http://genclikcephesi.blogspot.com

michel Foucault

İMGE kitabevi

KELİMELER ve ŞEYLER

İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi

Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay

3. BASKI



İMGE kitabevi

Michel Foucault, 1926'da Poitiers'de doğdu. 1970'te Collège de France'a seçildi. Bütün hayatını tarihin kapısından geçemeyen konuların tarihini yapmakla geçirdi. Foucault 1984'te Paris'te öldü.

Foucault'nun Eserleri:

- *Cinselliğin Tarihi* [3 c.] (Afa Yayınları, 1986)
- *Söylemin Düzeni* (Hil Yayınları, 1987)
- Annemi, Kızkardeşimi ve Erkek Kardeşimi Kadleden Ben, *Pierre Rivière* (Ara Yayıncılık, 1991)
- *Hapishanenin Doğuşu* (İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2000)
- *Deliliğin Tarihi* (İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 1995, 2000)
- *Ders Özetleri* (Yapı Kredi Yayınları, 1992)
- *Ben'in Yapımı* (Ara Yayıncılık, 1992)
- *Bu Bir Pipo Değildir* (Yapı Kredi Yayınları, 1993)
- *Kelimeler ve Şeyler* (İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2001)
- *Dostluğa Dair* (Hil Yayınları, 1994)
- *Bilginin Arkeolojisi* (Birey Yayıncılık, 1999)
- *Kendini Bilmek* (Om Yayıncılık, 1999)
- *Entelektüellerin Siyasi İşlevi* [Seçme Yazılar 1] (Ayrıntı, Yayınları, 2000)
- *Özne ve İktidar* [Seçme Yazılar 2] (Ayrıntı Yayınları, 2000)
- *Büyük Kapatılma* [Seçme Yazılar 3] (Ayrıntı Yayınları, 2000)

Mehmet Ali Kılıçbay, 1945 yılında Ankara'da doğdu. Galatarasay Lisesi'ni ve AÜ SBF'yi bitirdi, iktisat doktorası yaptı. Gazi Üniversitesi'nde ders veriyor, çeviri yapıyor, kitap yazıyor, polemik yapıyor.

Kılıçbay'ın eserleri:

- *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı* (1982)
- *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti* (Gece Yayınları, 1992; İmge Kitabevi Yayınları, 2001)
- *Şehirler ve Kentler* (Gece Yayınları, 1993; İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Cumhuriyet ya da Birey Olmak* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995, 2001)
- *Benim Polemiklerim* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Bu Dünyayı Yaşamak* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Felsefesiz Sanat Oyunsuz Tarih* (İmge Kitabevi Yayınları, 1996)
- *Uyruktan Vatandaşa Geçimden İktisada* (İmge Kitabevi Yayınları, 1996)
- *Siyasetsiz Siyaset* (İmge Kitabevi Yayınları, 1998)
- *Dinin Fiziği Demokrasinin Kimyası* (İmge Kitabevi Yayınları, 1999)
- *Efsaneler ve Gerçekler* (A. Y. Ocak, İ. Ortaylı, İ. Togan, S. Divitçioğlu, S. Faroqhi, T. Timur ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Ahşabın Öyküsü* (İmge Kitabevi Yayınları, 2000)

http://genclikcephesi.blogspot.com

Michel Foucault
Les Mots et les Choses
Une Archéologie des Sciences Humanies
ISBN 975-533-075-5
© Editions Gallimard, 1966
© İmge Kitabevi Yayınları, 1994
Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1 Baskı: Ocak 1994
2. Baskı: Ekim 2001

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Hasan Tahsin Benli

Kapak
T. Tolga Özçelik

Kapak Resmi
Velázquez, *Las Meninas*

Düzelti
Eylem Soner

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset (312) 418 70 93/94

http://genclikcephesi.blogspot.com

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • www.imgekitabevi.com
E-Posta: imge@imge.com.tr • imge@imgekitabevi.com

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96 - 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10

Michel Foucault

Kelimeler ve Şeyler
İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi

Fransızca Aslından Çeviren
Mehmet Ali Kılıçbay

2. Baskı

İMGE kitabevi

http://genclikcephesi.blogspot.com

İçindekiler

SUNUŞ 9

ÖNSÖZ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİ AYIRIM: ARKADAN GELENLER 27

İKİNCİ AYIRIM: DÜNYANIN ÜSLUBU 45
I. Dört Benzerlik 45
II. İmzalar 57
III. Dünyanın Sınırları 63
IV. Şeylerin Yazısı 69
V. Dilin Varlığı 79

ÜÇÜNCÜ AYIRIM: TEMSİL ETMEK 83
I. Don Quichotte 83
II. Düzen 89
III. İşaretin Temsili 100

http://genclikcephesi.blogspot.com

IV. İkiye Katlanmış Temsil 107
V. Benzerliğin Hayal Edilmesi 112
"Mathesis" ve "Taxinomia" 118

DÖRDÖNCÜ AYIRIM: KONUŞMAK 127
I. Eleştiri ve Yorum 127
II. Genel Gramer 132
III. Fiil Teorisi 147
IV. Eklemleşme 153
V. Adlandırma 164
VI. Türeme 172
VII. Dil Dörtgeni 180

BEŞİNCİ AYIRIM: SINIFLANDIRMAK 187
I. Tarihçilerin Söyledikleri 187
II. Doğa Tarihi 191
III. Yapı 197
IV. Karakter 205
V. Süreklilik ve Felaket 215
VI. Canavarlar ve Fosiller 223
VII. Doğanın Söylemi 232

ALTINCI AYIRIM: MÜBADELE ETMEK 241
I. Zenginliklerin Çözümlenmesi 241
II. Para ve Fiyat 245
III. Merkantilizm 252
IV. Güvence ve Fiyat 261
V. Değerin Oluşumu 274
VI. Yarar 282
VII. Genel Tablo 289
VIII. Arzu ve Temsil 298

İKİNCİ BÖLÜM

YEDİNCİ AYIRIM: TEMSİLİN SINIRLARI 307
I. Tarih Çağı 307
II. Emeğin Ölçüsü 313
III. Varlıkların Örgütü 319
IV. Kelimelerin Bükümü 328
V. İdeoloji ve Eleştiri 334
VI. Nesnel Sentezler 343

SEKİZİNCİ AYIRIM: EMEK, HAYAT, DİL 351
I. Yeni Ampiriklikler 351
II. Ricardo 355
III. Cuvier 369
IV. Bopp 392
V. Nesne Haline Gelen Dil 413

DOKUZUNCU AYIRIM: İNSAN VE İKİZLERİ 423
I. Dilin Geri Dönüşü 423
II. Kralın Yeri 429
III. Sonluluğun Analitiği 435
IV. Ampirik ve Aşkın 444
V. Cogito ve Düşünülmemiş 449
VI. Kökenin Geri Çekilişi ve Geri Dönüşü 458
VII. Söylem ve İnsanın Varlığı 467
VIII. Antropolojik Uyku 474

ONUNCU AYIRIM: İNSAN BİLİMLERİ 479
I. Bilgiler Üçgeni 479
II. İnsan Bilimlerinin Biçimi 485
III. Üç Model 494
IV. Tarih 511
V. Psikanaliz, Etnoloji 520
VI. 538

Sunuş

Théophile Gautier, Velázquez'in *Las Meninas*'ını ilk kez gördüğünde, "tablo nerede?" diye haykırmaktan kendini alıkoyamamıştır.

İlk bakışta, tablo basit bir konuyu işlemektedir. Kralın beş yaşındaki kızı infante Margarita, nedimeleri (las meninas) ve soytarılarıyla çevrelenmiş olarak tablonun ortasındadır. En dip tarafta, saray nazırının silueti görülmektedir, ama biraz daha yakından ve daha dikkatle bakılınca, tabloda başka kişilerin de olduğu fark edilmektedir. Dip duvarın üzerinde bir ayna vardır ve aynadan İspanya kralı IV. Felipe ile Avusturyalı kraliçe Maria-Anna'nın görüntüleri yansımaktadır. Ve ressamın bizzat kendisi, üzerinde çalıştığı tuvalde bize ters dönmüş olarak görülmektedir. O halde, resmi yapılan kimdir, kimlerdir? Tablonun adının belirttiği gibi, nedimeler mi, küçük prenses mi, yoksa kral ve kraliçe mi? Tablonun mekânı nerededir? Ressamın çalıştığı atölyede mi, yoksa kral ile kraliçenin bulunduğu yerde mi? Acaba iki tablo mu vardır? Biri gördüğümüz, diğeri de görmediğimiz, ama yapıldığını anladığımız. Asıl tablo hangisidir? Öte yandan, kral ile kraliçenin durdukları yer, aynı zamanda bizim de, seyircinin de durduğu yerdir. *Las Meninas*, bakanın bakılan olduğu ve tablonun kişilerinin arasına katıldığı tek resimdir; ayna kral ile kraliçenin görüntüleriyle birlikte, bizimkini de yansıtmak durumundadır.

Böylesine bir tablo, bilgiyi bir kerede ebediyete kadar verilmiş sayanları, eğer anlarlarsa, altüst edecek bir ele alış tarzına sahiptir. Bilginin, bayrak yarışı gibi birikimli ilerlediğine inanan, buna iman eden (ne yazık ki bunların çoğu bizim ülkemizde yaşıyor) kişiler bu tabloda sadece nedimeleri göreceklerdir.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i yazmaya, *İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*'ni oluşturmaya bu noktadan itibaren başlamaktadır. Yazar bu çok önemli ve fazlasıyla gürültü koparmış ve koparmakta olan eserinde, "biyoloji"den "psikoloji"ye, "dilbilim"den "iktisat"a kadar, insana ilişkin bütün bilgilerin ani değişimlerin ürünü olduklarını ortaya koymaktadır. Bu ani değişimler, bilgi edinmenin, bilgi sahibi olmanın örgütlenmesini tepeden tırnağa elden geçirmekte ve gelişimlerinin koşul ve sınırlarını her alanda tanımlayan epistemolojik bir bütünü *(episteme)* yeni baştan yaratmaktadır. Bilgi, bir kerede ebediyete kadar geçerli olmak üzere ne bulunur, ne de verilidir. Bilgi doğru veya yanlış olmak zorunda değildir. Bilgi bir *episteme*'nin çerçevesi içinde belirir.

Çözümlemesi yapılan dönemlere göre, Rönesans episteme'sine benzerlik yasasının egemen olduğu, XVII. yüzyılda bunun yerine "akıl" gibi soyut bir kavramın hükmü altındaki bir çözümleme tarzının geçtiği görülmektedir. Foucault'ya göre, XIX. yüzyıl, "tarihsel zaman" fikrini devreye sokarak "temsiller" halinde örgütlenmiş olan analitik bilgiyi tahrip etmiş ve insana ilişkin "bilimsel" bir bilgi böylece mümkün hale gelmiştir; ama bu bilgi de yok olmaya mahkûmdur.

Bu olağanüstü güçlükteki ve derinlikteki kitabı, felsefesiz, düşüncesiz ve bu yüzden de "dilsiz" bir toplumun diline çevirmeye kalkışmanın en mükemmelinden bir saçmalık olduğunu biliyorum; ama *Las Meninas* o kadar büyüleyici ki...

Mehmet Ali Kılıçbay
Ağustos 1993

Önsöz

Bu kitabın doğum yeri, Borges'in bir metninin içindedir. Okunduğunda, düzene sokulmuş tüm yüzeyleri ve varlıkların kaynaşmasını bizim için yatıştıran tüm düzlemleri sarsalayarak, bizim bin yıllık Aynı ve Başka uygulamamızı şirazesinden çıkartarak ve onu uzun bir süre boyunca kaygılara sevk ederek, tüm düşünce alışkanlıklarını –bizimkileri: bizim çağımız ve coğrafyamızın sahip olduklarını– sarsan gülüşün içindedir. Bu metin "bir Çin ansiklopedisi"ni zikretmektedir, bu eserde, "hayvanlar: a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler olarak ayrılırlar" diye yazılmıştır. Bu sınıflandırmanın yol açtığı büyülenmenin içinde bir solukta ulaşı-

lan nokta, bir kıssadan hissenin lehine olmak üzere, bize başka bir düşüncenin egzotik cazibesi olarak işaret edilen şey, bizimkinin sınırıdır: bunu düşünmenin çırılçıplak olanaksızlığı.

Neyi düşünmek olanaksızdır ve hangi olanaksızlık söz konusudur? Bu kendine özgü başlıkların her birine belirgin bir anlam ve içerik verilebilir; bunların bazıları fantastik varlıkları kapsamaktadır –masalsı hayvanlar veya denizkızları–; fakat, Çin ansiklopedisi tam da onlara ayrı bir yer ayırmış olmakla, bunların etrafa yayılma güçlerini sabitleştirmiş olmaktadır; ansiklopedi tamamen hakiki hayvanları (deliler gibi çırpınanlar veya testiyi kırmış olanlar), yalnızca hayal âleminde yaşayanlarından özenle ayırmaktadır. Tehlikeli karışımlar devre dışı bırakılmışlardır; masallar en yüce yerlerine ulaşmışlardır; akla sığmayan, hem denizde hem de karada yaşayan hayvanlar, pençeli kanatlar, iğrenç kaygan deriler, şeytani bin bir suratlar, alev püskürten soluklar yoktur. Canavarlık burada hiçbir gerçek bedeni bozmamakta, hayallerdeki hayvanları hiçbir şekilde değiştirmemektedir; canavarlık hiçbir acayip gücün derinlikleri içinde gizlenmemektedir. Eğer bu canavarlık tüm boş mekâna doğru kaymasaydı, eğer varlıkları birbirlerinden ayıran doku boşluklarına sızmasaydı, bu sınıflandırmanın içinde hiçbir şekilde yer alamazdı. Böyle olarak işaret edildikleri için olanaksız olan, "masalsı" hayvanlar değil de, başıboş köpeklerle veya uzaktan sineklere benzeyenlerle çakıştırıldıkları dar mesafedir. Her hayali, her mümkün düşünceyi aşan şey, çok basit olarak, bu kategorilerin her birini diğerine bağlayan alfabetik dizidir (a, b, c, d).

Gene de, alışılmamış buluşmaların tuhaflığı söz konusudur. Uçların yakınlığında veya aralarında ilişki olmayan şeylerin aniden komşu hale gelmelerindeki altüst edici yan

bilinmektedir; onları birbirleriyle tokuşturan sıralama, tek başına bir büyüleme gücüne sahiptir. Eusthenes, "artık oruç tutmayı bıraktım" demektedir. "Bugün benim salyalarımdan kurtulacak olanlar şunlardır: Aspic, Amphisbenes, Aneredutes, Abedessimon, Aiartnraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroides..." Fakat bütün bu böcek ve yılanlar, bütün bu çürüme ve kayganlık varlıkları, onları adlandıran heceler gibi, Eusthenes'in tükürüğünün içinde kıvıl kıvıl kaynaşmaktadırlar: Tıpkı masanın, üzerinde duran şemsiye ile dikiş makinesinin ortak yeri olması gibi, bunların da ortak alanı burası olmaktadır; eğer bunların bir aradalıklarının tuhaflığı çarpıcıysa, bu durum böylesine bir çakışmayı olanaklı kılan şeyin sağlamlığı ve aşikârlığı üzerinde ortaya çıkmaktadır. Sülüklerin ve örümceklerin, Eusthenes'in dişlerinin arasında bir gün buluşmaları hiç kuşkusuz muhtemel değildir, ama her şeyin sonunda, bunlar bu konuksever ve yırtıcı ağzın içinde yerleşecek ve birlikte yaşayacak bir yere sahiplerdi.

Borges'in sıralaması içinde dolaştırdığı canavarlık bunun tersine, karşılaşmaların ortak mekânının da bizzat tahrip olmasına ilişkindir. Olanaksız olan şeylerin konuşkanlıkları değil de, bunların bir arada bulunabilecekleri yerin kendidir: "i) deliler gibi çırpınan, j) sayılamayacak kadar çok olan, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilen" hayvanlar, onların sıralanışını telaffuz eden gayri maddi ses hariç, bunların yazıya döküldüğü sayfa hariç, nerede bir araya gelebilirler? Yerolmayan dil dışında nerede çakışabilirler? Fakat dil onları seferber ederken, olanaksız bir mekânı açmaktan başka bir şey yapmamaktadır. "Bu tasnifin içinde yer alan" hayvanlar merkezi kategorisi, bilinen paradokslara yönelik açık atıfla, bu bütünlerin her biri ile

onları bir araya getiren arasında, içerenden içerilene doğru kararlı bir ilişkiyi tanımlamanın mümkün olamayacağını yeterince işaret etmektedir: eğer dağıtıma tabi tutulmuş hayvanların istisnasız hepsi, dağılımın hanelerinden birine yerleşirse, acaba diğer hayvanların hepsi bu gözün içinde değil midir? Ve bu göz hangi mekânda yer almaktadır? Saçmalık, sıralanan şeylerin dağıtıma tabi olacakları alanın olanaksızlığına darbe indirerek, sıralamayı mahvetmektedir. Borges, olanaksızlık atlasına hiçbir biçim eklememektedir; şiirsel karşılaşmanın kıvılcımını hiçbir yerde çakmamaktadır; yalnızca zorunlukların en doğrudan, ama en ısrarlı olanını es geçmektedir; varlıkların çakışabildikleri alanı, sessiz zemini ortadan kaldırmaktadır. Maskelenmiş bir şekilde veya daha doğrusu, bir Çin ansiklopedisinin sıralamalarına yol gösterici olarak hizmet etmesi düşünülen (bir tek o, göze görünmektedir) bizim alfabemizin a, b, c cinsinden dizisi tarafından gülünç bir şekilde işaret edilen yokoluş... Geri çekilen şey, tek kelimeyle, ünlü "işlem masası"dır; ve ona her zaman borçlu olunanın küçük bir bölümünü Roussel'e geri vermek üzere, bu "masa" kelimesini, üst üste binmiş iki anlamda kullanıyorum: nikel kaplı, kauçuk gibi olan, beyazlıklarla örtülmüş, gölgeleri yutan, camdan gelen güneş ışığının altında parlayan masa –şemsiye burada dikiş makinesiyle bir an için, belki de ebediyen buluşmaktadır–; düşünceye, varlıklar üzerinde işlem yapmaya, düzene sokmaya, sınıflar halinde paylaştırmaya, bunların benzerlik ve farklılıklarının onun aracılığıyla işaret edildiği adsal bir gruplandırma yapmaya izin veren tablo –dil burada zamanın derinliklerinden beri, mekânla kesişmektedir–.

Borges'in bu metni beni uzun süre güldürdü, ama bu kesin ve engellenmesi güç bir rahatsızlıkla birlikte ortaya çıktı. Bunun nedeni herhalde, bu metnin izinde, *münase-*

betsiz ve uygun olmayanın yaklaştırılmasındakinden daha beter bir düzensizlik olduğu kuşkusunun doğmasıydı; bu, ne yasası, ne de geometrisi olan boyut içinde yer alan büyük sayıdaki mümkün düzenin parçalarını, *kuraldışı*'nı parıldatan düzensizlikti; ve bu kelimeyi etimolojisine en yakın şekilde anlamak gerekmektedir: şeyler burada öylesine farklı yerlere "yatırılmış", "konulmuş", "yerleştirilmiş"lerdir ki, onları kabul edecek bir mekân bulmak, onların her birinin altında *ortak bir yer* tanımlamak olanaksız hale gelmiştir. *Ütopyalar* teselli etmektedirler: eğer bunların hakiki bir yeri yoksa; bunun nedeni, bunların hepsinin birden büyülü ve düz bir mekânda serpiliyor olmalarıdır; bunlar geniş caddeleri, bakımlı bahçeleri olan kentler, ulaşılması kuruntuya dayalı olsa bile, kolay varılan ülkeler kurmaktadırlar. Bu *türdeş olmayan yerler (heterotopyalar)*, çünkü dili gizlice tahrip etmekte, çünkü ortak adları parçalamakta veya onları birbirine dolamakta, çünkü "sentaks"ı önceden tahrip etmektedirler ve bu tahribatları cümleleri inşa edeniyle sınırlı kalmamaktadır –kelimeleri ve şeyleri "bir arada tutan" (birbirlerinin yanında ve karşısında), daha az aşikâr olanı–. İşte bu nedenden ötürü, ütopyalar masallara ve söylevlere izin vermektedirler: dilin tam doğrultusu içinde, *fabula*'nın temel boyutunun içindedirler; heterotopyalar (Borges'te sıklıkla bulunanları gibi), sözü kurutmakta, kelimeleri kendi üzerlerinde durdurmakta, her tür gramerin olabilirliğini daha kökünden itibaren reddetmektedirler; bunlar mitosların bağlantılarını çözmekte ve cümlelerin lirizmine kısırlığın darbesini indirmektedirler.

Konuşma yeteneğini kaybetmiş bazı kişiler, kendilerine bir masanın üzerinde sunulmuş olan çeşitli renklerden yün çilelerini tutarlı bir şekilde tasnif etmeyi başaramıyora benzemektedirler; bu durum, sanki bu birleşik dörtgen, şeylerin aynı anda hem kimliklerinin sürekli düzenini ve-

ya farklılıklarını, hem de adlandırılmalarının semantik alanını açığa çıkarmayı başaracakları türdeş ve yansız mekân olarak hizmet edemezmiş gibi ortaya çıkmaktadır. Şeylerin olağan olarak dağıldıkları ve ad aldıkları bu birleşik mekânda, adsız benzerliklerin şeyleri, süreksiz adacıklar halinde birbirlerine yapıştırdıkları pıhtılı ve parçasal bir küçük alanlar kalabalığı meydana gelmektedir; bunlar en parlak çileleri bir yana, kırmızıları başka bir yana, yüne benzeyen görüntüleri daha fazla olanları ayrı bir tarafa, daha uzun olanlarını veya mora çalanlarını veya yumak haline getirilmişlerini de başka bir tarafa yerleştirmektedirler. Fakat, bütün bu gruplandırmalar, daha taslakları çıkartılır çıkartılmaz bozulmaktadır, çünkü onları destekleyen kimlik alanı ne kadar dar olursa olsun, gene de istikrarlı olamayacak kadar geniştir; ve hasta sonsuzda bir araya toplamakta ve ayırmakta, çeşitli benzerlikleri bir araya getirmekte, en aşikâr olanları mahvetmekte, kimlikleri dağıtmakta, farklı kıstasları çakıştırmakta, huysuzlanmakta, yeniden başlamakta, kaygılanmakta ve sonunda endişenin kıyısına varmaktadır.

Borges okunduğunda gülmeye neden olan rahatsızlık, hiç kuşkusuz, dili tahrip olmuş kişilerin huzursuzluğuyla derinden akrabadır: yer ve ad "ortak"lığını kaybetmiş olmak. Yoldan çıkma (atopia), konuşma yeteneğini kaybetme (aphasia). Fakat, Borges'in metni başka bir yönde yer almaktadır; sınıflandırmanın, onu düşünmemizi engelleyen bir bükülmesi, tutarlı tablosu olmayan bir tablo; Borges bunlara efsanevi vatan olarak, Batı için bir tek adının bile büyük bir ütopya haznesi oluşturduğu belirgin bir bölgeyi vermektedir. Gerçekten de, Çin bizim düşümüzde evrenin ayrıcalıklı yeri değil midir? Bizim hayali sistemimiz için Çin kültürü, en özenlisi, en hiyerarşik olanı, zamanın olayları karşısında en sağır kalanı, uzamın saf akışına en

fazla bağlı olanıdır; onu, tıpkı gökyüzünün ebedi çehresi altındaki bir setler ve barajlar uygarlığı olarak düşünüyoruz; onu duvarlarla çevrelenmiş bir kıtanın tüm yüzeyi üzerine yayılmış ve donmuş bir uygarlık olarak düşünüyoruz. Hatta onun yazısı bile, sesin kaçan uçuşunu yatay satırlar halinde yeniden üretmemektedir; bu yazı, bizzat şeylerin kendilerinin hareketsiz ve hâlâ tanınabilen imgelerini ayağa dikmektedir. Öylesine ki, Borges tarafından zikredilen Çin ansiklopedisi ve önerdiği tasnif sistemi, mekânsız bir düşünceye; odu ocağı olmayan, ama aslında karmaşık biçimler, arapsaçı gibi dolanmış yollar, garip yerler, gizli geçitler ve öngörülemeyen iletişimlerle tıka basa dolu görkemli bir evrene dayanan kelime ve kategorilere götürmektedir; böylece, üzerinde yaşadığımız dünyanın diğer ucunda, bütünü itibariyle uzamın düzenliliğine bağlı olan, ama varlıklarının çoğulluğunu bizim için adlandırma, konuşma ve düşünme olanağı bulunan mekânlardan hiçbirinin içinde dağıtıma tabi tutmayan bir kültür bulunacaktır.

Üzerinde düşünülmüş bir tasnif ihdas ettiğimizde, her ikisi de evcilleştirilmiş veya içi saman doldurulmuş olsa bile, her ikisi de deliler gibi koşsa bile, hatta her ikisi de testiyi kırmış olsa bile, kedi ile köpeğin birbirlerine iki tazıdan daha az benzediklerini söylediğimizde, bunu ondan hareketle tamamen kesin bir şekilde belirleyebildiğimiz taban nedir? Bu kadar çok farklı ve benzer şeyi hangi kimlikler, benzerlikler, benzetmeler mekânına göre, hangi "tablo"nun üzerinde dağıtma alışkanlığını edindik? Bu tutarlık nedir –bunun ne a priori ve zorunlu bir ardışıklık tarafından belirlendiği ne de dolaysız hissedilebilir içerikler tarafından dayatıldığı hemen iyice görülmektedir–? Çünkü söz konusu olan, sonuçları birbirine bağlamak değil de, somut içerikleri birbirlerine yaklaştırmak ve soyutlamak, çözümlemek, ayarlamak ve uyarlamaktır; şeyler arasında bir dü-

zen kurmaktan daha fazla el yordamı gerektiren, daha ampirik olan (en azından görünüşte), gözleri açmayı daha fazla gerektiren, daha sadık ve daha biçimlendirilmiş bir dile ihtiyaç duyan bir şey olamaz; hiçbir şey, niteliklerin ve biçimlerin çoğalması tarafından taşınmasına izin verilmesini bundan daha fazla isteyemez. Fakat, donanımı olmayan bir göz, benzer birkaç biçimi yaklaştırabilir ve diğerlerini de şu veya bu farklılıktan ötürü ayırabilir: fiili durumda, en safından bir deney için bile, kesin bir işlemden ve önceden konulmuş bir kıstasın uygulanmasından kaynaklanmayan hiçbir benzerlik, hiçbir ayrım yoktur. Bir "unsurlar sistemi" –üzerinde benzerliklerin ve farklılıkların göze görünür hale gelmedikleri segmanların, bu segmanları etkileyebilecek değişme tiplerinin, nihayet üzerinde farklılığın ve altında benzerliğin yer alacağı eşiğin tanımı–, en basit düzenin ihdası için vazgeçilmez niteliktedir. Düzen kendini aynı anda hem onların iç yasası, onların bir bakıma birbirlerine en uygun şekilde denk düştükleri gizli şebeke olarak; hem de bir bakışın, bir dikkatin, bir dilin çerçevesi içinde var olabilen şeydir; ve düzen ancak bu çerçevelendirmenin beyaz kutuları içinde, zaten oradaymış ve telaffuz edilmeyi sessizce bekliyormuş gibi, kendini derinlemesine bir şekilde dışavurabilmektedir.

Bir kültürün temel kodları –onun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri–, daha işin başında, her insan için, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı ampirik düzenleri saptar. Düşüncenin öteki ucunda bilimsel teoriler veya filozofların yorumları, genelde neden bir düzen olduğunu, bunun hangi yasaya boyun eğdiğini, hangi ilke sayesinde fark edilebildiğini, hangi nedenden ötürü başka biri değil de bu düzenin yerleşik hale geldiğini açıklamaktadırlar. Fakat, bu birbirine çok uzak iki böl-

genin arasında, esas olarak aracı bir role sahip olmakla birlikte, hiç de temelli olmaktan geri kalmayan bir alan hüküm sürmektedir: burası daha karışık, daha karanlık ve hiç kuşkusuz, çözümlenmesi daha güçtür. Bir kültür, ona ilksel kodları tarafından hükmedilen ampirik düzenlerden hissedilmeden uzaklaşarak, onlara karşı ilk mesafeyi koyarak, işte burada onlara başlangıçtaki şeffaflıklarını kaybettirmekte, onlar tarafından edilgin bir şekilde kat edilmeye son vermekte, onların dolaysız ve görünmez güçlerinden sıyrılmakta, bu düzenlerin herhalde yegâne mümkün olanları ve en iyileri olmadıklarını fark edecek kadar özgürleşmektedir; öylesine ki, kendini bu kendiliğinden düzenlerin ötesinde, sessiz bir düzene uyan, kendiliklerinden düzene sokulabilir şeylerin olduğu ham gerçeğiyle, kısacası düzen olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu, sanki kültür, dilsel, algısal, uygulamasal şifre anahtarlarının bir bölümünden kurtulurken, onların üzerine, onları yansızlaştıran, onları iki katına çıkartırken aynı anda hem açığa çıkaran, hem de dışlayan ve bu arada kendini düzenin ham varlığının karşısında bulan ikinci bir şifre anahtarı uyguluyormuş gibi olmaktadır. Dil, algı, uygulama kodları, işte bu düzen adına eleştirilmekte ve kısmen geçersiz kılınmaktadır. Şeylerin düzenine ilişkin genel teoriler ve bunların davet ettiği yorumlar, ilkel taban sayılan bu düzenin fonu üzerinde inşa edileceklerdir. Böylece, zaten kodlanmış olan bakış ile kendini tanıyan bilince ilişkin bilginin arasında, düzeni bizatihi kendi varlığı altında serbest bırakan medyan bir bölge vardır: düzeni işte burada, kültürlere ve dönemlere göre sürekli ve basamaklı veya parçalı ve süreksiz olarak, mekâna bağlı veya zamanın ilerlemesi tarafından her an oluşturularak, bir değişkenler tablosuna benzeşerek veya tutarlıktan ayrılmış sistemler tarafından tanımlanarak, birbirine yakın olanları izleyen veya kendi kendi-

lerine aynada denk düşen benzerliklerden meydana gelerek, artan farklılıkların çevresinde düzenlenerek vb., ortaya çıkmaktadır. Öylesine ki, bu "medyan" bölge düzenin varlığının tarzlarını dışa vurduğu ölçüde, kendini en temelli unsur sayabilir: onu artık az çok kesinlik veya geçerlik içinde aktardığı yer, sayılan kelimelerden, algılardan ve hareketlerden öncedir (işte bu nedenden ötürü, bu düzen deneyi kitlesel ve ilksel varlığı içinde, her zaman kritik bir rol oynamaktadır); onlara açık bir biçim, tüketici bir uygulama veya felsefi bir temel vermeye çalışan teorilerden daha sağlam, daha eski, daha az kuşku uyandırıcı, her zaman daha "doğru"dur. Böylece her kültürde, düzenleyici kodlar denilebilecek şeylerle düzen üzerindeki düşünme arasında, düzenin ve onun varoluş tarzlarının çıplak deneyi vardır.

Bu incelemede çözümlemek istenilen işte bu deneydir. Söz konusu olan, bu deneyin XVI. yüzyıldan bu yana, bizimki gibi bir kültürün ortasında ne hale gelebildiğini göstermektir: sanki akıntıya karşı yüzermiş gibi, konuşulduğu haliyle dilin, algılandıkları ve bir araya toplandıkları halleriyle doğal varlıkların, uygulandıkları halleriyle alışverişlerin başlangıçlarına giderek, kültürümüzün kendinin düzen olduğunu hangi biçimde dışa vurduğunu ve alışverişlerin yasalarını, canlı varlıkların düzenliliklerini, kelimelerin bağlantı ve temsil etme değerlerini bu düzendeki değişmelere borçlu olduklarını göstermek söz konusudur; gramer ve filolojinin, doğa tarihi ve biyolojinin, zenginliklerin incelenmesi ve ekonomi politiğin içinde serpilen bilgilerin pozitif dayanağını meydana getirmek üzere, hangi düzen değişmelerinin kabul edildiğini, konulduğunu, bunların birbirine bağlandığını göstermek söz konusudur. Görüldüğü üzere, böylesine bir çözümleme fikirler veya bilimler tarihi alanına mensup değildir: bu daha çok, bilgilerin ve teorilerin nereden itibaren mümkün olduklarını, bilginin

hangi düzen mekânına göre oluştuğunu, bilimlerin oluşmaya, deneylerin felsefelere yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya –herhalde çözülmek ve sonra da yok olmak için– başlamalarının hangi tarihsel *apriori* ve fikirlerin hangi pozitiflik unsurunun içinde görülür hale geldiklerini bulmaya çabalayan bir incelemedir. Demek ki, bugünkü bilimimizin, kendini, onun içinde nihayet tanıyabileceği bir nesnelliğe doğru gelişmesinin içinde tasvir edilen bilgiler söz konusu olmayacaktır; gün ışığına çıkartılmak istenen, epistemolojik alan, bütün kıstasların dışında, ele alınan bilgilerin kendi değerlerine veya nesnel biçimlerine atıfta bulunarak, nesnelliklerini gömen ve böylece onların artan mükemmelleşmelerininki değil de, olabilirlik koşullarınınki olan bir tarihi dışa vuran *episteme*'dir; bu anlatıda ortaya çıkmak zorunda olan şeyler, bilgi alanında ampirik tanımanın çeşitli biçimlerine yer vermiş olan temsillerdir. Kelimenin geleneksel anlamındaki bir tarihten çok, bir "arkeoloji"[1] söz konusu olmaktadır.

Oysa, bu arkeolojik araştırma, Batı kültürünün episteme'si içinde iki büyük süreksizlik göstermiştir: klasik çağı başlatanı (XVII. yüzyılın ortasına doğru) ve XIX. yüzyılın başında bizim modernliğimizi belirleyeni. Tabanı üzerinde düşündüğümüz düzen, klasiklerinkiyle aynı varoluş tarzına sahip değildir. İstediğimiz kadar, Avrupa *ratio*'sunun Rönesans'tan günümüze kadar, adeta kesintisiz bir hareket içinde olduğuna ilişkin bir izlenime sahip olalım; istediğimiz kadar, Linne'nin sınıflandırmasının az çok uyarlanarak, kabaca geçerli olmaya devam ettiğini, Condillac'ın değer teorisinin XIX. yüzyılın marjinalizminde kısmen görüldüğünü, Keynes'in çözümlemelerinin Cantillon'unkilerle olan yakınlıklarını fark ettiğimizi, *Grammaire général*'in (Port-Royal yazarlarında veya Bauzée'de ortaya çıktığı ha-

1 Böylesine bir arkeolojinin çıkardığı yöntem sorunları, yakında çıkacak olan bir eserde ele alınacaktır.

liyle) söyleminin bizim bugünkü dil bilgimizden çok uzak olmadığını düşünelim, fikirler ve temalar düzeyindeki bu adetasüreklilik hiç kuşkusuz bir yüzey etkisi olmaktadır; arkeolojik düzeyde ise, pozitiflik sistemlerinin XVIII. ile XIX. yüzyılların dönemecinde kitlesel bir şekilde değiştikleri görülmektedir. Bunun nedeni aklın gelişme kaydetmiş olması değil de, şeylerin varoluş tarzının ve onları paylaştırırken bilgiye sunan düzenin derinlemesine bozulmuş olmasıdır. Eğer Tournefort'un, Linné'nin ve Buffon'un doğal tarihi kendinden daha başka bir şeye ilişkin olduysa, bu bağlantı biyolojiyle, Cuvier'nin karşılaştırmalı anatomisiyle veya Darwin'in evrimciliğiyle değil de, Bauzée'nin genel grameriyle, Véron de Fortbonnais'de veya Turgot ve Law'da ortaya çıktığı şekliyle para ve zenginlik çözümlemesiyle olmuştur. Herhalde bilgiler kendilerini döllemeyi, fikirler dönüşmeyi ve birbirlerine etki etmeyi (ama acaba nasıl? Tarihçiler bunu şimdiye kadar bize söylemediler) başarmaktadırlar; bir şey her halü kârda kesindir: arkeoloji, bilginin genel uzayına, onun temsillerine ve buraya mensup olan şeylerin varoluş tarzına atıfta bulunarak, yeni bir pozitifliğin eşiğini eşanlılık sistemleri kadar çerçevelemek için gerekli ve yeterli olan mütasyonlar dizisini tanımlamaktadır.

Çözümleme böylece, temsilin teorisi ile dilin, doğal düzenlerin, zenginliğin, değerlerin teorisi arasında klasik çağın tümü boyunca var olmuş olan tutarlığı da gösterebilmiştir. İşte, XIX. yüzyıldan itibaren tamamen değişen, bu dış biçim olmuştur; mümkün bütün düzenlerin genel temeli olarak temsil teorisi, şeylerin dolaysız tablosu ve ilk çerçevesi, temsil ile varlıklar arasındaki vazgeçilmez menzil olarak dil ortadan silinmişlerdir; derin bir tarihsellik şeylerin kalbine nüfuz etmiş, onları tecrit etmiş ve onları kendine özgü tutarlığı içinde tanımlamış, onlara zamanın sürekliliğinin gerektirdiği düzen biçimlerini dayatmıştır;

mübadelelerin ve paranın çözümlenmesi, yerini üretimin incelenmesine bırakmış, organizmanın çözümlemesi tasnife yönelik nitelikteki araştırmaya uyum sağlamış ve özellikle de dil, ayrıcalıklı yerini kaybederek sırası geldiğinde, geçmişinin ona sağladığı tüm kalınlıkla birlikte, tutarlı tarihin bir çehresi haline gelmiştir. Fakat, şeyler kendi üzerlerine kapanarak, artık kendi anlaşılabilirliklerinin ilkesi olmaktan başka bir şey istemez hale gelip, temsil mekânını terk edince, insan da kendi hesabına ve ilk kez olarak, Batı'nın bilgi alanına girmiştir. İnsan –onun hakkındaki bilgi, Sokrates'ten beri en eski araştırmalar tarafından saf bakışlar altında oluşturulmuştur– garip bir şekilde, hiç kuşkusuz şeylerin düzeni içindeki belli bir kopuştan, bir dış biçimden başka bir şey, her halü kârda bilginin içinde yakın tarihlerde kazandığı konum tarafından çizilen bir dış biçimden başka bir şey değildir. Yeni hümanizmaların bütün kuruntuları, insana yönelik yarıpozitif, yarıfelsefi bir genel düşünce olarak anlaşılan bir "antropoloji"nin tüm olanakları buradan kaynaklanmıştır. Fakat, insanın yeni bir icattan, iki yüzyıldan daha fazla bir geçmişi olmayan bir biçimden, bilgimizin içindeki sıradan bir konumdan ibaret olduğunu ve bu bilginin yeni bir biçim bulmasıyla hemen yok olacağını düşünmek rahatlatıcıdır ve derin bir sükûnet vermektedir.

Bu araştırmanın biraz da, klasik çağda deliliğin tarihini yazma projesine bir yankı olarak karşılık verdiği görülmektedir; bu araştırma, başlangıcını Rönesansta bularak ve XIX. yüzyılın dönemecinde içinden hâlâ çıkamadığımız bir modernliğin eşiğine kavuşarak zaman içinde aynı eklemleşmelere sahiptir. *Deliliğin Tarihi*'nde, bir kültürün, kendini sınırlandıran farklılığı kitlesel ve genel bir biçim altında nasıl ortaya koyduğunu sorgularken, burada bu kültürün, şeylerin akrabalıklarının tablosunu ve onları kat ettiği dü-

zeni oluştururken, bu şeylerin yakınlığını nasıl hissettiğini gözlemek söz konusudur. Sonuç olarak, bir benzerlik tarihi söz konusudur: klasik düşünce, kelimeleri, sınıflandırmaları, alışverişleri kuran ve meşru kılan benzerlik ve eşdeğerlilik ilişkilerini şeylerin arasında hangi koşullarda düşünebilmiştir? Farklılıkların bulanık, belirsiz, çehresi olmayan ve sanki kayıtsızmış gibi olan tabanı üzerinde, farklı kimliklerin satranç tahtasını hangi tarihsel *apriori*'den itibaren tanımlamak mümkün olmuştur? Deliliğin tarihi, Başka'nın tarihi olmalıdır –bir kültür için aynı anda hem iç hem yabancı, yani dışlanması (onun iç tehlikesini önlemek için), ama bu işin onun kapatılarak yapılması gereken (onun başkalığını indirgemek için)–; şeylerin düzeninin tarihi ise Aynı'nın tarihi olmalıdır –bir kültür için aynı anda hem dağınık hem ilişkili, yani vurgularla farklılaştırılması ve kimlikler içinde bir araya toplanması gereken–.

Ve eğer hastalığın aynı anda hem düzensizlik hem insan vücudunda ve hayatın merkezine kadar ulaşan bir başkalık, ama hem de kendi düzenlilikleri, benzerlikleri ve tipleri olan bir doğa olgusu olduğu düşünülecek olursa, tıbbi bakışa ilişkin bir arkeolojinin hangi yere sahip olabileceği görülmektedir. Başka'nın sınırdeneyinden tıbbi bilginin kurucu biçimlerine ve bunlardan şeylerin düzenine ve Aynı düşüncesine girerken kendini arkeolojik düşünceye sunan şey, tüm klasik bilgi veya daha doğrusu, bizi klasik düşünceden ayıran ve modernliğimizi kuran şu eşiktir. İnsan adı verilen ve insan bilimlerine kendine özgü bir alan açan şu garip bilgi figürü, ilk kez bu eşiğin üzerinde ortaya çıkmıştır. Batı kültürünün bu derin düzey değişikliğini gün ışığına çıkarmaya uğraşırken, bizim kendi sessiz ve safçasına hareketsiz zeminimize kopuşlarını, istikrarsızlıklarını, kırıklarını iade etmiş oluyoruz; ve ayaklarımızın altında yeniden kaygıya kapılan o olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİ AYIRIM

Arkadan Gelenler



I

Ressam tablosundan hafifçe uzaklaşmıştır. Modeline bir bakar; belki son bir fırça darbesi yapması söz konusudur, fakat daha ilk çizginin çekilmemiş olması da mümkündür. Fırçayı tutan kol, palet yönünde sola doğru bükülmüştür; bir ân için tuval ile boyalar arasında hareketsizdir. Bu maharetli el, bakış karşısında havada asılı kalmıştır; ve bakış da bunun karşılığında, durdurulmuş hareketin üzerinde sabitleşmiştir. Fırçanın ince ucuyla bakışın çeliği arasında, gösteri hacmini serbest bırakacaktır.

Burada, incelmiş, ustaca bir sıyrılma sistemi yok değildir. Ressam biraz geri çekilerek, kendini yaptığı işin yanına yerleştirmiştir. Yani, şu ânda ona bakan seyirci açısından, onun tüm sol ucunu işgal eden tablonun sağındadır. Tablo, bu aynı seyirciye arkasını dönmektedir: onu tutan muazzam destekle birlikte, ancak tersini algılamak mümkündür. Buna karşılık ressam, tüm endamıyla tamamen görülebilir durumdadır; onu belki de birazdan, işine devam

etmek üzere ona doğru yöneldiğinde özümleyecek olan yüksek tuval tarafından her halü kârda gizlenmemiştir; hiç kuşkusuz, seyircinin gözünde, tam o ânda, resmini yaptığı yüzeyin arkasına doğru yansıttığı şu büyük hayali kafesin içinden zuhur ederek belirecektir. Şimdi onu, bir duraklama anında, bu titreşimin merkezinde görmek mümkündür. Karanlık bedeni, aydınlık çehresi, görünene ve görünmeyene ortaktır: bizim göremediğimiz bu tuvalden çıkarak, gözlerimizde belirmektedir; ama biraz sonra sağa doğru bir adım atarak bakışlarımızdan gizlendiğinde, üzerine resim yapmakta olduğu tuvalin tam karşısına yerleşmiş olacak, bir ân için ihmal edilmiş olan tablosunun, onun için yeniden hiçbir karanlığı ve gizliliği olmadan görünür hale geleceği şu bölgenin içine girecektir.

Ressam, çehresi hafifçe dönük ve başı omzuna doğru eğik olarak bakmaktadır. Bakışı görülmeyen bir noktada sabitleşmiştir, ama biz seyirciler burayı kolaylıkla saptayabiliriz, çünkü bu nokta bizzat bizizdir: bedenimiz, çehremiz, gözlerimiz. Demek ki, onun gözlediği gösteri iki kere görünmezdir: çünkü bu gösteri tablonun mekânında temsil edilmemiştir ve çünkü bu gösteri tam da şu kör noktada, baktığımız anda bakışımızın bizim açımızdan saklandığı şu esas gözleme yerinde bulunmaktadır. Fakat, gözümüzün önündeki bu görünmezliği görmekten nasıl kaçınabiliriz? Çünkü o bizzat tablonun içinde hassas eşdeğerlisine, sabitleşmiş biçimine sahiptir. Nitekim, eğer ressamın dikkatini yoğunlaştırdığı tabloya bakmak mümkünse, ressamın baktığı şeyi tahmin etmek mümkündür; fakat tuvalin ancak dokusu, yatak ve dikey dikmeleri, şövalenin eğikliği fark edilmektedir. Hakiki tablonun tüm sol tarafını kaplayan ve sınırları tuvalin tersini temsil eden tekdüze ve yüksek dörtgen, sanatçının seyrettiği şeyi derinlemesine görülmezliğini, bir yüzey biçimi altında oluşturmaktadır: içinde

bulunduğumuz bu mekân, bizden başka bir şey değildir. Ressamın gözlerinden baktığı şeye doğru, bakan bizlerin kaçınmamızın mümkün olmadığı emredici bir hat çizilmiştir; bu hat hakiki tabloyu kat etmekte ve yüzeyinin ilerisinde, bizi gözleyen ressamı gördüğümüz şu yere kavuşmaktadır; bu kesikli çizgi bize hiç sektirmeden ulaşmakta ve bizi tablonun temsiline bağlamaktadır.

Bu yer görünüşte basittir; saf bir karşılıklılıktır: bir ressamın oradan itibaren bizi seyrettiği bir tabloya bakıyoruz. Bir karşı karşıya duruştan, birbirlerine bakan gözlerden, birbirlerine dikaçıyla bakarken kesişen bakışlardan daha fazla bir şey değil. Fakat bu ince görülebilirlik hattı, dönüşte koskoca bir karmaşık belirsizlikler, alışverişler ve sıyrılmalar şebekesini kapsamaktadır. Ressam bakışlarını bize ancak, bizim onun modelinin yerinde bulunduğumuz ölçüde yöneltmektedir. Biz seyirciler fazlalığızdır. Bu bakış tarafından kabul edilen bizler, onun tarafından kovulmakta, bizden önce burada bulunmuş olan tarafından ikame edilmekteyizdir: bizzat modelin kendisi tarafından. Fakat bunun tersine, ressamın tablonun dışında, onun karşısına düşen boşluğa yönelen bakışı, ona seyircilerden gelen kadar modeli kabul etmektedir; bu belirgin ama kayıtsız yerde, bakan ve bakılan sürekli alışveriş halindedir. Hiçbir bakış, kararlı veya daha doğrusu, tuvali diklemesine delen bakışın yansız izinin içinde değildir; özne ve nesne, seyirci ve model rollerini sonsuza kadar tersyüz etmektedir. Ve tablonun en soluna dönen büyük tuval burada ikinci bir işlev görmektedir: inatçı bir şekilde görünmez olarak, bakışların ilişkisinin belirlenmesini ve tam olarak oturtulmasını engellemektedir. Bir taraftan egemen kıldığı ışık geçirmez sabitlik, merkezde seyirci ile model arasında kurulan dönüşümler oyununu ebediyen istikrarsız kılmaktadır. Yalnızca bu ters tarafı görebildiğimiz için, kim olduğumuzu,

ne yaptığımızı bilmiyoruz. Görülen miyiz, gören miyiz? Ressam, anbean içerik, biçim, çehre, kimlik değiştiren bir yere, şu ân için sabit bir şekilde bakmaktadır. Fakat gözlerinin dikkatli hareketsizliği, onları daha önceden de izledikleri başka bir yöne göndermektedir ve hiç kuşkusuz gözleri yakında buraya gene yöneleceklerdir: artık hiç silinmeyecek olan bir portrenin çizildiği ve belki de uzun zamandan beri ve ebediyete kadar kalmak üzere çizilmiş olduğu hareketsiz tuvalin yönüne. Öylesine ki, ressamın hâkim bakışı, bu bakışın güzergâhı üzerinde bir tablonun tablosunu tanımlayan hayali bir üçgene hükmetmektedir: tepede –görülebilen yegâne nokta– sanatçının gözleri; tabanın bir kenarında modelin görülmeyen yeri; diğerinde, tersine döndürülmüş tuvalin üzerine muhtemelen taslağı çizilmiş olan şekil.

Ressamın gözleri, seyirciyi bakışlarının alanı içine yerleştirdiği ânda, onu kavramakta, tablonun içine girmeye zorlamakta, ona hem ayrıcalıklı ve hem de zorunlu bir yer vermekte, onun aydınlık ve görünür yanını yok etmekte ve onu donuk tuvalin ulaşılamaz yüzeyine yansıtmaktadır. Seyirci, ressam için görünür hale gelmiş ve kendi için kesinlikle görünmez bir görüntü halinde yüzeye aktarılmış olan görünmezliğini görmektedir. Marjinal bir tuzak tarafından çoğaltılan ve daha da kaçınılmaz kılınan şaşkınlık. En sağda, tablo, ışığını çok kısa bir perspektife göre sunulan bir pencereden almaktadır; bu pencerenin yalnızca aralığı görülmektedir; öylesine ki, bol bol yaydığı ışık akımı, aynı cömertlik içinde, aynı ânda iki komşu ve kesişen, ama birbirine indirgenemez mekânı yıkamaktadır: temsil ettiği hacimle birlikte tuvalin yüzeyi (yani ressamın atölyesi veya şövalesini koyduğu salon), ve bu yüzeyin ilerisinde, seyircinin işgal ettiği hakiki hacim (veya modelin hakiki olmayan yeri). Ve yaldızlı ışık, odayı sağdan sola kat ederken,

aynı ânda hem seyirciyi ressama doğru hem de modeli tuvale doğru taşımaktadır; ressamı aydınlatarak, onu seyirci için görünür kılan ve modelin aktarılan görüntüsünün kapalı kalacağı esrarlı tuvali, modelin gözünde yaldızlı çizgiler halinde parlatan da gene bu ışıktır. Bu kısmi, ancak şöylesine bir işaret edilmiş olan uç pencere, temsilin ortak yeri olarak hizmet eden karma ve tam bir ışığı serbest bırakmaktadır. Tablonun öteki ucunda, görülmeyen tuvali dengelemektedir: tıpkı onun gibi, arkasını seyircilere dönerek, onu temsil eden tabloya doğru kıvrılmakta ve onun görünen arka tarafını taşıyıcı tablonun üzerine çakıştırarak, en mükemmel görüntünün olduğu kadar, saf açılma olan pencerenin de parıldadığı, bizim için ulaşılmaz olan yeri oluşturmakta, diğeri ne kadar gizlenmişse o kadar aşikâr olan bir mekânı ihdas etmektedir; diğeri ne kadar yalnızsa (çünkü ona, ressam da dahil kimse bakmamaktadır), burası ressam, kişiler, modeller, seyirciler açısından o kadar harcıâlemdir. Her temsili görünür kılan bir ışığın saf hacmi, sağdan, görünmez bir pencereden boşalmaktadır; taşıdığı temsilden, çok görünür nitelikteki dokusunun diğer tarafından kurtulan yüzey solda yayılmaktadır. Işık sahneye sel gibi akarak (aynı ânda hem odayı, hem tuvali, hem tuval üzerinde temsil edilen olayı, hem de tuvalin içinde bulunduğu odayı kastediyorum) kişileri ve seyircileri kuşatmakta ve onları ressamın bakışı altında, onun fırçasının onları temsil edeceği yere doğru taşımaktadır. Ressamın bize bakmasına bakıyoruz ve onu görmemize olanak veren aynı ışık tarafından biz de onun için görünür kılınıyoruz. Ve, tıpkı bir aynada olduğu gibi, onun eli tarafından tuvale aktarıldığımızı kavrayacağımız ânda, bu tuvalin ancak tersini yakalayabiliyoruz. Bir psikenin öteki tarafı.

Oysa, seyircilerin –yani bizim– tam karşısında, odanın dibini meydana getiren duvarın üzerinde, ressam bir dizi

tabloyu temsil etmiştir; ve işte bütün bu asılı duran tuvallerin arasından bir tanesi, çok özel bir ışıkla parlamaktadır. Çerçevesi diğerlerininkinden daha geniş, daha koyudur; fakat içe doğru ince bir beyaz çizgi onu çepeçevre dolaşarak, bütün düzeyinin üzerine belirlenmesi güç bir ışık yaymaktadır, çünkü bu ışık eğer ona içkin olan bir mekândan değilse, hiçbir yerden gelmemektedir. Bu garip ışığın içinde iki siluet ve onların üzerinde, biraz geriye doğru ağır bir erguvan perde gözükmektedir. Diğer tablolar, derinliği olmayan bir gecenin sınırında daha da soluklaşan birkaç lekeden başka bir şey göstermemektedirler. O tek tablo ise, onların tersine, tanınabilir biçimlerin sadece ona ait olduğu bir aydınlığın içinde kat kat sıralandıkları, geri çekilmekte olan bir mekâna açılmaktadır. Temsiller sunmaya yönelik olan, ama onları konumları veya mesafeleriyle reddeden, gizleyen ve onlardan kaçınan bütün bu unsurların arasında, tüm dürüstlüğü içinde işleyen ve göstermesi gerekeni gösteren bir tek odur. Uzaklığına rağmen, onu kuşatan karanlığa rağmen. Fakat bu bir tablo değildir: o bir aynadır. Uzaktaki resimler kadar, ilk plandaki ışığın da reddettiği, alaycı tuvalle olan şu ikizliğin büyüsünü sunmaktadır.

Tablonun temsil ettiği tüm temsiller içinde, o tek görünür olanıdır, ama ona kimse bakmamaktadır. Ressam, tablosunun yanında ve tüm dikkati modeline yönelik olarak, arkasında yumuşak bir şekilde parlayan bu aynayı göremez. Tablonun diğer kişilerinin çoğu da, ön tarafta cereyan etmek zorunda olana doğru –tuvali çevreleyen aydınlık görülmezliğe, bakışların içinde temsil edildikleri odanın orada kapandığı şu karanlık oyuğa doğru değil de, onları görenleri görebildikleri şu ışık balkonuna doğru– dönmüştür. Bazı başlar kendilerini profilden göstermektedirler; ama bunlardan hiçbiri odanın dibindeki şu küçük par-

lak dörtgene, görülebilirlikten başka bir şey olmayan, ama hiçbir bakışın sahiplenmediği, eylemli hale getirmediği, onun seyrinin hemen olgunlaşan meyvesinden yararlanmadığı bu hayal kırıklığı içindeki aynaya bakacak kadar dönük değildir.

Bu kayıtsızlığın ancak kendiyle eşit olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim, kendiyle aynı mekân içinde olanlara ilişkin hiçbir şeyi yansıtmamaktadır: ne ona arkasını dönen ressamı ne odanın ortasındaki kişileri. Aydınlık derinliği içinde yansıttığı, görünür şey değildir. Hollanda resminde, aynaların bir ikiye katlama rolü oynamaları gelenektendi: Bunlar tabloda ilk kez verilmiş olanları tekrarlıyorlardı, ama hakiki olmayan, değiştirilmiş, daraltılmış, bükülmüş bir mekânın içinde. Burada, tablonun ilk halindekiyle aynı şey görülmektedir, ama başka bir yasaya göre parçalara ayrılmış ve yeniden oluşturulmuş olarak. Ayna burada, daha önce söylenmiş olana ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Ancak, konumu gene de aşağı yukarı merkezidir: üst tarafı tam olarak, tablonun yüksekliğini ikiye bölen çizginin üzerindedir, dipteki duvarın üstünde (veya en azından bu duvarın görünür kısmının üzerinde) medyan bir yer tutmaktadır; demek ki, tablonun kendininkiyle aynı perspektif çizgiler tarafından kat edilmek zorundadır; aynı atölyenin, aynı ressamın, aynı tuvalin onda eş bir mekâna göre yerleşmeleriyle, tam bir ikiz olması beklenebilir.

Oysa, bizzat tablonun temsil ettiklerinden hiçbir şeyi göstermemektedir. Hareketsiz bakışı, tablonun önünde, onun dış cephesini oluşturan zorunlu olarak görülmeyen şu bölgede, orada yer alan kişileri kavrayacaktır. Görülür nesnelerin etrafında durmak yerine, bu ayna orada yakalayabileceklerini ihmal ederek, tüm temsil alanını katetmekte ve tüm bakışların dışında yer alana görülebilirliğini iade etmektedir. Fakat, açtığı bu görülmezlik, saklanışınki de-

gildir: Bir engeli aşmamakta, bir perspektifi saptırmamakta; aynı anda hem tablonun yapısından, hem de resim olarak varoluşundan ötürü görünmez olana hitap etmektedir. Ondan yansıyan şey, tuvalin üzerindeki kişilerin düz bakışlarla saptadıklarıdır; yani bu, eğer tuval öne doğru uzayarak, resssama modellik yapan kişileri de kapsayacak şekilde aşağı kadar inseydi görülecek olandır. Fakat, tuval burada sona ererek, ressamın ve atölyesinin görülmesine olanak verdiği için, bu aynı zamanda onun tablo olması ölçüsünde, yani mümkün her seyircinin gözünde bir şeyi temsil etmeye yönelik dört köşe bir çizgiler ve renk parçası olması ölçüsünde tablonun dışındadır. Odanın hiç kimsenin bilmediği dip tarafında beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan ayna, ressama bakan çehreleri göstermektedir (ressam, çalışan ressam olma gibi nesnel hakikiliği içinde temsil edilmektedir); ama aynı zamanda ressama bakan figürleri de göstermektedir (çizgilerin ve renklerin tuvalin üzerine bıraktıkları şu maddi hakikilik halinde). Bu iki figürün ikisi de ulaşılmaz niteliktedir, ama farklı biçimlerde: birincisi, tabloya özgü bir kompozisyon etkisiyle; ikincisi, genel olarak bütün tabloların varoluşuna hükmeden bir yasa yüzünden. Temsil oyunu burada birini diğerinin yerine götürmeye, bu iki görünmezlik biçimini istikrarsız bir çakışma haline sokmaya –ve onları hemen tablonun diğer ucuna taşımaya– ilişkindir; bu çakıştırma, en yüksek dereceden temsil edilen şu kutupta olacaktır: tablonun bir derinliğinin oyuğundaki bir yansımanın derinliğinin oluşturduğu kutup. Ayna, aynı anda hem tabloda temsil edilen mekânı hem de onun temsil biçiminin bir parçasını kesip alan görülebilirlik içindeki yer değiştirmeyi sağlamaktadır; tablodan bakıldığında, zorunlu olarak iki kere görünmez olanı, tablonun ortasında göstermektedir.

Garip bir açıklama biçimi, ama tersine çevrildiğinde,

yaşlı Pachero'nun Sevilla'da çalışan öğrencisine verdiği öğüt açığa çıkmaktadır: "Görüntü çerçeveden çıkmalıdır."

II

Ama belki de, aynanın dibinde gözüken ve ressamın tablonun önünde seyrettiği şu görüntüye sonunda bir ad koymanın zamanı gelmiştir. Bu biraz soyut, her zaman bulanmaya ve ikiz hale gelmeye yatkın şu yüzer gezer ifadelerin içinde sonsuza kadar sıkıntılı bir durumda kalmamak için, belki de mevcut veya işaret edilen kişilerin kimliğini bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere saptamak uygun olacaktır: "ressam", "kişiler", "modeller", "seyirciler", "görüntüler". Görünene kaçınılmaz olarak uygun düşmeyen bir dili sonsuza kadar sürdürmek yerine, Velázquez'in bir tablo yaptığını, bu tabloda kendini kendi atölyesinin içinde veya Escurial sarayının bir salonunda, kralın çocuklarından Margarita'nın dadılarıyla, hizmetçileriyle, saraylılarla ve cücelerle çevrelenmiş olarak seyrettiği halde, iki kişinin resmini yaparken temsil ettiğini, bu grubun içindekilere çok kesin adlar verilebileceğini söylemek yeterlidir: geleneğe göre, bunların içinden şurada doña Maria Agustina Sarmienta, burada Nieto, ön cephede İtalyan soytarı Nicolaso Pertusato tanınmaktadır. Ressama modellik yapan iki kişinin, en azından doğrudan doğruya görünür durumda olmadıklarını; ama onları bir aynadan görmenin mümkün olduğunu, bunların hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, Kral IV. Philippe ve karısı Marianna olduklarını eklemek yeterli olacaktır.

Bu özel adlar yararlı atıf noktaları oluşturacaklar, ikircikli işaretleri önleyeceklerdir; bunlar bize her durumda, ressamın neye baktığını ve onunla birlikte tablonun çoğu kişisini söyleyeceklerdir. Fakat, dilin resimle olan bağlantı-

sı sonsuz bir ilişkidir. Bunun nedeni sözün yetersizliği ve görünenin karşısında kapatmaya boşuna uğraşacağı bir açığının olması değildir. Bunlar birbirlerine indirgenemez niteliktedirler: gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilemeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir. Öte yandan özel ad bu ayırımda bir yapmacıktan başka bir şey değildir: parmakla işaret etmeye, yani konuşulan mekândan, bakılan mekâna farkına varmadan geçmeye olanak vermektedir; yani onları sanki aralarında uyumluymuşlar gibi birbirleri üzerine uygun bir şekilde kapatmaya izin vermektedirler. Fakat, eğer dil ile görünen'in ilişkisi açık tutulmak istenirse, eğer uyumsuzluklarından hareketle her ikisine de en yakın durumda kalmak istenirse, bu durumda özel adları silmek ve lekenin sonsuzluğu içinde kalmak gerekir. Resim belki de bu boz, adsız, her zaman özenli ve çok geniş olduğundan ötürü tekrarlamalı olan bu dilin aracılığıyla, ışıklarını yavaş yavaş yakacaktır.

Öyleyse, aynanın dibinden kimin yansıyacağını bilmiyormuş gibi yapmak ve bu yansımayı varlığının tabanında sorgulamak daha iyi olacaktır.

Öncelikle, solda temsil edilen büyük tuvalin tersidir. Ters veya daha doğrusu yüz, çünkü konumu gereği sakladığı şeyi cepheden göstermektedir. Üstelik, pencerenin zıddında yer almakta ve onu güçlendirmektedir. Tıpkı pencere gibi tablonun ve onun dışında kalanın ortak yeridir. Fakat pencere, dikkatli kişiler, ressam, tablo için seyrettikleri görüntüyü bir araya getiren, soldan sağa doğru sürekli bir akma hareketiyle işlem yapmaktadır; ayna ise, şiddetli, anlık ve tamamen sürpriz olan bir hareketle, tablonun

önünde yer alan, ama görünür olmayan şeyi, kurgusal derinliğin dibinde görünür ama bütün bakışlara kayıtsız kılmak üzere arayacaktır. Yansıma ile yansıttığı arasında çizilen emredici noktalı çizgi, ışığın yatay akımını dikine kesmektedir. Son olarak –bu, aynanın üçüncü işlevidir– tıpkı onun gibi dipteki duvarın içine açılan bir kapının yanında durmaktadır. Bu kapı da mat ışığı, odanın içinde ışımayan aydınlık bir dörtgeni bölmektedir. Eğer yontma bir kanat, bir perdenin eğrisi ve birçok basamağın gölgesi tarafından dışa doğru oyulmuş olmasaydı, yaldızlı bir düz yüzey olarak kalırdı. Burada bir koridor başlamaktadır; fakat bu koridor karanlığın içinde kaybolmak yerine, ışığın içeri girmeden kendi etrafında burgu gibi dönüp durduğu sarı bir aydınlık patlamasının içinde dağılmaktadır. Aynı anda hem yakın hem de sınırsız olan bu fon üzerinde, bir adamın yüksek silueti fark edilmektedir; profilden görülmektedir; bir eliyle duvar kaplamasını tutmaktadır; ayakları iki farklı basamağın üzerindedir; dizi büküktür. Belki odaya girecek, belki de içeride olan bitenleri gözlemekle yetinerek gözlenmeksizin gizlice görmekten mutlu olacaktır. Tıpkı ayna gibi, sahnenin tersine sabit bir şekilde bakmaktadır: tıpkı aynaya olduğu gibi, ona da dikkat edilmemektedir. Nereden geldiği bilinmemektedir; karışık koridorları izleyerek, kişilerin toplandığı ve ressamın çalıştığı salonun etrafından dolaştığı tahmin edilebilir; belki o da biraz önce, bütün gözlerin seyrettiği sahnenin önünde, görülmeyen bölgenin içindeydi. Aynanın dibinde fark edilen görüntüler gibi, onun bu aşikâr ve gizli mekânın bir görevlisi olması mümkündür. Fakat burada gene de bir fark vardır: o, etiyle kemiğiyle buradadır; aniden dışarıdan belirivermiş ve temsil edilen alanın eşiğinde ortaya çıkmıştır; onun varlığından kuşku duymak mümkün değildir –muhtemel bir yansıma değil de, ani bir belirmedir–. Ayna, atölyenin du-

varlarının ötesinde, tablonun önünde neyin olup bittiğini göstererek, ok biçimindeki boyutu içinde dışarıyı ve içeriyi birlikte titreşime sokmaktadır. İkircikli ziyaretçi, ayağı basamağın üzerinde ve bedeni tamamen profilden görünür bir durumda, hareketsiz bir terazilenmenin içinde, aynı anda hem girmekte hem de çıkmaktadır. Odayı boydan boya geçen, aynanın içine nüfuz eden, oradan yansıyan ve oradan itibaren görülebilir, yeni ve özdeş türler olarak fışkıran görüntülerin anlık hareketini hemen oracıkta, ama kendi bedeninin karanlık hakikiliği içinde tekrarlamaktadır. Aynanın içindeki bu soluk ve minik siluetler, kapının aralığından beliren adamın uzun ve sağlam bedeni tarafından reddedilmektedirler.

Fakat, tablonun dip tarafından sahnenin önüne doğru yeniden inmek gerekmektedir; kıvrımını kat ettiğimiz bu çevreyi terketmemiz gerekmektedir. Solda, kaymış bir merkez oluşturuyormuş gibi duran ressamın bakışından yola çıkınca, önce tuvalin tersi, sonra merkezinde ayna bulunan ve sergilenmekte olan tablo, sonra açık kapı, çok sivri bir perspektifin ancak çerçevelerinin kalınlıkları içinde görülmelerine izin verdiği birçok tablo, son olarak da, en sağda pencere veya daha doğrusu, ışığın içeri boşaldığı duvar yarığı fark edilmektedir. Bu pervane biçimli kabuk, temsilin bütün dizisini sunmaktadır: bakış, palet ve fırça, üzerindeki işaretlerin suçunu taşımayan tuval (bunlar temsilin maddi araçlarıdır), tablolar, gölgeler, gerçek adam (bitmiş olan, ama onunla çakışan hayali veya gerçek işaretlerden kurtulmuş gibi olan temsil); daha sonra temsil çözülmektedir: Artık ondan yalnızca çerçeveleri ve tabloları dıştan yıkayan şu ışık görülmektedir, fakat tablolar bunun karşılığında, kendi türleri içinde, ışık sanki başka bir yerden gelerek koyu tahtadan çerçevelerini kat ediyormuş gibi, onu yeniden oluşturmak zorundadırlar. Nitekim, bu ışık tablo-

nun üzerinde, çerçevenin bitişme noktasında yeniden fışkırıyormuş gibi gözükmekte ve buradan, bir elinde paleti, diğer elinde ince fırçayı tutan ressamın alnına, elmacık kemiklerine, gözlerine, bakışına ulaşmaktadır... Kıvrım biçimindeki kabuk böylece kapanmakta veya daha doğrusu, bu ışıkla açılmaktadır.

Bu açılma, artık dip taraftaki gibi çekilmiş bir kapı değildir; bizzat tablonun enidir ve oradan geçen bakışlar uzaktaki bir ziyaretçininkiler değillerdir. Tablonun birinci ve ikinci düzlemini işgal eden düz bölge, sekiz kişiyi –eğer ressam da dahil edilirse– temsil etmektedir. Bunlardan beşi, baş, az veya çok eğik, dönük veya bükük olarak, tablonun dikaçısına doğru bakmaktadır. Grubun merkezinde gri ve pembe, geniş entarisiyle, kralın küçük kızı vardır. Prenses başını tablonun sağına döndürmüştür; bedeninin üst tarafı ve elbisesinin geniş etek kanatları hafifçe sola kaçmaktadır; fakat bakışı doğrudan doğruya tablonun karşısında duran seyirciye yönelmiştir. tuvali iki eşit kanada bölen medyan bir çizgi çekilecek olursa, çocuğun iki gözünün arasından geçecektir. Yüzü, tablonun yüksekliğinin üçte birindedir. Kompozisyonun ana teması, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde burada bulunmaktadır; bu resmin esas konusu buradadır. Ressam bunun böyle olduğunu vurgulamak ve kanıtlamak üzere, geleneksel bir figüre başvurmuştur: Esas kişinin yanına, diz çökmüş bir durumda ona bakan bir başkasını daha yerleştirmiştir. Tıpkı dua ederek adakta bulunan biri, tıpkı Bakire Meryem'i selamlayan Melek gibi diz çökmüş bir hizmetçi kadın ellerini prensese uzatmıştır. Yüzü tam profilden görülmektedir. Çocukla aynı yüksekliktedir. Bu kadın prensese ve yalnızca ona bakmaktadır. Biraz daha sağda, başka bir hizmetçi gene prensese doğru dönüktür; ona doğru hafifçe eğilmiştir, fakat gözlerinin ileri dönük olduğu açıkça bellidir, yani

ressamın ve prensesin baktıkları yere doğru. Nihayet, ikişer kişilik iki grup yer almaktadır: bunlardan biri geridedir; cücelerden meydana gelen diğeri en öndedir. Her çiftin içinde bir kişi karşıya, diğeri de sola veya sağa bakmaktadır. Bu iki grup, konumları ve boyları itibariyle birbirlerine karşılık vermekte ve bir çift oluşturmaktadır; arkada saraylılar (soldaki kadın sağa bakmaktadır). Bu şekilde yerleştirilmiş olan bu kişiler bütünü, tabloya yönelik dikkate veya seçilen atıf noktasına göre, iki figür oluşturabilirler. Bunlardan biri büyük bir X olacaktır; ressamın bakışı sol üst noktada ve saraylılarınki de sağda olacaktır; sol alt tarafta, tersinden gösterilen tuvalin köşesi vardır (daha da kesin olarak, şövalenin ayağı); sağ tarafta ise cüce vardır, ayağını köpeğin sırtına koymuş olarak. Bu iki hattın kesişme noktasında, X'in merkezinde prensesin bakışı yer almaktadır. Diğer figür ise oldukça geniş bir eğri olacaktır; iki yanı, solda ressam, sağda da saraylı adam tarafından belirlenecektir –yüksek ve uzak uçlar–; çok daha fazla yaklaşmış olan oyuk, prensesin çehresiyle ve hizmetçi kadının ona yönelik bakışıyla çakışacaktır. Bu esnek hat, tablonun ortasında aynı anda aynanın yerini hem sıkıştıran, hem de açığa çıkaran bir vazo resmetmektedir.

Demek ki, seyircinin dikkatinin şuraya veya buraya yönelmesine göre, tabloyu örgütleyebilecek iki merkez vardır. Prenses, hizmetçilerin, nedimelerin ve soytarıların hareketleriyle birlikte, etrafında dönen bir Saint-André haçının ortasında ayakta durmaktadır. Fakat bu döngü donmuş olurlardı. Eğer bu aniden hareketsiz hale gelen kişiler, bir fincanın oyuğundaki gibi, kendilerinin seyredilmesinin beklenmedik ikizine bir aynadan bakma olanağına sahip olmasalardı, tamamen görülmez olacak olan bir seyir içinde donmuş olurlardı. Prenses derinlik yönünde aynayla çakışmakta, yükseklik yönünde ise onun çehresiyle yansıma-

sı çakışmaktadır. Fakat perspektif onları birbirine çok yakın kılmaktadır. Oysa bunların her birinden kaçınılmaz bir hat fışkırmaktadır; aynadan çıkan biri temsil edilen bütün kalınlığı aşmaktadır (hatta daha da ötelere gitmektedir, çünkü ayna duvarı dipten delmekte ve arkasında yeni bir uzay yaratmaktadır); diğeri daha kısadır; çocuğun bakışından gelmekte ve yalnızca birinci düzlemi kat etmektedir. Bu ok biçimindeki iki hat, çok dar bir açı yaparak kesişmektedir ve kesiştikleri nokta tuvalden dışarı çıkarak, tablonun önünde, yaklaşık olarak bizim ona baktığımız yerde sabitleşmektedir. Bu kuşkulu bir noktadır, çünkü onu görmemekteyiz; ancak aynı zamanda kaçınılmaz ve tam olarak belirlenmiş bir noktadır, çünkü bu egemen iki figür tarafından belirlenmiştir ve üstelik tablodan doğan ve gene ondan kaçan başka komşu noktalı hatlar tarafından teyit edilmiştir.

Tablonun dışında kaldığı için ulaşılmaz olan, ama bu tablonun kompozisyonunun bütün çizgileri tarafından zorunlu kılınan bu yerde ne vardır? Önce prensesin, sonra saraylıların ve ressamın ve nihayet aynanın uzak aydınlığında yansıyan bu çehrelerin oluşturduğu bu seyir nedir? Fakat soru hemen ikiye katlanmaktadır: aynanın yansıttığı çehre, aynı zamanda onu seyretmektedir; tablonun bütün kişilerine bakanlar, aynı zamanda seyirlik bir sahne olarak sunulmuşlardır. Tablo bütün olarak, onun için bir sahne olduğu sahneye bakmaktadır. Bakan ve bakılan böylece iki ânın, tablonun iki açısından birbirinden çözülmüş olan aynanın açık ettiği saf karşılıklılık: solda, ters dönmüş tuval ve dış nokta onun sayesinde tam bir seyir haline gelmektedir; sağda yere uzanmış köpek, tablonun ne bakan ne de hareket eden yegâne unsuru; çünkü büyük çıkıntıları ve ipeksi tüyleri arasında oynayan ışıkla, yalnızca bakılmak için yapılmıştır.

Tabloya ilk göz atışımızda, bu bakışhalindeseyir'in ne'den meydana geldiğini öğrendik. Bunlar hükümdarlardır. Bu, etraftakilerin saygılı bakışlarından, çocuğun ve cücelerin şaşkınlığından zaten anlaşılmaktadır. Hükümdarlar, tablonun önünde, aynanın yansıttığı iki küçük siluetin içinde tanınmaktadırlar. Bütün bu dikkatli çehrelerin, bütün bu süslü bedenlerin ortasında, onlar daha soluk, daha gerçekdışı, bütün görüntülerin içinde en tehlikeli durumda olanlarıdır: bir hareket, biraz ışık onları yok etmeye yetecektir. Temsil edilen bütün bu kişilerin içinde, aynı zamanda en çok ihmal edilenleridir; çünkü herkesin arkasına kayan ve hiç beklenmedik bir mekândan içeri sessizce dalan bu yansımaya kimse dikkat etmemektedir; bunlar görünür oldukları ölçüde, her gerçeğin en çelimsiz ve en uzak biçimi olmaktadırlar. Bunun tersine, tablonun dışında kaldıkları ölçüde, özsel bir görülmezliğin içine çekilmektedirler, tüm temsili kendi etraflarında düzene sokmaktadırlar; herkes cephesini onlara dönmüştür, prenses bayramlık elbiseleriyle kendini onların gözünde görmektedir; arkası dönük tuvalden prensese ve prensesten en sağda oynayan cüceye doğru bir eğri resmolmaktadır (veya X'in altdalı açılmaktadır), bunun amacı, tablonun tüm düzenini onlara sunmak böylece kompozisyonun, prensesin ve aynanın içindeki görüntünün sonunda tabi oldukları gerçek merkezini açığa çıkarmaktır.

Bu merkez, öykünün içinde simgesel olarak hüküm sürmektedir; çünkü kral IV. Philippe ve karısı tarafından işgal edilmiştir. Ama asıl neden, tabloya nazaran sahip olduğu üçlü işlevdir. Modelin resminin yapıldığı andaki bakışı, sahneyi seyreden seyircininki ve ressamın tablosunu yaparkenki bakışı (temsil edilen değil de, önümüzde olan ve sözünü ettiğimiz tablo) bu noktada çakışmaktadır. Bu üç "bakan" işlev, tablonun dışındaki bir noktada birbirleri-

ne karışmaktadır; yani bakılana nazaran ideal, ama temsilin ondan itibaren mümkün olmasından ötürü tamamen gerçek bir noktada. Bizatihi bu gerçekliğin içinde, görülmez olamaz. Fakat bu gerçeklik tablonun içine yansıtılmıştır –bu ideal ve gerçek noktanın üç işlevine tekabül eden üç figür halinde yansıtılmış ve farklılaştırılmıştır–. Bunlar: solda, elinde paletiyle ressam (ressamın öz portresi); sağda, ayağının biri basamağın üzerinde, odaya girmeye hazır ziyaretçi –bütün sahneyi tersten almakta, ama asıl seyir olan kral ile karısını cepheden görmektedir–; nihayet merkezde, sabırlı modellerin tutumu içinde, süslü ve hareketsiz duran kral ile kraliçenin yansıması.

Herkesin öncelikle baktığı şeyi, safça ve gölge içinde gösteren yansıma. Bu yansıma sanki sihirbazlık gibi, her bakışa eksik olan şeyi iade etmektedir: ressamın bakışına, dip tarafta temsil edilen ikizinin eşi olan modeli; kralınkine, bulunduğu yerden göremediği, tuval üzerine çizilen kendi portresini; seyircininkine, yerini adeta zorla aldığı, sahnenin hakiki merkezini. Ama, aynanın bu cömertliği belki de sahtedir; belki de açığa çıkardığı kadarını, hatta daha fazlasını saklamaktadır. Kralın kraliçeyle birlikte tahtta oturduğu yer, aynı zamanda sanatçının ve seyircinin de yeridir: Aynanın dibinde, oradan geçen kişinin anonim çehresi ve Velázquez'inki gözükebilir –gözükmelidir–. Çünkü bu yansımanın işlevi, ona tamamen yabancı olanı tablonun içine çekmektir. Ama, sanatçı ve ziyaretçi tablonun sağında ve solunda mevcut oldukları için, aynanın içine yerleştirilemezler: tıpkı kralın tabloya ait olmaması ölçüsünde, aynanın içinde gözükmesi gibi.

Atölyenin çevresini dolanan büyük deniz kabuğunun içinde, paleti ve eli havada asılı kalmış olan ressamın bakışından, tamamlanmış tablolara kadar, temsil doğmakta, tamamlanmakta ve ışığın içinde yeniden bozulmaktaydı;

çember tamdı. Buna karşılık, tablonun derinliğini kat eden çizgiler tamamlanmamıştır; bunların hepsinde de, güzergâhlarının bir bölümü eksiktir. Bu boşluk, kralın olmamasından kaynaklanmaktadır –bu bulunmama, sanatçının bir hilesidir–. Fakat bu hile, dolaysız bir mevcut olmamayı kapsamakta ve belirlemektedir: ressamın ve seyircinin tabloyu yaptıkları veya seyrettikleri ânda bulunmayışları. Bunun nedeni herhalde, onun dışa vurulan özü olduğu tüm temsillerde olduğu gibi, bu tabloda da görülenin derin görülmezliğinin, görenin görülmezliğiyle dayanışma içinde olmasıdır –aynalara, yansımalara, taklitlere, portrelere rağmen–. Sahnenin bütün çevresine, temsilin birbirini izleyen işaret ve biçimleri konulmuştur; ama temsilin modeli ve hükümdarıyla olan ilişkisi, onu yapan ve onun sunulduğu kişiyle olan ilişki gibi zorunlu olarak kesintiye uğramıştır. Bizzat kendini seyir olarak sunacak bir temsilin içinde bile artık mevcut olamaz. Tuvali kat eden derinliğin içinde, kurgusal olarak oyulmakta ve kendinin ilerisine yansıtılmaktadır; görüntünün temsil eden ustayı ve temsil edilen hükümdarı tam göstermesi asla mümkün değildir.

Belki de Velázquez'in bu tablosunda, klasik temsilin temsili gibi bir şey ve açtığı mekânın tanımı vardır. Nitekim, bu mekânın tüm unsurları, imgeleri, kendini sunduğu bakışlar, görünür kıldığı çehreler, onu doğuran hareketleri bu tabloda temsil etmeye girişmektedir. Fakat, buraya getirdiği ve hepsini birden sergilediği bu dağınıklığın içinde, özel bir boşluk, her yandan emredici bir şekilde işaret edilmektedir: onu kuranın zorunlu olarak yok olması –benzediği kişinin ve gözünde benzerlikten ibaret olduğu kişinin–. Bu konumun kendisi –aynıdır– ortadan kaldırılmıştır. Ve sonunda, onu zincire vurmuş olan bu ilişkiden kurtulan temsil, kendini saf temsil olarak verebilir.

İKİNCİ AYIRIM

Dünyanın Üslubu



I. DÖRT BENZERLİK

Benzerlik, Batı kültüründe XVI. yüzyılın sonuna kadar yapıcı bir rol oynamıştır. Metinlerin çözümlenme ve yorumlanmalarına büyük ölçüde o egemen olmuştur; simgeler oyununu düzene sokan, görünen ve görünmeyen şeylerin bilgisine izin veren, onları temsil etme sanatına rehberlik eden o olmuştur. Dünya kendi üzerine dolanmaktaydı: yeryüzü gökyüzünü tekrarlamakta, çehreler yıldızlarda yansımakta ve bitki insana yarayan sırlarını saplarında geliştirmekteydi. Resim mekânı taklit etmekteydi. Ve temsil –ister şenlik, ister bilgi olsun– kendini tekrar olarak sunmaktaydı: hayatın tiyatrosu veya dünyanın aynası; her dil onun kendini haber verme biçimine bu başlığı koyuyor ve onun konuşma hakkını böyle formüle ediyordu.

Benzerliğin bilgiye olan aidiyetini çözeceği ve bilgi edinme faaliyetinin ufkunda hiç değilse kısmen kaybolacağı şu anın üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Benzerlik XVI. yüzyılın sonunda, henüz XVII. yüzyılın başın-

da hâlâ nasıl düşünülmekteydi? Bilgi biçimlerini nasıl düzene sokabilmekteydi? Ve, birbirlerine benzeyen şeyler sonsuz sayıdaysalar da, en azından bazılarının diğer bazılarına benzer hale geldikleri biçimleri saptamak mümkün müydü?

Benzerliğin semantik dokusu XVI. yüzyılda çok zengindir: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonum, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjnunctio, Copula.*[1] Ve düşüncenin yeryüzünde birbirlerine dolanan, karışan, birbirini güçlendiren veya sınırlandıran daha birçok kavramı vardır. Şu an için, eklemleşmelerini benzerliğin bilgisinden bekleyen başlıca biçimleri işaret etmekle yetinmek gerekmektedir. Bunlardan, kesinlikle esaslı olan dört tanesi vardır.

Önce *convenientia*. Gerçeği söylemek gerekirse, bu kelime yerlerin birbirlerine yakınlığını benzerlik'ten daha güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Birbirlerine yaklaşan, bitişen şeyler "yakın"dırlar; birbirlerine temas etmekte, kenarları birbirine karışmakta, birinin sonu diğerinin başlangıcını belirlemektedir. Bu sayede, hareket arasında iletişim kurulmakta, etkiler, tutkular ve özellikler için de aynı durum söz konusu olmaktadır. Böylece, şeylerin bu kavşağından itibaren, ortaya bir benzerlik çıkmaktadır. Bu benzerlik, sorunun çözülmesine kalkışıldığı ândan itibaren çift yanlı olmaktadır: doğanın iki şeyi yerleştirmiş olduğu yerin, konunun benzerliği, demek ki özelliklerin benzerliği; çünkü dünyanın meydana getirdiği bu doğal "içeren"de komşuluk, şeyler arasındaki dış bir ilişki değil de, en azından karanlık bir akrabalığın işaretidir. Ve sonra bu temastan, alışveriş yoluyla yeni benzerlikler doğmaktadır; ortak bir rejim kendini dayatmaktadır; komşuluğun sağır nedeni

1 P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis*, s. 28, Kolonya, 1610.

olarak benzerliğin üzerine, yakınlığın gözle görünür sonucu olan bir benzerlik binmektedir. Örneğin ruh ile beden iki kere "yakın"dır: Tanrının, ruhu maddenin içine yerleştirmesi için, günahın bu ruhu kalın, ağır ve dünyevi kılması gerekmiştir. Fakat ruh, bu komşuluktan ötürü bedenin hareketlerini kabul etmekte ve onunla özdeşleşmektedir; bu arada "beden, ruhun tutkuları yüzünden bozulmakta ve yozlaşmakta"dır.[2] Dünyanın geniş ölçekli sentaksı içinde, farklı varlıklar kendilerini birbirlerine göre düzenlemektedir; bitki hayvanla, kara denizle, insan çevresindeki her şeyle iletişim kurmaktadır. Benzerlik, sıraları geldiğinde başka benzerlikler sağlayan komşulukları dayatmaktadır. Yer ve benzerlik birbirine dolanmaktadır: kabuklu hayvanların sırtında yosun, geyiklerin boynuzlarında bitki, insanların yüzünde ot gibi şeylerin bittiği görülmektedir; ve garip bitki biçimli hayvan, onu bitkiye olduğu kadar hayvana da benzer kılan özellikleri birbirlerine karıştırarak, çakıştırmaktadır.[3] Bir o kadar yakınlık işareti.

Convenientia, mekân içinde "yakından yakına" bir benzerliğe bağlıdır. Bağlaşma ve ayarlanma düzlemindendir. İşte bu nedenden ötürü, şeylerin kendine, bunların içinde bulundukları dünyadan daha az aittir. Dünya, şeylerin evrensel "yakınlığı"dır; yeryüzünde ne kadar hayvan veyahut doğa veya insan tarafından üretilmiş nesne varsa, denizde de o kadar balık vardır (adları *Episcopus, Catona, Periapus* olan balıklar yok mudur?); suda ve yeryüzünde ne kadar varlık varsa, gökte de o kadar varlık vardır ve bunlar birbirlerine denk düşmektedirler; son olarak da, yaratılmış her şeyin içinde "Varoluş, İktidar, Bilgi ve Aşk tohumları eken" Tanrıdan bir parça vardır.[4] Böylece, benzerliğin ve mekânın sağladığı bağlantıyla, benzeri komşu kı-

2 G. Porta, *La Physionomie Humaine,* s. 1, Fr. Çev, 1655.

3 U. Aldrovandi, *Monstrorum Historia,* s. 663, Bononiae.

4 T. Campanella, *Realis Philosophia,* s. 98, *Frankfurt,* 1623.

lan ve yakınları özümleyen bu yakınlığın gücüyle, dünya kendi kendine zincirlenmektedir. Her temas noktasında, bir öncekine ve bir sonrakine benzeyen bir halka başlamakta ve sona ermektedir ve benzerlikler, uçları (Tanrı ve Madde) uzakta tutarak, çemberden çembere birbirlerini izlemekte, bu uçlar Hakimi Mutlak'ın iradesinin en derin uykuda olan köşelere kadar nüfuz etmesini sağlayacak şekilde yaklaştırılmaktadırlar. Porta'nın *Doğal Büyü* adlı kitabında andığı, işte bu gergin ve titreşimli muazzam zincir, bu yakınlık ipidir: "bitki vahşi hayvanla ve vahşi hayvan duygusal olarak insanla ve insan da akıl olarak diğer yıldızlarla yakınsa, bu bağlantı ilk nedenden en aşağı ve önemsiz şeylere kadar gerilmiş olan bir ipe benzer şekilde işlemektedir; bu bağlantı karşılıklı ve süreklidir; öylesine ki, ışınlarını saçan yüce erdem bu noktaya, eğer onun bir ucuna dokunulacak olursa gelecek, titreyecek ve geri kalanı öldürecektir."[5]

Benzerliğin ikinci biçimi *aemulatio*'dur: bir cins yakınlık; ama yer yasasından kurtulmuş olarak ve mesafe içinde hareketsiz bir şekilde oynayarak. Sanki uzaysal birlikte hareket kopmuş ve zincirin birbirinden ayrılmış olan halkları, çemberlerini birbirlerinden uzakta, temassız bir benzerliğe göre yeniden üretiyorlarmış gibi. Rekabet'in (*aemulatio*) içinde, yansımaya ve aynaya ilişkin bir şey vardır: dünyaya dağılmış şeyler, onun aracılığıyla birbirlerine cevap vermektedirler. İnsan yüzü, uzaktan gökyüzüyle, Tanrının bilgeliğiyle yetersiz bir şekilde rekabet etmektedir; aynı şekilde, iki göz sınırlı parlaklıklarıyla, geniş ve aynı gökyüzünün yaydığı büyük aydınlığı yansıtmaktadır; ağız Venüs'tür, çünkü aşk öpücükleri ve sözleri oradan geçmektedir; burun Jüpiter'in asasının ve Merkür'ün kanatlı ve yılanlı sopasının bir imgesidir.[6] Şeyler bu rekabet ilişkisiyle,

5 G. Porta, *Magie naturelle*, s. 22, Fr. Çev. Rouen, 1650.

6 U. Altrovandi, *age*, s. 3.

evrenin bir ucundan diğerine, aralarında bağlantı veya yakınlık olmadan birbirlerini taklit edebilirler: dünya, aynada yeniden ikili hale gelmesiyle, kendine özgü olan mesafeyi ilga etmektedir; bu sayede, her şeye verilmiş olan bağlantıya üste gelmektedir. Uzayı kat eden bu yansımalardan ilk olanları hangileridir? Bunu söylemek çoğu zaman mümkün değildir; çünkü rekabet şeylerin bir cins doğal ikizliğidir; varlığın, iki kenarı dolaysız olarak karşı karşıya gelen bir kıvrımlanmasından kaynaklanmaktadır. Paracelsus, dünyanın bu temelli ikileşmesini, ikizlerin görüntüsüyle kıyaslamaktadır; bunlar "hiç kimsenin, hangisinin diğerine kendine benzerliği getirdiğini söylemesine olarak vermeyecek kadar tam bir şekilde benzeşmektedirler."[7]

Ancak, rekabet zıtlaştırdığı iki figürü birbirinin karşısında hareketsiz bırakmamaktadır. Bunlardan birinin daha zayıf olduğu ve onun edilgin aynasında kendini yansıtan diğerinin güçlü etkisini kabul ettiği olmaktadır. Yıldızlar, hiçbir değişiklik olmadan, modeli, bozulmaz biçimi oldukları ve tüm etkilerini üzerlerine gönderdikleri otlara üste gelmekte değiller midir? Karanlık yeryüzü, yıldızların serpili olduğu gökyüzünün aynasıdır; ama bu çekişmede, iki rakip ne aynı değerde ne de eşit liyakattedir. Otun aydınlığı, gökyüzünün saf biçimini yeniden üretmektedir. Crollius, "yıldızlar bütün otların dölyatağıdır ve gökyüzündeki her bir yıldız, bir otun manevi temsilidir; böylece her ot veya bitki gökyüzüne bakan dünyevi bir yıldızdır; bu gökyüzü yıldızı yeryüzü yıldızlarından yalnızca maddesi itibariyle farklıdır... Göksel bitki ve otlar dünya tarafına dönüktürler ve doğrudan doğruya yarattıkları otlara bakmakta, onlara bazı özel erdemler aktarmaktadırlar."[8]

---

7 Paracelse, *Leber Paramirum*, s. 3, Çev. Grillot de Givry, Paris, 1913.

8 Crllius, *Traité des Signatures*, s. 18, Fr. Çev. Lyon, 1624.

Fakat, çekişmenin açık hale geldiği ve sakin aynanın artık "kabarmış iki asker"in görüntüsünden başka bir şeyi yansıtmadığı da olmaktadır. Benzerlik bu durumda, bir biçimin başka bir biçimle kavgası –veya maddenin ağırlığı veya yerler arasındaki mesafe nedeniyle kendinden ayrılmış aynı bir biçimin kavgası– haline gelmektedir. Paracelsus'un adamı, tıpkı gök kubbe gibi, "yıldızların asılı" durduğu bir yerdedir; ama ona, "hırsızın forsalığa, katilin tekerleğe, balığın balıkçıya, av hayvanının avcıya" olduğu gibi bağlanmamıştır. İnsanın gök kubbesi "özgür ve muktedir" olabilmektedir, onun "hiçbir emre boyun eğmeme", "yaratıkların diğer hiçbirinin hükmü altına girmeme" hakkı bulunmaktadır. Bu adamın iç göğü özerk olabilir ve kendinden başka hiçbir şeye yaslanmayabilir; ama aynı zamanda bilgide olan bilgeliği aracılığıyla dünyanın düzenine benzer hale gelmesi, bu düzeni kendi içinde geliştirmesi ve böylece, yıldızların parladığı gökyüzünü dengelemesi koşuluyla. Bu durumda, bu ayna bilgeliği, içine yerleştirildiği dünyayı kuşatacaktır; büyük halkası gökyüzünün dibine ve daha ötelere kadar dönecektir; insan "yıldızları kendi içinde içerdiğini..., ve böylece gök kubbeyi bütün etkileriyle birlikte taşıdığını" keşfedecektir.[9]

Rekabet kendini önce basit, kaçamak, uzak bir yansıma halinde vermektedir; dünyanın alanlarını sessizce kat etmektedir. Fakat açtığı mesafe, onun ince eğretilemesi tarafından iptal edilmektedir; görülebilirlik için açık olarak kalmaya devam etmektedir. Ve bu düelloda karşı karşıya gelen iki figür, birbirlerini ele geçirmektedir. Benzer, benzeri kapsamakta, o da kendi hesabına onu kuşatmaktadır, ve belki de, sonsuza kadar sürme gücüne sahip bir ikizlenme yoluyla yeniden kapsanacaktır. Rekabetin halkaları, yakınlığın unsurları gibi bir zincir oluşturmamaktadır, daha

9 Paracelse, *age.*

çok eşmerkezli, yansımalı ve rakip halkalar meydana getirmektedir.

Üçüncü benzerlik biçimi kıyas'tır. Daha önce Yunan bilimi ve ortaçağ düşüncesi tarafından bilinen, ama bu iki dönemde muhtemelen farklı şekilde uygulanan eski bir kavramdır. *Convenientia* ve *aemulatio*, bu kıyasın içinde çakışmaktadır. Kıyas, tıpkı *aemulatio* gibi, benzerliklerin mekân içindeki harika çarpışmalarını sağlamaktadır; ama *convenientia* gibi, ayarlamalar, bağlar ve eklemlerden söz etmektedir. Gücü muazzamdır, çünkü ele aldığı benzerlikler, bizatihi şeylerin görünen ve kitlesel benzerlikleri değildir; ilişkilerin daha ince benzerliklerinin bulunması onun için yeterlidir. Böylece yükü hafiflemiş olarak, aynı bir noktadan itibaren, belirsiz sayıda akrabalık kurabilir. Örneğin, yıldızların içinde parladıkları gökyüzüyle olan ilişkileri aynı zamanda ot ile yeryüzü, canlılar ile oturdukları dünya, madenler ve elmaslar ile içine gömüldükleri kayalar, duyu organları ile harekete geçirdikleri çehre, deri lekeleri ile gizlice damgaladıkları vücut arasında bulunmaktadır. Bir kıyas, bu yüzden tartışılır hale gelmeksizin, kendi üzerinde tersine de dönebilir. Bitki ile hayvan arasındaki eski kıyas (bitki, başını aşağıda tutan, ağzı –veya kökleri– toprağa gömülü olan bir hayvandır), Cesalpinus tarafından ne eleştirilmekte ne de reddedilmektedir; Cesalpinus bunun tersine, bitkinin, beslenme ilkeleri bir vücut gibi uzayan ve bir başla sona eren (taç, çiçekler, yapraklar) bir sap boyunca tabandan zirveye doğru yükselen, ayakta duran bir hayvan olduğunu keşfettiğinde bu kıyası güçlendirmiştir: tersine bir ilişki, ama "kökü bitkinin alt bölümüne, sapı üst bölümüne" yerleştiren ilk kıyasla çelişki içinde değildir, çünkü "hayvanlarda da damar sistemi alt kısımdan başlamakta ve ana damar başa ve kalbe doğru çıkmaktadır."[10]

10 Cesalpin, *De Plansit Libri, XVI*, 1583.

Bu tersine dönebilirlik gibi, bu çokdeğerlilik de kıyasa evrensel bir uygulanma alanı sağlamaktadır. Dünyanın bütün bilimleri, onun sayesinde birbirlerine yaklaşabilmektedirler. Ancak, bu her bir yönden geçilen mekânın içinde ayrıcalıklı bir nokta vardır: burası kıyasa doymuştur (herkes burada destek noktalarından birini bulabilir) ve ilişkiler buradan geçerken, bozulmaksızın tersine dönebilir. Bu nokta insandır; insan hayvanlarla ve bitkilerle olduğu gibi, yeryüzüyle, madenlerle, mağaralardaki sarkıtlarla veya fırtınalarla olduğu gibi, gökyüzüyle de oran içindedir. Dünyanın güçlerinin arasına dikilmiş olarak, gök kubbeyle ilişki halindedir (gökyüzü boşluk karşısında ne ise, onun çehresi de bedeni karşısında odur; nabzı tıpkı yıldızların kendilerine özgü güzergâhlarında dolaşmaları gibi atmaktadır; yüzündeki yedi delik, gökyüzünün yedi gezegeni gibidir); fakat o bütün bu ilişkileri terazilendirmektedir ve bunlar, insan denilen hayvan ile üzerinde yaşadığı yeryüzü arasındaki kıyasta, benzeri bir şekilde bulunmaktadır: eti topraktır, kemikleri kayalardır, damarları büyük nehirlerdir, sidik torbası denizdir ve yedi esas organı maden yataklarının dibinde saklanan yedi metaldir.[11] İnsan vücudu, her zaman bir evren atlasının mümkün yarısıdır. Pierre Belon'un insan iskeleti ve kuşlarınki arasındaki ilk karşılaştırmalı levhayı nasıl ayrıntılarına kadar çizdiği bilinmektedir: burada "appendix (eklenti) adı verilen ve kanatla kıyaslandığında başparmağın ele oranı gibi olan kanatçık" görülmektedir, "kanatçığın ucu bizdeki başparmak gibidir...; kuşlara bacak gibi verilmiş olan kemik biçimi topuğumuza denk düşmektedir; tıpkı bizim dört ayak parmağımızın olduğu gibi, kuşlar da dört parmağa sahiptir ve bunların sonuncusu oransal olarak bizim başparmağımız gibidir."[12] Bütün bu

11 Crollius, *age*, s. 88.

kesinlemeler, ancak XIX. yüzyıl bilgileriyle donanmış biri için karşılaştırmalı anatomi olmaktadır. Benzerlik figürlerini onun aracılığıyla bilgimize ulaştırdığımız tablo, bu noktada (ve hemen hemen sadece bu noktada) XVI. yüzyıl bilgilerini şeylere uyarlayan tabloyu kesmektedir.

Fakat gerçeği söylemek gerekirse, Belon'un tasviri, onu kendi döneminde mümkün kılmış olan perspektiften başka bir şeye ait değildir. Aldrovandi'nin insanın alt taraflarını dünyanın pis yerlerine, cehenneme, buranın karanlıklarına, Evren'in dışkıları gibi olan lanetlilere kıyasladığında yaptığı gözlemden ne daha rasyonel ne de daha bilimseldir.[13] Belon'un tasviri, Crollius'un döneminde beyin kanaması ile fırtına arasında yapılan klasik karşılaştırma kadar, aynı kıyaslamalı kozmografyaya aittir; fırtına, hava ağırlaştığında başlamakta ve çalkantılı hale gelmektedir; kriz de düşünceler ağır ve kaygılı olduklarında başlamaktadır; sonra bulutlar yığılmakta, karın şişmekte, fırtına patlamakta, sidik torbası parçalanmaktadır; şimşekler çakarken, gözler müthiş bir şekilde parlamaktadır, yağmur yağmakta, ağız köpürmektedir, yıldırım düşerken ruhlar deriyi patlatmaktadır; ama sonra hava yatışmakta ve hastanın aklı başına gelmektedir.[14]

Nihayet, dördüncü benzerlik biçimi, *sempatiler* (yakınlık) oyunu tarafından sağlanmaktadır. Burada hiçbir yol önceden belirlenmemiştir, hiçbir mesafe tahmin edilmemiştir, hiçbir bağlantı hükme bağlanmamıştır. Sempati, dünyanın derinliklerinde, serbest durumda rol oynamaktadır. En geniş mekânları bir anda aşmaktadır: sempati, gezegenden, hükmü altındaki insana bir şimşek gibi inmektedir; tek bir temastan doğabilir –bir tek ölümün yakınlığın-

12 P. Belon, *Histoire de la Nature des Oiseaux*, s. 37, Paris, 1555.

13 Aldrovandi, *age*, s. 4.

14 Crollius, *age*, s. 87.

dan ötürü, onu koklayan herkesi "hüzünlü ve ölümcül" kılan şu "cenaze törenlerinde kullanılan matem gülleri" gibi–.[15] Fakat gücü o kadar fazladır ki, tek bir temastan fışkırmakla ve mekânları aşmakla yetinmemektedir; şeylerin dünyadaki hareketine yol açmakta ve en uzaktaki yakınlaşmalarını harekete geçirmektedir: ağırları yerin ağırlığına ve hafifleri ağırlıksız boşluğa doğru çekmektedir; kökleri suya doğru itmekte ve günebakanın büyük sarı çiçeğini güneşe doğru döndürmektedir. Bundan da fazlası, şeyleri dış ve görülebilir bir hareketle birbirlerine doğru çekerek, gizlice bir iç harekete yol açmaktadır –bayrağı birbirlerinden devralan niteliklerin bir yer değiştirmesi: ateş sıcak ve hafif olduğundan havaya doğru yükselmekte, alevler hiç bıkmadan ona doğru dikilmektedir–; ama kendi kuruluğunu (bu onu toprakla akraba kılmaktaydı) kaybetmekte ve böylece bir nemlilik (bu onu suya ve havaya bağlamaktadır) kazanmaktadır; bu durumda hafif buhar, mavi duman bulut halinde dağılmaktadır: hava haline gelmiştir. Sempati, *Aynı*'nın o kadar güçlü ve ısrarlı bir halidir ki, benzer'in biçimlerinden biri olmakla yetinmemektedir; özümleme, şeyleri birbirlerine özdeş kılma, onları karıştırma, bireyselliklerini kaybettirme gibi tehlikeli bir güce sahiptir –demek ki, onları oldukları şeye yabancı kılabilmektedir–. Sempati dönüştürür. Bozar, ama bunu özdeş'in yönünde yapar; öylesine ki, eğer gücü dengelenmeseydi, dünya tek bir noktaya, türdeş bir kitleye, Aynı'nın asık suratına indirgenmiş olurdu: dünyanın bütün parçaları, tıpkı tek bir mıknatısın sempatisi ve çekimi nedeniyle havada asılı kalan şu maden zincirleri gibi, aralarında kopukluk ve mesafe olmadan birbirlerine tutunur ve iletişim halinde olurlardı.[16]

İşte bu nedenden ötürü, sempati ikiz çehresi olan an-

15 G. Porta, *age*, s. 72.
16 *age*.

tipati tarafından telafi edilmiştir. Antipati, şeyleri soyutlanmışlıkları içinde tutar ve özümlenmeyi engeller; her türü kendi inatçı farklılığının ve olduğu şey olarak sürme eğiliminin içine kapatır: "bitkilerin birbirlerinden nefret ettikleri oldukça iyi bilinir... Zeytin ve üzümün lahanadan nefret ettikleri söylenir; kabak zeytinden kaçar... Işık geçirmeyen ve kalın ağaçlar güneşin sıcaklığı ve toprağın nemi sayesinde büyüdüklerinden, bunlardan her birinin diğerine zarar vermesi zorunludur, kökleri çok olan ağaçlar için de aynı durum geçerlidir."[17] Böylece, dünya varlıkları zaman içinde sonsuza kadar birbirlerinden nefret edecekler ve her sempatiye karşı, vahşi iştahlarını koruyacaklardır. "Hint faresi timsah için zararlıdır, çünkü Doğa bu hayvanı ona düşman olarak vermiştir; böylece timsah güneşte eğlenirken, fare ona ölümcül tuzaklar kurmaktadır; timsahın ağzı açık olarak uyuduğunu fark edince, buradan içeri girmekte ve onun geniş gırtlağından geçerek karnına inmekte, iç organlarını kemirmekte, sonunda hakladığı hayvanın karnından çıkmaktadır". Ama, farenin düşmanları da onu gözlemektedirler: çünkü örümcekle hiç geçinemez ve "engerek yılanıyla çok kere kavga eder ve ölür." Onları dağıtan, ama aynı zamanda kavgaya çeken, onları ölümcül kılan ve kendi sıraları geldiğinde ölümün kucağına atan bu antipati oyunu ile şeyler, hayvanlar ve dünyanın bütün figürleri ne iseler o olarak kalmaktadırlar.

Şeylerin özdeşliği, bunların başkalarına benzeyebilmeleri ve yakınlaşabilmeleri –ama kendi özgünlüklerini koruyarak– olgusu, sempati ile onun karşılığı olan antipati arasındaki sürekli terazilenmedir. Bu durum şeylerin büyümelerini, gelişmelerini, karışmalarını, yok olmalarını, ölmelerini, ama kendilerini sonsuza kadar yeniden bulmalarını, kısacası bir mekân (ama bu mekân, atıf noktası, tekrar ve

17 J. Cardan, *De la Subtilité*, s. 154, Fr. Çev., 1656.

benzerlik alanlarına sahiptir) ve bir zaman (ama bu zaman aynı türleri, aynı figürleri, aynı unsurları sonsuza kadar ortaya çıkarmaktadır) olduğunu açıklamaktadır. "Dört cisim (su, hava, ateş, toprak) kendiliklerinden ne kadar basit ve nitelikleri aynı olsa da, Yaratıcı'nın karışık unsurlardan birincil cisimlerin meydana geleceklerini emretmesinden ötürü, bunların uyum ve uyumsuzlukları fark edilir niteliktedir, bu onların niteliklerinden bilinmektedir. Ateş unsuru sıcak ve kurudur; demek ki soğuk ve nemli olan suyun nitelikleriyle antipati halindedir. Sıcak ve nemli hava, soğuk ve kuru toprak, antipati demektir. Onları uyuşturmak üzere, hava ateşle suyun arasına, su toprakla havanın arasına konulmuştur. Hava sıcak olduğu için, ateşe yakındır ve nemliliği sayesinde suya uyum sağlayabilmektedir. Nemliliğinin ılımlı olması için, ateşin ısısını azaltmakta ve ondan yardım alarak ısınmaktadır; öte yandan, suyun nemli soğukluğunu vasat sıcaklığıyla ılıtmaktadır. Suyun nemliliği havanın sıcaklığıyla ısınmakta ve toprağın soğuk kuruluğunu gidermektedir."[18] Sempati-antipati çiftinin egemenliği, bu çiftin hükmettiği hareket ve dağılma bütün benzerlik biçimlerine yer vermektedir. İlk üç benzerlik böylece yeniden ele alınmış ve açıklanmış olmaktadır. Dünyanın bütün hacmi, yakınlıktan kaynaklanan bütün komşuluklar, rekabetin bütün yankıları, kıyasın bütün zincirlemeleri, şeyleri yaklaştırmaya ve birbirlerinden uzakta tutmaya hiç ara vermeyen bu sempati ve antipati mekânı tarafından desteklenmekte, beslenmekte ve ikiye katlanmaktadır. Dünya bu oyun sayesinde özdeş olarak kalmaktadır; benzerlikler neyseler o olarak kalmaya ve benzeşmeye devam etmektedir. Aynı, aynı olarak ve kendi üzerine kilitlenmiş olarak kalmaktadır.

18 S. G. S. *Annotations ou Grand Miroir du Monde de Duchesne*, s. 498.

Ancak, sistem kapalı değildir. Bir açıklık varlığını sürdürmektedir: Eğer yeni bir benzerlik figürü gelip diziyi tamamlamasaydı, –onu aynı ânda hem tam hem de aşikâr kılmasaydı–, bütün benzerlik oyunu bu açıklıktan geçerek, kendinden kaçma veya karanlıkta kalma tehlikesiyle karşılaşabilirdi.

Convenientia, aemulatio, kıyas ve *sempati*, şeylerin birbirlerine benzeyebilmeleri için kendi üstüne kapanmak, ikizini oluşturmak, kendini yansıtmak veya zincirlemek zorunda olduğunu söylemektedirler. Bunlar, benzerlik yollarını ve bu yolların nerelerden geçtiklerini söylemektedirler; ama benzerliğin nerede olduğunu, nasıl gömüldüğünü, hangi işaretle tanındığını bildirmemektedirler. Oysa, belki de bütün bu harika benzerlik bolluğunu, onu, dünya düzeni tarafından uzun zamandan beri ve bizim iyiliğimiz için hazırlandığını fark etmeden kat etmemiz söz konusu olacaktır. Boğanotunun göz hastalıklarını iyileştirdiğini veya şarap ruhuyla havanda dövülmüş cevizin baş ağrısını geçirdiğini bilmek için, bir işaretin bizi uyarması gerekir: bu olmaksızın, bu sır sonsuza kadar gizli kalır. Acaba, bir insanla yaşadığı gezegen arasında bir ikizlik mi, yoksa bir çekişme ilişkisi mi olduğunu, bedenimiz ve yüzümüzdeki çizgilerde Mars'ın rakibi mi, yoksa Satürn'e akraba mı olduğunun işaretlerinin bulunup bulunmadığını bilmek mümkün olabilecek midir? Gömülü benzerliklerin, şeylerin yüzeyinde işaret edilmeleri gerekir; görülmez kıyasların görülür bir işaretine ihtiyaç vardır. Her benzerlik aynı zamanda, hem en aşikâr hem de en iyi saklanmış olan değil midir? Nitekim, benzerlik çakışan parçalardan –bazıları özdeş, bazıları farklı– meydana gelmemiştir: tek bir aynılıktır ve bu da ya görülür ya görülmez. Demek ki, benzerlikte –ya üs-

tünde, ya yanında–, onun kuşkulu kıvılcımlarını aydınlık bir kesinliğe dönüştüren bir karar unsuru olmasaydı, kıstası olmadan kalırdı.

İmzasız benzerlik yoktur. Benzerin dünyası, ancak işaretlenmiş bir dünya olabilir. Paracelsus, "İnsanın yararı için yarattığı ve gizlediği şeyler... Tanrının iradesi değildir. Ve bazı şeyleri sakladıysa da, hiçbir şeyi özel damgası olmadan, dış ve görünür işareti olmadan bırakmamıştır –tıpkı hazine gömen birinin, onu tekrar bulabilmek için, bu yeri işaretlemesi gibi–."[19] Benzerlikler bilgisi bu imzaların dökümüne ve onların şifrelerinin çözülmesine dayanmaktadır. Bitkilerin doğalarını öğrenmek için, onların kabuklarında duraklamak yararsızdır, doğrudan doğruya işaretlere gitmek gerekir, "taşıdıkları Tanrı gölgesi ve görüntüsünde veya iç erdeminde, ki bu onlara gök tarafından doğal bir donanım olarak verilmiştir... erdem dediğimiz şey daha çok imzadan tanınır."[20] İmzalar sistemi, görünür ile görünmez arasındaki ilişkiyi tersine döndürmektedir. Benzerlik, şeyleri dünyanın tabanında görünür kılan şeyin görünmez biçimiydi; fakat bu biçimin de kendi hesabına aydınlanabilmesi için, onu derin görünmezliğinden çekecek görünür bir figür gerekir. İşte bu nedenden ötürü, dünyanın çehresi armalar, karakterler, şifreler, karanlık sözlerle –Turner, "hiyeroglifler"le demekteydi– kaplıdır. Ve dolaysız benzerlik alanı, büyük bir açık kitap gibidir; sayfanın tümü boyunca, kesişen ve bazen de birbirlerini tekrarlayan garip figürler görülmektedir. Artık onların şifresini çözmek yeterlidir: "toprağın derinliklerinden gelen bütün otların, bitkilerin, ağaçların ve diğerlerinin her biri birer kitap ve sihirli işaret değil midir?"[21] Üzerinde şeylerin birbirlerini yan-

19 Paracelse, *die 9 Mücher der Natura Rerum*, *Toplu Eserleri*, s. 393, Subdorff Yay., c. IX.

20 Crollius, s. 4.

21 *age*, s. 6.

sıttıkları ve görüntülerini birbirlerine gönderdikleri büyük sakin ayna, aslında sözlerle uğuldamaktadır. Sessiz yansımalar, onları işaret eden kelimelerle ikizlenmişlerdir. Ve diğer hepsini kapsayan ve onları tek bir dizinin içine kapatan sarmal bir benzerlik biçiminin sayesinde, dünya konuşan bir insanla karşılaştırılabilir: "tıpkı anlama yeteneğinin gizli hareketlerinin sözle dışa vurulduğu gibi, otlar da meraklı hekimle imzalarıyla konuşmakta, ona... doğanın sessiz örtüsünün altında saklanmış olan iç erdemlerini ifşa etmektedir."[22]

Fakat, bu dilin kendinin üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Onu meydana getiren işaretlerin üzerinde. Bu işaretlerin, işaret ettikleri şeye nasıl gönderme yaptıklarının üzerinde.

Boğanotu ile gözler arasında sempati vardır. Eğer bitkinin üzerinde onun göz hastalıklarına iyi geldiğini belirten bir sözmüş gibi duran bir imza, bir damga bulunmasaydı, bu öngörülemez ilişki karanlıkta kalırdı. Bu işaret, onun tohumlarında tam olarak okunabilir durumdadır: bunlar, göz kapaklarının gözler içinki durumuna benzeyen beyaz bir zarın içinde yer alan, küçük ve koyu renkli yuvarlaklardır.[23] Ceviz ile baş arasındaki ilişki için de aynı şey geçerlidir; "kafatası zarı yaraları"nı iyileştiren şey, meyvenin kemiklerinin –yani kabuğunun– üstündeki yeşil kalın kabuktur; fakat, başın içindeki ağrılar, "tamamen beyne benzeyen" çekirdeğin kendi tarafından önlenmektedir.[24] İlişkinin işareti ve bunu görünür kılan şey, sadece benzetmedir; sempatinin şifresi oranın içinde yer almaktadır.

Fakat bizzat oranın kendisi, acaba tanınabilmek için hangi imzayı taşıyacaktır? El veya alın çizgilerinin insanın

22 *age.*
23 *age*, s. 33.
24 *age*, s. 33-34.

eğilimlerini, hayatın büyük dokusu içindeki kaza ve geçişleri beden üzerine resmettikleri nasıl bilinebilecektir? Sempati, beden ile gök arasında iletişim kurduğundan ve gezegenlerin hareketini insanların maceralarına aktardığından ötürü... Aynı zamanda, bir çizginin kısalığının kısa bir hayatın basit görüntüsünü, iki çizginin kesişmesinin bir engelle karşılaşılacağını; bir çizginin yükselen hareketinin bir kimsenin başarıya çıkışını yansıtmasından ötürü... Genişlik, zenginlik ve cömertlik işaretidir; süreklilik talihi, süreksizlik talihsizliği belirtir.[25] Beden ile kader arasındaki büyük benzerlik, aynalar ve yakınlıklar sisteminin tümü tarafından imzalanmıştır. Benzerlikleri işaret edenler, sempatiler ve rekabetlerdir.

Rekabete gelince, onu benzetmeyle tanımak mümkündür; gözler yıldızlardır, çünkü ışığı tıpkı karanlığın içindeki yıldızlar gibi çehrenin üzerinde yaymaktadırlar ve çünkü körler dünyada, en karanlık gecede gören keskin gözlüler gibidirler. Rekabeti yakınlıktan da tanımak mümkündür: güçlü ve cesur hayvanların bacaklarının uç taraflarının geniş olduğu ve sanki bunların güçleri bedenlerinin en uzak kısımlarına aktarılmışcasına gelişmiş olduğu Yunanlılardan beri bilinmektedir. İnsanın yüzü ve eli de aynı şekilde, bağlanmış oldukları ruha olan benzerliğin işaretini taşıyacaklardır. Demek ki, göze en görünür benzerliklerin tanınması, şeylerin aralarındaki yakınlığın keşfedilmesi tabanı üzerinde olmaktadır. Ve eğer şimdi, yakınlığın her zaman aktüel bir yer belirlenmesi tarafından tanındığı, birçok varlığın aynı olmamalarına rağmen yakın oldukları düşünülecek olursa, (hastalık ile ilacı, insan ile yıldızları, bitki ile ihtiyacı olan toprak arasında olabildiği gibi) düşünülecek olursa, yeniden bir yakınlık işareti gerekecektir. Oysa, iki şeyin birbirlerine bağlı olduğunu gösteren, bun-

25 J. Cardan, *Métoposcopie*, s. III-VIII, 1658 yayını.

ların birbirlerini karşılıklı olarak, tıpkı güneş ile günebakan veya su ile kabağın büyümesinde olduğu gibi çekmesinden[26] aralarında yakınlık ve sempati olmasından daha başka bir işaret var mıdır?

Böylece çember kapanmaktadır. Ancak, bunun hangi ikizlenmeler sistemiyle gerçekleştiği görülmektedir. Benzerlikler bir imza gerektirmektedir, çünkü bunların arasından hiçbiri, eğer okunaklı bir şekilde işaretlenmeseydi, fark edilemezdi. Ama bu işaretler nelerdir? Bunlar, dünyanın tüm veçheleri içinde neyin sayesinde barınmaktadır ve birbirlerine dolanan bu kadar çok sayıdaki figürün içinden bir tanesinin gizli ve özsel bir benzerliği işaret eden karakteri nasıl anlaşılmaktadır? Onun kendine özgü işaret olma değeri içindeki işareti hangi biçim meydana getirmektedir? Bu benzerliktir. İşaret ettiği şeyle benzerliği olduğu ölçüde (yani benzeme) işaret etmektedir. Ancak, işaret ettiği bir türdeşlik değildir; çünkü imzadan ayrı olan varlığı, işareti olduğu çehrenin içinde silinecektir; başka bir benzerlik; birinciyi tanımaya yarayan, ama kendi sırası geldiğinde bir üçüncüsü tarafından ortaya çıkarılan bir benzerliktir. Her benzerlik bir imza taşır; fakat bu imza aynı benzerliğin ortak bir biçiminden ibarettir. Öylesine ki, işaretlerin bütünü, benzerlikler çemberinin üzerine, birincisini noktası noktasına ikizleştiren ikinci bir çember kaydırmaktadır; bu küçük kayma, sempatinin işaretini benzetmenin içinde, benzetmeninkinin rekabetin içinde, rekabetininkinin yakınlığı içinde yer almasına yol açmakta, yakınlık da kendi hesabına sempatinin işareti olarak tanınır hale gelmektedir... İmza ile işaret ettiği tamamen aynı doğadandırlar; tek bir farklı dağıtım yasasına uymaktadırlar; bölme aynıdır.

İşaret eden biçim ile işaret edilen biçim benzerliklerdir, ama yandan. Ve hiç kuşkusuz, benzerlik XVI. yüzyıl

26 Bacon, *Histoire Naturelle*, s. 221, Fr. Çev. 1631.

bilgisi içindeki en evrensel şey olma özelliğine bundan ötürü sahip olmuştur; hem en görünür hem de keşfedilmesi gerekendir, çünkü en gizli şeydir; bu bilgi biçimini belirlemekte (çünkü ancak benzerlik yollarının izlenmesiyle tanınabilmektedir) ve ona içeriğinin zenginliğini garanti etmektedir (çünkü işaretler kaldırılır kaldırılmaz ve bunların işaret ettiklerine bakılır bakılmaz, bizzat Benzerlik'in kendisi gün ışığına çıkartılmakta ve kıvılcımlarını kendi ışığının içinde çakmaktadır).

İşaretleri konuşturmaya ve anlamlarını keşfetmeye olanak veren bilgi ve tekniklerin bütününe yorumbilim adını verelim; işaretlerin nerelerde olduklarını ayırmaya, onları işaret olarak ihdas eden şeylerin neler olduklarını tanımlamaya, bağlarının ve bağlantılarının yasalarını öğrenmeye olanak veren bilgi ve tekniklere semiyoloji adını verelim: XVI. yüzyıl semiyoloji ve yorumbilim, benzerlik biçimi içinde çakışmıştır. Anlamını aramak benzeşenleri açığa çıkarmaktır. İşaretlerin yasasını aramak, benzeyen şeyleri keşfetmektir. Varlıkların grameri, onların yorum yoluyla çözümlenmeleridir. Ve bunların konuştukları dil, onları birbirlerine bağlayan sentakstan başka bir şeyi anlatmamaktadır. Şeylerin doğası, bir arada yaşamaları, onları bağlayan ve aracılığıyla iletişimde bulundukları zincirlenmeden, benzerliklerinden farklı değildir. Ve bu benzerlik, dünyayı bir uçtan diğerine kat eden işaretler ağının içinden başka hiçbir yerde ortaya çıkmaz. "Doğa", semiyoloji ile yorumbilimi birbirinin üstünde tutan ince kalınlığının içine alınmıştır; doğa ne esrarlı ne de üzeri örtülüdür; kendini bazen saptırdığı bilgiye ancak, bu çakışmanın benzerliklerin hafif bir kaymasıyla birlikte hareket etmesi ölçüsünde sunmaktadır. Bu yüzden tablo açık değildir; şeffaflık daha ilk veriden itibaren bulanmaktadır. Tedricen aydınlatılması gereken karanlık bir mekân ortaya çıkmaktadır. "Doğa"

işte buradadır ve tanınmaya çalışılması gereken budur. Eğer benzerliğin yorumbilimi ve imzaların semiyolojisi hiçbir titreşim olmadan çakışsalardı, her şey dolaysız ve aşikâr olurdu. Ama, yazıları meydana getiren benzerlikler ile söylemi meydana getirenler arasında bir "diş" açıklık olduğundan, bilgi ve sarf ettiği sonsuz çaba, burada kendilerine özgü mekâna sahip olmaktadır: benzerden ona benzeyene sonsuz bir zikzakla giderek, bu mesafeyi ka etmek zorunda olacaklardır.

III. DÜNYANIN SINIRLARI

En genel taslağı içinde, XVI. yüzyıl *episteme*'si işte böyledir. Bu dış görünüş, kendiyle birlikte bazı sonuçlar taşımaktadır.

Önce, bu bilginin hem çok kalabalık hem de kesinlikle fakir karakteri. Kalabalıktır, çünkü sınırsızdır. Benzerlik asla kendinde istikrarlı olarak kalmamaktadır; ancak, kendi hesabına başkalarını davet eden diğer bir benzeşmeye gönderme yaptığında sabitleşir; öylesine ki, her benzerlik ancak diğer hepsinin birikimiyle değer kazanmaktadır; ve benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmesi için, dünyanın tümünün kat edilmesi gerekir. Demek ki, birbirlerini davet eden teyitlerin sonsuza kadar yığılması yoluyla işlem yapan/yapmak zorunda olan bir bilgidir. Ve bu bilgi bu nedenden ötürü, daha temellerinden itibaren kumlu olacaktır. Bilginin unsurları arasındaki tek mümkün bağlantı, toplamadır. Bu muazzam sütunlar; onların tekdüzeliği buradan kaynaklanmaktadır. İşaret ile işaret ettiğinin arasına tek bağ olarak benzerliği (hem üçüncü güç hem de tek iktidar; çünkü işaret ve içeriğin içinde aynı şekilde yer almaktadır) koyarak, XVI. yüzyıl bilgisi kendini hep aynı şeyi bilmeye, ama bunu be-

lirsiz bir güzergâhın asla ulaşılamayan bitiminde bilmeye mahkûm etmiştir.

Ve çok ünlü mikrokozmos kategorisi işte burada işlev görmektedir. Bu eski kavram, hiç kuşkusuz, ortaçağ boyunca ve Rönesansın başında, belli bir yeni Platoncu gelenek tarafından canlandırılmıştır. Fakat, XVI. yüzyılda sonunda, bilginin içinde temelli bir rol oynamıştır. Bunun, eskiden denildiği gibi, bir dünya görüşü veya *Weltanschauung* olup olmaması pek önemli değildir. Fiili durumda, bu dönemin epistemolojik dış biçiminin içinde bir veya daha doğrusu iki çok kesin işlevi vardır. *Düşünce kategorisi* olarak ikiye katlanmış benzerlik oyunu doğanın bütün alanlarında uygulanmakta, araştırma faaliyetine, her şeyin daha büyük bir ölçekte aynasını bulacağını ve makrokozmik teminatını bulacağını garanti etmekte, bunun karşılığında, en yüksek kürelerin görünür düzeninin dünyanın en karanlık derinliğinde yansıyacağını öne sürmektedir. Fakat, doğanın genel dış biçimi olarak, birbirlerine eklenen benzerliklerin yorulmaksızın yol almalarına, gerçek ve eğer deyim yerindeyse ele gelir sınırları koymaktadır. Büyük bir dünyanın var olduğunu ve bunun dış çevresinin yaratılmış bütün şeylerin sınırını çizdiğini, öteki uçta, göğün, yıldızların, dağların, nehirlerin ve fırtınaların muazzam düzenini kendi sınırlı boyutları içinde yeniden üreten ayrıcalıklı bir yaratığın var olduğunu ve benzerlikler oyunun bu kurucu benzetmenin fiili sınırları içinde serpildiğini işaret etmektedir. Mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki mesafe istediği kadar büyük olsun, bizatihi bu olgudan ötürü sonsuz değildir; burada oturan varlıklar istedikleri kadar kalabalık olsunlar, onları sonunda saymak mümkündür; ve buna bağlı olarak, bunların işaretler oyunu aracılığıyla talep ettikleri benzerlikler her zaman birbirlerine yaslansalar da, artık elden belirsiz bir şekilde kaçma tehlikesi taşıma-

maktadırlar. Birbirlerini destekleyecekleri ve güçlendirecekleri tamamen kapalı bir alanları vardır. Doğa, işaretler ve benzerlikler oyunu olarak, kozmosun ikiz figürüne uygun olarak kendi üzerine kapanmaktadır.

Demek ki, ilişkileri tersine çevirmekten kaçınmak gerekir. Makrokozmos düşüncesi hiç kuşkusuz, XVI. yüzyılda denildiği gibi "önemli"dir; bir araştırmanın sayabileceği tüm formülasyonlar arasında, muhtemelen en sık rastlanılanıdır. Fakat burada, yalnızca yazılı malzemenin istatistik bir çözümlemesinin izin verebileceği bir kanıtlar incelemesi söz konusu değildir. Eğer bunun tersine, XVI. yüzyıl bilgisi arkeolojik düzeyinde –yani onu mümkün kılanın içinde– sorgulanacak olursa, makrokozmos ile mikrokozmosun ilişkileri basit bir yüzey etkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Dünyanın bütün benzerliklerinin aranmaya başlamasının nedeni böylesine ilişkilere inanılıyor olması değildir. Ama, bilginin merkezinde bir zorunluk bulunmaktaydı: işaretler ile anlamlar arasına üçüncü kişi olarak dahil edilmiş bir benzerliğin sonsuz zenginliği ile benzerliğin işaret edenle işaret ettiğine göre biçimlenmesini dayatan tekdüzeliği birbirlerine uydurmak gerekiyordu. İşaretlerin ve benzetmelerin birbirlerinin üzerine sonu olmayan bir dışkabuğa uygun olarak, karşılıklı bir şekilde dolandıkları bir episteme'de, mikrokozmos ile makrokozmos ilişkisinin içinde bu bilginin teminatını ve içini dökmesinin sonunun düşünülmesi gerekiyordu.

Bu bilgi, aynı gerekirlikten ötürü, büyü ve allameliği aynı anda ve aynı düzlem üzerinde kabul etmek zorundaydı. XVI. yüzyıl bilgileri bize, rasyonel bilginin, büyü uygulamalarından türeme kavramların ve eski metinlerin keşfedilmesiyle otorite olma gücü artmış olan koskoca bir kültürel mirasın bir karışımından meydana gelmiş gibi gözükmektedir. Böylece kavranan bu dönem bilimi, zayıf bir ya-

pıya sahipmiş gibi gözükmektedir; ancak Eskilere sadakat ile, bizim kendi kendimizi tanıdığımız rasyonel bir hükümranlığa yönelik olarak çoktan doğmuş olan bir dikkat arasındaki çarpışmanın serbest bir yeri olabilirdi. Ve bu üç boğumlu dönem, her eserin ve paylaşılan her zihnin aynasında yansıyacaktır... Aslında, XVI. yüzyıl bilgisi bir yapı yetersizliğinden muzdarip değildir. Tersine, onun mekânını tanımlayan dış biçimlerin ne kadar özenli olduklarını gördük. Büyü ve allamelikle –kabul edilen içerikler değil de, talep edilen biçimler– olan ilişkiyi dayatan işte bu katılık olmaktadır. Dünya, şifrelerinin çözülmesi gereken işaretlerle kaplıdır, ve benzerlikler ile yakınlıkları açık eden bu işaretler, bizatihi kendileri olarak benzetme biçimlerinden ibarettir. Demek ki, bilmek yorumlamak olacaktır: görünür işaretten, onun aracılığıyla söylenilen ve o olmazsa nesnelerin içinde sessiz ve uyku halinde kalacak olan şeye doğru gitmek. "Biz insanlar, dağların içine gizlenmiş olanları işaretler ve dış bağlantılar sayesinde keşfediyoruz; ve otların bütün özelliklerini ve taşların içindeki her şeyi böyle buluyoruz. Denizlerin derinliklerinde ve gök kubbenin yüksekliklerinde insanın keşfedemeyeceği hiçbir şey yoktur. İçinde bulunanları insanın bakışlarından gizleyebilecek kadar büyük hiçbir dağ yoktur; bunlar insana, bağlantılı işaretler tarafından ifşa edilmektedirler."[27] Kehanet, rakip bir bilgi edinme biçimi değildir, bizatihi bilginin kendiyle dayanışma içindedir. Oysa, yorumlanan bu işaretler, gizli şeyi ancak birbirlerine benzedikleri ölçüde belirtebilmektedirler; ve aynı zamanda onlar tarafından gizlice işaret edilenler üzerinde işlem yapmadan, bu belirtilere yönelinmeyecektir. Başı veya gözleri veya kalbi veya karaciğeri temsil eden bitkiler, işte bu nedenden ötürü bir organ üzerinde etkinliğe sahip olacaklardır; hayvanlar, işte bu ne-

27 Paracelse, *Archidoxis Magica*, s. 21-23, Fr. Çev., 1909.

denden ötürü kendilerini belirten işaretlere duyarlı olacaklardır. Paracelsus şöyle sormaktadır: "Söyle bana, yılan neden Helvetya'da (İsviçre), Algorya'da, Süedya'da (İsveç), Osy, Osya, Osy gibi Yunanca sözleri anlar... Hangi akademi onlara, bu kelimeleri daha duyar duymaz, bir daha işitmemek için hemen kuyruklarını döndürmelerini öğretmiştir? Bu sözü duyar duymaz, doğalarına ve zihinlerine rağmen hareketsiz kalmakta ve kimseyi sokarak zehirlememektedirler". Ve bunun yalnızca, söylenilen sözlerin çıkardığı gürültünün etkisi olduğu söylenilmesin: "Eğer uygun zamanda tirşe, parşömen veya kâğıt üzerine bir tek bu sözleri yazarsan ve bunu yılanlara gösterirsen, o da bu sözlerin yüksek sesle söylendiğinde olduğu gibi hareketsiz kalacaktır". XVI. yüzyılın sonunda çok büyük bir yer tutan ve XVII. yüzyılın iyice sonlarına kadar ilerleyen "doğal büyüler" projesi, Avrupa bilinci içinde tortusal bir etki değildir; Campanella'nın özellikle bildirdiği üzere,[28] çağdaş nedenlerden ötürü hortlatılmıştır; çünkü bilginin temel dış biçimi, benzetme işaretlerini birbirlerine göndermekteydi. Büyüsel biçim bilgi tarzına ilişkindi.

Ve aynı olgudan ötürü, allamelik için de aynı durum söz konusudur: çünkü, Antikite'nin bize aktardığı hazinenin içinde, dil şeylerin işareti olarak değere sahiptir. Tanrının, bize iç sırlarını göstermek için dünyanın yüzeyine yerleştirdiği görünür işaretlerle, Kutsal Yazı'nın veya Antikite'nin Tanrısal bir içerikle aydınlanmış olan bilgilerinin, gelenek tarafından kurtarılmış olan kitaplara kaydırılan okunaklı sözler arasında fark yoktur. Metinlerle olan ilişki, şeylerle olan ilişkinin aynıdır; her iki yerde de işaretler devşirilmektedir. Fakat, Tanrı bilgeliğimize idman yaptırmak için, doğaya yalnızca, şifrelerinin çözülmesi gereken figürler serpmiştir (ve bilgi işte bu anlamda *divinatio* olma-

28 T. Camanella, *De Sensu Rerum et Magia*, Frankfurt, 1620.

lıdır); Eskiler ise bunları çoktan yorumlamışlardır ve bize bunları toplamaktan başka bir şey düşmemektedir. Eğer onların dilini öğrenmek, metinlerini okumak, söylediklerini anlamak zorunda olmasaydık, yalnızca toplamakla yetinirdik. Antikite'nin mirası, bizatihi doğanınki gibi, yorumlanması gereken geniş bir alandır; her iki yanda da işaretleri devşirmek ve onları yavaş yavaş konuşturmak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Divinatio ve Eruditio aynı yorumbilimdirler. Fakat bu bilim, benzer biçimlere göre, iki farklı düzeyde gelişmektedir: bunlardan birinde sessiz işaretler, şeyin kendine gitmekte (ve doğayı konuşturmakta); diğeri de, hareketsiz yasadan, aydınlık söze gitmektedir (uykudaki dillere yeniden hayat vermektedir). Fakat, tıpkı doğal işaretlerin işaret ettiklerine derin benzerlik ilişkisiyle bağlı oldukları gibi, Eskilerin söylemi de ilan ettiklerinin imgesine bağlıdır; eğer bu söylem biçim için kıymetli bir işaret-değerine sahipse, bunun nedeni, varlığının tabanından ve doğumundan itibaren onu kat etmeye ara vermeyen ışık sayesinde, şeylerin bizzat kendilerine uygulanmış olması, onların aynasını ve rekabetini meydana getirmesidir; bu söylem, işaretler doğanın sırları karşısında ne ise, ebedi gerçek karşısında odurlar (şifresi çözülmesi gereken işaret bu sözdedir); açığa çıkardığı şeylerle onun arasında, yaşı olmayan bir yakınlık vardır. Öyleyse, ona otoritesinin kaynaklandığı unvanı sormanın gereği yoktur; işaret edebildiklerine benzetme yoluyla bağlanan işaretler hazinesidir. Tek fark, bizatihi şeylerin kendilerinin saf altınını gizlice işaret eden doğadaki işaretlere gönderme yapan ikinci dereceden bir hazinenin söz konusu olmasıdır. Bütün bu işaretler gerçeği –ister doğayı kat etsinler, ister parşömenler üzerine yazılarak kütüphanelerde sıralansınlar– her yerde aynıdır: Tanrının var olması kadar eskidir.

İşaretlerle sözler arasında, gözlem ile kabul edilmiş

otoriteye göre, veya sağlaması yapılabilir ile geleneğe göre fark yoktur. Her yerde tek bir oyun vardır: işaret ile benzer arasındaki ve işte bu nedenden ötürü, doğa ve söz sonsuza kadar kesişerek, okumasını bilen için tek bir büyük metin oluşturabilirler.

IV. ŞEYLERİN YAZISI

Hakiki dil XVI. yüzyılda, şeylerin tıpkı bir aynada olduğu gibi, kendilerine özgü gerçekleri birer birer ilan edecekleri, bağımsız, tekdüze ve düz işaretler bütünü değildir. Bu dil daha çok, *ışık geçirmez*, esrarlı, kendi üzerine kapalı bir şey, parçalı ve bir noktadan diğerine esrarlı bir kitle olup, dünya figürlerine şurada veya burada karışmakta ve onlara dolanmaktadır: öylesine ki, bunlar bir arada, herkesin diğer herkese karşı, içerik veya işaret, sır veya belirti rolünü oynayabileceği ve zaten de oynadığı bir işaretler şebekesi meydana getirmektedirler. Dil, XVI. yüzyıldaki kaba ve tarihsel varlığı içinde, keyfi bir sistem değildir; dünyaya indirilmiştir ve aynı anda hem şeylerin bizatihi kendilerinin sırlarını sakladıklarından ve bir dil olarak ifşa ettiklerinden hem de kelimelerin kendilerini insanlara şifreleri çözülecek şeyler olarak sunmalarından ötürü, bu dünyaya aittir. Doğayı tanımak için, açılan, hecelenen ve okunan kitap eğretilemesi, dili dünya cephesinde, bitkilerin, otların, taşların ve hayvanların arasında ikamet etmeye zorlayan çok daha derin başka bir dönüşümün görülebilir tersinden başka bir şey değildir.

Dil, benzerlikler ve imzaların büyük dağılımının içinde yer almaktadır. Bunun sonucu olarak, o da doğanın bir şeyi olarak incelenmelidir. Unsurları, tıpkı hayvanlar, bitkiler veya yıldızlar gibi kendi yakınlık veya uyum yasalarına, zorunlu kıyaslara sahiptir. Ramus, gramerini iki bölü-

me ayırmaktaydı. Birincisi etimolojiye tahsis edilmiştir; ama bu, burada kelimenin köken anlamının arandığı değil de, harflerin, hecelerin, nihayet tam kelimelerin "iç" özelliklerinin arandığı anlamına gelmekteydi. İkinci bölüm sentaksı incelemekteydi: ama, "kelimelerin özellikleri aracılığıyla aralarındaki inşa"yı öğretmekti ve bu "kelimeyle kelimenin veya fiilin, zarfın ve bağlandığı diğer tüm kelimelerin arasındaki gibi, hemen hemen yalnızca özelliklerin yakınlık ve karşılıklı ortaklığına ilişkindi."[29] Dil, bir anlama sahip olduğu için olduğu şey değildir; XVII. ve XVIII. yüzyıl gramercilerinin çok önem verecekleri ve çözümlemelerinin yol göstericisi olarak kullanacakları temsili içeriği, burada rol sahibi değildir. Kelimeler heceleri ve heceler de harfleri bir araya getirir, çünkü onları birbirlerine yaklaştıran özellikler buralara yerleştirilmişlerdir; bu, tıpkı dünyada işaretlerin birbirlerini çekmeleri ve itmeleri gibi olmaktadır. Gramer incelemesi XVI. yüzyılda, doğa bilimleri veya deruni disiplinlerinkilerle aynı epistemolojik konuma yaslanmaktadır. Şu farklarla birlikte: tek bir doğa ve birçok dil vardır ve derunilikte, kelimelerin, hecelerin ve harflerin özellikleri, gizli kalan başka bir söyleme göre keşfedilirken, gramerde kendi özelliklerini kendiliklerinden ilan edenler, gündelik kelimeler ve cümlelerdir. Dil, doğanın görülebilir biçimleri ile deruni söylemlerin gizli yakınlıklarının yarı yolundadır. İlk şeffaflığını kaybetmiş olan, parçalanmış, kendine rağmen bölünmüş ve bozulmuş bir doğadır; bir sır onda, ama yüzeyde, söylemek istediğinin işaretlerini taşımaktadır. O, hem görülür ifşa hem de kendini yükselen bir açıklık içinde yavaş yavaş ihya eden ifşadır.

Dil, bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında, şeylerin mutlak kesin ve şeffaf bir işaretiydi,

29 P. Ramus, *Grammaire*, s. 3 ve 125-126, Paris, 1572.

çünkü onlara benziyordu. Tıpkı gücün aslanın bedeninin içine, krallığın kartalın bakışının içine yerleştirildiği, tıpkı gezegenlerin etkisinin insanların alnında yazılı olduğu gibi, adlar işaret ettikleri şeylerin üzerine konulmuşlardı: benzerlik biçimi içinde. Bu şeffaflık, insanları cezalandırmak üzere, Babil'de tahrip edildi. Diller önce, dilin birinci varlık nedeni olmuş olan bu şeylere benzerliğin silinmesi ölçüsünde ayrıldılar ve birbirlerine uymaz hale geldiler. Bildiğimiz bütün dilleri şimdi yalnızca, kaybolmuş olan benzerlik yanı üzerinde ve boş bıraktığı alanda konuşuyoruz. Eski durumun anısını koruyan tek bir dil vardır, çünkü doğrudan, şimdi unutulmuş olan bu ilk kelime haznesinden türemiştir; çünkü Tanrı Babil cezasının insanların kafalarından silinmesini istememiştir; çünkü bu dil Tanrının halkıyla olan eski Birliğini anlatmaya yaramaktadır; ve son olarak çünkü, Tanrı kendini dinleyenlere bu dilden hitap etmiştir. Demek ki İbranice, ilk adlandırmanın işaretlerini kalıntılar halinde taşımaktadır. Ve Adem'in hayvanlara dayanarak telaffuz ettiği ilk kelimeler, kısmen de olsa orada kalmışlar, varlıkların hareketsiz özelliklerini, kalınlıkları içinde sessiz bilginin bir parçası gibi, kendileriyle birlikte götürmüşlerdir: "babalarına ve analarına karşı gösterdiği merhametten ötürü çok takdir edilen leylek, İbranicede Chasida, yani iyi yürekli, merhametli, acıma duygusuna sahip olarak adlandırılmaktadır... Sus denilen at, Husas fiiliyle değerlendirilmektedir ki, bu fiil bu kelimeden de türemiş olabilir; bu fiil yükselmek anlamına gelmektedir, çünkü dört ayaklı hayvanların arasında, Yakub'un onu 39. bölümde tasvir ettiği üzere, bir tek at gururlu ve cesurdur."[30] Fakat bunlar yalnızca anıtların parçalarından ibarettir; diğer diller bu kökten benzetmeleri kaybetmişlerdir ve eskiden Tanrı, Adem ve dünyanın ilk zamanlarındaki

30 Claude Duret, *Trésor de L'Histoire des Langues*, s. 40, Cologne, 1613.

hayvanların ortak dili olduğunu göstermek üzere, bir tek İbranice bunları korumuştur.

Fakat, dil artık adlandırdığı şeylere hemen doğrudan benzemiyorsa da, gene de dünyadan kopmuş değildir; ifşaların yeri olmaya ve gerçeğin hem kendini açık ettiği hem de dile getirdiği mekâna ait olmaya başka bir biçim altında devam etmektedir. Kuşkusuz, artık kökensel görülebilirliği içinde, doğa değildir; ama, güçlerini yalnızca birkaç ayrıcalıklının bilebileceği esrarlı bir alet de değildir. Daha çok, kefaretini ödemekte ve gerçek sözü nihayet dinlemeye başlamakta olan bir dünyanın figürüdür. Tanrı işte bu nedenle, Kilisesinin dili olan Latincenin yeryüzünün tümüne yayılmasını istemiştir. Dünyanın bütün dilleri, bilindikleri halleriyle, işte bu nedenden ötürü, hepsi bir araya geldiklerinde hakikatin görüntüsünü oluşturmaktadır. Bunların seferber oldukları mekân ve birbirlerine dolanmaları, tıpkı ilk adların düzeninin Tanrının Adem'in yararına sunduğu şeylere benzemesi gibi, kurtarılmış dünyanın işaretini serbest bırakmaktadır. Claude Duret, İbranilerin, Kenanilerin, Samaralıların, Kaldelilerin, Suriyelilerin, Mısırlıların, Kartacalıların, Pönlerin, Arapların, Kuzey Afrikalı Müslümanların, Türklerin, Moritanyalıların, İranlıların, Tatarların, sağdan sola doğru yazdıklarını, bu şekilde "büyük Aristoteles'in birime yaklaşan kanaatine göre, göğün çok mükemmel olan ilk katının gündelik hareket ve güzergâhını izlediklerine" dikkat çekmektedir; Yunanlılar, Gürcüler, Maruniler, Yakubiler, Kıptiler, Çerviyanlar, Poznanlılar ve tabii ki Latinler ve bütün Avrupalılar soldan sağa doğru yazmakta, böylece "yedi gezegenin bütünü olan, göğün ikinci katının hareketini izlemektedir"ler; Hintliler, Kathaylılar, Çinliler, Japonlar yukarıdan aşağı doğru yazmakta, böylece "insanlara başı yukarıda, ayakları aşağıda verilmiş olan doğanın düzenine uymaktadırlar"; "yukarı-

dakilerin tersine", Meksikalılar ya aşağıdan yukarı, ya da "güneşin burçlar kuşağı içindeki yıllık hareketiyle yaptığına benzeyen sarmal çizgiler" halinde yazmaktadırlar. Ve böylece, "bu beş farklı yazma biçimiyle, dünyanın kavşağının ve haç biçiminin, göğün ve dünyanın bütünsel yuvarlaklığının sırları ve esrarı belirtilmiş ve açıkça ifade edilmiş olmaktadır."[31] Diller dünya ile bir anlam ilişkisinden daha çok, bir kıyas ilişkisi içindedirler; veya daha doğrusu, dillerin işaret değeri ve ikiz olma işlevleri çakışmaktadır; imgesi oldukları gökyüzü ve yeryüzünü söylemektedirler; tahta çıkışını haber verdikleri haçı, en maddi mimarileri içinde yeniden üretmektedirler –bu tahta çıkış, Yazı ve Söz tarafından da belirtilmiştir–. Dilde simgesel bir işlev vardır: fakat Babil felaketinden beri, bunu artık –bazı nadir istisnaların dışında–[32] kelimelerin kendinde değil de, bizatihi dilin varoluşunun içinde, onun dünyanın bütünüyle toplam ilişkisi içinde, dilin mekânının kozmosun yer ve figürleriyle kesişmesinin içinde aramak gerekir.

Ansiklopedi tasarısı, XVI. yüzyılın sonunda veya izleyen yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıktığı şekliyle, bu düşünceden kaynaklanmaktadır: dilin tarafsız unsuru içinde bilineni yansıtmak değil de –keyfi, ama etkin ansiklopedi düzeni olarak alfabenin kullanılması, ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkacaktır–,[33] bizatihi dünyanın düzenini kelimeler ve onların mekâna yerleştiriliş biçimlerinin zincirlenmeleri aracılığıyla yeniden kurmak. Gregorius'un *Syntaxeon artis mirabilis*'inde (1610), Alstedius'un

31 Duret, *Op. cit.*

32 Gesner, *Mithridates*'te doğal seslerle onların karşılığı olan aynı seslerin taklidine dayalı kelimeleri *(onomatopées/)* tabii ki zikretmekte, ama bunu istisna olarak sunmaktadır, Tiguri tarafından yapılan 2. yay., s. 3-4, 1610.

33 Diller bunun dışındadır, çünkü alfabe dilin malzemesidir. Krş., Gesner, *Mithridates*, II. Ayırım. İlk alfabetik ansiklopedi, Moreri'nin, *Grand Dictionnaire Historique*'idir, 1674.

Encyclopaedia'sında (1630), veyahut bilgileri hem hareketsiz ve mükemmel çember gibi olan kozmik biçime hem de kaybolabilir, çoklu ve bölünmüş ay biçimine göre mekânlaştırmayı başaran şu Christophe de Savigny'nin *Tableau de tous les arts libéreaux*'sunda bulunan işte bu tasarıdır; aynı tasarı ayrıca, aynı ânda hem Ansiklopedi'nin hem de Kütüphane'nin olacak olup, yazılı metinleri komşuluk, akrabalık, kıyas ve bizzat dünyanın dayattığı tabiiyete göre düzenlemeye izin verecek bir mekân düşünen La Croix du Maine'de bulunmaktadır.[34] Dil ile şeylerin, ortak bir mekân içinde böylesine bağlanmaları, her halü kârda yazının mutlak bir ayrıcalığını varsaymaktadır.

Bu ayrıcalık bütün Rönesans dönemine egemen olmuştur ve hiç kuşkusuz, Batı kültürünün büyük olaylarından birini meydana getirmiştir. Matbaa, Doğu elyazmalarının Avrupa'ya gelmeleri, ses veya temsil için olmayan, onlar tarafından sipariş edilmeden bir edebiyatın ortaya çıkması, dinsel metinlerin yorumunda gelenek veya Kilise'nin öğretilerinin dışına çıkılması; bütün bunlar, neden ve sonuçları belirleyememeksizin, Yazı'nın Batı'da kazandığı temel yere tanıklık etmektedir. İnsan sesi bunların yalnızca geçici ve kısa ömürlü çevirisini meydana getirir. Tanrı dünyaya, yazılı kelimeleri yerleştirmiştir; Adem hayvanlara ilk adlarını verdiğinde, yalnızca bu görülür ve sessiz işaretleri okumuştur; Yasa insanların hafızasına değil de, levhalara emanet edilmiştir; ve gerçek Söz, bulunması gereken bir kitabın içindedir. Hem Vigenère, hem de Duret[35] –ve hemen hemen aynı terimlerle–, doğada ve hatta insan bilgisinde yazılı olanın, koyulan adı kesinlikle her zaman önceleldiğini söylüyorlardı. Çünkü Babil'den çok önce, Tu-

34 La Croix du Maine, *Les Cents Buffets Pour Dresser une Bibliothèque, parfaite*, 1583.

35 Smaize oe Vigenère, *Traité des chiffres*, s. 1, 2, Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, s. 19 ve 20, Paris, 1587.

fan'dan çok önce, bizzat doğanın işaretlerinde meydana gelmiş olan bir yazı olmuş olabilir; öylesine ki, bu karakterler şeylerin üzerinde doğrudan etki etmiş, onları çekmiş veya itmiş, onların özelliklerini, erdemlerini ve sırlarını temsil etmiş olabilirler. Başta bazı deruni bilgilerin içinde ve Kabala'da olmak üzere, dağınık anıları korumuş olan ve uzun zamandan beri uyku halindeki güçleri herhalde devşirmek istenilen, başlangıçta doğal olan Yazı. Derunilik XVI. yüzyılda bir söz değil de, bir yazı olgusudur. Söz her halükârda güçlerini kaybetmiştir; Vigenère ve Duret onun, dilin pasif aklı gibi olduğunu, onun dişi parçasından ibaret olduğunu söylemektedirler; Yazı ise, dilin etkin aklı, "erkek ilkesi"dir. Gerçeği elinde tek başına tutmaktadır.

Yazılı olanın bu önceliği, XVI. yüzyıl bilgisi içinde birbirinden ayrılmaz nitelikteki iki biçimin, görünüşteki zıtlıklarına rağmen, ikiz varlığını açıklamaktadır. İlk önce, görülen ile okunan, gözlenen ile aktarılan arasında ayırım yapılmaması, yani dilin ve bakışın sonsuza kadar kesiştikleri tek ve düz bir tabakanın oluşturulması söz konusudur; ve bunun tersine, yorumun biteviye ortaya çıkmasını asla hiçbir bağlantılı terim olmaksızın ikiye katlayan dilin dolaysız çözülmesi de söz konusudur.

Buffon bir gün, Aldrovandi gibi bir doğabilimcisinde, kesin tasvirlerin, aktarılan sözlerin, eleştirilmeden getirilen hayvan hikâyelerinin, aralarında hiçbir fark gözetmeksizin anatomiyi, armaları, konutları, bir hayvanın mitolojik değerlerini, tıp veya büyücülükteki uygulamaları gündeme getiren işaretlerin, birbirlerinden çözülmesi olanaksız bir karışım halinde bulunduklarını görmekten şaşıracaktır.Ve nitekim, Historia serpentum et draconum'a bakıldığında, "Genel olarak Yılana dair" adlı bölümün şu başlıklar altında geliştiği görülecektir: cinas (yani, yılan kelimesinin çeşitli anlamları), eşanlamlar ve etimolojiler, farklılıklar, bi-

çim ve tasvir, anatomi, doğa ve âdetler, huy, meni ve üreme, sesler, hareketler, yerler, gıda, fizyonomi, antipati, sempati, yakalama tarzları, yılan tarafından ısırılma ve öldürülme, zehirlenme tarz ve belirtileri, sıfatlar, adlandırmalar, mucize ve öngörüler, canavarlar, mitoloji, kurban edildiği Tanrılar, ders alınacak hikâyeler, alegoriler ve esrarlar, hiyeroglifler, amblemler ve simgeler, büyüklerin sözleri, paralar, mucizeler, esrarlar, özlü sözler, arma işaretleri, tarihsel olgular, rüyalar, görüntüler ve heykeller, zehrinin gıdada kullanılması, tıpta kullanılması, çeşitli uygulamalar. Ve Buffon şöyle demektedir: "Bunlara bakarak, bütün bu karmakarışık yazı yığını içinde ne kadarlık bir doğa tarihi bulunabileceğine karar verilsin. Bütün bunlar tasvir değil de, efsanedir." Nitekim, bütün bunlar Aldrovandi ve çağdaşları için de *legenda*'dır (efsane) –okunacak şeyler–. Fakat bunun nedeni, insanların otoritesinin uyarılmamış bir bakışın kesinliğine tercih edilmesi değil de, bizatihi doğanın kendinde kesintisiz bir kelimeler ve işaretler, anlatılar ve karakterler, söylevler ve biçimler dokusu olmasıdır. Bir hayvanın *tarih*'i yapılmaya kalkışıldığında, doğabilimci mesleğiyle, çeşitli yazılı bilgileri bir araya getirme mesleği arasında tercih yapmak yararsız ve olanaksızdır: *görülmüş* ve *işitilmiş* her şeyi, doğa veya insanlar tarafından dünyanın, geleneklerin ve şairlerin diliyle *anlatılmış* her şeyi tek ve aynı bilgi biçimi içinde bir araya toplamak gerekir. Bir hayvan veya bir bitkiyi veyahut yeryüzünün herhangi bir şeyini tanımak, onlara veya onların üzerine yerleştirilmiş olan işaretlerin kalın tabakasını devşirmektir; aynı zamanda, bunların arma değerini aldıkları biçim takımlarını yeniden bulmaktır. Aldrovandi, Buffon'dan ne daha iyi ne de daha kötü bir gözlemciydi, ondan daha saf değildi, şeylerin rasyonelliğine veya bakışa sadakate ondan daha az bağlı değildi. Onun bakışı sadece, olaylara ay-

nı sistemle ve aynı *episteme* düzeniyle bağlı değildi. Aldrovandi, baştan sona yazılı olan bir doğayı özenle seyretmekteydi.

Demek ki, bilmek dilden dile aktarma yapmaya ilişkindir. Kelimelerin ve şeylerin tekdüze, büyük düzlüğünü ihya etmeye ilişkindir. Yani, bütün işaretlerin üzerinde, yorumun ikinci söylemini yansıtmaya ilişkindir. Bilginin özelliği, ne görmek ne de gözetmek olmayıp, yorumlamaktır. Yazı'nın yorumlanması, Eskilerin yorumlanması, yolculuklara ilişkin olarak anlatılanların yorumlanması, efsane ve hikâyelerin yorumlanması: bu söylemlerin her birinden, onun bir gerçeği ilan etme hakkını yorumlaması istenmektedir; ondan yalnızca, onun hakkında konuşabilme olanağı talep edilmektedir. Dil kendinde, iç yayılma ilkesine sahiptir. "Şeyleri yorumlamaktan çok, yorumlamaları yorumlama konusunda yapılacak iş oldukça çoktur ve kitaplar hakkındaki kitaplar, diğer herhangi bir konudaki kitaplardan çok daha fazla sayıdadır: birbirimizi yorumlamaktan başka bir şey yapmıyoruz."[36] Burada söz konusu olan kendi anıtlarının altına gömülmüş olan bir kültürün iflasının fark edilmesi değil de; XVI. yüzyıl dilinin kendi kendiyle tutturduğu dilin kaçınılmaz ilişkisinin tanımlanmasıdır. Bu ilişki bir yandan, gelişmeye, toparlanmaya ve birbirlerini izleyen biçimlerini karıştırmaya hiç ara vermeyen dilin sonsuza kadar köpürmesine izin vermektedir. Herhalde Batı kültüründe ilk kez olmak üzere, nihai bir sözün içine asla kapanmadığı için artık durması mümkün olmayan bir dilin, bu tamamen açık boyutu keşfedilmektedir; bu dil gerçeğini yalnızca, bütün olarak söyleyeceğini söylemeye tahsis edilmiş, gelecekteki bir söylemin içinde ilan edecektir; fakat bu söylem de kendinin ve söylediğinin üzerinde durma gücüne sahip değildir, bunu, başka bir söyleme mi-

36 Montaigne, *Essais*, kit. III, Ayırım XIII.

ras bırakılan bir vaat gibi hapsetmektedir... Yorum görevi, tanım gereği, hiçbir zaman bitmez. Fakat, yorum bütünü itibariyle, yorumlanan dilin esrarlı, fısıldanan, onun içinde gözlenen parçasına yöneliktir: var olan söylemin altında, daha temel ve kendi kendini ihya etme görevini yüklenmiş, "daha ilk" gibi olan başka bir söylemin doğumuna neden olmaktadır. Yorum ancak, eğer okunan ve şifresi çözülen dilin altında, ilkel bir Metin'in iktidarı hüküm sürüyorsa vardır. Ve bu metin yorumunu ihdas ederken, ona nihai keşfedilişini ödül olarak vaat etmektir. Öylesine ki, metin yorumunun gerekli yayılması ölçülmekte, ideal olarak sınırlandırılmakta, ama bu sessiz egemenlik tarafından sürekli olarak canlandırılmaktadır. XVI. yüzyıl dili –dil tarihi içinde bir bölüm olarak değil de, bütünsel bir kültürel deney olarak anlaşılmaktadır–, hiç kuşkusuz kendini bu oyunun içinde, ilkel Metin ile Yorumun sonsuzu arasındaki bu kesişmenin içinde bulmuştur. Dünyayla dayanışma içinde olan bir yazının tabanı üzerinde konuşulmakta, onun üzerinde sonsuza kadar konuşulmakta, ve onun işaretlerinin her biri, kendi sıraları geldiğinde, yeni söylemler için yazı haline gelmektedir; fakat her söylem, geri dönüşü hem vaat eden, hem de kaydıran bir ilk yazıya hitap etmektedir.

Dil deneyinin, doğanın şeylerinin tanınmasıyla aynı arkeolojik şebekeye ait olduğu görülmektedir. Bu şeyleri tanımak, onları birbirlerine yakın kılan ve dayanışmaya sokan benzerlikler sistemini ortaya çıkarmakta, fakat benzerlikleri ortaya çıkarmak, ancak bir işaretler bütünün yüzeyde, tartışmaya yer bırakmayan bir işaret metni oluşturmaları ölçüsünde mümkündür. Oysa, bu işaretlerin kendileri bir benzerlikler oyunundan başka bir şey değillerdi, ve benzeri tanıma konusundaki zorunlu olarak tamamlanmamış sonsuz göreve gönderme yapıyorlardı. Dil de aynı şekilde, bir tersine dönüş farkıyla birlikte, kesinlikle ilk olan

bir söylemi ihya etme görevini kendine yüklemektedir, ama bunu ancak ona yaklaşarak, onun hakkında ona benzeyen şeyler söyleyerek, ve böylece yoruma komşu ve benzer sadakatleri sonsuza kadar doğurarak ilan edebilir. Yorum, yorumladığına ve asla ilan edemediğine sonsuza kadar benzemektedir; tıpkı, doğanın bilgisinin benzerliğin ancak kendi kendinden itibaren tanınabilmesinden ötürü, benzerliğe hep yeni işaretler bulması, ama işaretlerin benzerliklerinden başka bir şey olamamaları gibi. Ve doğanın bu sonsuz oyunun bağlantısını, biçimini, sınırını mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkide bulması gibi, sonsuz yorumlama görevi de, yorumun bir gün bütünüyle aydınlatacağı, fiilen yazılmış bir metnin vaat edilmesiyle rahatlamaktadır.

V. DİLİN VARLIĞI

Batı dünyasındaki işaretler sistemi, stoacı dönemden beri üç öğeden meydana gelmiştir, çünkü bu dönemden beri, işaret eden, işaret edilen ve "konjonktür" ayırımı yapılmıştır. Buna karşılık, XVII. yüzyıldan itibaren işaretlerin konumu ikili olacaktır, çünkü PortRoyal'le birlikte, bu sistem bir işaret edenle bir işaret edilenin bağlantısı içinde tanımlanacaktır. Örgütleme, Rönesans'ta farklı ve çok daha karmaşıktır; üçlüdür, çünkü işaretlerin biçimsel alanına, onlar tarafından işaret edilen içeriğe ve işaretleri işaret edilen şeylere bağlayan benzerliklere çağrıda bulunmaktadır; fakat benzerlik aynı zamanda, işaretlerin içeriği kadar biçimi de olduğundan, bu dağılımın üç ayrı unsuru tek bir figür içinde erimektedir.

Bu dağılımın izin verdiği, oyunla birlikte ortaya çıkan düzen, dil deneyinde yeniden bulunmaktadır. Nitekim dil, önce ham ve ilkel varlığı içinde, bir yazının, şeyler üzerin-

deki bir izin, dünyaya yayılmış olan ve onun en silinmez figürlerinden birini meydana getiren bir işaretin basit ve maddi biçimi altında var olmaktadır. Dilin bu tabakası, bir bakıma eşsiz ve mutlaktır. Fakat bu tabaka hemen, onu çevreleyen iki söylem biçimini yaratmaktadır. Üstünde, yeni bir söylem halinde verilen işaretleri yeniden ele alan yorum; ve altında, yorumun, herkes tarafından görülebilir nitelikteki işaretlerin altında saklı olan önceliğini varsaydığı metin. Bu nedenle, yazının eşsiz varlığından itibaren üç dil düzeyi ortaya çıkmaktadır. Rönesans'ın sonuyla birlikte ortadan kaybolacak olan, işte bu karmaşık oyundur. Ve bu iki biçimde olmuştur: çünkü, bir ve üç terim arasında belirsiz bir şekilde titreşim halinde olan figürler, onları istikrarlı hale getirecek olan ikili bir biçim içinde sabitleşeceklerdir; ve çünkü, dil şeylerin maddi yazısı olarak var olmak yerine, artık mekânını yalnızca, temsili işaretlerin genel rejimi içinde bulabilecektir.

Bu yeni konum, şimdiye kadar bilinmeyen yeni bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır: nitekim o zamana kadar, bir işaretin işaret ettiği şeyi nasıl gösterdiği sorulmaktaydı; XVII. yüzyıldan itibaren, bu işaretin işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği sorulacaktır. Klasik çağ bu soruya, temsil çözümlemesi aracılığıyla cevap verecektir; ve modern çağ ise, aynı soruya anlam ve anlam verme aracılığıyla karşılık verecektir. Fakat bizatihi bu olgudan ötürü, dil temsilin özel bir şıkkından (klasikler için) veya bir anlam vermeden (bizim için) ibaret hale gelecektir. Dünya ile dilin birbirlerine karşı olan derinlemesine aidiyetleri bozulmuş olmaktadır. Yazının önceliği askıya alınmıştır. Bu durumda, görülmüş ile okunulmuş'un, görülebilir ile söylenebilir'in sonsuza kadar kesiştikleri şu tekdüze tabaka yokolmaktadır. Göz görmeye, yalnızca görmeye yönelik olacaktır; kulak ise sadece duymaya. Söylemin görevi olanı

söylemek olacaktır, ama söylediğinden daha fazla bir şey olmayacaktır.

Kültürün devasa bir yeniden örgütlenmesi söz konusu olmuş, klasik çağ bunun ilk, belki de en önemli aşamasını meydana getirmiştir, çünkü hâlâ içinde bulunduğumuz düzenlemenin sorumlusu odur; çünkü işaretlerin anlamının Benzer'in hükümranlığı içinde özümlendiği ve esrarlı, tekdüze, inatçı, ilkel varlıklarının sonsuz bir dağılımı içinde kıvılcım saçtığı bir kültürden bizi o ayırmıştır.

Bilgimizin veya düşüncemizin içinde, artık bu varlığın anısını bize hatırlatacak hiçbir şey yoktur. Herhalde edebiyatın dışında hiçbir şey yoktur; üstelik o da bu işi, doğrudan değil de, imalı ve diagonal bir şekilde yapmaktadır. "Edebiyat"ın olduğu haliyle, bir bakıma modern çağın başında oluştuğunu ve kendini böyle belirlediğini, dilin canlı varlığını beklenmediği bir yerde açıkça ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda dilin kendine özgü varoluşu, dünyanın içine yazılı olma konusundaki eski sağlamlığı, temsilin işleyişinin içinde erimişlerdi; her dil söylem olarak değere sahipti. Dil sanatı, bir "işaret yapma" biçimiydi; hem bir şeyi işaret etmek hem de işaretleri bir şeyin etrafında düzene sokmaktı: demek ki, bir adlandırma, sonra da aynı anda hem gösterimsel hem de süslemesel olan bir ikiye katlama ile bu adı yakalama, onu kapatma, onu ikincil işaret, temsil, retorik süs olan başka adlarla işaret etme sanatı. Oysa, XIX. yüzyılın tümü boyunca ve günümüze kadar –Hölderlin'den Mallarmé'ye, Antonin Artaud'ya–, edebiyat ancak derin bir kopuştan geçip, bir cins "karşı söylem" oluşturarak ve böylece dilin temsili ve işaret eden işlevinden, XVI. yüzyıldan beri unutulmuş olan şu ham varlığa geçerek özerk olabilmiş, diğer bütün dillerden ayrılabilmiştir.

Onu artık söylediğinin düzeyinde değil de, işaret eden biçimi içinde sorgulayarak, edebiyatın bizatihi özüne ula-

şıldığı düşünülmektedir: böyle yapılınca, dilin klasik statüsünde kalınmamaktadır. Edebiyat modern çağda, dilin işaret edici işleyişini telafi eden şeydir (ve onu teyit eden değildir). Dilin varlığı onun boyunca, yeniden Batı kültürünün sınırlarında –ve kalbinde– parlamaktadır, çünkü bu varlık XVI. yüzyıldan beri edebiyata en yabancı olan şeydir; ama gene bu XVI. yüzyıldan beri, edebiyatın örttüğü alanın merkezindedir. Edebiyat işte bu nedenden ötürü, giderek düşünülmesi gereken şey olarak, ama aynı zamanda ve aynı nedenden ötürü, hiçbir şekilde bir işaret teorisinden itibaren düşünülemeyecek şey olarak ortaya çıkmaktadır. Edebiyat ister işaret edilen (söylemek istediği, "fikirleri", vaat ettiği veya angaje olduğu) cephesinden veya işaret eden (lengüistikten veya psikanalizden alınma şemalar yardımıyla) cephesinden çözümlensin, bunun pek bir önemi yoktur: ikincil bir olgudan ibarettir. Edebiyat bu iki şıkta da, bizim kültürümüz açısından doğduğu ve bir buçuk yüzyıldan beri belirginleşmeye ara vermediği yerin dışında aranmaktadır. Bu cins şifre çözme tarzları, dilin klasik bir durumuna –XVII. yüzyılda işaretler rejiminin ikili hale geldiği ve işaret etmenin temsil biçiminin içinde yansıtıldığı sırada hüküm süreni– aittir; oysa edebiyat bir işaret eden ile bir işaret edilenden meydana gelmişti ve bu şekilde çözümlenmeyi hak ediyordu. Edebiyat XIX. yüzyıldan itibaren, dili varlığı içinde gün ışığına çıkartmaya koyulmuştur: ama Rönesans'ın sonunda görüldüğü gibi değil. Çünkü, şimdi artık söylemin sonsuz hareketinin onun aracılığıyla kurulduğu ve sınırlandırıldığı şu ilk ve kesinlikle başlangıç düzeyindeki sözden başka bir şey yoktur; dil bundan sonra artık başlangıcı, bitişi olmadan ve vaat taşımadan gelişecektir. Edebiyatın metninin günbegün çizdiği, işte bu boşuna ve temel mekânın güzergâhıdır.

ÜÇÜNCÜ AYIRIM

Temsil Etmek



I.

DON QUICHOTTE

Don Quichotte'un maceraları, yolları ve dolambaçlarıyla, sınırı çizmektedir: eski benzerlikler ve işaret oyunları onda sona ermektedir; yeni ilişkiler daha şimdiden burada kurulmaktadır. Don Quichotte delibozuk biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacıdır. O, Aynı'nın kahramanıdır. Tıpkı dar ve küçük taşrasından olduğu gibi, Benzer'in etrafında yayılan bildik düzlükten de uzaklaşmayı başaramamaktadır. Farklılığın net sınırlarını asla aşamadan, ne de kimliğin kalbine ulaşamadan, buraları sonsuza kadar kat etmektedir. Oysa, kendi de bizzat işaretlerin benzerliğinde yer almaktadır. Bir harf gibi uzun bir çizgi olarak, kitapların esnetmesinden kaçmış bulunmaktadır. Bütün varlığı, dil, metin, basılı kâğıt, daha önceden yazılmış öyküden başka bir şey değildir.

şıldığı düşünülmektedir: böyle yapılınca, dilin klasik statüsünde kalınmamaktadır. Edebiyat modern çağda, dilin işaret edici işleyişini telafi eden şeydir (ve onu teyit eden değildir). Dilin varlığı onun boyunca, yeniden Batı kültürünün sınırlarında –ve kalbinde– parlamaktadır, çünkü bu varlık XVI. yüzyıldan beri edebiyata en yabancı olan şeydir; ama gene bu XVI. yüzyıldan beri, edebiyatın örttüğü alanın merkezindedir. Edebiyat işte bu nedenden ötürü, giderek düşünülmesi gereken şey olarak, ama aynı zamanda ve aynı nedenden ötürü, hiçbir şekilde bir işaret teorisinden itibaren düşünülemeyecek şey olarak ortaya çıkmaktadır. Edebiyat ister işaret edilen (söylemek istediği, "fikirleri", vaat ettiği veya angaje olduğu) cephesinden veya işaret eden (lengüistikten veya psikanalizden alınma şemalar yardımıyla) cephesinden çözümlensin, bunun pek bir önemi yoktur: ikincil bir olgudan ibarettir. Edebiyat bu iki şıkta da, bizim kültürümüz açısından doğduğu ve bir buçuk yüzyıldan beri belirginleşmeye ara vermediği yerin dışında aranmaktadır. Bu cins şifre çözme tarzları, dilin klasik bir durumuna –XVII. yüzyılda işaretler rejiminin ikili hale geldiği ve işaret etmenin temsil biçiminin içinde yansıtıldığı sırada hüküm süreni– aittir; oysa edebiyat bir işaret eden ile bir işaret edilenden meydana gelmişti ve bu şekilde çözümlenmeyi hak ediyordu. Edebiyat XIX. yüzyıldan itibaren, dili varlığı içinde gün ışığına çıkartmaya koyulmuştur: ama Rönesans'ın sonunda görüldüğü gibi değil. Çünkü, şimdi artık söylemin sonsuz hareketinin onun aracılığıyla kurulduğu ve sınırlandırıldığı şu ilk ve kesinlikle başlangıç düzeyindeki sözden başka bir şey yoktur; dil bundan sonra artık başlangıcı, bitişi olmadan ve vaat taşımadan gelişecektir. Edebiyatın metninin günbegün çizdiği, işte bu boşuna ve temel mekânın güzergâhıdır.

ÜÇÜNCÜ AYIRIM

Temsil Etmek



I.

DON QUICHOTTE

Don Quichotte'un maceraları, yolları ve dolambaçlarıyla, sınırı çizmektedir: eski benzerlikler ve işaret oyunları onda sona ermektedir; yeni ilişkiler daha şimdiden burada kurulmaktadır. Don Quichotte delibozuk biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacıdır. O, Aynı'nın kahramanıdır. Tıpkı dar ve küçük taşrasından olduğu gibi, Benzer'in etrafında yayılan bildik düzlükten de uzaklaşmayı başaramamaktadır. Farklılığın net sınırlarını asla aşamadan, ne de kimliğin kalbine ulaşamadan, buraları sonsuza kadar kat etmektedir. Oysa, kendi de bizzat işaretlerin benzerliğinde yer almaktadır. Bir harf gibi uzun bir çizgi olarak, kitapların esnetmesinden kaçmış bulunmaktadır. Bütün varlığı, dil, metin, basılı kâğıt, daha önceden yazılmış öyküden başka bir şey değildir.

Aralarında kesişen kelimelerden meydana getirilmiştir; o, dünyada şeylerin benzerliği arasında başıboş dolaşan yazıdır. Ama tam da değil: çünkü yoksul hidalgo olması gerçeği içinde, ancak Yasa'yı formüle eden yüzlerce yıllık destanı uzaktan uzağa dinleyerek şövalye haline gelebilir. Kitap onun varoluşundan çok, ödevidir. Ne yapacağını ve ne diyeceğini ve içinden çıktığı metinle aynı doğadan olduğunu kendine ve başkalarına kanıtlayabilmek için hangi işaretleri vereceğini bilebilmesi için, sürekli olarak bu kitaba başvurmak zorundadır. Şövalyelik romanları, onun macerasının reçetesini, bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere yazmışlardır. Ve her olay, her karar, her macera, Don Quichotte'un gerçekten, açığa çıkardığı bütün bu işaretlere benzediğinin işareti olacaktır.

Fakat eğer onların benzeri olmak istiyorsa, onları kanıtlaması gerekir, çünkü işaretler (okunabilir) artık varlıklarla (görülebilir) benzerlik içinde değillerdir. Bütün bu yazılı metinler, bütün bu delibozuk romanlar, tam da bu nedenden ötürü benzersizdirler: dünyada hiçbir şey, hiçbir zaman onlara benzememiştir; onların sonsuz dili, hiçbir benzerliğin gelip dolduramadığı bir şekilde boşlukta kalmaktadır; bunlar her şeyi tamamen yakabilirler, dünyanın çehresi bundan ötürü değişmeyecektir. Tanığı, temsilcisi, hakiki aynısı olduğu metinlere benzeyerek, Don Quichotte, bunların gerçeği söylediklerinin, gerçekte dünyanın dili olduklarının gösterimini sağlamak ve bunun tartışma götürmez işaretini getirmek zorundadır. Kitapların vaadini yerine getirme işi ona düşmektedir. Destanı yeniden, ama ters yönde yapma işi ona düşmektedir: destan, belleklerde kalmaları için, gerçek kahramanlıklar anlatıyordu (anlattığını iddia ediyordu); Don Quichotte ise, anlatının içeriksiz işaretlerini hakikatle doldurmak zorundadır. Onun macerası, dünyanın şifresinin bir çözümü ola-

caktır: dünyanın bütün yüzeyinden, kitapların doğru söylediklerini gösteren figürleri devşirmek üzere kat edilecek özenle belirlenmiş bir güzergâh. Bu maceranın başarısı kanıt olmak zorundadır: gerçekten zafer kazanmaya değil de –işte zafer bu nedenle çok önemli değildir–, gerçeği işaret haline dönüştürmeye ilişkindir. Dilin işaretlerinin, bizatihi şeylere uygun oldukları işaret haline. Don Quichotte, kitapları kanıtlamak için dünyayı okumaktadır. Ve kendine, benzerliklerin ayna gibi yansımalarından başka kanıt vermemektedir.

Yaptığı bütün yol, bir benzerlikler arayışıdır: en küçük kıyaslar, yeniden konuşmaya başlamaları için uyandırılmaları gereken baygın düşmüş işaretler olarak talep edilmektedirler. Sürüler, hizmetçi kızlar, hanlar şatolara, soylu hanımlara ve ordulara benzemeleri ölçüsünde, yeniden kitapların dili haline gelmektedir. Aranılan kanıtı acı olay haline dönüştüren ve kitapların dilini belirsiz bir şekilde oyuk bırakan, her zaman hayalkırıklığı yaratan benzerlik. Fakat, benzemezlik, köle gibi taklit ettiği kendi modeline sahiptir: bu modeli büyücülerin başkalaşımında bulmaktadır. Öylesine ki, bütün benzemezlik göstergeleri, yazılı metinlerin doğru söylemediklerini gösteren bütün işaretler, farklılığı hileyle benzerliğin kuşku duyulmazlığı içine dahil eden şu büyücülük oyununa benzemektedir. Ve madem ki bu büyü kitaplarda öngörülmüş ve tasvir edilmiştir, o halde işin içine dahil ettiği yanıltıcı farklılık, büyüye dayalı bir benzerlikten başka bir şey olmayacaktır. Demek ki, işaretlerin gerçeğe benzediklerinin ek bir işareti.

Don Quichotte, Rönesans dünyasının negatifini resmetmektedir; yazı dünyanın nesri olmaktan çıkmıştır; benzerlikler ve işaretler eski antlaşmalarını bozmuşlardır; benzerlikler yanıltmaktadır, hayal görmeye ve hezeyana dönmektedirler; şeyler alaycı özdeşlikleri içinde kalmayı inatla sür-

dürmektedirler: artık, oldukları şey değillerdir; kelimeler, onları dolduracak içeriksiz benzerlikler olmadan, macera alanında başıboş dolaşmaktadırlar; kitapların sayfalarının içinde, tozların arasında uyumaktadırlar. İşaretlerin altındaki gizli benzerlikleri keşfederek, dünyanın şifresinin çözülmesine olanak veren büyü, artık kıyasların neden her zaman hayal kırıklığı yarattıklarını, hezeyan tarzı üzerinde açıklamaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Doğayı ve kitapları tek bir metin gibi okuyan allamelik, kuruntularına geri gönderilmiştir: ciltlerin sararmış sayfalarına konulmuş olan dilin işaretleri, artık, değer olarak temsil ettiklerinin zayıf anlatısından başka bir şeye sahip değillerdir. Yazı ve şeyler artık birbirlerine benzememektedirler. Onların arasında, Don Quichotte macera peşinde sürtmektedir.

Fakat dil tamamen güçsüz hale gelmemiştir. Artık yeni ve kendine özgü güçlere sahiptir. Don Quichotte, romanın ikinci bölümünde, metnin birinci bölümünü okumuş olan ve onu tanıyan kişilerle karşılaşmaktadır. Cervantes'in metni kendi üzerine kapanmakta, kendi kalınlığının içine saplanmakta ve kendi için, kendi anlatısının nesnesi haline gelmektedir. Maceraların birinci bölümü, ikinci bölümde, şövalye romanlarının romanın başlangıcında üstlenmiş oldukları rolü oynamaktadır. Don Quichotte, gerçekten o olduğu bu kitaba sadık kalmak zorundadır; onu hatalardan, taklitlerden, düzmece sonuçlardan korumak zorundadır; ihmal edilmiş ayrıntıları eklemek zorundadır; hakikatini beslemek zorundadır. Fakat, Don Quichotte bu kitabı okumamıştır ve okuyamaz, çünkü onun ete kemiğe bürünmüş halidir. Kitapları okuya okuya, onu tanımayan bu dünya üzerinde sürten bir işaret haline gelmiş olan o, şimdi kendine rağmen ve bilmeden, onun hakikatini elinde tutan, yaptığı ve söylediği ve gördüğü ve düşündüğü her şeyi tam olarak devşiren ve arkasında silinmez izlerini bıraktığı bü-

tün bu işaretlere benzediğinin kabul edilmesine izin veren bir kitap haline gelmiştir. Romanın birinci ile ikinci bölümü arasında, bu iki cildin kesişme alanında ve sadece onların gücüyle, Don Quichotte hakikatine kavuşmuştur. Sadece dile borçlu olan ve tamamen kelimelerin içinde kalan hakikat. Don Quichotte'un hakikati, kelimelerin dünyayla olan ilişkisinde değil de, sözel işaretlerin kendiliklerinden kendi aralarında dokudukları şu ince ve sürekli ilişkinin içindedir. Destanların hayal kırıklığı yaratan kurgusu, dilin temsil etme gücü haline gelmiştir. Kelimeler, işaretlerin doğası üzerine kapanmışlardır.

Don Quichotte modern eserlerin ilkidir, çünkü burada özdeşliklerin ve farklılıkların gaddar kanıtının, işaretler ve benzerliklerin sonsuzuyla oynadığı görülmektedir; çünkü dil burada şeylerle olan eski akrabalığını bozarak; dobra varlığı içinde, ancak edebiyat haline geldikten sonra yeniden görülebileceği şu yalnız hükümranlığın içine girmiştir; çünkü benzerlik burada, onun için akıl bozukluğu ve hayal gücününki olan bir çağa girmektedir. Benzerlik ile işaretler arasındaki bağ bir kez çözüldükten sonra, iki deney oluşabilir ve iki kişi karşı karşıya ortaya çıkabilir hale gelmiştir. Hasta olarak değil de, oluşturulan ve sürdürülen sapma, vazgeçilmez kültürel işlev olarak anlaşılan deli, Batı deneyinin içinde, vahşi benzerliklerin insanı haline gelmiştir. Barok dönem romanlarında ve tiyatrosunda resmedildiği ve XIX. yüzyıl psikiyatrisine kadar yavaş yavaş kurumsallaştırıldığı haliyle, bu kişi kendini *kıyas* içinde *yabancılaştırmış* olandır. Aynı ve Başka'nın dengesiz oyuncusudur. Şeyleri olmadıkları halleriyle anlamakta ve insanları birbirlerine karıştırmaktadır; dostlarını tanımamakta, yabancıları tanımaktadır; maskeyi düşürdüğünü sanmakta ve bir maske dayatmaktadır. Tüm değerleri ve tüm oranları tersine döndürmektedir, çünkü her ân işaretlerin şifrele-

rini çözdüğünü sanmaktadır: çünkü ona göre, yaldızlar içindeki biri kraldır. Deliye ilişkin olarak, XVIII. yüzyılın sonuna kadar sahip olunan kültürel algılama içinde, o Farklılığı tanımadığı ölçüde Farklı olan birinden başkası değildir; o, her yerde yalnızca benzerlikler ve benzerliğin işaretlerini görmektedir; ona göre bütün işaretler birbirine benzemekte ve bütün benzerlikler işaret değerine sahip bulunmaktadır. Kültürel mekânın diğer ucunda, ama simetrisinden ötürü ona çok yakın olan şair, ad verilmiş, gündelik olarak öngörülen farklılıkların altında, şeylerin gömülü akrabalıklarını, bunların dağılmış benzerliklerini yeniden bulan kişidir. Belirlenmiş işaretlerin altında ve onlara rağmen, daha derin, kelimelerin şeylerin evrensel benzerliği içinde kıvılcımlarını çaktıkları zamanı hatırlatan başka bir söylemi duymaktadır: dile getirmesi çok güç olan Aynı'nın Egemenliği, kendi dili içinde işaretler arasındaki ayırımı yok etmektedir.

Modern Batı kültüründe şiir ile deliliğin karşı karşıyalığı, hiç kuşkusuz bundan kaynaklanmaktadır. Fakat artık eski Platoncu, ilham almış hezeyan teması söz konusu değildir. Yeni bir dil ve şeyler deneyinin damgası söz konusudur. Varlıkları, işaretleri ve benzerlikleri ayıran bir bilginin kıyılarında ve sanki kendi gücünü sınırlamak istermişçesine, deli *homosémantisme*'in işlevini yerine getirmektedir: bütün işaretleri bir araya toplamakta ve onları, çoğalmaya hiç ara vermeyen bir benzerlikle doldurmaktadır. Şair ters işlevi yerine getirmektedir; alegorik rolü oynamaktadır; işaretlerin dili altında ve onların iyice parçalara bölünmüş farklılaştırılmaları oyunu altında, "diğer dili", benzerliğin, kelimeleri ve söylemi olmayan dilini dinlemeye koyulmaktadır. Şair benzerliği, onu söyleyen eyaletlere kadar götürmekte; deli bütün işaretlere, sonunda onların hepsini silecek olan bir benzerliği yüklemektedir. Böylece, bunların

her ikisi de, kültürümüzün dış kıyısında ve bu kültürün esas paylaşımlarının en yakınında, şu "sınır" konuma sahiptir –marjinal duruş ve derinlemesine arkaik siluet–, her ikisinin sözleri de, burada sürekli olarak yabancı olma güçlerini ve reddedilmelerinin kaynağını bulmaktadır. Onların arasında öylesine bir bilgi mekânı açılmıştır ki, Batı kültürünün yol açtığı esaslı bir kopuş nedeniyle, burada artık benzerlikler değil de, kimlikler ve farklılıklar söz konusu olacaktır.

II. DÜZEN

Genel tarih açısından, süreksizliğin statüsünü belirlemek kolay bir iş değildir. Bir paylaşımın hattı mı çizmek isteniyor? Belirsiz bir şekilde hareketli olan bir bütün içindeki her sınır, ancak keyfi bir kesik olabilir. Bir dönem mi belirlemek isteniyor? Ama acaba, aralarında sürekli ve üniter bir sistem çıkartmak üzere, zamanın iki noktasında sürekli kopuşlar oluşturma hakkı var mıdır? Bu sistem nereden gelip, oluşacak, sonra da kendini yok edecektir? Varoluşu ve yokoluşu hangi rejime tabi olacaktır? Eğer tutarlık ilkesine kendiliğinden sahipse, onu reddedecek yabancı unsur nereden gelebilir? Bir düşünce, nasıl olur da, kendinden başka bir şeyden kaçabilir? Bir düşünceyi artık düşünmemek ne demektir? Ve yeni bir düşünceyi ortaya atmak?

Süreksiz –olan– bir kültürün bazen birkaç yıl içinde, o zamana kadar yaptığı gibi düşünmeye son vererek, başka şey ve başka şekilde düşünmeye başlaması olgusu–, hiç kuşkusuz dış bir erozyona; düşünce için öte taraf olan, ama daha başından itibaren hep düşündüğü şu mekâna doğru açmaktadır. Ortaya çıkan sorun, limitte düşünce ile kültür arasındaki ilişkiler sorunudur: nasıl oluyor da, düşünce dünyanın mekânında bir yere sahip oluyor; orada sanki bir

kökene sahip bulunuyor ve şurada veya burada hep yeniden başlıyor? Ama belki de sorunu ortaya koymanın zamanı henüz gelmemiştir; düşünce dünyasında dolaşabilmek ve onu kendinden kaçtığı yön hakkında sorgulayabilmek için, herhalde düşünce arkeolojisinin daha güvenilir hale gelmesini, dolaysız ve pozitif olarak tasvir edebileceğinin ölçüsünü belirlemiş olmasını, içinde yer aldığı kendine özgü sistemleri ve bunların iç bağlantılarını tanımlamasını beklemek gerekir. Demek ki şu an için, bu süreksizlikleri, kendilerini teslim ettikleri hem aşikâr hem de karanlık olan ampirik düzen içinde kabul etmek gerekmektedir.

XVII. yüzyılın başında, haklı veya haksız, barok olarak adlandırılan bu dönemde, düşünce benzerlik unsuru içinde hareket etmeye son vermiştir. Benzerlik artık bilginin biçimi değil de daha çok hata fırsatı, karışıklıkların iyi aydınlatılmamış alanı, incelenmediğinde maruz kalınan tehlikedir. Descartes, Regulae'nin ilk satırlarında, "iki şey arasında herhangi bazı benzerlikler keşfedildiğinde, aslında bunların farklı oldukları noktalarda bile, yalnızca biri için doğruluğu belirlenen şeyi her ikisine birden atfetmek, yaygın bir alışkanlıktır"[1] demektedir. Benzer'in çağı kendi üzerine kapanmaktadır. Arkasında oyunlardan başka bir şey bırakmamaktadır. Büyüleme güçleri, benzerlik ile yanılsama arasındaki şu yeni akrabalıktan ötürü artan oyunlar; her yerde benzerlik kuruntuları resmolmaktadır, ama bunların kuruntu oldukları bilinmektedir; bu, göz yanılgısının, komik göz bağcılığın, ikiye katlanarak bir tiyatroyu temsil eden tiyatronun, yanlış anlama yüzünden doğan karışıklığın, rüyaların ve hayallerin zamanıdır; yanıltıcı duyguların zamanıdır; eğreltilemelerin, karşılaştırmaların ve alegorilerin dilin şiirsel mekânını tanımladıkları zamandır. Ve XVI. yüzyıl, bizatihi bu olgudan ötürü, dünyanın bütün

1 Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, c. I, s. 77, Paris, 1963.

şeylerinin deneylerin, geleneklerin veya enayiliklerin rastlantısı içinde yakınlaşabilecekleri, karışık ve kuralsız bir bilginin deforme olmuş anısını terk etmektedir. Benzerliğin sağlam ve zorlayıcı güzel biçimleri unutulacaktır. Ve onları belirleyen işaretler, henüz akli hale gelmemiş bir bilginin hayalleri ve cazibeleri olarak kabul edilecektir.

Bacon'da, çoktan bir benzerlik eleştirisi görülmektedir. Şeyler arasındaki düzen ve eşitlik ilişkilerine değil de, zihniyet tipleri ve bunların öznesi olabilecekleri yanılsama biçimlerine ilişkin ampirik bir eleştiri. Bir yanlış anlama doktrini söz konusudur. Bacon, benzerlikleri aşikârlık ve onun kurallarıyla dağıtmamaktadır. Onları, gözlerin önünde kıvılcımlarını çakar, yaklaşıldıkça söner, ama biraz uzakta hemen yeniden oluşur olarak göstermektedir. Bunlar *putlar*'dır. *Mağara putları* ve *tiyatro putları*, şeylerin öğrendiklerimize ve bizi biçimlendiren teorilere benzediklerine inandırırlar; başka putlar da bizi, şeylerin aralarında benzediklerine inandırırlar. "İnsan zihni, şeylerin arasında gerçekte bulduğundan daha fazla düzen ve benzerlik olduğuna inanmaya doğal olarak eğilimlidir; ve doğa istisnalar ve farklılıklarla doluyken, zihin her yerde uyum, anlaşma ve benzerlik görür. Bütün gökcisimlerinin hareketleri esnasında tam çemberler çizdiklerine dair inanış buradan kaynaklanmaktadır": zihnin kendiliğinden yarattığı kurgular olan *kabile putları* da böyledir. Bunlara –sonuç ve bazen de neden– dil karışıklıkları eklenmektedir: tek ve aynı ad, aynı cinsten olmayan şeylere, fark gözetilmeksizin uygulanmaktadır. Bunlar *forum putları*'dır.[2] Eğer, doğal aceleciliğinden ve hafifliğinden sıyrılıp, "nüfuz edici" hale gelebilir ve sonunda doğaya özgü farklılıkları algılayabilirse, bir tek zihnin temkinliliği bunu dağıtabilir.

Descartes'ın benzerlik eleştirisi ise, başka bir tiptendir.

2 F. Bacon, *Novum Organum*, c. I, s. III ve 119, p. 45 ve 55, Paris, 1947.

Artık, kendi kendinin karşısında endişe duyan ve en alışılmış biçimlerinden uzaklaşan XVI. yüzyıl düşüncesi söz konusu değildir; söz konusu olan, benzerliği bilginin temel deneyi ve ilk biçimi olarak dışarıda bırakan, onda özdeşlik ve farklılıklar, ölçü ve düzen terimleri içinde çözümlenmesi gereken karma bir karışıklığı ifşa eden klasik düşüncedir. Descartes benzerliği reddetmektedir, ama bunu karşılaştırma eylemini rasyonel düşünceden dışlayarak ve bu eylemi sınırlandırarak değil de, tamamen tersine, onu evrenselleştirerek ve ona bu yolla en saf biçimini vererek yapmaktadır. Nitekim, "biçim, kapsam, hareket ve diğer benzerleri" –yani basit doğaları– mevcut olabilecekleri bütün konuların içinde, karşılaştırma yoluyla bulmaktayız. Ve öte yandan, "her A, B'dir, her B, C'dir, öyleyse her A, C'dir" türünden bir çıkarsamada, zihnin "aranan terim ile verili terimi, yani A ile C'yi, her ikisinin de B olması ilişkisi içinde olmak üzere, aralarında karşılaştırdığı" açıktır. Bunun sonucu olarak, soyutlanmış bir şeyin sezgisi bir yana bırakılacak olursa, her bilginin "iki veya daha çok şeyin aralarında karşılaştırılmalarıyla elde edildiği" söylenebilir.[3] Oysa, doğru bilgi ancak sezgiyle, yani saf ve dikkatli aklın kendine özgü eylemi ve aşikârlıkları birbirine bağlayan çıkarsama ile elde edilebilir. Hemen bütün bilgiler için talep edilen ve tanım gereği, soyutlanmış bir aşikârlık ve bir çıkarsama olmayan karşılaştırma, nasıl olur da doğru bir düşünceye olanak verebilir? "İnsan aklının hemen bütün çabası, hiç kuşkusuz bu işlemi mümkün kılmaya yönelik olmaktadır."[4]

İki, yalnızca iki tane karşılaştırma biçimi vardır: ölçü karşılaştırması ve düzen karşılaştırması. Büyüklükler veya çokluklar, yani sürekli veya süreksiz büyüklükler ölçülebi-

3 Descartes, *Regulae*, s. 168, XICV.

4 *age*, s. 168, XIV.

lir, fakat ölçüm işlemi her iki halde de, unsurlardan toplama doğru giden hesap farkı içinde, önce toplamın ele alındığını, sonra onun kısımlara bölündüğünü varsaymaktadır. Bu bölme işlemi birimlere ulaşmaktadır; bu birimlerin bazıları uzlaşma veya "ödünçleme"den kaynaklanmakta (sürekli büyüklükler için), diğerleri de (çokluklar veya süreksiz büyüklükler) aritmetik birimler olmaktadırlar. İki büyüklüğü veya iki çokluğu karşılaştırmak, her ikisinin çözümlenmesine de ortak bir birimin uygulanmasını gerektirmektedir. Böylece, ölçüm tarafından gerçekleştirilen karşılaştırma, bütün durumlarda, aritmetik eşitlik veya eşitsizlik ilişkilerine indirgenmektedir. Ölçüm benzerin, özdeşliğin ve farklılığın hesaplanabilir biçimine göre çözümlenmesine olanak verir.[5]

Düzene gelince, o dış bir birime atıf yapmadan kurulur: "Nitekim, A ile B arasındaki düzenin ne olduğunu, bu iki uç terimden başka hiçbir şeyi ele almadan bilirim", şeylerin düzeni, onların "doğalarından soyutlanmış" olarak, ama buradan hareketle daha karmaşık şeylere ulaşabilmek için, önce en basit şey, sonra buna en yakın olan keşfedilerek bulunur. Ölçüm yoluyla karşılaştırma, önce bir bölme, sonra da ortak bir birimin uygulanmasını gerektirirken, burada karşılaştırmak ve düzene sokmak tek ve aynı şey olmaktadır: düzen yoluyla karşılaştırma, "tamamen kesintisiz" bir hareketle bir terimden diğerine, sonra bir üçüncüsüne vs. geçmeye olanak veren basit bir eylemdir.[6] Böylece, birinci tanımın diğer hepsinden bağımsız olarak sezilebildiği ve diğer terimlerin artan farklılıklara göre yerleştirildikleri diziler oluşturulmaktadır.

İki karşılaştırma tarzı bunlardır: biri, eşitlik ve eşitsizlik ilişkileri kurmak üzere birimler halinde çözümlemekte;

5 *age*, s. 182.

6 *age*, VI, s. 102, VII, s. 109.

diğeri, bulunabilecek en basit unsurları belirlemekte ve farklılıkları en düşük derecelere göre düzenlemektedir. Öte yandan, büyüklükler ve çokluklar ölçümünü bir düzen oluşturması haline getirmek mümkündür; aritmetik değerler her zaman bir diziye göre düzene sokulabilir niteliktedirler: demek ki, birimlerin çokluğu "ölçünün bilinmesine ilişkin olan zorluğun artık yalnızca düzen ele alınışına bağımlı hale geleceği bir düzene göre konumlandırılabilir."[7] Ve zaten yöntem ve bu yöntemin gelişmesi buna ilişkin olmaktadır: her ölçüyü (eşitlik ve eşitsizlik aracılığıyla yapılan her belirlemeyi), basitten yola çıkarak, farklılığı karmaşıklık dereceleri olarak açığa çıkartan bir dizi oluşturmaya indirgemek. Benzer, birime ve eşitlik veya eşitsizlik ilişkilerine göre çözümlendikten sonra, aşikâr özdeşlik ve farklılıklara göre çözümlenmektedir: *çıkarımlar*'ın düzeni içinde düşünülebilir nitelikteki *farklılıklar.* Ancak, bu düzen veya genelleştirilmiş karşılaştırma, bilgi içindeki bağlantılara göre oluşturulmaktadır; basit olana tanınan mutlak karakter, şeylerin varlığına değil de, bunların bilinebilme tarzına ilişkin olmaktadır. Öylesine ki, bir şey bazı ilişkiler içinde mutlak, başka ilişkiler içinde nispi olabilir;[8] düzen aynı anda hem gerekli ve doğal (düşünceye nazaran) hem de keyfi (şeylere nazaran) olabilir, çünkü aynı bir şey, ele alınış tarzına göre, düzenin bir noktasına veya başka bir noktasına yerleştirilebilir.

Bütün bunlar Batı düşüncesi üzerinde büyük sonuçlar yaratmışlardır. Uzun bir süre bilginin temel kategorisi olmuş olan –bilginin hem biçimi hem içeriği– benzerlik, özdeşlik ve farklılık terimleri içinde yapılan bir çözümlemenin içinde erimiştir; üstelik karşılaştırma, ölçünün aracılığıyla dolaylı veya dolaysız olarak kolayca düzene taşınmış-

7 *age*, XIV, s. 182.
8 *age*, VI, s. 103.

tır; son olarak da, karşılaştırma artık dünyanın düzenini ifşa etmek gibi bir role sahip değildir; düşüncenin düzenine göre yapılmakta ve doğal olarak basitten karmaşığa doğru gitmektedir. Batı kültürünün tüm *episteme*'si böylece, temel konumları itibariyle değişmiş bulunmaktadır. Ve özellikle de, XVI. yüzyıl insanının hâlâ akrabalıkların, benzerliklerin ve yakınlıkların kurulduğunu gördüğü ve dil ile şeylerin sonsuza kadar kesiştikleri ampirik alan, bu devasa mekânın tümü yeni bir dış biçime bürünecektir. Eğer istenirse, bu yeni dış biçime "rasyonalizm" adı verilebilir; eğer insanın kafasında basmakalıp kavramlardan başka bir şey yoksa, XVI. yüzyılın batıl itikatların veya eski büyücülük inançlarının yokoluşunu ve doğanın sonunda bilimsel düzen içine girişini belirlediği söylenebilir. Fakat kavranılması ve ihya edilmesi gereken şey, bizzat bilginin kendini bu arkaik düzeyde değiştirerek, bilinecek şeyin ve varoluş tarzının tanınmasını mümkün kılan değişimlerdir.

Bu değişimler şu şekilde özetlenebilirler. Önce, kıyas hiyerarşisinin yerine çözümlemenin ikame edilmesi: XVI. yüzyılda öncelikle karşılıklılıkların bütünsel sistemi (yeryüzü ve gökyüzü, gezegenler ve çehre, mikrokozmos ve makrokozmos) kabul edilmekteydi, ve her özel benzerlik, bu bütünsel ilişkinin içine yerleşiyordu; artık her benzerlik, karşılaştırma sağlamasından geçirilecektir, yani ancak ölçüm, ortak birim veya daha kökten olarak düzen, özdeşlik ve farklılıklar dizisi tarafından bulunduktan sonra kabul edilecektir. Üstelik, benzerlikler oyunu eskiden sonsuzdu; bunların yenilerini keşfetmek her zaman mümkündü ve tek sınırlandırma, şeylerin düzeninden, mikrokozmos ile makrokozmos arasına sıkışmış bir dünyanın bitimliliğinden gelmekteydi. Şimdi, tam bir sayım mümkün olacaktır: ya ele alınan bütünü meydana getiren bütün unsurların tüketici bir sayımı biçiminde, ya incelenen alanı bü-

tünlüğü içinde eklemleştiren bir kategorilere koyma biçiminde ya da dizinin tümü boyunca alınan yeterli sayıdaki noktanın çözümlenmesi biçiminde. Demek ki, karşılaştırma tam bir kesinliğe ulaşabilir: asla tamamlanamayan ve yeni olasılıklara hep açık olan eski benzerlikler sistemi, birbirlerini izleyen teyidler yoluyla giderek daha fazla muhtemel hale gelebilirdi; hiçbir zaman kesin olamazdı. Tam sayım ve her noktada bir sonrakine gerekli geçişi belirleyebilme olanağı, özdeşliklerin ve farklılıkların tamamen kesin bir bilgisine izin vermektedirler: "ilgilendiğimiz sorun her ne olursa olsun, sayım tek başına, kendi hakkında her zaman doğru ve kesin bir bilgi edinilmesine izin vermektedir."[9] Zihnin faaliyeti –bu da dördüncü noktadır–, böylece artık şeylerdeki bir akrabalığı, bir cazibeyi veya gizlice paylaşılmış bir doğayı açık edebilecek her şeyin peşinde olmak üzere, onları *yaklaştırmaya* değil de tamamen tersine, *ayırmaya* yönelik olacaktır: yani özdeşlikleri ve sonra buradan uzaklaşan tüm basamaklara geçiş gereğini belirlemeye. Ayırım yapmak, karşılaştırmaya bir bakıma farklılığın öncelikli ve temel aranışını dayatmaktadır: sezgi yoluyla, şeylerin farklı bir temsilini kendi için gerçekleştirmek ve dizinin bir unsurundan, onun hemen ardından gelene gerekli geçişi açıkça kavramak. Nihayet, sonuncu sonuç olarak –çünkü bilmek, ayırmaktır– tarih ve bilim birbirlerinden ayrılacaklardır. Bir yanda allamelik, yazarların okunması, onların kanaatlerinin oyunu olacaktır; bu bazen, anlaşmadan çok, orada ortaya çıkan anlaşamamadan ötürü işaret değerine sahip olacaktır: "zor bir sorun söz konusu olduğunda, bu konuda çoğun değil de, azın keşfedildiği daha gerçeğe yakındır". Bu tarihin karşısında, onunla hiçbir ortak ölçü içinde olmamak üzere, sezgiler ve bunların bağlantılarının aracılığıyla bulunabileceğimiz güvenilir

9 *age*, VII, s. 110.

yargılar dikilmektedir. Bunlar ve sadece bunlar bilimi meydana getirmektedirler ve "Platon ve Aristoteles'in bütün akıl yürütmelerini okuduğumuzda, öğreneceğimiz bilim değil de tarih olacaktır."[10] Metin artık işaretler ve biçimler arasında yer almaktan çıkmıştır; dil artık dünyanın figürlerinden biri haline gelmiştir ve artık şeylere, zamanların derinliklerinden beri dayatılan imza değildir. Gerçek, dışavurumunu ve işaretini, aşikâr ve fark edilir algılanmada bulmaktadır. Eğer yapabilirlerse, bunu aktarma işi kelimelere düşmektedir; artık onun işareti olma hakkına sahip değillerdir. Dil, varlıklar ortamından çekilerek, şeffaflık ve tarafsızlık çağına girmektedir.

Bu, XVII. yüzyıl kültüründe genel bir olgudur –Kartezyanizmin çok özel talihinden daha genel–.

Nitekim, üç şeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bir yanda, sonuçta oldukça kısa (ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısı) bir dönem için, tıp veya fizyoloji gibi bazı bilgi alanlarında teorik bir model önermiş olan bir mekanizma olmuştur. Ayrıca, biçimleri itibariyle oldukça çeşitli olmak üzere, ampiriğin matematikselleştirilmesi konusunda bir çaba da olmuştur; astronomi ve fiziğin bir bölümü için sürekli ve sabit olan bu çaba, diğer alanlarda arızi olmuştur –bazen gerçekten teşebbüs edilmiş (Condorcet'de olduğu gibi), bazen evrensel ülkü ve araştırma ufku olarak sunulmuş (Condillac ve Destutt'de olduğu gibi), bazen de bizatihi olabilirliği reddedilmiştir (örneğin Buffon'da olduğu gibi). Fakat ne bu çaba, ne de mekanizmanın denenmesi, en genel biçimiyle klasik düşüncenin tümünün, ölçüm ve düzenin evrensel bilimi olarak anlaşılan *mathesis* ile sürdürdüğü ilişkiyle karıştırılmamalıdırlar. "Kartezyen etki" veya "Newtongil model" gibi boş ve gizli bir büyü içeren sözlerin altında, fikir tarihçileri bu üç şeyi birbirine karış-

10 *age*, III, s. 86.

tırma ve klasik rasyonalizmi, doğayı mekanik ve hesaplanabilir kılma eğilimiyle tanımlama âdetine sahiptirler. Diğerleri –yarı becerikliler–, bu rasyonalizmin altında, "zıt güçler"in oyununu keşfetmeye çalışmaktadırlar: bir doğa ile, ne cebire ne de hareket fiziğine indirgenmeye izin veren bir hayat arasındaki oyun; bu iki unsur böylece, klasisizmin tabanında, rasyonelleştirilemeyenin kaynağını beslemektedir. Bu iki çözümleme biçiminin her biri diğeri kadar yetersizdir. Çünkü klasik *episteme* açısından temel olan nokta, ne mekanizmanın başarısı veya başarısızlığı, ne doğayı matematikselleştirme hakkı veya olanaksızlığı; *mathesis* ile XVII. yüzyılın sonuna kadar sabit ve bozulmadan kalan bir ilişkidir. Bu ilişki iki esas karakter göstermektedir. Bunlardan birincisi, varlıklar arasındaki ilişkilerin düzen ve ölçü biçimi altında düşünüleceği, ama ölçüm problemlerini her zaman düzen problemleri haline getirmeye olanak veren şu temel dengesizliğin hesaba katılmasının gerektiğidir. Böylece, her bilginin *mathesis* ile olan ilişkisi, ölçülemeyen şeyler arasında bile sıralı bir düzen kurma olanağını vermektedir. Bu anlamda alınan *çözümleme*, çabucak evrensel yöntem değeri kazanacaktır ve Leibnitzgil, nitelikler sıralamasına dayalı bir matematik kurma tasarısı ortaya çıkacaktır; çözümleme bütünü itibariyle bunun çevresinde yörüngeye girmiştir. Fakat öte yandan, düzenin genel bilimi olarak bu *mathesis* ile ilişki, bilginin matematik içinde özümlenmesi, ne de mümkün her bilginin onun üzerine temellenmesi anlamına gelmemektedir; tersine, bir *mathesis* aranmasıyla korelasyon içinde olmak üzere, o zamana kadar ne oluşmuş ne de tanımlanmış olan belli sayıda ampirik alanın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu alanların hiçbirinde (veya hemen hemen hiçbirinde), bir mekanizmanın veya bir matematikselleştirmenin izini bulmak mümkün değildir; fakat bunların hepsi de, mümkün bir

düzen bilimi tabanı üzerinde kurulmuştur. Bunlar genel olarak *çözümleme*'ye mensuplarsa da, her birinin özel aleti *cebirsel yöntem* olmayıp, *işaretler sistemi*ydi. Genel gramer, doğa tarihi, zenginliklerin çözümlenmesi; kelimeler, varlıklar ve ihtiyaçlar âlemindeki düzen bilimleri böyle doğmuşlardır; ve klasik dönemin bu yeni ve onun tüm süresine yayılan (kronolojik atıf noktaları olarak, Lancelot ve Bopp, Ray ve Cuvier, Petty ve Ricardo vardır, bunların ilkleri 1660'lar civarında, ikincileri 18001810'larda yazmışlardır) bütün bu ampiriklikler, Batı kültürünün tüm episteme'sinin o sıralar evrensel bir düzen bilimiyle sürdürdüğü ilişkiler olmadan kurulamazlardı.

Düzen ile olan bu ilişki, klasik çağ için, Rönesans'ın *Yorum* ile olan ilişkisi kadar esasa ilişkindir. Ve tıpkı XVI. yüzyılın yorumunun bir semiyolojiyi bir yorumbilimle çakıştırarak, esas olarak bir benzerlik, aynı, işaretler aracılığıyla düzene sokması gibi, bu ilişki de bütün ampirik bilgileri özdeşliğin ve farkın bilgileri olarak inşa etmektedir. Benzerliğin aynı anda hem belirsiz ve kapalı hem de dolu ve totolojik dünyası, çözülmüş ve ortasından açılmış gibi olmaktadır; bir yanda, çözümlemenin aletleri, özdeşlik ve farklılık damgaları düzene sokma ilkeleri, bir sınıflandırma anahtarı haline gelmiş işaretler, diğer yanda da, şeylerin ampirik ve fısıltılı benzerlikleri, düşüncenin altında paylaşım ve dağıtımların sonsuz malzemesini sağlayan şu sakin benzerlik bulunacaktır. Bir yanda işaretlerin, bölmelerin ve sınıflandırmaların genel teorisi, öte yanda dolaysız benzerlikler, hayal gücünün kendiliğinden hareketi, doğanın tekrarları sorunu. Bu ikisinin arasında, mekânlarını ve bu açık mesafeyi bulan yeni bilgiler.

III. İŞARETİN TEMSİLİ

Klasik çağda, bir işaret nedir? Çünkü, XVII. yüzyılın ilk yarısında değişen ve belki bize kadar sürecek olan şey, işaretler rejiminin tümü, bunların garip işlevlerini yerine getirdikleri koşullardır; bilinen veya görülen şeyler arasında onları aniden işaret olarak ortaya çıkaran şeydir; bizatihi varlıklarıdır. İşaret klasik çağın eşiğinde, dünyanın bir figürü olmaktan çıkmıştır; ve benzerlik veya yakınlığın sağlam ve gizli bağlarıyla damgaladığı şeye bağlı olmaktan da çıkmıştır.

Klasisizm onu üç değişkene göre tanımlamaktadır.[11] Bağlantının kökeni: bir işaret doğal (bir aynadaki yansımanın, yansıttığını işaret etmesi gibi) veya anlaşmaya bağlı (bir kelimenin, bir insan grubu için, bir fikri işaret edebilmesi gibi) olabilir. Bağlantı tipi: bir işaret, işaret ettiği bütüne ait olabilir (iyi bir görünüşün, dışavurduğu sağlığın bir parçası olması gibi) veya ondan ayrı olabilir (Eski Ahit'teki figürlerin, Bedene bürünme veya insanların kurtuluşu'nun uzak işaretleri olmaları gibi). Bağlantının kesinliği: bir işaret, sadakatinden emin olunacak kadar sabit olabilir (nefes alma hayatın belirtisidir); ama sadece muhtemel de olabilir; gebelikteki solukluk gibi). Bu bağlantı biçimlerinin hiçbiri, benzerliği zorunlu olarak gerektirmemektedir; doğal işaret de bunu talep etmemektedir: çığlıklar, korkunun kendiliğinden, ama onunla benzer olmayan işaretleridir; veya Berkeley'nin dediği gibi, görsel duygular Tanrının temaslarının işaretleridir, ama ona hiçbir şekilde benzemezler.[12] Bu üç değişken, işaretin etkinliğini ampirik bilgiler alanında tanımlamak üzere, benzerliğin yerine geç-

11 *Logique de Port-Royal*, I. Böl., IV. Ayırım.

12 Berkeley, *Essai d'une Nouvelle Théorie de la Vision*, Seçme Eserler, c. I, s. 163-164, Çev. Leroy, Paris, 1944.

miştir.

1. İşaret her zaman ya kesin ya da muhtemel olduğundan, mekânını bilginin içinde bulmak zorundadır. XVI. yüzyılda, işaretlerin şeylerin üzerine, insanlar onların sırlarını, doğalarını veya erdemlerini açığa çıkarabilsinler diye konulduklarına inanılıyordu; fakat bu keşif, işaretlerin nihai amacından, varlıklarının meşrulaştırılmasından başka bir şey değildi; bu onların mümkün ve herhalde en iyi kullanım biçimleriydi; fakat var olabilmek için bilinmeye ihtiyaçları yoktu: sessiz kaldıklarında ve kimse onları fark etmediğinde bile, tutarlıklarından hiçbir şey kaybetmiyorlardı. Onları işaret etme işlevleri içinde kuran bilgi değil de, bizatihi şeylerin diliydi. Tüm işaret alanı XVII. yüzyıldan itibaren, kesin ile muhtemel arasında paylaştırılmıştır: yani artık bilinmeyen işaret, sessiz marka olmayacaktır. Bunun nedeni, insanların mümkün tüm işaretlere sahip olmaları değil de, zaten *bilinen* iki unsur arasındaki bir ikame olanağının *bilindiği* ândan itibaren işaretin olabileceğidir. İşaret, onu tanıyacak olanın gelişini sessizce beklememektedir: ancak bu bilgi eylemiyle oluşabilmektedir.

Bilgi, *divinatio* ile olan eski akrabalığını işte burada kopartmaktadır. *Divinatio* her zaman kendinden önce olan işaretler varsaymaktaydı: böylece, bilgi bütünü itibariyle, keşfedilen veya doğrulanan veya gizlice aktarılan bir işaretin açıklığı içine yerleşiyordu. Görevi, Tanrının dünyaya önceden paylaştırdığı bir dili devşirmekti; işte bu anlam içinde, özsel bir gerekirlikle kehanette bulunuyor ve Tanrısal'ın kehanetini yapıyordu. İşaret artık, bilginin içinde işaret etmeye başlayacaktır: kesinliğini veya olabilirliğini ondan alacaktır. Ve eğer Tanrı bizimle doğa aracılığıyla konuşmak üzere hâlâ işaretleri kullanıyorsa da, zihnimizde bir işaret etme ilişkisi kurmak için, zihnimizden ve izlenimler arasında kurulan bağlardan yararlanmaktadır. Duy-

gunun Malebranche'taki veya duyumsamanın Berkeley'deki rolü işte böyledir: doğal yargılamada, duyguda, görsel izlenimlerde, üçüncü boyutun algılanmasında, acele, karışık, ama ısrarlı, kaçınılmaz ve zorlayıcı bilgiler söz konusu olup, bunlar bizim kesikli bilgilerimize işaret olarak hizmet etmektedirler; çünkü bizler katışıksız zihinlere sahip değiliz, artık kendiliğimizden veya bir tek zihnimizin gücüyle bilgiye ulaşma zamanına veya iznine sahip değiliz. Tanrı tarafından düzenlenmiş işaret, Malebranche'ta ve Berkeley'de, iki bilginin kurnazca ve uyarıcı çakışmasıdır. Burada artık divinatio –bilginin, işaretlerin esrarlı, açık ve kutsal mekânına girmesi– değil de, kendi kendinden toplanan kısa bir bilgi vardır: uzun bir yargı dizisinin, işaretin hızlı figürü içinde büzülmesi. Aynı zamanda, işaretleri kendi mekânına hapsetmiş olan bilginin geriye doğru bir hareketle, şimdi olabilirliğe doğru nasıl açıldığı da görülmektedir: bir izlenimden diğerine olan ilişki, işaret ile işaret edilen arasındaki olacaktır; yani ardışıklıktaki gibi, en düşük olasılıktan en büyük kesinliğe doğru ilerleyecek olan bir ilişki. "Fikirlerin birbirlerine bağlanmaları, nedensonuç ilişkisini değil de, sadece bir gösterge ve bir işaret ile işaret edilen şey arasındaki ilişkiyi gerektirmektedir. Görülen ateş, ona yaklaştığımda duyduğum acının nedeni değildir: beni bu acıya karşı uyaran göstergedir."[13] Kendinden daha eski ve mutlak işaretlerin rastlantısı içinde kehanette bulunan bilginin yerine, muhtemelin bilgisi tarafından adım adım inşa edilen bir işaretler şebekesi geçmiştir. Hume mümkün hale gelmiştir.

2. İşaretin ikinci değişkeni: işaret ettiğiyle olan bağlantısının biçimi. XVI. yüzyılda benzerlik, yakınlık, rekabet ve özellikle de sempati oyunu aracılığıyla, zaman ve mekân içinde zafer kazanmaktaydı: çünkü indirgemek ve birleştir-

13 Berkeley, *Principes de la Connaissance Humaine*, Seçme Eserler, c. I, s. 267.

mek işarete aitti. Klasisizmle birlikte, işaret bunun tersine, özsel dağılmışlığıyla karakterize edilmiş olmaktadır. Birbirlerine yaklaşan işaretlerin dairesel dünyası, sonsuza kadar yayılan bir sergileme tarafından ikame edilmiştir. İşaret bu mekânda iki konuma sahip olabilir: ya unsur olarak, işaret edilmesine yaradığı şeyin bir parçası olur ya da ondan gerçekten ve aktüel olarak ayrılmıştır. İşaretin fiilen olduğu şey olabilmesi için, bilgiye işaret ettiğiyle aynı zamanda verilmiş olması gerekmiştir. Condillac'ın belirttiği üzere, bir ses bir çocuk için, eğer onu en azından bir kez bu şeyin algılandığı anda duymadıysa, bir şeyin sessel işareti haline gelmeyecektir.[14] Fakat, bu algılamanın bir unsurunun onun işareti haline gelebilmesi için, onun bir parçası olması yetmez; unsur olarak farklılaşmış olması ve onunla birlikte bağlı olduğu bütünsel izlenimden ayrılmış olması gerekir; demek ki bu bütünsel izlenimin bölünmüş olması, dikkatin onu oluşturan şu birbirine dolanmış bölgelerden birine yönelmesi ve onu bütünden soyutlaması gerekir. Demek ki, işaretin oluşturulması çözümlemeden ayrılamaz niteliktedir. Onun sonucudur; çünkü o olmaksızın ortaya çıkamaz. Aynı zamanda onun aletidir de, çünkü bir kez tanımlanıp, soyutlandıktan sonra, yeni izlenimlerin üstüne aktarılabilir; ve burada onlara nazaran bir tablo rolünü oynar. Zihin çözümleme yaptığı için, işaret ortaya çıkar. Zihin işaretlere sahip olduğu için, çözümleme sürdürülebilir. Genel işaretler doktrininin ve düşüncenin çözümleme gücünün, Condillac'tan Destutt de Tracy'ye ve Gerando'ya kadar neden çok kesin olarak tek ve aynı bilgi teorisinin içinde çakıştıkları anlaşılmaktadır.

Logique de PortRoyal, bir işaretin işaret ettiğine içkin veya ondan ayrılmış olabileceğini söylediğinde, işaretin

14 *Condillac, Essai sur L'Origine des Connaissances Humaines, Toplu Eserler*, c. I, s. 188-208, Paris, 1798.

klasik çağda artık dünyayı kendine yakın ve kendi biçimlerine içkin kılmakla değil de, bunun tersine onu yaymak, onu belirsize açık bir yüzeye göre bitiştirmek ve onun içlerinde düşünüldüğü lerin bitimsiz sergilenişini ondan itibaren izlemekle yükümlü olduğunu göstermekteydi. Ve o, işte bu sayede hem çözümlemeye hem birleştirmeye sunulmakta, bir ucundan diğerine düzenlenebilir kılınmaktadır. İşaret klasik düşüncede mesafeleri silmemekte ve zamanı ilga etmemektedir: tersine, onu adım adım kat etmeye olanak vermektedir. Şeyler onun aracılığıyla farklı hale gelmekte, kendilerini kendi kimlikleri içinde korumakta, bağlarını çözmekte veya bağlamaktadırlar. Batı, aklı yargılama çağına girmektedir.

3. Geriye üçüncü bir değişken kalmaktadır: doğaya ve anlaşmaya ait olan iki değeri alabileni. Uzun zamandan beri –ve *Caryle*'den çok önceleri–, işaretlerin doğa tarafından verilebilecekleri veya insan tarafından oluşturulabilecekleri bilinmekteydi. XVII. yüzyıl da bundan habersiz değildi, ve insan dillerinin içinde oluşturulmuş işaretleri tanımaktaydı. Fakat, yapay işaretler güçlerini ancak doğal işaretlere karşı olan sadakatleri sayesinde edinebilirlerdi. Bu doğal işaretler, diğer hepsini uzaktan kurmaktaydılar. Doğaya ve anlaşmaya XVII. yüzyıldan itibaren ters bir değer verilmiştir: doğal işaret artık şeylerden devşirilen bilgi tarafından işaret olarak oluşturulan bir unsurdan başka bir şey değildir. Öyleyse, önceden belirlenmiş, katı, kullanışsızdır ve zihin ona egemen olamaz. Bunun tersine, anlaşmaya dayalı bir işaret yerleşik hale getirildiğinde, onu basit, hatırlanması kolay, belirsiz sayıda unsura uygulanabilir, kendi kendine bölünebilir ve bütünleşebilir olacak şekilde seçmek mümkündür (ve aslında böyle de yapmak gerekir); ihdas edilen işaret, işleyişinin tamlığı içindeki işarettir. İnsan ile hayvan arasındaki paylaşım hattını çizen; hayal gücünü

iradi bellek, kendiliğinden dikkati düşünme, içgüdüyü akıllıca bilgi haline dönüştüren odur.[15] Itard'ın "Aveyron vahşisi"nde yokluğunu keşfettiği şey gene odur. Doğal işaretler, bu anlaşmaya dayalı işaretlerin ilkel taslaklarında, ancak keyfiliğin ihdasıyla tamamlanabilecek olan uzak çizimlerinden ibarettirler.

Fakat bu keyfilik, işlevi ve onun tarafından çok kesin olarak tanımlanan koşulları tarafından ölçülmektedir. Keyfi bir işaretler sistemi, şeylerin en basit unsurları içinde çözümlenmesine izin vermeli, kökene kadar parçalara ayırabilmelidir; ama aynı zamanda bu unsurların bileşimlerinin nasıl mümkün olduklarını göstermek ve şeylerin karmaşıklığının ideal oluşumuna izin vermek zorundadır da. "Keyfilik", "doğal" ile ancak, işaretlerin kuruluş biçimi belirtilmek istendiğinde zıtlaşmaktadır. Fakat keyfilik aynı zamanda, doğanın kendini olduğu haliyle vereceği –kökensel izlenimlerin tabanında ve bunların bileşimlerinin mümkün tüm biçimlerinin içinde– çözümleme tablosu ve bileşim mekânıdır. İşaretler sistemi tam halinde, ilksel olanı adlandırma yeteneğine sahip olan şu basit, tamamen şeffaf dildir; aynı zamanda, bütün mümkün bağlaşmaları tanımlayan şu işlemler bütünüdür. Bu köken arayışı ve bu gruplandırmalar hesaplaması, bize uyuşmaz nitelikte olarak gözükmektedirler ve biz onları XVII. ve XVIII. yüzyılların düşüncesindeki bir ikirciklik olarak deşifre ediyoruz. Sistem ile doğa arasındaki oyun için de aynı durum geçerlidir. Nitekim, doğa için hiçbir çelişki yoktur. Daha açık olmak üzere, klasik *episteme*'nin tümünü kat eden gerekli ve tek bir düzenleme vardır: bu, evrensel bir hesap ile ilksel olanın araştırılmasının, yapay olan ve bizatihi bundan ötürü doğayı köken unsurlarından, bunları mümkün tüm bileşimlerinin eşanlılığına kadar ortaya çıkarabilen bu sisteme

15 *age*, s. 75.

ait olmalarıdır. Klasik çağda işaretlerden yararlanmak, daha önceki yüzyıllardaki gibi, ebediyete kadar geçerli olacak bir söylemin ilksel metnini onların altında bulmak değil de, doğanın çözümlenmesinin sonuncu terimlerinin ve oluşumunun yasalarının kendi mekânı içinde yayılmalarına izin verecek olan keyfi dilin keşfedilmesini denemesidir. Bilgi artık, eski Söz'ü, saklanabileceği bilinmeyen yerlerden çekip çıkartmak durumunda değildir; onun için gereken bir dil yaratmak hem de iyi bir şekilde yaratmaktır –yani bu dil çözümleyici ve bileştirici olarak, gerçekten hesapların dili olmalıdır–.

Şimdi, işaretler sisteminin klasik düşünceye hükmettiği aletler tanımlanabilir. Bilginin içine olasılığı, bileştirmeyi, sistemin meşrulaştırılmış keyfiliğini dahil eden işaretler sistemidir. Aynı anda hem köken araştırmasına ve hesaplanabilirliğe hem de mümkün bileşimleri saptayan tabloların oluşturulmasına ve en basit unsurlardan itibaren bir oluşumun yeniden kurulmasına yer veren odur; bir dilin bütün bilgisini yaklaştıran ve bütün dillerin yerine yapay bir simgeler ve mantıksal türden işlemler sistemi etmeye çalışan odur. Bütün bunlar, bir kanaatler tarihi düzeyinde, hiç kuşkusuz Hobbes'a, Berkeley'ye, Leibniz'e, Condillac'a, ideologlara düşen kişisel payların ortaya konulmasının gerektiği bir etki dolanması olarak gözükecektir. Fakat, eğer klasik düşünce, onun arkeolojik olarak mümkün kılmış olan şey düzeyinde sorgulanacak olursa, işaret ile benzerliğin XVII. yüzyılın başında birbirlerinden çözülmelerinin, şu yeni figürler olan olasılığı, çözümlemeyi, bileşimi, sistemi ve evrensel dili birbirlerini izleyen, birbirini yaratan veya kovan temalar olarak değil de, tek bir gereklilikler şebekesi olarak ortaya çıkardığı fark edilmektedir. Ve Hobbes veya Berkeley veya Hume veya Condillac adını verdiğimiz şu bireysellikleri mümkün kılan o olmuştur.

IV. İKİYE KATLANMIŞ TEMSİL

Ancak, işaretlerin klasik *episteme* açısından en temel özelliği şimdiye kadar telaffuz edilmemiştir. Nitekim, işaretin az veya çok olası olması, işaret ettiğinden az veya çok uzak olması, işaret olma doğası veya değerinin bundan ötürü bozulmaksızın yapay veya doğal olması; bütün bunlar işaretin içerğiyle olan ilişkisinin bizatihi şeylerin düzeninin içinde sağlanmadığını göstermektedir. İşaret edenle işaret edilen arasındaki ilişki şimdi, artık hiçbir aracı figürün onların karşılaşmasını sağlamadığı bir mekâna yerleşmiştir: bu ilişki bilginin içinde, *bir şeyin fikriyle bir başkasının fikri* arasında kurulmuş olan bağdır. *La Logique de PortRoyal* bunu belirtmektedir: "işaret iki fikri kapsar, bunlardan biri temsil eden şeyin, diğeri de temsil edilen şeyinkidir ve doğa birincinin ikinci aracılığıyla tahrikine dayalıdır."[16] Rönesans'ın daha karışık düzenlemesine açıkça karşı çıkan ikili işaret teorisi; işaret teorisi Rönesans'ta birbirlerinden tamamen ayrı üç unsur içermekteydi: işaret edilmiş olan, işaret eden ve işaret edenin işaretlerinin işaret edilmiş olanda görülmesine olanak veren şey ve bu üçüncü unsur benzerlikti: işaret, belirttiğiyle "adeta aynı şey" olduğu ölçüde işaret etmekteydi. "Benzetme yoluyla düşünme"yle birlikte kaybolan işte bu üniter ve üçlü sistemdir, artık onun yerine tamamen ikili bir düzenleme geçmiştir.

Fakat, işaretin bu saf ikilik olabilmesinin bir koşulu vardır. İşaret eden unsur, basit fikir veya algılama varlığı içinde, bir başkasına ortak veya onu ediyor olarak işaret değildir. Bunun dışında, onu işaret ettiğine bağlayan ilişkiyi açığa çıkarması koşulu içinde işaret haline gelmektedir. İşaretin ikili olarak düzenlenmesi için vazgeçilmez nitelikte olan bu koşulu, *Logique de PortRoyal*, daha bir işaretin

16 *Logique de Port-Royal*, I. Böl., IV. Ayırım.

ne olduğunu belirtmeden önce ilan etmektedir: "bir nesneye yalnızca, bir başkasını temsil eden bir şey olarak bakıldığında, ona ait olarak sahip olunan fikir bir işaret fikridir ve bu birinci nesneye işaret denilir."[17] İşaret eden fikri ikiye katlanmaktadır, çünkü başkasını ikame eden fikre, onun temsil etme gücü fikri çakıştırılmaktadır. Acaba üç terim söz konusu değil midir: işaret edilen fikir, işaret eden fikir ve bu sonuncusunun içinde, onun temsil rolünün fikri? Ancak, üçlü bir sisteme gizlice bir geri dönüş söz konusu değildir. Söz konusu olan, daha çok kendine nazaran geri çekilen ve bütünü itibariyle, işaret eden unsurun içine yerleşen iki terimli figürün, kaçınılmaz kaymasıdır. Nitekim, işaret edenin bütün içeriği, bütün işlevi ve bütün belirlemesi temsil ettiği şeyden ibaret değildir: tamamen ona göre düzenlenmiştir ve şeffaftır; ama bu içerik, kendini öyle olarak veren bir temsilin içinde işaret edilmiştir ve işaret edilen, hiçbir tortusu ve ışık geçirmezliği olmaksızın, işaretin temsilinin içine yerleşmiştir. *Logique de PortRoyal*'in verdiği ilk işaret örneğinin ne bir kelime, ne bir çığlık, ne de bir simge değil de, uzaysal ve grafik temsil –çizim: harita veya tablo– olması karakteristiktir. Aslında tablonun içeriği yalnızca temsil ettiğinden ibarettir, ama bu içerik ancak bu temsil tarafından temsil edilmiş olarak ortaya çıkmaktadır. XVII. yüzyılda ortaya çıktığı haliyle işaretin ikili düzenlenişi, stoacılardan ve hatta ilk Yunanlı gramercilerden beri, çeşitli tarzlarda olsa da hep üçlü olan bir düzenlemenin yerine geçmektedir; oysa bu yeni düzenleme işaretin ikiye katlanmış ve kendi üzerinde ikiz hale gelmiş bir temsil olduğunu varsaymaktadır. Bir fikir bir diğerinin, aralarında yalnızca bir temsil bağı kurulabilmesinden ötürü değil, aynı zamanda bu temsilin kendini her zaman temsil eden fikrin içinde temsil edebilmesinden ötürü de işare-

17 *age.*

ti olabilir. Veya, temsilin kendine özgü özü içinde, her zaman kendine dik olmasından ötürü: aynı ânda hem *işaret* hem de *göstermek*; bir nesneye nazaran bağlantı ve kendine nazaran dışavurumdur. İşaret klasik çağdan itibaren, temsil etmenin temsil edilebilir olması içinde *temsil edilebilirlik*'tir.

Bunun çok ağırlıklı sonuçları olmuştur. Öncelikle, işaretlerin klasik düşünce içindeki önemi: işaretler eskiden bir bilmenin araçları ve bir bilgi için anahtardılar; şimdi temsille, yani düşüncenin tümüyle birlikte genişlemektedirler, yani onun içine yerleşmişlerdir, ama onu tüm kapsamı içinde kat etmektedirler: bir temsil bir diğerine bağlanır bağlanmaz ve bu bağı kendi içinde temsil eder etmez, işaret vardır. Soyut fikir, oradan itibaren biçimlendiği somut algıyı işaret etmektedir(Condillac); genel fikir, başkalarına işaret olarak hizmet eden özel bir fikirden başka bir şey değildir (Berkeley); hayal edilen şeyler, içinden çıktıkları algılamaların işaretidirler(Hume, Condillac); duygular birbirlerinin işaretidirler (Berkeley, Condillac) ve duygular sonunda Tanrının bize söylemek istediklerinin işaretleri (Berkeley'de olduğu gibi) olabilirler, bu onları bir işaretler bütününün işaretleri gibi yapacaktır. Temsilin çözümlenmesi ve işaretler teorisi birbirlerinin içine tam olarak nüfuz etmektedirler: ve İdeolojinin XVIII. yüzyılın sonunda kendi kendini, fikre veya işarete verilen öncelik konusunda sorgulayacağı gün, Destutt'ün Gerondo'yu, fikri tanımadan bir işaretler teorisi yapmakla suçlayacağı gün,[18] bunların birbirlerine dolaysız olarak mensup olmaları durumu bulanmaya başlayacak ve fikir ile işaret birbirlerine karşı tam şeffaf olmaktan çıkacaklardır.

İkinci sonuç. İşaretin temsil alanındaki bu evrensel yayılması, bir işaret etme teorisini, onun olabilirliğine varana

18 Destutt de Tracy, *Eléments D'Idéologie*, s. 1, Yıl XI, c. I, Paris.

kadar dışlamaktadır. Nitekim, insanın kendine işaret etmenin ne olduğunu sorması, bunun bilinç içinde belirlenmiş bir figür olduğunu varsaymaktadır. Fakat, eğer olgular, kendinde ve kendine özgü temsil edilebilirlik aracılığıyla, bütünü itibariyle işaret olan bir temsil içinde verilecek olurlarsa, işaret etme sorun yaratmaz. Daha da ötesi, gözükmez bile. Bütün temsiller birbirlerine işaret olarak bağlanmışlardır; hepsi birden muazzam bir şebeke meydana getirirler; bunlardan her biri şeffaflığı içinde, kendini temsil ettiği şeyin işareti olarak verir; ve fakat –veya daha doğrusu bizatihi olgunun kendinden ötürü–, bilincin hiçbir spesifik faaliyeti asla bir işaret etme durumu oluşturamaz. Bunun nedeni herhalde, klasik temsil düşüncesinin, bizim işareti ancak ondan itibaren düşünebildiğimiz işaret etme çözümlemesini dışlamasıdır; görmenin çok kolay olmasına rağmen, bizler Malebranche'tan İdeolojiye kadar olan klasik felsefenin aslında tamamen bir işaret felsefesi olduğunu anlamakta çok zorluk çekiyoruz.

İşaretten önce ve ona dışsal bir anlam yoktur; şeylerin kendilerine ait anlamını ortaya çıkartmak üzere ihya edilmesi gerekecek ön bir söylemin açıkça belli hiçbir mevcudiyeti yoktur. Fakat, işaret edenin kurucu eylemi ve bilinç içi oluşumu da yoktur. Bunun anlamı, işaret ile içeriğin arasında hiçbir aracı unsurun ve hiçbir ışık geçirmezliğin bulunmadığıdır. Öyleyse işaretler, içeriklerinin hükmettiklerinden başka yasaya sahip değillerdir: her işaret çözümlemesi aynı zamanda ve doğrudan doğruya, bu işaretlerin ne demek istediklerinin deşifre edilmesidir. Bunun tersine, işaret edilenin açığa çıkartılması, onu işaret eden işaretler üzerinde yapılacak olan düşünme faaliyetinden başka bir şey olmayacaktır. Tıpkı XVI. yüzyılda olduğu gibi, "semiyoloji" ile "yorumbilim" çakışmaktadır. Fakat farklı bir biçimde. Klasik çağda bunlar artık, üçüncü bir unsur olan

benzerliğin içinde çakışmamakta, birbirlerine, kendi kendini temsil etmenin temsiline yönelik şu özgün güç içinde bağlanmaktadırlar. Demek ki, bir anlam çözümlemesinden daha farklı bir işaretler teorisi olmayacaktır. Ancak, sistem işaretler teorisine, onların çözümlenmesine nazaran belli bir ayrıcalık tanımaktadır; madem ki anlam çözümlemesi işaret edilene, işarete tanıdığından farklı bir doğa vermez, o halde anlam ancak birbirlerine bağlanarak açılan işaretlerin toplamı içinde var olabilir; kendini işaretlerin tam bir *tablo*'su içinde açık edecektir. Fakat öte yandan, işaretlerin bütünsel şebekesi, anlama özgü bölümlemelere göre bağlanmakta ve eklemlenmektedir. Eğer anlam varlığı bütünüyle işaret cephesindeyse, işleyişi de bütünüyle işaret edilen cephesindedir. İşte bu nedenden ötürü, dilin çözümlenmesi, Lancelot'dan Destutt de Tracy'ye kadar, soyut bir sözel işaretler teorisinden hareketle ve genel gramer biçimi içinde yayılmıştır: ama yönlendirici olarak, her zaman kelimelerin anlamını oluşturur; işte bu nedenle, doğa tarihi kendini canlı varlıkların karakterlerinin çözümlenmesi olarak sunmaktadır, fakat sınıflandırmalar yapay olsalar bile, doğal düzene katılmak veya onu mümkün olduğunca az bozmak amacına sahiplerdir; işte bu nedenle, zenginlik çözümlemesi para ve mübadeleden hareketle yapılmaktadır, ama değer her zaman ihtiyaca dayalıdır. Klasik çağda, saf işaretler bilimi, işaret edilenin dolaysız söylemi olarak değere sahiptir.

Nihayet, hiç kuşkusuz bize kadar ulaşan sonuncu sonuç: ikili işaret teorisi, XVII. yüzyıldan itibaren her genel işaret biliminin temel bir ilişkiye göre, genel bir temsil teorisine bağlı olduğunu ortaya koyan teori. İşaret, eğer bir işaret eden ile bir işaret edilenin saf ve basit bağlantısıysa (keyfi veya keyfi olmayan, iradi veya dayatılmış, bireysel veya kolektif olan bağlantı), ilişki her halükârda ancak ge-

nel temsil unsurunun içinde kurulabilir: işaret eden ile işaret edilen, her ikisinin de temsil edilmeleri (ya edilmişlerdir ya edileceklerdir) ve birinin o ân için diğerini temsil etmesi ölçüsünde bağlıdırlar. Demek ki, klasik işaret teorisinin tabanının ve felsefi meşruluğunun bir "ideoloji", yani ilkel duyumsamadan soyut ve karmaşık fikre kadar bütün temsil biçimlerinin genel bir çözümlenmesi olarak kurulması gerekmekteydi. Aynı zamanda, Saussure'ün genel bir semiyoloji tasarısını yeniden ele alarak, işareti "psikolojist" (bir kavramla bir imgenin bağlanması) sayılabilecek bir şekilde tanımlaması gerekmekteydi. Saussure aslında, işaretin ikili doğasının düşünülebilmesinin klasik koşulunu yeniden keşfetmekteydi.

V. BENZERLİĞİN HAYAL EDİLMESİ

İşte işaretler, Rönesans'ın onları eskiden içinde dağıtıma tabi tuttuğu, dünyanın bütün şu kaynaşmasından kurtulmuşlardır. Artık temsilin içine, fikrin çözülerek ve bileşerek kendi kendiyle oyun oynadığı şu dar mekâna yerleşmişlerdir. Benzerliğe gelince, artık bilginin alanının dışına düşmekten başka çaresi yoktur. Bu, en kaba biçimiyle ampiriktir; "artık onu felsefeye mensup olarak" kabul etmek mümkün değildir,[19] ama eğer benzerliğin kesin olmama durumundan çıkarsa ve bilgi tarafından bir eşitlik ve düzen ilişkisine dönüştürülürse, buraya geri dönebilir. Ancak, benzerlik bilgi için vazgeçilmez bir sınırdır. Çünkü iki şey arasında, bir eşitlik veya bir düzen ilişkisi ancak eğer bunların benzerlikleri en azından onları karşılaştırma fırsatı yaratabiliyorsa kurulabilir. Hume özdeşlik ilişkisini, yansımayı varsayan "felsefi" ilişkilerin arasına yerleştirmektey-

19 Hobbes, *Logique*, Çev. Desttut de Tracy, *Eléments D'Idéologie*, c. III, s. 599, Paris, 1805.

di; oysa ona göre, benzerlik doğal ilişkilere, zihnimizi "sakin", ama kaçınılmaz bir güce göre zorlayan ilişkilere ait bulunmaktaydı.[20] "Filozof istediği kadar kesinlik peşinde koşsun... Ben benzerliğin yardımı olmaksızın, bu alanda tek bir adım bile atmam. Bilimlerin, hatta en az soyut olanlarının bile metafizik cephesine bir bakılsın; ve bana, özel olaylardan, hatta türlerden çıkartılan tümevarımların ve bütün soyut düşüncelerin benzerlik dışında başka bir şekilde oluşturulup oluşturulamayacağı söylensin."[21] Bilginin, bilinenlerin dış kenarında keşfetmek zorunda olduğu şu öylesine bir resmedilmiş biçim, şu düşük ölçekli ilişki olan benzerlik, sessiz ve silinmesi olanaksız bir ihtiyaç olarak, varlığını onun altında belirsiz bir şekilde sürdürmektedir.

Tıpkı XVI. yüzyılda olduğu gibi, benzerlik ve işaret birbirlerini kadermişçesine davet etmektedirler. Fakat yeni bir tarzda, sorunun açığa çıkartılabilmesi için benzerliğin bir işarete muhtaç olmasının yerine, şimdi bilginin ilişkilerini, ölçülerini ve özdeşliklerini üzerinde kurabileceği farklılaşmamış, hareketli ve istikrarsız taban haline gelmiştir. Demek ki çifte bir tersine dönme söz konusudur: çünkü bir benzerlik tabanını talep eden işarettir ve onunla birlikte tüm kesikli bilgidir; ve çünkü artık bilgiyi önceleyen bir içeriği açığa çıkartmak değil de, bilgi biçimlerine bir uygulama yeri sunabilecek bir içerik vermek söz konusudur. Benzerlik, XVI. yüzyılda varlığın kendi kendiyle ilişkisi ve dünyanın kıvrımıyken, klasik çağda, bilinecek şeyin ve bizzat bilgiden en uzakta olan şeyin onun altında ortaya çıktığı en basit biçimdir. Temsil ancak onun sayesinde tanınabilir, yani benzer olanlarla karşılaştırılabilir, unsurlar halinde (ona başka temsiller halinde ortak olan unsurlar

20 Hume, *Essai sur la Nature Humaine*, c. I, s. 75-80, Çev. Leroy, Paris, 1946.

21 Merian, *Réflexions Philosophiques sur la Ressemblance*, s. 3 ve 4, 1767.

halinde) çözümlenebilir, kısmi özdeşlikler sunabilen unsurlarla birleştirilebilir ve son olarak da, düzene sokulmuş bir tablonun içinde dağıtıma tabi tutulabilir. Benzerlik, klasik felsefede (yani bir çözümleme felsefesinin içinde), çeşitli'nin eleştirel düşüncede ve yargı felsefelerinde yerine getireceğiyle simetrik olan bir rol oynamaktadır.

Benzerlik bu sınır ve koşul konumunda (o olmazsa ve onun ötesinde bilmenin olanaksız olması) hayal gücü tarafında, veya daha kesin olarak, hayal gücünün sayesinde ortaya çıkabilmekte ve hayal gücü de bunun karşılığında, ancak ondan destek alarak uygulanabilmektedir. Nitekim, eğer temsilin kesintisiz zinciri içinde, olabilecek en basitlerinden ve aralarında hiçbir benzerlik olmayan devamlılıklar varsayılacak olursa, birincinin ikinciyi hatırlatma, onu yeniden ortaya çıkartma ve böylece onun hayali olarak yeniden temsiline izin verme olanağı olmayacaktır; bu durumda, devamlılıklar birbirlerini tam bir farklılık içinde izleyeceklerdir –o kadar tam ki, bu farklılığı fark etmek bile mümkün olmayacaktır; çünkü hiçbir temsil asla hemen oracıkta donup kalıverme, kendinden daha önce olan birini canlandırma ve ona bir karşılaştırmaya olanak verecek şekilde bitişme fırsatına sahip olmayacaktır–; her farklılaştırma için gerekli olan ufacık bir özdeşlik bile verilmemiş olacaktır. Sürekli değişme, sürekli tekdüzeliğin içinde, herhangi bir kıstas olmadan sürüp gidecektir. Ama eğer temsilin içinde, kendini geçmiş bir izlenimin içinde yeniden mevcut kılma konusundaki gizli güç olmasaydı, hiçbir şey kendinden önceki bir şeye benzer veya benzemez olarak gözükmezdi. Bu hatırlatma gücü en azından, biri mevcut, diğeri de herhalde uzun zamandan beri var olmaktan çıkmış olan iki izlenimi adeta benzer olarak (komşu ve çağdaş olarak, adeta aynı şekilde var oluyor olarak) ortaya çıkartma olanağını gerektirmektedir. Hayal gücü olmasaydı, şey-

ler arasında benzerlik olmazdı.

Zihnin sonuca ulaşmak için talep ettiği çifte beklenti görülmektedir. Temsil edilen şeylerin içinde, benzerliğin ısrarlı mırıldanmasının olması gerekir; temsilin içinde, hayal gücünün her zaman mümkün büzülmesi gerekir. Ve bu beklentilerin hiçbiri, kendini tamamlayan ve cephe oluşturan diğerinden vazgeçemez. Bunun sonucu olarak, varlıklarını klasik çağın tümü boyunca sürdüren ve sonunda, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, ideoloji içindeki ortak gerçeklerini ilan etmek üzere birbirlerine yaklaşmaya hiç ara vermeyen iki çözümleme yönü ortaya çıkmaktadır. Bir yanda, temsil dizisini aktüel olmayan, ama eşanlı bir karşılaştırmalar tablosu halinde fark eden çözümleme bulunmaktadır: izlenim, hatırlama, hayal gücü, bellek, zaman içindeki imgenin mekaniğiymiş gibi olan bütün şu gayri iradi arka plan çözümlemesi. Öte yanda, şeylerin benzerliklerini fark eden –onların benzerliklerini düzene sokmadan, özdeş ve farklı unsurlar halinde parçalarına ayırmadan, düzensiz benzerliklerini tablolara dağıtmadan fark eden– çözümleme bulunmaktadır: şeyler kendilerini neden, esas düzenlerinin bulanıklaştığı, ama hâlâ benzerlikler, belli belirsiz kesişmeler, uyanık bir bellek açısından ima fırsatları biçiminde ortaya çıkacak kadar görünür kılmaya devam ettiği bir koşuşturma, bir karışma, bir kesişme içinde teslim ederler? Birinci sorun dizisi kabaca, temsilin doğrusal zamanını potansiyel olarak mevcut bulunan unsurların eşanlı mekânı haline dönüştürme konusundaki pozitif güç olarak *hayal gücü analitiği*'ne, ikincisi ise, varlıklar tablosunu bulandıran ve onları birbirlerine uzaktan ve belli belirsiz benzeyen bir temsiller dizisi halinde dağıtan boşluklar ve düzensizliklerle birlikte, kabaca *doğanın çözümlenmesi*'ne denk düşmektedir.

Oysa, bu iki zıt moment (biri, izlenimler içindeki do-

ğanın düzensizliğine ait olup, negatiftir; diğeri, bu izlenimlerden hareketle düzeni yeniden oluşturma gücüne ait olup, pozitiftir), birliğini bir "oluşum" fikrinin içinde bulmaktadır. Ve bunun iki mümkün biçimi ardır. Ya negatif moment (düzensizliğinki, bulanık benzerliğinki) bizatihi hayal gücünün hesabına geçirilmiştir ve bu hayal gücü de tek başına ikili bir işlev görmektedir: eğer becerebilirse, bir tek temsilin ikizlenmesiyle, düzeni ihya etmek ve bunu tam da, şeylerin özdeşlik ve farklılıklarının bunların analitik gerçeklikleri içinde algılanmasını engelleyerek yapmak. Hayal etme gücü, kendi kusurunun tersi veya diğer cephesinden başka bir şey değildir. Hayal gücü insanda, ruh ile bedenin bitişme yerinde bulunmaktadır. Nitekim, Descartes, Malebranche, Spinoza onu burada, hem hata yeri hem de gerçeğe ulaşma gücü olarak çözümlemişler; bitimliliğin izini orada ya anlaşılabilir alanın dışına bir düşüş, ya da sınırlı bir doğanın işareti olarak tanımışlardır. Hayal gücünün pozitif momenti, bunun tersine bulanık benzerliğin, benzerliklerin belli belirsiz mırıltılarının hesabına geçirilebilir. Bu, kendi tarihinden, kendi felaketlerinden veya belki de çok daha basit olarak, birbirine dolanmış çoğulluğundan ötürü, temsile artık benzeşen şeylerden başka bir şey sunamayan doğanın düzensizliğidir. Öylesine ki, hep birbirlerine çok yakın içeriklere zincirlenmiş olan temsil, kendini tekrarlamakta, kendini çağırmakta, doğal olarak kendi üzerine büzülmekte, adeta özdeş izlenimler yaratmakta ve hayal gücüne can vermektedir. Condillac kadar Hume da, benzerlik ile hayal gücü arasındaki bağı çoklu bir doğanın gizlice, ama nedensiz yere hep yeniden başlayan bu köpüklenmesinin, her şeyden önce kendi kendine benzeyen düzen olan bir doğanın esrarlı olgusunun içinde aramışlardır. Tamamen zıt, ama aynı soruna karşılık veren çözümlemeler. İkinci çözümleme tipinin, ilk insan efsane-

si (Rousseau) veya uyanan bilinç (Condillac) veya dünyaya atılmış yabancı seyirci (Hume) biçimi altında, kolaylıkla genişletilebildiği her halü kârda anlaşılmaktadır: bu oluşum, tam olarak bizatihi *Yaradılış*'ın yerinde işlev görecektir.

Bir işaret daha. Eğer doğa ve insan doğası kavramları klasik çağda belli bir öneme sahip olmuşlarsa, bunun nedeni, doğa adı verilen şu tükenmez zenginlikteki sağır gücün, ampirik araştırmalar alanı olarak aniden keşfedilmiş olması veya bu geniş doğanın içinde, insan doğası olarak, kendine özgü ve karmaşık küçük bir bölgenin soyutlanmış olması değildir. Bu iki kavram fiili durumda, hayal gücü ile benzerliğin aidiyetlerini, karşılıklı bağlarını garantiye almak üzere çalışmaktadır. Hayal gücü, insan doğasının hiç kuşkusuz ancak görünüşteki özelliklerinden biridir ve benzerlik de, doğanın ancak görünüşteki etkilerinden biridir. Fakat, klasik düşünceye yasalarını sağlayan arkeolojik şebeke izlenecek olursa, insan doğasının, ona kendini yeniden sunma (aynı zamanda temsil etme) olanağı veren temsilin şu dar çıkıntısına yerleşmiş olduğu (bütün insan doğası buradadır: temsilin mevcudiyeti ile tekrarının"yeniden"ini ayıran boş mekânda kendini yeniden sunabilmesine tam yetecek kadar temsilin dışında); ve doğanın, benzerliği burada özdeşlikler düzeninin görünür hale gelmesinden önce hissedilir hale getiren temsilin kavranamaz bulanıklığından başka bir şey olmadığı görülecektir. Doğa ve insan doğası, *episteme*'nin genel dış görünüşü içinde, tüm ampirik düzen bilimlerini kuran ve mümkün kılan, hayal gücü ile benzerliğin uyarlanmalarına izin vermektedirler.

Benzerlik XVI. yüzyılda, bir işaretler sistemine bağlıydı; ve somut bilgiler alanını açan şey, işaretlerin yorumuydu. Benzerlik XVII. yüzyıldan itibaren, bilginin sınırlarına,

en aşağı ve mütevazı uçlarına itilmiştir. Burada hayal gücüne, belirsiz tekrarlara, sisli kıyaslara bağlanmıştır ve bir yorumbilimine açılmak yerine, Aynı'nın kaba biçimlerinden ötürü, özdeşlik, farklılık ve düzen biçimlerine göre gelişen büyük bilgi tablolarına kadar geri giden bir oluşumu gerektirmiştir. XVII. yüzyılda kurulduğu haliyle bir düzen bilimi tasarısı, Locke'tan İdeoloji'ye kadar olan dönemde fiilen ve kesintisiz olarak öyle olduğu üzere, bir bilgi oluşumuyla ikiye katlanmayı gerektiriyordu.

VI. "MATHESIS" VE "TAXINOMIA"

Genel bir düzen bilimi tasarısı, temsili çözümleyen işaretler teorisi; özdeşliklerin ve farklılıkların düzenli tablolar haline sokulmaları: Rönesans'ın sonuna kadar var olmayan ve XIX. yüzyılın başından itibaren yok olma sürecine girecek olan bir ampiriklik mekânı, klasik çağda bu şekilde oluşmuştur. Bu mekân, şimdi bizim için yeniden kurulması o kadar güç ve bilgimizin mensup olduğu pozitiflikler sistemi tarafından öylesine örtülmüştür ki, uzun zaman fark edilmeden kalmıştır. Bu mekân bizim kategorilerimize veya bölümlemelerimize göre deforme edilmekte, maskelenmektedir. Görünüşe göre, "hayat", "doğa" veya "insan bilimleri"nin XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ne olmuş oldukları yeniden ortaya konulmak istenilmektedir. Ancak, ne insanın, ne hayatın, ne de doğanın kendilerini bilginin merakına kendiliklerinden ve pozitif olarak sunan alanlar olmadıkları unutulmaktadır.

Klasik *episteme*'nin bütününü mümkün kılan şey, öncelikle bir düzen bilgisiyle olan ilişkidir. Basit doğaları düzene sokmak söz konusu olduğunda, evrensel yöntemi cebir olan bir *mathesis*'e başvurulmaktadır. Karmaşık doğaları düzene sokmak söz konusu olduğunda (deney içinde ve-

rildikleri halleriyle, genel olarak temsiller) ise, bir *taxinomia* oluşturmak ve bunu yapmak için de, bir işaretler sistemi ihdas etmek gerekmektedir. Fakat, ampirik temsillerin basit doğalar olarak çözümlenmeleri gerektiğinde, *taxinomia*'nın bütünüyle *mathesis*'e aktarıldığı görülmektedir; buna karşılık, aşikârlıkların algılanması genel anlamdaki temsilin özel bir durumundan ibaret olduğu için, *mathesis*'in de *taxinomia*'nın özel bir durumu olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, düşüncenin bizzat oluşturduğu işaretler, karmaşık temsillerin cebiri gibi olmaktadırlar; ve cebir de bunun tersine, basit doğalara işaret vermeye ve bu işaretler üzerinde işlem yapmaya yarayan bir yöntemdir. Demek ki şu duruma sahibiz:

Genel düzen bilimi

Basit doğalar	Karmaşık temsiller
Mathesis	*Taxinomia*
Cebir	İşaretler

Fakat hepsi bundan ibaret değildir. *Taxinomia*, ayrıca şeylerin belli bir *continuum*'unu (süreksizlikolmama, varlığın tamlığı) ve hayal gücünün olmayanı açığa çıkartan, ama bizatihi bundan ötürü sürekliliği belirgin hale getiren bir iktidarını gerektirmektedir. Ampirik bir düzenbiliminin olabilirliği, böylece bilginin bir çözümlenmesini –varlığın gizli (ve bulanık) sürekliliğinin, süreksiz temsillerin za-

mansal bağı sayesinde nasıl yeniden oluşturulabileceğini göstermek zorunda olan çözümleme– talep etmektedir. Klasik çağ boyunca hep dışa vurulan bilgilerin kökenini sorgulama ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır. Bu ampirik çözümlemeler, fiili durumda tıpkı bir kuşkuculuğun bir rasyonalizmle zıtlaşmadığı gibi, evrensel bir *mathesis* tasarısıyla zıtlaşmamaktadırlar; bu çözümlemeler, artık kendini Aynı'nın deneyi olarak değil de, Düzen'in kurulması olarak teslim eden bir bilginin sonuca ulaşmak için talep ettiklerinin içine kapatılmıştı. Klasik *episteme*'nin iki ucunda, demek ki, hesaplanabilir düzenin bilimi olarak *bir mathesis* ve ampirik dizilerden hareketle düzenlerin kurulmasının çözümlemesi olarak bir *oluşum* bulunmaktadır. Bir yanda, özdeşlikler ve farklılıklar üzerindeki mümkün işlemlerin simgeleri kullanılmaktadır; öte yanda, şeylerin benzerlikleri ve hayal gücünün geri dönüşleri tarafından tedricen bırakılmış işaretler çözümlenmektedir. *Mathesis* ile *oluşumun* arasında, işaretler bölgesi uzanmaktadır –tüm ampirik temsil alanını kateden, ama onun sınırlarının dışına asla taşmayan işaretlerin bölgesi–. Burası, hesap ve oluşumla sınırlanmış olan *tablo* mekânıdır. Bu bölgede, temsil gücümüzün bize sunabileceği her şeyi bir işaretten beklemek söz konusudur: algılamalar, düşünceler, arzular; bu işaretler karakter değerine sahip olmalıdırlar, yani temsilin bütününü, birbirlerinden belirgin çizgilerle ayrılmış, farklı alanlar halinde eklemleştirmelidir; böylece, temsillerin yakınlık ve uzaklıklarını, komşuluk ve açıklıklarını –demek ki, onların akrabalıklarını kronoloji dışı olarak dışavuran ve düzen ilişkilerini sürekli bir mekân içinde yeniden kuran şebeke– ona göre telaffuz edecekleri eşanlı bir sistemin kurulması için vermektedirler. Özdeşlikler ve farklılıklar tablosu bu tarzın üzerine çizilebilir.

Doğa Tarihi'ne, işte bu bölgede rastlanmaktadır: doğa-

nın sürekliliği ile birbirine dolanmışlığını eklemleştiren karakterlerin bilimi. *Para ve değer teorisi*'ne de gene bu bölgede rastlanmaktadır: mübadeleye izin veren ve insanların ihtiyaçları veya arzuları arasında eşdeğerlilikler kurmayı olanaklı kılan işaretler bilimi. Nihayet, insanların algılamalarının özgüllüğünü onun aracılığıyla gruplandırdıkları ve düşüncelerinin sürekli hareketini bölümlere ayırdıkları işaretlerin bilimi olan *genel gramer*, bu bölgede yerleşmektedir. Bu üç alan, farklılıklarına rağmen, klasik çağda ancak tablonun temel mekânının eşitlikler hesabı ile temsillerin oluşumu arasında kurulabilmesi ölçüsünde var olabilmiştir.

Bu üç kavramın –*mathesis, taxinomia, oluşum*–, pek o kadar da ayrı alanları tanımlamadığı, klasik çağda bilginin genel dış biçimini tanımayan sağlam bir aidiyet şebekesinin bulunduğu görülmektedir. *Taxinomia, mathesis* ile zıtlaşmamaktadır: onun içinde yer almakta ve ondan farklı olmaktadır, çünkü o da bir düzen bilimidir –niteliksel bir *mathesis*–. Fakat dar anlamda ele alındığında, mathesis eşitlikler bilimidir, yani atıflar ve yargılar bilimi; gerçek'in bilimidir; *taxinomia* ise, özdeşlikleri ve farklılıkları ele almaktadır; eklemleşmelerin ve sınıfların bilimidir; *varlıklar* bilgisidir. Aynı şekilde, *oluşum* da *taxinomia*'nın içinde yer alır veya en azından, ilk olabilirliğini onda bulur. Fakat, *taxinomia* göze görünen farklılıklar tablosunu meydana getirir; oluşum birbirini izleyen bir dizi varsayar; biri, işaretleri mekânsal eşanlılıkları içinde, bir sentaks olarak ele alır; diğeri onları zamanın bir kıyas unsuru içinde, bir kronoloji olarak dağıtır. *Taxinomia, mathesis*'e nazaran, kesin bir yargının *(apophantique)* karşısındaki bir varlıkbilim *(ontologie)* gibi işlev görür; oluşumun karşısında da, bir tarihin karşısındaki bir semiyoloji gibi işlev görür. Demek ki, varlıkların genel yasasını ve bununla aynı anda, onların tanı-

nabilecekleri koşulları tanımlar. İşaretler teorisinin, klasik dönemde, hem kendini bizzat doğanın kendinin bilgisi olarak sunan dogmatik edalı bir bilimi, hem de zaman içinde giderek adçı ve giderek kuşkucu hale gelen bir temsil felsefesini taşımış olması olgusu buradan kaynaklanmaktadır. Böylesine bir konum, daha sonraki çağların onun varlığının anısını kaybetmelerine varana kadar silinmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Kantgil eleştiriden ve Batı kültüründe XVIII. yüzyılın sonunda meydana gelenlerden sonra, yeni tipten bir paylaşım yerleşik hale gelmiştir: bir yanda, *mathesis* kategorik bir yargı ve bir varlıkbilim oluşturarak bir araya toplanmıştır; biçimsel disiplinler üzerinde, bizim dönemimize kadar hüküm süren odur; diğer yanda, tarih ve semiyoloji (zaten tarih semiyolojiyi özümlemiştir), iktidarlarını Schleiermacher'den Nietzsche ve Freud'e kadar sürdüren şu yorum disiplinleri içinde birleşmişlerdir.

Klasik episteme her halü kârda, bir *mathesis*'in, bir *taxinomia*'nın ve *oluşumsal (genetik)* bir *çözümlemenin* eklemleşmiş sistemi aracılığıyla, en genel düzenlenişi içinde tanımlanabilir. Bilimler, uzak bir hedef olsa bile, her zaman kendileriyle birlikte, tüketici bir şekilde ortaya çıkan bir düzene sokma tasarısı taşırlar: bu bilimler aynı zamanda, her zaman basit unsurların ve bunların tedrici bileşimlerinin keşfini hedefler; ve bilimler kendi ortamlarında tablodurlar, bilgilerini kendi kendiyle çağdaş bir sistemin içinde sergilemektedirler. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bilginin merkezi *tablo*'dur. Kanaatleri meşgul etmiş olan büyük tartışmalara gelince, bunlar çok doğal olarak, bu örgütlenmenin kıvrımlarının arasına yerleşmişlerdir.

Bu tartışmaları hareket noktası veya tema olarak alarak, klasik döneme ilişkin bir düşünce tarihi yazılabilir. Fakat bu durumda yalnızca kanaatler tarihi, yani bireylere, ortamlara, toplumsal gruplara göre gerçekleşmiş tercihle-

rin tarihi yapılmış olacaktır; ve bütünsel bir soruşturma yöntemi gerekecektir. Eğer, bizatihi bilginin kendinin arkeolojik bir çözümlenmesine girişilmek isteniyorsa, bu durumda yön gösterici olması ve söylemi eklemleştirmesi gerekenler bu ünlü tartışmalar olmayacaklardır. Şebekesi, pozitifliği içinde eşanlı ve görünüşte çelişkili bir kanaatler oyununu mümkün kılan genel düşünce sistemini yeniden kurmak gerekir. Bir tartışmanın veya bir sorunun olabilirlik koşullarını tanımlayan işte bu şebekedir, bilginin tarihselliğinin taşıyıcısı odur. Eğer Batı dünyası, hayatın hareketten ibaret olup olmadığını veya doğanın Tanrının varlığını kanıtlayacak kadar düzenli olup olmadığını bilebilmek için kavga ettiyse, bunun nedeni bir problemin açılmış olması değil de, Batı kültürünün *episteme*'sini, işaretlerin ve benzerliklerin belirsiz çemberini dağıttıktan sonra ve nedensellik ve tarih dizilerini düzene sokmadan önce, düzenin hesaplanabilir biçimlerinden en karmaşık temsil çözümlemelerine varana kadar her şeyi kat etmeye hiç ara vermeyen, tablo halindeki bir mekânı açmış olmasıdır. Ve bu güzergâhın yol izleri, temaların, tartışmaların, sorunların, kanaat tercihlerinin tarihsel yüzeyinde algılanmaktadır. Bilgiler, XVII. yüzyılda bir darbede düzene sokulan ve ancak yüz elli yıl sonra kapanabilecek olan bir "bilgi uzayı"nı bir ucundan diğerine kat etmişlerdir.

Bu tablo halindeki uzayda, çözümlemeye, en açık biçimde görüldüğü yerde, yani dil, sınıflandırma ve para teorisinin içinde girişmek gerekir.

Genel gramer, doğa tarihi ve iktisadın, anlamı genel bir işaretler ve temsil teorisinin içine taşıyarak, aynı anda ve bir solukta çözümlemek istemeleri olgusunun, ancak bizim yüzyılımızdan kaynaklanabilecek bir soruyu gerektirdiği itirazı herhalde yapılabilir. Hiç kuşkusuz, klasik çağ da diğer hiçbir çağ gibi, bilgisinin genel sisteminin sınırlarını

çizememiş veya onu adlandıramamıştır. Fakat bu sistem, bilginin göze görünür biçimlerinin, sanki yöntemler, kavramlar, çözümleme tipleri, kazanılmış deneyler, zihniyetler ve son olarak da bizzat insanlar, bilginin gizli, ama kaçınılması mümkün olmayan birliğini tanımlayan temel bir şebekenin keyfine göre yer değiştirmişlercesine, burada akrabalıklarının taslağını kendiliklerinden çizmelerine yol açacak kadar zorlayıcıdır. Tarih, bu yer değiştirmelere ilişkin binlerce örnek vermiştir. Bilgi teorisi ile işaretler teorisi ve gramer teorisi arasında defalarca kat edilen yol. PortRoyal, *Grammaire*'ini, ortaklaşa bir işaretler çözümlemesiyle bağlandığı Logique'inin (Mantık) tamamlayıcısı ve doğa devamı olarak üretmiştir; Condillac, Destutt de Tracy, Geronda, bilgiyi koşullarına veya "unsurlar"ına, ve düşünceyi dilin yalnızca en göze görünür uygulamasının oluşturduğu şu işaretlere bölme işini birbirlerinin içinde eklemleştirmişlerdir. Temsil ve işaretler çözümlemesi ile zenginlik çözümlemesi arasında da yol vardır; Fizyokrat Quesnay, *Encyclopédie*'ye "Aşikârlık" maddesini yazmıştır; Condillac ve Destutt, onlara göre siyasal ve aynı zamanda ahlâki değere sahip olan ticaret ve ekonomi teorisini kendi bilgi ve dil teorilerinin çizgisine sokmuşlardır; Turgot'nun Encyclopédie'nin "Etimoloji" maddesini yazdığı ve parayla kelimeler arasındaki ilk sistematik paralelliği kurduğu bilinmektedir; Adam Smith büyük iktisat eserinin dışında, dillerin kökeni konusunda bir deneme yazmıştır. Doğal tasnifler ile dil sınıflandırmaları arasında da bir güzergâh vardır: Adanson yalnızca, botanik alanında aynı anda hem yapay hem de tutarlı bir adlandırma sistemi yaratmayı arzulamamıştır; onun isteği, dilin fonetik verilerinin işlevinde, yazının bütünü itibariyle yeniden düzenlenmesi olmuştur (bunu kısmen de uygulamıştır); Rousseau'nun son eserleri arasında botanik incelemeleri ve bir de, dillerin kökeni

üzerine bir deneme vardır.

Böylece, ampirik bilginin büyük şebekesi, sanki noktalı çizgi halinde resmolmaktaydı: miktarsal olmayan düzenlerin şebekesi. Ve, bir *Taxinomia universalis*'in herhalde geriye çekilmiş, ama inatçı birliği doğanın veya toplumun bütün somut alanlarında aynı dağılımları ve aynı düzeni bulmaya kalkıştığında, Linné'nin eserinde tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.[22] Bilginin sınırı, temsillerin, kendilerini düzene sokan işaretlerine karşı tam şeffaflığı olacaktır.

22 Linné, *Philosophie Botanique*, p. 155 ve 256.

DÖRDÜNCÜ AYIRIM

Konuşmak



I. ELEŞTİRİ VE YORUM

Dilin klasik çağdaki varoluşu, hem egemence hem de gizlice olmuştur.

Egemence, çünkü kelimelere "düşünceyi temsil etme" görevi ve gücü yüklenmiştir. Fakat, temsil etmek burada tercüme etmek, göze görünür bir aktarım yapmak, düşünceyi bedenin dış kanadı üzerinde, tamlığı içinde yeniden üretebilen maddi bir ikiz imal etmek anlamına gelmektedir: dil düşünceyi, tıpkı düşüncenin kendi kendini temsil ettiği gibi temsil etmektedir. Dili oluşturmak veya ona dıştan hayat vermek üzere, esas ve ilkel bir işaret etme eylemi değil de, yalnızca temsilin göbeğinde, onun kendi kendini temsil etmekten ötürü sahip olduğu şu güç, yani düşüncenin bakışları altında kendi kendine kısım kısım eklenerek, kendi kendini çözümleme ve kendini, onu sürdüren bir ikame içinde kendinin temsilcisi haline getiren bir güç bulunmaktadır. Klasik çağda, temsile teslim edilmeyen hiçbir

şey verili değildir; fakat bizatihi bu olgudan ötürü, eğer kendi kendine mesafe koyan, ikiz hale gelen ve eşdeğerli diğer bir temsile yansıyan bir temsilin oyunu yoksa, hiçbir işaret zuhur etmez, hiçbir söz söylenmez, hiçbir söz veya hiçbir önerme hiçbir içeriği hiçbir zaman hedeflemez. Temsiller köklerini, anlamlarını aldıkları bir dünyanın içine salmazlar; kendilerine özgü olan ve iç sinirleri anlam yerine geçen bir mekâna doğru kendiliklerinden açılırlar. Ve dil burada, temsilin kendiliğinden oluşturduğu açıklıktadır. Demek ki, kelimeler ön cephe tarafındaki düşünceyi ikiye katlayan ince zar değildirler; onu hatırlatmakta, onu işaret etmektedirler, ama öncelikle içeri doğru, başkalarını temsil eden bütün şu temsillerin arasına doğru. Klasik dil, dışa vurmakla görevli olduğu düşünceye sanıldığından çok daha yakındır; onun şebekesinin içine alınmıştır ve bizatihi bu düşüncenin cereyan ettiği kumaşın içinde dokunmuştur. Düşüncenin dış etkisi değil de, bizzat düşüncenin kendidir.

Ve bu yolla kendini görünmez (veya hemen hemen) yapmaktadır. Her halü kârda, temsil açısından o kadar şeffaf hale gelmiştir ki, varlığı sorun çıkarmaya son vermiştir. Rönesans, dilin olması kaba olgusu karşısında durmaktaydı: dünyanın kalınlığı içinde, şeylere karışmış olan veya onların altında koşan bir yazıcılık; elyazmalarının veya kitap sayfalarının üzerine bırakımış işaretler. Ve bütün bu ısrarlı işaretler, onlarda uyuklayan dili konuşturmak ve sonunda hareketli kılmak üzere, ikinci bir dili –yorumun, gizli anlamı ortaya çıkartmanın, allameliğin dili– davet etmekteydiler; dilin varlığı, adeta sessiz bir inatla, onda okunabilecek olanı ve onu titreşime sokan sözleri öncelemekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren dilin bu kitlesel ve düzenbaz varoluşu ortadan kaldırılacaktır. Dilin varoluşu artık yalnızca işaretin esrarı içinde sürecektir: henüz işaret etme

teorisi içinde açılıma uğramamıştır. Limitte, klasik dilin var olmadığı söylenebilir. Ama işlemiştir: bütün varoluşu, temsil etme rolünün içinde yer almış, orada kesin olarak sınırlanmış ve sonunda burada tükenmiştir. Dil artık temsilden başka yere, onda sahip olduğundan başka değere sahip değildir: düzene sokma gücüne, yalnızca bu oyukta sahiptir.

Klasik dil burada kendi kendiyle, o zamana kadar ne mümkün, ne de düşünülebilir olan belli bir ilişkiyi keşfetmektedir. XVI. yüzyıl dili, kendine karşı sürekli bir yorum durumundaydı; oysa yorum ancak eğer dil varsa yapılabilir –dilin onun aracılığıyla konuşturulmaya çalışıldığı söylemden önce, sessizce var olan dil–; yorumlayabilmek için, metnin mutlak önceliği gerekmektedir; ve bunun tersine, eğer dünya işaretlerin ve kelimelerin bir iç içe geçmesiyse, ondan yorum dışında başka bir şekilde nasıl söz edilebilir? Dil klasik çağdan itibaren, temsilin ve onu oyan şu ikiye katlanmanın içinde sergilenmeye başlamıştır. Artık ilk Metin silinmekte, ve onunla birlikte, sessiz varlığı şeylerin içinde yazılı olan kelimelerin bütün tükenmez tabanı da yok olmaktadır; bir tek, onu dışa vuran sözel işaretlerin içinde cereyan eden ve böylece *Söylem* haline gelen temsil var olmaya devam etmektedir. İkinci bir dilin yorumlamasının gerektiği bir sözün esrarının yerine, temsilin özsel kopuk kopukluğu geçmiştir: henüz tarafsız ve kayıtsız olan açık olabilirlik; ama söylemin onu tamamlama ve sabitleştirme gibi bir görevi olacaktır. Öte yandan, bu söylem de kendi hesabına dil nesnesi haline geldiğinde, artık bir şeyi söylemeden söylüyormuşcasına, kendi üzerine büzülmüş bir dil ve kapalı bir sözmüşcesine sorgulanmayacaktır; artık onun işaretlerinin altına gizlenmiş olan büyük esrarlı sözü ortaya çıkarmak söz konusu değildir; ona nasıl işlediği sorulmaktadır: hangi temsilleri işaret etmekte, hangi un-

surları bölümlere ayırmakta ve devşirmekte, nasıl çözümlemekte ve bileştirmekte, ona temsil etme görevini yerine getirmesinde hangi ikamelerin oyunu olanak vermektedir. *Yorum, eleştiri*'ye yer açmıştır.

Dilin kendi kendine karşı ihdas ettiği bu yeni ilişki, ne basit ne de tek yanlıdır. Eleştiri, görünüşte yorumla, gizli bir içeriğin keşfinden ortaya çıkan göze görünür bir biçimin çözümlenmesi olarak zıtlaşmaktadır. Fakat, bu biçim bir temsilin biçimi olduğu için, eleştiri dili ancak gerçeklik, kesinlik, özellik veya ifade değeri terimleri içinde çözümleyebilir. Eleştirinin karma rolü ve hiçbir zaman sıyrılamadığı ikirciklik buradan kaynaklanmaktadır. Dili, sanki bu dil tam bir işlevmiş, bir mekanizmalar bütünüymüş, işaretlerin büyük bir özerk oyunuymuş gibi sorgulamaktadır; ama aynı zamanda, ona doğrusunun veya yanlışının, şeffaflığının veya ışık geçirmezliğinin, yani onu onların aracılığıyla temsil ettiği kelimelerin içinde söylediğinin mevcudiyet tarzının sorusunu sormaktan kendini alıkoyamaz.

Taban ile biçim arasındaki zıtlık, işte bu başat çift gerekirlikten itibaren yavaş yavaş gün ışığına çıkmış ve sonunda bilinen yerine sahip olmuştur. Fakat bu zıtlık, eleştirel ilişki de XIX. yüzyılda kendi sırası gelip narinleştiğinde, ancak çok geç olarak pekişmiştir. Eleştiri klasik çağda, dilin temsil etme rolü üzerinde, hiçbir çözülme olmadan, tek bir boşlukmuşçasına icra edilmektedir. O dönemde, birbirleriyle dayanışma içinde ve birbirlerine eklemleşmiş olmalarına rağmen, gene de ayrı olan dört biçim almaktadır. Öncelikle, düşünsel düzen içinde, bir *kelimeler* eleştirisi olarak serpilmektedir: o zamana kadar var olan kelime haznesiyle bir bilim veya felsefe yapmanın olanaksızlığı; temsil içinde aynı olanları karıştıran genel terimler ile dayanışma halinde kalması gerekenleri ayıran soyut terimlerin ifşa edilmesi; tamamen analitik bir dil haznesi oluştur-

ma gereği. Gramer çözümlemesinin içinde de, sentaksın, kelimelerin düzeninin, cümle kuruluşlarının temsili değerlerinin bir çözümlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır: acaba bir dil ad çekimlerine mi, yoksa bir edat sistemine mi sahip olduğunda daha gelişmiştir? Acaba kelimelerin düzeninin serbest olması mı, yoksa çok katı bir şekilde belirlenmesi mi daha iyidir? Ardışıklık ilişkilerini en iyi ifade eden, acaba hangi zaman rejimidir? Eleştiri aynı zamanda kendine, retorik biçimlerinin incelenmesinde de alan ayırmaktadır: *figürlerin*, yani her birinin ifadesel değeriyle birlikte söylem tiplerinin çözümlenmesi; *tope*'ların, yani kelimelerin aynı temsili içerikle kurulabilecekleri çeşitli ilişkilerin çözümlenmesi (kısım veya bütün aracılığıyla, esas veya eklenti aracılığıyla, olay veya koşul aracılığıyla, bizzat şeyin kendi veya benzerleri aracılığıyla işaret etme). Nihayet eleştiri, zaten var olan ve zaten yazılmış olan dilin karşısında, kendine temsil ettiğiyle kurduğu ilişkiyi tanımlama ödevini yükler: dinsel metinlerin yorumlanması, XVII. yüzyıldan itibaren işte bu şekilde, eleştirel yöntemlerle yüklü hale gelmiştir: nitekim, bu tarihten sonra artık bu metinlerde zaten söylenilmiş olanları yeniden söylemek değil de, böylesine bir söylemin Tanrı veya Peygamberler tarafından, bize aktarılan biçim içinde ifade edilmiş olmasının hangi figür ve imgeler boyunca, hangi düzeni izleyerek, hangi ifadesel amaçlarla ve hangi hakikati söylemek için olduğunu tanımlamak söz konusu olmuştur.

Dilin kendini, işlevinden hareketle sorgulamaya başladığı zaman zorunlu olarak yerleşik hale gelen eleştirel boyut, çeşitliliği içinde işte böyledir. Eleştiri ve yorum, klasik çağdan beri derinlemesine zıtlaşmaktadır. Eleştiri, dilden temsiller ve hakikat terimleriyle söz ederek, onu yargılamakta ve değerini bilmezden gelmektedir. Dili varlığının saldırısı altında tutarak ve onu sırrının doğrultusunda sor-

gulayarak, yorum ön metnin sarplığı karşısında duraklamakta ve kendine, doğumu kendinde tekrarlama gibi hep yenilenen olanaksız bir görev yüklemektedir: onu kutsallaştırmaktadır. Dilin kendi kendiyle bir ilişki kurmasının bu iki biçimi, bizim de içinden çıkamadığımız bir rekabete girişeceklerdir. Ve belki de bu rekabet günbegün şiddetlenmektedir. Çünkü, eleştirinin ayrıcalıklı nesnesi olan edebiyat, Mallarmé'den beri sürekli olarak, dilin bizatihi kendi varlığı içinde olduğu şeye yaklaşmakta ve bu yüzden de, artık eleştiri değil de, yorum biçiminde olan ikinci bir dili talep etmektedir. Nitekim, bütün eleştirel diller, XIX. yüzyıldan beri yorumlarla yüklü hale gelmişlerdir; bu biraz da, klasik çağ yorumlarının eleştirel yöntemlerle yüklü olmaları gibi olmaktadır. Ancak, dilin bizim kültürümüzdeki temsile mensubiyeti çözülmedikçe, veya hiç değilse, meydana getirdiği engel aşılmadıkça, bütün ikinci diller ya eleştiri, ya da yorum alternatifi tarafından yakalanacaklardır. Ve, kararsızlıklar içinde sonsuza kadar çoğalacaklardır.

II. GENEL GRAMER

Dilin varlığı bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra, geriye bir tek, temsilin içindeki işleyişi kalmaktadır: doğası ve söylem yetenekleri. Bu, bizzat sözel işaretler tarafından temsil edilen temsilden daha fazla bir şey değildir. Ama, bu işaretlerin özelliği ve onlara temsili kaydetme, onu çözümleme ve yeniden bileştirme olanağını diğer her şeyden daha iyi sağlayan şu garip güç nedir? Bütün işaret sistemleri içinde, dilin kendine özgü yanı nedir?

İlk incelemeden sonra, kelimeleri keyfilikleri veya kolektif nitelikleriyle tanımlamak mümkündür. Dil, Hobbes'un dediği gibi, ilk kökü itibariyle, bireylerin önce kendileri için seçtikleri bir not sistemine göre yayılmıştır: bi-

reyler bu işaretler aracılığıyla temsilleri hazırlayabilmekte, onları birbirlerine bağlayabilmekte, çözebilmekte ve üzerlerinde işlem yapabilmektedirler. Bu notlar topluluğa ya bir anlaşma, ya şiddet yoluyla mal olmuştur;[1] fakat kelimelerin anlamı her halü kârda yalnızca her birinin temsiline aittir ve herkes tarafından kabul edilmesine rağmen, her bir bireyin tekil düşüncesinden başka bir yerde, herhangi bir varoluşa sahip değildir: Locke, "kelimeler, konuşan kişinin fikirlerinin işaretleridir ve kimse bunları, zihninde bizzat sahip olduğu fikirlerden başka bir şeye, dolaysız işaret olarak uygulayamaz"[2] demektedir. Dili böylece diğer tüm işaretlerden ayıran ve onun temsilin içinde belirleyici bir rol oynamasını sağlayan nokta, bireysel veya kolektif, doğal veya keyfi olması değil de, temsili zorunlu olarak ardışık bir düzene göre çözümlemesidir: nitekim, sesler birbirlerine ancak birer birer eklemlenebilirler; dil düşünceyi, bütünlüğü içinde, hemen temsil edemez, onu doğrusal bir düzene göre, uzun uzadıya hizaya sokması gerekir. Oysa, bu durum temsile yabancıdır. Düşünceler, zaman içinde hiç kuşkusuz birbirlerini izlerler; ama ister Condillac'la birlikte,[3] bir temsilin bütün unsurlarının tek bir anda verildiği ve mümkün tek düşüncenin onları ancak teker teker açabileceği isterse Destutt de Tracy'yle birlikte, bunların birbirlerini çok hızlı bir şekilde izlemelerinden ötürü, düzenlerini gizlemenin veya zapt etmenin uygulamada olanaksız olduğu[4] kabul edilsin, bunların her biri bir birim meydana getirmektedir. Cümlelerin içinde sergilenmeleri gerekenler, işte bu kendi içlerinde sıkışık nizamda bulunan temsillerdir: bakışım için, "parlaklık güle içkindir"; söyle-

1 Hobbes, *Logique*.

2 Locke, *Essai sur L'Entendement Humain*, Çev. Geste, 2. Yay., s. 320-321, Amsterdam, 1729.

3 Condillac, *Grammaire*, *Toplu Eserler*, c. V, s. 39-40.

4 Destutt de Tracy, *age*, c. I, Yıl IX, Paris.

mimde, bu parlaklığın onu öncelediğini veya sonra geldiğini es geçebilirim.[5] Eğer zihin, fikirleri "algıladığı gibi" ifade edebilme olanağına sahip olsaydı, hiç kuşku yoktur ki, "bunların hepsini aynı anda ifade ederdi."[6] Ama işte, mümkün olmayan şey tam da budur, çünkü eğer "düşünce basit bir işlem"se de, ifade edilmesi ardışık bir işlemdir.[7] Dilin onu hem temsilden (aslında bu temsilin temsilinden ibarettir) hem de işaretlerden (bunlara başka herhangi özel bir ayrıcalığı olmaksızın aittir) farklılaştıran özelliği burada yatmaktadır. Düşünceyle, dışın içle veya ifadenin düşünceyle olduğu gibi zıtlaşmamaktadır; diğer işaretlerle –jestler, pantomimler, anlatılar, resimler, amblemler–[8], keyfi veya kolektifin doğal ve kendine özgüyle olduğu gibi zıtlaşmamaktadır. Fakat bütün bunlarla, tıpkı ardışığın çağdaşla olduğu gibi zıtlaşmaktadır. Cebir, geometri karşısında ne ise, o da düşünce ve işaretler karşısında odur: kısımların (veya büyüklüklerin) eşanlı kıyaslanmasının yerine, basamakların birer birer çıkılmasının gerektiği bir düzen geçirmektedir. Dil işte bu katı anlam içinde, düşüncenin çözümlenmesi'dir: basit bir parçalara ayırma işlemi değil de, düzenin mekân içinde derinlemesine olarak ihdas edilmesidir.

Klasik çağın "genel gramer" adını verdiği bu yeni epistemolojik alan, işte burada yer almaktadır. Burada yalnızca, dil teorisine bir mantık uygulandığını görmek ters bir anlam olacaktır. Ama, burada bir lengüistiğin dış biçiminin şifresini çözmeye kalkışmak da ters bir anlam olacaktır. *Genel gramer, temsil etmekle yükümlü olduğu eşanlılıkla ilişkisi içindeki sözel düzenin incelenmesidir.* Demek ki, kendi-

5 H. Dumergue, *Grammaire Générale Analytique*, c. I, s. 10-11, Yıl II, Paris.
6 Condillac, *age*, s. 336.
7 Başrahip Sicard, *Eléments de Grammaire Générale*, s. 113, 3. Yay., Paris, 1808.
8 Krş., Destutt de Tracy, c. I., s. 261-266.

ne özgü nesne olarak ne düşünceye ne de dile, ama sözel işaretler ardışıklığı olarak anlaşılan *söylem*'e sahiptir. Bu ardışıklık, temsillerin eşanlılığına nazaran yapaydır ve dil bu ölçü içinde, tıpkı yansıyanın dolaysızla olduğu gibi, düşünceyle zıtlaşmaktadır. Ancak, bu ardışıklık bütün dillerde aynı değildir: bazı diller eylemi cümlenin ortasına, başkaları sona koyar; bazı diller önce temsilin asıl nesnesini, diğerleri eklenti koşulları adlandırır; *Encyclopédie*'nin işaret ettiği üzere, yabancı dilleri birbirlerine nazaran ışık geçirmez ve çevrilmesi çok güç kılan şey, kelime farklılıklarından çok, ardışıklıkların uyuşmazlığıdır.[9] Bilimin ve özel olarak da cebirin temsilin içine dahil ettikleri aşikâr, gerekli, evrensel düzene nazaran, dil kendiliğinden, yansımalıdır; adeta doğal gibidir. Aynı zamanda, ele alındığı bakış açısına göre, vahşi haldeki bir yansımadan çok, çoktan çözümlenmiş bir temsildir. Gerçeği söylemek gerekirse, temsilin düşünceyle olan somut bağıdır. Temsilin yansımayla zorunlu olarak iletişim kurduğu yol kadar, bir insanlar arası iletişimin aracı değildir. İşte bu nedenden ötürü, *Genel Gramer* XVIII. yüzyıl boyunca felsefe açısından çok önemli hale gelmiştir: aynı anda hem zihnin denetimsiz bir mantığı olarak biçimin kendiliğinden biçimi,[10] hem de düşüncenin yansıyan ilk çözülmesidir: dolaysızla olan en ilkel kopuşlardan biri. Zihne içkin bir felsefe gibi bir şeyi –Adam Smith, "en küçük bir sıfatı oluşturmak için ne kadar da çok metafizik gerekir"[11] demekteydi– ve her felsefenin, temsilin gerekli ve aşikâr düzenini bu kadar çok tercih boyunca bulabilmek için yeniden ele almak zorunda olduğu şeyi meydana getirmekteydi. Her düşünme eyleminin

9 *Encyclopédie*, "Langue" maddesi.

10 Condillac, *Grammaire*, c. V, s. 4-5 ve 67-73.

11 Adam Smith, *Considérations sur l'Origine et la Formations des Langues*, Fr. Çev. s. 410, 1860.

başlangıç biçimi, her eleştirinin ilk teması: dil işte budur. Genel Gramer, işte bu bilgi kadar geniş, ama hep temsile içkin, ikircikli şeyi konu olarak almaktadır.

Fakat hemen bazı sonuçlara varmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi, klasik çağda dilbilimlerinin nasıl bölündüğünün iyice görüldüğüdür: Bir yanda *figür*leri ve *trope*'ları (kelimelerin, içinde alışılmış anlamlarının dışında kullanıldıkları figürlerden her biri), yani dilin sözel işaretlerin içinde nasıl uzaylaştığını inceleyen *Retorik*, öte yanda, eklemleşme ve düzeni, yani temsil çözümlenmesinin nasıl ardışık bir diziye göre düzenlendiğini inceleyen *gramer*. Retorik, temsilin uzaysallığını, dilin içinde doğduğu haliyle tanımlamaktadır; Gramer, her dil için, bu uzaysallığı zaman içinde paylaştıran düzeni tanımlamaktadır. İşte bu nedenden ötürü, ileride görüleceği üzere, Gramer, en ilkelleri ve en dolaysızları da dahil, dillerin retorik doğasını varsaymaktadır.

2. Öte yandan, genel anlamdaki dilin üzerinde yansıma olarak Gramer, dilin evrensellikle sürdürdüğü ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu ilişki, *Evrensel* bir *Dil*'in veya *Evrensel* bir *Söylem*'in olabilirliğinin kabul edilmesine göre, iki biçim alabilir. Klasik çağda evrensel dil'le işaret edilen şey, Babil öncesindeki anlaşmanın, ceza olarak unutulmuş olmasının aşılmasıyla ihya edilebilecek olan, ilkel, parçalanmamış ve saf dil değildir. Söz konusu olan, her temsile ve her temsilin her unsuruna, anlam kaymasına yol açmayacak bir şekilde kaydedebilecekleri işareti vermeye ehil olacak bir dildir; bu dil aynı zamanda, unsurların bir temsilin içinde nasıl birleştiklerini ve birbirlerine nasıl bağlandıklarını işaret etme yeteneğine sahip olacaktır; bu dil, temsilin kesitleri arasındaki bütün muhtemel ilişkileri işaret etmeye izin veren aletlere sahip olarak, bizatihi bu olgudan ötürü, tüm düzenleri kat etme gücüne sahip olacak-

tır. Evrensel Dil, aynı ânda hem Karakteristik, hem de Bileştirici olarak, eski günlerin düzenini yeniden kurmamaktadır: işaretleri, bir sentaksı, düşünülebilecek her düzenin yerini bulduğu bir grameri icat etmektedir. Evrensel Söylem'e gelince, o da kendi sırrının şifresi içinde, her bilginin çözücü anahtarını saklayan tek Metin değildir; o daha çok, zihnin en basit temsillerinden en ince çözümlemelere ve en karışık bileşimlere kadar olan doğal ve gerekli ilerleyişinin tanımlanması olanağıdır: bu söylem, kökeninin ona dayattığı tek düzenin içine sokulmuş bir bilgidir. Bütün bilgilerin alanını katetmekte, ama bunu bir bakıma yeraltı bir biçimde yaparak, bu alanın temsilden itibaren olabilirliğini açığa ta, doğumunu göstermekte ve doğal, doğrusal ve evrensel bağı belirginleştirmektedir. Bu ortak payda, bütün bilgilerin bu temeli, sürekli bir söylem halinde dışa vurulan bu köken, İdeolojidir; bilginin dolaysız sırasını tüm uzunluğu boyunca ikiye katlayan bir dildir: "insan, doğası gereği hep en yakın ve en baskıcı sonuca yönelmektedir. Önce ihtiyaçlarını, sonra zevklerini düşünmektedir. Tarım, tıp, savaş, uygulamalı siyasetle, sonra şiir ve sanatlarla uğraşmakta ve felsefeyi en son düşünmektedir; ve kendi üzerine geri döndüğünde ve düşünmeye başladığında, yargılama eylemine kurallar koymaktadır, bu mantıktır; söylemlerine koyduğu kurallar gramer, arzularına ise ahlaktır. Bunları yapınca kendini teorinin zirvesinde hissetmektedir"; ama bütün bu işlemlerin "ortak bir kaynağı"nın olduğunu ve "bütün gerçeklerin bu tek kaynağının kendi entelektüel yeteneklerinin tanınması" olduğunu fark etmektedir.[12]

Evrensel Karakteristik ve İdeoloji, tıpkı genel anlamdaki dilin evrenselliği (bu dil, mümkün bütün düzenleri tek bir temel tablonun eşanlılığı içinde sergiler) ile tüketi-

12 Destutt de Tracy, *Eléments D'Idéologie*, s. 2, c. I, Önsöz.

ci bir söylemin evrenselliği (bu söylem, mümkün bütün bilgilerin birbirlerine bağlanmışlıkları içinde, bunlardan her biri için geçerli olan tek oluşumu yeniden kurar) arasında olduğu gibi zıtlaşmaktadırlar. Ama tasarıları ve ortak olabilirlikleri, klasik çağın dile atfettiği bir gücün içinde yer almaktadırlar: hangisi olursa olsun, bütün temsillere uygun işaretler vermek ve bunların arasında mümkün bütün bağları kurmak. Dil, tüm temsilleri temsil edebildiği ölçüde, evrenselin tam hakka sahip unsurudur. Kelimelerinin arasına dünyanın toplumsallığını devşirerek katabilen bir dil en azından mümkün olmalıdır, ve bunun tersine, temsil edilebilir'in toplamı olarak dünya, bütünü itibariyle bir Ansiklopedi haline gelebilmelidir. Ve Charles Bonnet'nin büyük düşü, burada dilin, temsile olan bağı ve ona aidiyeti içinde olduğu şeye kavuşmaktadır: "Dünyaların sayılamayacak derecedeki çokluğu, bütün Evren'in muazzam Kitaplığını veya gerçek Evrensel ansiklopedi'yi oluşturan bir o kadar kitap gibi düşünmekten tat alıyorum. Bu farklı dünyaların arasında bulunan harika derecelenmenin, buraları kat etme veya daha doğrusu, onları okuma yeteneği verilmiş olan üst akıllar için, kapsadığı her türden gerçeğin edinimini kolaylaştırdığını ve onun başlıca güzelliğini meydana getiren bu düzen ve bu bağlantıyı onların tanımasına sunduğunu kavrıyorum. Fakat bu göksel Ansiklopedistler, Evren Ansiklopedisi'ne aynı derecede sahip değillerdir; bazıları onun yalnızca bazı dallarına sahiplerdir; diğerleri ise daha fazla bilimi ellerinde tutmaktadırlar; diğer başkaları ise daha da fazlasını kavramaktadırlar; ama bilgileri artırmak ve tamlaştırmak ve tüm yeteneklerini geliştirmek üzere, hepsinin önünde ebediyet vardır."[13] İnsanlar, bu mutlak bir Ansiklopedi tabanı üzerinde, bileşik ve sınırlı evrenselliğin ara biçimlerini oluşturmaktadırlar: müm-

13 Ch. Bonnet, *Contemplations de la Nature*, s. 136 dn., c. IV.

kün en fazla bilgiyi, harflerin keyfi düzeninin içine yerleştiren alfabetik Ansiklopediler, dünyanın bütün dillerinin transkripsiyonunu tek ve aynı figür sistemine göre yapmaya izin veren *pasigraphia*'lar (matematikte olduğu gibi, simgesel işaretlerle yazılan uluslararası diller);[14] az veya çok sayıdaki dil arasındaki eşanlamlılıkları belirleyen, çok yönlü leksikler, nihayet, "insan bilgilerinin soy zincirini ve bağlantılarını, doğumlarına yol açan nedenleri ve onları ayrı kılan karakterleri" inceleyerek, onların "düzen ve bağlantılarını mümkün olduğunca sergilendiğini" iddia eden sınıflandırılmış ansiklopediler.[15] Bu tasarıların kısmi karakteri her ne olursa olsun, onlara yönelik girişimlerin koşulları her ne olursa olsun, bunların klasik *episteme* içindeki olabilirlikleri şuydu: eğer dilin varlığı bütünüyle temsil içindeki işleyişine indirgenseydi, temsilin buna karşılık evrensellik ilişkisi, ancak dil aracılığıyla bulunabilirdi.

3. Bilgi ve dil, birbirleriyle tam bir şekilde kesişmektedir. Temsilin içinde, aynı köken ve aynı işleyiş ilkesine sahiptirler; birbirlerine yaslanmakta, birbirlerini tamamlamakta ve birbirlerini karşılıklı olarak, aralıksız eleştirmektedirler. Bilmek ve konuşmak, en genel biçimleri içinde, öncelikle temsilin eşanlısını çözümlemeye, onun unsurlarını ayırmaya, onları bileştiren ilişkileri kurmaya, onları gözler önüne sermeye yarayan mümkün ardışıklıklara dayalıdırlar: zihin, aynı hareketin içinde konuşur ve bilir, "konuşmak ve dünya sisteminin ilkeleri, veya insan zihninin işlemlerinin ilkeleri, yani bilgilerimizin içinde en yüce olanlar, aynı yoldan öğrenilirler."[16] Fakat dil, ancak düşünülmemiş bir biçim altında bilgidir; bireylere dıştan dayatılmakta, iyi kötü somut ve soyut, kesin veya temeli zayıf

14 Krş., Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, c. III, s. 525.

15 D'Alembert, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*.

16 Destutt de Tracy, *Eléments...*, c. I, s. 24.

kavramlara doğru rehberlik yapmaktadır; buna karşılık bilgi, her kelimesi incelmiş ve her ilişkisinin sağlaması yapılmış bir dil gibidir. Bilmek, gerektiği ve zihnin kendinden emin girişiminin emrettiği gibi konuşmaktır; konuşmak, olabildiğince ve doğumu paylaşılanların dayattıkları modele göre bilmektir. Bilimler, dillerin işlenmemiş bilimler olmaları ölçüsünde, iyi yapılmış dillerdir. Her dilin yeniden yapılması gerekmektedir: yani, aralarından hiçbirinin tam olarak izlemediği şu analitik düzenden hareketle açıklaması ve yargılaması ve bilgi zincirinin hiçbir gölge ve boşluk olmaksızın, tüm açıklığı içinde yeniden ortaya çıkabilmesi için düzenlenmesi gerekmektedir. Böylece, gramerin hüküm koyucu olması gerekmektedir; bunun nedeni hiç de, gramerin beğeni kurallarına sadık güzel bir dilin ölçülerini daraltmak istemesi değil, temsilin düzene sokulmasından bahsedebilme konusundaki kökten olabilirliğe atıf yapıyor olmasıdır. Destutt de Tracy bir gün, XVIII. yüzyıldaki en iyi Mantık incelemelerinin gramerciler tarafından yazıldıklarını fark etmek zorunda kalacaktır: bunun nedeni, gramerin hükümlerinin estetik değil de, analitik düzlemden olmalarıydı.

Ve dilin bilgiye olan bu aidiyeti, daha önceki dönemlerde var olmamış koskoca bir tarihsel alanı serbest bırakmaktadır. Bilgi tarihi gibi bir şey mümkün hale gelmektedir. Bunun böyle olmasının nedeni, dilin kendiliğinden, kendinde karanlık ve beceriksiz bir bilim olsa da, kelimelerin içine oraya izlerini bırakmadan yerleşmeyen ve kendi içeriklerinin boş kabı gibi olan bilgiler tarafından mükemmelleştiriliyor olmasıdır. Mükemmel olmayan bilgi olan diller, bu bilginin mükemmelleşmesinin sadık belleğidir. Diller hataya sürüklemekte, ama öğrenilmiş olanı kaydetmektedirler. Düzensiz düzenleri içinde, yanlış fikirlerin doğmasına neden olmakta, ama doğru fikirler onlara, rast-

lantının tek başına kuramayacağı bir düzenin silinmez işaretini vurmaktadırlar. Uygarlıkların ve halkların bize düşüncelerinin anıtları olarak bıraktıkları şeyler, metinlerden çok, kelime hazneleri ve sentakslar; söylemiş oldukları sözlerden çok, bunları mümkün kılmış olan şeydir: dillerin adım adım sonuca gidebilmeleri. "Bir halkın dili, onun kelime haznesini verir ve bu kelime haznesi, bu halkın bütün bilgilerinin oldukça sadık bir kitabıdır: bir tek, bir ulusun çeşitli zamanlardaki kelime haznesinin karşılaştırılmasıyla, onun gelişmeleri hakkında fikir edinilebilir. Her bilimin kendi adı, bilimin içindeki her kavramın kendininki vardır; sanatlar alanında icat edilen her şey ile olgular, manevralar ve aletlerin de olduğu gibi, doğada bilinen her şeyin de kendi adı vardır."[17] Bunun sonucu olarak, dillerden hareketle bir özgürlük ve kölelik tarihi yapma[18] veya metinlerin bizatihi kelimelerden daha kötü tanıklık ettikleri, her cinsten kanaatlerin, önyargıların, batıl itikatların, inançların bir tarihini yapma olanağı ortaya çıkmaktadır.[19] Bir ansiklopedi yapma tasarısı da bunun sonucu olarak belirmektedir; "bilimler ve sanatlar ansiklopedisi" olacak olan bu çalışma, bizatihi bilgilerin kendi bağlantılarını izlemek yerine, kelimelerin içinde açılmış olan mekânın dahilinde, dilin biçiminin içine yerleşecektir; ilerideki zamanlar, bizim bildiklerimizi veya dışa vurduklarımızı zorunlu olarak burada arayacaklardır, çünkü kelimeler, kaba bölümlenmeleri içinde, bilimin algılamayla ve imgelerin yansıtılmasıyla bitiştiği şu ortadan geçen hat boyunca dağıtılmışlardır. Düşünülen şey, onların hakkında bilinen şey haline gel-

17 Diderot, *Encyclopédie*, "Encyclopédie" maddesi, s. 637, c. V.

18 Rousseau, *Essai sur L(origine des Langues, Oeuvres*, s. 220-221, c. XIII, Paris, 1826.

19 Krş., Michaelis, *De L'Influence des Opinions sur le Langage*, 1759, Fr. Çev., Paris, 1762: Yunanlıların şan ve kanaati bir tek *doksa* kelimesiyle özdeşleştirdikleri; ve germenlerin *das liebe Gewitter* ifadesiyle, fırtınanın dölleyici yeteneğine inandıkları bilinmektedir, s. 24 ve 40.

mekte ve buna karşılık, bilinen şey de, her gün kendinde temsil edilen şey haline gelmektedir. Rönesans'ın allâmeliği onun aracılığıyla tanımladığı metin'le olan eski bağlantı, şimdi dönüşmüştür: bu bağlantı klasik çağda, dilin saf unsuruyla olan ilişki haline gelmiştir.

Dil ile bilginin, iyi kurulmuş söylem ile bilginin, evrensel dil ile düşünce çözümlemesinin, insanların tarihi ile dilbilimlerinin, içinde tam hakka sahip olarak iletişimde bulundukları ışıklı unsurun böylece aydınlandığı görülmektedir. Rönesans bilgisi, yayımlanmaya yönelik olduğunda bile, kapalı bir mekâna göre düzenlenmekteydi."Akademi", bilginin özsel olarak gizli olan biçiminin izdüşümünü, toplumsal dış biçimlerin yüzeyini aktaran kapalı bir çemberdi. Bunun nedeni, bu bilginin ilk görevinin sessiz işaretleri konuşturmak olmasıydı: onların biçimlerini tanıması, onları yorumlaması ve onları kendi hesaplarına deşifre edilmeleri gereken başka izler halinde aktarması gerekmekteydi; bunu öyle bir şekilde yapmalıydı ki, sırrın keşfedilmesi, onu hem bu kadar zor hem de bu kadar değerli kılmış olan bu hileli düzenlemeden kaçmamalıydı. Klasik çağda bilmek ve konuşmak, aynı dokunun içinde birbirlerine dolanmışlardır: bilgi ve dil için, temsili gerekli ve görünür bir düzene göre sergilemeye olanak veren işaretleri bu temsile vermek söz konusudur. XVI. yüzyıl bilgisi ilan edildiğinde bir sırdı, ama paylaşılan bir sırdı. XVII. ve XVIII. yüzyıllarınki ise, saklandığında, üzerine örtü çekilmiş bir söylemdir. Çünkü bilimin en kökensel doğası, sözel iletişim sistemlerinin içine girmektir[20] ve dilinki ise,

20 Eskilerin ve özellikle de Mısırlıların bilgisinin önce gizli, sonra halka açık değil de, öncelikle ortaklaşa oluşturulmuş olduğuna inanılmaktadır; örnek olarak Bkz. Warburton, *Essai sur les Hiéroglyphes*. Bu düşünceye göre, bu bilgi daha sonra rakipler tarafından müsadere edilmiş, maskelenmiş ve aslında başka bir şeye döndürülmüştür. Derunilik, bilginin ilk biçimi olmanın uzağında, oun yozlaşmasından ibarettir.

daha ilk kelimesinden itibaren bilgi olmaktır. Konuşmak, aydınlatmak ve bilmek, kelimenin dar anlamı içinde, *aynı düzenden*'dirler. Klasik çağın bilime gösterdiği ilgi, yaptığı tartışmaları yayımlaması, güçlü bir şekilde dışadönük karakteri, din dışı alana açılması, Fontenelle tarzındaki astronomi, Voltaire tarafından okunan Newton; bütün bunlar, hiç kuşkusuz sosyolojik bir olgudan başka bir şey değillerdir. Düşünce tarihinde en küçük bir bozulmayı bile tahrik etmemiş, bilginin oluşumunu bir parmak bile değiştirmemiştir. Tabii ki, aslında yerleştirilmesi gereken yer olan kanaat belirleme düzeyi hariç, hiçbir şey açıklamamaktadır; ama olabilirliğinin koşulu burada, bilgi ile dilin bu karşılıklı adiyetinin içindedir. XIX. yüzyıl onu çözecektir ve o da, kendi üzerine kapanmış bir bilgi ile varlığı ve işlevi içinde esrarlı hale gelmiş saf bir dili –bu dönemden beri *Edebiyat* denilen bir şey– karşı karşıya bırakacaktır. Bu ikisinin arasında, bilginin olduğu kadar eserlerin de, aracı, türev veya eğer öylesi istenirse, düşkün diller sonsuza kadar yayılacaklardır.

4. Dil, çözümleme ve düzen haline geldiği için, o zamana kadar görülmemiş ilişkilerin zamanına bağlanmaktadır. XVI. yüzyıl, dillerin tarih içinde birbirlerini izledikleri ne ve birbirlerine burada can verebildiklerine inanmaktaydı. En eski diller, anadillerdi. En eskileri, Ebedi'nin insanlara hitap ederken kullandığı dil olduğu için, İbranice, Süryanice ve Arapçayı doğurmuş sayılmaktaydı; daha sonra Kıptice ve Mısırcaya can ermiş olan Yunanca gelmekteydi; Latincenin çocukları arasında İtalyanca, İspanyolca ve Fransızca yer almaktaydı; son olarak da, "Tötonca"dan Almanca, İngilizce ve Flamanca türemişti.[21] Dil ile zaman

21 E. Guichard, *Harmonie Étymologique*, 1606. Krş., Scaliger, *Diatribe de Europaeorum Linguis* veya Wilkins, *An towards real character*, s. 3 vd. benzer sınıflandırmalar, Londra, 1669.

arasındaki ilişki XVII. yüzyıldan itibaren tersine dönmüştür: zaman artık dilleri, sıraları geldikçe dünya tarihinin içine yerleştiriyor olmaktan çıkmıştır; temsilleri ve kelimeleri, bizzat yasasının tanımladığı bir ardışıklığa göre sergileyenler dillerdir. Her dil kendi özgünlüğünü, kelimelere tahsis ettiği bu iç düzen ve yerleştirme sayesinde tanımlamaktadır. Zaman dil için, doğum yeri değil de, iç çözümleme tarzıdır. Klasik çağ bu nedenden ötürü, zamansal soy zincirini, İtalyanca veya Fransızcanın Latinceyle olan akrabalığını her tür aşikârlığa –söz konusu olan bizim aşikârlığımızdır– rağmen reddedecek kadar görmezden gelmiştir.[22] XVI. yüzyılda var olan ve XIX. yüzyılda yeniden ortaya çıkacak olan bu cins dizilerin yerine tipolojiler ikame edilmektedir. Ve bunlar düzene ilişkin tipolojilerdir. Sözü edilen özneyi başa, onun giriştiği veya maruz kaldığı eylemi bunun arkasına, nihayet, bu eylemin üzerinde gerçekleştirildiği ajanı en arkaya koyan diller vardır: örneğin Fransızca, İngilizce, İspanyolca. Bunun karşısında, "öne bazen eylemi, bazen nesneyi, bazen değişmeyi veya koşulu koyan" diller grubu bulunmaktadır: örneğin Latince veya "Esklavonca"; bu dillerde kelimenin işlevi, bulunduğu yer tarafından değil de, bükülmesiyle işaret edilmektedir. Nihayet üçüncü grup, karma dillerden (Yunanca veya Tötonca gibi) meydana gelmiştir; bunlar "tanımlık ve ad durumları içermeleriyle, diğer iki gruba da benzerler."[23] Fakat, her dilin kelimelerinin zorunlu veya mümkün düzenini tanımlayan şeyin, bükülmelerin varlığı veya yokluğu olmadığını iyice anlamak gerekir. Önceli oluşturan ve çekimlerin veya tanımlıkların kullanımını kökene bağlayan, temsille-

22 La Blan, *Théorie Nouvelle de la Parole*, Paris, 1750. Latince, İtalyanca, İspanyolca ve Fransızcaya yalnızca "birkaç kelimenin mirasını" aktarmış olmaktadır.

23 Başrahip Grard, *Les Vrais Principes de la Langue Française*, s. 22-25, c. I, Paris, 1747.

rin çözümlenmesi ve ardışık sıralanışı olarak düzendir. "Hayal gücü ve ilgi" düzenini izleyen diller, kelimelere sabit yerler vermezler: onları bükülmelerle belirlemek zorundadırlar (bunlar "transpozitif" dillerdir). Buna karşılık, eğer bükülmenin tekdüze biçimini izlerlerse, adların sayı ve türünü bir tanımlıkla işaret etmekle yetinmemektedirler; analitik düzen içinde yerin bizatihi işlevsel bir değeri vardır: bunlar "analog" dillerdir.[24] Diller, mümkün ardışıklık tipleri tablosu üzerinde birbirlerine yaklaşmakta ve farklılaşmaktadırlar. Bu tablo eşanlıdır, ama en eski dillerin ne olmuş olduklarını da hatırlatmaktadır: nitekim, en kendiliğinden olan düzenin (imgelerin ve tutkularınki), en düşünülmüş olanını (mantığınki) öncelediği olduğu kabul edilebilir: dış tarihlendirme, çözümleme ve düzenin iç biçimlerinin hükmü altındadır. Zaman, dile içkin hale gelmiştir.

Dillerin kendi tarihlerine gelince, bu tarih artık aşınma veya kaza, çeşitli unsurların takdim, karşılaşma ve konuşmasından ibarettir; bu tarihin ne kendine özgü yasası, ne hareketi, ne de gerekirliği vardır. Örneğin Yunan dili nasıl oluşmuştur? "Yunan dilinin ilk tabanına çok miktarda parçacıklar ve diyalektler yükleyenler, Fenikeli tüccarlar, Frigyalı, Makedonyalı ve İlliryalı maceracılar, Galatlar, İskitler, sürgün veya kaçak çeteleri olmuştur."[25] Fransızcaya gelince, bu dil Latince ve Gotça adlardan, Keltçe deyim ve inşalardan, Arapça tanımlık ve rakamlardan, İngilizce ve İtalyancadan, icabında yolculuklardan, savaşlardan veya ticari ilişkilerden alınma kelimelerden meydana gelmiştir.[26] Bunun anlamı, dillerin, göçlerin, zafer ve bozgunların, mace-

24 Bu sorun ve neden olduğu tartışmalar hk., Bkz. Bauzée, *Grammaire générale*, Paris, 1767; başrahip Batteux, *Nouvel Examen du Préfugé de L'Inversion*, Paris, 1767; başrahip d'Oliver, *Remarques sur la Langue Française*, Paris, 1771.

25 Başrahip Pluche, *La Meecanique des Langues*, s. 26, yeni baskı, 1811.

26 *age*, s. 23.

raların, alışverişlerin etkisiyle geliştikleri, ama bu gelişmeye asla, kendiliklerinden sahip olacakları bir tarihselliğin yol açmadığıdır. Diller, hiçbir iç açımlama ilkesine boyun eğmezler; temsilleri ve bunların unsurlarını bir hat boyunca açımlayanlar dillerdir. Eğer diller için pozitif bir zaman varsa, bunu dışarıda, tarih cephesinde değil de, kelimelerin düzenlenişinde, söylemin oyuğunda aramak gerekir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve izleyen yüzyılın sonuncu yıllarında yok olan *Genel Gramer*'in epistemolojik alanını kuşatmak şimdi mümkün hale gelmiştir. Genel gramer, hiç de karşılaştırmalı gramer değildir: diller arasında yakınlıklar kurmak onun konusu değildir; bunu yöntem olarak uygulamamaktadır. Bunun nedeni, genel gramerin genelliğinin, tüm dilsel alana ortak olan ve mümkün her dilin yapısını ideal ve zorlayıcı bir birim halinde ortaya çıkartacak, tamamen gramatikal yasalar bulmaya dayalı olmamasıdır; eğer genelse, bu onun söylemin temsil edilmesi işlevini –ister bir temsil edileni işaret eden dikey işlevi, isterse onu düşünceyle aynı tarzda birbirine bağlayan yatay işlevi söz konusu olsun– gramer kurallarının altında, ama onların temellerinin düzeyinde açığa çıkartmaya uğraşması ölçüsünde olmaktadır. Dili, bir diğerine eklenen bir temsil olarak gösterdiği için, tüm hakkına sahip olarak "genel"dir: incelediği şey, temsilin ilerlemesidir. Fakat, bu eklemleşme birçok farklı biçimde yapıldığından, paradoksal bir şekilde, birçok farklı genel gramer olacaktır: Fransızcanın, İngilizcenin, Latincenin, Almancanınki vs.[27] Genel gramer, bütün dillerin yasalarını tanımlamayı değil de, herbir dili, düşüncenin kendiyle eklemleşmesinin bir tarzı olarak incelemeyi hedeflemektedir. Teker teker ele alı-

27 Örnek olarak Bkz. Buffier, *Grammaire Française*, Paris, 1723, yeni yay. XVIII. yüzyılın sonunda işte bu nedenden ötürü, "bütün dillerinki olacak" olan genel gramer yerine, "felsefi tercih edilmiştir; D. Thiébault, *Grammaire Philosophique*, c. I, s. 6 ve 7, Paris, 1802.

nan her dilde, temsil kendini "karakterler"den itibaren teslim etmektedir. Genel gramer, bu kendiliğinden karakterlerin varsaydıkları ve kullandıkları özdeşlikler ve farklılıklar sistemini tanımlayacaktır. Her dilin *taxinomia*'sını kuracaktır. Yani, bu dillerin her birinde, bir söylem tutturmanın olabilirliğini.

Zorunlu olarak aldığı iki yön buradan kaynaklanmaktadır. Söylemin, tıpkı temsilin kendi unsurlarını bağladığı gibi kendi kısımlarını bağlamasından ötürü, genel gramer de, kelimelerin temsili işleyişini, birbirlerine nazaran incelemek zorundadır: bu öncelikle, kelimeleri bir araya getiren ve bağlayan bağın bir çözümlenmesidir (cümle ve özel olarak da fiil teorisi), sonra çeşitli kelime tiplerinin ve bunların temsili bölme ve aralarında farklılaşma biçimlerinin çözümlenmesidir (eklemleşme teorisi). Ama, söylev sadece temsili bir bütün olmayıp, aynı zamanda bir diğerini işaret eden –bizatihi temsil ettiğini– ikiye katlanmış bir temsil olduğundan, genel gramer kelimelerin söyledikleri şeyi işaret etme biçimlerini, önce bunların ilkel değerlerinin içinde (köken ve kök teorisi), sonra da sürekli kayma, genişleme, yeniden düzenleme yetenekleri içinde (retorik mekân ve türeme teorisi) incelemek zorundadır.

III. FİİL TEORİSİ

Temsil düşünce karşısında ne ise, cümle de dilin karşısında odur: biçimi aynı anda, hem en genel hem de en başlangıç düzeyindedir, çünkü onu bölümlerine ayırır ayırmaz, artık karşımıza söylem değil de, onun dağınık malzemeler gibi olan unsurları çıkmaktadır. Cümlenin altında birçok kelime bulunmaktadır, ama dil onlarda tamamına ermemektedir. İnsanın başlangıçta yalnızca basit çığlıklar attığı doğrudur, fakat bunlar dil olmaya, ancak düzen ile cümle

arasındaki düzen olan bir ilişkinin içine kapatıldıkları gün başlamışlardır –bu kapatılma isterse tek bir hecenin içinde olsun–. Kavga eden vahşinin uluması, ancak bunun onun duyduğu acının yanlamasına ifadesi olmaktan çıkıp, "boğuluyorum"[28] cinsinden bir yargı veya açıklama değeri kazanması durumunda gerçek haline gelmektedir. Kelimeyi kelime haline getiren ve onu çığlık ve gürültülerin üzerinde ayağa diken şey, onun içine gizlenmiş olan cümledir. Aveyronlu vahşi, eğer konuşmayı başaramadıysa, bunun nedeni, kelimelerin onun için şeylerin ve bunların zihninde yarattıkları izlenimlerin sesli işaretleri halinde kalmış olmalarıdır; bunlar cümle değeri kazanmamışlardır. Kendisine sunulan çanağın karşısında "süt" kelimesini telaffuz edebilir; bu, "bu sıvı gıdanın, onu içeren kabın ve o sıvıya yönelik isteğin karışık olarak ifade edilmesinden" başka bir şey değildir;[29] kelime şeyin temsili işareti haline gelmemiştir, çünkü vahşi hiçbir zaman sütün sıcak veya hazır olduğunu veya beklendiğini söylemek istememiştir. Nitekim, sesli işareti dolaysız ifade değerlerinden kopartan ve onu dilsel olabilirliğinin içinde egemen bir şekilde oluşturan cümledir. Dil, klasik düşünceye göre, ifade değil de, söylemin olduğu yerde başlamaktadır. "Hayır" denildiği zaman, ret bir çığlıkla anlatılmamaktadır; "koskoca bir cümle, yani, bunu böyle hissetmiyorum veya buna inanmıyorum" tek bir kelimenin içine sıkıştırılmaktadır.[30]

"Doğrudan doğruya gramerin başat konusuna gidelim."[31] Dilin bütün işlevleri burada, bir cümle oluşturmak için vazgeçilmez nitelikte olan yalnızca üç unsura indirgenmiştir: özne, yüklem ve bunların arasındaki bağ. Özne

28 Destutt de Tracy, *Eléments...*, c. II, s. 7.

29 J. Itard, *Rapport sur les Noupeaux Développements de Victor de l'Aveyron*, s. 209, 1806, yeni yay. *in* L. Maison, *Les enfants Sauvages*, 1964.

30 Destutt de Tracy, *Eléments...*, c. II, s. 60.

31 U. Domergue, *Grammaire Générale Analytique*, s. 34.

ve yüklem aynı doğadandır, çünkü cümle birinin diğerine özdeş veya ait olduğunu iddia etmektedir: demek ki, bunların bazı koşullar altında işlevlerini değiş tokuş etmeleri mümkündür. Tek, ama belirleyici farklılık, fiilin indirgenemezliğinin ortaya çıkardığıdır: Hobbes,[32] "her cümlede, dikkat edilmesi gereken üç şey vardır: özne ve yüklem *(prédicat)* gibi iki adı ve bağı *(copule)* bilmek. Bu iki ad, zihinde tek ve aynı şeyin fikrini uyandırmaktadır, ama bağ, bu adların bu şeylere dayatılmalarına yol açan neden fikrini doğurmaktadır" demektedir. Fiil, her söylemin vazgeçilmez koşuludur: ve onun olmadığı yerde –en azından potansiyel olarak bulunmalıdır–, dilin bulunduğunu söylemek olanaksızdır. Adsal cümleler, bir fiilin görünmez mevcudiyetine yataklık etmektedirler ve Adam Smith[33], dilin, ilkel biçimi altında, yalnızca kişisiz fiillerden ("yağmur yağıyor" veya "gök gürlüyor" cinsinden olanları) meydana geldiğini ve söylemin diğer bölümlerinin bu fiilsel çekirdekten, türev ve ikincil kesinlemeler olarak koptuklarını düşünmektedir. Dil eşiği, fiilin ortaya çıktığı yerdedir. Öyleyse bu fiili, diğer kelimelerle aynı yasalara boyun eğen ve aynı uyum bağlantıları içinde yer alan bir kelime, hem de onların uzağında, konuşulan şeyinki değil de, içinde konuşulan olan bir bölgede yer alan karma bir varlık olarak incelemek gerekir. Fiil, söylemin kıyısında, söylenmiş olanla kendi söyleminin bitişme noktasında, tam olarak işaretlerin dil haline geliyor oldukları noktadadır.

Onu işte bu işlev içinde –onu, sırtına binenlerden ve karartanlardan kurtararak– sorguya çekmek gerekir. Aristoteles'le birlikte, fiilin zamanları işaret ettiği (zarf, sıfat, ad gibi birçok başka kelime de zamansal anlam taşıyabilir) olgusunda durmamak. Scaliger'nin yaptığı gibi, fiilin eylem-

32 Hobbes, *Logique*, s. 620.

33 Adam Smith, *age*, s. 421.

leri ve tutkuları işaret etmesine karşılık, adların şeyleri işaret ettikleri ve bunu sürekli bir şekilde yaptıkları olgusunun üzerinde de durmamak (çünkü bu aynı "eylem" bir addır da). Buxtorf'un yaptığı gibi, fiilin çeşitli kişilerine önem vermemek, çünkü bazı zamirler de işaret etme özelliğine sahiptirler. Ama, onu oluşturan şeyi hemen gün ışığına : fiil *iddia eder*, yani "söylemi, bu kelimenin kullanıldığı yerde, yalnızca kelimeleri kavramakla yetinmeyip, onları yargılayan bir kişinin söylemini" işaret eder.[34] İki şey arasında bir ikame bağlantısının olduğu iddia edildiğinde, bu şudur denildiğinde, cümle –ve söylem– vardır.[35] Tüm fiil türü, işaret eden bir tek unsura indirgenmektedir: *olmak*. Diğer hepsi, gizlice bu tek işlevden yararlanmaktadır, ama onu, onu gizleyen belirlemelerle örtmüşlerdir: ona yüklemler eklenmiştir, ve "şarkı söyleyenim" yerine "şarkı söylüyorum" denilmektedir; ona zaman işaretleri eklenmiştir ve "eskiden şarkı söyleyenim" yerine "şarkı söyledim" denilmektedir; son olarak da, bazı diller fiille bizzat öznenin kendini bütünleştirmişlerdir, örneğin Latinler *geo vivit* değil de, *vivo* demektedirler. Bütün bunlar, çok ince, ama öze ilişkin bir fiil işlevinin üstünde ve etrafındaki çökelti ve birikimlerdir, "bu sadeliği korumuş olan... bir tek *olmak* fiili vardır."[36] Dilin bütün özü, bu kendine özgü kelimede toplanmaktadır. O olmasaydı, her şey sessiz kalırdı ve insanlar, tıpkı bazı hayvanlar gibi, seslerini ne kadar kullanırlarsa kullansınlar, ormandaki çığlıkları asla dilin büyük zincirini meydana getirmezdi.

Klasik çağda, dilin ham varlığı –sorgulamamazı icra et-

34 *Logique de Port-Royal*, s. 106-107.

35 Condillac, *Grammaire*, s. 115.

36 *Logique de Port-Royal*, s. 107. Krş., Condillac, *Grammaire*, s. 132-134, *L'Origine des Connaissances*'ta, fiilin tarihi biraz farklı bir şekilde çözümlenmiştir, ama işlevi konusunda aynı durum söz konusu değildir. D. Thiébault, *Grammaire Philosophique*, s. 216, c. I, Paris, 1802.

mek üzere, dünyaya bırakılmış olan şu işaretler kitlesi– silinmiş, ama dil kullanılması daha güç yeni ilişkilerin varlığına bağlanmıştır; bunları kavramak daha güçtür, çünkü dil bu varlığı bir kelimeyle ifade etmekte ve ona kavuşmaktadır; onu kendi içinden olumlamaktadır, ama eğer bu kelime önceden mümkün her söylemi desteklemezse, dil olarak var olamaz. Varlığı belirtme biçimi olmadan dil olmaz; ama dil olmadan da, onun bir parçasından ibaret olan olmak fiili olmaz. Bu basit kelime, dil içinde temsil edilen varlıktır; ama aynı zamanda dilin temsili varlığıdır da –bu, onun söylediği şeyi iddia etmesine olanak vererek, onu hata veya doğru yapabilir kılmaktadır–. Bu açıdan, işaret ettiklerine uygun, sadık, uyarlanmış olabilen, ama asla doğru veya yanlış olmayan diğer bütün işaretlerden farklıdır. Dil, işaretler sistemiyle işaret edilenin varlığı arasında köprü kuran bir kelimenin bu benzersiz gücü sayesinde, tepeden tırnağa *söylem*'dir.

Pekâlâ, bu güç nereden gelmektedir? Ve kelimelerden taşarak, cümleyi kuran bu anlam nedir? PortRoyal gramercileri, fiilin anlamının iddia etmek olduğunu söylüyorlardı. Bu, onun mutlak ayrıcalığının dilin hangi bölgesinde olduğunu işaret ediyor, ama neye ilişkin olduğunu hiç göstermiyordu. Bundan, olmak fiilinin iddia etmek fikrini içerdiğini anlamamak gerekir, çünkü bizatihi *iddia etme* kelimesi ile *evet* sözcüğü bu fikri aynı şekilde içermektedirler;[37] öyleyse olmak fiili tarafından sağlanan, daha çok fikrin ileri sürülmesi olmaktadır. Fakat bir fikrin ileri sürülmesi, acaba onun varlığının iddia edilmesi midir? Fiilin zaman çeşitlemelerini kendi biçimi içinde toplamasının nedenlerinden birini bu noktada bulan Bauzée böyle düşünmektedir: çünkü şeylerin özü değişmez, yalnızca varoluşları gözükür ve yok olur, sadece özün bir geçmişi ve bir geleceği

37 Krş., *Logique de Port-Royal*, s. 107 ve başrahip Girard, *age*, s. 56.

vardır.[38] Condillac buna, varoluşun şeylerden çekilip alınabilmesinin nedeninin, bu varoluşun bir yükleminden başka bir şey olmamasını eklemektedir; fiil, ölüm kadar, varlığı da iddia edebilir. Fiilin iddia ettiği tek şey, iki temsilin bir aradaki varlığıdır: örneğin yeşillik ile ağacın temsili, insan ile varoluşun veya ölümün temsili; işte bu nedenden ötürü, fiilin zamanı, şeylerin mutlağın içinde var oldukları zaman değil de, şeylerin kendi aralarındaki eskilik veya eşanlılıklarına ilişkin nispi bir sistemi işaret etmektedir.[39] Nitekim, bir arada var olma, bizatihi şeyin bir yüklemi değil de, temsilin bir biçiminden ibarettir: yeşil ile ağacın birlikte var olduklarını söylemek, bunların benim aldığım izlenimlerin hepsinde veya çoğunda birbirlerine bağlı olduklarını söylemektir.

Öylesine ki, olmak fiili esas olarak, her dilin işaret ettiği indirgeme işlevine sahip olacaktır. İşaretleri ona doğru taşırdığı varlık, düşüncedeki varlıktan ne daha az ne de daha fazladır. Bir XVIII. yüzyıl sonu gramercisi, dili bir tabloyla kıyaslayarak, adları biçimler, sıfatları renkler ve fiili de, bunların üzerinde gözüktükleri tuval olarak tanımlamaktaydı. Kelimelerin çizimi ve parlaklığı tarafından tamamen örtülmüş, görünmeyen, ama dile resmini değerlendirme yerini sağlayan tuval, fiilin işaret ettiği şey, sonuçta dilin temsili karakteri, onun bağlantısının düşüncenin içinde olduğu ve işaretlerin sınırını aşabilecek ve onları hakikat içinde kurabilecek yegâne kelimenin, bizatihi temsilin kendinden başka bir şeye ulaşmadığıdır. Öylesine ki, fiilin işlevi, bu işlevin tüm uzantısı boyunca kat ettiği dilin var oluş tarzı tarafından belirlenmiş olmaktadır: konuşmak, aynı anda hem işaretlerle temsil etmek, hem işaretlere fiil tarafından komuta edilen sentetik bir biçim vermektir.

38 Bauzée, *Grammaire Générale*, I, s. 426 vd.

39 Condillac, *Grammaire*, s. 185-186.

Destutt'ün dediği gibi, fiil yüklemdir: bütün yüklemlerin dayanağı ve biçimidir: "olmak fiili bütün cümlelerde bulunur, çünkü bir şeyin... olduğunu söylemeden, şu veya bu şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir. Ama bütün cümlelerde yer alan şu *dir* (Fransızcada *est* [dir] ayrı bir kelimedir) kelimesi, buralarda hep yüklemin bir bölümünü meydana getirir; her zaman bu yüklemin başı ve tabanıdır, genel ve ortak yüklemdir."[40]

Fiilin işlevinin bu noktaya geldikten sonra, üniter genel gramer alanının yok olmasından sonra, artık ancak çözülebilir nitelikte olduğu görülmektedir. Saf gramatikal unsur boyutu serbestliğine kavuşturulunca, cümle artık sentaksın bir biriminden başka bir şey olmayacaktır. Fiil orada, diğer kelimelerin arasında, kendine özgü uyum, bükülme ve tümleç sistemiyle birlikte yer alacaktır. Ve diğer uçta, dilin dışa vurma gücü, gramerden daha eski olan, özerk bir sorunun içinde yeniden ortaya çıkacaktır. Ve dil, XIX. yüzyılın tümü boyunca, *fiil*'in esrarlı doğası içinde sorgulanacaktır: fiilin varlığa daha yakın olduğu, onu adlandırmaya, aktarmaya veya onun temel anlamını belirtmeye, onu tamamen aşikâr kalmaya ehil olduğu yerde. Varlık ile dilin ilişkileri karşısındaki bu şaşkınlık, Hegel'den Mallarmé'ye kadar, fiilin gramatikal işlevlerin türdeş düzenine yeniden dahil edilmesini tereddütlü kılacaktır.

IV. EKLEMLEŞME

Yüklem ve iddia karması, söylemin kökten ve birincil konuşma olabilirliğiyle kesişmesi olan *olmak* fiili, cümlenin ilk ve en başat değişmez unsurunu tanımlamaktadır. Onun her iki yanında bazı unsurlar yer almaktadır: söylemin veya "söylev"in kısımları. Bu alanlar henüz kayıtsızdırlar ve

40 Destutt de Tracy, *Eléments...*, c. II, s. 64.

yalnızca varlığı işaret eden ince, adeta fark edilmez nitelikteki ve merkezi figür tarafından belirlenmektedirler; bu "yargılayıcı"nın etrafında sanki yargılanacak şeylermişçesine işlev görmektedirler *(judicat) judicande* ve yargılanan şey–.[41] Bu saf önerme aracı nasıl ayrı cümleler haline dönüştürülebilir? Söylem, bir temsilin bütün içeriğini nasıl ifade edebilir?

Temsilin içinde verilmiş olan şeyleri kısım be kısım *adlandıran* kelimelerden meydana geldiği için.

Kelime işaret eder, yani kendi doğası içinde addır. Özel addır, çünkü belli bir temsile yöneliktir ve bundan başka hiçbirine yönelik değildir. Öylesine ki, adlar fiilin tekdüzeliğinin –bu da yüklemin evrensel ilanından başka bir şey değildir– sonsuz bir kaynaşma içindedirler. Ne kadar adlandırılacak şey varsa, o kadar ad olmak zorundadır. Fakat, bu durumda, her ad işaret ettiği tek temsile öylesine bağlanacaktır ki, en ufak bir yüklemi bile formüle etmek olanaksız hale gelecektir ve dil kendi kendinin altına düşecektir: "eğer ad olarak yalnızca özel adlara sahip olsaydık, onları sonsuza kadar çoğaltmak gerekirdi. Çokluğu hafızayı aşırı yükleyecek olan bu kelimeler, tanıdığımız nesnelere ilişkin hiçbir düzen getirmeyecek ve bunun sonucu olarak fikirlerimiz de düzensiz kalacak ve bütün söylemlerimiz büyük bir karışıklık içinde olacaktır."[42] Adlar, eğer yüklem ve addan birinin (en azından yüklem), birçok temsile ortak bazı unsurları işaret etmesi halinde, cümlenin içinde işlev görebilirler ve yüklem olabilirler. Adın genelliği, söylemin bölümlerine olduğu kadar, varlığın cümle biçiminde işaret edilmesi için de gereklidir.

Bu genellik iki biçimde kazanılabilir. Ya aralarında bazı özdeşlikler bulunan bireyleri gruplandırıp farklı olanları

41 U. Domergue, *age*, s. 11.

42 Condillac, *Grammaire*, s. 152.

ayıran yatay bir eklemleşmeyle, bu durumda giderek genişleyen (ve sayısı giderek azalan) grupların ardışık genelliğini meydana getirir; aynı zamanda, bunları yeni ayırımlarla altbölümlere bölebilir ve bir parçasını oluşturduğu özel ada ulaşabilir;[43] bütün bağlantı ve bağlılıklar dil tarafından kapsanmış olmakta ve bu noktaların her biri burada kendi adıyla yer almaktadır; dil, bireyden türe, sonra türden cinse ve sınıfa, artan genellikler alanında tam olarak eklemleşmektedir; dildeki bu tasnif işlevini ortaya çıkaranlar adlardır: bir hayvan, bir dört ayaklı, bir köpek, uzun tüylü bir köpek denilmektedir.[44] Ya da dikey bir eklemleşmeyle –birincisine bağlı, çünkü bunlar birbirleri için vazgeçilmez niteliktedirler–; bu ikinci eklemleşme, kendiliklerinden ayakta duran şeylerle asla bağımsız durumda olamayanları –değişmeler, çizgiler, kazalar veya karakterler– birbirlerinden ayırmaktadır: özleri derinlemesine, nitelikleri yüzeyde; bir kopukluk –Adam Smith'in dediği üzere, bu metafizik[45]–, temsilin içinde kendiliğinden var olamayacak her şeyi işaret eden sıfatların söylem içindeki varlığı tarafından açık edilmektedir. Dilin ilk eklemleşmesi (söylemin parçası olduğu kadar, koşulu da olan olmak fiili bir yana bırakılırsa), böylece iki dik eksene göre yapılmaktadır: bunlardan biri bireyden genele diğeri de özden niteliğe gitmektedir. Bunların kesişme noktasında cins ad yer almaktadır; uçların birinde özel ad diğerinde sıfat bulunmaktadır.

Fakat bu iki temsil tipi, kelimeleri birbirlerinden ancak temsilin bu aynı modele göre çözümlendiği ölçüde ayırmaktadır. *Port-Royal* yazarlarının söyledikleri üzere, "şeyleri işaret eden kelimelere ad denir; *dünya, güneş* gibi. Hem tavırları hem de bunlara uygun düzen özneyi işaret

43 *age*, s. 155.

44 *age*, s. 153. Ayrıca Bkz. A. Smith, *op. cit.*, s. 408-410.

45 *age*, s. 410.

edenlere *sıfat* adlar denir, *iyi, doğru, yuvarlak* gibi."[46] Ancak, dilin eklemleşmesiyle, temsilin eklemleşmesi arasında bir oyun vardır. "Beyazlık"tan söz edildiğinde işaret edilen bir niteliktir, ama bu nitelik bir adla işaret edilmektedir: "insanlar"dan (Fransızcada *"humains"*: insaniler) söz edildiğinde, varlıklarını kendiliklerinden sürdüren bireyleri işaret etmek üzere bir sıfat kullanılmaktadır. Bu kayma, dilin temsilinkinden başka yasalara uyduğunu işaret etmemektedir; bunun tersine, kendi kendiyle ve kendine özgü kalınlığı içinde, temsilinkilerle özdeş ilişkilere sahip olduğunu göstermektedir. Fiili durumda ikiye katlanmış bir temsil değil midir ve temsilin unsurlarıyla, yalnızca onu temsil etme işlev ve anlamına sahip olmasına rağmen, birincisinden ayrı bir temsile bileştirme gücüne sahip değil midir? Eğer söylem, bir değişmeyi işaret eden sıfatı eline geçirir ve onu cümlenin içinde, bizatihi önermenin *özü* haline getirirse, bu durumda sıfat ad haline gelir; bunun tersine, cümlenin içinde bir kazaymış gibi davranan ad ise sıfat haline gelir, ama geçmişte olduğu gibi, özleri işaret etmeye devam eder. "Çünkü öz kendiliğinden devam eden şeydir, hâlâ kazaları işaret etmeye devam etseler bile, cümle içinde kendiliklerinden süren her kelimeye *substantif* denilir. Ve bunun tersine, özleri işaret eden kelimeler, söylem içindeki işaret etme tarzları gereği başka adlara bağlanmak zorunda kaldıklarında, sıfat adını alırlar."[47] Cümlenin unsurları, aralarında, temsilinkiyle özdeş ilişkilere sahiplerdir, fakat bu özdeşlik, her özün bir *substantif* ve her kazanın da bir sıfatla karşılanacağı şekilde, noktası noktasına sağlanmamıştır. Bütünsel ve doğaya ilişkin bir özdeşlik söz konusudur: cümle (önerme) bir temsildir; onunla aynı tarzda eklemleşir; ama söylem haline dönüştürdüğü temsi-

46 *Logique de Port-Rolay*, s. 101.

47 *age*, s. 59-60.

li şu veya bu şekilde eklemleştirme gücü ona aittir. Bizatihi kendi olarak, aynı anda hem söylem serbestisini, hem de dillerin farklılığını oluşturan bir kayma olabilirliğiyle birlikte, bir başkasına eklemleşen bir temsildir.

Eklemleşmenin birinci tabakası böyledir: en yüzeyseli, en azından en aşikâr olanı. Bu andan itibaren, her şey söylem haline gelebilir. Fakat henüz pek çeşitlenmemiş bir dilde: adları birleştirmek üzere henüz olmak fiilinin tekdüzeliğinden ve yüklem verici işlevinden başka bir şeye sahip olunmamaktadır. Oysa, temsilin unsurları koskoca bir karmaşık ilişkiler şebekesine göre (ardışıklık, tabiyet, sonucu olmak) eklemleşirler; dilin gerçekten temsili olabilmesi için, bunların dile aktarılmaları gerekmektedir. Bu nedenle, adlarla fiillerin arasında tedavül eden bütün kelimelerin, hecelerin, hatta harflerin, *Port-Royal*'in "eklenti" adını verdiği bu fikirleri işaret etmeleri gerekir;[48] edatlar ve bağlaçlar gerekir; özdeşlik veya uyum ilişkileriyle bağımlılık veya tümleç ilişkilerini işaret eden sentaks işaretleri gerekir:[49] çoğul ve cins işaretleri, çekim durumları; nihayet, cins adları işaret ettikleri bireylere indirgeyen kelimeler gerekir –Lemercier'nin "somutlaştırıcılar" veya "soyutluğu yok ediciler" adını verdiği şu tanımlıklar veya şu işaret sıfatları–.[50] Böylesine bir kelime toz bulutu, adın (*substantif* veya sıfat) birliğinin altında kalan bir eklemleşme oluşturmaktadır; bu eklemleşme, cümlenin (önermenin) çıplak biçimi tarafından talep edilen şekildedir: bunlardan hiçbiri, onun önünde ve soyutlanmış halde, sabit ve belirlenmiş olarak temsili bir içeriğe sahip değildir; bunlar başka kelimelere bir kez bağlanınca, artık –eklenti olsa bile– hiçbir fikri kapsamamaktadırlar; adlar ve fiiller "mutlak anlam

48 *age*, s. 101.

49 Duclos, *Commentaire á la Grammmaire de Port-Royal*, s. 213, Paris, 1754.

50 J.-B. Lemercier, *Littre sur la Possibilité de Faire de la Grammaire un Art-Science*, s. 62-65, Paris, 1806.

işaret ediciler" iken, bunlar ancak nispi bir anlam işareti olmaktadırlar.[51] Hiç kuşkusuz, temsile hitap etmektedirler; bu temsilin kendini çözümlerken, kendi ilişkilerinin iç şebekesinin görülmesine izin verdiği ölçüde var olmaktadırlar; ama bu ilişkilerde ancak, mensup oldukları gramatikal bütünün içinde değere sahiptirler. Dilin içinde yeni bir karma doğası olan bir eklemleşme kurmaktadırlar; bu eklemleşme hem temsili hem de gramatikaldir ve bu iki düzenden hiçbiri diğerinin üzerine tam kapanamamaktadır.

İşte cümle artık, önermenin (eski anlamdaki cümle) geniş figürlerinden daha ince kesimli sentaks unsurlarıyla dolmaktadır. Bu yeni kesim, genel grameri bir tercih zorunluğuyla karşı karşıya bırakmıştır: ya çözümleme adsal biçimin altında sürdürülecek ve bu birimi oluşturan anlamsız unsurlar anlamdan önce açığa çıkartılacaktır, ya da geriye yönelik bir girişimle, bu adsal birim indirgenecek, onun için daha kısıtlı olgular kabul edilecek ve onun temsil etkinliği tam kelimelerin altında, kelime parçalarının, hecelerin, hatta harflerin içinde bulunacaktır. Bu olanaklar, diller teorisinin nesne olarak söylemi ve onun temsili değerlerinin çözümlenmesini seçer seçmez sunulmuşlardır –daha da fazlası: hükmedilmişlerdir–. Bu olanaklar, XVIII. yüzyıl gramerini bölümlere ayıran *hezeyan noktası*'nı belirlemektedirler.

Harris, "her işaret etme eyleminin, tıpkı beden gibi, sonsuz sayıda başka işaretlere bölündüğünü ve bunların her birinin de sonsuza kadar bölünür olduğunu varsayalım. Bu saçmalık olacaktır; öyleyse, hiçbir parçası hiçbir şey işaret edemeyen anlamlı seslerin olduğunu mecburen kabul etmek gerekmektedir"[52] demektedir. İşaret etme yeteneği, kelimelerin temsili değerleri çözülür çözülmez ve-

51 Harris, *Hermès*, s. 30-31. Ayrıca Bkz. A. Smith, *age*, s. 408-409.
52 *age*, s. 57.

ya askıya alınır alınmaz kaybolmaktadır: düşünceyle eklemleşmeyen ve bağlantıları söyleminkine indirgenemeyen malzemeler, bağımsızlıkları içinde ortaya çıkmaktadırlar. Uyuşmalara, tümleçlere, bükülmelere, hecelere ve seslere özgü bir "mekanik" vardır ve hiçbir temsili değer bu mekanik hakkında bilgi veremez. Dili, şu yavaş yavaş gelişen makineler gibi ele almak gerekir:[53] cümle en basit biçimi içinde, tek bir özne, tek bir fiil ve tek bir yüklemden oluşan ve her cins yeni anlam ilavesi, yeni ve tam bir önerme gerektirir; bu da makinelerin en ilkellerinin, organlarının her biri için farklı hareket ilkeleri gerektirmesi gibi bir durumdur. Fakat bunlar geliştikçe, bütün organlarını tek ve aynı ilkeye tabi kılarlar, bu durumda bu organlar, artık aracılardan, aktarım araçlarından, uygulama noktalarından ibaret hale gelmişlerdir; diller gelişirlerken, kendiliklerinden bir temsil değerine sahip olmayan ama bu temsili belirginleştirmek, onun unsurlarını birbirine bağlamak, onun o anki belirlemelerini işaret etmek rolüne sahip olan gramatikal organlar aracılığıyla, bir cümlenin anlamını aktarırlar. Tek bir cümlede ve tek bir keresinde, özne-fiil-yüklem dizisinin içine giren, ama bu kadar geniş bir ayırım içinde kuşatılmaları mümkün olmayan zaman, sonuç, sahiplik, yer ilişkilerini işaret etmek mümkün olmaktadır. Bauzée'den itibaren[54] tümleç ve bağlılık teorilerinin kazandığı önem buradan kaynaklanmaktadır. *Port-Royal* döneminde sentaksın rolünün artması da buradan kaynaklanmaktadır; sentaks daha önceleri inşa ve kelimelerin düzeniyle, yani cümlenin iç cereyan edişiyle özdeşleştirilmişti;[55] Sicard ile birlikte bağımsız hale gelmiştir: "her kelimeye kendine özgü biçimini hükmeden odur."[56] Ve böylece,

53 Smith, *age*, s. 430-431.

54 Bauzée, *grammaire Générale*'de, "*complément*" (tamlama) terimini ilk kez kullanmıştır.

55 *Logique de Port-Royal*, s. 117 vd.

gramatikal unsurun yüzyılın sonunda, Sylvestre de Saci, Sicard ile birlikte bu işi ilk yapan kişi olarak, önermenin mantıksal çözümlenmesi ile cümlenin gramatikal çözümlenmesini birbirlerinden ayırdığı zaman tam olarak tanımlandığı haliyle, taslağı ortaya çıkmaya başlamaktadır.[57]

Söylemin gramerin konusu olarak kaldığı sürece, bu türden çözümlemelerin neden boşlukta kaldığı anlaşılmaktadır; temsili değerlerin toz haline geldikleri bir eklemleşme tabakasına ulaşıldığı ânda, gramerin öteki yakasına, yani örf ve tarihin alanı olan tarafa geçilmekteydi –sentaks XVIII. yüzyılda, her halkın âdetlerinin fantezileri içinde sergilendikleri keyfiliğin alanı olarak kabul edilmekteydi–.[58]

Bu çözümlemeler, XVIII. yüzyılda her halü kârda, ileride filoloji olacak şeyin dış çerçevesi değil de, bir tercihin ayrıcalığı olmayan dalı olan, soyut olabilirliklerden başka bir şey değillerdi. Bunun karşısında aynı hezeyan noktasından hareketle, bizim ve XIX. yüzyıldan beri inşa ettiğimiz dilbilimi için değerden yoksun olan, ama o tarihlerde söylemin içindeki sözel işaretlerin tüm çözümlemesini elde tutmaya izin veren bir düşüncenin geliştiği görülmektedir. Ve bu bilim, bu tam kapsayışıyla, bilginin pozitif figürlerinin arasında yer almaktaydı. Fazlasıyla gevşek cümle çözümlemesinin parmaklıklarının arasından geçmelerine izin verdiği şu kelimelerin, şu hecelerin, şu bükülmelerin içinde kapsandığına ve gizlendiğine inanılan karanlık adsal işlev araştırılmaktaydı. Bunun anlamı, *Port-Royal* yazarlarının fark ettikleri üzere, bağlantının bütün parçacıklarının belli bir içeriğinin olmasıydı, çünkü bunlar nesnelerin birbirlerine bağlanma ve bizim temsillerimiz içindeki zincir-

56 Başrahip Sicard, *age*, c. II, s. 2.

57 Sylverstre de Saci, *Principes de Grammaire Générale*, 1799; ayrıca, U. Domergue, *age*, s. 29-30.

58 Örnek olarak Bkz. başrahip Girard, *age*, s. 82-83.

lenme tarzını tesil etmekteydiler.[59] Bunların, tıpkı diğerleri gibi ad oldukları kabul edilemez mi? Fakat bunlar, nesneleri ikame etmek yerine insanların onları işaret ettikleri veya onların bağ ve ardışıklıklarını taklit ettikleri jestlerin yerine geçmişlerdir.[60] Ya kendi öz anlamlarını yavaş yavaş kaybeden (nitekim, bu öz anlam her zaman görünür nitelikte değildi, çünkü okuyucunun jestlerine, bedenine ve konumuna bağlıydı) ya da istikrarlı bir destek bulduğu ve bunun karşılığında onlara koskoca bir değişmeler sistemi sağladığı diğer kelimelerle bütünleşenler bu kelimelerdi.[61] Öylesine ki, hangi türden olurlarsa olsunlar, bütün kelimeler uyku halindeki adlardır: fiiller, sıfat adları, olmak fiiline bağlanmışlardır; bağlaçlar ve edatlar artık hareketsiz olan jestlerin adlarıdırlar; ad çekimleri ve fiil çekimleri emilmiş adlardan başka bir şey değillerdir. Kelimeler şimdi açılabilirler ve kendilerine bırakılmış olan bütün adların uçuşunu serbest bırakabilirler. Le Bel'in çözümlemenin temel ilkesi olarak dediği gibi, "parçaları bir araya getirilmeden önce ayrı ayrı var olmamış bir araya getirilme yoktur,"[62] bu önerme, onun bütün kelimeleri, unutulmuş eski adların nihayet yeniden ortaya çıktıkları hecesel unsurlara indirgeme olanağını vermekteydi –olmak fiilinin yanı sıra var olabilme olanağına sahip olmuş olan yegâne sözcükler: örneğin *Romulus*,[63] *Roma* ve *moliri*'den (kurmak; ve *Roma* da, gücü (*Robur*) işaret eden *Ro*'dan ve ihtişamı (*magnus*) belirten *Ma*'dan gelmektedir–. Thiébault da aynı şekilde, "terk etmek"(*abandonner*) fiilinin içinde, uyku halindeki üç anlamı keşfetmektedir: "bir şeyin başka bir şeye eğilimi veya yönelimi fikrini sunan" a; "toplumsal bünyenin topla-

59 *Logique de Port-Royal*, s. 59.
60 Batteux, *age*, s. 23-24.
61 *age*, s. 24-28.
62 Le Bel, *Anatomie de la Langue Latine*, s. 24, Paris, 1764.
63 *age*, s. 8.

mı fikrini veren" ban; ve "bir şeyin onun aracılığıyla bırakıldığı eylemi" işaret eden do.[64]

Ve eğer hecelerin altında, bizatihi harflere kadar ulaşılmak istenirse, burada da hâlâ ilkel bir adlandırmanın değerleri devşirilecektir. Court de Gibelin'in çok başarılı bir şekilde uğraştığı ve ün kazandığı (ama çabucak da kaybettiği) iş bu olmuştur; "dudağın yapabileceği en kolay ve en zevkli hareketler, insanın tanıdığı ilk varlıkları, onu çevreleyen ve her şeyini borçlu olduğu varlıkları işaret etmeye yarıyorlardı" (baba, anne, öpücük). Buna karşılık,"dudaklar ne kadar hareketli ve esnekse, dişler de o kadar katıdır; buradan gelen ses titreşimleri güçlü, sesli, gürültülüdürler... Diş teması aracılığıyla gürlenir *(on tonne)*, çınlanır *(on retentit)*, sarsalanır *(on étonne)*; davullar *(tambours)*, ziller *(timbales)*, trompetler onun aracılığıyla işaret edilir. Sesli harfler de tek başlarına olduklarında, kullanımın onları içine kapattığı bin yıllık adların sırrını açığa çıkartabilirler: sahiplenme için A *(avoir)*, varoluş *(existence)* için E, güç *(puissance)* için I, şaşkınlık *(étonnement)* için O (gözlerin yuvarlak hale gelmesi), nemlilik *(humidité)* ve buna bağlı olarak keyif durumu *(humeur)* için U.[65] Ve belki de, tarihimizin en eski oyuğunda, sesli ve sessiz harfler, henüz karışık iki gruba göre ayrılmış olarak, insan dilini eklemleştirmiş olan tek iki kelime gibi bir araya gelmişlerdi: şen şakrak sesli harfler tutkuları, kaba sessizler de ihtiyaçları belirtiyorlardı.[66] Kuzeyin takırtılı dilleriyle –gırtlaktan gelen sesler, açlık ve soğuk ormanlarından çıkıyorlardı–, çobanların sabahleyin "pınarların saf billurlarından aşkın ilk ateşleri çıktığında" karşılaşmalarından doğan, tamamen seslilerden meydana gelen güney dilleri birbirlerinden ay-

64 D. Thiébault, *age*, s. 172-173.

65 Court de Gébelin, *Histoire Naturelle de la Parole*, s. 98-104, 1816 yay.

66 Rousseau, *age*, s. 144-151 ve 188-192.

rılabilir.

Dil, bütün kalınlığı içinde ve onu çığlıktan ilk kez ayıran en eski seslere varana kadar, temsil işlevini korumaktadır; ve eklemleşmelerinin her birinde, zamanların derinliğinden beri hep *adlandırmıştır*. Bizzat kendi olarak, birbirlerini örten, sıkıştıran, gizleyen, ama gene de en karmaşık temsillerin çözümlenmesine veya bileşimine izin vermek üzere birbirlerini destekleyen adlandırmaların muazzam bir uğultusundan başka bir şey değildir. Cümlelerin içinde, anlamın anlamsız hecelerin üzerinden sessiz bir destek alıyora benzediği yerde, her zaman uyku halinde bir adlandırma, sesli duvarlarının içinde görülmeyen, ama gene de bilinmez olan bir temsilin yansımasını kapalı tutan bir biçim vardır. XIX. yüzyıl filolojisi için, bu cins çözümlemeler, kelimenin tam anlamıyla "ölü" olarak kalmışlardır. ama Reveroni, SaintMarc, Fabre d'Olivet ve Oegger'nin zamanında içrek ve mistik, sonra da Mallarmé, Roussel, Leiris veya Ponge ile birlikte kelimenin esrarı kitlesel varlığı içinde ortaya çıktığında, edebi olan koskoca bir dil deneyi için böyle olmamıştır. Kelimeleri tahrip ederek ne gürültülerin, ne de saf keyfi unsurların değil de, kendi sıraları geldiğinde başkalarını serbest bırakarak yok olan kelimelerin yeniden bulunduğu fikri, aynı anda bütün modern dilbilimlerinin ve hem de dilin en karanlık ve en gerçek güçlerini onun içine aktardığımız efsanelerin negatifidir. Bunun nedeni herhalde, dilin keyfi olması ve hangi koşullarda anlamlı olduğunun tanımlanması halinde bilim nesnesi haline gelebilmesidir. Ama aynı zamanda kendinin ötesinde konuşmaktan vazgeçmemesi, tükenmez yüklemlerin onun içinde ulaşabildikleri en uzak yerlere nüfuz etmeleri, bizim onun içinde, edebiyatın düğümlendiği şu sonsuz mırıltının içinde konuşabilmemizdir de. Fakat, klasik çağda ilişki hiç de aynı değildi; iki figür birbirlerini tam olarak örtüyorla-

dı: dilin genel önerme (cümle) biçimi içinde tamamen anlaşılabilmesi için, her kelimenin en küçük parçası içinde özenli bir adlandırma olması gerekiyordu.

V. ADLANDIRMA

Fakat, "genelleştirilmiş adlandırma" teorisi, dilin ucunda, şeylerle önermesel (cümlesel) biçimden tamamen farklı bir doğadan olan belli bir ilişki keşfetmektedir. Eğer dil nihayette adlandırma, yani bir temsili ayağa kaldırma veya onu sanki parmakla gösterme işlevine sahipse, yargı değil de, işarettir. Şeylere bir işaretle, bir notla, ortak bir figürle, işaret eden bir jestle bağlanır: bunların hiçbirini bir vaaz ilişkisine indirgemek mümkün değildir. İlk adlandırma ve kelimelerin kökeni ilkesi, yargının biçimsel önceliğini dengelemektedir. Sanki tüm eklemleşmeleri içinde sergilenmiş dilin herbir yanında, sözel yüklem rolü içinde, olmak fiili ve ilk adlandırma rolü içinde köken varmışçasına. Köken, bir işaretin işaret edileni ikame etmesine, olmak fiili de bir içeriği bir başkasıyla bağlamaya olanak verir. Ve böylece, genel anlamdaki işarete temsili çözümleme gücüyle birlikte verilmiş olan bağlantı ve ikame gibi iki işlev, zıtlıkları, ama aynı zamanda karşılıklı aidiyetleri içinde yeniden bulunmaktadırlar.

Dilin kökenini gün ışığına çıkarmak, tamamen işaret etme olduğu ilkel anı yeniden bulmaktır. Ve buradan itibaren, hem onun keyfiliğini (çünkü işaret eden, gösterdiğinden, yöneldiği nesnenin bir jesti kadar farklı olabilir) ve adlandırdığıyla olan derin ilişkisini (çünkü herhangi bir hece veya herhangi bir kelime, her zaman herhangi bir şeyi işaret etmek için seçilmişlerdir) açıklamak zorunda olunmaktadır. Birinci zorunluğa, eylem dilinin çözümlenmesi, ikincisine köklerin incelenmesi karşılık vermektedir.

Ama bunlar *Cratyle*'de açıklanan "doğa"yla ve doğanın da "yasa"yla olduğundaki gibi zıtlaşmamaktadırlar; bunlar bunun tamamen tersine, birbirleri için mutlaka gereklidirler, çünkü birincisi işaretin işaret edilenin yerine ikame edilmesini fark etmekte ve ikincisi de bu işaretin sürekli işaret etme gücünü meşrulaştırmaktadır.

Eylem dilini konuşan bedendir; ancak bu daha işin başında verilmiş değildir. Doğanın izin verdiği şey, insanın yalnızca içinde bulunduğu çeşitli durumlarda jestler yapabilmesidir; yüzü hareketlerle kıpırdanıp durmaktadır; eklemleşmemiş çığlıklar atmaktadır –yani "ne dile ne de dudaklara temas etmeden çıkartılan sesler"–.[67] Bütün bunlar henüz ne dil, hatta ne işaret ama, hayvansallığımızın etkisi ve devamıdır. Bu aşikâr çalkantı evrenseldir, çünkü yalnızca organlarımızdaki yapı bozukluğuna bağımlıdır. Buna bağlı olarak, insan kendinde ve arkadaşlarında bunun özdeş olduğunu fark edebilir. Böylece, başka birinde duyduğu bağırış, onun çehresinde fark ettiği yüz buruşturma ile, kendi bağırtılarına ve hareketlerine defalarca eşlik etmiş olan aynı temsilleri özdeşleştirebilir. Bu mimiği, diğerinin düşüncesinin damgası ve ikamesi olarak kabul edebilir. Bir işaret gibi. Anlama başlamaktadır. Bunun karşılığında, işaret haline gelmiş olan bu mimiği, kendinde uyanan fikri şu veya bu jeste veya sese ortak kılmış olan duyuları, ihtiyaçları, acıları muhataplarında uyandırmak üzere kullanabilir: başkasının karşısında ve bir nesnenin doğrultusunda amaçlı olarak yapılan bir haykırma, saf ünlem.[68] Üzerinde anlaşma sağlanmış işaret kullanımıyla (daha şimdiden ifade), dil gibi bir şey doğmaktadır.

Condillac ve Destutt'te ortak olan bu çözümlemelerle,

67 Condillac, *Grammaire*, s. 8.

68 Söylemin bütün kesimleri bu durumda, bu başlangıç ünleminin bölünmüş ve bir araya getirilmiş parçalarından ibaret olacaklardır, Destutt de Tracy, *Elements...*, c. II, s. 75.

eylem dilinin bir oluşumu aracılığıyla, konuşmayı doğaya bağladığı görülmektedir. Ama bu onun köklerini oraya salmaktan daha çok, onu oradan koparmak üzere yapılmaktadır. Dilin çığlıkla olan silinmez farklılığını vurgulamak ve onun yapay yanını oluşturan şeyi ihdas etmek üzere. Eylem bedenin basitbir uzantısı olarak kaldığı sürece, hiçbir konuşabilme gücüne sahip değildir. Dil haline gelmektedir, ama belirti ve karmaşık işlemlerin sonunda: bir ilişkiler benzeşiminin işaretlere dökülmesi (başkasının bağırışı ile hissettiği arasındaki –bilinmeyen– benzeşim, benim bağırışımla açlığım veya öfkem arasındaki benzeşimin aynıdır); zamanın tersine çevrilmesi ve işaretin iradi olarak, işaret ettiği temsilden önce kullanılması (bana çığlık attıracak kadar güçlü bir açlık duygusunun hissedilmesinden önce, bu duyguya ortak olan bağırışı yapıyorum); nihayet, diğerinde bağrışa veya jeste tekabül eden temsili uyandırma amacı (ama şu özellikle birlikte: bir çığlık atarken, açlık duyusunu uyandırmıyor ve bunu yapmayı düşünmüyorum, amacım bu işaret ile benim kendi yemek yeme arzum arasındaki ilişkinin temsilidir). Dil ancak bu birbirine dolanmışlık taban üzerinde mümkündür. Doğal bir anlama veya ifade hareketi üzerine değil de, işaretlerin ve temsillerin tersine döndürülebilir ve çözümlenebilir ilişkilerine dayanmaktadır. Dil, temsil dışa yöneldiğinde değil de, üzerinde anlaşmaya varılmış bir şekilde, bir işareti kendinden koparıp, kendini ona temsil ettirdiğinde vardır. Demek ki insan, bütün çevresinde, tıpkı her biri keşfedilmesi gereken sessiz sözler gibi olan ve yeniden duyulabilir hale getirilmeyi bekliyormuş gibi duran işaretleri konuşan özne olarak ve çoktan oluşmuş bir dilin içinde keşfetmemektedir; çünkü temsil kendine işaretler vermekte, kelimeler doğabilmekte ve onlarla birlikte, sesli işaretlerin nihai örgütlenmesinden başka bir şey olmayan bütün bir dil ortaya çık-

maktadır. "Eylem dili" adına rağmen, dili eylemden ayıran indirgenemez işaretler şebekesini açığa çıkarmaktadır.

Ve böylece yapaylığını, doğası olarak ihdas etmektedir. Çünkü bu eylem dilini meydana getiren unsurlar (sesler, jestler, yüz buruşturmalar) doğa tarafından birbiri peşi sıra sunulmuşlardır, ama bunların çoğu, işaret ettikleriye hiçbir içerik özdeşliğine sahip olmayıp, özellikle eşanlılık ve ardışıklık ilişkilerine sahiplerdir. Çığlık korkuya, uzatılan el de açlığa benzememektedir. Üzerlerinde anlaşmaya varıldıktan sonra, bu işaretler "fantezisiz ve kaprissiz"[69] olacaklardır, çünkü bunların hepsi, bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere, doğa tarafından ihdas edilmişlerdir; ama işaret ettiklerinin doğasını ifade etmeyeceklerdir, çünkü hiç de onun imgesinde değillerdir. Ve insanlar buradan itibaren, anlaşmaya dayalı bir dil kurabilirler: şimdi, ilklerini çözümleyen ve bileştiren yenilerini saptayabilecek kadar, şeyleri işaret eden işarete sahiptirler. *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'inde,[70] Rousseau hiçbir dilin insanlar arasındaki bir anlaşmaya dayanamayacağını, çünkü bunun zaten bilinen ve uygulanan bir dili gerektirdiğini, öyleyse dilin insanlar tarafından kurulduğunun değil de, ona maruz kalındığının düşünülmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Fiili durumda, eylem dili bu zorunluğu teyit etmekte ve bu varsayımı işe yaramaz kılmaktadır. İnsan doğadan, işaret yapacak şeyleri almaktadır ve bu işaretler ona önce, muhafaza edecekleri, onlara tanınacak değerleri, uygulama kurallarını seçmek üzere diğer insanlarla anlaşma konusunda hizmet etmektedirler; bunlar daha sonra, birincilerin örneğine uygun olarak yeni işaretlerin oluşturulmasında işe yaramaktadırlar. İlk anlaşma biçimi, sesli işaretlerin (uzaktan

69 Condillac, *Grammaire*, s. 10.

70 Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, krş., Condillac, *Grammaire*, s. 27, dn. 1.

tanınmaları daha kolaydır ve geceleri yalnızca bunlar kullanılabilir); ikinci anlaşma ise, henüz belirlenmemiş temsilleri işaret etmek üzere, komşu temsilleri gösteren seslere yakın olan sesleri işaret etmeye ilişkindir. Böylece, eylem dilini veya hiç değilse onun sesli kesimini yanlara doğru genişleten bir benzeştirmeler dizisiyle, asıl anlamıyla dil doğmaktadır: bu dil eylem diline benzemektedir ve "anlaşılmasını bu benzerlik kolaylaştıracaktır. Buna benzeşme denilmektedir... Yasayı oluşturan benzeşmenin, işaretleri rastlantısal veya keyfi bir şekilde seçmemize izin vermediğini görüyorsunuz."[71]

Dilin eylem dilinden hareketle oluşması, doğanın taklidi ile keyfi anlaşma arasındaki alternatifin tamamen dışında kalmaktadır. Doğanın olduğu yerde –bedenimiz boyunca, kendiliğinden ortaya çıkan işaretlerin içinde–, hiçbir benzerlik yoktur; ve benzerliklerin kullanımının olduğu yerde, insanlar arasında iradi anlaşma bir kez kurulmuştur. Doğa, farklılıkları çakıştırır ve onları zorla birbirine bağlar; düşünce benzerlikleri keşfeder, onları çözümler ve geliştirir. İlk aşama yapaylığa izin verir, ama bunu bütün insanlara özdeş bir biçimde dayatılan bir malzemeyle yapar; ikinci aşama keyfiliği dışlar, ana çözümlemeye, bütün insanlarda ve bütün halklarda tam olarak çakıştırılabilir nitelikte olmayacak yollar açar. Doğa yasası, kelimelerin ve şeylerin farklılığıdır –dil ile onun altında yer alan ve onun işaret etmekle yükümlü olduğu şey arasındaki dikey paylaşım–; anlaşmaların kuralı, kelimelerin birbirlerine benzerliği, kelimeleri birbirlerinden hareketle oluşturan ve onları sonsuza kadar yayan büyük yatay şebekedir.

Bu durumda, kökler teorisinin neden eylem dili çözümlemesini hiçbir şekilde reddetmediği ve onun içine tam bir şekilde yerleştiği anlaşılmaktadır. Kökler, birçok

71 Condillac, *Grammaire*, s. 11-12.

dilde özdeş bir şekilde –belki de hepsinde– bulunan ilkel kelimelerdir; bunlar doğa tarafından gayri iradi çığlıklar olarak dayatılmışlar ve eylem dili tarafından kendiliğinden kullanılmışlardır. İnsanlar bunlara kendi anlaşmaya dayalı dillerinde yer vermek üzere, onları burada aramışlardır. Ve eğer bütün iklimlerdeki tüm halklar, dil malzemelerinin arasında bu ilkel seslilikleri seçtilerse, bunun nedeni, burada işaret edilen nesneyle bir benzerliğe veya onu benzer bir nesneye uygulama olanağını keşfetmiş olmalarıydı –ama ikincil ve düşünceye dayalı bir tarzda–. Kökün, adlandırdığı şeye olan benzerliği, sözel işaret değerine ancak, insanları birleştiren ve onların eylem dilini bir dil halinde kurala bağlayan anlaşma sayesinde kavuşmaktadır. İşaretler temsilin içinde, işaret ettiklerinin doğasıyla işte böyle birleşmektedirler (sözcüklerin ilkel haznesi, kendini bütün dillerde böyle dayatmaktadır).

Kökler birçok biçimde oluşabilirler. Tabii ki kendiliğinden ifade değil de, benzeyen bir işaretin iradi eklemleşmesi olan doğadaki seslerin taklidi (*onomatopée*): "adlandırılmak istenilen nesnenin çıkardığı gürültünün aynını kendi sesiyle yapmak."[72] Duyular içinde hissedilen bir benzerliğin kullanılmasıyla: "Görünüşü canlı, hızlı, katı olan kırmızı rengin izlenimi, işitme duygusu üzerinde benzer bir izlenim yaratan R sesiyle (Fransızcada kırmızı: *rouge*) çok iyi aktarılacaktır."[73] Ses organlarına, işaret edilmek istenilenlerinkine benzeyen hareketleri dayatarak: "bu duruma geçmiş organın biçim ve doğal hareketinden kaynaklanan ses, böylece nesnenin adı haline gelecektir": bir cismin bir başkasına sürtünmesini işaret etmek üzere, gırtlak temizlenmesi sesi çıkartılacaktır; boğaz içbükey bir yüzeyi işaret

72 De Brosses, *age*, s. 9.

73 Başrahip Copineau, *Essai Synthétique sur L'Origine et la Formation des Langues*, s. 34-35, Paris, 1774.

etmek üzere, içsel olarak oyulmaktadır.[74] Nihayet, bir organı işaret etmek üzere, onun doğal olarak çıkardığı sesleri kullanarak: *ghen* eklemleşmesi, gırtlağın *(gorge)* kaynaklandığı adı vermiştir ve dişleri *(dents)* ifade etmek üzere diş seslerinden (*d* ve *t*) yararlanılmaktadır.[75] Benzerliğin, bu anlaşmaya dayalı eklemleşmeleriyle, her dil kendi ilkel kökleri üzerinde yeni oyunlar oynayabilir. Bu kısıtlı bir oyundur, çünkü bu köklerin hemen hepsi tek hecelidir ve sayıları çok azdır –Bergier'nin hesaplarına göre, İbrani dili için iki yüz tane–;[76] eğer bunların birçok dilde ortak oldukları (ihdas ettikleri şu benzerlik ilişkilerinden ötürü) düşünülecek olursa, daha da kısıtlıdırlar: de Brosses bunların, bütün Avrupa ve Doğu lehçeleri için "bir mektup kâğıdını bile dolduramayacak" kadar olduklarını düşünmektedir. Ama her dil, kendi özgünlüğü içinde, bunlardan hareketle oluşmuştur: "gelişmeleri müthiştir. Bir tohumdan büyük bir ağacın oluşarak, yeni sürgünlerle koskoca bir ormana can vermesi gibi."[77]

Dil şimdi, kendi soy zincirinin içinde serpilebilir. De Brosses'un "Evrensel Arkeoloji" adını verdiği, sürekli bir akrabalık mekânı içinde sergilemek istediği odur.[78] Bu mekânın üst tarafına, Avrupa ve Doğu dillerinin kullandıkları kökler yazılacaktır –çok sayıda olmalarına rağmen; bu köklerin her birinin altına, onlardan türeyen daha karmaşık kelimeler yerleştirilecektir, ama bu iş yapılırken, önce en yakın olanlar konulmaya ve birbirlerini izleyen kelimelerin arasında mümkün en küçük mesafenin olacağı sıkı bir düzen izlemeye özen gösterilecektir. Böylece mükemmel ve tüketici diziler, eğer kopukluklar varsa, bunların

74 De Brosses, s. 16-18.

75 *age*, s. 14.

76 Bergier, *Les éléments primitifs des langues*, s. 7-8, Paris, 1764.

77 De Brosses, c. I, s. 18.

78 *age*, s. 490-499.

bugün kaybolmuş olan bir kelimenin, bir lehçenin, bir dilin yerini kaçınılmaz olarak işaret edecekleri, tamamen sürekli zincirler oluşturacaktır.[79] Bu dikişsiz büyük örtü, dikine ve boyuna kat edilebilecek, iki boyutlu bir mekâna sahip olunacaktır: dikine boyutta her kökün tam soy zinciri, yatay boyutta belli bir dil tarafından kullanılan kelimeler bulunacaktır; ilkel köklerden uzaklaşıldıkça, verev bir hat tarafından tanımlanan diller daha karmaşık ve kuşkusuz daha yeni tarihlerde ortaya çıkmış olacaklardır; fakat aynı zamanda kelimeler temsillerin çözümlenmesinde daha büyük bir etkinliğe ve önceliğe sahip olacaklardır. Böylece tarihsel mekân ile düşünce çerçevesi tamamen çakışmış olacaklardır.

Bu kök araştırması, klasisizmin bir ân için boşlukta bırakmışa benzediği tarihe, anadiller teorisine bir geri dönüşe benzeyebilir. Kökler çözümlemesi gerçekte dili, onun doğum ve dönüşüm yeri gibi olacak bir tarihin içine yeniden yerleştirmemektedir. Daha çok tarihi, temsilin ve kelimelerin eşanlı kesimini, birbirini izleyen menzillerden meydana gelen güzergâhı haline gelmektedir. Dil klasik çağda, şu veya bu ânda belli bir düşünce biçimine izin veren bir tarih parçası değil de, insanların zaman ve bilginin güzergâhı üzerinde oluşturdukları bir çözümleme mekânıdır. Ve dilin kökenler teorisi yüzünden tarihsel bir varlık haline gelmediğinin –veya yeniden gelmediğinin– kanıtı, XVIII. yüzyılda etimolojilerin araştırılma biçiminde kolaylıkla bulunacaktır. Yönlendirici ipucu olarak kelimelerin maddi dönüşümlerinin incelenmesi değil de, anlamlarının sabitliği alınmaktaydı.

Bu araştırmanın iki veçhesi vardı: kökün çekim eklerinden ve örneklerden ayrı olarak tanımlanması. Kökü tanımlamak, bir etimoloji yapmaktır. Tahkim edilmiş kendi

79 *age*, c. I, Önsöz, s. I.

kuralları olan bir sanat;[80] kelimeyi, bileşim ve bükülmelerin onun üzerinde bırakabilecekleri bütün izlerden temizlemek; tek hecesel bir unsura ulaşmak; bu unsuru dilin bütün geçmişi içinde izlemek; daha ilkel başka dillere kadar geri gitmek. Ve tek hecenin bütün bu soy zinciri boyunca dönüştüğünü iyice kabul etmek: bir kökün tarihi boyunca, bütün sesli harfler birbirlerinin yerine gelebilirler, çünkü sesli harfler, ne süreksizlik, ne de kopuş olan sesin ta kendisidirler; buna karşılık sessiz harfler, ayrıcalıklı yollara göre değişirler: gırtlaksal, dilsel (organ olarak dil), ağız içine bağlı, dişsel, dudaksal, burunsal sesler, telaffuz değişikliklerinin tercihen, ama zorunlu bir şekilde olmadan meydana geldikleri eşsesli sessizler ailesini meydana getirirler.[81] Kökün silinmez sürekliliğini tüm tarihi boyunca sağlayan yegâne sabite, anlam birliğidir: sonsuza kadar ayakta kalan temsili alan. Bunun nedeni, "herhalde hiçbir şeyin tümevarımları sınırlandırmaması ve her şeyin onlara, tam benzerlikten en küçük benzerliklere varana kadar, temel olarak hizmet etmesi"dir: kelimelerin anlamı "başvurulabilecek en güvenilir ışıktır."[82]

VI. TÜREME

İlk özleri itibariyle ad ve işaret olan ve bizatihi temsillerin çözümlenmeleri gibi birbirlerine eklemlenen kelimeler, nasıl olmaktadır da, köken anlamlarından önlenemez bir şekilde uzaklaşarak, yakın veya daha geniş veyahut daha sınırlı bir anlam kazanabilmektedirler? Nasıl olmaktadır da, biçim değiştirmekle kalmayıp, bir de kapsam değiştirmek-

80 Özellikle Bkz. Turgot, *Encyclopédie*, "Etymologie" maddesi.

81 Bunlar, birkaç eklenti varyant dışında, De Brosses tarafından kabul edilen yegâne değişme yasalarıdır, s. 108-123. Bergier, s. 45-62, Court de Gébelin, s. 59-64, Turgot, *age*.

82 Turgot, *age*, krş. de Brosses, s. 420.

tedirler? Nasıl olmaktadır da, yeni seslilikler ve aynı zamanda yeni içerikler kazanmaktadırlar –öylesine ki, çeşitli diller, muhtemelen özdeş bir kök donanımından hareketle, farklı seslilikler ve bunun dışında, anlamları örtüşmeyen kelimeler oluşturmuşlardır–?

Biçim değişmeleri, kuralsız, hemen hemen belirsiz ve her zaman istikrarsızdır. Bütün nedenler dışsaldır: telaffuz kolaylıkları, modalar, alışkanlıklar, iklim –soğuk, "dudaktan gelen ıslık gibi sesi"; sıcaklık, "gırtlaksal içine çekmeleri" teşvik etmektedir–.[83] Buna karşılık, anlam kaymaları, mutlak olarak kesin olmasa bile, en azında "muhtemel"[84] bir etimoloji bilimine izin verecek kadar sınırlı olduklarından, belirlenmesi olası ilkelere boyun eğerler. Dillerin iç tarihlerini karıştıran bu ilkelerin hepsi de, mekânsal düzlemdendirler. Bunlardan bazıları şeylerin arasındaki benzerliklere veya yakınlıklara, diğerleri de dilin yerleştiği yere ve korunduğu biçime ilişkindirler. Biçimler ve yazı.

İki büyük yazı tipi bilinmektedir: kelimelerin anlamını çizeni; sesleri çözümleyen ve kuranı. İster ikincisinin bazı halklarda, gerçek bir "deha ürünü"[85] olan birincisinin yerine geçtiği, isterse bu ikisinin birbirlerinden farklı oldukları, birincisinin ressam halklarda, ikincisinin şarkıcı halklarda olmak üzere,[86] hemen hemen aynı ânda ortaya çıktığı kabul edilsin, bu ikisinin arasında katı bir paylaşım vardır. Kelimelerin anlamını grafik olarak temsil etmek, köken itibariyle kelimenin işaret ettiği şeyin tam bir resmini yapmaktır: gerçeği söylemek gerekirse, bu ancak şöylesine bir yazı, en fazlasından resimsel bir yeniden üretimdir, bu yazının sayesinde ancak en somut anlatılar yazıya dökülebilmektedir. Warburton'a göre, Meksikalılar bu usul-

83 De Brosses, c. I, s. 66-67.

84 Turgot, *age*.

85 Duclos, *age*, s. 43-44.

86 Destutt de Tracy, *Eléments...*, II, s. 307-312.

den başkasını bilmemektedirler.[87] Gerçek yazı, şeyin kendinin değil de, onu oluşturan unsurlardan birinin veya onu işaret eden alışılmış durumlardan birinin veyahut da benzediği başka bir şeyin temsil edilmesiyle başlamıştır. Buradan üç teknik kaynaklanmıştır: Mısırlıların küriyolojik yazısı; bu hepsinin en kabası olup, "bir öznenin başlıca durumunu, her şeyin yerini tutmak üzere" kullanmaktadır (bir çarpışma yerine bir yay, bir kentin kuşatılmasının yerine bir merdiven); sonra biraz daha gelişmiş "tropik" hiyeroglifler; bunlar dikkat çekici bir durumu kullanmaktadırlar(Tanrı kadiri mutlak olduğundan, her şeyi bildiğinden ve insanları gözetim altında tutabildiğiden, bir göz aracılığıyla temsil edilmektedir); nihayet, az veya çok gizli benzerliklerden yararlanan simgesel yazı (doğan güneş, yuvarlak gözleri tam su yüzeyinin hizasında olan bir timsah başı tarafından temsil edilmiştir).[88] Burada, retoriğin üç büyük biçimi tanınmaktadır: *synedoque* (eşanlı anlama), *métonymie* (ad değiştirme), *catachrèse* (bir kelimeyi esas anlamından saptırma). Ve simgesel bir yazıyla ikiye katlanan bu diller, yazdıklarının izinden gelişebileceklerdir. Bu diller yavaş yavaş şiirsel güçlerle donanmaktadırlar; ilk adlandırmalar, uzun eğretilemelerin hareket noktası haline gelmektedirler: bu eğretilemeler tedricen karmaşıklaşmakta ve bir süre sonra köken noktalarının o kadar uzağına düşmektedirler ki, bağlantıyı bulmak çok güç hale gelmektedir. Böylece, güneşin bir timsah veya Tanrının dünyayı gözetim altında tutan büyük bir göz olduğuna inanılmasına neden olan batıl inançlar doğmaktadır; aynı zamanda, eğretilemeleri kuşaktan kuşağa aktaranlardaki (rahipler) deruni bilgiler bu şekilde doğmaktadır; en eski edebiyatlarda çok sık rastlanılan söylem alegorileri ve aynı zamanda bil-

87 Warburton, *age*, s. 15.
88 *age*, s. 9-23.

ginin benzerlikleri tanımak demek olduğuna ilişkin yanılsama da böyle doğmaktadır.

Fakat, figürlü bir yazıyla donanmış bir dil tarihi çabucak duraklamıştır. Bunun nedeni, bu yolla artık ilerleme kaydetmenin mümkün olmamasıdır. İşaretler, temsillerin özenle çözümlenmesiyle değil, en uzak benzetmelerle çoğalmaktadırlar: böylece, halkların düşünme eylemlerinden çok hayal güçleri teşvik edilmektedir. Bilgi değil de, saflık. Üstelik, bilgi iki çıraklıktan geçmeyi gerektirmektedir: önce kelimelerin öğrenilmesinden (bütün diller için olduğu gibi), sonra da başharflerden meydana gelen kısaltmalarınkini (bunların kelimelerin telaffuz edilmeleriyle bir ilişkileri yoktur); bir insanın ömrü, bu çifte eğitime yetecek uzunlukta değildir; ve üstüne üstlük, bazı keşifler yapacak kadar boş zamana sahip olunduysa da, bunları aktaracak işaretler bulunmamaktadır. Bunun tersine, aktarılan bir işaret, temsil ettiği kelimeyle içsel bir ilişkisi olmadığından, her zaman kuşkulu olarak kalmaktadır: bir çağdan diğerine, aynı sesin aynı figürü aktardığı asla kesin değildir. Demek ki, yenilikler olanaksızdır ve gelenekler tehdit altındadır. Öylesine ki, bilginlerin tek kaygıları, atalardan gelen ışıklar ile bunların mirasını kurumlar karşısında da "batıl inanca dayalı bir saygı"yı sürdürmektir: "bunlar âdetlerdeki her değişmenin dili değiştirdiğini ve dildeki her değişmenin de, bütün bilimleri yok ettiğini hissetmektedirler."[89] Bir halk eğer yalnızca figürlerden oluşan bir yazıya sahipse, siyaseti, tarihi veya hiç değilse tamamen muhafaza olan bütün tarihi dışarıda bırakmak zorundadır. Volney'ye göre,[90] Doğu ile Batı arasındaki özsel fark burada, mekân ile dil arasındaki ilişkide yer almaktadır. Tıpkı dilin mekânsal konumu zamanın yasasını hükmediyormuş

89 Destutt de Tracy, *Eléments...*, c. II, s. 284-300.

90 Volley, *Les Ruines*, Ayırım XIV, Paris, 1791.

gibi; tıpkı insanlara dilleri tarih boyunca gelmiyormuş da, tersine, tarihe işaretlerin sistemi boyunca ulaşıyorlarmış gibi. Halkların kaderleri, temsilin, kelimelerin ve mekânın bu düğümünde (kelimeler temsilin mekânını temsil ederken ve kendilerini de zaman içinde temsil ederlerken) sessizce oluşmaktadır.

Nitekim, insanların tarihi alfabetik yazıyla birlikte tamamen değişmiştir. Mekân içinde fikirlerini değil de, sesleri yazmaktadırlar ve bunlardan, bileşimleri bütün mümkün hecelerin ve kelimelerin meydana getirilmelerine izin verecek olan, küçük bir sayıdaki benzersiz işaretleri oluşturmak üzere gereken ortak unsurları çekmektedirler. Simgesel yazı, bizatihi temsillerin kendilerini mekânlaştırmak isteyerek, benzerliklerin karışık yasasını izler ve dili düşünülmüş düşüncenin biçimlerinin dışına kaydırırken, alfabetik yazı temsilleri resmetmekten vazgeçerek, seslerin çözümlemesinin içine, bizzat aklın kendi için geçerli olan kuralları aktarmaktadır. Öylesine ki, harfler istedikleri kadar fikirleri temsil etmesinler, kendi aralarında fikirler gibi bileşmektedirler ve fikirler de birbirlerine alfabenin harfleri gibi bağlanmakta ve birbirlerinden tıpkı onlar gibi çözülmektedirler.[91] Temsil ile çizim arasındaki tam paralelliğin kopması, dilin tamamının –yazılı olsa bile– genel çözümleme alanına yerleştirilmesine ve yazının gelişmesi ile düşüncenin gelişmesinin birbirlerine dayandırılmasına olanak vermektedir.[92] Aynı grafik işaretler, her yeni kelimeyi bilebilirler ve hiçbir unutulma kaygısı olmaksızın, her keşfi yapıldığı andan itibaren aktarabilirler; farklı dilleri yazıya dökmek ve böylece bir halkın fikirlerini bir başkasına aktarmak üzere aynı alfabeden yararlanılabilir. Bu alfabenin öğrenilmesi, unsurların az sayıda olmalarından ötürü

91 Condillac, *Grammaire*, Ayırım II.

92 A. Smith, *age*, s. 424.

çok kolay olduğundan, herkes başka halkların harfleri öğrenmek üzere israf ettikleri zamanı düşünce ve çözümlemeye ayırabilir. Ve böylece, dilin içinde, daha da çok kesin olarak, çözümleme ile mekânın buluştukları şu kelimelerin oluşturduğu kat yerinde, gelişmenin ilk, ama belirsiz olabilirliği doğmaktadır. Gelişme kökü itibariyle, XVIII. yüzyılda tanımlandığı haliyle tarihe içkin bir hareket olmayıp, mekân ile dil arasındaki temel bir ilişkinin soncudur: "dilin ve yazının keyfi işaretleri, insanlara fikirlerinin sahipliğinden emin olma ve onları her yüzyıldaki keşiflerle sürekli artan bir mirasmışçasına, başkalarına aktarma olanağı verir; ve insan türü, ta ortaya çıktığı ândan itibaren, bir filozofa, tıpkı bir birey gibi çocukluk ve gelişme dönemleri olan koskoca bir bütün olarak gözükmektedir."[93] Dil, zamanın sürekli kopukluğuna mekânın sürekliliğini verir ve dil, temsili çözümlediği, eklemleştirdiği ve bölümlere ayırdığı ölçüde, şeylerin bilgisini zaman boyunca birbirine bağlama gücüne sahiptir. Mekânın karışık tekdüzeliği dille birlikte parçalanır, bu arada ardışıklıkların çeşitliliği birleşir.

Ancak, geriye bir sorun kalmıştır. Çünkü yazı, giderek daha da incelen bu çözümlemelerin her zaman uyanık koruyucusu ve desteğidir. Bu çözümlemelerin ilkesi değildir. Ne de ilk hareketi. İlk hareket, dikkate, işaretlere ve kelimelere yönelik olarak meydana gelen ortak bir kaymadır. Zihin bir temsilde, sözel bir işareti onun parçası olan bir unsura, ona eşlik eden bir koşula, ona benzeyen ve akla onun sayesinde gelen namevcut başka bir şeye bağlayabilir.[94] Dil işte böyle gelişmiş ve ilk adlandırmalardan hareketle, yavaş yavaş kayma göstermiştir. Başlangıçta her

93 Turgot, *Tableau des Progrès Successifs de L'Esprit Humain*, 1750, *Oeuvres*, s. 215, Schelles yay.

94 Condillac, *Essai...*, *age*, s. 75-87.

şeyin bir adı vardı –özel veya tekil ad–. Sonra ad, bu şeyin tek bir unsuruna bağlanmış ve bu unsuru içeren tüm diğer bireylere de uygulanmıştır: ağaç adını taşıyan artık belli bir meşe değil de, en azından bir gövdesi ve dalları olan her şeydir. Ad aynı zamanda, belirleyici bir koşula da bağlanmıştır: *gece* yalnızca belli bir günün sona ermesini değil, bütün güneş batışlarını bütün şafaklardan ayıran karanlık dilimi işaret etmiştir. Ad son olarak da kıyaslara bağlanmıştır: bir ağaç yaprağı gibi ince ve düz olan her şeye *yaprak* denilmiştir.[95] Dilin birçok şeye tek bir ad verilmesine olanak veren tedrici çözümlenmesi ve daha da ileri götürülen eklemleştirilmesi, retoriğin iyi bildiği şu temel biçimler izlenerek gerçekleştirilmiştir: *synecdoque, métonymie* ve *catachrèse* (veya eğer kıyas daha az doğrudan hissedilir nitelikteyse, eğretileme). Bunun nedeni, bunların bir tarz incelmesinin sonucu olmamalarıdır; tamamen tersine, bunlar her dilin kendiliğinden hale geldiği ândan itibaren, ona özgü olan hareketliliği açık etmektedirler: "Halde kurulan tek bir pazar gününde, akademik toplantılarda birçok gün boyunca ortaya çıkanından çok daha fazla figür oluşmaktadır."[96] Bu hareketliliğin başlangıçta, şimdikinden çok daha büyük olması oldukça muhtemeldir: günümüzde çözümleme o kadar incelmiş, bölümleme o kadar sıkılaşmış, eşgüdüm ve bağımlılık ilişkileri o kadar iyi kurulmuştur ki, kelimeler artık yerlerinden oynama fırsatını bulamamaktadırlar. Fakat insanlığın başlangıcında, kelimeler kıtken, temsiller henüz karışık ve kötü çözümlenmişken, tutkular onları değiştirir veya birlikte kurarken, kelimelerin büyük bir yer değiştirme güçleri bulunmaktaydı. Hatta, kelimelerin özel hale gelmeden önce mecazi oldukları bile söylenebilir: yani tekil adlar olma statülerine ancak ucun-

95 Du BMarsais, *Traité des Tropes*, s. 150-151, 1811 yay.
96 *age*, s. 2.

dan kavuştukları, temsillerin üzerine çoktan kendiliğinden bir retoriğin gücü sayesinde yayılmış oldukları söylenebilir. Rousseau'nun dediği üzere, hiç kuşkusuz insanları işaret etmeden önce, devlerden söz edilmiştir.[97] Gemiler önce yelkenleriyle işaret edilmiş ve ruh, "*Psyché*" ilkönce bir kelebeğin biçimini almıştır.[98]

Öylesine ki, konuşulan dilin olduğu kadar, yazının da tabanında keşfedilen şey, kelimelerin retorik mekânıdır: işaretin, temsilin çözümlenmesine göre, hiçbir unsurun üzerine, onun yakınlığının bir noktasının üzerine, benzer bir figürün üzerine konulma serbestisi. Ve eğer diller, fark ettiğimiz çeşitliliğe sahiplerse, eğer insan doğasının evrenselliğinden ötürü hiç kuşkusuz ortaklaşa olarak görülmüş olan ilkel adlandırmalardan hareketle, farklı biçimlerde serpilmeye hiç ara vermemişlerse, eğer her birinin kendi tarihi, kendi tarzları, kendi âdetleri, kendi unutkanlıkları olduysa, bütün bunların nedeni, kelimelerin yerleri'nin *zaman* içinde değil de kökensel alanlarını bulabilecekleri, yer değiştirebilecekleri, kendi üzerlerine geri dönebilecekleri ve koskoca bir eğriyi yavaşça sergileyebilecekleri bir *mekân*'ın içinde bulunmuş olmasıdır: *topologique* (küresel) bir mekân. Ve böylece, bizatihi dilin üzerinde düşünülmesine başlangıç noktası olarak hizmet etmiş olan yere ulaşılmış olunmaktadır. Bütün işaretlerin arasında, dil ardışık olma özelliğine sahipti: bizzat bir kronolojiye mensup olmuş olmasından değil de, temsilin eşanlılığını ardışık seslilikler halinde sergilemesinden ötürü. Fakat, süreksiz unsurları çözümleyen ve birbiri ardı sıra açığa çıkaran bu ardışıklık, temsilin zihnin bakışına sunduğu mekânı kat etmektedir. Öylesine ki, dil temsil edilen dağınıklıkları çizgisel bir düzene sokmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Önerme

97 Rousseau, *Essai...*, *age*, s. 152-153.

98 De Brosses, *Traité...*, *age*, s. 267.

(cümle), retoriğin bakış için hissedilir kıldığı figürü açımlar ve anlaşılır hale getirir. Dil bu küresel mekân içinde, bir yüklem ilişkisine izin veren bütün bu cins adlardan oluşmamıştır. Ve figürler, bu kelime çözümlemesi olmaksızın, sessiz, anlık kalacaklar ve anın parıltısı içinde görülecekler, sonra da hemen zamanın bile olmadığı bir karanlığın içine düşeceklerdir.

Önerme (cümle) teorisinden türeme teorisine kadar, tüm klasik dil düşüncesi –"genel gramer" denilen şeyin tümü, şu basit cümlenin sıkı bir yorumundan ibarettir: "dil çözümler"–. Batının dil konusundaki tüm deneyi, XVII. yüzyılda burada terazilenmiştir –o zamana kadar *dilin konuştuğu*'na inanmış olan Batı deneyi–.

VII. DİL DÖRTGENİ

Bitirmek üzere birkaç işaret. Dört teori –önerme (cümle), eklemleşme, adlandırma ve türeme–, bir dörtgenin parçaları gibidirler. İkişer ikişer zıtlaşmakta ve birbirlerini ikişer ikişer desteklemektedirler. Eklemleşme, henüz önermeden yana boş olan saf fiilsel biçime içerik vermektedir; onu doldurmakta, ama onunla tıpkı şeyleri farklılaştıran bir adlandırmanın onları bağlayan yüklemle zıtlaştığı gibi zıtlaşmaktadır. Adlandırma teorisi, eklemleşmenin bölümlere ayırdığı bütün adsal biçimlerin bağlanma noktasını açığa çıkarmaktadır; ama onunla, tıpkı anlık, jeste dayalı, dikine adlandırmanın genelliklerin bölümlere ayrılmasıyla zıtlaştığı gibi zıtlaşmaktadır. Türeme teorisi, kelimelerin sürekli hareketini onların kökeninden itibaren göstermekte; ama temsilin yüzeye kayması, bir kökü bir temsile bağlayan tek ve istikrarlı bağla zıtlaşmaktadır. Nihayet, türeme önermeye (cümleye) geri dönmektedir; çünkü o olmazsa adlandırma kendi üzerine büzülmüş olarak kalacak ve bir yüklem

yerine izin veren şu genelliği elde edemeyecektir; ancak türeme mekânsal bir biçime göre gerçekleşirken, önerme (cümle) ardışık bir düzene göre cereyan etmektedir.

Bu dikdörtgenin zıt tepelerinin arasında, diagonal ilişkilerin olduğunu kaydetmek gerekir. Önce eklemleşmeyle türeme arasında: eğer birbirleriyle çakışan veya birbirlerini içine oturan veyahut birbirlerine uyan kelimelerle, eklemleşmiş bir dil olabildiyse, bu durum, bu kelimelerin köken değerlerinden ve onları kurmuş olan basit adlandırma eyleminden itibaren türemeye ara vermemeleri, değişken bir genişlik kazanmaları sayesinde olmuştur; bu genişleme tüm dil dörtgenini kat eden eksen boyunca olmuştur; bir dilin durumu, bu hat boyunca saptanmaktadır: dilin eklemleşme kapasitelerini belirleyen, onun ulaştığı türeme noktasıdır; tarihsel konum ve ayırımcılık gücü burada tanımlanmaktadırlar. Öteki diagonal, önermeden (cümleden) kökene gitmektedir, yani bütün yargılama eylemlerinin içinde sarmalanmış olan iddiadan, her adlandırma eylemi tarafından içerilen işaret etmeye doğru gitmektedir; kelimelerin temsil ettikleri şeylerle olan ilişkileri, işte bu eksen boyunca kurulmaktadır: kelimelerin temsilin varlığından başka bir şeyi asla söylemedikleri, ama her zaman temsil edilen bir şeyi adlandırdıkları burada ortaya çıkmaktadır. Birinci diagonal, dilin özelleşme gücü içindeki gelişimini, ikincisi, dilin ve temsilin sonsuz açılışımını vurgulamaktadır –fiilsel işaretin her zaman bir temsili temsil etmesine olanak veren ikizlenme–. Kelime, bu son hat üzerinde ikame olarak (temsil etme gücüyle birlikte), ikincisinin üzerinde ise, unsur olarak (bileşme ve çözülme gücüyle birlikte) işlev görmektedir.

Bu iki diagonalin kesişme noktasında, dörtgenin merkezinde, temsilin ikizlenmesinin çözümlenme olarak keşfedildiği ve ikamenin paylaştırma gücüne sahip olduğu yerde, buna bağlı olarak genel bir temsil *taxinomia*'sının

yerleştiği yerde ad vardır. Adlandırmak, aynı anda hem bir temsilin fiilsel temsilini vermek hem de onu genel bir tablonun içine yerleştirmektir. Tüm klasik dil teorisi bu ayrıcalıklı ve merkezi varlığın etrafında düzene girmektedir. Dilin bütün işlevleri onda kesişmektedirler, çünkü temsiller bir cümlenin içinde ancak onun aracılığıyla yer alabilirler. Öyleyse, söylem de bilgiyle onun aracılığıyla eklemleşmektedir. Tabii ki, yalnızca yargı yanlış veya doğru olabilir. Fakat eğer bütün adlar tam kesin olsalardı, üzerine dayandıkları çözümleme tamamen yansıtıcı nitelikte olsaydı, eğer dil "iyi kurulmuş" olsaydı, doğru yargıları telaffuz etmekte hiçbir güçlük çekilmeyecekti ve hata, meydana geldiği durumda, cebirsel hesaptaki kadar kolayca ortaya çıkabilecekti ve o kadar aşikâr olacaktı. Fakat çözümlemenin yetersizliği ve türemenin tüm kaymaları, çözümleme, soyutlama veya gayri meşru bileşimlere adlar dayatmıştır. Eğer kelime kendini bir temsilin temsili olarak sunmasaydı, bunun sakıncası olmazdı (tıpkı masal devlerine bir ad yakıştırılması gibi): öylesine ki, temsil ettiği şeyin olabilirliğini iddia etmeksizin bir kelimeyi –istediği kadar soyut, genel ve boş olsun– düşünmek mümkün değildir. İşte bu nedenden ötürü, ad, dil dörtgeninin ortasında, hem dilin bütün yapılarının oraya doğru yoğunlaştıkları nokta (kelime dilin en derin, en iyi korunmuş biçimi, tüm anlaşmalarının, bütün kurallarının, bütün tarihinin saf içsel sonucudur), hem de her dilin ondan itibaren, gerçeklikle, orada yargılanacağı bir ilişkiye girebildiği nokta olarak ortaya çıkmaktadır.

Tüm klasik dil deneyi burada düğümlenmektedir: aynı ânda hem bilim hem de talimat, hem kelimelerin incelenmesi hem de onların ihdas edilmeleri, kullanılmaları, temsili işlevleri içinde ıslah edilmeleri için kural olan gramatikal çözümlemenin tersine dönebilirlik karakteri; felsefenin Hobbes'tan İdeoloji'ye kadarki temel adçılığı, bir dil

eleştirisinden ve Malebranche'ta, Berkeley'de, Condillac'ta, Hume'da görülen şu genel ve soyut kelimeler karşısındaki çekinme tavrından ayrılamaz nitelikteki adçılık; şeylerin bizzat kendilerinin, ya tamamen keyfi, ama tamamen yansıtan (yapay dil) bir sistemle ya da çok doğal olduğu için, düşünceyi tıpkı çehrenin bir tutkuyu yansıtmasında olduğu gibi aktaracak bir dille (Rousseau, *Dialoglar*'ının birincisinde, bu dolaysız işaretlerden meydana gelmiş olan dilin düşünü kurmuştur) hiçbir bulanıklık olmadan adlandırılacakları, tamamen şeffaf bir dile ilişkin büyük ütopya. Klasik söylemin tümünü düzene sokanın Ad olduğu söylenebilir; konuşmak veya yazmak, şeyleri söylemek veya kendini ifade etmek değildir, dille oynamak değildir; adlandırmanın hükümran eylemine doğru yol almak, dil boyunca ilerleyerek, şeylerin ve kelimelerin ortak özleri içinde birbirlerine bağlandıkları ve onlara bir ad verilmesine izin veren yere kadar gitmektir. Fakat bu ad, bir kez telaffuz edildikten sonra, ona kadar ulaştırmış olan veya ona ulaşmak için kat edilmiş bulunan bütün dil, onda erimekte ve içinde hep bu sınıra yönelmekte, ama ancak ondan uzaklaşarak ayakta kalabilmektedir. Ad'ın, sürekli beslenen gerginliğine doğru yol almaktadır. Bu nedenden ötürü, bizatihi kendi olabilirliği içinde, burada retoriğe, yani adı çevreleyen, onu temsil ettiğinin çevresinde titreşime sokan, adlandırdığı şeyin unsurlarını veya yakınlığını veya benzeşmelerini açığa çıkaran bütün bu mekâna bağlanmıştır. Söylemin kat ettiği figürler, son anda gelerek onları dolduran veya ilga eden adın gecikmesini sağlamaktadırlar. Ad, söylemin sonu'dur. Ve bütün klasik edebiyat, belki de bu mekâna, bu harekete, her zaman korkutucu olan bir ada ulaşmak için yerleşmiştir; ad korkutucudur, çünkü onu tüketerek, konuşma olabilirliğini öldürmektedir. Dil deneyini, *Princesse de Clèves*'in çok iyi bilinen itirafından, *Juliette*'in dolaysız şiddetine kadar taşımış olan işte bu harekettir. Adlandırma

burada kendini, nihayet en basit çıplaklığı içinde sunmakta ve şimdiye kadar onu gerilim içinde tutmakta olan retorik biçimleri sallamakta ve hep tekrarlanan aynı adların, asla sınıra ulaşma olanağı olmaksızın, kat ederek tükendikleri arzunun belirsiz biçimleri haline gelmektedirler.

Klasik edebiyatın tümü, adın temsilinden, adın bizzat kendine doğru giden hareketin içine yerleşmekte; aynı şeyleri başka temsillerle adlandırma gayretinden (bu süslü anlatımdır) vazgeçerek, nihayet uzak kelimelerin kıvrımları içinde uyku halinde kalmış doğru anlamlara yönelmektedir. *Beşinci Gezinti*'nin dilinin onlar için kendiliğinden berrak hale geldiğini şu ruhun sırları, şu şeylerin ve bedenin sınırlarında doğmuş olan şeyler böyledirler. Romantizm, şeyleri kendi adlarıyla adlandırmayı öğrendiğini düşündüğü için, bir önceki çağdan koptuğuna inanacaktır. Aslında, bütün klasisizm bu noktaya yönelmekteydi: Hugo, Voltaire'in vaadini gerçekleştirmiştir. Fakat bizatihi bu olgudan ötürü, ad dilin ödülü olmaktan çıkmıştır; onun esrarlı malzemesi haline gelmiştir. Adın, hem dilin tamamına erdirilmesi, hem özü hem vaat ve hammadde olduğu tek an –hoşgörüyle karşılanamayan ve uzun zaman gizli kalmış–, Sade ile birlikte, ortaya çıkış, yatışma ve belirsiz yeniden başlama yeri olduğu arzu tarafından tüm kapsamı boyunca kat edildiğinde ortaya çıkmıştır. Sade'ın eserinin bizim kültürümüzde, kesintisiz bir başat mırıltı rolü oynaması buradan kaynaklanmaktadır. Nihayet kendi için telaffuz edilen adın bu şiddetiyle birlikte, dil şeyin kabalığı içinde su yüzüne çıkmıştır; "söylevin" diğer "parçaları" da sırayla özerkliklerini kazanmakta, adın egemenliğinden kurtulmakta, onun etrafında bir süs randosu meydana getiriyor olmaktan çıkmaktadır. Ve artık dili adın kıyısında ve çevresinde "tutacak", söylemediği şeyi ona gösterecek özel bir güzellik yoktur; o halde, rolü dili ham varlığı içinde açık etmek olan, kanıttan kanıta atlamayan bir söylev olacaktır.

Dilin bu kendine özgü varlığına, XIX. yüzyıl Söz (klasiklerin, işlevi dili temsilin varoluşuyla gizlice, ama sürekli olarak bitiştirmek olan "fiil"ine zıt olarak) adını verecektir. Ve bu varlığı elinde tutan ve onu kendi için serbest bırakan söylem, edebiyattır.

Adın bu klasik ayrıcalığının çevresinde, teorik bölümlemelere (önerme (cümle), eklemleşme, adlandırma ve türeme), o sıralarda dil deneyi olmuş olan şeyin sınırlarını tanımlamaktadırlar. Onları çözümlemek, XVII. ve XVIII. yüzyılların gramer kavrayışlarının bir tarihini yapmak, ya da insanların dil hakkında düşünebildiklerinin genel profilini çıkarmak anlamına gelmiyordu. Söz konusu olan, dilin hangi koşullar altında bir bilginin nesnesi haline gelebildiğini ve bu epistemolojik alanın hangi sınırların içinde sergilenebildiğini belirleyebilmekti. Kanaatlerin ortak paydasını hesaplamak değil de, dil üzerindeki kanaatlerin –şu veya bu kanaatler– ne'den itibaren mümkün olabileceklerini belirlemek. İşte bu nedenden ötürü, bu dörtgen iç bir biçimden daha çok, bir çevre resmetmekte ve dilin kendine dışsal ve gerekli olanla nasıl arapsaçı gibi dolandığını göstermektedir. Dilin ancak önerme (cümle) sayesinde olabildiği görüldü: *olmak* fiilinin hiç değilse örtülü varlığı ve izin verdiği yüklem ilişkisi olmaksızın, karşımızdaki şey dil değil de, diğerleri gibi işaretler olacaktır. Önermesel (cümlesel) biçim, dilin koşulu olarak, bir özdeşlik veya farklılık ilişkisinin iddia edilmesini koymaktadır: ancak bu ilişkinin mümkün olması ölçüsünde konuşulmaktadır. Fakat diğer üç teorik bölüm tamamen farklı bir talebi karşılamaktadır: kelimelerin kökenlerinden hareketle türeyebilmeleri için, bir kökün anlamına kökensel bir aidiyetinin olabilmesi için ve nihayet, temsillerin eklemleşmiş bir bölümlenmelerinin olabilmesi için, daha en dolaysız deneyden itibaren, şeylerin benzeşen bir uğultusunun, kendilerini daha işin başında sunan benzerliklerin olması gerekir. Eğer her şey

mutlak çeşitlilik olsaydı, düşünce özelliklere bağlanırdı ve tıpkı Condillac'ın heykeli gibi, hatırlamaya ve karşılaştırmaya başlamadan önce, kendini mutlak çeşitliliğe ve mutlak tekdüzeliğe teslim ederdi. Ne bellek, ne mümkün hayal gücü ne de buna bağlı olarak düşünce olurdu. Ve şeyleri birbirleriyle karşılaştırmak, özdeş çizgilerini tanımlamak ve bir cins ad oluşturmak olanaksız olurdu. Dil olmazdı. Eğer dil varsa, bunun nedeni, özdeşliklerin ve farklılıkların altında, doğal sürekliliklerin, benzerliklerin, tekrarların, kesişmelerin tabanının bulunmasıdır. XVII. yüzyılın başından itibaren bilgiden dışlanmış olan benzerlik, hep dilin dış kenarını meydana getirmektedir: çözümlenebilecek, düzene sokulabilecek ve tanımlanabilecek alanı kuşatan halka. Söylem mırıltıyı dağıtmakta, ama o olmadan konuşamamaktadır.

Şimdi, klasik deneyin içinde dilin sağlam ve sıkı birliğinin ne olduğu kavranabilir. Benzerliği önermesel (cümlesel) ilişkisinin içine, eklemleşmiş bir adlandırmanın aracılığıyla dahil eden odur. Yani, *olmak* fiiliyle kurulduğu ve *adlar* şebekesi aracılığıyla açığa çıkartıldığı haliyle, bir özdeşlikler ve farklılıklar sisteminin içine. Klasik "söylem"in temel görevi, *şeylere bir ad yakıştırmak ve onların varlıklarını bu adla adlandırmaktır*. Batı söylemi iki yüzyıl boyuna, ontolojinin yeri olmuştur. Her genel temsilin varlığını adlandırdığında, felsefe olmaktaydı: bilgi teorisi ve fikirlerin çözümlenmesi. Temsil edilen her şeye uygun düşen adı yakıştırdığında ve tüm temsil alanında, iyi yapılmış bir dil şebekesine sahip olduğunda, bilimdi –ad verme ve *taxinomia*–.

BEŞİNCİ AYIRIM

Sınıflandırmak

I. TARİHÇİLERİN SÖYLEDİKLERİ

Fikir veya bilim tarihleri –burada yalnızca aktarma profilleri altında işaret edilmişlerdir–, XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda yeni bir meraka yer vermişlerdir: hayat bilimlerini keşfetmelerine değilse bile, bu bilimlere o zamana kadar görülmemiş bir genişlik ve kesinlik sağlamalarına yol açanı. Bu olguya, geleneksel olarak belli sayıda neden ve birçok öze ilişkin dışavurum atfedilmektedir.

Kökenler veya nedenler cephesine, gözleme ilişkin yeni ayrıcalıklar yerleştirilmektedir: Bacon'dan beri gözleme atfedilen güçler ve mikroskobun icadının bu gözleme sağladığı teknik iyileşmeler. Bir rasyonellik modeli sağlayan fizik bilimlerin, o sıralarda yeni olan prestiji de bu cepheye konulmaktadır; deney ve teori aracılığıyla, hareket yasalarını veya ışıklı ışınların yansıma yasalarını çözümlemek

mümkün olduğundan, canlıların daha karmaşık, ama komşu alanını örgütleyen yasaları deneyler, gözlemler veya hesaplamalar aracılığıyla aramak olağan değil miydi? Daha sonra bir engel haline gelen kartezyen mekanistlik, ilk önce bir aktarım aracı gibi olmuş ve biraz da kendine rağmen, mekanik rasyonellikten, canlılarınki olan şu diğer rasyonelliğin keşfine yönelmiştir. Fikir tarihçileri, çeşitli dikkatleri biraz karışık bir şekilde olmak üzere, gene nedenler cephesine yerleştirmektedirler: tarıma yönelik ekonomik ilgi; Fizyokrasi bunun bir tanığıdır, ama bir tarım bilimi oluşturma konusundaki gayretler de tanıklık etmektedirler; ekonomi ile teorinin ortasında yer alan, egzotik hayvan ve bitkiler karşısındaki dikkat, bunları Avrupa'da yetiştirmeye uğraşmakta ve büyük araştırma ve keşif gezilerinin –Tournefort'un Ortadoğu'da, Adanson'un Senegal'de yaptıkları– aktardıkları tasvirler, gravürler ve örneklerden beslenmektedir; ve sonra, özellikle doğanın ahlaki olarak değerlendirilmesi ve önceki dönemlerde uzun süre ihmal edilmiş olan toprağa para ve duygu "yatırılmasına" –aristokratlar veya burjuvalar tarafından– neden olan şu ilkesi itibariyle ikircikli hareket. Rousseau XVIII. yüzyılın ortasında, araştırma yapmak üzere bitki toplamaktadır.

Tarihçiler daha sonra, dışavurumlar siciline bu yeni hayat bilimlerinin ve o zaman söylendiği üzere, onları yönetmiş olan "zihniyet"in kazandıkları çeşitli biçimleri kaydetmektedirler. Bunlar önce, Descartes'ın etkisiyle, XVIII. yüzyılın sonuna kadar mekanist olmuşlardır; o sıralar taslağı ancak şöylesine belirlenmiş olan bir kimyaya yönelik ilk çabalar onları damgalamış olmalıdır, fakat hayata ilişkin temalar XVIII. yüzyılın tümü boyunca, nihayet yekpare bir doktrin içinde kendilerini formüle etmek üzere, ayrıcalıklarını kazanmışlar veya yeniden kazanmışlardır –bu "hayata ilişkin temalar", biraz değişik biçimlerde olmak üzere,

Bordeu ve Barthez tarafından Montpellier'de, Blumenbach tarafından Almanya'da, Diderot, sonra da Bichat tarafından Paris'te vaaz edilmektedirler–. Bu farklı teorik rejimlerin içinde, hemen her zaman aynı sorular sorulmuş, bunlara her seferinde farklı çözümler getirilmiştir: canlıları sınıflandırma olanağı –Linné gibi bazıları doğanın bir *taxinomia*'nın içine girebileceğini, Buffon gibi diğerleri doğanın bu kadar katı bir çerçeveye uyamayacak kadar çeşitli ve zengin olduğunu savunmaktaydılar–; önoluşum yanlıları olan daha mekanistler ve tohumların özgül bir gelişimine inanan diğerleriyle birlikte, oluşum süreci; işlevlerin çözümlenmesi (Harvey'den sonra kan dolaşımı, duyu, kas hareketliliği ve yüzyılın sonuna doğru solunum).

İnsanların kanaat ve tutkularını, aynı zamanda akıl yürütmelerini de bölen büyük münakaşaları, bu sorunlar ve yol açtıkları tartışmalar boyunca yeniden oluşturmak, tarihçiler için bir oyundur. Böylece, her biçimin altına ve bütün hareketlerin içine, kendi yolunun basitliğini, esrarını ve taleplerini yerleştiren bir ilahiyat ile, daha şimdiden doğanın özerkliğini tanımlamaya uğraşan bir bilim arasındaki başat bir çatışmanın izinin bulunduğuna inanılmaktadır. Aynı zamanda, astronominin, mekaniğin ve optiğin eski önceliğine aşırı bağımlı bir bilimle, daha şimdiden hayat alanında indirgenemez ve kendine özgü olabilecek şeyin varlığından kuşkulanan bir başka bilim arasındaki çelişki de keşfedilmektedir. Tarihçiler son olarak da, doğanın hareketsizliğine –özellikle Tournefort ve Linné'nin tarzında– inananlar ile, Bonnet, Benoit de Maillet ve Diderot ile daha şimdiden hayatın büyük yaratıcı gücünü, tükenmez dönüşebilme iktidarını, biçime girebilme kolaylığını ve tüm üretimlerini –biz de dahil– hiç kimsenin egemen olamadığı bir zamanın kuşattığı şu olayların akıntısı yönünde gitmesini hissedenler arasındaki zıtlığı, sanki kendi gözleri önünde

cereyan ediyorlarmışçasına resmoluyor olarak görmektedirler. Evrimcilik konusundaki büyük tartışma, Darwin'den ve Lamarck'tan çok önceleri, *Telliamed, Palingénésie* ve *le Rêve d'Alembert*'le başlamıştır. Sürekli olarak birbirlerine yaslanan veya birbirini reddeden mekanistlik ve ilahiyat, klasik çağı kökenine en yakın noktada –Descartes ve Malebranche'ın cephesinde– tutmaktadırlar; bunun karşısında dinsizlik ve hayata ilişkin karmakarışık bir içe doğmalar bütünü de birbiriyle çatışma (Bonnet'de olduğu gibi) veya işbirliği (Diderot'da olduğu gibi) halinde olup, onu en yakın geleceğine doğru çekmektedirler: XVIII. yüzyılın henüz karanlık ve birbirlerine zincirlenmiş girişimlerini, pozitif ve rasyonel bir bilim halinde tamamına erdirerek bu hayat bilimini, kendine özgülüğünün en canlı noktasında ve onunla –bilgimizin nesnesi– onu tanımak için orada olan bizim aramızda tedavül eden şu biraz da yeraltına mensup olan sıcaklığı sürdürebilmek için rasyonelliği feda etme ihtiyacını duymaktan çıkardığı varsayılan şu XIX. yüzyıla doğru.

Böylesine bir yöntemin varsayımlarına geri dönmenin bir yararı yoktur. Burada sonuçlarını göstermek yeterli olacaktır: sınıflandırma girişimleri ve mikroskopik gözlemler kadar çeşitli araştırmaları birbirlerine bağlayabilecek şebekeyi kavrama güçlüğü; canlı türlerin hep aynı olduklarını ve hiçbir evrim geçirmediklerini savunanlarla tersini düşünenler veya yöntemciler ile sistem yanlıları arasındaki çatışmaları gözlem olguları olarak kaydetme gereği; birbirlerine yabancı olmalarına rağmen, birbirlerine dolanan iki bilgi dokusunu ayırma zorunluğu: bunlardan birincisi zaten bilinen (Aristotelesçi veya skolastik miras, kartezyanizmin ağırlığı Newton'ın prestiji), diğeri de henüz bilinmeyen (evrim, hayatın kendine özgülüğü, organizma kavramı) tarafından temsil edilmektedir; ve özellikle de, bu bil-

giye nazaran tamamen anakronik olan kategorilerin uygulanması. Bütün bunların en önemlisi, tabii ki hayat kategorisidir. XVIII. yüzyılın biyoloji tarihleri yazılmak istenmiştir, ama o dönemde biyolojinin var olmadığı ve bilginin bizim yüz elli yıldan beri alışık olduğumuz bölümlenmesinin eski bir dönem için geçerli olamayacağı fark edilememiştir. Ve biyolojinin bilinmiyor olmasının basit bir nedeni bulunmaktaydı: çünkü hayatın bizzat kendi yoktu. Yalnızca, *doğa* tarihi tarafından oluşturulmuş bir bilgi tablosundan görülen canlı varlıklar vardı.

II. DOĞA TARİHİ

Klasik çağ nasıl olmuştur da, şimdi bize geçerliği ve bizatihi birliği çok uzak ve çoktan bulanıklaşmış olarak gözükmekte olan bu "doğa tarihi" alanını tanımlayabilmiştir? Doğanın, kapsadığı bireylerin tasnif edilmelerine izin verecek kadar kendine yakın ve bu tasnifin çözümleme ve düşünme yoluyla yayılmasına izin verecek kadar kendine uzak olarak görüldüğü bu alan nedir?

Doğa tarihinin kartezyen mekanistliğin serpintilerinin altında doğduğu izlenimine sahip olunmaktadır –ve bu sıklıkla söylenmektedir–. Sonunda dünyanın tümünün, düz hat üzerindeki hareketin yasalarının içine sokulmasının olanaksız olduğu ortaya çıkınca, bitki ve hayvan âlemlerinin karışıklığı yaygın özün basit biçimlerine yeteri kadar direnince, doğanın kendini garip zenginliği içinde dışa vurması gerekmiştir; ve canlı varlıkların özenle incelenmesi, kartezyanizmin henüz çekildiği bu alanda ortaya çıkmış olmalıdır. Ama işler ne yazık ki bu basitlik içinde cereyan etmemektedir. Bir bilim bir başkasından doğmuş olabilir –ama bunun incelenmesi gerekir–; fakat bir bilim asla bir başkasının yokluğundan, ne başarısızlığından, ne de hatta

onun rastladığı bir engelden doğabilir. Doğa tarihinin Ray, Jonston, Christopher Knaut ile birlikte olabilirliği, fiili durumda kartezyanizmin başarısızlığının değil de, bizzat kendinin çağdaşıdır. Aynı *episteme* hem Descartes'dan d'Alembert'e kadar mekaniğe, hem de Tournefot'dan Daubenton'a kadar doğa tarihine izin vermiştir.

Doğa tarihinin ortaya çıkabilmesi için, doğanın kalınlaşması, karanlıklaşması ve ölçülmesine, hesaplanmasına ve açıklanmasına imkân olmadan, ancak resmedilebilen ve tasvir edilebilen bir tarihin ışık geçirmez ağırlığını kazanması değil, ama bunun tamamen tersine, Tarih'in doğal olması gerekmiştir. XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın ortasına kadar olan sürede var olanlar, tarihlerdi: Belon bir *Kuşların Doğasının Tarihi*; Duret bir *Bitkilerin Hayranlık Veren Tarihi;* Aldrovandi bir *Yılanlar ve Ejderhalar Tarihi*'ni yazmışlardı. Jonston 1657'de bir *Dörtayaklıların Doğal Tarihi*'ni yayımlamıştır. Tabii ki, bu doğum tarihi kesin değildir;[1] burada yalnızca bir atıf noktasını belirlemesi ve bir olayın aşikâr esrarını uzaktan işaret etmesi için verilmiştir. Bu olay, artık birbirlerinden farklı hale gelen iki düzenin, *Historia* alanındaki ani anlaşmalarıdır. Tarih Aldrovandi'ye gelininceye kadar, şeylere ilişkin olarak görülebilen ve onlarda keşfedilen veya onların üzerine bırakılmış olan bütün işaretlerin, tamamen yekpare ve çözülemez dokusuydu: bir bitkinin veya bir hayvanın tarihini yapmak, onun unsurlarının veya organlarının neler olduklarını, ona benzer olarak bulunabilen şeyleri, ona atfedilen hassaları, içine karıştığı efsane ve öyküleri, üzerlerinde yer aldığı armaları, onun özünden imal edilen eczaları, sağladığı gıdaları, eskilerin ona ilişkin olarak aktardıklarını, seyyahların ona ilişkin olarak anlatabildiklerini söylemek demekti. Canlı bir varlığın tarihi, bizzat bu varlığın, onu dünyaya bağlayan tüm

1 J. Ray, 1686'da bir *Historia Plantarum Generalis* yazmıştır.

semantik şebeke içindeki kendisiydi. Bizim için aşikâr olan, gördüğümüz ile başkalarının gözledikleri ve aktardıkları, nihayet diğer başkalarının hayal ettikleri veya safça inandıkları arasındaki paylaşım; *Gözlem, Belge* ve *Masal* arasındaki, görünüşte çok basit ve fazlasıyla dolaysız üçlü ayırım o sıralarda yoktu. Ve bunun olmamasının nedeni, bilimin rasyonele yatkınlık ile safça inanılan geleneğin ağırlığı arasında tereddüt etmesi değil de, çok daha kesin ve zorlayıcı bir durumdur: işaretler şeylerin parçasını meydana getirmekteydiler, oysa XVII. yüzyılda bunlar temsil tarzları haline gelmişlerdir.

Jonston, *Dörtayaklıların Doğal Tarihi*'ni yazdığında, acaba bu konuda, Aldrovandi'nin yarım yüzyıl önce bildiklerinden daha fazlasını mı biliyordu? Çok daha fazlasını değil, demektedir tarihçiler. Ama, sorun burada değildir veya eğer bu terimler içinde sorulmak istenirse, Jonston'un bu konuda Aldrovandi'den çok daha az şey bildiği cevabını vermek gerekir. Aldrovandi, incelenen her hayvana ilişkin olarak, onun anatomisini ve yakalama biçimlerini, allegorik kullanımını ve üreme tarzını, yaşadığı yerleri ve efsanelerdeki konumunu, gıdalarını ve onu işe koşmanın en iyi biçimini, aynı düzlemde olmak üzere sergilemekteydi. Jonston, "at" başlığını taşıyan bölümü on iki kesime ayırmaktadır: ad, anatomik bölümler, yaşadığı yer, yaşlar, üreme, ses, hareketler, sempati ve antipati, yararlı olduğu işler, tıpta kullanımı.[2] Aldrovandi'de bunların hiçbiri eksik değildi, üstelik fazlası vardı. Ve esas fark bu eksilme'dedir. Tüm hayvansal semantik, ölü ve yararsız bir parça gibi düşmüştür. Hayvana dolanmış olan kelimeler çözülmüş ve sökülmüştür ve canlı varlık, anatomisi, biçimi, âdetleri, doğumu ve ölümü itibariyle, çıplakmışçasına ortaya çıkmaktadır. Doğal tarih yerini, şimdi şeylerle kelimelerin ara-

2 Jonston, *Histria Naturelis Quadripedius*, Amsterdam, s. I-II, 1657.

sında açılmış olan bu aralıkta –her tür sözel çökeltiden arınmış olan, ama tüm haklara sahip olarak adlandırılabilen temsili unsurlarına göre eklemleşmiş, sessiz mesafe– bulmaktadır. Şeyler söylemin kıyılarına kadar yanaşmaktadırlar, çünkü temsilin oyuğunda belirmektedirler. Demek ki, hesaplama yapmaktan vazgeçildiği anda, sonunda gözlem yapmaya başlanmakta değildir. İçinde geliştiği ampirik iklimle birlikte, doğal tarihin oluşumunda, başka bir yerde doğanın gerçeğini gizlemekte olan bu bilgiye girilmesini ister istemez zorlayan bir deneyi görmemek gerekir; doğal tarih –ve işte bu nedenden ötürü, tam da bu anda ortaya çıkmıştır–, adlandırma olabilirliği üzerinde öndeyişte bulunan bir çözümleme aracılığıyla temsilin içinde açılan mekândır; *söylenebilecek*, ama eğer daha sonra şeyler ile kelimeler daha işin başında bir temsil halinde iletişimde bulunmazlarsa, uzaktan ne söylenebilecek, ne de görülebilecek olan şeyin *görülebilme* olabilirliğidir. Linné'nin doğa tarihine Jonston'dan çok sonraları önereceği betimsel düzen, çok karakteristiktir. Ona göre, herhangi bir hayvanı ele alan her bölüm, şu yolu izlemelidir: ad, teori, cins, tür, yüklemler, kullanımı ve bitirmek üzere, *Litteraria*. Şeylerin üzerine zaman tarafından bırakılmış olan dilin tümü, söylemin kendi kendini anlatacağı ve keşifleri, gelenekleri, inançları, şiirsel biçimleri aktaracağı bir sınıra, bir eklenti olarak sürülmüştür. Bu dilin dilinden önce, şeyin bizzat kendi, kendine özgü karakterleri içinde, ama daha işin başında ad tarafından bölümlere ayrılmış olan şu gerçekliğin içinde ortaya çıkmaktadır. Klasik çağda bir doğa biliminin ihdas edilmesi, başka bir yerde oluşmuş olan bir rasyonelliğin (geometri veya mekaniğe ilişkin olarak) aktarılmasının doğrudan veya dolaylı sonucu değildir. Bu, genel işaretler teorisine ve evrensel *mathesis* tasarısına bağlı olmasına (ama, korelasyon ve eşanlılık tarzı üzerinde) rağmen,

kendine özgü mimarisi olan, ayrı bir oluşumdur.

Eski tarih kelimesi böylece değer değiştirmiş ve belki de, eski anlamlarından birine yeniden kavuşmuştur. Her halü kârda, eski Yunan düşüncesinde tarihçinin, gören ve gördüğünden hareketle anlatan kişi olduğu doğruysa da, bizim kültürümüzde hep böyle olmamıştır. Hatta bu rolü çok geç, klasik çağın eşiğinde üstlenmiş veya yeniden üstlenmiştir. Tarihçi XVII. yüzyılın ortasına kadar, belgeleri ve işaretleri –dünyada bir damga olarak bulunabilecek her şeyi– devşirmekle görevliydi. Gömülü kalmış olan bütün kelimelere konuşma olanağını yeniden vermekle yükümlü olan oydu. Varlığı, bakıştan çok yeniden söylemeyle, sağırlaştırılmış birçok sözün yeniden telaffuz ettikleri ikinci bir konuşmayla tanımlanmaktaydı. Klasik çağ tarihe tamamen başka bir anlam vermiştir: ilk kez olmak üzere, bizatihi şeylerin kendilerinin üzerlerine özenli bir bakış yöneltmek ve daha sonra, devşirdiklerini düz, tarafsız ve sadık kılınmış kelimelerin içinde aktarmak. Bu "arındırma"nın içinde, ilk oluşan tarih biçiminin doğa tarihi olmuş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, bu tarih kurulmak için, yalnızca şeylerin bizzat kendilerine aracısız uygulanan kelimelerden başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Bu yeni tarihin belgeleri başka kelimeler, metinler veya arşivler değil de, şeylerin çakıştıkları aydınlık mekânlardır: bitki derlemeleri, koleksiyonlar, bahçelerdir; bu tarihin yeri, varlıkları her tür yorumdan ve etraftaki her cins konuşmadan arınmış olarak, kendilerini birbirlerinin yanı başında, görülebilir yüzeyleriyle sundukları, ortak çizgilerine göre yakınlaştırıldıkları ve bu durumdan ötürü daha şimdiden potansiyel olarak çözümlenebildikleri ve sadece kendi adlarını taşıdıkları, zamandışı bir dörtgendir. Botanik bahçelerinin ve hayvan koleksiyonlarının kurulmasının, egzotik bitki ve hayvanlara yönelik yeni bir merakı belirlediği sıklıkla söy-

lenmiştir. Aslında, bunlar uzun zamandan beri merak konusuydular. Değişen şey, onların görülebildiği ve buradan hareketle tasvir edildiği mekândır. Rönesasta hayvanların tuhaflığı bir gösteriydi; bayramlarda, düellolarda, gerçek veya yapmacık döğüşlerde, efsanelerin oynanmasında yer alıyorlar ve yaşı olmayan hayvan hikâyeleri biçiminde ortaya çıkıyorlardı. Doğa tarihi koleksiyonu ve bahçesi, klasik çağda düzenlendikleri biçimiyle, "gösteri"nin sirk biçimli geçit resminin, şeylerin "tablo" halinde sergilenmesinin yerine geçmiştir. Bu tiyatrolardan bu kataloglara kayan şey, bilme isteği değil de, şeyleri hem bakışa hem de söyleme bağlamanın yeni bir biçimidir. Yeni bir tarih yapma biçimi.

Ve bu mekânların ve bu "doğal" dağıtımların, XVIII. yüzyılın sonunda kelimelerin, dillerin, köklerin, belgelerin, arşivlerin sınıflandırılması, kısacası, XIX. yüzyılın şeylerin bu saf tablosundan sonra, kelimelerin üzerinde konuşabilmenin yenilenmiş olabilirliğini bulabileceği bütün bir tarih ortamının (kelimenin şimdi alışık olduğumuz anlamı içinde) oluşturulması açısından kazandıkları metodolojik önem bilinmektedir. Ve XIX. yüzyıl kelimelerden artık yorum üslubunda değil de, doğa tarihininki kadar pozitif ve nesnel sayılacak bir tarzda söz edebilme olabilirliğini de burada bulmuştur.

Yazılı malzemenin giderek daha tam bir şekilde korunması, arşivlerin oluşturulması, bunların sınıflandırılmaları, kütüphanelerin yeniden düzenlenmeleri, katalogların, içeriklerin, envanterlerin düzenlenmesi, klasik çağın sonunda, zamana, geçmişe, tarihin derinliğine yönelik yeni bir duyarlıktan çok, çoktan yerleşmiş bir dilin içine ve bıraktığı izlerin içine, canlılar arasında kurulanıyla aynı tipten bir düzenin dahil edilmesinin bir biçimini temsil etmektedir. Ve XIX. yüzyıl tarihçileri, nihayet "doğru" bir tarihi

–yani klasik rasyonellikten, onun düzenlemesinden ve ilmi ilahisinden kurtarılmış, zamanın fışkıran şiddetine iade edilmiş bir tarih– yazma işine, işte bu sınıflandırılmış zamanın, bu çerçevelenmiş ve mekânsallaştırılmış oluşun içinde girişeceklerdir.

III. YAPI

Böylece düzene sokulan ve anlaşılan doğal tarih, olabilirlik koşulu olarak şeylerin ve dilin ortaklaşa bir şekilde temsile mensubiyetlerini gerektirmektedir; fakat görev olarak, ancak şeylerin ve dilin aynı olmaları ölçüsünde var olmaktadır. Öyleyse, dili bakışın olabildiğince yakınına ve bakılan şeyleri de kelimelerin olabildiğince yakına getirebilmesi için, bu mesafeyi azaltmak zorundadır. Doğa tarihi, görülebilenin adlandırılmasından başka bir şey değildir. Görünüşteki basitliği ve sıradan ve şeylerin aşikârlığı tarafından dayatıldığı kadarıyla uzaktan saf olarak gözüken edası buradan kaynaklanmaktadır. Tournefort ile birlikte, Linné veya Buffon ile birlikte, her zaman görünür olan, ama bakışların bir cins yenilmesi olanaksız dalgınlığı karşısında sessiz kalmış olan her şeyin nihayet söylenilmeye başladığı izlenimi vardır. Aslında, bin yıllık bir dikkatsizlik aniden dağılmamış, yeni bir görülebilirlik alanı tüm kalınlığı içinde oluşmuştur.

Doğa tarihi daha yakından ve daha iyi bakıldığı için mümkün hale gelmemiştir. Dar anlamı içinde, klasik çağın olabilecek en az şeyi görmeye değilse bile, en azından deneyinin alanını iradi olarak kısıtlamaya çabaladığı söylenebilir. Gözlem XVII. yüzyıldan itibaren, sistematik olarak negatif olan koşulların eşlik ettiği hassas bir bilgidir. Kulaktan dolma bilgiler tabii ki dışlanmıştır; ama aynı zamanda zevk ve tat da dışlanmıştır, çünkü bunlar belirsizlikle-

riyle, değişkenlikleriyle, evrensel olarak kabul edilebilecek unsurlar halinde bir çözümlemeye olanak vermemektedir. Dokunma duyusunun bazı oldukça aşikâr zıtlıklarla (örneğin düz ve pürtüklü gibi) sınırlandırılması, görme duyusunun adeta eşsiz ayrıcalığı; bu duyu aşikârlığın ve kapsamın ve buna bağlı olarak, herkes tarafından kabul edilen bir *partes extra partes* çözümlemenin duyusudur: kör, XVIII. yüzyılda geometrici olabilir, doğabilimci ise olamayacaktır.[3] Ve üstelik, kendini bakışa sunan her şeyden yararlanmak mümkün değildir: özellikle renkler, yararlı bir karşılaştırmanın tabanını oluşturamazlar. Gözlemin iktidar sahasını kuracağı görülebilirlik alanı, bu dışlamaların tortusundan başka bir şey değildir: hissedilebilir diğer tüm yüklerden kurtulmuş ve üstelik bir de tekdüzelik alanına geçmiş olan bir görülebilirlik. Bu alan, doğa tarihinin olabilirlik koşullarını ve onun süzgeçten geçmiş kesimlerini –hatlar, yüzeyler, biçimler, kabartılar–, şeylerin bizzat kendilerine karşı nihayet dikkatli hale gelmiş olan hüsnü kabulden çok daha fazla tanımlamaktadır.

Belki de, mikroskop kullanımının bu kısıtlamaları telâfi ettiği ve duyular aracılığıyla yapılan deneyin, bu en kuşkulu uçlar tarafından kısıtlanıp, teknik olarak denetlenen bir şebekenin yeni nesnelerine doğru yaygınlaştırıldığı söylenecektir. Gerçekte, deney alanını sınırlandıran ve optik aletlerin kullanımını mümkün kılan, aynı negatif koşullar bütünüdür. Bir mercekle daha iyi gözlem yapabilmek için, diğer duyular aracılığıyla ve kulaktan dolma öğrenmekten vazgeçmek gerekir. Bakış düzeyindeki bir ölçek değişimi, izlenimlerin, okumaların veya derslerin sağlayabilecekleri çeşitli tanıklıklar arasındaki bir korelasyondan da-

3 Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Krş. Linné: "Bitkide ne göze, ne de dokunma duyusuna hitap eden bütün arızi notlar... atılmalıdırlar", *Philosophie Botanique*, s. 258.

ha fazla değere sahip olmalıdır. Görülebilirin kendi kapsamının içine belirsiz bir şekilde oturması, bakışa mikroskop sayesinde daha iyi sunuluyorsa da, bu bakıştan azat olmamıştır. Ve bunun en iyi kanıtı, optik aletlerin soy aktarımı sorunlarının çözümü için kullanılması olgusu tarafından sağlanmaktadır; yani, yetişkin bireylerin ve cinslerin karakteristikleri olan biçimlerini, niteliklerini, oranlarını, özdeşliklerini hiç bozmadan, nasıl olup da çağlar boyunca aktarılabildiğini keşfetmek için. Mikroskop, görülebilirliğin temel alanının sınırlarını aşmak için değil, ortaya çıkardığı sorunları çözmek için yardıma çağrılmıştır –görülebilir biçimlerin kuşaklar boyunca korunmaları–. Mikroskop kullanımı, şeyler ile gözlem arasındaki aletsel olmayan bir ilişkiye dayanmaktadır. Doğa tarihini tanımlayan ilişki. Linné, *Naturalia*'nın, *Coelestia* ve *Elementa*'ya zıt olarak, kendilerini doğrudan duyulara sunduklarını söylemekte değil miydi?[4] Ve Tournefort, birlikleri tanıyabilmek için "onların değişimlerinin her birini dinsel bir titizlikle incelemekten çok" onları "göze göründükleri halleriyle" çözümlemenin daha iyi olduğunu düşünüyordu.[5]

Demek ki gözlem yapmak, görmekle yetinmektir. Az sayıdaki şeyi sistematik olarak görmekle yetinmek. Temsilin biraz karmaşık olan zenginliğinin içinde çözümenebilir olanı, herkes tarafından tanınabilir olanı ve böylece herkesin anlayacağı bir ad alabileni görmekle yetinmek: Linné, "tüm karanlık benzerlikler, ancak sanatın utancı olarak devreye sokulmuşlardır" demektedir.[6] Kendiliklerinden

4 Linné, *Systema Naturae*, s. 214. Mikroskobun sınırlı yararı konusunda Bkz. *age*, s. 220-221.

5 Tournefort, *Isogogage in Rem Herbariam*, 1719, Çev. Paris, 1956, s. 295. Buffon, Linné'nin yöntemini, onu mikroskop kullanmak zorunda bırakacak kadar küçük karakterlerin üzerine dayanmakla eleştirmektedir. Bir doğabilimcinin bir diğerini, nesnellik değeri teorik olan bir optik aletin kullanımından ötürü suçlaması.

6 Linné, *Philosophie Botanique*, s. 299.

sergilenen, bütün benzerliklerinden arındırılan, renklerinden bile temizlenen görülebilir temsiller, doğa tarihine nihayet onun kendine özgü nesnesini verebileceklerdir: bunu, inşa etmeye uğraştığı iyi kurulmuş bu dilin içine bile aktaracaktır. Bu nesne, doğanın varlıklarının ondan itibaren meydana geldikleri kapsamdır –bu kapsam dört değişken tarafından etkilenebilmektedir–. Ve yalnızca dört değişken tarafından: unsurların biçimi, miktarı, mekâna birbirlerine nazaran dağılma biçimi, her birinin nispi büyüklüğü. Linné'nin temel bir metinde söylediği üzere, "her kayıt, sayıdan, biçimden, orandan, konumdan çıkartılmalıdır."[7] Örneğin bitkinin üreme organları incelendiğinde, erkek organlar ile dişi organları saymak (veya eğer böyle bir durum varsa, yokluklarını fark etmek), aldıkları biçimi, çiçeğin içine hangi geometrik şekle göre (çember, altıgen, üçgen) dağıldıklarını, boyutlarının diğer organlara nazaran tanımlamak yeterli ve mutlaka gerekli olacaktır. Bitkinin beş bölümüne –kökler, saplar, yapraklar, çiçekler, meyveler– aynı şekilde uygulanabilen bu dört değişken, kendini temsile sunan kapsamı, onu herkes tarafından kabul edilebilecek bu tasvirle eklemleştirmeye yetecek kadar belirlemektedir: aynı bireyin karşısında, herkes aynı tasviri yapabilir, ve bunun tersine, böylesine bir tasvirden hareketle, herkes ona tekabül eden bireyleri tanıyabilir. Görülebilirin bu temel eklemleşmesinde, dil ile şeylerin ilk karşılaşması, her tür belirsizliği dışarıda bırakan bir şekilde kurulabilir.

Bir bitkinin veya bir hayvanın görünür bir şekilde ayrı olan her bölümü, demek ki onun dört değer dizisini yüklenebilmesi ölçüsünde tasvir edilebilir niteliktedir. Bir organı veya herhangi bir unsuru etkileyen ve belirleyen bu dört değer, botanikçilerin onun *yapısı* adını verdikleri şeydir. "Bitkilerin bölümlerinin yapısından, onların gövdeleri-

7 *age*, s. 167, ayrıca Bkz. 327.

ni meydana getiren parçaların bileşimi bir araya gelmeleri anlaşılmaktadır."[8] Yapı, görülen şeyin hemen tasvir edilebilmesine olanak vermekte, bunu çelişkili ve tekelci olmayan iki tarzda yapmaktadır. Sayı ve büyüklük her zaman bir hesaplama veya bir ölçümle saptanabilirler; demek ki bunları miktarsal terimler halinde ifade etmek mümkündür. Buna karşılık, biçimler ve konumlar başka yöntemlerle tasvir edilmek zorundadırlar: ya geometrik şekillerle özdeşlik kurarak, ya da hepsi de "son derece aşikâr" olmaları gereken kıyaslamalar yaparak.[9] İşte, bazı oldukça karmaşık biçimleri, görülebilirlik modellerine ihtiyat hazinesi gibi hizmet eden ve görülebilen ile söylenebilen arasında kendiliğinden bir birleşme noktası oluşturan insan bedeniyle olan çok görülür nitelikteki benzerliklerden itibaren tasvir etmek mümkündür.[10]

Yapı, görünürü sınırlandırarak ve filtreden geçirerek, onun dilin içine aktarılmasına izin vermektedir. Hayvanın veya bitkinin görülebilirliği, yapının aracılığıyla, onu devşiren söylemin içine tamamen geçmektedir. Ve belki de limitte, Linné'nin düşünü kurduğu şu botaniğe özgü yazıların içinde, kendini kelimeler boyunca toplayabilmektedir.[11] Linné, tasvirin düzeninin, paragraflar halinde bölümlenmesinin, topografik harflerin kendine varıncaya kadar, bizatihi bitkinin kendi biçimini yansıtmalarını istiyordu. Metnin biçim, nitelik ve nicelik değişkenleri içinde bitkisel bir yapıya sahip olmasını istemekteydi. "Doğayı izlemek, Kökten Saplara, Yaprak saplarına, Yapraklara, Çiçek saplarına, Çiçeklere geçmek güzeldir." Tasviri, bitkide ne kadar

8 Tourrefort, *Eléments de Botanique*, s. 558.

9 Linné, *Philosophie Botanique*, s. 299.

10 *age*, s. 331'de, insan vücudunun ya boyutlarıyla ya da özellikle biçimleriyle ilk örnek olabilecek bölümlerini saymaktadır: saçlar, tırnaklar, başparmak, karış, göz, kulak, parmak, göbek, penis, dişilik organı, meme.

11 *age*, s. 328-329.

bölüm varsa o kadar başlığa ayırma, ama bölümlere ilişkin olanları büyük puntolarla, "bölümlerin bölümleri"nin çözümlenmesini küçük harflerle basmak gerekmektedir. Tıpkı taslağını ışık ve gölge oyunlarıyla tamamlayan bir ressam gibi, bitkiye ilişkin olarak başka kaynaklardan bilinen şeyler eklenecektir: "Tasvir, bitkinin tüm tarihini tam olarak içerdiği gibi, adlarını, yapısını, dışsal bütününü, doğasını, kullanımını da içerecektir." Dile aktarılan bilgi, oraya kazılmakta ve okuyucunun gözleri önünde, saf biçimini yeniden oluşturmaktadır. Kitap, bitki türleri bahçesi haline gelmektedir. Ve bunun, doğa tarihini tüm kapsamı içinde temsil edemeyen bir sistemleştiricinin düşü olduğu söylenmesin. Linné'nin ezeli karşıtı olan Buffon'da da aynı yapı vardır ve aynı rolü oynamaktadır: "Gözlem yöntemi, biçime, büyüklüğe, çeşitli bölümlere, bunların sayılarına, konumlara, nesnenin özüne yönelecektir."[12] Buffon ve Linné aynı tabloyu koymaktadırlar; bakışları, nesnelerin yüzeyindeki aynı temas yüzeyiyle meşgûldür; tablolarındaki aynı siyah kutular görülmeyeni belirlemektedirler; aynı aydınlık ve fark edilir alanlar kendilerini kelimelere sunmaktadırlar.

Temsilin yapı aracılığıyla, karışık bir şekilde ve eşanlılık biçimi içinde verdiği şey, bu sayede çözümlenmiş ve dilin çizgisel açılımına sunulmuş olmaktadır. Nitekim tasvir, bakılan şeye nazaran, cümle ifade ettiği temsile nazaran ne ise odur: unsur be unsur dizi haline sokulması. Fakat dilin, ampirik biçim altında, bir cümle teorisiyle bir de eklemleşme teorisini gerektirdiği hatırlanmaktadır. Cümle kendinde boş olarak kalmaktaydı; eklemleşmeye gelince, ancak *olmak* fiilinin görünen veya gizli işleviyle bağlanmış olması koşulu altında, gerçekten söylemi meydana getirebilmekteydi. Doğa tarihi bir bilim, yani bir dildir, ama temeli

12 Buffon, *Manière de Traiter l'Histoire Naturelle*, *Toplu Eserler*, c. I, s. 21.

olan ve iyi kurulmuş bir dildir: cümlesel açılımı, bütün haklara sahip bir eklemleşmedir; unsurların çizgisel dizi haline sokulması, temsili aşikâr ve evrensel olan bir tarza göre bölümlere ayırmaktadır. Böylece aynı temsil, oldukça çok sayıda önermeye (cümle) yer verebilir, çünkü onu meydana getiren kelimeler, onu farklı tarzlarla eklemleştirmektedir; tek ve aynı hayvan, tek ve aynı bitki, temsilden dile doğru *yapının* hükümranlığının olması ölçüsünde, aynı şekilde tasvir edileceklerdir. Klasik çağda doğa tarihinin tüm alanını kat eden *yapı* teorisi, dilin içinde *cümle (önerme)* ve eklemleşme tarafından oynanan rolleri, tek ve aynı işlevin içinde çakıştırmaktadır.

Ve doğa tarihinin olabilirliği *mathesis*'e bu yoldan bağlanmaktadır. Nitekim, görülebilir alanın tümü, tüm değerleri miktar olarak değilse bile, en azından tamamen açık ve her zaman sonlu bir tasvirle belirlenebilen bir değişkenler sistemine indirgemektedir. Öyleyse, doğal varlıklar arasında özdeşlikler sistemi ve farklılıklar düzeni kurmak mümkündür. Adanson, Botaniğin bir gün tamamen matematik bir bilim olarak ele alınabileceğini ve burada, cebir ve geometri alanındaki gibi problemler kurulabileceğini düşünmekteydi: "uyuzotları ailesiyle, hanımelleri ailesi arasındaki ayrılma veya tartışma hattını belirleyen en hassas noktayı bulmak"; Apocinler ile Bourrachelar arasında, tam ortada yer alan, bilinen(doğal veya yapay olmasının önemi yoktur) bir bitki türünü bulmak.[13] Varlıkların dünya üzerindeki büyük dağılımı, yapının yardımıyla, aynı anda hem betimsel bir dilin ardışıklığının içine hem de genel düzen bilimi olacak bir *mathesis*'in alanına girebilir. Ve bu çok karmaşık kurucu ilişki, *görünenin tasviri*'nin aşikâr basitliği içinde ihdas edilmektedir.

Bütün bunlar, doğa tarihinin kendi nesnesi içinde ta-

13 Adanson, *Famille des Plantes*, 1, Önsöz, s. CCI.

nımlanabilmesi açısından, büyük bir öneme sahiptir. Bu nesne, işleyişler veya görünmeyen dokular tarafından değil, yüzeyler ve hatlar tarafından sunulmaktadır. Bitki ve hayvan organik birimlerinin içinde, organların göze görünür bölümlenmesi içinde giderek görülebilir hale gelmektedirler. Solunum veya iç sıvılar olmadan önce, pençeler veya toynaklar, çiçekler ve meyveler. Doğa tarihi, eşanlı, bitişik, içsel bir tabiyet veya örgütlenme ilişkisi olmayan, göze görünür bir değişkenler mekânını kat etmektedir. Anatomi XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, Rönesans'ta sahip olduğu ve Cuvier'nin döneminde yeniden kazanacağı yön vericilik rolünü kaybetmiştir; bunun nedeni, bu dönemde merakın azalmış olması veya bilginin gerilemesi değil de, görülebilir ve ifade edilebilir'in temel düzeninin artık bedeninin kalınlığı içinden geçmiyor olmasıdır. Botaniğin epistemolojik önceliği, işte bu durumdan kaynaklanmaktadır: çünkü, kelimelerin ve şeylerin ortak alanı, bitkiler için, hayvanlarınkinden çok daha konuksever, çok daha az "karanlık" bir tablodan meydana gelmekteydi; dolaysız olarak algılanabilen değişkenlerden hareketle oluşturulan sınıflandırmaya dayalı bilgi, bitkilerdeki oluşturucu organların çoğunun, hayvanlarda olmayan bir şekilde göze görünür olması ölçüsünde, botanik âleminde hayvanlar âlemindekinden daha zengin olmuştur. Demek ki sıklıkla ve olağan olarak söylenilen şeyi tersine çevirmek gerekmektedir: XVII. ve XVIII. yüzyıllarda incelenenin sınıflandırma yöntemlerine aktarılmasının nedeni, botanikle ilgilenilmesi değil, bilginin ancak görülebilirliğinin sınıflandırıldığı bir mekânda mümkün olabilmesiydi; bitkilere ilişkin bilgi, hayvanlara ilişkin olanına üste gelmek zorundaydı.

Botanik bahçeleri ve doğa tarihi kabineleri, kurumlar düzeyinde, bu bölümlere ayırma faaliyetinin gerekli tamamlayıcısıydılar. Ve bunların klasik kültür açısından

önemleri, esas olarak görülmesine izin verdikleri şeylere değil, gizlediklerine ve bu engelleme yoluyla zuhur etmesine olanak verdiklerine bağlıdır: anatomiyi ve işleyişini gizlemekte, organizmayı saklamakta, böylece bunların gerçeğini bekleyen gözlerin önünde, biçimlerinin göze görünür engebelerini, unsurları, dağılım tarzları ve boyutlarıyla birlikte ortaya çıkarmaktadırlar. Bunlar, yapılanların, karakterlerin bileştikleri ve sınıflandırmaların serpildikleri mekânın düzenli kitabıdırlar. XVIII. yüzyılın sonunda, Cuvier bir gün *Museum*'a saldıracak, bütün kavanozları kıracak ve hayvanın görülebilirliğine ilişkin bütün klasik hazineyi paramparça edecektir. Lamarck'ın hiçbir zaman onaylamayacağı bu tasvir kırıcı hareket, tanınması için ne kaygı, ne cesaret, ne de olabilirliğin olduğu bir sır karşısındaki yeni bir merakı göstermemektedir. Çok daha vahim bir şey olarak, Batı kültürünün doğal mekânındaki sıçramalı bir değişimi belirtmektedir: Tournefort'un, Linné'nin, Buffon'un, Adanson'un verdikleri anlamdaki, aynı zamanda Boissier de Sauvages'ın görülebilir'in *tarihsel* bilgisiyle, görülemezin, saklının ve nedenlerin felsefi bilgisini zıtlaştırdığı zaman yüklediği anlamdaki[14] *tarih*'in sonu; ve bu aynı zamanda, anatomiyi sınıflandırmanın yerine, organizmayı yapının yerine, iç tabiyeti görülebilen karakterin yerine, diziyi tablonun yerine ikame ederek, hayvanların ve bitkilerin düz ve beyaz üzerine siyah olarak nakşedilmiş olan eski dünyalarının üzerine, yenilenmiş bir adla *tarih* denilecek olan koskoca bir derin zaman kitlesinin dökülmesine izin verecek olan şeyin de başlangıcıdır.

IV. KARAKTER

Yapı, kendini bir cins dil öncesi sınıflandırma sayesinde di-

14 Boissier de Sauvages, *Nosologie Méthodique*, s. 91-92, Fr. Çev., Lyon, 1772.

lin içine aktarabilen, şu görünenin işaret edilmesidir. Fakat bu şekilde elde edilen tasvir, bir özel ad biçiminden daha başka bir şey değildir: her bireyin, kendi katı bireyselliğini korumasına izin vermekte ve ne onun ait olduğu tabloyu, ne onu çevreleyen komşulukları, ne de işgal ettiği yeri dile getirmektedir. Tamamen ve yalnızca işarettir. Ve doğa tarihinin dil haline gelebilmesi için, tasvirin "cins ad" haline gelmesi gerekir. Kendiliğinden dilin içinde yalnızca tekil temsillere ilişkin olan ilk işaretlerin, kökenlerini eylem dilinden ve ilkel köklerden aldıktan sonra, türetme sayesinde nasıl yavaş yavaş daha genel değerler kazandıkları görüldü. Fakat, doğa tarihi iyi yapılmış bir dildir: türetmenin ve onun biçiminin zorlamasını kabul etmemelidir, hiçbir etimolojiye yüz vermemelidir.[15] Gündelik dilin ayrı tuttuklarını, tek ve aynı işlemin içinde birleştirmelidir: aynı anda hem bütün doğal varlıkları kesin bir şekilde işaret etmelidir hem de onları birbirlerine yaklaştıran ve diğerlerinden ayıran özdeşlikleri ve farklılıkları sisteminin içine yerleştirmelidir. Doğa tarihi tek bir kerede, kesin bir *işaret etme* ile egemen olunmuş bir *türetme*'yi sağlamalıdır. Ve tıpkı yapı teorisi, eklemleşme ile cümleyi birbirlerinin üzerine düşürdüğü gibi ***karakter*** teorisi de aynı şekilde, işaret eden değerleri ve bunların içinde türedikleri mekânı özdeşleştirmek zorundadır. Tournefort, "bitkileri tanımak, tam olarak, onlara kısımlarının birkaçının yapısına nazaran verilmiş adları bilmektir... Bitkileri birbirlerinden özsel olarak ayıran karakter fikri, her bitkinin adıyla değişmez bir şekilde birleştirilmiş olmalıdır."[16]

Karakter belirlemek, hem kolay hem de zordur. Kolaydır, çünkü doğa tarihi bir ad sistemini, çözümlenmeleri güç olan temsillerden itibaren değil de, tasvirleri içinde

15 Linné, *Philosophie Botanique*, p. 258.
16 Tournefort, *Eléments de Botanique*, s. 1-2.

çoktan açımlanmış olan bir dilden itibaren kurmak durumundadır. Adlandırma görülenden harekele değil de, yapının söylemin içine zaten aktarmış olduğu unsurlardan itibaren yapılacaktır. Bu birinci, ama kesin ve evrensel dilden hareketle, ikinci bir dil inşa etmek söz konusudur. Fakat ortaya hemen temel bir güçlük çıkmaktadır. Bütün doğal varlıklar arasındaki özdeşlikleri ve farklılıkları belirleyebilmek için, bir tasvirin içinde zikredilmiş olması muhtemel her çizgiyi hesaba katmak gerekir. Eğer zorluğu yenmeye ve karşılaştırma çalışmasını sınırlandırmaya izin verecek teknikler olmasaydı, doğa tarihinin ortaya çıkmasını ulaşılamaz bir geleceğe erteleyecek olan, bitimsiz bir çaba. Bu tekniklerin iki tipten olduklarını, *apriori* fark etmek mümkündür. Ya benzerliklerin sayısı açıkça çok fazla olduğundan ötürü, farklılıkların sayılarının belirlenmesinin uzun sürmeyeceği, ampirik olarak oluşturulmuş grupların içinde, toptan karşılaştırmalar yapmak; ve böylece özdeşliklerin ve farklılıkların oluşturulmasını yavaş yavaş sağlamak. Ya da, kendini sunan bütün bireylerin süreklilik ve değişimleri incelenecek olan çizgilerin sonlu ve nispeten sınırlı bir bütününü seçmek. Bu sonuncu usule Sistem adı verilmektedir. Diğerine ise Yöntem denilmektedir. Bunlar, tıpkı Buffon ile Linné'nin, Adanson ile Antoine-Laurent de Jussieu'nün zıtlaştırıldıkları gibi zıtlaştırılmaktadırlar. Tıpkı doğanın katı ve açık bir kavranışıyla, onun akrabalıklarının ince ve dolaysız algılanışının zıtlaştırıldığı gibi. Tıpkı hareketsiz bir doğaya ilişkin fikirle, aralarında iletişim kuran, birbirlerine karışan ve belki de bazıları birbirlerine dönüşen varlıkların kaynaşmalı bir sürekliliğine ilişkin fikrin zıtlaştırıldığı gibi... Fakat esas nokta, doğanın bu büyük vahiylerinin çatışmasının içinde değildir. Bu çatışma daha çok, doğa tarihini bir dil olarak oluşturmanın iki biçimi arasındaki tercihi bu noktada mümkün ve kaçınılmaz kıl-

mış olan gerekirlik şebekesinin içindedir. Geriye kalanın tamamı, mantıksal ve kaçınılmaz sonuçtan ibarettir.

Sistem, tasvirinin özenle çakıştırdığı unsurların arasından bazılarının sınırlarını belirlemektedir. Bunlar, ayrıcalıklı ve gerçeği söylemek gerekirse, tekelci olan yapıyı tanımlamaktadırlar; bundan sonra bu yapıya ilişkin olarak, özdeşliklerin ve farklılıkların bütünü incelenecektir. Bu unsurlardan birine yönelik olmayan her farklılık, farksızlık sayılabilecektir. Eğer Linné gibi yaparak, karakteristik nokta olarak "meyve verme işleminin bütün ayrı kısımları" seçilecek olursa,[17] bir yaprak veya sap veya kök veya yaprak sapı farkı, sistematik olarak ihmal edilmek zorunda kalacaktır. Aynı şekilde, bu unsurlardan birine ait olmayan hiçbir özdeşliğin, karakterin tamamında bir değeri olmayacaktır. Buna karşılık, bu unsurlar iki bireyde benzer olduklarında, ortak bir ad almaktadırlar. İnatçı özdeşliklerin ve farklılıkların yeri olarak seçilen yapı, *karakter* adı verilen şeydir. Linné'ye göre karakter, "ilk türün meyve vermesinin olabilecek en özenli tasvirinden" meydana gelecektir. "Cinsin diğer tüm türleri, uyumsuz noktaların dışta bırakılmasıyla, birincisiyle kıyaslanacaktır. Bu çalışmadan sonra, karakter nihayet oluşur."[18]

Sistem, çıkış noktası itibariyle keyfidir, çünkü ayrıcalıklı yapıya yönelik olmayan her farklılığı ve her özdeşliği bilinçli bir şekilde ihmal etmektedir. Fakat bu tekniğin sayesinde, bir gün doğal bir sistemin keşfedilmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur, karakterin içindeki bütün farklılıklara, bitkinin genel yapısının içindeki aynı değerden farklılıklar tekabül edecektir; ve bunun tersine, ortak bir karakter altında bir araya getirilmiş olan bütün bireyler ve/a bütün cinsler, kısımlarının her birinde aynı benzerlik

17 Linné, *Philosophie...*, p. 192.
18 *age*, p. 193.

ilişkisine sahip olacaklardır. Fakat doğal sisteme, ancak kesin bir yapay sistem veya en azından bitkiler veya hayvanlar âleminin bazı noktalarında oluşturulan yapay bir sistemin kurulmasından sonra ulaşılabilir. Linné işte bu nedenden ötürü, kendi sistemi için "kalıcı olan her şeyi tamamen bilmeden,"[19] doğal bir sistem kurmaya kalkışmamaktadır. Kuşkusuz, doğal yöntem "botanikçilerin ilk ve son istekleri"ni meydana getirmektedir ve bu yöntemin bütün "parçaları", tıpkı Linné'nin *Classes Plantaroum*'da bizzat yaptığı gibi, "büyük bir özenle araştırılmalıdırlar;"[20] fakat kesin bir tamamlanmış biçimi henüz ortaya bulunmayan bu doğal yöntem olmayınca, "yapay sistemler mutlaka gereklidirler."[21]

Üstelik, sistem görelidir: istenilen kısmilikte işlev görebilir. Eğer seçilen karakter, çok sayıda değişkenle birlikte, geniş bir yapıdan meydana gelmişse, farklılıklar bir bireyden diğerine geçildiğinde –bunlar birbirlerine çok yakın olsalar bile–, çok çabuk ortaya çıkacaklardır: karakter bu durumda düpedüz tasvire benzemektedir.[22] Eğer bunun tersine, ayrıcalıklı yapı darsa ve az sayıda değişken içeriyorsa, farklılıklar nadir olacak ve bireyler kompakt kitleler halinde gruplanacaklardır. Karakter, elde edilmek istenilen sınıflandırmanın inceliğinin işlevinde seçilecektir. Tournefort cinsleri belirlemek üzere, karakter olarak çiçek ile meyve bileşimini seçmiştir. Bunu, Césalpin'in yaptığı gibi, bunların bitkinin en yararlı bölümleri olmalarından ötürü değil de, sayısal açıdan memnuniyet verici bileşimlere izin vermelerinden ötürü seçmiştir: nitekim, diğer üç bölümden (kökler, saplar ve yapraklar) alınan unsurlar, bir arada

19 Linné, *Systema Naturae*, p. 12.
20 Linné, *Philosophie...*, p. 72.
21 Linné, *Systema...*, p. 12.
22 "Türün doğal karakteri tasvirdir", Linné, *Philosophie...*, s. 193.

lındıklarında çok fazla, teker teker alındıklarında da çok azdırlar.[23] Linné, her biri dört değişken –sayı, biçim, konum ve oran– içeren 38 üreme organının, türü tanımlamaya yeterli olan 5.776 dış biçime olanak verdiğini hesaplamıştır.[24] Eğer cinslerden daha kalabalık gruplar elde edilmek isteniyorsa, örneğin yalnızca erkeklik veya yalnızca dişilik organları gibi daha kısıtlı karakterlere ("botanikçilerin üzerinde anlaşma sağladıkları yapay karakterler") başvurmak gerekmektedir: böylece sınıfları ve takımları ayırmak mümkün olacaktır.[25]

Böylece hayvanlar âleminin veya bitkiler âleminin tüm alanı çerçevelenebilecektir. Her grup bir ad alabilecektir. Öylesine ki, bir cins, tasvir edilmeye gerek kalmaksızın, içine yerleştirildiği farklı bütünlerin adlarıyla, çok büyük bir kesinlikle işaret edilebilecektir. Bu cinsin tam adı, en yüksek sınıflara varana kadar ihdas edilen karakterlerin tüm şebekesini kat etmektedir. Fakat Linné'nin işaret ettiği üzere, bu ad kolaylık gerekçesiyle, kısmen "sessiz" kalmalıdır (sınıf ve takım adlandırılmamaktadır), fakat diğer bölüm "sesli" olmalıdır: cins, tür ve çeşit adlandırılmalıdır.[26] Esas karakteri içinde bu şekilde tanınan ve ondan itibaren işaret edilen bitki, aynı anda hem onu tam olarak işaret edeni hem de onu kendine benzeyenlere ve aynı cinse mensup olanlara bağlayan (demek ki, aynı aileye ve aynı takıma) akrabalığı belirtmelidir. Aynı ânda hem özel adını hem de içine yerleştiği bütün cins adlar dizisini (aşikâr veya gizli) almış olacaktır. "Soy adı, eğer deyim yerindeyse, bizim botanik cumhuriyetimizin has parasıdır."[27] Doğa tarihi, "düzenleme ve adlandırma" olan temel görevini yeri-

23 Tournefort, *Eléments...*, s. 27.
24 Linné, *Philosophie...*, p. 167.
25 Linné, *Système Sexuel des Végétaux*, s. 21.
26 Linné, *Philosophie...*, p. 212.
27 *age*, s. 284.

ne getirmiş olacaktır.[28]

Yöntem, aynı sorunu çözmek üzere, başka bir tekniktir. Karakter olarak hizmet edecek unsurları–az veya çok–, tasvir edilen bütünlük içinde bölümlere ayırmak yerine, Yöntem onları tedricen çıkarsamaya dayanmaktadır. Çıkarsama burada, çıkartma anlamında alınmalıdır. Keyfi olarak seçilen veya önce bir karşılaşmanın rastlantısı tarafından sunulan bir cinsten yola çıkılmaktadır –Adanson'un Senegeal bitkilerinin incelenmesinde yaptığı budur–.[29] Bu cins, tüm bölümlerine göre tam olarak tasvir edilmekte ve değişkenlerin onda aldıkları bütün değerler saptanmaktadır. Bir sonraki cins için bu yeniden başlamaktadır; bu cins de temsilin keyfiliği tarafından sunulmuş olmaktadır; tasvir ilk seferindeki kadar tam olmalıdır, ancak şu farkla birlikte: birinci tasvirde zikredilmiş olan hiçbir şey ikincisinde tekrarlanmamalıdır. Yalnızca farklılıklar zikredilmektedir. Üçüncüsü de, ilk ikisine nazaran bu şekilde tasvir edilmekte ve işlem böyle sürüp gitmektedir. Öylesine ki, her şeyin sonunda, bütün bitkilerin farklı çizgileri bir kere (ama asla bir kereden fazla değil) zikredilmiş olmaktadır. Ve sonradan yapılan ve işler ilerledikçe hafifleyen tasvirleri, ilk yapılanların etrafında gruplandırarak, ilkel kaos boyunca, akrabalıkların genel tablosunun resmedildiği görülmektedir. Her cinsi veya türü farklılaştıran karakter, sessiz özdeşlikler tabanı üzerinde zikredilen tek çizgidir. Aslında böylesine bir teknik, hiç kuşkusuz en güvenilir olanıdır, fakat var olan türlerin sayısı o kadar fazladır ki, işin sonuna varmanın olanağı olmayacaktır. Ancak, karşılaşılan cinslerin incelenmesi, büyük "aileler"in, yani cinslerin ve türlerin onların içinde oldukça büyük sayıda özdeşliğe sahip ol-

28 *age*, s. 151. Tam olarak işaret etme ve türetme işlevlerine denk düşen bu iki işlev, karakterler tarafından garanti edilmektedirler; bu işlevleri dilde cins ad yerine getirmektedir.

29 Adanson, *Histoire Naturelle du Sénégal*, Paris, 1757.

dukları çok geniş grupların varlığını açığa çıkarmaktadır. Ve bu özdeşliklerin sayısı o kadar büyüktür ki, bunlar kendilerini en az analitik nitelikteki bakışa bile, çok miktardaki çizgiyle işaret etmektedirler; bütün Renoncules cinsleri arasındaki veya bütün *Aconit* türleri arasındaki benzerlik, duyular tarafından dolaysız olarak algılanmaktadır. İşin sonsuz hale gelmemesi için, girişimi bu noktada tersine çevirmek gerekir. Aşikâr bir şekilde tanınan ve ilk tasvirlerin ana çizgileri sanki körlemesineymiş gibi tanımladığıbüyük aileler kabul edilmektedir. Şimdi pozitif bir şekilde belirlenen, bu çizgilerdir; daha sonra, aşikâr bir şekilde onlara mensup olan bir tür veya cinse rastlandığında, bunların sanki doğal çerçevelerini meydana getiriyormuş gibi olan diğerlerinden hangi farklılıklarla ayrıldıklarını işaret etmek yeterli olacaktır. Her cinsin tanınması, bu genel karakterleştirmeden hareketle kolayca sağlanacaktır: "Üç âlemden her biri, aralarında çarpıcı ilişkiler olan bütün varlıkları bir araya toplayacak birçok aileye böleceğiz, bu ailelerin içerdikleri varlıkların genel ve özel karakterlerinin tümünü gözden geçireceğiz"; bu şekilde "bu varlıkların hepsinin doğal aileleriyle ilişkilendirildiğinden emin olunabilecektir; böylece işe sansar ve kurttan, köpek ve ayıdan başlayarak aynı aileden hayvanlar olan aslan, kaplan, sırtlan kolayca tanınacaktır."[30]

Sistem ile yöntemi zıtlaştıranın ne olduğu hemen görülmektedir. Yalnızca tek bir yöntem olabilir; çok sayıda sistem icat edilebilir ve uygulanabilir. Adanson bunlardan altmış beş tanesini tanımlamıştır.[31] Sistem, tüm açılımı içinde keyfidir, fakat değişkenler sistemi –karakter– başlangıçta bir kez tanımlandıktan sonra onu değiştirmek, ona bir şeyler eklemek, ondan bir tek unsur olsa bile bir şeyler

30 Adanson, *Cours d'histoire Naturelle*, s. 17, 1772, 1845 yay.

31 Adanson, *Familles des Plantes*, Paris, 1763.

çıkartmak olanaksızdır. Yöntem, şeyleri birbirlerine akraba kılan bütünsel benzerlikler tarafından dıştan dayatılmıştır; başlangıç noktasında tasvire çok yakın olarak durmaktadır; ama ampirik olarak tanımladığı genel karaktere, kendilerini dayatan değişiklikleri getirmesi her zaman mümkündür: bir hayvan veya bitki grubu için özsel olduğu sanılan bir çizgi, aynı aileye mensup bazılarının bir özelliğinden ibaret olabilir; yöntem kendini her zaman düzeltmeye hazır olmalıdır. Adanson'un da dediği gibi, sistem "hesaplamadaki hatalı konum" gibidir: bir karardan kaynaklanmaktadır, ama tamamen tutarlı olmak zorundadır; yöntem bunun tersine, "genel bir kavramla ifade edilen ve bütün bu nesnelere uygulanabilen herhangi bazı anlaşmalar veya benzerlikler tarafından yakın kılınan olgular veya nesnelerin herhangi bir şekilde düzenlenmesidir; ancak bu temel kavramı veya bu ilkeyi mutlak, değişmez veya istisnası olmayacak kadar genel olarak kabul etmemek gerekir... Yöntem kendi ilkelerine yönelik olarak sahip olduğu fikre göre farklılaşmaktadır; yazar bunları yöntemin içinde değişken, sistemin içinde mutlak olarak kabul etmektedir."[32]

Üstelik sistem, hayvanın veya bitkinin yapılarıarasında, ancak eşgüdüm ilişkileri bulabilir: çünkü karakter, işlevsel öneminden ötürü değil, bileştirici etkinliğinden ötürü seçilmiştir; bireyin iç hiyerarşisinde, şu dişilik organıbiçiminin, bu erkeklik organı düzenlenişinin şu veya bu yapıya yol açtığını kanıtlayan herhangi bir şey yoktur; bunlar "özel yapılar"dan başka bir şey değillerdir:[33] düşük sayıları, yalnızca nadir olmalarından kaynaklanmaktadır, oysa çenek ve tacın eşit bölünümü, sıklığından başka bir değere sahip değildir.[34] Buna karşılık, yöntem en genel öz-

32 *age*, c. I, önsöz.
33 Linné, *Philosophie...*, p. 105.
34 *age*, s. 94.

deşlikler ve farklılıklardan, daha seyrek olanlarına doğru gittiğinden, dikey tabiyet ilişkilerini açığa çıkartabilir. Nitekim, belli bir ailenin içinde hiçbir zaman yadsınamayacak kadar önemli karakterlerin görülmesine izin vermektedir. Sisteme nazaran tersine dönüş çok önemlidir: en esaslı karakterler, en geniş ve en göze görünür şekilde aynı ailelerin fark edilmesine izin vermektedirler; oysa Tournefort'a veya Linné'ye göre, esas olarak karakter türü tanımlamaktaydı; ve sınıfları ve takımları ayırmak için yapay bir karakter seçmek üzere, doğabilimcilerinin "anlaşma"sıyeterli olmaktaydı. Yöntemde, bu iş tabiyetlerin genel örgülenmesi, değişkenlerin sabit bir donanımın yanlamasına aktarımına üste gelmektedir.

Bu farklılıklara rağmen, sistem ve yöntem aynı epistemolojik kaidenin üzerinde yer almaktadır. Bu kaide tek bir cümleyle tanımlanabilir: klasik bilginin içinde ampirik bireylerin tanınması ancak mümkün bütün farklılıkların sürekli, düzene sokulmuş ve evrensel tablosu üzerinde mümkün olabilir. Bitkilerin ve hayvanların özdeşliği, XVI. yüzyılda pozitif damga (çoğu zaman görünür, ama bazen gizli) tarafından sağlanmaktaydı: bu, örneğin çeşitli hayvan cinslerini ayırıyordu, söz konusu olan bunların *aralarındaki* farklılıklar değil, bu kuşlardan birinin gece avlanması, diğerinin su üzerinde yaşaması, bir diğerinin canlı etle beslenmesi idi.[35] Her varlık bir damga taşımakta ve cins kendi kendini işaret etmekte, bireyselliğini diğerlerinden bağımsız bir şekilde ilan etmekteydi: diğer cinsler var olmayabilirlerdi, bu durumda tanımlama kıstasları, görülebilir kalmakta tek başlarına olanlar için değişmezlerdi. Fakat XVII. yüzyıldan itibaren, işaretler ancak, temsillerin özdeşlikler ve farklılıklara göre yapılan çözümlemelerinde bulunur hale gelmişlerdir. Bunun anlamı, her işaretin diğer bü-

35 Krş. P. Belon, *Histoire de la Nature des Oiseaux*.

tün mümkün işaretlerle belli bir ilişki içinde yapılmak zorunda olduğudur. Bir bireye özgü olarak ait olan şeyi bilmek, önünde ya diğerlerinin bütününü sınıflandırmanın ya da sınıflandırma olanağının bulunmasıdır. Özdeşlik ve onu vurgulayan şey, farklılıkların tortusu tarafından tanımlanmaktadır. Bir hayvan veya bir bitki, onda kayıtlı olarak bulunan bir izin işaret ettiği –veya açık ettiği– şey değildir; o başkalarının olmadığı şeydir; ancak onlardan ayrıldığı sınırda, kendinde var olmaktadır. Yöntem ve sistem, özdeşliklerin, farklılıkların genel şebekesini tanımlamanın iki biçiminden ibarettirler. Daha sonraları, Cuvier'den itibaren, cinslerin özdeşliği aynı zamanda bir farklılıklar oyunuyla da saptanacaktır; ama bu farklılıklar, kendi iç bağımlılık sistemlerine (iskelet, solunum, dolaşım) sahip olan büyük organik birimler tabanı üzerinde ortaya çıkacaklardır: omurgasızlar yalnızca omurgalarının olmamasıyla değil, aynı zamanda belli bir solunum tarzıyla, bir dolaşım tipinin varlığıyla ve pozitif bir birimi resmeden tam bir organik tutarlıkla tanımlanacaktır. Organizmanın iç yasaları, diferansiyel karakterlerin yerine geçerek, doğabiliminin nesnesi haline geleceklerdir. Doğal tarihin başat ve kurucu sorunu olarak sınıflandırma, bir *damga* teorisiyle bir *organizma* teorisinin arasına, tarihsel ve zorunlu olarak yerleşmiştir.

V. SÜREKLİLİK VE FELAKET

Doğa tarihi haline gelen bu iyi yapılmış dilin göbeğinde, bir sorun var olmaya devam etmektedir. Her şeyin sonunda, yapısının karakter haline dönüşmesi hiç mümkün olmayabilirdi ve cins ad da, hiçbir zaman özel addan doğmayabilirdi. Tasvirlerin, bir bireyin çok çeşitli unsurlarını bir sonrakine ve bir cinsinkileri bir diğerine yaymayacağını ve böylece, bir cins ad oluşturma girişiminin daha baştan di-

namitlenmeyeceğini kim garanti edebilir? Her yapının diğerlerinden tam olarak tecrit edilmemesini ve bireysel bir damga gibi işlememesini kim sağlayabilir? En basit karakterin ortaya çıkabilmesi için, yapının en azından bir unsurunun, bir başkasının içinde kendini tekrarlamasıgerekir. Çünkü, cinslerin düzene sokulmasına izin veren farklılıkların genel düzeni, belli bir benzeşme oyununu gerektirmektedir. Bu sorun, yukarıda dile ilişkin olarak rastladığımızla eşbiçimlidir:[36] bir cins adın mümkün olabilmesi için, şeylerin arasında işaret eden unsurların sonunda ortaklaşa işaret etmeler oluşturmak üzere, temsiller boyunca koşuşturmalarına, onların yüzeylerine kaymalarına, tırnaklarını-onların benzerliklerine geçirmelerine izin veren şu dolaysız benzerliğin bulunması gerekmekteydi. Fakat, adların yavaş yavaş genel değerlerini aldıkları bu retorik mekânı resmedebilmek için, ne bu benzerliğin statüsünün ne de gerçek temelinin olup olmadığını belirlemeye ihtiyaç vardı; hayal gücüne yeteri kadar iktidar sağlanması yeterli olmaktaydı. Ancak, iyi yapılmış dil olan doğal tarih için, hayal gücünün bu kıyasları yeterli garanti değerine sahip olamazlar; ve Hume'un deney içindeki tekrar zorunluğuna taşıdığı kökten kuşkuyu atlatacak çareyi, onun tehdidini her dil gibi hisseden doğa tarihinin bulması gerekiyordu. Doğa'da süreklilik olması gerekiyordu.

Sürekli bir doğaya yönelik bu talep, sistemlerde ve yöntemlerde tamamen aynı biçimde değildir. Sistemciler için, süreklilik sadece, karakterlerin açıkça fark edilmelerine izin verdiği çeşitli bölgelerin, hiçbir kırığı olmayan çakışmalarından ibarettir; karakter olarak seçilen yapının, cinslerin bütünsel alanında alabileceği değerlerin kesintisiz bir derecelenmesi yeterlidir; bu ilkeden hareketle, henüz bilinmiyor olsalar bile, bütün bu değerlerin gerçek varlık-

36 Bkz. yukarıda, bu bölümde, II. kesim.

lar tarafından işgal edildikleri kabul edilecektir... "Sistem, henüz zikredilmemiş olanlarıda dahil bütün bitkileri işaret eder; bir katalogtaki sıralama bunu asla başaramaz."[37] Ve bu çakışmanın sürekliliğinin üzerinde, kategoriler sadece keyfi anlaşmalar olmayacaklardır; bunlar (eğer gerektiği gibi belirlenirlerse) doğanın bu *kesintisiz* örtüsü üzerinde ayrı olarak var olan bölgelere denk düşebileceklerdir; bireylerden daha geniş, ama aynı zamanda daha gerçek alanlar olacaklardır. Linné'ye göre, cinsel sistem, hiç kuşku duyulmayacak dayanaklara sahip olan türlerin keşfedilmesine işte bu şekilde olanak vermiştir: "cinsi oluşturanın karakter değil, karakteri oluşturanın cins olduğu, cinsin karakterden değil, karakterin cinsten kaynaklandığını biliniz."[38] Buna karşılık, benzerliklerin öncelikle kitlesel ve aşikâr biçimleri içinde sunuldukları yöntemlerde, doğanın sürekliliği şu negatif postulat (ayrı kategorilerin arasında boş alan yoktur) değil de, pozitif bir talep olacaktır: doğanın tümü, varlıkların yakınlaştıkça benzeştikleri, komşu bireylerin aralarında birbirlerine çok benzedikleri büyük bir doku oluşturur; öylesine ki, bireyin küçük farklılığınıdeğil de, daha geniş kategorileri işaret eden her kopukluk, her zaman gerçek dışıdır. Her genelliğin adsal olduğu, kaynaşma sürekliliği. Buffon, genel fikirlerimiz "sürekli bir nesne derecelenmesine oranlıdır, biz buradan hareketle, yalnızca ortaları net olarak görüyoruz, uçlar ise bizim anlayışımızdan giderek kaçmaktadırlar... doğal üretimlerin bölümlerinin sayılarına kadar artırılırsa, gerçeğe o kadar yaklaşılacaktır, çünkü doğada gerçekte yalnızca bireyler vardır, ve cinsler, takımlar, sınıflar yalnızca hayalimizde var olmaktadırlar"[39] demektedir. Ve Bonet aynı yönde olmak üzere,

37 Linné, *Philosophie...*, p. 156.

38 *age*, s. 169.

39 Buffon, Discours sur la Manière de Traiter l'histoire Naturelle, s. 36 *ve* 39, *Toplu Eserler*, c. I.

doğada sıçramalar yoktur: orada her şey basamaklı, nüanslıdır. Eğer herhangi iki varlığın arasında bir boşluk olsaydı, birinden diğerine geçişin nedeni ne olurdu? Demek ki, altında veya üstünde bazıkarakterlerden ötürü yaklaşan veya diğer bazılarından ötürü uzaklaşan hiçbir varlık yoktur" demekteydi. Öyleyse, bitki ile hayvan arasındaki polip, kuş ile dörtayaklı arasındaki uçan sincap, dörtayaklı ile insan arasındaki maymun gibi, "orta üretimler"i keşfetmek her zaman mümkündür. Buna bağlı olarak, bizim cinsler ve sınıflar halinde yaptığımız dağıtımlar, "tamamen adsaldır"lar, "ihtiyaçlarımıza ve bilgilerimizin sınırlarına ilişkin araçlar"dan başka bir şeyi temsil etmemektedirler.[40]

Doğanın sürekliliği, XVIII. yüzyılda her doğal tarih tarafından, yani doğada bir düzen ihdas etmeye ve onun içinde ister gerçek ve aşikâr ayırımlar tarafından hükmedilen, isterse kolaylık sağlayan ve düpedüz hayal gücümüz tarafından bölümlenen genel kategoriler bulmaya yönelik her çaba tarafından talep edilmektedir. Doğanın kendini tekrarladığını ve buna bağlı olarak yapının karakter haline gelebileceğini, bir tek süreklilik garanti edebilir. Fakat bu talep hemen ikizlenmektedir. Çünkü eğer deneye, kesintisiz hareketi içinde bireylerin, çeşitliliklerin, cinslerin, türlerin, sınıfların sürekliliğini adım adım kat etme olanağı verilmiş olsaydı, bir bilimin kurulmasına gerek olmazdı; tasvire yönelik işaretler çok haklı olarak genelleşirlerdi, ve şeylerin dili, kendiliğinden bir hareketle, kendini bilimsel söylem halinde ihdas ederdi. Doğanın özdeşlikleri kendilerini hayal gücüne tamamen sunarlardı ve kelimelerin onların retorik mekânına kendiliklerinden kaymaları, varlıkların özdeşliklerini, artan genellikleri içinde, tam çizgiler halinde yeniden üretirlerdi. Doğa tarihi gereksiz hale gelirdi veya daha doğrusu, insanların gündelik dilleri tarafından zaten

40 Ch. Bonnet, *Contemplation de la Nature*, c. IV, I. Böl., *Toplu Eserler*, s. 35-36.

yapılmış olurdu; genel gramer aynı zamanda, varlıkların evrensel *taxinomia*'sı olurdu. Fakat eğer, kelimelerin çözümlenmesinden tamamen ayrı bir doğal tarih mutlaka gerekliyse, bunun nedeni, deneyin doğanın sürekliliğini bize olduğu haliyle sunuyor olmasıdır. Bu sürekliliği hem bölük pörçük –çünkü, değişkenlerin fiilen işgal ettikleri değerler dizisi içinde birçok boşluk vardır (yeni fark edilen, ama hiçbir zaman *gözleme* fırsatı bulunmayan mümkün varlıklar vardır)–, hem de bulanık bir şekilde sunmaktadır, çünkü içinde bulunduğumuz coğrafi ve küresel gerçek mekân, varlıkları bize *taxinomia*ların büyük örtüsüne nazaran rastlantı, düzensizlik ve bozulmadan başka bir şey olmayan bir düzen içinde, birbirlerine dolanmış olarak göstermektedir. Linné, doğanın bir hayvan ile bir yosunu veya sünger ile mercanı aynı yerlerde ortak kılarak, sınıflandırmaların düzeninin öyle olmasını isteyeceği gibi, "en mükemmel bitkilerle, çok yetersiz sayılan hayvanlar"ı ortak kılmadığına, "yetersiz hayvanlarla, yetersiz bitkileri birleştirdiğine"[41] dikkat çekmekteydi. Ve Adanson, doğanın "rastlantının yakınlaştırmışa benzediği varlıkların karmakarışık bir karışımı" olduğunu fark etmekteydi: "altın şurada başka bir madenle, bir taşla, bir toprakla karışmıştır; menekşe burada bir meşenin yanında bitmektedir. Bu bitkilerin arasında aynı zamanda dörtayaklı, sürüngen ve böcek dolaşmaktadır; balıklar eğer deyim yerindeyse, içinde yüzdükleri sıvıunsurlarla ve suların dibinde biten bitkilerle karışmaktadırlar... Hatta bu karışma o kadar genel ve çoktur ki, doğanın yasalarından biriymişe benzemektedir."[42]

Oysa bu birbirine dolanma, kronolojik bir olay dizisinin sonucudur. Bu olayların başlangıç noktası ve ilk uygulama yeri bizatihi canlı cinslerin içinde değil de, bunların

41 Linné, *Philosophie Botanique*.

42 Adanson, *Cours...*, s. 4-5.

yerleştikleri mekânın içindedir. Bunlar Yeryüzü ile Güneşin ilişkisinin içinde, iklim rejimi içinde, yeryüzü kabuğundaki değişikliklerin içinde meydana gelmektedirler; öncelikle ulaştıkları denizler ve kıtalardır, burasıda dünyanın yüzeyidir; canlılara ise ikincil ve dolaylı olarak temas edilmektedir: ısı onları çekmekte veya uzaklaştırmakta, yanardağlar onları yok etmektedir; çöken topraklarla birlikte yok olmaktadırlar. Örneğin Buffon'un varsaydığı gibi,[43] yeryüzünün yavaş yavaş soğumadan önce yanar bir durumda olmuş olması mümkündür; en yüksek ısılarda yaşamaya alışan hayvanlar, bugün kavurucu olan bölgede toplanmışlardır; bu arada ılıman veya soğuk bölgelere, o zamana kadar ortaya çıkma fırsatı olmayan cinsler yerleşmiştir. Yeryüzü tarihindeki dönüşümlerle birlikte, *taxinomia* alanı (burada komşuluklar *hayat tarzı* değil de, karakter düzlemindendir) onu altüst eden somut bir mekâna dağılmıştır. Daha da ötesi: hiç kuşkusuz parçalanmıştır, ve tanıdığımız veya alışık olduğumuz *taxinomia* alanları arasında aracı olanlarına komşu birçok cins, arkalarında yalnızca şifrelerini çözmenin güç olduğu izler bırakarak yok olmak zorunda kalmıştır. Bu tarihsel olaylar dizisi her halü kârda, varlıklar örtüsüne eklenmektedir: ona esastan mensup değildir; tasniflerin analitik mekânında değil de, dünyanın gerçek mekânında cereyan etmektedir; gündeme soru olarak getirdiği şey, canlı olma özelliğine sahip varlıklar değil, varlıkların yeri olarak dünyadır. Kitabı Mukaddes'te anlatılanların simgeledikleri bir tarihsellik, astronomik sistemimizi doğrudan cinslerin taksinomik şebekesini dolaylıolarak etkilemektedir; ve Yaradılış ile Tufan'ın dışında, "yerküremizin bize ifşa edilmeyen başka dönüşümlerden de geçmiş olması mümkündür. Yerküremizi diğer gökyüzü cisimlerine bağlayan bağlantılar, özellikle de Güneş ile kuy-

43 Buffon, *Histoire de la Terre*.

rukluyıldızlar ve astronomik sistemin tümü, biçim için hissedilir hiçbir izinin kalmadığı ve belki de komşu dünyaların birkaçının bildikleri birçok dönüşümün kaynağı olmuş olabilirler."[44]

Demek ki, doğal tarih bilim olarak var olabilmek için, iki bütün varsaymaktadır: bunlardan biri varlıkların sürekli şebekesi tarafından oluşturulmuştur; bu süreklilik çeşitli uzaysal biçimler alabilir; Charles Bonnet onu bazen uçlarından biri çok basit, diğeri çok karışık, merkezinde medyan bir bölge olan –bize bir tek burasıifşa edilmiştir–, bazen de bir yanından bir dalın çıktığı (ek dallanmalar olarak yengeçler ve karideslerle birlikte, kabuklular), diğer yanından da böcekler ve kurbağaların dallandıkları böcekler dizisinin çıktığı, merkezi bir gövde[45] biçimindeki büyük bir çizgisel merdiven olarak düşünmektedir; Buffon bu aynı sürekliliği, "geniş bir doku veya daha doğrusu, başka bir düzlemden demetlerle birleşebilmek için, aralıktan aralığa dal çıkaran bir demet olarak"[46] tanımlamakadır; Pallas çok yüzlü bir biçim düşünmektedir;[47] J. Hermann, hepsi de ortak bir noktadan yola çıkan, birbirlerinden ayrılarak, "çok büyük sayıdaki yan dallar üzerine dağılan", sonra yeniden bir araya toplanan ipliklerden oluşan, üç boyutlu bir model kurmayı arzulamıştır.[48] Taksinomik sürekliliği her biri kendi tarzında tanımlayan bir uzaysal dış biçimlerin içinde, olaylar dizisi farklılaşmaktadır; bu dizi süreksiz ve devrelerinin her birinde farklıdır; fakat bütün ancak zamanınki olan basit bir hat çizebilir (bu hattı düz, kırık veya dairesel olarak düşünmek mümkündür). Doğa, somut biçimi altında ve kendine özgü kalınlık içinde bütün olarak, *taxi-*

44 Ch. Bonnet, *Palingénésie Philosophique*, s. 122, *Toplu eserler*, c. VII.
45 Ch. Bonnet, *Contemplation...*, Ayırım XX, s. 130-138.
46 Buffon, *Histoire...* Oiseaux, s. 396.
47 Pallas, *Elencus Zoophytorum*, 1786.
48 J. Hermann, *Tabulae Affinitatum Animalium*, s. 24, Strasburg, 1783.

nomia örtüsüyle dönüşümler hattı arasına yerleşmektedir. İnsanların gözleri önünde oluşturduğu "tablolar" ve bilimin söylemi canlı türlerin büyük yüzeyinin parçalarını, bunların bölündükleri, altüst edildikleri ve zamanın iki isyanı arasında dondukları halleriyle kat etmekle yükümlüdür.

Doğanın varlıklarını sürekli bir tabloda tasnif etmekle yetinen bir "sabitçilik" ile, doğanın başlangıcı belirsiz bir tarihine ve varlıkların onun sürekliliği boyunca olan derin bir atılımına inanan bir cins "evrimcilik"i, temel tercihleri itibariyle çarpışan iki farklı kanaat olarak zıtlaştırmanın ne kadar yüzeysel olduğu görülmektedir. Cinslerin ve türlerin boşluğu olmayan bu sağlamlığıyla onu bulandırmış olan olaylar dizisi, aynı düzeyde olmak üzere, doğa tarihi gibi bir bilginin klasik çağda ondan itibaren mümkün olduğu epistemolojik kaideye ait bulunmaktadır. Doğanın kökten zıt iki biçimde algılanması söz konusu değildir, çünkü bunlar bütün bilimlerden daha eski ve daha temelli felsefi tercihlerin içine kök salmış değillerdir; burada, klasik çağda doğa bilgisini tanımlayan arkeolojik şebekenin içindeki iki eşanlı talep söz konusudur. Fakat bu iki talep birbirlerini tamamlamaktadır. Demek ki birbirlerine indirgenemezler. Zamansal dizi, varlıkların basamaklandırılmasıyla bütünleşemez. Doğanın dönemleri, varlıkların *iç zamanı*'nı ve onun sürekliliğini hükmetmemektedir; onlarıdağıtmaya, tahrip etmeye, karıştırmaya, ayırmaya, birbirlerine bağlamaya hiç ara vermemiş olan *felaketleri* dikte etmektedirler. Klasik düşüncede bir evrimcilik veya bir dönüşümcülük yoktur, böylesine bir düşüncenin izi bile olmamıştır; çünkü zaman hiçbir şekilde, canlı varlıkların iç organizmalarının içindeki gelişme ilkesi olarak kavranmamıştır; zaman yalnızca, bunların içinde yaşadıkları dış mekânın içindeki mümkün dönüşüm olarak algılanmıştır.

VI. CANAVARLAR VE FOSİLLER

Lamarck'tan çok önceleri, koskoca bir evrimci tipten düşüncenin zaten bulunduğu itirazı yapılacaktır. Bu düşüncenin XVIII. yüzyılın ortasından, Cuvier tarafından vurgulanan duraklamaya kadar çok önemli olduğu söylenecektir. Bonnet'nin, Maupertuis'nin, Diderot'nun, Robinet'nin, Benoit de Maillet'nin, canlı biçimlerin birbirlerine geçiş yapabilecekleri, şu ândaki cinslerin hiç kuşkusuz eski dönüşümlerin sonuçları olduklarını ve canlı dünyanın tümünün herhalde gelecekteki bir noktaya yöneldiği –öylesine ki, hiçbir canlı biçimin artık kesinlikle tamamlandığı ve ebediyen sabitleştiği konusunda güvence verilemez– konusundaki fikri açıkça eklemleştirdikleri ileri sürülecektir. Bu cins çözümlemeler gerçekte, bugün bizim evrim düşüncesinden anladığımız şeyle uyuşur nitelikte değillerdir. Nitekim bu çözümlemeler, söylem olarak özdeşlikler ve farklılıklar tablosundan, ardışık olaylar dizisine uzanmaktadırlar. Ve bu tablo ile bu dizinin bütünlüğünü düşünebilmek üzere, ellerinin altında yalnızca iki araç vardır.

Bunlardan biri, varlıkların sürekliliği ve bunların tablo halindeki dağılımını, ardışıklıklar dizisiyle bütünleştirmeye dayanmaktadır. *Taxinomia*'nın kesintisiz bir eşanlılık içinde düzene soktuğu bütün varlıklar, bu durumda zamana tabi kılınmaktadırlar. Zamansal dizinin, daha sonra yatay bir bakışın tasnifçi bir çerçevelemeye göre düzene sokabileceği bir cins çoğulluğu yaratması anlamında değil de *taxinomia*'nın bütün noktalarının, "evrim"in, merdivenin unsurlarının birincisinden sonuncusuna kadar giden tekil ve genel bir yer değiştirmesinden ibaret olarak kalacağı bir biçimde, zamansal bir gösterge tarafından etkilendikleri anlamında. Bu sistem Charles Bonnet'ye aittir. Sayılamayacak kadar çok halkadan meydana gelen bir dizi aracılığıyla

Tanrının mükemmelliğine uzanan varlıklar zincirinin, ona aktüel olarak ulaşamamasını,[49] Tanrı ile varlıkların en kusurlusu arasındaki mesafenin halen sonsuz olmasını ve varlıkların kesintisiz tüm dokusunun belki de aşılamaz olan bu mesafenin içinde, hep daha mükemmele doğru ilerlemesini gerektirmektedir. Bu "evrim"in çeşitli cinsler arasında var olan ilişkiye dokunmasınıda gerektirmektedir: eğer cinslerden biri gelişirken, hemen bir üstünde yer alan basamağın daha önceleri sahip olduğu karmaşıklık derecesine ulaşırsa, bu nedenden ötürü ona katılmış olmaz, çünkü aynı hareket tarafından taşınan o basamağın da, eşdeğer bir oran içinde gelişmemiş olması olanaksızdır: "bütün cinslerin üst bir kata doğru sürekli ve az çok yavaş bir gelişimi olacaktır, böylece merdivenin bütün basamakları, belirli ve sabit bir oran içinde, hep değişken olacaklardır... Yeteneklerine daha uygun bir yere taşınan insan, gezegenimizin hayvanları arasında işgal ettiği ilk yerini maymun ve file bırakacaktır... Maymunlar arasında Newtonlar ve kunduzlar arasında Vaubanlar olacaktır. Midyeler ve polipler en gelişkin cinslere nazaran, kuşlar ve dörtayaklılar insana nazaran ne iseler o olacaklardır."[50] Bu "evrimcilik", varlıkların birbiri peşi sıra ortaya çıkmalarını kavramanın bir biçimi değildir; gerçekte, süreklilik ilkesini ve varlıkların kesintisiz bir tabaka oluşturduklarını ileri süren yasayı genelleştirmenin bir biçimidir. Bu kavrayış, Leibnizgil bir tarz içinde,[51] zamanın sürekliliğini mekânın sürekliliğine ve varlıkların gelişmesinin sonsuzluğunu varlıkların sonsuz çoğulluğuna eklemektedir. Söz konusu olan tedrici bir hiyerarşikleştirme değil de, tamamen kurulu bir hiyerarşinin

49 Ch. Bonnet, *Contemplation...*, s. 34 vd.

50 Ch. Bonnet, *Palingénésie...*, s. 149-150.

51 Ch. Bonnet, *Toplu eserler*, c. III, s. 173'te, Leibniz'in Herman'a, varlıklar zinciri konusundaki bir mektubunu zikretmektedir.

basit ve bütünsel ilerlemesidir. Bu evrimcilik son olarak da, zamanın *taxinomia*'nın bir ilkesi olmanın uzağında, onun yanızca faktörlerinden biri olduğunu ve bu zamanın, tıpkı diğer bütün değişkenler tarafından alınan bütün değerler gibi, önceden belirli olduğunu varsaymaktadır. Demek ki, Bonnet'nin önoluşumcu olması gerekmektedir –ve bu, bizim XIX. yüzyıldan beri "evrimcilik"ten anladığımız şeyden olabildiğince uzak kalmaktadır–, Bonnet, yeryüzünün değişim ve felaketlerinin, varlıkların sonsuz zincirinin sonsuz bir değişme yönünde ilerleyebilmesi için, bir o kadar fırsat yaratmak üzere düzenlendiklerini varsaymak zorunda kalmaktadır: "Bu evrimler öngörülmüşler ve hayvanların tohumlarının içine, daha yaradılışın ilk gününden itibaren nakşedilmişlerdir. Çünkü bu evrimler, Tanrının güneş sisteminin içinde önceden düzenlediği bütün dönüşümlerle bağlantılıdırlar." Dünya bütünü itibariyle bir larva olmuştur; şimdi bir krizalittir ve hiç kuşkusuz bir gün kelebek olacaktır.[52] Ve bütün cinsler, bu büyük hareket tarafından aynı şekilde taşınacaklardır. Görüldüğü üzere, böylesine bir sistem, eski sabitlik dogmasını altüst etmeye başlayan bir evrimcilik değil de, fazladan bir de zamanı kapsayan bir *taxinomia*'dır. Genelleştirilmiş bir sınıflandırma.

"Evrimcilik"in diğer biçimi, zamana tamamen zıt bir rol oynatmaya dayanmaktadır. Zaman artık, sınıflandırıcı tablonun bütününü gelişmenin sonlu veya sonsuz hattı üzerinde ilerletmeye değil de, bir araya geldiklerinde cinslerin sürekli şebekesini oluşturacak olan kutuların her birini birbiri ardısıra ortaya çıkartmaya yaramaktadır. Canlının değişkenlerine, ardışık olarak mümkün bütün değerleri aldırtmaktadır: kendini yavaş yavaş ve unsur be unsur kuran bir karakterleştirmenin mekânıdır. Bir *taxinomia*'nın olabi-

52 Ch. Bonnet, *Palingénésie...*, s. 193.

lirliğini düzenleyen benzerlikler veya kısmi özdeşlikler bu durumda, doğanın bütün değişimlerine rağmen ayakta kalan ve bu yüzden taksinomik tablonun boşluk halinde sunduğu bütün olabilirlikleri dolduran, tek ve aynı canlının şimdiki zaman içine yayılmış olan işaretleri olacaktır. Benoit de Maillet, "eğer kuşlar, tıpkı balıkların yüzgeçlerinin olduğu gibi, kanatlara sahiplerse, bunun nedeni, onların atalarının suların ilk geri çekilmesi esnasında karayıkendilerine vatan seçmiş olmalarıdır." Bu balıkların tohumları-bataklıklara taşınınca, cinsin denizden karaya çıkmasına yol açmış olabilirler. Bunlardan yüz milyonlarcasının karada yaşama alışkanlığını edinemeden ölmüş olması bir şeyi değiştirmez, bir iki tanesinin bunu başarmış olması, cinsin varlığına yol açmıştır."[53] Canlı varlıkların yaşam koşullarındaki değişiklikler, tıpkı bazı evrimcilik biçimlerinde olduğu gibi, burada da yeni cinslerin ortaya çıkmasına neden oluyora benzemektedir. Fakat havanın, suyun, iklimin, toprağın hayvanlar üzerindeki etki tarzı bir ortamın, bir işlev ve bu işlevin içinde cereyan ettiği organlar üzerindeki etkisinin tarzı değildir; dış unsurlar bir karakteri ortaya çıkarabilmek üzere, ancak fırsat olarak işe karışmaktadır. Ve bu ortaya çıkış yerkürenin herhangi bir olayı tarafından kronolojik olarak koşullanmışsa da, canlının bütün muhtemel biçimlerini tanımlayan değişkenlerin genel tablosu tarafından, *apriori* mümkün kılınmıştır. XVIII. yüzyılın âdeta-evrimciliği, Darwin'de görüldüğü haliyle karakterin kendiliğinden değişimini olduğu kadar, Lamarck'ın tasvir edeceği haliyle ortamın pozitif etkisini de önceden haber veriyora benzemektedir. Fakat bu geriye doğru bakışın bir yanılsamasıdır: nitekim, bu düşünce biçimi için, zamanın devamlılığı önceden belirlenmiş değişkenlerin bütün

53 Benoit de Maillet, *Telliamed ou les Entretiens d'un Philosophe Chinois avec un Missionnaire Français*, s. 142, Amsterdam, 1748.

mümkün değerlerinin onun üzerinde art arda geldikleri çizgi üzerinde resmedilebilir. Ve bunun sonucu olarak, canlı varlığın içindeki bir değişimin ilkesini tanımlamak, böylece ona bu fırsattan istifade doğal bir değişim süreci, yeni bir karakter alabilme olanağı tanımak gerekmektedir.

Bu durumda, yeni bir tercih noktasının karşısında bulunulmaktadır: ya canlıda biçim değiştirme konusunda kendiliğinden bir yatkınlık (veya hiç değilse, kuşaklar boyunca, başlangıçta verimli olanından hafifçe farklı bir karakter kazanabilme yeteneği; öylesine ki, başlangıç biçimi giderek tanınmaz hale gelecektir) olduğunu var saymak ya da onun, kendini önceleyenlerin hepsinin karakterlerine sahip olan, ama daha yüksek bir karmaşıklık ve gelişmişlik düzeyinde bulunan nihai bir cinsi gizlice aradığını düşünmek.

Birincisi, sonsuz hatalar sistemidir –Maupertuis'de rastladığımız gibi–. Doğa tarihinin belirleyebileceği cinsler tablosu, sürekliliği sağlayan bir bolluk (cinslerin zaman içindeki desteği ve birinin diğerine benzemesi) ile, aynı ânda hem tarihi, hem farklılıkları hem de dağılımı sağlayan bir sapma eğiliminin arasında parça parça kurulan, ama doğada sabit olan bir denge sayesinde kazanılmış olmalıdır. Maupertuis, madde parçalarının faaliyet ve bellekle donandıklarını varsaymaktadır. Birbirleri tarafından çekilen en az faalleri, mineral özleri meydana getirmekte, en faalleri, hayvanların daha karmaşık vücutlarını resmetmektedirler. Çekime ve rastlantıya tabi olan bu biçimler, eğer devam edemezlerse yok olmaktadırlar. Devam edebilenler, bellekleri ebeveyn çiftin karakterlerini koruyan yeni bireylere hayat vermektedirler. Ve bu durum, parçacıkların bir sapmasının –bir rastlantı–, gene aynının inatçı gücüyle korunan yeni bir cinsin doğmasına kadar sürmektedir: "Hayvanların sonsuz çeşitliliği, tekrarlanan sapmalar nedeniyle

olmuştur."[54] Canlı varlıklar böylece, onlara ait olarak bildiğimiz bütün karakterleri yavaş yavaş ve birbirlerini izleyen değişmelerle kazanmışlardır, ve meydana getirdikleri tutarlı ve sağlam tabaka, onlara zaman boyutu içinde bakıldığında, çok daha sıkı, çok daha ince bir sürekliliğin parçasal sonucundan başka bir şey değildir. Sayılamayacak kadar çok unutulmuş veya kötü akıbete uğramış küçük farklılık tarafından dokunan bir süreklilik. Kendilerini çözümlememize sunan görülebilir cinsler, ortaya çıkan canavarlıkların ardı arkası kesilmeyen tabanı üzerinde bölümlere ayrılmış olarak, kısa bir hayat sürmekte, uçuruma yuvarlanmakta ve bazen de sürmektedirler. Ve temel nokta buradadır: doğa bir tarihe ancak sürekli olabilmesi ölçüsünde sahiptir. Bütün mümkün karakterleri sırayla (bütün değişkenlerin her karakterini) alabildiği için, kendini ardışıklık biçimi altında sunabilmektedir.

Prototip ve nihai cinse dayalı olan ters sistem için de farklışeyler olmamaktadır. Bu şıkta, J. B. Robinet ile birlikte, sürekliliğin bellek tarafından değil de, tasarı tarafından sağlandığını varsaymak gerekir. Doğanın bir araya getirdiği ve yavaş yavaş düzenlediği basit unsurlardan hareketle, ona doğru yol aldığı karmaşık bir varlık tasarısı: "Önce unsurlar bileşirler. Bütün bedenlere, küçük sayıdaki ilkeler taban olur"; minerallerin örgütlenmesine yalnızca onlar hükmeder; sonra "doğanın cömertliği", "dünyanın yüzeyinde dolaşan varlıklara" varana kadar artmaya hiç ara vermez; "organların sayı, büyüklük, nitelik, iç doku, dış görünüş olarak değişimleri, yeni düzenlemelerle kendi içlerinde sonsuza kadar bölünen ve altbölümlere ayrılan cinsleri verir."[55] Ve bu iş, bizim bildiğimiz en karmaşık düzene kadar böyle sürüp gider. Böylece, doğanın tüm sürekliliği,

54 Maupertuis, *Essai sur la Formation des Corps Organisés*, s. 41, Berlin, 1754.
55 J. B. Robinet, *De la Nature*, s. 25-28, 3. yay., 1786.

her tarihten daha derinlere giden, tamamen eski bir prototip ile, bu modelin yerkürede en azından insanın kişisi üzerinde gözlenebilen haliyle, uç karmaşıklaşması arasına yerleşir."[56] Bu iki ucun arasında, karmaşıklığın ve bileşimin bütün mümkün basamakları bulunmaktadır: bazılarının sabit cinsler halinde sürdüğü ve diğerlerinin de battığı, devasa bir deney dizisi gibi. Canavarlar, cinslerin kendilerinden daha başka bir "doğa"dan değillerdir: "Görünüşteki en garip biçimlerin... zorunlu ve esas olarak varlığın evrensel planına mensup olduklarına, bize farklı olgular sunmakla birlikte, bunların diğerleri kadar doğal prototip başkalaşımları olduklarına, bunların komşu biçimlerine geçiş olarak hizmet ettiklerine, tıpkı onların kendilerini önceleyenler tarafından getirildikleri gibi, onları izleyen bileşimleri hazırladıklarına ve düzene soktuklarına, şeylerin düzenini bozmanın uzağında kalarak, bu düzene katkıda bulunduklarına... inanalım. Doğa herhalde, bu varlıkların sayesinde daha düzenli varlıklar ile daha simetrik bir düzenleme üretmeyi başarmaktadır."[57] Tıpkı Maupertuis'de olduğu gibi, Robinet'de de ardışıklık ve tarih doğa için yalnızca, maruz kalmaya yatkın olduğu sonsuz değişkenlerin dokusunu kat etmenin araçlarından ibarettirler. Demek ki, canlıların sürekliliğini ve özelleşmesini sağlayan zaman veya süre değildir; zaman, mümkün bütün çeşitlenmelerin sürekli tabanıüzerinde, iklimlerin ve coğrafyanın yalnızca ayrıcalıklı ve sürmeye aday bölgeleri devşirdikleri bir güzergâhı resmetmektedir. Süreklilik, aynı canlılık ilkesinin değişken bir ortamla mücadele ettiği temel bir tarihin, göze görünür izi değildir. Onun koşuludur. Ve tarih ona nazaran, ancak negatif bir rol oynayabilir: devşirir ve sürdürür veya ihmal eder ve kaybolmaya bırakır.

56 J. B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, s. 4-5, Paris, 1768.

57 *age*, s. 198.

Bunun iki sonucu vardır. Önce, işe canavarları –bunlar dipteki gürültü, doğanın kesintisiz mırıltısı gibidirler– dahil etme ihtiyacı vardır. Nitekim, sınırlı olan zamanın, doğanın bütün sürekliliğini kat etmesi –belki de daha önceden kat etmiştir– gerekiyorsa, önemli sayıda mümkün değişimin üzerine çarpıtılmış, sonra da bunların üstlerinin çizilmiş olduğunu kabul etmek gerekir; tıpkı, bulanık, kaotik ve parçalanmış bir deney boyunca, taksinomik tablodan sürekliliğe çıkabilmek için jeolojik felaketin gerekli olması gibi; canavarların geleceği olmayan çoğalmaları da, süreklilikten tabloya doğru zamansal bir dizi boyunca yeniden inebilmek için gereklidir. Başka bir şekilde söylenmesi halinde, bir yönde toprağın ve suların dramı olarak okunması gereken şey, diğer yönde biçimlerin görünüşteki sapması olarak okunmalıdır. Canavar, zamanın içinde ve bizim teorik bilgimiz için, tufanların, yanardağların ve batık kıtaların bizim gündelik deneyimiz açısından bulandırdıkları bir sürekliliği sağlamaktadır. Diğer sonuç ise, süreklilik işaretlerinin böylesine bir tarih boyunca, artık benzerlik düzeninden başka bir şey olmamalarıdır. Ortam ile organizma arasındaki hiçbir ilişki[58] bu tarihi tanımlamadığından, canlı biçimler burada bütün mümkün başkalaşımlara maruz kalacaklar ve arkalarında, katedilen yolun işareti olarak yalnızca benzeşmenin menzillerini bırakacaklardır. Örneğin doğanın, insanın geçici olarak nihai biçimini tasarladığını, ilkel prototipten hareketle yapmaya hiç ara vermediği neye bakılarak anlaşılacaktır? Güzergâh üzerinde bıraktığı, onun modelini resmeden binlerce biçime bakarak mı? Acaba kaç tane fosil, insanın kulağı, kafatası veya cinsel organları için, biçim verilen ve bir gün daha gelişkin bir biçim uğruna terk edilen alçı heykeller gibi-

58 XVIII. yüzyılda, biyolojik "ortam" kavramının bulunmaması hakkında Bkz. *Cnaguilhem, La Connaissance de la Vie*, s. 129-154, 2. bas., Paris, 1965.

dir? "İnsan kalbine benzeyen ve bu yüzden *Anthropocardite* denilen cins... özel bir dikkat hak etmektedir. Özü, içindeki bir çakıltaşıdır. Kalp biçimi olabildiğince iyi taklit edilmiştir. Burada toplardamarın gövdesi ve iki parçası fark edilmektedir. Ayrıca, sol karıncıktan büyük atardamarın büyük gövdesi ile alt veya inen kısmın çıktığıda görülmektedir."[59] Fosil, hayvan ve mineral karması olan doğasıyla, sürekliliği araştıran tarihçinin aradığıbir benzerliğin ayrıcalıklı yeridir –*taxinomia* mekânının onu katı bir şekilde parçalamasına rağmen–.

Canavar ve fosilin her ikisi de, bu dış biçimin içinde çok belirgin bir role sahiptir. Canavar, doğanın elinde tuttuğu süreklilik gücünden hareketle, farklılığı açığa çıkarmaktadır: bu farklılık henüz yasasızdır ve iyi tanımlanmış bir yapıya sahip değildir; canavar özelleşme tabakasıdır, ama tarihin yavaş inadı içinde bir altcinsten başka bir şey değildir. Fosil, benzerliklerin doğanın kat ettiği bütün sapmaların içinde sürmesine izin verdiğidir; özdeşliğin uzak ve yaklaşık bir biçimi olarak işlev görmektedir; zamanın kıpırdanışı içinde bir âdeta-karakter kaydetmektedir. Bunun nedeni, canavar ve fosilin, *taxinomia* için yapıyı, sonra da karakteri tanımlayan şu farklılıklar ve şu özdeşliklerin geriye doğru yansıtılmasından başka bir şey olmamalarıdır. Bunlar, tablo ile süreklilik arasında, çözümlemenin özdeşlik olarak tanımlayacağışeyin henüz sessiz benzeştirme olduğu ve sabit ve belirlenebilir farklılık olarak tanımlayacağışeyin henüz yalnızca serbest ve rastlantıya bağlı değişiminden ibaret olduğu karanlık, hareketli, titreşen bilgiyi meydana getirmektedirler. Fakat eğer gerçeği söylemek gerekirse, doğanın tarihi'ni düşünmek *doğa tarihi* için o kadar olanaksız, tablo ile süreklilik tarafından resmedilmiş olan epistemolojik düzen o kadar temellidir ki, oluş

59 J. B. Robinet, *Considérations...*, s. 18.

ancak bütünün talepleri tarafından ölçülen, bir tek aracı yere sahip olabilir. İşte bu nedenden ötürü, ancak birinden diğerine gerekli geçiş esnasında müdahale edebilmektedir. Ya, canlılara yabancı ve onlara yalnızca dışarıdan gelen felaketler olarak. Ya da, hep taslağı çıkartılan, ama daha taslak halindeyken durdurulan, ve yalnızca tablonun kıyılarında, onun ihmal edilen kenarlarında algılanabilen bir hareket olarak: ve Canavar böylece, farklılıkların oluşumunu, sürekliliğin tabanı üzerinde bir karikatür gibi anlamakta ve fosil de özdeşliğin ilk inatlarını, benzerliğin belirsizliği içinde hatırlatmaktadır.

VII. DOĞANIN SÖYLEMİ

Doğal tarih teorisini dil teorisinden ayırmak mümkün değildir. Ama, bunların arasında bir yöntem aktarımı söz konusu değildir. Ne de bir kavram iletişimi veya bir alanda "başarılı" olduktan sonra, diğer alanda da denenen model. Gramer ve *taxinomia* konusundaki düşüncelere özdeş biçimler dayatacak, daha genel bir rasyonellik de söz konusu değildir. Söz konusu olan, varlıkları tanımayı, onlarıbir adlar sistemi içinde temsil etme olabilirliğine bağlayan bilginin temel bir düzenidir. Bizim şimdi hayat adını verdiğimiz bu bölgede, hiç kuşkusuz sınıflandırma çabalarından farklı daha birçok araştırma, özdeşlikler ve farklılıklarınkilere ilişkin olanının dışında daha birçok çözümleme olmuştur. Ama bunların hepsi, onlara dağınıklıklarıiçinde, tekil ve birbirinden uzaklaşan tasarılarıiçinde izin veren tarihsel bir cins *apriori*'ye dayanmaktaydı; bu *apriori* aynızamanda bunların yerini oluşturdukları bütün fikir tartışmalarınımümkün kılmaktaydı. Bu *apriori*, somut olgularınınanların merakına bir o kadar esrar olarak sunmaya hiç ara vermeyecekleri bir sabit sorunlar donanımı tarafından

oluşturulmamıştır; daha önceki çağlar boyunca çökelti halinde biriken ve rasyonelliğin az veya çok eşitsiz veya hızlıgelişmelerine taban olarak hizmet eden bir bilgi halinden de meydana gelmemiştir; hatta hiç kuşkusuz, belli bir dönemin zihniyetleri veya "düşünce çerçeveleri" denilen şey tarafından da belirlenmemiştir –eğer bundan spekülatif bilgilerin, saflıkların veya büyük teorik tercihlerin tarihsel profilini anlamak gerekiyorsa–. Bu *apriori*, belli bir dönemde, deneyin içinde belli bir mümkün bilgi alanınıbelirleyen, orada ortaya çıkan nesnelerin varoluş tarzını tanımlayan, gündelik bakışı teorik güçlerle donatan ve şeylerin üzerinde, doğru sayılan bir söylemin tutturulmasına olanak veren koşulları tanımlayan şeydir. XVIII. yüzyılda, türlerin varlığı, karakterlerin kuşaklar boyunca aktarımıkonusundaki araştırmaları veya tartışmaları belirleyen tarihsel a priori, bir doğa tarihinin varlığıdır: bilgi alanı olarak belli bir görülebilirliğin düzenlenmesi, tasvirin dört değişkeninin tanımlanması, hangisi olursa olsun her bireyin yerleşebildiği bir komşuluk alanının oluşturulması. Doğa tarihi, klasik çağda yeni bir merak nesnesinin keşfedilmesine tekabül etmemekte; sabit bir düzeni bir temsil bütününün içine dahil eden karmaşık bir işlemler dizisini kapsamaktadır. Bütün bu ampiriklik alanını, aynı ânda hem *tasvir edilebilir*, hem de *düzene sokulabilir* olarak kurmaktadır. Onu dil teorileriyle akraba kılan, XIX. yüzyıldan beri biyolojiden anladığımız şeyden ayıran ve ona klasik düşüncenin içinde belli bir eleştirel rol oynatan işte bu alandır.

Doğa tarihi dille çağdaştır: temsilleri ânı içinde çözümleyen, onların ortak unsurlarını saptayan, işaretleri onlardan itibaren belirleyen ve sonunda adları dayatan kendiliğinden oyunla aynıdüzeydedir. Sınıflandırmak ve konuşmak, köken noktalarını, temsilin zamana, belleğe, düşün-

ceye, sürekliliğe bağlı olduğu için kendi içinde açtığı bu aynı mekânda bulmaktadırlar. Fakat doğal tarih, bütün diğerlerinden bağımsız bir dil olarak, ancak iyi yapılmış bir dil olması halinde var olabilir/olmalıdır. Ve evrensel olarak geçerli olması halinde, kendiliğinden ve "kötü yapılmış" dilin içinde, dört unsur (önerme (cümle), eklemleşme, işaret, türeme) kendi aralarında büyük aralıklar bırakmaktadırlar: herkesin teker teker yaptığı deneyler, ihtiyaçlar veya tutkular, alışkanlıklar, önyargılar, az veya çok uyanık bir dikkat, yüzlerce farklıdil oluşturmuştur; ve bunlar yalnızca kelimelerin biçimiyle değil, her şeyden önce bu kelimelerin temsili bölümlere ayırma biçimiyle farklılaşmaktadırlar. Doğa tarihi, ancak oyunun kapalı olması halinde iyi yapılmış bir dil olacaktır: tasvire yönelik kesinlik eğer her cümleyi, hakikinin sabit bir bölümlenmesi haline getirebilirse (eğer temsile her zaman, orada *eklemleştirilen şey yüklenebilirse*) ve eğer her varlığın işareti, onun bütünün genel düzenlenişi içinde bütün haklara sahip olarak işgal ettiği yeri işaret ederse. Fiilin dilin içindeki işlevi evrensel ve boştur; ve adlar eklemleşme sistemlerini bunun içinde işletmektedirler; doğal tarih bu iki işlevi, bir varlığa yüklenebilecek tüm değişkenleri eklemleştiren *yapı*'nın birliği içinde bir araya getirmektedir. Ve işaret dilin içinde, bireysel işleyişi itibariyle, cins adlara kapsam ve genişliklerini veren türetmelerin rastlantısına açıkken, doğa tarihinin belirlediği haliyle *karakter* de hem bireyi damgalamaya hem de onu birbirlerine ayak uyduran genelliklerin mekânı içine yerleştirmeye izin vermektedir. Öylesine ki, gündelik kelimelerin üzerinde (ve onlar boyunca, çünkü onları ilk tasvir için kullanmak gerekmektedir), şeylerin kesin Adlarının nihayet hüküm sürdükleri ikinci dereceden bir dilin binası inşa olmaktadır: "bilimin ruhu olan yöntem, ilk bakışta doğadaki herhangi bir şeyi işaret

etmektedir, böylece bu cismin kendine özgü olan adını telaffuz etmekte, ve bu ad, bu adı taşıyan cismin zaman içinde edinebildiği bütün bilgileri hatırlatmaktadır: öylesine ki, aşırı karmaşıklığın içinde, doğanın egemen düzeni keşfedilmektedir."[60]

Fakat bu özsel adlandırma –görülebilir yapıdan taksinomik karaktere bu geçiş– maliyetli bir talebe gönderme yapmaktadır. Kendiliğinden dil, olmak fiilinin tekdüze işlevinden, türetmeyi ve retorik mekânın güzergâhına giden biçimi tamamına erdirmek ve onun çemberini kapatmak için, yalnızca hayal gücünün işleyişine ihtiyaç duymaktaydı: yani dolaysız benzerliklere. Buna karşılık, *taxinomia*'nın mümkün olabilmesi için, doğanın gerçekten ve bizatihi tamlığıiçinde sürekli olmasıgerekir. Dilin izlenimlerin benzeşmelerini istediği yerde, sınıflandırma şeyler arasında mümkün en küçük farklılık ilkesini talep etmektedir. Oysa, adlandırmanın tabanında, tasvir ile düzenleme arasında bırakılan açıklığın içinde bu şekilde ortaya çıkan bu *continuum* (süreklilik), dilden çok önce ve onun koşulu olarak varsayılmıştır. Ve bunun nedeni yalnızca, onun iyi yapılmış bir dili kurabilmesi değil de, aynı zamanda genel olarak her dili açıklayabilmesidir. Bir temsil belleğe, herhangi bir karışık ve iyi algılanmayan özdeşlik aracılığıyla başka birini hatırlattığında ve her ikisine birden bir cins adın keyfi işaretinin verilmesine izin verdiğinde, işleme fırsatını veren hiç kuşkusuz doğanın sürekliliğidir. Kendini hayal gücünün içinde körlemesine benzeşme olarak veren şey, özdeşliklerin ve farklılıkların kesintisiz büyük dokusunun yansımasız ve bulanık izinden başka bir şey değildi. Hayal gücü (karşılaştırma yapmaya izin vererek, dile olanak vereni), o sırada bilinmemekle birlikte, doğanın çökmüş, ama inatçı sürekliliğinin, bilincin boş, ama dikkatli sürek-

60 Linné, *Systema Naturae*, s. 13.

liliğine eklendiği kaypak yeri meydana getirmekteydi. Öylesine ki, eğer doğa şeylerin tabanında, bütün temsillerden önce sürekli olmasaydı, konuşmak mümkün olamazdı, en küçük bir ad için bile yer bulunamazdı. Cinslerin, türlerin ve sınıfların boşluğu olmayan büyük tabakasını oluşturmak için, doğal tarihin, olabilirlik koşulu tam da bu sürekliliğin içinde bulunan yeni bir dili, maliyetine katlanarak kullanması, eleştirmesi, sınıflandırmasıve sonunda yeniden kurması gerekmiştir. Şeyler ve kelimeler çok sıkı bir şekilde kesişmişlerdir: doğa kendini ancak, adlandırmaların tablosu boyunca teslim etmektedir, ve böylesine adlar olmasaydı sessiz ve görülmez olarak kalacak olan bu doğa, onların arkasında uzaktan ışıldamakta, onu aslında bilgiye sunan ve ancak dilin tümünün kat edilmesi halinde görünür kılan bu çerçevelendirmenin ötesinde, sürekli olarak mevcut olmaktadır.

Doğal tarih klasik çağda, herhalde bu nedenden ötürü biyoloji olarak kurulmamıştır. Nitekim, XVIII. yüzyılın sonuna kadar hayat var olmamıştır. Yalnızca canlı varlıklar olmuştur. Bunlar, dünyanın bütün nesnelerinin dizisi içinde bir, daha doğrusu birçok sınıf meydana getirmektedirler: ve eğer hayattan söz edilebilirse, bu ancak varlıkların evrensel dağılımı içindeki bir karakter –kelimenin taksinomik anlamında– olarak mümkündür. Doğadaki şeyleri üç sınıfa ayırma âdeti vardır: geliştiği kabul edilen, ama hareket ve duyarlığı olmayan mineraller, çoğalabilen ve duyusu olabilen bitkiler, kendiliklerinden yer değiştirebilen hayvanlar.[61] Hayata ve onun ihdas ettiği eşiğe gelince, benimsenen kıstaslara göre, bunları bu merdiven basamaklarıboyunca kaydırmak mümkündür. Eğer bu merdiven, Maupertuis ile birlikte, hareketlilik ve unsurları birbirine çeken ve onları bağlı tutan yakınlık ilişkileriyle

61 Örnek olarak, *age*, s. 215.

tanımlanacak olursa, hayatı maddenin en basit parçacıklarının içine yerleştirmek gerekir. Hayat eğer Linné'nin, onun kıstası olarak doğumu (tohum veya tomurcukla), beslenmeyi (bir özün dıştan dahil edilmesiyle), yaşlanmayı, dış hareketi, sıvıların iç hareketini, hastalıkları, ölümü; damarların, bezlerin, derinin, tulumcukların mevcudiyetini[62] saptadığında yaptığı gibi, yüklü ve karmaşık bir karakterle tanımlanacak olursa, dizi üzerinde çok daha yukarılara konulmak durumunda kalır. Hayat, tamamen yeni bilgi biçimlerinin ondan itibaren edinildikleri aşikâr bir eşik meydana getirmez. Tıpkı bütün diğerleri gibi, saptanan kıstaslara nazaran nispi bir sınıflandırma kategorisidir. Ve tıpkı bütün diğerleri gibi, sınırlarının saptanması söz konusu olduğunda, bazı belirsizliklere maruz kalmaktadır. Ve tıpkızoofit'in (biçimi bitkiye benzeyen hayvan) hayvanlar ile bitkilerin ikircikli kesitinde yer alması gibi, fosiller de, madenler de, hayattan söz etmenin gerekip gerekmediğinin bilinmediği şu belirsiz sınıra yerleşmektedirler. Fakat canlı ile canlı olmayan arasındaki kopukluk asla belirleyici bir sorun değildir.[63] Linné'nin dediği gibi, doğabilimci –o buna *Historiens naturalis* adını vermektedir– "doğal cisimlerin bölümlerini bakarak fark eder, onlarısayı, biçim, konum ve orana göre uygun bir şekilde tasvir eder ve onları adlandırır."[64] Doğabilimci, yapılanmış görülebilenin ve karakteristik adlandırmanın adamıdır. Hayatın değil.

Demek ki, klasik çağda geliştiği haliyle doğal tarihi, karanlık ve henüz emekleyen bir hayat felsefesine bağ-

62 Liné, *Philosophie...*, s. 133. Ayrıca *age*, *Système Sequel...*, s. 1.

63 Bonnet, doğada dört bölümlü bir ayırımı kabul etmekteydi: örgütlenmemiş ham varlıklar, hareketsiz organize varlıklar (bitkiler), hareketli organize varlıklar (hayvanlar), hareketli ve akıllı organize varlıklar (insanlar). Bkz. *Contemplation...*, Ayırım I.

64 Linné, *Systema Naturae*, s. 215.

lamamak gerekir. Doğal tarih gerçekte, bir kelimeler teorisiyle kesişmektedir. Doğal tarih aynıanda hem dilin önünde hem de arkasında yer almaktadır; gündelik dili bozmakta, ama bu işi onu yeniden yapmak ve onu hayal gücünün körlemesine benzerlikleri boyunca mümkün kılmış olanın ne olduğunu keşfetmek için yapmaktadır; onu eleştirmektedir, ama bunu onun temelini keşfetmek için yapmaktadır. Eğer onu yeniden ele alıyor ve onu mükemmelliği içinde tamamına erdirmek istiyorsa, bunun anlamı aynı zamanda onun kökeni geri döndüğüdür. Kendine dolaysız taban olarak hizmet eden bu gündelik kelime haznesini aşmaktadır ve onun ötesinde, onun varlık nedenini oluşturmuş şeyi araştıracaktır; ama bunun tersine, bütünüyle dilin mekânına yerleşmektedir, çünkü esas olarak, adların üzerinde anlaşmaya varılmış bir kullanımıdır ve nihai amacı şeylere tam adlarını vermektir. Demek ki, dil ile doğa teorisi arasında eleştirel tipten bir ilişki vardır; nitekim doğayı tanımak, dilden hareketle, doğru ama her dilin hangi koşullarda mümkün olduğunu ve hangi sınırların içinde bir geçerlik alanı bulunabileceğini keşfedecek bir dil inşa etmektir. Eleştirel sorun XVIII. yüzyılda var olmuştur; ama belirgin bir bilginin biçimine bağlı olarak. Bu yüzden ne özerklik, ne de kökten sorgulama değeri kazanabilmiştir: benzerliğin, hayal gücünün, doğa ile insan doğasının, genel ve soyut düşüncelerin değerinin, kısacası benzeşmenin algılanması ile kavramın geçerliği arasındaki ilişkilerin söz konusu olduğu bir bölgede sürtmeye ara vermemiştir. Klasik çağda –Locke ve Linné, Buffon ve Hume buna tanıktırlar– kritik soru, benzerliğin temeli ile cinslerin varoluşuna ilişkin olanıdır.

XVIII. yüzyılın sonunda yeni bir dış biçim ortaya çıkarak, doğa tarihinin eski mekânını, modernler açısından ebediyen bulanıklaştıracaktır. Bir yandan eleştiri yer

değiştirmekte ve doğduğu topraktan kopmaktadır. Hume, nedenselliği benzerliklere yönelik genel soruşturmanın şıklarından biri haline getirirken;[65] Kant nedenselliği buradan soyutlayarak, soruyu tersine çevirmiştir; benzeşmelerin sürekli tabanı üzerinde özdeşlik ve ayrılık ilişkilerinin belirlenmesinin söz konusu olduğu yerde, çeşitlinin sentezine ilişkin ters sorunu açığa çıkarmıştır. Eleştirel soru aynı darbeyle, kavramdan yargıya, türün varlığından (temsillerin çözümlenmesiyle elde edilmektedir), temsilleri birbirlerine bağlamanın olabilirliğine, yüklemin, adsal eklemleşmenin temelindeki adlandırma hakkından bizatihi cümleye ve onu kuran olmak fiiline taşınmış olmaktadır. Yalnızca doğa ile insan doğasının ilişkileri konusunda geçerli olmak yerine, bizzat her bilginin olabilirliğini sorgulamaktadır.

Fakat öte yandan, hayat aynı dönemde sınıflandırma kavramlarının karşısında özerkliğini kazanmıştır. XVIII. yüzyılda doğa bilgisinin kurucusu olan şu eleştirel ilişkiden kurtulmaktadır. Kurtulmaktadır sözü iki anlama gelmektedir: hayat diğerleri arasında bir bilgi nesnesi haline gelmekte ve bundan ötürü, genel anlamdaki her eleştirinin alanına girmekte, ama kendi hesabına geçirdiği ve kendi adına olmak üzere, mümkün her bilgiye taşıdığı şu eleştirel yargıya da direnmektedir. Öylesine ki, XIX. yüzyılın tümü boyunca, Kant'tan Dilthey'e ve Bergson'a varana kadar bütün eleştirel düşünceler ve hayat felsefeleri kendilerini bir toparlanma ve karşılıklı meydan okuma konumunda bulacaklardır.

65 Hume, *Essai sur la Nature Humaine*, s. 80 ve 239 vd., Çev. Leroy, c. I.

ALTINCI AYIRIM

Mübadele Etmek

I. ZENGİNLİKLERİN ÇÖZÜMLENMESİ

Klasik çağda hayat ve hayat bilimi yoktur; filoloji de yoktur. Ama bir doğal tarih, ama bir genel gramer vardır. Aynı şekilde siyasal iktisat da yoktur, çünkü bilgi düzleminde üretim var olmamaktadır. Buna karşılık XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, bizim için özsel kesinliğini kaybetmiş olmakla birlikte, alışık olmayı sürdürdüğümüz bir kavram olmuştur. Onun hakkında gene de "kavram"dan söz edilemez, çünkü anlamlarından birazını müsadere ederek veya onların yayılma alanlarından bir bölümünü sahiplenerek, yerlerini hafifçe kaydıracağı ekonomik kavramların bir oyununun içinde yer almamaktadır. Söz konusu olan daha çok genel bir alandır: değer, fiyat, ticaret, dolaşım, rant, faiz kavramlarını bir o kadar kısmi nesneymiş gibi kavrayan ve yerleştiren, çok tutarlı ve fazlasıyla tabakalı bir doku söz konusudur. Klasik çağda "iktisat"ın toprağı ve nesnesi olan bu alan, *zenginlik* alanıdır. Ona farklı tipten, örneğin üre-

tim veya emek çevresinde örgütlenen bir ekonomiden kaynaklanan sorular sormanın yararı yoktur; onun çeşitli kavramlarını (hatta ve özellikle, bunların adları daha sonradan bazıanlam benzeşmelerinin sayesinde sürdüyse), bunların pozitifliklerini aldıklarısistemi hesaba katmadan çözümlemek de yararsızdır. Böyle yapmak, tıpkı Linnégil doğa tarihinin alanının dışında veya Bauzée'deki zamanlar teorisini, genel gramerin onun tarihsel olabilirlik koşulu olduğunu hesaba katmadan çözümlemeye kalkışmak gibi olacaktır.

Demek ki, klasik zenginlik çözümlemesine, yalnızca daha sonraki tarihlerde el yordamıyla oluşmakta olan bir siyasal iktisatın birliğini atfedecek olan geriye dönük bir okumadan kaçınmak gerekir. Ancak fikir tarihçileri, Batıdüşüncesinde Ricardo ve J. B. Say'in döneminde tamamen donanımlı ve çoktan tehlikeli bir hale gelmiş olarak zuhur etmiş olan bir bilginin esrarlı doğumunu, bu tarz içinde kurgulama âdetine sahiptirler. Bilimsel bir iktisadın, tamamen ahlaki bir kâr ve rant sorunsalı (adil fiyat teorisi, faizin meşrulaştırılmasıveya mahkûm edilmesi), sonra da para ile zenginlik, değer ile piyasa fiyatıarasındaki sistematik bir karıştırma tarafından, uzun bir süre için olanaksız hale getirildiğini varsaymaktadırlar: bu karıştırmaların başlıca sorumlularından biri ve bu durumun en parlak dışavurumu merkantilizm olmuştur. Fakat XVIII. yüzyıl, pozitif ekonominin daha sonra daha iyi uyarlanmış aletlerle ele almaya hiç ara vermeyeceği büyük sorunlar arasındaki esas ayırımıyapmış ve bunlardan bazılarını çerçevelemiştir: para, keyfi olmayan, ama anlaşmaya dayalı karakterini böylece keşfetmiştir (ve bu, metalciler ile metal karşıtları arasındaki uzun tartışmalar boyunca olmuştur: birincilerin arasında Child, Petty, Locke, Cantillon, Galliani'yi, ikincilerin arasında Barban, Boisguillebert ve özellikle Law'u ve 1720 felaketinden sonra, daha ılımlı bir şekilde olmak üzere

Montesquieu ve Melon'u saymak gerekir); aynı zamanda –ve bu Cantillon'un eseridir–, değişim değeri ile içsel değer ayırımı yapılmaya başlamış; elmasın yararsız pahalılığı ile o olmazsa yaşayamayacağımız suyun ucuzluğu zıtlaştırılarak, büyük "değer paradoksu" kuşatılmıştır (nitekim, bu sorunu, Galliani tarafından sağlam bir şekilde formüle edilmiş olarak bulmak mümkündür); Jevons ve Menger'i haber veren bir şekilde, değer genel bir yarar teorisine bağlanmaya başlamıştır (taslak olarak Galiani, Graslin, Turgot'da ortaya çıkmıştır); yüksek fiyatların ticaretin gelişmesindeki önemi anlaşılmıştır (bu, Fransa'da Boisguillebert ve Quesnay tarafından yeniden ele alınan "Becher ilkesi"dir); son olarak da –işte karşımızda fizyokratlar–, üretim mekanizmasının çözümlemesine girişilmiştir. Ve siyasal iktisat böylece, esas temalarını parça parça ve sessizce yerine koymuştur; bu faaliyet, Adam Smith'in üretim çözümlemesini başka bir yönde yeniden ele alarak, artan işbölümü sürecini, Ricardo'nun sermayenin rolünü, J. B. Say'in piyasa ekonomisinin bazı temel yasalarını gün ışığına çıkarmalarına kadar sürmüştür. Siyasal iktisat bundan sonra, kendine özgü nesnesi ve iç tutarlılığıyla var olmaya koyulmuştur.

Fiili durumda, para, fiyat, değer, dolaşım, piyasa kavramları XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, onları karanlıklar içinde bekleyen bir gelecekten itibaren değil de, sağlam ve genel bir epistemolojik düzenleme tabanı üzerinde düşünülmüşlerdir. "Zenginliklerin çözümlenmesi"ni bütünsel gerekirliği içinde destekleyen, işte bu düzenlemedir. Bu düzenleme siyasal iktisat için, genel gramer filoloji için neyse, biyoloji doğal tarih için odur. Ve nasıl ki fiil ve ad teorisi, eylem dili, kökler ve bunların türetilmelerine ilişkin çözümlemeler, genel gramer aracılığıyla, onları mümkün ve gerekli kılan şu arkeolojik şebekeye atıfta bulunmadan an-

laşılamazlarsa, nasıl ki klasik tasvir, karakterleştirme ve *taxinomia*'nın ne olmuş oldukları; sistemiyle yöntem veya "sabitlik" ile "evrim" arasındaki zıtlık doğal tarih alanı kuşatılmadan anlaşılamazsa, aynı şekilde, para, fiyat, değer, ticaret çözümlemelerini birbirlerine ekleyen gerekirlik bağı da, bunların eşanlılıklarının yeri olan zenginlikler alanı gün ışığına çıkarılmadan yakalanamaz.

Zenginlik çözümlemesi, hiç kuşkusuz genel gramer veya doğal tarihinkilerle aynı yollardan ve aynı ritmde oluşmamıştır. Bunun nedeni, para, ticaret ve mübadele üzerindeki düşüncenin bir uygulamaya ve kurumlara bağlıolmasıdır. Ancak, uygulama ile saf spekülasyon zıtlaştırılabilirse de, bunların her ikisi de her halü kârda tek ve aynı başat bilgiye dayanmaktadır. Bir para reformu, bir bankacılık âdeti, ticari bir uygulama, kendilerine özgü biçimlere göre rasyonelleşebilir, gelişebilir, sürebilir veya yok olabilirler; her seferinde belli bir bilgiye dayanmaktadırlar: kendini bir söylem halinde kendi için dışa vuran gizli bilgi değil de, gerçekle görünür bir ilişkisi olmayan soyut teoriler veya spekülasyonlar için gerekliliği aynı olan bir bilgi. Bir kültürde ve belli bir ânda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme* vardır. Bu ister bir teori halinde açığa çıkan bilgi isterse bir uygulamanın içinde sessizce yer alanıolabilir. 1575 tarihinde toplanan Etats Généraux tarafından hükme bağlanan para reformu, merkantilist tedbirler veya Law deneyi ve bunun tasfiyesi, Davanzatti'nin, Houterou'nun, Petty'nin veya Cantillon'nun teorileriyle aynı arkeolojik kaideye oturmaktadırlar. Ve konuşturulmaları gerekenler, bu başat bilgi gerekirlikleridir.

II. PARA VE FİYAT

İktisadi düşünce, XVI. yüzyılda fiyat ve parasal öz sorunlarıyla sınırlıydı (veya hemen hemen). Fiyat sorunu, zahirenin pahalılanmasının mutlak veya nispi karakterine ve birbirini izleyen devalüasyonların veya Amerikan değerli maden akımının fiyatlar üzerinde yapabilecekleri etkilere ilişkindir. Parasal öz sorunu ise, paranın ayarının doğası, kullanılan çeşitli madenlerin fiyatları arasındaki oran, paraların ağırlıklarıile nominal değerleri arasındaki uyuşmazlık konularına ilişkindir. Fakat bu iki sorun dizisi birbirine bağlıydı, çünkü maden ancak kendi de bir zenginlik olduğu için bir işaret, zenginlikleri ölçen bir işaret olarak ortaya çıkabiliyordu. Eğer işaret edebiliyorduysa, bunun nedeni onun hakiki bir damga olmasıydı. Ve tıpkı kelimelerin söyledikleriyle aynı gerçekliğe sahip oldukları, tıpkı canlıvarlıkların damgalarının görülebilir ve pozitif işaretler olarak bedenlerine kazınmış olmaları gibi, zenginlikleri işaret eden ve onları ölçen işaretlerin de kendi üzerlerinde hakiki damgayı taşımaları gerekmekteydi. Fiyatın söylenebilmesi için, bunların değerli olmaları gerekiyordu. Nadir, yararlı, istenir olmaları gerekiyordu. Ve aynı zamanda, bütün bu niteliklerin, dayattıkları damganın herkes tarafından okunabilir gerçek bir imza olabilmesi için, istikrarlı olmaları gerekiyordu. Fiyatlar sorunu ile, Copernicus'tan Bodin ve Davanzatti'ye kadar, zenginlik üzerindeki her düşüncenin ayrıcalıklı nesnesini oluşturan paranın doğası arasındaki korelasyon buradan kaynaklanmaktadır.

Paranın, mallar ile mübadele mekanizmasındaki ikame arasında ortak ölçü olma konusundaki iki işlevi, onun maddi gerçekliğine dayanmaktadır. Bir ölçü, eğer ölçek olarak, ölçülecek şeylerin çeşitliliğiyle kıyaslanabilir nitelikte bir gerçeklik yüklemine sahipse, istikrarlı, herkes

tarafından kabul edilebilir ve her yerde geçerli olabilir: Copernicus, *toise* ve *boisseau* işte bu şekilde maddi uzunluk ve hacime sahip olmalarından ötürü ölçü birimi olmaktadırlar demektedir.[1] Bunun sonucu olarak, para ancak, eğer birimi hakikaten varsa ve herhangi bir malın atıfta bulunabileceği bir gerçeklikse ölçebilmektedir. XVI. yüzyıl bu noktada, ortaçağın hiç değilse bir bölümünde kabul edilmiş olan ve paranın *valor impositus*'unu saptama, haddini değiştirme, belli bir sikke kategorisini veya madeni para olmaktan çıkarma hakkını hükümdara veya kamusal rızaya bırakan teoriye geri dönmektedir. Paranın değerinin, içerdiği maden kitlesi tarafından ayarlanması gerekmektedir: yani eskiden olduğu şeye, hükümdarların metal parçalarının üzerine ne baş kabartmalarını, ne de armalarını bastırdıkları döneme geri dönmesi gerekmektedir; o sıralarda "ne bakır, ne altın, ne gümüş sikke haline gelmişlerdi, yalnızca ağırlıklarına göre değerlendiriliyorlardı";[2] keyfi işaretler, hakiki damgalar olarak kabul edilmiyorlardı; para tam bir ölçüydü, çünkü zenginlikleri kendi maddi zenginlik gerçekliğinden hareketle ölçeğe bağlama gücünden başka bir şeyi işaret etmiyordu.

XVI. yüzyıldaki reformlar bu epistemolojik taban üzerinde gerçekleştirilmiş, tartışmalarda kendilerine özgü boyuta aynı taban üzerinde ulaşmışlardır. Parasal işaretlerin ölçüm kesinliklerine geri getirilmesine uğraşılmaktadır: sikkelerin üzerlerindeki nominal değerlerin, ölçü olarak seçilen maden miktarına uygun olması ve onunla bütünleşmesi gerekmektedir; para bu durumda, ölçme değerinden daha fazla bir şeyi işaret etmeyecektir. *Compendious*'un anonim yazarı bu yönde olmak üzere, "şu ânda geçerli olan

1 Copernicus, *Discours sur la Frappe des Mionnaies*, in, J. Y. Le Branchu, *Ecrits Notables sur la Monnaie*, s. 15, I, Paris, 1934.

2 Anonim, *Compendieux ou Bref Examen de Quelques Plaintes*, in, *age*, II, s. 117.

paraların belli bir tarihten itibaren böyle olmamalarını" istemektedir, çünkü nominal değerin "aşırı yükselmesi", onların ölçme işlevini uzun zamandan beri bozmuştur; para haline gelmiş sikkelerin artık "içerdikleri madenin değerinin biçilmesinden sonra" kabul edilmeleri gerekmektedir; yeni paraya gelince, onun nominal değeri kendi ağırlığı kadar olacaktır: "bu ândan itibaren yalnızca aynı değere, aynı ağırlığa, aynı ada sahip eski ve yeni paralar geçerli olacaktır, ve böylece para eski haddine ve eski haslığına iade edilmiş olacaktır."[3] 1581'den önce yayımlanmayan, ama bundan otuz yıl öncesinden beri elyazması olarak var olan ve elden ele dolaşan *Compendious* metninin, Elizabeth döneminin para politikasına ilham verip vermediği bilinmemektedir. Ama, kesin olan bir şey vardır: 1544-1559 arasındaki bir dizi "aşırı yükseltme"den (devalüasyon) sonra, 1561 Mart kararnamesi paraların nominal değerini "indirmiş" ve bunu paraların içerdikleri maden miktarına geri getirmiştir. Fransa'da da aynı şekilde, 1575'te toplanan Etats Généraux muhasebe sikkelerinin (bunlar, tamamen aritmetik olan ve ağırlık ile nominal değer tanımına eklenen üçüncü bir para tanımını getirmektedirler: bu ek oran, para manipülasyonlarının yönünü, konu hakkında yeterli bilgisi olmayanlardan gizlemekteydi) kaldırılmasını istemişler ve bunu sağlamışlardır; 1577 tarihli ferman, altın eküyü hem hakiki sikke hem de hesap birimi olarak ihdas etmiş, diğer tüm madenleri altına tabi kılmıştır –özellikle, ödeme aracı olma değerini koruyan, ama değer değişmezliğini kaybeden gümüşü–. Böylece paralar, metalik ağırlıklarına göre yeniden ölçeklendirilmişlerdir. Taşıdıkları işaret –*valor impositus*–, oluşturdukları ölçünün tam ve şeffaf damgasından ibarettir.

Fakat bu geri dönüşün istenilmesi, bazen de gerçekleş-

3 *age*, s. 155.

tirilmesiyle birlikte, işaret-para'ya özgü olan ve belki de onun ölçü olma rolünü tamamen tehlikeye sokan belli sayıda olgu açığa çıkartılmıştır. Öncelikle, bir paranın ne kadar kötüyse o kadar hızlı dolaşması ve yüksek maden içerikli paraların saklı tutulması ve ticarette yer almamaları olgusu: bu, Copernicus[4] ile *Compendious* yazarının[5] çok önceden bildikleri, Gresham kanunu[6] denilen durumdur. Sonra ve özellikle, parasal olgularla fiyat hareketleri arasındaki ilişki: para işte burada, malların arasında bir mal olarak gözükmüştür –tüm eşdeğerliliklerin mutlak ölçüsü değil de, mübadele kapasitesi ve buna bağlı olarak, mübadelelerdeki ikame değeri, bolluk ve kıtlığına göre değişen bir mal: paranın da fiyatı vardır–. Malestroit[7], XVI. yüzyılda görünüşte öyle olmasına rağmen, fiyat artışı olmadığına dikkat çekmiştir; çünkü mallar hep oldukları gibidir, ve para kendine özgü doğası içinde sabit bir ölçüdür, malların pahalılanması ancak, aynı maden kitlesi tarafından taşınan nominal değerlerin artmasına bağlı olabilir; fakat aynı buğday miktarı için hep aynı miktarda altın veya gümüş verilmektedir. Öylesine ki, "hiçbir şey pahalılanmamış"tır: altın ekü VI. Philippe döneminde, muhasebe sikkesi olarak yirmi *sols tournois* ve şimdi de elli ederken, eskiden dört lira eden bir arşın kadife kumaşın şimdi on etmesi gerekir. Her şeyin pahalılanması, alışılmış miktardaki saf altın ve gümüşten daha fazla vermekten değil de, daha az almaktan kaynaklanmaktadır." Fakat, paranın rolünün, dolaşıma soktuğu maden kitlesiyle özdeşleştirilmesinden itibaren, diğer bütün mallarla aynı değişimlere tabi kılındığı iyice anlaşılmaktadır. Ve Malestroit, madenlerin miktar ve mal değerlerinin sabit kaldıklarını örtülü bir şekilde kabul edi-

4 Copernicus, *age*, s. 12.
Compendieux..., II, s. 156.
Gresham, *Avis de Sir Th. Gresham*, s. 7 ve 11, *age*, c. II.
Malestroit, *Le Paradoxe sur le Fait des Monnaies*, Paris, 1566.

yorsa da, Bodin ondan birkaç yıl sonra[8], Yenidünya'dan getirtilen maden kitlesinde artışı ve buna bağlı olarak, malların reel pahalılanmasını fark etmiştir, çünkü daha fazla külçe madene sahip olan veya özel kişilerden bunları edinen hükümdarlar, daha fazla sayıda ve daha iyi ayarlı sikkeler bastırmışlardır; demek ki, aynı bir mal için, daha büyük miktarda maden verilmektedir. Demek ki, fiyatların yükselmesinin "şimdiye kadar kimsenin değinmediği temel ve adeta tek bir nedeni" vardır: bu da "altın ve gümüş bolluğu", "nesnelerin fiyat ve değerini veren şeyin bolluğu"dur.

Eşdeğerliliklerin ölçüsü mübadele sisteminin içine alınmıştır ve paranın satın alma gücü yalnızca madenin mal değerini işaret etmektedir. Parayı farklı kılan, onu belirleyen, herkes için kesin ve kabul edilebilir kılan damga, demek ki tersine çevrilebilir niteliktedir ve onu iki yönde okumak mümkündür: sabit ölçü olan bir maden miktarına gönderme yapmaktadır (Malestroit onun şifresini böyle çözmektedir); aynı zamanda, şu miktar ve fiyat olarak değişken mallar olan madenlere de gönderme yapmaktadır (bu da Bodin'in okumasıdır). Burada, XVI. yüzyıldaki genel işaretler rejimini karakterize edenine benzer bir düzenleme vardır; hatırlanacağı üzere, işaretler, tanınabilmek için kendi hesaplarına işaretlere ihtiyaç gösteren benzerlikler tarafından meydana getirilmekteydiler. Burada, parasal işaret mübadele değerini ancak, kendi değerini diğer malların düzeni içinde tanımlayan bir maden kitlesinin üzerinde tanımlayabilir, kendini damga olarak ancak bu kitlenin üzerinde kurabilir. Eğer mübadelelerin ihtiyaçlar sistemi içinde, bilgiler sistemi içindeki benzeşmeye tekabül ettiği kabul edilecek olursa, *episteme*'nin tek ve aynı dış biçiminin, Rönesans süresinde doğa bilgisini ve paraya ilişkin dü-

8 Bodin, *La Réponse aux Paradoxes de M. de Malestroit*, 1568.

şünceyi veya uygulamaları denetlediği görülecektir.

Ve tıpkı mikrokozmos ile makrokozmos ilişkisinin, benzerlik ile işaretin belirsiz salınımını durdurmak için vazgeçilmez olması gibi, maden ile mal arasında, limitte değerli madenlerin toplam ticari değerinin saptanmasına ve bunun ardından da, bütün malların fiyatlarını kesin ve nihai bir şekilde ölçeklendirmeye izin veren belli bir ilişkinin kurulması gerekmiştir. Bu ilişki, altın ve gümüş madenlerini dünyaya gömdüğünde ve onları tıpkı yeryüzünde bitkilerin büyümesi ve hayvanların çoğalmasındaki gibi yavaş yavaş artırdığında, Tanrı tarafından kurulmuşlardır. İnsanın ihtiyaç veya arzu duyabileceği bütün şeylerle, madenlerin saklı olarak parıldadıkları damarlar arasında, mutlak bir mütekabiliyet vardır. Davanzatti, "Doğa bütün dünyevi şeyleri iyi yapmıştır; bunların toplamı, insanlar arasında varılan anlaşma gereği, işlenmiş altınların toplamı kadar etmektedir; demek ki bütün insanlar her şeyi edinmek için, her şeyi arzulamaktadırlar... Şeylerin kendi aralarında ve altınla olan matematik oranları ve bunun kuralını her gün fark etmek üzere, yeryüzünde var olan her şeyi veya daha doğrusu, bunların gökyüzüne tıpkı kusursuz bir aynaya olduğu gibi yansıyan görüntülerini, göklerin yukarısından veya çok yüksekteki bir gözlemevinden seyretmek gerekir. Bu durumda tüm hesaplamalarımızı bir yana bırakır ve şöyle derdik: yeryüzünde şu kadar altın, şu kadar nesne, şu kadar insan, şu kadar ihtiyaç var; her nesnenin ihtiyaçları gidermesi ölçüsünde, değeri şu kadar altın veya şu kadar nesne olacaktır."[9] Bu göksel ve tüketici hesaplamayı Tanrıdan başka kimse yapamaz: bu hesaplama, mikrokozmosun her unsurunu makrokozmosun bir unsuruyla ilişkilendiren şu diğer hesaplamaya denk düşmektedir; tek bir farkla: ikincisi dünyevi olanı göksel olana bağlamakta,

9 Davanzatti, *Leçon sur les Monnaies*, s. 230231, J. Y. Le Branchu, *age*.

ve nesnelerden, hayvanlardan veya insanlardan yıldızlara doğru gitmektedir; oysa birincisi yeryüzünün mağaralarına ve madenlerine bağlanmaktadır; insanlar tarafından yaratılan nesneleri, dünyanın yaradılışından beri gömülü olan hazinelerle ilişkilendirmektedir. Benzeşmenin işaretleri, çünkü bunlar bilgiye rehberlik etmekte, gökyüzünün mükemmelliğine atıfta bulunmaktadır; mübadelenin işaretleri, çünkü arzuyu tatmin etmekte, madenin karanlık, tehlikeli ve lanetli parıltısına dayanmaktadır. Bu ikircikli bir parıltıdır, çünkü gecenin dibinde şarkı söyleyeni, yeryüzünün dibinde yeniden üretmektedir: orada mutluluğun tersine dönmüş bir vaadi olarak oturmakta ve maden yıldızlara benzediği için, bütün bu tehlikeli hazinelerin bilgisi, aynı zamanda dünyanın bilgisi olmaktadır. Ve zenginliklere ilişkin düşünce böylece, kozmosa ilişkin büyük spekülasyona doğru yatmaktadır; tıpkı bunun tersine, dünyanın düzeninin derin bilgisinin madenlerinin sırrına ve zenginliklerin sahipliğine götürmek zorunda olması gibi. XVI. yüzyılda bilgi unsurlarını birbirlerine hangi sıkı bir ihtiyaç şebekesinin bağladığı görülmektedir: işaretler kozmolojisi, fiyatlar ve para üzerindeki düşünceyi nasıl ikiye katlamakta ve sonunda kurmaktadır; madenlere yönelik teorik ve pratik bir spekülasyona nasıl olanak vermektedir; arzunun vaatleriyle bilgininkileri, madenler ile yıldızları birbirlerine karşılık düşüren ve yakınlaştıran gizli yakınlıklarınkiyle aynı tarzda ilişkiye sokmaktadır? Bilginin uçlarında, tamamen muktedir ve adeta Tanrısal hale geldiği yerde, üç işlev birleşmektedir –*Basileus*'unki, *Philosophos*'unki ve *Metallicos*'unki–. Fakat bu bilgi ancak parçalar halinde ve *divinatio*'nun dikkatli parıltıları içinde verildiğinden, nesnelerle maden, arzu ile fiyatlar arasındaki tekil veya kısmi ilişkiler içinde aynı durum söz konusu olduğundan, Tanrısal bilgi veya "herhangi bir yüksek gözlemevi"nden elde edilebile-

cek bilgi insana verilmemiştir. Bunu sadece anlık ve tüccarların oluşturduğu, gözlemesini bilen zihinlerin, talihin yardımıyla ortaya çıkan istisnaları vardır. Kâhinler benzerlikler ve işaretler oyununda ne idiyseler, tüccarlar da mübadelelerin ve paraların –tıpkı onun gibi hep açık– oyununda odurlar. "Burada, bizi çerçeveleyen azıcık şeyi ancak şöylesine bir keşfedebiliyor ve onlara, her yerde ve her zamanda az veya çok talep edilmelerine göre bir fiyat biçiyoruz. Tüccarlar bundan hemen ve iyi haber almaktadırlar; işte nesnelerin fiyatlarını bu yüzden hayranlık verici bir şekilde bilmektedirler."[10]

III. MERKANTİLİZM

Zenginlikler alanının klasik düşünce içinde düşünme nesnesi olarak oluşabilmesi için, XVI. yüzyılda kurulmuş olan dış biçimin çözülmesi gerekmiştir. Rönesans "iktisatçıları"nda ve bizzat Davanzatti'ye varana kadar, paranın malları ölçebilme yeteneği ve mübadele edilebilirliği kendi içsel değerine dayanmaktaydı: değerli madenlerin, para basımı dışında küçük bir yarara sahip oldukları bilinmekteydi; ama bunlar eğer ölçü olarak seçildilerse, mübadelede kullanıldılarsa, bunun sonucu olarak yüksek bir fiyata ulaştılarsa, bunun nedeni onların doğal düzende ve bizzat kendilerinde mutlak, temelli, diğer her şeyinkinden daha yüksek, her malın değerinin atfedilebildiği bir fiyata sahip olmalarıydı.[11] Güzel maden kendiliğinden bir zenginlik işaretiydi; gömülü parlaklığı, hem gizli mevcudiyet hem de dünyanın bütün zenginliklerinin görünür imzası olduğunu yeteri kadar işaret etmekteydi. İşte bu nedenden ötürü bir

10 *age*, s. 231.

11 Krş., XVII. yüzyılın başında, Antoine de La Pierre'in şu önerisi: "altın ve gümüş sikkelerin esas değeri, içerdikleri değerli maddeye dayalıdır", *De la nécessité du pèsement*, y.y., t.y.

fiyatı vardı; gene bu nedenden ötürü bütün fiyatları *ölçüyordu*; nihayet, fiyatı olan her şeyle *mübadele edilebilmesi*, bu nedenden ötürü olmaktaydı. En mükemmelinden *değerli* şeydi. XVII. yüzyılda paraya hâlâ bu üç özellik atfedilmektedir, ama üçü birden artık birincisine (fiyatı olmak) değil de, sonuncusuna (fiyatı olanın yerine ikame olmak) dayandırılmaktadır. Rönesans, para haline getirilmiş madenin iki *işlevini* (ölçü ve ikame), iç *karakterinin* ikizlenmesine (değerli olma olgusu) dayandırırken, XVII. yüzyıl çözümlemeyi kaydırmıştır; diğer iki karakterin temeli artık mübadele karakteri olmuştur (ölçme yeteneği ve bir fiyat bulma kapasitesi o sıralarda bu *işlevden* türeyen *nitelikler* olarak görülmektedir).

Bu tersine dönüş, XVII. yüzyılın tümüne dağılan (Scipion de Grammont'dan Nicolas Barbon'a kadar) ve biraz yaklaşık bir terim olan "merkantilizm" adı altında bir araya toplanan bir düşünce ve uygulama bütününün eseridir. Onu aceleyle, bir "paracılık"la, yani zenginlikler ile paraları sistematik (veya inatçı) bir şekilde karıştırmakla karakterize etme âdeti vardır. Aslında, "merkantilizm" bunların arasında kurduğu az çok karışık bir özdeşlik değil de, parayı zenginliklerin temsilinin ve çözümlemesinin aleti haline getiren ve bunun karşılığında zenginlikleri de paranın temsil edilen içeriği haline sokan, üzerinde düşünülmüş bir eklemleşmedir. Tıpkı, benzerliklerin ve damgaların eski dairesel dış biçiminin, temsilin ve işaretlerin korelasyon halindeki iki tabakaya uygun olarak açılmak üzere çözülmesi gibi, "değerlilik" çemberi de merkantilizm döneminde bozulmuş, zenginlikler ihtiyaç ve arzu nesneleri olarak seferber edilmiştir; bunlar, onları işaret eden paraların oyunu aracılığıyla bölünmekte ve birbirlerinin yerine ikame edilmektedirler; ve para ile zenginliğin karşılıklı ilişkileri, dolaşım ve mübadele biçimi altında kurulmaktadır. Eğer

merkantilizmin zenginlik ile parayı karıştırdığına inanılabildiyse, bunun nedeni hiç kuşkusuz, paranın mümkün her zenginliği temsil etme gücüne sahip olması, evrensel çözümleme ve temsil aleti olması, alanın tümünü tortu bırakmadan açmasıdır. Her zenginlik *paraya dönüşebilir* ve böylece *dolaşıma* girer. Bütün doğal varlıklar da aynı şekilde karakterize *edilebilir* nitelikteydi ve bir *taxinomia*'ya girebilmekteydi; her birey *adlandırılabilirdi* ve *eklemleşmiş* bir dile girebilirdi; her temsil işaret *edilebilirdi* ve bir *özdeşlik* ve *farklılık sisteminin* içine *bilinmek* üzere girebilirdi.

Fakat bunu daha yakından incelemek gerekmektedir. Dünyada var olan bütün şeylerin arasında, merkantilizmin "zenginlik" diyebileceği hangileridir? Temsil edilebilir olduklarından ötürü, bir de arzulanır nesne olanların hepsi. Yani, "ihtiyaç veya yarar veya zevk veya nedret" tarafından damgalanmış olanları.[12] Oysa, sikke imal etmeye (ancak bazı bölgelerde geçerli olanları değil de, dış ticarette kullanılanları) yarayan madenlerin zenginliklerin içinde yer aldıkları söylenebilir mi? Altın ve gümüş, yarardan yana pek nasipli değillerdir –"evin ihtiyaçlarında ne kadar kullanılıyorlarsa, o kadar yararlıdırlar"– ve ne kadar kıt olsalar da, miktarları bu kullanımlar için talep edilenleri aşmaktadır. Eğer aranıyorlarsa, eğer insanlar hep onun kıtlığını çekiyorlarsa, eğer madenler buluyorlar ve ondan elde etmek için savaşıyorlarsa bunun nedeni, altın ve gümüş para basmanın onlara, bu madenlerin kendiliklerinden sahip olmadıkları bir yarar ve nedret sağlamasıdır. "Para değerini, onu meydana getiren madenden değil de, Hükümdarın damgası veya imgesi olan biçimden alır."[13] Altın, para olduğu için değerlidir. Tersi doğru değildir. XVI. yüzyılda sı-

12 Scipion de Grammont, *Le Denier Royal, Traité Turieux de l'or et de l'argent*, s. 48, Paris, 1620.

13 *age*, s. 1314.

kı sıkıya saptanmış olan ilişki, böylece tersine döndürülmüştür: para (ve imal edildiği madene varana kadar), değerini saf işaret olma işlevinden almaktadır. Bu da iki sonuca yol açmaktadır. Önce, şeylerin değeri artık madenden kaynaklanmayacaktır. Bu değer, paraya atıf olmaksızın, yarar, zevk ve nedret kıstaslarına göre, kendiliğinden belirlenmektedir; şeyler birbirlerine nazaran değer kazanmaktadırlar; maden yalnızca bu değerin temsil edilmesine olanak verecektir, tıpkı bir adın bir imge veya bir fikri temsil edip de, onu oluşturmadığı gibi: "Altın, şeylerin değerini uygulamaya sokmanın işaretinden ve kullanışlı aletinden ibarettir; fakat bunun gerçek değerinin kaynağı, insan yargısı ve değerlendirme yapabilme yeteneğidir."[14] Zenginlikler zenginliktirler, çünkü biz onları, tıpkı fikirlerimizin onları temsil etmemizin sonucu olarak fikir olmaları gibi değerlendirmekteyiz. Üstelik buna bir de parasal veya sözel işaretler de eklenmektedir.

Kendileri ancak şöyle ucundan zenginlik olan altın ve gümüş, acaba neden bu işaret etme gücünü kazanmışlar veya almışlardır? Bu iş için, hiç kuşkusuz "ne kadar bayağı ve iğrenç"[15] olsa da, başka bir mal bal gibi kullanılabilirdi. Birçok ulusta ucuz bir madde olarak kalan bakır, bazı başka uluslarda ancak para haline geldikten sonra değerli olabilmektedir.[16] Fakat genel olarak altın ve gümüş kullanılmaktadır, çünkü bizatihi bir "kendine özgü mükemmelliği" açık etmektedirler. Bu mükemmellik fiyat düzleminde değil de, onların sonsuz temsil yeteneklerinde yer almaktadır. Bu madenler sert, aşınmaz ve bozulmaz niteliktedirler; küçük parçalara ayrılabilirler; küçük bir hacimde büyük bir ağırlık oluşturabilirler; kolayca taşınabilirler; üzerlerin-

14 *age*, s. 4647.

15 *age*, s. 14.

16 Schroeder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer*, s. III, Montanari, *Della Moneta*, s. 35.

de kolayca delik açılabilir. Bütün bunlar, altın ve gümüşü, diğer bütün zenginlikleri temsil etme ve çözümleme yoluyla, onların karşılaştırmasını yapma konusunda ayrıcalıklı bir alet haline getirmektedir. Para ile zenginliğin ilişkisi böylece tanımlanmış olmaktadır. Bu keyfi bir ilişkidir, çünkü şeylerin fiyatını veren maddenin içsel değeri değildir; fiyatı olmayanları bile dahil, her nesne para olabilir; ama bu nesnenin ayrıca, kendine özgü temsil nitelikleri ve zenginlikler arasında eşitlik ve farklılık ilişkileri kurmaya izin veren çözümleme yeteneğinin olması gerekir. Öyleyse, altın ve gümüşün kulanımının haklı nedenlere dayandığı ortaya çıkmaktadır. Bouteroue'nun dediği gibi, para "kamusal otoritenin fiyat olarak hizmet etmesi ve ticaret sırasında, şeylerin arasındaki eşitsizliği gidermesi için bir ağırlık ve değer verdiği bir madde parçasıdır."[17] "Merkantilizm" hem parayı madenin özgül değeri postulatından –"parayı diğerleri gibi bir mal sayanların çılgınlığı"–[18] kurtarmış, hem de onunla zenginlik arasında sağlam bir temsil ve çözümleme ilişkisi kurmuştur. Barbon, "parada dikkat edilen şey, içerdiği gümüş miktarından çok, geçerli olup olmadığıdır."[19]

"Merkantilizm" adını vermenin âdet olduğu şey konusunda genellikle adil olunmamaktadır, hem de iki kere! Ya onun sürekli olarak eleştirdiği şey (zenginliğin ilkesi olarak paranın içsel değeri) onun kusuru olarak gösterilmekte ya da onda bir dizi dolaysız çelişki keşfedilmektedir: paranın birikimini, sanki bir malmışcasına isterken, onu saf işaret olma işlevi içinde tanımlamış değil midir? Paranın miktarındaki dalgalanmaların önemini kabul etmiş, bunların fiyatlar üzerindeki etkilerini bilmezden gelmiş değil midir? Zenginliklerin artma mekanizmasını mübadeleye

17 Bouteroue, *Recherches Curieux de Monnaies de France*, s. 8, Paris, 1666.

18 Josuah Gee, *Considérations sur le Commerce*, s. 13, Çev. 1749.

19 N. Barbon, *A discourse concerning coining the new money lighter*, sayfa numaraları yok, Londra, 1695.

dayandırmakla birlikte, korumacı olmamış mıdır? Aslında bu çelişkiler veya bu tereddütler ancak, eğer merkantilizme, onun için anlam taşımayacak olan bir ikilem dayatılacak olursa vardırlar: para mal mıdır, işaret midir ikilemi. Oluşmakta olan klasik düşünce için para, zenginlikleri temsil etmeye izin veren şeydir. Böylesine işaretler olmasaydı, zenginlikler hareketsiz, yararsız ve adeta dilsiz kalırlardı; altın ve gümüş bu anlamda, insanın tamah edebileceği her şeyin yaratıcısıdırlar. Fakat bu temsil etme rolünü oynayabilmek için, paranın, onu görevine uygun ve bundan ötürü de değerli kılan özelliklerine (ekonomik değil de, fizik) sahip olması gerekir. Evrensel işaret olma özelliğinden ötürü nadir ve eşitsiz dağılmış meta haline gelmektedir: "bütün paralara dayatılan kur ve değer, onların gerçek içsel hastalıklarıdır."[20] Tıpkı temsiller düzleminde, onları ikame eden ve çözümleyen işaretlerin de temsiller olmaları gibi, para eğer kendi de bir zenginlik olmazsa, zenginlikleri işaret edemez. Ama, işaret olduğu için zenginlik haline gelmektedir; oysa, bir temsil işaret haline gelebilmek için, önce temsil edilmek zorundadır.

Birikim ilkeleriyle dolaşım kuralları arasındaki aşikâr çelişkiler buradan kaynaklanmaktadır. Zamanın belli bir anında var olan para miktarı bellidir; hatta Colbert, madenlerin işletilmesine rağmen, Amerikan madenlerine rağmen, "Avrupa'da tedavülde bulunan para miktarının sabit olduğu"na inanmaktaydı. Oysa, zenginlikleri temsil etmek için işte bu paraya ihtiyaç duyulmaktadır; yani onları çekmeye, onları dışarıdan getirterek veya ülkede imal ederek ortaya çıkarmaya ihtiyaç duyulmaktadır; mübadele için de ihtiyaç duyulan aynı paradır. Demek ki, komşu ülkelerden maden ithal etmek gerekmektedir: "bu büyük sonucu, bir

20 Dumoulin, zikr., Gonnard, *Histoire des théories monétaires*, I, s. 173.

tek ticaret ve ona bağlı olan şeyler yaratabilir."[21] Öyleyse yasama iki şeyi gözetmek zorundadır: "dışarıya maden aktarımını veya madenin para dışında kullanımını yasaklamak ve gümrük resimlerini, ticaret bilançosunun her zaman lehte olmasını sağlayacak şekilde saptamak, hammadde ithalatını teşvik etmek, mamul malların ithalatını mümkün olduğunca engellemek, azalmalarının kıtlığa ve fiyat yükselmelerine yol açacağı gıda maddelerinden çok, mamul mal ihraç etmek."[22] Öte yandan, biriken maden uyumaya veya boğulmaya yönelik değildir; bir devlete maden, orada mübadele yoluyla tüketilmesi için çekilmektedir. Becker'in dediği gibi, taraflardan biri için harcama olan her şey, diğeri için hasılattır;[23] ve Thomas Mun nakit parayı servetle özdeşleştirmektedir.[24] Bunun nedeni, paranın ancak, temsil etme işlevini yerine getirdiği tam ölçü içinde hakiki zenginlik haline gelebilmesidir: malları ikame ettiğinde, onlara yer değiştirme veya bekleme olanağı verdiğinde, hammaddelere tüketilebilir olma fırsatı verdiğinde, emeğin ücreti olduğunda. Demek ki, bir devletteki para yığılmasının, orada fiyatların artmasına yol açmasından kaygılanmanın gereği yoktur; ve Bodin tarafından getirilen, XVI. yüzyılın büyük pahalılığının Amerikan altınının hücumundan kaynaklandığı ilkesi geçerli değildir; para miktarındaki artışın önce fiyatları yükselttiği doğruysa da, bu durum ticaret ve imalatı teşvik etmekte, zenginlik miktarı artmakta ve paraları paylaşan unsurlar da bir o kadar artmaktadır. Fiyat artışından korkmaya gerek yoktur: tersine, Scipion de Grammont'un dediği gibi, burjuvalar şimdi "ipekli ve kadife" giyebilirler, en nadirleri bile dahil, nesnelerin değeri diğerlerinin toplamına nazaran ancak düşebi-

21 Clément, *Lettres instuctions et mémoires de Colbert*, c. VII, s. 239.

22 *age*, s. 284. Ayrıca Bkz., Bouteroue, *Recherches curieuses*, s. 1011.

23 J. Becher, *Politischer Diskurs*, 1668.

24 Th. Mun, *England Treasure by foreign trade*, Ayırım II, 1663.

lir; aynı şekilde, her maden parçası, dolaşımdaki para kitlesinin artması ölçüsünde, diğerlerinin karşısındaki değerini kaybeder.[25]

Demek ki, zenginlik ile para arasındaki ilişkiler, madenin "değerliliği"nin içinde değil de, dolaşım ve mübadelenin içinde belirlenirler. Mallar dolaşıma girebilirlerse (ve bu para sayesinde olur), çoğalırlar ve zenginlikler artar; para miktarı iyi bir dolaşımın ve lehte bir bilançonun etkisiyle artarsa, yeni mallar çekmek ve ekim alanları ile imalathaneleri çoğaltmak mümkün olur. Öyleyse Hornech ile birlikte, altın ve gümüşün "kanımızın en saf kısmı, güçlerimizin kemik iliği", "insan faaliyeti ve varoluşumuz için en vazgeçilmez aletler"[26] olduklarını söylemek gerekir. Kan beden için ne ise, paranın da toplum için o olduğuna ilişkin eski kıyas, burada karşımıza bir kez daha çıkmaktadır.[27] Fakat Davanzatti'nin eserinde, paranın ulusun çeşitli bölümlerini beslemekten başka bir rolü yoktu. Şimdi para ve zenginliğin ikisi birden mübadeleler ve dolaşım mekânı içine alındığından, merkantilizm çözümlemesini, Harvey'nin yakınlarda ortaya koyduğu modele uyarlayabilir. Hobbes'a göre,[28] paranın damar ağını, taşınan, satılan veya satın alınan mallardan belli bir miktarda değerli maden alan vergi ve resimler meydana getirmektedir; bu ağ İnsan-Leviathan'ın kalbine –yani devletin kasalarına– kadar gitmektedir. Maden "hayati ilke"sine burada kavuşmaktadır: nitekim devlet onu eritebilir veya yeniden dolaşıma sokabilir. Ona geçerliliğini her halü kârda devletin otoritesi verecektir; ve özel kişilere yeniden dağıtılarak (maaş, ücret veya devlet ihtiyaçlarının karşılanması yoluyla), şimdi

25 Scipion de Grammont, Le Denier Royal, s. 116119.

26 Horneck, *Oesterreich über alles, wenn es will*, s. 8 ve 188, 1684.

27 Krş., Davanzatti, *age*, s. 230.

28 Th. Hobbes, *Leviathan*, s. 179180, Cambridge University Press, 1904.

atardamarlarınki olan ikinci dolaşım hattı boyunca, mübadeleleri, imalatı ve ekimleri teşvik edecektir. Dolaşım böylece, çözümlemenin temel kategorilerinden biri haline gelmektedir. Fakat bu fizyolojik modelin aktarımı ancak, para ile işaretlere, zenginlikler ile temsillere ortak bir mekânın daha derinlemesine açılmasıyla mümkün olabilmiştir. Batı düşüncesinde çok eskiden beri varlığını sürdüren devletbeden benzetmesi, XVII. yüzyıda hayali gücünü ancak çok daha kökten olan arkeolojik ihtiyaçlar tabanından alabilmiştir.

Zenginlikler alanı, merkantilist deney boyunca, temsillerinkiyle aynı tarz üzerinde oluşmaktadır. Temsillerin, kendilerini kendilerinden hareketle temsil etme gücüne sahip olduklarını görmüştük; kendilerinde, kendilerini çözümledikleri bir mekân açmak ve kendi unsurlarıyla, hem bir işaretler sistemi hem de bir özdeşlikler ve farklılıklar tablosu kurmaya izin veren vekiller oluşturma. Zenginlikler de aynı şekilde değiş tokuş edilme, eşitlik ve eşitsizlik ilişkilerine izin veren parçalar halinde çözümleme, değerli madenlerin meydana getirdikleri tamamen kıyaslanabilir zenginlik unsurlarıyla, birbirlerini işaret etme gücüne sahiptirler. Bir temsilden diğerine, özerk bir işaret etme eylemi değil de, basit ve belirsiz bir mübadele olabilirliği vardır. Ekonomik belirlenmeleri ve sonuçları her ne olursa olsun, merkantilizm eğer episteme düzeyinde sorgulanacak olursa, fiyatlara ve paraya yönelik düşünceyi temsillerin çözümlenmesinin doğrultusuna koyabilmek için sarf edilen yavaş ve uzun çaba olarak gözükmektedir. Merkantilizm, aynı döneme doğru doğa tarihinin önünde açılan ve aynı şekilde, genel gramerin önünde sergilenen alana bitişik bir "zenginlikler" alanını ortaya çıkarmıştır. Fakat, bu ilk iki alandaki sıçramalı değişim aniden meydana gelmişken (dilin belli bir varoluş tarzı, *Grammaire de Port-Royal*

de aniden dikilmekte, doğal varlıkların belli bir varoluş tarzı, Jonston ve Tournefort'la birlikte adeta tek bir darbede ortaya çıkmaktadır) para ile zenginliğin varoluş tarzı bir *praxis*'e, koskoca bir kurumsal bütüne bağlı olduğundan, yukarıdaki durumun tersine çok daha yüksek bir tarihsel yapışkanlığa sahip olmuştur. Doğal varlıklar ile dil, temsil alanına girebilmek, onun yasalarına boyun eğmek, ondan işaretlerini ve düzen ilişkilerini almak için, merkantilist işlevin eşdeğerliliğine ihtiyaç duymamışlardır.

IV. GÜVENCE VE FİYAT

Klasik para ve fiyat teorisi, iyi bilinen tarihsel deneyler boyunca yoğrulmuştur. Önce Avrupa'da XVIII. yüzyıl gibi bir tarihte, çok erkenden başlayan parasal işaretlerin büyük belirlemesi söz konusu olmuştur: acaba Colbet'in Avrupa'daki maden kitlesinin sabit olduğuna ve Amerika'dan gelen miktarın ihmal edilebileceğine ilişkin sözlerinde, bu belirlenmenin, henüz marjinal ve imalı olsa bile, ilk bilincine varılma biçimini mi görmek gerekir? Yüzyılın sonunda her halü kârda, para haline getirilmiş madenin aşırı kıt olduğunun deneyinden geçilmiştir: ticaretin gerilemesi, fiyatların düşmesi, borç, vergi ve rant ödemelerinde güçlük, toprağın değer kaybetmesi. Fransa'da XVIII. yüzyılın ilk on beş yılı esnasında, nakit miktarını artırmak için başvurulan büyük devalüasyonlar dizisi buradan kaynaklanmaktadır; 1 Aralık 1713 ile 1 Eylül 1715 arasında sıralanan ve saklanan madeni yeniden dolaşıma sokmayı hedefleyen –ancak başarısız olan– on bir "indirim" (yeniden değerlendirme), rant hadlerini indiren ve onların nominal sermayelerini düşüren bir önlemler dizisi, 1701'de kâğıt paraların çıkması, bunların kısa bir süre sonra devlet rantlarına dönüştürülmesi. Law deneyi birçok başka sonuçla birlikte,

madenlerin yeniden ortaya çıkmalarına, fiyatların yükselmesine, toprağın değerlenmesine, ticaretin toparlanmasına olanak vermiştir. 1726 Ocak ve Mayıs kararnameleri, XVIII. yüzyılın tümü için istikrarlı bir madeni para oluşturmuşlardır: bu kararnameler yirmi dört *livre tournois* eden ve bu değerini Devrime kadar koruyacak olan bir altın *louis* basımını hükme bağlamışlardır.

Bu deneylerde, onların teorik çerçevesinde, yol açtıkları tartışmalarda, bir para-işaret yanlılarıyla bir para-mal yanlılarının çarpışmasını görmek âdet olmuştur. Bir yana Law (tabii Tarrasson'la birlikte),[29] Dutot,[30] Montesquieu,[31] Jaucourt şövalyesi,[32] ve öteki yana Paris-Duverney'nin[33] dışında, şansölye d'Aguesseau,[34] Condillac, Destutt konulmaktadır; bu iki grubun arasına, sanki ortak bir hattın üzerindeymiş gibi Melon[35] ve Graslin'i[36] yerleştirmek gerekir. Kuşkusuz, kanaatlerin tam bir dökümünü yapmak ve bunların çeşitli toplumsal gruplara nasıl dağıldıklarını belirlemek ilginç olacaktır. Fakat bunların ikisini birden aynı anda mümkün kılan bilgi sorgulanacak olursa, zıtlığın yüzeysel olduğu fark edilecektir; ve bu zıtlık gerekli olduysa, ancak vazgeçilmez bir tercihin çatalını, belirgin bir nokta üzerinde çekip çeviren tekil bir durumdan itibaren mümkün olmuştur.

Bu tekil düzenleme, parayı bir güvence olarak tanımlıyordu. Bu tanım Locke'ta ve ondan biraz önce Vaug-

29 Terrasson, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris, 1720.
30 Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, Paris, 1738.
31 Montesquieu, *L'esprit des lois*, kit. XXII, ayırım II.
32 *Encyclopédie*, "Monnaie" maddesi.
33 ParisDuverney, *Examen des réflexions politiques sur les finances*, La Haye, 1740.
34 D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie*, 1718, *Eserler*, c. X, Paris, 1777.
35 Melon, *Essai politique sur le commerce*, Paris, 1734.
36 Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, Londra, 1767.

han'da,[37] sonra Melon'da –"altın ve gümüş genel anlaşmaya bağlı olarak, insanların kullanımına yarayan her şeyin güvencesi, eşdeğerlisi veya ortak ölçüsüdür"–,[38] Dutot'da –"güven veya kanaat zenginlikleri, tıpkı altın, gümüş, bronz, bakır gibi yalnızca temsilidirler"–;[39] Forbonnais'de –anlaşmaya dayalı zenginliklerdeki "önemli nokta, para sahipleri ile zahire sahiplerinin mübadele ettikleri zamanki güven ilişkisidir... bu uygulama tarafından oluşturulmuştur"–[40] bulunmaktadır. Paranın bir güvence olduğunu söylemek, onun ortak anlaşmaya dayalı olarak kabul edilen bir jetondan başka bir şey olmadığını bildirmektir –buna bağlı olarak saf bir kurgu–, ama bu aynı zamanda, ne karşılığında alındıysa, tam o kadar ettiğini de söylemektir; çünkü o da kendi hesabına aynı miktarda mal veya bunun eşdeğerlisiyle mübadele edilebilir. Para sahibine her zaman, onun karşılığında mübadele edilen şeyi geri getirebilir; bu tıpkı bir işaretin temsilin içinde, temsil ettiği şeyi akla getirebilme zorunda olması gibidir. Para sağlam bir bellek, ikizlenen bir temsil, zaman içinde ertelenen bir mübadeledir. Le Trosne'un dediği gibi, para kullanan ticaret, kendi "yetersiz bir ticaret" olsa bile,[41] bir iyileşmedir, onu telafi eden şeyin eksikliğini bir süre çeken bir eylem, güvencenin onun aracılığıyla fiili içeriğine dönüşeceği ters mübadeleyi vaat eden ve bekleyen yarım bir işlemdir.

Fakat, parasal güvence bu emniyeti nasıl verebilir? Değeri olmayan işaret veya diğer hepsine benzeyen mal dilemmasından nasıl kurtulabilir? Klasik para çözümlemesi-

37 Vaughan, *A discourse of coin and coinage*, s. 1, Londra, 1675, Locke, *Considerations of the lowering of interests, Works*, s. 2123, c. V, Londra, 1801.

38 Melon, *op. cit.*, s. 761.

39 Dutot, s. 905906.

40 Véron de Fortbonnais, *Eléments de commerce*, c. II, s. 91 Ayrıca Bkz. *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, s. II, s. 582.

41 Le Trosne, *De l'Intérêt social*; in, Daire, *Les Physiocrates*, s. 908.

nin sapkınlık noktası –Law yanlıları ile karşıtlarını zıtlaştıran tercih– işte burada yer almaktadır. Nitekim, parayı güvence haline getiren işlemin, imal edildiği maddenin ticari değeri tarafından sağlandığı veya bunun tersine, dışsal, ama ortaklaşa rıza veya hükümdarın iradesiyle ona bağlanmış olan başka bir mal tarafından sağlandığı düşünülebilir. Law, maden kıtlığı ve ticari değerindeki oynamalardan ötürü, bu ikinci çözümü seçmiştir. Toprak mülkiyetinin güvencesi olacağı bir kâğıt paranın dolaşıma sokulabileceğini düşünmektedir: bu durumda yalnızca "toprakların ipoteğine dayalı olan ve yıllık ödemelerle tedavülden kalkacak olan kâğıtların" çıkartılması söz konusu olacaktır... "bu kâğıtlar, tıpkı sikkeler gibi, dolaşıma ifade ettikleri değer olarak gireceklerdir."[42] Law'un, Fransa'daki deneyde bu teknikten vazgeçmek zorunda kaldığı ve paranın güvencesini bir ticaret şirketine sağlattığı bilinmektedir. Girişimin başarısızlığı, onu mümkün kılmış olan, ama aynı zamanda Law'un kavrayışına zıt olanları da dahil, para üzerindeki tüm düşünceleri de mümkün kılan güvencepara teorisini hiç de çürütmemiştir. Ve 1726'da istikrarlı bir madeni para ihdas edildiğinde, güvence bizatihi paranın özünden beklenecektir. Paraya mübadele edilebilirliğini sağlayan şey, onun içinde mevcut bulunan maddenin ticari değeri olacaktır; ve Turgot, Law'u "paranın, geçerliği hükümdarın damgasına dayanan bir zenginlik işaretinden başka bir şey olmadığına" inanmış olmaktan ötürü eleştirecektir. "Bu damga burada,yalnızca ağırlık ve ayarı onaylamak üzere bulunmaktadır... Demek ki para diğer malların ortak ölçüsü olmayı, işaret olarak değil de, mal olarak gerçekleştirmektedir... Altın, fiyatını nedretinden almaktadır, ve aynı anda hem mal hem de ölçü olarak kullanılması bir kötülük

42 Law, Considérations sur le numéraire, in Daire, *Economistes et financiers du XVIIIe siècle*, s. 519.

olmanın uzağında kalmakta, bu iki kullanım onun fiyatını desteklemektedir."[43] Law yandaşlarıyla birlikte, yüzyılıyla, kâğıt paraların dahi –veya tedbirsiz– öncüsü olarak zıtlaşmamaktadır. Hasımlarıyla aynı tarzda olmak üzere, parayı güvence olarak tanımlamaktadır. Fakat, onun temelinin, paraya dışsal bir mal tarafından (hem daha bol hem de daha istikrarlı) daha iyi sağlandığını düşünmektedir; buna karşılık hasımları, bu temelin, paranın maddi gerçekliğini meydana getiren madeni öz tarafından (daha kesin ve spekülasyona daha az tabi) daha iyi sağlanacağını düşünmektedirler. Law ile onu eleştirenler arasındaki zıtlık, güvence verenle güvence alan arasındaki mesafeden ibarettir. Şıkların birinde para tüm ticari değerinden ayıklanmıştır, ama kendine "dışsal olan bir değer tarafından güvence altına alınmış olup, malların onun "aracılığıyla" mübadele edildiği şeydir;[44] diğer şıkta ise, para bizatihi bir fiyata sahip olarak, zenginliklerin hem "onunla" hem de"onun için" mübadele edildiği şeydir. Fakat para her iki şıkta da, zenginlikler olan belli bir oran ilişkisinin ve onları dolaştırma konusundaki belli bir güvenin sayesinde, şeylerin fiyatının saptanmasına olanak vermektedir.

Para güvence olarak, belli bir zenginliği (o ândaki veya değil) işaret etmektedir. Fakat, para ile mallar, yani fiyatlar sistemi arasındaki ilişki, para miktarının veya mal miktarının belli bir ânda bozulmasıyla değişmektedir. Eğer para miktarı mallara nazaran düşükse, daha büyük bir değere sahip olacak ve fiyatlar düşük olacaktır; eğer para miktarı artarsa ve zenginlikler karşısında bol hale gelirse, düşük değere sahip olacak ve fiyatlar yükselecektir. Paranın temsil ve çözümleme gücü, bir yandan dolaşımdaki

43 Turgot, *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, 1749, *Eserler*, Schelle yay., c. I, s. 146147.

44 Law, *age*, s. 472 vd.

sikke miktarına diğer yandan da zenginlik miktarına göre değişmektedir: bu güç ancak, iki miktar sabit olsaydı veya aynı oranda değişseydi, değişmeden kalırdı.

"Miktar yasası" Locke tarafından "icat" edilmemiştir. Bodin ve Davanzatti, daha XVI. yüzyılda, dolaşımdaki maden miktarındaki artışın mal fiyatlarını artırdığını çoktan biliyorlardı; ama bu mekanizma madenin içsel değerindeki bir azalmaya bağlıymış gibi gözükmekteydi. Bu aynı mekanizma, XVII. yüzyılın sonunda, paranın temsil işlevinden itibaren tanımlanmıştır; "para miktarı ticaretin bütünüyle ilişkilidir". Daha fazla maden –ve böylece, dünyada var olan her mal biraz daha fazla temsili unsura sahip olabilecektir–; daha fazla mal ve her maden birimi biraz daha fazla güvence içerecektir. Sabit kıstas olarak, herhangi bir ürünü almak yeterlidir: değişme olgusu tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır: Locke, "eğer sabit ölçü olarak buğdayı alırsak, paranın da diğer tüm mallarla aynı değer değişikliklerine uğradığını görürüz... Bunun nedeni anlaşılır niteliktedir. Hindlerin keşfinden beri, dünyadaki para miktarı on kat artmıştır; böylece değeri 9/10 azalmıştır, yani aynı miktarda mal almak için, bundan iki yüzyıl öncesinde verilen paranın on katını vermek gerekmektedir"[45] demektedir. Madenin burada anılan değer düşüklüğü, ona ait olan belli bir değerlilik niteliğine değil de, genel temsil gücüne ilişkindir. Paraları ve zenginlikleri, birbirlerine zorunlu olarak tekabül eden ikiz iki kitle olarak düşünmek gerekir: "Birinin toplamı diğerinin toplamı için ne ise, birinin parçası da diğerinin parçası için o olacaktır... Altın gibi bölünebilir tek mal olsaydı, bu malın yarısı diğer tarafın toplamının yarısına denk düşerdi."[46] Eğer yeryüzünde tek bir mal olsaydı, dünyanın bütün altını onu tem-

45 Locke, *age*, s. 73.

46 Montesquieu, *L'esprit des lois*, kit. XXII, Ayırım VII.

sil ederdi; ve bunun tersine, eğer insanların bütününün tek bir sikkesi olsaydı, doğadan ve onların ellerinden doğan bütün zenginlikler bu sikkenin alt birimleriyle yetinirlerdi. Eğer bu sınırdurumdan hareketle maden bollaşırsa –ürünler sabit kalırken–, "sikkenin her bölümünün değeri bir o kadar düşecektir"; buna karşılık, "eğer endüstri, sanatlar ve bilimler mübadele çemberinin içine yeni nesneleri dahil ederlerse... bu yeni ürünlerin yeni değerine, değerlerin temsili işaretlerinin bir bölümünü uygulamak gerekecektir; bu bölüm işaretler kitlesinden alındığından, daha fazla değeri karşılayabilmek için onun nispi miktarını azaltacak ve temsil değerini bir o kadar artıracaktır, çünkü işlevi, onların hepsini, kendilerine uygun düşen oranlarda temsil etmektir."[47]

Demek ki, adil fiyat yoktur: herhangi bir malın içinde, herhangi bir içsel karakter aracılığıyla, karşılanması gereken para miktarını işaret eden bir şey yoktur. Ucuzluk, tıpkı pahalılık gibi doğru olmayan bir şeydir. Ancak, zenginlikleri ifade etmesi tercihe şayan olan para miktarını saptamaya olanak veren kolaylık kuralları bulunmaktadır. Her mübadele edilebilir şeyin, limitte nakdi bir eşdeğerlisi –"işaret edilmesi"– bulunmalıdır; kullanılan paranın kâğıt olması bir sakınca yaratmayacaktır (Law'un fikrine göre, kâğıt para basılacak veya yok edilecektir); fakat eğer para madeniyse, bu can sıkıcı, hatta olanaksız olacaktır. Oysa, tek ve aynı para birimi, dolaşımdayken birçok şeyi temsil edebilme gücünü kazanmaktadır; el değiştirdiği zaman, ya girişimciye bir mal bedeli, işçiye ücret, çiftçiye bir ürün bedeli ödenmesi ya da mal sahibine rant ödenmesi aracı olmaktadır. Tek bir maden kitlesi, zaman boyunca ve onu alan bireylere göre, eşdeğerli birçok şeyi (bir nesne, bir çalışma, bir ölçü buğday, bir gelirin bir kısmı) temsil edebi-

47 Graslin, *age*, s. 5455.

lir; bu tıpkı, bir cins adın birçok şeyi veya taksinomik bir karakterin birçok bireyi, birçok cinsi, birçok türü vb. temsil edebilme gücüne sahip olması gibidir. Fakat, karakter ne kadar basitleşirse, o kadar büyük bir genelliğe bürünüyorsa, para da ne kadar hızlı dolaşırsa, o kadar fazla zenginliği temsil etmektedir. Karakterin genişlemesi, bir araya getirdiği cins sayısıyla (demek ki tabloda işgal ettiği alanla), paranın dolaşım hızı, yola çıktığı noktaya geri dönmeden önce geçtiği el sayısıyla tanımlanmaktadır (işte bu nedenden ötürü, köken olarak, tarıma ürünleri karşılığı yapılan ödemeler seçilmektedir, çünkü tarım alanında tamamen belirgin yıllık devreler vardır). Böylece karakterin, tablonun eşanlı mekânı içindeki taksinomik yayılmasına, paranın belli bir zaman içindeki hareket hızının tekabül ettiği görülmektedir.

Bu hızın iki sınırı vardır: paranın bir rolünün olmayacağı dolaysız bir mübadelenin sonsuz derecede süratli olan hızı, ve her zenginlik unsurunun parasal ikizinin olacağı sonsuz derecede yavaş bir hız. Bu iki ucun arasında, onları mümkün kılan para miktarına tekâbül eden değişken hızlar vardır. Oysa, dolaşım devreleri hasatların yıllık olmasının hükmü altındadır: öyleyse bu hasatlardan yola çıkarak ve bir devletin nüfusunu oluşturan bir eylemin sayısını hesaba katarak, paranın bütün ellerden geçmesi ve en azından herkesin geçimliğini temsil etmesi için gereken yeterli miktarını belirlemek mümkündür. XVIII. yüzyılda, tarımsal gelirlerden hareketle dolaşım çözümlemeleri, nüfusu artırma sorunları ve optimum para miktarının hesaplanmasının nasıl birbirlerine bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Normatif bir biçim altında ortaya çıkan üçlü soru: çünkü sorun, paranın hangi mekanizmalarla dolaştığı veya durakladığı, nasıl harcandığı veya biriktiği değil de (böylesine sorular ancak, üretim ve sermaye sorunlarını ortaya koy-

muş bir ekonomide mümkündür), belli bir ülkedeki dolaşımın, oldukça fazla sayıda elden geçerek, oldukça hızlı olabilmesi için gereken para miktarının ne olması gerektiğidir. Bu durumda fiyatlar içsel olarak "adil" değil de, tam olarak uyarlanmış olacaklardır: para kitlesinin bölümleri, zenginliği ne fazla gevşek, ne de fazla sıkı olan bir eklemleşmeye göre çözümleyeceklerdir. "Tablo" iyi yapılmış olacaktır.

Eğer soyutlanmış bir ülke veya onun dış ticareti düşünülecek olursa, bu optimal oran aynı olmayacaktır. İçine kapalı olarak yaşayan bir ülke varsayılırsa, dolaşıma sokulması gereken para miktarı birçok değişkene bağımlıdır: mübadele sistemine giren mal miktarı, bu malların takas sistemi tarafından dağıtılmayan veya bedeli belirlenmeyen kısmının, belirli bir anda para tarafından temsil edilme zorunluğu, kâğıt para tarafından ikame edilebilecek maden miktarı, nihayet ödemelerin yapılma ritmi,[48] işçi ücretlerinin haftalık veya günlük ödenmesi, rantların yıl sonunda veya adet olduğu üzere üç ayda bir ödenmesi aynı sonucu doğurmaz. Bu dört değişkenin değeri belli bir ülke tarafından belirlendiği için, optimal madeni para miktarını belirlemek mümkündür. Cantillon bu cinsten bir hesaplama yapmak üzere, bütün zenginliklerin dolaylı veya dolaysız kaynağı olan tarımsal üretimden yola çıkmaktadır. Bu üretim, çiftçinin elinde üç ranta bölünmektedir: toprak sahibine ödenen rant, çiftçinin adamlarının ve atlarının geçimi için ayrılanı, nihayet "işletmesini kârlı hale getirmek için ayrılması gereken bir üçüncüsü."[49] Oysa yalnızca birinci rant ile üçüncü rantın yaklaşık yarısı nakden ödenmek zorundadır; diğerleri dolaysız mübadeleler biçiminde ödenebilirler. Nüfusun yarısının kentlerde oturduğu ve idame

48 Cantillon, *Essai sur la Nature du Commerce En Général*, s. 73, 1952 yay.
49 *age*, s. 6869.

harcamalarının köylülerinkinden daha yüksek olduğu hesaba katılırsa, dolaşımdaki para miktarının üretimin hemen hemen 2/3'üne eşit olmasının gerektiği görülür. Bu, bütün ödemelerin yılda bir kez yapılması halinde geçerlidir; ama fiili durumda, toprak rantı her üç ayda bir ödenmektedir; demek ki, üretimin 1/6'sına eşit bir miktar yeterlidir. Üstelik, birçok ödeme gündelik veya haftalık olmaktadır; öyleyse gereken para miktarı üretimin 1/9'u civarındadır –yani toprak sahiplerinin aldıkları rantın 1/3'ü–.[50]

Fakat bu hesaplama, ancak kapalı bir ulus düşünülmesi halinde geçerlidir. Oysa, devletlerin çoğu birbirleriyle, tek ödeme aracının takas, ağırlığına göre değerlendirilen maden(normal değerlerine göre sikkeler değil) ve bazen de banka kâğıtlarının olduğu bir ticaret sürdürmektedirler. Bu durumda da, dolaşıma sokulması gereken nispi para miktarını hesaplamak mümkündür: ancak bu tahmin atıf noktası olarak tarımsal üretimi değil de, ücretlerin ve fiyatların yabancı ülkelerdeki ücretler ve fiyatlarla olan belli bir ilişkisini almak zorundadır. Nitekim, fiyatların nispeten düşük olduğu (para miktarındaki düşüklükten ötürü) bir ülkede, yabancı para geniş satın alma olanakları tarafından çekilmektedir: maden miktarı artmaktadır. Devlet, öyle söylendiği üzere, "zengin ve güçlü" hale gelmektedir; bir donanma ve bir ordu besleyebilir, fetihlere girişebilir, daha da zenginleşebilir. Dolaşımdaki nakit miktarı, bireylere dışarıdan, fiyatların düşük olduğu yerlerden satın alma yeteneği sağlarken, fiyatları da yükseltmektedir ve devlet yeniden fakirleşmektedir. Cantillon'un tasvir ettiği ve genel bir ilke halinde formülleştirdiği devre işte böyledir: "devam ettiği sürece, devletlerin gücünü oluşturan büyük para bolluğu, onları duyarsızca ve doğallıkla yoksulluğa iter."[51]

50 *age*, Petty de aynı 1/10 oranını vermekteydi. *Anatomie Politique de L'Irlande*.
51 Cantillon, s. 76.

Eğer eşyanın tabiatı içinde, zaten fakir olan ulusların sefaletini artıran, ve bunun tersine zengin devletlerin refahını çoğaltan ters bir eğilim olmasaydı, hiç kuşkusuz bu salınımlardan kaçınmak mümkün olmazdı. Bunun anlamı, nüfus hareketlerinin, paranınkinin tersi yöne doğru olmasıdır. Para, zengin devletlerden, düşük fiyat bölgelerine gider; insanlar ise, yüksek ücretler tarafından, yani bol nakdi olan ülkeler tarafından çekilirler. Öyleyse, fakir ülkelerde nüfus azalma eğilimindedir; buralarda tarım ve endüstri geriler, sefalet artar. Bunun tersine, zengin ülkelerde emek gücü akımı yeni zenginliklerin işletilmesine olanak verir; bunların satılması da dolaşımdaki maden miktarını artırır.[52] Öyleyse, siyaset bu ters yönlü nüfus ve para hareketlerini birleştirmenin çaresini aramalıdır. İmalathanelerin her zaman bol bir emek gücü bulabilmeleri için, nüfusun yavaş, ama kesintisiz artması gerekir; bu durumda ücretler zenginliklerden daha hızlı artmayacaklardır –ne de onlarla birlikte fiyatlar–, ve ticaret bilançosu lehte kalabilecektir: burada, nüfus artışı yanlısı tezlerin temeli görülmektedir.[53] Ama diğer yandan, nakit miktarının da hep hafif bir artış içinde olması gerekir: tarım veya endüstri üretimlerinin iyi bedel alabilmeleri, ücretlerin yeterli olabilmesi, halkın yarattığı zenginliklerin arasında sefil düşmemesi için tek yol: dış ticareti teşvik etmek ve lehte bir bilanço oluşturmak için alınan bütün tedbirler buradan kaynaklanmaktadır.

Dengeyi sağlayan ve zenginlik ile fakirlik arasındaki büyük gidiş gelişleri önleyen şey, demek ki ebediyete kadar kazanılmış bir statü değil de, iki hareketin –hem doğal hem de düşünülmüş– bir bileşkesidir. Bir ülkede nakit bolluğu

52 Dutot, s. 862 ve 908.

53 Krş., Véron de Fortbonnais, c. I, s. 45 ve özellikle Tucker, *Questions Importantes sur le Commerce*, Çev. Turgot, *Eserler*, I, s. 335.

ve yüksek fiyatlar olduğunda değil de nakit miktarı, fiyatların artmasına neden olmadan ücretleri destekleyecek ölçüde artıyorsa –ve bunu devam ettirmek gerekir–, refah var demektir: bu durumda nüfus düzenli bir şekilde artmakta, bu nüfusun emek gücü hep daha fazla üretmekte ve nakitte buna bağlı olarak meydana gelen artış (temsil edilebilirlik yasasına göre) az sayıdaki zenginlikler arasında paylaştırılmakta, fiyatlar yabancı ülkelerdekilere nazaran artmaktadır. "Altın miktarındaki artış ile fiyat yükselmeleri arasında, yalnızca altın ve gümüş miktarının artması endüstrinin lehinedir. Nakdi azalmakta olan bir ulus, karşılaştırma yapıldığı anda, ondan daha fazla nakde sahip olmayan, ama bunun miktarı artmakta olan bir ulusa nazaran daha zayıf ve daha sefildir."[54] İspanyolların felaketi işte böyle açıklanmaktadır: nitekim, bu ülkenin madenlere sahip olması, nakitte kitlesel bir artışa –ve sonuç olarak fiyatlarda– yol açmıştır ve bu arada endüstri, tarım ve nüfus buna uyum sağlayacak artışları gerçekleştirmeye zaman bulamamışlardır: bu durumda, Amerikan altınının Avrupa'ya yayılarak zahire satın alması, imalathaneleri geliştirmesi, çiftlikleri zenginleştirmesi ve böylece İspanya'yı hiçbir zaman olmadığı kadar sefil bırakması kaçınılmaz olmuştur. Buna karşılık, İngiltere kendi ülkesine maden çektiyse, bu yalnızca halkın lüksünü artırmak için değil de, her zaman emeği yararlandırmak için olmuştur; yani fiyat artışlarından önce, işçilerinin sayısını ve ürünlerinin miktarını artırmak için olmuştur.[55]

Böylesine çözümlemeler önemlidir, çünkü ilerleme kavramını insan faaliyetlerinin içine dahil etmektedir. Ama onları daha da önemli kılan nokta, ilerleme için olabilirlik

54 Hume, *De la Circulation Monétaire*, *İktisat Eserleri*, s. 2930, Fr. Çev.

55 Véron de Forbonnais, *age*, s. 5152'de, İngiliz ticaretinin sekiz temel kuralını vermektedir.

koşulunu tanımlayan bir göstergenin işaretler ve temsiller oyununu etkilemesidir. Bu gösterge, düzen teorisinin başka hiçbir bölgesinde bulunmamaktadır. Nitekim, klasik düşüncenin kavradığı biçimiyle para, eğer bu güç zaman tarafından içten değiştirilemezse, zenginliği temsil edemez –ya kendiliğinden bir devre onu azalttıktan sonra, zenginlikleri temsile yönelik kendi kapasitesini artırır ya da bir siyaset, üzerinde düşünülmüş çabaların darbeleri sayesinde, temsil edilebilirliğin sabitliğini korur–. Karakterler (birçok cinsi veya birçok türü temsil etmek ve ayırmak için seçilmiş olan özdeşlik demetleri), doğal tarihin düzeninde, taksinomik bir tablo halinde bölümlere ayırdıkları, doğanın sürekli mekânının içine yerleşiyorlardı; zaman ancak dışarıdan, en küçük farklılıkların sürekliliğini altüst etmek ve onları coğrafyanın parçalanmış yerlerine dağıtmak üzere müdahale etmekteydi. Burada bunun tersine, zaman temsillerin iç yasasına aittir, onunla tekvücut halindedir; zenginliklerin ellerinde tuttukları, kendi kendilerini parasal bir sistemin içinde temsil etme ve çözümleme güçlerini izlemekte ve sürekli bozmaktadır. Doğal tarihin, farklılıklar tarafından ayrılan özdeşlik alanları keşfettiği yerde, zenginlik çözümlemesi "diferansiyeller" –artış veya azalış eğilimleri– keşfetmektedir.

Zamanın zenginlik içindeki bu işlevinin, paranın güvence olarak tanımlandığı ve kendiyle birleştirildiği anda (yani XVII. yüzyılın sonunda) ortaya çıkması gerekmekteydi: kredinin süresinin, sona erme hızının, belli bir zaman içinde ellerinden geçtiği kişilerin sayısının, onun temsil etme gücünün karakteristik değişkenleri haline gelmeleri gerekiyordu. Fakat bütün bunlar, parasal işareti zenginliğe nazaran, kelimenin tam anlamında bir temsil konumuna yerleştiren bir düşünce biçiminin sonucundan ibarettirler. Bunun sonucu olarak, zenginlik çözümlemelerin-

de para-temsil teorisini ve doğal tarihte de karakter-temsil teorisini aynı arkeolojik şebeke desteklemektedir. Karakter, varlıkları komşulukları içinde belirleyerek işaret etmektedir; parasal fiyat ise, zenginlikleri artışlarının veya azalışlarının hareketi içinde işaret etmektedir.

V. DEĞERİN OLUŞUMU

Para ve ticaret teorisi şu soruya cevap vermektedir: mübadele hareketinin içinde, fiyatlar şeyleri nasıl karakterize ederler –para zenginliklerin arasında nasıl bir işaretler ve belirlemeler sistemi kurabilir–? Değer teorisi, mübadelelerin gerçekleştikleri yatay alanı derinlemesine ve diklemesine sorgulayan ve yukarıdaki soruyla kesişen bir soruya cevap vermektedir: neden insanların mübadele etmeye uğraştıkları bazı şeyler vardır, bunların bazıları neden diğerlerinden daha fazla etmektedir; neden bunların yararsız olan bazıları yüksek bir değere sahipken, vazgeçilmez nitelikte olan diğerlerinin hiçbir değeri yoktur? Demek ki artık zenginliklerin kendilerini hangi mekanizmanın sayesinde kendi aralarında temsil edebildikleri (ve değerli madenin meydana getirdiği, evrensel bir temsil yeteneğine sahip şu zenginlik aracılığıyla) değil de, arzu ve ihtiyaç nesnelerinin temsil edilmelerinin neden gerektiğini, bir şeyin değerinin nasıl belirlendiğini ve onun neden şu kadar veya bu kadar ettiğinin iddia edildiğini bilmek söz konusudur.

Klasik düşünce için değer taşımak, her şeyden önce bir şey etmek, bir mübadele sürecinde bir şeyle ikame edilebilmektir. Paranın icadı, fiyatların saptanması ancak bu mübadelelerin var olması sayesinde mümkün olmuştur, fiyatlar ancak bu mübadele sayesinde değişmektedir. Oysa mübadele ancak görünüşte basit bir olgudur. Nitekim, takas esnasında, ancak eğer iki taraf da diğerindekinin elindeki-

ne bir değer atfederse, mübadele olabilmektedir. Demek ki bir bakıma, çifte vazgeçmenin ve çifte edinmenin sonuçta gerçekleşebilmesi için, bu mübadele edilebilir şeylerin, kendilerine özgü değerleriyle birlikte, her birinin elinde daha önceden bulunması gerekir. Fakat öte yandan, her birinin yediği ve içtiği, yaşamak için ihtiyaç duyduğu şey, ondan vazgeçmediği sürece değere sahiptir; ve ihtiyaç duymadığı şey de aynı şekilde, eğer ihtiyaç duyduğu bir şeyi edinmesine yaramıyorsa, değere sahip olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, bir şeyin bir başkasını bir mübadelede temsil edebilmesi için, bunların zaten değerle yüklü olarak var olmaları gerektir; fakat, değer ancak temsilin (şimdiki veya mümkün) içinde vardır, yani mübadelenin veya mübadele edilebilirliğin içinde. Buradan ortaya, iki eşanlı okuma olabilirliği çıkmaktadır: bunlardan biri değeri bizatihi mübadele eyleminin içinde, verilen ile alınanın kesişme noktasında çözümlemektedir; diğeri ise, değeri mübadeleden daha önce var olarak çözümlemekte ve onu bu mübadelenin olabilmesinin ilk koşulu saymaktadır. Bu iki okumadan birincisi, dilin tüm özünü cümlenin (önermenin) içine yerleştiren ve hapseden bir çözümlemeye, diğeri de, dilin bu aynı özünü ilkel işaretler cephesinde –eylem dili veya kök; nitekim, dil olabilirlik yerini, birinci şıkta fiil tarafından sağlanan bir yüklemde bulmaktadır– keşfeden bir çözümlemeye tekabül etmektedir; yani bütün kelimelerin uzağında kalan, ama onları birbirleriyle ilişkilendiren şu dil unsuru aracılığıyla keşfetmektedir; dilin bütün kelimelerini, onların önermesel bağlarından itibaren mümkün kılan fiil, mübadele edilen şeylerin değerini ve onlardan vazgeçilmesini sağlayan fiyatı diğerlerinden daha ilkel bir eylem olarak kuran mübadeleye tekabül etmektedir; dil diğer çözümleme biçiminde kendi dışına ve tıpkı doğadaymış veya şeylerin benzerliğinin içindeymiş gibi kök salmıştır; daha

dilin bile doğmasından önce kelimelere hayat veren kök, ilk çığlık, değerin mübadeleden ve karşılıklı ihtiyaç ölçülerinden önceki dolaysız oluşumuna tekabül etmektedir.

Fakat bu iki çözümleme biçimi –cümleden veya köklerden hareketle– gramer açısından tamamen aynıdır, çünkü onun işi dilledir –yani aynı anda hem işaret etmek hem de yargılamakla yükümlü veya aynı anda hem bir nesneye hem de bir gerçeğe ilişkin olan bir temsil sistemiyle–. Ekonomi düzeninde bu ayırım yoktur, çünkü arzu ile nesnesi arasındaki ilişki ve onun arzulanır olduğu iddiası, tek ve aynı şeyi meydana getirmektedir; onu işaret etmek, zaten bağı kurmaktır. Böylece, gramerin önce bir önerme cümle (veya yargı) çözümlemesi, sonra da bir işaret etme (jest veya kök) çözümlemesi oluşturan, aynı ve birbirlerine uyarlanmış iki parçaya sahip olduğu yerde, iktisat tek bir teorik parça tanımaktadır; ama bu parça aynı anda, ters yönde iki okumaya izin verir niteliktedir. Bunlardan biri, değeri, ihtiyaç nesnelerinin *–yararlı nesneler–* mübadelesinden, diğeri de, mübadelenin değerini sonradan tanımlayacağı nesnelerin oluşum ve doğumundan itibaren –doğanın aşırı yaygınlığından itibaren– çözümlemektedir. Bu iki mümkün olma arasında, alışık olduğumuz bir sapkınlık noktası tanınmaktadır: bu nokta, Condillac, Galiani, Graslin'in "psikolojik teori"leri denilen şeyi, Quesnay ve okulunun mensup oldukları Fizyokratlardan ayırmaktadır. Fizyokrasi herhalde, XIX. yüzyılın ilk yarısı iktisatçılarının siyasal iktisadın temellerini ararken, ona atfettikleri öneme sahip değildir; ama bu aynı rolü –marjinalistlerin yaptıkları gibi–, "psikolojik okul"a atfetmek de aynı derece boşunadır. Bu iki çözümleme tarzının arasında, başlangıç noktası ve özdeş kalan bir ihtiyaç ağını kat etmek için seçilen yönden başka farklılık yoktur.

Değerlerin ve zenginliklerin olabilmesi için, Fizyok-

ratlara göre, bir mübadelenin mümkün olması gerekir: yani, diğerinin ihtiyaç duyduğu bir fazlaya sahip olmak. İhtiyaç duyduğum, kopardığım ve yediğim meyve, bana doğanın sunduğu bir *maldır; zenginlik* ancak, ağacımın üstündeki meyveler iştahımın tüketebileceğinden daha fazla olduğunda var olacaktır. Ayrıca bir de, bir başkasının acıkmış olması ve benden meyve talep etmesi gerekir. Quesnay, "soluduğumuz hava, ırmaktan aldığımız su ve bütün insanların ortaklaşa kullandıkları aşırı bolluktaki bütün şeyler, zenginlik değil, maldırlar"[56] demektedir. Mübadeleden önce bir tek, doğanın bol veya kıt olarak sağladığı bu gerçek vardır; değerler ancak birinin talebi ve diğerinin vazgeçmesiyle ortaya çıkabilirler. Oysa, mübadelenin amacı tam da fazlalıkları, bunların eksikliğini çekenlere dağıtabilmektir. Demek ki bunlar, birilerinde mevcut, diğerlerinde namevcut oldukları sırada, ancak geçici olarak "zenginlik"tirler, onları tüketicilere götürerek, onları ilkel mal olma doğalarına iade edecek olan yola girmekte ve bu yolu tamamlamaktadırlar. Mercier de la Rivière, "mübadelenin amacı tatmindir, tüketimdir; öylesine ki, ticaret kısaca tanımlanabilir olmaktadır: yararlı şeylerin tüketicilere ulaşması için yapılan mübadele"[57] demektir. Oysa, değerin ticaret yoluyla oluşumu,[58] mallarda bir azalma olmadan yapılamaz; nitekim, ticaret şeyleri taşımakta; taşımacılık, muhafaza, dönüşüm, satış maliyetlerine yol açmaktadır;[59] kısacası, *malların zenginliğe* dönüşebilmeleri için, bir miktar *mal* tüketimi gerekmektedir. Hiçbir şeye mal olmayacak

56 Quesnay, "Homme" makalesi, s. 42, in Daire, *age.*

57 Mercier de la Riviere *L'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques*, in, Daire, s. 709.

58 "Buğday, demir, kezzap, elmas gibi ticari değerler olarak ele alındıklarında, aynı zamanda, değerler, sadece fiyatlarına bağlı olan zenginlikler olmaktadırlar, Quesnay, *age*, s. 138.

59 Dupont de Nemours, *Réponse Demandée*, s. 16.

yegâne ticaret, düpedüz takas olacaktır; mallar burada, mübadele anında, bir kullanım süresince zenginlik ve değerdirler: "Eğer mübadele hemen ve maliyetsiz yapılabilseydi, ancak her iki taraf için de daha avantajlı olabilirdi: böylece, ticaret yapılmasına yarayan aracı işlemler ticaretin kendi olarak kabul edildiğinde, müthiş bir yanılgıya düşülmektedir."[60] Fizyokratlar, malların maddi gerçekliğinden başka bir şeyi kabul etmemektedirler; ve değerin mübadelenin içinde oluşması bu durumda maliyetli hale gelmekte ve var olan mallardan düşülmektedir. Demek ki değer oluşturmak, daha çok sayıdaki ihtiyacı tatmin etmek değil de, bazı malları mübadele etmek için diğer bazılarını feda etmektir. Değerler, malların negatifini meydana getirirler.

Fakat, değerin böyle oluşabilmesi nereden kaynaklanmaktadır? Malların, birbiri peşi sıra gelen mübadeleler ve dolaşım nedeniyle silinmelerine ve yok olmalarına yol açmadan, zenginlik haline dönüşmelerine olanak veren bu fazlalığın (artık) kökeni nedir? Bu sürekli değer oluşumunun maliyetinin, insanların ellerindeki malları tüketmemesi nasıl mümkün olmaktadır?

Acaba ticaret bu gerekli eklentiyi kendinde bulabilir mi? Muhakkak ki hayır, çünkü ticaret değeri değerle ve mümkün en büyük eşitlik içinde mübadele etmenin peşindedir: "Çok alabilmek için çok vermek gerekir ve çok vermek için de, çok almak gerekir. İşte ticaretin bütün sanatı budur. Ticaret doğası gereği, eşit değerdeki şeyleri bir arada mübadele ettirmekten başka bir şey yapmaz."[61] Bir mal uzak bir pazara giderek, hiç kuşkusuz kendi piyasasındakinden daha yüksek bir fiyattan mübadele edilebilir; fakat bu artış, gerçek taşıma harcamalarına denk düşmektedir; ve eğer bu olgudan ötürü hiçbir şey kaybetmiyorsa, bunun

60 Saint-Péravy, *Jounal d'Agriculture*, Aralık 1765.
61 *age*.

nedeni malın mübadele edildiği şey karşısında sabit kalırken, bu taşıma maliyetini kendi fiyatının üzerinden kaybetmiş olmasıdır. Mal, dünyanın bir ucundan diğerine istediği kadar gezdirilsin, mübadele maliyeti her zaman mübadele edilen malların üzerinden ödenmektedir. Bu fazlalığı meydana getiren ticaret değildir. Ticaretin olabilmesi için, bu bolluğun varlığı gerekmiştir.

Endüstri de, değer oluşumunun maliyetini karşılama yeteneğine sahip değildir. Nitekim, imalat ürünleri iki rejime göre satışa çıkartılabilirler. Eğer fiyatlar serbestse, rekabet onları hammaddenin maliyetinin dışında, en fazlasından bu hammaddeyi dönüştüren işçinin ücretini karşılayacak düzeye kadar düşürme eğiliminde olur; Cantillon'un tanımlamasına göre, bu ücret işçinin çalıştığı zaman süresindeki geçimliğine denk düşer; hiç kuşkusuz buna girişimcinin geçimliği ve kârını da eklemek gerekir; fakat, imalathanelerden kaynaklanan değer artışı, her halü kârda bedel ödediklerinin tüketimini temsil eder; zenginlikleri imal etmek için, malları feda etmek gerekmiştir: "zanaatkâr emeğiyle ürettiği kadarını, geçimliği olarak yok eder."[62] Bir tekel fiyatı olduğunda, nesnelerin satış fiyatları büyük ölçekte yükselebilir. Ama bunun nedeni, işçilere bu durumda daha iyi ücret ödenmesi değildir: onların arasında var olan rekabet, ücretlerini ancak geçimliklerine yetecek düzeyde tutma eğilimindedir;[63] girişimcilerin kârlarına gelince, tekel fiyatlarının bunları, piyasaya çıkartılan nesnelerin değerlerinin artması ölçüsünde yükselttikleri doğrudur; fakat bu yükselme, diğer malların mübadele değerlerinin oransal düşüşünden başka bir şey değildir: "Bütün bu girişimciler, ancak diğerlerinin harcama yapmalarından ötürü, servet yapmaktadırlar."[64] Endüstri, görünüşte değerleri ar-

62 *Maximes de Gouvernement, in*, Daire, s. 289.

63 Turgot, *Réflexions...*, p. 6.

64 *Maximes...*, s. 289.

tırmaktadır; aslında bir veya birçok geçimliğin bedelini bizatihi mübadeleden çıkartmaktadır. Değer üretimle ne oluşmakta ne de artmaktadır; bu işi gerçekleştiren tüketimdir. İster geçimliği için işçinin yaptığı, ister kâr sağlayan girişimcininki, isterse satın alan aylağınki olsun: "Kısır sınıfın sayesinde gerçekleşen parasal değer artışı, işçinin çalışmasının değil, harcama yapmasının sonucudur. Çünkü, hiç çalışmadan harcama yapan aylak kişiler, bu alanda aynı sonucu yaratmaktadırlar."[65] Değer, ancak malların yok oldukları yerde ortaya çıkar; ve çalışma bir harcama gibi işlev görür: bizzat kendi tükettiği bir geçimliğin bedelini oluşturur.

Bu, tarımsal emek için de geçerlidir. Tarla süren işçi, dokuyan veya taşıyan işçininkinden faklı bir statüde değildir; "çalışmanın veya tarımsal faaliyetin aletlerinden" birinden başka bir şey değildir[66] –bir geçimliğe ihtiyacı olan ve bunu toprağın ürünlerinden devşiren bir alet–. Tıpkı diğer sıklarda da olduğu gibi, bu tarımsal emeğin bedeli, bu geçimliğe tam olarak uyma eğilimindedir. Fakat, malların üretim düzeninin içinde ekonomik –mübadele sistemi içinde– değil de, fizik olan bir ayrıcalık bulunmaktadır: toprak işlendiğinde, çiftçiye gerekeninden daha yüksek bir geçimlik olanağı sağlamaktadır. Demek ki tarım işçisinin emeği, bedeli ödenen çalışma olarak, imalathane işçisininki kadar negatif ve masraflıdır; ama doğayla "fizik alışveriş" olarak,[67] bu doğadaki muazzam üretkenliği açığa çıkartmaktadır. Ve bu üretkenliğin bedelinin önceden, emeğin, tohumluğun, hayvan yeminin maliyeti tarafından ödendiği doğruysa da, bir tek tohumun ekildiği yerden bir başak elde edilecektir; ve sürüler dinlenme ânlarında bile

65 Mirabeau, *Philosophie Rurale*, s. 56.
66 *age*, s. 8.
67 Dupont de Nemours, *Journal Agricole*, Mayıs 1766.

sürekli gelişmektedirler; bunları depolardaki ipek veya yün balyaları için söylemenin olanağı yoktur.[68] Tarım, üretimden kaynaklanan değer artışının üreticinin idame masraflarına eşdeğerli olmadığı yegâne alandır. Gerçeği söylemek gerekirse, hiçbir ücret ödenmesine ihtiyaç göstermeyen, görülmez bir üretici bulunmaktadır; çiftçi haberi olmaksızın, işte ona ortak olmaktadır; ve çiftçi kendi ürettiği kadarını tüketirken, ortağı bütün değer oluşumunu gerçekleştirmektedir: "Tarım, imalatçının ortak olarak doğanın mimarına, bütün mal ve zenginliklerin üreticisine sahip olduğu, ilahi bir imalathanedir."[69]

Fizyokratların toprak rantına –tarımsal emeğe değil– atfettikleri teorik ve pratik önem anlaşılmaktadır. Tarımsal emeğin bedeli tüketimle ödenmektedir, oysa toprak rantı net ürünü temsil etmektedir veya etmelidir: doğanın sağladığı mal miktarından işçinin geçimliği ve kendinin üretime devam etmek için ihtiyaç duyduklarının düşülmesinden sonra kalan, net üründür (toprak rantı). Malları değere veya zenginliğe dönüştüren işte bu ranttır. Diğer bütün çalışmaların ve onlara denk düşen tüketimlerin bedelini o sağlamaktadır. Buradan iki başat kaygı ortaya çıkmaktadır: emeği, ticareti ve endüstriyi besleyebilmesi için emrine büyük bir nakit miktarı verilmesi; toprağın üretmeye devam edebilmesi için onun payına düşmesi gereken avans miktarının kesinlikle ayrılmasını gözetmek. Öyleyse, Fizyokratların ekonomik ve siyasal programları zorunlu olarak şunları içerecektir: tarım fiyatlarının artması, ama toprağı işleyenlerin ücretlerinin artmaması; bütün vergilerin toprak rantından alınması; tekel fiyatlarının ve bütün ticari ayrıcalıkların ilgası (rekabetin denetimi altındaki endüstri ve ticaretin, zorunlu olarak adil fiyatı muhafaza edebilmeleri için); gelecekteki hasatlar için gerekli para avanslarının

68 Mirabeau, s. 37.

69 *age*, s. 33.

toprağa geri dönmesi.

Bütün mübadele sistemi, bütün maliyetli değer oluşumları, toprak sahibinin avansları ile doğanın cömertliği arasında kurulan bu dengesiz, kökten ve ilkel mübadeleye aktarılmıştır. Bir tek bu mübadele mutlak olarak kârlıdır ve her mübadelenin, buna bağlı olarak her zenginlik unsurunun ortaya çıkmasının gerektirdiği masraflar, ancak bu net kârdan karşılanabilir. Doğanın kendiliğinden değer ürettiğini söylemek yanlış olacaktır; ama doğa, mübadelenin masraf ve tüketime katlanarak değere dönüştürdüğü malların yorulmaz kaynağıdır. Quesnay ve öğrencileri zenginlikleri, kendini mübadeleye bırakandan –yani hiçbir değeri olmadan var olan, ama bütün yer değiştirmelerin her birini, bütün dönüştürmelerin her birini ücretler, gıda, geçimlik, kısacası kendinin de ait olduğu şu artığın bir bölümüyle ödemek zorunda kalacağı bir ikame devresinin içine girerek değer haline gelen şu fazlalık– itibaren çözümlemektedirler. Fizyokralar çözümlemelerine, değerin içinde işaret edilmiş durumda bulunan, ama zenginlikler sisteminden daha önce var olan şeyin bizzat kendinden başlamaktadırlar. Gramerciler kelimeleri, kökten, bir ses ile bir şeyi birleştiren dolaysız ilişkiden ve bu kökün bir dilin içinde bir ad olmasına yol açan ardışık soyutlamalardan itibaren çözümlediklerinde, aynı işi yapmış olmaktadırlar.

VI. YARAR

Condillac, Galiani, Graslin, Destutt'ün çözümlemeleri, gramatikal cümle (önerme) teorisine tekâbül etmektedir. Bu çözümleme hareket noktası olarak, bir mübadelenin içinde verileni değil de, alınanı seçmektedir: aslında aynı şey, ama ona ihtiyacı olanın, onu talep edenin ve daha yararlı saydığı ve daha fazla yarar atfettiği bu diğer şeyi elde etmek için

sahip olduğundan vazgeçmeyi kabul edenin açısından ele almaktadır. Aslında, Fizyokratlar ve karşıtları aynı teorik kesitte dolaşmaktadırlar, ama ters yönlerde: birinciler, bir malın bir mübadele sistemi içinde hangi koşullarda –ve hangi maliyetle– bir değer haline gelebileceğini kendilerine sorarken; diğerleri, bir değer yargısının bir mübadele sistemi içinde, hangi koşullarda fiyata dönüşebileceğini araştırmaktadırlar. Fizyokratların ve yararcıların çözümlemelerinin çoğu zaman, neden bu kadar yakın ve bazen de tamamlayıcı oldukları, Cantillon'a neden birincilerin de –üç tarımsal gelir teorisi ve tarıma atfettiği önemden ötürü–, ikincilerin de –devreler çözümlemesi ve paraya verdiği önemden ötürü–[70] sahip çıktıkları; Turgot'nun *La Formation et la Distribution des Richesses*'te (Zenginliklerin Oluşumu ve Dağılımı) Fizyokrasiye sadık kalırken, *Valeur et Monnaie*'de (Değer ve Para) Galiani'ye çok yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Mübadele durumlarının en ilkelini varsayalım: yalnızca buğday veya mısırı olan bir adam ve onun karşısında, şarap veya odundan başka bir şeyi olmayan bir başkası. Henüz saptanmış bir fiyat, hiçbir eşdeğerlik, hiçbir ortak ölçü yoktur. Ancak, eğer bu adamlar bu odunu kestilerse, mısır veya buğdayı ekip biçtilerse, bunun nedeni, bu şeylere ilişkin bir yargılarının bulunmasıdır; bunları herhangi bir şeyle kıyaslamasını bilmeksizin, bu buğday veya bu odunun ihtiyaçlarından birini giderebileceği –onlara *yararlı* olacağı– yargısına sahiptirler: "bir şey değerlidir demek, onun bir işe yaradığını veya bizim onun öyle olduğunu düşündüğümüzü söylemektir. Demek ki, şeylerin değerleri, yararlarına veya aynı anlama gelmek üzere, onları kullanabilmemize dayanmaktadır."[71] Bu yargı, Turgot'nun şeylerin

70 Cantillon, *Essai...*, s. 68, 69 ve 73.

71 Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement*, Eserler, c. IV, s. 10.

"biçme değeri" dediği şeyi ortaya koymaktadır.[72] Bu değer mutlaktır, çünkü her mala tekil olarak ve diğer hiçbiriyle kıyaslamadan ele alınmaktadır; ama gene de nispi ve değişkendir, çünkü insanların iştah, arzu ve ihtiyaçlarına göre azalıp çoğalmaktadır.

Fakat bu birincil yararlar zemini üzerinde gerçekleşen mübadele, onların basit bir ortak paydaya indirgenmeleri değildir. Bizatihi yarar yaratıcıdır, çünkü biri için o zamana kadar az bir yarar olmuş olan bir şeyi, diğerinin değerlendirmesine sunmaktadır. Bu ânda üç olabilirlik vardır. Ya Condillac'ın dediği gibi "herkesteki fazla"[73] –bir kişinin kullanmadığı veya hemen kullanmayı düşünmediği–, nitelik ve miktar olarak diğerinin ihtiyaçlarına denk düşer: buğday sahibinin bütün fazlalığının, mübadele durumunda, şarap üreticisi için yararlı olduğu ve tersi ortaya çıkar; bu andan itibaren, o zamana kadar yararsız olan, her iki tarafta da eşanlı ve eşit değerlerin yaratılmasıyla tamamen yararlı hale gelir; ve durum simetrik olduğundan, biçme değerler otomatik olarak eşdeğerli hale gelirler; yarar ve fiyat, tortu bırakmadan birbirlerine denk düşerler; tatmin ile biçme değer uyuşurlar. Ya da birinin fazlalığı diğerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yetmez; bu durumda o da sahip olduğu her şeyi vermekten kaçınacaktır; elindekinin bir bölümünü, ihtiyacını tamamlayacak bölümü üçüncü bir kişiden karşılamak için ayıracaktır; bu ayrılan parça –ve muhatabı bunu mümkün olduğunca azaltmaya çalışmaktadır, çünkü birincinin bütün fazlasına ihtiyacı vardır– fiyatı ortaya çıkartır: artık buğdayın fazlası ile şarabın fazlası mübadele edilmemekte, girişilen bir ağız dalaşının ardından, şu kadar müd şarap karşılığında, şu kadar şinik buğday verilmektedir. En fazla mal verenin, sahip olduğu değer üze-

72 Turgot, *Valeur et Monnaie*, *Toplu eserler*, c. III, s. 9192.
73 Condillac, *Le Commerce*, c. IV, s. 28.

rinden kayba uğradığı mı söylenecektir? Hiç de değil, çünkü bu fazlalık onun için yararsızdır veya ona, mübadele etmeyi kabul ettiğine göre, her halü kârda aldığına verdiğinden daha fazla değer atfetmektedir. Nihayet üçüncü varsayım, hiçbir şey hiç kimse için tamamen gereksiz değildir, çünkü iki taraftan her biri, sahip olduğunun toplamını uzun veya kısa vadede kullanabileceğini bilmektedir: *ihtiyaç* durumu geneldir, ve mülkiyetin her bir parçası zenginlik haline gelmektedir. Iki taraf, bu andan itibaren hiçbir şey için mübadele etmeyebilir; ama her biri diğerinin malının bir parçasının, kendininkinin bir parçasından daha yararlı olabileceğini düşünebilir. Her ikisi de, minimum bir eşitsizlik –ve herkes kendi için, yani farklı bir hesaplamaya göre oluşturmaktadır–: biri, sahip olmadığım şu kadar ölçek mısır, benim için odunumun şu kadar ölçeği eder derken öteki, şu kadar odun benim için şu kadar mısırdan daha değerli olacaktır diyecektir. Bu tahmini iki eşitsizlik, her biri için, sahip olduğuna ve olmadığına atfettiği nispi değeri tanımlamaktadır. Bu iki eşitsizliği uyarlamak için, aralarında iki ilişkinin eşitliğini kurmaktan başka yol yoktur: mübadele ancak, biri için olan mısır/odun oranının, diğeri için olan odun/mısır oranına eşitlendiğinde mümkün hale gelebilmektedir. Biçme değer bir tek bir ihtiyacın ve bir nesnenin işleyişiyle –demek ki, tekil bir bireydeki tek bir çıkarla– tanımlanırken, şimdi ortaya çıktığı haliyle değerlendirme değerinde, "Karşılaştırma yapan iki kişi ve kıyaslamalı dört çıkar vardır; ama her birinin iki tekil çıkarı önce aralarında kıyaslanarak, ortalama bir değerlendirme değeri elde edilmiştir"; bu oransal eşitlik, örneğin dört ölçek mısırın ve beş ölçek buğdayın eşit bir mübadele değerine sahip olduklarının söylenmesine olanak vermektedir.[74] Fakat bu eşitlik yararın yararla, özdeş parçalar halin-

74 Turgot, *Valeur...*, III, s. 9193.

de mübadele edildiği anlamına gelmemektedir; eşitsizlikler mübadele edilmektedir, yani her iki taraf da sahip olduğundan –ve her piyasa unsurunun içsel bir yarara sahip olmasına rağmen– daha fazla bir yarar elde etmektedir. İki dolaysız yarar yerine, daha büyük ihtiyaçları giderdiği düşünülen iki başkası vardır.

Bu cins çözümlemeler, değer ile mübadelenin kesiştiklerini göstermektedir: eğer dolaysız değerler olmasaydı –yani, şeylerin içinde "onlar için arızi olan ve tıpkı sonucun nedenine bağımlı olması gibi, bir tek insan ihtiyaçlarına bağımlı olan bir yüklem" olmasaydı– mübadele yapılmazdı.[75] Fakat mübadele de kendi hesabına değer yaratmaktadır. Önce, o olmasaydı yararı düşük veya yararsız kalacak olan şeyleri yararlı kılmaktadır: aç olan veya giyinme ihtiyacında olan kişiler için, bir elmasın ne değeri olabilir? Fakat, yeryüzünde hoşa gitmek isteyen ve bu elması ona ulaştırmayı becerebilen bir ticaretin olması, taşın "ona ihtiyacı olmayan sahibi açısından dolaylı zenginlik" haline gelmesi için yeterlidir, "... bu nesnenin değeri, onun için bir mübadele değeridir";[76] ve yalnızca parlamaya yarayan şeyi satarak beslenebilir: lüksün önemi buradan itibaren ortaya çıkmaktadır;[77] zenginlik açısından, ihtiyaç, rahatlık ve keyfe keder arzu arasında farklılık olmaması buradan kaynaklanmaktadır.[78] Öte yandan, mübadele yeni tipten bir değer yaratmaktadır; bu "değerlendirme değeri"dir: yararlar arasında, sadece ihtiyaçla olan ilişkiyi iki katına çıkaran karşılıklı bir oran düzenlenmektedir. Bu oran, basit ihtiyaç ilişkisini esas olarak değiştirmektedir: demek ki, değerlendirme düzeninde, yani her değerin bütün hepsiyle

75 Graslin, s. 33.

76 *age*, s. 45.

77 Hume, *De la Circulation Moneetaire*, s. 41.

78 Graslin ihtiyaçtan, "gereklilik, yarar, zevk ve hoşluk"u anlamaktadır, *Essai...*, s. 24.

karşılaştırma düzeninde, en küçük bir yeni yararın yaratılması, zaten var olanların nispi değerini azaltmaktadır. Zenginliklerin toplamı, ihtiyaç giderebilen yeni nesnelerin ortaya çıkmasına rağmen artmamaktadır; her üretim yalnızca "zenginlikler kitlesine nazaran yeni bir değer düzeni" yaratmaktadır: "ilk ihtiyaç maddeleri, kitlenin içinde yeni bir rahatlık veya zevk nesnesine yer açmak için, değerlerini düşüreceklerdir."[79] Öyleyse mübadele, değerleri artıran (ihtiyaçları en azından dolaylı olarak gideren yeni yararlar yaratarak), ama aynı zamanda değerleri düşüren (her birine atfedilen değerlendirme içinde, birilerini bazılarına karşı) şeydir. Yararsız onun aracılığıyla yararlı hale gelmekte, ve en yararlı aynı oran içinde, daha az yararlı olmaktadır. Mübadelelerin değer oyunu içindeki kurucu rolü böyledir: her şeye bir fiyat vermekte ve her birinin fiyatını düşürmektedir.

Teorik unsurların Fizyokratlarda ve karşıtlarında aynı oldukları görülmektedir. Önermeler bütünü iki tarafta da ortaktır: bütün zenginlikler topraktan doğar; şeylerin değeri mübadeleye bağlıdır; para dolaşımdaki zenginliklerin temsili olarak değere sahiptir: dolaşım olabildiğince basit ve tam olmalıdır. Fakat bu teorik kesitler, Fizyokratlar ve "yararcılar" tarafından, birbirlerine ters düzenler halinde örgütlenmişlerdir ve bunun sonucu olarak, birinciler için pozitif bir role sahip olan bir unsur, diğerleri için negatif olmaktadır. Condillac, Galiani, Graslin, bütün değerlerin öznel ve pozitif temeli olarak, yararların mübadelesinden yola çıkmaktadırlar; demek ki, ihtiyaç gideren her şeyin bir değeri vardır, ve en çok sayıda ihtiyacın tatminini sağlayan her dönüştürme veya her taşıma bir değer artışı meydana getirir: işçilere, bu artıştan alınarak verilen geçimliklerin eşdeğerlisiyle ücret ödenmesini, işte bu çoğalma sağlamak-

79 *age*, s. 36.

tadır. Fakat değeri oluşturan bütün bu pozitif unsurlar, insanlardaki belli bir ihtiyaç durumuna, yani doğanın üretkenliğinin sonlu karakterine dayanmaktadır. Fizyokratlara göre, aynı dizi tersten kat edilmelidir: toprağın ürünlerinin her dönüştürülmesi ve işlenmesi, işçinin geçimliğiyle ücretlendirilmektedir; demek ki bunlar malların toplamının azalması hanesine açılmaktadırlar; değer ancak tüketimin olduğu yerde doğmaktadır. Öyleyse, değerin ortaya çıkması için, doğanın sonsuz bir üretkenliğe sahip olması gerekir. Okumalardan birinde pozitif olarak abartılıymış gibi algılanan, diğerinde negatif ve oyuk olarak algılanmaktadır. "Yararcılar", şeylere belli bir değer *atfedilmesini*, mübadelelerin *eklemleşmesine* dayandırmaktadırlar; Fizyokratlar, değerlerin tedrici bölümlenmesini zenginliklerin *varlığıyla* açıklamaktadırlar. Ancak tıpkı yapının doğal tarihte *atfeden* ânla, *eklemleştiren* ânı birbirlerine bağlaması gibi, bunların her ikisinde de değer teorisi aynı işi yapmaktadır.

Fizyokratların toprak sahiplerini ve "yararcılar"ın da tüccarlar ve girişimcileri temsil ettiklerini söylemek, herhalde daha basit olurdu. Buna bağlı olarak, "yararcı"ların doğal ürünler dönüştürüldüklerinde veya yer değiştirdiklerinde, değer artışına uğradıklarına inandıklarını şeylerin itmesi sonucu, ihtiyaç ve arzuların yasa koyucu olduları bir piyasa ekonomisiyle meşgul oldukları söylenebilirdi. Buna karşılık, Fizyokratların tarımsal üretimden başka bir şeye inanmadıkları ve onun için daha iyi bir pay istedikleri, toprak sahibi olduklarından ötürü, toprak rantına doğal bir temel atfettikleri ve siyasal iktidarı talep ettikleri için, vergiye tabi tek uyrukların, yani yükümlülüğün meyvelerinin tek taşıyıcılarının kendilerinin olmasını arzu ettikleri ileri sürülebilirdi. Ve hiç kuşkusuz, çıkarların tutarlılığı içinde, her iki tarafın da büyük ekonomik tercihleri bulunabilirdi. Ama, belli bir toplumsal gruba mensubiyet, birinin şu dü-

şünce yerine bu düşünceyi seçmiş olmasını her zaman açıklayabilirse de, bu sistemin düşünülmüş olmasının koşulu hiçbir zaman bu grubun varoluşunun içinde yer almamaktadır. İki inceleme biçimini ve düzeyini özenle ayırmak gerekmektedir. Bunlardan biri, XVIII. yüzyılda kimin Fizyokrat, kimin de Fizyokrat karşıtı olduğunu, oyundaki çıkarların neler olduklarını, polemiğin noktalarının ve kanıtlarının neler olduklarını, iktidar mücadelesinin nasıl cereyan ettiğini anlamak için yapılacak bir kanaat soruşturması olmalıdır. Diğeri ise, kişileri ve onların öykülerini hesaba katmaksızın, "fizyokratik" bilginin ve "yararcı" bilginin hangi koşullardan itibaren, tutarlı ve eşanlı biçimler içinde düşünülmelerinin mümkün olduğunu tanımlamaya ilişkindir. Birinci çözümleme, bir kanaatbilimin *(doxologie)* işidir. Arkeoloji ancak ikincisini tanımlayabilir ve uygulayabilir.

VII. GENEL TABLO

Ampirik düzenlerin genel örgütlenmesi, şimdi bütünlüğü içinde resmedilebilir.[80]

Öncelikle, *zenginlik çözümlemesi*'nin *doğal tarih* ve *genel gramer* ile aynı dış biçime tabi olduğu fark edilmektedir. Nitekim değer teorisi, bazı nesnelerin mübadele sistemine nasıl dahil edildiklerinin; ilkel takas jestiyle, bir şeyin bir diğeriyle eşdeğerli sayılarak nasıl verilebildiğinin; birincinin değerlendirilmesinin ikincisinin değerlendirilmesine, bir eşitlik (A ve B aynı değere sahiptirler veya kıyas muhatabımın elindeki A'nın değeri benim ihtiyacıma nazaran, benim sahip olduğum B'nin onun ihtiyacına nazaranki durumundadır) ilişkisine göre nasıl aktarıldığının açıklamasına izin vermektedir (ya eksikliğini çekme ve ihtiyaç ya da

80 Bkz. Bölüm sonundaki şema.

doğanın yaygınlığıyla). Demek ki değer, *genel gramer* açısından fiil tarafından sağlanan ve cümleyi ortaya çıkaran, dilin oradan itibaren var olduğu eşiği oluşturan, yükleme işlevine tekabül etmektedir. Fakat tahmini değer, değerlendirme değeri haline gelince, yani kendini bütün mümkün mübadeleler tarafından oluşturulan sistemin içinde tanımlayıp, sınırlandırdığında her değer, diğer hepsi tarafından konulmuş ve bölümlenmiş olmaktadır: değer bu andan itibaren, *genel gramer*'in cümlenin fiilsel olmayan bütün unsurlarına (yani kelimelere ve açık veya gizli bir şekilde adsal bir işlevi olan kelimelerin her birine) tanıdığı eklemleştiricilik rolünü oynamaktadır. Mübadele sisteminde, her zenginlik parçasına diğerlerini işaret etme veya onlar tarafından işaret edilme olanağı veren işleyişte, değer hem *fiil* ve *ad,* hem bağlama gücü ve çözümleme ilkesi, hem de yüklem ve bölümlemedir. Demek ki *değer*, zenginlik çözümlemesinde, *yapının* doğal tarihin içindeki konumunun tamamen aynını işgal etmektedir; tıpkı onun gibi, başka bir işarete bir işaret yüklemeye, bir başka temsile bir temsil yüklemeye olanak veren işlevle, temsillerin bütününü meydana getiren unsurları veya onların birliğini bozan işaretleri eklemleştirmeye olanak veren işaretleri tek ve aynı işlemin içinde birleştirmektedir.

Para ve ticaret teorisi de kendi cephesinden, herhangi bir maddenin, bir nesneye atıfta bulunarak ve ona sürekli işaret olarak hizmet ederek, nasıl bir işaret etme işlevine bürünebileceğini açıklamaktadır; bu teori ayrıca (ticaretin işleyişiyle, nakdin azalması ve artmasıyla), işaret edenle edilen arasındaki bu ilişkinin, asla tamamen yok olmamakla birlikte nasıl bozulabileceğini, aynı parasal unsurun az veya çok zenginliği işaret edebileceğini, bu unsurun temsil etmekle yükümlü olduğu değerlere nazaran nasıl kayabileceğini, yayılabileceğini veya büzülebileceğini de açıkla-

maktadır. Demek ki, parasal fiyat teorisi, *genel gramer*'de bir kökler ve eylem dili çözümlemesi (*işaret etme* işlevi) biçiminde ve mecazlar ile anlam kaymaları (*türetme* işlevi) biçiminde ortaya çıkan şeye tekabül etmektedir. Para, tıpkı kelimeler gibi, işaret etme rolüne sahiptir, ama şu dikey eksen boyunca salınmaya hiç ara vermemektedir: retorik yer değiştirmeler fiilsel işaretlerin ilkel değerine nazaran ne ise, fiyat değişmeleri de maden ile zenginlikler arasındaki ilk ilişkinin kurulmasına nazaran odur. Fakat bundan da fazlası vardır: para kendi olanaklarından hareketle, zenginliklerin işaret edilmesini, fiyatların oluşumunu, nominal değerlerin değişimini, ulusların fakirleşmesini ve zenginleşmesini sağlayarak, zenginliklere nazaran, tıpkı *karakter*'in doğal varlıklara nazaran olduğu gibi işlev görmektedir: hem onlara özgün birer damga vurulmasına hem de onlara şeylerin bütünü ve elde bulunan işaretler tarafından şu anda tanımlanmış bulunan mekân içinde, hiç kuşkusuz geçici olan bir yer gösterilmesine olanak vermektedir. Para ve fiyat teorisi, zenginlikler çözümlemesinin içinde, karakter teorisinin doğal tarihin içinde işgal ettiği yerin aynına sahip bulunmaktadır. Tıpkı bu sonuncusu gibi, şeylere bir işaret verme, bir şeyi bir başkasıyla temsil ettirme ve bir işareti işaret ettiği şeye nazaran kaydırma olabilirliğini, tek ve aynı işlevin içinde birleştirmektedir.

Demek ki, fiilsel işareti kendi özgünlükleri içinde tanımlayan ve onu temsilin kendi kendine sunabileceği diğer bütün işaretlerden ayıran dört işlev, doğal tarihin teorik işaret sisteminde ve parasal işaretlerin uygulamada kullanılmasında da bulunmaktadır. Zenginlikler düzeni, doğal varlıklar düzeni ihtiyaç nesneleri arasında, görülür varlıklar arasında, temsillerin birbirlerini işaret etmelerine, işaret eden temsillerin işaret edilenlere nazaran türetilmelerine, temsil edilenin eklemleştirilmesine, bazı temsillerin diğer

bazılarına atfedilmelerine izin veren işaretler sisteminin kurulması ölçüsünde ortaya çıkmakta ve keşfedilmektedirler. Bu anlamda, doğal tarih sistemlerininve para veya ticaret teorilerinin klasik düşünce açısından, bizzat dilin kendininkiyle aynı olabilirlik koşullarına sahip oldukları söylenebilir. Bu iki anlama gelmektedir: önce, doğadaki düzen ve zenginliklerdeki düzen, klasik deney açısından, kelimeler tarafından dışa vurulan temsil düzeninkiyle aynı varoluş tarzına sahiptir; ikinci olarak, eğer iyi yapıldıysa doğal tarihin ve eğer iyi düzenlendiyse paranın dil gibi işlev görebilmeleri için, şeylerin düzenini açığa çıkarmak söz konusu olduğunda, kelimeler yeteri kadar ayrıcalıklı bir işaret sistemi meydana getirirler. Cebir *mathesis* için neyse, işaretler ve özellikle de kelimeler *taxinomia* için odur: şeylerin aşikâr düzeninin kurulması ve dışa vurulması.

Ancak, tasnifin doğanın kendiliğinden dili olmasını ve fiyatların da zenginliklerin doğal söylemi olmalarını engelleyen başat bir farklılık bulunmaktadır. Veya daha doğrusu, biri, fiilsel işaretlerle zenginliklerin veya doğal varlıkların işaretlerini ayırmaya olanak veren ve diğeri de, doğal tarih teorisiyle değer veya fiyat teorisini ayırmaya izin veren iki farklılık bulunmaktadır.

Dilin esas işlevlerini tanımlayan dört moment (yüklem, eklemleşme, işaret etme, türetme) birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü fiille birlikte dilin varoluş eşiğinin aşılmasından itibaren, her biri diğerini de talep etmektedir. Fakat dillerin hakiki oluşumu içinde, bu yol ne aynı yönde, ne de aynı sağlamlıkta kat edilmektedir: insanların hayal güçleri (yaşadıkları iklime, içinde bulundukları hayat koşullarına, yaptıkları deneylere göre), ilkel işaret etmelerden itibaren, halkına göre farklılaşan türetmeler doğurmaktadırlar; bu durum dillerin çeşitliliğinin dışında, hiç kuşkusuz bunların her birinin nispi istikrarsızlığını da

açıklamaktadır. Bu türetmenin belli bir anında ve belli bir dilin içinde, insanlar ellerinin altında, birbirleriyle eklemleşen ve temsillerini bölümlere ayıran bir kelimeler, adlar bütününe sahiptirler; fakat bu çözümleme o kadar yetersizdir ki, o kadar çok belirsizliği ortada bırakmaktadır ki, insanlar aynı temsillerle çeşitli kelimeler kullanmakta ve farklı cümleler kurmaktadırlar: bunların yansıması hatadan arınmış değildir. İşaret etme ile türetme arasındaki hayal gücü kaymaları artmaktadır; eklemleşme ile yüklem arasında yansımanın hatası yayılmaktadır. İşte bu nedenle, kelimelerin temsil etme değerinin, düşüncenin herhangi bir cümlenin gerçekliği konusunda tüm açıklığı içinde karar verebilmesi için, oldukça açık bir şekilde saptandığı, oldukça iyi bir biçimde temellendirildiği, oldukça açıkça tanındığı evrensel bir dil fikri –bu dil aracılığıyla "köylüler şeylerin gerçeğini, bugün filozofların yaptıklarından daha iyi yargılayacaklardır"[81]–, herhalde belirsiz bir uzaklıkta bulunan bir ufka atılmaktadır; tamamen belirgin bir dil, tamamen açık bir söyleme izin verecektir: bu dil bizatihi bir Ars *combinatoria* olacaktır. İşte gene bu nedenle, her hakiki dilin uygulanması, kelimelerin güzergâhını tanımlayan, en doğal yolları belirleyen, bilginin meşru kaymalarını resmeden, yakınlık ve benzerlik ilişkilerini yasalaştıran bir *Ansiklopedi*'yle ikiye katlanmalıdır. Tıpkı Evrensel Dil'in iyi kurulmuş bir eklemleşmeden hareketle, bir yargıyı formüle eden düşüncenin hatalarını denetlemek üzere yapılmış olması gibi Sözlük de, kelimelerin ilk işaretlerinden hareketle, türemenin işleyişini denetlemek üzere yapılmıştır. *Ars combinatoria* ve Ansiklopedi, hakiki dillerin yetersizliğine cevap vermektedirler.

Doğal tarih bir bilim olması gerektiğinden, zenginliklerin dolaşımı insanlar tarafından yaratılmış ve onlar tara-

81 Descartes, Mersenne'e mektup, 20 Kasım 1620, *A. T.*, I, s. 76.

fından denetlenen bir kurum olduğundan, kendiliğinden dil için bu tehlikelerden kaçınmak zorundadırlar. Doğal tarihin düzeninin içinde, eklemleşme ile yüklem arasında olası hata yoktur; çünkü yapı kendini dolaysız bir görülebilirlik içinde teslim etmektedir; doğru bir şekilde işaret edilmiş doğal bir varlığı, onunki olmayan bir mekâna yerleştirecek hayali kaymalar, sahte benzerlikler, aykırı karışımlar da yoktur, çünkü karakter ya sistemin tutarlığı ya da yöntemin kesinliği tarafından ihdas edilmiştir. Yapı ve karakter, doğal tarihin içinde, dilin içinde açık kalan ve sınırları üzerinde esas olarak tamamlanmamış sanat tasarımları yaratan şeyin teorik kapanışını sağlamaktadır. Tahminiyken, otomatik olarak değerlendirmeye dayalı hale gelen değer, artan veya azalan miktarıyla fiyat dalgalanmasına yol açan, ama bunu her zaman sınırlandıran para, zenginlikler düzeni içinde yüklem ile eklemleşmenin, işaret etme ile türetmenin uyarlanmalarını sağlamaktadır. Değer ve fiyatlar, dilde açık kalan kesimlerin uygulamada kapatılmalarını sağlamaktadır. Yapı doğal tarihe, kendini hemen bir bileştiricinin içinde bulmasını, karakterde, varlıklara ve benzerliklerine ilişkin olarak, tam ve kesin bir estetik oluşturmasını sağlamaktadır. Değer, zenginlikleri birbirleriyle birleştirmektedir, para onların gerçek mübadelesine olanak yaratmaktadır. Dilin düzensiz düzeninin bir sanat ve onun sonsuz ödevleriyle sürekli bir ilişki gerektirdiği yerde, doğanın düzeni ve zenginliklerin düzeni, doğrudan doğruya yapının ve karakterin, değerin ve paranın varoluşları içinde açığa çıkarlar.

Fakat doğal düzenin kendini, bir düzenin veya hakiki bir tablonun tam okunması olarak formüle ettiğini kaydetmek gerekir: öylesine ki, varlıkların yapısı hem görülebilirin dolaysız biçimi hem de eklemleşmesi olmaktadır; karakter de aynı şekilde, tek bir hareketle işaret etmekte ve

yerleştirmektedir. Buna karşılık tahmini değer, ancak bir dönüşümden sonra değerlendirmeye tabi hale gelebilmektedir; ve maden ile mal arasındaki başlangıç ilişkisi, ancak yavaş yavaş değişime tabi bir fiyat haline gelebilmektedir. Birinci durumda, yüklem ile eklemleşmenin, işaret etme ile türemenin tam bir çakışması söz konusudur; ikinci durumda ise, şeylerin doğasına ve insanların faaliyetlerine bağlı olan bir geçiş söz konusudur. İşaretler sistemi dille birlikte, yetersizliği içinde, pasif bir şekilde kabul edilmiştir ve bir tek bir sanat onu toparlayabilir: dil teorisi hemen kuralcı olmaktadır. Doğal tarih, varlıkları işaret etmek için kendiliğinden bir işaret sistemi kurmaktadır ve bu nedenden ötürü bir teoridir. Zenginlikler, insanlar tarafından üretilmiş, çoğaltılmış, değiştirilmiş işaretlerdir; zenginlikler teorisi bir uçtan diğer uca, bir siyasete bağlanmıştır.

Ancak, temel dörtgenin diğer iki yanı açık kalmaktadır. İşaret etme (tekil ve noktasal eylem) nasıl olmaktadır da, doğanın, zenginliklerin, temsillerin bir eklemleşmesine olanak vermektedir? İki zıt kesit (dil için yargı ve işaret kesitleri, doğal tarih için yapı ve karakter kesitleri, zenginlik teorisi için değer ve fiyat kesitleri) nasıl olmaktadır da, birbirlerine uymakta ve böylece bir dile, bir doğa sistemine ve zenginliklerin kesintisiz hareketine izin vermektedir? Temsillerin işte burada birbirlerine benzediklerini ve birbirlerini hayal gücünün içinde çağrıştırdıklarını, doğal varlıkların bir yakınlık ve benzerlik ilişkisi içinde olduklarını, insanların ihtiyaçlarının birbirlerine tekabül ettiğini ve tahmin edilebildiklerini varsaymak gerekir. Temsillerin birbirlerine bağlanması, varlıkların kopukluğu olmayan tabakası, doğanın yayılması, dilin olabilmesi, bir doğa tarihinin olabilmesi ve zenginlikler ile zenginliklerin uygulanmasının olabilmesi için her zaman talep edilmişlerdir. Temsilin ve varlığın sürekliliği, hiçliğin yokluğu

biçiminde negatif olarak tanımlanmış bir varlıkbilim, varlığın genel bir temsil edilebilirliği, ve temsilin mevcudiyeti tarafından dışa vurulan varlık; bütün bunlar klasik *episteme*'nin bütünsel dış biçiminin içinde yer almaktadırlar. Bu süreklilik ilkesinin içinde, XVII. ve XVIII. yüzyılların metafizik açıdan güçlü momentini tanımak mümkündür (bu, cümlenin biçimine fiili bir anlama sahip olma, yapıya karakter biçiminde düzene girme, şeylerin değerine fiyat olarak hesaplanma olanağı vermektedir); oysa, eklemleşme ile yüklem, işaret etme ile türeme arasındaki ilişkiler (bunlar, bir yandan yargı, diğer yandan anlamı, yapı ile karakteri, değer ile fiyatları kurmaktadırlar), bu düşünce açısından bilimsel olarak güçlü momenti tanımlamaktadırlar (bu da grameri, doğal tarihi, zenginlikler bilimini mümkün kılmaktadır). Ampirikliğin düzene sokulması, böylece, klasik düşünceyi karakterize eden varlıkbilime bağlanmış olmaktadır; nitekim, bu düşünce kendini daha işin başında, varlığın temsile sürekli bir şekilde teslim edilmiş olması olgusu sayesinde şeffaf kılınmış bir varlıkbilimin ve varlığın sürekliliğini sunuyor olması olgusu tarafından aydınlatılan bir temsilin içinde bulmaktadır.

XVII. yüzyılın sonuna doğru tüm Batı *episteme*'sinde meydana gelen ani değişime gelince, klasik *episteme*'nin metafizik olarak güçlü bir zamana tanık olduğu yerde, bilimsel olarak güçlü bir momentin oluştuğunu ve buna karşılık, klasisizmin en sağlam kilitlerini taktığı yerde, felsefi bir alanın ortaya çıktığını söyleyerek, onu şimdiden uzaktan karakterize etmek mümkündür. Nitekim, yeni "siyasal iktisat"ın yeni tasarısı olarak üretim çözümlemesi, esas olarak değerle fiyatlar arasındaki ilişkiyi çözümleme rolüne sahiptir; organizma ve örgütlenme kavramları, karşılaştırmalı anatomi yöntemleri, kısacası doğmakta olan "biyoloji"nin bütün temaları, bir yerlerin üzerindeki göz-

lenebilir yapıların, cinsler, aileler, dallar için nasıl genel karakter olarak değere sahip olabileceklerini açıklamaktadırlar: nihayet, bir dilin biçimsel düzenlemelerini (cümle kurabilme yeteneği) ve kelimelerine ait olan anlamı birleştirmek üzere, "filoloji" artık söylemin temsil etme işlevlerini değil de, bir tarihe tabi kılınmış olan bir morfolojik sabiteler bütününü inceleyecektir. Filoloji, biyoloji ve siyasal iktisat *Genel Gramer*'in, *Doğal Tarih*'in ve *Zenginlikler Çözümlemesi*'nin yerlerinde değil de, bu bilgilerin var olmadıkları yerde, onların boş bıraktıkları mekânda, onların büyük teorik kesimlerini ayıran ve varlıkbilimsel sürekliliğin mırıltısının doldurduğu derin izlerde oluşmuşlardır. XIX. yüzyıl bilgisinin nesnesi, tam da klasik varlığın tamlığının sustuğu yerde oluşmuştur.

Bunun tersine, yeni bir felsefi alan, klasik bilginin nesnelerinin birbirlerinden çözüldükleri yerde serbest kalacaktır. Yüklem momenti (yargı biçimi olarak) ile eklemleşme momenti (varlıkların genel bölümlenmesi olarak) birbirlerinden ayrılmakta, böylece biçimsel bir öndeyisel yargı ile biçimsel bir varlıkbilim arasındaki ilişkiler sorununu doğurmaktadırlar; ilkel işaret etme momenti ile zaman boyunca türeme momenti birbirlerinden ayrılmakta, böylece kökensel anlam ile tarih arasındaki ilişkiler sorununun ortaya çıktığı bir mekânı açmaktadırlar. Modern felsefi düşüncenin iki büyük biçimi, böylece yerli yerlerine konulmuş olmaktadır. Bunlardan biri mantık ile varlıkbilim arasındaki ilişkileri sorgulamakta, biçimlendirme yollarından iş görmekte ve *mathesis* sorunuyla yeni bir görüntü altında karşılaşmaktadır. Diğeri ise, işaret etme ile zaman arasındaki ilişkileri sorgulamakta, tamamlanmamış ve herhalde hiçbir zaman tamamlanmayacak bir ifşa işine girişmekte ve *yorum*'un tema ve yöntemlerini açığa çıkarmaktadır. Bu sırada felsefeye sorulabilecek en temel

soru, herhalde bu iki düşünce biçimi arasındaki ilişkiye dair olacaktır. Bu ilişkinin mümkün olup olmadığını, nasıl kurulabildiğini söylemek muhakkak ki arkeolojiye düşmez; ama aynı arkeoloji, bu ilişkinin kurulmaya çalışıldığı yeri, modern felsefenin birliğini *episteme*'nin hangi bölgesinde bulmaya uğraştığını, en geniş alanını bilginin hangi noktasında keşfettiğini işaret edebilir: bu yer, biçimsel'in (öndeyisel yargının ve varlıkbilimin), yorum içinde aydınlandığı haliyle anlamsal'la birleşeceği yerdir. Klasik düşüncenin özsel sorunu, *ad* ile *düzen* arasındaki ilişkilerde yer almaktaydı *taxinomia* olan bir *adlandırma* keşfetmek, veyahut varlığın sürekliliğine şeffaf olan bir işaretler sistemi ihdas etmek. Modern düşüncenin temel olarak sorun haline getireceği şey, anlam ile gerçeklik biçimi ve varlık biçimi arasındaki ilişkidir: bizim düşüncemizin göklerine, hem bir varlıkbilim hem de bir semantik olması gereken bir söylem –belki de ulaşılmaz bir söylem– hükmetmektedir. Yapısalcılık yeni bir yöntem değildir; modern düşüncenin uyanmış ve kaygılı bilincidir.

VIII. ARZU VE TEMSİL

XVII. ve XVIII. yüzyıl insanları zenginliği, doğayı ve dilleri, onlara daha önceki yüzyılların bıraktıklarıyla ve bir süre sona keşfedilecek olan çizgi üzerinde düşünmemektedirler; bunlar, onlara yalnızca kavram ve yöntem dayatmakla kalmayıp, aynı zamanda daha da temelli bir şekilde olmak üzere, dil, doğa varlıkları, ihtiyaç ve arzu nesneleri için belli bir varoluş tarzını tanımlayan genel bir düzenlemeden itibaren düşünmektedirler; bu varoluş tarzı, temsilinkidir. Bu ândan itibaren, bilim tarihinin bir yüzey hareketiymiş gibi gözüken, ortak bir zemin ortaya çıkmaktadır. Bunun anlamı, bu tarihin artık bir yana bırakılabileceği değil de,

bir bilginin tarihçesi üzerindeki bir düşüncenin artık bilgilerin soy zincirini zaman içinde geriye doğru izlemekle yetinmeyeceğidir; nitekim bu bilgiler verasetten veya gelenekten kaynaklanan olgular değillerdir; ve onlardan daha önce bilinenleri bildirmekle, onları mümkün kılmış olan şeyler ve öyle denildiği üzere, bunların "yeni olarak getirdikleri" söylenmiş olmamaktadır. Bilginin tarihi ancak, ona çağdaş olandan hareketle ve hiç kuşkusuz karşılıklı etkileşim terimleriyle değil de, zaman içinde oluşmuş koşullar ve *apriori*'ler terimleriyle yapılabilir. Arkeoloji işte bu anlamda, genel bir gramerin, doğal bir tarihin ve bir zenginlikler analizinin *varlığını* fark edebilir ve böylece bilim, fikirler ve kanaatler tarihlerinin, eğer istenirlerse çılgınca eğlenecekleri kesintisiz bir alanı serbest bırakabilir.

Temsil, dil, doğal düzenler ve zenginlikler çözümlemeleri birbirleriyle tamamen tutarlı ve türdeşlerse de, gene de derin bir dengesizlik bulunmaktadır. Bunun nedeni, temsilin dilin, bireylerin, doğanın ve bizzat ihtiyacın varoluş tarzına hükmetmesidir. Öyleyse, temsilin çözümlenmesinin, bütün ampirik alanlar için belirleyici değeri vardır. Bütün klasik düzen sistemi, şeyleri özdeşliklerinin sistemiyle tanımaya izin veren şu büyük taxinomia, temsilin kendi kendini temsil ettiğinde kendi içinde açılan mekânda sergilenmektedir: varlığın ve aynının orada yerleri vardır. Dil, kelimelerin temsilinden başka bir şey değildir; doğa, varlıkların temsilinden başka bir şey değildir; ihtiyaç, ihtiyacın temsilinden başka bir şey değildir. Klasik düşüncenin –ve genel grameri, doğal tarihi ve zenginlikler bilimini mümkün kılan şu *episteme*'nin– sınırı, temsilin geri çekilmesiyle, veya daha doğrusu, dilin, canlının ve ihtiyacın temsil karşısındaki özgürleşmeleriyle çakışacaktır. Konuşan bir halkın karanlık, ama inatçı zihniyeti, hayatın

şiddeti ve kesintisiz çabası, ihtiyaçların sağır gücü temsilin varoluş tarzından kurtulacaktır. Ve temsil ikiye katlanacak, sınırlandırılacak, dış hatları belirlenecek, belki de aldatıcı hale gelecek, her halü kârda kendilerini bilincin metafizik tersi olarak sunacak bir özgürlüğün veya bir arzunun veya bir iradenin muazzam ilerlemesi tarafından dıştan yönetilecektir. Modern deneyin içinde bir istek veya bir güç gibi bir şey ortaya çıkacaktır; onu belki oluşturan, kesinlikle haber veren klasik çağ sona ermektedir ve onunla birlikte temsili söylemin saltanatı, kendi kendini işaret eden ve şeylerin uykudaki düzenini kelimelerin dizisi içinde ilan eden bir temsilin hanedanı da sona ermektedir.

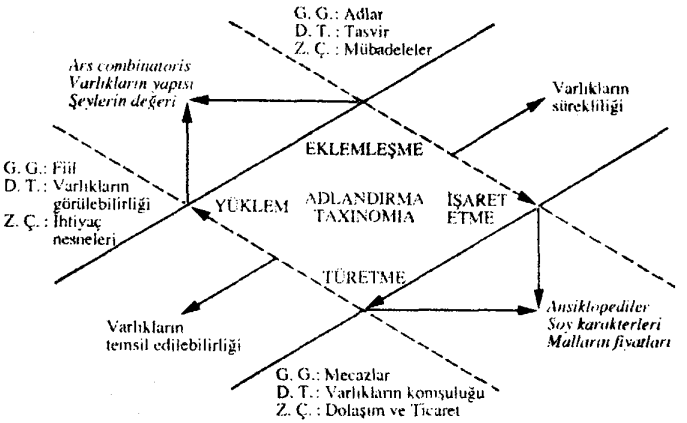
Bu altüst oluş Sade ile çağdaştır. Veya daha doğrusu, bu yorulma bilmeyen çaba, arzunun yasasız yasası ile aşama aşama ilerleyen bir temsilin özenli düzenlenişi arasındaki narin dengeyi açığa çıkarmaktadır. Söylemin düzeni burada sınırını ve Yasasını bulmaktadır; ama yöntemle birlikte aynı varoluş içinde kalmasına yetecek güce hâlâ sahiptir. Batı dünyasının sonuncu "ahlak bozukluğu"nun ilkesi de herhalde buradadır (ondan sonra cinsellik çağı başlamaktadır): her temsil, arzunun yaşayan bedeninde hemen canlanmalıdır, her arzu, temsili bir söylemin saf ışığında ilan edilmelidir. "Sahne"lerin şu katı ardışıklığı (Sade'da temsil, temsilin düzeninin düzenli bir şekilde bozulmasıdır) ve sahnelerin içinde, bedenlerin bileşkesi ile akılların birbirlerine bağlanması arasındaki özenli denge buradan kaynaklanmaktadır. *Justine* ve *Juliette* herhalde modern kültürün doğduğu dönem için, *Don Quichotte*'un Rönesans ile klasisizmin arasında sahip olduğu rolün aynına sahiptir. Cervantes'in kahramanı, XVI. yüzyılda yapıldığı gibi, dünya ve dil raporları okurken, bir tek benzerliği işleterek hanlarda şatoları ve çiftlik hizmetçilerinde soylu hanımları görürken, kendini farkında olmaksızın saf temsil biçiminin içine hapsediyordu; ama bu

temsil benzeşmeden başka yasa tanımadığı için, hezeyan biçiminde görülmekten geri kalamazdı. Oysa, Don Quichotte romanın ikinci bölümünde, gerçeğini ve yasasını bu temsil edilmiş dünyadan almaktaydı; içinde doğduğu, okumadığı, ama yolunu izlemek zorunda olduğu bu kitaptan, artık ona bundan sonra diğerleri tarafından dayatılan bir kaderden başka bir şey umamazdı. Kendi saf temsilinin dünyasına deliliği yüzünden girmiş olan kendinin, sonunda orada bir temsilin yapaylığı içinde, düpedüz bir kişi haline geldiği şatoda yaşamaya razı olması yeterdi. Sade'ın kişileri, ona klasik çağın diğer ucundan, yani gerileme anından cevap vermektedirler. Artık temsilin benzerliği üzerindeki alaycı zaferi söz konusu değildir; temsilin sınırlarını döven, arzunun tekrarlanan karanlık şiddetidir. Quichotte'un ikinci bölümüne denk düşebilir; tıpkı Don Quichotte'un kendine rağmen, onda derin varlığında bulunan temsilin nesnesi olması gibi, Justine de saf kökeni olduğu arzunun belirsiz nesnesidir. Arzu ile temsil Justine'de, ancak Justine'i arzu nesnesi olarak kendinde temsil eden bir Başkası aracılığıyla iletişim kurabilirken, Justine'in kendisi arzu olarak yalnızca, temsilin hafif, uzak, dışsal ve donmuş biçimini tanımaktadır. Mutsuzluğu şöyledir: masumiyeti, arzu ile temsil arasında hep üçüncü bir kişi olarak kalmaktadır. Juliette ise, mümkün bütün arzuların öznesinden başka bir şey değildir; fakat bu arzular, onları *söylem* halinde akli olarak kuran ve onları iradi olarak *sahnelere* dönüştüren temsilin içinde, tortu bırakmaksızın yeniden ele alınmaktadırlar. Öylesine ki, Juliette'in hayatının büyük anlatısı, şiddetler, vahşetler ve ölüm boyunca, temsilin parıldayan tablosunu sergilemektedir. Fakat bu tablo o kadar ince, onda yorulmaksızın biriken ve bir tek bileşmelerin gücüyle çoğalan tüm arzu biçimlerine o kadar şeffaftır ki, Don Quichotte'un benzerlikten benzer-

liğe geçerken, dünya ile kitapların karma yolundan geçtiğini sandığı, ama kendi temsillerinin labirentine saplandığı tablo kadar akıl dışıdır. Juliette, bütün arzu olabilirliklerinin burada en küçük bozukluk, en küçük çekince, en küçük örtü olmaksızın çiçek açmaları için, temsil edilişin bu kalınlığını yormaktadır.

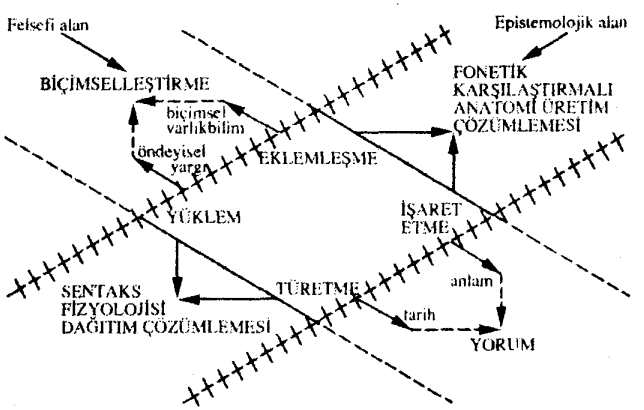
Don Quichotte'un açtığı klasik çağ, bununla kendi içine kapanmaktadır. Ve bunun Rousseau ile Racine'in çağdaşı olan sonuncu dil olduğu doğruysa da, bu "temsil etmeye", yani *adlandırmaya* girişen sonuncu dilse de, onun aynı ânda hem töreni tam yerine indirgediği (şeyleri tam adlarıyla çağırmakta, böylece retorik mekânın tümünü bozmaktadır) ve onu sonsuza kadar uzattığı (her şeyi, en küçük olaslığı bile unutmaksızın adlandırarak, çünkü bunların hepsi, Arzunun evrensel Karakteristiğine göre katedilmişlerdir) iyi bilinmektedir. Sade, söylemin ve klasik düşüncenin ucuna ulaşmaktadır. Tam onların sınırında hüküm sürmektedir. Şiddet, hayat ve ölüm, arzu, cinsellik ondan itibaren, temsilin altına, bizim şimdi söylemimizde, özgürlüğümüzde, düşüncemizde elimizden geldiğince yeniden ele almaya çalıştığımız muazzam bir karanlık tabloyu yapacaklardır. Fakat düşüncemiz o kadar dar, özgürlüğümüz o kadar bağımlı, söylemimiz o kadar kabak tadı vermiştir ki, sonunda bu alttaki karanlığın içilecek deniz olduğunu farketmemiz gerekmektedir. *Juliette*'in mutlulukları her zaman daha yalnızdırlar. Ve bunların sonu yoktur.

XVII. - XVIII. yüzyıllar



G.G.: Genel Gramer
D.T.: Doğal Tarih
Z.Ç.: Zenginliklerin Çözümlenmesi

XX. yüzyıl



İKİNCİ BÖLÜM

YEDİNCİ AYIRIM

Temsilin Sınırları

I. TARİH ÇAĞI

XVIII. yüzyılın son yılları, XVII. yüzyılın sonunda Rönesans düşüncesini kırmış olan simetrik bir süreksizlik tarafından kopartılmıştır; Rönesans'ın sonunda, benzeşmenin içinde kapalı durduğu büyük dairesel biçimler çözülmüş ve özdeşlikler tablosunun sergilenebilmesi için açılmıştı; bu tablo şimdi kendi hesabına bozulacak, bilgi de yeni bir mekâna yerleşecektir. İlkesi itibariyle, ilk yırtılışı içinde, Paracelsus çemberlerini kartezyen düzenden ayıranı kadar esrarlı olan bir süreksizlik. Epistemolojik düzenlerin bu beklenmedik hareketliliği, pozitifliklerin birbirlerine nazaran sapmaları; bundan da derin olmak üzere, bunların varlık tarzlarının bozulması nereden kaynaklanmaktadır? Düşünce nasıl olmaktadır da, eskiden oturduğu şu alanlardan –genel gramer, doğal tarih, zenginlikler– kopmakta ve bundan yirmi yıl kadar önce bilginin aydınlık

mekânına yerleştirilmiş şeyin hataya, kuruntuya, bilgi olmama'ya sürüklenmesine izin vermektedir? Şeylerin birdenbire, artık aynı şekilde algılanamaz, tasvir edilemez, telaffuz edilemez, karakterize edilemez, sınıflandırılamaz ve bilinemez hale gelmelerine, ve kelimelerin kesişme noktalarında veya onların şeffaflıklarında bilgiye sunulanın artık zenginlikler, canlı varlıklar, söylem değil de, kökten farklı varlıklar olmasına yol açan bu ani değişimler hangi olaya veya hangi yasalara boyun eğmektedirler? Süreklilik tabakasındaki bu derin açıklık, eğer bir bilgi arkeolojisi tarafından özenle çözümlenmek zorundaysa da, tek bir söz halinde "açıklanamaz", hatta bir araya bile getirilemez. Bilginin bütün görünür yüzeyine dağılan ve işaretleri, sarsıntıları, etkileri adım adım izleyebilen kökten bir olaydır. Hiç kuşkusuz yalnızca, kendini tarihinin kökünde yeniden kavrayabilen düşünce, bu olayın tekil gerçekliğinin kendinde ne olduğunu temellendirebilir.

Arkeoloji, olayı kendi aşikâr düzenlenişine göre kat etmek zorundadır; her pozitifliğe özgü dış biçimlerin nasıl değiştiklerini söyleyecektir (örneğin, gramer için, ada atfedilen başat rolün silinmesini ve yeni hüküm sistemlerinin önemini çözümleyecektir; veya canlıda karakterin işleve tabi hale gelmesini çözümleyecektir); pozitiflikleri dolduran ampirik varlıkların bozulmalarını çözümleyecektir (dillerin söylemin yerine, üretimin zenginliklerin yerine ikame edilmesi); pozitifliklerin birbirlerine nazaran yer değiştirmelerini inceleyecektir (örneğin, biyoloji, dilbilimleri ve ekonomi arasındaki yeni ilişkiler); nihayet ve özellikle, bilginin genel mekânını artık özdeşlikler ve farklılıkların, niceliksel düzenlerin, evrensel bir karakterleştirmenin, genel bir *taxinomia*'nın, ölçülemez bir *mathesis*'in değil de örgütlenenden, yani bütünü bu işlevi yerine getiren unsurlar arasındaki iç ilişkilerden oluşturulan bir uzayın alanı oldu-

ğunu gösterecektir; bu örgütlerin süreksiz olduklarını, öyleyse kesintisiz bir eşanlılıklar tablosu oluşturmadıklarını, ama bazılarının aynı düzeyde olmalarına karşılık, diğerlerinin diziler veya çizgisel ardışıklıklar resmettiklerini gösterecektir. Öylesine ki, bu ampiriklikler uzayının örgütleyici ilkeleri olarak, ortaya *Kıyas* ve *Ardışıklık*'ın çıktığı görülmektedir: nitekim, bir örgütten diğerine olan bağ artık bir veya birçok unsurun özdeşliği değil de, unsurlar arasındaki ilişkinin özdeşliği (görülebilirliğin artık burada rolü yoktur) ve yerine getirdikleri işlev olacaktır; üstelik eğer bu örgütler, özellikle büyük bir kıyas yoğunluğuyla birbirlerine komşu olurlarsa, bunun nedeni bir tasnif mekânında yakın yerler işgal ediyor olmaları değil de, birbirleriyle aynı ânda ve ardışıklıkların ortaya çıkışı içinde, birinin diğerinin hemen ardından oluşmuş olmasıdır. Klasik düşüncede, kronolojilerin birbirini izlemesi, bu sürekliliğin tüm olasılıklarını önceden iddia eden bir tablonun muhtemel ve daha kökten tablosunu kat etmekten başka bir şey yapmazken, artık çağdaş ve mekân içinde eşanlı olarak gözlenebilen benzerlikler, kıyastan kıyasa giden bir ardışıklığın belirlenmiş ve saptanmış biçimlerinden başka bir şey olmayacaklardır. Klasik düzen, şeyleri ayıran ve birleştiren niceliksel olmayan özdeşlikler ve farklılıkları daimi bir mekân halinde paylaştırmaktaydı: egemen bir şekilde hüküm süren bir düzendi; ama bu hüküm sürme, insanların söylemi, doğal varlıkların tablosu ve zenginliklerin mübadelesi hakkında, her seferinde hafifçe farklı biçim ve yasalara göre olmaktaydı. Tarih XIX. yüzyıldan itibaren, ayrı örgütleri zamansal bir kıyas dizisi içinde birbirlerine yaklaştıran bir diziyi sergileyecektir. Üretim çözümlemesine, örgütlü varlıklar çözümlemesine ve son olarak da, dilsel gruplar çözümlemesine yasalarını tedricen dayatacak olan, işte bu Tarihtir. Tıpkı Düzenin ardışık özdeşlikler ve farklılıklar yolunu

açtığı gibi, Tarih de kıyaslamalı örgütlere *yer vermektedir.*

Fakat Tarih'in burada, olayların kurulabildikleri halleriyle ardışıklıklarının derlemesi olarak değil de, ampirikliklerin temel varoluş tarzı, bunların ondan itibaren iddia edildikleri, konuldukları, düzenlendikleri ve ilerdeki bilgiler ve muhtemel bilimler için bilgi mekânına dağıtıldıkları şey olarak anlaşılmasının gerektiği görülmektedir. Tıpkı, klasik düşüncede Düzen'in şeylerin görünür uyumu, birbirlerine uyarlanmaları, onların düzenliliği veya fark edilir simetrileri değil de, onların varlıklarına özgü mekân ve onları bütün fiili bilgilerden önce bilginin içine yerleştiren şey olduğu gibi; Tarih de XIX. yüzyıldan itibaren, ampirik olan doğum yerini, oluşturulmuş bütün kronolojilerin ötesinde, kendine özgü varoluşu aldığı şeyi tanımlamaktadır. Herhalde bu yüzden olsa gerek, Tarih çok erkenden, herhalde egemen olmanın mümkün olmadığı bir ikircikliğe göre, olayların ampirik bir bilimiyle, bütün ampirik varlıkların ve şu kendilerine özgü varlıklar olan bizlerin âdetlerine hükmeden şu kökten varlık tarzı arasında paylaştırılmıştır. Bilindiği üzere Tarih, belleğimizin herhalde en allame, en uyanık, en haberli, en dolu alanıdır; ama aynı zamanda, bütün varlıkların varoluşlarına ve geçici parlaklıklarına doğdukları zemindir. Bize deney tarafından verilen her şeyin varoluş tarzı olan Tarih, böylece düşüncemizin atlatılamaz yanı haline gelmiştir: bu konuda, klasik Düzen'den kuşkusuz perk farklı değildir. Düzen'i de düşünülmüş taşınılmış bir bilginin içine yerleştirmek mümkündür, ama Düzen daha da kökten olarak her varlığın bilgiye doğduğu mekândı; ve klasik metafizik tam da düzenle Düzen, tasniflerle Özdeşlik, doğal varlıklarla Doğa, kısacası insanların algılaması (veya hayal gücü) ile idrak ve Tanrının iradesi arasındaki şu aralığa yerleşmekteydi. Felsefe XIX. yüzyılda, tarihle Tarih, olaylarla Köken, evrim ile Kaynaktaki

ilk yırtılma, unutma ile Geri dönüş arasındaki aralığa yerleşecektir. Demek ki artık, ancak Bellek olduğu ölçüde Metafizik olabilecek, ve düşünceyi zorunlu olarak, düşünce için bir tarihe sahip olmanın ne demek olduğu sorusuna götürecektir. Bu soru, Hegel'den Nietzsche'ye ve daha ötelere kadar, felsefeyi bıkıp usanmadan baskı altında tutacaktır. Burada, yalnızca kendinden önce ve başkaları tarafından söylenmiş şeylerin üzerine eğilecek kadar kendiyle iftihar eden ve aşırı erkenci, özerk bir felsefi düşüncenin sonunu görmeyelim; kendi başına ayakta duramayacak kadar güçsüz ve her zaman önceden gerçekleştirilmiş bir düşüncenin üzerinde yuvarlanmak zorunda olan bir düşünceyi ihbar etmek için bu gerekçenin arkasına sığınmayalım. Burada, düzen mekânından uzaklaştığı için belli bir metafizikten sıyrılmış, ama Tarih'in varlık tarzına yakalandığı için Zaman'a, onun akımına tabi hale gelmiş bir felsefeyi teşhis etmek yeterlidir.

Ancak, XVIII. yüzyılla XIX. yüzyılın dönemecinde cereyan eden şeyin üzerine, biraz daha ayrıntılı olarak geri dönmek gerekmektedir: fazlasıyla hızla resmedilen Düzen'den Tarih'e bu ani sıçrama ve yaklaşık bir buçuk yüzyıl boyunca çok sayıda komşu bilgiye yer vermiş olan şu pozitifliklerin temelden bozulması –temsillerin çözümlenmesi, genel gramer, doğal tarih, zenginlikler ve ticaret üzerinde düşünme– üzerine geri dönmek gerekmektedir. *Söylem*'in, *tablo*'nun, *mübadele*'lerin olmuş oldukları şu ampiriklikleri düzene sokma biçimleri, nasıl olmuştur da silinmişlerdir? Kelimeler, varlıklar, ihtiyaç nesneleri, hangi başka mekânda ve hangi biçimlere göre yer almışlar ve birbirlerine nazaran dağıtılmışlardır? Bütün bu değişimlerin mümkün olabilmesi ve bizim XIX. yüzyıldan beri *filoloji, biyoloji, siyasal iktisat* adını verdiğimiz, şimdi bildik olan bu bilgilerin, birkaç yıl gibi kısa bir sürede ortaya çıkmala-

rı için, kelimeler, varlıklar, ihtiyaç nesneleri hangi varlık tarzına bürünmüşlerdir? Bu yeni alanların geçen yüzyılda tanımlanmış olmalarının nedeninin, bilgi alanındaki biraz daha fazla nesnelliğin, akıl yürütmedeki sağlamlığın, bilimsel araştırma ve bilgi edinmedeki örgütlenmenin, biraz talih veya deha yardımıyla, birkaç mutlu keşifle, bizi bilginin *Grammaire de Port-Royal* ile, Linné sınıflandırmalarıyla ve ticaret veya tarım teorileriyle, henüz emeklemekte olduğu bir tarihöncesi çağından çıkardığını istekle düşünüyoruz. Fakat, bilgilerin rasyonelliği açısından tarihöncesinden söz edilebilirse de, pozitiflikler açısından yalnızca tarihten söz edilebilir. Ve klasik bilginin pozitifliğinin çözülmesi ve herhalde içinden henüz tamamen çıkmadığımız bir pozitifliğin kurulabilmesi için temel bir olayın meydana gelmiş olması gerekmiştir –Batı kültüründe ortaya çıkan olayların herhalde en köktenlerinden biri–.

Herhalde hâlâ onun açıklığı içinde olduğumuz için olsa gerek, bu olay büyük bir bölümü itibariyle elimizden kaçmaktadır. Bu olayın genişliği, ulaştığı derin tabakalar, altüst edebildiği ve yeniden birleştirebildiği bütün pozitiflikler, ona birkaç yıl gibi kısa bir sürede kültürümüzün tüm alanını kat edebilme olanağı veren güç; bütün bunlar ancak, bizatihi modernliğimizin varoluşundan başka bir şeye ilişkin olmayacak, adeta bitimsiz bir araştırmanın sonunda değerlendirilebilir ve ölçülebilir. Birçok pozitif bilimin kurulması, edebiyatın ortaya çıkması, felsefenin kendi oluşunun üzerine kapanması, tarihin hem bilgi hem de ampirikliğin varlık tarzı olarak su yüzüne çıkması, derin bir kopuşun bir o kadar işaretinden başka bir şey değillerdir. Bunlar bilgi mekânına dağılmış işaretlerdir, çünkü burada bir filolojinin, şurada bir siyasal iktisadın, orada bir biyolojinin oluşumu içinde kendilerinin fark edilmesine izin vermektedirler. Kronoloji içinde de dağılım: muhak-

kak ki, olgunun bütünü kolaylıkla belirlenebilir tarihler arasında yer almaktadır (uç noktalar, 1775 ve 1825 yıllarıdır); fakat incelenen alanların her birinde, yaklaşık 17951800 yılları civarında birbirlerine eklemlenen, ardışık iki evreyi teşhis etmek mümkündür. Bu evrelerin birincisinde, pozitifliklerin temel varoluş tarzı değişmemiştir; insanların zenginlikleri, doğanın cinsleri, dilleri dolduran kelimeler, klasik çağda ne iseler hâlâ öyle kalmışlardır: ikizlenmiş temsiller; rolleri, özdeşliklerinin ve farklılıklarının sistemi içinde, bir düzenin onlardaki genel ilkesini su yüzüne çıkarmak olan temsilleri işaret etmek, çözümlemek, bileştirmek ve çözmek olan temsiller. Kelimeler, sınıflar ve zenginlikler ancak ikinci evrede, artık tarihinkiyle uyuşur nitelikte olmayan bir varoluş tarzı elde edeceklerdir. Buna karşılık, daha Adam Smith, A. L. de Jussieu veya Vicq d'Azyr'den itibaren, Jones veya Anquetil-Duperron'un döneminde çok erkenden değişen şey, pozitifliklerin dış biçimidir: temsili unsurların, bunların her birinin içinde birbirlerine nazaran işleyiş tarzları, işaret etme ve eklemleştirme çifte rollerini yerine getirme tarzları, karşılaştırma yoluyla bir düzen kurmayı başarma tarzları. Bu ayırımda, bu birinci evre incelenecektir.

II. EMEĞİN ÖLÇÜSÜ

Adam Smith'in, henüz bunu tanımayan bir düşünce alanına, emek kavramını dahil ederek modern siyasal iktisadı –kısaca iktisat da denilebilir– kurduğu istekle iddia edilmektedir: bunun üzerine, bütün eski para, ticaret ve mübadele kavramları bilginin tarihöncesine geri gönderilmiştir –herhalde, hiç değilse tarımsal üretim çözümlemesine kalkışmış olma liyakati tanınan Fizyokrasinin oluşturduğu tek istisnayla birlikte–. Adam Smith'in zenginlik kavramı-

nı daha işin başında emek kavramına bağladığı doğrudur: Bir ulusun bir yıllık çalışması, yaşamak için gereken ve uygun olan her şeyi yıllık tüketim için sağlayan başlangıç fonudur; ve bu şeyler her zaman ya bu çalışmanın dolaysız ürünüdürler ya da bu ürünle diğer uluslardan satın alınmışlardır";[1] Smith'in "kullanım değeri"ni unsurların ihtiyaç duydukları şeyler ve "mübadele değeri"ni de onu üretmek için kullanılmış olan emek miktarına ait saydığı da aynı derece doğrudur: "herhangi bir şeyin, ona sahip olan, ama onu kendi kullanma veya tüketme niyetine sahip olmayıp, başka bir şeyle değiştirmek isteyen kişi açısından değeri, bu şeyin satın alacağı şeyin içerdiği emek miktarına eşittir."[2]

Smith'in çözümlemeleriyle, Turgot veya Cantillon'unkiler arasındaki farklılık aslında sanıldığından daha azdır; veya daha doğrusu, bu farklılık sanıldığı yerde değildir. Cantillon'dan itibaren, hatta ondan daha önce, kullanım ve mübadele değerleri mükemmelen ayrılmıştı; gene Cantillon'dan itibaren, mübadele değerini işaret etmek için emek miktarından yararlanılmaktaydı. Fakat malların fiyatları tarafından içerilmiş olan emek miktarı, hem nispi hem de indirgenebilir bir ölçüm aracından başka bir şey değildi. Nitekim, bir kişinin emeği, ona ve ailesine çalışma süresince yetecek olan gıdanın miktarı kadar etmekteydi.[3] Öylesine ki, ihtiyaç –gıda, giyim, konut– nihai çözümlemede, piyasa fiyatının mutlak ölçüsünü belirlemekteydi. Klasik çağın tümü boyunca, eşdeğerlilikleri ihtiyaç ölçmektedir; kullanım değeri mübadele değerlerinin mutlak atıf noktası olmaktadır; tarımsal üretime, buğdaya ve toprağa, herkesin kabul ettiği ayrıcalığı vererek, fiyatları biçen gıdadır.

---

1 Adam Smith, *Recherches sur la Richesse des Nations*, s. 1, Fr. Çev., Paris, 1843.
2 *age*, s. 38.
3 Cantillon, *Essai*..., s. 17-18.

Demek ki, Adam Smith emeği ekonomik kavram olarak icat etmemiştir, çünkü bu Cantillon, Quesnay, Condillac'ta zaten vardır. Ona yeni bir rol bile oynatmış değildir, çünkü o da ondan mübadele değerinin ölçüsü olarak yararlanmaktadır: "emek, her malın mübadele edilebilir değerinin hakiki ölçüsüdür."[4] Fakat onun yerini değiştirmektedir: onun mübadele edilebilir zenginlikleri çözümleme işlevini daima muhafaza etmektedir; ancak bu çözümleme artık, mübadeleyi ihtiyaca (ve ticareti takasın ilkel hareketine) indirgemenin basit bir momenti değildir; bu çözümleme indirgenemez, aşılamaz ve mutlak bir ölçü birimi keşfetmektedir. Böylece, zenginlikler artık eşdeğerliliklerinin iç düzeni, mübadele edilecek nesnelerin karşılaştırılması ve her birinin bir ihtiyaç nesnesini (ve nihai çözümlemede hepsinin en temsilisi olan gıdayı) temsil etme konusundaki kendine özgü gücünün değerlendirilmesini ihdas etmeyecekler; onları gerçekte üretmiş olan emek birimlerine göre bölüneceklerdir. Zenginlikler her zaman, işlev gören temsili unsurlardır: ama nihayette temsil ettikleri, artık arzu nesnesi değil de, emektir.

Fakat ortaya hemen iki itiraz noktası çıkmaktadır: emeğin kendi de bir fiyata –üstelik değişken– sahipken, şeylerin doğal fiyatının nasıl sabit ölçüsü olabilir? Kendi de biçim değiştirirken ve imalathanelerin gelişmesi onu her zaman daha fazla bölerek, her seferinde daha üretken hale getirirken, emek nasıl aşılamaz birim haline gelebilir? Oysa, emeğin indirgenemezliği ve birincil karakter olması tam da bu itirazlar boyunca ve âdeta onların aracılığıyla gün ışığına çıkarılabilir. Nitekim, dünyada ülkeler ve bir ülkede de, emeğin pahalı olduğu ânlar vardır: işçi sayısı az, ücretler yüksektir; başka bir ülkede veya başka bir ânda emek gücü boldur, ona kötü ücret ödenmektedir, emek ucuzdur.

4 Adam Smith, *age*, s. 38.

Fakat bu gidiş gelişler esnasında değişen şey, bir çalışma günü karşılığında elde edilebilecek gıda miktarıdır; eğer az yiyecek ve çok tüketici varsa, her emek birimi ancak düşük bir geçimlik miktarıyla ödüllendirilecektir; bunun tersine, eğer yiyecek bolsa, ödül yüksek olacaktır. Bütün bunlar, bir piyasa durumunun sonuçlarıdır; çalışmanın kendi, harcanan saatler, zahmet ve yorgunluk her halü kârda aynıdır; ve bu birimlerden ne kadar fazla gerekirse, ürünler o kadar maliyetli olacaktır. "Eşit emek miktarları, çalışan için her zaman aynıdır."[5]

Fakat, bu birimin gene de sabit olmadığı söylenebilir, çünkü tek ve aynı nesneyi üretmek için, imalathanelerin gelişmişliğine (yani oradaki işbölümüne göre), az veya çok bir çalışma süresi gerekmektedir. Fakat gerçeği söylemek gerekirse, değişen bizatihi çalışmanın kendi değil de, çalışma ile üretim arasındaki orandır. Çalışma günü, zahmet ve yorgunluk olarak anlaşılan emek, sabit bir paydır: bir tek payda (üretilen nesne miktarı) değişebilir niteliktedir. Bir topluiğnenin gerektirdiği on sekiz farklı işlemi tek başına gerçekleştirecek bir işçi, hiç kuşkusuz bütün bir gün boyunca yirmi taneden fazlasını üretemeyecektir. Fakat, her biri bir veya iki işlem yapacak olan on işçi, bir gün boyunca kırk sekiz binden fazlasını üretebilir; her işçi bu üretimin onda birini sağladığından, her biri günde dört bin sekiz yüz iğne üretiyor sayılabilir.[6] Emeğin üretken gücü, aynı birimin (bir ücretlinin işgünü) içinde artırılmış, imal edilen nesneler çoğaltılmıştır; öyleyse bunların değişim değeri düşecektir, yani her biri ancak, oransal olarak daha küçük bir emek miktarı satın alabilecektir. Emek, şeylere nazaran azalmamıştır; emek birime nazaran sanki büzülmüş gibi olanlar, şeylerdir.

5 *age*, s. 42.

6 [illegible] s. 7-8.

İhtiyaçlar olduğu için mübadele yapıldığı doğrudur; eğer ihtiyaç olmasaydı, ticaret, çalışma ve özellikle de, daha üretken kılan işbölümü olmazdı. Bunun tersine, çalışmayı ve iyileştirilmesini sınırlandıran, tatmin edilmiş ihtiyaçlardır: "işbölümüne mübadele etme kolaylığı yol açtığından, bunun sonucu olarak, bu işbölümünün artırılması her zaman, mübadele yeteneği, yani piyasanın genişliği tarafından sınırlandırılacaktır."[7] İhtiyaçlar ve onlara karşı gelen ürünlerin mübadelesi, her zaman ekonominin ilkesi olmuşlardır: onun ilk sürükleyicisidirler ve onun dış sınırlarını belirlemektedirler; çalışma ve onu örgütleyen işbölümü bunun sonucundan ibarettirler. Fakat, mübadelenin içinde, eşdeğerlilikler düzeni içinde, eşitlikleri ve farklılıkları ihdas eden ölçü, ihtiyaçtan farklı bir doğadandır. Yalnızca bireylerin arzularına bağlı olmayıp, onunla birlikte değişmez ve onun gibi değişken değildir. O mutlak bir ölçüdür –bundan, insanların zevklerine veya iştahlarına bağımlı olmadığı anlaşılmalıdır–; kendini onlara dışardan dayatır: onların zamanı ve zahmetidir. Adam Smith'in çözümlemesi, öncellerininkine nazaran, bağlantıdaki esaslı bir kopuşu temsil etmektedir: mübadelenin nedeni ile mübadele edilebilirin ölçüsünü, mübadele edilenin doğasıyla onun bölümlenmesine olanak veren birimleri birbirinden ayırmaktadır. Mübadele, ihtiyaç olduğundan yapılmaktadır ve bu mübadele edilenler tam da ihtiyaç duyulan nesnelerdir, ama mübadelelerin düzeni, burada ortaya çıkan mübadeleler hiyerarşisi ve farklılıkları, söz konusu nesnelerin içinde yer alan emek birimleri tarafından ihdas edilmişlerdir. Eğer insanların deneyi açısından –daima psikoloji olarak adlandırılacak şey düzeyinde–, mübadele ettikleri onlar için "vazgeçilmez, uygun veya hoşsa", iktisatçı açısından nesne biçimi altında dolaşan, emektir. Artık birbirleri-

7 *age*, s. 22-23.

ni temsil edenler ihtiyaç nesneleri değil de, dönüşmüş, saklanmış, unutulmuş zaman ve zahmettir.

Bu bağlantı kopukluğu çok önemlidir. Kuşkusuz Adam Smith, XVIII. yüzyılın "zenginlikler" adını verdiği bu pozitiflik alanını hâlâ öncelleri gibi çözümlemektedir; ve o da bu zenginlikler sözünden, kendilerini mübadele hareketleri ve süreleri içinde temsil eden ihtiyaç nesnelerini –yani belli bir temsil biçimindeki nesneleri– anlamaktadır. Fakat bu ikizlenmenin içinde ve mübadelenin yasasını, birimlerini ve ölçülerini belirlemek üzere, temsil çözümlemesine indirgenmesi olanaksız bir düzen ilkesi formül etmektedir: çalışmayı, yani zahmet ve zamanı, insan hayatını hem bölen hem de aşındıran bu işgününü gün ışığına çıkarmaktadır. Arzu nesnelerinin eşdeğerliliği artık başka nesnelerin ve başka arzuların aracılığıyla değil de, onlarla kökten bir şekilde türdeş olmayan bir geçişle belirlenmektedir; eğer zenginliklerin içinde bir düzen varsa, şu bunu satın alabiliyorsa, eğer altın gümüşün iki katı ediyorsa, bunun nedeni artık insanların karşılaştırılabilir arzulara sahip olmaları; bedenlerinde aynı açlığı hissetmeleri veya hepsinin gönlünde aynı isteklerin olması değil, hepsinin zamana, zahmete, yorgunluğa ve sınıra varıldığında da, bizatihi ölüme tabi kılınmış olmalarıdır. İnsanlar ihtiyaç ve arzu duyduklarından mübadelede bulunurlar; ama zamana ve dışsal büyük kadere tabi kılındıkları için mübadele *edebilmekte* ve bu mübadeleleri *düzene* sokabilmektedirler. Bu çalışmanın verimliliğine gelince, bu da kendi temsiline dışsal koşullara –endüstrinin gelişmesi, görev bölüşümünün artması, sermaye birikimi, üretken ve üretken olmayan emeğin ayrılması– dayanmaktadır. Zenginlikler üzerindeki düşüncenin Adam Smith ile birlikte hangi biçim altında, klasik çağda ona tanınmış olan mekândan taşmaya başladığı görülmektedir; klasik çağda "ideoloji"nin –temsilin çö-

zümlenmesi– içine yerleştiriliyordu; artık dolaylıymışçasına, her ikisi de fikirlerin bölümlere ayrılmasının yasalarından ve biçimlerinden kurtulan iki alana atıfta bulunmaktadır: bir yandan, daha şimdiden insanın özünü gündeme getiren (amaçlılığı, zamanla ilişkisi, ölümün kaçınılmazlığı) bir antropolojiye ve insanın dolaysız ihtiyacının orada tanınmasına olanak bırakmadan zamanın ve zahmetin tahsis ettiği işgününe yönelmektedir; ve öte yandan da, artık konusu zenginliklerin mübadelesi (ve onu kuran temsillerin işleyişi) değil de, yalnızca onların gerçek üretimi olacak bir siyasal iktisadın henüz boşluktaki olabilirliğini işaret etmektedir: emek ve sermaye biçimleri. Bu yeni oluşturulmuş pozitifliklerin –kendine yabancı kılınmış bir insandan söz eden bir iktisat– arasında, İdeoloji veya Çözümleme'nin nasıl kısa bir süre sonra, bir psikolojiden başka bir şey olmama durumuna indirgeneceklerini ve bu arada bu psikolojinin karşısında ve ona karşıt olarak ve kısa bir süre sonra ona bütün boyutlarıyla yukarıdan egemen olacak mümkün bir tarihin bulunacağı anlaşılmaktadır. Smith'den itibaren, iktisadın zamanı artık, fakirleşmelerin ve zenginleşmelerin devrevi zamanı olmayacaktır; dolaşımdaki sikkeleri hep biraz daha artırarak, üretimi fiyatlardaki yükselmeden daha fazla artıracak becerikli politikaların çizgisel yükselişi de olmayacaktır; iktisadın zamanı artık, kendi gereklerine göre büyüyen ve yerli yasalara göre –sermayenin zamanı ve üretim rejimi– gelişen bir örgütlenmenin iç zamanı olacaktır.

III. VARLIKLARIN ÖRGÜTÜ

Doğal tarih alanında, 1775-1795 yılları arasında fark edilebilen değişimler aynı tiptendirler. Sınıflandırmanın ilkesi olanlar sorgulanmamaktadır: bunlar hep, bireyleri ve cins-

leri daha genel birimlerin içinde bir araya getiren, bu birimleri birbirinden ayıran ve onlara bilinen veya bilinmeyen bütün bireylerin ve bütün grupların yerlerini bulabilecekleri bir tablo oluşturmak üzere birbirlerine eklenmelerine olanak veren "karakter"i belirleme amacına sahip olmuştur. Bu karakterler, bireylerin toplam temsilinin üzerinden devşirilmiştir; onların çözümlenmeleridirler ve, bu temsilleri temsil ederken, bir düzen oluşturmalarına izin vermektedirler; genel *taxinomia* ilkeleri –Tournefort ve Linné sistemlerine, Adanson yöntemine hükmetmiş olanların aynıları–, A. L. de Jussieu için, Vicq d'Azyr için, Lamarck için, Condolle için aynı şekilde geçerli olmaya devam etmektedirler. Ancak, karakteri belirlemeye izin veren teknik, görülür yapı ile özdeşliğin kıstası arasındaki ilişki, tıpkı ihtiyaç ve fiyat ilişkilerinin Adam Smith tarafından değiştirildikleri gibi değiştirilmişlerdir. Tasnifçiler karakteri, XVIII. yüzyılın tümü boyunca, görülür yapıların karşılaştırılması yoluyla, yani her biri kendi için seçilen düzenleyici ilkeye göre, diğer hepsini temsil etmeye yarayabildiğinden ötürü türdeş olan unsurların ilişkilendirilmesiyle belirtmişlerdi; tek fark şuydu: temsil eden unsurlar sistematikleştiriciler için baştan saptanmışken, yöntemciler için tedrici bir karşılaştırma boyunca yavaş yavaş ortaya çıkıyorlardı. Fakat tasvir edilen yapıdan sınıflandırıcı karaktere geçiş tamamen, görülebilirin kendi kendine karşı uyguladığı temsili işlevler düzeyinde yapılmaktaydı. Karakter, Jussieu'den, Lamarck'tan ve Vicq d'Azyr'den itibaren, görülebilirlik alanına yabancı bir ilkeye dayanacaktır –temsillerin karşılıklı işleyişine indirgenemez nitelikteki iç bir ilke–. Bu ilke (ona ekonomi düzeninde emek tekâbül etmektedir), *örgüttür.* Örgüt, *taxinomia*ların temeli olarak, dört farklı biçimde ortaya çıkmaktadır.

1. Önce, bir karakterler hiyerarşisi biçimi altında. Nitekim, bazı cinsler birbirlerinin yanında ve büyük çeşitlilikleri içinde sergilenmeyip de, araştırma alanını sınırlandırmak için, göze görünür durumun dayattığı geniş gruplandırmalar –bitkiler için taneliler, taçyapraklılar, sebzegiller, hayvanlar için böcekler, balıklar, kuşlar, dörtayaklılar– kabul ediliyorsa da, bazı karakterlerin tamamen sabit oldukları ve bulunabilecek hiçbir cinste, hiçbir türde eksik olmadıkları görülmektedir: örneğin, bitkilerdeki dişilik organlarının erkeklik organlarına nazaran yeri, taçyaprakların erkeklik organlarını taşıdıkları zamanki yerleri, tohum içinde rüşeymde bulunan dilim sayısı. Başka karakterlere ise, bir ailede çok sıklıkla rastlanmaktadır, ama bunlar aynı sabitlik derecesine ulaşmamaktadırlar; bunun nedeni, bunların daha az özsel organlardan meydana gelmeleridir (taçyaprak sayısı, çiçek tacının varlığı veya yokluğu, çenek veya erkeklik organının karşılıklı durumları); bunlar "tekdüzelikaltı ikincil" karakterlerdir. Son olarak da "yarı-tezdüze üçüncül" karakterler bazen sabit, bazen değişkendirler (çeneğin tekli veya çoklu yapısı, meyvedeki dilim sayısı, çiçek yapraklarının konumu, sapın doğası): aileleri veya takımları bu yarıtekdüze karakterlerle tanımlamak mümkün değildir –bütün cinslere uygulandıklarında genel benzerlikler oluşturma yeteneğine sahip olmamalarından değil de, bir grup canlıda var olan özsel noktalara ilişkin olmamalarından ötürü–. Her büyük doğal aile, onu tanımlayan, zihinsel kavrama unsurlarına sahiptir ve onun tanınmasına izin veren karakterler, bu temel koşullara çok yakındırlar: böylece, üreme bitkilerin başat işlevi olduğundan, tohum en önemli bölümü olacaktır ve bitkiler bu açıdan üç sınıfa ayrılabileceklerdir: çeneksizler, tekçenekliler, ikiçenekliler. Bu esas ve "birincil" karakterlerin zemini üzerinde, daha başkaları ortaya çıkabilir ve daha ince ayırımlar getirebilir-

ler. Karakterin artık görünür yapıdan doğrudan devşirilmediği ve tek kıstasın da varlığı veya yokluğu olmadığı görülmektedir; karakter, canlının esas işlevlerinin varlığına ve yalnızca tasvire bağımlı olmayan önemli ilişkilere dayanmaktadır.

2. Demek ki, karakterler işlevlere bağlıdırlar. Bir bakıma, varlıkların yüzeylerinin en görünür yüzeyinde, onlardaki en özsel şeyin işaretini taşıdıklarını varsayan eski imzalar veya damgalar teorisine geri dönülmektedir. Fakat, buradaki önemli ilişkiler, işlevsel bağımlılık ilişkileridir. Eğer çenek sayısı bitkileri sınıflandırma konusunda belirleyiciyse, bunun nedeni, bu çeneklerin üreme işlevi için de belirleyici bir rol oynamaları ve bizatihi bu olgudan ötürü, bitkinin içsel örgütüne bağlanmış olmalarıdır; bunlar, bireyin bütün düzenine hükmeden bir işlevi işaret etmektedirler.[8] Vicq d'Azyr hayvanlara ilişkin olarak, bu bağlamda beslenme işlevlerinin kuşkusuz en önemlileri olduklarını göstermiştir; işte bu nedenden ötürü, "etoburların diş yapılarıyla; kaslarının, parmaklarının, tırnaklarının, dillerinin, midelerinin, bağırsaklarının yapısı arasında sabit ilişkiler vardır."[9] Demek ki karakter, görülebilirin kendiyle olan bir ilişkisi tarafından kurulmamaktadır; karakter bizzat kendi olarak, işlevin esaslı bir emir ve belirleme rolü oynadığı, karmaşık ve hiyerarşik bir örgütün görülebilir uç noktasından ibarettir. Karakter, gözlenen yapılarda sıklıkla görüldüğünden ötürü önemli değildir; ona işlevsel olarak önemli olduğu için sıklıkla rastlanmaktadır. Cuvier'nin, yüzyılın sonuncu büyük yöntemcilerinin eserini özetlerken dikkat çektiği üzere, en genel sınıflara doğru çıkıldığı

8 A.-L. de Jussieu, *Genera Plantarium*, s. XVIII.

9 Vicq d'Azyr, *Système Anatomique des Quadrupèdes*, s. LXXXVII, Ön Söylev, 1792.

ölçüde, "ortak kalan özellikler de daha genel hale gelmektedirler; ve en sabit ilişkiler en önemli bölümlere ait olanları olduğundan, üst bölümlemelerin karakterleri en önemli bölümlerden çıkartılmış olacaklardır... Yöntem işte bu şekilde doğal olacaktır, çünkü organların önemini hesaba katmaktadır."[10]

3. Bu koşullarda, hayat kavramının doğal varlıkların düzene sokulması içinde nasıl vazgeçilmez hale gelebildiği anlaşılmaktadır. İki nedenden ötürü böyle olmuştur: önce, bedenin derinliği içine, yapısal organları, saklı varlık ve biçimleri esas işlevleri sağlayanlarına bağlayan ilişkileri kavrayabilmek gerekiyordu; Storr bu bağlamda, memelileri toynaklarının düzenine göre sınıflandırmayı önermektedir; bunun nedeni, toynağın hayvanın yer değiştirme tarzlarına ve çekici güç olmasına bağlı olmasıdır; oysa, bu tarzlar da kendi hesaplarına beslenme biçimine ve sindirim sisteminin çeşitli organlarına bağlıdır.[11] Üstelik, en önemli karakterlerin en fazla saklı olanlarının olması da mümkündür; bitkiler âleminde, anlamlı unsurların çiçekler ve meyvalar –bitkinin en görülebilen kısımları– değil de, tohumlama aygıtı ve çenek gibi organların oldukları çoktan ortaya çıkmıştır. Bu olguya hayvanlarda daha da sık rastlanmaktadır. Storr, büyük sınıfların dolaşım biçimi aracılığıyla tanımlanması gerektiğini düşünmekteydi; ve Lamarck, hayvanları kesip biçerek iç organlarına bakmamasına rağmen, alt sınıftan hayvanlar için, yalnızca görülen biçime dayalı bir sınıflandırma sistemini reddetmekteydi: "kabuklu hayvanların beden ve organ eklemleşmelerinin ele alınması, bunların bütün doğabilimciler tarafından gerçek böcekler olarak kabul edilmelerine neden olmuştur; ben de bu kanaate

10 G. Cuvier, *Tableau Elémentaire de L'histoire Naturelle*, s. 20-21, Yıl VI, Paris.
11 Storr, *Prodromus Methodi Mammalium*, s. 7-20, Tübingen, 1780.

uzun zaman katıldım. Ama, hayvanların metodik ve doğal bir sınıflandırılmasında ve onların arasındaki gerçek ilişkilerin belirlenmesinde rehberlik yapacak en esaslı ele alışın örgütlenme açısı olduğu herkesçe kabul edildiğinden, sümüklüböcekler gibi yalnızca solungaçlardan nefes alan ve onlar gibi kassal bir kalbe sahip olan deniz kabuklularının, onların hemen arkasından ve böylesine bir örgütlenmeye sahip olmayan örümcekgiller ile böceklerden önceki yere yerleştirilmelerinin gerektiği sonucu çıkmaktadır."[12] Demek ki sınıflandırmak, artık görülebilirin unsurlarından birine diğer hepsini temsil etme görevini yükleyerek, onun kendi kendine atıf yapması olmayacaktır; sınıflandırma, çözülemeyi ekseni üzerinde döndüren bir hareketin içinde, görünürü görünmeze onun derin nedeni olarak atfetmek, sonra bu gizli mimariden, onun bedeninin yüzeyinde verilmiş olan aşikâr işaretlerine doğru çıkmak olacaktır. Pinel'in doğabilim çalışmalarında söylediği üzere, "adlandırmaların saptadıkları dış karaktere saplanıp kalmak, araştırmanın en verimli kaynağını kapalı tutmak ve eğer terim yerindeyse, aslında tanımak istenilen doğanın büyük kitabını açmayı reddetmek demektir."[13] Karakter artık, gömülü bir derinliği gösteren, eski görülür işaret olma rolünü yeniden üstlenmektedir; ama işaret ettiği gizli bir metin, kapalı tutulan bir söz veya sergilenemeyecek kadar değerli bir benzerlik değil de egemenliğinin eşsiz dokusunun içine hem görülürü hem de görülmezi alan bir örgütün tutarlı bütünüdür.

4. Sınıflandırma ile adlandırma arasındaki paralellik, bizatihi olgu tarafından çözülmüş olmaktadır. Sınıflandırma, görünür mekânın yerine tedricen yerleştirilen bir bö-

12 Lamarck, *Sytème des Animaux sans Vertèbre*, s. 43-144, Paris, 1801.

13 Ph. Pinel, *Nouvelle Méthode de Classification des Quadrumanes*, zikr., Daudin, *Les Classes Zoologiques*, s. 18.

lümlenmeye ilişkin olarak kaldığı sürece, bu bütünlerin sınırlandırılmasının birlikte gerçekleştirilmesi kolayca kavranabilir nitelikteydi. Ad sorunu ile cins sorunu eş biçimliydiler. Fakat, şimdi karakter artık ancak önce bireylerin örgütlenmesine atıfta bulunarak sınıflandırma yapabildiğinden, "ayırmak" artık "adlandırmak"ınkiyle aynı kıstaslara ve aynı işlemlere göre yapılmamaktadır. Doğal varlıkları gruplandıran temel bütünleri bulabilmek için, yüzeysel organlardan en saklı olanlarına ve oradan da, bunların sağladıkları büyük işlevlere götüren şu alanı derinlemesine dolaşmak gerekmektedir. Buna karşılık iyi bir adlandırma, kendini tablonun düz mekânında sergilemeye devam edecektir: bireyin görülebilir karakterlerinden hareketle, bu türün ve cinsinin adının bulunduğu belirgin kutuya ulaşabilmek gerekmektedir. Örgütlenme mekânıyla adlandırma mekânının arasında temel bir bükülme vardır; veya daha doğrusu, bunlar birbirlerini tam örtmek yerine, artık birbirlerine diktirler; ve kesişme noktalarında, bir işlevi derinlemesine işaret eden ve yüzeyde bir ad bulunmasına izin veren aşikâr karakter bulunmaktadır. Doğal tarihi ve *taxinomia*'nın önceliğini birkaç yıl içinde geçersiz kılacak olan bu ayırım, Lamarck'ın dehasının ürünüdür: *Fransız Flora*'sının önsözünde, botaniğin iki ödevini kökten farklı olarak zıtlaştırmıştır. Çözümleme kurallarını uygulayan ve ikili bir yöntemin basit işleyişiyle adın bulunmasına yarayan (ya belli bir karakter incelenen bireyde mevcuttur ve onu tablonun sağ tarafına yerleştirmek gerekmektedir ya da mevcut değildir ve onu nihai belirlemeye kadar, tablonun sol tarafına yerleştirmek gerekmektedir) "belirleme"; ve cinslerin tam örgütünün incelenmesini varsayan, gerçek benzerlik ilişkilerinin keşfedilmesi.[14] Ad ve cinsler, işaret etme ve sınıflandırma, dil ve doğa artık çakışmaktan çık-

14 Lamarck, *La Flore Française*, ön Söylev, s. XC-CII, Paris, 1778.

maktadırlar. Kelimelerin düzeni ve varlıkların düzeni, artık ancak yapay olarak tanımlanmış bir hat halinde kesişmektedirler. Klasik çağda doğal tarihi kurmuş olan ve tek bir hareketle, yapıyı karaktere kadar, temsili ada kadar ve görünür bireyi soyut cinse kadar götürmüş olan eski birbirlerine aidiyetleri çözülmeye başlamıştır. Kelimelerden daha başka bir mekânda *meydana gelen* şeylerden söz edilmeye başlamıştır. Lamarck, böylesine bir ayırımı çok erkenden yaparak, doğal tarih çağını kapatmış ve biyoloji çağını, bundan yirmi yıl sonra, çoktan bilinen cinslerin tek dizisi ve tedrici dönüşümleri teması ele alındığında yapılacak olanından çok daha iyi, çok daha kesin ve kökten bir şekilde aralamıştır.

Örgütlenme kavramı, doğal tarihin içinde XVIII. yüzyılda zaten vardı –tıpkı, zenginlikler çözümlemesinin içinde, o da klasik çağdan çıkılırken icat edilmiş olmayan emek kavramının bulunması gibi–; ama o tarihlerde, karmaşık bireyin, daha ilkel malzemelerden hareketle, belli bir bölümleme tarzını tanımlamaya yaramaktaydı; örneğin Linné, metali çoğaltan "çakışma" ile bitkinin onun aracılığıyla beslenerek geliştiği "besleyici özün içine dahil olması"nı birbirinden ayırmaktaydı.[15] Bonnet, "ham katılar"ın "katışımı" ile "bazıları sıvı, diğerleri katı olan, hemen hemen sonsuz sayıdaki bölümü birbirine bağlayan" "örgütlü katıların bileşimi"yle zıtlaştırmaktaydı.[16] Ama, bu örgütlenme kavramı yüzyılın sonundan önce, doğanın düzenini kurma, onun alanını tanımlama ve biçimlerini sınırlandırma konusunda kullanılmamıştı. İlk kez Jussieu, Vicq d'Azyr ve Lamarck'ın eserleri boyunca, karakterleştirme yöntemi olarak işlev görmeye başlamıştır: karakterleri birbirine bağımlı hale getirmekte, onları işlevlere bağlamakta,

15 Linné, *Système Sexuel des Végétaux*, Fr. Çev., s. 1, Yıl, VI, paris.
16 Bonnet, *Contemplation...*, c. IV, s. 40.

onları hem iç hem de dış ve aynı zamanda hem görülür hem de görülmez bir mimariye göre düzene sokmakta, onları adların, söylemin ve dilinkinden başka bir mekânın içine dağıtmaktadır. Demek ki, artık bir varlık kategorisini diğerleri arasından işaret etmekle yetinmemekte, yalnızca taksinomik mekândaki bir kopukluğu işaret etmemekte, bazı varlıklar için onların yapılarının herhangi birinin karakter yapısını almasına olanak veren iç yasayı tanımlamaktadır. Örgütlenme, eklemleştiren yapılarla işaret eden karakterlerin arasına girmektedir –onların arasına, derin, içsel, özsel bir alan sokarak–.

Bu önemli ve ani değişim, doğal tarihin unsuru içinde hâlâ kararsız kalmaktadır; bir *taxinomia*'nın yöntem ve tekniklerini değiştirmekte, ama onun temel olabilirlik koşullarını reddetmemekte, doğal bir düzenin varoluş tarzına henüz değmemektedir. Ancak gene de temel bir sonuca yol açmıştır: organik ile inorganik arasındaki paylaşımın köktenleşmesi. Doğal tarihin sergilediği varlıklar tablosunda, örgütlenmiş ve örgütlenmemiş iki kategoriden başka bir şey tanımlanmıyordu; bunlar canlı ile canlı olmayan'ın zıtlaşmasıyla zorunlu olarak karşılaşmadan kesişiyorlardı. Örgütlenmenin doğal karakterleştirmenin kurucu kavramı haline gelmesinden ve görünür yapıdan işaret etmeye geçilmesine izin vermesinden itibaren, kendi de yalnız bir karakter olmaya son vermek zorunda kalmıştır; içine yerleştirildiği taksinomik alanın çevresini dolaşmıştır, ve şimdi kendi hesabına, mümkün bir sınıflandırmaya yer veren odur. Bizatihi bu olgudan ötürü, organik ile inorganiğin zıtlaşması temelli hale gelmiştir. Nitekim, 1775-1795 yıllarından itibaren, üç veya dört âlemin eski eklemleşmesi ortadan silinmiştir; iki âlemin –organik ve inorganik– zıtlığı onun yerine tam olarak geçmemiştir; aslında başka bir düzeyde ve başka bir mekânda, başka bir paylaşım dayatarak,

onu mümkün olmaktan çıkartmıştır. Pallas ve Lamarck,[17] canlı ile canlı olmayan zıtlığının gelip çakıştığı bu büyük dikotomiyi formüle etmişlerdir. Vicq d'Azyr 1786'da, "doğada yalnızca iki âlem vardır, bunlardan biri hayatın tadını çıkartır, diğeri ondan yoksundur"[18] diye belirtmektedir. Organik, canlı ve canlı da büyüyüp üreyerek üreten haline gelmiştir; inorganik canlı olmayandır, gelişmeyen ve üretemeyen her şeydir; hayatın sınırlarındaki hareketsiz ve kısır şeydir –ölüm–. Hayata karışmışsa da, bu onu yok etmeye ve öldürmeye yönelik bir şekilde olmaktadır. "Bütün canlı varlıklarda, çok belirgin ve birbiriyle hep çelişen iki egemen güç vardır, öylesine ki, bu güçlerden her biri diğerinin ürettiği sonuçları sürekli yok etmektedir."[19] Biyoloji gibi bir şeyin, doğal tarihin büyük tablosunu kırarak nasıl mümkün hale geldiği ve aynı zamanda, Bichat'nın çözümlemelerinde, hayat ile ölüm arasındaki temel zıtlaşmanın nasıl su yüzüne çıkabildiği görülmektedir. Bu, bir hayatiyetçiliğin bir mekanistçilik üzerindeki, az çok narin zaferi olmayacaktır; hayatiyetçilik ve hayatın kendine özgülüğünü tanımlama konusundaki gayreti, arkeolojik olayların yüzey etkilerinden başka bir şey değillerdir.

IV. KELİMELERİN BÜKÜMÜ

Bu olayların tam karşılığı, dil çözümlemeleri cephesinde bulunmaktadır. Fakat burada, hiç kuşkusuz daha derli toplu bir biçime ve aynı zamanda daha yavaş bir kronolojiye sahiptirler. Bunun keşfedilmesinin kolay bir nedeni vardır; çünkü dil, klasik çağın tümü boyunca, söylem olarak, yani temsilin kendiliğinden çözümlemesi olarak konulmuş ve

17 Lamarck, *La Flore...*, s. 1-2.

18 Vicq d'Azyr, *Premiers Discours Anatomiques*, s. 17-18, 1786.

19 Lamarck, *Mémoires de Physique et D'Histoire Naturelle*, s. 248, Yıl 1797.

düşünülmüştür. Niceliksel olmayan bütün düzen biçimleri içinde, dil en kendiliğinden, anlaşmaya en az dayalı, temsili harekete en derinlemesine bağlı olanıydı. Ve bu ölçü içinde, varlıkların sınıflandırılmasının veya zenginliklerin mübadelesinin kurduğu şu üzerinde düşünülmüş düzenlerden –bilgince veya dikkatli– daha fazla kendi varoluş tarzının ve bizzat kendinin içine kök salmıştı. Mübadele değerlerinin ölçüsünü veya karakterleştirme usullerini etkilemiş olanları gibi teknik değişimler, zenginlikler çözümlemesini veya doğal tarihi bozmaya yetmişlerdir. Dilbiliminin bu denli büyük değişimlere uğrayabilmesi için, Batı kültüründe, temsilin bizatihi varlığına kadar her şeyi değiştirmeye yatkın daha derin olaylar gerekmiştir. Tıpkı ad teorisinin XVII. ve XVIII. yüzyıllarda temsilin çok yakınına yerleştiği ve buradan da, canlılardaki yapı ve karakter çözümlemesine, zenginliklerdeki fiyat ve değer çözümlemesine hükmettiği gibi, klasik çağın sonunda, temsilin bizzat kendinin arkeolojik rejimin en derin düzeyinde değiştiği anda, ancak çok geç bozularak, en uzun süre devam eden de odur.

Dil çözümlemeleri, XIX. yüzyılın başlarına kadar pek az bir değişim göstermişlerdir. Kelimeler hâlâ temsil etme değerlerinden hareketle, hepsine birden aynı varoluş tarzını hükmeden söylemin potansiyel unsurları olarak sorgulanmaktadırlar. Fakat bu temsili içerikler artık yalnızca, onları efsanevi olan veya olmayan mutlak bir kökene yaklaştıran boyutun içinde çözümlenmemektedirler. En saf biçimi altındaki *Genel Gramer*'de, bir dilin bütün kelimeleri, az çok saklı, az çok türev, ama ilkel nedeni bir başlangıç işaretinin içinde yer alan bir anlamın taşıyıcısıydılar. Ne kadar karmaşık olursa olsun her dil, ilkel çığlıklar tarafından ayarlanmış bir açıklığın içine yerleştirilmiş durumdaydı. Diğer dillerle olan yanlamasına benzerlikler –komşu

sesler, benzeri anlamları kapsarlar–, bu dillerin her birinin kumların derinliklerinde duran, adeta sessiz olan kendi değerleriyle olan dikine ilişkiyi teyit etmekten başka bir amaçla kaydedilmiyor ve toplanamıyorlardı. XVIII. yüzyılın sonuncu çeyreğinde, diller arasındaki yatay karşılaştırma başka bir işlev kazanmıştır: her bir dilin atalardan gelen anılardan neleri, Babil öncesinde kelimelerinin sesleri arasına yerleştirilmiş hangi damgaları koruduklarını bilmeye artık izin vermemektedir; ama bu dillerin birbirlerine ne kadar benzediklerini, benzeşme yoğunluklarının ne olduğunu, birbirlerine hangi ölçüde şeffaf olduklarını ölçebilmeye izin vermek zorundadır. Yüzyılın sonunda ortaya çıkan büyük çaplı dil karşılaştırmaları buradan kaynaklanmaktadır. Bu iş bazen de, Rusya'da olduğu gibi siyasal amaçlar taşımaktadır;[20] bu ülkede, imparatorluktaki dillerin dökümü konusunda bir girişim olmuştur. 1787'de Petrograd'da *Glossarium comparativum totius orbis*'in ilk cildi yayınlanmıştır; bu kitap 279 dile atıfta bulunmaktadır: Asya'da 171, Avrupa'da 55, Afrika'da 30, Amerika'da 23 tane.[21] Bu kıyaslamalar hâlâ tamamen, temsili içeriklerden hareketle ve onların işlevinde yapılmaktadır: aynı anlam çekirdeği –sabite olarak kullanılmaktadır–, çeşitli dillerde bu anlamı işaret eden kelimelerle karşılaştırılmaktadır (Adelung,[22] farklı dil ve lehçelerde *Pater*'in 500 versiyonunu vermektedir) veya, bir kökü hafifçe değişmiş biçimler boyunca sabite olarak kabul ederek, onun alabileceği anlam yelpazesi belirlenmektedir (bunlar, Buthet de la Sarthe'ınkiler gibi, sözlükbilim alanındaki ilk denemelerdir). Bütün bu çözümlemeler her zaman, *Genel Gramer*'in zaten

20 Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus*, Petrograd, 1773; güldenstadt, *Voyage dans le Caucase*.

21 Dört cilt halindeki ikinci edisyon 1790-1791'de yayımlanmıştır.

22 F. Adelung, *Mithridates*, 4 cilt, Berlin 1806-1817.

bağlı olduğu iki ilkeye gönderme yapmaktadırlar: başlangıç köklerini sağladığı düşünülen bir ilk ve ortak dil ilkesi ile, dile yabancı olan ve onu dıştan eğip büken, yıpratan, incelten, esneten, biçimlerini çoğaltan veya birbirlerine karıştıran bir dizi köksel olayın olduğu ilkesi (istilalar, göçler, bilginin ilerlemesi, siyasal özgürlükler veya kölelik vb.)

Ama dillerin XVIII. yüzyılın sonundaki karşılaştırılması, içeriklerinin eklemleşmesi ile köklerin değeri arasında yer alan aracı bir biçimi gün ışığına çıkarmıştır: söz konusu olan bükülmedir (büküm). Gramerciler kuşkusuz, bükümsel olguları uzun zamandan beri bilmektedirler (tıpkı doğal tarihte, örgütlenme kavramının Pallas ve Lamarck'tan önce ve iktisatta emek kavramının Adam Smith'ten önce bilindiği gibi); fakat bükümler o zamana kadar yalnızca, temsil etme değerlerinden ötürü çözümlenmişlerdi –ya eklenti temsiller sayıldıklarında, ya da onda temsilleri birbirine bağlamanın bir biçimi görüldüğünden ötürü (başka bir kelime düzeni gibi bir şey)–. Fakat, Coeurdoux[23] ve William James[24] gibi, olmak fiilinin Sanskritçe ve Latince veya Yunancadaki çeşitli biçimlerinin karşılaştırılması yapılınca, o zamana kadar yaygın olarak kabul edilenin tersi olan bir sabitlik ilişkisi keşfedilmiştir: bozulmuş olan köktü ve bükümler aynı kalmışlardı. Sanskritçedeki *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* dizisi, Latincenin *sum, es, est, sumus, estis, sunt* dizisine tamamen, ama bükümsel benzeme yoluyla denk düşmektedir. Coeurdoux ve AnquetilDuperron'dan birincisi bu paralellikte bir ilk dilin kalıntılarını ve ikincisi de Baktriyana krallığı döneminde Hindularla Akdenizliler arasında oluşan tarihsel karışımın sonucunu gördüklerinde, hiç kuşkusuz *Genel Gramer*'in çözümlemelerinin düzeyinde kalmaktaydılar. Fakat bu

23 R.-P. Cœurdoux, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, s. 647-697, c. XLIX.
24 W. James, *Works*, 13 cilt, Londra, 1807.

karşılaştırmalı fiil çekimiyle gündeme gelen şey, daha şimdiden ilkel hece ile onun ilk anlamı arasındaki bağ olmaktan çıkarak, kökün değişimleri ile gramerin işlevleri arasındaki daha karmaşık bir ilişki haline gelmiştir; iki farklı dilde, belirginleşmiş bir biçimsel bozulmalar dizisiyle, gene belirlenmiş olan bir gramatikal işlevler, sentaksa ilişkin değerler veya anlam değişimleri dizisi arasında sabit bir ilişki olduğu keşfedilmekteydi.

Bizatihi bu olgudan ötürü, *Genel Gramer* dış biçimini değiştirmeye başlamıştır: artık çeşitli teorik kesimleri birbirlerine tamamen aynı biçimde bağlamamaktadır; ve onları birleştiren ağ, daha şimdiden hafifçe farklı bir güzergâh çizmektedir. Bauzée veya Condillac'ın döneminde, çok değişken biçimli kökler ile temsilerin içinde bölümlere ayrılmış anlam arasındaki ilişki veyahut işaret etme gücüyle eklemleştirme iktidarı arasındaki bağlantı, Adın hükümranlığı tarafından sağlanmaktaydı. Şimdi yeni bir unsur müdahale etmektedir: bu unsur, anlam veya temsil cephesinde, eklenti, zorunlu olarak ikincil bir değerden başka bir şeyi işaret etmemektedir (birey veya işaret edilen şey tarafından oynanan özne veya tümleç rolü söz konusudur; zaman ve eylem söz konusudur); ama biçim cephesinde, egemen yasanın kendini temsili köklere, onları bile değiştirecek kadar dayattığı sağlam, sabit, bozulmaz (veya hemen hemen) bütünü meydana getirmektedir. Bundan da ötesi, anlamsal değeri açısından ikincil, biçimsel sabitliği açısından birincil olan bu unsur, adeta bizzat bir cins kök gibi soyutlanmış bir hece değildir; çeşitli kesimleri birbirleriyle dayanışma içinde bulunan bir değişim sistemidir: tıpkı Court de Gébelin'in e harfinin solunumu, hayatı ve varoluşu işaret ettiğini iddia ettiğinde olduğu gibi, s harfi de ikinci kişiyi işaret etmektedir; fiil köküne birinci, ikinci ve üçüncü kişi değerlerini yükleyen, *m, s, t* değişimleridir.

Bu yeni çözümleme XVIII. yüzyılın sonuna kadar, dilin temsili değerlerinin araştırılması faaliyetinin içine yerleşmiştir. Hâlâ söylem söz konusudur. Fakat daha şimdiden bükümler sistemi içinde, saf gramatikal işlev belirmeye başlamıştır: dil yalnızca temsillerden ve kendi aralarında düşünce bağlantılarının istedikleri biçimde düzene giren ve temsilleri temsil eden seslerden meydana gelmemektedir; bunların dışında, bir de sistem halinde gruplanmış ve seslere, hecelere, köklere, temsilinki olmayan bir rejimi dayatan biçimsel unsurlardan meydana gelmektedir. Dil çözümlemesine böylece, ona indirgenemeyen bir unsur dahil edilmiştir (tıpkı mübadele çözümlemesinin içine emeğin veya karakterler çözümlemesinin içine örgütlenmenin dahil edildiği gibi). İlk sonuç olarak, XVIII. yüzyılın sonunda, artık ilk ifadesel değerlerin araştırılması değil de seslerin, bunların arasındaki ilişkilerin ve birbirlerinin içindeki olası dönüşümlerinin çözümlenmesi olan bir fonetiğin ortaya çıkması kaydedilebilir; Helwag 1781'de sessel üçgeni tanımlamıştır.[25] Ayrıca, karşılaştırmalı gramer konusundaki ilk taslaklar da kaydedilebilir: artık çeşitli dillerdeki kıyaslama nesnesi olarak, bir harf grubu ile bir anlam tarafından oluşturulan çift değil de, gramatikal değeri olan değişim bütünleri (fiil çekimleri, ad çekimleri ve takılamalar) alınmaktadır. Diller artık kelimelerin işaret ettileri şeyler aracılığıyla değil de, onları birbirlerine bağlayan şeyler aracılığıyla karşılaştırılmaktadırlar; şimdi temsil etmeye yönelik şu anonim ve genel düşüncenin aracılığıyla değil de, kelimelerin birbirlerine karşı sahip oldukları şu görünüşte çok narin, ama aynı zamanda çok sabit, çok indirgenemez nitelikteki hassas aletler sayesinde birbirleriyle doğrudan iletişim kuracaklardır. Monboddo'nun dediği gibi, "dillerin mekanizması, kelimelerin telaffuzundan da-

25 Helwag, *De formatione loquelae*, 1871.

ha az keyfi ve daha fazla kurala bağlı olduğundan, biz burada dillerin birbirlerine olan yakınlıklarını belirleme konusunda mükemmel bir kıstas buluyoruz. İşte bu nedenle, dilin büyük usulleri olan türetme, bileşim, bükümü aynı biçimde uygulayan iki dil bulduğumuzda, birinin diğerinden türediği veya her ikisinin birden aynı ilkel dilin lehçeleri olduğu sonucuna varabiliriz."[26] Dil söylem olarak tanımlandığı sürece, temsillerinkinden başka bir tarihe sahip olamazdı: fikirler, şeyler, bilgiler, duygular değişirse, dil işte ancak o zaman değişmekteydi ve bu da tam yukarıdaki değişmelerin ölçeğinde olmaktaydı. Fakat artık dillerin yalnızca her birinin bireyselliğini değil, aynı zamanda diğerlerine olan benzerliklerini de belirleyen bir iç "mekanizma"ları vardır: işte, özdeşlik ve farklılık taşıyıcısı, komşuluk işareti, akrabalığın damgası olan bu mekanizma tarihin desteği haline gelecektir. Tarihsellik onun aracılığıyla bizatihi sözün kalınlığının içine dahil olabilecektir.

V. İDEOLOJİ VE ELEŞTİRİ

Demek ki *Genel Gramer*'in içinde, *Doğal Tarih*'in içinde *Zenginlikler Çözümlemesi*'nin içinde, XVIII. yüzyılın son yıllarına doğru, her yerde aynı tipten olan bir olay meydana gelmiştir. Temsilleri etkilemiş olan işaretler, o sıralarda kurulabilir olan özdeşlikler ve farklılıklar çözümlemesi, benzeşmelerin kaynaşması içinde ihdas edilen hem sürekli hem de eklemleşmiş tablo, ampirik çoğullukların arasında tanımlanan düzen; bütün bunlar artık yalnızca temsilin kendine nazaran ikizlenmesine dayanır olmaktan çıkmışlardır. Bu olaydan itibaren arzu nesnelerini değerlendirenler artık yalnızca, arzunun kendi kendine temsil edebileceği diğer nesneler değil, aynı zamanda bu temsile indirgene

26 Lord Monboddo, *Ancient metaphysics*, s. 326, c. IV.

meyen bir unsur olan *emektir*; doğal bir varlığın karakterize edilmesine izin verenler artık yalnızca, ona ve diğerlerine ilişkin olarak yapılan temsiller üzerinden çözümlenebilecek olanlar değil, aynı zamanda onun *örgütü* denilen şu varlıktır; bir dilin tanımlanmasına izin veren şey, onun temsilleri temsil etme biçimi değil de, belli bir iç mimari, kelimeleri birbirlerine nazaran işgal ettikleri gramatikal konuma nazaran değiştirmenin belli bir biçimidir: bu onun *bükümsel işlevidir*. Bütün bu şıklarda, temsilin kendi kendiyle ilişkisi ve her tür niceliksel ölçünün dışında belirlenmesine izin verdiği düzen ilişkileri, şimdi dış koşullardan, temsilin aktüelliği içinde bizzat kendine geçmektedirler. Bir anlamın temsili ile bir kelimenin temsilini birbirlerine bağlamak için, temsilleri temsil etme konusundaki her tür iktidarın dışında, kendi fonetik değişimlerinin ve kendi sentetik bağımlılıklarının güçlü sistemine tabi kılınmış olan bir dilin tamamen gramatikal olan yasalarına başvurmak ve bunlardan yardım almak gerekir; diller klasik çağda bir gramere sahiplerdi, çünkü temsil etme güçleri vardı; şimdi, onlar için görülmeyen tarihsel yan, temsili değerleri artık dış, parıldayan ve görülür cepheden ibaret olan iç ve gerekli bir hacim gibi olan bu gramerden hareketle temsil etmektedirler. Kısmi bir yapıyla, bir canlının bütününün görülebilirliğini, belirgin bir karakterin içinde birbirlerine bağlamak için, şimdi işaret etmeye yönelik her türlü damganın dışında ve onlara nazaran geri çekilmiş gibi olarak, işlevler ile organlar arasındaki ilişkileri örgütleyen tamamen biyolojik yasalara atıfta bulunmak gerekmektedir; canlı varlıklar benzerlikleri, yakınlıklarını ve ailelerini artık, onların sergilenen tasvir edilebilirliklerinden hareketle tanımlanmaktadırlar; dilin kat edebileceği ve tanımlayabileceği karakterlere sahiptirler, çünkü onların görülebilirliğinin karanlık, hacimli ve içsel tersiymiş gibi olan bir yapı-

ya sahiptirler: bu, karakterlerin su yüzüne çıkardıkları şu gizli, ama egemen kitlenin aydınlık ve bilgiye aşama aşama ulaştıran yüzeyidir; şimdi birbirlerine bağlanmış organizmaların çevresinde yer alan bir cins birikintidir. Son olarak da, bir ihtiyaç nesnesinin temsilini, mübadele eyleminde onun karşısına çıkarabilecek her şeye bağlamak söz konusu olduğunda, onun değerini belirleyen bir emeğin biçimine ve miktarına başvurmak gerekmektedir; şeyleri piyasanın sürekli hareketlerinin içinde hiyerarşikleştirenler, ne diğer nesneler ne de diğer ihtiyaçlardır; bunu onları üreten ve onlara sessizce yerleşen faaliyet gerçekleştirmektedir; onların kendilerine özgü ağırlıklarını, ticari sağlamlıklarını, iç yasalarını ve buradan hareketle, onların gerçek fiyatı olarak adlandırabilecek şeyi meydana getirenler, onların imal edilmeleri, elde edilmeleri veya taşınmaları için gereken iş günleri veya saatleridir; mübadeleler bu özsel çekirdekten itibaren gerçekleştirilebilir ve piyasa fiyatları, salındıktan sonra, sabit noktalarını bulabilirler.

Bu biraz esrarlı olay, XVIII. yüzyılın sonuna doğru bu üç alanda meydana gelen bu alt katman olayı, onları tek bir keresinde aynı kopuşun içine sokmuştur; öyleyse şimdi onu, onun çeşitli biçimlerini kuran birliğin içine dahil etmek mümkündür. Bu birliği, rasyonellik cephesindeki bir gelişme veya yeni bir kültürel temanın keşfinde aramanın ne kadar yüzeysel olacağı görülmektedir. XVIII. yüzyılın son yıllarında, biyolojinin veya diller tarihinin veya endüstriyel üretimin karmaşık olguları, o zamana kadar yabancı kaldıkları rasyonel çözümleme biçimlerinin içine sokulmuşlardır; hayatın, tarihin, toplumun karmaşık biçimleriyle de aniden ilgilenir hale gelinmemiştir –doğmakta olan, Allah bilir hangi "romantizm"in etkisiyle–; mekanik modele, çözümleme kurallarına ve idrak yasalarına tabi kılınmış bir rasyonalizmden, bu sorunların üstelemesiyle

kurtulunmuş da değildir. Veya daha doğrusu, bütün bunlar meydana gelmişlerdir, ama yüzey hareketi olarak: kültürel ilgilerin değişmesi ve kayması, kanaat ve yargıların yeniden dağılımı, bilimsel söylemin içinde yeni biçimlerin ortaya çıkması, bilginin aydınlık suratına ilk kez çizilen kırışıklar. Daha temel bir biçimde ve bilgilerin kendi pozitifliklerinin içine kök saldıkları bu düzeyde, olay, bilgi içinde hedeflenen, çözümlenen ve uygulanan nesnelere, hatta onları bilinme veya rasyonelleştirilme biçimlerine değil de temsil ile onun içinde sunulan şey arasındaki ilişkiye dairdir. Adam Smith ile, ilk filologlarla, Jussieu, Vicq d'Azyr veya Lamarck ile meydana gelen şey, minik, ama kesinlikle esasa ilişkin bir kaymadır; bu kayma tüm Batı düşüncesinin yer değiştirmesine yol açmıştır: temsil, kendinden itibaren ve kendine özgü sergilenişi içinde, onu ikiz hale getiren işleyiş aracılığıyla, çeşitli unsurlarını birleştirebilen bağları kurma gücünü kaybetmiştir. Hiçbir bileşim, hiçbir çözülme, hiçbir özdeşlik ve farklılık çözümlemesi, temsillerin arasındaki bağı artık meşru kılamaz; düzen, içinde mekânlaştığı tablo, tanımladığı komşuluklar, izin verdiği ardışıklıklar, yüzeyin noktaları arasında bir o kadar güzergâh olarak, ortak temsilleri veya her birinin unsurlarını birbirine bağlama gücüne sahip değillerdir. Bu bağların koşulu, adeta temsilin dışında, onun dolaysız görülebilirliğinin ötesinde, ondan daha derin ve kalın bir cins arka dünyanın içinde yer almaktadır. Varlıkların görünebilen biçimlerinin –canlıların yapısı, zenginliklerin değeri, kelimelerin sentaksı– birbirlerine bağlandıkları noktaya ulaşabilmek için, bu zirveye, bakışımızın dışında, bizatihi şeylerin kalbine doğru derinlere dalan şu gerekli, ama asla ulaşılamayan uç noktaya yönelmek gerekmektedir. Kendilerine özgü özlerine geri çekilen; onları harekete geçiren gücün, onları ayakta tutan örgütün, onları üretmeye son vermeyen olu-

şumun içine sonunda yerleşen şeyler, temel gerçekleri içinde, tablonun mekânından kaçmaktadırlar; onların temsillerini aynı biçimlere göre dağıtan sabitlikten daha başka bir şey olmamak yerine, kendi üzerlerine dolanmakta, kendilerine özgü bir hacim edinmekte, bizim temsilimiz açısından içeri'de olan iç bir mekânı tanımlamaktadırlar. Şeyler, işte gizledikleri bu mimariden, bu mimarinin egemen ve gizli saltanatını destekleyen tutarlıktan itibaren, onları doğurtan ve onlarda hareketsizmiş gibi, ama hâlâ titreşim içinde olan bu gücün dibinden itibaren parçalar, kesitler, bölümler, yongalar halinde olmak üzere, kendilerini temsile çok kısmi olarak sunmaktadırlar. Temsil, şeylerin ulaşılamaz haznesinden, ancak birliği hep orada, yukarıda kalan önemsiz unsurları, parça parça koparabilmektedir. Temsilin ve şeylerin, ampirik görülebilirliğin ve doğanın düzenliliği ile hayal gücünün benzerliklerini özdeşliklerin ve farklılıkların çerçevelediği alanda birleştiren, temsillerin ampirik devamını eşanlı bir tabloda sergileyen ve doğanın kendiliklerinden çağdaş kılınmış unsurlarının bütününü mantıksal bir tutarlık içinde adım adım aşmaya izin veren esas kuralların *ortak yeri* olarak hizmet etmekte olan düzen mekânı, artık dağılacaktır; şeyler bu dağılmış mekânda, kendi örgütleriyle, gizli damarlarıyla, onları eklemleştiren mekânla, onları üreten zamanla birlikte var olacaklardır; ve bu dağılmış mekânın içinde daha sonra, şeylerin bir öznellik, bir bilinç, özel gayret içindeki bir bilgi, kendi tarihinin dibinden veya ona aktarılmış olan gelenekten hareketle bilinmeye çalışan "psikolojik" birey karşısında kendini hep kısmen belli ettiği, saf zamansal ardışıklık olan temsil bulunacaktır. Temsil, şeyler ile bilginin ortak oldukları varoluş tarzını artık tanımlayamaz hale gelmeye doğru yol almaktadır. Temsil edilenin varlığı, şimdi bizatihi temsilin dışına düşecektir.

Fakat, bu önerme tedbirsizdir. Her halü kârda, XVIII. yüzyılın sonunda henüz kesin olarak yerleşik hale gelmemiş olan bir bilgi konumunu ortaya çıkmış gibi kabul etmektedir. Smith'in, Jussieu'nün ve W. Jones'un emek, örgüt, gramatikal sistem kavramlarından yararlanmış olma nedenlerinin hiç de, klasik düşünce tarafından tanımlanmış tablo mekânından çıkmak, şeylerin görülebilirliğini bir yana bırakarak, kendi kendilerini temsil eden temsillerin işleyişinden kurtulmak değil de sadece bu tablonun içinde, aynı anda hem çözümlenebilir, hem sabit, hem de temelli olan bir bağlantı ihdas edebilmek olduğunu unutmamak gerekir. Söz konusu olan hâlâ, özdeşliklerin ve farklılıkların büyük düzenini bulabilmekti. Bizzat temsil edilenin varlığının temsilin öteki tarafında aranmaya başlamasına yol açacak olan büyük dönemeç henüz dönülmemiştir; yalnızca, bu dönme işlemini mümkün hale getirecek olan yer ihdas edilmiştir. Fakat bu yer, hâlâ temsilin iç düzenlerinde yer almaktadır. Bu ikircikli epistemolojik dış biçime, hiç kuşkusuz onun gelecekteki çözülmesini işaret eden felsefi bir ikilik tekabül etmektedir.

XVIII. yüzyılın sonunda İdeoloji ile eleştirel felsefenin –Destutt de Tracy ve Kant'ınki– bir aradaki varlıkları, bilimsel düşüncelerin yakında çözülecek olan bir birlik içinde tuttukları şeyleri, birbirine dış, ama eşanlı iki düşünce biçimi altında paylaştırmaktadır. İdeoloji, Destutt veya Gerando'da kendini aynı anda hem felsefenin bürünebileceği tek rasyonel ve biçimsel biçim hem de genel olarak bilimlere ve bilginin her tekil alanına önerilebilecek yegâne felsefi temel olarak sunmaktadır. Fikirler bilimi olan İdeoloji, kendilerine nesne olarak doğa varlıklarını veya dilin kelimelerini veya toplumun yasalarını alan bilgilerle aynı tipten bir bilgi olmak zorundadır. Fakat, nesnesi bizatihi fikirler, onların kelimelerin içindeki ifade tarzları ve akıl yü-

rütmelerdeki bağlantı biçimleri olarak kaldığı sürece, mümkün her bilimin Grameri ve Mantığı olarak değer kazanmaktadır. İdeoloji, temsilin temelini, sınırlarını veya kökünü sorgulamamakta, genel temsil alanında dolaşmakta, burada ortaya çıkan zorunlu ardışıklıkları saptamakta, oradaki bağlantıları tanımlamakta, orada hüküm sürebilen bileşim ve çözülme yasalarını açığa çıkarmaktadır. Bütün bilgiyi temsiller alanına yerleştirmekte, ve bu mekânı dolaşarak, onu örgütleyen yasaların bilgisini formüle etmektedir. Bir bakıma, bütün bilgilerin bilgisidir. Fakat bu kurucu izlenme, onu temsil alanından çıkarmamaktadır; bu ikizlenmenin amacı, her bilgiyi dolaysızlığından kurtulmanın asla mümkün olmadığı bir temsilin üzerine düşürmektir: "Düşünmenin ne olduğunu, her ne olursa olsun, düşünürken ne hissettiğimizi acaba hiç, biraz kesin olarak fark ettiniz mi?.. Bir kanaatimiz olduğunda, bir yargı oluşturduğumuzda, kendi kendinize *şunu düşünüyorum* dersiniz. Fiili durumda ister doğru ister yanlış olsun, bir yargıya sahip olmak bir düşünme eylemidir; bu eylem, bir ilişki, bir bağlantı olduğunun hissedilmesine ilişkindir... Gördüğümüz üzere, *düşünmek* her zaman *hissetmektir* ve hissetmekten başka bir şey değildir."[27] Fakat, Destutt'ün bir ilişkinin düşüncesini, bu düşüncenin hissedilişiyle veya daha kısaca, düşünceye genel olarak hissetmeyle açıklarken, temsil alanının tümünü, içinden çıkarmaksızın kapsadığını kaydetmek gerekir; fakat, temsilin tamamen basit ilk biçimi olarak duygunun, düşünceye sunulabilecek şeyin minimum içeriği olarak hissedişin, onu fark edebilecek fizyolojik koşulların düzeni içinde devrildikleri sınıra ulaşmaktadır. Bu yönde okunan şey, düşüncenin en ince genelliği olarak görülürken şifresi diğer yönde çözüldüğünde, zoolojik bir özelliğin karmaşık sonucu olarak ortaya çıkmaktadır:

27 Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie, I*, s. 33-35.

"Eğer entelektüel yetenekleri bilinmiyorsa, bir hayvana ilişkin olarak ancak eksik bir bilgiye sahip olunmaktadır. İdeoloji zoolojinin bir parçasıdır ve bu parça özellikle insan söz konusu olduğunda önemlidir ve derinleştirilmeyi hak etmektedir."[28] Temsilin çözümlenmesi en büyük genişliğine ulaştığı ânda, yaklaşık olarak bir insan doğal bilimi olabilen –veya daha doğrusu olabilecek, çünkü henüz böyle bir şey yoktur– bir alana, en dış yanıyla temas etmektedir.

Biçimleri, tarzları ve hedefleri itibariyle ne kadar farklı olsalar da, Kantçı soru ve İdeologların sorusu aynı uygulama noktasına sahiptirler: temsillerin kendi aralarındaki ilişki. Fakat Kant bu ilişkiyi –soruyu kuran ve meşrulaştıran–, edilginliğin ve bilincin uç taraflarında saf ve basit duygu haline gelecek kadar hafifletilmiş temsil düzeyinde değil de onu genelliği içinde mümkün kılan şeyin yönünde sorgulamaktadır. Temsiller arasındaki bağı, onu saf izlenimine varana kadar yavaş yavaş boşaltan iç bir cins ayarlamaya dayandırmak yerine bu bağı onun evrensel olarak geçerli biçimini tanımlayan koşulların üzerinde kurmaktadır. Kant sorgusunu böylece yönlendirerek, hangisi olursa olsun her temsilin bizzat ondan itibaren teslim edilebilir hale geldiği şeye hitap etmek için, temsili ve onda verili olan şeyin çerçevesini çizmektedir. Demek ki, kendilerine özgü bir işleyişin yasalarına uygun olarak, tek bir hareketle çözülebilen (çözümlemeyle) ve tekrar bileşebilenler (sentezle) temsillerin bizzat kendileri değildir: temsillerin içeriklerinin üzerine yalnızca, deney yargıları veya ampirik fark edişler dayandırılabilir. Diğer her bağlantı, eğer evrensel olmak zorundaysa, her deneyin ötesinde, onu mümkün kılan *apriori*'ye dayanmak zorundadır. Bunun nedeni, başka bir dünyanın değil de, genel olarak dünyanın her temsi-

28 *age*, Önsöz, s. 1.

linin var olabileceği koşulların söz konusu olmasıdır.

Öyleyse, Kantçı eleştiri ile, aynı dönemde kendini ideolojik çözümlemenin hemen hemen tam biçimi olan ilk şekli olarak sunan şey arasında kesin bir mütekabiliyet vardır. Fakat İdeoloji, düşüncesini bütün bilgi alanına yayarak –kökensel izlenimlerden, mantık, aritmetik, doğabilimleri ve gramerden geçerek, siyasal iktisata kadar–, temsilin dışında oluşmakta ve yeniden oluşmakta olan şeyi temsil biciminde ele almaya çalışıyordu. Bu ele alış ancak, hem tekil hem de evrensel bir yaradılışın adeta efsanevi biçimi altında yapılabilirdi: soyutlanmış, boş ve soyut bir bilinç, en minik temsilden hareketle, temsil edilebilir her şeyin tablosunu yavaş yavaş eleştirmek zorundaydı. Bu anlamda İdeoloji, klasik felsefelerin sonucudur –biraz, *Juliette*'in klasik anlatıların sonuncusu olması gibi–. Sade'ın sahneleri ve akıl yürütmeleri arzunun bütün yeni şiddetini, şeffaf ve hatasız bir temsilin sergilenişi içinde ele almaktadırlar; İdeolojinin çözümlemeleri, temsilin bütün biçimlerini, en karmaşıklarına varana kadar, bir doğumun anlatısı içinde ele almaktadırlar. Buna karşılık Kant eleştirisi, İdeolojinin karşısında modernliğimizin eşiğini vurgulamaktadır; temsili basit unsurdan mümkün bütün bileşimlerine giden belirsiz harekete göre değil de, hak sınırlarından itibaren sorgulamaktadır. Böylece, Avrupa kültüründe XVIII. yüzyılın sonunda meydana gelen bu olayı ilk kez zikretmiş olmaktadır: bilginin ve düşüncenin temsil mekânının dışına çekilmeleri. Bu çekilme böylece, temeli, kökeni ve sınırları itibariyle sorguya çekilmiştir: klasik düşüncenin ihdas ettiği, İdeolojinin aşama aşama ilerleyen ve bilimsel olan bir adım adım yol alış içinde kat etmek istediği sınırsız temsil alanı, bizatihi bu olgudan ötürü ortaya bir metafizik olarak çıkmıştır. Fakat, çevresi asla kuşatılamayan, bilgisiz bir dogmatizmin içine yerleştirilen ve hakkının ne olduğu so-

rusunu asla gün ışığına çıkarmayan bir metafizik. Eleştiri bu anlamda, XVIII. yüzyıl felsefesinin yalnızca temsil çözümlemesi aracılığıyla indirgemek istediği metafizik boyutu yeniden ortaya çıkarmıştır. Ama aynı zamanda, temsilin kaynağı ve kökeni olan her şeyi temsilin dışında sorgulamak isteyen başka bir metafiziğin olabilirliğine yol vermiştir; bu metafizik, XIX. yüzyılın Eleştirisi'nin içinde geliştireceği şu Hayat, İstek, Söz felsefelerine izin vermiştir.

VI. NESNEL SENTEZLER

Buradan hareketle, ortaya âdeta sonsuz bir sonuç dizisi çıkmıştır. Bu sonuçların her halü kârda sınırı yoktur, çünkü düşüncemiz bugün hâlâ onların hanedanına mensuptur. Hiç kuşkusuz, ilk sıraya aşkın bir tema ile yeni –veya en azından yeni bir şekilde dağıtılan ve temellendirilen– ampirik alanların eşanlı olarak ortaya çıkışlarını yerleştirmek gerekir. *Mathesis*'in XVII. yüzyılda genel düzen bilimi olarak ortaya çıkışının yalnızca matematik disiplinlerde kurucu bir role sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda genel gramer, doğal tarih ve zenginlikler çözümlemesi gibi çeşitli ve tamamen ampirik alanların oluşumuyla bağlantılı olduğunu görmüştük; bunlar, doğanın matematikselleştirilmesinin veya mekanikleştirilmesinin onlara hükmettiği bir "model"e göre inşa edilmemişlerdir; bu disiplinler, genel bir olabilirlik zemini üzerinde kurulmuşlar ve düzenlenmişlerdir: bu zemin, temsillerin arasında düzene sokulmuş bir özdeşlikler ve farklılıklar tablosu kurulmasına izin vermiş olanıdır. İki yeni düşünce biçimini birbirleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkaran şey, düzene sokulabilir temsillerin bu türdeş alanının XVIII. yüzyılın son yıllarındaki çözülmesidir. Bu biçimlerden biri, temsiller arasındaki ilişkinin koşullarını, onları genelde mümkün kılan şey-

lerin cephesinde sorgulamaktadır: öznenin orada deneye asla teslim edilmemiş (çünkü ampirik değildir), ama sonlu (çünkü entelektüel içe doğma yoktur) olduğu aşkın bir alanı böylece açığa çıkarmakta, deneyin genel olarak bir x nesnesine olan ilişkisi içindeki bütün biçimsel koşullarını belirlemektedir; bu, temsiller arasındaki mümkün bir sentezin temelini açığa çıkaran aşkın öznenin çözümlenmesidir. Aşkına yönelik bu açıklığın karşısında, sentetik olan başka bir düşünce biçimi, temsiller arasındai ilişkinin koşullarını, bizzat orada temsil edilmekte olan varlık cephesinden sorgulamaktadır: bu, şu ânki bütün temsillerin ufkunda, kendini kendiliğinden onların birliğinin temeli olarak işaret eden şeydir; bunlar, asla nesnelleştirilemeyen şu nesneler, asla tamamen temsil edilebilir olmayan şu temsiller, aynı ânda hem aşikâr hem de görülmez olan şu görülebilirlikler, kendini bize sunan ve bize doğru ilerleyenin kurucuları oldukları ölçüde geri çekilen şu gerçekliklerdir: emek gücü, hayatın kuvveti, konuşma iktidarı. Şeylerin değeri, canlıların örgütlenmesi, gramatikal yapı ve dillerin tarihsel yakınlığı, işte deneyimizin dış sınırlarında kol gezen bu biçimlerden itibaren bütün temsillerimize kadar gelmekte ve bizden, herhalde sonsuz olan bilgi ödevini talep etmektedirler. Deneyin olabilirlik koşulları böylece, nesnenin ve varlığın olabilirlik koşulları içinde aranmaktadır; oysa aşkın düşüncede, deney nesnelerinin olabilirlik koşulları, bizzat deneyin olabilirlik koşullarıyla özdeşleştirilmektedir. Hayat, dil ve iktisat bilimlerinin yeni pozitifliği, aşkın bir felsefenin ihdas edilmesiyle bağlantılıdır.

Emek, hayat ve dil; canlı varlıkların, üretim yasalarının, dil biçimlerinin nesnel bilgisini mümkün kılan bir o kadar "aşkınlık" olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kendi varlıklarının içinde bilgi dışındadırlar, fakat bizatihi bundan ötürü, bilgilerin koşullarıdırlar; Kant tarafından keşfedilen

aykırı bir alana denk düşmektedirler, ama ondan gene de iki esas noktada farklılaşmaktadırlar: nesne cephesine ve bir bakıma onun da ötesine yerleşmektedirler; tıpkı aşkın Diyalektikteki Fikir'in olduğu gibi, olguları toplamakta ve ampirik çoğullukların *apriori* tutarlıklarını bildirmektedirler; fakat bu çoğullukların esrarlı gerçekliği, düzeni ve bu düzenin bilinecek şeylerle olan bağını bütün bilgilerden önce oluşturan bir varlığın içinde temellendirmektedirler; üstelik *aposteriori* gerçeklikler ve bunların sentezinin ilkelerine ilişkin olmaktadırlar –mümkün her deneyin *apriori* sentezinin ilkelerine değil–. Birinci farklılık (aşkınlıkların nesne cephesine yerleşmiş olmaları olgusu), Kant-öncesi kronolojilerine rağmen, "eleştiri öncesi" olarak gözüken bu metafiziklerin doğumunu açıklamaktadır: nitekim, bu metafizikler kendilerini aşkın özenlilik düzeyinde ifşa edebilecekleri halleriyle bilgi koşullarının çözümlenmesinden uzaklaşmakta ve ancak temsil alanının önceden sınırlanmış olması ölçüsünde mümkün olabilen nesnel aşkınlıklardan hareketle (Söz, Tanrı, İstek, Hayat) gelişmektedirler; demek ki bu metafizikler, bizzat eleştirininkiyle aynı arkeolojik zemine sahiptirler. İkinci farklılık (bu aşkınlıkların *aposteriori* sentezlere ilişkin olmaları olgusu), bir "pozitivizm"in ortaya çıkmasını açıklamaktadır: rasyonelliğe ve bağlantısı gün ışığına çıkarılması mümkün olmayan nesnel bir temele dayanan koskoca bir olgular tabakası deneye sunulmuştur; cevherler değil de, olgular; özler değil de, yasalar; varlıklar değil de, düzenlilikler tanınabilir. Böylece, eleştiriden hareketle –veya daha doğrusu, Kantçılığın ilk felsefi saptamasını yaptığı, varlığın temsile nazaran şu mesafesinden hareketle– temel bir korelasyon kurulmaktadır: bir yanda nesnenin metafizikleri veya daha da kesin olarak, nesnelerin yüzeysel bilgimize oradan itibaren geldikleri şu asla nesnelleştirilemeyen tabanın metafizikleri;

ve diğer yanda, kendilerine görev olarak yalnızca, bizatihi pozitif bir bilgiye sunulmuş olan şeyin gözlemini yükleyen felsefeler. Bu zıtlığın iki teriminin birbirlerine nasıl destek ve güç verdikleri görülmektedir; "zemin" veya "aşkın" metafizikleri, saldırı noktalarını pozitif bilgilerin haznesinin içinde (ve özellikle, biyolojiyi, ekonomiyi ve filolojiyi özgürleştirebilecek olanlarınkinin içinde) bulacaklardır; ve bunun tersine, pozitivizmler meşruluklarını bilinemez zemin ile bilinebilirin rasyonelliği arasındaki paylaşımın içinde bulacaklardır. Eleştiri–pozitivizm–nesnenin metafizik üçgeni, XIX. yüzyılın başından Bergson'a kadar, Batı düşüncesinin kurucu unsuru olmuştur.

Böylesine bir örgütlenme, arkeolojik olabilirliği içinde, artık yalnızca iç çözümlenmesinin farkına varamayacağı şu ampirik alanların su yüzüne çıkmalarına bağlıdır. Demek ki, modern *episteme*'ye özgü belli sayıda düzenlemeye bağlıdır.

Her şeyden önce, o zamana kadar formüle edilmeden, ve gerçeği söylemek gerekirse, var olmadan kalmış olan bir tema ortaya çıkmıştır. Klasik çağda gözlem bilimlerinin ve gramatikal bilgilerin veya ekonomik deneyin matematikselleştirilmesine çalışılmamış olması garip gözükebilir. Sanki doğanın Galilegil matematikselleştirilmesi ve mekaniğin kurulmuş olması, bir *mathesis* tasarısının gerçekleşmesine tek başlarına yetmişler gibidir. Burada paradoksal olan bir şey yoktur: temsillerin özdeşliklerine ve farklılıklarına göre çözümlenmesi, sürekli tablolar içinde düzene sokulmaları, niteliksel bilimleri evrensel bir *mathesis*'in içine yerleştirmekteydi. XVIII. yüzyılın sonunda, temel ve yeni bir paylaşım meydana gelmiştir; temsillerin bağı şimdi bizatihi onları çözen hareketin içinde kurulmadığından, analitik disiplinler senteze başvurmak zorunda olanlara nazaran, epistemolojik olarak farklılaşacaklardır. Demek

ki, bir *apriori* bilimler, biçimsel ve saf bilimler, mantığa ve matematiğe ilişkin tümdengelimci bilimler alanı olacaktır; öte yandan, bir *aposteriori* bilimler, tümdengelimci biçimleri ancak parçalar halinde ve yerleri sıkı sıkıya belirlenmiş bölgelerde kullanan ampirik bilimler alanının koptuğu görülmektedir. Oysa bu paylaşım, *mathesis* ile evrensel düzen biliminin birbirlerinden ayrılmalarıyla kaybedilmiş olan birliği, başka bir düzeyde yeniden bulma gibi bir epistemolojik kaygının ortaya çıkması sonucunu vermiştir. Buradan da, bilimler üzerindeki modern düşünceyi karakterize eden bazı çabalar kaynaklanmıştır: bilgi alanlarının matematikten hareketle sınırlandırılması ve en karmaşık ve en az kesin olanına doğru tedricen gidebilmek üzere ihdas edilen hiyerarşi, tümevarımın ampirik yöntemleri üzerindeki düşünce ve hem onları felsefi olarak temellendirmek hem de biçimsel bir açıdan meşrulaştırmak üzere sarf edilen çaba, ekonomi, biyoloji ve son olarak da bizzat lenguistik alanlarını saflaştırmak, biçimselleştirmek ve belki de matematikselleştirmek yönündeki girişim. Bölünmez bir epistemolojik alan oluşturma konusundaki bu girişimlerin karşısında, bir olanaksızlığın düzenli aralıklarla öne sürülmesi bulunmaktadır: bu olanaksızlık ya hayatın indirgenmesi mümkün olmayan bir kendine özgülüğüne (bu kendine özgülük, özellikle XIX. yüzyılın başından itibaren kavranmaya çalışılacaktır) ya da her metodolojik indirgemeye direnen insan bilimlerinin kendilerine özgü karakterine (bu düzensizlik, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında tanımlamaya ve ölçmeye çalışılmıştır) dayanmaktadır. Ampiriğin biçimselleştirilmesinin mümkün olduğuna veya olmadığına ilişkin karşılıklı veya eşanlı bu çifte iddianın içinde, hiç kuşkusuz XVIII. yüzyılın sonuna doğru sentez olanağını mekânından kopartan şu derin hareketin izini görmek gerekmektedir. Biçimselleştirmeyi ve matematikselleştirmeyi her modern bilimsel tasarının kalbine yerleş-

tiren, işte bu olaydır; ampiriğin her aceleci matematikselleştirilmesinin veya her saf biçimselleştirilmesinin neden "eleştiriöncesi" bir dogmatizm edasına büründüğünü ve düşüncenin içinde İdeolojinin bayağılığına bir geri dönüş olarak yankılandığını açıklayan da odur.

Modern *episteme*'nin ikinci bir karakterine daha değinmek gerekmektedir. Klasik çağ boyunca, ampirik olanları da dahil, bilginin evrensel bir *mathesis* ile olan sabit ve temel ilişkisi, aralıksız olarak ve çeşitli biçimler altında yeniden ele alınan, bilgilerin sonunda birleşik hale gelmiş olan bir corpus'una ilişkin tasarıyı meşrulaştırmaktaydı; bu tasarı, sırasıyla, ama temeli bu yüzden bir değişime uğramaksızın, ya genel bir hareket bilimi, ya evrensel bir karakteristik, ya yansıyan ve tüm çözümleme değerleri ve tüm sentaks olanakları içinde yeniden oluşturulan bir dil, ya da bilginin alfabetik veya analitik bir Ansiklopedisi edasına bürünmüştür; bu girişimlerin sonuna varamaması veya doğmalarına neden olan amacı tam olarak gerçekleştirememelerinin pek bir önemi yoktur: bunların hepsi de, klasik çağın bilgiye arkeolojik kaide olarak özdeşliklerin ve farklılıkların çözümlemesiyle evrensel bir düzene sokma olabilirliği vererek ihdas ettiği derin birliği, olayların veya metinlerin görülebilir yüzeyinde dışa vurmaktadırlar. Böylece, Descartes, Leibniz, Diderot ve d'Alembert, onların başarısızlıkları olarak adlandırılabilecek şeyin içinde, boşlukta asılı kalan ve sapmış eserlerinde, klasik düşüncenin kurucu unsurunun çok yakınında kalmaya devam etmekteydiler. Mathesis'in birliği XIX. yüzyıldan itibaren kurulmuştur: önce, çözümlemenin saf biçimleriyle sentez yasalarını ayıran çizgi boyunca, sonra da, sentezleri, aşkın öznelliği ve nesnelerin varoluş tarzını temellendirmek gerektiğinde ortaya çıkan ayırım hattı boyunca. Bu iki kopuş biçimi, belli bir evrensellik hedefinin Descartesçı ve Leibnizci girişimlerin doğrultusuna yerleştiriyora benzediği iki girişim

dizisine can vermiştir. Fakat biraz daha yakından bakıldığında, bilgi alanının birleştirilmesi, XIX. yüzyılda klasik çağdakiyle ne aynı biçimlere, ne aynı iddialara, ne de aynı temellere sahip olmuştur/olabilmiştir. Descartes'ın veya Leibniz'in döneminde, bilgi ile felsefenin karşılıklı şeffaflıkları tamdı; öylesine ki, bilginin felsefi bir düşünce halinde evrenselleştirilmesi, özel bir düşünce tarzı gerektirmemekteydi. Sorun Kant'tan itibaren tamamen farklı hale gelmiştir; bilgi artık kendini bir *mathesis*'in birleşik ve birleştirici zemini üstünde sergilememektedir. Bir yandan, biçimsel alan ile aşkın alan arasındaki ilişkiler sorunu (ve bu düzeyde bilginin bütün ampirik içerikleri parantez içine alınmışlardır ve her türlü geçerliğin uzağında kalmaktadırlar); ve öte yandan, ampiriklik alanı ile bilginin aşkın temeli arasındaki ilişkiler sorunu (bu durumda, biçimselin saf düzeni, düşüncenin en saf biçimlerininki de dahil, bütün deneylerin temellendikleri bölgeyi kavramak konusunda uygun görülmeyerek, bir yana bırakılmaktadır) ortaya konulmaktadır. Fakat bu durumların her ikisinde de, evrensellik konusundaki felsefi düşünce gerçek bilgi alanıyla aynı düzeyde değildir; felsefi düşünce kendini, ya *temellendirmeye* yatkın saf bir düşünce ya da *ifşa etmeye* ehil bir yeniden ele alış olarak kurmaktadır. Felsefenin birinci biçimi, aşkınlık alanının tümünün, soy açısından saf, evrensel ve düşünceden boşaltılmış yasalardan çıkarsandığı Fichte girişiminde açığa çıkmıştır: bu yolla, ya bütün aşkın düşünceyi orada biçimselliklerin çözümlemesine indirgemeye uğraşıldığı ya da bütün biçimselliklerin olabilirlik zemininin aşkın öznelliğin içinde keşfetmeye çalışıldığı bir araştırma alanı açılmıştır. Diğer felsefi açıklığa gelince, burası önce Hegel fenomenolojisiyle birlikte, ampirik alanın toplamı kendini kendine zihin olarak, yani aynı anda hem ampirik, hem de aşkın alan olarak ifşa eden bir bilincin içinde yeniden ele

alınınca ortaya çıkmıştır.

Husserl'in kendine çok sonraları yükleyeceği fenomenolojik görevin, olabilirliklerinin ve olanaksızlıkların en derin noktalarında, XIX. yüzyıldan itibaren oluşan haliyle Batı felsefesinin kaderine nasıl bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim, Husserl'in üstleneceği bu görev, biçimsel bir mantığın haklarını ve sınırlarını aşkın tipten bir düşüncenin içine demirlemeye ve öte yandan da, aşkın öznelliği, bir tek kendini oluşturmaya, sürdürmeye ve sonsuz netleştirmelerle açmaya olanağının olduğu ampirik içeriklerin üstü kapalı ufkuyla bağlamaya çalışmaktadır. Fakat herhalde, fenomenolojiden bile daha önce, bütün diyalektik girişimleri tehdit eden ve bunları her zaman tatlılıkla veya zorla bir antropolojinin içine yuvarlayan tehlikeden kurtulamamaktadır. Ampirik içeriklere aşkınlık değeri vermek ve bir antropolojiye, yani bilme hakkının sınırlarının (ve buna bağlı olarak bütün ampirik bilginin) aynı zamanda, kendilerini tam da bu aynı ampirik bilginin içinde sundukları halleriyle varoluşun somut biçimleri de oldukları bir düşünce tarzına hiç değilse sessizce yer vermeden, ona kurucu bir öznelliğin tarafında doğru yer değiştirtmek kuşkusuz mümkün değidir.

Batı *episteme*'sinin başına XVIII. yüzyılın sonunda gelen temel olayın en uzak ve bizim için kuşatılması en güç sonuçları, şu şekilde özetlenebilir: saf biçimler alanı, bütün ampirik bilgilere nazaran hem özerklik hem de hükümranlık kazanarak, somutu biçimselleştirme ve her şeye rağmen saf bilimler oluşturma tasarısını sürekli canlandırarak, kendini negatif bir şekilde soyutlamıştır; ampirik alanlar, felsefe değeri ve işlevi alarak, felsefeyi veya karşı-felsefeyi indirgeyerek, öznellik, insan ve sonluluk hakkındaki düşüncelere pozitif bir şekilde bağlanmışlardır.

SEKİZİNCİ AYIRIM

Emek, Hayat, Dil

I. YENİ AMPİRİKLİKLER

İşte, yerini belirlemenin söz konusu olduğu tarihsel olayın çok ötelerine geçtik; Batı dünyasının *episteme*'sini derinlemesine ayıran ve ampiriklikleri tanımanın belli bir *modern* biçiminin başlangıcını bizim için soyutlayan bu kopuşun kronolojik sınırlarının çok ötesine geçtik. Bunun nedeni, bizim çağdaşımız olan ve iyi kötü onunla düşünmekte olduğumuz düşüncenin, XVIII. yüzyılın sonunda gün ışığına çıkartılmış olan, sentezleri temsil alanında temellendirmenin olanaksızlığının ve nesnelliğin aşkın alanını açma ile bunun tersine, bizim için Hayat, Emek, Dil olan şu "adeta-aşkınlıklar"ı oluşturma konusundaki bağlantılı, eşanlı, ama kendine rağmen parçalanmış zorunluğun hâlâ egemenliği altında bulunmasıdır. Bu zorunluğu ve bu olanaksızlığı tarihsel fışkırmaların ürkütücülüğü içinde ortaya çı-

kartmak için, çözümlemenin kaynağını böylesine bir açıklıkta bulan düşünce boyunca koşmasına izin vermek gerekirdi; sözün, sonunda tersine dönme noktasına ulaşabilmesi için, modern düşüncenin kaderini veya yokuşunu hızla ikiye katlaması gerekirdi: Modern çağın eşiğinde oluşan bu düşüncenin tamamının kuşatılmasına değilse bile, bir kısmının hâlâ bize kadar ulaşmasına, bizi sarmalamasına ve söylemimize sürekli zemin olarak hizmet vermesine izin veren, henüz soluk, ama herhalde belirleyici olan bugünün bu netliği. Ancak, olayın diğer yarısı –kuşkusuz en önemlisi, çünkü ampirik bilgilerimizin tutundukları pozitifliklere bizatihi varlıkları, kökleri itibariyle ilişkindi– boşlukta kalmıştır; ve şimdi onu çözümlemek gerekmektedir.

Bir ilk aşamada –kronolojik olarak 1775-1795 yılları arasında kalan ve dış biçimi Smith'in, Jussieu'nün ve Wilkins'in eserleri boyunca belirleneni–, emek, organizma ve gramatikal sistem kavramları, temsil çözümlemelerinin içine ve bu çözümlemenin şimdiye kadar kendini sergilediği tablo mekânına dahil edilmişlerdir –veya özel bir statü içinde yeniden dahil edilmişlerdir–. İşlevleri kuşkusuz henüz bu çözümlemeye izin vermekten, özdeşlikler ve farklılıkların kurulmasına olanak vermekten ve bir düzene sokma eyleminin aletini –niteliksel arşın (uzunluk ölçüsü) gibi– sağlamaktan ibaretti. Fakat ne emek, ne gramatikal sistem, ne canlıların örgütlenmesi çözülen, çözümlenen, yeniden bileşen ve böylece kendini tam bir ikizlenmenin içinde temsil eden temsilin basit işleyişiyle tanımlanabilir veya sağlanabilirdi; öyleyse, çözümleme alanının özerkliğini kaybetmemesi olanaksızdı. Bundan sonra, mümkün bütün düzenlerin yeri, bütün ilişkilerin matrisi, bütün varlıkların kendine özgü bireysellikleri içindeki dağılım biçimi olmaktan çıkan tablo, artık bilgi için ince bir yüzey tabakasından başka bir şey meydana getirmemektedir; açığa vur-

duğu komşuluklar, çerçevelediği ve tekrarını gösterdiği ilkel özdeşlikler, sergilerken çözdüğü benzerlikler, katedilmesine izin verdiği sabitlik; görülebilirden hareketle düzene sokulan bütün paylaşımların iyice uzağında yer alan bazı sentezlerin veya sistemlerin etkilerinden daha fazla bir şey değillerdir. Kendini ayırımlarının sürekli çerçevesiyle birlikte bakışlara sunan düzen, artık bir derinliğin üzerindeki yüzeysel bir parıltıdan başka bir şey değildir.

Batı bilgi mekânı şimdi yana devrilmeye hazırdır: büyük evrensel tabakanın, bir *mathesis*'in olabilirliğiyle birlikte sergilediği ve bilginin güçlü yanını meydana getirmekte olan *taxinomia* –aynı ânda hem ilk olabilirliği hem de mükemmelliğinin tamamına erişi–, karanlık bir dikeyliğin içinde yer alacaktır: bu dikeylik, benzerliklerin yasasını tanımlayacak, komşulukları ve süreksizlikleri hükme bağlayacak, algılanabilir düzenleri kuracak ve *taxinomia*'nın bütün yatay açılımlarını, sonuçların biraz da eklenti niteliğinde olan bölgesine doğru kaydıracaktır. Batı kültürü böylece kendine, artık orada özdeşliklerin, ayırımcı karakterlerin, mümkün bütün yol ve güzergâhlarıyla birlikte daimi tabloların değil de ilkel çekirdeklerinden itibaren geliştirilen ve ulaşılamaz nitelikte olan büyük gizli güçler köken, nedensellik ve tarihin söz konusu olduğu bir derinlik icat etmektedir. Şeyler bundan sonra artık temsile, ancak bu kendi içine çekilmiş, herhalde bulanıklaşmış ve karanlığından ötürü daha da koyulaşmış, ama kendi kendine daha da güçlü olarak düğümlenmiş, birleşmiş veya bölünmüş, bu zeminde saklanan güç tarafından telafisiz bir şekilde bir araya getirilmiş olan bu kalınlığın dibinden geçebileceklerdir. Görülebilir biçimler, bunların bağları, onları tecrit eden ve profillerini kuşatan beyazlıklar; bütün bunlar kendilerini bakışlarımıza artık, ancak onları zamanla birlikte kışkırtan bu yukarı bölgenin karanlığının içinde,

tamamen oluşmuş ve çoktan eklemleşmiş olarak sunacaktır.

Bu durumda –bu, olayın diğer safhasıdır–, bilgi, pozitifliği içinde doğa ve biçim değiştirmektedir. Bu ani değişimi, Sanskritçenin gramatikal sistemi veya canlılarda anatomik düzenlerle işlevsel planlar arasındaki ilişki veyahut da, sermayenin ekonomik rolü gibi, henüz bilinmeyen nesnelerin keşfine atfetmek yanlış –özellikle de yetersiz– olacaktır. Genel Gramerin filoloji doğal tarihin biyoloji ve zenginlikler çözümlemesinin siyasal iktisat haline gelmelerinin nedeninin, bütün bu bilgi tarzlarının yöntemlerini tazelemiş, nesnelerine daha yakınlaşmış, kavramlarını rasyonelleştirmiş, daha iyi biçimselleştirme modelleri seçmiş olmaları kısacası, aklın bizzat kendinin kendini bir cins iç çözümlemeye tabi tutmasıyla, kendi tarihsel öncellerinden uzaklaşmış olmaları olduğunu düşünmek de daha fazla doğru olmayacaktır. Yüzyılın dönemecinde değişen ve telafisiz bir başkalaşım geçiren şey, bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ince ve bölünmez varoluş olarak bilginin bizatihi kendidir; eğer üretim maliyeti incelenmeye başladıysa ve eğer değerin oluşumunun çözümlenmesinde artık, takasın meydana getirdiği ideal ve ilkel konum kullanılmıyorsa, bunun nedeni, bilgi mekânındaki temel biçim olarak üretimin, arkeolojik düzeyde mübadelenin yerine geçmiş olmasıdır bu ikame ile, bir yandan yeni bilinebilir nesneleri(sermaye gibi) ortaya çıkarmakta ve öte yandan da yeni kavramlar ve yeni yöntemlere (üretim biçimleri çözümlemesi gibi) hükmetmektedir. Aynı şekilde, eğer Cuvier'den itibaren canlıların iç örgütlenmesi incelendiyse ve bunu yapabilmek için, karşılaştırmalı anatomi yöntemleri kullanıldıysa, bunun nedeni, temel bilgi biçimi olarak Hayat'ın, yeni nesneleri (karakter ile işlev arasındaki ilişki gibi) ve yeni yöntemleri (kıyasların aranması) ortaya çıkarmış olma-

sıdır. Nihayet, eğer Grimm ve Bopp seslerin birbirlerinin yerine geçmelerinin veya sessiz harflerin değişimlerinin yasalarını tanımlamaya uğraştılarsa, bunun nedeni, bilgi tarzı olarak Söylem'in yerine, o zamana kadar fark edilmez olan nesneleri (gramatikal sistemleri kıyaslanabilir olduğu dil aileleri) tanımlayan ve o zamana kadar kullanılmamış olan yöntemleri (sessiz ve sesli harflerin dönüşüm kurallarının çözümlenmesi) hükmeden Dil' in geçmiş olmasıdır. Üretim, hayat, dil; bu alanlarda sanki kendi ağırlıklarıyla ve özerk bir ısrarın etkisiyle, onları fazlasıyla uzun zamandan beri ihmal etmiş olan bir bilgiye dıştan dayatılan nesneler aramamak gerekir; bu alanlarda, kendilerine özgü rasyonelliğe doğru ilerleyen bilimler boyunca ortaya çıkan yeni yöntemler sayesinde, yavaş yavaş inşa edilen kavramlar da görmemek gerekir. Yeni bilimler ile tekniklerin o zamana kadar bilinmeyen nesnelerle olan ikincil ve türev korelasyonunu, çatlağı olmayan birlikleri içinde destekleyenler, bilginin temel tarzlarıdır. Bu temel tarzların oluşumu, hiç kuşkusuz arkeolojik tabakaların iyice derinlerine gömülmüştür: ama gene de, iktisada ilişkin olarak Ricardo'nun, biyolojiye ilişkin olarak Cuvier'nin ve filolojiye ilişkin olarak da Bopp'un eserlerinde, bunun bazı işaretlerini ayıklamak mümkündür.

II. RICARDO

Adam Smith'in çözümlemesinde emek, ayrıcalığını ona şeylerin değerleri arasında sabit bir ölçü konusunda tanınmış olan iktidara borçluydu; emek, eğer başka türlü olsaydı, ayarı değişime açık ve özsel bir nispiliğe tabi olacak olan ihtiyaç nesnelerinin mübadelesinde eşdeğerlilik yaratılmasına olanak vermekteydi. Fakat, böylesine bir rolü bir koşul karşılığında üstlenebilirdi: bir şeyin üretilmesi için

gereken emek miktarının, bu şeyin mübadele süreci içinde satın alabileceği emek miktarına eşit olduğunun varsayılması gerekmekteydi. Fakat bu özdeşlik nasıl meşrulaştırılabilir, eğer üretim faaliyeti olarak emek ile alınıp satılabilen mal olarak emek arasında var olduğu kabul edilen –açık olmaktan daha fazla kapalı– bir aynılığa değilse, neye dayandırılabilirdi? Emek bu ikinci anlamı içinde, sabit bir ölçü olarak kullanılamaz, çünkü "karşılaştırılabildiği mal veya gıda ürünlerinin uğradıkları kadar değişime uğramaktadır."[1] Adam Smith'deki bu karıştırmanın kökeni, temsile tanınan önceliğin içinde yer almaktaydı: her mal belli bir emeği temsil etmekteydi, ve her emek belli bir mal miktarını temsil edebilirdi. İnsanların faaliyeti ile şeylerin değeri, temsilin şeffaf unsurunun içinde birbirleriyle ilişki halindeydiler. Ricardo'nun çözümlemesi, yerini ve belirleyici önem'in nedenini işte burada bulmaktadır. Bu çözümleme, ekonominin işleyişi içinde emeğe önemli bir yer verme konusunda birinci değildir; ama kavramın birliğini kırmakta ve işçinin alınıp satılan bu gücü, bu zahmeti, bu zamanıyla, şeylerin kökeninde yer alan bu faaliyeti birbirlerinden ilk kez kökten bir şekilde ayırmaktadır. Demek ki artık, bir yanda işçilerin arz ettikleri, girişimcilerin kabul veya talep ettikleri ve bedeli ücretle ödenen emek gücü; öte yanda da maden çıkaran, yiyecek üreten, nesneleri imal eden, malları taşıyan ve böylece, ondan önce var olmayan ve olmaksızın ortaya çıkmayacak olan mübadele edilebilir değerleri biçimlendiren emek gücü olacaktır.

Smith için olduğu gibi, kuşkusuz Ricardo için de emek, mübadele akımından geçen malların eşdeğerliliğini ölçebilmektedir: "Toplumların çocukluk çağında, şeylerin mübadele edilebilir değeri veya bir başkası karşılığında bir nesneden verilecek miktarı saptayan kural, bu malların her

1 Ricardo, *Toplu Eserler*, s. 5, Fr. Çev. Paris, 1882.

ikisinin üretiminde kullanılan karşılaştırmalı emek miktarından başka bir şeye dayanmaz."[2] Fakat Smith ile Ricardo arasındaki farklılık şuradadır: birincisi için, emek geçimlik elde edilen işgünleri cinsinden çözümlenebilir olduğundan, bütün diğer malların (geçimlik için gereken gıda maddeleri de kendiliklerinden bunların içinde yer almaktadır) ortak birimi olarak hizmet edebilir; ikincisi için, emek miktarı yalnızca emek birimleri halinde temsil edilebilir olduğundan değil, emeğin üretim faaliyeti olarak öncelikle ve temelden, "her değerin kaynağı" olmasından ötürü bir şeyin değerinin saptanmasına izin verir. Değer artık klasik çağda olduğu gibi, eşdeğerliliklerin toplam sistemi ve malların birbirlerini temsil etme konusunda sahip olabilecekleri yetenekten itibaren tanımlanamaz. Değer bir işaret olmaktan çıkmıştır, bir ürün haline gelmişitr. Eğer şeyler, ona tahsis edilmiş olan emek kadar ediyorlarsa veya en azından, değerleri bu emekle orantılıysa, bunun nedeni emeğin saptanmış, sabit ve her yerde ve her zamanda mübadele edilebilir bir değer olması değil de, hangisi olursa olsun her değerin kökeninin emeğin içinde yer almasıdır. Ve bunun en iyi kanıtı, şeylerin değerinin, üretilmek istendiklerinde onlara tahsis edilen emek miktarıyla birlikte artıyor olmasıdır; fakat bu değer, emeğin ona karşı tamamen ayrı bir mal olarak mübadele edildiği ücret artışları veya azalışlarıyla değişmemektedir.[3] Pazarlarda dolaşan, birbirleriyle mübadele edilen değerler hâlâ bir temsil gücüne sahiptirler. Fakat bu gücü başka bir yerden her temsilden daha ilkel ve daha kökten olan ve bunun sonucu olarak mübadele tarafından tanımlanamaz nitelikte olan emekten almaktadırlar. Klasik düşüncede, ticaret ve mübadele zenginlikler çözümlemesinin aşılamaz tabanı olarak hizmet

2 *age*, s. 3.

3 *age*, s. 24.

ederken (ve hatta, işbölümüne takas kıstaslarının hükmettiği Adam Smith'te bile böyleyken), mübadele olabilirliği, Ricardo'dan itibaren emeğe dayandırılmıştır; ve üretim teorisi bundan sonra hep dolaşım teorisini önceleyecektir.

Buradan, dikkat edilmesi gereken üç sonuç çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, kökten yeni bir biçimde olan bir illiyet dizisinin ihdas edilmesidir. XVIII. yüzyılda ekonomik belirlenmenin işleyişi bilinmekteydi: paranın nasıl kaçacağı veya akacağı, fiyatların yükselip düşeceği, üretimin artacağı, sabit kalacağı veya azalacağı açıklanmaktaydı; fakat bütün bu hareketler, değerlerin birbirlerini temsil edebildikleri bir tablo mekânından hareketle tanımlanmaktaydılar; fiyatlar, temsil eden unsurlar temsil edilen unsurlardan daha hızlı arttıklarında yükseliyorlardı; üretim, temsil unsurları temsil edilecek şeylere nazaran azaldıklarında düşüyordu vb. Her zaman dairesel ve yüzeyde yer alan bir illiyet söz konusuydu, çünkü çözümleyen ile çözümlenen arasındaki karşılıklı güçlerden başka bir şeye ilişkin değildi. Ricardo'dan itibaren temsile nazaran uzaklaştırılan ve artık tutunacak yerinin olmadığı bir bilgiye yerleşen emek, kendine özgü bir illiyete göre örgütlenmektedir. Bir şeyin imali (veya hasatı veya taşınması) için gereken ve değerini belirleyen emek miktarı, üretim biçimlerine bağlıdır: üretim, çalışma sürecindeki bölünme derecesine, aletlerin miktar ve doğasına, girişimcinin elinde bulunan ve fabrikasının tesislerine yatırdığı sermaye kitlesine göre değişecektir; bazı durumlarda pahalı, diğer bazı durularda daha az pahalı olacaktır.[4] Fakat, bu maliyet (ücretler, sermaye ve gelirler, kârlar) bütün şıklarda, daha önceden sarf edilmiş olan ve bu yeni üretime uygulanan emek tarafından belirlendiği için, üretiminki olan büyük bir çizgisel ve türdeş dizinin doğduğu görülmektedir. Her emek, şu veya bu bi-

4 *age*, s. 12.

çimde maliyetini belirlediği bu yeni emeğe uygulanan bir sonuca sahiptir; ve bu yeni emek sarfı da kendi hesabına, bu değerin oluşumuna dahil olmaktadır vs. Bu dizi halindeki birikim, klasik zenginlik çözümlemesinde tek başına rol oynamakta olan karşılıklı belirlenmeden ilk kez kopmaktadır. İleride göreceğimiz üzere, Ricardo'nun gelecekteki evrimi fiilen bir yavaşlama ve nihayette tarihin tamamen boşlukta kalması biçiminde düşünüyor olmasına rağmen, bizatihi yukarıdaki olgudan ötürü, dizi halindeki birikim sürekli bir tarihsel zamanın olabilirliğini işe dahil etmektedir. Ricardo düşüncenin olabilirlik düzeyinde, değerin oluşumuyla temsil edilebilirliğini birbirinden ayırarak, iktisatın tarihle eklemleşmesine olanak vermiştir. "Zenginlikler", bir tablo halinde dağıtılmak ve buradan hareketle bir eşdeğerlilik sistemi kurmak yerine, zamansal bir zincir halinde örgütlenmekte ve birikmektedirler: değerler, çözümlenmelerine izin veren araçlara göre değil de, onları yaratan üretim koşullarına göre belirlenmektedir ve daha da ötede, bu koşullar üretimlerine uygulanan emek miktarları tarafından belirlenmektedirler. Ekonomik düşüncenin olaylar veya toplumlar tarihine daha açıklayıcı bir söylem halinde bağlanmasından önce, tarihsellik ekonomik varoluş tarzına nüfuz etmiştir (ve kuşkusuz uzun bir süre için). Ekonomi pozitifliği içinde, artık eşanlı bir farklılıklar ve özdeşlikler mekânına değil de, ardışık üretimlerin zamanına bağlıdır.

Hiç de daha az belirleyici olmayan ikinci sonuca gelince, bu da nedret kavramına ilişkindir. Klasik çözümleme nedreti ihtiyaca nazaran tanımlamaktaydı: nedretin ihtiyacın artması veya yeni biçimler kazanması ölçüsünde vurgulu hale geldiği kabul edilmekteydi; aç olanlar için buğdayın kıtlığı, ama sosyetede dolaşan zenginler için elmas kıtlığı. XVIII. yüzyıl iktisatçıları –Fizyokrat olsunlar veya olma-

sınlar–, bu kıtlığın aşılmasında toprağın veya toprağın işlenmesinin en azından kısmen yardımcı olduğunu düşünmekteydiler: çünkü toprak, onu işleyenlerin sayısından daha fazla insanın ihtiyaçlarını karşılamak gibi harika bir güce sahipti. Klasik düşüncede nedret vardır, çünkü insanlar sahip olmadıkları nesneleri zihinlerinde canlandırmaktadırlar; ama zenginlik de vardır, çünkü toprak, hemen tüketilmeyen ve bu yüzden diğer nesneleri dolaşım ve mübadele içinde temsil edebilen nesnelerden belli bir bollukta üretmektedir. Ricardo bu çözümlemenin terimlerini tersine çevirmiştir: toprağın görünüşteki cömertliği, aslında yalnızca artan cimriliğinin sayesindedir; ve birinci olan, insanların zihnindeki ihtiyaç ve ihtiyacın temsili değil de, yalnızca ve sadece kökensel bir yetersizliktir: Nitekim, dünya tarihinde emek –yani ekonomik faaliyet–, insanların toprağın kendiliğinden verdikleriyle doyamayacak kadar kalabalıklaştıkları gün ortaya çıkmıştır. Geçimlik bulamayan bazıları ölmüştür ve eğer toprağı işlemeselerdi, diğer birçoğu da ölecekti. Ve nüfus arttıkça, yeni orman parçaları açılmak, temizlenmek ve tarıma uygun hale getirilmek zorunda kalınmıştır. İnsanlık artık tarihinin her anında ölüm tehdidi altında çalışmaktadır: her halk, eğer yeni kaynaklar bulamazsa yok olmaya mahkûmdur; ve bunun tersine, insanlar çoğaldıkça, daha çok sayıda, daha uzun mesafedelerde, daha zor, dolaysız olarak daha az verimli işlere girişmektedirler. Geçimliklere ulaşılmasının güçleşmesi ölçüsünde ölümün baskısının daha da ürkütücü hale gelmesiyle, çalışma bunun tersine yoğunluk olarak artmalı ve daha üretken hale gelebilmek için bütün araçları kullanmalıdır. Böylece, iktisatı mümkün ve gerekli kılan şey, sürekli ve temelli bir nedret durumudur: bizatihi kendi olarak hareketsiz ve küçük bir parçası hariç kısır olan bu doğanın karşısında, insan hayatını tehlikeye atmaktadır. İkti-

sat ilkesini artık temsilin işleyişinin içinde değil de, hayatın ölümle boğuştuğu şu tehlikeli bölgenin tarafında bulmaktadır. Demekki, antropolojik denilebilecek, şu oldukça kaypak ele alışlar düzenine atıfta bulunmaktadır: nitekim, Malthus'un Ricardo ile aynı dönemde, eğer çare bulunmazsa veya zorlama olmazsa hep artış eğiliminde olduğunu gösterdiği bir insan cinsinin biyolojik öncellerine atıfta bulunmaktadır; aynı zamanda, kendilerini çerçeveleyen doğada, varlıklarını güvenceye alma olanaklarını bulamama tehlikesiyle karşı karşıya olan şu canlı varlıkların durumuna atıfta bulunmaktadır; nihayet, temel yetersizliği reddetmenin ve ölüme karşı bir ân için zafer kazanmanın yegâne yolunun çalışmada ve hatta bu çalışmanın güçlüğünde bulunduğunu işaret etmektedir. İktisatın pozitifliği, bu antropolojik oyuğa yerleşmektedir. *Homo oeconomicus,* kendi ihtiyaçlarını ve onları giderebilen nesneleri kendine temsil eden değil de ölümün kaçınılmazlığından kurtulmak için hayatını geçiren, tüketen ve kaybeden kişidir. O sonlu bir varlıktır: ve sonluluk sorunu Kant'tan itibaren temsiller çözümlemesinden daha temelli hale geldiğinden (ikincisi artık birincisine nazaran ancak türev olabildiğinden), iktisat da Ricardo'dan itibaren az veya çok açık bir şekilde, sonluluğa somut biçimler yüklemeye çabalayan bir antropolojiye dayanmaktaydı. XVIII. yüzyıl iktisatı, bütün mümkün düzenlerin genel bilimi gibi olan bir *mathesis* ile ilişkiliydi; XIX. yüzyıl iktisatı ise, insanın doğal sonluluğu üzerinde bir söylem gibi olan bir antropolojiye başvuracaktır. Bizatihi bu olgudan ötürü, ihtiyaç, arzu, öznel küre cephesine –aynı dönemde psikolojinin nesnesi haline gelmekte olan bölgeye– geri çekilmektedirler. Marjinalistler, işte XIX. yüzyılın ikinci yarısında, yarar kavramını tam burada arayacaklardır. Bunun tersine, Condillac'ın veya Graslin'in veya Forbonnais'nin değeri ihtiyaçtan hareketle çözümleme-

lerinden ötürü, çoktan "psikolojist" olduklarına inanılacaktır; ve aynı şekilde, Fizyokratların, Ricardo'dan itibaren değeri üretim maliyetinden hareketle çözümlemiş olan bir iktisatın ilk ataları olduklarına inanılacaktır. Gerçekte ise, Quesnay ve Condillac'ı eşanlı olarak mümkün kılan dış biçimden çıkılmış, bilgiyi temsiller düzeni üzerinde temellendiren şu *episteme*'nin saltanatından kurtulunmuş ve temsil edilen bir ihtiyaçlar psikolojisiyle doğal bir sorumluluk antropolojisini, bunları birbirlerine atıf yapmadan ayıran başka bir epistemolojik düzen içine girilmiş olunacaktır.

Nihayet sonuncu sonuç, iktisatın evrimine ilişkin olmaktadır. Ricardo, doğanın özsel cimriliğini onun verimliliği olarak –üstelik hep artan bir verimlilik– yorumlamamanın gerektiğini göstermektedir. Bizzat Adam Smith'e[5] kadar, bütün iktisatçıların toprağa özgü bir verimliliğin işareti olarak gördükleri toprak rantı, ancak tarımsal çalışmanın giderek daha zor ve giderek daha az "rantabl" hale gelmesi ölçüsünde vardır. Nüfusun kesintisiz artmasının daha az verimli topraklarda tarım yapılmasını zorlamasıyla, bu yeni buğday üretim birimleri daha fazla emek gerektirmektedir: bu, ya daha derin sürüm yapmanın ya daha geniş alana tohum atılmasının ya da daha fazla gübre gerekmesinden kaynaklanmaktadır; demek ki, bu sonuncu ekim alanlarındaki üretim maliyeti, verimli ve zengin topraklardakinden daha yüksektir. Öte yandan, elde edilmeleri çok güç olan bu gıda maddeleri, eğer insanlığın bir bölümünün açlıktan ölmesi istenmiyorsa, diğer topraklardan elde edilenlerinden daha az gerekli değillerdir. Öyleyse, iki veya üç kez daha az emek sarfıyla elde edilmiş olanları da dahil, genel buğday fiyatı en verimsiz topraklardaki üretimin maliyeti tarafından belirlenecektir. Bunun sonucu olarak, işlen-

5 Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*, I, s. 190,

mesi kolay topraklar, sahiplerine buraları yüksek bir bedel karşılığında kiralama olanağı vererek, kazançları artıracaklardır. Toprak rantı cömert bir doğanın değil de, cimri bir toprağın sonucudur. Öte yandan, bu cimrilik her gün biraz daha fazla hissedilir hale gelecektir: nitekim, nüfus artmakta, giderek daha fakir topraklar işlenmeye başlamakta, tarımsal fiyatlar ve onlarla birlikte toprak rantları yükselmektedir. İşçinin nominal ücreti de bu baskının altında artabilir –artmalıdır–, çünkü ücretin minimum geçimlik harcamaları karşılaması gerekir; fakat gene bu aynı nedenden ötürü reel ücret, uygulamada işçinin giyinmesi, barınması, beslenmesi için gerekenlerin üzerine çıkamaz. Ve sonuçta, girişimcilerin kârı, toprak rantının artması ve işçi ücretinin sabit kalması ölçüsünde düşecektir. Hatta, eğer bir sınıra doğru gidilmeseydi, sonsuza kadar düşerdi: nitekim, endüstri kârları bir noktadan sonra o kadar düşük olacaklardır ki, yeni işçi çalıştırmak mümkün olmayacaktır; ilave ücretler olmaksızın, emek gücü artık artamayacak, nüfus sabitleşecektir; önce ekileninden daha verimsiz yeni toprakları tarıma açmak gerekmeyecektir: toprak rantı tavana vuracak ve artık endüstri gelirleri üzerindeki geleneksel baskısını uygulayamayacak, bu gelirler de artık sabitleşebileceklerdir. İnsanın *sonluluğu belirl*i olacaktır –ebediyen, yani belirsiz bir zaman için–.

Paradoksal olarak, tarihin bu hareketsizleşmesine izin veren şey, iktisatın içine Ricardo tarafından dahil edilen bu tarihselliktir. Klasik düşünce ise, iktisat için hep açık, hep değişken bir gelecek düşünmekteydi; ama fiili durumda uzaysal tipten bir değişim söz konusuydu: zenginliklerin kendilerini sergilerken, mübadele edilirken, düzene girerken oluşturdukları düşünülen tablo istediği kadar büyüsün hep aynı tablo olarak kalmaktaydı, her unsur nispi yüzeyinden kaybetmekte, ama yeni unsurlarla ilişkiye girmek-

teydi. Buna karşılık, XIX. yüzyıldan itibaren Tarih'in fakirleşmesinin, tedrici ataletinin, taşlaşmasının ve kısa bir süre sonra da taş gibi hareketsizliğinin düşünülmesine izin veren şey, nüfusun ve üretimin birikimli zamanıdır. Tarih ile antropolojinin karşılıklı olarak hangi rolleri oynadıkları görülmektedir. Tarih (emek, üretim, birikim ve reel maliyetlerin artması), ancak doğal varlık gibi olan insanın sonlu olması ölçüsünde vardır. Cinsin ilkel sınırlarının ve bedenin dolaysız ihtiyaçlarının iyice uzağına giden, fakat uygarlıkların bütün evrimine, en azından sessizce eşlik etmeye hiç ara vermeyen sonluluk. İnsan dünyanın merkezine yerleştikçe, doğayı sahiplenmekte mesafe kazandıkça, aynı zamanda sonluluk tarafından daha da aceleci hale getirilmekte, ölümüne daha da fazla yaklaşmaktadır. Tarih, insanın kendi başlangıç sınırlarının dışına çıkmasına izin vermemektedir –sınıra en yüzeysel anlam verildiğinde, görünüş olarak ortaya çıkan durum hariç–; ama eğer insanın temel sonluluğu ele alınacak olursa, Tarihin antropolojik konumunu giderek artan bir şekilde dramatikleştirdiği, onu daha tehlikeli kıldığı ve eğer deyim yerindeyse onu kendi olanaksızlığına yaklaştırdığı görülecektir. Tarih böylesine uçlara temas ettiği ânda, durmaktan, kendi ekseni üzerinde bir ân titreşmekten ve ebediyen hareketsiz kalmaktan başka bir şey yapamaz. Fakat bu durum iki tarzda meydana gelebilir: ya zamanın sonsuzluğu içinde hep ona doğru yürüdüğü şey, sonuçta başlangıçtan beri olduğu şeyi onaylayan bir hareketsiz durumuna tedricen ve giderek vurgulu hale gelen bir yavaşlıkla kavuşmaktadır ya da bunun tersine, o zamana kadar sürekli olarak olduğu şeyi sildiği ölçüde sabitleşebildiği bir altüst oluş noktasına ulaşmaktadır.

Birinci çözümde (Ricardo'nun "kötümserliği" tarafından temsil edilmektedir), Tarih antropolojik belirlemelerin

karşısında, bir cins büyük bir telafi mekanizması gibi işlev görmektedir; hiç kuşkusuz insanlığın sonluluğunun içinde barınmaktadır, ama burada pozitif ve kabartılı bir biçim olarak gözükmektedir; insanın, mahkûm olduğu nedreti aşmasına izin vermektedir. Bu yoksunluk her gün daha da arttığından, çalışma daha yoğunlaşmaktadır; üretim mutlak rakamlarla artmakta, ama onunla birlikte ve aynı hareketin içinde olmak üzere, üretim maliyetleri de yükselmektedir –yani, aynı nesnenin üretimi için gereken emek miktarı–. Böylece, emeğin ürettiği yiyecek tarafından (bu artık, onu elde eden işçinin gıdası kadar bir maliyete sahip olacaktır) dengelenemeyen bir ân kaçınılmaz olarak gelecektir. Üretim artık açığı kapatamayacaktır. Bu durumda nedret kendi kendini sınırlandıracaktır (nüfusun sabitleşmesiyle) ve emek ihtiyaçlara tam uyarlanacaktır (zenginliklerin belirli bir dağılımıyla) sonluluk ve üretim artık, tek bir biçim halinde tam olarak çakışacaklardır. Bütün ilave emekler gereksiz olacaktır; bütün nüfus fazlası yok olacaktır. Böylece hayat ve ölüm yüz yüze, hareketsiz ve sanki her ikisi de zıt bir hareket tarafından güçlendirilmiş gibi, birbirlerinin tam karşısına konulmuş olacaklardır. Tarih, insanının sonluluğunun, nihayet saflığı içinde görüleceği şu sınır nokta'ya kadar götürülmüş olacaktır; tarih artık, kendi kendinden kaçabileceği bir marja, kendine bir gelecek oluşturmak üzere sarf edeceği bir çabaya sahip olmayacaktır, artık gelecekteki insanlara sunulacak yeni topraklar olmayacaktır; insan, Tarihin büyük erozyonunun altında onu kendinden gizleyebilecek her şeyden ayıklanacaktır; antropolojik çıplaklığını bir miktar bulandıran ve bu çıplaklığın zamanın vaatlerinden ötürü ıskalanmasına neden olan bütün olanaklarını tüketmiş olacaktır; bu tükenme uzun, ama kaçınılmaz, ama zorlayıcı yollardan geçerek olacaktır. Tarih insanı, onu kendi üzerinde durduran şu ger-

çekliğe kadar götürmüş olacaktır.

İkinci çözüm (Marx tarafından temsil edilmektedir), Tarihin antropolojik sonlulukla ilişkisinin şifresini ters yönde çözmektedir. Tarih burada negatif bir rol oynamaktadır: nitekim, ihtiyacın baskılarını vurgulu hale getiren, yoksunlukları artıran, insanları kendilerine yaşamak için gerekenden ve bazen de biraz daha azından daha fazlasını elde edemeden, hep daha fazla çalışmaya ve üretmeye zorlayan odur. Öylesine ki, emeğin üretimi zamanla birikerek, bu çalışmayı gerçekleştirenlerin elinden telafisiz bir şekilde kaçmaktadır: bunlar, değerin kendilerine ücret olarak gelen parçasından sonsuz derece daha fazlasını üretmekte ve böylece sermayeye yeniden emek satın alma olanağı vermektedirler. Böylece, Tarihin var olma koşullarının sınırında tuttuklarının sayısı sürekli artmakta ve bizatihi bu olgudan ötürü bu koşullar sürekli daha narin hale gelerek, bizatihi varoluşu olanaksız kılacak olan duruma yaklaşmaktadırlar; sermaye birikimi, firmaların ve kapasitelerin gelişmesi, ücretler üzerindeki sürekli baskı, üretim fazlalığı, emek piyasasını daraltmakta ve işsizliği artırmaktadırlar. Sefalet yüzünden ölümün uçlarına sürüklenen koskoca bir insan sınıfı, ihtiyacın, açlığın ve çalışmanın ne olduğunun çıplak deneyinden geçmektedir. Diğerlerinin doğaya ve şeylerin kendiliğinden düzenine atfettikleri şeyde, bunlar bir tarihin sonucunu ve bir biçime sahip olmayan bir sonluluğun yabancılaşmasını teşhis etmeyi bilmektedirler. İşte bu nedenden ötürü, onu düzeltmek üzere insanın özünün bu gerçekliğini ele alabilirler –ve bunu bir tek onlar yapabilir–. Bu ancak, şimdiye kadar cereyan ettiği haliyle Tarihin iptali veya tersine çevrilmesiyle mümkündür: artık ne aynı biçime, ne aynı yasalara, ne de hatta aynı akış tarzına sahip olacak bir zaman, işte ancak bu gerçekleştiğinde başlayabilecektir.

Fakat, Ricardo'nun "kötümserliği" ile Marx'ın devrimci vaadi arasındaki alternatif, kuşkusuz pek o kadar önemli değildir. Böylesine bir tercih sistemi, iktisatın onları nedret ve emek kavramları boyunca ihdas ettiği halleriyle antropoloji ile Tarih ilişkilerini kat etmenin iki mümkün biçiminden daha başka bir şeyi temsil etmemektedir. Tarih Ricardo'ya göre, antropolojik sonluluk tarafından düzenlenen ve sürekli bir yoksunluk tarafından dışa vurulan oyuğu, nihai bir hareketsizliğe ulaşılıncaya kadar doldurmaktadır; Marksist okumaya göre ise, Tarih insanı emeğinin sahipliğinden çıkararak, onun sonluluğunun pozitif biçimini –maddi gerçeği nihayet serbest kalmaktadır– ele gelir hale getirmektedir. Gerçek tercihlerin nasıl dağıldıkları, neden bazılarının birinci çözümleme tipini ve diğerlerinin de ikincisini seçtiklerini kanaat düzeyinde anlamak, kuşkusuz kolaydır. Fakat bunlar, bütünü itibariyle kanaatlerin incelenmesi düzeyinde yer alan bu soruşturmaya mensup olan, türev farklılıklardan ibarettirler. Marksizm, Batı bilgisinin derin düzeyinde, hiçbir gerçek kopuş getirmemiştir; dolu, sakin, rahat ve inan olsun bir zaman için (kendininki) memnuniyet verici bir biçim olarak, onu yücelterek karşılayan (çünkü ona yer açan tam da oydu) ve onun da bunun karşılığında rahatsız etmeye ve özellikle bozmaya niyetinin olmadığı (bir parmak bile bozmaya niyeti olmamıştır, çünkü bütünüyle ona dayanmaktadır) bir epistemolojik düzenin içine, hiçbir güçlük olmadan yerleşmiştir. Marxizm XIX. yüzyıl düşüncesinde, tıpkı sudaki balık gibidir: yani onun dışındaki hiçbir yerde nefes alamaz. "Burjuva" iktisat teorilerine karşı çıkıyorsa ve bu karşı çıkışın içinde onlara karşı Tarih'in kökten bir tersine dönüşünün taslağını ortaya koyuyorsa da, bu çatışmanın ve bu taslağın olabilirlik koşulu tüm Tarih'in ele alınması değil de, her arkeolojinin yerini kesin bir şekilde belirleyebileceği ve bur-

juva ekonomisiyle devrimci ekonomiye eşanlı olarak aynı tarzın üzerinde hükmetmiş olan bir olayın ele alınmasıdır. Bu ikisinin tartışmaları istediği kadar bazı dalgalara ve su yüzeyinde bazı kıpırtılara yol açmış olsun: bunlar çocukların havuzunda kopan fırtınalardan ibarettirler.

Esas olan, XIX. yüzyılın başında hem iktisadın tarihselliğinin (üretim ilişkileriyle bağlantılı olarak), hem de insan varoluşunun sonluluğunun (nedret ve emekle bağlantılı olarak) yer aldığı bir bilgi düzeninin –ister sonsuz yavaşlama, isterse kökten tersine dönüş olsun– oluşmuş olmasıdır. Tarih, antropoloji ve oluşun boşlukta olması, XIX. yüzyıl düşüncesi için başat şebekelerden birini tanımayan bir biçime göre birbirlerine mensupturlar. Örneğin, bu düzenin hümanizmaların yorgun iyi niyetini canlandırma konusunda oynadığı rol, tamamlanış ütopyalarını nasıl canlandırdığı bilinmektedir. Ütopya klasik düşüncede, daha çok bir köken düşü olarak işlev görmekteydi: bunun nedeni, dünyanın tazeliğinin, her şeyin komşulukları, kendine özgü farklılıkları, dolaysız eşdeğerlilikleriyle kendi yerinde olacağı bir tablonun ideal sergilenişini sağlamak zorunda olmasaydı, temsiller bu ilk ışığın altında, temsil ettiklerinin canlı, sivri ve hassas mevcudiyetinden henüz kopartılmamış olmak zorundaydılar. Ütopya XIX. yüzyılda, zamanın başlangıcından çok, sonuna ilişkindir: bunun nedeni, bilginin artık tablo tarzının üzerinde değil de dizinin, zincirlenmenin ve oluşun üzerinde meydana getiriliyor olmasıdır: vaat edilen günbatımıyla birlikte çözülmenin gölgesi düştüğünde, Tarih'in yavaş erozyonu veya şiddeti, taşlaşmış hareketsizliği içinde, insanın antropolojik gerçeğini dışa sarkıtacaktır; takvimlerin zamanı sürebilir; bu zaman boşalmış gibi olacaktır, çünkü tarihsellik insanın özüyle tam çakışmış olacaktır. Oluşun akışı, bütün dram, unutma, yabancılaşma kaynaklarıyla birlikte antropolojik bir sonlu-

luğun içine hapsedilmiş olacaktır; bu sonluluk da bu akışın içinde, aşkınlık dışa vurumunu bulmaktadır. *Sonluluk* kendini gerçekliğiyle birlikte *zaman*'ın içinde teslim etmektedir ve böylece zaman sonlu olmaktadır. Tarihin sonu konusundaki büyük düş, tıpkı kökenlere ilişkin düşün tasnifçi düşüncelerin ütopyası olması gibi, belli düşüncelerin ütopyasıdır.

Bu düzen uzun süre zorlayıcı olmuştur; ve XIX. yüzyılın sonunda Nietzsche onu tutuşturarak, son bir kez parıldatmıştır. Zamanların sonunu, onu Tanrının ölümü ve sonuncu insanın başıboş dolaşması haline getirmek için yeniden ele almıştır; antropolojik sonluluğu da yeniden ele almıştır, ama üstinsanın devasa sıçrayışını ortaya çıkarmak için, Tarihin sürekli büyük zincirini de yeniden ele almıştır, ama onu geri dönüşün sonsuzluğunun içinde eğmek için. Tanrının ölümü, üstinsanın kaçınılmazlığı, büyük yılın vaadi ve dehşeti, bütün bunlar XIX. yüzyıl düşüncesinin içinde düzene giren ve onun arkeolojik şebekesini meydana getiren unsurlar tarafından istediği kadar terimi terimine yeniden ele alınsınlar, kemikleşmiş kalıntılarıyla resmettikleri garip ve belki de olanaksız çehrelerin bütün bu sabit biçimlerini bu yüzden tutuşturmaktan geri kalmamaktadırlar; ve sonuncu yangını mı canlandırdığı, yoksa şafağı mı işaret ettiği henüz bilinmeyen bir ışığın içinde, herhalde çağdaş düşüncenin mekânı olacak yerin açıldığı görülmektedir. Diyalektik ile antropolojinin karma vaatlerini yaratmamızdan önce, yangını bizim için her halü kârda Nietzsche çıkarmıştır.

III. CUVIER

Jussieu, bir yöntem kadar sadık ve bir sistem kadar sağlam bir sınıflandırma kurma tasarısı içinde, tıpkı Smith'in şey-

lerin doğal fiyatını eşdeğerliliklerin işleyişi içinde ihdas etmek üzere emeğin sabit değerini kullanmış olması gibi, karakterlerin bağımlılığı kuralını icat etmiştir. Ve tıpkı Ricardo'nun emeği ölçü olma yükünden azat ederek, onu bütün mübadelelerin ötesinde, üretimin genel biçimlerinin içine soktuğu gibi Cuvier de[6] karakterlerin bağımlılığını taksinomik işlevinden kurtararak, onu bütün muhtemel tasniflerin ötesinde, canlı varlıkların çeşitli örgütlenme düzlemlerinin içine sokmuştur. Yapıları birbirlerine bağımlı hale getiren iç bağ, artık yalnızca sıklıklar düzeyinde yer almamakta, bizatihi korelasyonların temeli haline gelmektedir. Geoffroy Saint-Hilaire bu kaymayı ve tersine dönüşü şu şekilde anlatmaktadır: "Örgütlenme... birçok biçim alabilen soyut bir varlık haline gelmiştir."[7] Canlı varlıklar alanı bu kavramın ve o zamana kadar doğal tarihin çerçevelenmesi (türler, cinsler, bireyler, yapılar, organlar) boyunca ortaya çıkabilen her şeyin çevresinde dönmektedir; bakışa sunulmuş olan her şey, artık yeni bir varoluş tarzı kazanmaktadır.

Ve ilk sırada, bakışın bireylerin bedenlerinde dolaştığında eklemleştirebildiği ve *organlar* denilen şu unsurlar veya şu ayrı unsur grupları yer almaktadır. Organ, klasiklerin çözümlemesinde, hem yapısıyla hem de işleviyle tanımlanmaktaydı; ya oynadığı role göre (örneğin üreme) ya da morfolojik değişkenlerinden hareketle (biçim, büyüklük, düzen ve sayı) tüketici bir şekilde okunabilen, iki girişli bir sistem gibiydi: bu iki şifre çözme biçimi tamamen örtüşüyordu, ama birbirlerine nazaran bağımsız kalıyorlardı –birincisi *yararlanılabilir*'i, ikincisi *belirlenebilir*'i bildiri-

6 Cuöier üzerinde dikkat çekici bir inceleme: Daudin, *Les Classes zoologiques*, Paris, 1930.
Karş., Th. Cahn, *La Vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy SaintHilaire*, s. 138, Paris, 1962.

yordu–. Cuvier işte bu düzeni altüst etmiştir; uyarlanma postülasını olduğu kadar, bağımsızlık postulasını da kaldırarak, işlevi organa nazaran taşkın hale getirmiş –hem de geniş ölçekte– ve organın düzenini işlevin hükümranlığına bağımlı kılmıştır. Organın bireyselliğini değilse bile, en azından bağımsızlığını iptal etmektedir: "önemli bir organdaki her şeyin önemli olduğuna" inanmak hatadır; dikkati "organların kendilerinden çok işlevlere" yöneltmek gerekir;[8] organları değişkenleriyle açıklamadan önce, onları sağladıkları işleve götürmek gerekir. Öte yandan, bu işlevler nispeten az sayıdadırlar: solunum, sindirim, dolaşım, hareket... Öylesine ki, yapıların göze görünür çeşitliliği artık bir değişkenler tablosunun arkasında değil de, amaçlarını farklı biçimlerde gerçekleştirebilen büyük işlevsel birimlerin arkasında su yüzüne çıkmaktadır: "bütün hayvanlardaki her organ türünde ortak olanlar çok az bir şeye indirgenmekte ve bunlar çoğu zaman birbirlerine yalnızca, meydana getirdikleri sonuçlarla benzemektedirler. Bu durum özellikle, çeşitli sınıflarda, aralarında hiçbir yapısal benzerlik olamayacak kadar farklı organlarla yapılan solunum işlevi konusunda çarpıcı olmaktadır". Demek ki, organ işlevle olan ilişki içinde ele alındığında, hiç de "özdeş" unsurların olmadığı yerde "benzerlikler"in ortaya çıktığı görülmektedir; benzerlik, işlevin aşikâr görülemezliğine geçiş tarafından oluşturulmaktadır. Solungaçların ve ciğerlerin sonuçta bazı biçim, büyüklük, sayı değişkenlerine ortak olarak sahip olmalarının pek bir önemi yoktur: bunlar birbirlerine benzemektedir, çünkü şu var olmayan, soyut, hakiki olmayan, ele gelmez, tasvir edilebilir hiçbir sınıfta mevcut olmayan, ama gene de hayvanlar âleminin bütününde mevcut olan ve *genel olarak solumaya* yarayan organın iki çeşididirler. Böylece canlıların çözümlenmesinde,

8 G. Cuvier, *Leçons d'Anatomie Comparée*, s. 6364, c. 1.

Aristoteles tipi kıyaslar yeniden ihya edilmiş olmaktadır: solungaçlar su içindeki solunum için ne ise, ciğerlerde hava içindeki solunum için odur. Bu cins bağlantılar klasik çağda kuşkusuz bilinmekteydiler, fakat bunlar yalnızca işlevlerin belirlenmesine yaramaktaydı; bunlar, çoğa mekânında şeylerin düzeninin kurulması için kullanılmamaktaydı. Cuvier'den itibaren, ulaşılacak sonucun algılanamaz biçimi olarak tanımlanan işlev, sabit aracı terim olarak hizmet edecek ve en ufak bir görünür özdeşlikten yoksun unsur bütünlerini birbirine eklemeye izin verecektir. Klasik bakış için yalnızca, özdeşliklerle çakışan basit ve saf farklılık olan şey, sanki onu gizlice destekleyen işlevsel türdeşliklerden hareketle düzene girmek ve düşünülmek zorundadır. *Doğal Tarih,* ancak Aynı ve Başka tek bir mekâna mensup olduklarında vardır; *biyoloji* gibi bir şey, bu düzlem birliği bozulmaya ve farklılıklar, ondan daha derin ve adeta daha ciddi bir zemin üzerinde ortaya çıkmaya başladıklarında mümkün hale gelmektedir.[9]

İşleve yapılan bu atıf, özdeşlikler düzlemiyle farklılıklar düzlemi arasındaki bu temas kopukluğu, ortaya yeni ilişkiler çıkarmaktadır: *bir arada var olma, iç hiyerarşi, örgütlenme düzlemine bağımlılık* ilişkileri. *Bir arada var olma,* bir organın veya bir organlar sisteminin bir canlıda var olmasının, ancak belli bir doğadan ve biçimden başka bir organın veya başka bir sistemin de var olmasıyla mümkün olduğunu işaret etmektedir: "Bir hayvanın bütün organları, bütün kısımları birbirleriyle bağlantılı olan ve birbirlerine etki eden ve tepki veren tek bir sistem meydana getirirler; ve bunlardan birinde, diğer hepsinde birden benzer değişimlere yol açmayan bir değişim olamaz."[10] Sindirim sisteminin içinde, dişlerin biçimi (ister kesici ister çiğneyici ol-

---

8 *age,* s. 3435.

9 G. Cuvier *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles,* s. 330.

sunlar), "beslenme sisteminin uzunluğu, kıvrımları, genişlemeleri" ile aynı ânda değişir; veya, farklı sistemlerin bir arada var olmalarına ilişkin bir örnek vermek üzere, sindirim organları kol ve bacak morfolojisinden (ve özellikle de tırnakların biçiminden) bağımsız olarak değişmezler: pençe veya toynak olmasına –yani hayvanın gıdasını kavrayıp, parçalayabilmesine– göre, beslenme kanalı, "çözücü iç sıvılar", dişlerin biçimi aynı olmayacaktır.[11] Bunlar, aynı düzeydeki unsurlar arasında, işlevsel gerekler tarafından kurulmuş olan bir arada olma ilişkileri yaratan yanlamasına korelasyonlardır: mademki hayvan beslenmek *zorundadır*, o halde avın doğası ve yakalanma biçimi, çiğneme ve sindirim sistemlerine yabancı kalamazlar (ve tersi).

Ancak gene de, *hiyerarşik* tabakalaşmalar vardır. Klasik düşüncenin, en önemli organların yalnızca taksinomik etkinliklerini ele almak kastıyla, onların ayrıcalıklarını nasıl askıya aldığı bilinmektedir. Şimdi artık bağımsız değişkenler değil de, birbirlerine hükmeden sistemler ele alındığından, karşılıklı önem sorunu yeniden ortaya çıkmış olmaktadır. Böylece, memelilerin beslenme kanalı yalnızca yürüme ve tutma organlarıyla muhtemel bir birlikte değişme ilişkisi içinde olmayıp, üreme tarzı tarafından, en azından kısmen, belirlenmektedir. Nitekim, üreme sistemi doğurma biçimi altında, yalnızca ona dolaysız olarak bağlı unsurları gerektirmemekte, aynı zamanda süt üreten organların varlığını, dudakların, etli bir dilin mevcudiyetini de talep etmektedir; öte yandan, kanın sıcak ve kalbin çift odaklı olmasını da hükme bağlamaktadır.[12] Organizmaların çözümlenmesi ve onların arasında benzerlikler ve farklılıklar oluşturma olanağı, cinsten cinse değişebilen unsur-

11 G. Cuvier, *Leçons...*, s. 55.

12 G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc Magasin encyclopédique*, II, s. 441.

ların değil de, canlılarda genel olarak birbirleriyle bağlantı halinde bulunan işlevlerin tablosunun saptanmış olduğunu varsaymaktadır: artık mümkün değişimlerin çokgeni değil de, önemliliklerin hiyerarşik piramiti söz konusudur. Cuvier önce, varoluş işlevlerinin ilişki işlevlerinden önce geldiğini düşünmüştür ("çünkü hayvan önce *vardır*, sonra *hisseder* ve *hareket eder*"): demek ki, üretim ve dolaşımın önce belli sayıda organı belirlemek durumunda olduklarını, diğerlerinin düzeninin de bunlara tabi olmak zorunda olduğunu düşünmekteydi; bu önce belirlenen organlar başat karakterleri, diğerleri de ikincil karakterleri oluşturacaklardı.[13] Daha sonra, dolaşımı sindirime tabi kılmıştır, çünkü sindirim bütün hayvanlarda varken (polipin vücudu, bütünü itibariyle bir cins sindirim sisteminden başka bir şey değildir), kan ve damarlar "ancak üst hayvanlarda bulunmakta ve sonuncu sınıflara doğru kaybolmaktadırlar."[14] Daha da sonra, sinir sistemi (omurilik olsun veya olmasın) ona bütün organik düzenlerin belirleyicisi olarak gözükmüştür: "Bu (sistem) sonuçta hayvanın her şeyidir: diğer sistemler yalnızca ona hizmet etmek ve onu desteklemek için vardırlar."[15]

Bir işlevin diğerleri üzerindeki bu önceliği, organizmanın görülebilir düzenleri itibariyle bir *plan*'a uymasını gerektirmektedir. Böylesine bir plan, esas işlevlerin saltanatını garantiye almakta ve daha az başat işleyişleri sağlayan organları oraya bağlamaktadır (ama daha büyük bir serbestlik derecesiyle). Bu plan, hiyerarşik ilke olarak, öncelikli işlevleri tanımlamakta, ona kendini gerçekleştirme olanağı veren anatomik unsurların dağıtımını yapmakta ve onları vücudun ayrıcalıklı yerlerine yerleştirmektedir: ör-

13 *age*, s. 441.

14 Cuvier, *Leçons...*, c. III, s. 45.

15 G. Cuvier, *Sur unnouveau rapprochement à établir, Annales de Muséum*, c. XIX, s. 76.

neğin, Eklemliler'in geniş grubunun içinde, Böcekler sınıfı ilerleme işlevlerinin ve hareket organlarının öncelikli önemini açık etmektedirler; buna karşılık diğer üç sınıfta üste çıkanlar, hayati işlevler olmaktadır.[16] Örgütlenme planı, daha az başat organlar üzerinde uyguladığı bölgesel denetimde bu denli belirleyici bir rol oynamamaktadır; bu plan, merkezden uzaklaşıldıkça bir bakıma daha özgürlükçü hale gelerek, biçim veya muhtemel kullanım değişimlerine, bozulmasına, farklılaşmalarına izin vermektedir. Bu plan, daha esnek ve diğer belirleme biçimlerine karşı daha geçirgen hale gelmektedir. Memelilerde bu durumu, ilerleme sistemine ilişkin olarak fark etmek kolaydır. Dört bacak (veya kol) örgütlenme planı içinde yer almaktadır, ama bu yalnızca ikincil karakter düzleminde olmaktadır; demek ki bunlar asla iptal edilmemişlerdir, ne namevcutturlar ne de ikame edilmişlerdir, ama "tıpkı yarasının kanatlarında veya fokun ön yüzgeçlerinde olduğu gibi, bazen maskelenmişlerdir"; hatta bunların "balinaların göğüs yüzgeçlerinde olduğu gibi, kullanımlarının doğasının" bozulduğu da olmaktadır... "Doğa bir kolu yüzgeç yapmıştır. İkincil karakterlerin gizlenme biçimlerinde her zaman bir cins sabitliğin olduğunu görüyorsunuz."[17] Cinslerin nasıl hem benzeşebildiklerini (türler, sınıflar ve Cuvier'nin dallanmalar adını verdiği gruplar oluşturmak üzere) hem de farklılaşabildikleri görülmektedir. Onları birbirlerine yaklaştıran, belirli sayıdaki çakıştırılabilen unsur değil de, bir cins özdeşlik ocağıdır; bu ocağı görülebilir alanlar halinde çözümlemek mümkündür, çünkü işlevlerin karşılıklı önemlerini tanımlamaktadır; organlar özdeşliklerin bu algılanamaz kalbinden itibaren düzene girmektedirler ve ondan uzaklaştıkları ölçüde esneklikleri, değişme olanakları, ayırıcı karakter-

16 *age.*

17 Cuvier, *Second...*

leri artmaktadır. Hayvan cinsleri dış çevrede farklılaşmakta, merkezde benzeşmektedirler; ulaşılamaz onları birleştirmekte, aşikâr onları dağıtmaktadır. Hayatları için esas olanın cephesinde genelleşmekte, daha eklenti olanın cephesinde özgünleşmektedirler. Daha geniş gruplara ulaşılmak istendikçe, organizma yokluğunun içine, az görülebilene doğru, algılanabilirden kaçan şu boyuta daha fazla dalmak gerekmektedir; bireysellik daha fazla kuşatılmak istendikçe, o kadar yüzeye çıkmak ve ışığın temas ettiği biçimlerin görülebilirlikleri içinde parıldamalarına izin vermek gerekmektedir; çünkü çoğulluk görülmekte ve birlik saklanmaktadır. Kısacası, canlı türler bireylerin ve cinslerin kaynaşmasından "kaçmaktadırlar", ancak yaşadıkları için ve gizledikleri şeylerden hareketle sınıflandırılabilirler.

Bütün bunların klasik *taxinomia*'ya nazaran ortaya çıkardığı devasa altüst oluş ölçülmektedir. Klasik düşünce kendini tamamen, dil ve bakış tarafından tek bir solukta kat edilen dört tasvir değişkeninden (biçimler, sayı, düzen, büyüklük) hareketle inşa etmekteydi; ve görülebilirin bu sergilenişinin içinde, hayat bir bölümlemenin –basit bir sınıflandırıcı sınır– sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Cuvier'den itibaren, bir sınıflandırmanın dış olabilirliğini algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip olduklarının içinde kuran hayattır. Büyük düzen tabakasının üstünde artık yaşayabilenlerin sınıfı değil de hayatın derinliklerinden, bakışa en uzak noktadan gelen sınıflandırma olabilirliği vardır. Canlı varlık, doğal sınıflandırmanın bir yerleşim yeriydi; sınıflandırılabilir olma olgusu şimdi canlının bir özelliğidir. Böylece, genel bir *taxinomia* tasarısı yok olmaktadır; böylece, en basitten ve en cansızdan en canlıya ve en karmaşığa doğru gidecek büyük bir doğal düzeni açımlama olabilirliği yok olmaktadır; böylece , genel bir doğabiliminin zemini ve temeli gibi olan düzenin araştırılması orta-

dan kalkmaktadır. Böylece "doğa" yok olmaktadır –doğanın klasik çağın tümü boyunca, öncelikle "tema", "fikir", bilginin sonsuz kaynağı olarak değil de, düzene sokulabilir özdeşlikler ile farklılıkların türdeş mekânı olarak var olduğunun anlaşılması halinde–.

Bu mekân şimdi çözülmüştür ve kalınlığının içinde açılmış gibidir. Unsurlarının birbirlerine karşı ayırıcı değere sahip oldukları bir görülebilirlik ve düzen mekânının yerine, iki terimi aynı düzeyde olmayan bir zıtlıklar dizisi vardır: bir yanda, bedenin yüzeyinde görülebilen ve kendilerini dolaysız algıya müdahale olmaksızın teslim eden ikincil organlar ve öte yanda, esas, merkezi, gizli olan ve ancak teşrih yaparak (bedeni parçalayarak), yani ikincil organların renkli zarfını maddi olarak yok ederek ulaşılabilen birincil organlar vardır. Bundan daha derin olmak üzere, mekânsal, sağlam, dolaylı veya dolaysız olarak görülebilen genel organlarla kendilerini algıya teslim etmeyen, ama algılanan şeylerin düzenine sanki yukarıdan hükmeden işlevler arasındaki zıtlık vardır. Son olarak da, limitte özdeşlikler ile farklılıklar arasındaki zıtlık vardır: bunlar artık aynı kumaştan değillerdir; kendilerini artık birbirlerine nazaran türdeş bir planın üzerinde kurmamaktadırlar; fakat farklılıklar yüzeyde çoğalırken, derinlikte yok olmakta, birbirlerine karışmakta, birbirlerine bağlanmaktadırlar; ve çoğulun adeta sürekli bir dağıtma eylemiyle türetiyora benzediği, esrarlı ve görülmez büyük odak birimine yaklaşmaktadırlar. Hayat artık, mekanikten az veya çok kesin bir şekilde ayrılabilen şey değildir; hayat canlılar arasındaki bütün mümkün ayırımların üzerinde temellendikleri şeydir. XIX. yüzyılın başında hayatiyetçi temaların yeniden canlanmalarıyla, fikirler ve bilimler kronolojisi içinde işaret edilen, işte hayatın taksinomik kavranışından sentetik kavranışına olan bu geçiştir. Arkeoloji açısından bu anda

ihdas edilen şey, bir *biyoloji*'nin olabilirlik koşullarıdır.

Doğal tarihin mekânını çözen bu zıtlaşma dizisinin her halü kârda büyük ağırlık taşıyan sonuçları olmuştur. Uygulama açısından, birbirini destekleyen ve birbirine eklenen iki bağlantılı tekniğin ortaya çıkması söz konusudur. Bu tekniklerden birincisi, karşılaştırmalı anatomi tarafından meydana getirilmiştir: bu disiplin, bir tarafından organları kaplayan zarlar ve kabuklar ve diğer tarafından da, sonsuz küçüğün adetagörülmezliği tarafından sınırlandırılan iç bir mekânı ortaya çıkarmıştır. Çünkü karşılaştırmalı anatomi, klasik çağda uygulanan tasviri tekniklerin basit bir derinleştirilmesinden ibaret değildir; altta kalan tarafı daha iyi ve daha yakından görmekle yetinmemektedir; ne görülebilir karakterlerinki ne de mikroskopik unsurlarınki olan bir mekân ihdas etmektedir.[18] Burada organların karşılıklı düzenlerini, korelasyonlarını, bir işlevin başlıca momentlerinin birbirlerine nazaran çözülme, uzaysallaşma, düzene girme biçimlerini ortaya koymaktadır. Ve böylece, bütünsel organizmaları kat ederken, karşısında farklılıkların kaynaşmasını gören basit bakışa zıt olarak anatomi, bedenleri gerçekten bölümlere ayırarak, onları ayrı parsellere bölerek, onları mekân içinde parçalayarak, aksi olsaydı görülmez olarak kalacak olan büyük benzerlikleri açığa çıkarmaktadır; görülen büyük dağılımların altında gizli olan birlikleri yeniden oluşturmaktadır. Geniş taksinomik birimlerin oluşturulması (sınıflar ve âlemler), XVII. ve XVIII. yüzyıllarda *dilsel bir bölümleme* sorunuydu: genel ve temeli olan bir ad bulmak gerekmekteydi; şimdi ise *anatomik bir eklemleşme çözülmesi* söz konusudur; başat işlevsel sistemi soyutlamak gerekmektedir; büyük canlı ailelerinin oluşturulmasına izin verecek olanlar, anatominin hakiki

18 Cuvier ve anatomopatolojistlerdekinin aynı olan bu mikroskobun reddi konusunda Bkz. *Leçons...*, c. V, s. 180 ve *Le Règne animal*, c. I, s. XXVIII.

paylaşımlarıdır.

İkinci teknik anatomiye dayanmaktadır (çünkü onun sonucudur); ama onunla zıtlaşmaktadır (çünkü ona karşı bağışık olunmasına izin vermektedir); bu teknik, yüzeysel, öyleyse görülebilir unsurlarla, bedenin derinliklerinde yer alan diğerleri arasında işaret etme bağlantıları kurulmasına ilişkindir. Bunun anlamı, organizma içindeki dayanışma yasası sayesinde, herhangi bir çevresel ve eklenti organın, daha esaslı bir organda hangi yapıyı gerektirdiğinin bilinebileceğidir; böylece, "her ikisi de hayvanın ayrılmaz parçaları olan dış biçimlerle iç biçimler arasında bağlantı kurmak"meşrudur.[19] Örneğin, böceklerdeki antenlerin düzeninin ayrıca bir değeri yoktur, çünkü bunlar hiçbir büyük iç organizmayla korelasyon halinde değillerdir; buna karşılık, altçenenin yapısı, onun benzerliklerine ve farklılıklarına göre dağılımının yapılmasında başat bir rol oynayabilir; çünkü bu yapı beslenmeye, sindirime ve buradan da, hayvanın esas işlevlerine bağlıdır: "çiğneme organları beslenme organlarıyla, buna bağlı olarak yaşama biçiminin tümüyle ve buna bağlı olarak da, örgütlenmenin tümüyle ilişki halinde olmalıdırlar."[20] Gerçeği söylemek gerekirse, bu göstergeler tekniği, zorunlu olarak görülebilir dış çevreden organik içselliğin geriliğine doğru gitmemektedir: bedenin herhangi bir noktasından herhangi başka bir noktasına giden gerekirlilik şebekeleri kurulabilir: böylece bazı durumlarda, tek bir unsur, bir organizmanın genel mimarisini yansıtmak için yeterli olabilir; bir hayvanı bütünü itibariyle "tek bir kemikten, tek bir kemik parçasından" tanımak mümkün olabilir: "bu yöntem, hayvan fosilleri üzerinde çok ilgi çekici sonuçlar vermiştir."[21] Fosil XVIII. yüzyıl dü-

19 G. Cuvier, *Le Régne animal distribué d'après son organisation*, c. I, s. XIV.

20 G. Cuvier, *Lettre á Hartmann*, karş. Daudin, *age.*, s. 20, n. 1.

21 G. Cuvier, *Rapport...*, s. 329-330.

şüncesi için, bugünkü biçimlerin bir önbelirtisi iken ve böylece zamanın büyük sürekliliğini işaret ediyorken, bundan sonra gerçekten ait olduğu biçimin işareti olacaktır. Anatomi yalnızca özdeşliklerin tablo tipinden ve türdeş mekânını kurmakla kalmamış, aynı zamanda zamanın varsayılan sürekliliğini de parçalamıştır.

Bunun anlamı, Cuvier'nin çözümlemelerinin teorik açıdan, doğal süreklilikler ve süreksizlikler rejimini tamamen yeniden oluşturduğudur. Nitekim karşılaştırmalı anatomi, canlılar âleminde, birbirlerinden tamamen ayrı iki süreklilik biçiminin ihdas edilmesine olanak vermektedir. Bunlardan birincisi, cinslerin çoğunda bulunan büyük işlevlere (solunum, sindirim, dolaşım, üreme, hareket...) ilişkindir: insandan bitki biçimli hayvana varana kadar, bütün canlılara azalan bir karmaşıklık skalasına göre dağıtılabilecek geniş bir benzerlik ihdas etmektedir; üst cinslerde bütün işlevler mevcuttur, sonra bunların birer birer yok oldukları görülmektedir ve sonunda da bitki biçimli hayvanda "dolaşım merkezi, sinir, duyu merkezi yoktur; her nokta emme yoluyla besleniyora benzemektedir."[22] Fakat esas işlevlerin kısıtlı sayısı nedeniyle basit bir mevcudiyetler ve namevcudiyetler tablosu meydana getiren bu süreklilik, zayıftır, nispeten gevşektir: organların az veya çok gelişmişliklerine bağlıdır. Diğer süreklilik daha sıkıdır: organların az veya çok mükemmelleşmiş olmalarına bağlıdır. Ama bundan hareketle, ancak sınırlı diziler, çabucak kesintiye uğrayan ve bir de üstelik birbirlerine farklı yerlerde dolanan bölgesel süreklilikler kurulabilir: bunun nedeni, çeşitli cinslerde "organların hepsinin aynı bozulma düzenini izlememesidir: biri kendi cinsinden en yüksek mükemmellik derecesindedir, başka biri farklı bir cinste bu dereceye ula-

22 G. Cuvier, *Tableau élémentaire*, s. 6 vd.

23 Cuvier, *Leçons...*, I, s. 59.

şamamaktadır."[23] Demek ki karşımızda, sınırlı ve kısmi, cinslerden çok şu veya bu organa bağlanan "mikrodiziler" denilebilecek şeylerle; diğer uçta, süreksiz, gevşek ve bizzat organizmaların kendinden çok işlevlerin büyük temel siciline bağlanan "makrodiziler" bulunmaktadır.

Bu ne çakışan, ne de birbirine uyarlanan iki sürekliliğin arasında, büyük süreksiz kitlelerin dağıldıkları görülmektedir. Bunlar farklı örgütlenme planlarına uymakta, aynı işlevler çeşitli hiyerarşilere göre düzene girmekte ve farklı tiplerde organlar tarafından gerçekleştirilmektedirler. Örneğin, ahtapotta "balıklarda yerine getirilen bütün işlevleri" bulmak kolaydır; "ama bunların arasında hiçbir benzerlik, hiçbir düzenleme benzeşmesi yoktur."[24] Öyleyse, bu grupların her birini kendi içinde çözümlemek, bir grubu başka birine bağlayabilecek benzerliklerin dar hattının değil de, onu kendi üzerinde sıkılaştıran güçlü tutarlığı ele almak gerekir: kanı kırmızı olan her hayvanın –ve bu nedenle özerk bir plana mensuptur– her zaman kemikli bir kafaya, bir omurgaya, kol ve bacaklara (yılanlar hariç), atar ve toplardamarlara, bir karaciğere, bir pankreasa, bir dalağa, böbreklere sahip olduğu ortaya konulacaktır.[25] Omurgalılar ve omurgasızlar tamamen soyutlanmış alanlar meydana getirmektedirler; bu alanların arasında, bir yöne veya diğerine geçişi sağlayan aracı biçimler bulmak mümkün değildir: "Omurgalı hayvanlar ve omurgasızlar nasıl düzenlenirlerse düzenlensinler, bu iki büyük sınıftan birinin sonunda, ne de diğerinin başında bunların ikisi arasında bağ kurabilecek kadar birbirine benzeyen iki hayvan bulunamayacaktır."[26] Demek ki, dallanmalar teorisinin, geleneksel sınıflandırmalara ek bir taksinomik çerçeve katmadığı

24 Cuvier, *Mémoire sur la céphalopodes*, s. 4243, 1817.

25 Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, s. 8485.

26 Cuvier, *Leçons...*, I, 60.

görülmektedir; bu teori, yeni bir özdeşlikler ve farklılıklar mekânının oluşturulmasına bağlıdır. Bu mekân, özsel bir süreklilikten yoksundur. Bu mekân kendini, daha işin başında parçalanmış olarak bulmaktadır. Bu mekân, bazen birbirlerinden uzaklaşan, bazen de kesişen hatlar tarafından kat edilmektedir. Öyleyse, onun genel biçimini belirleyebilmek için XVIII. yüzyılda Bonnet'den Lamarck'a kadarki geleneksel sürekli skalanın imgesinin yerine, bir ışımanın veya daha doğrusu, çok sayıda ışının oradan itibaren yayıldıkları bir merkezler bütününün imgesini ikame etmek gerekir; böylece her varlığı "örgütlü doğayı meydana getiren bu muazzam şebekenin içine" yerleştirmek mümkün olacaktır, ... fakat, on veya yirmi tane ışın, bu sayılamayacak kadar çok ilişkiyi ifade etmeye yetmeyecektir."[27]

O sırada dengesini kaybederek devrilen, tüm klasik farklılık deneyi, ve onunla birlikte, varlık ile doğa arasındaki ilişkidir. Farklılık XVII. ve XVIII. yüzyıllarda cinsleri birbirlerine bağlama ve böylece, varlığın uçları arasındaki açıklığı doldurma işlevine sahipti; "hatları askıya alma" rolü oynamaktaydı: mümkün olduğunca sınırlı ve inceydi; en dar çerçevenin içinde barınmaktaydı; her zaman bölünebilir nitelikteydi ve hatta algılama eşiğinin altına düşebilirdi. Cuvier'den itibaren bunun tersine kendini çoğaltmış, çeşitli biçimleri kendine eklemiş, onu bütün diğerlerinden çeşitli eşanlı şekillerde soyutlayan organizma boyunca dağılmış ve yankılanmıştır; bunun nedeni, varlıkları birbirine bağlamak üzere, onların aralarındaki alana yerleşmemiş olmasıdır; organizmanın kendi kendiyle dayanışma içinde olması ve hayatta kalabilmesi için, onunla ilişki halinde işlev görmektedir; varlıkların arasındaki alanı, ardışık önceliklerle doldurmamaktadır; büyük uyarlanabilir tiplerini soyutlanmışlıkları içinde tanımlamak üzere, kendi kendini

27 Cuvier, *Histoire des poissons*, s. 569, I, Paris, 1828.

derinleştirerek, bu ara alanı oymaktadır. XIX. yüzyılın doğası, canlı olması ölçüsünde süreksizdir.

Altüst oluşun büyüklüğü ölçülmektedir; klasik çağda, doğal varlıklar sürekli bir bütün meydana getirmekteydiler, çünkü varlıktılar ve yayılmalarının kesintiye uğramasının nedeni yoktu. Varlığı kendi kendinden ayıran şeyi temsil etmek mümkün değildi; demek ki, temsilin (işaretlerin ve karakterlerin) sürekliliği ve varlıkların sürekliliği (yapıların aşırı yakınlığı) bağlantılıydı. Cuvier ile birlikte ebediyen kopan, işte bu hem arkeolojik hem de temsili olan dokudur: canlılar yaşadıkları için, artık tedrici ve basamaklı bir farklılıklar dokusu oluşturamazlar; birbirlerinden tamamen ayrı ve hayatı destekleyen bir o kadar farklı düzenleniş gibi olan tutarlık çekirdeklerinin çevresinde saflaşmak zorundadırlar. Klasik varlık kusursuzdu; hayat ise sınırsızdı ve gerilememiş durumdaydı. Varlık muazzam bir tablonun içinde akıyordu; hayat, birbirlerine bağlanan biçimleri soyutluyordu. Varlık kendini, temsilin her zaman çözümlenebilir nitelikte olan mekânında sunmaktaydı; hayat, özü itibariyle ulaşılamaz ve yalnızca açığa çıkmak ve ayakta kalmak için şurada burada sarf ettiği çabaların içinde ele gelen bu gücün esrarının içine çekilmekteydi. Kısacası, hayat klasik çağın tümü boyunca, yaygınlığa, çekime, harekete tabi kılınmış olan bütün maddi varlıkları aynı şekilde kapsayan bir ontolojiye mensup bulunmaktaydı; ve bütün doğabilimleri ve özellikle de canlı varlıkla uğraşan bilim, işte bu anlamda derin bir mekanist eğilime sahiplerdi; canlı, Cuvier'den itibaren, hiç değilse ilk aşamada, yaygın varlığın genel yasalarından kaçmıştır; biyolojik varlık bölgeselleşmekte ve özerkleşmektedir; hayat, varlığın uç sınırlarında, ona dış olan ve gene de kendini onda dışa vuran şeydir. Ve eğer, onun canlı olmayan ile ilişkileri veya fizikkimyasal belirlenmeleri soruluyorsa, bu hiç de, klasik

tarzları üzernde ısrar eden bir "mekanistliğin" hattı üzerinde olmamakta, iki doğayı birbirleriyle eklemleştirmek üzere, tamamen yeni bir biçimde olmaktadır.

Fakat, mademki süreksizlikler hayatın sürdürülmesi ve koşulları tarafından açıklanmak zorundadır, bu durumda organizma ile onun yaşamasına izin veren şey arasında öngörülemeyen bir sürekliliğin –veya en azından, henüz çözümlenmemiş kesişmelerin– taslağının çizildiği görülmektedir. Eğer Gevişgetirenler Kemirgenlerden, hafifletmenin söz konusu olmadığı koskoca bir kitlesel farklılıklar sistemiyle farklılaşıyorlarsa, bunun nedeni, Gevişgetirenlerin farklı bir diş yapısına, başka bir sindirim sistemine, parmak ve tırnakların farklı bir düzenlenişine sahip olmalarıdır; bunun nedeni, aynı gıdayı elde edememeleri, gıdayı aynı muameleye tabi tutamamalarıdır; bunun nedeni, aynı tür gıdayı sindirememeleridir. Demek ki, canlı artık yalnızca, belli karakterler taşıyan, belirli bir molekül bileşimi olarak anlaşılmamalıdır; kendi yapısını sürdürmek veya geliştirmek için kullandığı dış unsurlarla (solunum aracılığıyla, "dıştan içe ve içten dışa sürekli bir dolaşım" gerçekleşmektedir; bu dolaşım "sürekli beslenmekte, ama bazı sınırlar arasında sabit kalmaktadır. Böylece canlı bedenler, ölü cevherlerin kendi aralarında çeşitli şekillerde birleşmek üzere ardışık olarak taşındıkları, bir cins ocak olarak düşünülmelidirler."[28] Canlı, onu kendiyle süreksizlik halinde tutan bu aynı gücün işleyişi ve hükümranlığı aracılığıyla, kendini çevreleyen şeylerle sürekli bir ilişkiye tabi kılınmış olmaktadır. Canlının yaşayabilmesi için, birbirlerine indirgenemez birçok örgütlenmenin ve aynı zamanda, bunların her birinin soluduğu hava, içtiği su, tükettiği gıda arasında kesintisiz bir hareketin bulunması gerekir. Hayatın bölünmüş gücü, varlık ile doğa arasındaki eski klasik

---

...vier, *Leçons...*, I, s. 45.

sürekliliği koparark, dağınık, ama hepsi de varoluş koşullarına bağlı biçimleri ortaya çıkaracaktır. Avrupa kültürü, XVIII. ile XIX. yüzyılların dönemecindeki birkaç yıl içinde, canlının temel mekânlaştırılmasını tamamen değiştirmiştir: canlı klasik deney açısından, evrensel varlık *taxinomia*'sının içindeki bir kutu veya kutular dizisiydi; eğer coğrafi yerleştirmenin bir rolü varsa (Buffon'da olduğu gibi), bu zaten mümkün olan çeşitlenmeleri açığa çıkarma yönündeydi. Canlı Cuvier'den itibaren, kendi kendini örtmekte, taksinomik yakınlıklarına son vermekte, sürekliliklerin geniş ve zorlayıcı planından kopmakta ve kendine yeni bir mekân oluşturmaktadır: gerçeği söylemek gerekirse, çifte bir mekân, çünkü bu hem anatomik tutarlıkların ve fizyolojik uygunlukların iç, hem de kendi bedenini oluşturan ve içinde yer aldığı unsurların dış mekânıdır. Fakat bu iki mekân tek bir yerden yönetilmektedir: bu yer artık varlığın olabilirliği değil de, hayat koşullarıdır.

Bir canlılar biliminin bütün *apriori*'si, bu yüzden altüst olmakta ve yenilenmektedir. Keşiflerin, tartışmaların, teorilerin veya felsefi tercihlerin daha belirgin düzeyinde değil de, arkeolojik derinliğinde ele alınan Cuvier'nin eseri, biyolojinin geleneği olacak şeyin üzerine uzaktan sarkmaktadır. Lamarck'ın, evrimcilik olacak şeyi "önceden haber veriyora" benzeyen "dönüşümcü" vahiyleriyle, Cuvier'nin bağlı kalmakta inat ettiği geleneksel önyargıların ve din bilimsel postulaların damgasını yemiş olan eski sabitçilik çoğu zaman zıtlaştırılmaktadır. Ve koskoca bir karışımlar, eğretilemeler, iyi denetlenemeyen kıyaslamalar oyunuyla, insanların narin düzenini güvenceye almak üzere, şeylerin hareketsizliklerine tutkuyla sarılan "gerici" bir düşüncenin profili çizilmektedir; tüm iktidarlara sahip Cuvier'nin felsefesi böyle olacaktır; onun karşısında ise, hareketin gücüne, kesintisiz yeniliğe, uyumların hayatiyetine

inanan ilerici bir düşüncenin zorlu kaderi çizilmektedir: devrimci Lamarck burada yer alacaktır. Böylece, bir bakıma güçlü bir şekilde tarihsel olan bir fikirler tarihi yapma bahanesiyle, güzel bir saflık örneği verilmektedir. Çünkü bilginin tarihselliğinde önemli olan, kanaatler ve onların arasında çağlar boyunca kurulabilecek benzerlikleri (nitekim Lamarck ile belli bir evrimcilik arasında bir "benzerlik" vardır, tıpkı bu evrimcilikle Diderot, Robinet veya Benoit de Maullet'nin fikirleri arasında da olduğu gibi) değil de, düşünce tarihini kendi içinde eklemleşmiş hale getiren, onun iç olabilirlik koşullarıdır. Oysa, Lamarck'ın cinslerin dönüşümünü ancak, klasiklerin doğal tarihininki olan varlıkbilimsel süreklilikten itibaren düşünebildiğini fark etmek için, onun çözümlemesine girişmek yeterlidir. Lamarck, tedrici bir basamaklanma, kesintisiz bir mükemmelleştirme birbirlerinden itibaren oluşabilecek varlıkların geniş bir tabakasını varsaymaktaydı. Lamarck'ın düşüncesini mümkün kılan, gelecekteki bir evrimciliğin uzaktan kavranması değil de, doğal "yöntemler"in keşfettikleri ve varsaydıkları haliyle, varlıkların sürekliliğidir. Lamarck, A. L. de Jussieu'nün çağdaşıdır. Cuvier'nin değil. Cuvier, varlıkların klasik skalasının içine kökten bir sürekliliği dahil etmiştir; ve bizatihi bu olgudan ötürü, biyolojik uyuşmazlık, dış unsurlarla ilişki, varoluş koşulları gibi kavramları su üstüne çıkarmıştır; aynı zamanda, hayatı destekleyen bir gücü ve onu ölümle cezalandıran bir tehdidi de su yüzüne çıkarmıştır; evrim düşüncesi gibi bir şeyi mümkün kılan koşulların çoğu işte burada bir araya gelmektedir. Canlı biçimlerin süreksizliği, yapıların ve karakterlerin sürekliliğinin yüzey kıyaslamalarına rağmen izin vermediği, büyük bir zamansal sapmanın kavranmasına olanak vermiştir. Doğal tarihin yerine bir doğa "tarihi" ikame edilebilmiştir; bu uzaysal süreksizliğin, tablonun bağlantıları-

nın kopmasının, bütün doğal varlıkların yerlerini bulmak üzere düzen içinde geldikleri şu tabakanın parçalanmasının sayesinde olmuştur. Daha önce görüldüğü üzere, klasik mekân, kuşkusuz bir oluşun olabilirliğini dışlamıyordu; ama bu oluş, mümkün değişmelerin gizlice muhtemel tabanı üzerindeki bir dolaşmayı sağlamaktan başka bir şey yapmıyordu. Bu mekânın kopması, hayata özgü bir tarihselliğin keşfedilmesine izin vermiştir: hayatın, varoluş koşulları içinde sürdürülme tarihi. Böylesine bir sürdürmenin çözümlenmesi olarak, Cuvier'nin "sabitçiliği", Batı bilgisinin içinde ilk yeşerdiği anda, bu tarihselliğin düşünülmesinin başlangıç biçimidir.

Demek ki, tarihsellik şimdi doğanın içine –veya daha doğrusu, canlının içine– dahil edilmiştir; ama orada muhtemel bir ardışıklık biçiminden daha fazla bir şey meydana getirmemektedir; adeta temel bir varoluş tarzı gibi bir şeyi oluşturmaktadır. Kuşkusuz, Cuvier'nin döneminde henüz evrimciliğin tasvir edeceği biçimiyle canlının tarihi yoktur; ama canlı daha işin başında, ona bir tarihe sahip olma olanağı veren koşullarla birlikte düşünülmüştür: zenginlikler de Ricardo'nun döneminde, aynı şekilde, henüz iktisadi tarih olarak formüle edilmemiş bir tarihsellik statüsü kazanmışlardı. Endüstri gelirlerinin, nüfusun ve rantın Ricardo tarafından öngörülen yakın gelecekteki sabitlikleri, cinslerin Cuvier tarafından iddia edilen sabitlikleri, yüzeysel bir incelemenin sonrasında, tarihin reddi olarak görülebilirler; gerçekte ise, Ricardo ve Cuvier, XVIII. yüzyılda düşünüldükleri halleriyle kronolojik ardışıklığın biçimlerini reddediyorlardı; zamanın temsillerin hiyerarşik veya sınıflandırıcı düzenine mensubiyetini bozuyorlardı. Buna karşılık, tasvir ettikleri veya haber verdikleri, şu andaki veya gelecekteki bu hareketsizliği, ancak bir tarihin olabilirliğinden hareketle kavrayabilirlerdi; ve bu tarih onlara, ya canlının

varoluş koşulları ya da değer üretiminin koşulları tarafından sunulmuştur. Ricardo'nun kötümserliği ve Cuvier'nin sabitçiliği, paradoksal olarak ancak tarihsel bir zemin üzerinde ortaya çıkmaktadır: bunlar, bundan sonra artık kendi derin özel koşullarının içinde bir tarihe sahip olmaya hakları olan varlıkların sabitliğini tanımlamaktadırlar; zenginliklerin sürekli bir gelişmeye göre artabileceğine veya varlıkların zamanla birbirlerine dönüşebileceklerine inanan klasik düşünce, bunun tersine, her tarihten önce bir değişkenler, özdeşlikler veya eşdeğerlilikler sistemine boyun eğen varlıkların hareketliliğini tanımlamaktaydı. Doğa varlıklarının ve emek ürünlerinin, modern düşünceye onları kavrama ve sonra da onların ardışıklıklarını, aşama aşama ilerleyen bilimini seferber edebilme olanağı veren bir tarihsellik kazanabilmeleri için, klasik tarihin boşlukta kalması ve adeta paranteze alınması gerekmiştir. XVIII. yüzyıl düşüncesi açısından, kronolojik ardışıklıklar, varlıkların düzeninin bir özelliğinden ve az çok bulanık dışavurumundan başka bir şey değildir; bunlar XIX. yüzyıldan itibaren, şeylerin ve insanların derinlemesine tarihsel olan varoluş tarzlarının, az çok doğrudan olarak ve kesintiye uğramalarına kadar ifade etmektedirler.

Canlının tarihselliğinin böylece kurulmasının, Avrupa düşüncesi üzerinde her halü kârda büyük etkileri olmuştur. Bunlar hiç kuşkusuz, ekonomik bir tarihselliğin oluşumunun yol açtıkları kadar büyüktürler. Büyük hayali değerlerin yüzeysel düzeyinde artık tarihe adanan hayat, kendini hayvansallık biçimi altında resmetmektedir. Büyük tehdidi ve kökten yabancılığı ortaçağın sonunda veya en azından Rönesansın bitiminde askıya alınan ve sanki silahsızlandırılan hayvan, XIX. yüzyılda yeniden fantastik güçlere kavuşmuştur. Bu iki dönem arasında, klasik doğa bitkisel değerleri ayrıcalıklı kılmıştır –bitki, görülebilir arma-

sının üzerinde, her muhtemel düzenin tereddüt edilemeyecek damgasını taşımaktadır–; saptan tohuma, kökten meyveye kadar sergilenen bütün bu biçimleriyle, bitki tablo halindeki bir düşünce için, ters yüz edilmiş sırlara cömertçe şeffaf olan saf bir nesne meydana getirmekteydi. Karakterlerin ve yapıların hayatın derinliklerine doğru kat kat indikleri andan itibaren –şu egemen, sonsuza kadar uzaklaşan, ama oluşturucu kaçış noktası– hayvan artık, her biri görülmeyen bir işlev olan gizli iç yapısı, üstü örtülü organlarıyla, ve onu her şeyin sonunda hayatta tutan şu uzak gücüyle, ayrıcalıklı biçim haline gelmiştir. Canlı, bir varlık sınıfıysa da, ot onun saydam özünü her şeyden daha iyi belirtmektedir; canlı, hayatın bir dışavurumuysa da, hayvan onun esrarını daha iyi göstermektedir. Hayvan inorganiğin organiğe solunum veya gıda yoluyla aralıksız geçişini ve büyük işlevsel mimarilerin, ölümün etkisiyle, hayatsız tozlara doğru olan ters yöndeki dönüşümünü, karakterlerin sakin imgesinden daha fazla göstermektedir: Cuvier, "ölü cevherler, arada bir kopmak ve içine girdikleri bileşimlerin doğası tarafından belirlenen bir etki yapmak ve ölü doğanın yasalarına geri dönmek için bir gün oradan ayrılmak üzere, canlı bedenlere aktarılmaktadırlar"[29] demekteydi. Bitki, hareketiyle hareketsizliğin, duyarlı ile duyarsızın sınırlarında hüküm sürmekteydi; hayvan ise, hayat ile ölümün sınırlarında durmaktadır. Ölüm onu her bir taraftan kuşatmakta, daha da ötesi, onu içinden de tehdit etmektedir; çünkü sadece organizma ölebilir, ve ölüm canlılara hayatlarının derininden gelmektedir. Hayvansallığın XVIII. yüzyılın sonuna doğru yüklendiği ikircikli değerler, hiç kuşkusuz buradan kaynaklanmaktadır: hayvan, kendinin de maruz kaldığı bir ölümün taşıyıcısı olarak gözükmektedir; onda, hayatın kendi kendini sürekli bir yemesi vardır.

29 Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique*, I, s. 5.

Doğaya ancak, bir doğa karşıtı çekirdeğini kendinden barındırarak ait olabilmektedir. Hayat, en gizli özünü bitkiden hayvana aktararak, düzen mekânını terk etmekte ve yeniden vahşi olmaktadır. Onu ölüme tabi kılan bu aynı hareketin içinde, kendini ölümcül olarak ifşa etmektedir. Yaşadığı için öldürmektedir. Doğa artık iyi olmayı bilmemektedir. Hayatın artık cinayetten, doğanın kötülükten, arzuların da doğa karşıtından ayrılmadıklarını, Sade dilini kuruttuğu XVIII. yüzyıla ve onu uzun süre sessizliğe mahkûm etmeye uğraşan modern çağa ilan etmişti. Saygısızlık affedilsin (kime karşı?): *120 Gün, Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri*'nin yumuşacık ve büyülü tersidir. Bunlar bizim arkeolojimizin takviminde, her halü kârda aynı yaştadırlar.

Fakat, bütünüyle kaygı verici ve karanlık güçlerle yüklenmiş bu hayali hayvansallık statüsü, XIX. yüzyıl düşüncesinde hayatın çoklu ve eşanlı işlevlerine daha derinden gönderme yapmaktadır. Batı kültüründe herhalde ilk kez olmak üzere, hayat, temsilin içinde sunulduğu ve çözümlendiği haliyle varlığın genel kurallarından kaçmaktadır. Hayat, bizatihi var olabilmenin ötesinde, onu ortaya çıkarmak için destekleyen ve onu ölümün şiddetiyle hiç ara vermeden yokeden şeylerin öteki tarafında, tıpkı hareketin hareketsizlikle, zamanın mekânla, gizli iradenin görünür dışavurumla zıtlaştığı gibi, varlıkla zıtlaşan temel bir güç haline gelmektedir. Hayat, her varoluşun köküdür, ve canlı olmayan, cansız doğa hayatın döküntüsünden başka bir şey değildir; düpedüz varlık, hayatın varlık olmayanıdır. Çünkü hayat –ve XIX. yüzyıl düşüncesinde işte bu yüzden kökten bir değere sahiptir–, aynı anda hem varlığın hem de varlık olmayanın çekirdeğidir: hayat olduğu için varlık vardır ve dağınık ve bir ân için sabit varlıklar onları ölüme tabi kılan bu temel hareketin içinde oluşmakta, duraksamakta, hayatı durdurmakta –ve bir bakıma onu öldürmektedir-

ler–, ama kendi hesaplarına, bu tükenmez güç tarafından yok edilmektedirler. Demek ki, hayat deneyi kendini varlıkların en genel yasası, onların oradan itibaren var oldukları şu ilkel gücün açığa çıkarılması olarak sunmakta, bütün varlıkların birbirinden çözülemeyen varoluşlarını ve varlıkolmamalarını söylemenin çaresini arayan vahşi bir varlıkbilim gibi işlev görmektedir. Fakat bu varlıkbilim, varlıkları ihdas eden şeyden daha çok, onları bir ân için narin bir biçime taşıyan ve onları yok etmek üzere daha şimdiden içeriden mayınlayan şeyi ifşa etmektedir. Varlıklar, hayata nazaran yalnızca geçici biçimlerden ibarettirler ve varoluşları boyunca destekledikleri varlık da, onların var olma sanıları ve iradelerinden başka bir şey değildir. Öylesine ki, şeylerin varlığı bilgi açısından yanılsama, onları gecenin karanlığında yutan sessiz ve görünmez şiddeti bulmak üzere yırtılması gereken örtüdür: ama bu yüzden, olguyu temellendirmek, onun hem sınırını hem de yasasını söylemek, onu mümkün kılan sonluluğa eklemekten çok, tıpkı hayatın kendinin varlıkları tahrip ettiği gibi, onu dağıtmak ve yok etmek söz konusudur: çünkü bütün varlığı görünüşten ibarettir.

Böylece, terimlerinin hemen hepsi itibariyle, ekonomik bir tarihselliğin oluşumuna bağlı olan düşünceyle zıtlaşan bir düşüncenin inşa edildiği görülmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, ekonomik tarihsellik, indirgenemez ihtiyaçlar, emeğin nesnelliği ve tarihin sonu konusundaki üçlü bir teoriden destek almaktaydı. Burada bunun tersine, ona göre bireyselliğin biçimleri, sınırları ve ihtiyaçlarıyla birlikte geçici ve tahribe yönelik bir ândan ibaret olduğu, sadece bu yokoluşun yolu üzerinde kenara itilmesi gereken bir engel oluşturduğu bir düşüncenin geliştiğini görmekteyiz; bu düşüncenin içinde, şeylerin nesnelliği bir görüntü, algılamanın bir kuruntusu, dağıtılması ve onları yaratan ve

bir ân için desteklemiş olan olgusuz saf iradeye iade edilmesi gereken yanılsamadan ibarettir; nihayet, bu düşünce açısından, hayatın yeniden başlaması, ardı arkası gelmeyen tekrarları, inadı, ona süre içinde bir sınır konulmasını dışlamaktadır; çünkü zamanı kendi de, kronolojik bölümleri ve adeta uzaysal takvimiyle, hiç kuşkusuz bilginin bir yanılsamasından başka bir şey değildir. Bir düşüncenin tarihin sonunu öngördüğü yerde, bir başkası hayatın sonsuzluğunu ilan etmektedir; birinin şeylerin gerçek üretiminin emekle olduğunu kabul ettiği yerde, diğeri bilincin kuruntularını dağıtmaktadır; birinin bireyin sınırlarıyla birlikte hayatının taleplerini ileri sürdüğü yerde, diğeri onları ölümün homurtusu içinde silmektedir. Bu zıtlık acaba, bilgi alanının XIX. yüzyıldan itibaren, artık tüm noktalarında türdeş ve tekdüze olan bir düşünceye yer veremediğinin işareti midir? Bundan sonra, her pozitiflik biçiminin kendine uygun düşen "felsefe"ye sahip olduğunu mu kabul etmek gerekir: iktisat için, ihtiyacın damgasını yemiş, ama sonunda zamanın büyük ödülü vaat edilmiş olan bir emek felsefesi; biyoloji için, varlıkları ancak çözmek için biçimlendiren ve bu yüzden Tarih'in bütün sınırlarından azat edilmiş olan şu süreklilik tarafından damgalanan bir hayat felsefesi ve dilbilimleri için, nispiliklerinin ve kendilerine özgü dışavurumun güçlerininki olan bir kültür felsefesi?

IV. BOPP

"Fakat her şeyi aydınlatacak olan belirleyici nokta, dillerin iç yapısı veya karşılaştırmalı gramerdir; tıpkı karşılaştırmalı anatominin doğal tarihin üzerine büyük bir ışık saçtığı gibi, bu da bize dillerin soy zinciri hakkında yepyeni çö-

30 Fr. Schlegel, *La Langue et la philosophie des Indiens*, s. 35, Fr. Çev., Paris, 1837.

zümler sunacaktır."[30] Schlegel bunu iyi bilmekteydi: gramer bağlamında tarihselliğin oluşturulması, canlı bilimindekiyle aynı modele göre yapılmıştı. Ve gerçeği söylemek gerekirse, bunda şaşılacak bir yan yoktu, çünkü dilleri meydana getirdikleri düşünülen kelimeler ve onların aracılığıyla doğal bir düzenin kurulmaya çalışıldığı karakterler, klasik çağın tümü boyunca özdeş bir şekilde, aynı statüye sahip olmuşlardı: yalnızca, sahip oldukları temsili değer ve onlara temsil edilen şeyler karşısında tanınan çözümleme, ikizlenme, bileşim ve düzene sokma gücü sayesinde var oluyorlardı. Önce Jussieu ve Lamarck, sonra da Cuvier ile birlikte, karakter temsil etme işlevini kaybetmişti veya daha doğrusu, henüz "temsil edebiliyor"sa ve komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin kurulmasına izin vermekteyse de, bunu görünür yapısının kendine özgü yeteneğiyle veya onu meydana getiren tasvir edilen unsurlar aracılığıyla değil de, öncelikle bütünsel bir örgütlenmeye ve dolaylı veya dolaysız, başat veya yanlamasına, "birincil" veya "ikincil" bir biçimde sağladığı işleve eklenmesinden ötürü yapabiliyordu. Dil alanında kelime, hemen hemen aynı dönemde benzeri bir dönüşüme maruz kalmıştır: tabii ki bir anlama sahip olmaktan ve onu kullanan veya duyanın zihninde bir şeyi "temsil edebilme"ye son vermemiştir; fakat bu rol artık, kelimenin bizaihi kendi varlığı içinde, özsel mimarisi içinde, ona bir cümlenin içinde yer alma ve orada az veya çok farklı kelimelerle bağ kurma izni veren şeyin içinde kurucu unsur değildir. Eğer bir kelime, bir şey söylemek istediği bir söylemin içinde yer alabiliyorsa, bu artık kendine özgü bir nitelik ve doğumdan getirdiği hak olarak sahip olacağı dolaysız bir aşamalı akıl yürütmenin sayesinde değil de, bizatihi kendi biçiminin içinde, onu meydana getiren seslilikler içinde, yerine getirdiği gramatikal işleve göre maruz kaldığı değişimlerin içinde, son olarak da, za-

man içinde maruz kaldığı değişimlerin içinde, aynı dilin diğer bütün unsurlarıyla birlikte, onlara aynı şekilde hükmeden belli sayıdaki katı yasaya boyun eğmesi sayesinde olacaktır; öylesine ki, kelime artık bir temsile ancak, önce dilin kendine özgü tutarlığını tanımladığı ve sağladığı gramatikal örgütlenmeye mensup olması ölçüsünde bağlı olmaktadır. Kelimenin söylediği şeyi sağlayabilmesi için, ona nazaran birincil, temel ve belirleyici olan gramatikal bir toptanlığa mensup olması gerekir.

Kelimenin bu kayması, temsil etme işlevlerinin dışında bu bir cins arkaya sıçrama, hiç kuşkusuz XVIII. yüzyılın sonuna doğru Batı kültürünün önemli olaylarından birini meydana getirmiştir. Aynı zamanda en fark edilmeden kalanlarından birini de. Dikkatler istekle siyasal iktisadın ilk ânlarında, Ricardo'nun toprak rantı ve üretim maliyeti çözümlemelerine yöneltilmektedir: burada olayın büyük boyutlu olduğu, çünkü adım adım ilerleyerek, yalnızca bir bilimin gelişmesine olanak vermekle kalmayıp, aynı zamanda belli sayıda ekonomik ve siyasal değişime yol açtığı kabul edilmektedir. Doğabilimlerinin aldığı yeni biçimler de pek fazla ihmal edilmemektedir; ve Lamarck'ın, geriye yönelik bir yanılsamayla Cuvier'nin aleyhine olmak üzere, daha muteber kılındığı doğruysa da, hayatın *Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri* ile ilk kez pozitiflik eşiğine ulaştığı doğru dürüst fark edilmiyorsa da, gene de Batı kültürünün bu andan itibaren canlılar âlemine yeni bir bakış yönelttiği konusunda en azından yaygın bir bilinç vardır. Buna karşılık, Hind-Avrupa dillerinin soyutlanması, karşılaştırmalı bir gramerin oluşturulması, bükümlerin incelenmesi, seslilerin birbirlerinin yerine geçmelerinin ve sessiz harflerin ani değişimlerinin yasalarının formüle edilmesi; kısacası, Grimm, Schelegel, Rask ve Bopp'un filolojik eserlerinin bütünü, bizim tarih bilincimizin kıyısında, sanki biraz yan-

larda kalan ve belirli bir gruptan başka kimsenin anlayamayacağı bir disiplin kurmuş gibi durmaktadır; sanki bu unsurlar boyunca değişen, gerçekte dilin (ve bizim) bütün varoluş tarzı değilmiş gibi. Kuşkusuz, böylesine bir unutmayı değişmenin büyüklüğüne rağmen değil de, tersine ondan ve bu olayın bizim alışılmış ışıklarından pek kurtulamamış olan gözlerimiz için hep muhafaza ettiği körlemesine yakınlıktan itibaren meşrulaştırılmaya çalışılmalıdır. Bunun nedeni, bu olayın meydana geldiği zamanla, zaten bir esrarın içinde değilse bile, en azından belli bir gizliliğin içinde sarmalanmış olmamasıydı. Dilin varoluş tarzındaki değişmeler, herhalde telaffuzu, grameri veya semantiği etkileyen bozulmalar gibi olmuşlardır: bunlar ne kadar hızlı meydana gelmiş olurlarsa olsunlar, dilin bu değişimleri çoktan taşır hale gelmesine rağmen onu konuşanlar tarafından hiçbir zaman açıkça kavranamamışlardır; bu değişimlerin bilincine ancak dolaylı olarak, anlar halinde varılmaktadır; ve karar sonuçta ancak negatif tarzda işaret edilmektedir: kullanılmakta olan dilin kökten ve dolaysız olarak fark edilebilen aşınması. Bir kültürün, dilin temsillerine şeffaf olmaktan çıkarak, inceldiğini ve kendine özgü bir çekime sahip hale geldiğinin bilincine, tematik ve pozitif bir şekilde varması herhalde mümkün değildir. Konuşmaya devam edildikçe, dilin (kullanılmaya devam edenin) yalnızca aşama aşama akıl yürütmeye dayalı bir düşünceye indirgenemeyen bir boyut kazanmakta olduğu nasıl bilinecektir –ancak şöylesine bir ve kötü yorumlanan birkaç karanlık gösterge boyunca olanları hariç–? Filolojinin doğumu, kuşkusuz bütün bu nedenlerden ötürü, ekonominin doğuşundan çok daha karanlıkta kalmıştır. Oysa o da aynı arkeolojik alt üst oluşun içinde yer almaktaydı. Oysa, onun sonuçları kültürümüzün içinde, en azından onu kateden ve destekleyen yeraltı tabakalarının içinde çok daha

uzaklara kadar yayılmıştı.

Bu filolojik pozitiflik nasıl oluşmuştur? Dört tane teorik kesit, onun XIX. yüzyılın başında meydana geldiğini işaret etmektedir –Schelegel'in *Hindlilerin dil ve felsefeleri* (1808), Grimm'in *Deutsche Grammatik*'i (1818) ve Bopp'un *Sanskritçenin fiil çekim sistemi*'nin (1816) dönemi–.

1. Bu kesitlerden birincisi, bir dilin kendini içten karakterize etme ve diğerlerinden farklılaşma biçimine ilişkindir. Klasik çağda bir dilin bireyselliği, birçok kıstastan hareketle tanımlanabilmekteydi: kelimeleri oluşturmak üzere kullanılan farklı sesler arasındaki oran (sesli harflerin çoğunlukta olduğu diller vardır), bazı kelime kategorilerine tanınan ayrıcalık (olmak fiilini nitelemek üzere somut adlar kullanan dillerle, soyut adlar kullanan diller vb.), ilişkileri temsil etme biçimi (edatlar veya ad çekimleriyle), kelimelerin sıralanması için seçilen düzen (ya Fransızlar gibi özne öne konulur, ya da Latincede olduğu gibi en önemli kelimelere öncelik tanınır); böylece Kuzey ile Güney dilleri, duyu ile ihtiyaç dilleri, özgürlük ile kölelik dilleri, barbarlık ile uygarlık dilleri, mantıksal akıl yürütme ile retorik delillendirme dilleri arasında ayırım yapılmaktaydı: dillerin arasındaki bütün bu ayırımlar, onların temsili çözümleyebilme, sonra da unsurlarını bileştirme tarzına hiçbir zaman ilişkin olmamaktaydılar. Fakat Schelegel'den itibaren, diller en azından genel tipolojileri içinde, onları meydana getiren fiilsel unsurları birbirlerine bağlama tarzlarına göre tanımlanır hale gelmişlerdir; bu unsurların arasından bazıları tabii ki temsilidir; her halü kârda görünür bir temsil etme değerine sahiptirler, ama diğerleri hiçbir anlamla yüklü değildir ve diğer bir unsurun söylemin birliği içindeki anlamını belirli bir bileşimle belirlemeye yaramaktadırlar. Diller cümlecik ve cümle kurmak için,

işte bu malzemeyi –adlardan, fiillerden, genel olarak kelimelerden, ama aynı zamanda hecelerden ve seslerden meydana gelmektedir– birleştirmektedirler. Fakat, seslerin, hecelerin ve kelimelerin ayarlanmasıyla meydana getirilen maddi birim, yalnızca temsil unsurlarının basit bileşkesinin hükmü altında değildir. Çeşitli dillerde, farklılaşan, kendine özgü ilkeleri vardır: gramatikal bileşimin, söylemin anlamına şeffaf olmayan kurallılıkları vardır. Oysa, anlam bir dilden diğerine hemen hemen bütünüyle aktarılabildiğinden, bir dilin bireyselliğini tanımlamaya bu kurallılıklar izin verecektir. Her dil, özerk bir gramatikal mekâna sahiptir; bu mekânları yatay olarak, yani mümkün bütün altbölümleriyle temsil alanı olarak ortak bir "ortam"dan geçme zorunda kalınmadan, bir dilden diğerine kıyaslamak mümkündür.

Gramatikal unsurların arasında, hemen iki büyük bileşim tarzını fark etmek kolay bir iştir. Bunlardan biri, unsurları birbirlerini belirleyecekleri bir şekilde çakıştırmaya dayanmaktadır; bu durumda dil, çeşitli biçimlerde bileşebilen bir unsur kalabalığından –genelde çok kısa unsurlar– meydana gelmektedir; ama bunların her biri özerkliğini, dolayısıyla bir başkasıyla bir cümle veya cümleciğin içinde kurduğu geçici bağı kopartma olanağını korumaktadır. Dil bu durumda, birimlerinin sayısı ve bunların arasında söylem içinde kurulabilecek mümkün bütün bileşimlerle tanımlanmaktadır; bu durumda bir "atomların bir araya getirilmesi", bir "dış bir yakınlaşma tarafından gerçekleştirilen mekanik yığma"[31] söz konusudur. Bir dilin unsurları arasında başka bir bağlantı tarzı daha vardır: bu, esas hece veya kelimeleri –köksel biçimler– içten bozan büküm sistemidir. Bu biçimlerin herbiri, kendiyle birlikte belli sayıda değişme olanağı taşımaktadır; ve cümlenin diğer kelimele-

31 *age*, s. 57.

rine göre, bu kelimelerin arasındaki bağımlılık veya korelasyon ilişkilerine göre, şu veya bu değişken kullanılacaktır. Bu tarz görünüşte, birincisine nazaran daha az zengindir, çünkü bileşim olanakları çok daha kısıtlıdır; ama gerçekte, büküm sistemi asla saf ve en zayıf biçimi altında var olmaz; kökün içsel değişimi, ona kendileri de içten değişebilen unsurları ekleme yoluyla kabul olanağı tanır; öylesine ki, "her kök gerçekten bir cins yaşayan tohumdur; çünkü ilişkiler içsel bir değişme tarafından işaret edildiklerinden ve kelimelerin gelişimi için serbest bir alan bırakıldığından, bu kelime sınırsız bir şekilde genişleyebilir."[32]

Bu iki büyük lengüistik örgütlenme tipine, bir yandan "ardışık fikirleri işaret eden parçacıkların, kendi ayrı hayatları olan tek heceler" olduğu Çince ve öte yandan da, "yapısı tamamen organik olup, eğer deyim yerindeyse, bükümlerin, içsel değişmelerin ve kökün çeşitli dolanımlarının yardımıyla dallanan"[33] Sanskritçe denk düşmektedir. Bu başat ve uç modellerin arasına, bütün diğer dilleri yerleştirmek mümkündür; bu dillerin her biri, onu bu iki dilden birine ister istemez yaklaştıracak veya her ikisine eşit uzaklıkta tutacak bir örgütlenmeye sahip olacaktır –bu şekilde tanımlanan alanın ortasında yer alacaktır–. Çinceye daha yakın bölgede, Baskça, Kıptice, Amerika dilleri bulunmaktadır; bu diller ayrılabilir unsurları birbirlerine bağlamaktadırlar; fakat bu unsurlar hep serbest halde ve sanki indirgenemez nitelikteki bir o kadar fiilsel atom halinde kalmak yerine, "daha şimdiden kelimenin içinde erimeye başlamışlardır"; Arapça, ekler ve bükümler arasındaki bir karışımla tanımlanmaktadır; Keltçe, hemen bütünüyle bükümlü bir dildir, ama orada hâlâ "ekli dillerin kalıntıları" bulunmaktadır. Belki de, bu zıtlaştırmanın XVIII. yüzyılda

32 *age*, s. 56.
33 *age*, s. 47.

zaten bilindiği ve Çince kelimelerin bileşkesiyle, Latince ve Yunanca gibi dillerin ad ve fiil çekimlerinin ayırımının yapılmasının çoktan beri bilindiği söylenecektir. Ayrıca, Schelegel'in getirdiği mutlak zıtlaşmanın Bopp tarafından çok eleştirildiği de ileri sürülecektir: Schlegel'in birbirleriyle kökten uyuşmaz iki dil tipi gördüğü yerde, Bopp ortak bir köken aramıştır;[34] büklümlerin ilkel unsurunun içsel ve kendiliğinden bir cins gelişimi değil de, kök hecesiyle bütünleşen parçacıkların bir gelişimi olduğunu göstermeye çalışmıştır: Sanskritçede birinci tekil kişinin m'si *(bhavâmi)* veya üçüncü tekil kişinin t'si *(bhavâti)*, *mâm* (im) ve *tàm* (dır) zamirlerinin fiil köküne eklenmesinin sonucudurlar. Fakat, filolojinin kurulması açısından önemli olan, çekim unsurlarının az veya çok uzak bir geçmişte, özerk bir yüklemle birlikte soyut bir varoluştan yarar sağlamış olup olmadıklarının bilinmesi değildir. Esas olan ve Schelegel'ye Bopp'un çözümlemelerini, XVIII. yüzyılda onlarınkini haber verir nitelikte gibi olanlarından[35] ayıran şey, hecelerin kökte meydana gelen belli sayıdaki değişme olmadan artmamalarıdır (ekleme veya iç çoğalma yoluyla). Çince gibi bir dilde, yalnızca bitişme yasaları vardır; fakat köklerin (ister Sanskritçedeki gibi tekheceli, isterse İbranicedeki gibi çok heceli olsunlar) geliştikleri dillerde, her zaman düzenli iç değişme biçimleri bulunmaktadır. Şimdi artık dilleri karakterize etmek üzere, bu iç örgütlenme kıstaslarına sahip olan yeni filoloiinin, XVIII. yüzyılın uyguladığı hiyerarşik sınıflandırmaları terk etmesi anlaşılmaktadır: XVIII. yüzyılda, diğerlerinden daha önemli dillerin olduğu kabul edilmekteydi; çünkü temsiller çözümlemesi bu gibi dillerde daha kesin veya daha nitelikliydi. Bundan sonra, bütün diller eşdeğerli sayılmışlardır: yalnızca iç örgütlen-

34 Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, s. 147.

35 J. Horne Tooke, *Paroles volantes*, Londra, 1798.

meleri farklıdır. Nadir, az sayıda kişinin konuştuğu, fazla "uygarlaşmamış" dillere karşı merak buradan kaynaklanmıştır; İskandinavya, Rusya, Kafkasya, İran ve Hind'de bu konuda yürütülen büyük araştırmanın tanığı Baskçadır.

2. Bu iç *değişmeler*'in incelenmesi, ikinci önemli teorik kesiti meydana getirmektedir. Genel gramer, etimolojik araştırmalarında kelimelerin ve hecelerin zaman içindeki dönüşümlerini araştırmaktaydı. Fakat bu inceleme, üç nedenden ötürü sınırlıydı. Fiilen telaffuz edilen seslerin değişebilme biçiminden daha çok, alfabenin harflerinin başkalaşımına yönelikti. Üstelik bu değişmeler, harflerin birbirlerine karşı her zaman ve her koşulda var olan bir yatkınlıklarının sonucu sayılmaktadır; *p* ile *b*'nin ve *m* ile *n*'nin birbirlerinin yerine geçecek kadar yakın oldukları kabul edilmekteydi; bu cins değişmeler ancak, telâffuzda veya işitmede meydana gelebilecek bu kuşkulu yakınlık ve karıştırmalar tarafından meydana getirilmekte veya belirlenmekteydi. Son olarak da, sesli harfler dilin en akışkan ve dengesiz unsuru olarak ele alınırken, sessiz harfler dilin sağlam mimarisini oluşturan unsurlar sayılmaktaydılar (örneğin, İbranice sessiz harfleri yazmaya gerek görmemekte değil midir?).

Dil, Rask, Grimm ve Bopp ile birlikte, ilk kez (artık kökensel çığlıklara geri götürülmeye çalışılmamasına rağmen) fonetik unsurlarının bir bütünü olarak ele alınmıştır. Genel gramere göre, dil ağzın veya dudakların çıkardığı gürültü *harf* haline geldiğinde doğuyorken, bundan sonra artık, dilin bu gürültülerin ayrı *sesler* halindeki bir *dizide* eklemleştirilip bölündüğünde ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Dilin bütün varoluşu, şimdi sesseldir. Bu da, Grimm kardeşlerin ve Raynouard'ın yazılı olmayan edebiyata, halk anlatılarına ve konuşulan lehçelere yönelik ilgilerini açıklamaktadır. Dil, olduğu şeyin mümkün olduğunca yakının-

da, sözün içinde aranmaktadır –yazının kuruttuğu ve olduğu yerde dondurduğu şu söz–. Koskoca bir mistik doğmaktadır: söze, arkasında yalnızca bir ân için asılı kalan bir titreşimden başka bir iz bırakmadan geçen şiirsel parlaklığa ilişkin mistik. Söz, geçici ve derin sesselliği içinde hükümran olmuştur. Ve peygamberlerin soluğuyla canlanan gizli güçleri, görülebilir labirentin merkezindeki bir sırrın büzülmüş sürekliliğini varsayan yazının deruniliğiyle temelden (bazı kesişmelere tahammül etmekle birlikte) zıtlaşmaktadırlar. Dil artık, *Logique de Port-Royal*'in dolaysız ve aşikâr modeli olarak bir insan portresini veya bir coğrafya haritasını önerdiği şu işaret –az veya çok uzak, bazen de keyfi– değildir. Onu görülebilir işaretten koparark, müzik notasına yaklaştıran titreşimsel bir doğa kazanmıştır. Ve dilin genel boyutunu tarihsel biçimlerin ötesinde ihya edebilmek ve çok sayıdaki unutkanlığın ötesinde, düşünceyi Port-Royal'den sonuncu İdeologlara kadar kesintisiz bir şekilde canlı tutmuş olan eski işaret sorununu yeniden aşabilmek için, Saussure'ün XIX. yüzyıl filolojisi için başat olmuş olan, sözün bir momentini kuşatabilmesi gerekmiştir.

Demek ki, XIX. yüzyılda, onları aktaran harflerden azat edilmiş olan bir sesler bütünü olarak ele alınan dilin bir çözümlemesi başlamaktadır.[36] Bu iş üç yönde yapılmıştır. Öncelikle, bir dilde kullanılan çeşitli sesselliklerin tipolojisi: örneğin sesli harfler için, tek ve çift olanlar arasında zıtlaşma (*â, ô*'da olduğu gibi uzatılmış; veya *ae, ai*'de olduğu gibi çift sesliden meydana gelen hece); tek seslilerin içinde, saf olanlarıyla (*a, i, o, u*), yumuşakları (*e, ö, ü*) arasındaki zıtlaşma; saf olanların içinde, birçok telaffuz biçimine sahip olanlarla (*o* gibi), yalızca bir tanesine sahip

36 Grimm, çoğu zaman harflerle sesleri karıştırmış olmakla suçlanmıştır (*Schrift*'i sekiz unsur halinde incelemektedir, çünkü f'yi p ve h'ya bölmektedir). Dili, saf sessel unsur olarak ele almak çok zordu.

olanlar (*a, i, u*) vardır; son olarak da, bu sonuncuların içinde bazıları değişmeye maruz kalarak umlaut alabilirler (*a* ve *u*); *i* ise hep sabit kalır.[37] İkinci çözümleme tipi, bir sesselliğin içindeki bir değişmeyi belirleyebilecek koşullara yönelmektedir: kelimenin içindeki yeri bizatihi önemli bir öğedir: eğer bir hece sona geliyorsa, sürekliliğini kök olması durumuna göre daha zorlukla koruyabilmektedir; Grimm, kökün harfleri uzun ömürlüdürler demektedir; bitim sesselliklerinin ise ömürleri kısadır. Fakat bunun dışında, bir de pozitif belirlenmeler vardır, çünkü herhangi bir sesselliğin "korunması veya değişmesi, hiçbir zaman keyfi olmaz."[38] Bu keyfilik yokluğu, Grimm'e göre bir anlam belirlenmesiydi (Almancada fiillerin büyük çoğunluğunun kökünde, a ile i arasındaki zıtlık, dili geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki zıtlık gibidir). Bopp'a göre, keyfiliğin olmayışı belli sayıda yasanın sonucudur. Bunların bazıları, iki sessiz temasa geçtiğinde ortaya çıkan değişme kurallarını tanımlamaktadır: "Böylece, Sanskritçede adti (ad: yemek kökünden) yerine atti (yemek yiyor) denildiğinde, d'nin t halinde değişmesinin nedeni fizik bir yasa olmaktadır". Başkaları, bir bitimin eylem tarzının kökün sesselliklerı üzerindeki etkisini, "mekanik yasalar" ile tanımlamaktadırlar: "bundan esas olarak yerçekimi yasalarını ve özel olarak da, kişisel çekim eklerinin ağırlığının bir önceki hece üzerindeki etkilerini anlıyorum."[39] Nihayet sonuncu çözümleme biçimi, dönüşümlerin Tarih boyuncaki sabitliğine yönelik olmaktadır. Grimm böylece, yanak, diş ve gırtlak seslerine ilişkin olarak Yunanca "Gotça" ve yukarı Almanca için bir denklik tablosu düzenlemiştir. Yunanlıların

37 J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, c. I, s. 5, 2. yay., 1822. Bu çözümlemeler birinci yayımda bulunmamaktadır (1818).

38 *age*, s. 5.

39 Bopp, *Grammaire comparée*, s. 1, not, Fr. Çev., Paris, 1866.

p, b, f'si; sırasıyla, Gotçada *f, p, b*; Yukarı Almancada *b* veya *v, f* ve *p* haline gelmiştir; Yunancanın *t, d, th*'si; Gotçada *th, t, d* ve Yukarı Almancada *d, z, t* olmuştur. Tarihin yolları, bu ilişkiler bütünü aracılığıyla belirlenmiş olmaktadır; ve diller, klasik düşünce açısından onların değişimlerini açıklayan bu dış ölçüye, bu insan tarihinin şeylerine tabi olmak yerine bizatihi kendileri bir evrim ilkesini ellerinde tutmaktadırlar. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da kaderi saptayan "anatomi"dir.[40]

3. Sessiz ve sesli harflerdeki değişmelere ilişkin bir yasanın tanımlanması, *yeni bir kök* teorisi'nin kurulmasına izin vermektedir. Klasik dönemde, kökler çifte bir sabiteler sistemiyle saptanmaktaydı: keyfi bir harf sayısına yönelik olan alfabetik sabiteler (gerektiğinde tek bir harf de olabiliyordu) ve sonsuza kadar genişletilebilen miktardaki komşu anlamı genel bir tema altında gruplandıran anlamsal sabiteler; bu iki sabitenin kesişme noktasında, aynı anlamın aynı harfle veya aynı heceyle gün ışığına çıktığı yerde, bir kök bireyselleştiriliyordu. Fakat eğer sesliler ve sessizler ancak belli yasalara göre ve belli koşullar altında dönüşüyorlarsa, bu durumda kök kararlı bir lengüistik bireysellik (bazı sınırlar içinde) olmalıdır; bu kök muhtemel değişmeleriyle birlikte soyutlanabilmekte ve çeşitli mümkün biçimleriyle birlikte, bir dil unsuru meydana getirmektedir. Bir dilin birincil ve tamamen basit unsurlarını belirleyebilmek üzere, genel gramer, henüz fiilsel olmayan sesin bir bakıma temsilin bizatihi canlılığına dokunduğu hayali temas noktasına kadar geri gitmek zorunda kalmıştır. Bundan sonra artık, bir dilin unsurları ona içseldir (başka dillere ait olsalar da): onların sabit bileşimlerini ve mümkün değişimlerinin tablosunu kurmanın tamamen lengüistik yolları vardır. Etimoloji böylece, tamamen doğal çığlıklarla

40 J. Grimm, *L'Origine du langage*, s. 7, Fr. Çev., Paris, 1859.

dolu bir ilk dile doğru, geriye yönelik sonsuz bir girişim olmaktan çıkmaktadır; bir kelimenin içinde, onun oradan itibaren oluştuğu kökü bulmak üzere kullanılan kesin ve sınırlı bir çözümleme yöntemi haline gelmektedir: "kelimelerin kökleri, ancak büküm ve türeme çözümlemelerinin başarı kazanmalarından sonra ortaya çıkarılabilmişlerdir."[41]

Böylece, Sami ailesinden olanları gibi bazı dillerde, köklerin çift heceli (genelde üç harften meydana gelirler), diğerlerinde ise (Hint-Avrupa dilleri gibi) düzenli olarak tek heceli oldukları belirlenebilir; bunlardan bazıları tek bir sesliden meydana gelmiştir (*i*, gitmek anlamına gelen fiillerin, *u*, yankılanmak anlamına gelen fiillerin köküdür); fakat kök bu dillerde çoğu zaman en azından bir sessiz ve bir sesli içermektedir –sessiz harf sona veya başa gelebilir; birinci durumda sesli zorunlu olarak baştadır, diğer durumda ise, ona destek veren ikinci bir sessiz tarafından destekleniyor olabilir (Latincede *metiri*, Almancada *messen*'i veren ma, *mad kökü* gibi)–.[42] Bu tek heceli köklerin ikizlendikleri de olmaktadır; örneğin Sanskritçenin *dadami*'sinde ve Yunancanın *didômi*'sinde *do*'nun veya tishatmi ve istémi kelimelerinde sta'nın ikizlendiği gibi.[43] Nihayet ve özellikle, kökün doğası ve dilin içindeki kuruculuk rolü, tamamen yeni bir tarzda kavranmıştır: kök XVIII. yüzyılda, kökeninde somut bir şeyi işaret eden ilkel bir ad, dolaysız bir temsil, kendini bakışa veya duygulardan herhangi birine sunan bir nesneydi. Dil kendini, onun adsal karakterleştirmelerinin işleyişinden hareketle inşa etmekteydi: türeme bu faaliyetin kapsamını genişletmekte; soyutlama sıfatları yaratmaktaydı; ve bu durumda, çekilebilir ad-

41 *age*, s. 37. Ayrıca, *Deutsche Grammatik*, I, s. 588.
42 J. Grimm, *L'Origine...*, s. 41.
43 Bopp, *Ueber...*

lar kategorisinin oluşabilmesi için, bunlara, diğer büyük indirgenemez unsur olan, olmak fiilinin büyük tekdüze işlevinin eklenmesi yetiyordu –olmak fiili ile sıfat tamlaması içindeki sıfatın fiilsel biçim içinde bir cins saf oluşturmaları–. Bopp da, fiillerin, fiille bir kökün kaynaşmasından oluşan karışımlar olduklarını kabul etmekteydi. Fakat onun çözümlenmesi klasik şemadan birçok esaslı noktada farklılaşmaktadır: olmak fiiline atfedilen yüklemsel işlevin ve önermesel anlamın potansiyel ve gizli ilavesi söz konusu değildir; ilk önce, bir kökle *olmak* fiilinin biçimleri arasındaki maddi bir bitişme söz konusudur. Sanskritçenin *as*'ı, Yunancanın *aorista*'sındaki (Yunancaya özgü belirsiz geçmiş zaman MAK) sigma'da, Latincenin mişli geçmişin hikâyesindeki ve geçmiş zamanda *gelecek*'teki *er*'de bulunmaktadır; Sanskritçenin *bhu*'su ise, Latincenin gelecek zaman ile hikâye bileşik zamanındaki b'de yeniden ortaya çıkmaktadır. Üstelik, olmak fiilinin eklemesi, köke bir zaman ve bir kişi yüklenmesine olanak vermektedir (olmak fiilinin kökü tarafından meydana getirilen bitim eki, *scrip-s-i*'de olduğu gibi, bir de kişi zamiri eklemektedir).[44] Daha sonra, bir sıfatı fiile çeviren *olmak* fiilinin eklemesi değildir, kökün kendi fiilsel bir anlama sahip bulunmaktadır; *olmak* fiilinin çekiminden türeyen kelime bitimleri ona yalnızca kişi ve zaman değişimleri eklemektedirler. Demek ki fiillerin kökleri, başlangıçta "şeyler"i değil de eylemleri, süreçleri, arzuları, istekleri işaret etmektedirler; ve olmak fiilinden gelen bazı bitimleri ve kişi zamirlerini alarak çekimli hale gelenler bizzat onlardır; öte yandan gene onlar, bizatihi değişken başka ekler alarak türemeye yatkın adlar haline gelmektedirler. Demek ki, klasik çözümlemeyi karakterize eden adfiil çifte kutupluluğunun yerine, daha karışık bir düzen ikame etmek gerekmektedir: farklı tipler-

44 *age*, s. 147 vd.

den bitimler alabilen ve böylece çekimli fiillere veya adlara can veren, fiilsel anlamlı kökler. Fiiller (ve kişi zamirleri) böylece dilin öncelikli unsuru haline gelmektedirler –dilin ondan itibaren gelişebildiği unsur–. "Fiil ve kişi zamirleri, dilin gerçek levyeleri olmuşa benzemektedirler."[45]

Bopp'un çözümlemeleri yalnızca bir dilin iç ayrıştırılması açısından değil, aynı zamanda bir dilin özü itibariyle ne olduğunu tanımlayabildiği için başat bir öneme sahip olmuşlardır. Dil artık, başka temsilleri bölümleme ve yeniden birleştirme gücüne sahip bir temsil sistemi değildir; eylemlerin, durumların, isteklerin en sabitlerini köklerinde işaret etmektedir; görülenden daha çok, kökensel olarak yapılan veya maruz kalınanı anlatmayı istemektedir; ve şeyleri sonunda sanki parmakla gösteriyorsa da, bu onların bu eyleminin sonucu veya nesnesi veya aracı olması ölçüsünde olmaktadır; adlar bir temsilin karmaşık tablosunu pek o kadar bölümlere ayırmamaktadır; bir eylemin sürecini bölümlemekte ve durdurmakta ve dondurmaktadır. Dil, "köklerini" algılanan şeyler cephesine değil de, öznenin ve onun faaliyetinin cephesine "salmaktadır". Ve herhalde, temsili ikiye katlayan şu bellekten çok, irade ve güçten kaynaklanmıştır. Tanınarak bilindiği için değil de, eylemde bulunduğu için konuşulmaktadır. Tıpkı eylem gibi, dil de derin bir iradeyi ifade etmektedir. Bunun iki sonucu vardır. Birincisi, aceleci bir bakış açısından paradoksaldır: çünkü filolojinin, saf gramerin bir boyutunun keşfi aracılığıyla kendini oluşturduğu sırada, dile derin ifade güçleri atfedilmeye başlanmıştır (Humboldt, yalnızca Bopp'un çağdaşı olmakla kalmamakta, onun eserini de ayrıntılarıyla bilmektedir): oysa klasik çağda, dilin ifadesel işlevi ancak köken noktasında elde edilebilmekteydi ve yalnızca bir şeyin temsil edilebilmesini açıklamaktaydı; dil XIX. yüzyıldaki

45 J. Grimm, *L'Origine du langage*, s. 39.

tüm güzergâhı boyunca ve en karmaşık biçimlerinin içinde, indirgenemez nitelikte bir değere sahip olacaktır; hiçbir keyfilik, hiçbir gramatikal kural onu iptal edemez, çünkü dilin ifade edebilmesinin nedeni, şeyleri taklit etmesi veya ikizlemesi değil de, konuşanların temel iradesini dışa vurabilmesi ve aktarabilmesidir. İkinci sonuç, dilin uygarlıklara artık, onların ulaştıkları bilgi düzeyiyle (temsili şebekenin niteliği, unsurlar arasında kurulabilen bağların çokluğu) değil de, onları yaratan, onlara can veren ve kendini onların içinde bulan halkın zihni aracılığıyla bağlanmış olmasıdır. Tıpkı canlı organizmanın kendini hayatta tutan işlevleri tutarlılığıyla dışavurması gibi; dil de gramerin tüm mimarisi içinde, bir halkı hayatta tutan ve ona yanızca kendine ait bir dil konuşma iktidarı veren temel iradeyi görünür kılmaktadır. Böylece, dilin tarihselliğinin koşulları değişmiştir; ani değişmeler artık yukarıdan (bilginlerin, tüccarların ve seyyahların küçük grubunun, muzaffer orduların, istilacı aristokrasinin meydana getirdiği seçkinler grubundan) gelmemektedir; bunlar artık alt kesimlerde karanlıklar içinde doğmaktadırlar, çünkü dil bir araç veya bir ürün –Humboldt'un dediği gibi bir ergon– değil de, kesintisiz bir faaliyettir –bir *energeia*–. Bir dilin içinde konuşan ve duyulmayan, ama tüm parlaklığın oradan geldiği bir uğultunun içinde konuşmaya hiç ara vermeyen halktır. Grimm bu uğultuyu, *altdeutsche Meistergesang*'ı dinlerken ve Raynouard da, *Troubadourların özgün şiirleri*'ni aktarırken yakaladıklarını düşünmüşlerdir. Dil artık şeylerin tanınmasına değil de, insanların özgürlüğüne bağlanmıştır: "Dil insanidir: kökenini ve gelişmesini bizim tam özgürlüğümüze borçludur; o bizim tarihimiz, mirasımızdır."[46] Gramerin iç yasalarının tanımlandığı sırada, dil ile insanların özgür kaderi arasında derin bir akrabalık kurulmuştur.

46 *age*, s. 50.

Filoloji, XIX. yüzyılın tümü boyunca derin siyasal titreşimlere sahip olacaktır.

4. Köklerin çözümlenmesi, diller arasındaki *akrabalık sistemi*'nin yeni bir tanımını mümkün kılmıştır. Ve filolojinin ortaya çıkışını karakterize eden dördüncü büyük teorik kesit burada yer almaktadır. Bu tanım öncelikle, dillerin birbirlerine nazaran kesintili bütünler halinde gruplandıklarını varsaymaktadır. Genel Gramer, tüm dillerde iki süreklilik düzeninin varlığını kabul ettiğinden ötürü, karşılaştırmayı dışlamaktaydı: bu süreksizliklerden dikey olanı tüm dillerin aynı ilkel kök haznesine sahip olmalarına neden oluyordu, bu kökler bazı dönüşümlerle her dili başlangıç eklemleşmelerine bağlamaktaydı; yatay olan diğer süreklilik ise, dillerin temsilin evrenselliği içinde iletişim kurmalarını sağlıyordu: dillerin hepsi, tüm insan türü için oldukça geniş sınırlar içinde aynı olan temsilleri çözümleme, ayrıştırma ve yeniden birleştirme durumundaydılar. Böylece, dilleri ancak dolaylı ve adeta üçgen bir güzergâh üzerinde karşılaştırmak mümkündü; şu veya bu dilin ortak ilkel kökler donanımını işleme ve değiştirme biçimini çözümlemek mümkündü; aynı zamanda iki dilin aynı temsilleri bölümleme ve yeniden bağlama tarzını da kıyaslamak mümkündü. Oysa Grimm ve Bopp'tan itibaren mümkün hale gelen şey, iki veya daha çok dilin dolaysız ve yanlamasına karşılaştırılmasıdır. Dolaysız karşılaştırma, çünkü artık saf temsillerden veya tamamen ilkel kökten geçmek gerekli değildir: kökteki değişimleri, büklüm sistemlerini, bitim dizilerini incelemek yeterlidir. Fakat bütün dillerin ortak olduğu unsurlara ve bunların kaynaklandığı temsil etme zeminine kadar geri gitmeyen yanlamasına kıyaslama: demek ki bir dili, diğer hepsini mümkün kılan biçime veya ilkelere dayandırmak olanaksızdır; dilleri biçimsel yakınlıklarına göre gruplandırmak gerekir: benzerlik yalnız-

ca ortak köklerin çok sayıda olmalarında bulunmamakta, aynı zamanda dillerin iç yapılarına ve gramere kadar genişlemektedir."[47]

Öte yandan, dolaysız olarak kıyaslanmaları mümkün olan bu gramatikal yapılar, iki kendine özgü karakter sunmaktadırlar. Önce, ancak sistemler halinde var olabilme karakteri: tek heceli köklerle belli sayıda büklüm mümkündür; bitimlerin ağırlığı, sayısı ve doğası belirlenebilir nitelikte etkiler yapabilir; takılama tarzları tamamen sabit bazı modellere denk düşmektedir; buna karşılık, çok heceli kökleri olan dillerde, bütün değişmeler ve bileşimler başka yasalara tabi olacaklardır. Böylesine iki sistem arasında (biri HindAvrupa dillerinin, diğeri Sami dillerinin karakteristiği), ne aracı tip ne de geçiş biçimleri bulunmaktadır. Bir aileden diğerine süreksizlik vardır. Fakat diğer yandan, gramatikal sistemler belli sayıda evrim ve değişim yasasını hükme bağladıklarından, bir dilin yaşlanma göstergesinin belli bir noktaya kadar saptanabilmesine izin vermektedirler; belli bir biçimin belli bir kökten itibaren ortaya çıkabilmesi için, şu veya bu dönüşüm gerekmiştir. Klasik çağda iki dil birbirine benzediğinde, ya onların ikisini birden tamamen ilkel dile bağlamak, ya birinin diğerinden kaynaklandığını kabul etmek (fakat bu kıstas dışsaldı, en fazla türev olan dil, düpedüz tarih içinde en son ortaya çıkanıydı), ya da alışverişlerin varlığını (dildışı olaylara –istilalar, ticaret, göç– bağlıdırlar) kabul etmek gerekmekteydi. Şimdi ise, iki dil benzer sistemler sunduklarında, ya birinin diğerinden türediğine ya da her ikisinin bir üçüncüsünden kaynaklanarak, bir yandan farklı, öte yandan da benzer sistemler geliştirdiklerine karar verilebilmektedir. Örneğin, Sanskritçe ve Yunancaya ilişkin olarak, ilkel dilin izlerine inanan Coeurdoux'nun varsayımı ile, Baktriyana krallığı

47 Fr. Schlegel, *Essai...*, s. 11.

esnasında bir karışıma inanan Anquetil'inki birbiri peşi sıra terk edilmişlerdir; ve Bopp da, "en eski olan Hind dilidir ve diğerleri (Latince, Yunanca, Germen dilleri ve Farsça) daha ileri tarihlidirler ve ondan türemişlerdir"[48] diyen Schleger'in tezini reddedebilmiştir. Bopp, Sanskritçe, Latince, Yunanca ve Germen dillerinin arasında bir "kardeşlik" ilişkisinin olduğu, Sanskritçenin diğerlerinin anası değil de, daha çok ablaları olduğunu ve bütün bu ailenin kökeninde yer alan bir dile daha yakın bulunduğunu göstermiştir.

Tarihselliğin, tıpkı canlılar âlemine olduğu gibi, dil alanına da dahil edildiği görülmektedir. Bir evrimin –yalnızca varlıkbilimsel sürekliliklerin güzergâhından ibaret olmayan– düşünülebilmesi için, doğal tarihin kesintisiz ve düz planının kırılması, dallanmanın süreksizliğinin örgütleme planlarını aracısız çeşitlilikleri içinde ortaya çıkarması, organizmaların sağlamak zorunda oldukları işlevsel düzenlere uymaları ve böylece canlı ile onun var olmasına izin veren şey arasındaki bağlantıların kurulması gerekmiştir. Aynı şekilde, diller tarihinin düşünülebilmesi için, dillerin, onları kökenlerine kesintisiz bir şekilde bağlayan bu büyük kronolojik süreklilikten koparılmaları gerekmiştir; aynı zamanda, içine kapatıldıkları temsillerin ortak tabakasından kurtulmaları da gerekmiştir; bu çifte kopuşun sayesinde, gramatikal sistemlerin türdeş olmaması, kendine özgü bölümlenmeleri, her birinin değişimini hükmü altına alan yasaları ve evrim olabilirliklerini saptayan yollarıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bütün olası biçimlerin kronolojik ardışıklığı olarak cinslerin tarihinin bir kez askıya alınmasıyla ve yalnızca o anda, canlı bir tarihselik kazanabilmiştir; aynı şekilde, genel gramerin her zaman varsaydığı şu sonsuz türetmelerin ve şu sınırsız karışımların çözümlen-

48 *age*, s. 12.

mesi, eğer dil düzeni içinde askıya alınmasaydı, dil asla iç bir tarihselliğin etkisine giremezdi. Sanskritçeyi, Yunancayı, Latinceyi, Almancayı sistematik bir eşanlılık içinde incelemek gerekmiştir; yapılarının şeffaf hale gelmesi ve bir dil tarihinin okunabilir hale gelebilmesi için, onları bütün kronloojilerin dışında, bir kardeşlik zamanının içine yerleştirmek gerekmiştir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, kronolojik dizilere sokmalar silinmek zorunda kalmış, unsurları yeniden dağıtılmış ve bu durumda, yalnızca varlıkların ardışıklık düzeniyle birbirlerine zaman içindeki zincirlenmeleri değil, aynı zamanda oluşumlarının farklılığını da bildiren yeni bir tarih meydana gelmiştir. Ampiriklik –doğal bireyler kadar, onları adlandıran kelimeler de söz konusudur– artık Tarih tarafından ve varlığının tüm kalınlığı boyunca kat edilmiştir. Zamanın düzeni başlamaktadır.

Ancak, diller ile canlı varlıklar arasında başat bir farklılık vardır. Canlı varlıklar ancak, işlevleri ve varoluş koşulları arasındaki belli bir ilişkinin aracılığıyla gerçek bir tarihe sahip olabilmektedirler. Ve onların tarihselliklerini mümkün kılanın, örgütlü bireylerin iç bileşimi olduğu doğruysa da, bu tarihsellik ancak onların içinde yaşadıkları bu dış dünya aracılığıyla gerçek bir tarih haline gelebilmektedir. Demek ki, bu tarihin gün ışığına çıkabilmesi ve bir söylem halinde tasvir edilebilmesi için, Cuvier'nin karşılaştırmalı anatomisine ortam ve canlı üzerinde etki eden koşullar çözümlemesinin eklenebilmesi gerekmiştir. Buna karşılık, Grimm'in ifadesiyle dilin "anatomisi", Tarih'in unsuru içinde işlev görmektedir: çünkü organların hakiki bir arada var olmalarını veya birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarını değil de, ani değişimlerin hangi yönde olabileceklerini veya olamayacaklarını bildiren bir mümkün değişmeler anatomisidir. Yeni gramer, dilsel değişimleri za-

man içinde dolaysız olarak incelemektedir. Başka türlüsü nasıl olabilirdi? Çünkü pozitifliği artık ancak, dil ile temsil arasındaki bir kopuşla ihdas edilebilirdi. Dillerin iç örgütlenmeleri, işlev görebilmek için izin verdikleri ve dışladıkları, artık ancak kelimelerin biçimi içinde kavranabilirler; ama bu biçim bizzat kendi olarak, yasasını ancak daha önceki durumlarına, yatkın olduğu değişimlere, hiçbir zaman meydana gelmeyen değişikliklere eklendiğinde ilan edebilir. Dili temsil ettiği şeyden koparark, hiç kuşkusuz onu ilk kez kendine özgü yerelliği içinde açığa çıkarmakta ve onu yalnızca tarihin içinde kavrayabilme durumuna tabi olunmaktaydı. Saussure'ün, filolojinin bu zamansal eğiliminden ancak, dilin temsille olan ilişkisini ihya ederek kurtulabildiği bilinmektedir; bunu, işareti Genel Gramer'in tarzında, iki fikir arasındaki bağlantıyla açıklayan bir "semiyoloji"yi yeniden kurma pahasına gerçekleştirmiştir. Demek ki, aynı arkeolojik olay, doğal tarih ve dil için kısmen farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Karakterleri canlıdan veya gramer kurallarını kendini çözümleyen bir temsilin yasalarından ayırarak, hayatın ve dilin tarihselliği mümkün kılınmıştır. Fakat bu tarihsellik, biyoloji düzeninin içinde, birey ile ortamın ilişkilerini bildirmek zorunda olan ek bir tarihe ihtiyaç duymuştur; hayatın tarihi, bir bakıma canlının tarihine dışsaldır; işte bu nedenden ötürü evrimcilik, olabilirlik koşulu evrimsiz bir biyoloji olmuş olan biyolojik bir teori meydana getirmektedir –Cuvier'nin teorisi–. Bunun tersine, dilin tarihselliği tarihini hemen ve aracısız keşfetmektedir; bunlar birbirleriyle içten iletişim kurmaktadırlar. XIX. yüzyıl biyolojisi giderek canlının dışına, kendinin diğer tarafında ilerleyerek, doğabilimcinin bakışının eskiden durakladığı beden yüzeyini giderek daha geçirgen hale getirirken filoloji, gramercinin iç bir tarihi tanımlamak için dil ile dış tarih arasında ihdas ettiği ilişkile-

ri çözecektir. Ve bu iç tarih bir kez nesnelliği içinde sağlandıktan sonra, asıl tarihin yararına olmak üzere, her tür belleğin dışına düşmüş olayların yeniden oluşturulması işinde yol göstericilik yapabilecektir.

V. NESNE HALİNE GELEN DİL

Yukarıda çözümlenen dört teorik kesitin, hiç kuşkusuz filolojinin arkeolojik zeminini meydana getirdiklerinden ötürü, genel gramerin tanımlanmasına izin verdikleriyle terimi terimine denk düştüklerini ve zıtlaştıklarını fark etmek mümkündür.[49] Bu kesitlerin sonuncusundan birincisine doğru geri gidildiğinde, diller arasındaki *akrabalık* (büyük aileler arasındaki süreksizlik ve değişmeler rejiminde iç benzeşmeler) teorisinin ayırımsız bütün diller üzerinde, dış bir ilkeden hareketle ve sınırlı sonuçlara sahip olacak şekilde, aynı biçimde etki eden kesintisiz aşınma öğeleri ve karışımlar varsayan *türeme* teorisinin karşısında yer aldığı görülmektedir. *Kök hecesi* teorisi, *işaret etme* teorisiyle zıtlaşmaktadır: çünkü kök, soyutlanabilir, bir dil grubuna içsel ve her şeyden önce fiilsel biçimlere çekirdek olarak hizmet eden dilsel bir bireyselliktir; oysa kök, dili doğa ve çığlık cephesiyle birleştirmek, kendini artık yalnızca sonsuza kadar dönüştürebilen bir sessellik olarak –işlev olarak, şeylerin ilk adsal biçimlerini gerçekleştirmişti– tüketmektedir. Dilin *iç değişmeleri*'nin incelenmesi de, temsili *eklemleşme* teorisiyle zıtlaşmaktadır: temsili eklemleşme teorisi kelimeleri tanımlıyor ve onları, işaret edebildikleri içeriğe ekleyerek, birbirlerine nazaran bireyselleştiriyordu; dil eklemleşmesi temsilin görünür çözümlenmesiydi; kelimeler şimdi öncelikle morfolojileriyle ve sesselliklerinin her birinin geçirebileceği muhtemel değişimlerle

49 Bkz. yukarıda, Ayırım IV, Kesim VII.

karakterize edilmektedirler. Nihayet ve özellikle, dilin *iç çözümlenmesi*, klasik düşüncenin *olmak* fiiline tanıdığı öncelikle zıtlaşmaktadır: olmak fiili dilin sınırlarında hüküm sürmekteydi; çünkü hem kelimelerin ilk bağıydı hem de temel iddia etme gücünü elinde tutmaktaydı; dil eşiğini vurgulamakta, onun kendine özgülüğünü işaret etmekte ve onu düşünce biçimlerine silinmez bir şekilde bağlamaktaydı. Gramatikal yazıların bağımsız çözümlenmesi, XIX. yüzyılda uygulandığı haliyle, bunun tersine dili soyutlamakta, onu özerk bir örgütlenme olarak ele almakta, yargılar, yüklem ve iddia ile olan bağlantılarını koparmaktadır. *Olmak* fiilinin konuşmak ile düşünmek arasında sağladığı varlıkbilimsel geçiş kopmuş bulunmaktadır; dil de bu sayede kendine özgü bir varlık kazanmaktadır. Ve, ona hükmeden yasaları elinde tutan bu varlıktır.

Dilin klasik düzeni şimdi kendi içine kapanmıştır. Şeffaflığını ve bilgi alanındaki başat işlevini kaybetmiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, temsillerin dolaysız ve kendiliğinden açılımıydı; temsiller ilk işaretlerini onda almakta, ortak çizgilerini onda bölümlemekte ve yeniden gruplandırmakta, özdeşlik veya yüklem ilişkilerini onda ihdas etmekteydi; dil bir bilgiydi ve bilgi de tam hak sahibi olarak, bir söylevdi. Demek ki, her bilgiye nazaran temel bir konumda bulunmaktaydı: dünyanın şeyleri ancak ondan geçilerek bilinebilirdi. Bunun nedeni, dünyaya varlıkbilimsel bir dolanma içinde mensup olması (Rönesans'ta olduğu gibi) değil de, dünyanın temsillerinin içindeki ilk düzen taslağı olmasıydı; temsilleri temsil etmenin, kaçınılmaz başlangıç tarzı olmasıydı. Bütün genellikler onda oluşmaktaydı. Klasik bilgi, derinlemesine adçıydı. Dil XIX. yüzyıldan itibaren kendi içine kapanmış, kendine özgü kalınlığına kavuşmuş, yasalarını ve yalnızca kendine ait olan bir nesnelliği sergilemiştir. Diğerleri arasında bir bilgi nesnesi ha-

line gemiştir: canlı varlıkların yanında, zenginliklerin ve değerin yanında, olayların ve insanların tarihinin yanında. Herhalde kendine özgü kavramlara ilişkindir, ama ona yönelik özümlemlerin köklerini, ampirik bilgilere ilişkin olan diğer hepsiyle aynı düzeye salmaktadır. *Genel Gramer'e* aynı zamanda *Mantık* olma ve onunla karışma olanağı veren bu aşırı yükselme, artık engellenmiştir. Dili tanımak, artık bizzat bilginin en yakınına gitmek değil de, yalnızca genel bilgi yöntemlerini nesnelliğin kendine özgü bir alanına uygulamaktır.

Dili tamamen nesne statüsüne indiren bu düzey eşitlenmesi, gene de üç şekilde telafi edilmiştir. Önce, kendini söylem olarak dışa vurmak isteyen her bilimsel bilgi için gerekli aracı olması olgusu. Bizzat kendi istediği kadar, bir bilimin bakışları altında düzene sokulsun, sergilensin, çözümlensin gene de onun için bildiğini ilan etmek söz konusu olduğunda, hep bilen öznenin cephesinde yeniden zuhur etmektedir. XIX. yüzyılda sabitlik gösteren iki kaygı buradan kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri bilimsel dili tarafsızlaştırmaya ve adeta cilalamaya yöneliktir; öylesine ki, kendine özgü tüm yanlarından arındırılmış, manzalarından ve yetersizliklerinden temizlenmiş –sanki bunlar hiç de onun özüne ait değillermiş gibi– olarak, kendisi, sözel olmayan bilginin tam yansıması, özenli ikizi, buğusuz aynası olabilsin. Bu, bilincin düzeyinde tutulacak bir dile ilişkin pozitivist düştür: Cuvier'nin de bilime doğanın bir "kopya"sı olma tasarısını yüklediğinde kuşkusuz düşlediği tablo-dildir; bilimsel söylem şeylerin karşısında onların "tablo"su olacaktır; ama tablo burada XVIII. yüzyılda sahip olduğundan temelli farklı bir anlama sahiptir; XVIII. yüzyılda, doğayı, sabit bir özdeşlikler ve farklılıklar tablosu aracılığıyla dağıtıma tabi tutmak söz konusuydu; dil onun için ilk *çerçeveyi* sunmaktaydı ve bu çerçeve yaklaşık ve

düzeltilebilir nitelikteydi; şimdi dil tablodur, ama ona dolaysız bir tasnifçilik rolü veren şu karmaşıklıktan kurtulmuş olması anlamında dil, sonunda doğanın sadık bir portresini çıkarabilmek için ondan belli bir uzaklıkta durmaktadır.[50] İkinci kaygı –birincisine bağlı olmakla birlikte, ondan tamamen farklıdır–, gramerlerin, kelime haznelerinin, kelimelerin sentetik biçimlerinin bağımsız bir mantığını bulmaya yönelik olmuştur: düşüncenin evrensel sonuçlarını, içinde maskelenebilecekleri oluşturulmuş bir dilin kendine özgülüklerinden koruyarak kullanabilen ve gün ışığı ışığına çıkarabilen bir mantık. Boole ile birlikte, tam da dillerin filolojinin nesnesi haline geldikleri bir dönemde, simgesel bir mantığın doğması gerekmekteydi: bunun nedeni, yüzeydeki benzerliklere ve birkaç teknik benzeşmeye rağmen, klasik çağdaki gibi evrensel bir dil oluşturmanın değil de, düşüncenin biçim ve bağlantılarını bütün dillerin dışında temsil etmenin söz konusu olmasıydı, dilbilimin nesnesi haline geldiğinden, dilden çok simgecilik olan ve bu nedenden ötürü düşünceye, bizatihi bilme olanağı veren hareketin içinde şeffaf olan bir dil icat etmek gerekiyordu. *Mantıksal Cebir* ile *Hind-Avrupa dilleri*'nin bir bakıma *Genel Gramer*'in çözülmesinin iki yüzü oldukları söylenebilir: *Hind-Avrupa* dilleri, dilin bilincin nesne cephesine kaymasını gösterirken, *Mantıksal Cebir* de onu o sıralarda oluşmuş her biçimden arındırarak, bilme eylemi tarafına yönelten hareketi işaret etmektedir. Fakat, olguyu bu tamamen negatif biçimi altında bildirmek yetersiz olacaktır: sözel olmayan bir mantık ile tarihsel bir gramerin olabilirlik koşulları, arkeolojik düzeyde aynıdır. Pozitiflik zeminleri özdeştir.

Dilin düzeyinin eşleştirilmesi konusundaki ikinci telafi, onun incelenmesine atfedilmiş olan eleştirel değerdir.

---

[50] Cuvier, *Rapport*..., s. 4.

Kalın ve tutarlı tarihsel gerçeklik haline gelen dil, geleneklerin, düşüncenin, halkların karanlık zihninin, sessiz adetlerinin yerini meydana getirmekte, kendini bellek olarak bile tanımayan, kaçınılmaz bir anı yığını haline gelmektedir. Düşüncelerini egemen olmadıkları kelimelerle ifade eden, onları tarihsel boyutları ellerinden kaçan sözel biçimlerin içine yerleştiren insanlar, sözlerinin kendilerine boyun eğdiğine inanmakta, onun isteklerine tabi olduklarını bilmemektedirler. Bir dilin gramatikal düzenleri, onun içinde söylenebilecek her şeyin *apriori*'sidir. Söylemin gerçekliği, filolojinin kurduğu tuzakla karşı karşıyadır. Böylece, kanaatlerden, felsefelerden ve belki de bilimlerden, onları mümkün kılan kelimelere ve buradan da, canlılığı henüz gramerlerin şebekesinin içine alınmamış bir düşünceye kadar geri gitme ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır. Böylece, XIX. yüzyılda çok vurgulu hale gelen, bütün yorumlama tekniklerinin canlanması anlaşılmaktadır. Bu yeniden ortaya çıkış, dilin Rönesans döneminde taşıdığı esrarlı yoğunluğu yeniden kazanmış olmasına bağlıdır. Fakat şimdi, dilin içine gömülmüş olan bir ilk sözün bulunması değil de, konuştuğumuz kelimeleri kaygılandırmak, fikirlerimizin gramatikal kıvrımını ifşa etmek, kelimelerimize can veren efsaneleri dağıtmak, her söylemin kendini ilan ettiğinde kendiyle birlikte taşıdığı sessiz bölümü yeniden gürültülü ve işitilir kılmak söz konusu olacaktır. *Kapital*'in birinci cildi "değer"in bir yorumudur; Nietzsche'nin bütün eseri birkaç Yunanca kelimenin yorumudur; Freud, görünür söylemlerimizi, fantazmalarımızı, rüyalarımızı, bedenimizi hem destekleyen hem de oyan bütün şu sessiz cümlelerin yorumudur. Söylemin derinliğinde söylenilen şeyin çözümlenmesi olarak filoloji, eleştirinin modern biçimi haline gelmiştir. XVIII. yüzyılın sonunda bilginin sınırlarının saptanmasının söz konusu olduğu yerde, sentakslar çözül-

meye, konuşmaya zorlayan biçimler kırılmaya, kelimeler onların boyunca ve onlara rağmen söylenilenlerin tarafına döndürülmeye çalışılacaktır. Tanrı herhalde bilgilerimizin ötesinde olmaktan çok, cümlelerimizin ötesindedir; ve eğer Batılı insan ondan ayrılamaz nitelikteyse, bunun nedeni, deneyin sınırlarını aşma yönündeki doğal bir eğilim değil de, insanın dilinin onu yasalarının karanlığı içinde aralıksız kışkırtmasıdır: "Korkarım ki Tanrıdan hiçbir zaman kurtulamayacağız, çünkü hâlâ gramere inanıyoruz."[51] Yorum, XVI. yüzyılda dünyadan (hem şeyler hem de metinler), orada deşifre edilen Tanrısal söze doğru gidiyordu; bizim yorumumuz, her halü kârda XIX. yüzyılda oluşmuş olan, insanlardan, Tanrıdan, bilgilerden veya kuruntulardan, onları mümkün kılan kelimelere doğru gitmektedir; ve bu yorumun keşfettiği şey, bir ilk söylemin hükümranlığı değil de, en küçük sözümüzden bile daha önce, dil tarafından çoktan egemenlik altına alındığımız ve dondurulduğumuzdur. Modern eleştirinin kendini adadığı yorum gariptir: çünkü dile ilişkin farkına varışından, onun söylemek istediğinin keşfine değil de aşikâr söylemin sergilenişinden, dilin ham haliyle dışavurumuna gitmektedir.

Demek ki, modern düşünce içindeki yorum yöntemleri, biçimselleştirme tekniklerine karşı durmaktadır: birinciler, dili kendi kendinin altında ve onda söylenilenin en yakınında konuşturma iddiasındadırlar; ikinciler ise, her muhtemel dili denetleme ve onun üzerine, söylenmesi mümkün olanın yasasıyla sarktıkları iddiasındadırlar. Yorumlamak ve biçimselleştirmek, çağımızın iki büyük çözümleme biçimi haline gelmiştir: gerçeği söylemek gerekirse, daha başkasını bilmiyoruz. Fakat, acaba yorum ile biçimselleştirmenin ilişkilerini biliyor muyuz, onları denetleme ve onlara egemen olma yeteneğine sahip miyiz? Çün-

51 Nietzche, *Le crépuscule des idoles*, s. 130, Fr. Çev., 1911.

kü yorum bizi bir ilk söylemden çok, dil gibi bir şeyin çıplak varoluşuna götürüyorsa da, yalnızca bu dilin daha bir anlam kazanmadan önceki saf biçimlerini söylemek zorunda kalmış değil midir? Fakat, dil olduğu varsayılan şeyi biçimselleştirmek için, minimum bir yorum uygulamış olmak ve hiç değilse, bir şey söylemek istermişçesine sessiz duran bütün bu biçimleri yorumlamış olmak gerekmez mi? Yorum ile biçimselleştirme arasındaki paylaşım, bugün bizi gerçekten baskı altında tutmakta ve bize egemen olmaktadır. Fakat yeteri kadar güçlü değildir; resmettiği çatal kültürümüzün çok derinlerine dalamamaktadır; bu çatalın iki dişi, yalnızca basit bir tercihi hükme bağladığını veya bizi anlama inanan geçmiş ile işaret eden'i keşfetmiş olan şimdiki zaman (gelecek) arasında bir seçim yapmaya davet ettiğini söylememize izin veremeyecek kadar çağdaştır. Gerçekte, ortak olabilirlik zeminleri, modern çağın eşiğinde oluştuğu haliyle dilin varlığı tarafından meydana getirilen, bağlantılı iki teknik söz konusudur. Düzeyin eşitlenmesini nesnede telafi eden dilin eleştirel olarak aşırı yükselmesi, onun aynı anda, her sözün tanınmasına yönelik olan, ama bu yüzden söylemlerimizin her birinde tanınmayan saf bir bilme eylemine yaklaştırılmasını gerektirmekteydi. Onu ya bilgi biçimlerine şeffaf kılmak, ya da bilinçdışının içeriklerinin içine daldırmak gerekiyordu. Bu durum, XIX. yüzyılın düşüncenin biçimselliğine ve bilinçaltının keşfine doğru –Russel ve Freud'a doğru– çifte yürüyüşünü iyice açıklamaktadır. Ve aynı zamanda, birini diğerine doğru yöneltme ve bu iki yönelişi kesiştirme eğilimini de açıklamaktadır: örneğin, kendilerini bilinç dışımıza her içerikten önce dayatan saf biçimlerin gün ışığına çıkarılması girişimi; veya deney zeminini, varlığın anlamını, bütün bilgilerimizin yaşanmışlık ufkunu söylemimize kadar götürme yönündeki çaba. Yapısalcılık ve fenomeno-

loji, kendilerine özgü düzenle birlikte, burada *ortak yer*'lerini tanımlayan genel mekânı bulmaktadırlar.

Nihayet, dilin eşdüzeye getirilmesindeki sonuncu, aynı zamanda en önemli ve en beklenmedik telafi, edebiyatın ortaya çıkmasıdır. Edebiyat olarak edebiyat, çünkü Batı dünyasında Dante'den beri, Homeros'tan beri, bizlerin şimdi "edebiyat" dediğimiz bir dil biçimi olmuştur. Fakat kelimenin kendi yakın tarihlerde ortaya çıkmıştır; tıpkı kültürümüzde, kendine özgü varoluş tarzı "edebi" olan özel bir dilin soyutlanmasının da yakın tarihli olduğu gibi. Bunun nedeni, dilin XIX. yüzyılın başında nesne kalınlığının içine daldığı ve bir bilginin onu boydan boya kat etmesine izin verdiği dönemde, kendini başka bir yerde, ulaşılması zor bir bağımsız biçim altında, doğumunun esrarının üzerine kapanmış olarak ve bütünüyle saf yazma eylemine atfen yeniden oluşturmaktaydı. Edebiyat, filolojiye meydan okunmasıdır (fakat onun ilk biçimidir): edebiyat, gramerin dilini çıplak sözün iktidarına götürmekte ve burada, kelimelerin vahşi ve emredici varlığıyla karşılaşmaktadır. Törenselliği içinde hareketsizleşmiş bir söyleme karşı romantik dönemden, Mallarmé'nin kelimenin iktidarını onun güçsüzlüğünün içinde keşfetmesine kadar, edebiyatın XIX. yüzyıldaki işlevinin dilin modern varoluş tarzına nazaran ne olduğu iyice görülmektedir. Bu esas işleyişin zemini üzerindeki diğer her şey sonuçtur: edebiyat, fikirler söyleminden giderek farklılaşmakta ve kendini kökten bir geçişimsizliğin içine hapsetmektedir; klasik çağda onu dolaşıma sokabilen bütün değerlerden (zevk, beğeni, doğal, gerçek) kopmakta ve kendi mekânında, onun oyunsal inkârını sağlayabilecek her şeyi (rezalet, çirkin, olanaksız) yaratmaktadır: Bir temsil düzenine uyarlanmış biçimler olarak "türler" tanımıyla bağlarını koparmakta ve sarp varoluşunu iddia etmekten –diğer bütün söylem-

lere karşı– başka bir yasası olmayan bir dilin düpedüz dışavurumu haline gelmektedir; artık sanki söylemi kendi biçimini söylemekten başka bir içeriğe sahip olmazmış gibi, kendi üzerine nihayetsiz bir geri dönüşün içine büzülmekten başka yapacak bir şeyi yoktur: kendi kendine yazan öznellik olarak hitap etmekte veya onu yaratan hareketin içinde, her edebiyatın özünü yeniden kavramaya uğraşmaktadır; ve böylece bütün iplikleri en ince uca –kendine özgü, anlık, ama gene de tamamen evrensel–, sadece yazma eylemine doğru birbirlerine yaklaşmaktadırlar. Yaygın söz olarak dilin bilgi nesnesi haline geldiği anda, işte yazma eylemi tamamen zıt bir tarzda yeniden ortaya çıkmaktadır: ne sesselliğe ne muhataba sahip olabileceği, kendinden başka söyleyecek bir şeyinin olmadığı, varlığın parlaklığı içinde parıldamaktan başka yapacak bir şeyinin olmadığı bir kâğıdın beyazlığı üzerine kelimenin sessizce ve ihtiyatla bırakılması.

DOKUZUNCU AYIRIM

İnsan ve İkizleri

I. DİLİN GERİ DÖNÜŞÜ

Edebiyatla birlikte, yorumun geri dönüşü ve biçimselleştirme kaygısıyla ve bir filolojinin kurulmasıyla birlikte, kısacası dilin çok yönlü bir billurlaşma içinde yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte, klasik düşünce düzeni artık yok olabilir hale gelmiştir. Daha ileri zamanlardan bakanlar için, bu tarihte karanlık bir bölgenin içine girmiştir. Üstelik bir karanlıktan değil de, aşikârlığı sahte olan ve dışa vurduğundan fazlasını gizleyen, biraz bulanık bir ışıktan söz etmek gerekir: nitekim, eğer klasik düşüncenin rasyonalist olduğunu, Galileo'dan ve Descartes'tan beri Mekaniğe mutlak bir güç atfettiğini, doğanın genel bir düzenini varsaydığını, unsuru veya kökeni keşfedecek kadar kökten bir çözümleme olabilirliğini kabul ettiğini, ama daha o sıralarda, bütün bu idrak kavramları boyunca ve onlara rağmen

hayatın hareketini, tarihin kalınlığını ve doğanın egemen olması güç düzensizliğini çoktan hissettiğini anlıyorsak, ona ilişkin her şeyi bildiğimizi sanıyoruz. Fakat klasik düşünceyi ancak bu cins işaretlerden tanımak, onun temel düzenini bilmemek; bu cins dışa vurumlar ile onları mümkün kılanlar arasındaki ilişkiyi tamamen ihmal etmek demektir. Ve her şeyin sonunda (eğer çabaya dayalı ve yavaş bir teknikle değilse), temsillerin, özdeşliklerin, düzenlerin, kelimelerin, doğal varlıkların ve çıkarların düzenini, bu büyük şebekenin bozulduğu, ihtiyaçların kendi üretimlerini kendilerinin örgütledikleri, canlıların hayatın esas işlevleri üzerine kapandıkları, kelimelerin maddi tarihleriyle ağırlaştıkları ândan itibaren, kısacası temsilin özdeşliklerinin varlıkların düzenini çekince koymadan ve tortu bırakmadan dışa vurmaya son verdikleri ândan itibaren yeniden bulmak nasıl mümkün olacaktır? Temsillerin devamını, onu yana yatırmak, durdurmak, sürekli bir tablo halinde dağıtmak ve sergilemek için çözümleyen bütün tasnif sistemi (insanların zihinlerinde açımlanan ince zamansal dizi); kelimeler ve söylem tarafından, karakterler ve sınıflandırma, eşdeğerlilik ve mübadele tarafından meydana getirilen bütün bu kavgalar şimdi iptal edilmişlerdir; öylesine ki, artık bu bütünün işleyiş tarzını yeniden bulmak güçleşmiştir. Yerinden çıkan sonuncu "parça" –bunun kaybı, bizi klasik düşünceden ebediyen uzaklaştırmıştır–, tam da bu tasnif hanelerinin birincisidir: temsilin başlangıçta tablo halindeki kendiliğinden, saf sergilenişini sağlayan söylem. Söylemin temsilin içinde, onun ilk düzene sokuluşu olarak var olmaktan ve iş görmekten çıktığı gün, klasik düşünce de bizim tarafımızdan dolaysız olarak ulaşılabilen bir şey olmaktan çıkmıştır.

Klasisizmden modernliğe geçişin eşiği (kelimelerin kendileri önemli değildir. Tarihöncemizden bize hâlâ çağ-

daş olana diyelim), kelimeler temsillerle kesişmekten ve şeylerin bilgisini kendiliklerinden çerçevelemekten çıktıklarında aşılmıştır. Kelimeler XIX. yüzyılın başında, eski, esrarlı kalınlıklarına yeniden kavuşmuşlardır; ama bu hiç de, onları Rönesans döneminde barındıran dünyanın eğrisine, ne de şeylerle işaretlerin dairesel bir sistemiyle yeniden bütünleşmek üzere olmuştur. Temsilden kopan dil, bundan sonra ve günümüze kadar, artık yalnızca dağınık bir sistemin üzerinde var olmaktadır: kelimeler filozoflar için, tarih tarafından oluşturulan ve bırakılan şeyler gibidir; biçimselleştirmek isteyenler için dil, somut içeriğini ayıklamalı ve artık söylemin evrensel olarak geçerli biçimlerinden başka bir şeyi göstermemelidir; eğer bu durumda yorum yapılmak istenirse, kelimelerin sakladıkları şu diğer anlamın apaçık ortaya çıkması için, bu kelimelerin kırılacak metinler haline gelmeleri gerekir; nihayet dilin kendi için, kendinden başka bir şeyi işaret etmeyen bir yazma eylemi biçiminde zuhur ettiği de olmaktadır. Bu dağınıklık dile, bir ayrıcalık değilse bile, en azından emek veya hayatınkiyle karşılaştırıldığında kendine özgü olarak gözüken bir kader dayatmaktadır. Doğal tarihin tablosu çözüldüğünde, canlı varlıklar dağılmamışlar, tersine hayatın esrarının etrafında gruplanmışlardır; zenginlikler çözümlemesi ortadan yok olduğunda, bütün ekonomik süreçler üretimin ve onu mümkün kılan şeylerin etrafında gruplanmışlardır; buna karşılık, genel gramerin –söylem– birliği ortadan kalktığında, dil, birliği herhalde tekrar kurulamayacak olan birçok varoluş tarzı halinde ortaya çıkmıştır. Herhalde bu nedenden olsa gerek, felsefi düşünce çok uzun süre dilden uzak kalmıştır. Felsefe, kendi nesnesi veya modelleri olacak bir şeyi hayat veya emek cephesinde yorulmaksızın ararken, onun hakiki ve temel zemininde ise dile ancak yan bir dikkat göstermekteydi; onun için özellikle söz ko-

nusu olan, dilin onun önüne çıkarabileceği engellerden kaçınmaktı; örneğin kelimeleri, onları yabancılaştıran içeriklerinden kurtarmak veya dili esnek hale getirmek ve idrakin uzaysallaşmasından azat olarak, hayatın hareketini ve kendine özgü süresini aktarabilmesi için onu içten akışkan hale getirmek gerekiyordu. Dil düşünce alanına, doğrudan ve kendi için, ancak XIX. yüzyılın sonunda girmiştir. Hatta, filolog Nietzsche'nin –ve bu alanda da çok bilgeydi, konuya ilişkin çok şey biliyordu, çok güzel kitaplar yazıyordu– XX. yüzyılda, dile ilişkin kökten bir düşünce ile felsefeyi yakınlaştıran ilk kişi olduğu söylenebilir.

Ve işte Nietzsche'nin bizim için açtığı bu felsefifilolojik mekân üzerinde, dil egemen olunması gereken esrarlı bir çoğulluk içinde ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerine, her biri bir tasarı (belki de kuruntu, bunu şu anda kim bilebilir) halinde olmak üzere, her söylemin evrensel bir biçimselleştirilmesinin temaları veya aynı zamanda dünyanın aldatıcılıktan tam bir arındırılması da olan, gene bu dünyanın bütüncül bir yorumuna ilişkin temalar veya genel bir işaretler teorisinin temaları veyahut tortusuz bir dönüşme (herhalde tarihsel olarak ilk); bütün söylemlerin bütünsel olarak tek bir kelimede, bütün kitapların tek bir sayfada, bütün dünyanın tek bir kitapta içerilmelerine ilişkin temalar ortaya çıkmaktadır. Mallarmé'nin kendini ölümüne kadar adadığı büyük ödev; işte şimdi bize egemen olan odur; bu ödev emeklemeleri içinde, bizim bugün dilin parçalı varoluşunu belki de olanaksız bir birliğe ulaştırma konusundaki bütün gayretlerimizi kapsamaktadır. Mallarmé'nin, mümkün her söylemi kelimenin narin kalınlığının içine, mürekkebin kâğıt üzerine çizdiği şu ince ve maddi siyah çizginin içine kapatma konusundaki girişimi, sonuçta Nietzsche'nin felsefeye sorduğu soruya cevap vermektedir. Nietzsche'ye göre, iyilik ve kötülüğün kendilerinde ne ol-

duğunu, kimin işaret edildiğini, daha doğrusu kimin konuştuğunu bilmek söz konusuydu, çünkü başkalarını işaret etmek üzere *Agathos* ve *Deilos* denilmekteydi.[1] Çünkü dil burada, söylevi çeken ve sözü elinde daha derinlemesine *tutan*'da tam anlamıyla toplamaktadır. Nietzsche'nin kim konuşuyor? sorusuna, Mallarmé, yalnızlığı, narin titreşimi, hiçliği içinde kelimenin bizzat kendidir cevabını vermektedir –kelimenin anlamı değil, esrarlı ve geçici varlığı–. Nietzsche, bu sorgulamayı bizzat kendi üzerinde –konuşan ve sorgulayan özne: *ecce homo* –temellendirmek üzere, sonunda onun içinde püskürmesine rağmen, konuşana ilişkin bu soruyu sonuna kadar sürdürürken; Mallarmé, söylemin kendiliğinden oluşacağı saf bir kitap töreninin içinde yalnızca icracı olarak yer almaya varacak kadar, kendini kendi dilinin içinde silmeye hiç ara vermemiştir. Şu anda merakımızı harekete geçiren bütün soruların (Dil nedir? Bir işaret midir? Dünyada, hareketlerimizde, davranışlarımızın bütün esrarlı armasında, rüyalarımızda ve hastalıklarımızda sessiz kalan şey; bütün bunlar konuşurlar mı ve hangi dili, hangi gramere göre konuşurlar? Her şey işaret eder mi, neyi ve kim için ve hangi koşullara göre işaret eder? Dil ile varlık arasında hangi ilişki vardır ve dil acaba hep varlığa mı, en azından gerçekten konuşanın varlığına mı hitap eder? Şu hiçbir şey söylemeyen, hiç susmayan ve kendine "edebiyat" diyen dil nedir?), Nietzsche'nin sorusu ile Mallarmé'nin ona verdiği cevap arasındaki asla kapatılamayan mesafenin içinde yer alıyor olmaları mümkündür.

Şimdi, bu soruların bize nereden geldiklerini biliyoruz. Bunlar, söylem yasasının XIX. yüzyılın başında temsilden kopmasından ötürü, dilin varoluşunun kendini parça-

1 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, p. 5.

lanmış gibi bulması olgusu sayesinde mümkün hale gelmişlerdir; fakat bu sorular, düşünce Nietzsche ve Mallarmé ile birlikte dilin bizzat kendine –ve şiddetli bir şekilde–, dilin tek ve zor varlığına doğru yeniden taşındığında gerekli hale gelmişlerdir. Düşüncemizin bütün merakı şimdi şu sorunun içine yerleşmiştir: Dil nedir, onu kendinde ve tamlığı içinde ortaya çıkartabilmek üzere nasıl kuşatmalı? Bu soru nöbeti bir anlamda, XIX. yüzyılda hayat ve emeğe ilişkin olanlarından devralmaktadır. Fakat bu araştırmanın ve onu çeşitlendiren bütün soruların statüsü tam açık değildir. Acaba burada, kendini ancak şöylesine haber veren bir günün doğumunu, ondan daha az olmak üzere, bu günün ilk ışıklarını mı hissetmek gerekir, düşüncenin burada –binlerce yıldan beri konuşmanın ne demek olduğunu, hatta konuştuğunu bile bilmeden konuşan şu düşünce– kendini yeniden bütünüyle kavrayacağını ve kendini varlığın parlaklığı içinde yeniden aydınlatacağını mı hissetmek gerekir? Bu, Nietzsche'nin kendi dilinin içinde hem insanı hem de Tanrıyı öldürüp, bu yoldan tanrıların geri dönüşünü vaat ettiğinde hazırladığı şey değil midir? Veyahut da, dile ilişkin bu kadar çok sorunun, arkeolojinin bize varlıklarını ve ilk etkilerini XVIII. yüzyılın sonundan itibaren öğrettiği şu olayı izlemekten, en fazlasından tamamına erdirmekten başka bir şey yapmadıklarını mı kabul etmek gerekir? Dilin, filolojik nesnelliğe geçişiyle çağdaş olan parçalanması, bu durumda, klasik düzenin kopuşunu en yakın tarihlerde görünür hale gelen (çünkü en gizli ve en temellisidir) sonucundan başka bir şey olmayacaktır; bu kırılmaya egemen olmaya ve dili bütün olarak ortaya çıkarmaya çalışırken, XVIII. yüzyılın sonuna doğru bizden önce ve bizsiz cereyan etmiş olanı tamamına erdirmiş olacağız. Fakat bu tamamlanış ne olacaktır? Dilin kayıp birliğini yeniden oluşturmaya çalışırken, acaba XIX. yüzyıla ait olan bir

düşüncenin dibine kadar mı gidilmektedir, yoksa onunla çoktan uyuşmaz hale gelmiş olan biçimlere mi başvurulmaktadır? Nitekim dilin dağılması, söylemin kaybolması olarak belirtilebilecek olan bu arkeolojik olaya, temel bir tarz içinde bağlıdır. Dilin büyük oyununu tek bir mekân içinde yeniden bulmak, tamamen yeni bir düşünce biçimine doğru belirleyici bir sıçrayış olduğu kadar, bir önceki yüzyılda oluşan bir bilme tarzını kendi için kapatmak da olabilir.

Gerçeği söylemek gerekirse, ne bu sorulara cevap vermeyi ne de bu alternatiflerden hangisini seçmenin gerektiğini biliyorum. Bir gün bu sorulara cevap verip veremeyeceğimi veya bir gün kendimi belirleyebileceğim nedenlere sahip olup olamayacağımı bilmiyorum. Ancak, şimdi herkes gibi, bu soruları neden sorabildiğimi –ve şimdi sormak zorunda olduğumu– biliyorum. Bunları Kant veya Hegel'den daha açık bir şekilde Cuvier'den, Bopp'tan, Ricardo'dan öğrendiğime, yanızca okumasını bilmeyenler şaşıracaklardır.

II. KRALIN YERİ

Hiç kuşkusuz, bu kadar cehaletin, boşlukta kalmış bu kadar sorunun üzerinde durmak gerekir: söylemin sonu ve herhalde emeğin başlangıcı burada saptanmıştır. Fakat gene de söylenecek birkaç söz vardır. Kuşkusuz, statülerini meşrulaştırmanın güç olduğu sözler, şimdi son ânda ve yapay bir tiyatro oyunundaymış gibi, temsillerin büyük klasik oyununun içinde henüz hiç ortaya çıkmamış bir kişiyi işe dahil etmek gerekmektedir. Bu oyunun ön yasasını, temsilin momentlerinin her birinde temsil edildiği *Las Meninas* tablosunda bulmak hoşa gidecektir: ressam, palet, tersi dönük tuvalin büyük koyu yüzeyi, duvara asılı tablo-

lar, bakan ve onlara bakanlar tarafından çerçevelenmiş seyirciler; nihayet merkezde,temsilin kalbinde, esas olanın en yakınında, temsil edileni gösteren ayna; fakat o kadar uzak, gerçek olmayan bir mekâna o kadar dalmış, başka tarafa yönelen bütün bakışlara o kadar yabancı bir yansıma olarak ki, temsilin en zayıf ikizlemesinden başka bir şey olmamaktadır. Tablonun bütün iç çizgileri ve özellikle de, merkezi yansımadan gelenleri, temsil edilen, ama mevcut olmayana yönelmektedirler. Bu hem nesne –çünkü temsil edilen sanatçının tuvaline aktardığı odur–, hem de öznedir –çünkü ressamın kendini çalışırken temsil ettiği sırada karşısında bulunan şey odur, çünkü tabloda gösterilen bakışlar, ressamın gerçek yeri olan, kral ve kraliçenin bu saymaca yerine yönelmişlerdir, nihayet çünkü sınırsız bir göz kırpması halinde ressam ve hükümdarın yer değiştirdikleri bu ikircikli yerin konuğu, bakışı tabloyu bir nesneye, bu esas damganın saf temsiline dönüştüren seyircidir–. Üstelik bu eksiklik, tabloyu hamaratlıkla unsurlarına ayıran söylemin dışında, kimse için bir boşluk değildir; çünkü temsil edilen ressamın dikkatinin, tablonun gösterdiği kişilerin saygısının, tersinden görülen büyük tuvalin mevcudiyeti ve bu tablonun ona göre var olduğu ve bu tablonun zamanın içinde ona göre düzenlendiği bizim bakışlarımızın kanıtladığı üzere, hep ve gerçekten işgal edilmektedir.

Klasik düşüncede, temsilin onun için var olduğu kişi ve kendini orada temsil eden kişi, kendilerini orada, "tabloda temsil"in kesişen bütün iplerini birbirlerine bağlayan görüntü veya yansıma olarak tanımaktaydı –orada kendi asla mevcut olarak bulunmayan–. *İnsan,* XVIII. yüzyılın sonundan önce var olmuyordu. Hayatın gücü, emeğin üretkenliği veya dilin tarihsel kalınlığı için de aynı durum geçerliydi. İnsan, bilginin evreni düzenleme çabası içinde, bundan iki yüz yıldan daha az bir zaman önce, kendi elle-

riyle imal ettiği çok yeni bir yaratıktır: fakat bu yaratık o kadar çabuk ihtiyarlamıştır ki, nihayet içinde tanınabileceği aydınlanma anını, karanlıklar içinde binlerce yıl beklemiş olduğu kolaylıkla hayal edilmiştir. Tabii ki, genel gramerin, doğal tarihin, zenginlikler çözümlemesinin insanı tanımanın birer biçimi olduğu söylenebilir, ama ayırım yapmak gerekir. Doğal bilimler insanı kuşkusuz bir cins veya bir tür gibi incelemişlerdir: XVIII. yüzyıldaki ırklar üzerindeki tartışma buna tanıktır. Öte taraftan, gramer ve iktisat, ihtiyaç, arzu veya bellek ve hayal gücü gibi kavramlar kullanıyorlardı. Fakat insanın insan olarak, epistemolojik bir bilinci bulunmamaktaydı. Klasik episteme, insana özgü ve spesifik bir alanı hiçbir şekilde soyutlanmayan çizgilere göre eklemleştirmektedir. Ve eğer hâlâ, hiçbir dönemin insan doğasına onun kadar büyük ve onun kadar kararlı, onun kadar söyleme sunulmuş bir statü vermediği itirazında ısrar edilecek olursa buna, bizatihi insan doğası kavramının ve işleyiş tarzının klasik bir insan biliminin olabilirliğini dışladığı cevabı verilebilir.

Klasik *episteme*'nin içinde "doğa" ve "insan doğası" işlevlerinin terimi terimine zıtlaştıklarını kaydetmek gerekmektedir: doğa, gerçek ve düzensiz bir çakışmanın işleyişiyle, varlıkların düzenli sürekliliği içindeki farklılığı ortaya çıkarmaktadır; insan doğası ise, temsillerin düzensiz zinciri içindeki özdeşliği ortaya koymakta ve bunu imgelerin sergilenmesi yoluyla yapmaktadır. Biri, şu ânki manzaraların oluşumu için bir tarihin bulanıklaştırılmasını gerektirirken, diğeri, kronolojik bir ardışıklığın dokusunu bozan bu âna mensup olmayan unsurların karşılaştırılmasını gerektirmektedir. Doğa ile insan doğası arasındaki pozitif ilişkinin bu zıtlığa rağmen veya daha doğrusu, bu zıtlık boyunca resmolduğu görülmektedir. Nitekim, bunlar özdeş unsurların sayesinde (aynı, sürekli, fark edilmez

farklılık, kesintisiz ardışıklık) işlememektedir; bunların her ikisi de soyutlanabilir özdeşlikleri ve görülebilir farklılıkları tablo halindeki bir mekâna ve düzenli bir sıraya göre dağıtmaya izin veren genel bir çözümlemenin olabilirliğini kesintisiz bir doku üzerinde ortaya koymaktadır. Fakat, hiçbiri bunu diğeri olmadan başaramamaktadır ve buradan itibaren iletişim kurmaktadır. Nitekim, temsil zinciri ikizlenebilme konusunda sahip olduğu güçle (hayal gücünün ve anının içinde ve onu karşılaştıran çoklu dikkatin içinde), yeryüzünün düzensizliğini altında, varlıkların kesintisiz tabakasını yeniden bulabilir; önce rastlantısal olan ve kendilerini sundukları halleriyle temsillerin kaprislerine teslim edilen bellek, yavaş yavaş var olan her şeyin genel bir tablosu halinde sabitleşmektedir; insan artık dünyayı, kendi temsilini temsil etme gücüne sahip bir söylemin hükümranlığına sokabilir. Konuşma eyleminde veya daha doğrusu (klasik dil deneyi açısından esaslı olanın mümkün olduğunca yakınında durarak), *adlandırma* eyleminde, temsilin kendi üzerine kıvrım yapması olarak insan doğası, düşüncelerin çizgisel devamını kısmen farklı varlıkların sabit bir tablosu haline dönüştürmektedir: temsillerini orada ikizlediği ve dışa vurduğu söylem, onu doğaya bağlamaktadır. Bunun tersine, varlıklar zinciri, insan doğasına doğanın işleyişi aracılığıyla bağlıdır: mademki gerçek dünya, kendini bakışlara sunduğu haliyle varlıkların temel zincirinin açımlanması değildir ve onun birbirlerine karışmış –tekrarlanan ve süreksiz– parçalarını sunmaktadır, o halde zihindeki temsiller dizisi fark edilmez farklılıkların sürekli yolunu izlemek zorunda değildir; uçlar burada karşılaşmakta, aynı şeyler kendilerini burada birçok kere sunmaktadırlar; özdeş çizgiler belleğin içinde çakışmaktadır; farklılıklar parçalanmaktadır. Böylece, büyük belirsiz ve sürekli tabaka, ayrı karakterlerle, az çok genel çizgilerle, kimlik

belirleme işaretleriyle basılmaktadır. Ve bunun sonucu olarak, kelimelerle varlıklar zemini söylem haline gelmekte, bu sayede insan doğasına ve temsiller dizisine bağlanmaktadır.

Doğa ile insan doğasının, zıt, ama birbirleri üzerine etki edemediklerinden ötürü tamamlayıcı olan iki işlevden hareketle iletişime sokulması, geniş teorik sonuçlara yol açmıştır. Klasik düşünceye göre insan doğaya, ona doğumdan gelen bir hak olarak ve bütün diğer varlıklara olduğu gibi tanınan şu bölgesel, sınırlı ve spesifik "doğa"nın aracılığıyla yerleşmemektedir. İnsan doğası ve doğa eğer birbirlerine dolanıyorlarsa, bu bilgi mekanizmaları ve onların işleyişleri aracılığıyla olmaktadır; veya daha doğrusu, doğa, insan doğası ve onların ilişkileri klasik *episteme*'nin büyük düzenlenişinin içinde, tanımlanmış ve öngörülmüş işlevsel momentlerdir. Ve kalın ve ilk gerçek olarak, mümkün her bilginin zor nesnesi ve hükümran öznesi olarak insan, hiçbir yere sahip değildir. Bir ekonominin, bir filolojinin ve bir biyolojinin yasalarına göre yaşayan, konuşan ve çalışan, ama bir cins iç burulma ve örtme tarafından, bizatihi kendi yasalarının işleyişi sayesinde onları tanıma ve tamamen gün ışığına çıkarma hakkının verilmiş olduğu bir bireye ilişkin modern temalar, bizim için bildik ve "insan bilimleri"nin varlığına bağlı olan bütün bu temalar klasik düşünce tarafından dışlanmışlardır: doğası (onu belirleyen, elinde tutan ve onu zamanların dibinden beri kat eden) doğayı ve buna bağlı olarak kendini doğal varlık olarak tanımak olan bir varlığın garip kişiliğinin karşısına dikilmesi o sıralarda mümkün değildi.

Buna karşılık, temsil ile varlığın karşılaşma noktasında, doğa ile insan doğasının kesiştikleri yerde –günümüzde, insanın ilk, reddedilemez ve esrarlı doğasının varlığını tanıdığımıza inandığımız şu yerde–, klasik düşüncenin or-

...nsan doğasının kesiştikl...
dilin, "in... ...ek bir şeyi ke...
dır. Batı kültüründe bu dil konuştuğu sürece, insan varoluşunun kendi içinde sorguya çekilmesi ol...
on...
yı...
le... ...ir bir biçim ...
...zü olarak kalmıştır, çünkü onda b... ...ne
tam hak sahibi olarak bağlananlar, temsil...

...
k...
...k ki bu... ...ak
...ne ait de "varım"
...iş ya kendinin dışında varlığın
k... ...ile
bi... ...rı-
n... ...lık

...ne
...ç.
...
...

[redacted]

...z
ne... ...ıkla ki... ...ıne açısından, bu... ...arkeolojik

bi kılınmış bağımsız, bakılan seyirci olarak, burada *Las Meninas*'in Krala önceden tahsis ettiği, ama gerçek varlığının uzun zamandır dışladığı bu yerde zuhur etmektedir. Sanki, ...ların algılanamaz dansları, Velázquez'in tablosunun tümünün ona doğru döndüğü, ama gidip gelmelerinden, birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarından, birbirleriyle iç içe geçmelerinden ve daldan dala konmalarından kuşkulanılan bütün figürleri (model, ressam, kral, seyirci) bir aynanın rastlantısı içinde ve adeta zor kullanarak yansıtabilen bu mekânda, aniden donuyormuş, tam bir figür halinde donuyormuş ve böylece sonunda mekânın bütün temsilini bir bakışta aktarıyormuş gibi.

Bu yeni mevcudiyetin nedeni, ona özgü olan tarz, ona izin veren *episteme*'nin düzeni, kelimeler ve şeyler arasında onun boyunca kurulan yeni ilişki; bütün bunlar şimdi aydınlatılabilmektedir. Cuvier ve çağdaşları, hayattan kendi kendini ve varlığının derinliğinde de, canlının olabilirlik koşullarını tanımlamasını istemişlerdi; Ricardo da aynı şekilde, emekten mübadelenin, kârın ve üretimin olabilirlik koşullarını sormuştu; ilk filologlar da, söylem ile gramerin olabilirliğini dillerin tarihsel derinliğinin içinde aramışlardı. Temsil bizatihi bu olgudan ötürü, canlılar için, ihtiyaçlar için ve kelimeler için, onların kökenleri ve gerçekliklerinin ilkel makamı olma değerini taşımaya son vermişti; temsil artık onlara nazaran, onları kavrayan ve ihya eden bir bilincin içinde, onlara az çok bulanık bir şekilde karşılık veren bir etkiden başka bir şey değildir. Şeylere ilişkin temsil artık bağımsız bir tablonun içinde, onların düzene sokulmasının sergilenişi değildir; temsil artık insanın olduğu şu ampirik bireyin cephesinden, şimdi bizzat şeylerin kendine ve onların iç yasasına ait olan bir düzenin olgusudur –belki de bundan da az olmak üzere, görünüşüdür–. Varlıklar temsilin içinde kimliklerini değil de, insanla kur-

dukları dış ilişkiyi açık etmektedirler. İnsan, kendine özgü varlığı, kendine temsiller sunma gücüyle o zamana kadar doğal yerleşim yerleri olmuş olan temsil etmeyi terk ederek, hayatın, üretimin ve dilin yasalarına göre şeylerin derinliğine çekilen ve kendi içlerinde kapanan canlılar, mübadele nesneleri ve kelimeler tarafından açılmış bir oyuğa yerleşmektedir. Onların ortasında, onların meydana getirdikleri çember tarafından sıkıştırılan insan, onlar tarafından işaret edilmektedir –daha da ötesi, talep edilmektedir–, çünkü konuşan odur, çünkü onun hayvanların arasında (ve yalnızca ayrıcalıklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda onların oluşturduğu bütünü düzene sokan bir yerde: insan evrimin son durağı olarak kavranmasa bile, uzun bir dizinin uç noktası olduğu kabul edilmektedir) oturduğu görülmektedir, nihayet çünkü ihtiyaçlar ile bunları tatmin etmek için sahip olduğu araçlar arasındaki ilişki öyledir ki, her üretimin zorunlu olarak ilkesi ve aracı olmaktadır. Fakat bu emredici işaret ediş ikirciklidir. İnsan bir bakıma çalışmaya, hayata ve dile tabi durumdadır: somut varoluşu, belirlenmelerini burada bulmaktadır; insana ancak kelimeleri, organizması, imal ettiği nedenler boyunca ulaşılabilir –sanki gerçeği öncelikle onlar (belki de sadece onlar) ellerinde tutuyorlarmış gibi–; ve insanın kendi de, düşünür düşünmez kendini kendine, çoktan zorunlu olarak gizli olan bir kalınlığın içinde, indirgenemez bir önceliğin içinde, ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı biçimi altında açık edebilmektedir. Bilgisinin ona dışsal ve daha eski olduklarını açık ettiği bütün bu içerikler onu öncelemekte tüm sağlamlıkları içinde onun üzerine sarkmakta ve onu sanki bir doğa nesnesinden veya tarih içinde silinecek bir çehreden başka bir şey değilmiş gibi kat etmektedirler. İnsanın sonluluğu, kendini bilginin pozitifliği içinde –ve emredici bir şekilde–

ilan etmektedir; insanın sonlu olduğu, tıpkı fiil çekiminin bilindiği gibi bilinmektedir; veya daha doğrusu, bütün bu sağlam, pozitif ve dolu figürlerin filigranında, dayattıkları sonluluk ve sınırlar fark edilmekte, olanaksız hale getirdikleri her şey açıkça tahmin edilmektedir.

Fakat gerçeği söylemek gerekirse, sonluluğun bu ilk keşfi istikrarsızdır; onu kendi üzerinde durdurmaya izin veren hiçbir şey yoktur; ve reddettiği bu aynı sonsuzluğu, güncellik sistemine göre, kendinin de aynı şekilde vaat ettiği varsayılamaz mı? Belki de cinsin evrimi tamamlanmamıştır; üretim ve çalışma biçimleri değişmeye ara vermemektedirler, ve belki insan, yabancılaşmasının, ihtiyaçlarının, sınırlarının sürekli hatırlatılmasının ilkesini bir gün artık emeğin içinde bulamayacaktır; ve tarihsel dillerin ışık geçirmezliğini çözecek kadar saf simgesel sistemleri keşfetmeyeceğini kanıtlayan bir şey de yoktur. Pozitiflik içinde ilan edilen insanın sonluluğu, profilini sonsuzluğun paradoksal biçimi altında çizmektedir; bu biçim daha çok sınırın sağlamlığını, hiç kuşkusuz sınırı olmayan, ama herhalde umutsuz da olmayan bir yol alışın tekdüzeliğini işaret etmektedir. Ancak, bütün bu içerikler, sakladıkları ve aynı zamanda zamanın sınırlarına doğru yoğunlaştırdıklarıyla birlikte, bilgi mekânının içinde pozitifliğe sahip değillerdir, kendilerini mümkün bir bilgi edinme ödevine, ancak sonluluğa tepeden tırnağa bağlanmış olarak sunmaktadırlar. Çünkü, eğer kendini onlar boyunca keşfeden insan, hayvansal hayatın dilsiz, karanlık, dolaysız ve mutlu açıklığının içinde yer alsaydı, bunlar burada onları kısmen aydınlatan bu ışığın içinde olmazlardı; ama eğer insan onları sonsuz bir idrakın parlaklığı içinde hiç eksiksiz kat edebilseydi, kendilerini, onları kendilerinden hareketle gizleyen dar açının içinde de sunamazlardı. Fakat insanın deneyine, onun bedeni olan bir cisim –kendine özgü ve indirgenemez

uzaysallığı şeylerin mekânıyla eklemleşen ikircikli mekânın parçası– sunulmuştur; arzu da bu aynı deneye, her şeyin ondan itibaren değer ve nispi değer kazandığı başat iştah olarak sunulmuştur; bir dil de bu aynı deneye, bütün zamanların bütün söylemlerinin, bütün ardışıklıkların ve bütün eşanlılıkların içinde verilebildiği bir sıranın içinde sunulmuştur. Bunun anlamı, insanın sonlu olduğunu öğrenebileceği bu pozitif biçimlerin her birinin, ona ancak kendi sonluluğunun zemini üzerinde verildiğidir. Hayatın varoluş tarzı ve hayatın biçimlerini bana dayatmadan var olamaması olgusu, bana temel olarak bedenim tarafından verilmiştir; üretimimin varoluş tarzı, belirlenmelerimin varoluşunun üzerindeki çekim gücü bana arzum tarafından verilmiştir; ve dilin varoluş tarzı, kelimelerin telâffuz edildikleri ânda ve belki de daha da algılanamaz bir zamanın içinde açık ettikleri tarihin bütün izi, bana ancak benim konuşan düşüncemin ince zinciri boyunca verilebilmişlerdir. Bütün ampirik pozitifliklerin ve kendini insanın varoluşuna somut sınırlandırmalar olarak işaret edebilecek şeylerin arkasında bir sonluluk –bir anlamda aynı olan: bedenin uzaysallığı, arzunun açıklığı ve dilin zamanı tarafından vurgulanmaktadır; ama gene de tamamen başkadır: sınır burada kendini, insana dışarıdan dayatılan belirlenme olarak değil de (çünkü bir doğası veya bir tarihi vardır), ancak kendi olgusuna dayanan ve her somut sınırın pozitifliğine açılan temel sonluluk olarak dışa vurmaktadır– keşfedilmektedir.

Böylece, insanın varlığının sonsuz olmadığını onu işaret eden bütün biçimleri, pozitiflikleri içinde temellendirebileceği bir sonluluk analitiğine kadar çıkma, veya eğer öylesi istenirse, inme zorunluğu, kendini bizzat ampirikliğin kalbinde işaret etmektedir. Ve bu analitiğin insanın varoluşunun ilk karakteri olarak kaydedeceği şey veya daha doğ-

rusu, bu analitiğin kendini içinde tam olarak sergileyeceği yer, tekrarın mekânı olacaktır –pozitif ile temelli arasındaki özdeşlik ile farklılığın mekânı–: canlığın gündelik varoluşunu anonim bir şekilde kemiren, bana ampirik hayatımın ondan itibaren verildiği temel şeyle aynıdır; insanları ekonomik sürecin yansızlığı içinde birleştiren ve ayıran arzu, benim için her şeyin ondan itibaren arzulanır olduğu şeyle aynıdır; dilleri taşıyan, onlara yerleşen ve sonunda onları aşındıran zaman, benim söylemimi daha hiç kimsenin egemen olmadığı bir ardışıklığın içinde söylememden önce çekip uzatan zamandır. Sonluluk, deneyin bir ucundan diğerine, kendi kendine cevap vermektedir; Aynı'nın biçimi içinde, pozitifliklerin ve onların temellerinin özdeşliği ve farklılığıdır. Modern düşüncenin, daha bu analitiğin ilk harekete geçişinden itibaren, klasik düşüncenin emrettiği üzere tablo halinde serpilmesiyle birlikteki temsilin sergilenişini belli bir aynı düşüncesine –burada Farklılık, Özdeşlikle aynı şeydir– nasıl döndürdüğü görülmektedir. Bütün bu sonluluk analitiği –modern düşüncenin kaderine ne kadar da bağlıdır–, işte pozitifin temelli içindeki tekrarı tarafından açılmış olan bu ince ve muazzam mekânda sergilenecektir: aşkının ampiriği tekrarladığı, *cogito*'nun düşünülmemiş'i tekrarladığı, kökenin geri dönüşünün kendi geri çekilmesini tekrarladığı, birbiri ardına işte burada görülmektedir; klasik felsefeye indirgenemez nitelikteki bir Aynı düşüncesi, kendini kendinden itibaren burada iddia edecektir.

Sonluluk fikrinin gün ışığına çıkarılabilmesi için XIX. yüzyılın beklenmesinin gerekmediğini söyleyenler olabilir. XIX. yüzyılın belki de bu fikre daha karmaşık, daha ikircikli, kuşatması daha güç olan bir rol oynatarak, sadece onun düşünce mekânı içindeki yerini değiştirdiği herhalde doğrudur: XVII. ve XVIII. yüzyıllar düşüncesi açısından, insa-

nı hayvansal bir hayat sürdürmeye, alın teriyle çalışmaya, ışık geçirmez kelimelerle düşünmeye zorlayan onun sonluluğuydu; onun kendi bedeninin mekanizmalarını, ihtiyaçlarını tatmin araçlarını, tamamen alışkanlıklar ve hayal gücü tarafından dokunmuş bir dilin tehlikeli yardımını almaksızın düşünebilme yöntemini tam olarak bilmekten alıkoyan da, gene bu aynı sonluluktu. Sonsuzluğa ulaşamama olarak insanın sınırlılığı, kendi ampirik içeriklerinin varlığını olduğu kadar, onları dolaysız olarak bilebilme olanaksızlığını da belli etmekteydi. Ve böylece, sonsuzlukla olan negatif ilişki –ister yaradılış, ister düşüş, ister ruh ile beden bağlantısı, ister sonsuz varlığın içindeki belirleniş, ister toplumsallık hakkındaki kendine özgü bakış açısı, isterse temsilin izlenimle bağı olarak algılansın–, kendini insanın ampirikliğinden ve buna ilişkin olarak sahip olabileceği bilgiden eski olarak sunmaktaydı. Bu bilgi tek bir hareketle, ama karşılıklı gönderme ve dairesellik olmaksızın, bedenin, ihtiyaçların ve kelimelerin varlığını ve onlara mutlak bir bilginin içinde egemen olmanın olanaksızlığını temellendirmekteydi. XIX. yüzyılın başında oluşan deney sonluluğun keşfini artık sonsuzluğun düşüncesinin içinde değil de sonlu bir bilgi tarafından, sonlu varoluşun somut biçimleri olarak verilmiş olan bu içeriklerin bizatihi kalbine yerleştirmektedir. İkizlenmiş bir atfın nihayetsiz oyunu buradan kaynaklanmaktadır: insanın bilgisi sonluysa, bunun nedeni, kurtulmanın olanaksız olduğu bir şekilde, dilin, çalışmanın ve hayatın pozitif içeriklerinin içinde hapsedilmiş olmasıdır; ve bunun tersine, hayat, çalışma ve dil kendilerini pozitiflikleri içinde sunuyorlarsa, bunun nedeni, bilginin sonlu biçimlere sahip olmasıdır. Başka bir deyimle, klasik düşünceye göre sonluluk (sonsuzluktan itibaren pozitif olarak oluşturulmuş belirlenme olarak), beden, ihtiyaç, dil ve onlara ilişkin olarak sahip olunabilen sınırlı

bilgi olan şu negatif biçimleri açıklamaktadır; modern düşünceye göre, hayatın, üretimin ve çalışmanın pozitifliği (bunlar kendi varoluşlarına, kendi tarihselliklerine ve kendilerine özgü yasalara sahiptirler), negatif korelasyonlar olarak bilginin olabilirliğini pozitif olarak, ama hayatın, çalışmanın ve dilin ne olduğuna ilişkin, her zaman sınırlı bir deneyin içinde kurmaktadır. Bu ampirik içerikler temsil mekânının içine yerleştirildikleri sürece, bir sonsuzluk metafiziği yalnızca mümkün olmakla kalmayıp, aynı zamanda talep de edilmekteydi: nitekim, bu içeriklerin insanın sonluluğunun aşikâr biçimleri olmaları, ama kendi bağlarına ve gerçekliklerine temsilin içinde sahip olmaları gerekiyordu; sonsuzluk fikri ve onun sonsuzluğun içinde belirlenmesi fikri her ikisine de izin veriyordu. Fakat, ampirik içerikler temsilden kopunca ve varoluşlarının ilkesini bizzat kendileri kapsar hale gelince, sonsuzluk metafiziği yararsız hale geldi; sonluluk kendi kendine gönderme yapmaktan vazgeçmedi (içeriklerin pozitifliğinden bilginin sınırlandırılmalarına ve bilginin sınırlı pozitifliğinden içeriklerin sınırlı bilgisine). Böylece, Batı düşüncesinin tüm alanı tersine dönmüş oluyordu. Eskiden bir temsil ve sonsuz *metafiziği* ile canlı varlıkların, insanların arzularının ve insanın dilinin kelimelerinin *çözümlenmesi* arasında korelasyon bulunan yerde, şimdi bir sonluluk ve insan varoluşu analitiği ile, onunla zıtlık içinde olan (ama bağlantılı bir zıtlık), bir hayat, çalışma ve dil *metafiziği* oluşturma konusundaki sürekli bir eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Ama bunlar, hemen itirazla karşılaşan ve adeta içten mayınlanan eğilimlerden ibarettirler, çünkü yalnızca, insanın sonluluğu tarafından ölçülen metafizikler söz konusudur: orada durmasa bile, gene de insanda yoğunlaşan bu hayat metafiziği, insanı sonunda ondan kurtulacak bir şekilde özgürleştiren bir çalışma metafiziği, insanın kendi kültürü için-

de yeniden sahiplenebileceği bir dilin metafiziği. Böylece modern düşünme, kendini kendi metafizik ilerlemeleri içinde inkâr edecek ve hayat, çalışma ve dil üzerindeki düşüncelerin sonluluğun analitiği olarak değere sahip olmaları ölçüsünde, metafiziğini sorununu dışa vurduklarını gösterecektir: hayat felsefesi, metafiziği yanılsama örtüsü olarak ihbar etmektedir; çalışma felsefesi, onu yabancılaşmış düşünce ve ideoloji olarak ihbar etmektedir; dil felsefesi ise, onu ikincil bir kültürel olgu olarak ihbar etmektedir.

Fakat metafiziğin sonu, Batı düşüncesinde meydana gelen çok daha karmaşık bir olayın negatif çehresinden ibarettir. Bu olay, insanın ortaya çıkmasıdır. Ama, insanın bizim ufkumuzda aniden zuhur ederek, bedeninin, emeğinin, dilinin kaba olduğunu bizim düşüncemize adeta püskürmeli ve tamamen şaşırtıcı bir şekilde dayattığını sanmamak gerekir; metafiziği aniden yok eden, insanın pozitif sefaleti değildir. Modernlik görünüşler düzeyinde, hiç kuşkusuz insan kendi organizmasının içinde, kafasının kabuğu içinde, organlarının donanımı içinde ve fizyolojisinin bütün sinir dokusu içinde var olmaya koyulduğunda başlamaktadır; modernlik , insanın ilkesi ona egemen olan ve ürünü elinden kaçan bir çalışmanın kalbinde var olduğunda başlamaktadır; modernlik, insan düşüncesinin, kendinden çok daha eski olduğu için, onun sözünde hayat bulmasına rağmen anlamlarına egemen olamadığı bir dilin kıvrımlarının arasına yerleştirildiğinde başlamıştır. Fakat, kültürümüz bundan da temelli olmak üzere, modernliğimizi teşhis ettiğimiz eşiği, sonluluğun kendine yönelik nihayetsiz bir atfın içinde düşünüldüğü ân aşmıştır. Sonluluğun farklı bilgiler düzeyinde, hep somut insandan ve onun varoluşuna yüklenebilen ampirik biçimlerden itibaren işaret edildiği doğruysa da; bilgilerin her birinin tarihsel ve genel

apriori'sini keşfeden arkeolojik düzeyde, modern insan –bedensel, çalışkan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen şu insan– ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Modern kültür insanı, sonluluğu ondan itibaren düşünebildiği için düşünebilmektedir. Bu koşullarda, klasik düşüncenin ve onu önceleyen bütün düşüncelerin beden ve ruhtan, insandan, onun evrenin içindeki çok sınırlı yerinden, onun bilgisini veya özgürlüğünü ölçen bütün sınırlardan söz edebilmiş olmaları; ama bunlardan hiçbirinin insanı hiçbir zaman, modern bilgiye sunulduğu haliyle tanıyamamış olması anlaşılmaktadır. Rönesans'ın "hümanizma"sı, klasiklerin "rasyonalizm"i, insanlara dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı düşünememişlerdir.

IV. AMPİRİK VE AŞKIN

İnsan sonluluk analitiğinin içinde, garip bir ampirik aşkın çifttir, çünkü her bilgiyi mümkün kılan bilginin edinileceği bir varlıktır. Ama, ampirikçilerin insan doğası da, XVIII. yüzyılda aynı rolü oynamıyor muydu? Fiili olarak o sıralarda çözümlenen, genel olarak bilgi edinmeye izin veren temsil özellikleri ve biçimleriydi (Condillac, temsilin kendini bilgi halinde sunması için gerekli ve yeterli koşulları şöyle tanımlamaktaydı: hatırlama, kendinin bilinci hayal gücü, bellek); şimdi çözüleme yeri artık temsil değil de, sonluluğu içindeki insan olduğundan, bilgi koşullarını onun içinde verili olan ampirik içeriklerden itibaren gün ışığına çıkarmak söz konusudur. Modern düşüncenin genel hareketi açısından, bu içeriklerin nerede yer aldıkları pek önemli değildir: onların içe bakışta mı, yoksa başka çözümleme biçimlerinde mi arandığını bilmek söz konusu değildir. Çünkü modernliğimizin eşiği, insanın incelenme-

sine nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı ânda değil de, İnsan adı verilen ampirik-aşkın bir çiftin oluştuğu günde yer almaktadır. O sırada iki çözümleme biçiminin doğduğu görülmüştür: beden mekânının içine yerleşen ve algılama, duygusal mekanizmalar, sinirsel-motor şemalar, şeylerin ve organizmanın ortak eklemleşmesine ilişkin olanlar, bir cins aşkın estetik gibi işlev görmüşlerdir: bu çözümlemelerde, bilginin anatomik-fizyolojik koşullarının olduğu, bilginin bedenin sinir dokusunda yavaş yavaş oluştuğu, belki de orada ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu, biçimlerinin işleyişinin kendine özgülüklerinden her halü kârda ayrılamayacağı, kısacası, insan bilgisinin bir *doğası* olduğu, bu doğanın bilginin biçimlerini tanımladığı ve aynı zamanda, kendini kendine özgü biçimleri içinde dışa vurabildiği keşfedilmekteydi. Ayrıca, insanlığın az veya çok eski, az veya çok zorlukla yenilebilir nitelikteki yanılsamalarının incelenmesi yoluyla, bir cins aşkın diyalektik olarak işlev görmüş olan çözümlemelerde olmuştur; böylece, bilginin tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullarının bulunduğu, insanlar arasında dokunan ilişkilerin içinde oluştuğu ve şurada veya burada alabildiği özel biçimlerden bağımsız olmadığı, kısacası, insan bilgisinin bir *tarihi*'nin olduğunu, bu tarihin hem ampirik bilgiye sunulabileceği, hem de onun biçimlerini hükmedebileceği gösterilmekteydi.

Oysa bu çözümlemelerin birbirlerine hiçbir ihtiyaçlarının olmaması gibi bir özellikleri bulunmaktadır; daha da ötesi, bunlar bir analitiğe (veya bir özne teorisine) başvurmaktan vazgeçebilirler: yalnızca kendilerine dayandıklarını iddia etmektedirler, çünkü aşkın düşünce olarak işlev görenler, bizzat içeriklerin kendileridir. Fakat aslında, bilginin, eleştirinin kendine özgü boyutunu ampirik bir bilginin üzerine düşürdüğü hareketin içinde bir bilgi doğasının

veya tarihinin araştırılması, belli bir eleştirinin kullanımını varsaymaktadır. Saf bir düşüncenin icrası değil de, az çok karanlık bir dizi paylaşımın sonucu olan eleştiri. Ve öncelikle, keyfi olsalar bile, nispeten aydınlatılmış paylaşımlar: başlangıç düzeyindeki, yetersiz, iyi dengelenmemiş, yeni doğmakta olan bilgiyi tamamlanmış değilse bile, en azından istikrarlı ve nihai biçimleri içinde oluşturulmuş olanından ayıran paylaşım (bu paylaşım, bilginin doğal koşullarının incelenmesini mümkün kılmaktadır), gerçeklik yanılsamasını, ideolojik kuruntuyu, bilimsel teoriden ayıran (bu paylaşım, bilginin tarihsel koşullarının incelenmesini mümkün kılmaktadır), fakat daha karanlık ve daha temelli bir paylaşım daha vardır: bu, bizatihi gerçekliğini paylaşımıdır; nitekim, nesne sınıfından olan bir gerçekliğin olması gerekmektedir –yavaş yavaş taslağı çizilen, oluşan, dengelenen ve kendini beden ve algılama kuruntuları boyunca dışa vuran gerçeklik, aynı zamanda, yanılsamalar dağıldıkça resmolan ve tarihin yabancılaşmasından kurtardığı bir statü içinde kurulan gerçeklik–; fakat aynı zamanda, söylem sınıfından olan bir gerçekliğin de var olması gerekmektedir –bilginin doğasına veya tarihine ilişkin olarak doğru olacak bir dilin tutturulmasına izin veren gerçeklik–. İşte, bu doğru söylemin statüsü ikircikli kalmaktadır. İki şeyden biri: ya bu doğru söylem, temelini ve modelini, oluşumunu doğanın ve tarihin içinde çizdiği bu ampirik gerçekliğin içinde bulmaktadır –bu durumda pozitivist tipten bir çözümleme vardır (nesnenin gerçekliği, onun oluşumunu tasvir eden söylemin gerçekliğine hükmetmektedir)– ya da doğru söylem, doğasını ve tarihini tanımladığı bu gerçekliği önceden bildirmekte, onun taslağını önceden çizmekte ve onu uzaktan kışkırtmaktadır –bu durumda nihai söz (eskatolojik) tipinden bir söylem vardır (felsefi söylemin gerçeği, oluşmakta olan gerçekliği meydana ge-

tirmektedir)–. Gerçeği söylemek gerekirse, burada bir seçenekten çok, ampiriği aşkınlık düzeyinde değerlendiren her çözümlemeye içkin olan bir dalgalanma söz konusudur. Comte ve Marx, nihai söz'ün (insana ilişkin söylemin gelecekteki nesnel gerçeği olarak) ve pozitivizmin (nesnenin gerçekliğinden itibaren tanımlanan söylemin gerçekliği olarak) arkeolojik olarak birbirlerinden çözülmez olduklarına tanıktırlar: hem ampirik hem de eleştirel olmak isteyen bir söylem, aynı ânda ancak pozitivist ve eskatolojik olabilir: insan burada, aynı anda hem indirgenmiş hem de vaat edilen bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Eleştiri öncesi saflık, burada tamamiyle hüküm sürmektedir.

Modern düşünce, işte bu yüzden, ne indirgeme sınıfından ne de vaat sınıfından olacak bir söylemin yerini aramaktan kaçınamamıştır –ve tam da, bu saf söylemden itibaren–: gerilimi, ampirik ve aşkını ayrı tutacak olan, ama bu arada her ikisini aynı ânda hedeflemeye izin verecek bir söylem; insanı özne olarak, yani ampirik bilgilerin yeri, ama bu bilgileri mümkün kılan şeyin en yakınına getirilmiş ve bu içeriklerde dolaysız olarak mevcut saf biçim olarak çözümlenmeye izin verecek bir söylem; sonuç olarak, adeta-estetik ve adeta-diyalektiğe nazaran; aynı ânda hem onları bir özne teorisi içinde kuracak, hem de onlara herhalde beden deneyinin ve kültür deneyin aynı anda kök salacakları şu üçüncül ve aracı terim halinde eklemleşmelerine izin verecek bir analitik rolünü oynayacak olan bir söylem. Bu çok karmaşık, çok üstbelirlenmiş ve çok gerekli rol, modern düşüncede yaşanmışlığın çözümlenmesi tarafından üstlenilmiştir. Nitekim yaşanmışlık, aynı ânda hem bütün ampirik içeriklerin devreye sokuldukları mekân, hem de onları genelde mümkün kılan ve ilk kök salmalarını işaret eden kökensel biçimdir; yaşanmışlık, beden mekânı ile kültürün zamanı arasında, doğanın belirlemele-

ri ile tarihin çekimi arasında iletişim kurmaktadır; ancak bedenin ve onun boyunca doğanın, öncelikle deneye indirgenemez bir uzaysallık içinde temsil edilmeleri ve tarihin taşıyıcısı kültürün öncelikle, çökelti anlamların dolaysızlığının içinde hissedilmesi koşuluyla. Yaşanmışlık deneyinin modern düşüncenin içinde, pozitivizme ve eskatolojiye kökten bir itiraz olarak ihdas edildiği; aşkının unutulmuş boyutunu ihya etmeyi denediği; ampiriğe indirgenmiş bir gerçekliğin saf söylemini ve deneye nihayet bir insanın geleceğini safçasına vaat eden peygamberane söylemi savuşturmayı istediği kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak bunun böyle olması, yaşanmışlık deneyinin karma cinsten bir söylem olmasını engellememiştir: spesifik, ama ikircikli, özenli ve tasvire yönelik bir dilin uygulanabileceği kadar somut; ondan itibaren bu saflıktan kaçmanın, onu tartışmanın ve temellerini aramanın mümkün olacağı kadar şeylerin pozitifliğinden uzak bir tabakaya hitap etmektedir. Bir doğa bilgisinin mümkün nesnelliğini, taslağı beden boyunca çizilen deneyle eklemleştirmeye çalışmaktadır; ve bir kültürün mümkün tarihini, yaşanmış deneyin içinde hem gizlenen hem de kendini gösteren semantik kalıntılarla eklemleştirmeye uğraşmaktadır. Demek ki, insanda ampiriği aşkın olarak değerlendirmenin istendiği sırada ortaya konulmuş olan aceleci talepleri daha özenli olarak yerine getirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Görünüşe rağmen, hangi sıkı şebekelerin pozitivist veya eskatoloik tipten düşünceleri (ilk sırada Marksizm olmak üzere), ilhamını fenomenolojiden alan düşüncelere bağladıkları görülmektedir. Yakın tarihlerde meydana gelen yakınlaşma, gecikmiş bir uyum düzleminde yer almamaktadır: bunlar, arkeolojik dış biçimler düzeyinde, antropolojik postulasının oluşmasından itibaren, yani insanın ampirikaşkın çift olarak belirdiği andan itibaren birbirleri için gerekli olmuşlardır.

Demek ki, pozitivizm ile eskatoloji arasındaki gerçek çatışma, yaşanmışa bir geri dönüşün içinde değildir (gerçeği söylemek gerekirse, bu geri dönüş onların köklerini derinlere salarak, onları teyit etmektedir); bu çatışma eğer fiiliyata dökülebilecek olursa, tüm düşüncemizi tarihsel olarak mümkün kılmış olan şeyle uyum içinde olmadığından ötürü, kuşkusuz sapkın olarak gözüken bir sorudan itibaren var olacaktır. Bu soru, insanın gerçekten var olup olmadığına ilişkin olacaktır. Eğer insan var olmasaydı, dünyanın ve düşüncenin ve gerçekliğin ne olacağını bir ân için düşünmenin, paradoksla oynamak olduğuna inanılmaktadır. Bunun nedeni, insanın yakın tarihli aşikârlığının bizi fazlasıyla körleştirmesinden ötürü, dünyanın, bu dünyanın düzeninin, insani varlıkların var oldukları, ama insanın olmadığı şu aslında fazla uzak olmayan zamanın anısını bile koruyamamış olmamızdır. Nietzsche'nin kaçınılmaz olay biçimi altında, Vaat-Tehdit biçimi altında, insanın yakında artık olmayacağını –ama üstinsanın olacağını– ilan ettiğinde, bunun sahip olduğu ve bugün hâlâ koruduğu sarsalama gücü anlaşılmaktadır; bu, bir geri dönüş felsefesi içinde, insanın çoktan beri kaybolduğu ve kaybolmaya son vermediği ve bizim modern insan düşüncemizin, ona yönelik büyük ilgimizin, hümanizmamızın, onun homurdanan yokluğu üzerinde sakince uyudukları anlamına gelmekteydi. Yalnızca bize ait olan ve onu tanıdıkça, bize dünyanın gerçekliğini açan bir sonluluğa bağlı olduğumuza inanan bizlerin, bir kaplanın sırtına bağlandığımızı hatırlamamız gerekmez mi?

V. COGITO VE DÜŞÜNÜLMEMİŞ

İnsan dünyada, ampirik-aşkın bir ikizlenmenin yeriyse de bilginin ampirik içeriklerinin, onları mümkün kılmış olan

koşulları ondan itibaren teslim ettikleri şu paradoksal figürse de kendini bir *cogito*'nun dolaysız şeffaflığı içinde sunamaz; ama kendi bilincine varamayan ve asla varamayacak olanın nesnel ataleti içinde de duramaz. İnsan, şu her zaman açık, asla bir kerede ebediyen sınırlanamaz, ama sonsuza kadar kat edilen, bir yandan onda bir *cogito* içinde yansıtmadığı şeyden, onu tekrar kavradığı düşünme eylemine ve bunun tersine, bu saf kavrayıştan, ampirik karışıklığa, içeriklerin düzensiz yükselişine, kendilerinden kaçan deneylerin çıkıntısına, kendini düşünce-olmayan'ın kumsallarında sunan tüm sessiz ufka doğru giden şu boyutun onda temellendiği haliyle, bir varoluş tarzıdır. İnsan ampirik-aşkın çift olduğu için, aynı zamanda bilmeme'nin de yeridir –düşüncesini hep kendine özgü varlığı tarafından taşınılarak ve aynı zamanda, ona kendini, ondan kaçandan hareketle hatırlatma olanağı verecek şekilde sergileyen şu bilmeme–. Bu, modern biçimi altındaki aşkın düşüncenin, gereklilik noktasını Kant'ta olduğu gibi bir doğabiliminin varlığında değil de (buna filozofların sürekli kavgaları ve emin olamamaları karşı çıkmaktadır), dilsiz, ama gene de potansiyel bir söylem, insanın kendini ondan itibaren tanımaya çağrıldığı şu bilinmeyen gibi konuşmaya hazır varoluşun içinde bulunmasının nedenidir. Soru artık şu değildir: doğa deneyi nasıl olmaktadır da, zorunlu yargılara yer vermemektedir? Soru artık şudur: insan nasıl olmaktadır da, düşünmediğini düşünmekte; dilsiz bir işgal tarzı içinde ondan kaçanın içinde barınmakta; kendini ona inatçı bir dışsallık biçimi altında sunan bu kendi figürünü, bir cins donmuş hareketle canlandırmaktadır? İnsan nasıl, şebekesi, damar atışları, gömülü gücü, ona dolaysız olarak verilmiş olan deneyi sonsuza kadar taşınan şu hayat olabilmektedir? İnsan nasıl, taleplerini ve yasalarını kendilerini ona yabancı bir katılık olarak dayatan şu çalışma olabilmekte-

dir? İnsan nasıl binlerce yıldan beri o olmaksızın oluşan, sistemi elinden kaçan, anlamını onun söylemiyle bir ân için kıvılcımlandırdığı ve daha işin başında sözünü ve düşüncesini sanki bunlar sayılamayacak kadar çok sayıdaki olabilirliklerin dokusu üzerindeki bir kesitlermişçesine, onun içine yerleştirmek zorunda olduğu kelimelerin içinde, adeta bozulması olanaksız bir uykuyla uyuyan bir dilin öznesi olmaktadır? Kantçı soruya nazaran dörtlü bir yer değiştirme, çünkü artık gerçeklik değil, varlık; doğa değil, insan; bir bilginin olabilirliği değil, bir ilk bilmemenin olabilirliği; felsefi teorilerin bilim karşısındaki dayanaksız karakterleri değil, insanın orada kendini tanımadığı şu dayanaksız deney alanının tamamen açık bir felsefi bilinç halinde yeniden ele alınması söz konusudur.

Aşkınlık sorununun bu yer değiştirmesinden itibaren, çağdaş düşünce artık cogito temasını canlandırmaktan kaçınamazdı. Descartes da, hatadan, yanılsamadan, rüyadan ve delilikten, dayanaksız tüm düşünce deneylerinden hareketle, bunların düşünülmemiş olmalarının olanaksızlığını keşfetmiş değil miydi –öylesine ki, kötü düşünülmüşün, gerçek olmayanın, kuruntusalın, tamamen hayalinin düşüncesi, bütün bu deneylerin olabilirlik yeri ve reddedilemez ilk aşikârlık olarak ortaya çıkmaktaydı–? Fakat modern cogito Descartes'ınkinden, bizim aşkınlık düşüncemizin Kant'ınkinden olduğu kadar farklıdır. Bunun nedeni, Descartes için söz konusu olanın, bu düşünceyi, hata veya yanılsama olan bütün şu düşüncelerin en genel biçimi olarak, bunların yarattığı tehlikeyi savuşturmak, girişimin sonunda yeniden bulunmak üzere, onları açıklamak ve o zaman onlardan korunmanın yöntemini vermek üzere gün ışığına çıkarmaktı. Modern cogito'da bunun tersine, kendini kendine sunan düşünce ile düşüncenin içinden, köklerini düşünülmemişin içine salan kesimi hem ayıran, hem

de birleştiren mesafeyi en büyük boyutuna göre değerlendirmek söz konusudur; modern cogito'ya, düşüncede, onun etrafında, onun altında düşünülmemiş olan, ama bu yüzden ona indirgenemez, aşılamaz bir dışsallıkla yabancı kalmayan şeyin düşüncenin kendiyle eklemleştirilmesini katetmesi, ikiye katlaması ve açık bir şekilde yeniden faaliyete geçirilmesi gerekmektedir. Cogito böyle bir biçim altında, her düşüncenin düşünülmüş olduğunun ani ve aydınlatıcı keşfi değil de düşüncenin nasıl buranın dışında, ama gene de kendine en yakın yerde oturduğunu, bir düşünmeyenin altında nasıl var olabildiğini bilme konusundaki, hep yeniden başlayan sorgulama olacaktır. Modern cogito, düşüncenin varoluşunu düşünmeyenin hareketsiz sinir sistemine varana kadar dallandırmadan, şeylerin tüm varoluşunu düşünceye getirmemektedir.

Modern cogito'ya özgü bu çifte hareket, "Düşünüyorum"un neden burada "Varım"ın aşikârlığına götürmediğini açıklamaktadır; nitekim, "Düşünüyorum" kendini hemen hemen mevcut olduğu, canlandırdığı, ama bu işi uyur uyanık bir nöbet tutmanın ikircikli tarzı içinde yaptığı koskoca bir kalınlığın içine dalmış olarak gösterir göstermez, artık onun arkasından "Varım" iddiasını getirmek mümkün olmaktan çıkar: nitekim, konuştuğum ve düşüncemin onun içine, tüm kendine özgü olabilirliklerini onda bulacak kadar kaydığı; ama aslında hiçbir zaman tamamen güncelleştiremeyeceği çökeltilerin ağırlığı içinde var olabilen şu dil olduğumu (şu dil olarak var olduğumu) söyleyebilir miyim? Ellerimle gerçekleştirdiğim, ama yalnızca bitirdiğimde değil, daha girişmeden önce ellerimden kaçan şu çalışma olduğumu (şu çalışma olarak var olduğumu) söyleyebilir miyim? Kendi derinliklerimde hissettiğim, ama beni hem kendiyle birlikte ileri ittiği ve beni bir ân için kendi doruğuna tüneten müthiş zamanla, hem de ölü-

mümü hükmeden kaçınılmaz zamanla sarmalayan şu hayat olduğumu (şu hayat olarak var olduğumu) söyleyebilir miyim? Bütün bunları olduğumu da, olmadığımı da söyleyebilirim: cogito bir olmak iddiasına götürmemekte, sadece olmak'ın söz konusu olduğu bir dizi soruyu gündeme getirmektedir: düşünen ve kendi düşüncem olan benim, düşünmediğim şey olabilmem için düşüncemin benim olmadığım şey olması için ne gerekir? Öyleyse, cogito'nun açıklığında kıvılcımlanan ve eğer deyim yerindeyse göz kırpan, ama onda ve onun tarafından bağımsız olarak verilmemiş olan şu varlık nedir? Öyleyse, varlık ile düşüncenin ilişkileri ve zor aidiyetleri nedir? İnsanın varlığı nedir ve "düşüncesinin olması" olgusuyla çok kolayca belirlenebilen ve belki de bu düşünceyi tek başına elinde tutan bu varlık nasıl olmaktadır da, düşünülmemişle silinmez ve temel bir ilişkiye sahiptir? Kartezyanizmin ve Kantçı çözümlemenin çok uzağında yer alan ve insanın varlığının ilk kez, düşüncenin ona göre düşünülmemişe yöneldiği ve onunla eklemleştiği şu boyut içinde söz konusu olduğu bir düşünce biçimi ihdas edilmektedir.

Bunun iki sonucu vardır. Birincisi negatiftir ve tamamen tarih alanında yer almaktadır. Fenomenolojinin, kartezyen cogito temasıyla Kant'ın Hume'un eleştirisinden çıkardığı aşkınlık motifini birleştirdiğine, Husserl'in böylece, Batı ratio'sunu, saf felsefenin köktenleştirilmesi ve kendi tarihinin olabilirliğinin temeli olacak bir düşünce halinde kendi üzerine bükerek, onun en derin eğilimini canlandırdığına inanılabilir. Gerçeği söylemek gerekirse, Husserl bu birleştirmeyi, ancak aşkınlık çözümlemesinin uygulama noktasını değiştirmesi (bu nokta, bir doğabiliminin olabilirliğinden insanın kendi kendini düşünmesinin olabilirliğine taşınmıştır), ve cogito'nun işlevini değiştirmesi (bu işlev artık, düşündüğü her yerde kendini kanıtlayan bir dü-

şünceden hareketle, su götürmez bir varoluşa götürmek değil de, düşüncenin kendi kendinden nasıl kurtulabileceğini göstermek ve böylece varlık üzerinde çoklu ve çoğalan [illegible]gulama[illegible]rmek doğrultusundadır) ölçüsünde iş [illegible]mıştır. [illegible] ki fenomenoloji, Batı'nın eski bir rasyonel yönelişinin yeniden kavranmasından çok, XVIII. ve XIX. yüzyılların dönemecinde modern *episteme*'de meydakopuşun çok hassas ve uyarlanmış fark edilişidir. [illegible] bir şeye bağlıysa, bu, hayatın, [illegible] zamanda, eski insan adı altın[illegible] yüz y[illegible] önce zuhur etmiş olan yeni figürle de bağlantılıdır; insanın varoluş tarzı ve onun düşünülmemişle olan ilişkisiyle de bağlantılıdır. İşte bu nedenden ötürü, fenomenoloji –taslağı önce antipsikolojizm bo[illegible] karşı olarak, *apriori* ve aşkınlık [illegible] yeniden ortaya çıkarılması ölçüsünde çi[illegible] bile–, insana ilişkin ampirik çözümlemelerle olan aldatıcı komşuluğu; hem vaatkâr hem de tehditkâr olan yakınlığı asla savuşturamamıştır; gene bu nedenden ötürü, [illegible]ni yeniden ortaya çı[illegible] (sorulara) yöneltil[illegible]nızın önünde, ona rağmen ampirik olan bi[illegible]ık tasviri ve "Düşünüyorum"un ön[illegible] devre dışı bırakan bir düşünülmemiş var[illegible]ında çözülmektedir

[illegible]nın düşünülmemişle olan [illegible]olarak [illegible]ın Batı kültü[illegible]a çıkm[illegible]ıkındır. İnsanın ke[illegible]alanının üzerinde pozitif bir biçim olarak [illegible]en, düşünce, bilginin, kendi ken[illegible]uncenin [illegible] ayrı[illegible]k olmaktan ge[illegible]n [illegible]i-

gi –burada, onun düşünce eylemine, ne de bilincine verilemeyecek olanı keşfetse bile: karanlık mekanizmalar, biçimi olmayan belirlemeler, dolaylı veya dolaysız şekilde bilinçdışı diye adlandırılan koskoca bir gölgeler manzarası– izlenimine kolaylıkla sahip olunmaktadır. Bilinçdışı, kendini bilimsel düşünceye zorunlu olarak sunan, insanın kendi kendini düşünce biçimi altında düşünmeye son verdiğinde kendine uyguladığı şey değil miydi? Nitekim, bilinçdışı ve daha da genel olarak düşünülmemişin biçimleri, insanın pozitif bilgisine sunulan ödül olmamışlardır. İnsan ve düşünülmemiş, arkeolojik düzeyde çağdaştırlar. İnsan kendini *episteme*'nin içinde, düşüncenin hem kendinde, hem dışında, kıyılarında, ama aynı zamanda kendi dokusuyla kesişen bir karanlık parçasını, angaje olduğu görünüşte hareketsiz bir kalınlığı, bir uçtan diğerine içerdiği, ama aynı zamanda içine hapsolduğu bir düşünülmemişliği aynı ânda keşfetmeksizin, bir dış biçim olarak çizememiştir. Düşünülmemiş (ona verilen ad her ne olursa olsun), insanın içine, büzülmüş bir doğa ve ondan tabakalanacak
olarak yerleşmemiştir; o, insana nazaran Başka'dır: ondan veya onda değil de, onun yakınında ve aynı ânda, özdeş bir yeniliğin içinde, telafisiz bir ikiliğin içinde doğmuş olan kardeş ve ikiz Başka. İnsan doğasındaki uçurumlu bir bölge veya kendi tarihi tarafından özellikle kilit altında
lan bir kale olarak istekle yorumlanan bu karanlık alan, ona tamamen başka bir tarzda bağlıdır; ona hem dıştır, hem de onun için vazgeçilmez niteliktedir: biraz, bilginin içinde zuhur eden insandan taşınan gölge; biraz, onu tanımanın oradan itibaren mümkün olduğu ko
nülmemiş, insan alü kârda XIX. yüzyıldan itibaren sağır ve kesintisiz bir şekilde refakat etmiştir. Sonuçta inatçı bir ikizden başka bir şey olmadığından, özerk bir tarzın içinde asla kendi için düşünülmemiştir. Onun için Başka

ve gölge olduğu şeyden, tamamlayıcı biçimini ve tersine dönmüş adını almıştır; Hegel fenomenolojisinde, *Für sich*'in karşısında *An sich* olmuştur; Schopenhauer için *Unbewusste* idi; Marx için *yabancılaşmış insandı*; Husserl'in çözümlemelerinde ise, *gizil, aktüel olmayan, çökelti, icra edilmemiş* olmuştur: her halükârda, kendini düşünülmüş düşünceye, insanın gerçekliği içinde ne olduğunun bulanık izdüşümü olarak sunan, ama aynı zamanda, insanın kendini ondan itibaren bir araya getirmek ve kendini gerçekliğine varana kadar hatırlamak zorunda olduğu ön zemin rolünü de aynı derecede iyi oynayan, tükenmez kıvrım olmuştur. Bu ikiz ne kadar yakın olursa olsun, yabancıdır, ve düşüncenin rolü, kendine özgü girişimi, onu kendine mümkün olduğunca yakınlaştırmak olacaktır; tüm modern düşünce, düşünülmemişi düşünme –Kendinde'nin içeriklerini Kendi için biçimi içinde düşünme–, insanı kendi özüyle uyuşturarak yabancılaşmasından kurtarma, deneylere dolaysız ve silahsız aşikârlık arka planının veren ufku açık hale getirmek, Bilinçdışının üzerindeki örtüyü kaldırmak, onun sessizliğinin içine dalmak veya sonsuz homurtusuna kulak kabartmak yasası tarafından kat edilmiştir.

Modern deneyin içinde, insanı bir bilginin içinde ihdas etmenin olabilirliği, bu yeni figürün episteme alanı içinde basit ortaya çıkışı, düşünceyi içten kurcalayıp duran bir emir gerektirmektedir, bu emrin piyasaya, bir ahlakın, bir siyasetin, bir hümanizmanın, Batı'nın kaderini elinde tutan bir ödevin veya düpedüz tarihin içinde bir memur görevini yerine getirmenin biçimleri altında sürülmesinin pek bir önemi yoktur; esas olan, düşüncenin kendi için ve emeğinin kalınlığı içinde, bildiğinin bilgisi ve dönüştürülmesi, üzerinde düşündüğü şeyin varoluş tarzının düşünülmesi ve dönüştürülmesi olmasıdır. Düşünme, değdiği şeyi hemen kıpırdatmaktadır: onu hemen kendine yaklaştır-

maksızın –veya uzaklaştırmaksızın, ama insanın varoluşu bu mesafenin içinde seferber olduğundan, bu durumdan ötürü bozulmaya uğramamalıdır–, düşünülmemişi keşfedemez veya en azından onun yönünde gidemez. Burada, bizim modernliğimize derinlemesine bağlı bir şey vardır: Batı dinsel ahlakların dışında, herhalde yalnızca iki etik biçim tanımıştır: eski olanı (Stoacılık veya Epikurosçuluk biçimi altında), dünya düzeniyle eklemleşmekteydi ve onun yasasını keşfederken, buradan bir bilgelik ilkesi veya bir toplum kavrayışı çıkartabiliyordu: XVIII. yüzyıl düşüncesi bile hâlâ bu genel biçime mensuptur; buna karşılık modern olanı, her evrim düşüncesinin ve onun düşünülmemişi yeniden kavrama konusundaki tüm hareketin içine yerleşmesi ölçüsünde, hiçbir ahlak oluşturmuyordu;[2] bu düşünme, bilinçlenme, sessizin aydınlatılması, dilsize sözün iade edilmesi, insanı kendi kendine çeken şu karanlık kesimin ışığa geri dönmesi, hareketsizin yeniden canlanmasıdır; bütün bunlar, etiğin içerik ve biçimini tek başlarına oluşturmaktadır. Gerçeği söylemek gerekirse, modern düşünce asla bir ahlak önermemiştir: fakat bunun nedeni, bu düşüncenin saf bir spekülasyon olması değil de; tamamen tersine, daha işin başında ve kendi kalınlığının içinde belli bir eylem tarzı olmasıdır. Düşünceyi inzivasından çıkmaya ve tercihini belirlemeye zorlayanların konuşmalarına izin verelim; isteyenlerin, her vaadin dışında ve erdemin yokluğu halinde, bir ahlak kurmalarına izin verelim. Modern düşünceye göre mümkün ahlak yoktur; çünkü düşünce XIX. yüzyıldan beri, kendine özgü varlığı içinde, çoktan kendinden "çıkmıştır", artık teori değildir; düşünür düşünmez, yaralamakta veya uyuşturmaktadır, yakınlaştırmakta veya uzaklaştırmaktadır. Kopartmakta, çözmekte, bağlamakta veya yeniden bağlamaktadır; kendini özgürleştirmeye veya

2 İkisi arasında Kantçı ân eşik meydana getirir: Bu, öznenin akılcı olarak evrensel olan yasanın kendi yasası olduğunu keşfetmesidir.

köleleştirmeye devam etmekten alıkoyamaz. Bir geleceğe hükmetmekten, onun taslağını çizmekten, yapılması gerekeni söylemekten, teşvik etmekten veya sadece uyarmaktan önce düşünce varoluşun zemininde, daha ilk biçimlerinden itibaren, kendi kendinde bir eylemdir –tehlikeli bir eylem–. Sade, Nietzsche, Artaud ve Bataillon, bunu bütün bilmezden gelmek isteyenler için bilmişlerdir; ama Hegel'il, Marx'ın ve Freud'ün de bunu bildikleri kesindir. Acaba bunu yalnızca, siyasal tercih olmadan felsefe olmayacağını, her düşüncenin "ilerici" ya da "gerici" olduğunu böncesine iddia edenlerin bilmediği söylenebilir mi? Bunların salaklığı, her düşüncenin bir sınıfın ideolojisini "ifade ettiği"ne inanmalarıdır; gayri iradi derinlikleri, düşüncenin modern varoluş tarzını parmakla göstermelerindedir. İnsanın bilgisinin yüzeyde, doğa bilimlerine nazaran, etiklere ve siyasetlere hep en belirsiz biçimde bağlandığı söylenebilir; daha temelli olarak ise, modern düşünce insanın Başka'sının onunla Aynı olmak zorunda olduğu şu yöne doğru ilerlemektedir.

VI. KÖKENİN GERİ ÇEKİLİŞİ VE GERİ DÖNÜŞÜ

Aynı anda hem insanın varoluş tarzını hem de ona hitap eden düşünceyi karakterize eden sonuncu çizgi, kökenle olan ilişkidir. Klasik düşüncenin ideal oluşumları içinde kurmaya çalıştığından çok farklı bir ilişki: XVIII. yüzyılda kökeni bulmak, düpedüz temsilin ikizlenmesinin en yakınına yeniden yerleşmekti: iktisat takastan itibaren düşünülmekteydi, çünkü taraflardan birinin takasta yaptığı iki temsil ile diğerinin yaptıkları eşdeğerliydiler; hemen hemen özdeş iki arzunun tatminini sundukları için, bunlar sonuçta "eştiler". Doğanın bütün afetlerden önceki düzeni, varlıkların birbirlerini çok sıkı bir doku üzerinde izledikle-

rinden ötürü, bu ardışıklığın bir noktasından diğerine, adeta bir özdeşliğin içinde yer değiştirilen ve bir uçtan diğerine, "eşin" düz tabakası tarafından taşınılan bir tablo olarak düşünülüyordu. Dilin kökeni, bir şeyin temsiliyle, ona eşlik eden çığlığın, sesin, mimiğin (eylem dilinin) temsilinin arasındaki şeffaflık olarak düşünülüyordu. Nihayet, bilginin kökeni, şu temsillerin saf devamlılığı cephesinde aranmaktaydı –bu o kadar tam ve o kadar çizgisel bir devamlılıktı ki, ikinci birinciyi hiç farkına varılmadan ikame etmekteydi, çünkü bunlar eşanlı değillerdi; aralarında bir fark kurulamazdı ve arkadan geleni birincinin "eşi" olmaktan başka bir şekilde hissetmek mümkün değildi: ve yalnızca bir duygu öncekine diğerlerinden daha "eş" olarak gözüktüğünde, belli belirsiz anı işlemeye başlayabiliyor, hayal gücü bir temsili yeniden temsil edebiliyor ve bilgi bu ikizlenmenin üzerine adım atabiliyordu–. Bu doğumun saymaca veya hakiki olarak kabul edilmesinin, açıklayıcı bir varsayım veya tarihsel olay değerine sahip olmasının pek bir önemi yoktu: gerçeği söylemek grekirse, bu ayırımlar sadece bizim için vardırlar; kronolojik gelişmenin ona göre bir tablonun içine yerleştiği, bu tablonun üzerinde tek bir güzergâhın oluştuğu bir düşünce için, hareket noktası hem hakiki zamanın dışında, hem de onun içinde oluşmaktadır: bu hareket noktası, bütün tarihsel olayların onun aracılığıla meydana gelebildikleri şu ilk kıvrımdır.

Modern düşüncede, böylesine bir kavram artık kavranabilir nitelikte değildir: çalışmanın, hayatın, dilin kendilerine özgü olan ve içine saplandıkları tarihselliği nasıl elde ettiklerini daha önce gördük: demek ki bunlar, tüm tarihlerinin onlara içten yönelik olmasına rağmen, kökenlerini hiçbir zaman gerçekten söyleyemezlerdi. Tarihselliğe neden olan artık köken değildir; kendine içsel ve yabancı olacak bir kökenin gerekliliğinin profilinin, bizatihi kendi

dokusunun içinde ortaya çıkmasına izin veren, tarihselliktir: bütün farklılıkların, bütün dağılımların, bütün süreksizliklerin, artık yalnızca tek bir özdeşlik noktasını, kendi üzerinde patlatma ve başka haline gelebilme iktidarına sahip olmakla birlikte, ele gelmez olan Aynı'nın biçimini oluşturacak kadar sıkıştırıldıkları bir konunun saymaca tepesi gibi.

İnsan, tarihsellikleriyle, sergilenişlerinin içinde, ama kendi yasalarına uygun olarak, kökenlerinin ulaşılamaz özdeşliğini işaret eden bütün bu kendi içlerine sarmalanmış şeylerle korelasyon halinde olmak üzere, XIX. yüzyılın başında oluşmuştur. Ancak, insanın kökeniyle olan ilişkisi aynı tarzda değildir. Nitekim, insan kendini zaten yapılmış olan bir tarihsellikle ilişki halinde keşfetmemektedir: taslağını, şeylerin zamanı boyunca saklanarak çizen bu kökenle hiçbir zaman çağdaş değildir; kendini canlı varlık olarak tanımlamaya kalkıştığında kendi başlangıcını ancak ondan önce başlamış bir hayatın zemini üzerinde keşfedebilmektedir; kendini çalışan varlık olarak yeniden kavramaya uğraştığında, bu çalışmanın en ilkel biçimlerini, ancak toplum tarafından çoktan kurumsallaştırılmış, çoktan egemen olunmuş bir insani zaman ve mekânın içinde gün ışığına çıkartabilmektedir; ve konuşan özne olma özünü, fiilen oluşmuş bütün dillerin ötesinde tanımlamaya kalkıştığında, bütün dillerin ve bizatihi konuşulan dilin mümkün hale ondan itibaren geldikleri emeklemeyi, ilk kelimeyi değil de, zaten sergilenmiş olan bir dilin olabilirliğinden başka bir şeyi bulamamaktadır. İnsan, kendi için köken olarak geçerli olanı, ancak zaten başlamış olanın tabanı üzerinde bulabilir; bu bir cins tarihsel başlangıç olup, daha sonraki kazanımlar buradan itibaren yığılmaya başlamışlardır. Köken, insanın, çalışmanın, hayatın ve dilin zaten başlamışlığıyla eklemleşme tarzıdır; bu kökenin, insanın binlerce yıl-

dan beri işlenmiş bir dünyayı tüm saflığı içinde işlediği; emsalsiz, yakın tarihli ve narin varoluşunun taslağı içinde, köklerini ilk organik oluşumlara kadar daldıran bir hayat yaşayan; her bellekten daha eski kelimeleri, şimdiye kadar hiç söylenmemiş (kuşaklar bunları tekrarlasalar bile) cümlelerde bileştiren dizisi şu kıvrımın içinde aranmalıdır. Kökensel olanın düzeyi, insan için, bu anlamda hiç kuşkusuz ona en yakın olanıdır: masumca, her zaman ilk kez kat ettiği ve yarı açık gözlerinin kendi bakışı kadar genç biçimler keşfettiği şu yüzey –onun gibi, ama başka bir nedenden ötürü yaşı olmayan biçimler: yaşlanmanın olmamasının nedeni, hep genç kalmaları değil de, ölçüleri ve temelleri farklı olan bir zamana mensup olmalarıdır–. Fakat, kökenselin varoluşumuz boyunca uzanan ve hiçbir zaman kaybolmayan (hatta ve özellikle, sanki çıplakmışçasına keşfedildiği ölüm ânında) şu ince yüzeyi, bir doğumun dolaysızlığını meydana getirmemektedir; emeğin, hayatın ve dilin kendilerine özgü tarihleri içinde oluşturdukları ve biriktirdikleri şu karmaşık aracılıklarla doludur; böylece bu basit temas esnasında, daha ilk nesneye el değer değmez, en basit ihtiyaç dışa vurulur vurulmaz, en tarafsız kelime söylenir söylenmez, insan kendine adeta sonsuza kadar egemen olan bir zamanı canlandırmış olmaktadır ve bütün bunlar da bunun aracıları olmaktadır. Demek ki, modern düşüncenin *Zihnin Fenomenolojisi*'nden beri tasvir etmeye hiç ara vermediği haliyle kökensel, klasik çağın yeniden kurmaya çalıştığı şu ideal oluşumdan çok farklıdır; fakat bir cins geriye yönelik öte dünyanın içinde, varlıkların tarihsellikleri boyunca resmolan kökenden de farklıdır (ona temel bir korelasyonla bağlı olmasına rağmen). Hakiki veya potansiyel bir özdeşlik zirvesine götürmenin veya hatta sadece oraya yöneltmenin uzağında olan, Aynı'nın, Başka'nın dağılmasının henüz gerçekleşmeyen momentini işaret etme-

nin uzağında olan insanın kökensel yanı, onu daha işin başında kendinden başka bir şeye bağlayandır; onun deneyine, ondan daha eski ve egemen olamadığı içerikler ve biçimleri dahil edendir; onu çoklu, çakışmalı, çoğu zaman birbirlerine indirgenemez nitelikteki kronolojilere bağlayarak, onu zaman içinde dağıtan ve şeylerin süresinin ortasında yıldızlarla donatandır. İnsanın kökensel yanı, paradoksal olarak, onun doğumunun zamanını ve deneyinin en eski çekirdeğini bidirmemektedir; onu, onunla aynı zamana sahip olmayana bağlamakta ve ona çağdaş olmayan her şeyi onda teslim etmektedir; şeylerin ondan önce başladıklarını ve bu nedenden ötürü, bütün deneyi bu şeyler tarafından oluşturulan ve sınırlanan ona, hiç kimsenin köken belirleyemeyeceği aralıksız ve hep artan bir şekilde işaret etmektedir. Öte yandan, bu olanaksızlığın iki veçhesi vardır: bir yandan, şeylerinin kökeninin hep daha geriye çekildiğini işaret etmektedir, çünkü insanın gözükmediği bir takvime kadar geri gitmektedir; ama öte yandan, insanın doğumları belirli olan bu şeylere nazaran kökensiz varlık olduğunu, "ne vatanı ne tarihi" olan varlık olduğunu, doğumu hiçbir zaman olmadığı için ulaşılamaz nitelikte olan varlığı işaret etmektedir. Öyleyse, kökenselin dolaysızlığı içinde ilan edilen şey, insanın, onu kendi varoluşuna çağdaş kılacak olan kökenden ayrılmış olmasıdır: zaman içinde doğan ve kuşkusuz ölen bütün şeylerin içinde, bir tek o her kökenden ayrılmıştır. Öylesine ki, şeyler başlangıçlarını onda bulmaktadır (onun üzerine geriden sarkanları bile): sürenin herhangi bir anındaki vurgulu iz olmaktan çok, genel zamanın oradan itibaren oluşabildiği, sürenin akabildiği ve şeylerin kendilerine özgü ânda ortaya çıkabildikleri açıklıktır. Ampirik düzen içinde şeyler, hep ona nazaran geri çekilmiş ve sıfır noktalarında kavranamaz nitelikteyseler de, insan şeylerin bu geri çekilmesine nazaran

temel olarak geri çekilmiş bulunmaktadır ve şeyler sağlam önceliklerini, işte kökensel deneyin dolaysızlığının üzerinde, burada ağırlıklı kılabilmektedirler.

Bu durumda düşüncenin karşısına bir ödev çıkmaktadır: şeylerin kökenini kabul etmemek ama bu itirazı, zamanın olabilirliğinin üzerinde oluştuğu tarzı yeniden bularak, kökeni kurmak için yapmak –her şeyin ondan itibaren doğabildiği, şu kökensiz ve başlangıçsız köken–. Böylesine bir ödev, zamana ait olan her şeyi, zaman içinde oluşan her şeyin, zamanın hareketli unsurunda bulunan her şeyin, zamanın geldiği kronolojisiz ve tarihsiz yırtılışın ortaya çıkartılması için sorguya çekilmesini gerektirmektedir. Zaman bu durumda, aslında ondan kurtulamayan –çünkü hiçbir zaman kökenin çağdaşı değildir– bu düşüncenin içinde askıya alınacaktır; fakat bu askıya almanın, köken ile düşünce arasındaki şu karşılıklı ilişkişi devirmeye gücü olacaktır; zaman kendi etrafında dönecek ve köken, düşüncenin henüz ve hep yeniden düşüneceği şey haline geleceğinden, köken bu düşünceye hep daha yakın, ama asla ulaşılamayan bir kaçınılmazlık içinde vaat edilmiş olacaktır. Köken artık, geri dönmekte olan, düşüncenin yöneldiği tekrar, hep zaten başlamış olanın geri dönüşü, her zaman aydınlanmış olan bu ışığın yakınlığı olacaktır. Böylece, köken profilini, üçüncü bir kez zaman boyunca çizmektedir; ama bu kez düşünce, gelecek içindeki geri çekilmeyi, bağlantısızlığı almakta ve onu hep mümkün kılmış olana doğru minik adımlarla ilerlemektedir.

XVIII. yüzyıda tasvir edilmiş olan oluşumları kuruntu olarak ihbar etmenin mümkün olduğu ânda, modern düşünce çok karmaşık ve çok dolanık bir köken sorunsalı ihdas etmekteydi; bu sorunsal bizim zaman deneyimizin temeli olmuştur ve XIX. yüzyıldan beri, insanlık düzleminde başlangıç ve yeniden başlama, başlangıcın uzaklaşması ve

mevcudiyeti, geri dönüş ve son olabilecek şeyleri yeniden kavramaya yönelik bütün girişimler ondan itibaren doğmuşlardır. Nitekim, modern düşünce kökenle, insanla ve şeylerle olanının tersinde bir ilişki kurmuştur: bu ilişki, insanın kronolojisini içine dahil etme konusundaki pozitivist çabalara izin vermektedir –ama bu çabaları baştan bozmakta ve onların karşısında, itiraz gücünü korumaktadır–, böylece zamanın birliği ihya edilecek ve insanın kökeni, bir tarihten, varlıkların ardışık dizisi içindeki bir kıvrımdan başka bir şey olmayacaktır (bu kökeni ve onunla birlikte, kültürün ortaya çıkmasını, uygarlıkların şafağını biyolojik evrimin hareketinin içine yerleştirmek); bu ilişki insanın şeylere ilişkin deneylerini, onlara dair edindiği bilgileri, böylece oluşturulabildiği bilimleri, gene insanın kronolojisine göre sıraya sokmaya izin vermekteydi (böylece, eğer insanın başlangıçlarının yeri şeylerin zamanının içindeyse, insanın bireysel veya kültürel zamanı, psikolojik veya tarihsel bir oluşum halinde olmak üzere, şeylerin gerçekliklerinin çehresiyle ilk kez karşılaştıkları anın tanımlanmasına izin vermektedir); şeylerin ve insanın kökeni bu sıralamaların her ikisinde de birbirlerine tabi olmaktadır; fakat, mümkün ve uyuşmaz iki sıralamanın olması olgusu tek başına, modern köken düşüncesini karakterize eden temel asimetriyi işaret etmektedir. Üstelik bu düşünce, gerçeği söylemek gerekirse, hiçbir kökenin mevcut olmadığı, ama insanın başlangıçsız zamanının, mümkün bir bellek için, şeylerin anısız zamanını dışa vurduğu belli bir kökensel tabanın üzerine sonuncu bir ışık saçmaktadır; buradan iki eğilim kaynaklanmaktadır: hangisi olursa olsun, her bilgiyi psikolojikleştirmek, ve psikolojiyi bir cins bütün bilimlerin bilimi haline getirmek; veya tersine, bu kökensel tabakayı, her pozitivizmin elinden kaçan bir tarzda tasvir etmek, böylece buradan hareketle, her bilimin pozitifliğini

rahatsız etmek ve bu deneyin temel, görmezden gelinemez karakterine ona karşı sahip çıkmak. Fakat, kendine kökensel olanı yeniden kurma ödevini yükleyen modern düşünce, burada hemen kökenin geri çekilmesini keşfetmektedir ve kendine paradoksal olarak, bu geri çekilmenin gerçekleştiği ve hep derinleştiği yönde ilerleme işini yüklemektedir; bu geri çekilmeyi deneyin diğer tarafında açığa çıkarmaya uğraşmaktadır; bunun yanı sıra, onu bu geri çekilişi içinde destekleyeni, onun en görünür olabilirliği içinde ona en yakın olanı, onda kaçınılmaz olanı da ortaya koymaya çalışmaktadır; ve kökenin geri çekilmesi, kendini böylece en büyük açıklığı içinde sunuyorsa, bunun nedeni, teslim edilenin bizzat kökenin kendisi olması ve kendi arkaikliğinin alanı içinde kendine kadar geri gitmesi değil midir? Modern düşünce, işte bu nedenden ötürü, büyük geri dönüş kaygısına, yeniden başlama derdine, onu tekrarı tekrar etme ödeviyle karşı karşıya bırakan şu endişeye tepeden tırnağa adanmıştır. Böylece, Hegel'den Marx'a ve Spengler'e kadar, içinde tamamlandığı hareketle –erişilen toplumsallık, yoksunluğun uç noktasındaki şiddetli yeniden kavrayış, güneşin batışı– kendi üzerine eğilen, kendi tamlığını aydınlatan, çemberini tamamlayan, kendini yolculuğunun bütün garip figürlerinin içinde bulan, ve içinden fışkırdığı bu aynı okyanusta kaybolmayı kabul eden bir düşünce teması sergilemiştir; mutlu olmasa da, tam olan bu geri dönüşün zıddında, Hölderlin'in, Nietzsche'nin ve Heidegger'in deneyleri resmolmaktadır; geri dönüş bu deneyde, kendini ancak kökenin aşırı geri çekilmesinin içinde –Tanrıların vazgeçtikleri, tekne'nin iradesinin egemenliğini kurduğu yerde– teslim etmektedir; böylece burada hiç de bir tamamlanış veya eğri değil de, kökeni bizatihi kendi geri çekilmesi ölçüsünde teslim eden şu kesintisiz yırtılma söz konusu olmaktadır. Onun bizatihi insanı icat

ettiği hareketin içinde keşfedilen bu kökensel tabaka, istediği kadar tamamlanışın ve tamamlanmış tamlıkların vadesini vaat etsin veya kökenin boşluğunu –onun geri çekilmesi sonucu meydana gelen ve onun yaklaşımını oyan– yeniden kursun, düşünülmesini hükmettiği şey, her halü kârda "Aynı" gibi bir şey olmaktadır: insani deneyi doğanın ve hayatın zamanıyla, tarihle, kültürlerin çökeltili geçmişiyle eklemleştiren kökensel alan boyunca, modern düşünce, insan kimliği içinde –şu tamlığın veya şu kendinden başka bir şey olmayanın içinde–, tarih ve zamanı, olanaksız kıldıkları ama düşünmeye zorladıklarının içinde, ve varlığı bizatihi olduğu şeyin içinde bulmaya çabalamaktadır.

Ve kökeni kendinin en yakınında ve en uzağında düşünme ödevi içinde, düşünce bu nedenden ötürü, insanın kendini varlık yapanla –veya ondan itibaren olduğuyla (var olduğuyla)– çağdaş olmadığını, ama onu dağıtan, onu kendi kökeninin uzağına çeken, fakat hep saklı olacak bir kaçınılmazlık içinde bu kökeni ona vaat eden bir iktidarın içine hapsolduğunu keşfetmektedir; oysa bu iktidar ona yabancı değildir: onun dışında, ebedi ve hep yeniden başlayan kökenlerin sükûneti içinde barınmamaktadır, çünkü böyle olsaydı, köken fiilen verilmiş olurdu; bu iktidar, onun kendine özgü varlığının iktidarıdır. Zaman –ama, bizzat kendi olan şu zaman–, onu içinden çıktığı başlangıçtan olduğu kadar, onu haber vereninden de uzaklaştırmaktadır. Bu başat zamanın –zamanın ondan itibaren deneye teslim edilebildiği zaman–, temsil felsefesinde işleyeninden ne kadar farklı olduğu görülmektedir: zaman bu felsefede temsili dağıtmaktaydı, çünkü ona çizgisel bir ardışıklığın biçimini dayatmaktaydı; ama kendini hayal gücünün içinde yeniden kurma, böylece kendini tam olarak ikizlendirme ve zamana egemen olma işi temsile aitti; imge, zamanın tam olarak yeniden ele alınmasına, ardışıklığa bırakılmış

olanın yeniden kavranılmasına ve ebedi bir idrakınki kadar doğru bir bilgi inşa edilmesine izin vermekteydi. Modern deneyde, bunun tersine, kökenin geri çekilmesi her deneyden daha başattır, çünkü deney onun içinde kıvılcımlanmakta ve pozitifliğini dışa vurmaktadır; şeyler, insan kendi varlığıyla çağdaş olmadığı için, kendilerine özgü bir zamanın içinde teslim olmaktadırlar. Ve burada, sonluluğun başlangıç teması yeniden karşımıza çıkmaktadır. Fakat, önce şeylerin insanın üzerine sarkmasıyla –hayatın, tarihin, dilin egemenliği altında olması olgusuyla– ilan edilmiş olan bu sonluluk, şimdi daha temel bir düzeyde ortaya çıkmaktadır: insanın varlığı ile zaman arasındaki aşılamaz ilişkidir.

Böylece, sonluluğu kökenin sorgulanmasının içinde keşfeden modern düşünce, XVIII. yüzyılın sonunda tüm Batı episteme'si devrildiği sırada çizmeye başladığı büyük dörtgeni kapatmaktadır: pozitifliklerin sonlulukla bağı, ampiriğin aşkınlık içindeki ikizlenmesi, cogito ile düşünülmemiş arasındaki sürekli ilişki, kökenin geri çekilmesine geri dönmesi, bizim için insanın varoluş tarzını tanımlamaktadırlar. Düşünce XIX. yüzyılın sonundan beri, bilmenin olabilirliğini artık temsilin çözümlenmesinin değil de, bu varoluş tarzının çözümlenmesinin üzerine dayandırmaktadır.

VII. SÖYLEM VE İNSANIN VARLIĞI

Bu dört teorik kesitin (sonluluk, ampirik-aşkın tekrar, düşünülmemiş ve köken çözümlemeleri), bağımlı dört alanla belli bir ilişki sürdürdükleri ve bunların hepsinin birden, klasik dönemde genel dil teorisini oluşturdukları işaret edilebilir.[3] İlk bakışta, benzerlik ve simetri olan ilişki. *Fiil*

3 Bkz. yukarıda Ayırım IV, Kesim VII.

teorisinin, dili kendi dışına nasıl taşırabildiğini ve varlığı iddia edebildiği hatırlanmaktadır –bunu, karşılık olarak bizatihi dilin varoluşunu sağlayan bir hareketin içinde yapmaktaydı, çünkü kendini ancak "olmak" fiilinin zaten olduğu (en azından gizli bir biçimde) yerde ihdas edebilir ve mekânını açabilirdi–, sonluluk çözümlemesi de aynı şekilde, insanın varlığının ona dışsal olan, ama onu şeylerin kalınlığına bağlayan pozitiflikler tarafından nasıl belirlendiğini, ama bunun karşılığında, her belirlemeye kendi pozitif gerçekliği içinde ortaya çıkma olanağını verenin sonlu varlık olduğunu açıklamaktadır. *Eklemleşme* teorisi, kelimelerin ve temsil ettikleri şeylerin bölümlere tek bir kerede ayrılmasının nasıl yapılabildiğini gösterirken *ampirik-aşkın ikizlenme* çözümlemesi, deneyin içinde verilmiş olanla deneyi mümkün kılanın sonsuz bir salınımın içinde nasıl birbirlerine denk düştüklerini göstermektedir. Dilin ilk *işaretleri*'nin araştırılması, kelimelerin, hecelerin, bizzat seslerin en sessizlerinin kalbinde, onların unutulmuş ruhunu meydana getiriyormuş gibi olan (ve düşüncenin daha doğru olması, şiirin daha büyük bir büyüleme gücüne sahip olması için gün ışığına çıkarılması, yeniden konuşturulması ve şarkı söyletilmesi gereken) bir temsili fışkırtmaktaydı; *düşünülmemiş*'in hareketsiz kalınlığı da, modern düşünce açısından, bir *cogito* tarafından hep aynı tarzda işgal edilmektedir, ve düşünülmemişin içinde uykuda olan bu düşüncenin canlandırılması ve yeniden "Düşünüyorum"un hükümranlığına yöneltilmesi gerekmektedir. Nihayet dile ilişkin klasik düşüncede bir *türeme* teorisi vardı: bu teori, dilin tarihinin başlangıcından itibaren ve belki de köken anında, tam konuşmaya başladığı noktada, kendi mekânının içinde kaydığını, ilk temsiline sırt çevirerek kendi etrafında döndüğünü ve en eskileri bile dahil, kelimelerini ancak, retoriğin figürleri boyunca zaten sergilenmiş olarak

koyabildiğini gösteriyordu; bu çözümlemeye, zaten hep saklanmış olan bir köken'i düşünme, insanın varlığının, kendine nazaran hep onu oluşturan bir uzaklık ve bir mesafe halinde tutulduğu şu yönde ilerleyebilme çabası tekabül etmektedir.

Fakat bu mütekabiliyet oyunu yanılsama yaratmaktadır. Klasik söylem çözümlemesinin, yalnızca yeni bir nesneye uygulanarak, çağlar boyunca hiç değişmeden sürdürüldüğünü, bazı tarihsel yerçekimlerinin gücünün onu çok sayıdaki komşu değişime rağmen, kendi kimliğinin içinde tuttuğunu düşünmemek gerekir. Genel gramerin mekânını resmeden dört teorik kesit, fiili durumda muhafaza edilmemişlerdi; bunlar, temsil teorisi XVIII. yüzyılın sonunda yok olunca, çözülmüş, işlev ve düzey değiştirmiş, bütün geçerlik alanını değiştirmişlerdir. Genel gramer klasik çağ boyunca, temsillerin ardışık zincirinin içine, kendini söylemin basit ve kesinlikle inatçı hattı boyunca dışa vururken, eşanlılık biçimleri (varoluşların ve birlikte varoluşların iddia edilmesi, temsil edilen şeylerin bölümlere ayrılması ve genelliklerin oluşturulması; kelimelerin ve şeylerin kökensel ve silinmez ilişkisi; kelimelerin retorik mekânlarının içinde yer değiştirmeleri) varsayan bir dili nasıl dahil edebildiğini gösterme işlevine sahipti. Bunun tersine, insanın varoluş tarzının çözümlenmesi, XIX. yüzyıldan beri geliştiği haliyle, bir temsil teorisinin içine yerleşmemektedir; görevi, genel olarak şeylerin temsile nasıl olup da sunulabildiklerini, bunların algılamanın çeşitli tarzlarında olduğundan daha derin bir pozitiflik içinde nasıl, hangi koşullarda, hangi zemin üzerinde, hangi sınırlar içinde ortaya çıkabildiklerini göstermektedir; insan ile şeylerin bu birlikte var olmalarının içinde, temsilin açtığı büyük uzaysal sergileniş boyunca, bu durumda keşfettiği şey, insanın kökten sonluluğu, zamanın aşılamaz mesafesidir. İnsanın analitiği, söy-

lem çözümlemesini başka yerde oluşturulmuş ve ona gelenek tarafından verilmiş haliyle ele almamaktadır. Bir temsil teorisinin mevcudiyeti veya namevcudiyeti, daha doğrusu, bu teorinin birincilik karakteri veya türev konumu, sistemin dengesini tepeden tırnağa değiştirmektedir. Temsil kendiliğinden, düşüncenin genel unsuru olarak kaldıkça, söylem teorisi aynı ânda ve tek bir hareketin içinde, hem mümkün her gramerin temeli hem de bilgi teorisi olarak değere sahip olmaktadır. Fakat, temsilin önceliği kaybolunca, söylem teorisi çözülmüştür ve onun ruhunu kaybetmiş ve başkalaşmış biçimine iki düzeyde rastlar hale gelinmiştir. Ampirik düzeyde, dört kurucu kesite rastlanmaktadır, ama yerine getirdikleri işlev tamamen tersine dönmüştür;[4] fiilin ayrıcalığının, söylemi kendi kendinden çıkarma ve onun köklerini temsilin varoluşunun içine salma gücünün çözümlendiği yerde her dile içkin olan ve artık kendi üzerinde özerk bir varlık oluşturan iç bir gramatikal yapı ikame edilmiştir; büküm teorisi için de aynı şekilde, kelimelere özgü değişim yasalarının araştırılması, kelimeler ve şeylerdeki ortak eklemleşme çözümlemesinin yerine geçmektedir; kök unsuru teorisi, temsil eden kök çözümlemesinin yerine geçmiştir; nihayet, türemelerin sınırsız sürekliliğinin arandığı yerde, dillerin yanlamasına akrabalığı keşfedilmiştir. Başka terimlerle söylenilmesi halinde, şeylerle (temsil edildikleri halleriyle) kelimeler (temsil etme değerleriyle birlikte) arasındaki ilişki boyutunda işlev görmüş her şey dilin içine alınmış ve onun içsel meşruiyetini sağlamakla görevlendirilmiştir. Teorinin dört kesiti, temeller düzeyinde de hâlâ bulunmaktadır: tıpkı klasik çağda olduğu gibi, insani varlığın bu yeni analitiğinin içinde de, şeylerle olan ilişkileri dışa vurmaya yaramaktadırlar; fakat değişim bu kez, bir öncekinin tersidir; artık şeyleri dile iç-

4 Bkz. "Nesne Haline Gelen Dil", s. 413.

kin bir mekâna taşımak değil de, onları içine hapsedildikleri temsil alanından kurtarmak ve insanın sonlu, belirlenmiş, düşünmediği şeyin kalınlığına angaje olmuş ve bizatihi kendi varlığı içinde zamanın dağılmasına tabi kılınmış olarak ortaya çıktığı şu dışsallık boyutunun içinde işletmektir.

Klasik söylem çözümlemesi, bir temsil teorisiyle artık süreklilik içinde olmadığı ândan itibaren, kendini iki parçaya ayrılmış olarak bulmuştur: bir yandan, gramatikal biçimlerin ampirik bir bilgisinin içine dahil edilmiş ve öte yandan da, bir sonluluk analitiği haline gelmiştir; fakat bu aktarmaların hiçbiri, işleyişin tam bir ters yüz edilmesi olmaksızın gerçekleşmemiştir. Klasik söylem (temsilin sorgulanmayan aşikârlığına dayanmaktadır) ile modern düşüncenin içindeki haliyle insan varoluşu (ve izin verdiği antropolojik düşünceyle birlikte) arasında hüküm süren uyuşmazlık şimdi baştan sona anlaşılabilir hale gelmiştir: insanın varoluş tarzının analitiği gibi bir şey, ancak temsil eden söylem çözümlemesinin çözülmesi, aktarılması ve ters yüz edilmesinden sonra mümkün hale gelebilmiştir. Buradan hareketle, dilin çağımızda, birliğinin ve varlığının esrarı içinde yeniden ortaya çıkışının, bu şekilde tanımlanan ve konulan insan varoluşu üzerinde nasıl bir tehdit oluşturabileceği de tahmin edilmektedir. Acaba gelecekteki ödevimiz, kültürümüz açısından şimdiye kadar meçhul olan ve ne süreksizlik ne de çelişki olmadan hem insanın varlığını hem de dilin varlığını düşünmeye izin verecek bir düşünce tarzına doğru ilerlemek midir? Bu durumda, klasik söylem teorisine safça bir geri dönüş (bu cazibesi o kadar fazla bir geri dönüştür ki, dilin kıvılcımlı ama çetin varlığını düşünme konusunda donatımsız kalmaktayız, oysa buna karşılık, eski temsil teorisi tamamen oluşmuş olarak oradadır, bize bu varlığın yerleşebileceği ve kendini saf

bir işleyiş halinde çözebileceği bir yer sunmaktadır) her şeyden büyük bir özenle kaçınmak gerekecektir. Fakat, aynı ânda hem dilin varlığını, hem de insanın varlığını düşünme hakkı ebediyen dışlanmış olabilir; burada yok olmaz bir açıklık (tam da bizim içinde var olduğumuz ve konuştuğumuz açıklık) olabilir; öylesine ki, dilin varlığının söz konusu olduğu her antropolojinin, insanın kendine özgü varlığı– katılmak, bunu dışa vurmak ve özgürleştirmek isteyen her dil veya işaretleme kavrayışının kuruntular âlemine gönderilmesi gerekir. Çağımızın en önemli siyasal tercihi, herhalde köklerini buraya salmaktadır. Ancak, gelecekteki bir düşüncenin sınanması içinde yapılabilecek seçim. Çünkü hiçbir şey bize, yolun hangi tarafının açık olduğunu önceden söyleyemez. Şu ân için kesinlikle emin olarak bilebildiğimiz tek şey, insanın varlığı ile dilin varlığının, Batı kültüründe hiçbir zaman birlikte var olamadıkları ve eklemleşemedikleridir. Bunların uyuşamazlıkları, düşüncemizin temel çizgilerinden biri olmuştur.

Söylem çözümlemesinin bir sonluluk analitiği haline dönüşmesinin bir başka sonucu da olmuştur. Klasik işaret ve kelime teorisi, birbirlerini ayırımların ortaya çıkamayacağı kadar dar ve sıkı bir zincir halinde izleyen ve bu yüzden, sonuçta hepsi de eş olan temsillerin, sabit farklılıkların ve sınırlı özdeşliklerin sürekli bir tablosu halinde sergilenebileceklerini göstermek durumundaydı; burada Farklılığın, Eş'in gizlice çeşitli tekdüzeliğinden hareketle oluşumu söz konusuydu. Sonluluk analitiği bunun tam tersi bir role sahiptir: insanın belirlenmiş olduğunu gösterirken onun için söz konusu olan, bu belirlemelerin temelinin bizatihi köklü sınırları içindeki insanın kendinin olduğunu dışa vurmaktır; deneyin içeriklerinin zaten onların kendi koşulları olduklarını, düşüncenin onlardan kaçan ve yakalamak ödevine sahip olduğu düşünülmemişe önceden mu-

sallat olduğunu da dışa vurmak zorundadır; sonluluk analitiği, insanın asla çağdaş olmadığı bu kökenin ondan nasıl hem uzaklaşmış olduğunu hem de ona kaçınılmazlık tarzı içinde sunulduğunu göstermektedir: kısacası, bu analitik için, Başka'nın, Uzağın aynı zamanda nasıl en Yakın ve Aynı olduğunu her zaman göstermek söz konusudur. Böylece, Farklılıklar düzeni hakkındaki bir düşünceden (varsaydığı çözümleme ve süreklilik varlıkbilimi kesintisi olmayan, mükemmelliği içinde sergilenen tam bir varlığa yönelik taleple birlikte, bunlar bir metafiziği varsaymaktadırlar), kendi çelişkisi içinde hep fethedilmesi gereken bir Aynı düşüncesine geçiş: bu (sözünü ettiğimiz etiğin dışında), bir diyalektik ve sürekliliğe ihtiyacının olmaması için, varlığı yalnızca onun sınırlı biçimleri veya mesafesinin uzaklığı içinde düşünebilmesi için metafizikten vazgeçebilen ve vazgeçmek zorunda olan şu varlıkbilim biçimini gerektirmektedir. Diyalektik bir işleyiş ve metafiziksiz bir varlıkbilim birbirlerini davet etmekte ve birbirlerine modern düşünce boyunca ve onun tüm tarihinin uzantısı içinde cevap vermektedirler: çünkü modern düşünce, artık Farklılığın hiçbir zaman tamamlanmamış olan oluşumuna değil de, Aynı'nın her zaman tamamlanması gereken, örtüsünün açılmasına doğru giden bir düşüncedir. Oysa, böylesine bir örtü açma işi, Çift'in eşanlı ortaya çıkışı olmadan ve geri çekilme ve geri dönüşün, düşünce ve düşünülmemişin, ampirik ve aşkının, pozitiflik sınırından olan ve temsiller sınıfından olanın "ve"sinin içinde yer alan minik, ama kaçınılmaz açıklık olmadan yürümez.

Ona bir anlamda iç olan, ama başka bir anlamda onu kuran bir mesafenin içinde kendi kendinden ayrılan özdeşlik özdeşi veren, ama uzaklaşma biçimi içinde veren tekrar, hiç kuşkusuz, modern düşüncenin kalbinde yer almaktadır (bu düşüncenin zamanı bulduğuna aceleyle karar veril-

mektedir). Fiili durumda, eğer biraz daha dikkatle bakılacak olursa, klasik düşüncenin şeyleri bir tablo halinde uzaysallaştırma olabilirliğini, saf temsili ardışıklığın kendini kendinden itibaren hatırlama, ikizleme ve kendini sürekli bir zamandan hareketle oluşturma özelliğine eklemekteydi: zaman, mekânı kuruyordu. Modern düşüncede, şeylerin tarihinin ve insana özgü tarihselliğin temelinde kendini ifşa eden, Aynı'yı kazan mesafe, onu dağıtan ve kendi iki ucunda bir araya getiren açıklıktır. Modern düşünceye hep zamanı düşünme –onu ardışıklık olarak tanıma, onu kendine tamamlanış, köken veya geri dönüş olarak vaat etme– olanağını veren işte bu derin uzaysallıktır.

VIII. ANTROPOLOJİK UYKU

Antropoloji, tıpkı insan analitiği gibi, modern düşünce içinde kesinlikle kurucu bir rol oynamıştır, çünkü ondan hâlâ büyük ölçüde kopabilmiş değiliz. Bu analitik, temsilin sentezlerinin ve çözümlemelerinin işleyişinin eşsiz hareketi içinde ve tek başına belirleme gücünü kaybettiği andan itibaren gerekli hale gelmiştir. Ampirik sentezlerin, "Düşünüyorum"un hükümranlığından başka yerde sağlanmaları gerekiyordu. Bunların, tam da bu hükümranlığın sınırını bulduğu yerde yani insanın sonluluğunun içinde –bilincin sonluluğu olduğu kadar, yaşayan, konuşan, çalışan bireyin de sonluluğu– talep edilmesi gerekiyordu. Kant bunu, geleneksel üçlüsüne son bir soru eklediği *Mantık*'ında çoktan formüle etmişti: üç kritik soruya (Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umut edebilirim?) şimdi bir dördüncüsü eklenmiş ve diğer üçü, bir bakıma onun "hesabına" geçirilmişlerdi: *Was ist der Mensch*?[5]

Daha önce gördüğümüz üzere, bu soru düşünceyi XIX.

5 Kant, *Logik*, *Werke*, c. VIII, s. 343, yay. Cassirer.

yüzyıldan beri kat etmektedir: bunun nedeni, aslında Kant'ın paylaşımlarını göstermiş olduğu, ampirik ile aşkının karışıklığını el altından ve önceden kullanmış olmasıdır. Modern felsefeyi karakterize eden, karma düzeyden bir düşünce onun aracılığıyla oluşmuştur. İnsana yönelik olan ve yalnızca söylemlerinde değil, aynı zamanda *pathos*unda da sahip çıktığı kaygı, onu canlı varlık, çalışan birey veya konuşan özne olarak tanımlama konusundaki özeni, yalnızca iyi ruhlular için, insanın hüküm süreceği dönemin nihayet geldiğini işaret etmektedirler; aslında, doğa, mübadele veya söylem insanın, onun aracılığıyla, kendi sonluluğunun temeli olarak değerlendirilmeye çalışıldığı ampirik-eleştirel bir ikizlenme söz konusudur (ve bu incelikten daha uzak ve daha az ahlakidir). Aşkınlık işlevi, ampirikliğin hareketsiz ve geri alanını, bu Kıvrımdan gelerek kendi emredici şebekesiyle kaplamaktadır; bunun tersine, ampirik içerikler canlanmakta, yavaş yavaş toparlanmakta, ayağa kalkmakta ve hemen, onların aşkınlık sanılarını uzağa taşıyan bir söylemin içinde düşünülmektedirler. Ve işte felsefe, bu Kıvrımın içinde yeni bir uykuya dalmıştır; bu artık Dogmatizmin değil de, Antropolojinin uykusudur. İnsana ilişkin olması halinde her ampirik bilgi, bilginin temelinin, sınırlarının tanımının ve son olarak da, her gerçeğin gerçekliğinin orada keşfedileceği, mümkün felsefi alan olarak değere sahiptir. Modern felsefenin antropolojik dış biçimi, dogmatizmi ikiye katlamaya, onu birbirlerine destekleyen iki farklı düzeye dağıtmaya ilişkindir: insanın özünde ne olduğunun eleştirioncesi çözümlenmesi, kendini genel olarak insan deneyine sunabilecek her şeyin analitiği haline gelmektedir.

Düşünceyi böylesine bir uykudan –o kadar derindir ki, kendi desteğini kendinde bulmak için ikizlenen bir dogmatizmin daireselliğini, kökten felsefi bir düşüncenin çe-

vikliği ve kaygısıyla karıştırdığı sürece, düşünce onu paradoksal şekilde uyanıklık olarak hissetmektedir– onu, başlangıç düzeyindeki olanaklarına davet etmek için antropolojik "dörtgen"i temellerine varana kadar tahrip etmekten başka çare yoktu. Yeniden düşünme konusundaki bütün tabanların, her halü kârda öfkelerini tam da ondan çıkardıkları bilinmektedir: ister antropolojik alanı kat etmek ve ondan ilan ettiği şeyden itibaren koparak, saflaştırılmış bir varlıkbilimin veya kökten bir varlık düşüncesi bulmak söz konusu olsun, isterse psikolojizm ve tarihselliğin dışında, anropolojik önyargının bütün somut biçimlerini devre dışında bırakırken, düşüncenin sınırlarını yeniden bütünleştirmek ve böylece genel bir akıl eleştirisi tasarısına yeniden bağlanmak söz konusu olsun. Çağdaş düşüncenin kuşkusuz kendini adamış olduğu, antropolojinin bu kökünden koparılması yönündeki ilk çabayı herhalde Nietzsche'nin deneyinde görmek gerekir: Nietzsche, filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eşanlamlı olduğu, ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur. Bize burada, aynı ânda hem vade hem de görev olan bu geleceği sunan Nietzsche, çağdaş felsefenin düşünmeye oradan itibaren başlayabileceği eşiği vurgulamaktadır; bu gelecek kuşkusuz, felsefenin üzerine uzun zaman sarkmaya devam edecektir. Eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da, felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür. Günümüzde, ancak kayıp insanın boşluğunun içinde düşünülebilmektedir. Çünkü bu boşluk bir eksikliği oymamakta; doldurulması gereken bir açıklığı hak etmemektedir. Düşüncenin nihayet gene mümkün olduğu bir mekânın açılan kıvrımından ne daha fazla ne de daha az bir şeydir.

Antropoloji herhalde, felsefi düşünceye Kant'tan zamanımıza kadar hükmeden ve yol gösteren temel düzen olmuştur. Bu düzen esastır, çünkü tarihimizin parçasıdır; fakat gözlerimizin önünde çözülmektedir, çünkü hem onu mümkün kılmış olan açıklığın unutulmasını hem de yakın gelecekteki bir düşünceye ısrarla direnen inatçı bir engeli orada görmeye, orada eleştirel bir şekilde ihbar etmeye başlıyoruz. Hâlâ insandan, hüküm sürmesinden veya kurtuluşundan söz etmek isteyen herkesin, hâlâ insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların, gerçeğe ulaşmak için ondan yola çıkmak isteyenlerin, buna karşılık her bilgiyi bizatihi insanın gerçeklerine yönelten herkesin, antropolojikleştirmeden biçimselleştirmek istemeyen herkesin, aldatmayı yok etmeden mitolojikleştirmek istemeyen herkesin, düşünenin insan olduğunu hemen düşünmeden düşünmek istemeyen herkesin karşısına, bütün bu beceriksiz ve beceriksizleştirilmiş düşünce biçimlerinin karşısına, felsefi bir gülüşten –yani, bir kesimi itibariyle sessiz– başka bir şey çıkarılamaz.

ONUNCU AYIRIM

İnsan Bilimleri

I. BİLGİLER ÜÇGENİ

Modern düşüncenin içinde oluştuğu haliyle insanın varoluş tarzı, onun iki rol oynamasına izin vermektedir: hem bütün pozitifliklerin temelindedir hem de ampirik şeylerin unsurunun içinde, ayrıcalıklı bile denilemeyecek bir şekilde mevcuttur. Bu olgu –insanın genel olarak özü değil de, düpedüz, XIX. yüzyıldan beri düşüncemize hemen hemen aşikâr zemin olarak hizmet eden şu tarihsel *apriori* söz konusudur–, hiç kuşkusuz "insan bilimleri"ne, nesne olarak insanı ampirik yanıyla ele alan şu bilgiler bütününe verilecek statü konusunda belirleyici olmuştur (fakat bu söz belki de fazla kaçtığından, daha da yansız olmak üzere, şu söylemler bütünü diyelim).

Fark edilmesi gereken ilk nokta, insan bilimlerinin daha önceden belirlenmiş, belki de bütünü itibariyle adım-

lanmış, ama nadasa bırakılmış ve onun da ödevinin nihayet bilimsel hale gelmiş kavramlar ve pozitif yöntemlerle yoğurmak olacağı belli bir toprak parçasını miras olarak almadığıdır; XVIII. yüzyıl insan bilimlerine, insan veya insan doğası adı altında dıştan çerçevelenmiş, ama içi boş olan bir mekân aktarmamıştır (bu bilimlerin rolünün de kapsamak ve çözümlemek olacağı bir mekân aktarmamıştır). İnsan bilimlerinin kat ettikleri epistemolojik alan önceden hükmedilmemiştir: hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi); ve insan bilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülememiş bazı bilimsel soruların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelerin cephesine geçirilmesine (tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla) karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır –bunların bilimsel konular arasına kesinlikle konulabilecekleri henüz kanıtlanmamıştır–; insan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşünülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak oluşturduğu gün ortaya çıkmışlardır. İnsan bilimlerinin her birinin ortaya çıkışının, bir sorun, bir talep, teorik veya teknik cinsten bir engel vesilesiyle olduğunda kuşku yoktur; psikolojinin XIX. yüzyılda bilim olarak yavaş yavaş kurulabilmesi için, hiç kuşkusuz endüstri toplumun bireylere dayattığı yeni ölçüler gerekmiştir; sosyolojik tipten bir düşüncenin ortaya çıkabilmesi için, hiç kuşkusuz Devrim'den beri toplumsal dengeler üzerinde ve bizzat burjuvaziyi ihdas etmiş olanının üzerinde ağırlık yapan tehditlerin ortaya çıkması gerekmiştir. Fakat bu atıflar, bu bilimlerin hangi belirgin koşullarda ve hangi belirgin soruya cevap vermek

üzere eklemleştiklerini açıklayabiliyorlarsa da bunların içsel olabilirlikleri, insani varlıkların olmasından ve toplum halinde yaşamasından beri, soyutlanmış veya grup halindeki insanın ilk kez bilim nesnesi olması, bir kanaat olgusu olarak kabul edilemez ve incelenemez: bu, bilgi düzeninde yer alan bir olaydı.

Ve bu olayın kendi de, *episteme*'nin genel bir yeniden dağılımının içinde meydana gelmiştir: canlı varlıklar temsil alanını terk ederek, hayatın spesifik derinliğinin içine yerleştiklerinde, zenginlikler üretim biçimlerinin tedrici büyümesinin içine yerleştiklerinde, kelimeler dillerin oluşumunun içine yerleştiklerinde. Bu koşullarda, insanın bilgisinin bilimsel hedefi içinde, biyoloji, ekonomi ve filolojiyle çağdaş ve aynı hamurdan olmak üzere ortaya çıkması o kadar gerekliydi ki, bu, büyük bir doğallık içinde, Batı kültürü tarihinde gerçekleştirilmiş en belirleyici olgulardan biri olarak görülmüştür (ampirik rasyonelliğinden ötürü). Fakat aynı zamanda genel temsil teorisi ortadan yok olduğundan ve bunun yerine, insan varoluşunu tüm pozitifliklerin temeli olarak sorgulama ihtiyacı kendini dayattığından, bir dengesizliğin meydana gelmemesi olanaksızdı: insan, her bilginin dolaysız ve sorunsallaştırılmış aşikârlığı içinde ancak ondan itibaren ihdas edilebileceği şey haline gelmekteydi; zorunlu olarak, insana ilişkin her bilginin sorguya çekilmesine izin veren şey haline geliyordu. Şu çifte ve kaçınılmaz çatışma buradan kaynaklanmaktadır: insan bilimleri ile düpedüz bilimler arasındaki sürekli tartışmayı meydana getireni; birinciler ikincileri temellendirme konusunda sarsılmaz bir iddiaya sahiptiler; onlara göre ikinciler, temellerini, yöntemlerinin meşruluğunu ve tarihlerinin saflaştırılmasını sürekli olarak, "psikolojizm"e, "sosyolojizm"e karşı aramak zorundadırlar; ikinci çatışma ise, insan bilimlerinin kendi kendilerini kurma konusunda

sahip oldukları saflığa itiraz eden felsefe ile eskiden felsefenin alanını oluşturmuş alana kendi nesneleri olarak sahip çıkan bu insan bilimleri arasındaki sürekli tartışma tarafından meydana getirilmektedir.

Fakat bütün bu farkına varışların gerekli olmasına rağmen, bu, onların saf çelişki unsurunun içinde geliştikleri anlamına gelmemektedir; varoluşları, bir yüzyıldan daha uzun bir süredir bitmez tükenmez bir şekilde tekrarlanışları, sonsuza kadar açık bir sorunun sürekliliğini işaret etmemektedir; bunlar tarih içinde çok iyi belirlenmiş, iyice belirgin bir epistemolojik düzene gönderme yapmaktadırlar. Klasik çağda bilgi alanı, bir temsil çözümlemesi tarafından evrensel *mathesis* temasına kadar, tamamen türdeşti: hangisi olursa olsun her bilgi, farklılıkların ortaya konulması yoluyla düzene sokma çabasına girişmekte ve farklılıkları bir düzen ihdas ederek tanımlamaktaydı; bu, matematik için de, *taxinomia* (geniş anlamda) ve doğa bilimleri için de geçerliydi; ama aynı zamanda, bütün şu yaklaşık, tam olmayan ve büyük bir bölümü itibariyle kendiliğinden olan bilimler için de geçerliydi, bunlar en küçük şeylerin inşa edilmesinde veya mübadelenin gündelik sürecine göre olmaktaydı; son olarak da, felsefi düşünce ve ideologların en basit ve en aşikâr fikirlerden en karmaşık gerçeklere gerekli olarak gidebilmek üzere, Descartes veya Spinoza'dan hiç de geri kalmayan bir şekilde, ama başka bir tarz içinde kurmak istedikleri şu düzenli uzun zincirler için de geçerliydi. Fakat, epistemolojik alan XIX. yüzyıldan itibaren parçalara ayrılmış veya daha doğrusu, patlamış ve farklı yönlerde dağılmıştır. Compte tarzı sınıflandırmaların ve çizgisel hiyerarşilerin cazibesinden kurtulmak kolay değildir; ama, bütün modern bilgileri matematikten hareketle sıraya sokmaya kalkışmak, bilgilerin pozitifliği, bunların varoluş tarzı, onlara tarih içinde hem nesnelerini hem de

biçimlerini veren şu olabilirlik koşullarının içine kök salmaları sorununu, bir tek bilginin nesnelliği bakış açısına tabi kılmaktadır.

Arkeolojik düzeyde sorgulanan bu modern *episteme* alanı, kusursuz bir matematikselleştirme idealine göre düzene girmemekte ve giderek daha fazla ampiriklikle yüklü uzun bir bilgi silsilesini, biçimsel saflıktan itibaren açımlamamaktadır. Modern *episteme* alanını daha çok, hacimli ve üç boyut doğrultusunda açık bir mekân olarak düşünmek gerekir. Bunlardan birinin üzerine, matematik ve fizik bilimler yerleştirilecektir; düzen bu bilimler için her zaman, aşikâr ve sağlaması yapılmış önermelerin tümdengelimsel ve çizgisel bir zincirlenmesidir; diğer bir boyutta, süreksiz, ama benzer unsurları düzene sokmakla uğraşan bilimler (dil, hayat, üretim ve zenginliklerin dağılımı bilimleri gibi) olacaktır; bunlar benzer olduklarından ötürü kendi aralarında nedensel ve sabit yapı ilişkileri kurabileceklerdir. Bu ilk iki boyut, ortak oldukları bir düzlemi tanımlamaktadır: kat edildiği yöne göre, matematiğin bu ampirik bilimlere uygulanması veya lengüistiğin biyolojinin ve iktisatın içinde matematikselleştirilebilenin alanı olarak görülebilecek şey. Üçüncü boyuta gelince, bu, Aynı'nın düşünülmesi olarak gelişen felsefi düşünceninki olacaktır; bu boyut, lengüistik, biyoloji ve iktisatın boyutlarıyla birlikte, ortak bir düzen resmetmektedir: burada çeşitli hayat, yabancılaşmış insan, simgesel biçimler (çeşitli ampirik alanlarda doğmuş olan kavram ve sorunlar felsefeye aktarıldıklarında) felsefeleri ortaya çıkabilir ve nitekim çıkmıştır da; ama eğer bu ampirikliklerin temeli kökten felsefi bir bakış açısından sorguya çekilecek olursa hayatın, emeğin ve dilin kendilerine özgü varlıkları içinde ne olduklarını tanımlamaya çalışan bölgesel varlıkbilimler de burada ortaya çıkmışlardır; nihayet, felsefi boyut, matematik disiplinlerin boyutuyla

birlikte ortak bir düzlem tanımlamaktadır: düşüncenin biçimselleştirilmesi düzlemi.

İnsan bilimleri, bu epistemolojik üçgenden, en azından onları hiçbir boyutta ve bu şekilde resmedilen hiçbir düzlemin yüzeyinde bulmanın mümkün olmaması anlamında dışlanmışlardır. Ama bu üçgen tarafından içerildikleri de aynı şekilde söylenebilir, çünkü insan bilimleri yerlerini, bu bilgilerin kesişme noktasında, daha da kesin olarak, onların üç boyutu tarafından tanımlanan hacmin içinde bulmaktadırlar. Bu konum (birinde düşük, diğerinde ayrıcalıklı), onları diğer bütün bilgi biçimleriyle ilişkiye sokmaktadır: insan bilimleri kendilerine şu veya bu düzeyde matematiksel bir biçimselleştirme sağlama veya en azından kullanma konusunda az çok değişmiş, ama sabit bir tasarıya sahiplerdir; biyoloji, iktisat ve dil bilimlerinden ödünç alınma model veya kavramlara göre iş görmektedirler; nihayet, felsefenin kökten sonluluk düzeyinde düşünmeye çalıştığı şu insani varoluş tarzına başvurmakta ve onun ampirik dışavurumlarını kat etmeye çalışmaktadırlar. İnsan bilimlerini bir yere yerleştirmeyi bu kadar güç kılan, onların epistemolojik alan içindeki yerlerine indirgenemez narinliğini veren, onları hem tehlikeli hem de tehlikede olarak ortaya çıkartan, herhalde bu üç boyutlu mekân içinde bir bulut gibi dağılmalarıdır. Tehlikeli, çünkü bunlar kendilerini, diğer bütün bilgiler için sürekli bir tehdit olarak sunmaktadırlar: kuşkusuz, ne tümdengelimsel bilimler, ne ampirik bilimler, ne de felsefi düşünce, bunlar kendilerine özgü boyutta kalsalardı, insan bilimleri alanına geçme veya onların saf olmayan yanlarını yüklenme riskini taşırlardı; fakat, epistemolojik alanın üç boyutunu birbirine bağlayan bu aracı düzlemlerin ihdasının bazen hangi zorluklala karşılaştığı bilinmektedir; bunun nedeni, bu özenli düzlemlerden en ufak bir sapmanın, düşünceyi

insan bilimleri tarafından kuşatılmış alanın içine düşürmesidir; buradan, örneğin düşünce ve biçimselleştirme ilişkileri düzgün bir şekilde düşünülmediğinde veya hayatın, emeğin ve dilin varoluş tarzları gerektiği gibi çözümlenmediğinde tehditkâr hale gelen "psikolojizm", "sosyolojizm" –tek bir kelimeyle "antropolojizm" olarak adlandırılabilirler– tehlikesi kaynaklanmaktadır. İnsanın ne yaradılışın merkezinde, ne uzayın ortasında, ne de hatta belki de hayatın zirvesinde ve nihai amacında bulunduğunu keşfettiğinden beri kendi kendinden azat olduğuna kolaylıkla inanılmaktadır; fakat insan artık dünya krallığında hükümran değilse, artık varlığın ortasında saltanat sürmüyorsa, "insan bilimleri" ilgi mekânının içinde tehlikeli aracılardır. Fakat gerçeği söylemek gerekirse, bizatihi bu konum onları özsel bir istikrarsızlığa mahkûm etmektedir. Bu da, "insan bilimleri"nin karşılaştıkları zorlukları, narinliklerini, bilim olarak kararsızlıklarını, felsefeyle olan tehlikeli samimiyetlerini, başka bilgi alanlarındaki iyi tanımlanmamış desteklerini, her zaman ikincil ve türev olan karakterlerini, ama aynı zamanda evrensellik iddialarını açıklamaktadır; çoğu zaman denildiği gibi, onların nesnelerinin aşırı yoğunluğunu değil de, sözünü ettikleri şu insanın metafizik statüsünü veya silinmez aşkınlığını değil de, onlara mekânlarını sunan üç boyutla olan sabit ilişkilerinin yerleştirildiği epistemolojik dış biçimin karmaşıklığını açıklamaktadır.

II. İNSAN BİLİMLERİNİN BİÇİMİ

Şimdi bu pozitifliğin biçiminin taslağını çizmek gerekmektedir. Olağan durumda, matematiğin işlevinde tanımlanmaya çalışılmaktadır: ya insan bilimlerinin içinde matematikselleştirilebilir nitelikteki her şeyin envanterini çıkara-

rak ve öylesine bir biçimselleştirmeye yatkın olmayan her şeyin henüz bilimsel pozitifliğe ulaşmadığını varsayarak, onu mümkün olduğunca matematiğe yaklaştırarak ya da bunun tersine, matematikselleştirilebilirin alanı ile, yorumun yeri olduğundan, özellikle anlama yöntemleri uygulanacağından, bilginin klinik kutbunda yoğunlaşmış olacağından ötürü ona indirgenemez nitelikte olanın alanını birbirlerinden ayırmaya çalışarak. Bu cins çözümlemeler, yalnızca aşınmış olduklarından ötürü değil, aynı zamanda yerindelikten yoksun olduklarından ötürü de bıktırıcıdırlar. Kuşkusuz, insana uygulanan bu ampirik bilginin (hangi sınırlar içinde "bilim" denileceğini henüz bilmeksizin, genel âdete uymak üzere, bunlara "insan bilimleri" adı verilebilir" matematikle ilişkisinin olduğu kesindir: diğer bütün bilgi alanları gibi, bu bilgiler de, bazı koşullar altında matematikten yararlanabilirler; bazı girişimleri, sonuçlarının çoğu biçimselleştirilebilir. Bu aletleri tanımak, bu biçimselleştirmeleri uygulayabilmek, tamamına erecekleri düzeyleri tanımlamak kesinlikle başat öneme sahiptir; Condorcet'nin olasılık hesaplarını siyasete nasıl uyguladığını, Fecher'nin duygu artışıyla tahrik artışı arasındaki logaritmik ilişkiyi nasıl tanımladığını, çağdaş psikologların öğrenim olgularını anlamak için enformasyon teorisinden nasıl yararlandıklarını bilmek, bilgi tarihi açısından hiç kuşkusuz ilginçtir. Fakat ortaya konulan sorunların spesifikliğine rağmen, matematikle olan ilişkinin (matematikselleştirmenin olabilirliği veya tüm biçimselleştirme gayretlerine direnç), insan bilimlerinin kendilerine özgü pozitifliklerinin kurucu unsuru olması pek olası değildir. Ve bunun iki nedeni vardır: çünkü bu sorunlara esas olarak birçok diğer disiplinle (biyoloji, genetik gibi) ortak olarak sahiptirler (tamamen özdeş bir şekilde olmasa bile) ve özellikle de çünkü, arkeolojik çözümleme, insan bilimlerinin tarihsel

*apriori*sinin içinde, yeni bir matematik biçim veya matematiğin insani alandaki bir ilerlemesinden çok *mathesis*'in bir cins geri çekilmesine ve hayat, dil ve emek gibi ampirik örgütlenmelerin, mümkün en küçük farklılıkların çizgisel düzenine nazaran serbest kalmalarına tanık olmuştur. İnsanın ortaya çıkışı ve insan bilimlerinin kurulması (bir tasarı biçiminde bile olsa), bu anlamda, bir cins "matematiksizleşme" ile bağlantılı olacaktır. Hiç kuşkusuz, bütünü itibariyle mathesis olarak kavranmış olan bir bilginin bu çözülüşünün matematiğin bir geri çekilmesi olmadığı, çünkü bu bilginin hiçbir zaman (astronomi ve fiziğin bazı noktalarındaki durum hariç) fiili bir matematikselleştirmeye yönelmediği söylenecektir; bu bilgi ortadan kaybolarak, doğayı ve tüm ampiriklikler alanını matematiğin her ân sınırlı ve denetimli bir uygulanışı için serbest bırakıyordu; matematik fiziğin ilk büyük ilerlemeleri, olasılık hesaplarının kitlesel olan ilk uygulamaları, nicelleştirilmeyen düzenlerin genel bir bilimin kurulmasından vazgeçilmesinin hemen arkasında ortaya çıkmamışlar mıdır? Nitekim, bir *mathesis*'ten vazgeçilmesinin (en azından geçici olarak), bazı bilgi alanlarında nitelik engelinin kaldırılmasına ve matematik aletinin henüz girmediği alana uygulanmasına izin verdiğini inkâr etmek mümkün değildir. Fakat, fizik alanda *mathesis* tasarısının çözülmesinin, matematiğin yeni uygulamalarının keşfiyle bir ve aynı şey olmasına karşılık, durum bütün alanlarda böyle olmamıştır: örneğin biyoloji, niteliksel düzenler bilimlerinin dışında, olgular ile işlevler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi, yapıların ve dengelerin incelenmesi, bireylerin ve cinslerin tarihi içinde bunların oluşum ve gelişimlerinin araştırılması olarak kurulmuştur; bütün bunlar biyolojinin matematik kullanmasını ve bu kullanımın eskisinden daha büyük ölçekte olmasını engellememiştir. Fakat, biyoloji özerkliğini matema-

tikle olan ilişkisi içinde kazanmamış, pozitifliğini bu ilişki içinde tanımlamamıştır. İnsan bilimleri için de aynı durum söz konusu olmuştur: insana kendini bilgi nesnesi olarak kurma olanağını veren matematiğin ilerlemesi değil de, *mathesis*'in geri çekilmesi olmuştur; bu yeni alanın ortaya çıkışına dışarıdan hükmeden, emeğin, hayatın ve dilin kendi kendilerini kapsar hale gelmeleridir; ve bu ampirik-aşkın varlığın, düşünce dokusu düşünülmemişle sonsuza kadar karışmış olan bu varlığın, ona geri dönüşün dolaysızlığı içinde vaat edilmiş olan bir kökenden hep ayrı olan bu varlığın ortaya çıkışı, insan bilimlerine kendine özgü edasını sağlamaktadır. Diğer disiplinlerde olduğu gibi, burada da matematiğin uygulanması gene de, XIX. yüzyılda Batı düşüncesinde meydana gelen bütün değişimler tarafından kolaylaştırılmış (ve giderek artan bir şekilde) olabilir. Fakat insan bilimlerinin en kökten tasarılarının, olasılık hesabının siyasal kanaat olgularına uygulanmaya ve duyguların artan yoğunluğunu ölçmek için logaritmadan yararlanmaya kalkışıldığı gün tanımlandığını ve bu bilimlerin pozitif tarihinin de gene aynı gün başladığını hayal etmek, bir yüzey karşı etkisini temel olay olarak kabul etmek olacaktır.

Başka terimlerle söylenilmesi halinde, insan bilimlerine kendine özgü mekânı açan ve kitle oluşturdukları hacmi sağlayan üç boyutun içinde, matematiğinki herhalde en az sorunlu olanıdır, her halü kârda en açık, en sakin ve bir bakıma en şeffaf ilişkileri onunla sürdürmektedirler: öte yandan, matematiğe şu veya bu biçim altında başvurulması, insan hakkındaki pozitif bilgiye, bilimsel bir üslup, bir meşruluk atfetmenin en basit biçimi olmuştur. Buna karşılık, en temelli güçlükler (insan bilimlerinin özleri itibariyle ne olduklarını en iyi tanımlayanlar), bilginin diğer iki boyutunun tarafında yer almaktadırlar: sonluluk analitiği-

nin sergilendiği boyut ve nesne olarak dili, hayatı ve emeği alan ampirik bilimlerin onun boyunca dağıldıkları boyut.

Nitekim insan bilimleri, insana yaşaması, konuşması, üretmesi ölçüsünde yönelmektedirler. Çünkü insan canlı varlık olarak gelişmekte, ihtiyaçlarını ve işlevlerini bulmakta, hareketli koordinatlarını birbirlerine kendi içinde bağladığı bir mekânın açıldığını görmektedir; bedensel varoluşu onu genel olarak, canlıyla her bir yandan çakıştırmaktadır; aletler ve nesneler üreterek, ihtiyaç duyduğu şeyleri mübadele ederek, tüketebileceği şeylerin onun boyunca yol aldığı ve kendinin de burada bir menzil olarak tanımlandığı koskoca bir dolaşım şebekesi örgütleyerek, kendi varoluşu içinde diğerleriyle dolaysız bir şekilde iç içe girmiş olarak gözükmektedir; nihayet çünkü bir dili vardır, kendine koskoca bir simgesel evren kurabilir ve bunun içinde geçmişiyle, şeylerle, başkalarıyla ilişki halinde olabilir, gene bu evrenden hareketle bilgi gibi bir şey kurabilir (özellikle, kendiliğinden sahip olduğu ve insan bilimlerinin mümkün biçimlerinden birini meydana getirdikleri şu bilgi). Öyleyse, insan bilimlerinin yerini, hayatın, emeğin ve dilin söz konusu olduğu bütün şu bilimlerin yakınında, sınırında ve bütün uzantısı boyunca saptamak mümkündür. Bu bilimler tam da, insanın kendini ilk kez pozitif bir bilginin olabilirliğine sunduğu dönemde oluşmuş değiller midir? Ancak, ne biyoloji, ne iktisat, ne de filoloji insan bilimlerinin ne ilkleri, ne de en başatları olarak alınmalıdır. İnsandan başka canlılara da yönelik olarak biyoloji için bu zahmetsizce kabul edilmektedir; aynı şeyi, sadece insanla ve faaliyetleriyle uğraşan iktisat veya filoloji için kabul etmek daha zordur. Fakat, insan biyolojisi veya fizyolojisinin, dilin kortikal merkezlerinin anatomisinin neden hiçbir şekilde insan bilimi olarak kabul edilemeyecekleri so-

rulmamaktadır. Bunun nedeni, insan bilimlerinin nesnesinin kendini hiçbir zaman biyolojik bir işleyişin varoluş tarzı içinde (ne de insandaki bir uzantısı olarak, özel halinde) sunmamasıdır; daha çok bunun tersi geçerlidir; eylem ve sonuçların değil de, bu işleyişin kendine özgü varlığının durakladığı yerde başlamaktadır –doğru veya yanlış, açık veya kapalı, tamamen bilinçli veya bazı uykuların derinliklerinde, doğrudan veya dolaylı olarak gözlenebilir, insanın kendi kendine telaffuz ettiğinin içinde gözlenebilir veya ancak dıştan teşhis edilebilir temsillerin serbest kaldıkları yerde–; dilin çeşitli bütünleşme merkezleri (işitsel, görsel, motor) arasındaki intrakortikal bağlantıların araştırılması insan bilimlerine ait değildir; ama bu bilimler şu kelimeler mekânı, onların anlamlarının mevcudiyeti veya unutulması, söylenilmek istenenle bu hedefin içinde yer aldığı eklemleşme arasındaki açıklık sorguya çekilir çekilmez, işleyiş alanlarını bulacaklardır (özne herhalde bu alanların bilincine varmamıştır, ama eğer bu aynı özne temsillere sahip olmasaydı, onlara tahsis edilecek hiçbir varoluş tarzı olmazdı).

Daha genel olarak, insan, insan bilimleri için, kendine özgü bir biçimi (oldukça özel bir fizyoloji ve hemen hemen benzersiz bir özerklik) olan bir canlı değil de tamamen ait olduğu ve tüm varlığı boyunca onun tarafından kat edildiği bir hayatın içinde, sayelerinde yaşadığı ve onlardan itibaren şu hayatı kendine temsil etme konusundaki garip kapasiteye sahip olan canlıdır. Aynı şekilde, insan istediği kadar yeryüzünün tek çalışan canlısı değilse bile, en azından üretimi, dağıtımı, tüketimi çok önemli hale getirmiş ve çok farklı ve çeşitlenmiş biçimlere sokmuş olan cins olsa da, iktisat bu yüzden bir insan bilimi değildir. Herhalde iktisatın, aslında genelde, üretim mekanizmalarına içkin olan yasaları (sermaye birikimi veya ücret haddi ile maliyet

arasındaki ilişki gibi) tanımlayabilmek için, insan davranışlarına ve iktisadı kuran bir temsile (faiz, en yüksek kâr arayışı, tasarruf eğilimi) başvurduğu söylenecektir; ama iktisat bunu yaparken, temsilleri bir işleyişin (nitekim, açık bir insan faaliyetinden geçer) talepleri olarak kullanmaktadır; buna karşılık, bir insan bilimi ancak, bireylerin veya grupların üretim ve mübadele içindeki muhataplarını kendilerine temsil etme tarzlarına, bu işleyişi aydınlattıkları, bilemedikleri veya maskeledikleri tarza ve burada işgal ettikleri yere, bu işleyişin içinde meydana geldiği toplumu kendilerin temsil etme tarzlarına, kendilerini bu toplumla bütünleşmiş, bağımlı, tabi veya özgür veyahut ondan soyutlanmış hissetme biçimlerine yönelmesi halinde var olabilecektir; insan bilimlerinin nesnesi, dünyanın şafağından veya altın çağın ilk çığlığından itibaren kendini çalışmaya adamış olan varlık değil de, bütün varoluşuna onların aracılığıyla hükmedilen üretim biçimlerinin içinden, ihtiyaçlarının, bu ihtiyaçlarını onun sayesinde, onunla birlikte veya ona karşı gizlediği toplumun temsilini oluşturan şu varlıktır; öylesine ki, iktisatın temsilini sonunda kendine bu noktadan itibaren sunabilmektedir. Dil için de aynı durum söz konusudur: insanın dünyanın tek konuşan varlığı olmasına rağmen, fonetik değişimleri, dillerin akrabalığını, semantik kaymaların yasasını bilmek hiç de insan bilimi yapmak değildir; buna karşılık, bireylerin veya grupların kelimeleri kendilerine teslim etme, bu kelimelerin biçimleri ve anlamlarını kullanma, hakiki söylemler oluşturma, belki de kendilerine rağmen düşündüklerini, söylediklerini bu söylemlerde gösterme ve saklama, her halü kârda bu düşüncelerden, şifreleri çözülmesi ve temsili canlılıklarına olabildiğince iade edilmesi gereken bir sözel izler kitlesi bırakma biçimlerinin tanımlanması söz konusu olduğunda, hemen insan bilimlerinden söz etmek mümkün hale gel-

mektedir. Demek ki, insan bilimlerinin nesnesi dil (ancak gene de yalnızca insanlar tarafından konuşulmaktadır) değil de, konuşurken kendini çevreleyen dilin içinden, kelimelerin anlamını veya telaffuz ettiği cümleleri kendine temsil eden ve kendini sonunda, bizzat dilin temsiline teslim eden şu varlıktır.

İnsan bilimlerinin, insanın doğası gereği olduğu şeyin çözümlenmesi değil de insanın pozitifliği içinde olduğu şeyle(canlı, çalışan, konuşan varlık) bu aynı varlığa hayatın ne olduğunu, çalışmanın özünün ve yasalarının neler olduğunu ve hangi biçimde konuşabildiğini bilme (veya bilmenin peşinden koşma) olanağı veren şeyin arasında yayılan çözümlemedir. Öyleyse insan bilimleri, biyoloji, iktisat ve filolojiyi, onlara bizatihi insanın varoluşu içinde olabilirlik vereni ayıran (ama birleştirerek) şu mesafeyi işgal etmektedir. Öyleyse insan bilimlerini biyolojik mekanizmaların insan cinsinin, onun karmaşık organizmasının, davranışının ve bilincinin içindeki içselleşmiş uzantısı haline getirmek hata olacaktır; iktisat ve dil bilimlerini insan bilimlerinin içine yerleştirmek de daha az hata olmayacaktır (bu iki bilimin insan bilimlerine indirgenemezliği, saf bir iktisat ve saf bir lengüistik oluşturma gayreti tarafından dışa vurulmuştur). Fiili durumda insan bilimleri, bu bilimlerin yönünü insanın öznelliğine doğru bükerken onları içselleştirdiğinden daha büyük bir ölçekte, bu bilimlerin içinde değildir; insan bilimleri bu bilimleri temsil boyutunda yeniden ele alıyorlarsa da, bunu daha çok onları dış kanatlarında yeniden kavrayarak, onları kendi ışık geçirmezlikleri içinde bırakarak, bunları soyutladıkları mekanizma ve işleyişleri şeyler olarak kabul ederek, onları oldukları şey olarak değil de, temsil mekânı açıldığında olmaktan çıktıkları şey olarak sorgulayarak yapmaktadırlar; ve buradan itibaren, onların ne olduklarının bir temsilinin nasıl doğabileceğini ve sergilenebileceğini göstermektedirler.

Hayat, emek ve dil bilimleri, insanın tanıdığı bu şeylerle kendi varlığında nasıl uğraşabileceğini ve onun varoluş tarzını pozitiflik içinde belirleyen bu şeyleri nasıl tanıyabileceğini gösteren bu sonluluk analitiği cephesine doğru sessizce götürmektedirler. Fakat, analitiğin içselliğin içinde veya en azından, sonluluğunu yalnızca kendi kendine borçlu olan bir varlığa derin mensubiyetin içinde talep ettiği şeyi, insan bilimleri, bilginin dışsallığının içinde geliştirmektedirler. İşte bu nedenden ötürü, insan bilimlerinin kendilerine özgü yanları, belli bir içeriğin (insani varlığın meydana getirdiği şu emsalsiz nesne) hedeflenmesinden daha çok, tamamen biçimsel bir karakterdir: insan bilimlerinin, insanın nesne olarak verili olduğu (iktisat ve filoloji için tamamen veya biyoloji için kısmen nesne) bilimlere nazaran bir ikizlenme konumunda olmaları ve bu ikizlenmenin *a fortiori* kendileri için de geçerli olabilmesi gibi basit bir olgu.

Bu konum, iki düzeyde hassas kılınmıştır: insan bilimleri, insanın hayatını, emeğini ve dilini, kendilerini sunabilecekleri en büyük şeffaflığın içinde değil de, hal ve gidişlerin, tavırların, tutumların, çoktan yapılmış jestlerin, çoktan söylenmiş veya yazılmış cümlelerin bu tabakasının içinde incelemektedirler; hayat, emek ve dil bu tabakanın içinde, ilkönce hareket edenlere, kendilerini yönetenlere, mübadele edenlere, çalışanlara ve konuşanlara sunulmuştur; başka bir düzeyde (hep aynı biçimsel özellik söz konusudur, ama en uç ve en ender noktasına kadar geliştirilmiştir) bazı bireyler veya toplumlar için hayata, üretime ve dile ilişkin spekülatif bir bilginin –limitte bir biyolojinin, bir iktisatın ve bir filolojinin– olması olgusunun insan bilimlerinin üslubu içinde (psikolojinin, sosyolojinin, kültür tarihinin veya fikir veya bilim tarihinin üslûbu içinde) incelemek her zaman mümkündür. Burada söz konusu olan, hiç kuşkusuz yalnızca, nadiren icra edilen ve ampiriklikler

düzeyinde herhalde büyük bir zenginlik sunmaya yatkın olmayan bir olabilirliğin işaretidir; fakat muhtemel mesafe, insan bilimlerine bizatihi geldikleri yere nazaran verilmiş olan geri çekilme mekânı olarak var olması olgusu, aynı zamanda bu işleyişin insan bilimlerine de uygulanabilir olması olgusu (insan bilimlerinin insan bilimlerini, psikolojinin psikolojisini, sosyolojinin sosyolojisini vb. yapmak her zaman mümkündür), bunların eşi olmayan dış biçimlerini göstermeye yetmektedirler. Demek ki insan bilimleri, biyolojiye, iktisata, dil bilimlerine nazaran bir kesinlik veya güç eksikliği içinde değillerdir; ikizlenme bilimleri olarak daha çok "metaepistemolojik" bir konumdadırlar. Belki de örnek iyi seçilmemiş olabilir: çünkü bir metadil'den, ancak bir ilk dilin yorumlanmasının kurallarını tanımlamak söz konusu olduğunda bahsedilmektedir. İnsan bilimleri burada, dil, emek ve hayat bilimlerini ikizlediklerinde, kendilerini en ince uç noktalarında ikizlendirdiklerinde, biçimselleştirilmiş bir söylem kurmayı hedeflemektedirler: bunun tersine, nesne olarak aldıkları insanı sonluluk, görecelik, perspektif tarafına gömmektedirler –zamanın sonsuz erozyonunun tarafına–. Belki de onların konumuna ilişkin olarak "ana" veya "hipoepistemolojik" demek gerekecektir; eğer bu ikinci önek içerebileceği küçültücü anlamlardan arındırılacak olursa, şeyleri herhalde daha iyi belirtecektir: hemen bütün insan bilimlerinin bıraktıkları, aşılamaz nitelikteki bulanıklık, kesin olmama, belirgin olmama izleniminin, onların pozitiflikleri içinde tanımlanmalarına izin veren şeyin yüzey etkisinden ibaret olduğunu anlamamıza olanak verecektir.

III. ÜÇ MODEL

Bir ilk yaklaşım olarak, insan bilimleri alanının üç "bilim"

tarafından –veya daha doğrusu, her biri kendi içinde altbölümlere ayrılmış ve hepsi de birbiriyle kesişen üç epistemolojik bölge tarafından– açılmış olduğu söylenebilir; bu bölgeler, genel insan bilimlerinin biyoloji, iktisat ve filolojiyle olan üçlü ilişkisi tarafından tanımlanmışlardır. Bu şekilde, "psikolojik bölge"nin, yani canlı varlığın işlevlerinin, sinirselmotor şemalarının, ama aynı zamanda onları kesintiye uğratan ve sınırlandıran belirsizliğin içinde bulduğu, temsilin olabilirliğine açıldığı kabul edilebilir; aynı şekilde, "sosyolojik bölge" yerini çalışan, üreten ve tüketen bireyin, toplumun temsilini kendine sunduğu noktada, aralarında dağıldığı grupların ve bireylerin faaliyetlerinin onu destekleyen veya köstekleyen emirlerin, yaptırımların, ayinlerin, bayramların ve inançların icra edildiği noktada, nihayet, bir dilin yasa ve biçimlerinin hüküm sürdükleri, ama aynı zamanda kendi kendilerinin kenarında durarak, insana temsillerinin işleyişini buradan geçirme olanağı verdikleri noktada bulmaktadır; edebiyatların ve efsanelerin incelenmesi, bütün sözel dışa vurumların ve bütün yazılı belgelerin çözümlenmesi, kısacası bir bireyin veya bir kültürün kendiliklerinden bırakabilecekleri sözel izlerin çözümlenmesi burada doğmaktadır. Bu dağılım henüz çok üstünkörü olmakla birlikte, herhalde çok yanlış değildir. Ancak, gene de, iki başat sorunu olduğu haliyle bırakmaktadır: bunlardan biri insan bilimlerine özgü pozitiflik biçimine (insan bilimlerinin çevrelerinde düzenlendikleri kavramlar, atıfta bulundukları ve kendilerini onun aracılığıyla bilgi olarak oluşturmaya çalıştıkları rasyonellik tipi) ilişkindir; diğeri ise, onları temsille olan ilişkilerine (ve bu paradoksal olgu, temsil olan bu noktada ve yalnızca bu noktada yer alarak, mekanizmalara, biçimlere, bilinçsiz süreçlere, her halü kârda bunların hitap ettikleri bilincin dış sınırlarına) ilişkindir.

İnsan bilimleri alanında spesifik bir pozitiflik aranmasının hangi tartışmalara yol açtığı fazlasıyla iyi bilinmektedir: oluşumsal ya da yapısal çözümleme; açıklama ya da anlama, "alt"a başvurma ya da okuma düzeyindeki şifre çözmenin sürdürülmesi. Gerçeği söylemek gerekirse, bütün bu teorik tartışmalar, tüm insan bilimleri tarihi boyunca, bunların insanla, son derece karmaşık bir nesneyle (o kadar karışık ki, onun doğrultusunda henüz tek olan bir giriş bulunanamamıştır veya sırasıyla birçok girişi kullanmak gerekmiştir) uğraştığı için doğmamış ve sürdürülmemiştir. Fiili durumda bu tartışmalar, ancak insan bilimlerinin pozitifliğinin, aynı anda üç farklı modelin aktarımına yaslanabilmesi olgusunda var olabilmişlerdir. Bu aktarım, insan bilimleri için marjinal bir olgu (bir cins destek yapısı, dış bir anlaşılabilirliğin dolambacı, daha önce oluşmuş bilimler cephesinden gelen teyit) değildir; bu bilimlerin tarihinin sınırlı bir olayı da (kavram ve yasaların, kendiliklerinden saptayamayacak kadar genç oldukları bir dönemdeki oluşum bunalımı) değildir. Epistemolojik mekânda, bu bilimlerin kendilerine özgü düzenlerine silinmez bir şekilde bağlı olan bir olgu söz konusudur. Nitekim, insan bilimleri tarafından kullanılan iki cins modeli birbirinden ayırmak gerekir (biçimselleştirme modellerini bir yana bırakarak). Bir yandan, bilginin başka bir alanından itibaren taşınan ve bu durumda bütün işlemsel etkinliğini kaybettiği için, artık yalnıca bir imge rolü oynayan (XIX. yüzyıl sosyolojisindeki organisist eğretilemeler; Janet'deki enerjetik eğreltilemeler; Lewin'deki geometrik ve dinamik eğreltilemeler) kavramlar olmuştur (ve bunlar hâlâ sıklıkla var olmaktadırlar). Fakat aynı zamanda, insan bilimleri için biçimselleştirme teknikleri veya süreçleri en az maliyetle hayal etmenin basit yöntemleri olmayan kurucu yöntemler de vardır; bu yöntemler, mümkün bir bilgi açısından bir o

kadar "nesne"ymiş gibi olan olgu bütünlerini oluşturmaya izin vermektedirler; bunlar, nesnelerin ampiriklikler içindeki bağlarını sağlamakta, ama onları deneye birbirlerine zaten bağlanmış olarak sunmaktadır. İnsan bilimlerinin kendine özgü bilgisinin içinde, "kategoriler" rolü oynamaktadır.

Bu üç kurucu model, biyoloji, iktisat ve dil incelemesinin meydana getirdikleri üç alandan alınmıştır. İnsan *işlevleri* olan –uyarılar alan (fizyolojik, ama aynı zamanda toplumsal, insanlar arası, kültürel)– bunlara karşılık veren, uyum sağlayan, evrilen, ortamın taleplerine boyun eğen, dayattığı değişimler sayesinde bileşimler yapan, dengesizlikleri yok etmeye uğraşan, kurallılıklara göre hareket eden, sonuç olarak varoluş koşullarına ve ona işlevlerini yerine getirme olanağı veren ortalama ayarlama *ölçüleri*'nin olabilirliğine sahip olan bir varlık olarak, biyolojinin izdüşüm yüzeyinde ortaya çıkmıştır. İnsan, iktisatın izdüşüm yüzeyinde, ihtiyaçları ve arzuları olan, bunları tatmin çarelerini arayan, öyleyse çıkarları bulunan, kâr hedefleyen, başka insanlarla zıtlaşan bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır; kısacası indirgenemez bir *çatışma* konumunda ortaya çıkmaktadır; bu çatışmalardan sıyrılmakta, kaçmakta veya onlara egemen olmayı, çelişkiyi yumuşatan bir çözüm bulmayı –en azından bir düzeyde ve bir zaman için– başarmaktadır; aynı ânda hem çatışmanın sınırlandırılması hem de yeniden alevlendirilmesi olan bir kurallar bütünü ihdas etmektedir. Son olarak da, dilin izdüşüm yüzeyinde, insanın tavırları bir şeyler söylemek istiyorlarmış gibi gözükmektedirler; insanın en küçük jestleri en gayri iradi mekanizmalarına ve başarısızlıklarına varana kadar, bir anlam taşımaktadırlar; ve çevresinde nesne, ayin, alışkanlık, söylem olarak bıraktığı her şey, arkasında bıraktığı bütün izler, onun için tutarlı bir bütün ve işaretler *sistemi* meydana ge-

tirmektedirler. Böylece *işlev* ile *ölçüt, çatışma* ile *kural, anlam* ve *sistem* tarafından meydana getirilen üç çift, insan bilgisinin tüm alanını hiçbir tortu bırakmaksızın kapsamaktadır.

Ancak, bu kavram çiftlerinin her birinin, ortaya çıkabildiği izdüşüm yüzeyinde lokalize bir durumda kaldığını düşünmemek gerekir: işlev ve ölçüt psikolojik terimler ve yalnızca psikoloik terimler değillerdir; çatışma ve kural, yalnızca sosyoloji alanıyla sınırlı bir uygulamaya sahip değillerdir; anlam ve sistem yalnızca, dille az çok akrabalığı olan olgular için geçerli değillerdir. Bütün bu kavramlar, insan bilimlerinin ortak kitabının içinde yeniden ele alınmaktadır, bu kitabın kapsadığı bölgelerin her birinde geçerlidir; yalnızca nesnelerin arasındaki değil, aynı zamanda psikolojiye, sosyolojiye, edebiyat ve efsane çözümlemesine özgü yöntemler arasındaki sınırları saptamanın çoğu zaman güç olması buradan kaynaklanmaktadır. Fakat, psikolojinin gene de temel olarak, işlevler ve ölçütler (ikincil bir şekilde olmak üzere, çatışmalar ve anlamlardan, kurallar ve sistemlerden itibaren yorumlanabilen işlevler ve ölçütler) terimleri içinde bir insan incelemesi olduğu, sosyolojinin temel olarak, kurallar ve çatışmalar terimleri içinde bir insan incelemesi olduğu (fakat bunları ikincil olarak, ya sanki kendilerine organik olarak bağlı bireylermiş gibi işlevlerden ya da sanki yazılı veya konuşulan metinlermiş gibi anlam sistemlerinden itibaren yorumlamak mümkündür); son olarak da, edebiyatların ve efsanelerin incelenmesi, esas olarak bir anlam va anlam veren sistemlerin çözümlenmesine mensuptur, fakat bunun işlevsel tutarlık veya çatışmalar ve kurallar terimleri içinde de ele alınabileceği iyi bilinmektedir. İşte bütün insan bilimleri bu şekilde kesişmekte ve birbirlerini her zaman yorumlayabilmektedirler ve bunun sınırları silinse de, aracı ve karma disiplin-

ler sonsuza kadar çoğalsa da, her birinin kendine özgü nesnesi sonunda yok olsa da, yapabilmektedirler. Fakat, çözümlemenin ve uygulandığı alanın doğası her ne olursa olsun, psikoloji, sosyoloji veya dil çözümlemesi düzeyinde neyin bulunduğunun biçimsel bir kıstası vardır: bu, temel modelin seçimi ve edebiyat ve efsane incelemesinde hangi ânda "psikoloji yapıldığı"nın veya "sosyoloji yapıldığı"nın psikolojide hangi anda metin çözümlemesi veya sosyolojik çözümleme yapıldığının bilinmesine izin veren ikincil modellerin konumlarıdır. Fakat, modellerin bu üst üste bindirilmesi bir yöntem hatası değildir. Hata ancak, modellerin düzene sokulmaması ve birbirleriyle açık bir şekilde eklemleştirilmemesi halinde vardır. Hind-Avrupa mitolojilerinin incelenmesinin, sosyolojik modelin, bir anlam verenler ve anlamlar çözümlemesi tabanı üzerinde kullanılması yoluyla nasıl hayranlık verici bir kesinlik içinde yürütülebildiği bilinmektedir. Buna karşılık, "klinik" denilen bir psikoloji kurma konusundaki hep vasat girişimin, hangi senkrotik yavanlıklara ulaştığı da bilinmektedir.

Kurucu modellerin bu kesişmesi ister temellendirilmiş ve egemen olunmuş olsun, isterse karışıklık içinde gerçekleşsin, her seferinde bir süre önce anılmış olan yöntem tartışmalarını açıklamaktadır. Bunlar, kökenlerini ve meşruluklarını, insanın kendine özgü karakteri olacak olan, bazen çelişkili bir karmaşıklığın içinde değli de modellerin her birini diğer ikisine göre tanımlamaya olanak veren zıtlaşma oyunu içinde bulmaktadırlar. Oluşumla yapıyı zıtlaştırmak, işlevle (gelişimi, tedricen çeşitlenen işlemleri, kazanılmış ve zaman içinde dengelenmiş uyarlanmaları itibariyle) çatışma ile kuralın, anlamla sistemin eşanlılığının zıtlaştırılmasıdır; "alttan" çözümleme ile nesnesinin düzeyinde kalanını zıtlaştırmak, çatışma ile (ilk, arkaik, insanın başat ihtiyacının içinde yer alan veri olarak), kendilerin öz-

gü tamamlanışları içinde sergilenen işlev ve anlamla zıtlaştırılmasıdır; anlamayla açıklamayı zıtlaştırmak, bir anlamın şifresinin anlam veren bir sistemden itibaren çözülmesine izin veren teknikle, bir çatışmayı sonuçlarıyla birlikte fark etmeye veya bir işlevin organlarıyla birlikte alabileceği veya maruz kalabileceği biçimleri ve biçim bozulmalarını fark etmeye izin veren tekniklerle zıtlaştırmaktır. Ama daha da ileri gitmek gerekmektedir. İnsan bilimlerinde, süreksizlik bakış açısının (doğa ile kültür arasındaki eşik, her toplum veya her birey tarafından bulunmuş olan dengelerin veya çözümlerin değerlerine indirgenemezliği, aracı biçimlerin yokluğu, zaman veya mekân içinde verili bir *continuum*'un yokluğu) süreklilik bakış açısıyla zıtlaşmaktadır. Bu zıtlaşmanın varlığı, açıklamasını modellerin çift kutuplu olma karakterinde bulmaktadır: süreklilik tarzındaki çözümleme, işlevlerin daimiliğine (hayatın dibinden itibaren, birbiri peşi sıra gelen uyarlanmalara izin veren ve bunların kök salmalarına olanak veren bir kimlik içinde rastlanan işlevler), çatışmaların birbirlerine zincirlenmelerine (istedikleri kadar farklı biçimlere bürünsünler, dipten gelen gürültüleri asla kesilmemektedir), işaret etmelerin dokusuna (birbirlerini tekrarlarlar ve bir söylemin örtüsü gibi bir şey oluştururlar) dayanır; süreksizlikler çözümlemesi bunun tersine, işaret eden (anlam veren) sistemlerin iç tutarlılığını, kural bütünlerinin spesifikliğini ve bunların düzenlenmesi gerekene nazaran aldıkları kararı, ölçütün işlevsel salınımların üstüne çıkmasını açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

İnsan bilimlerinin XIX. yüzyıldan itibarenki tüm tarihini, herhalde bu üç modelden hareketle yeniden yazmak mümkündür. Nitekim, bu üç model insan bilimleri tarihinin bütün oluşunun üstünü örtmüşlerdir, çünkü onların ayrıcalıklarının hükmünü bir yüzyıldan daha uzun süreden beri izlemek mümkündür: önce biyolojik modelin sal-

tanatı (insan, psikesi, grubu, toplumu, konuştuğu dili, romantik dönemde canlılar gibi ve fiilen yaşadıkları ölçüde var olmuşlardı; varoluş tarzları organiktir ve bu tarz işlev terimleri içinde çözümlenmektedir); sonra ekonomik modelin saltanatı gelmektedir (insan ve tüm faaliyeti, aynı ânda hem az veya çok açık dışa vurumu hem de az veya çok başarılı ifadesi oldukları çatışmaların yeridirler); son olarak da –tıpkı Freud'un, Comte ve Marx'tan sonra gelmesi gibi–, fizyolojik modelin (gizli anlamın yorumlanması ve keşfedilmesi söz konusu olduğunda) ve lengüistik modelin (anlam veren (işaret eden) sistemin yapılandırılması ve gün ışığına çıkarılması söz konusu olduğunda) saltanatı başlamaktadır. Demek ki, geniş çaplı bir rota sapması, insan bilimlerini canlı modellerden yana yoğun bir biçimden, dilden alınma modellerden yana daha zengin bir biçime yöneltmiştir. Fakat, bu kaymaya bir ikincisi daha eşlik etmiştir: kurucu çiftlerin her birinin birinci terimini (işlev, çatışma, anlam verme) gerileten ve ikincisinin önemini bir o kadar yoğunlukla ortaya çıkaranı (ölçüt, kural, sistem): Goldstein, Mauss, Dumézil, modellerin her birinde meydana gelen tersine dönüşü hemen hemen temsil etmektedirler. Böylesine bir tersine dönüşün iki tane kayda değer sonucu olmuştur: işlev bakış açısı ölçüt bakış açısına üste geldiği sürece (işlevin tamamlanışının ölçütten itibaren ve onu ortaya koyan faaliyetin içinde anlaşılmaya çalışılmadığı sürece), normal işleyişleri normal olmayanlarından *de facto* ayırmak gerekmekteydi; böylece, normal olanının hemen yanında patolojik bir psikoloji kabul edilmekteydi, ama normalin ters imgesi olarak (Jackson şemasının, Ribot ve Janet'deki bütünlük bozulması temasının önemi buradan kaynaklanmaktadır); aynı zamanda, bir de toplum patolojisi (Durkheim), inançların irrasyonel ve adeta ölümcül biçimleri kabul edilmekteydi (LèvyBruhl, Blondel); öte

yandan, çatışma bakış açısı kural bakış açısına üste geldiği sürece, bazı çatışmaları aşmanın mümkün olmadığına, bireylerin ve toplumların bunlardan zarar görme tehlikesi taşıdıklarına inanılıyordu, son olarak da, anlam verme (işaret etme) bakış açısı sistem bakış açısına üste geldiği sürece, anlam veren ve anlamı olmayan arasında ayırım yapılmakta, insan davranışının veya toplumsal mekânın bazı alanlarında anlam olduğu ve bunun dışındaki yerlerde de olmadığı kabul edilmekteydi. Öylesine ki, insan bilimleri kendi sahalarında özsel bir paylaşım uygulamakta, her zaman pozitif bir kutupla negatif bir kutup arasında yayılmakta her zaman bir başka olma durumunu işaret etmekteydiler (ve bunu, çözümledikleri süreklilikten hareketle yapmaktaydılar) Bunun tersine çözümleme, ölçüt, kural ve sistem bakış açısından yapıldığında, her bütün kendine özgü tutarlılığı ve geçerliği kendiliğinden edinmiştir; bu durumda, hastalar için bile "hastalıklılık bilinci"nden, tarih tarafından terk edilmiş toplumlar için bile "ilkel zihniyetler"den, saçma anlatılar, görünüşte hiçbir tutarlığı olmayan efsaneler için bile "anlamsız söylevler"den söz etmek olanaksız hale gelmiştir. Her şey sistem, kural, ve ölçüt düzeni içinde düşünülebilir. İnsan bilimleri alanı kendini çoğullaştırırken –çünkü sistemler soyutlanmış durumdadırlar, çünkü kurallar kapalı sistemler oluşturmaktadırlar, çünkü ölçütler kendilerini özerklikleri içinde koymaktadırlar– birleşmiş hale gelmiştir: bu sayede, bir değerler dikotomasine göre bölünmekten kurtulmuştur. Ve eğer Freud'ün insan bilgisini herkesten daha fazla olmak üzere, bu bilginin filolojik ve lengüistik modeline yaklaştırdığı, ama aynı zamanda pozitif ile negatif arasındaki ayırımı ortadan kaldırmaya etkin bir şekilde girişen ilk kişi olduğu (normal-patolojik, anlaşılabiliraktarılamaz, anlamlı-anlamsız ayırımını) düşünülecek olursa, onun işlev, çatışma

ve anlam terimleri içindeki bir çözümlemeden, ölçü, kural ve sistem terimleri içindeki bir çözümlemeye geçişi nasıl haber verdiği anlaşılır: ve böylece, Batı kültürünün kendine onun içinden belli bir insan imgesi vermiş olduğu bütün bu bilgi Freud'ün eserinin etrafında dönmekte, ama bu yüzden temel düzeninin dışına çıkmış da olmaktadır. Fakat, psikanalizin en belirgin önemi de zaten burada değil midir –bunu ilerde göreceğiz–?

Ölçüt, kural ve sistem bakış açısına bu geçiş, bizi her halü kârda, boşlukta bırakılmış olan bir soruna yaklaştırmaktadır: temsilin insan bilimleri içindeki rolüne ilişkin olan sorun. İnsan bilimlerini (biyoloji, iktisat, filolojiyle zıtlaştırmak üzere) temsil mekânının içine kapatmak, daha şimdiden çok tartışmalı olarak gözükebilir; daha şimdiden, bir işlevin açık bir bilincin momentinden geçmeden icra edilebileceğini, bir çatışmanın sonuçlarını geliştirebileceğini, bir anlam vermenin anlaşılabilirliğini dayatabileceğini kabul etmek gerekmez mi? Ve şimdi, ölçütün belirlediği işleve nazaran kendine özgü yanının, kuralın hükmettiği, çatışmaya nazaran kendine özgü yanının, sistemin mümkün kıldığı anlam vermeye nazaran kendine özgü yanının, tam da bilince teslim olmamış olduğunu kabul etmek gerekmez mi? Daha önceden soyutlanmış olan iki tarihsel değişim haddine bir üçüncüsünü eklemek ve insan bilimlerinin XIX. yüzyıldan beri, temsilin makamının boşlukta tutulduğu şu bilinçsizlik bölgesine yaklaşmaya hiç ara vermediklerini söylemek gerekmez mi? Fiili olarak, temsil bilinç değildir ve bilince asla öyle olarak sunulmayan unsurların veya örgütlerin gün ışığına çıkartılması, insan bilimlerinin temsilden kaçmasına neden olmaktadır. Nitekim, anlam verme kavramının rolü, açık bir söylem söz konusu olmasa bile ve hatta bir bilinç için sergilenmese bile, dil gibi bir şeyin nasıl olup da genelde temsile sunulabildiğini göster-

mektedir; sistemin tamamlayıcılık rolü, anlam vermenin hiçbir zaman birincil ve kendi kendiyle çağdaş değil de, hep ikincil ve onu önceleyen, onun pozitif kökenini meydana getiren ve kendini yavaş yavaş, parçalar halinde ve profiller biçiminde teslim eden bir sisteme nazaran türev olarak var olduğunu göstermektedir; bir anlam vermenin bilincine nazaran, sistem her zaman bilinçsizdir, çünkü ondan daha önce oradadır, çünkü onun içine yerleşmiştir ve ondan itibaren icra edilmektedir; ama hep gelecekteki bir bilincin vaadine yönelik olduğundan, herhalde onun toplamını hiçbir zaman kavrayamayacaktır. Başka bir ifadeyle, anlam vermesistem çifti, aynı ânda hem dilin temsil edilebilirliğini (filoloji ve lengüistik tarafından çözümlenen metin veya yapı olarak) hem de kökenin yakın, ama geri çekilmiş mevcudiyetini (sonluluk analitiği tarafından, insanın varoluş tarzı olarak dışa vurulduğu haliyle) sağlamaktadır. Aynı şekilde çatışma kavramı, ihtiyacın, arzunun veya çıkarın onları hisseden bilince teslim edilmiş olmasalar bile, temsil içinde nasıl biçim alabileceklerini göstermektedir; ve kavramın, kuralın tersi olan rolü, çatışmanın şiddetinin, ihtiyacın görünüşte vahşi ısrarının, arzunun yasasız sonsuzluğunun, aslında nasıl olup da daha önceden bir düşünülmemiş tarafından örgütlendiklerini, bu düşünülmemişin onlara kurallarını hükmetmekle kalmayıp, aynı zamanda onları bir kuraldan itibaren mümkün kıldığını göstermektedir. Çatışma-kural çifti, ihtiyacın temsil edilebilirliğini (iktisatın, emek ve üretimin içinde nesnel süreç olarak incelediği şu ihtiyacın) ve sonluluk analitiğinin örtüsünü kaldırdığı şu düşünülmemiş'in temsil edilebilirliğini sağlamaktadır. Son olarak da işlev kavramı, hayat yapılarının temsile nasıl yer verebildiklerini (bilinçli olmasalar bile) göstermek rolüne sahiptir ve ölçüt kavramı da, işlevin kendi koşullarını ve icra edilmesinin sınırlarını kendi ken-

dine nasıl sağladığını gösterme rolüne sahiptir.

Böylece, bu büyük kategorilerin insan bilimlerinin tüm alanını nasıl örgütleyebilecekleri anlaşılmaktadır: bunun nedeni, bu büyük kategorilerin bu alanı bir uçtan diğerine kat etmeleri, hayatın, emeğin ve dilin ampirik pozitifliklerini (insan, mümkün bir bilgi figürü olarak, onlardan itibaren tarihsel olarak ayrı bir varlık kazanmıştır), insanın varoluş tarzını karakterize eden (temsilin bilginin genel mekânını tanımlamaya son verdiği ânda kendini oluşturduğu haliyle) sonluluk biçimlerini uzakta tutması, ama aynı zamanda bunların ampirik pozitifliklerini birbirlerine bağlamasıdır. Demek ki bu kategoriler, oldukça büyük bir genelliğin basit ampirik kavramları değillerdir; bunlar, insanın kendini oradan itibaren mümkün bir bilgiye sunabildiği şeylerdir; bunlar, insanın bütün olabilirlik alanını kat etmekte ve onu, onu sınırlandıran iki boyutla sıkı bir şekilde eklemleştirmektedirler.

Ama hepsi bundan ibaret değildir: insana ilişkin tüm çağdaş bilginin karakteristiği olan, temsil ile bilinç arasındaki çözülmeyi sağlamaktadırlar. Ampirikliklerin temsile sunulabilme biçimini (ama bilinçte mevcut olmayan bir biçimde: İşlev, çatışma, anlam verme; hayatın, ihtiyacın, dilin temsil içinde ikizlendikleri, ama bunu tamamen bilinçsiz olabilen bir biçimde yaptıkları tarzdırlar) tanımlamaktadırlar; öte yandan, temel sonluluğun temsile pozitif ve ampirik olan, ama saf bilince şeffaf olmayan (ne ölçüt, ne kural, ne de sistem gündelik deneye sunulmuştur: bunlar gündelik deneyi kat etmekte, kısmi bilinçlere yer vermekte, ama ancak düşünmeye dayalı bir bilgi tarafından tamamen aydınlatılabilmektedirler) bir şekilde sunulabilmesinin biçimini tanımlamaktadırlar. Böylece, insan bilimleri yalnızca temsil edilebilirin unsuru içinde konuşmakta, ama bunu, sistemlerin, kuralların ve ölçülerin düzenin açı-

ğa çıkartılmava çalışılması ölçüsünde vurgulu hale gelen
çsiz boyutta yapmaktadırlar. Her şey, sanki
normal ile patolojik dikotomisi, bilinç ile bilinçsizlik çifte
luğunun lehine yok olacakmış gibi cereyan etmek-

Öyleyse bilincsizliğin giderek vurgulu hale gelen öne-
minin, hiçbir şekilde tehlikeye atmadı-
unutmamak gerekir. Ancak, bu öncelik önemli bir so-
run var Şimdi hayatınki, emeğinki ve dilinki gi-
bi a onun yasasın kları için, şimdi
ins onun alan tanımlanmaya
eğer insanda meydana gelen ve bu
n, ampirik cinsten bir olgu değilse,
acab sanda meydana geliyorsa,
ne tarik vardır? Fakat acaba, temsil
ibaret değildir;
ın alanı, ondan
ın hale ge bilgi biçiminin kaidesidir.
çıkmaktadır. Bir tanesi tarihsel nitelikte-
dir bunun n XIX. yüzyıldan beri,
amp tersine,
tem ık bilgi-
ç de on-
ların mirasçısı veya devamı olmamaktadırlar, çünkü bilgi-
nin bütün dış biçimi tir ve insan bilimleri, eskiden
episteme
ortaya
apmak le olduğu yerde
düşünc için, insan b n yarar-
anmak istenilen her seferinde, aslında insanın yerinin ol-
l felsefesinin neden taklit edildiği anla-
daki bilginin alanını
temsilin hüküm

gü alan da daha ötelere genişletilmekte ve yeniden klasik tipten bir felsefenin içine yerleşilmiş olunmaktadır. Diğer sonuç, insan bilimlerinin, temsil olanı incelerken (bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde), olabilirlik koşulları olan şeyi nesneleri olarak incelemek durumunda kalmalarıdır. Demek ki, her zaman bir cins aşkın hareketlilik onlara can vermektedir. Kendilerine karşı hep eleştirel bir tavır içindedirler. Verilmiş olandan temsile, temsili mümkün kılana, ama henüz bir temsil olana gitmektedirler. Öylesine ki, diğer bilimler gibi genelleşmek veya belirginleşmekten daha çok, aralıksız olarak kendilerini aldatmacılıktan kurtarmaya uğraşmaktadırlar: dolaysız ve denetlenmeyen bir aşikârlıktan, daha az şeffaf, ama daha başat biçimlere geçmeye uğraşmaktadırlar. Bu adeta aşkın yol alış, kendini hep sırların çözülmesi biçiminde sunmaktadır. Çünkü insan bilimleri ancak karşı darbeyle sır çözerek genelleşebilmekte veya bireysel olguları düşünebilecek kadar incelebilmektedirler. Her insan biliminin ufkunda, insan bilincini hakiki koşullarına götürmek, bu bilinci onu doğurtan içerikler ve biçimlere iade etmek –bunlar onda kendilerini saklamaktadırlar– tasarısı vardır; işte bu nedenden ötürü, bilinçsizlik sorunu –olabilirliği, statüsü, varoluş tarzı, onu tanıma ve açığa çıkarma yolları– yalnızca insan bilimlerinin iç bir sorunu olarak ve girişimlerinin rastlantıları boyunca karşılaştıkları durumlar olarak kabul edilemez; bu aynı zamanda onlarla birlikte genişleyen bir sorundur. Bilinçolmayan'ın örtüsünün açılması halinde tersine döndürülmüş aşkın bir aşırıyükseltme, tüm insan bilimlerinin kurucu unsurudur.

[illegible] olarak sahip oldukları itibarıyle kuşatmanın yolu herhalde burada bulunacaktır. Her halü kârda, insan bilimlerinin kendine özgü yanını dışa vuranın, şu insan denilen ayrıcalıklı ve özellikle bulanık nesne olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni, insan bilimlerini kura-

nın ve onlara spesifik bir alan sunanın insan değil de; onlara yer açan, onları çağıran ve onları ihdas edenin *episteme*'nin genel düzeni olmasıdır –böylece onlara, insanı nesne olarak oluşturma olanağı vermektedir–. Öyleyse, insanın söz konusu olduğu her yerde değil de ölçütlerin, kuralların, bilme biçimlerinin ve içeriklerinin sırrını ifşa eden anlam veren bütünlerin, bilinçsizliğe özgü boyut içinde çözümlendiği her yerde "insan bilimi"nin olduğu söylenecektir. Bunun dışındaki herhangi bir durumda "insan bilimleri"nden söz etmek, tamamen dilin kötüye kullanılması olacaktır. Şu veya bu bilginin gerçekten bilimsel olup olmadığını anlamak ve bunların bilim olmalarının hangi koşullara bağımlı olduğunu bilmek için girişilen bütün can sıkıcı tartışmaların ne kadar boşuna ve yararsız oldukları anlaşılmaktadır. "İnsan bilimleri", tıpkı kimya veya tıp veya herhangi başka bir bilim gibi modern *episteme*'ye mensupturlar; veyahut gramerin ve doğal tarihin klasik *episteme*'ye mensup olmaları gibi, modern *episteme*'ye dahildirler. Fakat, onların epistemolojik alana dahil olduklarını söylemek, yalnızca onların pozitifliklerinin köklerini buraya saldıkları, varoluş koşullarını burada buldukları, öyleyse yalnızca yanılsama, sahte-bilimsel kuruntular, gerekçelerini kanaatler, çıkarlar, inançlar düzeyinden bulan kuruntular, başkalarının garip "ideolojiler" adını verdikleri şeylerden ibaret olmadıklarını söylemek demektir. Ama bu onların bilim oldukları anlamına da gelmemektedir.

Hangisi olursa olsun, her bilimin arkeolojik düzeyde sorguya çekildiğinde ve pozitifliğinin zemini ortaya çıkartılmaya çalışıldığında, hep kendini mümkün kılmış olan epistemolojik dış biçimi açık ettiği doğruysa da, buna karşılık her epistemolojik dış biçim, pozitifliği içinde tamamen belirlenebilir nitelikte olsa bile, gene de bir bilim olmayabilir: ama bundan ötürü bir sahtekârlık durumuna da

düşmekte değildir. Üç şeyi özenle ayırmak gerekir: kanaatler düzeyinde rastlanan ve bir kültürün epistemolojik şebekesine mensup olmayan (veya artık mensup olmayanı) bilimsel olma iddiasında temalar vardır: örneğin, doğal büyü XVII. yüzyıldan itibaren Batı *episteme*'sine mensup olmaktan çıkmış, ama inançlar ve duygusal değerlendirmeler âleminin işleyişinin içinde uzun süre kalmıştır. Daha sonra, amacı, konumu, işleyişi, arkeolojik tipten bir çözümlemeyle pozitifliklerine iade edilebilecek olan epistemolojik biçimler vardır; ve bunlar da kendi sıraları geldiğinde, iki farklı örgütlenmeye uyabilirler: bazıları, onları bilim olarak tanımlamaya olanak veren nesnellik ve sistematiklik karakterleri sunmaktadırlar; diğerleri, bu kıstaslara uymamaktadırlar, yani tutarlık biçimleri ve nesneleriyle olan ilişkileri bir tek onların pozitifliğiyle belirlenmektedir. Bunlar bilimsel bilginin biçimsel kıstaslarına sahip olmasalar da, gene de bilginin pozitif alanına mensupturlar. Onları kanaat olguları olarak çözümlemek ne kadar boşuna ve haksız olacaksa, onları tarih veya eleştiri aracılığıyla esas bilimsel oluşumlarla karşılaştırmak da o kadar boşuna ve haksız olacaktır; onları "rasyonel unsurlar"la, böyle olmayan başka unsurları değişen oranlarda karıştıran bileşimler olarak ele almak, daha da saçma olacaktır. Onları, onları mümkün kılan ve biçimlerini zorunlu olarak belirleyen pozitiflik düzeyine oturtmak gerekir. Öyleyse, arkeolojinin onlara karşı iki ödevi vardır: içinde kök saldıkları *episteme*'deki düzenleniş biçimlerini belirlemek; dar anlamdaki bilimlerden hangi noktalarda kökten farklılaştıklarını göstermek. Onlara özgü bu dış biçimi negatif bir olgu olarak ele almamak gerekir: bu bir engelin varlığı değildir, bu onları bilimsel biçimlerin karşısında başarısız kılan bazı iç yetersizlikler değildir. Bunlar, bilimlerin yanında ve aynı arkeolojik zemin üzerinde, kendilerine özgü figürleri içinde,

bilginin *başka* dış biçimlerini meydana getirmektedirler.

Bu cins dış biçimlerin örneklerine, genel gramerde veya klasik değer teorisinde rastladık; bunlar kartezyen matematiğinkiyle aynı pozitiflik zeminine sahiplerdi, fakat hiç değilse çağdaşlarının çoğu açısından, bilim değillerdi. Bugün insan bilimleri denilen disiplinler için de aynı durum söz konusudur; bunlar, arkeoloik çözümlemeleri yapıldığında, tamamen pozitif dış biçimler çizmektedirler; fakat bu dış biçimler ve modern *episteme* içindeki düzenlenme tarzları belirlenir belirlenmez, neden bilim olamayacakları anlaşılmaktadır: nitekim onları mümkün kılan şey, biyoloji, iktisat, filoloji'ye (veya lengüistiğe) nazaran sahip oldukları belli bir "komşuluk"tur; ancak bunların yanına yerleşebildikleri ölçüde –veya daha doğrusu, bunların altına, onların izdüşüm alanına yerleşebildikleri ölçüde– var olabilmektedirler. Ancak, bu üç alanla, birbirine "bitişik" veya "yatkın" iki bilimin kurabileceğinden kökten farklı bir ilişki kurmaktadırlar: nitekim bu ilişki, bilinçdışının ve bilincin boyutunda ve eleştirel düşüncenin bizzat bu modellerin geldiği yere doğru yükselmesinde, dış modellerin aktarımını gerektirmektedir. Öyleyse, "insan bilimleri"nin sahte bilimler olduklarını söylemenin bir yararı yoktur, çünkü bunlar doğrudan doğruya bilim değillerdir; onların pozitifliğini tanımlayan ve köklerini modern episteme'nin içine salan dış biçim, onları aynı zamanda bilim olma durumunun dışına çıkarmaktadır; ve bu durumda neden bu unvanı aldıkları sorulacak olursa, bilimlerden ödünç aldıkları modelleri davet etmeleri ve kabul etmelerinin, kök salmalarının arkeolojik tanımına ait olduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır. Demek ki insanın bilimin nesnesi olmasını engelleyen, onun indirgenemezliği, aşılamaz aşkınlığı olarak işaret edilen şey, hatta çok aşırı boyuttaki karmaşıklığı değildir. Batı kültürü, insan adı altında, tek ve aynı akıl

oyunuyla, *bilginin* pozitif alanı olmak zorunda olan, ama herhalde bilim nesnesi olmayan bir varlık meydana getirmiştir.

IV. TARİH

İnsan bilimlerinden söz edildi; yaklaşık olarak psikolojinin, sosyolojinin, edebiyat ve efsane çözümlemesinin sınırlandırdıkları şu büyük bölgelerden söz edildi. İnsan bilimlerinin ilki ve hepsinin anası gibi olmasına rağmen, herhalde insanın belleği kadar eski olmasına rağmen, Tarih'ten söz edilmedi. Veya daha doğrusu, bizzat bu nedenden ötürü onun hakkında sessiz kalındı. Belki de tarih fiili olarak, insan bilimlerinin ne içinde ne de yanında yere sahiptir: onlarla garip, belirsiz, silinemez ve ortak bir mekânda olabilecek bir komşuluk ilişkisindekinden daha temel bir ilişki sürdürmektedir.

Tarih'in insan bilimlerinin kurulmasından çok daha öncelerden beri var olduğu doğrudur; Eski Yunan çağının derinlerinden beri, Batı kültüründe belli sayıda büyük işlev görmüştür: bellek, efsane, Söz'ün ve Örnek'in aktarımı, geleneğin taşıyıcısı, şimdiki zamanın eleştirel bilinci, insanlığın kaderinin şifresinin çözülmesi, geleceğin öndeyişi veya bir geri dönüş vaadi. Bu Tarih'i karakterize eden –en azından, onu genel çizgileri içinde, bizimkiyle zıt olarak tanımlayabilen– şey, insanların zamanının dünyanın oluşuna göre düzenlenmesiyle (stoacılarda olduğu gibi, bir cins büyük kozmik kronolojinin içinde) veya bunun tersine, bir insanlık kaderi ilkesini ve hareketini doğanın en küçük parçalarına kadar genişleterek(biraz, Hıristiyan Tanrısı'nın tarzında), büyük bir pürüzsüz, her noktasında tekdüze ve bütün insanları ve onlarla birlikte şeyleri, hayvanları, her canlı veya cansız varlığı ve dünyanın en sakin çehrelerine

varana kadar her şeyi aynı yükselişin, aynı devrenin içine, aynı sapmayla sürüklemiş olan bir tarih kavrayışıdır. Oysa bu birlik, XIX. yüzyılın başında, Batı *episteme*'sinin büyük altüst oluşunun içinde kırılmıştır: doğaya özgü bir tarihsellik keşfedilmiştir; hatta her büyük canlı tipi için, daha sonra onun evrim profilinin tanımlanmasına izin verecek ortama uyarlanma biçimleri tanımlanmıştır, bundan da ötesi, emek veya dil kadar insana özgü faaliyetlerin, insanın ve şeylerin ortak olarak yer aldıkları büyük anlatının içinde kendi yerini bulamayacak olan bir tarihselliğe kendiliklerinden sahip oldukları gösterilebilmiştir: üretimin gelişme tarzları, sermayenin birikme tarzları, fiyatların salınım ve değişme yasaları vardır ki, bunları ne doğal yasalarla birleştirmek, ne de insanlığın genel yol alışına indirgemek mümkündür; aynı şekilde, dil ve göçlerle, ticaretle veya savaşlarla, insanın başına gelen şeylerin veya icat edilebilenin fantezisinin keyfine göre pek değişmemektedir; dil esas olarak, onu meydana getiren fonetik ve gramatikal biçimlere ait olan –onlara özgü olarak ait olan– koşullar altında değişmektedir ve çeşitli dilerin doğdukları, yaşadıkları, ihtiyarlayarak güçlerini kaybettikleri ve sonunda öldükleri söylenebilirse de, bu biyolojik eğretileme, onların tarihini hayatınki olan bir zamanın içinde eritmek için değil de, dillerinde iç işleyiş yasalarına sahip olduklarını ve kronolojilerinin öncelikle onların kendine özgü tutarlıklarına ait olan bir zamana göre geliştiğini vurgulamak için yapılmaktadır.

Olağan olarak, XIX. yüzyılın esas olarak siyasal ve toplumsal nedenlerle, insanlık tarihine daha büyük bir dikkat gösterdiğine, zamanın bir düzeni veya sürekli bir planının olduğu fikrini terk ettiğine, ayrıca kesintisiz bir ilerleme fikrini de bir yana bıraktığına ve burjuvazinin kendi yükselişini anlatmak isterken, zaferinin takvimi içinde kurum-

ların tarihsel kalınlığına, alışkanlıkların ve inaçların yerçekimine, mücadelelerin şiddetine, başarılar ile başarısızlıkların birbirlerini izlemelerine rastladığına inanma eğilimi vardır. Ve, insanda keşfedilen tarihselliğin, buradan hareketle, onun imal ettiği nesnelere, konuştuğu dile ve daha da ötelerde hayata yaygınlaştırıldığı kabul edilmektedir. Ekonomilerin incelenmesi, edebiyat ve gramer tarihi, nihai tahlilde canlının evrimi, önce insanda keşfedilmiş olan bir tarihselliğin giderek daha uzaktaki bilgi alanlarına doğru genişlemesinin sonuçlarından başka bir şey olmayacaklardır. Gerçekte bunun tamamen tersi olmuştur. Şeyler önce, onlara insanlarla birlikte aynı kronolojiyi dayatan şu sürekli mekândan kurtulma olanağı veren, kendilerine özgü bir tarihsellik kazanmışlardır. Öylesine ki, insan Tarihinin en aşikâr içeriklerini meydana getiren şeyler elinden alınmış gibi olmuştur. Doğa artık ona yaradılıştan veya kıyametten, bağımlılığından veya yakında yargılanacak olmasından söz etmemektedir; artık yalnızca doğal bir zamandan söz etmektedir; doğanın zenginlikleri artık insana bir altın çağın gerilerde kaldığını veya ilerde geri döneceğini işaret etmemektedirler; bunlar artık yalnızca, Tarih içinde değişen üretim koşullarından söz etmektedirler; dil artık Babil öncesinin veya ormanda yankılanan ilk çığlıkların damgalarını taşımamaktadır; kendi soy zincirinin armalarını taşımaktadır. İnsanın artık tarihi yoktur: veya daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendini kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı, ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulmaktadır. Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekânın parçalanmasıyla, böylece azad olan her alanın kendi oluşu üzerine dolanmasıyla, XIX. yüzyılın başında ortaya çıkan insan "tarihsizleşmiş"tir.

Ve geçmişin o sıralarda edindiği hayali değerler, bu dö-

nemde tarih bilincini kuşatan tüm lirik hale, belgeler veya zamanın arkasında bırakabildiği izler karşısındaki merak, bütün bunlar, insanın kendini boşalmış olarak bulduğunu, ama kendi derinliklerinde ve ona hâlâ imgesini yollayabilen her şeyin (diğerleri sustuklarından ve kendi içlerine kapandıklarından) arasından, ona özsel olarak bağlı bir tarihselliği bulabilecek güçte olduğunu yüzeysel olarak dışa vurmaktadır. Fakat bu tarihsellik hemen ikircilikli hale gelmektedir. İnsan kendini pozitif bilgiye ancak konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı ölçüde sunduğu için, acaba tarihi, bu faaliyetlere yabancı ve birbirleriyle türdeş olan farklı zamanların çözülemez düğümünden başka bir şey olacak mıdır? İnsanlık tarihi acaba, hayat koşullarındaki (iklimler, toprak verimliliği, ekim tarzları, zenginliklerin işletilmesi), iktisadi dönüşümlerdeki (ve sonuç yoluyla, toplum ve kurumlardaki) ve dil biçimleri ile kullanımlarının birbirlerini izlemelerindeki değişimlerde ortaklaşa olarak ortaya çıkan bir cins tarz farklılaşmasından başka bir şey olmayacak mıdır? Fakat, insanın kendi bu durumda tarihsel değildir: zaman ona kendisinden başka bir şeyden geldiği için, kendini Tarih nesnesi olarak, ancak varlıkların tarihine, şeylerin tarihine, kelimelerin tarihine çakışarak oluşturabilmektedir. Onların saf olaylarına tabidir. Fakat bu basit edilgenlik ilişkisi hemen tersine dönmektedir: çünkü dilin içinde konuşan, iktisatın içinde çalışan ve tüketen, insan hayatının içinde yaşayan, insanın bizzat kendidir; ve bu durumdan ötürü, onun da varlıklarınki ve şeylerinki kadar pozitif ve onlarınki kadar özerk –ve belki de daha başat– bir oluşa hakkı vardır: insanın her canlı gibi uyum sağlamasına ve onun da evrilmesine (fakat, başka hiçbir canlıya ait olmayan aletlerin, tekniklerin ve örgütlenmelerin sayesinde) izin veren, üretim biçimleri icat etmesine, onlara ilişkin olarak edindiği bilinç ve onlardan hareketle ve onların çev-

resinde düzenlediği kurumlar sayesinde ekonomik yasaların geçerliklerini sürdürmesine veya sona erdirmesine izin veren, son olarak da, sarf ettiği sözlerin her birinde dilin üzerinde bir cins sabit ve iç baskı yapmasına –bu onu zamanın her anında kendi üzerinde kaydırmaktadır– izin veren şey, insana özgü ve varlığının derinliklerinde yer alan bir tarihsellik değil midir? Böylece, pozitifliklerin tarihinin arkasında, insanın bizzat kendinin daha kökten tarihi ortaya çıkmaktadır. İnsanın yalnızca çevresinde "Tarihe sahip olması"ndan ötürü değil, aynı zamanda kendinin de, kendine özgü tarihselliğinin içinde, bir insan hayatı tarihinin, bir iktisat tarihinin, bir diller tarihinin onun aracılığıyla resmolduğu şey olmasından ötürü de, şimdi bizzat insanın varlığına ilişkin olan Tarih. Demek ki, çok derinlere batmış bir düzeyde, kendi kendine karşı kendi tarihi, ama aynı zamanda diğer hepsini kuran temel dağılma olacak olan bir insan tarihselliği bulunacaktır. İşte XIX. yüzyıl, her şeyi tarihselleştirme, her şeye ilişkin olarak bir genel tarih yazma, zaman içinde hep daha gerilere gitme ve en istikrarlı şeylerin yerini zamanın serbest kalışının içinde değiştirme kaygısı içinde, bu ilk erozyonu araştırmıştır. Herhalde burada da, Tarih'in tarihinin geleneksel yazılış biçimini gözden geçirmek gerekmektedir; XIX. yüzyılın olayların saf kroniğini yapmaktan, yalnızca bireylerin ve kazaların yer aldıkları bir geçmişin basit belleği olmaktan çıktığını ve oluşun genel yasalarını araştırdığını söylemek âdet olmuştur. Gerçekte hiçbir tarih, klasik çağdakilerden daha "açıklayıcı", genel ve sabit yasalarla daha fazla meşgul olmamıştır –yani, dünya ile insanın tek bir keresinde, tek bir tarihin içinde birlik oldukları tarihler–. XIX. yüzyıldan itibaren gün ışığına çıkan, insan tarihselliğinin çıplak bir biçimidir –insanın insan olarak olaya maruz kalması olgusu–. Ya bu saf biçime yasalar bulma (bunlar Spengler'inki gibi

felsefelerdir) ya da bu saf biçimi insanın yaşıyor, çalışıyor ve düşünüyor olması olgusundan hareketle tanımlama buradan kaynaklanmaktadır: ve bunlar, canlı cins olarak düşünülen insandan hareketle veya iktisat yasalarından veyahut kültürel bütünlerden hareketle girişilen Tarih yorumlarıdır.

Tarih'in epistemolojik mekân içindeki bu düzenlenişi her halü kârda, insan bilimleriyle olan ilişkisi açısından büyük bir öneme sahiptir. Tarihsel insan çalışan, yaşayan ve konuşan insan olduğu için, hangisi olursa olsun, Tarih'in bütün içeriği psikolojiye, sosyolojiye veya dil bilimlerine ilişkin olmaktadır. Fakat bunun tersine, insani varlık tepeden tırnağa tarihsel hale geldiği için, insan bilimleri tarafından çözümlenen hiçbir içerik bizatihi istikrarlı kalamaz ve Tarih'in hareketinden kaçamaz. Ve bunun böyle olmasının iki nedeni vardır: çünkü psikoloji, sosyoloji, felsefe, kendileriyle çağdaş nesnelere –yani insanlara– uygulandıklarında bile, kendilerini oluşturan ve kat eden bir tarihselliğin içindeki eşzamanlı bölümlemelerden başka bir şeyi asla hedeflememektedirler; çünkü insan bilimleri tarafından arka arkaya alınan biçimler, nesneleri konusundaki tercihleri, onlara uyguladıkları yöntemler Tarih tarafından verilmiş, onun tarafından aralıksız taşınmış ve keyfince değiştirilmişitr. Tarih kendi tarihsel köklerini ne kadar aşmaya çalışırsa kökeninin ve tercihlerinin tarihsel göreliliğinin ötesinde, evrensellik küresine ulaşmaya o kadar fazla gayret göstermekte, tarihsel doğumunun yara izlerini o kadar fazla taşımaktadır; tabii ki mensup olduğu tarih de onun boyunca daha iyi ortaya çıkmaktadır (ve burada da Spengler ve tüm tarih filozofları tanıklık etmektedirler); bunun tersine, nispiliğini ne kadar kabul ederse, anlattığıyla ortaklaşa sahip olduğu hareketleri içine daha fazla gömülmekte, bu durumda anlatının inceliğine daha fazla yönel-

mekte, ve kendine insan bilimleri boyunca vermekte olduğu bütün pozitif içerik dağılmaktadır.

Demek ki Tarih, insan bilimleri için, hem ayrıcalıklı hem de tehlikeli bir kabul yeri meydana getirmektedir. Her insan bilimine, onu kuran, ona bir zemin oluşturan ve bir vatan gibi olan bir arka plan vermektedir: bu bilginin geçerliğinin tanınacağı kültürel alanı belirlemektedir –kronolojik bölüm, coğrafi katılım–; fakat onları sınırlandıran bir hudutla çevrelemekte ve evrensellik unsuru içinde gerçeklik kazanma iddialarını daha baştan yok etmektedir. Bu şekilde, insanın –daha kendi de bilmezkenden beri– psikolojinin, sosyolojinin, dil çözümlemesinin dışa vurabildikleri belirlenmelere her zaman tabi olduğunu, onun en azından hak düzeyinde başlangıcı olmayan bir bilginin zaman dışı nesnesi olmadığını ifşa etmektedir. İnsan bilimleri, tarihe yönelik her türlü atıftan kaçındıklarında bile (ve tarih bu açıdan onların arasına yerleştirilebilir), kültürel bir dönem ile, bir başkasını (tıpkı nesnelerine oldukları gibi uygulandıkları ve varoluşlarına, varoluş tarzlarına, yöntemlerine ve kavramlarına ilişkin olarak kök saldıklarını) ilişkiye geçirmekten başka bir şey yapmamaktadırlar; ve eğer kendi senkronilerine uygulanıyorlarsa, içinden çıktıkları kültürel dönemi kendi kendine yeniden bağlamaktadırlar. Öylesine ki, insan pozitifliği içinde, ancak bu pozitifliğin hemen Tarihin sınırsızlığı tarafından sınırlanmadan beliremektedir.

Burada, tüm insan bilimleri alanını içten harekete geçirenine benzeyen bir hareketin oluştuğu görülmektedir: yukarıda çözümlendiği haliyle, bu hareket, insanın varlığını belirleyen pozitiflikleri aralıksız olarak, bu aynı pozitiflikleri ortaya çıkaran sonluluğa göndermekteydi, böylece bilimler bizzat bu büyük salınıma yakalanmışlardı, ama onlar da kendi hesaplarına, sürekli olarak bilinçten bilinç-

sizliğe giderek, bu salınımı kendi pozitifliklerinin biçimi içinde yeniden ele almaya çalışıyorlardı. Oysa, şimdi Tarih ile birlikte benzeri bir salınım yeniden başlamaktadır; fakat bu kez, insanın nesne olarak alınan pozitifliği (ve emek, hayat ve dil tarafından ampirik olarak dışa vurulmuş olan) ile onun varlığının kökten sınırları arasında değil de emeğin, hayatın ve dilin kendilerine özgü sınırlarını tanımlayan zamansal hudutlar ile, öznenin bilgi aracılığıyla onlara kadar ulaşabilen tarihsel pozitifliği arasında işlemektedir. Özne ve nesne, burada da karşılıklı bir sorgulama içinde birbirlerine bağlanmışlardır; fakat bu sorgulama eskiden bizzat pozitif bilginin içinde ve bilinçaltının üzerindeki örtünün bilinç tarafından tedricen açılması yoluyla yapılırken şimdi nesne ile öznenin dış uçlarında yapılmaktadır; bu sorgulama, her ikisinin de tabi olduğu erozyonu, onları birbirinden uzaklaştıran dağılmayı, onları sakin, köklü ve belirgin bir pozitiflikten koparan dağılmayı işaret etmektedir. İnsan bilimleri, bilinçsizliğin örtüsünü, onu en temel nesneleri haline getirmek üzere kaldırırlarken, daha önceden aşikâr düzeyde düşünülmüş şeyin içinde hâlâ düşünülecek şeylerin olduğunu göstermekteydiler; Tarih, zamanın yasasını insan bilimlerinin dış sınırı olarak keşfettiğinde düşünülmüş her şeyin henüz gün ışığına çıkmamış bir düşünce tarafından gene düşünüleceğini göstermektedir. Fakat burada herhalde bilinçsizliğin ve Tarih'in somut biçimleri altında, yalnızca, kendi kendinin temeli olduğunu keşfederek, XIX. yüzyılda insan çehresini ortaya çıkaran şu sonluluğun iki cephesinden başka bir şeye sahip değiliz: sonsuzu olmayan bir sonluluk, hiç kuşkusuz hiçbir zaman bitmemiş olan bir sonluluk, kendi kendine nazaran hep geri çekilen, düşündüğü ânda hâlâ düşünecek bir şeyleri kalan, düşündüğü şeyi yeniden düşünmesi için hep zamanı kalan bir sonluluktur.

Modern düşüncede, tarihselcilik ile sonluluk analitiği karşı karşıyadırlar. Tarihselcilik, Tarih ile insan bilimleri arasındaki kritik ve sürekli ilişkiyi kendi için değerlendirmenin bir biçimidir. Ama bu ilişkiyi yalnızca pozitiflikler düzeyinde kurmaktadır: insan hakkındaki pozitif bilgi, bilen öznenin tarihsel pozitifliği tarafından sınırlandırılmaktadır; böylece sonluluğun momenti, kaçınılması mümkün olmayan ve bizzat bir mutlaklık değerine sahip olan bir göreliliğin işleyişinin içinde erimektedir. Sonlu olmak, düpedüz hem bir kavramaya –algılama veya anlama tipinden– izin veren, hem de bunun evrensel ve kesin anlama olmasını engelleyen yasalar tarafından yakalanmış olmak demektir. Her bilgi, köklerini tarihi olan bir hayatın, bir toplumun, bir dilin içine salar; ve bizatihi bu tarihin içinde, ona diğer hayat biçimleriyle, diğer toplum tipleriyle, diğer anlam vermelerle iletişim kurma olanağı veren unsuru bulur: tarihselcilik işte bu nedenden ötürü, her zaman belli bir felsefeyi veya en azından, canlı anlama (*Lebenswelt* unsuru içinde), insanlar arası iletişim (toplumsal örgütlenmeler tabanı üzerinde) ve yorumbilim (bir söylemin aşikâr anlamı boyunca, hem ikincil, hem de birincil olan, yani en gizli ve en temel olan anlamın yeniden kavranması olarak) metodolojisi gerektirmektedir. Tarih tarafından meydana getirilmiş ve onun üzerine bırakılmış olan çeşitli pozitiflikler, bu yoldan birbirleriyle temasa geçebilmekte, bilgi tarzına göre zarfa bürünebilmekte, kendilerinde uyuklamakta olan içeriği serbest bırakabilmektedirler; bu durumda ortaya çıkanlar bizatihi emredici sınırlar değil de kısmi toplamsallıklar, fiilen sınırlandırılmış toplamsallıklar, sınırları belli bir noktaya kadar oynatılabilen, ama nihai bir çözümlemeye kadar hiçbir zaman genişleyemeyecek olan ve hiçbir zaman mutlak toplumsallığa kadar da yükselemeyecek olan toplamsallıklardır. Sonluluk çözümlemesi işte bu yüz-

den, tarihselcilikten onun ihmal ettiği parçayı talep etmeye hiç ara vermemiştir: bütün pozitifliklerin temelinde, yer alan ve onları mümkün kılan sonluluğu açığa çıkarma tasarısına sahiptir; tarihselciliğin sınırlı toplamsallıkların arasındaki somut ilişkilerin olabilirliğini ve meşruluğunu aradığı yerde –bu sınırlı toplamsallıkların varoluş tarzı, hayat veya toplumsal biçimle veya dilin anlamları tarafından önceden verilmiştir–; sonluluk analitiği, insani varlıkla onun sonluluğunu işaret ederken, pozitiflikleri somut varoluş tarzları içinde mümkün kılan varlık arasındaki şu ilişkiyi sorguya çekmek istemektedir.

V. PSİKANALİZ, ETNOLOJİ

Psikanaliz ve etnoloji, bizim bilgimizin içinde ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedirler. Bunun nedeni, hiç kuşkusuz bunların pozitifliklerini diğer bütün insan bilimlerinden daha iyi oturtmuş olmaları ve gerçekten bilimsel olma konusundaki eski tasarılarını sonunda gerçekleştirmiş olmaları değildir; bunun nedeni daha çok, insan hakkındaki bütün bilgilerin uç taraflarında tükenmez bir deney ve kavram hazinesi meydana getirmeleri, ama özellikle sürekli bir kaygı, sorgulama, başka yerlerde çözülmüş gibi gözüken şeylerin eleştirisi ve reddi ilkesini oluşturmalarıdır. Öte yandan bunun nedeni, bunların birbirlerine karşılıklı olarak verdikleri, ama bundan daha fazla olmak üzere, bunların genel episteme mekânı içinde işgal ettikleri konuma ve yerine getirdikleri işleve bağlı olan nesneye ilişkindir.

Nitekim psikanaliz, bütün insan bilimlerine içkin olduğunu gördüğümüz bu kritik işlevin en yakınında durmaktadır. Kendine, bilinçsizliğin söylemini bilinç boyunca konuşturma görevini yükleyen psikanaliz, temsil ile sonluluğun ilişkilerinin oynandığı şu temel bölge yönünde iler-

lemektedir. Bütün insan bilimleri bilinçsizliğe doğru, ancak sırtlarını ona çevirerek, bilinç çözümlemesinin yapılması ölçüsünde kendini sanki geri geri giderken ifşa etmesini bekleyerek yönelirken, psikanaliz bilinçli olarak seçilmiş sözleri ona doğrudan yöneltmektedir –gizli olanın tedrici aydınlatılmasıyla yavaş yavaş açık hale gelecek olana doğru değil de, orada olan ve gizlenene, bir şeyin, kendi üzerine kapanmış bir metnin veya görülebilir bir metnin boş kısmının içinde dilsiz bir sağlamlık içinde bulunan ve kendini bu yolla savunana doğru. Freudcu girişimi bir anlam yorumlamasının ve bir direnç veya engel dinamiğinin kurucu parçalarından biri olarak kabul etmeye gerek yoktur; psikanaliz insan bilimlerininkiyle aynı yolu izleyerek, ama bakışlarını ters tarafa yönelmiş olarak, bilinç içeriklerinin eklemleştikleri veya daha doğrusu, insanın sonluluğunun üzerinde açık olarak kaldıkları momente –teorik olarak, insan hakkındaki hiçbir bilgi, alma verme terimleriyle hiçbir kavrayış buraya ulaşamaz– doğru yönelmektedir. Yani psikanaliz, bilinçsizliğin tersi yönde yol alarak, hep temsil edilebilirin alanında kalan insan bilimlerinin tersine, temsil yönündeki engelleri aşmak, onu sonluluk cephesine taşırmak ve böylece, kendi ölçülerini taşıyan işlevlerin kurallarla yüklü çatışmaların ve sistem oluşturan anlam vermelerin beklendiği yerde, burada sistem (yani anlam verme), kural (yani zıtlaşma), ölçüt (yani işlev) olabileceği çıplak gerçeğini ortaya çıkarmak üzere ilerlemektedir. Temsilin kendi kenarında, bir bakıma sonluluğun kapanmışlığına açık olarak, boşlukta kaldığı bu bölgede, hayatın işlevleri ve ölçütleriyle birlikte onlar aracılığıyla, ölümün dilsiz tekrarlanışının, çatışmalar ve kuralların, Arzunun çıplaklaşmış açıklığının, anlam vermeler ve sistemlerin aynı zamanda Yasa olan bir dilin içinde kurulduğu üç figür resmolmaktadır. Psikologların ve filozofların bütün

bunlara ne ad verdikleri bilinmektedir: Freudcu mitoloji. Freud'un bu girişiminin onlara böyle gözükmesi gerekiyordu; temsil edilebilirin içine yerleşmiş bir bilgi için, bizatihi temsilin olabilirliğini dışa doğru sınırlandıran ve tanımlayan, ancak mitoloji olabilirdi. Fakat, psikanalizin hareketi yol alışı içinde izlendiğinde veya epistemolojik mekân bütün olarak kat edildiğinde, bu figürlerin –miyop bir bakış için hiç kuşkusuz hayali–, modern düşüncede çözümlendiği haliyle bizzat sonluluğun biçimleri oldukları iyice görülmektedir: ölüm, genel olarak bilginin ondan itibaren mümkün olduğu şey değil midir –öylesine ki, ölüm psikanaliz cephesinden, insanın varoluş tarzını sonluluğun içinde karakterize eden şu ampirikaşkın *ikizlenme*'nin biçimi olacaktır–? Arzu, düşüncenin göbeğinde hep *düşünülmeden* kalan şey değil midir? Ve psikanalizin konuşturmaya çalıştığı şu Yasa-Dil (hem söz hem de sözün sistemi), her anlam vermenin kökeni'ni onda, kendinden uzakta olarak aldığı, ama aynı zamanda geri dönüşü bizatihi çözümleme eylemi içinde vaat edilmiş şey değil midir? Ne bu ölümün ne bu Arzunun, ne de bu Yasanın, insanın ampirik alanını pozitifliği içinde kat eden bilginin içinde karşılaşamayacakları çok doğrudur; ama bunun nedeni, bunların insan hakkındaki bütün bilginin olabilirlik koşullarını işaret etmeleridir.

Ve tam da bu dil kendini çıplak halinde gösterdiğinde, ama aynı zamanda sanki büyük bir despotik ve boş sistemmişçesine, her anlam vermenin dışında saklandığında; Arzu, sanki kuralının katılığı bütün zıtlaşmaları törpülemişçesine, vahşi halde hüküm sürdüğünde; ölüm her psikolojik işleve egemen olduğunda ve onun üzerinde, onun tek ve tahripkâr ölçütü olarak tutunduğunda, işte bu durumda deliliği mevcut durumu içinde tanımaktayız; kendini modern deneye, gerçeği ve başka olma karakteri içindeymiş

gibi sunduğu haliyle deliliği. Bilincimiz, bu ampirik, ama gene de deneyini yapabildiğimiz her şeye (ve içinde) yabancı olan bu figürde, artık XVI. yüzyılda olduğu gibi başka bir dünyanın izini bulmamaktadır; doğru yoldan sapmış aklın başıboş dolaşmasını fark etmemektedir; bize tehlikeli bir şekilde en yakın olanın zuhur ettiğini görmektedir –sanki, bizatihi varoluşumuzun oyuğunun profilinin aniden belirlenmesi gibi–, ondan itibaren olduğumuz şeyi olduğumuz ve düşündüğümüz ve bildiğimiz sonluluk, aynı anda hem hakiki hem de olanaksız olarak, düşünemeyeceğimiz düşünce, bilgimiz için nesne, ama ondan hep saklanan nesne olarak aniden karşımızdadır. Psikanaliz işte bu nedenden ötürü, bu en mükemmelinden delilikte –psikiyatrlar buna şizofreni adını vermektedirler– en içten, en yok edilemez azabını bulmaktadır: çünkü, psikanalizin olağan olarak belirsiz bir şekilde ilerlediği (ve bitmez tükenmez bir şekilde) sonluluk biçimleri, ona hastanın dili içinde iradi veya gayri iradi olarak sunulandan itibaren olmak üzere, bu deliliğin içinde tamamen aşikâr ve tamamen geri çekilmiş bir biçimde teslim olmaktadır. Böylece, psikanaliz aslında hiçbir şekilde ulaşamadığı bu aynı psikozlarla karşı karşıya kaldığında, "kendini burada tanımaktadır" (zaten bunlara aynı nedenden ötürü ulaşamamaktadır): tıpkı pzikoz, gaddar bir aydınlatmanın içinde, çözümlemenin yavaş yavaş yol almak zorunda olduğu şeyi sergiliyor ve ona çok uzak olmayan, ama çok da yakın olan bir tarz içinde veriyormuş gibi.

Fakat psikanalizin, insan bilimleri düzeni içindeki bütün genel bilgiyi mümkün kılan şeyle olan ilişkisinin bir sonucu daha vardır. Psikanaliz kendini saf spekülatif insan bilgisi veya genel insan teorisi olarak sergileyemez. Tüm temsil alanını kat edemez, onun sınırlarının çevresini dolaşmaya kalkışamaz, özenli gözlemlerden hareketle inşa

edilmiş ampirik bir bilim biçimi içinde en temel olana yönelemez; bu delme hareketi ancak, yalnızca insana ilişkin olarak sahip olunan bilginin değil, aynı zamanda bizzat insanın da işin içine katıldığı bir uygulamanın içinde yapılabilir –onun ızdırabını işleyen şu ölümle, nesnesini kaybetmiş şu Arzuyla ve yasasının onunla, onun boyunca eklemleştiği şu dille birlikte insanın da–. Demek ki, her analitik bilgi kaçınılmaz olarak bir uygulamaya, biri diğerinin dilini dinleyen iki birey arasındaki ilişkinin şu gırtlaklanmasına bağlıdır; böylece kaybettiği nesnesine karşı olan arzusundan kurtararak (ona onu kaybettiğini duyurtarak) ve onu ölümün hep tekrarlanan komşuluğundan kurtararak (ona bir gün öleceğini duyurtarak) bu uygulamayı gerçekleştirmektedir. İşte bu nedenden ötürü, psikanalize genel bir insan teorisinden veya bir antropolojiden daha yabancı bir şey olamaz.

Tıpkı psikanalizin bilinçsizlik boyutuna (insan bilimlerinin tüm alanını içten kaygılandıran şu kritik hareketlilik boyutuna) yerleşmesi gibi, etnoloji de tarihsellik boyutuna (insan bilimlerinin, kendi tarihleri tarafından hep dışa doğru tartışmalı hale getirilmelerine yol açan şu sürekli titreşim boyutuna) yerleşmektedir. Etnolojinin geleneksel olarak tarihsiz halklara ilişkin bilgi olması nedeniyle, tarihsellikle temel bir ilişkiye sahip olduğunu savunmak kuşkusuz güçtür; etnoloji her halü kârda, kültürün içinde (aynı anda hem sistematik seçim hem de belge yokluğu nedeniyle), olayların ardışıklığından çok yapının sabitelerini incelemektedir. Başka kültürel biçimler içinde eşzamanlı korelasyonları ortaya çıkarmak üzere, bizim kültürümüzün içinde düşünmeye çalıştığımız "kronolojik" söylemi, etnoloji askıya almaktadır. Fakat etnoloji, gene de belli bir konumdan, hem tarihselliğimizin, hem de bir etnolojinin nesnesini oluşturabilecek bütün insanların dahil edildikle-

ri, tamamen kendine özgü bir olaydan itibaren mümkündür (tabii ki, kendi toplumumuzun etnolojisini de yapabiliriz): nitekim, etnoloji köklerini bizim kültürümüzün öz malı olan bir olabilirliğin, bundan da fazlası, diğer kültürlerle saf teori tarzı üzerinde bağ kurmasına olanak veren, her tarihle olan temel ilişkisinin içine salmaktadır. Batı'nın, kendi tarihi içinde oluşmuş olan ve diğer bütün toplumlarla, hatta tarihsel olarak içinde ortaya çıktığı şu toplumla bile sahip olabileceği ilişkiyi kuran bir *ratio*'su vardır. Bu tabii ki, sömürgecilik konumunun etnoloji açısından vazgeçilmez olduğu anlamına gelmemektedir: ne hipnoz ne de hastanın hekimin fantasmatik kişiliğine yabancılaşması psikanalizin kurucu unsurlarıdır; fakat tıpkı psikanalizin ancak kendine özgü bir ilişkinin sakin şiddetinin ve davet ettiği aktarımın içinde gelişebildiği gibi, etnoloji de, kendine özgü boyutları ancak Avrupa düşüncesinin tarihsel hükümranlığının –hep muhafaza edilen, ama hep aktüel olan– ve onu hem başka kültürlerle hem de kendiyle karşı karşıya getirebilen ilişkinin içinde edinebilmektedir.

Fakat bu ilişki (etnolojinin onu silmeye değil de, tersine, onun içine ebediyen yerleşerek, onu oymaya uğraşması ölçüsünde), etnolojiyi tarihselciliğin dairesel işleyişlerinin içine hapsetmemektedir; onu daha çok, onları doğuran hareketi tersine çevirerek, tehlikelerinden kurtulma konumuna yerleştirmektedir; nitekim, psikolojinin, sosyolojinin veya edebiyat ve efsane çözümlemelerinin ortaya çıkarabilecekleri halleriyle ampirik içerikleri, onları algılayan öznenin tarihsel pozitifliğine eklemek yerine, etnoloji her kültürün kendine özgü biçimlerini, onu diğerleriyle zıtlaştıran farklılıkları, kendini tanımladığı ve içinde kendi tutarlığının üstüne kapandığı sınırları, üç büyük pozitifliğin (hayat, ihtiyaç ve emek, dil) her biriyle ilişki kurduğu boyutun içine yerleştirmektedir: etnoloji böylece, bir kül-

türün içinde, büyük biyolojik işlevlerin, tüm mübadele üretim ve tüketim biçimlerini mümkün veya zorunlu kılan kuralların, dilsel yapıların modeli çevresinde veya üzerinde düzenlenen sistemlerin tekdüze hale getirilmelerinin nasıl yapıldığını göstermektedir. Demek ki etnoloji, insan bilimlerinin şu biyolojiyle, şu iktisatla, şu filoloji ve lengüistikle (ki, bunların onların üzerine ne kadar yüksekten sarktıklarını gördük) eklemleştikleri bölgeye doğru ilerlemektedir: işte bu nedenden ötürü, her etnolojinin genel sorunu, doğa ile kültür arasındaki ilişkiler (süreklilik veya süreksizlik) sorunu olmaktadır. Fakat, bu sorgulama tarzında, tarihin sorunu tersine dönmüş olmaktadır: çünkü bu durumda, kullanılan simgesel sistemlere göre, hükmedilmiş kurallara göre, seçilmiş ve konulmuş işlevsel ölçütlere göre, her kültürün hangi cins tarihsel oluşa yatkın olduğunu belirlemek söz konusudur; etnoloji daha kökenden itibaren, her kültürde ortaya çıkabilecek tarihselik tarzını ve tarihin burada zorunlu olarak birikimli veya dairesel, ilerlemeli veya düzene sokucu titreşimlere tabi, kendiliğinden uyarlama yapabilir veya bunalımlara tabi olmasının nedenlerini yeniden kavramaya uğraşmaktadır. Ve böylece, çeşitli insan bilimlerinin içinde geçerlik kazandıkları ve belli bir kültüre, belli bir eşzamanlı alan üzerinde uygulanabildikleri bu tarihsel sapmanın temeli açığa çıkmış olmaktadır.

Etnoloji, tıpkı psikanaliz gibi, insan bilimlerinde ortaya çıkabileceği haliyle insanın kendini değil de, insan hakkındaki genel bir bilgiyi mümkün kılan bölgeyi sorgulamaktadır; tıpkı psikanaliz gibi, bu bilginin tüm alanını, onun sınırlarına ulaşmaya yönelen bir hareketin içinde kat etmektedir. Fakat psikanaliz, dilin ve analitik uygulamaların dip taraflarında, sonluluğun somut biçimlerini resmeden Arzu'yu, Yasa'yı, Ölüm'ü temsilin dış uçlarında keşfet-

mek üzere, aktarımın kendine özgü ilişkisinden yararlanmaktadır; etnoloji ise, Batı *ratio*'sunun diğer bütün kültürlerle kurduğu kendine özgü ilişkinin içine yerleşmektedir; ve buradan hareketle, insanların bir uygarlığın içinde kendilerine, hayatlarına, ihtiyaçlarına, dillerinin içine bırakılmış işaretlere ilişkin olarak edinebilecekleri temsillerin engelini aşmakta ve bu temsillerin arkasında, insanların hayat işlevlerini oradan itibaren yerine getirdikleri ama bu işlevlerin dolaysız baskısını, ihtiyaçlarını onların boyunca hissettikleri ve sürdürdükleri kuralları, her tür işaretin onlara onların zemini üzerinde verildiği sistemleri kendilerinden uzaklaştırdıkları ölçülerin ortaya çıktığını görmektedir. Etnoloji ile psikanalizin ayrıcalığı, derin akrabalıklarının ve simetrilerinin ni; öyleyse bütün bunları, bu iki disiplinin de derin esrarı delme konusunda sahip olabilecekleri bir kaygıda, insan doğasının en gizli parçasının esrarını delme konusunda sahip olabilecekleri bir kaygıda aramamak gerekir; gerçekte, onların söyleminin yüzeyinden yansıyan, bütün insan bilimlerinin tarihsel *apriori*'sidir. –Batı *episteme*'sinin içinde insanın profilini çizen ve onu mümkün bir bilgi için depolayan büyük aralıklar, izler, paylaşımlar–. Demek ki, her ikisinin de bilinçsizlik bilimleri olması gerekliydi: bunun nedeni, insanda onun bilincinin altında yer alana ulaşmaları değil de pozitif bir bilginin insanın dışında, onun bilincine teslim olan veya kaçan şeyin bilinmesine izin veren şeye yönelmeleridir.

Belli sayıdaki belirleyici olguyu buradan hareketle anlamak mümkündür. Ve ilk sırada şu: psikanaliz ve etnolojinin, diğerlerine nazaran pek o kadar insan bilimi olmamaları, ama insan bilimlerinin tüm alanını kat etmeleri, ama bu alanın tümünü yüzeyinde harekete geçirmeleri, her yerde kendi şifre çözme ve yorumlama yöntemlerini önerebilmeleri olgusu. Hiçbir insan bilimi onlardan sıyrıldığın-

dan, onların keşfedebildiklerinden bağımsız hale geldiğinden, şu veya bu şekilde onlara ilişkin olmaktan çıktığından emin olamaz. Fakat bu iki disiplinin gelişmelerin şöylesine bir kendine özgü yanı bulunmaktadır: istedikleri kadar şu adeta evrensel "kapsam"a sahip olsunlar, bu yüzden genel bir insan kavramına yaklaşmış olmamaktadırlar: insanda spesifik, indirgenemez, deneye teslim edildiği her yerde tekdüze olarak geçerli olarak bulunabilecek şeyleri kuşatmaya hiçbir zaman yönelmemektedirler. Bu "psikanalitik antropoloji" fikri, etnoloji tarafından ihya edilmiş bir "insan doğası" fikri, olmayacak duaya amin demekten başka bir şey değildir. Bu iki disiplin insan kavramından vazgeçebilir olarak kalmamakta, aynı zamanda ondan geçememektedirler; çünkü her zaman insanın dış sınırlarını meydana getiren şeylere hitap etmektedirler. Lévi-Strauss'un etnoloji için söylediğini, her ikisi için birden söylemek mümkündür: bunlar insanın birliğini bozarlar. Onu daha iyi ve daha saf bir biçimde ve özgürleşmiş olarak yeniden bulmak üzere değil de, onun pozitifliğini harekete geçirene doğru geri gitmelerinden ötürü. Psikanaliz ve etnoloji, "insan bilimleri"ne nazaran daha çok "karşıt bilimler"dir; bu onların, diğerlerinden daha az "rasyonel" veya "objektif" oldukları değil de akıntıya karşı yüzdükleri, diğerlerini epistemolojik kaidelerine geri götürdükleri ve pozitifliğini insan bilimlerinin içinde kuran ve yeniden kuran şu insanı "çözmeye" ara verdikleridir. Nihayet, psikanaliz ve etnolojinin birbirlerinin karşısında, temel bir korelasyonun içinde kurulmuş oldukları anlaşılmaktadır: *Totem ve Tabu*'dan bu yana, ortak olacakları bir alanın ihdas edilmesi, birinden diğerine kopukluk olmadan gidebilecek bir söylemin olabilirliği, bireylerin tarihinin kültürlerin bilinçsizlik cephesiyle ve kültürlerin tarihselliğinin bireylerin bilinçsizlik cephesiyle çifte eklemleşmesi, hiç kuşkusuz insana

ilişkin olarak ortaya konulabilecek en genel sorunları aşmaktadır.

Şimdiye kadar öyle yapıldığı üzere, önce kendini tarihsiz toplumların incelenmesiyle tanımlamak yerine, nesnesini bilinçli olarak, belli bir kültürün sistemini karakterize eden bilinçsiz süreçler cephesinde arayacak bir etnolojinin prestij ve önemini tahmin etmek mümkündür; bu etnoloji böylece, genelde her etnolojinin kurucu unsuru olan tarihsellik ilişkisini, psikanalizin hep içinde seferber olduğu boyutta iletecektir. Bunu yaparken, bir toplumun mekanizmalarını ve biçimlerini ortaklaşa fantazmaların basınç ve baskılarıyla birleştirmeyecek, böylece çözümlemenin bireyler düzeyinde keşfedebileceklerini daha büyük bir ölçekte yeniden bulmuş olmayacaktır; efsanevi söylemleri anlamlı kılan, ihtiyaçlara hükmeden kurallara tutarlıklarını ve gerekirliklerini veren, hayat ölçütlerini doğada olduğundan farklı bir şekilde yalnızca saf biyolojik işlevler üzerinde temellendiren biçimsel yapılar bütününü, bilinçsizlikler sistemi olarak tanımlayacaktır. Bir etnolojinin boyutuna kendi cephesinde, bir "kültürel psikoloji"nin ihdas edilmesiyle değil de bireyler düzeyinde dışa vurulan olguların sosyolojik olarak açıklanmasıyla değil de; bilinçsizliğinde sahip olduğu –veya daha doğrusu, onun da bizzat öyle olduğu– biçimsel yapıların keşfi yoluyla ulaşacaktır. Etnoloji ve psikanaliz bu sayede, çakışmayacaklar, hatta belki de birbirlerine kavuşmayacaklar, ama farklı yönlerdeki iki çizgi gibi kesişeceklerdir: biri, işaret edilenin nevrozla bitişmesinden, nevrozun işaret eden (anlam veren) sistem içinde kendini orada dışa vurduğu boşluğa doğru diğeri, çok sayıdaki işaret edilenin (örneğin, mitolojilerde) benzeşmelerinden, biçimsel dönüşümleri, anlatıların çeşitliliğini serbest bırakacak olan bir yapının birliğine doğru gitmektedir. Demek ki, psikanaliz ve etnoloji, çoğu zaman

öyle olduğuna inanıldığı gibi, birey ile toplum arasındaki ilişkiler düzeyinde eklemleşmeyeceklerdir; bu iki bilgi biçiminin fazla yakın olmalarının nedeni, bireyin kendi grubuna mensup olması değildir, bir kültürün kendini bireyde az çok sapan bir şekilde yansıtması ve ifade etmesi değildir. Gerçeği söylemek gerekirse, bu ikisinin ancak tek bir ortak noktası vardır, ama bu esaslı ve kaçınılmaz niteliktedir: burası dikaçıyla kesiştikleri noktadır; çünkü bireyin emsalsiz deneyinin onun aracılığıyla oluştuğu anlam veren sistem, bir kültürün anlam vermelerinin ondan itibaren kuruldukları biçimsel sisteme diktir: bireysel deneyin kendine özgü yapısı, toplum sistemlerinin içinde her ân belli sayıda mümkün tercih bulmaktadır (ve dışta bırakılan olabilirlikler); bunun tersine toplumsal yapılar, onların tercih noktalarının her birinde, belli sayıda mümkün birey bulmaktadırlar (ve mümkün olmayan başka bireyler) –tıpkı dilin içinde, çizgisel yapının belli bir anda birçok kelime ve birçok fonem arasında tercih yapılmasını (ama diğer hepsinin dışta bırakılmasını) her zaman mümkün kılması gibi–.

Böylece, bu şekilde kavranan etnoloji ve psikanalize biçimsel modellerini verecek olan saf bir dil teorisi teması kapanmaktadır. Bu şekilde, yalnızca kendi güzergâhının içinde, insan bilimlerini onları sınırlandıran pozitifliklerle birleştiren şu etnoloji boyutunu olduğu kadar, insan bilgisini onu kuran sonlulukla birleştiren şu psikanaliz boyutunu da kapsayabilen bir disiplin olacaktır. Lengüistikle, tamamen insana dışsal pozitiflikler düzeni içinde kurulmuş (çünkü saf dil söz konusudur) olan ve insan bilimlerinin bütün alanını kat ederken sonluluk sorusuna ulaşacak (çünkü düşünce ancak dil boyunca ve onun içinde düşünebilir: böylece dil kendinde, başat olarak değere sahip bir pozitifliktir) bir bilime sahip olunacaktır. Etnolojinin ve psikanalizin üzerinde, daha da kesin olarak, onlarla suç or-

taklığı içinde olan üçüncü bir "karşıt bilim", insan bilimlerinin tüm oluşmuş alanını kat etmek, canlandırmak, kaygılandırmak üzere gelecek ve onu hem pozitiflikler, hem de sonluluk cephesinden dışa taşırarak, onun en genel karşıtını meydana getirecektir. Tıpkı diğer iki karşıt bilim gibi, insan bilimlerinin sınır-biçimlerini aşama aşama yol alan bir tarz içinde ortaya çıkaracaktır; tıpkı bu ikisi gibi, deneyini, insan hakkındaki bilginin bilinçsizlik ve tarihsellik cinsleri altında, onları mümkün kılanlarla olan ilişkisi içinde işlediği şu aydınlatılmış ve tehlikeli bölgelerin içine yerleştirecektir. Bu üçü bir arada bizzat insanın tanınmasına izin vermiş olan şeyi "sergileyerek" tehlikeye sokmaktadırlar. Böylece, insanın kaderi gözlerimizin önünde dokunmaktadır, ama bu tersine olmaktadır; bu garip mekiklerin üzerinde, doğumunun biçimlerine, onu mümkün kılmış olan vatana geri götürülmektedir. Fakat, bu onu sonuna taşımanın bir biçimi değil midir? Çünkü dil, insanın kendinden, psikanaliz ve etnolojiden daha fazla söz etmemektedir.

Belki de, lengüistiğin bu rolü oynarken, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başında insan bilimleri, biyoloji ve iktisattan alınma kavramlar altında birleştirilmek istendiğinde biyoloji ile iktisata ait olmuş olan işlevleri yeniden ele almaktan başka bir şey yapmıyordu. Fakat lengüistiğin daha temel bir rol oynamış olma olasılığı vardır. Ve birçok nedenden ötürü. Öncelikle çünkü, bizzat içeriklerin yapılanmasına izin vermektedir –en azından, bunu mümkün kılmaya uğraşmaktadır–; demek ki, başka alanlarda kazanılmış bilgilerin teorik olarak yeniden ele alınması, olguların zaten gerçekleştirilmiş bir okunuşunun yorumu değildir; insan bilimlerinde gözlenen olguların "lengüistik bir versiyonu"nu sunmamaktadır, birincil bir şifre çözmenin ilkesidir; onunla donanmış bir bakış altında, şeyler varoluşa, ancak

anlamı veren bir sistemin unsurlarını oluşturabildikleri ölçüde ulaşabilmektedirler. Lengüistik çözümleme, bir açıklamadan çok, bir algılamadır: yani bizzat kendi nesnesinin kurucu unsurudur. Üstelik yapının (bir unsurlar bütünü içinde sabit ilişki olarak) bu su yüzüne çıkışıyla, insan bilimlerinin matematikle olan ilişkisi tamamen yeni bir boyut üzerinde tekrar başlamıştır; artık söz konusu olan sonuçların miktarsal hale getirilebilip getirilemeyeceğinin veya insan davranışlarının ölçülebilir bir olasılık sahasına girmeye yatkın olup olmadıklarının bilinmesi değildir; ortaya çıkan soru, yapı kavramının kelime oyunu yapmadan kullanılıp kullanılamayacağı veya en azından, matematikte ve insan bilimlerinde söz edilenin aynı yapı olup olmadığıdır: meşru kılınmış bir biçimselleştirmenin olabilirlikleri ve hakları, koşulları ve sınırları bilinmek istenirse, merkezi bir soru; insan bilimlerinin, biçimsel ve *apriori* disiplinler ekseniyle olan ilişkisi –şimdiye kadar ve ölçme haklıya özdeşleştirilmeye çalışıldığı sürece esas olmayan ilişki–, canlanmakta ve şimdi insan bilimleri mekânı içinde aynı zamanda, bu bilimlerin dilin ampirik pozitifliği ve sonluluğun analitiği ile olan ilişkileri de ortaya çıktığı için, herhalde daha temel hale gelmektedir; insan bilimlerine özgü hacmi tanımayan üç eksen, böylece görülebilir ve sorduğu sorularla adeta eşanlı hale gelmektedir. Nihayet, lengüistiğin ve insana ilişkin bilgiye uygulanmasının önemi, kültürümüzün temel sorunlarına ne kadar bağlı olduğunu daha önce gördüğümüz, dilin varlığı sorunun, esrarlı ısrarı içinde ortaya çıkartmaktadır. Lengüistik kategorilerin giderek yaygınlaşan kullanımının daha da ağırlaştırdığı sorun, çünkü bundan sonra, aslında kendinde ne söz, ne de söylem olan şeyi böylesine yapılandırmak ve bilginin saf biçimleriyle eklemleşmek için dilin ne olması gerektiğini sormak gerekmektedir. Nietzsche'nin "Kim konuşuyor?" diye sor-

duğunda ve Mallarmé'nin de buna, "Kelimenin kendisi" cevabını verdiğinde işaret ettikleri bu yere, çok daha uzun ve çok daha belirsiz bir yoldan, yeniden varılmış olunmaktadır. Dilin varlığı içinde ne olduğu konusundaki sorgulama, bir kez daha emir kipinin tonuna bürünmektedir.

Dil sorusunun çok güçlü bir üst belirlenmeyle birlikte yeniden zuhur ettiği ve insan figürünü her bir yandan kuşatıyora benzediği (tam da, eskiden klasik Söylem'in yerini almış olan figür) bu noktada, çağdaş kültür şimdiki zamanının ve belki de geleceğinin büyük bir bölümü itibariyle iş başındadır. Bir yanda, şimdiye kadar ampirik alanlara çok uzakmışa benzeyen sorular, aniden bu alanların çok yakınındaymış gibi gözükmektedirler: bu sorular, düşüncenin ve bilginin genel bir biçimselleştirilmesinin sorularıdır; ve bunların yalnızca mantık ile matematik arasındaki ilişkiye adanmış olduklarının düşünüldüğü sırada eski ampirik aklın biçimsel dillerin oluşturulması yoluyla arındırılması ve matematik *apriori*den hareketle ikinci bir saf aklın eleştirisinin icra edilmesi olabilirliğine ve aynı zamanda görevine doğru atılmaktadırlar. Ancak, kültürümüzün öteki ucunda, dil sorusu onu sormaktan hiç vazgeçmeyen, ama kendi kendine ilk kez soran şu söz biçimine emanet edilmiştir. Günümüz edebiyatının dilin varlığından büyülenmesi, ne bir amacın işareti ne de bir köktenleşmenin kanıtıdır: gerekirliğinin köklerini, bilgimizin ve düşüncemizin tüm dokusunun resmolduğu geniş bir dış biçimin içine salan bir olgudur. Fakat, biçimsel diller sorusu, pozitif içeriklerin yapılandırılmasının olanaklılığını veya olanaksızlığını gündeme getiriyorsa dile adanmış bir edebiyat da, sonluluğun temel biçimlerini ampirik canlılıkların içinde gündeme getirmektedir. Dil olarak hissedilen ve kat edilen dilin içinden, en uç noktalarına yönelmiş olabilirliklerinin işleyişinin içinden kendini haber veren şey, insanın "sonlu"

olduğu ve mümkün her sözün zirvesine ulaştığında kendi kendinin kalbine değil de, onu sınırlandırmanın kenarına vardığıdır; ölümün kol gezdiği, düşüncenin söndüğü, köken vaadinin belirsiz şekilde geri çekildiği şu bölgede. Edebiyatın bu yeni varlık tarzının, tam da Artaud'nunkiler veya Roussel'inkiler gibi eserlerde –ve onlar gibi adamlar tarafından– ifşa edilmesi gerekiyordu; Artaud'da söylem olarak reddedilen ve çarpmanın plastik şiddeti içinde yeniden ele alınan dil, çığlığa, işkence görmüş bedene, düşüncenin maddiliğine, tene geri gönderilmiştir; Roussel'de sistematik olarak yönetilen bir rastlantı tarafından toz haline getirilen dil, ölümün tekrarlanmasını ve ikizlenen kökenlerin esrarını sonsuza kadar anlatmaktadır. Ve sanki, sonluluğun biçimlerinin dil içindeki bu sınanmasına dayanılamazmış gibi veya bu sınama yetersizmiş gibi (belki de bizzat bu yetersizliği dayanılmazdır), kendini deliliğin içinde dışa vurmuştur –sonluluğun biçimi, kendini böylece dilin içinde sunmaktadır (onda ifşa edilen şey olarak), ama aynı zamanda ondan önce, onun ötesinde, dilin serbest kalabildiği şu biçimci olmayan, dilsiz, anlamı olmayan bölgede de–. Ve edebiyat, bu şekilde açığa çıkarılmış olan bu mekânın içinde, önce sürrealizmle (ama oldukça gizlenmiş bir biçimde) sonra giderek saflaşan bir şekilde olmak üzere, Kafka, Bataille, Blanchot ile birlikte, kendini deney olarak sunmuştur: ölüm deneyi olarak (ve ölüm unsuru içinde), düşünülemez düşünce deneyi olarak (ve onun ulaşılamaz mevcudiyetinin içinde), tekrar deneyi olarak (hep dilin en yakınında ve hep en uzağında olan kökensel masumiyet deneyi); sonluluk deneyi olarak (bu sonluluğun açıklığına ve zorlamasına yakalanmış olarak).

Dilin bu "geri dönüş"ünün, bizim kültürümüzde ani bir giriş değerine sahip olmadığı görülmektedir; uzun zamandan beri gömülü kalmış olan bir aşikârlığın fışkırmalı

keşfi değildir; düşüncenin, kendini onun aracılığıyla her içerikten azat ettiği hareketin içinde kendi üzerine kapanmasının damgası, ne de sonunda çırılçıplak kalmış dil olma olgusundan başka bir şeyden söz etmemek üzere söyleyeceklerinden azat olan edebiyatın bir kendini beğenmişliği değildir. Fiili durumda, Batı kültürünün bir kıvrımının, XIX. yüzyılın başında kendi kendine yüklediği bir zorunluk gereği açılması söz konusudur. Deneyimizin "Biçimcilik" adı verilebilecek bu genel göstergesinde, içeriklerin tamlığını yeniden kavramaktan aciz kalan düşüncenin bir kurumasının, nadirleşmesinin işaretini görmek hata olacaktır; onu daha işin başında yeni bir düşüncenin ve yeni bir bilginin ufkuna yerleştirmek de aynı derecede hata olacaktır. Bu çağdaş deney olabilirliğini, modern *episteme*'nin çok sıkı, çok tutarlı amacının içinde bulmuştur; onu bizzat kendi mantığıyla harekete geçiren, tepeden tırnağa oluşturan ve var olmamasını olanaksız hale getiren, modern *episteme*'dir. Ricardo, Cuvier ve Bopp'un döneminde cereyan eden şey, iktisatla, biyolojiyle ve filolojiyle birlikte ihdas edilen şu bilgi biçimi, Kantçı eleştirinin felsefenin görevi olduğuna hükmettiği sonluluk düşüncesi; bütün bunlar hâlâ bizim düşüncemizin dolaysız mekânını meydana getirmektedirler. Bu mekânda düşünüyoruz.

Ve fakat, tamamlanış ve son izlenimi, düşüncemizi taşıyan, harekete geçiren ve belki de onu vaatlerinin kolaylığıyla uyutan ve ancak çok ince bir çizgi halindeki bir ışığının ufukta belirdiğinden kuşku duyulan yeni bir şeyin başlamakta olduğuna bizi inandıran sağır bir duygu; belki de bu duygu ve bu izlenim çok da temelsiz değildir. XIX. yüzyılın başından beri var oldukları, kendilerini yeniden formüle etmeye ara vermedikleri söylenecektir; Hölderlin'in, Hegel'in, Feuerbach'ın ve Marx'ın, bir kültürün sona ermekte olduğundan ve belki de aşılamaz olmayan bir uzak-

lığın dibinden bir başkasının yaklaşmakta olduğundan çoktan emin oldukları söylenecektir –bir şafak haznesi içinde, öğlenin parlaklığının içinde veya sona ermekte olan günün uyumsuzluğunun içinde–. Fakat bugün vaatlerinden kuşku duyduğumuz, tehlikelerini kabul ettiğimiz bu yakın ve bu tehlikeli kaçınılmazlık, kuşkusuz aynı cinsten değildir. Bu ilanın düşünceye eklediği şey, tanrıların yüz çevirdikleri veya yok oldukları bu dünyada insan için istikrarlı bir ikametin sağlanmasıydı. Günümüzde –ve Nietzsche, bükülme noktasını hâlâ uzaktan işaret etmektedir– ileri sürülen pek o kadar da Tanrının mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur (şu ince, şu fark edilemez kayma, özdeşlik biçimindeki şu geri çekilme, insanın sonluluğunu onun sonu haline getirmektedirler); bu durumda, Tanrının ölümü ile sonuncu insanın birbirlerine bağlı oldukları keşfedilmektedir: Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrının mekânına yerleştiren, ama kendini aynı zamanda Tanrıyı öldüren olarak ve varoluşu, bu cinayetin özgürlüğünü ve iradesini kapsayan kişi olarak sunan, sonuncu insan değil midir? Böylece sonuncu insan, Tanrının ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrıyı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrının ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adamıştır; yeni Tanrılar, aynıları, daha şimdiden gelerek Okyanusu kabartmaya başlamışlardır; veya daha doğrusu, bu ölümün izinde ve onunla olan derin bir korelasyona göre Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur; insanın çehresinin gülüşü içinde paramparça olması ve maskelerin geri dönüşüdür; tarafından taşındığını hissettiği ve baskısının bizzat şeylerin varlığının içinde bulunduğundan şüphelendiği zamanın derin akışının dağılmasıdır; Aynı'nın Geri dönüşüy-

le insanın mutlak dağılmasının özdeşliğidir. Tüm XIX. yüzyıl boyunca, felsefenin sonu ve yakında gelecek bir kültür konusundaki vaat, hiç kuşkusuz sonluluk düşüncesi ve insanın bilginin içinde ortaya çıkışıyla bir ve aynı şey olmaktaydı; felsefenin günümüzde hep ve hâlâ bitmekte olması olgusu ve dil sorusunun herhalde onun içinde, ama bundan da fazlası, onun dışında ve ona karşı edebiyatın içinde ve biçimsel düşüncenin içinde soruluyor olması, kuşkusuz insanın yok olmakta olduğunu kanıtlamaktadır.

Bunun nedeni, moden *episteme*'nin –XVIII. yüzyılın sonunda oluşan ve hâlâ bilgimize pozitif zemin olarak hizmet edeni, insanın kendine özgü varoluş tarzını ve onu ampirik olarak tanımanın olabilirliğini meydana getirenitümünün Söylem'in ve tekdüze hükümranlığının yok olmasına, dilin nesnellik cephesine kaymasına ve çok kereler yeniden ortaya çıkmasına bağlı olmasıydı. Eğer bu aynı dil, bugün düşünmek zorunda olduğumuz, ama henüz başaramadığımız bir birlik içinde, giderek artan bir ısrarla zuhur ediyorsa, bu bütün bu dış biçimin şimdi devrileceğinin ve dilin varlığı ufkumuzda giderek daha parlak hale geldikçe, insanın yok olacağının işareti değil midir? İnsan, dil dağılmaya adandığı zaman oluştuğundan, dil tekrar bir araya geldiğinde dağılacak değil midir? Ve eğer bu doğru olsaydı, şu anki deneyi, dil biçimlerinin insan düzlemindeki bir uygulanması olarak yorumlamak bir hata –derin bir hata, çünkü şimdi ne düşünülmesinin gerektiğini bizden saklayacaktır– olmayacak mıdır? İnsanı düşünmekten vazgeçmek veya daha kesin olmak üzere, insanın bu dağılımını –ve bütün insan bilimlerinin olabilirliğinin zeminini–, bizim dil kaygımızla olan korelasyonu içinde daha yakından düşünmek gerekmeyecek midir? Dil yeniden orada olduğunda, insanın eskiden onu söylemin emredici birliğinin orada tuttuğu şu sakin var olmamaya geri döneceğini kabul

etmek gerekmez mi? İnsan, dilin iki varoluş tarzının arasında bir figür idi; veya daha doğrusu, dilin temsilin içine yerleştikten sonra ve onun içinde erimiş gibi olduktan sonra, ondan ancak parçalanarak kurtulabildiği zamanın içinde oluşabilmiştir: insan kendi biçimini, parçalar halindeki bir dilin aralıklarında meydana getirmiştir. Tabii ki bunlar iddialar olmayıp, en fazlasından cevaplandırılmaları mümkün olmayan sorulardır; yalnızca onları sorabilme olabilirliğinin kuşkusuz gelecekte ortaya çıkacak bir düşünceye açıldığını bilerek, onları kendilerini ortaya koydukları yerde boşlukta bırakmak gerekmektedir.

VI

Her halü kârda bir şey kesindir: insan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlemeyi –XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü– ele alarak, insanın burada yakın tarihli bir icat olduğundan emin olunabilir. Bilgi onun ve sırlarının etrafında uzun süre gizlice kol gezmemiştir. Fiili durumda, şeylere ilişkin bilgiyi ve onların düzenini özdeşlikler, farklılıklar, karakterler, eşdeğerlilikler, kelimeler bilgisini etkilemiş olan bütün değişimlerin arasında –kısacası, Aynı'nın şu derin tarihinin içindeki tüm dönemlerin ortasında–, yalnızca bir tanesi, bundan bir buçuk yüzyıl önce başlayan ve herhalde şimdi sona ermekte olanı, insanın çehresinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Ve bu hiç de, eski bir kaygıdan kurtulmuş, binlerce yıllık bir endişenin aydınlık bilincine geçiş, uzun zaman boyunca inançlar ve felsefelerin içinden hapis olarak kalmış şeyin nesnelliğine ulaşma değildi: bilginin temel düzenlemelerindeki bir değişikliğin sonucuydu. İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolay-

lıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son.

Eğer bu düzenlemeler, tıpkı ortaya çıktıkları gibi kaybolsalardı, olabilirliğini en fazlasından önceden hissedebileceğimiz, ama şu ân için ne biçimini ne vaadini bildiğimiz herhangi bir olayla, tıpkı XVII. yüzyılın dönemecinde klasik düşünceye yaptıkları gibi, düşüncenin zeminini sarsalasalardı; bu durumda insanın, tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından söz edilebilirdi.

michel
Foucault



KELİMELER ve ŞEYLER

İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi

Théophile Gautier, Velázquez'in *Las Meninas*'ını ilk kez gördüğünde, kendisini "Tablo nerede?" diye haykırmaktan alıkoyamamıştır.

İlk bakışta, tablo basit bir konuyu işlemektedir. Kralın beş yaşındaki kızı (infanta) Margarita, nedimeleri (las meninas) ve soytarılarıyla çevrelenmiş olarak tablonun ortasındadır. En dip tarafta, saray nazırının silueti görülmektedir, ama biraz daha yakından ve daha dikkatle bakılınca, tabloda başka kişilerin de olduğu fark edilir. Dip duvarın üzerinde bir ayna vardır ve aynadan İspanya Kralı IV. Felipe ile Kraliçe Avusturyalı Maria-Anna'nın görüntüleri yansımaktadır. Ressamın bizzat kendisi, üzerinde çalıştığı tuvalde bize ters dönmüş olarak görünmektedir. O halde, resmi yapılan kimdir, kimlerdir? Tablonun adının belirttiği gibi, nedimeler mi, küçük prenses mi, yoksa kral ve kraliçe mi? Tablonun mekânı nerededir? Ressamın çalıştığı atölyede mi, yoksa kral ile kraliçenin bulunduğu yerde mi? Acaba iki tablo mu vardır? Biri gördüğümüz, diğeri de görmediğimiz, yapıldığını anladığımız... Asıl tablo hangisidir? Öte yandan, kral ile kraliçenin durdukları yer, aynı zamanda bizim de, seyircinin de durduğu yerdir. *Las Meninas*, bakanın bakılan olduğu ve tablonun kişilerinin arasına katıldığı tek resimdir; ayna, kral ile kraliçenin görüntüleriyle birlikte, bizimkini de yansıtmak durumundadır.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i yazmaya, *İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*'ni oluşturmaya bu noktadan itibaren başlamaktadır.

Kapak Resmi: Diego de Silva y Velázquez, *Las Meninas*, 1656.

İMGE kitabevi

imge·com·tr
internet kitabevi

ISBN 975-533-075-5
9 789755 330754

http://genclikcephesi.blogspot.com