Aristocu,

Stoacı ve Epikürcü) dogmatik öğreti sistemleri arasında seçim yapma isteksizliğinden fazlasını ifade etmiyorsa, o zaman Derrida, salt bir şüpheciden daha fazlasıdır. Yapıcı dalgalanması alternatif felsefi doktrinlerle değil, ölüm antinomisinin felsefe öncesi seçimiyle ilişkilidir; bu dalgalanma metafizik olan ile olmayan arasındaki hem zorunlu hem imkânsız seçimi bünyesinde barındırır.

“Dalgalanma/Terreddüt” kelimesi elbette kişisel bir kararsızlık olarak anlaşılmamalı; bu daha çok, durumun karşıt seçeneklerin seçici tarafından her iki yönden de incelenemediği bir seçim içerdiğinin bir işaretidir. Düşünen kişi seçtiğinde reddedilen seçeneğe karşı adaletsizlik yaptığını hissetmekle kalmaz, etrafındaki tuzağın kapandığını da fark eder. Seçen kişi kim olursa olsun, Derrida’nın tam da hep kaçınmaya en fazla gayret gösterdiği tanımlama [özdeşleşme] tehlikesine kendini maruz bırakır. Muhtemelen, yapısökümcülük öncelikle, tek yanlılığın sonuçlarına karşı anlayış savunmanın

bir yöntemi olarak görülebilir. Bu o zaman, ölümlülerin modern şehrine üyeliği Mısır ölümsüzlükçülüğünden yana bir seçenikle birleştirme girişimine denk düşecektir.

Yapısökümcü anlak kullanımı tek yanlılığa karşı engelleyici bir önlemse de, başarıyla uygulanması, kişi kendi amacını hazırlarken özellikle önemli hale gelir. Tanımlanmamış düşünen bir nesne olarak, öğrencileri, arkadaşları ve rakipleri karşısında mevcut bir partner olarak yanıt vermeye hep hazır olan Derrida'ya göre, bu egemen kararsızlığın korunması, yokluğundan kısa süre önce, kendi için çifte defin seçeneğini saklama pahasına gerçekleşti. Biri eleştirel olarak ikamet ettiği ülkenin topraklarında meydana geldi, diğeri de mektup çölünün kenarındaki bir ömürlük eserlerinde inşa ettiği muazzam piramitte.

5. Régis Debray ve Derrida

Hegel'in ölümünden beri, felsefenin sonu üstüne konuşmak, felsefeye dair süregiden söylemde sabit bir topoloji haline geldi. Hegel sonrası bağlamda, "son" sözcüğü esas itibarıyla tamamlanma ve tükenme anlamına geliyordu. Böylece, daha sonra düşünürler takipçi konumlarıyla uzlaşmak veya tamamen farklı bir şey yaparak özgün hale gelmek arasında bir seçime sahip oldu adeta. 1900'e doğru, yaşam felsefelerinin ortaya çıkışı

bu ikiye ayrılmanın üstesinden gelme çabasına girişti; düşünürler tinsel-felsefi haleflği özgünlükle, düşünce- nin can alıcı alt katmanıyla, yani yaşamla birleştirmek istiyordu artık. Bu minvalde, dirimselciler felsefeyi on- dan felsefi olarak ayrılarak kurtarabileceklerine inanı- yorlardı. Heidegger'in müdahalesinin, felsefenin sonu savını kaçınılmaz öneminden mahrum bırakmak için bu yaklaşımı nasıl kırdığı iyi bilinir. Heidegger'e göre, gerçekten sona eren, metafizik veya ontoteoloji olarak felsefenin dönemi-ydi. Ama varlığın anlamı üstüne sor- gulama olarak düşünce, ona göre, metafizikten daha eski ve daha gençti. Metafiziğin yıkımı yalnızca düşün- cenin daha derin bir geçmişteki başka bir başlangıcının olanağını değil, aynı zamanda daha güncel bir güncel- likteki düşüncenin farklı bir uzantısını da gün ışığına çıkartır. Bu güncelliğin merkezinde, Heidegger dilin faaliyetini ve ıstırabını bulur, zira asli dili, Varlık'ın bir buyruk biçimini alan beyanı olarak yorumlar. Nitekim [Gadamer'in] ifadesi şöyledir: "Anlaşılabilen varlık,

dildir”; açıklık namına muhtemelen şöyle denmelidir: “İtaat edilebilecek varlık dildir.” Böylece Heidegger’de, 20. yüzyıl felsefesine hakim olmuş dilsel dönüşün metafiziksel olarak renklendirilmiş biçimiyle karşılaşılır. Bildiğimiz üzere, Derrida dil felsefesinden yazı felsefesine dönerek Heidegger’in projesindeki mevcudiyet metafiziğinin kalıntılarını da su yüzüne çıkarttı; varlık merkezli düşünce idealizmini güçlü göndericinin son metafiziği olarak ortaya koydu ve kuşkusuz sadece bu yolla felsefenin sona erme silsilesine felsefe aracılığıyla nokta koydu. Bu noktadan itibaren, düşünce tarihi metinlerini artık itaat edemeyeceğimiz buyruklar olarak okuruz. Bir vesileyle Derrida, klasiklerin metinlerine ve seslerine karşı temel tutumunun, “sorumluluk ve saymazlığın tuhaf bir karışımı”yla belirlendiğini ifade eder; işte Derrida’nın okuma etiğini karakterize eden otorite-sonrası kavrayışın (alırlığın) en mükemmel tanımı.

Bu durumdan sonuçlar çıkaran çağdaş yazarlar ara-

sında, Régis Debray bilhassa öne çıkanı. Birçoklarından önce felsefenin işinin bir paradigma değişikliği gerektirdiğini anlamış adeta. Eğer sınırlarına kadar götürülmüş felsefenin son sözü “yazmak” olsaydı, sıradaki sözcüğün de “araç” olması gerekirdi. Biraz daha eski Kanada okulundan daha derin siyasi yönelimiyle ayrılan, ama onunla, dine tarihsel bir sosyal sentez aracı olarak ağırlık verme hissini paylaşan Fransız medyoloji okulunu kurarak, felsefe sonrası düşünceye sadece yeni bir maddi ufuk sağlamakla kalmadı, kültürel-bilimsel araştırma ve sembolik olarak iletişim kuran sistemlerin teorik bilimleri arasındaki can alıcı bağlantıyı da kurdu. Dolayısıyla, mevzu Derrida fenomenini postmodern bilgi ekonomilerinin bilişsel hanesine yerleştirmekse, Debray yararlı bir danışman oldu.

Bana göre, Debray’ın 2001 tarihli kitabı *Tanrı: Bir Seyahat Rehberi* Derrida’nın araçsal olarak yeniden kavramsallaştırılmasında en önemli ipucudur. Burası, Debray’ın teoloji ile tarihsel medyolojinin melez karı-

şımıyla kurduğu teo-biyolojik söylem denilebilecek şeyin türüne saygı duruşu yapmanın yeri değil; herhalde, geçici olarak, Niklas Luhmann'ın 1977 tarihli *Dinin İşlevi* [*Funktion der Religion*] yapıtıyla bir kıyaslamaya yol açacak yeni bir dünyevi, yarı-kâfir din bilimi başlattığını söylemek yeterli (Böyle bir işlevselci-kâfir yaklaşımı tam ve şiirsel küfürden ayırmak isteyen herhangi bir kişi, onu Franco Ferruci'nin, uzaktan aynı ruhu taşıyan, kitabı *Tanrının Yaşamı*'na [*Il mondo creato*] karşı eleştirel biçimde okumalı).

Göçler doğal olarak Debray'ın Tanrının yaşamını açıklamasında önemli bir rol oynar, zira tartışılan tektanrıcılığın Tanrısı, eğer ebediyen kendi yaratımının veya icadının mekanında bulunmaya mahkum konuk Tanrı olarak kalsaydı, bahsetmeye veya tarif etmeye değer bir öz yaşam öyküsüne sahip olmazdı. Debray'ın araçsalci sezgisi sayesinde, artık açık açık Tanrının yolculuk etmesini sağlayan aracın ne olduğunu sorabiliyoruz. Bunun yanıtı, Yahudilerin Mısır dünyasından

ayrılışının ilham verici yeni bir yorumunda bulunabilir. Bu Debray'ın araçsallık kavramının taşınabilirlik niteliğini de bünyesinde barındırdığını varsayar. Dinlerin bilimi sürgün/taşıma biliminin bir alt disiplini haline gelir. Sürgün bilimi, –veya siyasi gösterge kinetiği– de, yazmanın ve araç/medya teorisinin bir alt disiplini haline gelir. Araçsalcılık (Medyoloji), “çarpıtma”nın (imkanının) koşullarını anlamak için gerekli araçları sağlar. Kişi, çarpıtmanın sadece, yapısökümcülük tarafından belirtildiği üzere, yazma işlemlerinin bir etkisi değil bunun ötesinde, yazma ve sürgün arasındaki bağın bir sonucu olduğunu fark eder.

Böylece, yukarıda söz edilen *différance* ve “çarpıtma” kavramlarını içeren düşünce sistemini farklı bir ışık altında inceleyecek konuma geliriz. Freud'un ileri sürdüğü üzere, bir şeyin “çarpıtılma”sı [yerinin değiştirilmesi] sırf yeniden isimlendirmeyi değil de yeniden konumlandırmayı, yani coğrafi ve siyasi mekanda yerini değiştirmeyi kapsıyorsa, o zaman, ister istemez,

farklılaşma etkinliği bir sürgün fenomeni olarak anlaşılmalıdır. Bunun hissedilir şekilde bütün sürgün tarihçelerinin arketipinden –İsrail’in Mısır’dan kaçışının anlatımından– nasıl kavranabileceği anlaşılabilir. İncil’deki çıkış hikayesi pek çok şeyi büyük ölçüde karanlıkta bırakabilir; örneğin, o tehlikeli gecede Yahudi kulübelerinin payandalarının üstünden geçerken Mısırlıların kuzu kanına bulanmış evlerini ziyaret eden ölüm meleğinin kökeni; fakat şüphesiz bu bize kurtuluş açısından önemli ilk sürgün macerasının nasıl sahneleneceğini anlatır. Çıkış efsanesi, tüm halkın kendini yabancı, hareket edebilir, kendi kendini kaçırır bir şeye dönüştürdüğü umumi seferberlik efsanesiyle bağlıdır. O anda bütün şeyler taşınabilirlik açısından yeniden değerlendirilir; insanların taşınması için fazla ağır her şeyi geride bırakma riskine rağmen. Dolayısıyla, bütün değerlerin ilk yeniden değerlendirilmesi ağırlıkla ilgilidir. Onun gerçek kurbanları, Mısırlıların hareket ettirilemez taş

bedenlerinin yolculuktan alıkoyduğu ağır tanrılarıydı. İsrail halkı o noktadan itibaren teoforik bir mevcudiyete, harfi harfine *omnia sua secum portans*'a dönüşebildi, çünkü Tanrının, taş aracından parşömen aracına kadar şifresini çözmeyi başarmıştı. Debray şöyle yazar:

“Birdenbire ilahi olan el değiştirir: Mimarlardan arşivcilere geçer. Bir abideyken bir belge haline gelir. Mutlak arkalı-önlü, kazanılmış bir boyuttur, üç yerine iki. Sonuç: düz kutsallık (kareli daire kadar mucizevi). Böylece, su ve ateş uzlaşır: *hareketlilik ve sadakat, başıboşluk ve aidiyet*. Güvendeki Mutlak'la, sandıktaki Tanrıyla birlikte, anlam ve yön bahşedilmiş bir tarihe ayak uydururken, gelinen yer gidilen yerden daha az önemli olur. Böyle bir lojistik olmadan tektanrıcılık alevi o kadar çok bozguna rağmen yanmaya devam edebilir miydi?”¹⁶

Belirtmeliyiz ki “devam etme” (varlığını sürdürme) ka-

¹⁶ Régis Debray, *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'Histoire de l'Eternel en Occident*, Paris 2003, s. 130.

libi burada geri geliyor, daha önce gördüğümüz üzere, yapısökümcü sorunun alanına ait bir kelime. Eğer burada kağıda aktarılması gereken bir alev söz konusuyorsa, ölümsüz için bir araç haline gelen ölümlü yoluyla ebediyi faniyle birleştirecek işlemin ne kadar tehlikeli olacağını derhal anlarız. Bundan başka, Çıkış halkının arkalarında ağır tanrıları bırakırken, aynı zamanda Mısırlıların ağır mezarlarını da artlarında bırakıp bırakamayacakları sorusu ortaya çıkar. Taşlaşmış aşkınlıkların dünyasını terk etmek, *eo ipso* büyük ölümler için ölümsüzleştirici makineler olarak hizmet gören piramitlerden bir ayrılıkla sonuçlandı. O yüzden Yahudilerin Tanrıyı metinselleştirmesi, onun taşınabilir kayıtlara dönüştürülmesini (çevrilmesini) kapsadıysa eğer, çıkıştan sonra hâlâ piramit ihtiyacının olduğu göz önünde bulundurulduğunda Yahudi halkının piramit arketipini taşınabilir bir formata dönüştürmeyi başardığını da varsaymak mantıklı olacaktır. Bu meselede şimdi Derrida'ya danışmalıyız.

6. G. W. F. Hegel ve Derrida

Derrida'nın yapıtlarına üstünkörü aşına olan biri bile, bu yorumu değiştirmeye mecbur hissederek şaşırma-yacaktır. Çünkü ne kadar taahhüt edersek edelim, yapısökümcülüğün mucidine piramit üzerine doğrudan bir açıklama yaptıramayız. Söylem analizi çağında, bildiğimiz üzere, bütün doğrudanlıklar kaldırılmıştır. Çok geniş bir yazar çevresi, bir mesele hakkında kendi seslerinden konuşma veya yazma değil, daha ziyade

mesele hakkında konuşmuş veya yazmış başka yazarlar üzerinden konuşma ve yazma geleneğini benimsemiştir. Bu gözlemlerin gözlemlenmesi ve tanımların tanımlanması, her şeyde çok geç gelmenin gerekliliğini bütün alanlarda ikinci derece gözlem erdemine dönüştürmüş bir dönemin başlıca özelliğidir. Bu mantık oyunlarına kötücül bir gözle bakan biri, temel metinlerin yazarlarının dehasından intikam alan yorumcuların nihilist bir vasatlık gösterdiklerinden kolayca şüphelenebilir. Böyle bir şüphe temelsiz hale gelir; fakat ilk yazar Hegel ve ikinci yazar Derrida'ysa. O yüzden, eğer Hegel piramit hakkında birinci derece açıklamalar yapmaya istekli olsaydı Derrida'nın mesele hakkındaki düşüncelerini dolaylı olarak görme fırsatını elde edecektik. Bu düzeyde bir düşünce sistemi için bir kez daha Hegelcilik-arası bir ilişkiden bahsedilebilir, hatta doğrudan bir karşılaşma çağrısına sahip değilse de kilit bir sahneye has özellikler gösterir.

Görüş dahilindeki bu sahneyle birlikte, üçüncü dere-

ce gözlemciler, o itibarla da teatral bir işlemin şahitleri haline geliriz. Bu sahne, metafiziğin son firavunun son Yusuf tarafından tedavi edildiği uzun sürmüş bir psikanalitik tedavinin son seansı gibidir. Derrida, Hegel'in arkasında sessiz sessiz oturur çünkü gelenek öyledir ve onun monoloğunun açılmasına izin verir. Doğal olarak filozof yatarak konuşmaz, tam tersine Berlin'deki üniversitesinin kürsüsünde dimdik durarak kavramsal kuvvetin zirvesindeki felsefi bilimler ansiklopedisini anlatırken elyazmasına ve meselenin ağırlığına hakkını vermek için hafifçe öne doğru eğilerek konuşur. Yapısökümcü analist başlangıçta metaforlar, sıçrayışlar, boşluklar ve dil sürçmeleri dışında bir şey yapmaz, bu da muhtemelen içten tam kapanışını sabote eden eksiksiz bilginin aktarımında geçerli olan motifleri açığa çıkarır.

Birden gerilim yükselir: Hegel, idea'nın kendi mevcudiyetine dönüş deviniminde, işaretlerin işlevi hakkında konuşmaya başlayıvermiştir; imgelem veya diğer bir deyişle genel "fantazyoloji" teorisi hakkında bir pa-

ragrafın ortasındayızdır, öznel tine ilişkin önemli bir paragraf. Hegel konuşurken şimdiye kadar kımıltısız dinlemekte olan Derrida'nın not almaya başladığını görürüz. Bunları *Marges de la Philosophie* kitabında, "Kuyu ve Piramit: Hegel'in Göstergebilimine Giriş"¹⁷ başlığı altında okuyabiliriz. Durum derhal aydınlanır: Yapısökümcülüğün kaderi bu sahnede belirlenecektir çünkü Derrida, Husserl hakkındaki erken çalışmalarında, yazmanın ses ve fenomen arasındaki diyafan *entente cordiale*'yi [samimi anlaşmayı] nasıl kararttığını gösterdiğinde, işaretlerin maddeselliğinin, farklılığının, zamansallığının ve dışsallığının ideanın kendine tam sahipliğe dönüşünü nasıl engellediğini belirtmek için Hegel'le yüzleşmesindeki en yüksek engeli kaldırmak zorundadır.

Hegel'in göstergebiliminin Platon'dan ilham aldığı-
nı göstermek için Derrida'nın fazla çaba sarf etmesine
gerek yok. İşaretlerin/imlerin bir anlamı varsa bu, tin-

¹⁷ Minuit, 1972, s. 81 vd.

sel yanlarının bir bedende ikamet eden bir ruha benzetmesinden ya da Derrida'nın açıklayıcı bir dikkatle ifade ettiği üzere, bir bedende "çökelme"sinden ötürüdür.¹⁸ İmleyenin eylemsiz bedeni, imlenenin yönelimiyle canlandırılır, deyim yerindeyse. Bu canlandırma yine de katı bir sınırla belirlenir çünkü içinde yaşayan bir ruh mevcut olsa bile, böyle bir im telafi edilemez biçimde ölü kalır. İm, yaşayanın doğrudan ölüyle karşılaştığı, ama ölünün ölü olmayı, yaşayanın da –çürümüş bir biçimde, yani ölüm sonrası bir ruh gibi de olsa– yaşamayı bırakmadığı bir mekandır. O zaman, imlenenler ölü imleyendeki definlerinin ardından ölümsüz ruhlar olurlar; fakat ölümlükleri ruhun zaferine tanıklık eder, bu da ruhun yabacıdaki mevcudiyeti yoluyla dışsal maddeye üstünlüğünü ortaya koyar.

Böylece, bilindik *soma/sema* şeması geri gelir: Beden, Platonculuğun ebedi nakaratına uygun olarak, ruhun mezarıdır. Ama imler ölümsüzleştirilmiş yaşayan ruh-

¹⁸ Bkz. Jacques Derrida, "Kuyu ve Piramit", s. 168.

ların ikamet ettiği anıtlarsa firavun mezarı –piramit– bütün imlerin imi olarak görülebilir. Hegel bu sonucu çıkarmakta bir an bile tereddüt etmez. O zaman göstergebilim, belli bir açıdan, yalnızca genel piramit bilimi olarak mümkün kılınacak; her ansiklopedi, sonsuza dek yaşayan imlenenlerin korunduğu yazılı imlerle birlikte sözlü piramit caddelerinden başka bir şey içermeyip her bir girdiyle kabuğunun üzerine gömülü nefesin egemenliğine şahitlik edecektir. Hegel’e göre her im, “yabancı bir ruhun nakledildiği ve korunduğu piramit”tir (*Ansiklopedi*, s. 458). Buradaki belirleyici yön şu ki Hegel, daha sonra Saussure’ün alametifarikası olacak imlerin nedensizliği doktrinini ileri sürmekle kalmıyor; bu doktrin felsefi bir motivasyonla donanıyor çünkü tinin özgürlüğü –semboller ve semptomların egemenliğinin aksine– yalnızca imlerin rastgele seçimiyle iktidara gelir.

Bu bakış açısından, Hegel’in imlere/işaretlere ilgisinin neden Mısırcılıktan mümkün olduğunca uzağa

giden bir tarafa yöneldiğini görmek zor değil. Eğer tin teorisini sonuna kadar götürecekse piramitlerin ağırlığı veya hiyerogliflerin gizemli doğasıyla zaman kaybedemezdi; ikisinin de üstesinden gelinmeliydi, ta ki tin üstüne, ışığı ve yarı saydamlığı ona herhangi bir dışsal ilaveye gerek duyduğunu unutmasına izin verecek bir dil giysisi geçirebilene kadar. Bu unutma izni bir hata değildir; idea dışarıdan kendine dönerken yoluna engel yerleştirilmesinden kaçınmak için yeterince hafif ve saydam olan dilin yaratımına tanıklık eder. Bu açıdan Mısırlılar, Hegel'e göre, dışsallığın ebedi mahkumları olarak kalırlar, dilleri ve yazma biçimleri, mesafesiz biçimde kendine bağlı tinin kendini konuşurken duyduğu başarı anını imkânsız kılan dev bir engel ve rahatsızlık sistemi oluşturan Çinliler gibi.

Burada, yapısökümcülüğün bu iddialara nasıl yanıt verdiğini ayrıntılı göstermek gereksiz. Üçüncü rüya yorumunun temel işlemi yeterince açık: Metafizik metnini içsel rüya akışıyla, engelsiz kendini benimse-

me taşkınlığıyla ilişkilendirmek ve kaçınılmaz başarısızlığını göstermek için asgari ölçüde saldırgan jestler kullanır. Eğer bu tamamlama fantazisini aksatan engeli kanıtlarsa bu yeterlidir. Dolayısıyla, Derrida Mısır piramidine tutkulu bir ilgi beslemelidir çünkü bu, tin tarafından kendine dönüşte yanına alınamayan hantal nesnelerin arketipini oluşturur. Ama hafif ve görünüşte aşılabılır imler çağının düşünürü Hegel bile, çemberin son kapanışında hantal bir engel tarafından kösteklenme kaderinden mustariptir. Ruhun kültürlerden geçen yolu, gezinen tinin başlangıca geri dönmeye hazır hissetmesine yetecek ölçüde hafif, esnek ve saydam hale gelene kadar, aşırı ağır nesnelerin geride bırakıldığı dairesel bir çıkışa denk olsa bile, geride ustalığına rağmen yine de tamamen aşılamaz bir dışsallık ve direnişe sahip matbu bir kitap var. Kâğıt kapaklı bir kitap olarak dahi, *Tinin Görüngübilimi* hâlâ, kendi içeriğini inkâr eden atıl ve saydam olmayan bir şeydir. Biri kapağına ve siyah harflerine parmağını doğrultur doğrultmaz kutlama sonsuza dek bozulur.

Ne var ki, piramit Derrida'ya içindeki ölü kral kadar ilginç gelmeyecektir çünkü rüyaları gerçekten yorumlanmaya değer tek özne odur. Kral ve rüya yorumcusu arasında bir tür suç ortaklığı meydana geldiğini söyleyecek kadar ileri gidilebilir; zira kralın rüyalarının şifresini çözmek için, asıl mesleği firavunluk ve ölümsüzlükçülük siyasetine karşı çıkmak olmasına rağmen, yorumcunun kendinin de belli bir ölçüde rüya görebilmesi gerekir. Yapısökümcü filozof, sürekli yapısöküm nesnelere aşık olma tehlikesi içindedir; bu, metafizik sonrası ilişkideki karşı aktarımdır. Bir okuyan anlak olarak kendi alıcılığının kurbanıdır, tıpkı Sokrates'in, Atinalıların kurbanı olduğu gibi, ki bu söylemleri dinleme kabiliyetinin enginliğine kaydediyordu. Atina halkı agoradaki tartışmalar için toplandığında Sokrates'in kulağı agoradaki agoraydı. Derrida'nın, Jean-Pierre Vernant onuruna armağan olarak yapılan bir derlemede *Khôra* adı altında sunduğu en mükemmel makalelerinden birinde, ilk filozof hakkında şunları söyler: "Sokrates *khôra* değildir ama *khôra* biri ya da bir şey olsaydı, ona kuvvet-

li biçimde benzerdi.”¹⁹ Bu nükte, inceden örtülü biçimde, Derrida’nın kendi portresini içerir: *Khôra*’yı nitelikleri olmayan, “her şeyi duyabilen ve anlayabilen (ki burada tam da bunu yapıyoruz)”²⁰ bir tür damar olarak tanımlar. En yaşlı piramit inşaatçıların taşkınlıklarının, yapısökümcü anlayan ruhta soğurulmasına izin verilir çünkü bu alıcı genişlikte yer –hatta gerçek yerini– bulamayan hiçbir şey yoktur.²¹ Tekyönlü-olmayan radikal bir partizanı olan Derrida, ölümsüzlükçülerin rüya yapılarını ölümlülük mantığı yoluyla düzenlemek için çağrıda bulunmak istedi; fakat ölümsüzlük siyaseti hatırasıyla, salt pragmatik aklın kör ölümlülükçülüğünü de düzeltti.

Derrida’nın bizzat kendisinin, Yahudilerin Tanrıya taşınır (hareketli) bir biçim verme tasarına bağlı kalan piramidin taşınmaz olarak serüvenini sağlayan sürekliliğin

¹⁹ Jacques Derrida, *Khôra*, çev. Didem Eryar Ünlü, Kabalcı Yayınevi, 2008.

²⁰ A.g.e.

²¹ Derrida’nın kendisinin, kendi Platonik *khôra* anlayışı ile etkin zihne/anlağa dair Ortaçağ teorileri arasındaki benzerliğin farkında olup olmadığını ve ne ölçüde farkında olduğunu yargılayacak konumda değilim.

farkında olduğunun ikna edici bir kanıtını arıyoruz hâlâ. Derrida'nın kuyu ve piramit üzerine düşündüğü bir pasajda bu kanıtı bir ölçüde buluruz, ki bu pasajda yazar birden bağlamın çok ötesine geçen başdöndürücü bir spekülasyona dalar. Derrida, Hegel'in bellek olarak imgelem teorisine henüz kafa yormuştur; teori, anlağın (bir kaynak veya maden tarzında derinliklere dikey olarak inen) dibinde kişinin yaşamından imgeler ve seslerin "bilinçdışı olarak saklandığı" bir kuyu gibi olduğunu belirtir (*Ansiklopedi*, s. 453). Bu bakış açısından anlak, geçmiş şeylerin izlerinin yazıdan önceki kayıtlar gibi saklandığı bir yeraltı arşividir. Derrida bunun hakkında aniden çok şaşırtıcı bir şey söyler:

"Takip edeceğimiz yol, ölüm gibi sessiz ve yedekte tuttuğu bütün ses kuvvetleriyle yankılanan gece kuyusundan çıkıp Mısır çölünden geri getirilmiş, Hegel metninin akla yatkın ve soyut dokusu üstünde yükselecek bir piramide gidiyor."²²

²² Jacques Derrida, "Kuyu ve Piramit", s. 160.

Burada aşıkâr olan şey, Mısır'dan "geri getirilmiş" piramide yapılan gönderme. İfade, bağlam tarafından pek desteklenmemesinden dolayı daha da anlatımsal hale gelir; argümanın gelişimine kişisel bir bildiri gibi zorla sokulur. Derrida'nın piramidin taşınabilir bir biçim olduğu düşüncesini kanıtlar –ve bu taşınabilirliğin sırrı, hiç şüphesiz metinselleştirme yoluyla hafiflemesinde yatar. Ama Derrida sadece Tek Tanrı'nın değil Mısır gömütünün de yolculuğa çıktığı düşüncesinin bu kanıtıyla yetinmez; metafiziğin rüya fabrikasını uç bir *pathos* imgesinde sunma riskini de alır. Burada, Derrida'nın da vurguladığı üzere, çözülmek istenen bir bilmece yatar, şöyle ki: "Yol hâlâ daireseldir ve piramit bir kez daha hep olmuş olacağı kuyu haline gelir."²³ Derrida bunu nasıl bilir? Kuyudan piramide bir yol ve oradan da geriye [gelenen yere] bir yol olduğuna dair ifadesi neye dayanır? Metafiziğin, Heidegger'den sonra ontoteoloji diye bilinen bütününe işte tam da bu yolu izlediği var-

²³ A.g.e., s. 161.

sayımına! Çünkü metafizik, Yunanlılar ve Almanların mantıksal ve yazınsal araçlarıyla piramit inşasının devamı değilse neydi? Berrak bir düşlem statüsü talep eden bu öneri yoluyla, filozof, başka türlü yapısı sökülemez olan piramide yapısöküm uygulamanın tek bir ihtimali olduğunu ima eder: onu metinsellik izinde, Kahire'den Kudüs, Atina ve Roma yoluyla Berlin'e tüm yol boyunca geri taşıyarak. Başta olduğu gibi piramide dönüşmesine yetecek kadar uzun süre yerinden oynattığı oranda yer değiştirmeyi [çarpmayı] geri almalı: Bu kuyu, olduğu haliyle insan yaşamının en baştan beri hep hayatta kalma [varlığını sürdürme] olduğunu ifade eder. Temelde, kendini anımsama biçimini alır. Anda var olmak, o noktaya kadar kendini hayatta tutmuş olmaktır. Yaşam her kendine kafa yorduğunda kendini hatırlayarak mezarında ayağa kalkar; o sırada kendi olmuş-luk'unun sesleri gelir derinlerden. Bunu kavrayan herkes, firavunun hayaletini kardeşlik kubbesiyle birleştirme-

nin ne demek olduğunu anlar. Mısır'ı ziyaret eden ve IV. Amehotep'in yıkılmış anıtında Baudelaire'in “*mon semblable, mon frère* [benzerim, kardeşim]” dizesini alıntılaman Derrida kolayca hayal edilebilir.

7. Boris Groys ve Derrida

Hegel'in meşhur şemasına göre, tinin tarihte aldığı yol, güneşin doğudan batıya giden yolunu yineler. Bu, özgürlüğün başarı hikayesinden ayrılamaz. Despot doğuda tek kişi özgürken aristokratik-demokratik Yunan toplumu çok sayıda insana özgürlük kazandırdı ve sonunda Hristiyan Batı, resmen herkesin özgürlüğüne dayanan bir dünya yarattı. Bu hareket, yukarıdaki düşüncülerin ışığında ölümsüzlükçülük siyasetine vurgu

yapılarak ikinci kez anlatılabilir; bu da biraz değiştirilmiş bir çizgide sonuçlanır. Mısır'da, başta yalnızca tek bir insan ölümsüzdü ve muhafaza edilmesi en yüksek devlet meselesiydi (ama daha sonra ölümsüzlükçülüğü popüler kılma çabalarının işaretleri zaten fark edilebilirdi); Greko-Romalı ve Yahudi antik çağda, kimse için ölümsüzlük yoktu; Hristiyanlık çağında ise ölümsüzlük herkes içindi. Modern çağda, bütün insanların bir kez daha resmen ölümlü oldukları bir durum ortaya çıktı ama göreceli ölümsüzlük bir grup insan için *de facto* ulaşılabilirdi.

Bu düşünce çerçevesini, Boris Groys'un yapıtlarına ilişkin açıklamalarımın başına yerleştirmek istiyorum, böylece Derrida fenomeninin bu kavramlaştırma dizisi, –Derrida sonrası durumu aydınlatmaya özellikle uygun olduğuna dair kesin inançla– sona erecek. Boris Groys'un külliyatı muhtemelen en iyi şekilde, en azından şu anki durumunda, piramit fenomeninin en radikal yorumu olarak tanımlanabilir. Fakat Groys, piramit

yapısının nasıl taşınabilir kılınacağı sorusuyla asla ilgilenmez. Yalnızca piramidin “duyarlı noktası”na , yani içinde firavunun saklandığı mezar odasına odaklanır. Groys için, bir taşıma veya yeniden konumlandırma sorunu varsa, bu sadece odanın piramitten çıkarılıp çıkarılamayacağı ve başka bir mekana koyulup koyulamayacağı sorusundadır. Groys’a göre, firavun odasının piramit içinde nasıl yeniden kullanıldığı incelenmedikçe modern kültürün sanat sistemi asla anlaşılamaz. Firavunun son ikamet biçimleri, başka yerde bir araya getirilemeyen ve yeniden inşa edilemeyen ölü bir mekan –firavun olmayan bedenler de dahil bedenlerin ölümsüzleştirici koruma amacıyla saklandığı herhangi bir yer– arketipi oluşturur. Böylece, piramidin odası ayrıca yolculuğa gönderilebilecek bir nesnedir; modern dünyada insanların, sanatsal ve kültürel nesnelerin her ne pahasına olursa olsun korunması gerektiği anlayışına takıntılı olduğu alanlara yerleşmeyi özellikle sever. Böylece, Mısır usulü ölü mekan, müzelerin olduğu her

yerde yeniden yerleştirilir çünkü bunlar, seçilen nesnelerin çürütüldüğü, işlevsizleştirildiği, profan [dünyevi] kullanımlarından çıkarıldığı ve saygılı bir gözlem için konulduğu modern “yaşam dünyası”nın ortasındaki heterotopik konumlardan başka şeyler değildir.

Groys da, –Yahudi soyundan komünizm sonrası bir göçmen olarak– Rusya’dan marjinallik yeteneğini beraberinde getirdiği ölçüde Yusuf’a ilişkin bir konumdan düşünce işleten bir düşünürdür. Fakat bundan merkezi fethetme hevesine kapılmaz. Derrida’nın aksine, metinsel güç merkezinde rüya yorumu yapmaz artık; daha ziyade, rüya yorumu işinin yerine rüya arşivciliğini/küratörlüğünü koyar. Ne eskilerin ne de çağdaşlarımızın rüyalarının yeni bir yorumcuya ihtiyacı olduğuna inanmıştır; halihazırda onlardan fazlasıyla vardır. Bunun yerine imparatorluğun sakinlerinin rüyalarının, metinlerinin, sanat eserlerinin ve atıklarının ihtiyaç duyduğu şey özgün koleksiyoncular ve küratörlerdir. Rüya küratörü *eo ipso* rüyaların derin anlamından çok rüya nes-

nelerinin/konularının bedeniyle ilgilenir; bu açıdan Derrida'nın onto-göstergebilimsel maddeciliğinden devam eder. Ama Derrida'nın romantik eğilimlerine, ebediyet ve mutlak başkalıkla flörtleşmelerine itimat edip etmeme konusunda emin değildir; bu figürlerde daha çok, aydınlatılanın ve ölümsüzün kurgularıyla sürekli bir uğraş yoluyla meydana gelen ustaca deformasyonlar görür. Derrida'nın, aydınlanma yoktur anlayışına sahip çıkması bile, fazlasıyla, zevkine göre bir aydınlanma biçiminde formüle edilmiştir. Groys, Derrida'nın, Freud, Saussure, Wittgenstein ve Heidegger'den sonra dil felsefelerinin sınırlarını ölçtüğünün, böylece tamamlayıcı olduğunun son derece farkındadır. Genç Derridacıların konumunda felsefe uğraşının ilerlemeye ancak, eğer bu uğraşı veren bu kişiler yön değiştirip başka bir şey yaparlarsa devam edeceğine de bir o kadar kanidir.

Groys tarafından Derrida'nın ardından ileri sürülen yön değişimi şu ifadelerle tanımlanabilir: Gramatolojinin olduğu yerde şimdi müzecilik olmalı –müze-

cilik, arşiv teorisi olarak da isimlendirilebilir. Groys, Derrida'nın Feuerbach'ıdır; fakat aynı zamanda Marx'ıdır da halihazırda. Aynı Feuerbach'ın Tanrıdan gerçek insanlara gelmesi gibi, Groys da Derrida'nın hayaletlerinden gerçek mumyalara yol alır. Aynı, Hegel'in ardından varoluşçuluğu ve politik ekonomi eleştirisini icat eden Kierkegaard ve Marx gibi düşünürlerin gelmesi gibi Derrida'nın ardından da bir yandan heterotopik koleksiyonların politik ekonomisi, diğer yandan da felsefe ve anlatı edebiyatının ittifakı geldi –bugün her iki konudan da halihazırda örnekler mevcut ve yirmi birinci yüzyıl boyunca da yapısökümcülüğe ve sonuçlarına ister açık ister kapalı bir göndermeyle olsun birçok başka biçim gelişecek.

Groys'un Derrida'yı, hangi yönden Marx'ın Hegel'i anladığı gibi anladığı en iyi şekilde her iki yazarın da düşüncesinde kilit rol oynayan arşiv kavramı kullanılarak açıklanabilir. Derrida'ya göre, arşiv kavramı sonsuz sonlu dahilinde yönetir; Salvador Dali'nin tasarlamış

olabileceği akışkan duvarlı bir binaya benzer bu; aslında, hiç duvarı olmayan, önceden kestirilemeyecek kadar değişik fikirlere sahip sonsuz sayıda sakinin ikamet ettiği bir evdir. Diğer yandan Groys'a göre, arşiv sonlu ve kesikli bir kurumdur. Hayali değil akli müzedir. Bu nitelik ona yeni Mısırcı bir ayrıcalık getirir. Arşivde olan biten her şey, somut yeniliklerin sürekli somut nesnelerle kıyaslanması ve toplanabilirlikleri açısından değerlendirilmesidir. Groys'un arşivi, dünya sanatı ve kültürleri için bir cenaze salonudur; yukarıda değinildiği üzere, bir grup insanın, eserleri sayesinde, asla pek saydam olmayan bir seçme yasasına göre ölümsüzlük elde edebileceği bir mekandır.

Felsefedeki müzeci dönüş, başka bir türe geçişle karıştırılmamalıdır; daha az zorlayıcı bölgelere kaçışın özelliklerine de sahip değildir. Tam anlamıyla felsefi kalır çünkü metafiziğin en derin düşüncesini, Heidegger tarafından tanımlanmış ontolojik farkı, en keskin şekillerde yeniden yorumlar. *Sein* ve *Seiendes* arasındaki –daha

önce ebedi ve fani arasındaki– fark, Groys’un düşünce-
sinde katı, somut bir biçim alır: Piramidin genel mezar
odasında, yani arşiv veya müzede toplanabilecek şeyler
ve sonsuza dek bu odanın dışında kalacak şeyler –ya-
şam dünyası, gerçeklik, varoluş, oluş, tarih ve benzeri
terimlerle tanımlanan sonsuz ve nedensiz fenomenler
serveti– arasındaki farkı kasteder artık.

Bundan Groys’un, ne kadar mükemmel olursa olsun,
Derrida’nın Platoncu *khôra* yorumuyla hemfikir olama-
yacağı sonucu çıkar. Nitelikleri olmayan böyle soğuru-
cu bir mekan, psikolojik veya içinden taşan bir doğaya
sahip değildir, içsel olana dalan Hegelci kuyu değildir,
Sokrates’in her şeyi duyan ruhuna eşdeğer değildir ve
Derrida’nın metinlere karşı gösterdiği hayranlık verici
sabırla bir değildir. Oldukça basit biçimde, mezar oda-
sının modern çağda sanat ve kültür galerisi olarak ye-
niden kullanıldığı mekandır. Derin düşünöme olanak
tanımak için, serpilip dağılmış yaşamın acınasılığını ve
oluşun iddialarını kesintiye uğratan mekandır. Onu de-

falarca ziyaret ederek ve hayret verici bir yorulmazlıkla yeniden tanımlayarak, günümüzün sanat üzerine felsefi yorumcusu Groys, aslında en son metafizikçidir. Bir meta-dirimselci olarak, arşiv yoluyla salt yaşamın dönüşümü hakkında soru sorar. Derrida'nın bütün okuyucuları arasında Groys, taklit ve yorum yollarını bırakarak onu onurlandırır.

Derrida'nın eserlerinin bu bağlamsökümcülük ve yeniden-bağlamlandırma dizisini kişisel bir notla bitirmek isterim. Suhrkamp Verlag'daki editörüm Raimund Felliger, 2004 yılının ekim ayındaki Frankfurt Kitap Fuarı'nı ziyaretimde bana şunu sordu: "Derrida'nın öldüğünü biliyor musun?" Bilmiyordum. Önümde bir perde kapandı sanki. Salonun gürültüsü birden farklı bir dünya oldu. Merhumun adıyla, sadakate çağrıyla, dünyanın birden daha ağır ve daha adaletsiz hale geldiği duyumuyla ve bu adamın gösterdiklerine karşı minnet hissiyle yalnız kalmıştım. Nihayetinde neydi bu? Muhtemelen şu: Çocukluğa geri dönmeden hayret etmek

hâlâ mümkündü. Kendini bilginin zirvesine bir merak nesnesi olarak sunmak... Bu, anlağın alıcılarına ve ortaklarına sunabileceği en büyük armağan değil midir? Minnet beni o zamandan beri bırakmadı. O minnete, bu adama ait mezar odasının göğün en yüksek katına değdiği düşüncesi eşlik ediyor. O zamandan bu yana keşfettiğim şey, bu imgeyle yalnız olmamanın mutluluğudur.

MONOKL DÜŞÜNCEDE YAYIMA HAZIRLANANLAR

- 1- Giorgio Agamben, *Dost/Dispozitif*
- 2- Jean-Luc Nancy, *Gidiş/Gitme*
- 3- Alain Badiou, *Deleuze: Varlığın Uğultusu*
- 4- Jean François Lyotard, *Anlaşmazlık*
- 5- Alain Badiou-Barbara Cassin, *Cinsel İlişki Yoktur, Lacan'ın Etourdit'si Üzerine İki Ders*
- 6- Emmanuel Levinas, *Etik ve Sonsuz*
- 7- Emmanuel Levinas, *Başka İnsanın Hümanizmi*
- 8- Jacques Lacan, *Öğreti'm*
- 9- Jacques Lacan, *Televizyon*
- 10- Jacques Ranciere, *Dilsiz Söz*
- 11- Jacques Derrida, *Ses ve Fenomen*
- 12- Pierre Bourdieu, *Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi*
- 13- Maurice Blanchot, *Bekleyiş Unutuş*
- 14- Maurice Blanchot, *Yazınsal Uzam*