

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÖZNE ONTOLOJİSİ ÜZERİNE
GRAMATOLOJİK BİR ARAŞTIRMA**

DOKTORA TEZİ

Anıl ÜNAL

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Doktora

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge Ejder Johnson

TEMMUZ 2020

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÖZNE ONTOLOJİSİ ÜZERİNE
GRAMATOLOJİK BİR ARAŞTIRMA**

DOKTORA TEZİ

Anıl Ünal

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge Ejder Johnson

TEMMUZ 2020

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

....

Ethem Hazar Mehmet'e

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleşebilmesini mümkün kılan insanlar oldu. Özge Ejder Johnson cesaretlendirmek ile kalmayıp, tezi yönetme mesuliyetini de üzerine almamış olsaydı bu çalışma asla gerçekleşemeyebilirdi. Borges'in kuramsal eserlerinin çevirmenlerinden Türker Armaner ile çalışmanın anlamı görüldüğünden daha büyüktü benim için. Her fırsatta Borges üzerine sohbet açmaya çalıştığım hocamla tez yazdım. Bülent Gözkan'a, önce Kant'ı anlayabileceğim bir dil kazandırdığı için ve bu sayede de aslında tüm düşünme çizgimde belirleyici olacak bir yaklaşımı inşa etmemde bana bu kadar bonkörce destek olduğu için teşekkür ederim. Sonuç olarak ne Kant ne de genel anlamda metafizik tartışmalarda bir uzlaşım içinde olamasak da, diğer bir deyişle farklı istikametlerde ilerliyor olsak de onunla aynı çizgide olduğumu düşünmek bana hep güven verecek.

Ailemin felsefeciler ve gramatolojistler bakımından zengin kaynaklarından hem düşünsel hem de fiziksel olarak sonuna kadar istifade etmekten çekinmedim; kardeşim Cansu Yüksel ve Mehmet Yıldız'a bu anlamda teşekkür ederim. Aramızda bir kan bağı olmasa da Francis Joseph Palmer, Kerem Savaş ve Taylan Başaraner'in adını ailem ile birlikte anmak isterim. Yüksek lisansımı yaptığım Essex üniversitesinde beni bugün anladığım anlamda yapıbozum fikri ile tanıştıran Joe olmuştur. Kerem, felsefe lisans eğitimimden beri hem fikirlerimin hem de felsefi kimliğimin oluşmasında önemli bir rol oynadı, bu rolü oynamaya da devam ediyor. Taylan ise tezimin ilk taslağını oluşturduğum süreçte yazı üzerine bitmek bilmeyen uzun sohbetlerime tahammül etme nezaketini gösterdi.

Ailemin desteği olmasaydı böyle bir zamanı bu çalışmaya asla ayıramazdım diye düşünüyorum. Annem Aynur Ünal, babam Bülent Ünal, kardeşim Yusuf Ünal, halam Nurten Yüksel ve dayım Lütfü Yüksel, ne burslar ne de akademide bir pozisyon ile ödüllendirilmemiş ve belki de haddinden fazla uzamış öğrencilik hayatım boyunca bana hep destek oldular ve sanki en önemli olan, benim çalışmaya devam etmemiş gibi davrandılar. Maddi ve manevi destekleri için onlara hep müteşekkir olacağım.

Son olarak eşim Beritan Ünal ve oğlum Ethem Hazar Mehmet Ünal'a teşekkür etmek istiyorum. Onlara sadece sınırlı bir çerçevede teşekkür etmek büyük haksızlık olacaktır, çünkü tartışmasızca benliğimin bir parçası olarak görüyorum onları.

Anıl Ünal

İÇİNDEKİLER

Sayfa

| | |
|--|------|
| TEŞEKKÜR | vii |
| İÇİNDEKİLER..... | ix |
| ŞEKİL LİSTESİ | xi |
| ÖZET..... | xiii |
| ABSTRACT | xvii |
| 1. GİRİŞ..... | 1 |
| 2. METAFİZİK ARAŞTIRMA: TRANSANDANTAL ÖZNEİN YAPIBOZUMU..... | 24 |
| 3. PSİKANALİTİK ARAŞTIRMA: NEDENSELLİK VE SİKNRONİSİTE ÜZERİNE | 50 |
| 3.1 Eşzamanlılık (Sinkronisite):..... | 60 |
| 3.2 Yapısalcı Okuma..... | 73 |
| 3.3 Psikanalitik Araştırmanın Transandantal Bulguları..... | 77 |
| 3.4 Psikanalitik Araştırmanın Gramatolojik Bulguları | 78 |
| 4. PALEONTOLOJİK ARAŞTIRMA: RESSAMIN YADSINMASI | 80 |
| 4.1 Giriş..... | 80 |
| 4.2 Psikanalitik Başlangıç Düşüncesi Üzerine..... | 81 |
| 4.3 Hareket ve Ruh..... | 91 |
| 4.4 Mağara Resimlerinde İmge-Simge İlişkisi..... | 95 |
| 4.5 Geçirgen ve Akışkan Bir Realite..... | 109 |
| 4.6 Ressamlar Üzerine..... | 114 |
| 5. SONUÇLAR: İZ OLARAK ÖZNE ÜZERİNE | 125 |
| KAYNAKLAR..... | 134 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 139 |

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa

| | |
|---|-----|
| Şekil 3.1 Pauli Jung'a mektubunda çizdiği şekil. (Jung ve Pauli, 2001, s.35) | 68 |
| Şekil 4.1 Chauvet Mağarasında "At Paneli" olarak adlandırılan bölüm. (Wikipedia) | 86 |
| Şekil 4.2 Lascaux Mağarasında "Kuş başlı adam ve bizon" olarak anılan resim. (Wikipedia)..... | 87 |
| Şekil 4.3 Guthrie'nin cinsiyet ve yaşa göre el izi modellemesi. (Guthrie, 2005, s. 125) | 121 |

ÖZNE ONTOLOJİSİ ÜZERİNE GRAMATOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

ÖZET

Bu tez gramatolojik bir zeminde öznenin ontolojik bulmacasını ele almaktadır. Bu çalışmada iki temel soruya işaret edildi:

1. Gramatolojik bir zeminde öznenin anlaşılması nasıl mümkündür ?
2. Gramatolojik zeminin metafizik bir uslamaması mümkün müdür?

Tezin bütünü, bu metafizik zemini genel olarak idealist doktrinler çerçevesinde ele almaktadır. Öyle ki Berkeley'in idealist öğretisi, Kant'ın transandantal idealist felsefesi ve en nihayetinde de Bergson'un imge metafiziğinin karşılıklı okumaları bu metafizik zeminin radikal bir sorgulama sürecinden geçirilmesine ve böylece de ortaya konulmasına hizmet etmektedir.

Gramatolojik bir zeminde çalışmak farklı alanlar arasında karşılaştırmalı bir çalışmayı davet eder nitelikte. Bu anlamda, tez psikanalitik kuramları ve paleontolojik bulguları da tartışmaya dahil etmekten çekinmedi.

Tezin ilk ana bölümü özne kavramını metafizik bir zeminde tartışır ve transandantal öznenin Kant'ın kendi orijinal epigenesis kuramı üzerinden dekonstrüksiyonunu ortaya koyar. Tezin ikinci ana bölümünde tartışma psikanalitik bir perspektifte geliştirildi. Bu bölüm Jung'un eşzamanlılık ve Bergson'un zamandaşlık kavramlarının üzerinden gramatolojik zamansallığın nasıl ele alınabileceği meselesine işaret eder. Son bölümse öznenin mevcudiyetini paleontolojik alanda tartışır ve metafizik sorunsalı geneolojik kökeninde tartışmaya açar.

Özne zamansal bir süreklilik içinde kendisini ben olarak adlandıran ontolojik bir yayılımsallık olarak ele alındığında, bu ontolojik yapının kurulumunda zaman metafizik anlamda kurucu bir rol üstlenmektedir. Öte yandan zaman kavramının kendisi Bergsoncu bir perspektiften sorgulamaya tabi tutulabilir. Bu sorgulama gerçekleştiğinde özne kurucu metafizik kavramını bir anlamda yitirmekte ve bu sayede de özneler arasılık, ve özne nesne ilişkisi anlamında sınırları bulanıklaşmaktadır.

Öznenin bu anlamda bir kırılma olarak ele alınabileceğinin ve hatta ancak böyle ele alınmasının gerekliliği Jungcu kuram ekseninde hali hazırda teklif edilmiş ve Bergsoncu zamandaşlık kavramının psikanalitik bir muadili olarak sinkronisite kavramı Jung tarafından ortaya konulmuştur. Zaman ve öznenin bu çerçevede ele alınması, kendisini tarihsel süreçte inşa etmiş bu metafizik yapının kökensel olarak nasıl ele alınabileceğinin ve aslında ne anlamda tek meşru, mümkün ve mevcut

tasarımın bu olmadığına mağara resimlerinin sinkronistik anlam çözümlenmeleri ile işaret edilmektedir.

Bu anlam çözümlenmeleri, anlamın doğasının zeminine bu türden bir metafizik zemini koymanın bir keyfiyet meselesi olmayıp zorunlulukla mümkün anlam teorisinin ancak bu türden bir metafizik zeminde anlaşılabilceğine işaret etmektedir. Bu metafizik zemin üzerinde kendisini linear zaman akışı içinde ben olarak inşa eden öznenin nesne ile kurduğu ilişkiden, akışkanlık ve geçirgenlik kavramları üzerinden şekillenen bir özne tasavvuru önerilmektedir.

Tez, ele aldığı metafizik kavramları özne ekseninde inşa etmekten ziyade onları sorgulamak türünden dekonstrüksiyoncu bir üslupta yazıldı.

Anahtar Kavramlar: Ben, kendilik, özne, transandantal özne, dekonstrüksiyon.

A GRAMMATOLOGICAL RESEARCH ON SUBJECT ONTOLOGY

ABSTRACT

The present thesis discusses the ontological puzzle of the subject on a grammatological ground. Two main questions are addressed in this work:

1. How is it possible to understand the subject on a grammatological ground?
2. Is it possible to give a metaphysical argument for that grammatological ground?

The whole dissertation generally deals with this metaphysical ground through the framework of idealist doctrines. As such, the comparative readings of Berkeley's idealist doctrine, Kant's transcendental idealist philosophy, and finally, Bergson's image metaphysics serve to radically question and put forward the metaphysical ground in question. Berkeley's idealist doctrine is the thesis that denies the existence of material objects. Kant's transcendental philosophy puts forward that the subject is the ontological ground of idealist reality. And finally, Bergson's image metaphysics is a metaphysical theory that considers images as the only entities that we have access to.

Working on a grammatological ground also invites a comparative study of different fields. In this sense, the thesis does not hesitate to include psychoanalytical theories as well as paleontological findings into the discussion.

Each chapter of this thesis, either implicitly or explicitly, discusses the ontological puzzle of the subject from the perspective of the following question: assuming that it is possible to understand the ontological reality on a grammatological ground, where does, or would, "I" stand in this conception of reality? At the same time, each chapter is based on the following strategy: rather than finding or constructing a stable and solid ground for "I", one should radically investigate *that very ground*.

The thesis can be read as a collection of three, or four – including the introduction, interrelated essays. Here is a quick breakdown of the chapters that explains how they are connected to each other by tracing the reasoning that is developed here.

The main aim of the introduction is to put forward the origin of the thoughts and the discussion of this thesis, if it is really possible to find one – given that these thoughts can be understood as an anthology of a set of fluid impressions, which is revealed by the means of language, and consequently that any causal chain that looks for an "origin" as such are nothing but a collection of simultaneous images. But, assuming that such an origin could actually be found, Borges' *A New Refutation of Time* would

be a good place to start since it indicates how the thesis tends to discuss the ontology of the subject, whilst also radically investigating, and at times, undermining it.

The first main chapter of the thesis discusses the notion of subject on a metaphysical ground and presents the deconstruction of the transcendental subject through Kant's own original theory of epigenesis. This chapter borrows from Bergson's way of thinking about the issue, and inquires about whether it is possible to have a metaphysics that goes beyond the idealist and realist conceptions of metaphysics. The option that is taken by this thesis is the Bergsonian metaphysics of images. Here, the argumentative maneuver is to analyze a certain conception of the fundamental identity of reality, representations and dreams on the ground of the metaphysics of images. At the same time, this chapter contributes to the present debate by providing a deconstructive reading of Kant's transcendental subject.

In the second main chapter, the discussion is developed through a psychoanalytical perspective. This chapter points at the issue of how it is possible to deal with the grammatical temporality via Jung's notion of synchronicity and Bergson's notion of simultaneity. This chapter borrows a Freudian mechanism from the Lacanian structural language and analyzes the subject by operating on Jung's theory of archetypes.

The theory of archetypes, metaphysically modelled and gramma-ontologically conceived by using Bergsonian images, encourages one to think of both extensionality and temporality from a different perspective. The second chapter is mainly interested in the metaphysical ground of such a different perspective. Hence, the chapter recalls the suggestion of synchronicity, which Jung puts forward as an alternative to causality, and traces the transcendental possibility of a principle of synchronicity, which precedes that of causality, by discussing Kant's theory of epigenesis. Ultimately, the main aim is to propose that the transcendental principle that establishes the subject as the essential ground for "I" is synchronicity in the light of Kant's epigenesis.

As far as these two chapters are considered together, they construct the ground and the language that can grammatically handle the ontology of subject.

The main goal of the third chapter is to clearly articulate what can be said about the subject *given* the tools already acquired, i.e. the ground and the language that one gets from the preceding two chapters. This chapter surprisingly looks for and discusses the presence of the subject in an area to which one has the least access: the paleontological area. As such, it opens the discussion of the metaphysical problematic of interest on its very genealogical origin.

At the same time, the metaphysical theory that is put forward here, clearly points at that a temporally distant point can be logically nearer or more visible. An analogy with the psychoanalytic theory is useful to explain how this is the case. There too, the earliest experiences are clearly attributed a similar sort of importance. This is why, the third chapter prefers to discuss the presence and ontology of the subject by looking at the Paleolithic painter, rather than examining contemporary arts and literature.

However, this discussion is not only limited to a certain, perhaps anachronic, reading of the Paleolithic painter. For, it also connects this to modern works of poetry. In these

old paintings, one can look for the transitivity of “writing” by looking at images and representations, and dreams and reality. Jean Clottes’ conceptualization of “Homo Spiritualis” and the implications of this conceptualization shed light on the issue in this way, even though such a light also corrodes and blurs the limits of the subject, more than it illuminates it.

When the subject is considered an ontological extensionality that designates itself as “I” in a temporal continuity, time metaphysically plays a constitutive role in the setup of this ontological structure. At the same time, the notion of time itself can be investigated from a Bergsonian perspective. When this investigation is done, the notion of subject loses its constitutive metaphysical stance in a sense and thus, its boundaries with other notions such as “intersubjectivity” and “subject-object relation” tend to blur.

It is already set forth that in this sense, the subject can, and in fact, should only be considered a vulnerability in the axis of the Jungian theorem and the notion of synchronicity, as a psychoanalytic counterpart of the Bergsonian notion of simultaneity, is put forward by Jung. The consideration of time and subject in this framework indicate how the metaphysical structure, which constructed itself in the historical process, can be treated in its origin and in fact, in what sense this is the only legitimate, possible and present conception through the synchronistic meaning analysis of cave paintings.

These meaning analyses signal that putting this kind of metaphysical ground on the center of the nature of meaning is not a contingent matter, but necessarily that the only possible theory of meaning can only be understood on this kind of metaphysical ground. On this metaphysical ground, the conception of the subject that constructs itself as “I” in the process of linear time is not only considered via the relation that it bears to objects, but also via the notions of fluidity and permeability that shape it.

As explained in the conclusion by appeal to Derrida and Bergson, the subject differentiates traces in space, whereas the image of trace in time is memory. In this sense, neither the nature and essence of the presence of the subject in writing nor the methodological presence of writing in the subject are surprising. The question of what the trace is asked from a metaphysical perspective and is answered primordially and illustratively. As such, the third main chapter explains what the paleolithic painter does when she paints those images in terms of spacetime formation. Grammatologically, what she does can be understood as recording time in an extensional and spatial way. However, in a Bergsonian sense, logical extensionality and physical extensionality are not distinguishable. Hence, one can say that the grammatological image of the trace is the sign.

Ultimately, the main purpose of this thesis is to answer the question of what this subject, whose grammatologically understood boundaries are corroded, is, or perhaps equivalently, what this subject, as soul and body, or as writing is. The subject can be understood as a soul image who equally sinks in the absolute extensionality of this metaphysical picture. Even though such image is borrowed from the aboriginal painter – instead of Aristotle, Kant or Jung – the conception of “soul” in question here can be symmetrically put with the conception of soul in the history of continental philosophy. The presence of soul, insofar as the aboriginal painter witnesses it, can be the agent

who paints the painting: the agent who can distinguish themselves from others as signs that are essentially traces, and consequently the agent who can read and who can create traces, or simply the agent who performs the act of writing.

This thesis is written in a deconstructive way insofar as it critically investigates the metaphysical notions and their ground that it considers rather than constructing them in the axis of the subject.

Keywords: I, self, subject, transcendental subject, deconstruction.

1. GİRİŞ

Derrida, *Platon'un Eczanesi adlı eserinin* en başında “Metin, kompozisyonunun yasasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden saklıyorsa metindir ancak” der ve ekler “Metin zaten daima algılanamaz olarak kalır. Yasa ve kural bir sırrın ulaşılmazlığında barınmaz, sadece, şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeye teslim olmaz” (Derrida, 1972/2012, s. 13). Kompozisyon olarak metnin bileşenlerini bir araya getiren yasa nedir? Metnin oynadığı oyun nedir? Metnin yanıtlarını gizlemeyi taahhüt etmiş olduğu bu soruları sormak, yanıtları bulmayı vadetmese de aslında içkin olarak şunu ifade etmek anlamına gelir;

- i. Metnin bileşenleri bir yasaya göre bir araya gelmektedir.
- ii. Metin oyun oynamaktadır.

Oynanan oyunun hangisi olduğuna kesin bir yanıt vermek mümkün olmasa da, oyunun kendisinin metafizik tarihi kadar eski olduğunu söylemek hiç de yanlış değildir. Yazar olarak Platon mütevazî felsefe tarihi ile sınırlı *personalarının* ardından fikirlerini teatral bir oyunda ortaya koyarken sözgeşi Parmenides diyalogunda – Sokrates maskesi ardındaki – kendisini mahcup, yeni yetme bir filozof olarak metnine aktarmayı tercih eder. “Bu maskeye, yani ad hoc (maksatlı) benimsenen tutuma persona diyorum, antik dönemde oyuncuların taktıkları maskenin adıydı bu” (Jung, 1921/2016, s. 56). Öte yandan Platon okurları şunu elbette bilirler; Platon ne metninde Sokrates olarak beliren mahcup yeni yetme bir filozofa ne de sıklıkla kendisini bilge Sokrates olarak açığa vuran *personaya* indirgenemez.

Platon, tüm bunlar olduğu kadar tanrıların adlarını anmaktan dahi çekinen Hermogenes'tir, tanrıları inkar etmesi yetmezmiş gibi bir de yeni tanrılar icat eden Sokrates'in ta kendisidir, unuttuklarını anımsayan bir köle, felsefe oyunları oynayan

bir sofist, günün birinde tüm şiirlerini yakacak olsa da hakikati çarpıtmayı iş edinmiş bir şair, hakikatin gerçekleştiği siyasal düzen arzusu ile krallara kafa tutup kendisini köle pazarında satılık bir insan olarak bulacak filozof kral. Felsefe tarihçileri, Platon'un metafizik sistemi olarak idealar kuramını, epistemolojisi olarak anımsama kuramını ve hatta erken dönem – geç dönem ve elbette orta dönem Platon ayrımları ile, Platon öznesi altına yerleştirilen tüm diğer başlıkları büyük bir başarı ile deşifre ediyor olsalar da, Platon yine de tüm bu başlıklar arasındaki geçişkenlikte kendisini gizlemeye devam eder. Bu sıralamalar Platon öznesinin Platon'un kişisel belleğinde aranabileceği imasını taşıyor gibi görünse de işin aslının böyle olmadığını Alfred Whitehead'in *Process and Reality*'de ortaya attığı bilindik iddiası ortaya koyar. Whitehead, mealen tüm batı felsefesi tarihinin, Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söylemekteydi (Whitehead, 1929/1985, s. 39). Şayet iddiada bir hakikat aranacaksa bu, tam da Platon'un sadece kendi geçmişini bir arada tutan bir belleğin değil, onun için henüz gelecek ama bugün geçmişe dönüşmüş batı felsefesi belleğinde de gizlenmekte olduğudur. Az evvel Derrida'nın ifade ettiği gibi, metnin şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırılabilir olan hiçbir şeye teslim olmaması bu anlama da geliyor olmalı. Bu türden bir gizlenme ve kendisini dipnotlarda açığa vurma ilişkisini ancak Heideggerci ama özünde antik Yunanlı *Aletheia* olarak hakikat mefhumu ekseninde keşfedebiliriz (Heidegger, 1982/1998, s. 10 – s. 23). Bir açıklık, üzerini açma, unutulmuş olanın değilmesi ve bu anlamda da bir tür anımsama olarak hakikat *Aletheia*; eşzamanlı olarak etimolojik bir zorunlulukla *Lethe* olarak bir kapanmayı, üzerinin örtülmesini ve unutuşu da muhteva eder. Şayet hakikatin özüne ilişkin bu Heideggerci tespitin bir hakikat payı olmasaydı, diğer bir deyişle hakikat *adequatio* olarak *Veritas*'a yani bilginin nesnesiyle örtüşmesi meselesine, bu anlamda bir doğrulama (*verification*) meselesine indirgenebilseydi ve bu anlamda da hakikat kendi sınırlarını çizmiş açık seçik belirebilseydi işte o zaman ne şimdiki zamana ne de algı denilen şeye direnmeden hakikat kendisini sunabilecekti.

Giriş bölümü olarak kaleme alınan bu bölümün başlığı “Borges'in Özne Çürütmesi” olabilirdi. Bu müstakbel başlık üzerine birkaç şey söylenebilir. Başlık, bir okumasının teklif edileceği Jorge Luis Borges'in *Öteki Soruşturmalar* ismiyle yayınlanmış denemelerinin bir araya getirilmiş baskısında yer alan “Zamanın Yeni Çürütülmesi” isimli kısa denemeye atıfta bulunuyor. “Zamanın Yeni Çürütülmesi” birbirinden bağımsız olarak kaleme alınmış iki metnin bir giriş bölümü eklenerek birleştirilmiş

halinden oluşmaktadır. İlk deneme Sur Dergisinin 115. sayısında 1944 yılında yayınlanmış, ikinci denemeyse 1946 yılında kaleme alınmış, 1952’de *Öteki Soruşturmalar*’da ilk defa basılmıştır. Borges, zamanın yeni çürütülmesi başlığını koyarken zamanın çürütülmesinin öncelik sonralık ilişkisini çürütmek anlamına geldiğini biliyordu, böylece zamanın yeni çürütülmesinin, mantıkçıların *contradictio ad adjecto* diye adlandırdıkları bir tür tezat (*oxymoron*) içerdiğini biliyordu. Şayet zaman çürütüldüyse, çürütülmenin eskisi ya da yenisinden bahsetmek hiçbir şey değilse saçmadır. “Borges’in Özne Çürütmesi” başlığı bir anlamda aynı oyunu tekrarlar, ama farklı bir maksatla: metin başlığından son satırına kadar mümkün olduğunca esasına sadık kalarak ve böylece de bir orijinallik iddiası taşımadan kaleme alınmaktadır.

Bu okumanın neden tezin giriş bölümü olarak kaleme alındığının açıklaması şöyle yapılabilir; şayet bu tezin ortaya koyduğu düşüncelerin ve sürdürdüğü tartışma bir nedensellik zinciri ile izlenebilseydi ki bu tezin tartıştığı çerçevede düşünülecek olursa – özne ontolojisi anlamında – bu düşünceler de bir anlamda akışkan bir izlenimler kümesinin yazının olanaklarını kullanarak ortaya koyduğu bir seçki olarak anlaşılabilir, işte o zaman tüm bu nedensellik zinciri de eşzamanlı imgelere dönüşebilir. Ama yine de şayet bir kökenden bahsetmek mümkünse; kökeninde bu deneme ile karşılaşmak mümkün olabilirdi. Bu aşamada şu söylenebilir; bu bölüm başlığı itibari ile özne ontolojisi üzerine ortaya konulan düşüncelerin tezin genelinde de öznenin varlığını tartışırken bir yandan da bu kavramın altını oymak türünden bir eğilim göstereceğinin işaretlerini vermektedir. Öte yandan, Borges ‘in denemede ortaya koyduğu tartışmayı gramatolojik bir zeminde yürüttüğü de söylenemez. Bu bölüm metnin okumasını sunarken, aslında, Borges’in düşüncelerinin gramatolojik *implikasyonlarını* mümkün olduğunca ortaya koymak iddiasındadır.

Derrida’nın metnin doğasına ilişkin tespitlerine yani kompozisyonun yasası ve oyunun kuralı meselesine dönülecek olursa, “Zamanın Yeni Çürütülmesi” az önce değinilen iki denemenin bir birleşimi olarak tekrar ortaya çıkmaktadır. Borges bu denemeleri A ve B alt başlıkları ile birbirinden ayırır. A başlığındaki deneme, I. ve II. alt başlıklar ile bir kez daha bölümlenir. İlk başlık kendisini B denemesinde de büyük ölçüde tekrar edecek, Berkeley, Hume ve Schopenhauer’un idealist doktrinleri ve Leibniz’in özdeşlik ilkesi ile kurgulanan; ilerleyen bölümde üzerinde durulacak olan argümanı içermektedir. İlk denemenin ikinci başlığı tekrar bir diğer Borges metnine yönlendirir.

Bu yönlendirme sezgisel bir atıf olmaktan çok 1928 yılında yayınlanan “Ölümü Duyumsamak” isimli öyküsünden belirli bir pasajın tam alıntısıdır. Borges’in “Zamanın Yeni Çürütülmesi” ile 24 yıla yayılmış oyununun, denemenin yapısını oluşturacak yüzeydeki bileşenleri şöyle kısaca özetlenebilir: Bir anlamda orijinal metin olarak adlandırılabilir olan 1928 tarihli “Ölümü Duyumsamak” isimli bir öykü var, öykünün bir bölümü 1944’de yayımlanacak zamanın çürütülmesinin ikinci bölümünü oluşturacak, 1946 da aynı deneme tekrar kaleme alınacak bu defa öykü dışarıda bırakılacak olsa da, 1952’de ilk deneme ile birleştirilip “Zamanın Yeni Çürütülmesi” olarak tekrar basılacak ve böylece deneme, bu bölümün ele aldığı son halini almış olacak.

Orijinal baskısı *Sonsuzluğun Tarihi* isimli eserinde bulunan 1928 tarihli metin bu eksende düşünüldüğünde ele alınan denemenin son versiyonunda bütünüyle dışarıda bırakılan nüvesini oluşturur. Borges, bu nüveyi “göz açıp kapayana kadar uçup giden bir saçmalık” olarak tarif etmektedir, “ve öyle esriklik ki macera demeye dilim varmıyor; bir düşünce demek içinse fazla usa aykırı ve duygusal. Bir sahne ve bu sahneye ilişkin bir sözcük var: daha önce kullandığım ama bütün varlığımla yaşamamış olduğum bir sözcük” (Borges, 1952/2005, s. 223). Bu aşamada gizemli bırakılan bu sözcüğün ilerleyen bölümde italik harflerle telaffuz edilmesinden de yola çıkarak sonsuzluk olduğu söylenebilir. Burada tüm hikayeyi paylaşmadan sonsuzluğu Borges’e duyumsatan tecrübe, onun edebi diline ihanet etme pahasına, önemli olduğu düşünülebilecek anekdotlarına değinerek aktarılmaya çalışılacaktır.

Hikaye Borges’in bir akşamüstü yürüyüşü ile başlar. “Bu yürüyüş için önceden kendime bir rota çizmek istemedim, sürprizli beklentileri tek bir olasılık uğruna harcamamak için, en çok sayıda olasılığa açık olmak istiyordum. Mümkün olduğunca rastgele yürüdüm...”(Borges, 1952/2005, s. 224) Bu rastgele yürüyüş Borges’i bilindik bir çekimle git gide daha tanıdık bir rotaya sokar, ve sonunda kendisini çocukluğunun geçtiği semtin yakınlarında bulur. “Çocukluğumun geçtiği yerler, kendi mahallem değil sözünü ettiğim, hala esrarengiz olan yakın çevresini kast ediyorum; gerçekleriyle değil de söylenenlerden bildiğim, hem mitolojik hem de tanıdık gelen bölgeyi” (s. 224). Borges’in adımları onu bir köşeye götürür. Tüm düşünceler bir an için uzaklaşır, ve Borges otuz yıl öncesinde evini saran bu tekinsizliğin içinde, gerçeklerden çok hikayelerden tanıdık gelen manzarayı duyumsamaya başlar.

Borges'in argümanında oldukça kritik bir önem taşıyacak ilk duyumsamanın bu an gerçekleştiği söylenebilir;

“O yalınlığa bakarak durdum. “Otuz yıl öncesinin aynı” diye düşündüm, eminim yüksek sesle” (s. 225).

Biraz ilerideyse bu hissi şöyle tarif edecek:

“Kendimi ölüymüşüm gibi hissettim, sanki dünyanın soyut bir algılayıcısıydım; metafiziğin yüce aydınlatıcılığıyla, bilgiyle massedilmiş, tanımlanamaz bir ürküntü duydum.” (s. 225)

Az sonra Berkeley'in idealist öğretisi üzerinden metafizik anlamda uslamlamaya çalışılacak ama bu aşamada saf fenomenolojik bir tecrübe olarak kavramaya çalışılması gereken nokta şu:

Bu katışıksız olguların yalın temsili – sakin ve berrak gece, küçük aydınlık duvar, hanımelinin taşralı kokusu, yaratılış toprağı – yıllar öncesi “gibi” değil; herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan onun aynı. Eğer bu aynılığı algılayabilirsek, zaman bir aldanma: Görünürdeki dünün bir anıyla, görünürdeki bugünün başka bir anı arasındaki ilgisizlik ve ayrılmazlık, zamanın çözülmesi için yeterli. (s. 225)

Herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan iki farklı anın aynılığının tecrübesi Borges'de ilk akla gelenden biraz daha farklı ama yine de anlaşılabilir bir sonsuzluk duyumsamasına yol açmaktadır. İlk akla gelenden farklı çünkü bu sonsuzluk tasarımı bitimsizliğinden değil aksine tek bir anın sınırlı tecrübesi içindeki aynılıktan kaynaklanır. Bu, matematikçilerin negatif ve pozitif bitimsizlik olarak tarif ettikleri bir bitimsizlik değil de tek bir anın içine yığılmış bir sonsuzluktur. (Bitimsizlik dinamik matematiksel bir kavram olarak anlaşılabilir, sayma fiilinin sonucu olarak karşımıza çıkar, sonsuzluksa ontolojik bir kavramdır.) Borges şöyle der;

Hayır, zamanın kuşkulu sularında geriye doğru yüzdüğümü düşünmedim, daha çok, o kavranması güç *sonsuzluk* sözcüğünün üstü kapalı ya da olmayan anlamını kavramışım kuşkusu uyandı içimde. Bu hayali ancak çok sonra tanımlayabildim. (s. 225). (İtalik sonsuzluk Borges'e ait)

1928 de kaleme aldığı fenomenolojik tecrübeyi Borges bu şekilde ifade etmektedir. Bu tez, bu türden bir sonsuzluk düşüncesini metafizik anlamda epigenetizm ekseninde birinci bölümde, metafizik anlamda Bergsoncu bir modeli esas alarak tartışmaktadır. Tesadüf olmaktan çok kasıtlı şekilde Borges'in de gerçekte Bergsoncu bir izleği takip ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu konuda elbette kesin bir tespitte bulunmak mümkün değil ama gene de Borges'in kendi argümanındaki, özellikle eşzamanlılık mefhumu üzerinden de meseleyi tartışmaya açması Borges'in aklındaki Bergson'un *Madde ve Bellek*'ten ziyade *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'ndeki Bergson olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Borges halihazırda denemesinin hemen başında, adını bir daha anmaya gerek duymadan Bergson'a güçlü bir atıfta bulunmaktadır:

XVIII. yüzyılın başında yayımlanmış olsaydı bu çürütme (ya da adı) Hume'un kaynakçasında yaşamaya devam edebilirdi; kim bilir, belki Huxley ya da Kemp Smith'in birkaç satırını da hak edecekti. Ama 1947'de – Bergson'dan sonra – yayımlandığı için eski bir sistemin anakronik *reductio ad absurdum*'u ya da, daha kötüsü, fizikötesinde yolunu kaybetmiş bir Arjantinlinin zavallı bir oyunu olarak nitelenebilir. (s.213)

Bu atıfta muhtemelen Borges'in aklından geçen Bergson'un insanın dışındaki zamanı yadsıyan metafizik tasarımı olduğu düşünülebilir. Aslında hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nde Borges'in aktardığı tecrübenin ters simetrik bir ayna aksi ile karşılaşmak da mümkün:

“Meselâ içinde oturacağım bir şehirde ilk defa dolaşırken etrafımdaki şeyler benliğim üzerinde hem devamlı tesirler hem de mütemadiyen değişen intibalar bırakır. Fakat her gün aynı evleri göre göre bunların hep aynı şey olduklarını bildiğim için aynı kelimelerle ifade eder; hem de hep aynı tarzda göründüklerini tasarlarım. Bununla beraber uzunca bir zamandan sonra ilk senelerde duyduğum intibalarımı yoklarsam açıklanamaz ve bilhassa ifade edilemez değişikliğe uğradıklarını hayretle görürüm. Mütemadiyen gördüğüm için kafamda yer eden bu şeyler, anlaşılın şuurulu mevcudiyetimden bir şeyler olarak sonlarına ermişler; benim gibi yaşamışlar, benim

gibi ihtiyarlamışlardır. Bu hal, hiç de bir illüzyon değildir. (Bergson, 1889/1990, s.119-120)

Bu ayna aksi görüntünün Borges'in bu satırları okurken aklından geçmiş olabilecek düşünceler ile ilgili bir fikir verdiği iddia edilebilir. Burada Borges ve Bergson'un bir anlamda birbirine taban tabana zıt bir tecrübeyi tasvir ettikleri açıkça görülmektedir. Öte yandan her iki tecrübenin ilişkilendiği nokta insanın içkin zamanına tabi olan gerçekliğin tecrübeye sunduğu görüntüdür. Bir illüzyon olmayan bu hal, Bergson'a şehrin kendisi gibi yaşamış ve ihtiyarlamış olduğu fikrini verirken, aynı illüzyon olmadığını varsaydığımız hal bu defa geçmişle şu an arasında kurulabilecek bir özdeşlik duygusu vermektedir. Bergson'un tarif ettiği algı durumu zamanı akla dışsal bir zamanın da gerçekliği olabileceğini düşünen realistler için hızla kabul edilebilir gibi görünse de şunu unutmamak gerekir ki Bergson'un metafizik tasarımında hiçbir şekilde akla dışsal bir zamansallıktan bahsedilemez.

Borges'in aktardığı tecrübeyi bu anlamda Bergsoncu bir düşünce deneyi olarak okumak mümkündür. İçkin heterojen zamanın şayet Bergson'un dediği gibi gerçek süre olduğu düşünülecekse yaşanan şehrin de öznenin tabi olduğu zamana tabi olmasında ve bu anlamda yaşayıp yaşlanmasında şaşırtıcı bir şey olmasa da şimdi Borges'in tecrübesinde aynı gerçek süre, geçen zamana rağmen bir özdeşlik sunuyorsa bunun – bu hayalin – anlamı nedir? Diğer bir deyişle materyalist bir perspektiften bakıldığında her şey hızla değişmekteyken, hiçbir şeyin değişmemesi gerçekten de ontolojik anlamda mümkün olabilir mi? Borges'in tecrübesi Bergsoncu bir çerçevede anlaşılacak olsaydı, yaşanan sonsuzluk düşüncesinin kavrandığı hissi, insan zihnindeki iki farklı zaman algısı arasındaki bir karşılaşma olarak anlaşılabilirdi. Bu gerçek zaman ile gündelikliği kuşatan lineer zaman arasında bir karşılaşmadır. Burada Bergsoncu gerçek zamanın kuramsal anlamda yayılımının yasalarına tabi olmadığını hesaba katmak gerekli olabilir. Bunun öncelikli iması farklı anların tek bir an olmasının önünde kuramsal bir engel olmadığıdır. Şunun altını çizmek yerinde olacaktır ki, burada bahsedilen mesele psikolojik bir hal olarak değil metafizik bir olanak olarak düşünülmelidir. Borges'in hikayesinde meselenin öznenin duyumsaması üzerinden aktarılması kafa karıştırıcı olabilecekken, burada tartışılan meselenin bu hissın gerçekliği karşılaşması anlamında doğruluğu değil, tarif edilen olgunun metafizik olanağı olarak düşünüldüğünde sorunsal netlik kazanır.

Bergsoncu metafizik model üzerinden gelişen tartışma tezin birinci bölümünde ele alınacaktır ancak ondan önce Borges'in bu hayal ile "çok sonra" ilişkilendireceği ve 1944 yılında kaleme alınacak olan zamanın çürütülmesini ele almasına neden olan iki sav üzerinde durmakta fayda var. Bu iki sav Berkeley'in idealizmi ve Leibniz'in ayırt edilemezler ilkesidir.

Borges, iki farklı anın herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı olması olgusunu adını bir kez daha anmaya lüzum görmeden Leibniz'in ayırt edilemezler ilkesi üzerinden anlamaya çalışır. Ama bundan önce bu tür bir aynılığı inşa edebileceği metafizik zemini Berkeley'in idealizmi üzerinden ortaya koyar. Bu metafizik zeminin tesadüfi olmadığını, maddesel düzeyde düşünüldüğünde her farklı anın farklı bir maddesel içerik düşüncesi ile birlikte geliyor olmasından çıkarılabilir. Herakleitos'un 91. fragmanında bahsi geçen ırmağın aynı ırmak olmadığı tam da bu ekseninde, hızla kavranır: "Aynı ırmağa iki kez girilemez." (Rifat, 2004, s. 64) Oysa 12. Fragman da düşünülecek olursa: "Aynı ırmaklara girerler başka ve başka sular akar." (s. 37) der Herakleitos.

Öte yandan bu bilindik fragmanlar, Herakleitos'u değişimin filozofu olarak kavrama eğilimini göz önünde bulundurulduğunda, belki de biraz fazla hızlı kavranıyor olabilir. Borges'in tecrübesi Herakleitos'un ırmağına tercüme edilecek olursa şöyle bir analogi kurulabilir; İrmaktan başka suların aktığını bilen biri yani maddesel anlamda ırmağın tümüyle başka olduğunu bilen biri şimdi ısrarla ırmağın aynı ırmak olduğunu söylüyor. Aynılık ortak bir sezgi ya da dilsel bir adlandırmanın ortaya çıkardığı yüzeysel bir aynılık değil de metafizik anlamda bir özdeşlik olarak düşünüldüğünde, ancak o zaman mesele şaşırtıcı bir hal almaktadır. Bir bakıma kabul edilemez ölçüde bir garabet duygusu yaratmaktadır. Çünkü düşünür şimdi tümüyle başka ve aynı diyor. Herakleitos'un değişime yaptığı vurgu ile aynı olana yaptığı vurgu bir arada ele alındığında,- sezgisel olarak düşünürün büyük buluşunun her şeyin akış halinde olduğunun kavranmasının ötesinde- buradaki gerçek buluş akış ve durağanlığın bir arada kavranmasının yarattığı hayret duygusu ekseninde de anlaşılabilir.

Borges perspektifinden meseleye yaklaşıldığında aradan geçen otuz yıl içinde maddesel değişimin kendisinde materyalist bir çerçevede şaşırtıcı bir taraf yok, elbette şehir Bergson'un da ifade ettiği gibi yaşamış ve yaşlanmıştır, öte yandan Borges'in anın içinde tecrübe ettiğini söylediği sonsuzluk hissi tüm bu maddesel ya da daha temel metafizik bir kavram olarak yayılımsal değişimi içine alan belirli bir anın

zamansallığında zuhur eden bir özdeşlikten bahsetmektedir. Bu noktada Borges'in, bu türden herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı olabilmeyi mümkün kılacak metafizik tasarımın ancak maddenin yadsındığı zeminde mümkün olabileceğini düşündüğü söylenebilir. Borges'in ortaya attığı bu meselenin metafizik zeminini tartışmadan evvel gramatolojik implikasyonlarını ilerleyen bölümlerde daha da görünür kılmak üzere şimdilik sadece şuna işaret etmek yeterli olacaktır: Şayet idealist bir tasarım, maddesel olanın yadsınmasına olanak veren metafizik bir kurguyu sağlayacaksa – bu yadsıma sözgelisi Borges'in işaret ettiği ve az sonra detaylıca tartışılacak olan Berkeley'in tasarımı gibi bir metafizik tasarım olabileceği gibi, transandantal idealizmin ortaya koyduğu türden bir temsil metafiziği, ya da sadece metodolojik bir yaklaşım olarak Bergson'un imge metafiziği de olabilir – bu metafizik kurgunun unsurları Berkeleyci anlamda “idealar”, Kantçı anlamda “temsiller” ya da Bergsoncu anlamda “imgeler” olabileceği söylenebilir.

Bu unsurlar gramatolojik olarak ele alındıklarında sembolik düzeyde tekrarın ve aynılığın işlediğinden de bahsedilemez mi? İmge ve sembol arasında şayet bir farktan bahsetmek mümkünse tam da aynılık ve tekrar ekseninde düşünülmesi gerekir. Bunu şu soru ile ifade edebiliriz : Söz gelişi Chauvet mağarasındaki kaya sanatı örnekleri düşünülecek olursa, otuz bin yıl önce çizilmiş bir bizon, aslan ya da at resmi, öncelikle bir iz olarak ve imge, temsil ve en nihayetinde im ve böylece de sembol olarak ve en genel anlamıyla *gramma* (yazı) olarak varoluşun tüm bizon, aslan ya da atlarına göndermede bulunmaz mı?

Bu tezin bir iddiası şu şekilde ortaya konabilir; mağara imgeleri tam da Derrida'nın metin için öngördüğü gibi “kompozisyonunun yarasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden” gizleyecektir, çünkü tam da şu yüzden im olarak bu imgeler “zaten daima algılanamaz olarak kalacaktır” ama öte yandan şöyle denilebilir: “Yasa ve kural bir sırrın ulaşılmazlığında barınmaz, sadece, şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeye teslim olmaz” (Derrida, 1972/2012, s. 13). Bu şu demek, şayet bu imgelerin bir oyun oynadığı kabul edilecekse bu oyunun kuralı, yapısal anlamda oluşturdukları kompozisyonun – tüm parça bütün ilişkileri bakımından – yarasından bahsetmek mümkünse bu iki unsur otuz bin yıl öncesinde kendisini gören gözlerden ne kadar sakınıyorsa yapısal anlamda bugün de o kadar sakınmaktadır, öte yandan bu sır (kural ve yasa) bir imkansızlıkta barınmamakla birlikte şimdiki zamana ve algı olarak adlandırılacak şey

direnmektedirler. Bu söz gelişi şu demek; Shakespeare'in ne ilk okuru ne de son okuru dizelerinin sırrına ermek bakımından daha avantajlı değildir. Bu tez özne ontolojisi ekseninde bu meseleyi metafizik anlamda ortaya koydukça şunu da söylemek mümkün olacak ki bizzat Shakespeare'in kendisi dahi bu anlamda herhangi bir okurundan daha avantajlı ya da dezavantajlı değildir. Çünkü metin “şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeye teslim olmaz”. Tez, yasa ve kuralın bir sırrın ulaşılmazlığında barınmadığı bilgisinin güvenilirliğine itimat ederek soruşturmasının zeminine geri dönebilir. Zemin, bu tez ekseninde idealist metafizik denklem olarak ortaya konulmaktadır.

Berkeley'in iyi bilinen ama yine de öyleyse hiç kimsenin görüp duymadığı şeylerin var olup olmadıkları sorusu ile kuşku yaratan sıra dışı tasarımı – idealist öğretisi – kısaca ama mümkün olduğunca eksiksiz bir şekilde, bazı diğer meşhur idealist tasarımlar ile de ilişkilendirerek ele alınabilir. Bu tez Berkeley'in idealizmini ortaya koyarken Borges'in atıflarını aynen koruyacaktır öte yandan tartışmayı irade meselesi ekseninden çok temel metafizik sorunsal ekseninde derinleştirmek adına Schopenhauer'un idealizmi ile mukayese edildiği bölümler kısmen göz ardı edilecektir. Öte yandan çerçevenin bu şekilde daraltılmasını meşru kılar tarzda Kant'ın transandantal idealizmine atıfta bulunmaktadır. Bu stratejik tercihin tez açısından şu anlamda gerekli olduğu söylenebilir:

Kant'ın idealizminin maddesel olanı metafizik anlamda inkar ettiği söylenemez, öte yandan maddesel olanı kendisinden önce anlaşıldığı biçimin dışında tümüyle bir dönüşüme maruz bıraktığı da bir gerçektir. Şayet klasik metafizik kavramlarla Kant'ın tasarımı anlaşılmasına çalışılırsa “kendinde şey” in algının maddesel kökenine ilişkin kuramsal bir dayanak noktası olduğu düşünülebilirdi –temkinli bir şekilde ele alınması koşuluyla “transandantal nesne” anlamında bu bütünüyle yanlış da değildir – öte yandan Kant metafiziği açısından bu doğru bir tasnif olmaz zira maddesel olan sadece kategorik bir dolayım üzerinden bir temsil olarak inşa edilebilir. Diğer bir deyişle kendinde şeyin her şeye rağmen uzayda ve zamanda yer kapladığını düşünmek tümüyle yanlıştır. Maddesel olanın transandantal idealist öğretideki bu belirişi tezin yürüttüğü metafizik tartışmayı ilerleyen bölümde Bergsoncu anlamda tartışılacak metodolojik bir yaklaşıma ve adeta epigenesist bir metafizik modele taşımaktadır.

Borges'in ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini işlettiği metafizik zemini ortaya koyduğu alıntılar üzerinden gidecek olursak; *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*'nin 3. Paragrafında Berkeley şöyle demektedir:

Zihin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın ne de imgelemimizin biçimlendirdiği ideaların var olmayacağını herkes kabul edecektir. Duyuda izlerini bırakan çeşitli duyuların ya da ideaların, bunlar nasıl harmanlanmış ya da bir araya gelmiş olursa olsunlar (yani oluşturdukları nesnelere ne olursa olsun) kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olmayacakları da bu kadar açık görünüyor...

Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu yani onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine var olduğunu söylerdim. Bu sözlerimle eğer çalışma odamda olsaydım masayı algılayabilirdim ya da şu anda başka bir zihin onu algılamaktadır demek istiyorum...

Düşünmeyen şeylerin, algılanmalarıyla hiçbir bağlantısı olmayan mutlak var oluşları üzerine söylenenleri anlamak ise bana büsbütün olanaksız görünüyor. Bu şeylerin varlığı algılanmaktır, kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında var olmaları olanaksızdır. (Borges, 1952/2005, s. 216).

Burada Berkeley'in düşünceler, tutkular ve imgeler üzerine söylediklerinde itiraz edilecek bir nokta bulmak güç zira en genel anlamda düşüncenin varlık mekânı sezgisel bir kavrayışla bile elbette zihindir, öte yandan "düşünmeyen şeylerin varlığı" üzerine söylenenler realistleri huzursuz edebilir: "Bu şeylerin varlığı algılanmaktır, kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında var olmaları olanaksızdır" ifadesinin ontolojik kurgusunu Berkeley, 23. Paragraftan şu şekilde ortaya koyar:

Ancak, çevrede onları algılayan hiç kimse olmasa bile ağaçların koruda, kitapların kitaplıkta var olmayı sürdürdüklerini imgelemekten kolay bir şey yoktur diyorsunuz. Bu hiç de güç değildir; ancak sorarım böyle bir şey yapmak zihnimizde kitap, ağaç diye adlandırdığımız belli idealar tasarlarırken, bunları algılayabilecek birinin ideasını tasarlamayı unutmaktan başka nedir? Bu sırada ideaların tümünü algılamaz, düşünmez

misiniz? O halde yukarıda söylenenler işe yaramayacak, çünkü bütün gösterdikleri zihnimizde bir idea tasarlama yetisi ya da bir imgelem olduğudur. Bunlar düşüncenizin nesnelere zihin olmaksızın var olmalarının kavranabilir bir şey olduğunu göstermez. (s. 216- 217)

Bu noktada düşüncenin nesnesi olmayan nesnelere var olması mümkün değil midir sorusu yöneltilirdi. Sözcüğü transandantal idealizm bu soruyu kendinde şeye referans ile yanıtlar. Kant da elbette düşüncenin nesnesi olmayan nesnelere varlığını kabul etmez, çünkü nesne ontolojik anlamda bir temsildir ve tüm diğer temsiller gibi onun da temsil mekânı zihindir, öte yandan Kant, Berkeley'in aksine gene de bir sınır kavram olarak temsil mekânına dışsal bir unsur tasarlamaktan kendisini alıkoymaz ve bir temsil olarak kendisini sunan fenomenal nesnenin kökenine noumenal bir sınır kavram olarak kendinde şeyi yerleştirir. Böyle düşünüldüğünde transandantal idealizm Berkeley idealizminin en temelde karşı olduğu yapıyı yıpratır. Borges Berkeley'in "algılara madde eklemenin, dünyaya kavranılmaz bir dünya eklemek olduğunu" öne sürdüğünü söyler ve ekler "duyuların imal ettiği görünür dünyaya inanıyordu, ama maddesel dünyanın yanıltıcı bir ikileme olduğu kanaatindeydi." (s. 227)

Berkeley'in idealist tasarımı ilk bakışta kulağa metafizik bir çılgınlık olarak belirse de maddeyi yadsıyan bu tasarımın ustalıklı incelikli bir ekonomiyi sürdürdüğünü fark etmek gerekir. Berkeley'in tasarımı hiç de akla ilk geldiği gibi düşünceye hapsolmuş bir tasarım değil, bilakis düşüncenin dışındaki tüm varoluşu inkar ederek düşünce ve madde arasındaki sözde sınırı bertaraf ederek aşmış bir düşünce biçimidir. Bu türden bir tasarım ekonomisi gözlemlenmek istenirse realist ve idealist metafizik tasarımlar arasında mukayeseli bir tartışmaya girip sonunda kendi özgün tasarımı olarak "imge metafiziğini" öneren Bergson'u bu bakımdan da ele almak gerekir. Bergson sadece bir dış dünyanın var olduğuna ilişkin ortak inancı yeniden kurmak ile kalmayan, algı ve nesnel dünya arasındaki sözde mesafeyi kapatmak anlamında da yol alan bir algı kuramı önerir (Kebede, 2014, s.102). Bu algı kuramının detayları birinci bölümde tartışılacak ama yine de üzerine basılan metafizik zemine ilişkin şunlar söylenebilir: Bergson maddeyi yadsımaz ama gene de Kantçı eleştiri dikkate alındığı noktada maddeye ne ölçüde erişimin olduğunun asla bilinmeyeceğini kabul eder:

Bu doktrinin iyiliği ampirik düşüncemize sağlam bir temel hazırlamakta ve olayların olay olarak, yani görünen olayların görünen olaylar olarak göründükleri gibi

bilinebileceklerini temin etmekte toplanıyor. Hattâ bunları mutlak olarak da alabilecek, bu suretle anlaşılabilir asıl şey (choses an soi) in peşinde gitmekten kendimizi muaf sayabileceğiz. (Bergson, 1889/1990, s. 166)

Bergson, tam da bu anlamda mevcut iş görülebilir tek metafizik unsurun “imgeler” olduğunu söyler. Berkeley’in metafizik tasarımı bu anlamda ele alındığında Bergson’un imge metafiziği tercihi metodolojik bir tercihe dönüşür. Berkeley’in maddeyi yadsıması, “renkleri, kokuları, tatları, sesleri ve teması yok saydığı anlamına gelmiyor; bu konu iyi anlaşılmalı. Yadsıdığı şey, dış dünyaya ilişkin bu algıların ya da bileşenlerin ötesinde gözle görülmeyen, dokunulmayan, madde diye adlandırdığımız bir şey olmasıydı” (Borges, 1952/2005, s. 226). Bu noktada Bergson’un idealizmi andıran metafizik doktrini ile Berkeley’in mutlak idealizmi arasında temel bir karşılaştırma yapmanın her iki doktrinin de daha anlaşılır olması için gerekli olduğu söylenebilir.

Bergson’un doktrini maddeyi ne gerçek anlamda yadsımaktadır ne de Kantçı çizgide kavranan anlamıyla uzay zaman belirleniminde ele almaktadır. Bunun gerekçesiye maddesel olanın niceliksel belirlenimi olarak yayılımsallık ile düşüncenin belirlenimi olan saf niteliksel zamanın gerçekte metafizik anlamda uzlaşmaz bambaşka iki metafizik unsur olmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik anlamdaki bu uzlaşmazlık bu iki kavramın asla bir araya gelemeyecekleri anlamına gelmez, aksine objektif anlamda zaman, kuramsal olarak zaman olarak önümüze sürülen olgu Bergson’a göre zamana dayatılan bir uzamsallık olarak anlaşılabilir. Bergson’un gerçek zaman olarak ileri sürdüğü insanın içkin süresi gerçekte hiçbir anlamda bir art ardalık ilişkisi içine sokulamayacak bir olgu olsa da – çünkü Bergson’a göre içkin her an bir başka anın içine sızmaktadır – kuramsal düşünce bu zamanı sanki birbiri içine sızamayan her anın bir başka andan adeta bir ipe dizilmiş boncuklar gibi ayrılan yayılımsal bir yapıymışçasına kuramsal bir dayatmaya tabi tutularak inşa edilmiştir.

Öyleyse Bergson’un gerçeklik tasarımında yayılımsallığın konusu olan kendisini imgeler olarak sunan maddedir, öte yandan bu yayılımsallık metafizik anlamda zamansal bir sıralılığın konusu olmadığı gibi böylece gerçekte nedenselliğin de konusu olamaz. Bergson’un metafizik tasarımında sadece eşzamanlı imgelerden söz edilebilir. Bergsoncu doktrinin ne anlamda bir idealist tasarım olarak ele alınabileceği bu tezde

ilerleyen bölümlerde daha açık bir şekilde tartışılacak olsa da bunun gerekçesini detaylara girmeden ortaya koyan şu alıntı yerinde olacaktır:

Bizim dışımızda süre olarak bir şey yok. Sadece bir hal, daha hoş bulursanız zamandaşlık var diyeceğim. Vakıa dışımızdaki şeyler de değişiyor, fakat bunların anları ancak kendilerini yeniden hatırlayacak bir şuurda tevali ediyor. Kendi dışımızda belli bir anda sadece zamandaş durumlar oluyor. Bunlardan önceki zamandaşlıklardan hiç bir şey kalmıyor; süreyi mekânın içine koymak da tevaliyi zamandaşlık içine koymak gibi hakiki bir çelişme oluyor. O halde bizim dışımızdaki şeylerin bir süre geçirdikleri söylenemez, daha doğrusu bu şeyleri suremizin mütevali anları içinde değişmiş görmeden mülahaza edemeyeceğimizi söyleyebiliriz. (Bergson, 1889/1990, s. 162)

Bizim dışımızda zamandan bahsedilememesi Borges'in ortaya attığı tecrübenin iki farklı anının aynı an olarak belirmesi için metafizik anlamda sağlam bir dayanak olduğu iddia edilebilir, öte yandan Borges, maddeyi yadsıyan argümanının ilk bölümünden sonra benzer bir tavırda özneyi de yadsıyabilmek için Hume atıflarına geçer. Borges'e göre idealist öğretinin bu tavrı keyfi bir sonuç olmaktan çok bir zorunluluktur. Borges bunu her iki denemede de "İdealist argüman kabul edildikten sonra, daha ileri gitmenin mümkün – belki de kaçınılmaz – oluşuna inanıyorum" diyerek ifade etmektedir.

İleri giden akıl yürütme şöyle ortaya konulabilir; şayet idealist gerçekliğin mekânı düşünceyse, bu düşüncenin mekânı nedir? Sözgelisi Kant açısından bu sorunun yanıtı insan öznesini aşan bir açık fikirlilikle transandantal özne ya da daha kolay bir söyleyişle insan ruhunun saf temsil mekânı olabilirdi. Öte yandan Berkeley idealizmi açısından sorunun yanıtı elbette sonsuz tin olarak tarif edilen idea ile karşılanabilecek olsa da insan düşüncesi için sorun nasıl çözülecektir? Bunun için öncelikle Berkeley'in tüm evreni düşüncesinde bir arada tutan sonsuz tin atfına bakılabilir:

Bütün bu gökyüzü korosunun, bütün bu yeryüzü varlıklarının, kısacası dünyanın devasa çatısını oluşturan bütün cisimlerin bir zihin olmaksızın kalıcı olmadıkları, bunların varlıklarının algılanmak ya da bilinmek olduğu ve ben onları algılamadığımda, zihnimde ya da herhangi bir yaratılmış tinin zihninde var

olmadıklarında hiç var olmayacakları, ya da ancak sonsuz bir tinin zihninde kalıcı olabilecekleri, işte bana böyle yakın ve açık bir gerçeklik. (Borges, 1952/2005, s.228)

Şimdi Borges'in tecrübe ettiği içinde hiç bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı olan iki ana dönülecek olursa, şunun söylenmesi mümkün mü; tüm evreni düşüncesinde bir arada tutmakta olan sonsuz tin Borges'in aynı an olarak tecrübe ettiği bu iki anı, düşüncesinde birbirinden ayırmış ve zamanın ardışıklığı meselesini ontolojik bir krize düşmekten kurtarmıştır. İnsan zihninin öncelik sonralık ilişkilerine göre yaptığı bu tasnif en temelde bir illüzyon olup olmayacağı bakımından sorgulanabilir. İllüzyon şüphesi bir kenara bırakılsa dahi; sonsuz tinin bu zihinsel faaliyeti zorunlulukla insan düşüncesinin Kantçı anlamda temel formu olan zamanda bir arada tutmak zorunda olduğu söylenebilir mi? Şayet meselenin bu formülasyonundaki teolojik imalar rahatsız ediciyse; idealist argümana yöneltilen bu soru Kantçı idealizm ekseninde de formüle edilebilir.

Sonsuz tin meselesini tümüyle bir kenara bırakıp Borges'in tecrübesini transandantal idealizm üzerinden şu şekilde formüle edilebilir; Borges'in otuz yıl önceki gerçeklerden çok hikayelerle şekillenmiş tecrübesinin nesnesi n1, otuz yıl sonra öyküsüne konu olan tecrübe nesnesi ise n2 olarak adlandırılabilir. Belirtmeye gerek yok ki bu iki nesne Borges'in ileri sürdüğü gibi herhangi bir yineleme ya da benzerlik içermezler. Transandantal idealist kuram her iki nesnenin de kendinde şeylerinin mantıksal bir öncelikle zaman ve mekân formlarında temsil edildiklerini kategoriler ile işlendiğini söyler. Öyleyse bu iki tecrübeyi birbirinden ayıran şey fenomenal düzeyde mümkün değilse- çünkü Borges yineleme ya da benzerlik yok ama iki an birbirinin aynı demektir- öyleyse transandantal idealist öğretisi bu iki anı nesnel tecrübenin kökenindeki "kendinde şey" ile ayırt edebilir mi? Bu, sözgelisi n1 nesnesinin kökenindeki kendinde şey 1 ve n2 nesnesinin kökenindeki kendinde şey 2'nin farklı olması türünden bir ayırmadır. Sorunun yanıtı mutlak anlamda hayır. Böyle bir yanıt sadece metodolojik bir hata olmak ile kalmaz transandantal idealist ontoloji açısından da tam bir tutarsızlık olurdu. Metodolojik bir hata çünkü kendinde şey adlandırması tam da bu doktrinin üzerine konuşulamaz olarak sınır çizdiği bir sınır kavramdır öte yandan esas mesele, bir an için transandantal illüzyona düşmek gibi bir keyfiyete kapılsak dahi, bunun yine de öğretiye ilişkin çok temel bir noktayı çok yanlış anlamak olacağıdır.

Yanlışı daha da görünür kılmak için masanın üzerinde duran iki nesne hayal edebiliriz. Sözcüğü bir kitap ve bir bilgisayar; şayet düşünülen şey bilgisayarın kendinde şeyi ile kitabın kendinde şeyi gibi bir mefhumsa bu tümüyle yanlış olur. Transandantal idealist doktrin bu iki kendinde şeyi birbirinden ayırıp farklı nesnelere kökenine yerleştirmek şöyle dursun iki farklı kendinde şeyi birbirinden ayırt dahi edemez hatta iki farklı kendinde şeyden bahsedemez. Diğer bir deyişle kendinde şey tanımı gereği mutlak anlamda müphemdir, ne bir yan yanalık ne bir art ardalık ilişkisine girmediği gibi hiçbir kategorik faaliyetin de nesnesi değildir, söz gelişi töz kategorisi üzerinde işlememiştir. Masanın üzerindeki kitap ve bilgisayar yan yana durabilirler fakat kitabın kendinde şeyi bilgisayarın kendinde şeyi ile en ufak bir ilişki içine girmez. Öyleyse bu şu demektir; Borges'in n1 tecrübe nesnesini n2 tecrübe nesnesinden ayırt edecek olan metafizik unsur hiçbir şekilde kendinde şey de olamaz.

Gerçekliği kendi düşüncesinde bir arada tutan idealist özne bir anlamda kendisiyle baş başadır. Borges bu noktada meseleyi çözme çabasına girişmek yerine meseleyi biraz daha karmaşıklatacak Hume atfına geçer ve idealist savı bir adım daha ileri taşır. Maddenin yadsındığı zeminde öznenin de yadsınabileceğini Hume'un görüşleri ile ortaya koyar. Borges *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de Hume üzerine şöyle der:

İnsanlığın geri kalanı için şunu söyleyebilirim; birbirini akıl almaz hızla izleyen farklı algıların oluşturduğu bir kümeden ya da bu algıların toplamından başka bir şey değiller... Zihin, algıların birbirini izleyerek sahne aldığı, geçit yaptığı, tekrar geçit yaptığı, akıp gittiği ve sonsuz haller ve durumlarla birbirine eklemlendiği bir tür tiyatro... Bu benzetme bizi aldatmamalı. Zihin yalnızca birbirini izleyen algılardan oluşur; bu sahnelerin nerede gerçekleştiği, ya da hangi malzemeden oluştuğu hakkında en küçük bir fikrimiz olamaz. (s. 229 – 230)

Bu tiyatro sahnesini sözcüğü Kant'ın anlayacağı gibi öznenin ben mekânı olarak anlamak mümkün olabilir mi? En nihayetinde Hume da “farklı algıların oluşturduğu bir küme” den bahsederken bu algılar geçidini gene de bir kümede bir arada tutmanın iması nedir? İşte tam da bu noktada belki de biraz aceleyle, gramatolojistleri heyecanlandıran Borges'in şu sorusu yinelenabilir:

Bir bireyin (ya da birbirinin varlığından habersiz olan ama aynı süreci yaşayan iki bireyin) zihninden geçen iki aynı anı örnek alabiliriz. Bu aynılık önerildiğinde şu soru

akla geliyor: Bu iki an aynı değil mi? Tek bir terimin yinelenmesi zaman dizisini bozmak ve karmaşıktırmak için yeterli olmaz mı? Heyecanla kendini Shakespeare'in bir satırına kaptıran kişi, somut olarak Shakespeare'in ta kendisi değil midir? (s. 222)

Borges'in sorusunun edebiyatın ya da sanatın doğasına ilişkin bir tespit olmasının yanı sıra meselenin ontolojik ağırlığı açıksa da, tekrarlanacak olursa; şayet ben olarak adlandırılan şey anlık algıların geçit töreni olarak anlaşıldığında, ve gerçekten de bu geçit töreninin ontolojik mekânına ilişkin bir şey söylemek mümkün olmadığına göre hangi meşru zeminde ve meşru malzeme ile bir ben inşasından bahsedilebilir. Bu geçit töreninin ontolojik mekanına ilişkin bir şey söylemenin mümkün olduğu düşünülse dahi çünkü sorunun yanıtı basitçe “zihin” olarak yanıtlanabilir ama öte yandan bu sefer de zihin olarak adlandırılan şeyin mekânına ilişkin bir belirsizlik doğacaktır hele ki idealist öğreti için mesele daha da karmaşıktır; çünkü şunu kabul etmek gerekir: zihin ile ilişkilendirebileceği düşünülen beyin de zihindeki tüm fikirlerden yalnızca bir diğeridir.

Borges'in çok doğru şekilde tespit ettiği gibi idealist öğreti açısından “beyin en az Centaurus takımyıldızı kadar dış dünyanın parçasıdır” (s. 229). Bu yaklaşımdan transandantal mantık da nasibini alacaktır çünkü en genel anlamda sorulan soru, tüm temsillerin temsil mekânı ve kendisi de bir temsil olarak ben mekânının metafizik anlamda mekânının ne olduğu sorusudur. Soru yeterince derinden sorulduğunda ben mimarisinden hiçbir şey eksilmez ama bir tasarım olarak tüm benlerin kökenine kendinde şeyi yerleştirerek belirsizleştirir. “Ben düşünüyorum” transandantal mantık gereği metafizik anlamda bir adım gerisine de işaret eder ki bir adım geri atıldığında artık ne özne - nesne arasındaki ne de özneler arası bir mesafeden bahsedilebilir.

Her algının anlık tecrübesi bitimsizce tüm tecrübe ufkunda yankılanır ve belki de bu algı geçidini insan öznesi ile sınırlamak bile tümüyle yanlış modernist bir yaklaşım olarak düşünülebilir. Shakespeare'in satırı bir kenara bırakılıp, en temel yaşamsal algılar düşünüldüğünde; çekilen bir acı ya da yaşanan anlık bir hazın algısı “kendilik” algı kümesinde temsil edilirken tüm diğer canlıların algı kümeleri ile bir kesişim içine giriyorsa ve aslında bir an için düşünüldüğünde kendisini “ben” olarak ayırt ettiğini düşünen ama ötekilerden ontolojik anlamda ayırt edilebilecek tek bir otantik tecrübesi gerçekte yoksa (ya da otantik tecrübenin tanımının tümüyle gözden geçirilmesi

gerekiyorsa) işte o zaman öznenin, ve benden bahsetmenin meşru zemini nedir? Bu şekilde zihin kavramına ilişkin şöyle bir tespit yapmak mümkündür; zihnin algının hipotetik anlamda mekânıdır. Belki de Berkeley sonsuz tinden bahsederken tam da düşünce nosyonunun böyle bir kavranışı ile hareket ediyordu. O halde, “düşünüyorum öyleyse varım” usullaması Descartes’ın sandığı gibi Descartes öznesinin mevcudiyetine ilişkin olmaktan çok orijinal sözün kaleme alındığı dilin ve tüm mümkün çevirilerinin belleğini paylaşan düşüncenin mekânıdır. Borges şöyle der bu konuda:

Düşünüyorum öyleyse varım geçerliliğini yitiriyor öyleyse bu durumda; düşünüyorum demek ben’i bir postulat olarak ileri sürmektir, yani bir petitio principii’dir; XVIII. yüzyılda Lichtenberg düşünüyorum yerine öznesi belli olmayan düşünüyör’u kullanmayı öneriyordu. Tekrar ediyorum: Yüzlerin ardında eylemleri yöneten ve izlenimleri algılayan gizli bir ben yok; biz yalnızca bir dizi imgesel davranış ve yanlış izlenimleriz o kadar. (s. 219)

Böylece Berkeley referansları ile nesneye ya da daha doğru ifadesi ile maddeye, Hume üzerinden idealist argümanı bir adım daha ileri taşıyarak özneye yönelik radikal bir sorgulamanın zemini yaratılmış oldu. Borges’in ifadesiyle:

Berkeley duyulardan gelen izlenimlerin ardında bir nesne olduğunu yadsıyordu; Hume ise, algılanan değişimlerin ardında bir özne olduğunu yadsıdı. Berkeley maddeyi yadsıdı, Hume tını; Berkeley birbirini izleyen algılara maddenin metafizik nosyonunu eklememizi istemiyordu, Hume birbirini izleyen zihinsel durumlara bir metafizik ben nosyonunu eklememizi istemiyor. (s. 229)

Öte yandan Borges’e göre özne nosyonunun bu biçimde radikal bir sorgulamadan geçirilmesi Hume’un buluşu olmaktan çok Berkeley’in hali hazırda ortaya attığı bir düşüncede temellendirilebilir. Berkeley’in kaleme aldığı “Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma”nın son bölümünde Hylas Philonous’a şöyle der: “Eğer ilkelerin geçerliyse, sen kendin de hiçbir tözün desteklemediği, sık sık değişen bir idealar sisteminden başka bir şey değilsin... Tinsel tözden söz etmek maddesel tözden söz etmek kadar saçma” (s. 229) Öyleyse bu noktada, ne tinsel ne de maddesel olanda

dayanak bulamayan tümüyle akışkan bir izlenimler kümesi dışında bir şeyden bahsedilemez.

Kant çok sonrasında bu krizi “öznel koşulların nesnel tutarlılığı” olarak değerlendirecek ve birinci kritiğin ikinci edisyonunda tepeden tırnağa yeniden ele alacağı “Transandantal Dedüksiyon” (Kant, 1781/1787/2005, s.219, A84) başlığı altında incelese de, yine de bir anlamda çözümsüz bırakacak. Bir tür kendinde şey olarak transandantal özne; gene bir tür kendinde şey olarak transandantal nesne X arasındaki – ikinci edisyonda “epigenesis” (s. 265, B167) olarak tarif edilen – müphem ilişkidir bu. İki farklı kendinde şeyden ne anlamda bahsedilemeyeceğine zaten değinilmişti. Borges “buharlaştan izlenimler dünyası; tin ve maddenin olmadığı, ne nesnel ne de öznel olan bir dünya; uzayın ideal mimarisinin olmadığı bir dünya; zamandan, Principia’nın bir örnek mutlak zamanından var edilmiş bir dünya; yorulmak bilmez bir labirent, bir kaos, bir düş” (Borges, 1952/2005, s.219) olarak tarif ettiği idealist gerçekliğin kendine has düşünselliği ve kendine has yayılımsallığı üzerine bir tür düşünce deneyi yapılabileceği düşüncesi ile meşhur Chuang Tzu’nin düşünüyü gündeme getirir.

Chuang Tzu, düşünde bir kelebek olduğunu görür – Chuang Tzu dan haberi olmayan bir kelebek – ve uyandığında düşünde kelebek olduğunu gören Chuang Tzu mi yoksa Chuang Tzu olduğunu düşleyen bir kelebek mi olduğunu bilemez. Elbette realist bir sağduyu özneye gerçekte kim olduğunu hızlıca anımsatabilir, her şeyden evvel kelebeklerin nörolojik donanımı böyle bir düş görmeye imkan vermeyecektir; öte yandan samimiyetle idealist öğretinin buharlaştan izlenimler dünyasında ontolojik anlamda düşüncenin beyni aştığını ve bu anlamda da düşüncenin ontolojik mekânının öznenin ötesinde olduğu kavranıyorsa; o zaman Chuang Tzu’nin düşü realiste söylediğinden fazlasını anlatmaktadır. Borges şöyle anlıyor Chuang Tzu’nin düşünüyü:

Berkeley’e göre o anda ne Chuang Tzu’nun bedeni, ne de düş içinde düş gördüğü yatak odası vardı, o anda her ikisi de sadece sonsuz tinin zihninde birer algıydı. Hume olanları daha da basitleştiriyor. O anda Chuang Tzu’nun tininin var olmadığını, yalnızca düşünün renklerinin ve kelebek olduğu inancının var olduğunu ileri sürüyor. (Borges, 1952/2005, s.230 – 231)

Diğer bir deyişle Berkeley'in argümanı kelebek ve Chuang Tzu'nin ayırt edilebileceği maddi zemini yadsırken, Hume'un argümanı tininde kelebeği düşleyen Chuang Tzu öznesinin kendisini de yadsır. Bu noktadaki kritik soru şudur: madde ve böylece yayılım yadsındığına göre – (anımsanacak olursa ne korudaki ağaçların ne de masanın üzerindeki eşyaların yan yana olduklarından bahsedilemeyeceği ortaya konulmuştu) – ve bunun yanı sıra algıların gerçekliğinden bir an bile şüpheye düşülme de bu algı akışını bir arada tutan özne de yadsındığına göre; bu algı akışının zamandaki sıralamasından ne hakla bahsedilebilir? Yinelenen tek bir ögenin dahi zamanın lineer akışını bozduğu kabul edilmek zorundaysa, şunu tespit etmek mümkün görünmektedir: olanak halindeki ve olan tüm tecrübe ufku düşünüldüğünde yinelemeden kaçarak otantikliğini koruyabilecek tek bir tecrübe bile tespit etmek mümkün görünmemektedir. Öyleyse idealist doktrinin gerçekliği bitimsizce tekrarlardan oluşan bir anlık algılar yığıntısına dönüşmektedir; özneyse bu yığıntının içinden kendisine ait olduğunu düşlediği algıları zamanda dizmekte ve kendi tecrübesi olarak kendi belleğinde bir arada tutmaktadır. Borges zamanı bu anlamda bir akış olarak yadsımasının ardından tecrübenin formu olarak an düşüncesine odaklanmakta ve Berkeley ve Hume'un diyalektiğinden Schopenhauer'un görüşlerine ulaştığını ifade etmektedir. Borges Schopenhauer'u şu şekilde alıntılar:

İstencin ortaya çıkma biçimi geçmiş ya da gelecek zaman değil, şimdiki zamandır; ilk ikisi yalnızca kavram olarak ve akılcı ilke doğrultusunda, bilinci harekete geçirmek vardır. Kimse geçmişte yaşamadı, kimse gelecekte yaşamayacaktır; bütün yaşamın tek biçimi şimdiki zamandır; bu öyle bir aidiyettir ki hiçbir felaket söküp alamaz... Zaman sürekli dönen bir çember gibidir: aşağı inen yay geçmiştir, yukarı çıkan yay da gelecek; yukarıda, teğete dokunan bölünemez bir nokta vardır, işte bu nokta şimdiki zamandır. Teğet kadar hareketsiz olan bu ufacık nokta nesnenin, ki biçimini zamandan alır, özneye dokunduğu yerdir; özne biçimden yoksundur, çünkü bilinebilire ait değildir ve bilginin önkoşuludur (Borges, 1952/2005, s.233)

Borges'in simetrisinin altını çizmeye gerek duymadan alıntılacağı bir diğer metin, beşinci yüzyıldan kalma ve Sarvepalli Radhakrishnan'ın *Indian Philosophy* isimli kitabında atıfta bulunulan Budist bir metindeki şu sözler: “Doğrusu şu ki, bir varlığın ömrü bir düşüncenin süresi kadardır. Nasıl bir araba tekerleği dönerken yere yalnız bir

noktada deęiyorsa, yařam da tek bir dūřune kadar sūrer” (s.233). Maddenin, nesnenin ve bōylece yayılımın, ōznenin ve zamanın altını oyan bu hibrit argūmanın idealist realitede bir geçerlilięi olduęu sōylenebilir.

Ōte yandan Borges bu argūmanın deęerini makalenin meřhur son sōzlerinde “karamsarlık” ve aynı zamanda da “bir teselli” olarak ortaya koyacak ki zaten Borges argūmanını heyecanla ortaya koymuř olsa da “zamanın yeni ūrūtölmesi” nin ilk denemesinin ilk sōzlerinde meseleyi řōyle ifade etmektedir: “Edebiyata ve zaman zaman da metafizik kargařaya adanmıř bir ōmūr boyunca, zamanın, řahsen inanmadıęım, ama geceleri ve yorgun gūn batımlarında, apaçık gerçeklerin yanılıcı gūcūyle beni yoklayan ūrūtölmesini gōrdüm, ya da hissettim” (s. 215). Borges ortaya koyduęu argūmanı sunarken daha ilk cūmlesinde “řahsen inanmadıęım” ifadesi ile sōze bařlayarak bunun apaçık gerçeklerin yanılıcı gūcūnün etkisi altında ortaya çıkan bir tanıklık meselesi olduęunun altını çizmektedir. Bu anlamda, dūřünüldūęünde argūmanla iliřkili olarak, Borges bu argūmanı kendi ōznesinin inarak ortaya koyduęu bir dūřüneden çok tanık olduęu mūmkūn bir dūřune dizgesi olarak sunar. Hume’un analogisi ile anlařılmaya çalıřılacak olursa, bir tiyatro sahnesi olarak Borges’in zihninde “algıların birbirini izleyerek sahne aldıęı, geçit yaptıęı, tekrar geçit yaptıęı, akıp gittięi ve sonsuz haller ve durumlarla birbirine eklemledięi” bu tiyatro sahnesi zamanın ūrūtölmesini sahneler ve Borges bu ūrūtölmeyi gerçekleřtiren bir fail olmaktan çok kendi ifadesi ile ūrūtölmeyi “gōren” ya da “hisseden” bir izleyiciye dōnūřūr.

Ōte yandan yine de bu tiyatro oyununun kendi gerçeklięi içinde dūřünüldūęünde Borges’in “řahsen” inanıp inanmamasının ne anlama geldięi hala sorgulanabilir. Ve aslında tam da kendi inkarını ortaya koyan bu diyalektięin ontolojik anlamda bu tiyatro sahnesini bizim ōnūmūze koyduęu iddia edilebilir. Argūmana somut bir katkısı olmasa da Borges’in “řahsi” kanaatinin bir kez daha belirledięi makalenin son sōzlerine bakmak bu meta pozisyonu tartıřabilmek için anlamlı olacaktır. Deneme řu sōzlerle biter:

And yet, and yet... Zamanın sūreklilięini yadsımak, ben’i yadsımak, astronomik evreni yadsımak; bunlar apaçık karamsarlıklar ve gizli tesellilerdir. Yazgımızın korkunçluęu (Swedenborg’un cehenneminden ve Tibet mitolojisindeki cehennemden farklı olarak) gerekdiři olmasından gelmiyor; korkunç ūnkū geriye dōnūřū yok ve kaskatı. Zaman, beni oluřturan tōz. Zaman beni kapıp sūrūkleyerek gōtūren bir nehir, ama

nehir benim; zaman beni parçalayan bir kaplan ama kaplan benim; zaman beni yakan bir ateş ama ateş benim. Yeryüzü, ne yazık ki, gerçek; ben ne yazık ki, Borges'im.

Freund, est ist auch genug, Im Fall du mehr willst lesen

So geh werde selbst die Schrift und selbst das Wesen (Dostum, yeter. Daha okumak istiyorsan / O zaman git ve kendin yazı ol, varlığın kendisi ol.) (ANGLUS SILSIUS: Cherubinisher Wandermann, VI, 263, 1675)

(Borges, 1952/2005, s.234)

Borges'in denemesinin bir anlamda tüm argümanını inkar eden bir itiraf ile sonununa ulaştığı söylenebilir. Özneyi inkar eden deneme “ben ne yazık ki Borges'im” diyerek Borges olduğunu itiraf ederek finale ulaşır. Öte yandan bu karamsar final – karamsar çünkü Borges “ne yazık ki” diyor – apaçık bir teklifi de barındırmaktadır. Teklif, okurun kendisini kaptırabileceği bir cümlede gizlidir: “Dünya ne yazık ki gerçek; ben ne yazık ki Borges'im”. Sorulması gereken soru Borges'in tek bir satırına bir an için kendisini kaptıran okur Borges'in ta kendisi olup olmadığıdır. Çünkü öyleyse “ben ne yazık ki Borges'im” diyenin de kim olduğunu sormak gerekecektir.

Borges'in son sözleri hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde Herakleitos, William Blake ve Bergson referanslarının altını çizmektedir. Diğer bir deyişle Borges tam da ne yazık ki Borges olduğunu itiraf ederken, kendisi yazı olmakta ve Borges olduğu itirafını zamanı nehir olarak tarifinde Herakleitos, bir kaplan ve ateş olarak tarifinde Blake, ve kendisini en genel anlamda zamanın ta kendisi olarak tarifinde Bergson olmayı ve hatta dünyanın “ideal” değil ama “gerçek” olduğunu ilan ederken de ileri sürdüğü argümana “şahsen” inanmayan Borges olmayı perform etmektedir. Bu atıfların hakikiliği okur tarafından elbette sorgulamaya açık ve yanlışlanabilir; okur denemenin geçmiş bölümlerindeki aynı nehre girmek meselesi ile bu son sözler arasında bir ilişki kurmayı ısrarla reddedebileceği gibi, tüm argümanının “Bergson'dan sonra yayınlandığı için eski bir sistemin anakronik *reductio ad absurdum*” (s. 213) olarak anlaşılabilirliğinin gerekçesini Bergson'un bellek ve zaman nosyonları arasında kurduğu ilişkinin dışında aramayı tercih de edebilir, Borges'in kaplanlara duyduğu ilgi ile Blake'in kaplanı arasında bir ilişki kurmak da hiçbir anlamda zorunlu değildir; zira bu türden bir zorunluluk üzerinde direktmek argümanın idealist kurgusunu bir çırpıda

silip atmak ve sanki kelimeleri, cümleleri ve en nihayetinde argümanın kavranışını realizme hapsetmek anlamına gelebilir.

2. METAFİZİK ARAŞTIRMA: TRANSANDANTAL ÖZDENİN YAPIBOZUMU

iki elifi birbiri ile çarpıtık ki bu, bir şeyin kendi kendisiyle çarpılması demektir. Böylece, bu çarpımdan bir elif çıktı: demek ki, biri diğeri giyindi: biri üst giysi (rida) oldu, yani zuhur eden, ortaya çıkan “halife” oldu; işte varlıkları ortaya çıkaran kadim, ezeli varlık budur. Bu üst giysiyi giyinen ancak bu giysinin içini tanır ki bu “cem” makamıdır; oysaki bu giysi onu giyenin şekline göre bir şekil alır. Eğer birdir dersin, doğru söylersin yok eğer bu iki zattır dersin, yine doğru söylersin, ister gözle ister keşifle bak. (Arabi, s. 119)

“Metafizik sorunlar içinde en güç ve doğrunun bilgisine erişmede çözülmesi en zorunlu olanı, nihayet, varlık ve birliğin şeylerin tözü olup olmadıklarını bilme sorunudur. Tüm bu çokluk, varlık ve birliğin kendisinden mi ibarettir yoksa araştırmamız gereken bir başka gerçeklik var mıdır?” (Aristoteles, 1996, s.177, 1001a) Aristoteles, *Metafizik*’in 3. Kitabında metafizik tarihinin en çetrefilli meselesini bu şekilde ortaya koymuştu. Burada Aristoteles’in öne sürdüğü sorun, giriş bölümünde “idealizm” ve “realizm” kavramları ekseninde tartışılan meseleye tercüme edilebilir. En temelde ele alınan, ideaların varlığına ilişkin ontolojik anlamda bir karar verme meselesidir ve bu da en nihayetinde bireysel varlıkların varlığına ilişkin de bir karardır. Aristoteles şöyle der:

Eğer Bir olan’ın ve Varlık’ın bir töz olduğu kabul edilmek istenmezse, bundan diğeri tümellerin de hiçbirinin bir töz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü Bir olan ve Varlık, en tümel şeylerdir. Eğer ne kendinde Birlik ne de kendinde Varlık yoksa,

bireysel diye adlandırılan varlıkların dışında herhangi bir varlığın nasıl var olabileceği kavranılamaz. (s. 178, 1001a)

Buradaki felsefi problem, realist gerçekliğin “bireysel diye adlandırılan varlıklar”ı ile idealist doktrinin ideaları – tümeller – arasındaki ilişki ve onları gerçekliğin tarifinde ne türden unsurlar olarak ele alınacağına ilişkin meseledir. Anımsanacak olursa, giriş bölümünde bu metafizik problemi idealist doktrinin ne şekilde –maddeyi yadsımak sureti ile – bertaraf ettiği ortaya koyulmuştu. Berkeley idealizmi, bireysel diye adlandırılan varlıkları akla dışsal unsurlar olarak ele almayı kökten reddederek onları düşünen varlığın – ve böylece de sonsuz tinin de- zihnindeki idealar olarak ele almış ve böylece de maddesel olanı yadsımıştı. Bu öncül ışığında düşünüldüğünde, bir olan ve varlık mefhumları olmasaydı dahi bireysel diye adlandırılan varlıkların var olacağı düşüncesinin içerildiği iddia edilebilir. Öte yandan bu varlığın ne türden bir varlık olduğu meselesi de gündeme gelecektir. Bu noktada meseleye idealist yaklaşım stratejileri düşünülecek olursa; transandantal idealizm ekseninde bakıldığında kendinde birlik ve kendinde varlık var olmadan bireysel diye adlandırılan varlıkların ancak türdeş bir çokluk olarak var olabileceği söylenebilir; öte yandan Berkeley idealizmi üzerinden düşünüldüğünde kendinde birlik ve varlığın ontolojik anlamda nihai mekanı sonsuz tin olduğuna göre bu mefhumların yokluğunda bireysel diye adlandırılan varlıkların varlığından da bahsedilemezdi; Bergsoncu bir perspektifte meseleye yaklaşıldığında bu imgelem olmadan imgelerin varlığından bahsetmek anlamına gelmektedir. İmgelemenin şayet bir fiil olduğunu kabul etmek mümkünse bu da bir faili zorunlulukla gerektirecektir; tam da bu noktada ya insan imgelemine ya da imgeler olarak gerçekliğin akışını bir arada tutacak bir tinin imgelemine zorunlu bir mevcudiyet atfetmek anlamına gelebilir.

Metafizik tarihi boyunca kendini tekrar edecek sorun ekseninde meseleyi ele alan idealist filozoflar listesinde Kant’ın ayrıcalıklı bir konumu olduğu söylenebilir. Kant’ın katkısı kadim sorunsalı sezmiş olmasından değil, meseleye verdiği ilginç yanıtın ve aslında meselenin formülasyonunu değiştirmiş olmasından kaynaklanır. Kant bir anlamda Aristotelesçi başka gerçekliğin varlığını kabul etmiş olsa da bu mecrada yapılan araştırmayı transandantal yanılsama (*schein*) olarak adlandırarak, metafiziği raptı zapt altına almıştı. Geçen bölümde Bergson’a atıfta bulunarak denilmişti ki “Bu doktrinin iyiliği ampirik düşüncemize sağlam bir temel hazırlamakta ve olayların olay olarak, yani görünen olayların görünen olaylar olarak göründükleri

gibi bilinebileceklerini temin etmekte toplanıyor. Hattâ bunları mutlak olarak da alabilecek, bu suretle anlaşılabilir asıl şey (choses an soi) in peşinde gitmekten kendimizi muaf sayabileceğiz” (Bergson, 1889/1990, s.166). Kant tam da bu anlamda geleneksel metafiziğin diyalektik olarak anladığı düşünme biçiminin yerine “diyalektik yanlısamanın eleştirisi” ni önerir. (Kant, 1781/1787/2005, s.199, A62/B87) Kant metafiziği açısından "Doğanın dizgesel birliğinin düzenleyici ilkesini, kurucu bir ilke olarak almak ve aklın tutarlı kullanımının zemininde yalnızca bir idea olarak işlev göreni, hipotetik bir neden olarak baştan kabul etmek, akli karıştırmaktan başka bir şey değildir.” (s.617, A693/ B721) Diğer bir deyişle giriş bölümünde ortaya atılan haliyle Berkeley idealizminin ideaları tözleştirilmesi transandantal idealizm açısından *Schein* (illüzyon) olarak belirir:

Kant'a göre anlama yetisi yönünden kategorilerin ve ilkelerin, hissetmenin kayıt ve koşullarına bağımlı olmak yerine, deneyim olanağını aşan kullanıma yöneltilmesi ve kategorilere gerçeklik atfedilmesi sonucunda nasıl *Schein* ortaya çıkıyorsa, aklın, kavrama yetisine içkin olan, yani kavrama yetisinin kullanımını bütünlüğe ulaştırmak dışında kurucu bir kullanımı olmayan idea ve ilkelerine gerçeklik ya da tözsellik atfedilmesi veya bu bütünlüğün “kendinde bütün veya kendinde bütünler” olarak düşünülmesi de aynı şekilde *Schein'* in ortaya çıkmasına yol açar. (Gözkân, 2018, s.105, 43. Dipnot)

Kant bu anlamda metafizik problemleri çözmeye çalışmak yerine insan zihnindeki kaynaklarını çözümlenmeyi tercih etmişti. İronik olansa Kant metafiziğinin kendisi de bu metafizik sorunlardan bütünüyle kaçamamış olmasıdır. Kant, Aristoteles metafiziğinin ilk devindiriciye doğru kat ettiği mesafeyi tam ters istikamette özneye ve transandantal dedüksiyon anlamında öznenin transandantal kökenine doğru kat eder. Bu tezin gramatolojik alanı her iki ters istikametinde de izini sürebilecek bir yayılımsallıkta meseleyi ele almanın bir yolunu bulmak iddiasında olduğu söylenebilir, bu iddia keyfiyetten çok metafizik bir zaruretten doğmaktadır; “yazı” mefhumunun metafizik anlamda ele alınış biçiminin ilerleyen bölümlerde de ortaya konulması ile anlaşılacağı üzere, beşeri hakikati herhangi bir metafizik modellemeye kurban etmeden belirli sonuçlara varabilme gayretinden kaynaklanmaktadır. Bu çaba bir metafizik modelleme olarak Bergson’un ortaya koyduğu imge metafiziğinde

gözlemlenebilir. Bu anlamda bu bölüm, idealist bir tasarım olarak Kant metafiziği ile genel olarak realist tasarımlar olarak anlayabileceğimiz metafizik tasarımlar arasında karşılıklı okumalar ile metodolojik anlamda imge metafiziğini önerecek. Öte yandan şunu da açıkça ifade etmek gerekir; bu metafizik tercih hakikatin doğasına ilişkin bir ön kabulden kaynaklanmaktadır. Gramatolojik bir modellemenin talep ettiği makul bir kavrayış olarak belirlemektedir. Şu an için söylenebilecek olan, yazının Kantçı anlamda en temel transandantal unsur, Aristotelesçi anlamdaysa tüm bu metafizik resmin tözü olarak anlaşılabilmesi şeklinde ortaya konulabilir; transandantal çünkü burada ele alınan anlamı ile yazı tüm mevcudiyetin kendisini bir öteleme hareketi olarak ayırt edebilmesinin zeminindeki kurucu unsur olarak anlaşılabilir; öte yandan temkinli bir şekilde “töz” olduğu da söylenebilir çünkü bu gramatolojik zemin yazıyı bir anlamda tüm varlığın taşıyıcısı olarak konular: gramma olarak “iz” olmadan ne art arda ne de yan yana hiçbir şey var olamazdı.

Ortaya konulacağı üzere, gramatolojik gerçeklik ne akla dışsal bir gerçeklik ne de sadece akla içkin bir idealar düzeni olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyiş ile burada ortaya konulan anlamı ile yazının ontolojik mekânı ne akla dışsal maddesel olan ne de akla içkin, ontolojik zeminini düşüncede bulan ideal bir yapı olarak değil ama her ikisi olarak da ele alınmaktadır. Dışsal olanın içselleştirilme mekanizmaları, uzamsal olanın zamansal olana tatbik edilmesi anlamında Bergson metafiziği ekseninde tartışılacaktır. Bu tez ilk belirlenimler olarak bu şekilde ortaya konulabilecek bir metafizik zeminde – bu zemin anlaşılacağı üzere en temelde yazın bir yayılımsallık olarak anlaşılabilir – “özne” nin izini sürmektedir. Metafizik anlamda zeminin idealist bir zemin olacağı giriş bölümünde Berkeley metafiziği üzerinden ortaya konulmuştu, burada tezin Berkeley’den ödünç aldığı metafizik strateji en temelde Aristoteles’in ortaya attığı biçimi ile “bireysel diye adlandırılan varlıkların” - diğer bir deyişle maddi gerçekliğin – yadsınması olarak anlaşılabilir. Bu türden bir yadsıma stratejisi Berkeley’in ileri sürdüğü türden, Kant’ın illüzyon olarak eleştirdiği haliyle bir tözleştirme meselesi olarak değil ama Bergson’un imge metafiziği olarak adlandırdığı metodolojisi ekseninde anlaşılabilir. Burada iddia edilen, gerçekliğin doğasına ilişkin metafizik bir iddia olmaktan çok mevcut olanın maddi bir gerçeklik ya da onların kavranmalarını mümkün kılan kavramsal bir gerçeklik değil, ama en nihayetinde imgeler olduğu türünden bir iddia olarak anlaşılmalıdır. Bergson, imgelere ilişkin metodolojik terciğini şöyle ifade etmektedir:

Bir an için, madde teorileri ile tin teorileri hakkında hiçbir şey bilmiyormuşuz, dış dünyanın gerçekliği ya da idealliği üzerine tartışmalar hakkında hiçbir şey bilmiyormuşuz gibi davranalım. Karşımıza imgeler çıkar. Hem de olası en belirsiz anlamda, duyularımı açtığımda algıladığım, kapattığımda fark etmediğim imgeler. (Bergson, 1896/2015, s.15)

Ama gene de metodolojik anlamda meselenin ele alınışı imge metafiziği olarak adlandırılrsa da, imge metafiziği en nihayetinde – belki de Bergson’un Kant çalışmalarının bir neticesi olarak – gerçekliğin doğası üzerine metafizik bir yargıda bulunmaktan kaçınan bir idealizm olarak anlaşılabilir. Aristotelesçi anlamda bireysel diye adlandırılan varlıkların gerçek doğaları hakkında bir yargıda bulunmaktan kaçınarak, felsefi tek makul dayanak noktası olarak bu şeyler çokluğunun “imgelerini” önermek, temkinli bir idealizm değilse nedir? Öyleyse, giriş bölümünde genel bir adlandırma ile idealist doktrin olarak ortaya konulan düşünce sistemi bu bölümde transandantal idealizm ve imge metafiziği adlandırmaları ile detaylandırılmaktadır ama gene de en genel anlamı ile hala idealist doktrin zemininde bulunduğu gözden kaçmamalı. Öznenin izini kuramsal anlamda sürerken, idealist doktrinler içinde meseleye en çok erişimin bulunduğu düşünce sisteminin transandantal idealizm olduğu iddia edilebilir. Burada meselenin ele alınışının Kantçı anlamda öznenin müspet bir olgu olarak ortaya konulması olarak değil de, üzerine çalışmaya elverişli ontolojik bir modelleme olarak ele alınmaktadır. Kant’ın kurduğu metafizik denklemde özne tüm idealist metafizik denklemin kökeninde belirir – öte yandan öznenin kendisi de hala tesis edilmiş ontolojik bir unsurdur.

Kant metafiziğinin öznesi bir edimsellik alanı açmasından evvel, temsil mekânı olarak tesis edilmiş ontolojik bir yayılımsallıktır. Kant metafiziğinin transandantal yayılımsallığının topografik adlandırılması “özne” dir. Bu yayılımsallığın tesis edilmesine ilişkin araştırmanın Kantçı adlandırması “transandantal dedüksiyon” olarak ifade edilir. Bu transandantal çıkarım en temelde öznenin zemininde yer alan öznel ve nesnel koşullar arasındaki kökensel ilişkiyi mesele edinir. Burada nesnel koşullar ifadesini temkinli bir şekilde kullanmak önemlidir, çünkü akla dışsal bir nesnenin mümkün olmadığı gibi akla dışsal bir nesnellik de elbette söz konusu olamaz. “Genel anlamda tecrübenin olanağının koşulları aynı zamanda tecrübe nesnelinin olanağının koşuludur da; bu sayede sentetik *a priori* yargıda nesnel tutarlılık

mevcuttur” (Kant, 1781/1787/2005, s.283, A158/ B197). Diğer bir deyişle hala idealist bir tasarım içinde bulunduğu akılda tutulmalı ama gene de, Kant idealist bir tasarımdan beklenebileceği gibi basitçe öznenin tüm gerçekliği önceleyen bir unsur olarak ortaya koyma yoluna sapmak yerine transandantal uslamlamayı kökenine kadar sürdürdüğünde “düşünmenin öznel koşullarının nesnel tutarlılığı nasıl mümkündür”(s. 222, A90/ B122) sorusu ekseninde özne ve nesne arasında biyologların “epigenesis” olarak adlandırdıkları türden bir ilişki olduğunu ima eder. (Bu tez Kant’ın neden ima etmek ile yetindiğini ve bu hususta bir iddia ortaya koymanın transandantal felsefe açısından yarattığı sıkıntıları tartışmaya açmayacak. Bu konuda oldukça detaylı bilgi H. Bülent Gözkân’ın *Kant’ın Şemsiyesi / Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar* eserinden elde edilebilir.) “İma eder” ifadesinin gerekçesi şu: transandantal dedüksiyon epigenesinin transandantal bir uslamlamasını vermediği gibi, fikir geliştirilmeden öylece bırakılır. Öte yandan bu meselenin Kant açısından bütünüyle kapandığını düşünmek de yanlışır çünkü *Yargı Yetisinin Eleştirisi* meseleyi, bu defa evrimci kuram ile karşılıklı bir okuma çerçevesinde tekrar gündeme getirir.

Transandantal felsefe açısından, transandantal yayılımsallığın nasıl vuku bulduğuna ilişkin ne evrimci ne de epigenesist bir kuram ileri sürmek mümkün olmamaktadır. Bunun sebebinin her iki kuram da göz önünde bulundurulduğunda aralarındaki söylem farkının – bu fark ilerleyen bölümde teferruatı ile ele alınacaktır – kuramların kökenindeki metafizik kavrayıştan kaynaklandığı iddia edilebilir. Az sonra daha detaylı tartışılacağı üzere şayet öznenin kurulumundan ontolojik anlamda mantıksal bir sıralılık olarak uzay ve zamanı önceleyen bir açıklama bekleniyor ise zira uzay ve zaman öznenin duyumsamasının saf formlarıdır; epigenesist kuram sadece transandantal felsefe açısından değil, tezin giriş bölümünde ortaya koyduğu zamanın yadsındığı durumdaki metafizik resmi idrak açısından da elzem görünmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Kant’ın anladığı anlamı ile evrim kuramı Charles Darwin öncesi bir düşünür olarak evrim kuramının güncel kavranışından farklıdır. Öte yandan metafizik implikasyonları bakımından ele alındığında gene de Kant’ın düşüncesinin hala güncel evrim kuramına da metafizik anlamda şerh düşebileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Kant evrimci kuramı ve epigenesist kuramı şöyle ayırt eder:

Önceden saptanmış uyum şimdi yine iki yolda davranabilir. Kendi benzeri tarafından üretilmiş her örgütlü (*organische*) varlığı ya birincinin dışığı (*Edukt*) olarak ya da

ürünü (*Produkt*) olarak görür. Kuşakları salt dışıklar olarak alan dizgeye bireysel ön-oluşum dizgesi ya da evrim kuramı denir; kuşakları ürünler olarak alan dizgeye epigenesis ya da arka oluşum dizgesi denir. Bu ikincisine soysal ön-oluşum dizgesi de denebilir; çünkü doğuranın soyuna ait olan iç ereksel yatkınlıklar açısından üretken yeti, öyleyse türsel biçim, gizil biçimde önceden oluşmuştur. Buna uygun olarak, karşıt bireysel ön oluşum kuramına daha uygun olarak bürülüm kuramı (ya da kapanma (*Einschachtelung*) kuramı) denebilir. (Kant, 1790/2007, s.252, 423); (Kant, 1790/2011, s.312, 423)

Burada her iki kuram da “önceden saptanmış uyum” kuramları olarak ele alınmaktadır ama Kant’ın yaptığı tasnifteki fark canlı örgütlenmenin nesilleri arasındaki ilişkinin mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda açığa çıkmaktadır. Kant’ın yaptığı ayırım çok basitçe ifade edilecek olursa bu şu demektir; sözgelisi *Africanus*, *Homo Habilis* ya da ilk *Homo Sapiens*’ler olsun tüm bu insan türleri ta en başından beri çağdaş “türsel biçimi gizil biçimde” ihtiva etmektedir. Meseleyi sadece insan türleri ile sınırlamak da yersiz, şayet Kant meseleyi en temelde “kaba madde” den canlı örgütlenmeye geçişten itibaren kuramsal olarak ele almak eğiliminde ise bu tekrar şu demek: ta en başından beri tüm mümkün tür anlamında “biçimler” “gizil olarak” varlardır. Meselenin metafizik derinliği göz önünde bulundurulduğunda daha açık bir şekilde fark kavranacak olsa da bu aşamada şu söylenebilir ki, evrim kuramında dışsal faktörler ya da genel anlamıyla zaman canlı örgütlenme üzerinde öyle bir rol oynamaktadır ki yeni nesil öncekini geride bırakarak ve böylece bir anlamda sürekli yeni bir şeye dönüşerek zamanda ilerlemektedir, öte yandan Kant’ın savunduğu epigenesist kuram açısından dönüşümün mümkün sonuçları da ta en baştan gizli biçimde mevcut olduğu ileri sürülmektedir. Buna sadece canlı örgütlenmenin kendi içinde dönüşümleri de dahil değil, aslında mesele en temelde cansızlıktan canlı bir örgütlenmeye nasıl geçildiği meselesidir. Evrimci kuram belirli etkiler ile (Kant’a göre bu etkiler içkin olarak teolojik imaları da ihtiva eder) cansızlıktan canlılığa geçişten bahsetse de, Kant’ın felsefi anlamda daha kabul edilebilir bulduğu izaha göre canlılık da doğanın tasarımında “gizli biçimde” de olsa en başından beri mevcut olması gerekir. Kant bu görüşünde Herr Hofrat Blumenbach’a referansla şöyle der:

(Blumenbach) Tüm bu oluşumların fiziksel açıklamalarını örgütlü maddeden başlatır. Çünkü kaba maddenin kendini kökensel olarak mekânîk yasalara göre biçimlendirmesini, yaşamın cansız olanın doğasından doğmasını, ve maddenin kendini kendiliğinden öz-sakımlı bir ereksellik biçiminde düzenlemesini – bütün bunları haklı olarak usa aykırı görür; ama aynı zamanda doğa mekâniğine, kökensel bir örgütlenmenin bu bizim için araştırılmaz ilkesi altında, belirlenemez ve gene de apaçık bir yan bırakır ki, buna bağlı olarak örgütlü bir cisimde maddenin yetisine (maddedeki evrensel olarak kalıcı, salt mekânîk oluşum gücünden ayrı olarak) onun tarafından bir (bir bakıma o gücün daha yüksek klavuzluğu ve yönetimi altında duran) oluşum itkisi denir. (Kant, 1790/2007, s.253, 424); (Kant, 1790/2011, s.314, 424)

Kant’ın “daha yüksek klavuzluk” ifadesi ile maddeyi bir anlamda aşan “salt mekânîk oluşum gücünden ayrı” bir “itki” tahayyül ediyor olması teolojik imalar taşıyor gibi görünmesi bakımından kaygı uyandırabilir. Öte yandan buradaki mesele “doğanın biçimsel erekselliği ilkesine” referans veriyor. Kant açısından doğanın en yüksek ereği teleolojik ilke ekseninde ele aldığında bu erekselliği bizzat teşhis edebilen düşünen varlık olarak insanın ta kendisidir (Kant, 1790/2011, s.314 – 316, 425 - 430). “İnsan burada doğanın biricik ereğidir, çünkü bir erekler kavramı oluşturabilen ve kendi usu yoluyla ereksel olarak oluşmuş şeylerin bir toplamından bir erekler dizgesi oluşturabilen biricik varlıktır” (Kant, 1790/2011, s.320, 430). Ama gene de bu meseleyi anlarken çok dikkatli olmak gerekir; doğanın bir ereği olarak “düşünceye” işaret etme meselesi metafizik bir ilke değildir ama transandantal bir ilkedir. Diğer bir deyiş ile düşüncenin kendisinde bu anlamda özel olanın ne olduğu metafizik anlamda ortaya konulamaz ama transandantal idealizm açısından düşüncenin olumsal bir netice olması kabul edilemez. Bu meselenin metafizik anlamda uslanamaması tam da “kökensel bir örgütlenmenin bu bizim için araştırılmaz ilkesi” ifadesini açıklar; “belirlenemez ve gene de apaçık bir yan” bırakır (s.320). İnsanın bir erek olarak ortaya konulması meselesi Kant’ın sözleri ile şöyle detaylandırılabilir: “Doğanın birinci ereği insanın mutluluğu, ikincisi ise kültürü olacaktır”(s. 320). Burada “kültür” meselesinin gramatolojik implikasyonlarını mağara resimlerinden başlayıp insan kültürünün tüm yazılı anımsama araçlarını da dahil eden bir insan öznesi ekseninde anlamak doğru olandır.

Epigenesist ve evrimci kuramlar en genel anlamda ele alındığında aynı olguyu birbirine çok yakın bir perspektiften ele alıyor olsalar da giriş bölümünde “zaman” meselesinin ele alınma biçimi anımsanacak olursa iki kuram arasında nasıl bir tercih yapıldığı ve bunun gramatolojik implikasyonları daha açık kavranacaktır: Giriş bölümünde metafizik anlamda zamanın yadsınmasının imaları hali hazırda ele alınmıştı. Şimdi bu ekseninde düşünülüğünde evrimci kuram en genel anlamıyla maddesel olanın zamandaki değişimini çözümlmek için başvurulmuş kuramsal çerçevesi zamana yaslanan bir kuram olarak anlaşılabilir. Öte yandan epigenesist kuramın evrimci kurama benzer biçimde yine maddesel olanın zamandaki değişimini çözümlerse de bu çözümlmeyi zaman kavramına yaslanarak değil bir anlamda zaman mefhumunu baypas ederek mantıksal bir açıklama yoluna giriyor olması olarak anlaşılabilir. Bu kuramsal çerçevelerin metafizik imaları detaylıca ele alınacak. Bu tezin ele aldığı ekseninde ve aslında genel metafizik kurgu olarak zamanın özneyi öncelediği stratejinin hatalı olabileceğinin altını çizmek gerekir çünkü zaman şayet özne mimarisinde öznenin saf formu olarak ele alınıyorsa, özneye ait olana transandantal anlamda kurucu bir vazife atfetmenin transandantal mantık açısından sıkıntılı bir tarafı olduğu söylenebilir. Tez bu tartışmayı derinleştirmek yerine, ilerleyen bölümde meseleyi ikinci edisyonun sunduğu epigenetizme vurgu yapan metafizik kurgu ekseninde ele alacak.

Evrimci düşünce ve epigenesist kuram özne metafiziği ekseninde nasıl karşı karşıya gelirler, ve transandantal felsefe açısından bu karşı kuramlardan birini tercih etmenin imaları nedir, bu meseleler ilerleyen bölümde tartışılacak. Bu iki kuramın karşı karşıya gelmesi, üzerinde çalışılan metafizik zeminin uzay zamanda dizili olanın mümkün kavranışları anlamında nasıl bir ikilik ile karşı karşıya olduğunu anlamak için elzemdir. Diğer bir deyişle giriş bölümünün zamanın yadsınması ekseninde ortaya attığı düşüncenin metafizik arka planı özne mimarisi ile ilişkisinde ele alınmaktadır.

Kant Aristoteles’in aksine en güç ve en zorunlu metafizik meseleyi “transandantal dedüksiyon” olarak adlandırır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ilgili pasajda Kant şöyle der:

Tüm *a priori* kavramların transandantal dedüksiyonunun araştırmanın bütünüyle yönelmesi gereken bir ilkesi vardır, şöyle ki, *a priori* kavramlar tecrübe olanağının *a priori* koşulları olarak tanınmak zorundadır. Tecrübenin nesnel olanağını sağlayan kavramlar sadece bu sebeple elzemdir. Öte yandan, onlarla karşılaştığımız tecrübenin

açıklanmasıysa, dedüksiyon değil (fakat illüstrasyon), böylece de sadece olumsaldır.

(Kant, 1781/1787/2005, s.225, A94/ B126)

Tecrübe iki biçimde açıklanabilir: illüstratif ve dedüktif. Kant felsefesi bu epistemolojik illüstrasyonu metafizik olarak adlandırıyor. Bu metafizik hala olumsaldır çünkü tam da bu belirli tecrübenin metafiziğidir, tam da bu eksende öznenin belirli bir tecrübesi olmak bakımından öznelidir. Öte yandan bu belirli tecrübenin olanağını yaratan *a priori* kavramlar nasıldır ki, şeylerle - şey ile - ne ilişkidir ki kendinde şey, nesne olarak belirlemektedir. Şey ile nesnel gerçeklik arasındaki ilişkiyi kuran şu pasaja bakılabilir:

Saf transandantal nesne kavramı (tüm kavrayışımızda bir ve aynı olan = X) genel olarak tüm empirik kavramlarımızda nesne ile - yani nesnel gerçeklik ile - ilişkiyi temin eder. Bu kavram hiçbir belirli görüşü muhteva edemez, ve böylece de hiçbir şey muhteva edemez ama bu birlik kavrayış manifoldunda, bir nesne ile ilişkide durduğu ölçüde, karşılanır (s. 233, A109)

Tüm kavranışta bir ve aynı olan bu saf kavram Kant metafiziğinin bu varlık düzleminde “düşünüyorum” (*Ich denke*) fiilinin muhatabı olarak belirir; bu anlamda “transandantal nesne = x” her düşünceye zorunlulukla eşlik eder. Düşünmek zorunlulukla öyle ya da böyle bir şeyi düşünmektir. İşte bu bir şey “transandantal nesne = x” olarak ifade edilebilir. Elbette transandantal nesnenin bu anlamda bir görüşünden bahsedilemez, “transandantal nesne = x” şu ya da bu nesne olarak belirerek olan şeyin transandantal zeminidir. Öte yandan şu noktanın gerçekten önemsenmesi gerekir; “düşünüyorum” yargısı bu varlık düzlemindeki metafizik denkleme kursa da *assertorik* bir ima içermez. Bu şu demek: “düşünüyorum” yargısının faili olarak özne ve muhatabı olarak nesnenin varlığı Kant’ın metafizik kurgusunda ontolojik bir modellemeye hizmet ediyor olsalar da bir varlık iddiası taşımazlar. Bu meseleye ilişkin Kant şunları söylemektedir:

Düşünen bir varlığın en ufak bir temsilini bile dış tecrübeden edinmem, ama bu sadece kendilik-bilinci sayesinde mümkündür. Böylece tüm bu şeyler benim bu bilincimin düşünen varlıklar olarak sadece bu yolla temsil edilebilecek diğer şeylere aktarımdan fazlası değildir. “Düşünüyorum” önermesi, oysa ki, burada sadece

problematik olarak alınıyor, bir varoluşu muhteva edecek biçimde değil (Kartezyen *cogito ergo sum*), fakat sadece saf olanağı olarak, çok basit bir önermeden öznesi için (böyle bir şey var olabilir ya da olamaz) hangi özelliklerin çıkabileceğini görmek için. (s.415, A347/ B405)

Transandantal idealizm ne öznenin kendisine ne de onun temsil mekânındaki görünüşler olarak nesnelere kendilerine hiçbir tözsellik atfetmez. Bu anlamda denilebilir ki “kendinde şey” dışındaki tüm gerçeklik özünde problematiktir. Kendinde şeyin assertorik karakteri daha önce de kısaca değinildiği gibi düşünce ve şey arasındaki ilişkinin karakterinden kaynaklanır ki biçimsel anlamda şüphe edilemeyecek olan “düşünce” bir şeyin düşüncesidir ki bu kendinde şeyi temsillerin kökenindeki unsur olarak assertorik anlamda var eder. Buradaki vurgu yargının assertorik olmamasının ötesinde şurada olduğu söylenebilir: Kant “kendilik bilinci”nin nesnelere aktarımı yoluyla sahip olunan bir “düşünen varlık” fikrinden bahsetmektedir, sağduyu elbette bu fikri insan nesnesi ile sınırlamaktan yana olabilir öte yandan bu transandantal olanak tüm nesnelere için de daima işlemektedir; gökyüzünün ve doğa hareketlerinin ardında bir mana arayanlar bu transandantal olanaktan da istifade ediyor olsa gerek. Elbette transandantal mantık bu iddiaları en temelde transandantal bir yanılsama olarak anlayacaktır. Öte yandan, Newton’ın doğa tasarımının ne anlamda akla dışsal bir varoluşun mekânlarının keşfi değil de transandantal olanın doğadaki aksi olduğu da ancak böyle anlaşılabilir. Transandantal idealizm ve kurguladığı nesnel gerçeklik bu ekseninde anlaşılmadığı sürece “idealizm” vurgusu ancak sözde kalacaktır. Bu vurgu Kant’ın çarpıcı sözleriyle şöyle ortaya konulabilir:

En başından beri kendimizi açıkça transandantal idealist ilan etmiştik. Öyleyse öğretimimiz sadece kendilik-bilincimizin tanıklığında madde esaslı addedilen varoluş ile ilgili tüm şüpheleri bertaraf ediyor ve bunun, düşünen bir varlık olarak kendiliğimin varoluşu ile aynı yoldan ispatlanacağını ilan ediyor. Kendiliğimin temsillerinin sahiden de farkında olmamdan dolayı; bunlar ve tüm bu temsillerin maliği olarak ben kendim, vardır. Öte yandan, harici nesnelere (cisimler) sadece görünümüdür, böylece de görüsel karşılığı bu temsiller üzerinden edinilen fakat onlardan ayrılamaz bir şey olarak temsillerimin bir türünden başka bir şey değildir. Böylece harici şeyler vardır

hem de kendim gibi, ve hakikaten de her ikisi de kendilik bilincimin dolayimsız tanıklığında vardır sadece şu farkla; düşünen özne olarak Kendimin temsili sadece iç duyumla ilişkilidir, fakat uzamsal varlıklara işaret eden temsiller dış duyum ile de ilgilidirler. Bundan böyle harici nesnelere gerçekliği, iç duyumun nesnelere (düşüncelerimin) gerçekliğinden daha fazla izahat gerektirmez, her hâlükârda onlar hiçbir şey değil fakat temsil oldukları için, dolayimsız algıları da gerçekliklerinin yeterli kanıtıdır. (s.427, A370)

Transandantal idealist öğretisi, onu icat edenin kelimeleriyle, işte bu. Anlamak kolay, güçlük düşünmenin her adımında bu kavrayışa sadık kalabilmek. Madde esaslı varoluş, uzayda yer kaplayan bu şeyler çokluğu algının dolayimsız tanıklığından ötürü vardır. Dolayimsız algı öznenin algısıdır ve zaten tam da bu yüzden, yayılımsal varoluş düşünen bir varlık olarak kendiliğinin varoluşu ile aynı yoldan uslanmaktadır. Düşünce, özne ve nesnesini problematik olarak var eder. Böylece, Kant şunu ilan etmekten çekinmez: nesnelere, harici şeyler vardır, hem de kendim gibi.

Kant'ın felsefesi, hiç bir mazerete ihtiyaç duymadan idealist bir öğretilerdir. Öte yandan Berkeley idealizminden farklı olarak varlığı algılanmak olarak ortaya konmuş bu şeyler çokluğunun tutarlılığını bir arada tutacak bitimsiz bir tin transandantal felsefede yoktur, çünkü bu anlamda Berkeley'in tanrısı da transandantal idealist perspektiften ele alındığında en nihayetinde bir diğer temsil olacaktır. Öte yandan bu anlamda tanrının mesuliyet üstlenmediği metafizik kurgu yine de tutarlılığa gereksinim duyacaktır, hem de iki defa – öznel ve nesnel tutarlılık.

Transandantal özne zamana tabi kişisel varoluşun öznesi olarak değil, tüm mümkün tecrübenin metafizik denkleminin problematik unsuru olarak vardır. Gözkân'ın çevirisiyle Kant'ın şu sözlerine atıfta bulunmak yerinde olacaktır:

Yalın ve içerik itibariyle kendi içinde tümüyle boş ben temsili bir kavram olduğunu bile söyleyemeyiz, sadece tüm kavramlara eşlik eden salt bir bilinç olduğundan söz edebiliriz. Bu düşünen Ben, veya O veya Şu (şey) aracılığıyla düşüncelerin transandantal öznesi = x' ten başka bir şey temsil ediliyor değildir. (s. 414, A346/B404) (Gözkân, 2018, s.117, 9. Dipnotta alıntılanmış haliyle)

Kant'ın metafizik denkleminin öznesi düşünen insanlar tahayyül edilerek kurgulanmamıştır. Kant şunu açıkça söylemişti: “düşünen bir varlığın en ufak bir temsilini bile dış tecrübeden edinmem” (Kant, 1781/1787/2005, s.415, A347/ B405). Diğer bir deyişle öznenin empirik anlamda elinde olan tek hakikat kendisinin düşündüğü yönündedir ama asla ikinci bir düşünen öznenin değil. Elbette sağduyuyla diğer insanların da düşündüğü çıkarımında bulunulabilir, öte yandan metafizik anlamda Kant, Descartes ile aynı şüpheyi korumaktadır ki “düşünen varlıklar” temsilinin ardındaki hakikat problematik “düşünüyorum” yargısının aktarımından ibarettir. Problematik yargının öznesi gramatolojik olarak “ben” dir, ama bu belirli bir ben değil – burada transandantal öznenin gramatolojik bir mevcudiyet olduğunu iddia edilmektedir ve “düşünüyorum” (*Ich denke*) yargısının öznesi olarak uslanılmaktadır. Belirli bir benlik durumu – kendilik – ancak zamansallıkta zuhur edebilir öte yandan transandantal özne düşünüyorum yargısının faili olarak transandantal bir yayılımsallıktır – ben mekânı. Epigenesist bir kurgu mümkün olsa, transandantal öznenin ancak transandantal nesne ile yayılımsallık kazandığını düşünülebilirdi. Bu düşünce ekseninde nesnel tutarlılık şu anlama gelir: gerçekliği dolayimsız algı olan tüm bu şeyler çokluğu öznel yayılımsallığı mümkün kıldıkları zemin üzerinde tutarlıdır. Şayet öğretiyeye sadık kalınacaksa iddia edilebilir ki, her ne kadar ontolojik bütünlüğü taahhüt altına alan bir tanrı mefhumu işlemiyor olsa da zamana tabi olmayan bir mekânsallık olarak özne ve nesne bu ontolojiyi bir arada tutar. Özne ancak bir nesnenin mekânsallığı ile ontolojik bir yayılımsallık kazanır, aksi takdirde özne yayılımı olmayan bir noktaya benzetilebilir. Şimdi şayet öznenin – transandantal öznenin – yayılımsallığı böylece anlaşılabilirse ama öte yandan zamansallığın konusu olmadığı da açık olduğuna göre; bu iddianın imalarını göz önünde bulundurulması gerekir. Öyle görünüyor ki bu özne tek tek kişilerin empirik öznelerinden oldukça farklı bir tasarımın ürünüdür. Heidegger'in bu konu ekseninde yorumlarına bakılabilir; Heidegger *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinin Fenomenolojik Yorumu*'nda şunları söyler:

Yeni Kantçı epistemolojik yorum, gerçekliğin önemini tümüyle yanlış anlıyor ve onu nesnel olarak gerçek olan edimsellik ile ilişkilendiriyor. Koşut olarak, yeni Kantçı okuma nesnellığı de özneler arası nesnellik anlamında ele alarak gene yanlış anlıyor. Kant'ın “nesnel gerçekliği” şöyle yorumlanıyor: “Nesnel gerçeklik” ile Kant düşünmenin için süreci olarak nesnel bilginin inşasını anlamaktadır, ve böylece de,

tabiri caizse, bu sürecin dışında da, gerçek ya da edimsel olana uygulanan bir bilgi doğmaktadır. Bu okuma tümüyle bir fantezidir! “Nesnel gerçeklik” nesnelere yetisine, nesnelere ve görünümlere ait olmak anlamına gelir. (Heidegger, 1977/1997, s.107)

“Düşünen bir varlığın en ufak bir temsilini bile dış tecrübeden edinmeyen” ve “düşünen varlıkları” kendi düşünen benini “diğer şeylere aktarımı” yoluyla bilen öznenin, transandantal zemininin nesnel gerçekliğini “özneler arasılık” üzerine inşa ettiği düşüncesinin fantezi değilse bile gerçekten de bir tür ilginçlik taşıdığı iddia edilebilir. Öte yandan, bu düşünceye yine de meşru bir zemin kazandırmak adına “özneler arasılık” teklifini “düşünüyorum” yargısının nesneye aktarım olanağı olarak anlaşılabilir. Elbette bu aktarım epigenesist biçimde zuhur etmelidir; yani “o düşünüyor” ve buna eş zamanlı olarak da “düşünüyorum” yargısı biçiminde bir aktarım. Ve elbette bu aktarım, zamansal bir ardışıklığa da olanak vermemelidir. Özneler arasılık mefhumu bu biçimde revize edildiğinde, gerçekte elde kalan, transandantal özne ve düşünüyorum yargısının aktarımına zemin olan “transandantal nesne” arasında bir karşılaşmadan fazlası değildir. Vurgu şurada : karşılaşma öznenin bir diğer özneye olduğundan çok öncelikle “nesne” ile karşılaşmasıdır. Öte yandan bu zemin üzerinde transandantal özne hiçbir anlamda karşılaşmanın nesnesini nesne olarak değil, düşünüyorum yargısına aktarım olanağı veren transandantal bir yayılımsallık olarak kavrayacaktır. Diğer bir deyişle transandantal anlamda özne ve nesnenin karşılaşması öznenin yayılımsallık kazanması türünden bir edimsellik olabilir, kendisine dışsal bir nesne fikrinin ise ancak aposteriori olarak kazanılabileceği apaçıktır. Bu ekseninde düşünülecek olursa, Heidegger’in epistemolojik okuma olarak adlandırdığı düşüncenin radikal sonucu şöyle ortaya konulabilir: Transandantal özne tam algının mutlak edimi olarak “düşünüyorum” (*Ich denke*) transandantal yargısının eşlik ettiği her düşüncesine, yani yargıya aktarır. Bu anlamda “düşünüyorum” her karşılaşmada “düşünüyor” yargısına dönüşür. Bu tasarım tüm mantıksal uzayı sonsuz defa aksini alarak tarar. Transandantal özne ve nesnenin bu metafizik tasarımının imgesi, bir başka aynada hiç durmadan kendine bakan bir ayna olabilir. Ama onlara bakan yok – Berkeleyci olmayan bir detay. Kant epigenesis kavramını *Saf Aklın Eleştirisi*’nde andığı yegane pasajda şunları söyler:

Tecrübe ile nesnelere kavramları arasındaki zaruri uzlaşımın düşünülebileceği sadece iki yol vardır: ya tecrübe bu nesnelere mümkün kılar ya da bu kavramlar

tecrübeyi. İlki, kategoriler (ya da saf duyulur görü) için *a priori* kavramlar olmalarından dolayı ve böylece de tecrübeden bağımsız olmalarından dolayı söz konusu olamaz (empirik köken iddiası bir tür *generatio aequivoca* olurdu). Böylece sadece ikinci yol kalıyor (adeta saf aklın epigenesis sistemi): yani şöyle ki, kategoriler genel olarak kavrama tarafından tüm tecrübenin olanağının zeminini içerirler. (Kant, 1781/1787/2005, s.265, B167)

Kant evrim teorisini birbirine dışsal örgütlenme biçimlerinin zamansal olarak art arda dizilmesi olarak anlar, bu biçimi ile kendisinde örgütlü olmayan doğa zamanın bir fonksiyonu olarak git gide örgütlü bir yapıya ulaşır. Bu, düzensizlikten düzene doğru bir devinimdir. Şaşırtıcı olansa Kant – bugün evrim kuramının konumlandırıldığı seküler okumanın aksine – kuram ekseninde düşünüldüğünde doğanın düzensizlikten düzene geçişine ilişkin teolojik bir ima seziyordu.

Kant perspektifinden bakıldığında, evrim kuramı en temelde düzensizlikten düzene geçiş olarak anlaşıldığında iki ihtimal söz konusudur: i. Geçişin olanağı düzensizlikte içerilmiştir, öyleyse düzensizlik gerçekte düzeni içermektedir. Böylece düzensizlik aslında düzenlidir. Diğer bir deyişle gerçekte bir geçiş yoktur. İi. Geçiş düzensizlikte içerilmemiştir. Öyleyse düzen harici bir etkinin sonucudur. Kant için teolojik ima burada ortaya çıkmaktadır. İlk ihtimal Kant açısından evrim kuramından çok “epigenesis” olarak anlaşılmaktadır. Şayet düzen kaotik olanın içinde içerilmiş ve bu düzen belirli türden bir aktarım ile doğayı örgütlemişse bu evrimden çok epigenesis anlamına gelir. Teolojik ihtimalin ise gerçekten de zayıf olduğu söylenebilir: Tanrının evreni önce düzensiz yarattığı sonrasında da bu şeye düzen vermeye girişmesi ihtimali, *omnipotent* tanrıya yakıştırılamayacak bir kararsızlık iması içeriyor gibi görünmektedir.

Epigenesis ihtimali üzerinde durulacak olursa, düşünce şöyle ortaya konulabilir: Şayet mevcut bir örgütlenme var ise bu örgütlenmeyi mantıksal olarak içeren bir örgütlenmenin zaten hali hazırda mevcut olması gerekmektedir. Kaotik olandan örgütlenmiş olan zuhur edemez. Bu şu demektir; evrenin tek bir anında bile düzensizlik yoktur. Evrenin tüm zamansallığı düzen tarafından kuşatılmıştır. Bu noktada soru şöyle sorulabilir: zamansal olanı bütünüyle kuşatan bir kavramsallık nasıl mümkün olabilir? Yanıt: mantıksal olaktır. Değişim olgusunun zamansal yorumunu

evrim teorisi olarak anlamak mümkünse, epigenesist kuram aynı olgunun saf mantıksal yorumu olarak belirir. Olan, zamandan bağımsız olarak olabilecek olanı ihtiva eder. Transandantal düşünce açısından zamanın başlangıcına ilişkin soru hatalı bir sorudur, çünkü zaman özne açısından en temelde bir dolayımıdır. Bu dolayımın olmadığı bir gerçeklik zaten tecrübe edilemez. Ama gene de kuramsal olarak kavranamaz da değildir, tahayyül edilebilir. Kant bu türden kendinde zamansallık taşımayan kavrayışı ruhun kavrama yetisi olarak tahayyül etmiştir, bu düşünce Ferdinand de Saussure'ün dil satranç analogjisine paralel şekilde illüstre edilebilir. Satranç tahtasında kurallı taş kombinasyonları ile oluşturulabilecek tüm mümkün olasılıklar düşünülecek olursa– bunlar satrançta mümkün olan tüm anlardır. Sözgelisi hiçbir kombinasyonda beyaz piyonlar ikinci sıranın gerisinde olmamalıdır; ama birinci sıraya ulaşmış siyah piyonun vezir olabilecekken ata dönüştüğü de gözlemlenebilir – çünkü ancak ata dönüşürse şah ve mat olmadı mümkündür. Tüm meşru resimlerin toplamı satranç oyununun mantık uzayını verir. Oyunda ortaya çıkabilecek olası bir an ya da meşru olmayan bir resmi, kuralları bilen biri kolayca ayırt edebilir. Bu anlamda oyunun mantık uzayı çok keskin çizgilerle belirlidir. Oyun oynanırken, meşru resimler kurallı olarak oyunun kendi zamansallığında dizilmiş olur. Bu dizilim ancak oyunun içkin zamansallığı ile ortaya çıkar – yani beyaz ve siyah taşların birbirini izleyen hareketleri ile. Saussure bu analogiyi şöyle ortaya koyar:

Satranç oyununda, taşların her durumu bir önceki durumdan gelişmiş olmak gibi özel bir niteliğe sahiptir, yani o duruma şu veya bu yolla gelmiş olmamız “az çok önemsiz” değil bütünü önemsizdir, bir başka deyişle, oyunu başından itibaren izleyen kişinin en can alıcı anında gelip bakan meraklıya hiçbir üstünlüğü yoktur. Dahası kimse var olan durumu betimlemek için olan ile – on saniye öncesi bile olsa – olmuş olanı birbirine karıştırmayı aklından geçirmez. (Saussure, 2002/2014, s.214)

Evrin teorisini oyunun belirli hamleleri arasındaki ilişkiler hakkında tahmin yürüten ve önceki hamleler hakkında fikir yürüterek başlangıca ilerleme gayretinde bir bilim olarak düşünülebilir. Epigenesist kuram açısından oyunun her hamlesinde önce ve sonra zaten içerilmiştir. Burada epigenesis ve evrim kuramları arasında yapılan ayırım tam da Saussure'ün satranç analogjisinin üzerine yerleştiği artsüremli dilbilim ve eşsüremli dilbilim ayrımı ekseninde anlaşılabilir: “Artsüremli dilbilim, eşsüremli dilbilim gibi bir "dil durumumda bir arada bulunan öğelerin bağıntılarını değil, zaman

içinde birbirinin yerini alan ardışık ögelerin bağıntılarını inceler.” (Saussure, 1916/1998, s.204) Bu eksende, art süremliliği (*linguistique diachronique*) dilbilim evrimci bir bilim olarak anlaşılabilir, öte yandan eşsüremliliği (*linguistique synchronique*) epigenesisttir. “Bilimimizin dural yönünü ilgilendiren her şey eşsüremliliği, evrimlere ilişkin her şey ise artsüremlilidir. Aynı biçimde, eşsüremliliği bir dil durumunu, artsüremliliği ise bir evrim aşamasını belirtecektir” (s.129).

Linguistik anlamda ortaya konulan mesele aynı olguya art süremliliği ya da eş süremliliği yaklaşımlarının implikasyonları bakımından nasıl bir fark yarattığını ortaya koyar niteliktedir. Eşsüremliliği dilbilim en genel anlamda yapısalcı bir yaklaşım olarak anlaşılabilir, çünkü tam da zamanın yarattığı değişimlerin ötesinde linguistik anlamda korunan unsuru yapı olarak anlar ve bu yapı üzerine çalışır. Burada yapı ile kastedilen, sadece dilsel yapıya indirgenmemeli zira “Eşsüremliliği dilbilim, bir arada bulunan ve dizge oluşturan ögelerin, aynı toplumsal bilincin algıladığı mantıksal ve ruhsal bağintılarıyla uğraşacak, aynı toplumsal bilinç onları nasıl örüyorsa o da öyle görecektir” (s. 152). Öte yandan, artsüremliliği dilbilimin eşsüremliliği dilbilim aksine yapı üzerine düşünmek bir yana, yapının zamansal anlamda artık ikame etmediği dilsel olgu üzerine düşünecektir. “Artsüremliliği dilbilim ise aynı toplumsal bilincin görmediği ve aralarında dizge oluşturmadan birbirinin yerini alan ardışık ögelerin bağıntılarını inceleyecektir” (s. 152).

Satranç analogisine dönülecek olursa, bu benzetme transandantal yapıya da uygulanabilir ve metafizik anlamda epigenesist ve evrimci yaklaşımlar arasındaki yaklaşım farkını ortaya koymaya hizmet edebilir: Transandantal anlamda sorunlu bir kavram olsa da “başlangıç” tahta üzerinde oynanabilecek tüm mümkün satranç oyunlarını içerir. Başlangıç, mantık uzayı zamansal olarak kat etmeye nereden başlanıldığı değil oyun uzamının ta kendisidir – oyunun transandantal zemindir. Oynanacak tüm olası oyunlar oyunun mantık uzayında zaten içerilmiş, yani tüm mümkün başlangıçlar ve sonlar zamandan bağımsız olarak zaten tasarlanmıştır. Böylece de hamleyi izleyen olası cevapların tümü mantık uzayda içerilmiştir. İzleyen hamlenin tasavvur edilemediği – yani şah çekilmiş olmasına rağmen şahın gidebileceği meşru karenin olmadığı ihtimal oyunun zamansal diziliminde mat ile sonuçlanan oyunun olası sonlarından biri olarak yorumlanır – oyunun zorunlulukla bu sona ulaşması gerekmez çünkü sözgeliliği pat ya da belirli sayıda hamleye rağmen matın

gerçekleşmemesi ile karşı tarafın galip gelmesi ya da mat için yeterli taşın her iki tarafta da bulunmaması neticesinde beraberliğin ortaya çıkmasının da hesap edilmesi gerekir.

Mantık uzay mefhumu üzerinden meseleyi transandantal ilke ekseninde şöyle anlamak mümkün: Kozmosun tüm mümkün hallerinin meşru resimlerini tasavvur edilecek olursa; bu meşru hallerin bazılarında düşüncenin var olduğu, bazılarındaysa hiçbir düşünce formunun ortaya çıkmayabileceğini varsaymak mümkündür. Öte yandan ikinci varsayım, transandantal gerçekliğin sınırını verir. Mantık uzayda bu tasarım transandantal gerçekliğin dışındadır. Diğer bir deyiş ile transandantal ilke gereği teleolojik anlamda düşünceyi bir erek olarak ortaya koymayan bir doğa tasarımından bahsedilemez. Öte yandan düşünülecek olursa böyle bir tasarım evrim teorisi ekseninde düşünüldüğünde son derece mümkündür. Evrim teorisinin insan tasarımı ortaya çıkmış ya da çıkmamış türlerden her hangi biridir ve tüm diğer türler için geçerli olduğu gibi insan da yok olabilecek bir türdür.

Bu bağlamda düşünüldüğünde transandantal felsefe perspektifinden şu vurgu yapılabilir: teleolojik ilke elbette metafizik bir ilke değil fakat transandantal bir ilkedir. Peki bunun anlamı nedir? Anlamı şöyle ortaya konulabilir: düşünce metafizik anlamda olumsal bir sonuç, doğanın tesadüfi bir oyunu olarak anlaşılabilir. Öte yandan transandantal anlamda bu şekilde kavranamaz. Haklı bir soru şudur: teleolojik ilke metafizik bir ilke olmadığına göre, bu transandantal ilkeye neden bağlı kalmak zorundayız? Yanıt şöyle bir netlik taşımaktadır; teleolojik ilke ve transandantal özne tasarımı içinde meseleye böyle yaklaşılabilir, ya da basitçe teleolojik ilkeyi metafizik bir ilke olmamasından ötürü olumsal olarak ele alınıp ve bu noktada da felsefi anlamda ne konuşulacak bir mesele ne de konu üzerine düşünecek bir öznenin zorunlulukla var olmadığını kabul edilip, olaysız bir şekilde mesele nihayete erdirilebilir. Bu mesele bir anlamda, öznenin problematik yönü ortaya konulduğunda aslında peşinen kabul edilmişti.

Bu noktada Aristoteles'in sorusuna tekrar dönmek yerinde olacaktır: tüm bu çokluk, varlık ve birliğin kendisinden mi ibarettir yoksa araştırılması gereken bir başka gerçeklik var mıdır? Kant'ın ortaya attığı metafizik denklem şu ilginç sonucu ortaya koyuyor gibi görünmektedir: Evet bir başka gerçeklik ontolojik bir zorunlulukla vardır – zorunluluk kendinde şeyin zorunluluğundan kaynaklanır – öte yandan bu gerçeklik araştırma ufğunun ötesindedir. Öte yandan, kendinde şeyin müphem mekaniği

zorunlulukla transandantal gerçekliği oluşturuyorsa, “transandantal tam algı” fiili olarak “düşünüyorum” transandantal yargısının bu gerçekliğin öncelikle ve zorunlulukla gramatolojik veçhesini görünür kıldığı iddia edilebilir. Özne ve nesnesini var eden tam algı edimi olarak “düşünüyorum” (*Ich denke*) transandantal yargısı hangi kuvveti aktarır ya da muhafaza eder? Mesele bu şekilde ele alındığında “tüm bu çokluk” kuvvet aktarımları yoluyla biri diğerine dönüşen, birinden diğerine aktarılan ya da muhafaza edilen bağıntısal uzaya dönüşmüyor mu? Mantık yayılım olarak transandantal özne ve transandantal nesnenin, zamanın matematiksel bitimsizliğinin bir fonksiyonu olarak sonsuz defa şu ve bu belirli özneye ve buna koşut olarak tüm bu tek tek nesnelere belirmelerinin oluşturduğu transandantal idealist gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. İmgelerini hiç durmadan biri diğerine bakan aynalar olarak resmedilen bu metafizik denklemin “transandantal idealist” kurgusunun izi gramatolojik bir zaruretle “düşünüyorum” yargısı üzerinden sürülecekse giriş bölümünde ele alınan eksenle “düşünüyorum” yargısının öznenin yadsındığı ontolojik denklemde anımsamak yerinde olacaktır. Giriş bölümü, özneyi Berkeley ve Hume referansları ile yadsımanın olanağını araştırıyordu. Öte yanda bu ilk bölümün ortaya koyduğu metafizik araştırmanın bulguları dikkatlice göz önünde bulundurulacak olursa Kant’ın ortaya koyduğu haliyle transandantal dedüksiyon öznenin sadece nasıl kurulacağını ortaya koymadığı ama metafizik soruşturma derinleştirildiği noktada eşit ölçüde özneyi radikal bir sorgulamaya tabi tuttuğu da söylenebilir. Diğer bir deyiş ile transandantal uslamlama en uç noktaya kadar sürdürüldüğünde özneyi yadsımanın da olanağı açılmaktadır.

Metafizik anlamda özne ve nesne arasında gerçekleşen ilk karşılaşma kritik bir önem taşımaktadır. Sahih bir ilk karşılaşma anlaşılacak isteniyorsa özne ve nesne ikiliği peşinen kabul edilemez, metafizik anlamda ele alındığı noktada kabul edilmemesi de gerekmektedir. İlk karşılaşma zamanın belirli bir tasarımıyla anlaşılır olabilir, öte yandan bu tarz bir zaman tasarımı imgelem metafiziği ekseninde detaylı düşünülürse “ilk” kavramının yaratacağı metafizik problem kolaylıkla teşhis edilebilir. “İlk” kavramı söz konusu olduğunda epigenesist ve evrimci düşünce ayrımının metafizik implikasyonları görünür olur. Zaman şayet önce sonra ilişkisine göre bir tasnif ise yani şöyle ki; önce ve sonra olanı şaşmaz bir kesinlikle dizmekteyse ve bu dizilim var olanın zorunlu formları olarak anlaşılıyorsa, o zaman “ilk” denilen şey şuna işaret ediyor olmalıdır: kendinden önce olmayan.

Öte yandan şayet Bergson haklıysa zaman gerçekte “şimdi” de son bulur: Zamanın tezahürü sadece bir son olarak şimdidir. Gerçekte bir gelecek tecrübesi mümkün değildir, tecrübe hep bir “şimdi” de vuku bulur. Bu meseleyi, Bergson’un bedeni “şimdi” olarak zamanın son anında ileri itilen bir imge olarak anladığı ekseninde tartışılabilir. “Bedenim tek bir an içinde düşünülduğünde etkide bulunan nesnelere ile etkide bulunduğu nesnelere arasında aracı bir iletken başka bir şey değilken. Buna karşılık akan zamanın içine yerleştirildiğinde daima geçmişimin bir eylem içinde son soluşunu verdiği belirgin bir noktada bulunur” (Bergson, 1896/2015, s. 59). İçinde bulunulan her “şimdi” zamanın “son” anı olması bakımından sondur. Böyle kavranıldığında zaman, matematiksel anlamda negatif sonsuzluk görüntüsü verir. Bu, başlangıcı bakımından sonsuz, ama her şimdi de son bulan bir modellemedir. Şimdiyi gelecek ve geçmiş arasında bir sınır olarak anlayan kavrayış kadar sağ duyuya hitap etmiyor olsa da, zamanın negatif sonsuzluk olarak bu modellemesi metafizik anlamda daha kabul edilebilir olduğu iddia edilebilir olduğu en azından Bergsoncu bir perspektiften iddia edilebilir. Özne ve nesnenin ilk karşılaşmasının peşine düşüldüğünde bu konu üzerine düşünülebilecek bir zaman mefhumuna ihtiyaç var. Şayet şimdi bir son olarak değil de geçmiş ve gelecek arasında bir sınır olarak anlaşılacak olursa, karşılaşmanın öncesini tasavvur etmek metafizik bir imkansızlık yaratacaktır. Bileşenler bakımından metafizik güçlük, bununla da çözülmez. Özne ve nesne arasında bir ilk karşılaşmanın mümkün olduğu düşünülse dahi şunu kabul etmek gerekir ki bu karşılaşmadan önce ne özne ne de nesneden bahsetmek metafizik anlamda mümkün değildir. Öyleyse bu şu demektir; özne ve nesne arasında bir ilk karşılaşmanın tarafları özne ve nesne olamazlar, anımsanacak olursa Kant bu noktada “transandantal özne” ve “transandantal nesne” bağlamını yaratan transandantal uslamlamayı gündeme getirmiştir (Kant, 1781/1787/2005, s.414,). Bu belirlenimdeki akıl yürütmenin basamaklarına hızlıca bakılacak olursa sorunun ne olduğunu da kolaylıkla teşhis edilebilir. Özne ve nesne ikiliğini Kant neden metafizik anlamda bir adım daha geriye çekerek özne ve nesnenin ardındaki kuvveti, ikili yapıyı koruyarak aktarmayı tercih etmiştir? Bir şeyin düşünülüyor olduğunu düşünürken, düşünülen şeyin olmadığını düşünmek elbette saçmadır – ya da Kant’ın teleffuz ettiği haliyle “beliren bir şey olmadığı halde bir belirişten bahsetmek absürttür”(Kant, 1781/1787/2005, s. 115). Öyleyse düşüncenin ardında bir kendinde şey olarak düşünmeye, yani bilişsel süreçlerin tümüne kaynaklık eden kendinde şey zorunlulukla tasavvur edilecektir. Öte yandan bu noktada gerçek soru şudur: nasıl olur da “ben”,

düşüncenin kaynağı olan kendinde şeyden ayrı bir ontolojik yapı olarak tasarlanabilir. Soru bulanıksa bir kez de şöyle formüle edilebilir; metafizik anlamda özne ve nesne olarak tasarlanan ikili yapıyı özne ve nesne ayrımını ontolojik anlamda önceleyen bir tasarımda, özne ve nesne olarak başkalaşmış iki farklı “kendinde şey” – özne kendinde şey ve nesne kendinde şey olarak – tasavvur edilmesi gerçekten de bir zorunluluk mudur? Epigenesist bir kuramın gerçekte yapının ikiliğini gidermekle kalmayıp, metafizik anlamda banal zaman algısının ötesinde bir modellemeye de olanak verdiği düşünülebilir.

Transandantal düşünce için zaman sadece olanı sıralama fakültesi değil tam algı ekseninde kendi ontolojik mekânsallığında olanın ikame mekânıdır da. Bu ontolojik ikame mekânı gelecek ve geçmiş arasındaki bir şimdi de işlemez. Bergsoncu bir müdahale ile başlangıcını sonsuz defa geriye iten bir şimdinin sonluluğunda işlemekte olduğu iddia edilebilir.

Mesele metafizik olsa da bu tezin ısrarla dönmek istediği şu misale bu noktada geri dönülebilir: Homo sapiens bizon ile karşılaşır. Bu karşılaşma başlangıçta bilişsel anlamda bir kaplanın bizon ile karşılaşmasından farklıdır ya da değildir ama belirli bir noktada homo sapiens bir mağara duvarına bizonun resmini çizer, “burada, öznenin güçlerinin Ötekiye aktarıldığı gayet manidar bir an olduğunu görebiliriz rahatlıkla; burada kastedilen, büyük öteki olarak adlandırdığımız, sözün mahali olan, potansiyel olarak hakikatin mahali olan Öteki’ dir” (Lacan, 1964/2013, s.137-138) Bizonun resminin ait olduğu ontolojik zemin ne resmin faili olarak ressamın dünyasında, ne çizimin “orijinal” kaynağı olarak bizonun kendisinde gözlemlenemez, artık bizon tam da Lacan’ın tarif ettiği anlamda Öteki’de ifade bulur, diğer bir deyişle dilsel bir zemine, sembolik bir düzene ayağını basar. İşte bu noktada metafizik anlamda üzerinde durulması gereken bir olay gerçekleşmiştir. Çünkü tam da bu belirli anda artık homo sapiens kendisini aşan, insanlar arasında da dilsel bir karşılığını buluyor olsa da bununla sınırlanamayacak aslında en genel anlamda Varlığa ev sahipliği yapan bir zemin ile bağlantılıdır. Heidegger’in doğa ve hakikat arasındaki ilişkiyi netlikle ortaya koyduğu; doğanın özünde hakikat olmasına ilişkin iddia bu eksenle anlaşılabilir. (Heidegger, 1953/1996, s. 196). Bu minvaldeki kavrayış, daha önce farklı şekillerde ele alınmış olan, zamansal ikiliğin tarafları arasındaki bir karşılaşma olarak da anlaşılabilir. Öteki’nin bizonu ile, öteki olarak bizon artık aynı zamansallığın konusu değildir. Bizondaki hangi kuvvet bizonun resmine ve adına, ve böylece

Öteki'ne aktarımına olanak vermiştir. Bu bağlamda, metafizik yaklaşım kronolojik bir tuzağa zorunlulukla mı düşmektedir: Bizonun kendisi ve resmi arasında kurulan analogik ilişkide bizonun kendisi gerçekten de bizonun resminden “eski” midir? Bu soru Borges'in şu şiirini üzerinde durmaya degecek bir simetri ile anımsatmaktadır:

Bellek olan insanca zamanı yok sayıyor

Ne zaman umrunda onun ne de geçmişten

Bugüne akan yaşamı, öylesi değişken ve boş,

Zaman dışı, sayıya vurulmayan, sıfır

En sonuncu bizon bu ve ilki (Borges, 1975/2012, s. 19)

Borges'in şiirinin adı “Bizon” ve bizonda korunan kuvvetin ne olduğunu lafı dolandırmadan ortaya koyduğu iddia edilebilir. Bu kuvvet zamanın ötesinde bellekte tutulmakta olandır. İnsanca zamanı yok sayandır. Bu noktada, bir kez daha epigenesist ve evrimci kuramların ayrımı ile karşılaşıldığı söylenebilir. “İnsanca zaman” bizonları sayar, bizonları dizer, bizonda değişenin ilmi bu anlamda evrimcidir. Bizonları asla üst üste koymaz; sıralar. Öte yandan aynı sıralılığın iki farklı dizilimi mümkündür: Bellek epigenesisttir, ilk ve son bizonu üst üste koyarak, tek bir mantıksal anda tasnif eder. Bu anlamda ancak bir çabayla – önce olanı sonra olandan ayırarak – sıralılığın tekrar inşa edilebileceği söylenebilir.

Mantıksal an sadece var ve yoku sayar, o olanı ve o olmayanı, bu mantıksal anın sıralaması mağaranın duvarına çizeceği bizonu tüm diğer şeylerden ayırır. Ben düşünüyorum: bizon vardır, vardır ki çizilebilir; görünür. Mantık uzayda, bizon olmayan tüm bu ötekiden ayrılan bir bizon uzayı şöyle bölmektedir: Bizon olan veya bizon olmayan. Öyleyse, analogik derece farkıyla, ben ve öteki. Ben öyleyse bizon; bizon öyleyse bizon olmayan. Analoginin izini şu biçimde sürülebilir; bizon veya bizon olmayan; ben veya öteki. Bizon öyleyse ben, bizon olmayan öyleyse öteki. Öyleyse, şayet “ben” – imgesel, sembolik ya da gerçek olsun – öncelikle gramatolojik ise içinde gizlenmiş bir ilk harf ile – alfa, alef ya da elif fark etmez ama epigenesist “ilk” harf sözgelisi bizon imgesidir, içinde bulunduğumuz bağlamda ya da otuz bin yıl evvel duvara sürtülen meşalenin izi, beş bin yıl arayla aynı duvara bırakılan el izleri – bunlardan birinin yüzük parmağının kırık olduğunu biliyoruz – o harf olmayandan ayırmaktadır kendisini. *Kratylos* diyalogunun üzerine düşündüğü gibi hangi harf

sorusunun bu anlamda bir ehemmiyeti olamaz çünkü bizon adlandırması sözgeleşipiton olarak da yapılabilir, ama hem bizon hem de piton aynı şeyse yani aynı harf ile analogik ilişkisi kurulursa, diğer bir deyişle bizonun sembolik resmi pitonun sembolik resmi ile aynı ise bu demektir ki artık ne bizon ne de piton, bizon ve piton olarak adlandırılan şey değildir. Sözgeleşipiton artık hayvan mıdır? Öyleyse beni, ötekiden ayıran bu harf değişebilir ama beni öteki ile aynı harf yakalıyorsa, ben artık ötekiden ayrılamaz. “P, P olmayan değildir” formülasyonu içinde şeyler olumsal biçimde harfler ile analogik ilişkiye sokulabilir.

Transandantal öznenin empirik ben ile ilişkisinde “saf ben” in vurgusu nedir? Metafizik yarı transandantal özne ile empirik ben arasındaki ontolojik mesafeyi ne kadar açmıştır, diğer bir deyişle “saf ben” bizon ile asla karşılaşmaz mı? Sorunun zaman metafiziği anlamında kronolojik ve mantıksal olmak üzere iki farklı şekilde yanıtlanmasının mümkün olduğu söylenebilir:

- i. Kronolojik karşılaşmada, transandantal özne ontolojik anlamda steril bir mekânsallıkla tecrübeye zemin olarak iz tutmadan vardır; öylece durur. “Ben düşünüyorum” (*Ich denke*) ne düşündüğünü bilmeden, içeriksizce eşlik eder.
- ii. Mantıksal karşılaşmada, transandantal özne mantıksal uzayın ta kendisidir. Tek bir anın içinde transandantal özne düşüncenin taşıyıcısı olarak tüm mantıksal olanakları ile zemindedir. Bizon ile karşılaşma, öyleyse tek bir mantık anının içinde zamanı önceler. Bu sefer “Ben düşünüyorum” yargısı tüm mümkün düşünceyi içerir. Dikkat edilecek olursa burada tüm mümkün düşünce vurgusu ile inşa edilen fikir özne mefhumunu insan öznesinin ötesine taşıyarak düşünce üzerinden ifade etmektedir. Bu imkanı mümkün kılan olanak yapısalcı okuma ile görünür olmaktadır. Şayet transandantal öznenin kavranışında insan bedenine ve sözde düşünme organlarına maddesel bir anlam atfedilmekte ısrarcı davranılmayacak olursa bu olanağın kavranması mümkündür.

Öyleyse, ben düşünüyorum assertorik yargısının mutlak doluluk ya da mutlak boşluk olarak kavranabileceği iki okuma mümkün gibi görünmektedir. Bu akıl yürütmeleri yapan transandantal mantıksa, araştırmanın materyale ilişkin olmaması anlamında forma ilişkin olduğu söylenebilir. Bu tasarım, esas itibarıyla tümüyle mantıksal bir kurgunun ürünüdür; bu sözgeleşipiton şu demektir: transandantal özne tüm mümkün

düşüncenin mekânıdır – tek tek kişilerin tecrübelerinden bağımsız mantıksal bir yayılımdır. İşte tüm öznel ve nesnel tutarlılık bu yayılımsallık üzerinde mümkün olur. Bu noktada Bülent Gözkân'ın Aristoteles ile kurduğu ilginç bağlantıya değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlantı, Kant'ın transandantal dedüksiyon bölümünde ne yaptığını tarif ederken illüstratif anlamda kullanılmıştı, fakat bu noktada daha detaylı bir biçimde ele almak mümkün. Tüm mümkün düşüncenin mekânı olarak “özne” sentetik bir birliktir, bunun iması şudur: bu ontolojik mekânsallık sentetik bir fiil yolu ile kurulmuş olması gerekmektedir. Dolayısıyla transandantal anlamda tüm sentetik fiilleri önceleyen bir sentetik fiilin varlığından bahsedilebilir. Gözkân böyle bir fiili Aristoteles'in ilk hareket ettiricisine benzetmiş ve bu düşüncüyü şöyle ifade etmişti:

Burada, farklı bir bağlamda da olsa, Aristoteles'in *Metafizik*'inin XII. Kitabının ünlü / . Bölümündeki İlk Hareket Ettirici (*proton kinoun*) meselesine bir gönderme olduğu düşünülebilir: Asli düşünme fiili, kendinde-şeyin (“transandantal özne=X”) fiili olarak, hiçbir koşula bağlı olmayan, çünkü koşul altına alınmayı (mantıksal anlamda) başlatan fiildir. Koşulsuz olan bu fiil, koşullu olanı değil, koşulların, koşula tabi olmayan kaynağını ve olanağını düşünebilir. Aristoteles, sözü edilen bölümde, ilk hareket fiilinin ancak bir düşünme fiili olabileceğini, bu fiilin İlk Hareket Ettirici' nin fiili olduğunu, ama fiilin yöneleceğinin, her şeyin onunla başlamasından dolayı, fiilden sonraki bir malzeme olamayacağını, dolayısıyla bu fiilin, fiil sahibinin kendisini düşünebileceğini belirtmekteydi. (Gözkân, 2018, s.124, 19. Dipnot, Aristoteles 1072b referansı ile)

Gözkân'ın da ifade ettiği gibi farklı bir bağlamda Aristoteles kendisini önceleyen bir fiilin bulunmadığı bir fiil aramaktadır ve Kant ile paralel bir şekilde bu fiilin bir düşünme fiili olması gerektiği sonucuna varır. Buradaki “farklı bağlam”, Aristoteles'in akla dışsal bir unsur araştırırken, Kant'ın aklın en içsel faaliyetini araştırıyor olmasından kaynaklanır. Öte yandan gerçekten de bu bağlamların birbirinden tümüyle farklı olduğunu iddia edebilir miyiz? Metafizik mimari anlamında her iki düşünür de bu metafizik denklemin kökeninde denklemi inşa eden faili aramaktadır ironik olansa aslında her iki düşünürün de bir anlamda ruh kavramına ulaştıklarını söylemek mümkündür. Kant'ın zaten ruhun yetileri üzerine bir soruşturma yürüttüğünü göz önünde bulundurulursa ruhu yine de gökyüzünün dairesel

hareketinde arayan Aristoteles'in de metafizik modellemesinin kökenine yine ruhu yerleştirmiş olmasının şaşırtıcı olduğu söylenebilir. Aristoteles, hayvanların hareketi üzerine – yani ruh üzerine – düşünürken ve böylece insanların hareketi ve gökyüzünün hareketi üzerine düşünürken, noktadan yayılıma bir tür ontolojik sıçramanın izini sürüyordu. Bu araştırmayı Kant felsefesinde müphem kendinde şeyin özne nesne ikiliğini tesis eden ontolojik sıçrama ile ilişkilendirmek mümkün. Bu ontolojik sıçramanın mümkün olup olmadığı sorusu “transandantal özne” olarak tarif edilen ve empirik sınırı doğa olarak çizilen “ben” ontolojisine ilişkin en incelikli argümanlardan biri – sorulan soru kendisini transandantal özne ve nesne olmak üzere “iki” kendinde şey arasındaki belirli türden bir ilişki ile ören (zamansal öyleyse evrimsel ya da mantıksal öyleyse epigenesist) transandantal yapı nasıl bir şey olabilir sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun bir modellemesi olarak okunabilecek, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*' deki şu pasaj dikkate alınabilir :

abc üçgeninde b hareket ettirilen a da hareket ettiren olsun. Ancak bir şey hareket ettirecek diğeri de hareket ettirecekse hareket ettirenin sabit olması zorunludur. Bu durumda a potansiyel olarak bir olmasına karşın gerçekte ikidir. Bu da bunun sadece bir nokta olmadığını aynı zamanda büyüklüğe sahip olduğunu ispatlar. Ayrıca b ve c de aynı anda hareket ettirilebilir. Bundan ötürü a daki her iki ilksel şey zorunlu olarak harekete neden olur. Yine aynı nedenden dolayı yukarıda söz edilen ilkelerden başka bir şeyin bulunması ve bu şeyin bizzat hareket ettirilmeden harekete neden olması gerekir. Bu bir zorunluluktur. Diğer türlü olursa uçlar ya da anın kendisinde bulunan ilkeler, hareket söz konusu olduğunda, birbirlerine yaslanıp kol ve bacaklarını hareket ettiren insanlar gibi olurlar. Onların her ikisini de hareket ettirebilecek olan şey, ruhtur. Yani ruh, mekânsal büyüklükten ayrı olmakla birlikte, yine de onun içinde yer alır. (Aristoteles, 2011, s.51, 702b – 703a)

Öyleyse ruhun– hareket ettiricinin, “ilk” hareket ettiricinin – bir şeyleri iteleyen bir tanrı ya da insanın edimselliğinin ardında gizlenmekte olan bir güç olmayabileceği düşüncesi doğmaktadır. Peki öyleyse, bu şey nedir ki onun uslamlaması hayali bir abc üçgeninin, a köşesi olarak modellenmektedir? “A potansiyel olarak” birdir, hareket etme olanağına sahiptir. Öte yandan, “Gerçekte ikidir” çünkü hareket etme olanağına

sahip olmasına ilaveten hareketsiz –*akineton* – dur da. A hareket etme ve etmeme olanağı üzerinden zorunlulukla ontolojik anlamda taşar. Birken zorunlulukla iki olur ve bu da Aristoteles’e göre sadece bir nokta olmadığını büyüklüğe sahip olduğunu kanıtlar. Kant epigenesist kuramı geliştirmede çünkü ontik bir nokta olarak, kendinde şeyin bir diğer kendinde şey olarak transandantal nesne x ile olan ilişkisinin mahiyeti hakkında – ki daha önce bu ikilikten gerçekte bahsedilemeyeceğine değinilmişti - akıl yürütülebilecek meşru zeminin olmadığını düşünüyordu. İki farklı şey olarak saymanın dahi meşru olmadığı bu kendinde şey nasıl olmuştur da kendisini özne ve nesne olarak ayırt etmiştir? Sorunun yanıtı söyle verilebilir: Tam da varoluş bir durma biçimi olmadığı için, “gerçekte” sadece olan değil mümkün olan da olduğu için, sadece bu dünya değil tüm mümkün dünyalar var olduğu için, öyleyse mantık uzay mümkün olduğu için. Bu iddia Aristoteles’in şu sözleri üzerinden açılabilir: “Bu durumda a potansiyel olarak bir olmasına karşın gerçekte ikidir. Bu da bunun sadece bir nokta olmadığını aynı zamanda büyüklüğe sahip olduğunu ispatlar.” Burada “büyüklük” ile kastedilen şeyin bir tür “yayımsallık” olduğu açıktır, öte yandan tam da “nokta”nın yayılımsal olamayacağı göz önünde bulundurulacak olursa, bu yayılımsallığın mantık yayılımsallık olarak anlamak yerinde olacaktır. Aristoteles’in potansiyel olan ve aktüel olan üzerinden tarif ettiği bir büyüklük ancak bu eksenle anlamlandırılabilir. Ruhun mekânsal büyüklükten ayrı olmasına rağmen yine de onun içinde yer alıyor olması olgusu da bu çerçevede anlaşılmalı. Aristoteles hareket etme ve etmeme olanağının yarattığı mantık yayılım üzerinden ruhun sadece bir nokta değil bir büyüklük olduğunu bu şekilde uslamalar. Mantık yayılım olarak ruhu bir büyüklük olarak kavramak Aristoteles metafiziğinin, etik olana zorunlu teması olarak anlaşılabilir. Aksi takdirde, şayet ruh bir mantık yayılımsallık ihtiva etmeyip sadece bir nokta olsaydı bunun iması şu olurdu ki, her edimsellik ve her atalet sadece zorunluluk olur ve böylece de bir ruhtan bahsetmek mümkün olamayacağı gibi ruhun her türlü edimselliği sadece zorunluluğun konusu olurdu.

3. PSİKANALİTİK ARAŞTIRMA: NEDENSELLİK VE SİKNRONİSİTE ÜZERİNE

Bu bölümün amacı özne ontolojisini Jung ve Lacan'ın psikanalitik kuramları çerçevesinde ortaya koymak olarak ifade edilebilir. Jung terminolojisi içinde ego ve bilinçdışı ilişkisini kuran faaliyet olarak sinkronisite meselesini gündeme getirip, Jung'un idealist metafiziğinin Lacancı yapısalcılıkla karşılıklı bir okuması üzerinden, hangi gramatolojik çıkarımlara olanak verdiği ortaya konulacaktır.

Gramatolojik araştırmanın nesnesi elbette – *gramma* – yazıdır. Öte yandan araştırmanın başında, bu nesneyi her fırsatta metafizik ufkuna itme eğiliminin gizlenmediği söylenebilir. Buradaki metafizik eğilimin, metafizik bir zemin tesis etmekten ziyade aslında metafizik zemini radikal bir sorgulama sürecinden geçirmek sureti ile yapı bozumcu bir gaye ile hareket edildiği gözden kaçmamalı. Yapıbozumun odaklandığı metafizik mefhum zaman kavramı ekseninde şekillendiği, failinin ise Bergson olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu eksende tezin bu bölümünün ilerleyen bölümde metafizik anlamda ele alacağı mesele “sinkronisite” olacaktır, bu kavramın gündeme gelmesi nedensellik kavramının gözden geçirilmesi teklifini içerecektir. Bergson zamandaşlık kavramını tam da nedensellik kavramı ekseninde *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*' nde *simultanéité* olarak ele almış M. Şekip Tunç'un tercümesinde “zamandaşlık” kavramı ile karşılanmıştı. Bergson'un kavram haritasında önemli bir yer bulan kavramın yolu görelilik kuramı ile kesişir. Sinkronisite kavramı ise Jung'un literatüre tanıttığı bir kavram ve iki olayın fizik dünyadaki eşzamanlılığından çok anlam dünyasındaki eşzamanlılığına vurgu yapar. İlginç olansa her iki tartışma da metafizik anlamda derinleştirilip zaman, art ardalık ve en nihayetinde de nedensellik kavramları ekseninde tartışılmaktadır. Şaşırtıcı biçimde her iki tartışmanın da yolu kuantum fiziği ve Einstein ile bir biçimde kesişmektedir.

Bu bölüm öncelikli olarak imge kavramını ele alır ve bu sayede ilk bölümün imge metafiziğine yaptığı vurgu bir nebze daha görünür olmaktadır. Bergsoncu anlamda imgeyi öznenin tüm var olanları kendisi için metafizik anlamda görünür kıldığı yegane ara yüz olarak anlamak yerinde olacaktır. Bu şekilde formüle edildiğinde realist ve idealist formülasyonların ötesinde öznenin kendisi ve öznenin iştigal ettiği tüm bu şeyler çokluğu, ve öznenin kendisi ile şeyler arasındaki bu ilişkiyi metafizik anlamda kuşatan tüm fikirler bütünü birer imgeye dönüşür. Bu tanımıyla metafizikçi kendisinin de tam anlamıyla bir imge olduğunu bilen bir imgenin diğer imgeler ile ilişkisinin mahiyetini araştırmaktadır. Öte yandan şunu da koşulsuzca kabul etmek gerekir; bu imgeleri araştırabilmenin zemininde imgelerin keyfiyetten çok zorunluluk kavramı ekseninde bir ilişkiye giriyor olmaları düşüncesi yatmaktadır. Bergson şöyle der bu konuda:

Tüm bu imgeler, bütün temel bölümleriyle sabit yasalara göre birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunurlar. Bu yasaları doğa yasaları olarak adlandırıyorum; ve bu yasaların kusursuz bilimi, bu imgelerin her birinde olup biteni hesaplamayı ve öngörmeyi kuşkusuz sağladığından, imgelerin geleceği de şimdiki zamanları içinde yer alıyor ve yeni hiçbir şey katmıyor olmalıdır (Bergson, 1896/2015, s. 15).

Öte yandan bu bölüm Bergson'un imgeler arası ilişkileri anladığı “doğa yasaları”nın ötesine geçerek psikanalitik bir çerçevede, zorunluluğun mekânîk kavramı olarak nedenselliğin tek olası açıklama olmadığını ortaya koymaya çalışacak ve sinkronisite kavramını bu türden bir mekaniği anlamak için önerecek. Tezin bu bölümdeki öncelikli gayesi, metafizik denklemi imgeler türünden ifade edebilmek. Tüm varoluşu imgeler olarak ele alan metafizik bir kavrayışın imalarını görünür kılacak iki meşhur kısa alıntı; ilki Shakespeare'in *Fırtına* eserinden:

We are such stuff

As dreams are made on, and our little life

Is rounded with a sleep. (Shakespeare, 1987, 181)

İkinciye tarihte basılmış ilk kitaptan – Elmas Sutra. Elmas Sutra tarihte basım tarihi üzerine not edilmiş ilk metindir; 11 Mayıs 868 tarihli sutranın örneği British Library'de bulunmaktadır. Eser ahşap baskı tekniği ile, uzunluğu yaklaşık beş metre

olan tomar şeklinde ince bir kağıda basılmıştır ve insanlık tarihinin ilk basılan kitabıdır. Korhan Kaya'nın Sanskritçeden çevirisi şöyle:

Kayan yıldız, karanlık, kandil

Sihir, çiğ tanesi, hava kabarcığı

Rüya, şimşek çakması, bulut

Tüm olup biten böyle görülmeli (Elmas Sutra, 818/2018, s.70)

Shakespeare literatürünün olmasa da *Elmas Sutra*'nın estetik ya da ahlakçı olmaktan çok, ontolojik eksende tartışıldığına şahit olmak mümkün. Nagatomo, "*The Logic of the Diamond Sutra: A is not A, therefore it is A*" isimli makalede *Elmas Sutra*'yı mantıksal bir çerçevede tartışır (Nagatomo, 2000). Öte yandan Shakespeare'in sözlerini sadece estetik ya da her insanın cüret edebileceği ölçüde etik bir iddia değil de, metafizik bir tasarım olarak anlamakta da bir engel olmadığı iddia edilebilir. Borges, "*Everything and Nothing*" isimli kısa hikayesinde Shakespeare yazınında çarpıcı onanı "temsil, düş ve gerçekliğin temel özdeşliği" (Borges, 1960/2012, s.39) olarak ortaya koyarken, aklında Shakespeare alıntılanan pasajın olmaması güç. Temsil, düş ve gerçekliğin temel özdeşliğini psikanalitik bölümde bu araştırmanın ayağını basabileceği bir zemin olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bu zemin elbette kaygan bir zemindir, öte yandan kartezyen şüpheyi metafizik anlamda bertaraf etmenin imkansız olduğu ölçüde, psikanalitik mecrada bu geçişlilik tümüyle işlevseldir. *Psike*'nin bu mecradaki belirışı anlamında düş ve gerçeklik aynı topografyada temsil edilirler.

Gramatolojik araştırmanın odağına yerleştirilen özne nin psikanalitik mecrada netlikle ortaya konulabilmesinin öncelikle imge ve bu eksende de idea kavramını doğru tarif etmekle doğrudan bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu kavramlar ve sonrasında tartışılacak diğer kavramların izini sürerken Jung'un "*Analitik Psikoloji Sözlüğü*" ne baş vurmak ve Lacancı kuramla karşılıklı okumak türünde bir strateji izlenecek. Jung'un, fikir ve imge kavramlarını netlikle tarif ettiği, son derece kompakt tanımı şöyle:

Kimi zaman “fikir” kavramını “imge” dediğimde yakından bağlantılı bir psikolojik öğeyi belirtmek için kullanıyorum. İmge, köken bakımından kişisel veya kişi dışı olabilir. Kişi dışı ise kolektiftir ve mitolojik nitelikleriyle ayırt edilir. O zaman buna ilksel imge diyorum. Öte yandan mitolojik karakteri yoksa yani görsel niteliklerden yoksunsa ve yalnızca kolektifse fikirden söz ediyorum. Dolayısıyla ilksel imgenin anlamını ifade etmek için fikir terimini kullanıyorum, imgenin somutluktan soyutlanmış bir anlamıdır bu. Fikir soyutlama olduğu nispette, temel etkenlerden türetilmiş veya gelişmiş, bir düşünce ürünü gibi görünür. (Jung, 1921/2016, s.31)

Fikir – imge ilişkisini felsefe tarihinde açıklıkla imgesel ve kuramsal ölçekte ortaya koyan filozof Platon olmuştur. Jung da bu düşünce çizgisini takip eder ve “fikir” kavramını ele alırken Platon, Kant, Schopenhauer ve Hegel’e verdiği referanslarda metafizik anlamda idealist bir pozisyon alır. Öte yandan Jung’un psikanalitik yaklaşımındaki idealist vurguda diğer idealistlerden ayırt edilebilecek psikanalitik metodolojisinde ortaya çıkan “eşzamanlılık” kavramı ekseninde şekillenen bir fark olduğu şimdilik sadece belirtmekle yetinilebilir. Jung’un psikanalitik metodolojisi nedensellikten çok eşzamanlılığa vurgu yapar. Bu ekseninde Bergsoncu zaman kavramına paralel okunması gereken bir ikilik açığa çıkmaktadır: kendisini mantıksal bir an içinde sunan psikanalitik imgelerin – ya da arketiplerin – eşzamanlılığı ve zamansal sıralılığı transandantal zorunlulukla gerektiren nedenselliğin, ters simetriği bir zaman tasavvuruna olanak verir. Jung’un idealist tasarımı içinde “imge” kavramının “kişisel” ve “kişi dışı” öyleyse “kolektif” ve “mitolojik” ve öyleyse “arkaik” belirişinin metafizik imaları önemlidir. İnsan ruhunun (*psyche*) – mitolojik karakterde ya da değil – arkaik olan aracılığıyla bilinç dışına olan katılımı özne ontolojisini tekil özne mimarisinin ötesinde tahayyül etmek zorunda bırakır. Öznenin bu anlamda metafizik ufkunu tartışırken, meseleye Jung’un Levy Bruhl’dan ödünç aldığı gizemli katılış (*Participation Mystique*) kavramının da dahil edilmesi gerekir. Bu kavram, ilk bölümde metafizik anlamda tartışılan, öznenin kendisini nesneden ayırt edemediği bir durumu imlemek için kullanılmaktadır. Jung psikanalitik fenomenin metafizik sebebini şöyle açıklar: “(Gizemli Katılış) nesnelere özel bir psikolojik bağlantıyı belirtir ve öznenin kendisini nesneden açıkça ayırt edememesine, kısmi özdeşlik anlamına gelen doğrudan ilişkiyle ona bağlanmasına dayanır. Bu özdeşlik özne ve nesnenin *a priori* birliğinden kaynaklanır. Gizemli katılış bu ilkel durumun

kalıntısıdır”(Jung, 1921/2016, s.34). Buradaki özdeşlik meselesini doğru anlamak giriş bölümünde Borges’in tecrübe ettiği içinde hiç bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı (Borges, 1952/2005, s. 225) olan iki farklı an meselesini anlamak için de ışık tutabilir. Elbette psikanalitik anlamda ele alınan özdeşlik meselesi ile ontolojik anlamda özdeşlik birbirinden yapısal bir fark taşımaktadır, öte yandan giriş bölümünden bu yana tartışmanın idealist ontoloji içinde konumlanması psikanalitik özdeşlik ile ontolojik özdeşlik arasındaki mesafeyi kapatmak adına bir teklif olarak da okunabilir ve görüleceği üzere Jung’un bu mesafeyi kapattığı da iddia edilebilir. Jung, özdeşliği “her zaman bilinç dışı bir fenomen” olarak tarif eder ve şunları söyler:

çünkü birbirine benzemeyen iki şeyin her zaman bilincine varmak, sonuçta özneyle nesneyi ayırmak zorunlu olarak bilinçli uyumluluğa dahildir, bu durumda özdeşlik zaten ortadan kalkmıştır. Psikolojide özdeşliğin bilinçdışı olduğu varsayılır. İlkel zihniyetin belirgin özelliği ve gizemli katılışın gerçek temeli budur, özneyle nesnenin, dolayısıyla ilksel bilinçdışı durumun. (Jung, 1921/2016, s.52).

Tezin üçüncü ana bölümü “başlangıçtaki farklılaşmamışlık” meselesini paleontolojik anlamda ele alacaktır. Bu bölüm ise bu farklılaşmamışlığın kalıntılarının şekillendirdiği bilinç dışı ilişkileri söz konusu etmektedir. Bu ekseninde düşünüldüğünde Borges’in içinde herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı tecrübesini bu ekseninde “bilinç dışı bir fenomen” olarak anlamının makul bir açıklama olduğu kabul edilebilir, ki zaten aynılık ya da tekrar olmamasına yapılan vurgu “bilinçli uyumluluk” ekseninde düşünüldüğünde özne ve nesnenin birbirinden ayrılabilirdiği durumu da ortaya koyar. Buradaki meselenin ele alınışında, psikanalitik formülasyonun neden özne ve nesnenin birbirinden ayrılamaması olarak yapıldığı haklı olarak sorulabilir, çünkü en nihayetinde birbirinden ayrılamayan iki farklı nesne konumunda belirmektedir. Öte yandan bu durumun psikanalitik izahı şöyle yapılabilir; kendisini nesneden ayıramayan özne, kendisinin özdeşliği üzerinden “aynılık ya da tekrar” barındırmayan nesnelere de özdeşlik üzerinden kurgulamaktadır. Herakleitos’un nehri bir an için tekrar anımsanacak olursa, nehre giren kişi kendisinin özdeşliği üzerinden nehri de aynı nehir olarak algılamıştır, denilebilir. Anımsanacak olursa Borges şöyle diyordu

bu aynılık önerildiğinde şu soru akla geliyor: Bu iki an aynı değil mi? Tek bir terimin yinelenmesi zaman dizisini bozmak ve karmaşıktırmak için yeterli olmaz mı?

Heyecanla kendini Shakespeare'in bir satırına kaptıran kişi, somut olarak Shakespeare'in ta kendisi değil midir? (Borges, 1952/2005, s.222)

Diğer bir deyişle bu türden bir özdeşliğin gramatolojik imalarının da göz önünde bulundurulması gerekir, yazar okur, yazı okur, yazı yazar ilişkilerini ele alırken öznenin metafizik ufkunu ortaya koymak anlamında önemlidir.

Bu kavramlar, imgenin ontolojisine ilişkin var olanların yayılımsal temsili olarak anlaşılan anlamıyla imgenin ötesinde – imge soyut ya da somut olabilir ama her hâlükârda fiziksel ya da mantıksal yayılıma sahiptir – imgeyi beşeri hakikatin inşa unsuru olarak ortaya koymaktadır. *Res cogitans* ve *res extensa* imge metafiziğinde imgenin yayılımsallığı ekseninde birbirine yaklaşırlar. Bunun gramatolojik iması ise açıkça şöyle ifade edilebilir: gramatolojik zeminde yazın unsurlar olarak, imge olarak nesnenin kendisi, yine bir imge olarak zihindeki temsili, ve yine imgenin tarihsel olarak son derece özel bir biçimde uzlaşımsal olarak ortaya çıkmış yazın imgesi aynı ontolojik zeminde geçişli ve böylece de birbirine tercüme edilebilirdir. Temsil, düş ve gerçekliğin temel özdeşliği tam da bu ekseninde anlaşılabilir: her hangi bir yayılımsal var olanın kendisi, insan zihnindeki bir temsili, ya da imgelemde – düş olarak – insanın karşısına çıkan bir temsili imgesel düzeyde tümüyle özdeştir. Buradaki meseleyi, giriş bölümünde ele alınan Berkeley idealizmi ekseninde anlamak yerinde olacaktır. Anımsanacak olursa Berkeley'in öğretisi hali hazırda algılanan dünyaya bir de madde eklemenin gereksiz bir ikileme olacağını iddia edecek kadar ileri gitmek sureti ile maddeyi yadsıyordu (s. 227). Maddenin varlığına ilişkin kavrayış bir anlamda anlamsız bir tasavvura dönüşmektedir. Berkeley'den ilgili pasaja bakmak yerinde olacaktır:

İnsanların özdeksel tözün var olduğunu kabul etmesine neden olan güdüler üzerine bir süre düşünmeye değer Bu güdülerin, gerekçelerin adım adım bitip tükendiğini gözleyerek, belki bununla orantılı olarak onlara olan onayımızı geri alabiliriz. İnsanlar ilkin rengin, biçimin, devimin duyulur niteliklerin ya da ilineklerin us olmadan gerçekten var olduğunu düşündüler, kendi başlarına var oldukları düşünülemeyeceğinden onların içinde var oldukları, düşünmeyen bir dayanak ya da tözü kabul etmek gerekli gibi göründü. Sonradan zaman ilerledikçe insanlar renklerin, seslerin, öteki duyulur ikincil niteliklerin us olmadan var olmadığına inanarak bu

dayanağı ya da özdeksel tözü söz konusu niteliklerden soyup ayırdılar, geriye yalnızca us olmadan var olduğunu, sonuçta da özdeksel bir desteğe gerek duyduğunu düşündükleri birincil nitelikleri, açıkçası biçimi, devinimi, benzerlerini bıraktılar. Gelgelelim bunların hiçbirinin onları algılayan Tinde ya da usta var olmaktan başka bir olanağının olmadığı gösterildi. Buradan özdeğin varlığını kabul etmek için artık hiçbir gerekçemiz olmadığı sonucu çıkar. (Berkeley, 1710/2015, s.111-112)

Genel metafizik resim bu ekseninde geçmiş bölümlerde hali hazırda tartışılmış ve materyalist – idealist gerçeklik tasarımlarına alternatif olarak bir tür ara yol olarak en azından metodolojik anlamda bir çözüm olarak imge metafiziği önerilmişti. Şimdi bu noktada şayet bu metafizik resmi bir an için kenara koyup idealist ve realist yaklaşımların ötesinde psikanalitik bir perspektiften özdek/ madde meselesini ele almak mümkünse; psikanalitik zeminde fenomenlerin metafizik anlamda maddi ya da fikri mahiyette olmalarının bu alanın gerçekliği içinde aslında hiçbir anlam ifade etmediklerini teşhis etmek hiç de zor değildir. Bu fikir ekseninde Descartes'ın rüya argümanına bakılabilir:

Şimdi hiç kuşkusuz bütünüyle uyanık gözlerle bu kağıda bakıyorum; salladığım bu kafa uykuda değil, ve bilerek ve amaçlı olarak bu eli uzatıyor ve algılıyorum; uykuda hiçbir şey böylesine açık ve seçik görünmez. Ama bunun üzerine düşünürken başka bir çok durumda uykuda benzer yanılsamalar tarafından aldatıldığımı anımsıyorum; bunun üzerinde dikkatle düşünürken açıkça uyanıklığı uykudan ayırabilmemizi sağlayabilecek hiçbir pekin belirti olmadığını görüyorum ve bu beni öylesine şaşırtıyor ki, neredeyse şimdi düş görmekte olduğumu kabul ediyorum. (Descartes, 1641/1996, s.142)

Descartes'ın bu noktada izlediği yöntem kendisini rüya görmediğine ikna etmek türünden bir çabaya dönüşmüş olsa da, rüya ve uyanıklığın insan zihni açısından aynı mahiyette olduğunu da açıklıkla ortaya koymaktadır. Bu noktada, psikanalitik gerçeklik ekseninde düşünülecek olursa rüyada olup biten ile uyanıklıkta olup bitenin psikanalitik okuması anlamında gerçekte hiçbir fark olmadığı kolaylıkla iddia edilebilir. Rüyalarında babasına fenalık yapan ya da babayı sembolize eden bir hayvan tarafından fenalığa uğramaktan korkarak fobi geliştiren bir hastanın – Freud'un Hans

vakasına referans verilmektedir(Freud, 1909/2010) – uyanıkken bir ters aktarım ile babası tarafından bir fenalığa uğramaktan korkan ya da babasına gerçekten de fenalık yapan kişinin psikanalitik okuması öyle ya da böyle Oidipus karmaşasına temas edecektir. Rüya olmadığından emin olunan sözde gerçeklikte olan ile düste yaşananların psikanalitik yorumu psikanalitik kuram açısından aynı ontolojik katmanda yapılmaktadır. Diğer bir deyişle, psikanalitik bir zeminde bir şeyin kendisi, imgesi ya da sembolik belirişleri arasında öyle kuvvetli bir aktarımdan bahsedilebilir ki psikanalitik fenomen açısından özdeş belirişlerdedirler. Burada ele alınan meselenin az önce de değinildiği gibi, “temsil, düş ve gerçekliğin temel özdeşliği” (Borges, 1960/2012, s.39) ekseninde anlaşılması teklif edilmektedir. Düş ve gerçeklik aynı psikanalitik topografyada temsil edilmektedirler. Bu noktada şayet bu psikanalitik mekanizmaların malzemesi olarak psikanalitik olgunun bu kadar akışkan bir gerçekliği inşa ettiği iddia edilebiliyorsa, aynı mekanizmaların inşa ettiği bir yapı olarak öznenin durumu ne olacaktır?

Tez bu aşamaya kadar maddenin yadsındığı zeminde aslında öznenin de yadsınabilmesinin olanağına çeşitli vesileler ile işaret ettiği söylenebilir. Psikanalitik anlamda ise mesele “başlangıçtaki farklılaşmamışlığının kalıntısı” üzerinden kurgulanan bir “özdeşlik” olgusu olarak ortaya konuldu. Felsefe tarihindeki belirişi ile idealist özne aşkın bir özneye katılır ya da en azından felsefi metodoloji ekseninde şekillenen bir katılımı mümkündür. Bu katılımın kendisini farklı şekillerde gösteriyor olmasına rağmen, bir biçimde “etik” implikasyonları ile görünür olduğu da söylenebilir. İşleyiş mekanizması olarak, aşkın özneye arketip mekaniklerine benzer biçimde işlediği söylenebilir. Arketip her hangi bir nedensellik ilkesinden bağımsız olarak, eş zamanlılıkla kendini görünür kılar. Arketipin zamansaldaki belirişi Platon’un idealar dünyası, Berkeley’in sonsuz tin kavramsallaştırması ya da transandantal özne de olabilir. Bu tasarım ideal olduğu ölçüde öznel olanın nesnel tutarlığını sağlayabilir. Kartezyen düşüncenin idealist bir tasarımdan ayırt edildiği ölçüde Kartezyen şüphe bu sağlamlığı ancak denkleme harici olarak eklenen bir tanrı fikri ile sağlayabilir. Bu eksende düşünüldüğünde etik alan düşünüldüğünde Descartes’in ilk akla gelen filozof olmaması da açıklık kazanır. Öte yandan Berkeleyci Tanrı metafizik denkleme sonradan eklenmez çünkü var olanların özü duyumsanmaktır. Bu anlamda nesneye ilişkin duyumsanan şey onun varoluşuna bir ikilik yaratarak eklenmez tam da özü duyumsanmak olduğu anlamda vardır. Bu şu

demektir, Berkeleyci sonsuz tin vardır, hem de beş duyu ile duyumsadığımız bu nesnelere ile aynı kesinlikle vardır. Bu uslamlamanın her idealist denklemde bir benzeri kolaylıkla inşa edilebilir. Nesnenin yegane anlamı uzay zaman belirleniminde kategorik anlamda zapturapt altına alınan şeydir. Nesnenin varlığından şüphe edilmediği ölçüde özneninkinden de şüphe edilemez. Bu epistemolojik katmandaki uslamlama olarak anlaşılabilir. Argüman metafizik anlamda şöyle derinleştirilebilir: Kuramsal olarak nesnenin zapturapt altına alınmış varlığının ötesinde kendinde şey olarak sınırsız kendinde şey olarak bir karşılığı tahayyül edilebilir. Öyleyse özne için de bu mümkündür. Transandantal özne ve nesne olarak iki farklı sınırsız metafizik öge böyle kurgulanır. Öte yandan metafizik anlamda bir sonsuzluğun bir diğerinden ayırt edilebileceği söylenemez, çünkü ayrı değildir. Diğer bir deyişle gerçekten sonsuz olan başka bir sonsuzluğu sınırlayamaz, çünkü sınırlamak ve sınırlanmak metafizik anlamda bitimsizlik düşüncesine prensipte aykırıdır. Burada basitçe Spinoza'nın töz üzerine verdiği geometrik uslamlama göz önünde bulundurulabilir. (Spinoza, 2013, s. 27 – 28) Özne nesne ikiliğinin izi transandantal anlamda kökenine kadar izi sürüldüğünde, kendinde şeyin sonsuzluğunda ortadan kalkar.

Berkleyci çerçevede düşünüldüğündeyse, duyumsama kabiliyetinde olan özne, doğası duyumsanmak olan nesneyle ilişkisinin mahiyeti üzerinden sonsuz tinin varlığını bilmiş olur. Bu bilincin varlığı ikincil bir izah gerektirmez çünkü metafizik özü duyumsanmak olarak tanımlandığında duyumsayan sonsuz tin tam da duyumsanan şeylerin var olduğu kesinlikle vardır. İmge metafiziği olarak ortaya konulan kavrayış içinde bu idealist denklemin sunduğu argümanın “gerçeklik” ve “imge” üzerine iddiasının doğru anlaşılması gerekir. Çünkü ancak bunun kavrandığı noktada olanı öncelik sonralık ilişkilerine göre sıralayan zamansallığın ötesinde bir varlık tasavvuru geliştirilebilir.

Jung'un psikanalitik kuramı ancak bu idealist metafizik tasarım üzerinde işleyebileceği iddia edilebilir. Arkaik imge, Anima/Animus, genel anlamda Arketipler, ruh, Geist kavramları da ancak ve sadece bu ideal zaman mefhumu içinde kavranabilir. Eşzamanlılık, ideal zamanın nedenselliği olarak da anlaşılabilir. Jung'un neden böyle bir idealist tasarıma ihtiyaç duyduğunu ve genel olarak arketipler kuramının bu metafizik tasarımda nasıl işlediğini ortaya koyacak bir alıntı:

Psşik olan her şey önceden biçimlenmiş olduğu için, psikenin tek tek işlevleri, özellikle de bilinçdışı eğilimlerden kaynaklananlar da önceden biçimlenmiştir.

Bunların en önemlisi yaratıcı fantezidir. “İlk imgeler” fantezi ürünlerinde görünür hale gelir ve arketip kavramı özel uygulama alanını burada bulur. Bu gerçeğe ilk işaret eden kişi ben değilim bu onur Platona ait.

...

Eğer benim bu keşiflerde bir payım varsa, o da, arketiplerin yalnızca gelenek, dil ve göçlerle yaygınlaşmadığı, her zaman ve her yerde, herhangi bir dış etmenden bağımsız olarak kendiliğinden yeniden ortaya çıkabileceklerini göstermiş olmamdır. ...

Bu saptamanın boyutlarını küçümsememek gerekir, zira bunun anlamı bilinçdışı olsa da , aktif yani canlı yapı ve biçimlerin, Platoncu anlamda ideaların her psikede olduğu ve bunların düşüncelerimizi duygularımızı ve eylemlerimizi içgüdüsel olarak önceden biçimlendirdiği ve etkilediğidir.” (Jung, 1921/2016, s.20 – 21)

İdealist düşünce çizgisi içinde nedensellik ve eşzamanlılığın karşılıklı okumasına olanak verecek dinamikler mevcuttur. Platon’un metafizik tarihini başlatan buluşu, fikirler ve şeylerin iki farklı metafizik katmanda oldukları iddiasında gizlenmektedir. Platoncu metafizik yarık, mantık uzayı ve fiziksel olarak adlandırılan yayılımsallığı ayırt eder. Bu düşünce çizgisinde, fikirlerin düzeni ile şeylerin düzeninin birbirinden farklı olduğu açıktır, öte yandan iki dünya arasında farklı mekanikler ile işleyen bir süreklilik de söz konusudur. Sözgelisi iyi ideasının neden tüm diğer ideaları görünür kılan varlık sebebi olduğu doğa yasaları ile değil ancak diyalektik usamlama ile ortaya konulabilir. İdealar düzeninin nedensellik ile biçimlenmesinin önündeki ontolojik engel ideanın uzay zaman belirleniminin olmamasıdır. Ama filozof yine de ideaların düzenini, şeylerin düzenini bildiği gibi bilebilir. Öyleyse bunun anlamı şöyle ifade edilebilir; Platon’un öğretisinde uzay zaman belirleniminde olanlar ile olmayanlar arasında bir süreklilik mevcuttur. Mantık uzayda fikirler, nedensellik ile değil eşzamanlılık ile bir araya gelirler. Şayet fikirlerin bir araya gelmesi ile oluşmuş yapıyı “kuram” olarak adlandırmak mümkünse, kuramın terimleri arasındaki ilişki nedensellik ile değil eşzamanlılık ile bir araya gelir. Öte yandan bir kuram ispatlanırken ya da tutarsızlığı teşhis edilirken, kuram bileşenlerine ayrıldığında (söz

gelişi sembolik mantıkta *de morgan* kurallarını uyguladığında) tek mantık an içindeki kuramın zamandaki bir temsili ile çalışıldığı düşünülebilir. Söz gelişi $p \rightarrow q \equiv \sim p \vee q$ dönüşümünde p ve q terimlerinin mantık uzaydaki iki farklı betimlemesini görürüz. Gerçekte mantık uzayda hiçbir hareket gerçekleşmez. Mantık uzayda p ve q'nun yayılımı ne ise odur. Birbiri üzerinden betimlenmiş bu yayılımlar arasındaki ilişkiyi $p \rightarrow q$ ya da $\sim p \vee q$ şeklinde ifade etmek mantık uzaydaki p ve q nun yayılımları konusunda hiçbir şeyi değiştirmez. Bu meselenin Kantçı bir illüstrasyonu, duyumsamanın formları olarak uzay ve zaman ile kavrama yetisinin kategorileri arasında, ancak hayal gücü marifeti ile tesis edilen ilişkisi göz önünde bulundurularak yapılabilir. Kategoriler özünde zamansal değildir, statik bir netlikte neyin ne olduğuna ilişkin yargının kökeninde bulunurlar diğer bir deyişle kategorilerin kendileri ontolojik anlamda tek bir mantık an içinde ikame edilirler. Öte yandan uzay ve zaman belirlenimindeki görüsel karşılık ile zamansal olmayan bu yapı hayal gücünün transandantal felsefe tarafından şematizm olarak adlandırılan özel bir edimi ile bir araya gelirler.

Bu noktada Jung'un psikanalitik kuramının bu türden bir ontolojik ikilik ile ne anlamda ilişkilendiğinin netlikle ortaya konulması gerekir. Jung, ruh ve genel anlamda psikanalitik fenomenleri bu ideal zamansallık ve zamansal olanın akışını ilişkilendirebileceği böyle bir metafizik zemin arayışında olduğu söylenebilir. Eşzamanlılık mefhumu Jung'un psikanalitik kuramında böyle bir işlevi üstlenmektedir.

3.1 Eşzamanlılık (Sinkronisite):

Eşzamanlılık kavramı, Jung'un analitik psikoloji kuramının mekanikleri arasındaki ilişkilerin kurulabilmesinin yegane dayanağıdır. Jungcu kuramda psikanalitik fenomenlerin varoluş ve işleyiş mekanizmaları bu kavram ekseninde izah bulur. Jung'un yapısalcı bir kuram ortaya atma heyecanı içinde olmadığı peşinen kabul edilecek olsa da meseleye yapısalcı kavramlar ile yaklaşmak metafizik tartışmanın ufkunu genişleteceği iddia edilebilir. Tam da bu anlamda, eşzamanlılık ilkesini varoluşsal sentaksın ilkesi olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır. Öte yandan izleyen bölümde Jung'un *Bağlayıcı Bir İlke Olarak Eşzamanlılık* (Jung, 1960/2004) eserinde eşzamanlılık kavramını ortaya attığı biçimine tümüyle sadık kalarak ortaya konulmaya çalışılacak. Eşzamanlılık ilkesini hem analitik psikoloji hem de metafizik bir ilke

olarak ortaya koymak gramatolojik araştırma açısından belki de en önemli iddiadır. Manevranın metafizik ayağında ise Bergson'un zamandaşlık (*simultanéité*) mefhumu ile şekillenmektedir. Bu iddia, insan ruhunun temel fakültesi olarak düşünmenin temel ilkesi yani nedensellik ilkesinin yanı sıra bir ilke daha önermektedir; sinkronisite. Bu ilkenin özne ontolojisi ekseninde ele alındığında sadece metafizik bir ilke olarak değil, transandantal bir ilke olarak da anlaşılması gerektiği ortaya konulacaktır. Şimdi *Bağlayıcı Bir İlke Olarak Eşzamanlılık* metnine dönecek olursa. Jung önsözde, şu umut verici olmayan sözleri sarf eder:

Bu karmaşık görüngünün tam bir betimlemesi, tam bir açıklaması söz konusu olamaz. Birkaç sayfa okuduktan sonra herkes böyle olduğunu görecektir. Olsa olsa, sorunu ortaya koymaya girişebiliriz. Bunu yaparken sorunun birçok yönünü, bağlantısını açığa çıkarmaya; felsefeye çok çok önemli; bulanık, belirsiz bir alanı açmaya koyulabiliriz. (Jung, 1960/2004, s.9 - 10)

Biraz ilerideyse Jung şöyle devam eder: “Bu durumda şunu kabul etmemiz gerekecek: Genelde olgular birbirine bir yandan nedensel zincirlerle; öte yandan bir tür anlamlı kesişme bağıyla bağlıdır.” (s.20) Jung'un masum teklifinin iması şöyle ortaya konulabilir: Nedensel zincirlerle birbirine bağlı olguların gerçekliğinin yanı sıra yine aynı olguların bir tür anlamlı kesişme bağıyla bağlı oldukları bir gerçeklik daha vardır. Nedesellik ilkesi ile birbirine bağlı olgular zamanda dizilidir. Öte yandan *sinkronisite* görüngüsü ideal zamansallık ya da tek bir mantık an içinde anlaşılıyorsa, uzay zaman belirlenimindeki olguların oluşturduğu bu dizilerin yerine mantık uzayda görüngü yığıntılarının tahayyül edilmesi gerekmektedir. Buna benzer yığıntıları Bergson da tahayyül etmişti, öte yandan Bergson'un tahayyülünü Jung'un tasarımına bir eleştiri olarak da okumak mümkün olabilir:

Asıl sorun, hepsi de herhangi bir yanlarıyla mevcut algıya benzeyen sonsuz sayıdaki anı arasında nasıl ayıklama yapıldığını ve niçin bunlar arasında birinin – falancanın değil de filancanın – bilincin aydınlığına çıktığını bilmektir. Ama bu soruya çağrışımıcılık cevap veremez, çünkü ideaları ve imgeleri bağımsız kendilikler haline getirmiştir; bunlar, Epikuros'un atomları gibi, içsel bir uzamda yüzerler, tesadüf onları birbirlerinin çekim alanına soktuğunda birbirlerine yakınlaşıp yapışırlar. Ve doktrini

bu noktada derinleştirerek, doktrinin kusurunun idea'ları fazlasıyla entelektüelleştirmek, onlara tamamen spekülâtif bir rol atfetmek, bu ideaların bizim için değil kendileri için var olduğuna inanmak, isteme faaliyeti ile aralarındaki ilişkiyi tanımamak olduğu görülür. Anılar, hareketsiz ve amorf bilinç içinde ilgisizce dolaşsa da, mevcut algının içlerinden birini tercihen cezbetmesi için hiçbir neden yoktur: dolayısıyla, buluşmayı ancak meydana geldiğinde saptayabilir ve benzerlikten ya da yakınlıktan söz edebilirim. (Bergson, 1896/2015, s.121 – 122)

Jung'un arketipler kuramı, Bergsoncu bir perspektiften yaklaşıldığında "ideaları ve imgeleri bağımsız kendilikler haline" getirmekle eleştirilebilir. Hatta "ideaları fazlasıyla entelektüelleştirmek, onlara tamamen spekülâtif bir rol atfetmek" türünden eleştiriler de Jung'un psikanalitik kuramına karşı bir pozisyon almak için güçlü bir metafizik zemin olarak görülebilir. Buradaki mesele, Bergson'un meseleyi ele alışında öznenin sadece kişisel olan üzerinden anlaşılmasından kaynaklanmakta olduğu iddia edilebilir, oysaki Jung açısından özneye ilişkin olanın her zaman kişisel ve kolektif olmak üzere iki yanı mevcuttur. Jung'a göre "imge anın bilinç durumu kadar bilinç dışı durumunun da ifadesidir. Dolayısıyla anlamı sadece bilinçten veya bilinçdışından hareketle değil bunların karşılıklı ilişkisinden hareketle yorumlanır" (Jung, 1921/2016, s.40). Öyleyse burada sorulması gereken soru Bergsoncu metafizik tasarımda bellek öznenin ötesine taşmasının bir olanağının olup olmadığı meselesidir. Bu türden bir taşmanın hesabını gramatolojik anlamda vermek mümkün görünmektedir. En genel anlamda yazı en azından belirli bir okuma tecrübesini zamandan bağımsız olarak öznenin kişiselliğini aşan bir mahiyette anlaşılabilir mi? Burada kastedilen türden bir okuma tecrübesi belki şöyle illüstre edilebilir: Söz gelişi Shakespeare'in belirli bir mısrasına kendisini kaptıran iki farklı okur, aynı mağara resmine otuz bin yıl ara ile bakan iki ressam, ya da gökyüzündeki yıldızlara bakarken aynı uyandırıcı ilk düşünce ile heyecanlanan iki bam başka insanın yolları eşzamanlılık ekseninde kesişirler. Bu çerçevede düşünüldüğünde, gramatolojik yayılımsallığın lineer zamanın metafizik illüzyonuna düşmeden kendi eşzamanlılığını koşulsuzca kurduğu iddia edilebilir. Bu tecrübelerin zamanına, mekânına ve en temelde de öznesinin farklılığına ilişkin itiraz metafizik denklemin içinden değil haricen giydirilmiş olduğu Bergsoncu bir perspektiften kolaylıkla tespit edilebilir. Buradaki sözde metafizik karmaşa en temelde zamanın mekânsal kurgusunda ortaya çıkar. Bergsoncu anlamda gerçek zamanı,

objektif olarak sıralayan araçsal lineer zaman ile karıştırmaktan kaynaklandığı iddia edilebilir. İki olay arasındaki zamansal farkı – söz gelişi otuz bin yılı – sayan, gerçek zamanın yan yanalık ilişkisi içinde uzamsal olarak modellenmiş bir yorumundan başka bir şey değildir. (Bergson, 1889/1990, s.180, s.210)

Bu noktada Jungcu psikanalitik kuramın Bergsoncu metafizik model Dolayısıyla Jung'un kuramında “ideaların bizim için değil de kendileri için” var olduklarına ilişkin bir görüntü ortaya çıkıyor gibi görünse de meselenin kökeninde ideaların sadece tek tek kişilerin bellekleri üzerinden değil de ancak kolektif bir bilinç ile – ya da daha doğru ifadesi ile kolektif bilinçdışı ile – ilişkisinde görünür olması olgusu yatar.

Meselenin metafizik resimle ilişkisini derinleştirmek adına Bergson'un belleği illüstre ettiği kendi koni benzetmesi üzerinden düşünülebilir (Bergson, 1896/2015, s. 121). Olayların lineer zamansallıktaki akışı nedensellik ilkesine göre dizilirler. Şayet bu lineer dizilim x eksenindeki bir süreklilik ile modellenecek olursa, insan belleğinde her bir anın bellek görüngüsü olarak dikey bir görüngüsünden daha bahsedilmesi gerekir. Bergson'un koni tasarımı bu y ekseninde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle zamansal olmayan bir yayılımsallık kazanır. Burada şayet bir zamansallıktan bahsedilecekse zamandaşlıktan bahsedilebilir, tam da bu anlamda Bergson nedensellikten değil zamandaşlıktan bahseder. Anımsanacak olursa tezin giriş bölümünde Bergson'dan şu alıntı hali hazırda yapılmış fakat metafizik tartışma derinleştirilmemişti:

Bizim dışımızda süre olarak bir şey yok. Sadece bir hal, daha hoş bulursanız zamandaşlık var diyeceğim. Vakıa dışımızdaki şeyler de değişiyor, fakat bunların anları ancak kendilerini yeniden hatırlayacak bir şuurda tevali ediyor. Kendi dışımızda belli bir anda sadece zamandaş durumlar oluyor. Bunlardan önceki zamandaşlıklardan hiç bir şey kalmıyor; süreyi mekânın içine koymak da tevaliyi zamandaşlık içine koymak gibi hakiki bir çelişme oluyor. (Bergson, 1889/1990, s.207)

Bergson'un betimlediği metafizik resimde süreyi mekâna yerleştirme olgusu az evvel verilen misal üzerinden söz gelişi otuz bin yıllık bir süreyi inşa eder, öte yandan zamanın bu yayılımsal betimlemesinin gerçek zaman ile uzlaşabilir bir tarafı gerçekte yoktur. Realist bir bakış açısı bu otuz bin yıllık sürenin insan düşüncesine ihtiyaç duymadan objektif olarak dünyanın güneş etrafındaki hareketi ile belirlendiğini iddia

edebilir ama dikkat edilecek olursa burada otuz bin yıllık bir tevali yani süreklilik ve böylece nedensellik varsayılmıştır. Öte yandan Bergsoncu metafizik resim açısından bakıldığında böyle bir süreklilikten değil ancak zamandaşlıktan bahsedilebilir. Söz gelişi güneşin doğumu olgusunun niceliksel bir kavranışı bu olgunun sıralanabilirliğini düşündürür, fakat güneşin doğumu olgusunun bu anlamda sıralanabilirliği belirli türden bir madde tasavvurunu ve bu tasavvurun kavramsal düşünceye verdiği belirli bir şekli varsayar. Bu şekil, yeni gün doğumunun, eski gün doğumunu geride bıraktığı türünden bir an için düşünüldüğünde itiraz edilemeyecek kadar basit bir hakikati var sayan bir düşünceyi ihtiva etmektedir. Metafizik anlamda hesaplaşılması gereken düşünce şöyle ortaya konulabilir; gerçekten de gün doğumları bir birinin içine geçmeyen maddi boncuklar gibi asla sıraları bozulmadan bir ipe dizilmişçesine modellenebilir mi? Bergson'un koni biçiminde illüstre ettiği zaman(Bergson, 1896/2015, s. 121) metafizik anlamda tüm gün doğumlarını tek bir anın yayılımsallığında zamandaş olarak ele alabilir ve böyle düşünüldüğünde *nihil sub sole novum* (güneşin altında yeni bir şey yok) ifadesi de farklı bir anlam kazanabilir, söz gelişi Shakespeare'in 59. Sonesinde olduğu gibi.

Bu mesele oldukça basit yapısalcı bir dolayım ile dil olgusu üzerinden ortaya konulabilir, sözgelişi bellekteki herhangi bir kelimenin olası çağrışımları ya da belirli türden edimselliğe bir biçimde yön verdiği varsayılacak olursa, Bergson'un tarif ettiği biçimi ile burada işleyecek mekanizma bu kelimenin o kişinin belleğindeki dikey eksenindeki eşzamanlı çağrışımları ile yön verecektir, öte yandan yapısalcı bir perspektiften bakıldığında bahsi geçen kelime elbette kişinin belleğinden bağımsız olmayan ama ifadesini bulduğu dil içindeki tüm imaları, metaforik kullanımları diğer bir deyişle dilin ve bizzat kelimenin kendi belleği ile de bu yönü vermektedir. İşte bu yapısalcı dolayım ideaların ya da genel anlamda imgelerin, kişisel belleği aştığı ve aslında bilinç dışı ile bağlantının kurduğu bağlam olarak anlaşılabilir. Böyle düşünüldüğünde sadece özne değil öznenin belleğindeki her bir unsurun da bilinç dışı olarak adlandırılan bir bitimsizliğe açılan konilerden oluştuğu söylenebilir.

Elbette sağduyulu realist düşünce insan belleğinin, doğrusal zaman akışının şimdi olarak adlandırdığı andaki kesişiminin içinde bulunan şimdinin bir koninin tepe noktası ya da başka bir biçimde modellenmesinin gerçeklik hakkında değil, gerçekliğin nasıl anımsandığı ile ilgili bir şey söylediğini düşünebilir. Öte yandan idealist bir perspektiften uzay ve zamanın gerçekten de aklın *a priori* formları olarak

gerçekliğin inşasını mümkün kıldığı düşünülüyorsa, gerçeklik tasarımı bu anlamda genişlemiştir. Buradaki mesele tüm bu olup bitenin hakiki mahiyetini kavramak yönünde haklı bir adım atmanın mümkün olup olmadığı meselesi olarak anlaşılması gerekmektedir. İdealist eksende düşünüldüğünde gerçekliğin tasarımının genişlemesi, aslında en temelde gerçekliğin kurgulandığı ideal dolayımın genişlemesi meselesidir. Jung'un tasarımı bu dolayımı, ideaları ve arkaik imgeleri kolektif bilinç dışı alanda konumlayarak aslında bir anlamda genişletilmiş bir dolayım üzerinden gerçekliği kurgulamış olmaktadır.

Gerçeklik, teorik fiziğin büyük patlama olarak atıfta bulunduğu olaydan her nasıl sürüp gidecekse öyle sürüp gidecek olan şeyin bütünü olarak anlaşıldığı noktada; yıldızların doğuşu, sönüşü, süper novalar, karadelikler, her bir atom altı parçacığın her bir hareketi, bu sabah belirli adreste tüm yaşananlar her nasılsa öyle gerçekleşmiş olan tüm bir geçmiş ve gelecek, Bergsoncu bir perspektiften bakıldığında eşzamanlı imgeler olarak vardır. Bergson şöyle der:

Bir hadisenin Z zamanının nihayetinde olacağını bildirmek demek onun başlangıcı ile sonu arasında Z adedinde bir nevi zamandaşlıklar kaydedilecek demektir. Buradaki “başlangıç” la “son” tabiri bizi aldatmasın, çünkü sürenin aralığı sadece bizim için mevcuttur ve bu mevcudiyet şuur hallerimizin karşılıklı olarak iç içe girmeleri sayesinde. Bizim dışımızda sadece mekân, binnetice sadece zamandaşlıklar vardır.

(Bergson, 1889/1990, s.108)

Metafizik mahiyet, bir an için kenara bırakılacak olursa epistemolojik olarak, tüm bu olup bitenin kendinde ne olduğunun bilinemeyeceği, ancak zaman ve mekândaki temsilleri ile bilişsel alaka kurulabileceği kabul edilecektir. Transandantal idealist perspektiften, kendinde şey tartışmasızca vardır. Öte yandan, kendinde şeyin insan zihninin tüm evrim sürecinde oluşturduğu bir *a priori* imge üretme mekanizmasının sonucunda oluşan görüntülerin belirli bir yorumu olduğu iddia edilebilir. Öyleyse şu anın gerçekliği olarak temsil edilen gerçeklik, kendinde şeyin zaman, mekân, kategoriler ve tüm diğer kavramlarla işlenmiş bir yorumu olduğu söylenebilir. Öyleyse idealist metafizik şunu kabul etmek zorunda olduğu iddia edilebilir: gerçekliğin henüz tasarlanmamış bir biçimi mümkün olabilir. Bu tarz bir heyecanı Kant yaşamamış olsa da Öklidyen olmayan geometrilerle, görelilik kuramı ve kuantum fiziği ile bu fikrin

saçma olmadığı artık bilinmektedir. Jung bu meselenin metafizik implikasyonlarını Einstein ve Wolfgang Pauli (Jung ve Pauli, 2001) ile tartışıyordu. Pauli ve Jung'un arkadaşlığının başlangıçta tümüyle akademik bir dostluk olduğu söylenebilir. Sonrasındaysa, Pauli gördüğü rüyalar ekseninde Jung ile psikanalitik bir sürece de girer. Jung ve Pauli arasında gelişmekte olan dil hakkında bir fikir vermesi adına bu rüyalardan birine değinilebilir. Pauli'nin rüyalarında sıklıkla karşılaştığı iki *alter egosu* var; bunlardan biri beyaz diğeri esmer. Esmer olanı rüyalarında egzotik bir Acem olarak belirir. Pauli, Acem'e kendisinin gölgesi olduğunu söyler. Acemse kendisinin güneş ile Pauli'nin arasında bir yerde durduğunu, bu yüzden de aslında Pauli'nin Acem'in gölgesi olması gerektiği çıkarımında bulunur. Bunun üzerine Pauli, Acem'in fizik bilip bilmediğini sorar. Acem'in cevabı ilginçtir: Pauli'nin fizik yaptığı dili zor bulduğunu ama öte yandan Pauli'nin Acem'in fiziğinden hiçbir şey anlayamayacağını söyler (Moss, 2009, s.224). Birçok anlamda bu tümüyle Platoncu bir düşür. Elbette insanın özel *eidosu* olarak ruh güneşe gölgelerden daha yakındır. Ego, kendiliğin uzay ve zamandaki bir gölgesi olarak sunulmaktadır. Kendiliğin yaptığı fiziğin dili, uzay ve zamandaki egonun fiziğinden farklı olmalı.

Uzun yıllara yayılan bu dostluk, teorik fizik, astronomi psikoloji, felsefe, en genel anlamıyla edebiyat ve hatta simyayı da göz ardı etmeden samimi bir bilme çabasının belgelerini 1932-1958 mektuplaşmalarında bulunabilir. *Eşzamanlılık* metninin, Türkçe baskısının önsözünde alıntılandığı haliyle, Dr. Carl Seelig'e 25 Şubat 1953 tarihli mektuptan:

Profesör Einstein bir çok vesile ile akşam yemeklerinde konuğum oldu... Bunlar Einstein'ın görelilik kuramını geliştirdiği ilk günlerdi... zamanın, uzamın göreliliğini, bu ikisinin ruhsal koşullara bağlı olduğunu düşünmeye ilk kez onun sayesinde başladım. Otuz yıldan fazla zaman geçti, bu uyarı fizikçi profesör W. Pauli ile ilişkiye, ruhsal sinkronisite savıma yol açtı. (Jung, 1960/2004, s.7)

Jung, *Eşzamanlılık* metnini baskıdan önce Pauli'ye göndermiş ve fikrini sormuştu. Bu yazışmadan Jung'un Schopenhauer göndermelerinin metne sonradan eklendiği anlaşılır. Pauli sinkronisite meselesinin metafizik zemininin nasıl mümkün olabileceği üzerine Schopenhauer üzerinden düşünmeyi teklif etmiş ve mektubunda Jung'un orijinal metne sonradan ekleyeceği Schopenhauer'un coğrafi analogisinden de

mektubunda bahsetmişti. Şimdi önce Jung'da ki hali ile Schopenhauer'un enlem boylam analojisine bakılabilir:

Burada Schopenhauer'un bir incelemesine, "Bireyin Yazgısındaki Gözle Görülür Tasarım" a dikkat çekmek isterim. Burada geliştirdiğim görüşün vaftiz babası özünde Schopenhauer'ın. İnceleme, "bizim şans dediğimiz şeyle, nedensel olarak bağlı olmayanın eşzamanlılığı ile" ilgilidir. Biz buna rastlantı deriz. Schopenhauer bu eşzamanlılığı coğrafi bir benzetmeyle betimler. Bu benzetmede enlemler, nedensel zincirler olarak düşünülen boylamları kesen bağlantıları temsil eder.

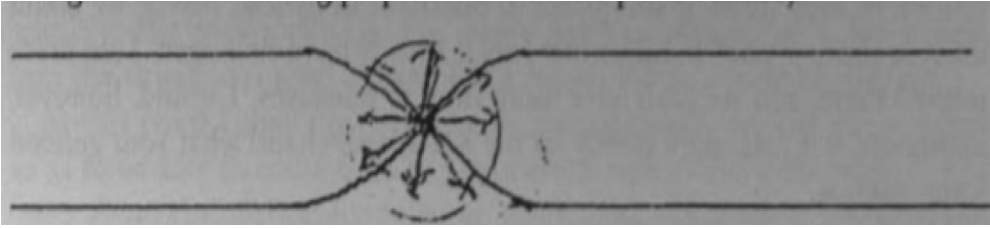
Buna göre bir insanın yaşamındaki bütün olaylar temelde farklı türden iki bağlantı içindedir. İlk nesnel olan, doğal sürecin nedensel bağlantısı; ikincisi, yalnızca onu yaşayan birey ile ilişkisinde var olan öznel bağlantı. Dolayısıyla, bu bağlantı, bireyin düşleri kadar öznedir.

... bir bağ bütün farklı zincirlerde ikiye bölünse de, özünde bir tek olgu olan iki tür bağlantı zamandaş olarak vardır. Böylece bir bireyin yazgısı değişmez biçimde ötekinin yazgısına uyar. Her biri kendi dramının kahramanıdır. Bu arada ona yabancı bir drama da yer alır -bu bizim kavrayış, gücümüzü aşan bir şeydir; ancak önceden düzenlenmiş, çok harika bir uyum sayesinde olanaklı olarak kavranabilir. (Jung, 1960/2004, s.20 – 21)

Schopenhauer'un sinkronisiteyi ortaya koyduğu biçim, bireyin yazgısının diğer bireylerinki ile uyumuna odaklanır. Gerçekten de bu sinkronisite fenomeninin insan ruhunun gözlemi ile olan ilişkisi hem Pauli hem de Jung tarafından tümüyle kavranıyordu. Öte yandan Pauli ve Jung bireylerin dramlarının birbirlerinin yaşamlarına temasının ötesinde gözlemci insan ruhunun hiçbir şeyi açıkta bırakmadan tüm varlığa (- ve aslında gerçekte ve bil hassa yokluğa) temas edebileceği bir tasarımın peşindeydiler. Schopenhauer'un modelinde Jung açısından yetersiz kalan noktalardan biri de, bu şekilde enlem ve boylam kesişmeleri olarak düşünüldüğünde sanki eşzamanlılığın bu anlamda takip edilebilir bir düzeni varmış gibi bir anlam çıkmasına rağmen gerçekte fenomenin bu netlikte gözlemlenemiyor olmasıydı. Pauli sinkronisite meselesini Riemann yüzeyleri ile illüstre edilebileceğini düşünmüştü. Pauli bu sırada

Riemann yüzeyleri modellemesi düşüncesini hali hazırda geliştirmiş olmalı. Aynı yıl Pauli Jung'un arketipler kuramına referansla “*The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler*” başlıklı konuşmayı yapmıştı. (Pauli, 1994) İlk alıntı Pauli'nin Jung'a 1948 Haziran'ındaki mektubundan:

Sizin sinkronistik olarak tarif ettiğiniz fenomen için bir süredir bir tür sembolik araç ya da en basit temel Riemann yüzeyleri durumu olarak işleyen bir hipotez kullanıyorum, şuna benziyor: Bunun iki yaprağın dik-kesitini temsil ettiği varsayılıyor (düz yüzeye sürekliliği olan dikeyler olarak düşünülmeli) genelde ayrılar ama işaretlenen merkez noktada bağlanıyorlar (bir birlerini delip geçiyorlar – matematikçiler bu konuda oldukça cömertler.) Yaprakların sayısı keyfi, iki basitçe en kolay sayı oluyor. Esas mesele merkez noktanın çevresinden dolanarak (düz yüzeye dikey olarak) alt yapraktan üst yaprağa geçiliyor (ve tersi).



Şekil 3.1 Pauli Jung'a mektubunda çizdiği şekil. (Jung ve Pauli, 2001, s.35)

“Radyoaktif çekirdek”, bilinçdışı tarafından belirlenmiş “sinkronistik” olarak ilişkilendirilmiş olguların sembolik bir nedeni, örneğin biri benim belirli bir rüya görmem olgusunu içeriyor (alt yaprakta), ötekirse X kişinin hastalanması ya da ölümü olgusunu (üst yaprakta). Orta katmandaki merkez noktadan gelen etkinlik öncelikli olarak “*physis*” ve “*psyche*” ayrımı ile ilgileniyor, uzayın dışında ve kısmen zamanın da dışında işleyen bir düzeni temsil ediyor. (Jung ve Pauli, 2001, s.35)

Orta katmandaki merkez noktadan gelen etkinlik öncelikle “*physis*” ve “*psyche*” ayrımı ile ilgilenir ve uzayın, kısmen de zamanın dışında işleyen bir düzeni temsil etmektedir. Kendi nedensellik zinciri içinde gerçekleşen sayısız olaylar zinciri tahayyül edilebilir. Kendi nedensellik zincirleri bir diğer olasılık zincirine hiçbir şekilde temas ediyor olmasa da iki olay zinciri Riemann yüzeylerinin sürekliliği gibi biri diğeri ile ilişkilendirilebilir. Görülen bir rüya kendi gerçekliğimin Riemann

yüzeyinden filanca kişinin hakkın rahmetine kavuştuğu Riemann yüzeyi ile sürekliliği matematiksel anlamda modellenabilir. Burada bahsedilen uzamsal olarak takip edilemeyen bir ilişkisellik olarak anlaşılabilir – uzamda kurulabilecek bir nedensellik ilişkisi olmadan vuku bulan bir ilişkisellik. Uzamsal olmayan bu ilişki, Pauli'nin tarifi ile zamanın kısmen dışındadır. Bu noktada zamanın kısmen dışında olma vurgusu önemlidir, çünkü zamanın zamansallığının bütünüyle işlediği bir süreklilik ilişkisini anlamaya çalışılmaktadır. Burada bahsedilen nedensellik izi sürülemez anlamlı denk geliş türlü şekilde tasarlanabilir – *I Ching*, astroloji ya da kahve falı dahi buna dahil edilebilir. (Pauli'nin *I Ching*'i, Jung kadar önemseydiğini düşünmek yanlış olmayacaktır, özellikle kendi düşlerini yorumlamak için *I Ching*'e başvuruyordu ve 1948 tarihli yayınlanmamış bir denemesinde frekans sembolizmi ve bilinç seviyesi başlığı altında kitabın adını anar ve 1937 tarihli *Quantum Physics and I Ching* kitabına da atıfta bulunur (s.40, s.188)). Pauli'nin örneğindeki gibi bir rüya, bir kehanetin gerçekleşmesi rüyanın ertesi günü olabileceği gibi bir ömür de alabilir – söz gelişi Oedipus'un ki bir ömür almıştır . Bu anlamda zamanın kısmen dışında ama bütünüyle dışında olsaydı sürekliliğini bilinç takip edemiyor olurdu– ki anlaşıldığı kadarıyla Pauli bütünüyle zamanın dışında bir büyüklük de tasarlamaktadır; bu büyüklük söz gelişi bilinçdışı, kolektif bilinç ya da simyacıların beşinci elementi türünden bir büyüklük olabilir. Bir paragraf sonrasında şunları açıklayarak devam eder Pauli:

Bilinçdışından spontane olarak doğan doğal dilde “radyoaktivite” olarak tarif edilen bu aktivitenin varlığı özünde arketip içeriklerin (daha derin, tümüyle zamansız bir katmandan) bilince yaklaştığı koşula bağlılar, böylece onların bilinç ile bütünleşmesi dolaylımsız bir meseleye dönüşüyor. Birisi mandala çemberinin birbiri üzerine hazır bir örüntüye göre uzanan iki yaprağa ayrılan ve merkezde (Kendilik) örtüşen çizimine daha yakından baktığında durum bu değil midir? (s. 35)

Pauli, özünde tümüyle zamansız bir katmanla – yani bilinçdışıyla ve böylece arketip içerikle – bilinç arasında kurulan bağ olarak kendi bilince yakın bir eş görüngü olarak radyoaktivite kavramı kullanır. Pauli burada radyoaktivite görüngüsüne yaptığı sıçramayı böyle açıklamaktadır. Radyoaktif ya da değil ama burada her hâlükârda kendilik kavramının yerleştirildiği pozisyonun önemli olduğu iddia edilebilir. Kendilik, bu modellemede gerçekte aynı nedensellik zincirinde birbiri ile bağlı olmayan – iki farklı Riemann yüzeyinde – iki farklı olayın sürekliliğini sağlayan

operatör olarak modellenmektedir. Bu düşünce üzerinde bir an durulacak olursa; bir Riemann yüzeyinde nedensellik zinciri ile birbirine bağlantılı iki olayın metafizik anlamda bağlantısının mahiyeti de Hume ve sonrasında da Kant'ın da işaret ettiği gibi üzerinde düşünmeye değer olduğu görülecektir. Bu çerçevede düşündüğümüzde metafizik anlamda iki olay arasındaki ilişkinin kurulabilmesi de bir anlamda sinkronisitenin inşa edilmesine bağlıdır. Sinkronisitenin faili bu çerçevede düşünüldüğünde kendilik, fiili ise radyoaktivite olarak kavramsallaştırılmaktadır. Radyoaktivite adlandırmasını bu aşamada sorgulamak, derinlemesine bir simya diline geçmeyi gerektirmektedir. Pauli kendi kavramlaştırmalarını doğal dil olarak anlar. Acem düşünce yapılan atıf anımsanacak olursa (Moss, 2009, s.224); gerçek mekânı mutlak anlamda zamansızlığa yakın olan Acem, hala bilinçte takip edilebilir bir zamansallık ve düş mekânsallığında belirir. Acem'in belirlediği örüntü kümesi (*set pattern*) (Jung ve Pauli, 2001, s.35) ile ego olarak gündelik Pauli'nin örüntü kümesi belirli bir anlamda birbiri ile örtüşür, bu anlamda ego olarak Pauli, Acem'in güneşten biraz daha uzak yani zamansal ve mekansallığa biraz daha yakın bir gölgesi olarak anlaşılır. Pauli kendiliğinin zamanda ve mekânda olmayan dili ile ilişkisinde – yani doğal dilde – sinkronisite görüngülerini inşa eden edimselliği radyoaktivite olarak adlandır. Diğer bir deyişle kendiliğin transandantal anlamda nedenselliği de öncelmesi gerektiği iddia edilebilir. Bu transandantal yorumda sinkronisite nedensellik zincirleri ile takip edilebilir tüm bağımsız Riemann yüzeylerinin sürekliliğini sağlayan örüntü kümesi olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede aslında kendilik zeminine arkaik anlamda bir anlam fikri yerleştirilmiş olmaktadır. Birbirine çarpan iki bilyardo topu ya da görülen bir rüyanın kehaneti her ikisi de zeminde ilişkiyi kurabilme yetisi tarafından öncelenmektedir.

Burada transandantal anlamda şerh düşülebilir: Zamanda ve mekânda sürekliliğin takip edilebilir olması nedenselliğin kurulması için yeterli olmadığı gibi bazı nedensellik ilişkilerinin diğerlerinden daha kolay takip edilebilir olması da nedensellik ilkesinin akla dışsal olduğu anlamına asla gelmez. Jung, Eşzamanlılık metninde Pauli'den farklı olarak daha realist bir metodoloji izlemeye çalışır ve J.B. Rhine'nin telepati deneylerinin istatistik sonuçlarını yorumlar. Pauli'nin bu deneylere itibar etmediğini yazışmalarda gözlemlenmektedir.

Deneyler kısaca özetlenecek olursa; üzerinde beş farklı işaret olan beşer tane iskambil kartı kullanılır. 25 kart karıştırılıp açılır denek kartların açılma sırasını tahmin etmeye

çalışır. Her denek 800 tane tahminde bulunur. Olasılıklar oldukça düşük ama denekler arasında 25 de 25 bilenler de var. Deneyler aynı mekânda, yakın mesafede ve çok daha uzak mesafelerde eşzamanlı olarak ve son aşamada da gelecekte açılacak kartların tahmin edilmesi sureti ile farklı zamanlarda da tekrarlanır, böylece şayet anlamlı denk gelişin zaman ve mekândan etkilenen bir yanı varsa etkinin görünür kılınmasına çalışılır. Deneylerde mesafe kayda değer bir fark yaratmaz. Böylece Jung açısından eşzamanlılık görüngüsünün mekândan bağımsız olduğu sonucu çıkmaktadır. Aynı deneyler zamansal olarak da sınındığında, denek gelecekte açılacak 800 kartı tahmin ettiğinde de kayda değer bir fark gözlemlenmez, böylelikle Jung sinkronisite görüngüsünün zamansal belirleniminin de olmadığı sonucuna ulaşır.

Bu noktada Pauli'nin deneylerden neden tatmin olmadığını anlamak güç değil, Jung sinkronisite görüngüsüne hastalarıyla çok sayıda tecrübe ile emin olmuş bir düşünür olarak bu görüngü ile kuramsal olarak neler yapılabileceğini araştırmaktadır ve bu anlamda da istatistik biliminden medet ummaktadır. Öte yandan Pauli'nin yaklaşımı tümüyle metafiziktir, görüngü ile deney yapmaktan çok görüngünün metafizik zemininin nasıl olması gerektiğini tasarlamaya çabalar. Bu anlamda Pauli Kantçıdır; çünkü görüngüyü matematiksel anlamda modelleyebilirse bu modellemenin metafizik zemininin ancak böyle bir model ile ortaya konulabileceğini bilmektedir.

İstatistik deney ancak eşzamanlılık görüngüsünü peşinen kabul edildiğinde anlamlı bir sonuç vermektedir. Jung'un anlamlı sonuçlarına katılmak mümkün olsa da – tümüyle sağduyuya yatkın çıkarımlar bunlar – metafizik anlamda bu deneyleri bir dayanak olarak ele almak mümkün değil. Öte yandan şu da göz ardı edilmemeli ki şayet bilindik nedensellik kategorisinin işleyişini istatistik anlamda sınındığı deneyler tasarlanmış olsaydı dahi, bu deneyler de yapıldıkları yer ve zamana göre farklı istatistik sonuçlar verecek ve aslında deneklerin zeka kalitelerini ölçmekten ileri gitmeyecekti. Nedenselliğin *a priori* bir kategori olarak kavranması bu kategorinin her insanda deney ortamında gözlemlenebilir sonuç vereceği anlamına gelmez. Nedensellik ile işleyen bir doğa tasarımının inşası binlerce yıllık bir uğraşın sonucudur. Dolayısıyla nedensellik kategorisinin her zeka kalitesinde işlem performansı aynı olmadığı gibi, eşzamanlılık görüngülerine olanak veren müphem edimsellik de aynı olmayabilir. Pauli ve Jung'un bu görüngüyü anlamakta aynı istikamette ilerledikleri sonraki dolayım doğu felsefeleri olur. Jung analitik psikoloji derslerinde sinkronisite kavramını Çince *Tao* kavramı ile eş sayar. Jung *Tao* okumasında *I Ching*'i batı

düşüncesine tanıtan Richard Wilhelm'in ve Chuang Tzu'nin yorumlarını esas alır. Wilhelm'den Jung'un alıntılacağı haliyle Tao felsefesi şu ekseninde anlaşılabilir:

Wilhelm, Tao'yu "Görünümler dünyasının en ucundaki sınır kavram" diye tanımlar. Onun içinde, karşıtlar "ayrısızlık içinde ortadan kaldırılır". Ama bu karşıtlar gizil güç olarak varlıklarını devam ettirir. Wilhelm, "Bu tohumlar" diye sürdürür, "ilkın görünür olana, açıkçası, bir imge yapısında olana; ikincisi işitilebilir olana, açıkçası sözlerin yapısında olan bir şeye; üçüncüsü uzamda yer kaplamaya, açıkçası biçimli bir şeye karşılık gelirler. Ne ki, bu üçü, açıkça ayırt edilmiş, tanımlanabilir şeyler değildir. Onlar uzam dışı, zaman dışı birliktir, bu birliğin ne önü, ne ardı, ne üstü ne de altı vardır. (Jung, 1960/2004, s.99)

Chuang Tzu' den ise transandantal okuma açısından önemli Jung yorumlarına değinmek yerinde olacaktır:

Chuang Tzu (Platon'un bir çağdaşı) Tao'nun dayandığı psikolojik öncülleri söyler: Ego ile ego olmayanın artık karşıt olmadığı durum, Tao'nun üzerinde döndüğü değişmez noktadır." "Gözlerin yalnızca varoluşun küçük bölümlerine takılıp kalırsa Tao belirsizleşir" Chuang Tzu "Temelde sınırlamalar yaşamın anlamına dayandırılmaz. Özünde sözcüklerin değişmez anlamları yoktur. Ayrılıklar, şeylere öznel bakıştan doğar yalnızca. 'derken çağımızın bilimsel dünya görüşünü eleştirir gibidir. Chuang Tzu "Eskinin bilgeleri, başlangıç olarak şeylerin var olmadığı bir durumu seçtiler. Bu, ötesine geçemeyeceğin en uç sınırdır. İkinci varsayım, şeylerin var olduğu ama ayrılmadığı durumdur. Sonraki, şeylerin bir anlamda ayrıldığı ama doğrulama ile yanlışlamanın başlamadığı durumdu. Doğrulama ile yanlışlama başladığında Tao soldu. Tao solduktan sonra tek yanlı bağılıklar geldi." der. "Dışarıdan duyulan kulaktan öteye gitmemeli; anlama yetisi ayrı bir varoluşa yol açmaya çalışmamalı, böylece ruh boş olabilir bütün dünyayı soğurabilir. Bu boşluğu dolduran Tao'dur. (s. 101)

Tao bu çerçevede düşünüldüğünde neden ve sonuç arasında metafizik anlamda aşılabilir mesafe olduğu kadar, bu mesafeyi bütünüyle dolduran şeyin de ta kendisidir.

Mutlak anlamda boşluk ve bu boşluğu bütün dünyayı soğurarak mutlak anlamda dolduran anlamdır. Her duyma dışarıdan değildir, ego ile ego olmayanın artık karşıt olmadığı durumda duymanın kulaktan öteye gitmesine de gerek yoktur. Duyulur ama duyurulamaz, egodan ego olmayana iletilemez. Tao bu ikiliğin tümüyle dışında olduğu ölçüde gösterilemez ama görülür. Tao ontolojik anlamda öznenin dolayımıdır öte yandan öznel değildir, ayrı bir varoluşa yol açmaz çünkü ancak ben ve ben olmayanın karşıt olmadığı durum Tao'nun üzerinde döndüğü değişmez noktadır. Bu anlamda Tao epigenesisttir.

Burada Jung'un metafizik hamlesi, transandantal yorumda ruhun zeminine özne-nesne ikiliğini önceleyen bir unsur olarak Tao'yu – yani aslında ortaya konulduğu üzere anlamı –yerleştirmek anlamına gelmektedir.

3.2 Yapısalcı Okuma

Lacan ve Jung metafizik eğilimleri bakımından farklı eğilimler de olsalar da psikanalitik kuramlarının izlenebilir bir bağ ile bağlı olduğu söylenebilir ki bu bağ Freud olarak adlandırılabilir. Hızlıca iki kuramın da tez açısından bir dayanak noktası oluşturan benzerliğinin altı çizilebilir:

Jung bilinçdışını Platoncu anlamda bir tür idealar evreni olarak görmektedir ve bu karanlık alanın daha önce de söz gelişi rüyalar üzerine çalışan düşünme disiplinleri tarafından keşfedildiğini bilmektedir. Bu alanı böyle bir kavrayış içinde anlamaya çalışır ve okültizmden, simya metinlerinden ve aslında her tür teolojiden bu anlamda yardım alır. Jung'un psikanalitik kuramı bu anlamda git gide daha da ezoterik bir çalışmaya dönüşür. Sinkronisite kavramı en genel anlamda düşünüldüğünde bu karanlık dünya ile içinde bulunulan uzay zaman belirlenimli dünya arasındaki ilişkiyi araştırırken, bu ilişkinin anlaşılmasına çalışıldığı uzay zaman belirleniminin ötesinde bir nedensellik olarak anlaşılabilir. Lacan'ın analitik kuramında benzer bir bilinç dışı tasavvurunun korunduğu ama bu karanlığın Gerçek ve Sembolik olmak üzere ikiye bölündüğü iddia edilebilir. Bu ikili tasavvur düşünüldüğünde Lacan gerçeği bir kendinde şey olarak erişimden uzaklaştırdığı anlamda Kantçıdır, erişime sunduğu sembolik düzense yapısalcıdır. Jung'un böyle bir modellemeyi yanlış bulmayacağı iddia edilebilir, çünkü Jung da bilinçdışını arketiplerden ibaret bir yapı olarak değil bir tür bitimsizlik olarak kavıyordu ama Jung'un kavrayışı içinde bu karanlık bilinemez olarak kenara ayırılacak bir yapı değil, bilme araçlarının eleştirisinin yapılp yola

devam edilebilecek bir alan olarak anlaşılmaktadır. Bu eleştiri, sinkronisite tartışmasında görüldüğü gibi ezoterik simya araştırmasından kuantum fiziğinin rüyalarda kendisini sunduğu doğal dile kadar uzanmaktadır, öte yandan Lacan sembolik düzenin yapısalcı formülasyonunu ortaya koymak üzere dilbilimden medet umar. Şimdi, yapısalcı özne kimdir bir an için ona bakılabilir, alıntı Lacan'ın 11. Seminerinden:

Doğa – deyim yerindeyse – gösterenleri sağlar, gösterenler ise insanlar arası bağlantıların başlangıçlarını örgütler, bu bağlantılara yapı ve model sunar.

Bizim için önemli olan bu noktada – düşünen, kendini konumlandıran öznenin oluşumundan önce – sayı saymanın olduğunu ve öznenin kendini bu sayma işlemine konumlandığını görmektir; sayıların sayılması ve bu saymada sayanın daha baştan orada olmasıdır. Özne kendini ancak sonra böyle, sayan biri olarak görüp tanıyacaktır. (Lacan, 1964/2013, s.26)

Lacan'ın şunu söylediğini varsayabilir miyiz; “Zamana tabi özneyi mantıksal olarak önceleyen bir “özne” hep oradadır.” Bu özne tümeli doğanın gösterenlerinin örgütlenmesinin tabii bir neticesidir. Zira örgütlenme tam da ve öncelikle saymanın mümkün olduğu anlamına gelir. Jungcu kuram açısından sayılar arketiptir. Burada Lacancı düşüncenin simgesel ve Ötekine ilişkin kavrayışının teolojik implikasyonlarını görünür kılmanın, gramatolojik soruşturmanın ufkunu genişleteceği söylenebilir: insanı kendi suretinde yaratan tanrının kitabı günleri teker teker sayarak başlar. Doğanın örgütlenmesi günleri birbirini izleyecek şekilde düzenler, öznenin kendini bu sayma işlemine konumlandırmasından evvel ilk yedi gün sayılacaktır, tam da bu teolojik ima ile denilebilir ki bu sayılmada sayan daha baştan oradadır. Meseleye böyle yaklaşıldığında kritik bir ayırım noktasına hızlıca varılmaktadır. Simgesel düzen hiç de ilk akla geldiği gibi kültürel değil, teolojiktir de. Özne mimarisinin bu yapısı sadece insan kültürü içinde biçimlenen modern özne için değil, arkaik özne için de geçerlidir. Bu şu demek, kendinden önce günler sayılmamış dahi olsa, özne gene de kendini sayan biri olarak görüp tanıyacaktır ve bu arkaik özne için de sayıların sayılması ve bu sayılmada sayan daha baştan oradadır.

Haklı bir soru olarak psikanalitik kuramın teolojik implikasyonlarının gramatolojik bir araştırma ufkunu nasıl genişleteceği sorusu sorulabilir. Bu noktada bizzat Lacan'ın dilbilimden ne anladığını hemen takip eden bölümden alıntılama yerinde olacaktır:

Günümüzde – insan bilimi olarak nitelenebilecek, ancak her türlü psikososyolojiden ayırt edilmesi gereken, model olarak öznellik öncesi tarzda, tek başına, kendiliğinden iş gören birleştirme işlemini kullanan bir bilimin, yani dilbilimin oluşumunu yaşadığımız tarihsel dönemde – bilinçdışına sahip olduğu statüyü veren bu dilsel yapıdır. (s. 27)

Her türlü psikososyolojiden ayırt edilmesi gereken bir beşeri bilim olarak dilbilim psikanalitik kuramın kurucu unsuru olarak bilinçdışını kuramsal araştırmanın konusu olan bir mecra olarak önümüze serilmektedir. Dikkatle düşünüldüğünde, bilinçdışı konusunun nasıl olup da psiko-sosyolojiden ayrı bir mecrada düşünülmesinin mümkün olduğu da bu anlamda açıktır. Bu minvalde düşünüldüğünde model olarak öznellik öncesi tarzda, tek başına, kendiliğinden iş gören birleştirme işlemini kullanan bir bilim ile ne anlaşılabilmesi de şunu açıkça ortaya koymaktadır; dilbilimin birincil konusu öznelerin konuştuğu dil değil, bilakis özneyi mantık anlamda önceleyen simgesel düzenin bilimidir. Lacancı psikanalitik kuramın önce – sonra ilişkilerini en genel anlamda Kant'ın transandantal olana atfettiği mantıksal öncelik ekseninde anlaşılabilir. Özellikle simgesel düzenin mevcudiyetini ve ne anlamda öznellik öncesi bir varlık düzlemine atıfta bulunduğunu bu eksende kavramak yerindedir. Lacan bu türden bir kavrayışı mantıksal zaman olarak tarif eder: “Şey dediğimiz, bir süreliğine hep aynı devam eden şey değilse nedir? Şeylerin tözü olan süresinin yanında, başka bir zaman biçimi – mantıksal bir zaman – ayırt etmek de gerekmez mi?” (s. 38) Her ne kadar Lacan'ın bilinçdışı ile Freud'unki arasında tam da bu yapısalıcı dokunuşun eksikliği bakımından bir fark olsa da – belki biraz da hileli bir yaklaşımla – Lacan'ın Freud'un bilinçdışına ilişkin şu tespitini dikkate almak yerinde olacaktır. Lacan Freud'un ağzından şunları aktarır:

Öznede ne olup bitirse, bilinçdışı düzeyinde, bununla her noktada türdeş olan bir şey vardır – o şey bilinç düzeyindeki kadar işlenmiş bir biçimde dile gelir ve işlev gösterir, öyle ki bilinç kendine özgü gibi görünen bir ayrıcalığı kaybetmiş olur. (s. 31)

Lacancı simgesel dikkate alındığında Freudcu bilinçdışının bir türevini almanın da olanağı açılır bu anlamda bilinç olgusu, kökensel olarak bilinçdışına dayanan simgeselin öznel dolayımından başka bir şey değildir. Sayma meselesi ekseninde bilinç kendine özgü gibi görünen bir ayrıcalığı nasıl kaybeder ve bu meselenin teolojik imalarını idrak gramatolojik anlamda bize ne türden bir araştırma ufku temin etmektedir? Soru simgeselin ya da Freudcu terminolojiyi de dahil edebilmek adına “bilinçdışı”nın ufkuna işaret etmektedir. Şayet bilinçdışını insan düşüncesi ile sınırlama eğilimindeyse teolojik referanslar ancak özne dolayımından geçtiği ölçüde anlam taşıyacaktır, öte yandan şayet Lacan’ın tasavvur ettiği türden örgütlenmenin yapı ve modelini ve en temelde gösterenlerin kendisini doğadan devşiren, ve esasından kendinden önce teşekkül etmiş – özneyi önceleyen – bir gizemin içinde kendini bulan öznenin durumu anlaşılacak istendiğinde bu meselenin artık öznelerarasılığı psiko-sosyolojik anlamda önceleyen bir tarafı olacaktır. Bu öncelik mantıksal ve bu vesileyle de metafiziktir. Diğer bir deyişle, yazılı metin okurdan evveldir, yazara ilişkin tefekkür ise teolojik olarak adlandırılabilir. İnsan tür olarak ne ataları ne de kendisi tarafından konuşulmayan bir dile doğar.

Bilincin kendine has önceliği birbiri üzerine kapanan imgelerin oluşturduğu matrisleri teşhis edebilme kabiliyeti olarak anlaşıldığında – simgeselin inşasını ancak böyle anlaşılabilir– bilinçdışının hangi noktada buna muktedir olduğunu görmek Lacancı anlamda dil olgusunun ve kuşatıcı anlamda dilbilimin hangi anlamda “model olarak öznellik öncesi tarzda, tek başına, kendiliğinden iş gören birleştirme işlemini kullanan bir bilim” (Lacan, 1964/2013, s.27) olarak öne sürüldüğünü de anlaşılabilir. Bu önceliği metafizik anlamda yitirmek şunu fark etmektir ki özne bilincinin ötesinde imgeler birbiri üzerine kapanmaktadır. Lacan’ın öznesi bu anlamda simgesel sentaksın ne mucidi ne de zemini değildir gösterenleri doğa sağlamaktadır ve bu gösterenler insanlar arası bağlantıların başlangıcını örgütler, bu bağlantılara yapı ve model sağlar. (s.27) İşte psikanalitik anlamda bizona bakanın yaşadığı tecrübe bu teolojik katmanda anlaşılabilir. Bizona bakan, bu konuşulan anlamda, bizonun kendine, resmine ya da adına bakmak anlamına geldiği kadar bizonu çizmek, yazmak ya da söylemek anlamına da gelir. Ses, harf, çizgi ya da en temelde öznenin imgesel matrisi (şematizm), ya da daha da temelde Kantçı uzay zaman belirlenim anlamında ya da gramatolojik eksen de bir im olarak öznenin oluşumundan önce, sayan daha baştan

oradadır. Ve özne kendini ancak daha sonra böyle, sayan biri olarak görüp tanıyacaktır. (Lacan, 1964/2013, s.26)

3.3 Psikanalitik Araştırmanın Transandantal Bulguları

Öznenin kendisini ve kendisi olmayanı tanımasına ilişkin psikanalitik araştırma özne ontolojisine ilişkin şu bulguyu ortaya koymaktadır: Kendisini nesneden ayırt etmesinden evvel öznenin inşasının zemininde bir anlamlandırma edimselliği olmalıdır. Bu anlamlandırma adlandırmasında Wilhelm'in Tao çevirisini tercih edilmesindeki gerekçe; Pauli'nin doğal dilinde "radyoaktivite" olarak kavramsallaştırdığı adlandırmanın izahının yaratacağı bir karmaşadan kaçınmaktan ibaret. Bu edimselliği öznenin zeminindeki pasif bir yeti olarak değil, tüm bilişselliğin zeminindeki aktif unsur olarak da görülmesi gerekir.

Bu edimselliği Pauli ve Jung'un kavradıkları haliyle, egonun kendisi ile bilinçdışı (yani kolektif bilinç ve arketipler uzayı ve yine Jung'dan bir alıntı ile Kant'ın sözünü ettiği "karanlık tasavvur alemindeki hazine" arasındaki ilişkiyi kuran edimsellik olarak anlaşılıyordu (Jung, 1970/2017, s.24). Bu edimselliği "... insanın insan gibi davranmasını sağlayan bilinçdışı psişik yapılar" (s. 24) olarak anlamayı teklif ediyoruz. Jung bunu imgeler diye tanımladığım işlev biçimleri olsa gerek diye tarif eder: " İmge yalnızca gerçekleştirilecek eylemin biçimini değil, eyleme neden olan tipik durumu ifade eder. Bu imgeler, türe özgü olmaları nedeniyle "ilk imgeler" dir ve eğer bir şekilde "oluşmuş" iseler bile, oluşumları türün ortaya çıkışıyla eşzamanlıdır" (s. 20). Arketipler kuramında sayılar arketiplerdir , Lacan'ın "kendini ancak daha sonra böyle, sayan biri olarak görüp tanıyacak" (Lacan, 1964/2013, s.26) olan öznesi de anımsanacak olursa işte tam da bu tanıma fiilinin zemininde özneyi "sayan özne" ile ilişkilendiren edimselliği sinkronisite ekseninde anlaşılabilir. Bu çıkarımların zemininde, Pauli'nin Riemann yüzeyleri üzerinden illüstre ettiği sinkronisite kavrayışı var. Pauli'nin modellemesinin sadece ego ve kolektif bilinç ya da aynı nedensellik zinciri üzerinde yer almayan olguların ilişkiselliğini anlamak için değil; bunun ötesinde uzay zaman belirlenimindeki kategorik faaliyet olarak nedensellik ilkesine tabi tüm ilişkiselliğin zeminindeki zorunlu koşul olarak önerilmektedir. Diğer bir

deyişle, özneyi önceleyen kurucu faaliyet olarak önerilmektedir. Tasarım idealist ya da yapısalcı olabilir, ama her iki koşulda da anlam öznenin icadı değildir – doğa gösterenleri sağlar. Zihnin, anlamın taşıyıcısı olması, anlamın mekânının zihinde tarif edilebiliyor olması, ontolojik anlamda da zihnin anlamı öncelediği anlamına gelmez ya da denilebilir ki transandantal bir çerçevede bakıldığında anlam özneyi önceler. Öznenin varlık zemininde anlamlandırma edimselliği yer alır.

3.4 Psikanalitik Araştırmanın Gramatolojik Bulguları

Yapısalcı okuma gramatolojik araştırma açısından gösterenler ile özne arasındaki ilişkinin mahiyetine işaret eder. Transandantal anlamda kurucu bir faaliyet olarak önerilen sinkronisite edimselliğinin öznenin transandantal zeminini inşa ettiği iddia edildiğinde, bu faaliyetin insan ruhunun tüm yetilerinin zeminindeki aktif ilke olarak iş gördüğünü iddia edilebilir. Bu şu demektir; gerçeklik, temsil ve düşün temel özdeşliğini kuran bir faaliyet sayesinde gerçeklik, temsil ve düşün arasındaki geçişlilik sağlanmak ile kalmaz; gerçekliğin kendi uzay zaman belirlenimindeki bir aradalığı, tüm temsil etme faaliyetinin imgesel ve sembolik düzeydeki eşleşmeleri, ve düşsel içeriği bizzat ortaya çıkaran mekanizmanın ta kendisi sinkronisite sayesinde gerçekleşir. Bu faaliyet özneyi ontolojik anlamda önceleyen saf mahiyeti ile anlaşılacak olursa; Pauli’yi izleyerek “örüntü kümesi” (*set pattern*) (Jung ve Pauli, 2001, s.35) olarak adlandırılması gerekirdi. Burada örüntü kümesi olarak tarif edilen olguyu Kant, ne öznenin bir edimselliği ne de nesnenin bir hali olarak anlayamayacağı “epigenesis” olarak sezmişti. Meselenin gramatolojik implikasyonlarının merkezinde şu olgu yer almaktadır: şeyin kendisi, imgesi ve adı arasındaki eşleşmelerin zemininde bir ilke olarak sinkronisite bulunur.

4. PALEONTOLOJİK ARAŞTIRMA: RESSAMIN YADSINMASI

4.1 Giriş

Bu bölüm, beşeri gerçekliğin başlangıcı hakkında olduğu söylenebilir. Burada başlangıç kavramını dikkatle kullanılması gerekir. Çizgisel bir art arda geliş olarak, peşisıralık olarak tasarlanan zaman kavrayışını, epigenesist kuram ekseninde geçen bölümlerde yadsınmıştı. Bu tarz bir zaman kavrayışını yadsımanın felsefe tarihi açısından, gerçekte felsefe tarihinin kendisi kadar eski bir kavrayış olduğu iddia edilebilir. Platon'un ideaları tam da zamana tabi olmamaları üzerinden anlaşıldığında, idealar dünyasını zamansal olmayan bir yayılım olarak anlamak hiç de yanlış değildir. Öte yandan bu kavrayış Zenon paradokslarına ya da Parmenides'in varlık tahayyülüne geriletmek de bir aşırı okuma değildir; tam da bu eksende, Bergson'un zaman konusundaki büyük buluşu, zamanı yadsımanın felsefe tarihindeki en eski araçlarını kullanarak – Zenon paradoksları kastedilmekte – zamanın iki farklı kavranışını gözler önüne sermesi olarak ortaya konulabilir (Bergson, 1907/1911, s.308 – 313). Geçen bölümde, grafik olarak illüstre edildiği haliyle zaman yatay ve dikey bir görünüm sergiler. Yatay akan zaman şu an olarak bir noktadır, öte yandan her nokta dikey olarak bellekte bir koni gibi açılır. Öte yandan açılan bu koni, yani “bellek” basitçe tek bir öznenin belleği olarak anlaşılabilir mi? Tür olarak insanın belleği yani bu biyolojik ve kültürel örgütlenme biçimi olarak insanın belleğinden de yapısalcı bir çerçevede bahsedilebileceği geçen bölümde ele alındı. İçinde yaşanmakta olan beşeri gerçekliğin her bir bileşeni şu ana temas ettikleri bu belirli anı tepe noktası kabul eden sonsuz sayıda koni açmazlar mı? Ve bu bölümde özellikle üzerinde durulmak istenen mesele, mantık uzay olarak adlandırılacak bu yayılımsallık dilin tüm mümkün kavramlarının belleği de değil midir sorusu ekseninde şekillenir. Şaşırtıcı olansa mantık uzayı maddi gerçekliğin yanı sıra bir yayılımsallık olarak anlamak türünden klasik felsefenin yaptığı “*res extansa*” ve “*res cogitans*” ayrımını tümüyle baypas

ederek, bir tür dil evren tasarımı üzerinden ilerlemesidir. Bu gramatolojik yaklaşım, dayanak noktasını Derrida'nın gramatoloji kavrayışında bulmaktadır.

Metafizik tartışmanın Derrida'nın yazıyı kavrayışı üzerinden bir adım daha ileri taşındığı söylenebilir. Bu açıklıkla şöyle teşhis edilebilir: Birinci bölümde detaylıca tartışıldığı üzere Bergson'un zaman kuramı ayağını imge metafiziği olarak adlandırılan zemine basmaktadır, öte yandan birinci bölüm bu metodolojiyi – her ne kadar Bergson'un kendisi tarafından idealizm ve realizm arasında bir orta yol olarak öneriliyor olsa da – temkinli bir idealizm olarak anlamayı teklif etmişti. Derrida gramatolojik kavrayışındaysa artık gerçeklik bir “iz” zeminine basmaktadır, ve bu zeminde her şey bir tür dilsel unsura dönüşür. Artık şeyler dilde temsil edilmez, ama her şey zaten dilsel yapının ta kendisi olarak ele alınabilirler. Bergson tüm bu şeyler çokluğunun asıllarına ya da temsillerine mi sahip olunduğu sorusunu baypas ederek asıl ya da temsil, reel ya da ideal ama sadece imgelere sahip olunduğunu söylemişti. Şimdi Derrida, imge ya da simge ama bu şeyler çokluğunun kökenine iz mefhumunu koymaktadır. Esas soru, bu gramatolojik gerçekliğin öznesi nasıl anlaşılacağına ilişkin sorunsal ekseninde şekillenir; tüm bu şeyler çokluğu dilsel öğeler olarak anlaşıldığında özne nedir?

Bu bölüm Paleolitik sanat üzerine düşünürken, mağara resimlerinde imgeler ve insan yaratısı bir dil arasındaki ilişkiyi, dil üzerine yoğunlaşmak sureti ile imge – simge ilişkisi ekseninde ele almaktadır. Hali hazırda mesele üzerine düşünürken metafizik ve psikanalitik bölümlerde hazırlayıcı kavramlar ortaya atıldığı, ve bu sayede de mesele üzerine düşünülebilecek bir dil oluşturulmuş olduğu iddia edilebilir.

4.2 Psikanalitik Başlangıç Düşüncesi Üzerine

Başlangıcın mazide olduğuna dair ortak bir sezginin olduğu muhakkak, öte yandan epigenesist kuram ekseninde özne, zamana tabi olmayan bir yayılımsallık olarak anlaşıldığında – ki bu kavrayış önce maddi yayılımsallığın sonra zamanın ve en nihayetinde de öznenin yadsınmasına ilişkin bir imayı muhteva etmektedir – bu yayılımsallığın izini geçmişe doğru sürmek bir anlamda tutarsızlık olacaktır. Zamana tabi olmayan geçmişte aranamaz. Öyleyse öznenin hakikati nerede aranacaktır? Psikanalitik yöntem açısından bu muammanın bir muadili ile 1926 tarihli *Baskılamalar, Semptomlar ve Kaygı* (Freud, 1926/1990) başlıklı eseri başta olmak

üzere Freud'un da defalarca uğraştığı anımsanacak olursa doğrudan bir çözüm sunmasa da çözüme ilişkin bir ipucu verecektir.

Psikanalitik yapının doğum fenomeni ile birlikte kurulmaya başlandığı ve travmatik fenomenin psikanalitik anlamda önem arz ettiği, kuramın temel ilkeleri üzerine uzlaşmış psikologlar tarafından belirlenmiş ve nevroz ile ilişkisi Otto Rank'ın 1924 tarihli *Doğum Travması* isimli eserinde kurulmuştu (Rank, 1924/2017). Fakat, Alfred Adler ve Otto Rank'in aksine (Freud, 1977) Freud açısından doğum tam da psikoloji ve fizyolojinin sınır çizgisinde konumlanmaktaydı (Freud, 1926/1990, s.76 – 86). Psikanalitik fenomenin belirmesinde nörofizyolojik bir taraf olduğu inkar edilemez; nörofizyolojik bir donanım ile dünyaya gelen canlının hangi merhalede ontolojik sıçrama yaşadığı ve nörolojiden düşünceye geçişin nasıl vuku bulduğu bilişsel bilim açısından da çözülmemiş bir husus olmaya devam etmektedir. Fizyoloji ve psikolojinin hudut çizgisindeki bir olay olarak doğum endişesine Freud'un yaklaşımını aşağıdaki pasaj özetler niteliktedir:

Endişe, baskılamayla yeniden yaratılmaz, daha önceden hazır bulunan bir bellek imgesi ile uyum içerisinde yeniden üretilir. Bu endişenin ya da genel etkilerin kaynağını daha da irdelenecek olursak, psikolojinin alanından çıkıp fizyolojiye kayarız. (Freud, 1926/1990, s.93).

Bu bağlamda Freudyen teori açısından ele alındığında doğum travması, bir bellek imgesi değildir; zira bellek mekânını oluşturan egonun henüz tesis edilmemiş olmasından dolayı ego açısından, endişenin kaynağında duran ve fakat bellek imgesi olarak kavranamayacak bir kendinde şeydir. Tam da bu noktada doğum travmasının da bir yorumuna olanak verecek ve daha genel anlamda travma teorisinin yerine geçip Freudyen analizin temel unsuru olacak Oidipus karmaşası belirlemektedir. Lacan'ın ifadesiyle, “insan varlığının, gerçeğin beşeri yapısına erişebilmesi için Oidipus karmaşası esastır” (Clero, 2008/2011, s.90). Gerçeğin beşeri yapısına ilişkin bir başlangıç düşüncesi – ki bu başlangıç düşüncesi ontolojik başlangıcı araştırmak anlamına gelir ve böylece de – kronolojik bir başlangıç bulma fikrinden oldukça farklıdır. Bu farkın altı epigenesist kuram ekseninde çizilmiştir.

Doğum travmasını esas alan özünde Freudyen Melanie Klein'in nesne ilişkileri kuramı bir kenara bırakılırsa, Lacan'ın tereddütsüz biçimde bunu böyle anladığını söylemek yanlış olmayacaktır. İnsan, ne olduğunu farklı şiddetlerde sezdiği ama asla kendinde

ne olduğunu bilmediği bir gerçeklik içinde, öncelikle imgesel ve sonra da simgesel bir gerçeklik inşa eder. Bu inşa edilmiş gerçeklik, gerçekliğin beşeri yapısı olarak anlaşılabilir. İmge ve simge arasındaki ilişkinin analizi bizi metafizik anlamda uzay, zaman, bellek ve ruh kavramlarına götürmektedir. Bu ilişkinin psikanalitik yankısıysa aslında sadece bu mesele üzerine düşünmenin dilini tesis etmek ile kalmaz, Jung'un arketipler kuramı üzerinden bu kavramların her birinin nasıl işlediğine de bir örnek oluşturmaktadır.

Paleontolojik bölüm, ilk insanlardan bugüne ulaşan ilk imgeler ile dil arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Az önce ifade edildiği gibi ilk imgelerin izini sürüyor olmak başlangıcı geçmişte aramaktan çok geçmişte bırakıldığı düşünüleni mantıksal zamanın şimdisine taşımak olarak anlaşılmalı. Her bir imge – şayet “ilk” imge olarak anlaşılacaksa bile – hala binlerce yıllık bir pratiğin ürünü olan imgelerdir. Söz gelişi varsayımsal olarak her hangi bir mağara resminin tarihin ilk resmi olduğunun tespit edildiği düşünülse bile bu ilk resim zorunlulukla hala binlerce yıla yayılmış (ilerleyen kısımda açıklıkla ifade edilecek ki belki de milyonlarca yıldan bahsedilmesi gerekecektir) bir birikimin ve çalışmanın ürünü olarak anlaşılacak zorunda olacaktır. Paleontolojik bir tasavvurun zorunlulukla değilse bile bilimsel işlevsellik anlamında olgulara dayanması gerektiği düşünülebilir. Gramatolojik bir yaklaşımla ortaya konulan yaklaşım tüm beşeri gerçekliği bir yazın olay olarak anlama teklifini içeriyorsa, bu teklif metodolojik anlamda erişilebilir tüm literatürün kullanımını da meşru kılmaktadır.

Paleontolojik bulgular insan türünün izini takriben 2.5 milyon yıl öncesine kadar süremekte, buna göre Güney Afrika'daki Africanus ya da Doğu Afrika'daki Afarensisin günümüz Homo türüne evrim geçirdiği tahmin edilmekte (Fischer,1999/2013, s.29). İki milyon yıllık hikaye hızlıca özetlenecek olursa; Africanus ya da Afarensis'in anatomik anlamda çarpıcı bir özelliği olmasa da sonraki evrim basamağında karşılaşılan “Homo Habilisin kafatasındaki broca bölgesinde konuşma ve işaret dilini oluşturmak için gerekli olan beyin bölgesini kapsayacak boşluğa” rastlanır (s.29). Habilis'in ateşi kullanma kabiliyetindeki ilk homo türü olduğu tahmin edilmektedir. Yaklaşık bir milyon yıl ilerleyip, homo Ergastere ulaşıldığında anatomik bulgular bu türün de hala anatomik olarak konuşma kabiliyetinde olamayacağını gösterir, zira Ergasterin göğüs kafesindeki kasları kontrol eden nöron ağı omurgadaki küçük bir boşluktan çıkıp göğüs kafesine ulaşır, fakat bu

küçük boşluk konuşma esnasında nefes kontrolünü sağlayabilecek sinir sisteminin geçişi için yeterli genişlikte değildir. Paleontolojistler bu küçük boşluğu yorumladıklarında Ergaster'in şayet bir iletişim kabiliyeti mevcutsa bile bugün anlaşılan anlamıyla sesi artiküle etme kabiliyetinde bir konuşma biçiminin olamayacağı, ancak basit sesler ile bir tür iletişim kuruluyor olabileceği görüşündeler. Konuşmanın henüz mümkün olamayacağına ilişkin bir diğer kanıt Habilis' in hançere yapısındaki anatomik bulgular üzerinden şekillenir. Yeni doğan bebeklerin hançereleri takriben bir yıl gibi bir sürede aşağıya kayar ve ancak hançere aşağıya kaydığında bebek insan seslerini çıkarabilir. Habilis'in hançeresinin hiçbir zaman aşağıya kaymadığı düşüncesi ağır basmaktadır. Bu anlamda Habilis türünün "nöral yolları konuşmaya elverişli olsa bile, bunun için gerekli organları mevcut değildi" (s.30)sonucuna varılmaktadır.

Şayet Freudyen stratejiyi takip etmekte ısrar edilecek olursa Homo sapiens'in bir milyon yıl öncesine kadar takip edilen izleri hala psikanalitik bir yorumu çıkmaza sokup fizyolojik bulgular içinde yolunu kaybetme riski taşımaktadır. Şayet Jungcu strateji takip edilecekse o zaman şöyle söylenmesi gerekirdi: İnsanın beşeri gerçekliğinin teşekkül etmesinde rol oynayan arketiplerin izi zamanın bu bölümünde gözlemlenebilir değildir. Bu arketiplerin var olmadığı anlamına gelmez, ama söylenebilecek olan insanın arketip temsilinin günümüze ulaşmadığı olabilir. Öte yandan Homo habilis'in ateşi kullandığını bilmek onun ateşi kavrayışı ile ilgili bir imgesinin de var olduğu anlamına gelmez mi? Ateş yakmanın kendisi bu anlamda ateş yakmanın iletilen bir imgesidir. Herhangi bir yerde herhangi bir zamanda nedensellikten muaf bir eşzamanlılık içinde ortaya çıkan imge bir arketip olarak anlaşılmıştı. Bir şeyi yoktan var eden bir akılsallık için kavram ya da bir adlandırma ile değilse bile bir zihin imgesi üzerinden zihinsellik atfetmek fazla olmayacaktır.

İki milyon yıl öncesinin bulguları takip edildiğinde insan türünün doğumu, hala fizyolojinin sınırları içinde olduğu söylenebilir, ve fakat sonuçları itibariyle ruhsal aygıtın teşekkülüne zemin hazırlayan bir yorum mümkündür; Homo Erectus. Paleontolojik yoruma göre; "Bu Hominid türü, Afrika'da iki milyon yıl önce ortaya çıkmış ve buzul çağı arası dönemde Afrika otlaklarının üzerinden hayvan sürülerinin peşinden giderek yavaş yavaş tamamen etobur hale gelmiş olabilir"(s.30). Tamamen etobur hale gelen Homo erectus, günümüz Homo Sapiens'inin anatomik yetkinliğine neredeyse sahipti ve hatta beyin kütlesi günümüz insanından bile daha büyüktü. Beyin

kütlesindeki bu artışa sebep olansa paleontolojik yoruma göre, etoburlaşan Erectus'un beslenme rejiminde ortaya çıkan yüksek enerji. Tam da bu esnada, Latince'de "bilen" anlamına gelen "Sapiens" kelimesinin etimolojik kökenindeki "tatmak" anlamının ironisine dikkat çekilebilir. Erectus'un beyni günümüz insanından büyük olduğu halde vücut kütlesinin de büyük olması, enerji ekonomisi bakımından beynin etkin kullanımına olanak vermez, ama gene de, hayvan ve insan karşılaşmasının Erectus'un fizyolojik gelişimindeki kritik rolü dikkate değerdir. Bu karşılaşmanın önemli olduğunu 30.000 yıl sonrasında bakıp şaşmaz bir kesinlikle söylenebiliyor olması mağara resimleri üzerine yapılabilecek basit bir gözleme bağlıdır. Paleolitik insan, anlamına belki de asla idrak edilemeyecek olsa da, hayvanlarla karşılaşmasının önemini apaçık bir biçimde mağara resimlerinde ifade etmiştir.

Paleolitik insan anımsayan bir canlı olarak etobur bir canlıya dönüştü. Buradaki anımsama bireyin belleği olarak anlaşılmasa da tür olarak belirli yaşam pratiklerinin bir bellekte korunduğunun varsayılması gerekir. Bu varsayım dili türün bireyleri arasındaki iletişim aracı olarak anlamadan önce, dili türün belleğinin kayıt altına alındığı bir yapı olarak anlama teklifini içermektedir. Özellikle altını tekrar çizmek gerekir ki burada zorunlulukla konuşulan bir dil kastedilmemektedir. Bu belleğin kesitleri modern insan için öncelikli olarak, on binlerce yıl boyunca zamanın etkilerinden korunmuş mağara resimlerinde bulunabilir.

Homo sapiens olarak adlandırılan ve et yiyor olmasının emareleri anatomik olarak teşhis edilebilen tür, on binlerce yıl boyunca korku ve merak ile gözlemlediği canlıya yaklaşıma ve onu öldürmeye, onunla beslenmeye karar verdi. Çizilen figürlerin başka bir şey değil ama ısrarla hayvan tasvirleri olması, paleontologlar tarafından bir taraftan yaşam pratiğinde avcılığa yapılan bir vurgu ve eşit ölçüde de bu tasvirlerin ritüellere hizmet ediyor olduğu biçiminde yorumlanmaktadır. Şunun altını çizmek gerekir: mağara duvarlarında sadece av hayvanlarının değil insan için avlanmasının oldukça zor olduğu düşünülebilecek aslan ve kaplan gibi yırtıcıların resimleri de bulunuyor olması meselenin sadece beslenme ve avlanma ekseninde anlaşılamayacağına işaret eder niteliktedir. Mağara resimleri bu anlamda avcılık pratiği ile ilgisiz olmasa da yüzeysel bir bağlantıdan fazlasını talep ediyor gibi görünmektedir.

İlerleyen bölümde daha detaylı tartışılacak Chauvet Mağarası arkeologlarından Jean Clottes'un "süreklilik" ve "geçişlilik" kavramları eksenindeki yaklaşımı bu meseleyi

anlamaya çalışırken nasıl bir bakış açısına sahip olunması gerektiği ile ilgili bir fikir vermektedir. Paleolitik kavrayıştaki süreklilik ve geçişlilik pratik yaşam ve ilahi uğraşları birbirinden kolaylıkla ayıramayacağı fikrini doğurur. James David Lewis-Williams *Mağaradaki Zihin* eserinde şöyle der:

Bu ayrımda haklı bir taraf olabilir ama dünyevi ile kutsal arasındaki ayrım büyük ölçüde bir Batı icadıdır; Üst Paleolitik dönem insanların büyük olasılıkla farkında olmadıkları bir ayrımdı. Böyle Batılı bir kavramı hiç düşünmeden benimsemek yerine ne söylemek istediğimiz konusunda açık olmalıyız; basitçe dünyevi – kutsal ikiliğine başvurmak, veriyi bütün karmaşıklığıyla açıklamak demek değildir. (Lewis-Williams, 2002/2019, s.30).

Şunun da altını çizmek gerekir: her mağara resminde bir av tasviri ile karşılaşılıyor da değildir. Sözgelisi Chauvet Mağarasında bir av tasviri olmadığı gibi yarı insan yarı bizon arkeologların “Venüs” olarak adlandırdıkları resim dışında bir insan tasviri ile de karşılaşmamaktadır. Öte yandan 20.000 yıl daha yakın Lascaux Mağarası resimlerinde bir av sahnesi var. Bu av sahnesi sadece burada çerçevesi çizilen tematik sebeplerle değil, teknik bakımdan da diğer resimlerden ayrılmaktadır. Daha önce bu resimlerle karşılaşmamış olanlar için bu resimlere atıfta bulunmak yerinde olacaktır:



Şekil 4.1 Chauvet Mağarasında “At Paneli” olarak adlandırılan bölüm. (Wikipedia)



Şekil 4.2 Lascaux Mağarasında “Kuş başlı adam ve bizon” olarak anılan resim. (Wikipedia)

Üstteki resim Chauvet Mağarasından, 30 bin yaşında at, bizon ve bir de gergedan tasviri. Arkeologlar bu bölümü “At Paneli” olarak adlandırmaktadır. Alttaki resimse Lascaux Mağarasından az önce atıfta bulunulan av sahnesi. Bu resmin, Chauvet’den 20 bin yıl daha yakın tarihli olduğu düşünülmektedir. Av tasviri birden fazla çarpıcı sebeple diğer resimlerden ayrılır. Açıkça bir kompozisyona sahip bu resimde bizonun ve avcının, her ikisinin de yaralı oldukları dikkat çekmektedir. Bizon mızrakla yaralanmış, yerde yatmakta olan avcıysa bizondan bir boynuz darbesi almış olmalı. Av tasviri ölüm düşüncesi ile birlikte açıklıkla ortaya konulmuş ama şaşırtıcı olan avın değil avcının ölümü ile karşı karşıya olunması. Av sahnesi diğer tasvirlerle nazaran dikkat çekici bir basitlikle çizilmişlerdir. Aynı basitlikte çizilmiş kuş figürünü de kompozisyona dahil etmek mümkünse, açıkça ölüm fikrinin kuş imgesi ile yaşam ve ölüm fikirlerinin işlendiği bir anlamda mitolojik unsurlar barındıran bir resim ile karşı karşıya olunduğu iddia edilebilir. Buradaki ölüm kompozisyonunun varlığını, avcının kuş başlı resmedilmiş olması da desteklemektedir. Lewis-Williams, Levi-Strauss’a atıfta bulunarak şöyle der:

Levi-Strauss’a göre mitin işlevi bir çelişkiyi ortadan kaldırabilecek mantıksal bir model ortaya koymaktır (aslında çelişki gerçekse, bu çok olanaklı değildir). Mitin kaderi sonuçta başarısız olmak olduğu için her biri diğerinden biraz farklı çok sayıda çeşitlemesi vardır. Levi-Strauss’un dediği gibi “Mit böylece onu yaratan düşünsel dürtü tükenene kadar sarmal şeklinde gelişir.” (s.58)

Paleontolojik imgelemin güvenilirliğinden elbette kuşku duyulabilir öte yandan ruh arketipi ile kuş imgesi arasındaki mitolojik ilişkiyi görmezden gelmek ve böylece de uygarlık tarihi boyunca türlü mitolojik anlatıda örülmüş sarmalı inkar etmek yersiz

olacaktır. “İlk baştaki rüzgar doğasına uygun olarak, ruh, daima aktif, kanatlı, hareketli varlıktır, ayrıca canlandırır, uyarır, kışkırtır, ateşler, ilham verir. Modern deyişle ruh dinamik ilkedir, bu nedenle de maddenin, yani onun durağanlığının, hareketsizliğinin ve cansızlığının klasik antitezidir.” (Jung, 1970/2017, s.81) Burada dinamik ilke olarak ruh, yaşam ve ölüm arasındaki çelişkinin kökenine yerleşir, burada kökenine yerleşilen sarmalın sadece biyolojik anlamda canlılık ya da cansızlık olarak anlaşılabilceğini düşünmekse oldukça sınırlayıcı olabilir, çünkü mitolojik anlamda çelişkiyi ortadan kaldıran mantıksal bir yapı sunan mesele en temelde en genel anlamda cansız mağara duvarlarına can veren bu çizimlerin bizzat kendisi olarak anlaşılabilir. Sarmalın bu derinlikte bir kavranışı ile ilgili olarak Derrida’ya başvurulabilir. Yazı ve ölüm ilişkisi üzerine Derrida, Gramatoloji’de şunları söylemişti:

Dünyanın en tanıdık şeyi olarak, tanıdıklığın ta kendisi olarak ne olduğunu bildiğimizi sandığımız dış “uzamsal” ve “nesnel” dışsallık, gramma olmadan, zamansallaşma olarak öteleme (*différance*) olmadan, ötekinin şimdinin anlamına kaydedilmiş yad-varlığı (*nonpresense*) olmadan canlı şimdinin somut yapısı olarak ölümle ilişkisi olmadan, ortaya çıkamazdı” (Derrida, 1967/2010, s.109) (1967/1997, s. 71)

Bu noktaya kadar sürdürülen metafizik tartışma dış uzamsal ve nesnel dışsallık meselesinin anlaşılabilceği bir zemin sağladığı iddia edilebilir. Yazın gerçeklikte, uzay ve zamanın karşılığı olarak Derrida açıkça “*gramma*” ve böylece de kökeninde “zamansallaşma olarak öteleme (*différance*)” kavramsallaştırmasını kullanır. “*Gramma*” olarak yazı mefhumunu burada öncelikle en geniş anlamda kullanıldığını fark etmek meselenin ölüm ile ilişkisini Derrida’nın öne sürdüğü haliyle anlamak için elzemdir. Tümüyle soyut bir zeminde kaybolmamak adına en geniş anlamda yazı meselesi, basitçe *gramma* olarak bir hayvanla karşılaşan Paleolitik insan üzerinden tasavvur edilebilir. Sözcelişi bizon ile karşılaşan Paleolitik insanın bizonu o belirli şey olarak ayırt edebilmesinin anlamı öncelikle onu bir biçim ve en temelde bir iz olarak onu ayırt etmek anlamına gelir ki bu ayırt ediş aslında zorunlulukla zamansallaşma olarak öteleme (*différance*) eşlik eder. Bu eşzamanlı zamansallaşmayı sadece bizonun hareketi ekseninde değil en temelde bizonun yokluktan varlığa gelişi, belirişi, kendisini görünür kılan fenomen olarak belirişi ve en nihayetinde de artık kendisini sunmadığında ama gene de bellekte kalan bir iz olarak, yad-varlığı olarak da anlaşılır. Öteleme hareketinin bir an evvelinde bizon değil de söz gelişi geniş sarı bir Afrika

otlağı tahayyül edilecek olursa, bizon bu otlakta bir an sonra belirir ve gözden kaybolur. Bu beliriş bizonu dış uzamsal ve nesnel dışsallık olarak, ötekinin şimdinin anlamına kaydedilmiş yad-varlığı olarak basitçe Paleolitik insanın okuduğu ve anımsadığı bir satır olarak anlaşılabilir. (anımsanan bir satırda Shakespeare'in mısralarına kendisini kaptıran okurun da göz önünde bulundurulması gerekir ki ancak bu sayede en genel anlamda gramma ile karşı karşıya olunmasındaki vurguda anlaşılır olacaktır (Borges, 1952/2005, s.228); ve gene bu noktada okur Borges'in "Bizon" şiirini de göz önünde bulundurabilir (Borges, 1975/2012, s. 19.) Buradaki idealist tansiyona dikkat çekilebilir, bizonun varlığından bir kendinde şey olarak elbette bahsedilebilir, öte yandan "gramma" ve "zamansallaşma olarak öteleme (*différance*)" olarak onun mevcudiyeti işte tam da bu anlamda ideal bir dolayımın eseridir. Derrida bu tespiti en genel anlamda dış gerçekliğin ve nesnel olanın da kökenine yerleştirmektedir. Derrida, dış uzamsal ve nesnel dışsallığın canlı şimdinin somut yapısı olarak ölümle ilişkisi olmadan mecaz yasak olurdu diyerek devam edecek; "İz'in mevcudiyeti/ namevcudiyeti, muğlaklığı bile değil de oyunu denmesi gereken şey (zira "muğlaklık" sözcüğü mevcudiyet mantığını gerektirir, ona başkaldırmaya başladığında bile), lafız ve "ruh", beden ve ruh problemlerini, ayrıca birinciden akrabalıklarını hatırladığımız bütün problemleri içinde taşır" (s.109). Levi-Strauss'un ortaya koyduğu anlamı ile çelişkiyi ortadan kaldıran mantıksal model meselesi anımsanacak olursa "iz" mevcudiyetinin en temelde hangi sarmalın kökenine yerleştiği de belki biraz daha anlaşılır olacaktır, ama buradaki mesele en temelde tüm bir beşeri gerçeklik meselesi olduğu iddia edilebilir.

Derrida'nın Rousseau üzerinden şu sözlerine de kulak vermek yerinde olacaktır: "Rousseau ölümün yaşamın dışı olmadığını biliyordu. Yazı yoluyla ölüm aynı zamanda hayatın açılışını da yapar: "Ancak kendimi ölü bir adam olarak gördüğüm zaman yaşamaya başladım" (s. 217 – 218). Bu noktada şu soru sorulabilir; Derrida'nın Rousseau'dan alıntıladığı bu söyleyiş, Paleolitik ressamın sözleri de olamaz mıydı? Ressam mağaranın duvarını bizonları, atları, aslanları ve kaplanları çizerken yaptığı şey tam da ötekinin şimdinin anlamına kaydedilmiş yad-varlığını resmetmez mi? Yad-varlık çünkü öteki olarak bu hayvanların kendileri değil artık temsilleri söz konusu, tam da bu ekseninde ölüm çünkü artık mevcudiyeti olmayanın mevcudiyetinin yayılımsallığı gündeme gelmiştir. Bu, yaşam ve ölüm çelişmesini ortadan kaldıracabilecek bir model olarak imgeyi mantıksal bir model olarak anlama teklifi

olarak anlaşılabilir. Ölüme meydan okuyan bu teklif, öte yandan farkında olmadan ölümlülük gibi bir teklifi de ihtiva eder ki, mantıksal modeli meseleyi basitçe çözüp kenara koymak yerine bir sarmala dönüştüren de tam olarak budur. Derrida, *Animal That Therefore I Am*’ de şöyle der:

“Bir isim alan herkes ölümlü ya da ölüyor hisseder, tam da isim onu korumaya, onu çağırma ve böylece de kurtuluşunu sağlamaya çalıştığı için. Çağrılmak, bizzat adlandırıldığını işitmek, ilk defa bir isim almak, ölümlü oluşun bilgisi gibi bir şeyi ve hatta birinin ölmekte olduğu hissini muhteva eder.” (Derrida, 2006/2008, s. 20)

Hakikatin tam da bu ekseninde anlaşılabilir olacak çatışmalı tavrına giriş bölümünde Heidegger’in *A-letheia* olarak hakikat anlayışı üzerinden değinilmişti. Bu anlamda beşeri hakikatin kökeninde bu minvalde bir çatışmalı, kendisini inkar eden, üzerini açma eğilimine her defasında bir kapanışı, her anımsamanın ardında bir unutuşu da beraberinde getiren bir hakikatin gizlenmekte olduğunu düşünmek bir aşırılık değil meselenin ancak makul bir kavranışıdır. Levi-Strauss’un andığı anlamda mantıksal çelişki, dilin ve öznenin kökenine ilişkin bir mesele söz konusu olduğu noktada ne anlama geliyor olabilir? Mantıksal bir çelişki hali hazırda ancak dilsel bir yayılımsallıkta mevzu bahis olabilir, öyleyse bu anlamda mağara imgelerinin icadı çelişkiyi yaratmaktan çok mevcut çelişkiyi aktarmış olabilirler ancak. Diğer bir deyişle, burada tartışılan anlamda mağara resimleri bir köken olmaktan çok hali hazırda kök salmış bir çelişkinin bugüne aktarılabilmiş bir aktarımı, sarmalın gerçekte günümüze daha yakın bir boğumu olabilir ancak. Bu anlamda resimler kökenseldir ama başlangıç olduklarını düşünmek naiflik olacaktır. Paleolitik insan bugüne kalan mağara resimlerini çizdiği dönemde artık mağaralarda yaşamıyordu. Arkeologlar insanların çeşitli zamanlarda özel ritüeller için mağaraları ziyaret ettiklerini düşünüyorlar. Yüz seksen altı bin yıl önce, yeni buzul çağı sıra dışı sert hava koşullarına yol açtığı ve Homo sapiens de dahil olmak üzere birçok insan türü küçük gruplar halinde mağaralarda yaşamaya zorlanırlar.

Yüz elli bin yıl önce, bugün bildiğimiz anlamda konuşma için gerekli tüm fiziksel özelliklere sahip olan anatomik bakımdan modern insanlar, hem Afrika hem de belki Ortadoğu’da ortaya çıkıyordu. Ortadoğu’da Neandertal ile ilk sapiens’ler arasında ilk temaslar muhtemelen kurulmuştu. Yüz yirmi bin yıl öncesine gelindiğinde, Avrupa’yı

kaplayan buzul tabakası erimiş, bir kez daha uygun koşullar gelişmiş ve bizimle özdeş olan modern sapiens ortaya çıkmıştı. (Fischer,1999/2013, s.47)

Homo Sapiens'in mağaradaki bu zaruri ikametini, rahimde doğumunu bekleyen bir bebeğin durumuna benzetmenin uygunsuz bir teşbih olmayacağı iddia edilebilir. (Rahim ve mağara arasındaki ilişkiyi felsefe tarihinde ele alan ve Platon'un mağara alegorisinin yapı bozumcu bir okumasını yapan bir metin olarak Luce Irigaray'ın 1985 tarihli *Speculum of the Other Woman* eserine bakılabilir.) Tür olarak Homo sapiens'in doğumu aşağı yukarı altmış bin yıl sürer. Bunun anlamı bugüne aktarılan mağara resimlerinin ardında altmış bin yıllık bir kültür olduğu şeklinde yorumlanabilir. Burada bir kültürden bahsetmek, çelişkileri ve böylece de kendi özgün sarmalı hali hazırda mevcut olan bir yapı olarak anlaşılabilceği iddiasını ihtiva eder.

4.3 Hareket ve Ruh

Homo sapiens'in yaşamına ilişkin paleontolojistlerin üzerine çalıştıkları en eski Paleolitik bulgulardan biri, 1994 yılında Jean-Marie Chauvet tarafından keşfedilen daha önce de atıfta bulunulan Chauvet Mağarası'dır. Yapılan karbon testlerine göre 32000 yıl öncesine ait mağara resimlerini – ki bu mağara resimleri bugüne kadar keşfedilmiş en eski mağara sanatı örnekleri olma özelliğini de taşımaktadır (Balter, 2008) – ve bunun yanı sıra Paleolitik insanın yaşamı hakkında fikir verebilecek nesnelere de barındıran bu mağara, sadece arkeolog ve tarihçilerin değil, felsefecilerin de üzerine düşünmelerini talep eden bir fenomen olarak belirmektedir. Mağarada 400'den fazla hayvan figürü son derece sofistike bir biçimde kömür, kırmızı toprak boyası ve oyma tekniği kullanılarak resmedilmiştir. (Balter, 2008, s. 904) Çizimlerin farklı bağlamlarda ele alındığında çeşitli bilgiler sağlayacağı muhakkak, ancak özellikle üzerinde durulması gereken iki husus var, bunlardan ilki hayvan figürlerinin barındırdıkları hareket, diğeryse hayvan figürlerinin çizimi sırasında izlenen sıralama.

Film yapımcısı Werner Herzog özel bir izin ile mağaraya giren ilk araştırmacılardan olmayı başarır. *Unutulmuş Düşler Mağarası* (Herzog, 2011) isimli belgeselde çarpıcı bir biçimde altını çizdiği figürlerin barındırdığı hareket konusunu *Archeology Dergisi*'ne verdiği röportajda da tekrar şöyle ele alır:

Aydınlatma için kullanılmış bir dizi meşale var, fakat öyle bir biçimde yerleştirilmişler ki At Paneline yakın olduğunuzda, anlaşılan o ki sahnelemenin bir unsuru olarak kendi gölgeniz görüntününün bir parçasına dönüşüyor. (Archaeology, 2011, s.35)

Werner Herzog, gölge ve resim arasındaki bu ilişkiyi daha da görünür kılmak için *Swing Time* filminde, Fred Astaire'in kendi gölgeleriyle dans ettiği sahneye referans verir. Belirli bir noktada gölgeler Astaire'den bağımsız bir koreografi ile dans etmeye başlarlar. Şayet Herzog haklıysa, ilk Homo Sapiens'lerin tam da Platon'un hayal ettiği gibi bir sahneyi canlandırdıkları düşünülebilir. Zira anımsanacak olursa, Platon mağara benzetmesinde, “ellerinde türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar” (Platon, 2000, 183) taşıyan kim oldukları konusunda bilgi vermediği bir grup yanıltıcı insan hayal ediyordu.

Özne ontolojisi üzerine metafizik tartışma sırasında Aristoteles'in ruh üzerine soruşturmasını *Hayvanların Hareketleri Üzerine* metnine referans ile tartışılmış ve hareket ile ruh arasında kurulan ilişki ortaya konulmuştu. Hareket meselesinin Herzog'un ilgisini çekmesi Paleolitik insanın günümüz insanına benzer biçimde ışık oyunları ile bir gösteri sergiliyor olma ihtimalleri, elbette heyecan uyandıran düşünceler oldukları söylenebilir. Bu noktada metafizik anlamda dikkat çekici olan şeyse uzay ve zamanın bir fonksiyonu olarak hareketin, imgenin mevcudiyetinde üstlendiği rol olarak ortaya konulabilir. Yazı, hareketi – buna Derridacı bir perspektiften öteleme hareketi de denilebilir – uzamsal olarak kayıt altına alır. Empirik anlamda çizen bir el hayal edilebilir ya da soyut bir nokta ama her hâlükârda yazıyı, uzay ve zamanın saf şeması olarak hareket mümkün kılar. Derrida az sonra yapılacak alıntıda bu saf hareketi – burada “saf” tam da Kant'ın kullandığı transandantal anlamda - bir öteleme hareketi ve böylece de saf iz olarak anlar. Bu şema zamansal olanı yayılımsal olarak modeller- bir iz en saf haliyle, uzay ve zamanın “kökensel sentezinden” doğar. Bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tam da hareket meselesi üzerinden, Kant'ın şu sözleri dikkate değer:

Geometrik bir çizgiyi düşüncede çizmeden ya da bir çemberi tarif etmeden düşünemez, ya da biri diğerine dik üç doğruyu çizmeden uzayın üç boyutunu temsil edemezdik. Zamanı bile (zamanın dışsal figüratif temsili olarak) doğrusal bir çizgi çizmeden düşünemezdik, dikkatimizi iç duyumsamanın ardışık belirleniminin ve

böylece de bu belirlenimin ardışıklığına katılan manifoldun sentezi ediminde sabitliyoruz. Öznenin edimi olarak (nesnenin bir belirlenimi olarak değil) hareket, eğer uzayın soyutlamasını yaparsak ve yalnızca ardışıklık kavramını üreten formuna göre iç duyumunu belirleyen edime bakacak olursak, sonuç olarak uzayda manifoldun sentezidir. Anlama böylece hiçbir şekilde içkin anlamda bu türden manifoldun sentezinde bulunmaz, ama onu bu anlamda etkilerken üretir. (Kant, 1781/1787/2005, s. 258, B154)

Burada Kant'ın "iç duyumsamanın ardışık belirleniminin ve böylece de bu belirlenimin ardışıklığına katılan manifoldun sentezi edimi" olarak andığı edimsellik öznenin ben mekânı olarak manifoldun sentezi edimi, diğer bir deyişle ben mekânını kuran edimselliktir. Burada çarpıcı olansa Kant'ın bu edimselliği tam da bir hareket olarak tarif ediyor olması olarak ele alınması gerekir ancak burada konu olan hareket ne bir bizonun ne herhangi bir belirli nesnenin belirlenimi olarak değil ama bir anlamda saf harekettir. "Saf" çünkü Kant'ın teklifi uzayda temsil edilmiş nesnenin değil "yalnızca ardışıklık kavramını üreten formuna göre iç duyumunu belirleyen edim" olarak harekete bakmak, ki o tam da bu anlamda "uzayda manifoldun sentezidir". Ancak burada Kant'ın ısrarla yaptığı soyutlama vurgusu gözden kaçmamalı, burada bahsi geçen uzay ancak transandantal bir yayılımsallık olarak anlaşılabilir. Ben mekânının transandantal bir yayılımsallık olarak tesisi tam da bu eksende anlaşılabilir. Bu meselenin, gramatolojik anlamda Derrida'nın bir öteleme hareketi olarak kökensel sentezinin transandantal bir yorumu teklif ettiği söylenebilir. Teklif izleyen atıfta görünür olacak ve açıklık kazanacaktır. Gramatolojik anlamda bir yayılımsallık olarak öznenin kendisi ve belleğinde kaydını tuttuğu tüm yayılımsallık, zeminindeki kökensel sentez üzerinden yazı olarak anlaşılabilir. Tüm bu şeyler çokluğu hareketin yayılımsal bir kaydıdır. Elbette bu noktada bu yayılımsal kaydın varlığı, onu anlama meselesinden ayırt edilmeli. Şayet zamanın bitimsizliği içinde kendisini sonsuz defa tekrar eden örüntüler ayırt edilemiyor olsaydı, yazıyı algılamak da mümkün olamazdı. *Gramatoloji'* de, gramatolojik gerçekliğin tarifini veren şu önemli pasaja bakılabilir:

Bir yandan, sesçil unsur, terim, algılanabilir denen dolunluk, onlara form veren ayırım ya da karşıtlık olmasaydı, oldukları şey olarak görünmeyeceklerdi. Sesçil maddenin

indirgenişi olarak ayrıma başvurma'nın en açık erişim noktası budur. İmdi burada ayrımın görünüşü ve işleyişi, önünden hiçbir mutlak yalınlığın gelmediği kökensel bir sentezi varsayar. Demek ki kökensel iz böyle bir şey olsa gerektir. Zamansal deneyim asgari birim içinde tutulmaksızın, ötekini öteki olarak ayırmanın içinde tutan bir iz olmaksızın, hiçbir ayırım etkisini gösteremez ve hiçbir anlam ortaya çıkamazdı. Demek ki burada kurulmuş bir ayırım değil, her türlü içerik belirlemesinden önce, ayrımı üreten saf hareket söz konusudur. (Saf) iz ötelemedir. Hiçbir algılanabilir, işitilebilir veya görülebilir, sesçil veya yazıcıl dolunluğa bağlı değildir. Tersine bunların koşuludur. Mevcut olmamasına, hiçbir zaman her türlü dolunluğun dışında bir şimdi-var olan olmamasına karşın ... kavram veya algılanabilir – işlem denen her şeyden öncedir. Demek ki bu öteleme ne algılanabilir ne de anlaşılabilir (bir şey) dir ve imlerin aynı soyut düzen – örneğin sesli veya yazılı bir metin – içinde ya da iki ifade düzeyi arasında, kendi aralarında eklemlemelerini sağlar. Sözle – genel geçer anlamda – yazının eklemlemesini sağladığı gibi, algılanabilenle anlaşılabilen, sonra imleyenle imlenen, ifadeyle içerik, vb. arasındaki metafizik karşıtlığa temel olur. Eğer dil daha baştan bu anlamda bir yazı olmasaydı, hiçbir türemiş “notasyon” mümkün olmaz ve sözle yazı arasındaki ilişkiler hakkındaki klasik problem ortaya çıkmazdı. Elbette imlemenin pozitif bilimleri sadece ötelemenin eserini ve olgusunu, (kendi) sebep oldukları belirlenmiş ayrımları ve belirlenmiş varlıkları betimleyebilirler. İşleyişi içinde ötelemenin kendisinin bilimi olamaz, bizzat mevcudiyetin kökeninin, yani bir tür yad kökenin de olamayacağı gibi. (Derrida, 1967/2010, s.96)

Derrida'nın formun formasyonu olarak anladığı saf öteleme hareketi olarak iz var olmasaydı gramatolojik gerçeklik inşa olmamış olurdu. Öyleyse bir iz nedir? Kökensel iz olarak saf zamanın mekândaki haritalanışının olanağı, şematik zeminidir. Bu şematik köken özne-nesne de dahil, tüm mümkün ikiliklerin kökeninde yer alır. Sadece bilişsel olarak değil ontolojik anlamda kökende olanın mantıksal formuna işaret edilmektedir. Kökensel izin saf uzay zamandaki görüntüsü, az evvel Kant'ın transandantal formülasyonu üzerinden de ortaya konulmuş olduğu gibi, zamanda

kendisini gösteren bir öteleme hareketidir – ya da Kantçı bir ifade ile bu hareketin tesis ettiği transandantal bir yayılımsallık olarak da tarif edilebilir.

Ama burada Derrida'nın anladığı anlamda gerçekliğin zemininde yer alan “saf” sentez, bir ben mekânı kurmanın ötesinde tüm dolayimli gerçekliğin zeminindeki ayrımı mümkün kılar. Bu anlamda iz, tüm ikiliklerin olduğu gibi özne ve nesne ya da ben ve öteki ayrımını da önceler. Burada transandantal tartışmaya dikkat edilecek olursa, bu kökensel sentez tüm ayrımları üzerinde taşıyabilecek bir ikilik bina eder. Burada iz, kendiliği “ben” ve “öteki” olarak ayırt eden karşıtlıktır. Burada “kendinde şey” olarak kendiliğin, transandantal özne olarak “ben” ve transandantal nesne olarak “ötekine” transformasyonuna vurgu yapılmaktadır. Kendinde şeye yapılan vurgu tam da “işleyişi içinde ötelemenin kendisinin bilimi olamaz” ifadesini açıklar, “bizzat mevcudiyetin kökeninin, yani bir tür yad kökenin de” biliminin olamayacağı gibi. Bu anlamda bilimin erişimi olan sadece gramatolojik gerçeklik olabilir, onu önceleyen kendilik değil. Diğer bir deyişle, gramatolojik gerçekliği uzaysal ve zamansal olanın saf sentezi ile inşa eden saf hareket olarak izi önceleyen bir bilimden bahsetmek mümkün değildir, çünkü temel ontolojik belirlenim olarak varlık ve yokluk dahi ancak iz üzerinden anlaşılabilir. Bu anlamda şayet gramatolojik bir metafizikten bahsetmek mümkün olsaydı, bunun “iz metafiziği” olarak anlaşılması gerekirdi. Tüm mevcudiyeti öznel ya da nesnel, fenomenal ya da noumenal, sembolik ya da imgesel bir arada tutulabilir yegane zemini bir ayırım olarak üreten saf hareket mümkün kılmaktadır. Ve böylece, her türlü kavramsal ya da algısal işlemde önce saf hareket olarak ayırma ve böylece de izin var olmasına, transandantal bir zorunluluk atfedilebilir. Bu noktada gramatoloji, artık ne bir keyfiyet ne de bir metodolojik zaruret olarak değil, metafizik bir zorunluluk olarak anlaşılabilir. Buradaki mesele, tekrar ilk bölümde detaylıca tartışılan özdeşlik ve mantık uzay meselesine ve bunun epigenesist yorumlarına geri götürür. Kısaca anımsanacak olursa, mantık uzay P olan ya da P olmayan olarak tanımlanmıştı.

4.4 Mağara Resimlerinde İmge-Simge İlişkisi

Hayvan figürlerinin çiziminde kullanılan teknik üzerine Carole Fritz ve Gilles Tosello çalışmaktadır. Yıllar süren çalışmanın ardından, 2007 yılında yayınladıkları “*The Hidden Meaning of Forms: Methods of Recording Paleolithic Parietal Art*” (Fritz ve Tosello, 2007, s. 48 – 80) başlıklı makalede, hemen hemen tüm figürlerin hangi

tekniklerle ve hangi çizim sıralaması ile çizimlerinin yapıldığının dökümünü yapıp Lévi-Strauss üzerinden yapısalcı bir yorum olanağının altını çizerler. Teklifin dayanak noktası metinde geçtiği haliyle şöyle:

İnsanın bilinçsiz etkinliği, inandığımız gibi, bir içeriğe birtakım biçimler dayatmaktan ibaretse ve bu biçimler eski ya da yeni, ilkel ya da uygar bütün insanlar için özde aynıysa – dilde ifade edildiği biçimiyle simgesel işleve ilişkin araştırmanın apaçık gösterdiği gibi -, başka kurumlar ve gelenekler için geçerli bir yorumlama ilkesi elde etmek üzere her kurum ya da geleneğin altında yatan bilinçdışı yapıya ulaşmak gerekir. (Levi-strauss, 1958/2012, s.47)

Fritz ve Tosello'nun teklifi şu biçimde şekillenmektedir: “Paleolitik çizimlere, diğer göstergelerle ilişkisi içinde ve kati kurallar izlenerek, "linguistik göstergeler" in eşdeğeri gözüyle bakılabilir.” (Fritz ve Tosello, 2007, s. 70) Bu tez tam da Fritz ve Tosello'nun da fark ettiği gibi imgesel olanı gramatolojik bir yapı olarak anlama teklifini içermektedir. Ancak bu anlayış şeylerin kendilerini de aynı linguistik gerçeklik içinde kavrandığı durumda geçerlidir. Şayet dil akla dışsal bir enstrüman olarak anlaşılıyorsa, bu şekilde kavranan dilin yapısını imgelere dayatmanın daha farklı bir teklif olduğu söylenebilir.

Fritz ve Tosello'nun resimler üzerinde yaptıkları çalışmanın önemli bulgularından diğeri, figürleri çizerken mağara sanatçısının takip ettiği çizim sıralaması; üzerine çalıştıkları ilk figür gergedan çizimi: Fritz ve Tosello'ya göre, sanatçı önce gergedanın boynuzunu çizer, çeşitli denemeler ya da fikir değişiklikleriyle birlikte, sonra sırasıyla gerdan ve ağız, ardından ön ayaklar – gene tekrarlanan denemeler – , karın ve arka ayak tek hareketle çizilir, ve sonra başın üst kısmı, sırt ve kuyruk tek hareketle çizilir. Sanatçının figürü çizme sıralamasının ne önemi olduğu sorusu, sembolik düzenin içinde yaşayan Homo sapiens'ler için elbette anlamlı bir soru, çünkü çizim sıralaması verilen bu hayvanın adınının bilinmediği bir karşılaşma modern insan için söz konusu değildir. Gergedan, adını bilmek ya da bilmemenin ötesinde – elbette her şeyin adı biliniyor değil fakat – muhakkak adı olan, belirli biçimde sıralanmış bir şey olarak belirlemektedir. Buradaki mesele psikanalitik anlamda eşsürümlü iki eksenle anlaşılabilir; ilki deneyimin imgesel boyutu ile simgesel olanın ilişkisi; ikincisi ise simgesel olan ile öznenin ilişkisi eksenindedir. Lacan, bu meseleyi “deneyimin özünü

temsil etmekten uzak olan imgesel etkiler yalnızca kendilerini bağlayan ve yönlendiren simgesel zincirle ilişkili olmadıkları takdirde deneyim tutarsız kalacaktır” (Lacan, 2005, s. 33 – 34) şeklinde ifade eder. Diğer bir deyişle imgesel olan kronolojik anlamda simgesel olanı önceliyor olsa da bizzat imgesel olan da ancak simgesel olanın dolayımından geçerek tutarlı bir bütün oluşturabilecektir. Bu ekseninde düşünülüğünde imge – simge ilişkisi ne mantıksal ne de zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi içinde değil ama ancak bir eşzamanlılık olgusu olarak anlaşılabilir. Buradaki mesele ekseninde ressam ve yarattığı imge arasındaki ilişkinin de ele alınması gerekir, bunun sebebi ise “özne”nin de burada ele alınan psikanalitik çerçevede öncelikle bir imge olarak ele alınmasının gerekliliğinden kaynaklanır. Sezgisel bir yaklaşımla bir imge olarak öznenin de ancak simgesel bir dolayımından geçerek inşa edilebilecek bir imge olduğu söylenebilir. Lacan’ın “özneyi kuran simgesel düzen” (Lacan, 2005, s.34) ifadesi ile kastettiği şey, daha önce de değinildiği gibi “düşünen, kendini konumlandıran öznenin oluşumundan önce – sayı saymanın olduğunu ve öznenin kendini bu sayma işlemine konumlandığını görmektir; sayıların sayılması ve bu saymada sayanın daha baştan orada olmasıdır. Özne kendini ancak sonra böyle, sayan biri olarak görüp tanıyacaktır,” (Lacan, 1964/2013, s.26) ifadesinin tam da bu ekseninde anlaşılması gerekir. Bu noktada kendisini – bil hassa paleontolojik anlamda düşünülüğünde - adeta bir mantık hatası olarak sunan mesele, son derece temel bir soru olarak öznenin oluşumundan önce sayı saymanın olduğu olgusu kabul edilse dahi sayı sayanın özne değilse ne olduğu sorusunu sorabilir. Burada en genel anlamda Lacancı psikanalitik kuram ekseninde öznenin önce sayı sayanın “Öteki” ya da “bilinçdışı” olduğu iddia edilebilir. Zira tam da bu ekseninde “bilinçdışı Öteki”nin söylemidir” (Lacan, 2005, s. 39). Öte yandan psikanalitik başlangıç üzerine tarihsel ve mantıksal soruşturma ekseninde düşünülüğünde öznenin mevcudiyetini bu anlamda önceleyen Ötekinin söylemini nasıl anlamak gerekir?

Bu sorular yapıya ilişkin olarak kronolojik ya da mantıksal bir öncelik sonralık ilişkisinin ötesinde metafizik bir ilke olarak eşzamanlılık üzerine düşünmek üzere bir teklif olarak anlaşılabilir; bu teklif sinkronisite tartışmasında sinkronisiteyi metafizik bir ilke olarak ortaya atarken hali hazırda gündeme gelen meselenin yapısalcı bir izdüşümü olarak anlaşılmasıdır. Mesele Saussure’ün ortaya koyduğu dilbilimsel eşsüremlilik ve artsüremlilik ilkelerin bir aradalığı ekseninde anlaşılabilir. Dilbilimsel mevcudiyetin her hangi bir anında bu ilkelerin işlemediği bir noktanın tespit

edilemeyeceği iddia edilebilir. Bu mesele dilbilimsel gerçeklik içinden seçilecek herhangi bir noktada kolaylıkla teşhis edilebilecek olsa da metafizik tartışmanın zorunlulukla her defasında gelip dayanmakta olduğu başlangıç fikri ekseninde mesele sadece lineer zamansal bir metafizik model üzerinden düşünüldüğünde problem yaratmaya mahkum olduğu kolaylıkla görülecektir. Şayet kronolojik anlamda bir ilk dil ve böylece bir tür ilk kelimeler tasavvur edilecek olsaydı, zorunlulukla bu dil üzerinde temel linguistik ilkelerin işlemediği en azından artsüremli ilkenin işlemediğinin kabul edilmesi gerekecektir; zira öncesi olmayan kelimeler tasavvur edilecektir. Öte yandan bu tasavvur ilkelerin işlemediği bir başlangıç noktası tahayyül etme teklifinden çok, aslında ilk dil tasavvurunun sorunlu olduğu anlamına da gelebilir. Derrida'nın da atıfta bulunduğu, Levi-Strauss'un *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*'undaki şu pasaj meselenin anlaşılmasına katkı sağlayabilir:

Hayvansal hayat ölçeğinde ortaya çıkışının anı ve koşulları ne olursa olsun, dil ancak bir çırpıda doğmuş olabilir. Nesnelere yavaş yavaş işlemeye (anlam taşımaya) koyulmuş olamazlar. İncelenmesi sosyal bilimlerin değil biyoloji ve psikolojinin konusu olan bir dönüşümün ardı sıra, hiçbir şeyin anlam taşımadığı bir evreden her şeyin bir anlama sahip olduğu bir evreye anlık bir geçiş olmuştur. (Levi-Strauss, 1959/1987, s.59 – 60)

Bu savın mahiyetini Derrida şaşırtıcı biçimde “epigenesist” (Derrida, 1967/2010, s.187). olarak adlandırır ve meselenin biyoloji ve psikolojinin konusu olarak ortaya konulmasına şerh düşer: “Biyoloji ve psikolojinin bu kırılmayı açıklayabilecekleri fikri bize en problemlili görünen husustur” (s.187). Öte yandan bu tezin ortaya koyduğu yaklaşımın tam da Derrida'nın karşı olduğu ekseninde şekillendiği söylenebilir – en genel anlamda psikanalitik – psikolojik – bir tartışma olarak ortaya konulan ikinci bölüm ve bu bölümün ele aldığı paleontolojik – biyolojik – tartışmaya atıfta bulunulmakta. Levi-strauss'un önerdiği türden anlık bir geçiş Kantçı kavramlarla anlaşılabilir: şayet hiçbir şeyin anlam taşımadığı evreyi bir tür türdeş çokluk olarak anlamak mümkünse, her şeyin bir anlama sahip olduğu evre bir anlamda nesnelere teşekkül ettiği bir metafizik zeminde anlamak mümkündür. Bu ekseninde düşünüldüğünde Levi-strauss'un iddia ettiği gibi nesnelere yavaş yavaş işlemeye (anlam taşımaya) koyulmuş olamazlar çünkü tam da bizzat nesnelere yavaş yavaş kurulmuş olamazlar. Buradaki meselenin – “anlık bir geçiş” meselesinin – Kantçı

metafizik model içinde bir tür ontolojik sıçrama olarak anlaşılmasının yerinde olacağı iddia edilebilir: Türdeş bir çokluktan, nesneye doğru kat edilen mesafeye koşut olarak; tür olarak insan hiçbir şeyin anlam taşımadığı bir evreden, her şeyin anlam taşıdığı bir evreye bir mesafe kat eder. Levi-strauss bu mesafeyi adım adım yürünen bir yol olarak değil de anlık bir geçiş olarak anlar işte tam da bu noktada anlık geçişi bu türden bir ontolojik sıçrama olarak anlamak Kantçı bir teklif olarak anlaşılmalıdır. Buradaki mesele aslında en temelde türdeş bir çokluk olarak bu şeyler çokluğunun –nesnelere değil- kategorik bir nizam içinde görünür olması meselesidir; nesnelere anlam taşımaları türünden bir yaklaşım aslında tam da nesnelere ve buna paralel olarak öznenin tesis edilmesi meselesidir. Buradaki ontolojik döngüsellik epigenesist kuram ekseninde anlaşılması hali hazırda teklif edilmişti. Döngüsellik şu şekilde işaret edilebilir; bu metafizik kurguda özne tam da nesnelere tesis eden fail olarak anlaşılabilir durumundadır öte yandan nesnelere ancak ve sadece öznenin tesis ettiği unsurlar olarak vardır. Böyle düşünüldüğünde tür olarak insan kendi tarihinin hiçbir evresinde nesnelere dolu bir dünyaya atılmış değil, bilakis kendisini ve nesnelere bir anda ve bir arada tesis eden metafizik tasarımın içinde mevcut olmuş olabilir. Gramatolojik olarak bu meselenin ele alınışında dil olgusunun bu metafizik tartışmaya harici bir pozisyona yerleştirilmediği açık olsa gerek; tez en başından buyana bu kategorik ve hatta formel tasnifi ancak ve sadece dilsel bir unsur olarak anlama teklifini içeriyor, ve bunun da ötesinde dil olgusunu sadece insanın iletişimine hizmet eden bir araç olarak değil epigenesist ekseninde özneyi ve nesneyi eşzamanlı olarak var olma imkanı yaratan ontolojik bir zemin olarak da anlaşılmasındaki gerekliliği ortaya koymaktadır.

Bu ontolojik zemin üzerine yapılabilecek ilk bakışta son derece yüzeysel gibi duran bir gözlem üzerinden, dilsel öğelerin - kelimeyi ve cümleyi oluşturan öğelerin – birbirini izledikleri türünden basit bir tespit yapılabilir. Öte yandan, bu sıralılığın mümkün kıldığı metafizik olanak göz önünde bulundurulduğunda, dilsel öğelerin sıralılığı ile metafizik anlamda yayılımsal ve zamansal sıralılık arasında bir paralellik olduğu da iddia edilebilir. Burada dilsel öğelerin sıralılığı olgusunun anlam ve düşüncenin dil ile ayrılmaz ilişkisi ekseninde düşünülmesi doğru olacaktır. Böyle düşünüldüğünde dil, uzay zaman belirlenimdeki metafizik mevcudiyeti, metafizik anlamda formel koşullarına koşut olarak gene uzay zaman belirleniminde haritalar. Burada haritalamak ile kastedilen epigenesist kuram ekseninde anlaşılması gerekir.

Tezin birinci bölümünde bu mesele şu cümle ile tarif edilmişti: Transandantal özne ve nesnenin bu metafizik tasarımının imgesi, bir başka aynada hiç durmadan kendine bakan bir ayna olabilir. Dilde gerçekleşen bu haritalama mevcudiyetin sadece pasif geçirgen bir izleyicisi olarak değil, epigenesist anlamda onun mevcudiyetini mümkün kılan bir haritalama olarak anlaşılması gerekir. Dilsel yapının sıralılığı meselesi üzerine Jean Starobinski şu tespitte bulunur:

Bir sözcüğü oluşturan öğelerin birbirini izlemesini, dil-bilimde apaçık olduğu için ilginçlik sayılmayan bir şey değil, aksine sözcükler üstüne her türlü yararlı düşüncenin temel ilkesini önceden veren bir şey saymak daha uygun olacaktır. (Burada) ele almak durumunda olduğumuz alan gibi son derece özel bir alanda, peşisıralık mı yad-peşisıralık mı sorusu gibi bir soru ancak insan sözcüğünün temel yasası uyarınca sorulabilir. (Derrida, 1967/2010, s.111)

Bu pasaj Derrida'nın Gramatoloji'de alıntılacağı haliyle alındı – Derrida bu pasajı “değerli” olarak nitelendirmiş ama meseleyi askıda bıraktığı için Starobinski'yi eleştirmişti (s. 111). Gerçekten de dilbilimsel anlamda apaçık bir olgu olarak peşisıralığın metafizik anlamda neyi mümkün kıldığı kavranması gramatolojik yaklaşımın tam olarak özünde bir mesele olarak anlaşılması gerekir. Burada ortaya konulan metafizik yaklaşımın sadece sembolik yazıya indirgenmemesi, en geniş anlamda dil olgusunun ele alınması yerinde olacaktır. Bu anlamda düşünüldüğünde kastedilen ne sadece sembolik yazıda harflerin, ne de konuşulan dilde seslerin peşisıralığı olarak değil, aslında en temelde metafizik anlamda uzay zaman belirlenimindeki tüm mevcudiyetin peşisıralığı ekseninde düşünülmesi teklif edilebilir. Şimdi bu noktada az önce de atıfta bulunulan Lacan'ın şu sözlerine bir kez daha ama bu defa belki biraz daha geniş bir perspektiften bakarak atıfta bulunmak yerinde olacaktır: “düşünen, kendini konumlandıran öznenin oluşumundan önce – sayı saymanın olduğunu ve öznenin kendini bu sayma işlemine konumlandığını görmektir; sayıların sayılması ve bu saymada sayanın daha baştan orada olmasıdır. Özne kendini ancak sonra böyle, sayan biri olarak görüp tanıyacaktır” (Lacan, 1964/2013, s. 26). Sayıların sayılması olgusunun Kantçı anlamda *a priori* karakteri göz önünde bulundurulduğunda, bu saymada sayanın daha baştan orada olması olgusunu açıklar. Peki bu daha baştan orada olan sayan neyi sayar diye sorulduğunda, meselenin *a priori* karakterine sadık kalınacaksa, mantık uzayda sayılabilir olan her

şeyi saymak anlamına gelir. Öyleyse tam da Lacan'ın öne sürdüğü gibi düşünen, kendini konumlandıran öznenin oluşumundan önce sayma edimi *a priori* anlamda mevcuttur. Starobinski'nin insan sözcüğünün temel yasası olarak ileri sürdüğü peşisıralık bu anlamda uzay zaman belirleniminde olan tüm varoluşun *a priori* ilkesinin sentetik *a priori* yasası olarak ele alınabilir. Buradaki sentez dilsel yasanın uzay zaman arasında gerçekleştirdiği sentez olarak anlaşılmalıdır; her dilsel öge ancak uzay zaman arasındaki bir sentez ile mümkün olur ve ancak bu sentez dilsel öğelerin uzayda ve zamanda sıralılığının *a priori* koşulu olarak iş görebilir. Bu konu üzerine metafizik bir tartışmanın ne anlamda verimli olabileceği tartışmaya açılabilir, öte yandan tam anlamıyla yanıtlar bulmak güçtür. Çünkü öncelikli olarak hesabı verilmesi gereken soru peşisıralığın bir ilke olarak ileri sürüldüğü noktada bu ilkenin metafizik bir ilke mi yoksa transandantal bir ilke mi olduğu sorusunun yanıtlanması gerekir. Lacancı anlamda sayanın, öznenin teşekkülünden önce mevcut olması iddiası göz önünde bulundurulacak olursa bu ilkenin metafizik karakterine vurgu yapar, daha açıkça ifade edilecek olursa bunun şu anlama geldiği söylenebilir: doğa, özne teşekkül etsin ya da etmesin sıralıdır; öte yandan Starobinski'nin insan sözcüğünün temel yasası olarak ileri sürdüğü peşisıralık ekseninde anlaşılacak olursa bu defa da ilkenin transandantal karakterine vurgu yapılmış olur ki, daha açıkça ifade edilecek olursa bu şu anlama gelebilir: doğa, bir kendinde şey olarak kendinde sıralı olup olmamasının ötesinde insan düşüncesi ona peşi sıralılığı dayatmaktadır.

Bu noktada üçüncü bir yol olarak kuşatıcı gramatolojik epigenesist bir perspektif de ileri sürülebilir; gramatolojik anlamda dilsel öğeler türünden anlaşılacak bir bütün olarak doğa aksini dışlamayan bir metafizik ilkeye göre yayılımsal anlamda sıralıdır, ve ancak düşünce yayılımsallıktan devşirdiği bir ilkeye göre dilsel anlamda sıralı olması sayesinde doğayı belirli bir anlamda haritalayabilir. Burada metafizik ilkenin aksini dışlamaması peşisıralık ve yad-peşisıralılık ilkelerine eşit ölçüde şans verilmesi anlamına gelir. Bu meselenin metafizik bölümde ortaya konulan eşzamanlılık ilkesi ekseninde düşünülmesi kritik bir önem arz eder; aslında bu transandantal bir ilke olarak da sadece peşisıralık türünden bir transandantal bir ilke ile değil transandantal anlamda eşzamanlılık ilkesi ile de meselenin düşünülmesi gerektiği anlamına gelir. Bu noktada tüm metafizik tartışmayı bir kez daha özetlemek yersiz olacaktır ancak gene de Bergsoncu anlamda zaman mefhumunun ele alınma biçimi esas alınacak olursa, zamanın sadece doğrusal anlamda sıralayan karakteri üzerinden değil aynı zamanda

bellek edimleri ekseninde düşünülürken doğrusal olmayan bir karakterde de iş gördüğünün göz önünde bulundurulması gerekir.

Doğanın metafizik ve transandantal anlamda sıralı olması ve olmaması düşüncesi şayet Bergsoncu bir perspektiften kavranacak olsaydı; yapılması gereken ilk tespit şu olabilir: doğanın sıralılığı düşüncesi, insan zihninin önce doğadan yayılımsal anlamda devşirmiş olduğu bir fikrin zamansal bir uygulamasıdır. Ancak imgelerin içinde buldukları yanyanalık ilişkisi sayesinde özne sıralı bir zaman düşüncesi inşa etmektedir. Bergson bu konuda şöyle der:

Fakat mekân fikriyle yoğrulmuş, hattâ bu fikrin medubu olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de iç içe değil zamandaş olarak idrak eder tarzda yanyana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekâna yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, tevaliyi sürekli bir çizgi yanut parçaları içiçe girmiyen sadece birbirlerine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık mütevali değil, zamandaş olan bir önce ve sonra idrakini içeriyor, bu ise tam bir tevali tasavvuru ile taban tabana zıd oluyor.” (Bergson, 1889/1990, s.95 – 96)

Saf süreye sokulan homojen mekânsallık, zamanın geometrik kavranışının şemasını oluşturur. Zaten tam da bu sayede heterojen ve mutlak anlamda zamandaş olan gerçek zaman, homojen ve sıralı hale gelir. “Kant’ı yanıltan şey zamanı homojen bir çevre gibi almak olmuştur. Gerçek sürenin içiçe giren anlardan örüldüğüne, ancak homojen bir bütün şekline girdiği zaman mekânla ifade edildiğine dikkat etmemiştik” (Bergson, 1889/1990, s.211). Şayet Bergson’un *Madde ve Bellek’te* ortaya attığı zamanın geometrik modellemesi anımsanacak olursa, gerçek zaman ile mekâna yankılanan zaman arasında nasıl bir fark olduğu da görünür olacaktır. Doğrusal bir çizgi üzerine sıralanan anların yerine Bergson, bir koni şekline dönüşen zaman modelini öneriyordu. Geometrik anlamda üç boyutlu modelinden, doğru üzerindeki bir noktaya indirgenen zaman, gerçek zamanın mekânsal ve hatta maddesel kavranışından kaynaklanır. Zamanın birbiri içine geçmeyen anların dizilimi ile oluşan bir doğru gibi anlaşılması noktasal anların bir ipe dizilmiş boncuklar gibi kavranmasından kaynaklanır. Öte yandan Bergsoncu anlamda gerçek zaman asla bu türden bir nokta olarak kavranamaz. Bu noktada şu gramatolojik tespitin içkin olarak hali hazırda yapıldığı kabul edilebilir: Şayet Bergsoncu metafizik model, yayılım ve zamansallık arasında bu şekilde yapısal

transandantal bir yankılamaya olanak veriyorsa, yani yayılımsallığa içkin ardışıklığın zamana ardışıklığını verdiğini kabul etmek mümkün ise yazı olarak varlığın imgesel sıralılığındaki metafizik olanak, insan yazısındaki zaman ve yayılım geçişliliği mümkün kılan unsurdur. Bu anlamda, Starobinski'nin “insan sözcüğünün temel yasası” ((Derrida, 1967/2010, s.111) olarak andığı gramatolojik ilkenin metafizik yorumu yayılımsal sıralılık ekseninde yapılabilir.

Bu mesele insan sözcüğünün temel yasası olarak peşisiralık ekseninde düşünüldüğünde insan sözcüğünün tek ilkesinin peşisiralık olamayacağı da açıktır, çünkü tam da her bir sözcüğün kendine has öznel ve dil bilincilerin ortaya koyabileceği türden nesnel bir belleği vardır. Söz gelişi Shakespeare'in soneleri düşünülecek olursa, her mısra vurgusuz bir heceyi izleyen vurgulu bir hecenin oluşturduğu birbirini izleyen iki beşliden oluşan “*iambic pentameter*” ses ölçüsü ile yazılmış olsa da, bu ölçü Shakespeare'in şiirinde sadece peşisiralık ilkesinin işleyişinin özel biçimini verir, öte yandan Shakespeare'in soneleri tercih edilen sözcüklerin her birinin ancak Shakespeare'in, İngilizcenin ve konuşulan dillerin ötesinde insan düşüncesinin belleğinde anlaşılabilir.

Bu noktada bu türden bir belleğin çalışma mekânizmasının eşzamanlılık ilkesi ekseninde nasıl anlaşılacağı konusunda tezin ikinci bölümünde ele alınan arketipler kuramı ve eşzamanlılık ilkesi anımsanabilir. Jung arketipler kuramı ekseninde şöyle der, “Yöntem malzemeye sanki kendi içinde anlamlı bir tutarlılığı varmış gibi yaklaşmaktan ibarettir” (Jung, 1970/2017, s.111). Jung'un yöntem olarak ortaya koyduğu bu psikanalitik ilke üzerine düşünülecek olursa aslında bir şiirin anlaşılmasında da bunun genel bir ilke olarak işlediği kolaylıkla tespit edilebilir. Anlamlı tutarlılık, insan sözcüğünün temel yasası olarak peşisiralılık ilkesinin ötesinde Jung ve Pauli'nin psikanalitik bölümde ele alınan Riemann yüzeyleri üzerinden modellenen eşzamanlılık ve anlamlı denk geliş ekseninde düşünülmesi gerekir. Öyleyse sözcüğü Shakespeare'in 12. sonesine bakış şöyle bir şey olarak belirir: İnsan sözcüğünün temel yasası olarak peşisiralık ilkesinin İngiliz edebiyatında *iambic pentameter* olarak adlandırılan kendine has onlu hece ölçüsü ile dizilen sözcükleri sone olarak adlandırılan özel kafiye kalıbında sıralanır. Örneğin ilk mısra “When I do count the clock that tells the time” vurgusuz “when” hecesi ile başlar vurgulu “I” hecesi ile devam eder ve böylece sıklıkla kalp atışına benzetilen “da – DUM – da – DUM ” ritminde on hece sıralanır. Kafiye ise klasik bir sone kalıbını izler: ilk mısranın son

hecesi sonraki mısrayı izleyen mısra ile kafiye oluşturur. Böylece a – b –a – b kalıbında dizeler arası bir dizilim oluşturur. İlk mısranın sonundaki “time” üçüncü mısranın sonundaki “prime” ile bütünlük oluştururken; ikinci mısranın sonundaki “night” dördüncü mısranın sonundaki “white” ile bütünlük oluşturur. Şairin kişisel tarihinde – ve aslında dilin tarihinde – bu sözcüklerin sahip oldukları bellek tüm mümkün anlamlı denk gelişleri taahhüt altına alır ve ancak malzemeye sanki kendi içinde bir tutarlılığı varmış gibi yaklaşacak bir okur – bu okur elbette öncelikle şairin kendisidir de – ile buluştuğunda şiir ortaya çıkar. Şiir şöyle:

When I do count the clock that tells the time,

And see the brave day sunk in hideous night;

When I behold the violet past prime,

And sable curls all silvered o'er with white;

When lofty trees I see barren of leaves,

Which erst from heat did canopy the herd,

And summer's green all girded up in sheaves

Borne on the bier with white and bristly beard;

Then of thy beauty do I question make,

That thou among the wastes of time must go,

Since sweets and beauties do themselves forsake

And die as fast as they see others grow,

And nothing'gainst Time's scythe can make defense

Save breed to brave him when he takes thee hence. (Vendler, 1997, s.96)

Helen Vendler 12. Sonenin iki zaman modelini karşılaştırdığını söyler ve şöyle açıklar:

ilki şiirin işitsel ve görsel saat tıklaması üzerinden kaydedilen tedricen tükenen kavramsal mevcudiyet. (When I do count the clock that tells the time.) İkinci model ise zamanın agresif amblem figürü tırpan ile temsil ediliyor. Bu zaman modelleri

sırasıyla iki ölüm modelini anımsatıyor - saat tıklamasında olduğu gibi kendi kendisine batan zaman kayıpları arasında yitip giden, olgunlaştıkça çoraklaşan ve ölen geçişsiz zaman; ve biçici Zamanın aktif olarak kesip kenara attığı geçişli olan diğeri. (Vendler, 1997, s.97)

Vendler geçişli ve geçişsiz ölüm modellerini ilk sekiz mısrada ortaya koyduktan sonra; dokuzuncu mısrada “Then of thy beauty do I question make” ilk planda güzelliği ve sonrasında da soyu ile ölüme direnecek olan “*young man*” (genç adam) imgesini şiire davet eder – sonelerde beliren yüksek değerler bu anlamda genç adama iltifatlar olarak belirir. Genç adam imgesi, Vendler’in bir buluşu olmaktan çok, aslında Shakespeare sonelerinin ana akım okuması olarak da anlaşılabilir.

Elbette Shakespeare sonelerine sanki kendi içinde bir tutarlılığı varmış gibi yaklaşmanın tek mümkün biçimi bu değil. Ch. Suryanarayana Rao 12. Sone’de ilahi bir tını yakalar, genç adam imgesinin yerini şairin arkadaşı olarak Tanrı alıyor. “Böylece tanrı şairin arkadaşı olarak dünya üzerindeki her şeyin aksine bozulmayan olarak ele alınıyor” (Rao, 2016, Sonnet 12). Okumaların her ikisi de savını yeterince temellendirir ve incelikle ortaya koyar. Bu anlamda genç adam imgesi ile Tanrı arasında şaşmaz bir kesinlikle tercih yapmak mümkün değil. Öte yandan “anlamli denk gelişleri” sınırlamak zorunda da olunmaya bilir. Üçüncü bir sav olarak, ve aslında bu tezin savı ile de bir tür anlamli denk geliş olarak şu sav da ortaya atılabilir: Vendler ve Rao’nun dikkate aldıkları “Then of thy beauty do I question make” (Senin güzelliğini sorguladığımda) mısrası Genç adamın ya da Tanrı’nın değil ama gerçekten de tüm sadeliği ile senin güzelliğini kastediyor olamaz mı? Vendler ve Rao’nun okumaları birbirinden ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, her ikisi de Shakespeare’in kastettiği kişinin “sen” olmadığını, senin senden başka bir şeyi kastediyor olduğu konusunda hem fikir gibi durmaktadır. Öte yandan, Shakespeare’in gerçekten de “senin güzelliğin” ifadesi ile seni kastettiği iddia edilebilir.

Shakespeare okurundaki tevazuu, sonelerin kendisi dışında birisine yazıldığını düşünmesine sebep olduğu söylenebilir, hatta belki de bu eğilim kavrayıştaki bir fazla açıklıktan da kaynaklanıyor olabilir. Öte yandan, Shakespeare ezoterizminin gizlendiği bu apaçıklık sen derken seni yani okurunu kastettiği de iddia edilebilir. Kavrayıştaki açıklığın kendisini göstermesinin belki biraz daha faydalı olacağı mısranın sonenin son mısrası olduğu söylenebilir, çünkü Shakespeare’in “Save breed”

ifadesi ile soyunu korumasını salık verdiği okurun, soyunu çocuk sahibi olarak koruyabileceği türünden naif bir düşüncenin gramatolojik bir dolayımından da geçirilerek buradaki meselenin yazının özüne ilişkin en temel ekseninde değerlendirilmesi gerekir. Şair soyunu çocuk sahibi olarak değil, günün birinde mısralarına kendisini kaptıracak okurunu bularak korur. Bu gramatolojik eksen, ele alınan mağara resimlerinden bu yana yazar ile okur arasında kurulan en temel ilişkinin ezoterizminde barınmaktadır. Buradaki anlamlı denk gelişinin giriş bölümünde Borges'den yapılan şu alıntıyı tekrarlamaktan çekinmeyerek daha açık bir şekilde ifade edilebilir:

Bir bireyin (ya da birbirinin varlığından habersiz olan ama aynı süreci yaşayan iki bireyin) zihninden geçen iki aynı anı örnek alabiliriz. Bu aynılık önerildiğinde şu soru akla geliyor: Bu iki an aynı değil mi? Tek bir terimin yinelenmesi zaman dizisini bozmak ve karmaşıktırmak için yeterli olmaz mı? Heyecanla kendini Shakespeare'in bir satırına kaptıran kişi, somut olarak Shakespeare'in ta kendisi değil midir?" (Borges, 1952/2005, s.222)

Bu ekseninde düşünüldüğünde, artık ölüme, bitimliliğe direnen, ne genç adam ne de Tanrı imgesi değil ama günün birinde kendisini Shakespeare'in mısralarına kaptırarak Shakespeare'in ta kendisine dönüşecek olan okurdur, diğer bir deyişle Shakespeare sen derken seni kasteder . Yazar ve okur soyunu ancak böyle koruyabilir. Şairin şiiri inşa ederken takip ettiği biçimsel özellikler bu ekseninde düşünüldüğünde sadece şiirin temposunu oluşturmak ile kalmaz, şairi belirli bir biçimi icra eden birisi olarak aslında anonimleştirir de. Shakespeare'in şiiri, sone formunda ve *iambic pentameter* ölçüsünde inşa edildiği ölçüde Shakespeare öznesinin kişiselliğinden uzaklaşarak anonimleşir ve bu anonimleşme yazar ve okur arasında geçişkenliği taahhüt altına alır. Örneğin, ilk mısranın son kelimesi ile üçüncü mısranın son kelimesi arasındaki ses uyumunu sone formu belirlerken, bu iki mısranın kaçır heceden oluşacağının ve bu hecelerin hangi ses düzeni ile sıralanacağı sınırını *iambic pentameter* olarak adlandırılan anonim sone biçimi çizer. Böyle düşünüldüğünde 12. Sone şair Shakespeare'in tercihleri ile açıklanabileceği kadar ve belki de daha fazla İngiliz dilinin bu hazır formları ile de açıklanabilir.

Buradaki mesele insan sözcüğünün temel yasası olarak ileri sürülen peşisıralılık ilkesi ekseninde bir adım daha ileri taşınarak Rao'ya şiirde ilahi bir tını yakalamasına sebep olan mesele de açıklanabilir. Shakespeare'in 12. Sonesinin ötesinde, şiir formunun genel olarak bir anlamda ilahi bir form olduğu iddia edilebilir – şiir formundaki sayısız ilahi metin bu iddiaya dayanak oluşturur. İlahi form, şiirin formundan kaynaklanan zamanda gerçekleşen bir manevradan kaynaklanır. Şiirin genel formu ve ses düzeni henüz söylenmemiş olanın çoktan söylenmiş olduğu türünden bir algı yaratır. Mısraların kaçır heceden oluşup, vurgulu mu yoksa vurgusuz mu bir hece ile başlayıp biteceği, hangi mısra sonunun hangi mısra sonu ile fonetik uyum içinde olacağı önceden belirlenmiştir. Diğer bir deyişle şiirin şimdisi olarak ele alınabilecek her mısrası, her kelimesi geçmişin bir tekrarı olarak şimdiye direnmektedir. Okur ilk defa okuduğu bir şiirin dahi melodisini ve ses düzenini sezer ve peşi sıra gelen her mısra bir anlamda okur tarafından bir anlamda ilahi bir biçimde sezilir. Bu şekilde düşünüldüğünde ilk defa okunan şiir dahi anlık algının olduğundan çok anımsamanın konusudur. Elbette bu noktada anımsama ekseninde şekillenen bu yapının okurun kendisini bir anımsama ortamında bulmasından çok öncelikle şiiri okuyanın anımsamasını kolaylaştırması için tercih edilen bir biçim olduğu iddia edilebilir – sözgelisi Homeros şiiri üzerine düşünüldüğünde bu türden bir ilahi yanılsama yaratmaktan çok halka şiirler seslendirilirken öncelikle şairin anımsamasını kolaylaştıracak pratik bir gerekçe ile ses düzenlerinin tercih edildiği açıktır. Öte yandan, şiirin ezberden icra edilmesine ilişkin pratikte ortaya çıkan bu harici motivasyon, şiirin doğasına ilişkin yapılan tespit üzerine bir karşı argüman olmaktan çok şiir formunun anımsama ekseninde ele alınmasına ilişkin ikincil bir dayanak noktası sunar. Öyleyse şiir zamanın içinde gerçekleşen bu tavrı sadece okuruna değil, yazarının da hizmetine sunmaktadır. Buradaki iddia tekrar açıklıkla ortaya konulacak olursa; şiir insan sözcüğünün temel yasası olarak peşisıralılık ilkesinin özel bir uygulaması olarak, tezin gramatolojik anlamda ortaya attığı özneler arasılık, zaman ve anlam kuramları ekseninde çok çeşitli ipuçları vermektedir.

Buradaki meselenin şiir olgusu üzerinden görünür kılınıyor olması, paleontolojik implikasyonları üzerinden de düşünülmesine bir davet olarak anlaşılabilir. Şair ve Paleolitik ressamın hangi ortak zeminde ürün verdiklerinin göz ardı edilmemesi gerekir. “Heyecanla kendini Shakespeare'in bir satırına kaptıran kişi” nin(Borges, 1952/2005, s. 222) somut olarak Shakespeare olduğu iddiasında anlaşılabilir bir yan

varsa, mağara resimlerine bakan kişi ve ressam arasındaki ilişki ve bu ilişkinin gramatolojik zemini ekseninde de değerlendirilebilir olduğu söylenebilir.

Öte yandan paleontolojik alana gelindiğinde Starobinski'nin insan sözcüğünün temel yasası olarak önerdiği peşisıralılık olgusunun bir muadili ile daha önce de Tosello ve Fritz' in çalışmaları üzerinden değinilen, paleolitik ressamların çizimlerinde izledikleri çizim sıralamasında karşılaşılıyor. Gramatolojik ekseninde düşünülürse şayet gerçekten de bizzat gergedanın kendisinin linguistik bir öge olarak ele alınması mümkünse, imgesinin de linguistik bir öge olarak ele alınması anlamına gelir ki bu linguistik ögenin de insan sözcüğünün temel yasası olarak peşisıralılık olgusuna işaret ediyor olmasının implikasyonları üzerine düşünülmesi gerekir. Gergedan imgesinin çiziminde izlenen sıralama meselesine dönecek olursa, Chauvet Mağarasındaki çizimlere ilişkin şu bilgi ile karşılaşılacaktır: Sanat tarihçileri ve arkeologlar bu hayvan çizimlerinin orijinal gergedanın çiziminden ziyade aynı hayvan figürünün çoğaltılması ile ortaya çıktığını düşünmektedir. Bizon, gergedan, at ya da kaplan tüm hayvan resimleri orijinal imgesel kopyalarına bakılarak çizilmişler. Orijinal kopya derken kastedilen şey orijinal çizim olan kopyalar. Fritz ve Tosello bu noktadan hareketle her bir figürü üretmenin metodolojisinden bahsederler. Her bir hayvan figürü belirli bir sıralama ile var edilir, ve bu sıralamada ressam metodolojik anlamda orijinal kopya olarak hayvanın kendisini değil, çiziminin belirli bir sıralaması olarak çizilmiş hayvan figürünü esas alır. Aslında burada tam olarak Derrida'nın iz olarak anladığı sentetik zemin ile Saussure'ün dilbilim derslerindeki anlamı ile imleyen – imlenen ilişkisinin sınırında bulunduğu düşünülebilir. Elbette sentetik bir zemin olarak iz'in görünür olması mağara duvarındaki imleyen olarak imgeye ve böylece de ime ihtiyaç duymaz. Öte yandan imin varlığı Derrida'nın “imden ime göndermenin sonsuzluğu”nu “ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunu anlamayı sağlayan ölçüt” olarak ileri sürdüğü ekseninde düşünülecek olursa(Derrida, 1967/2010, s.75), bir im olarak sözcüğü gergedanın imgesinin varlığı artık tüm mevcudiyetin benzer bir imleyen imlenen ilişkisinin bitimsizliğinde bir imgesine sahip bulunduğu anlamına gelir. Burada, ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunun anlaşılması olgusu tam da Strabonski'nin tarif ettiği gibi “apaçık olduğu için ilginçlik sayılmayan bir şey değil, aksine sözcükler üstüne her türlü yararlı düşüncenin temel ilkesini önceden veren bir şey saymak daha uygun olacaktır.” (Derrida, 1967/2010, s.111) Mağara duvarındaki bir imgeye bakan özne, ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunu anladığı anda gerçekleşen şey

sadece gergedan imgesi ile sınırlı kalmaz. Gergedan ile imgesi arasında gerçekleşen bu ontolojik geçişlilik gerçekten de ancak gramatolojik bir zeminde anlaşılabilir. Gergedanın imgesinin, gergedan ile olan ilişkisinin keşfi ancak gergedanın kendisinin, imgesi ile taşıdığı ortak imler örüntüsü üzerinden keşfedilebilir ve bu keşif ortada gerçekten de bir imler sistemi olduğunun keşfinin gergedanın imgesinden gergedanın kendisine ve oradan da tüm mevcudiyete eşzamanlı olarak duyurur. Buradaki meselenin tam da Levi-strauss'un dilin ortaya çıkışına ilişkin temel savı ekseninde düşünüşmesi gerekir. Anımsanacak olursa: "Hayvansal hayat ölçeğinde ortaya çıkışının anı ve koşulları ne olursa olsun, dil ancak bir çırpıda doğmuş olabilir. Nesnelere yavaş yavaş imlemeye (anlam taşımaya) koyulmuş olamazlar" (Levi-Strauss, 1959/1987, s.59 – 60) denilmiştir. Bunun imleyen imlenen ilişkisi ekseninde düşünüldüğünde, mağara imgeleri eksenindeki yorumu şu olabilir; gergedan imgesinin mevcudiyeti, tüm mevcudiyetin bir imgesinin zorunlulukla var olduğuna işaret etmektedir. Gergedanın imgesinin gergedana ait olduğu durumda artık her şeyin bir imgesinin var olduğu söylenebilir; hiçbir şeyin anlam taşımadığı bir evreden her şeyin bir anlama sahip olduğu bir evreye geçilmesinin böyle anlaşılması yerinde olacaktır. Bu iddia koşulsuzca mağara imgelerine uygulanabilir, bu ekseninde düşünüldüğünde mağara duvarlarına çizilen imgeler Paleolitik ressamın kendi gerçekliğine ilişkin bütüncül bir resme de içkin olarak sahip olduğu anlamına geliyor olması gerektiği iddia edilebilir. Buradaki iddia – öncelikle Levi-strauss'un ki olmak üzere doğru anlaşılması gerekir ki iddia edilen her şeyin bir anlama sahip olduğu bir evre düşüncesi her şeyin değişmez hakikatine sahip olunduğu anlamına gelmez, buna koşut olarak Paleolitik ressamın zihnindeki bütüncül resim de sözde hakikat ile hiçbir anlamda örtüşmüyor olabilir, ki zaten burada işletilen anlam teorisi hakikati kavrayan bir katılık olarak değil anlamlı denk gelişler marifeti ile anlamın mevcudiyetine olanak veren bir imler ağı ve birbiri ile sinkronisite ile karşılaşan kesişen örüntüler kümesi olarak anlaşılması gerekir. İlerleyen bölümlerde daha detaylı üzerinde durulacak olan "imden ime göndermenin sonsuzluğu" nun "ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunu anlamayı sağlayan ölçüt" (Derrida, 1967/2010, s.75) olarak önerilmesi meselesinin bu ekseninde düşünülmesi gerekir. Bu bitimsizliğin paleontolojik kökenine ilişkin olaraksa Paleolitik ressamın zihnindeki geçirgen ve akışkan realite üzerine düşünülmesi yerinde olacaktır.

4.5 Geçirgen ve Akışkan Bir Realite

Bilme meselesi paleontolojik anlamda günümüz modern insanını ayırt eden bir eksen olarak kabul ediyor olsa da Jean Clottes bu konudaki itirazını dile getirir. Bu bağlantı paleontolojik dil ve anlam teorisi ekseninde derinleştirmeden önce Werner Herzog'un *Cave Of Forgetting Dreams* belgeseline atıfta bulunarak ele alınabilir. Clottes belgeselde şöyle der:

Geleneksel araştırmacılar ve ben, Paleolitik insanın muhtemelen dünya görüşümüzü değiştiren iki kavramının olduğunu düşünüyoruz; “akışkanlık” kavramı ve “geçirgenlik” kavramı. Akışkanlık, sahip olduğumuz adam, kadın, at, ağaç ve benzeri kavramların yer değiştirebileceği anlamına geliyor. Bir adam bir hayvana dönüşebilir ve verili belirli durumlara bağlı olarak aksi biçimde de. Geçirgenlik kavramı ise – tabiri caizse bizim bulunduğumuz dünya ile ruhlar alemi arasında – bir bariyerin olmaması anlamına geliyor. Bir duvar bizimle konuşabilir ya da bir duvar bizi kabul edebilir ya da reddedebilir. Bir şaman söz gelişi, kendi ruhunu doğaüstü aleme gönderebilir ya da kendi içinde doğaüstü ruhların ziyaretini kabul edebilir. Bu iki kavramı bir araya koyduğunuzda, yaşamın bu insanlar için, bugün yaşadığımız biçiminden ne kadar farklı olabileceğini idrak ediyorsunuz.

İnsan, türlü şekillerde tarif edildi. Ve bir süre için tarif Homo sapiens idi ve Homo sapiens olarak adlandırıldı, “bilen adam”. Bunun hiç de iyi bir tanım olduğunu düşünmüyorum. Bilmiyoruz. Hiç de bilmiyoruz. Ben “Homo Spiritualis”i öneriyorum. (Herzog, 2011)

Clottes, geçirgenlik ve akışkanlık kavramlarını Paleolitik insanın dünyaya bakışını anlamak için önerir, bu önerinin özenle ele alınması paleontolojik anlam teorisi açısından zaruridir. Bu zaruret gerçekte sadece paleontolojik anlam teorisi ile sınırlı kalmaz, psikanalitik kuram da en temelde geçirgenlik ve akışkanlık kavramları üzerine kuruludur. Modern insan dil olgusunu belirli sayıda kelimenin belirli sayıda olguyu adlandırdığı neredeyse statik, zamandaki hareketi takip edilebilir ve dilbilimsel anlamda izi sürülebilir bir mahiyette ele alma imkanına sahip olsa da şiir ve rüya, ve en genel anlamıyla metafor mefhumları dil olgusunun, anlam kuramının bu şekilde ele alınmasının kifayetsiz bir çaba olduğunu bir kalemde açıkça ortaya koyar. Buradaki

mesele, Sabah Yıldızının Akşam Yıldızı olmasının ötesinde, her iki anlamında soyut ve somut anlamda mümkün olan tüm anlamları kuşatma kabiliyetinde olmasından kaynaklanır. Diğer bir deyişle metafizik anlamda Sabah Yıldızı, Sabah Yıldızı olmayan dışında tüm bir anlamı tutar. Bu mantıksal uzaya Akşam Yıldızı'nın da dahil olduğunun farkındalığıysa ancak kozmolojik anlamda bir ehemmiyet taşır. Sözcüğü şair için bu yıldız sadece ve zorunlulukla biri ya da diğeri olarak belirebilir, bunun sebebi mitolojik olabileceği gibi fonetik bir tercih de olabilir. Sözcüğü Kripke de Frege'nin sorunsalını ele alırken “*Hesperus is Phosporus*” önermesinden yola çıkmıştı. Şayet tarihsel bir perspektiften Hesperus, Phosporus ya da Venüs gezegeninin referanslarına göz atılacak olursa şu görülecektir; durum görüldüğünden çok daha karışıktır. Antik Yunan Hesperus'un Phosporus olduğunu biliyor olsa bile yine de onlara farklı mitolojik kimlikler yüklemeyi tercih ettiler, Roma mitolojisinde Venüs adıyla kavranılan tanrı aynı yıldızla işaret ederken, yunan mitolojisindeki Aphrodite'in Venüs gezegenine referansı daha güçsüzdü (Halbertal ve Margalit, 1992, s.141 – 142), öte yandan bu referans İsaiah'ın 14. Kitabında *İncil*'in son bölümünde Sabah Yıldızı Hz. İsa'ya referans verdi literal çevirisi ile “ışık getiren” anlamında, Kral James çevirisi Sabah Yıldızını “*Lucifer*” olarak tercüme etti. Bu tercümede de gerçekte bir hata yoktu çünkü *Lucifer* Latin dilinde Venüs'ün bir diğeri karşılığı. Sapkın Bogomilciler için Lucifer İsa'nın Cennet'ten düşen büyük abisiydi ve dünyaya düştüğünde Platoncu bir referans ile Demiurgos'a dönüşmüş ve böylece maddi dünyayı yaratmak ile kalmamış ruhları da maddi olana hapsedecek zemini hazırlamıştı (Barnstone ve Meyer, 2009, s.141 – 142). Buradaki argüman tahmin edilebileceği gibi Tanrı'nın kötü bir şey yaratmış olmasındaki imkansızlıktan kaynaklanır. *Gnostic Bibel* derlemesindeki Cathar metinlerinde fiziksel dünyayı ve gerçekte Adem ve Havva'yı da yaradılışın yedinci gününde Satan gerçekleştirir. Burada aynı göstergenin bir dizi ilginç, yer yer birbiri ile çelişen yer yer de simetri yaratan referansları izlenmiş oldu. Bu izlek sadece insanlık tarihinin son birkaç bin yılına ait ve Babil ve Eski Mısır kozmolojisini, Lucifer'in İblis ve Deccal'in adları olarak anlaşıldığı tüm diğeri referansları da göz ardı etmiş oluyor. Öte yandan psikanalitik tartışma ekseninde verilen Elmas Sutra referansını belki bir nebze daha anlaşılır kılabilir. A'nın A olduğunu söyleyen mantık form insan anlayışının işleyişindeki kurucu bir dayanak olsa da özdeşliğe ilişkin bu önermenin A'nın A olmadığı hakikatinin de kavradığı ekseninde beşeri bilginin gerçek inşasını idrak edilebilir. Metafizik tartışma ekseninde ilk bölümde bu konu şeyin kendisi, imgesi ve adı olarak temsili ve tasarımı ile ilişkisinde

detaylıca tartışılmıştı. İddia, bu eşleşmelerin tümüyle olumsal bir dinamik ile şekillenmekle kalmadığı tam da bu olumsallığın beşeri hakikatin yapısını oluşturduğu biçiminde ifade edilebilir.

Bu hakikat Newtoncu ya da daha doğru bir ifadesi ile Kantçı bir metafizik dolayımında anlaşılabilir. Sadece zamanın değil uzamsal olana da başka bir gözle bakabilme teklifini gramatolojik olarak içerir. Öte yandan şayet Bergsoncu metafizik modellemenin meseleye yaklaşımda bir alternatif yarattığını söylemek mümkünse, bu olasılık öncelikli olarak zaman mefhumu ekseninde şekillenir ve bunu uzamsal olan ve nihayetindeyse belirli bir madde kavrayışı şekillenmektedir. Emsal üzerinden düşünülecek olursa şayet zamanın Bergson'un gerçek olarak adlandırdığı türden bir kavranışı üzerinden az önce binlerce yıla yayılan Sabah Yıldızı mefhumunun zamansal olmayan yayılımı tasavvur edildiğinde Sabah Yıldızı'nın ne anlamda kendisi olmadığı açıkça kavranılabilir. Öte yandan bu noktada metafizik kavranışın lineer zaman kavramının gölgesinde kalması tehdi söz konusudur; buradaki mesele belirli bir şeyin belirli bir zamanda kendisinden başka bir şeye de dönüşmesi ihtimali meselesi olarak anlaşılmalıdır. Bir şeyin zaman içinde başka bir şeye dönüşmesi düşüncesi en temelde zamanın yayılımsallığın kurallarına tabi tutulması ile inşa edilmiş bir ardışırallık fikrine dayanır. Öte yandan bunun sadece insan düşüncesinin yarattığı bir model olduğu bir an için kabul edilecek olursa, tek bir mantık anın yayılımsallığında mümkün olanın tümüyle gerçek olduğu açıkça kavranabilir. Bu noktada gerçekliğin tanımı hiçbir anlamda daraltılmadan Berkeley idealizmi zemininde ele alınmasını engelleyecek bir gerekçe bulmak güç olacaktır. Diğer bir deyişle sonsuz tinin düşüncesinin bu anlamda bitimli olduğunu düşünmek için makul bir gerekçe bulunmasının zor olduğu iddia edilebilir. Parmenides bu türden bir bitimsizliği Herakleitos'un aksine bir küre olarak hayal etmişti. Herakleitos'un aksine çünkü – Herakleitos'un aklındaki bir nehir imgesi ile özdeşleştiğini var saymak mümkünse – Herakleitos bu türden bir bitimsizliği her an kendisi olan ve olmayan bir bilmece olarak tarif etmişti.

Şimdi gramatolojik dolayımına dönecek olursa. Mağara duvarlarında karşılaşılan resimler modern insanın adlandırması ile basitçe resim ya da sanat olarak ele almak tümüyle indirgeyici bir yaklaşımdır. Bu tezde ortaya konulan bakış açısı bu resimlerin şeylerin resimleri olmanın ötesinde şeylerin gramatolojik karşılıkları olduğu türünden bir iddiayı ileri sürmekle kalmaz, şeylerin kendilerinin de ancak ve sadece

gramatolojik öğeler olarak anlaşılmasındaki gerekliliğin altını çizmektedir. Farklı ontolojik katmanlardan çok, tek bir gramatolojik katmanda kuvvet aktarımları yoluyla oluşmuş virtual bir ontoloji görüşü savunulabilir. Var oluşu bir yazın olayı olarak anlama eğilimindeyse bu yazının yazarına ilişkin bir kavrayış da ancak belirli bir baskılama ile göz ardı edilebilir. Bu baskılamanın nesnesiyse trajik biçimde “özne”nin ta kendisi olur, zira varlığı bir yazın olayı olarak anlamak ama yazarına ilişkin düşünceyi baypas etmek faili olmayan bir fiil tahayyül etmek türünden bir gariplik taşır. Buradaki meselenin, teolojik implikasyonlarının ötesinde, Berkeley metafiziğinin sonsuz tin kavramı ekseninde düşünülmesi yerinde olacaktır. Clottes’ un homo Spiritüalis adlandırmasının da bu ekseninde ele alınması metafizik anlamda zaruridir.

Clottes’un yaklaşımı iki farklı şekilde anlaşılabilir. İlk bakış açısına göre Paleolitik insanın yaşamında ilahi alan açılmış ve yaşamlarında önemli bir yer kaplamış olması bakımından Homo Spiritüalis olarak adlandırılabilceği türünden bir kavrayış. İkinci bir bakış açısına göre Paleolitik insan için açılmış olan imgesel, sembolik, dilsel alan beşeri varoluş içinde ikincil bir dolayım olmanın ötesinde, insanın ontolojik anlamda ayağını bastığı yegane zemin olduğu anlamına da gelebilir. Clottes’ un ikinci seçeneğin üzerinde durduğunu düşünmek doğru görünmektedir. Böyle düşünüldüğünde bu ilk adlandırmalar ile açılmış olduğu düşünülen bu dolayım insanın gündelik uğraşları içinde bir diğeri değildir. Daha basitçe ifade edilecek olursa, mağara ritüellerine katılan Paleolitik insan belirli zamanlarda birlikte ibadet eden modern insanlar olarak hayal etmek naiflik olacaktır.

Clottes’un argümanında vurgu yaptığı geçişlilik ve akışkanlık mefhumlarını anlamak sadece Homo Spiritüalis’in kavrayışını değil gramatolojik anlamda günümüz modern insanının kavrayışını da idrak için önemlidir. Varlığın analitik anlamda tasnifi, onun kavranışını kategorik kökeni mümkün olan en detaylı biçimde parçalara ayırıyor ve bu anlamda “Varlık nedir?” sorusunu neredeyse tümüyle anlamsızlaştırıyor olsa da mağara resimlerine bakıldığında Homo Spiritüalis’in bakışındaki geçişliliğin inşa ettiği birlik ve çokluk fikirlerinin birliği fark edilebilir. Resmin mevcudiyeti transandantal eleştiriye tabi tutulması gereken en “saf” bileşenleri ihtiva eder. Bileşenler binlerce yıllık pratiğin empirik ürünüdür. Öte yandan burada işlemekte olan insan pratiğinin sanki tek bir öznenin zamanın dışındaki bir edimselliğine dönüşürcesine saflaştığının fark edilmesi gerekir. Resimlerin tek bir ressamın elinden

çıkıldığı düşüncesi yerine – bazen binlerce yıllık farklarla – farklı zamanlarda farklı sanatçılar tarafından resimlerin üzerinden geçilerek, eklemeler yapılarak çizildiği fikrini destekleyen bulgular var. Yapılan eklemeler orijinal içerik olabildiği gibi, mevcut içeriğin kopya edilerek tekrar üretilmesi türünde de olabilir. Bu anlamda sanatın kökeninde özgünlük düşüncesinin ihmal edildiğini netlikle söylenebilir. Clottes, *What Is Paleolithic Art? Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity* isimli eserinde Niaux, Chauvet, Rouffignac, Pindal, Tito Bustillo, Nerja, La Gullalçera ve Cougnac mağaralarına referanslar ile bu duvarlarda on binlerce yıl boyunca sürdürülen belirli bir kavrayışın altını çizer. Bu kavrayıştaki sabitliği resimlerin çizileceği duvarların tercihinde ve kullanılan tekniklerin benzerliğinden sezilenebilir. Bu mağaralarda çizim için uygun özelliklere sahip olmasına rağmen asla kullanılmamış duvarlar bulunmaktadır. Arkeologlar bu duvarlarda çizim yapılmış ama zamana yenik düşmüş olma ihtimali üzerinde dursalar da bu mümkün görünmemektedir. Mümkün değil çünkü çizime uygun duvarları zaman içinde düzenli olarak silip diğer duvarlardaki çizimleri koruyacak doğal bir gerekçe bulunmamaktadır. Geriye kalan ihtimal ise Paleolitik insanın, netlikle anlaşılmayan bir akılsallığa göre bu tercihi yaptığı. Clottes'un üzerinde özellikle durduğu ihtimal ise çizim yapılan duvarların mutlak anlamda karanlıkta kalan duvarlar olarak seçilmiş olmaları. (Clottes, 2016, s.116)

4.6 Ressamlar Üzerine

Modern insan tüm anımsama araçlarını kullanarak dilsel, imgesel ve elbette bilimsel araçlarla otuz bin yıl öncesini anlamaya çabalamaktadır, ilginç olansa bu araçlara sahip olmadığı düşünülen mağaranın orijinal sahipleri de binlerle yıl boyunca ve büyük ihtimalle kesintilere rağmen mağaranın içinde ne olup bittiğini anımsamış gibi durmaktadır. Bir kültürün binlerce yıllık süreklilik göstermesinin ne kadar hayret verici olduğunu ancak günümüz insanı layığıyla fark edebilir. Güncel bilimsel yöntemler ile – Karbon 14 testi ile- on binlerle ölçülen zaman aralıklarındaki süreçleri eldeki bulgular ile gözlemleyip yorumlanır, öte yandan Paleolitik dönemin aksine en uzun soluklu modern insan medeniyetlerini bile ancak birkaç bin yıllık zaman dilimlerinde gözlemlemektedir. Sayısız yazılı belge ve arkeolojik buluntular da kullanarak yorumlanmaktadır. Sözgeşi, İslam kültürü değişen ve değişmemesine gayret ettikleri dini pratikleri ile sadece 1400 yaşında. Bu pratiklerin anımsanmasını

tüm İslam literatürü desteklemektedir: öncelikle yazıya aktarılmış kutsal bir metin – *Kuran-ı Kerim* – ve peygamberlerinin ağzından çıktığı iddia edilen her bir söz yazılı olarak kayıt altında – *Kütüb-i Sitte*. Ama yine de farklı coğrafyalarda farklı zamanlarda farklı insanlar için bu dini pratiklerin ne kadar değiştiği kolaylıkla teşhis edilebilir. Öte yandan paleontolojistler on binlerce yıl boyunca av ritüellerine hizmet etmiş Paleolitik mağaralardan bahsetmektedir (Clottes, 2016, s. 131). Modern zamanlardaki insan kültürleri üzerindeki zamanın etkisini paleontolojik dönemdeki ekti ile karşılıklı koyarak meselenin ne kadar hayret verici olduğunu fark etmek, bu çalışma ile kısmen de olsa aydınlatılmaya çalışılan meselelerin ehemmiyetini fark etmek açısından elzem olduğu söylenebilir. Mağara duvarlarına aynı tekniklerle, aynı akılsal tercihlerle neredeyse tek bir ressamın elinden çıkmışçasına on binlerce yıl boyunca aynı çizgileri atmış bir insan türünü, tür olarak modern Homo Sapiens ile tümüyle aynı olan türün öznelik durumunu anlaşılmasına çalışılmaktadır.

Bu insan türünün on binlerce yıl boyunca nasıl olup da neredeyse tek bir öznenin elinden çıkmışçasına bir insan pratiğini gerçekleştirdiğini anlamak için Chauvet Mağarası arkeologlarından Julian Monney’in teklifine kulak verilecek olursa, *Cave of Forgotten Dreams* belgeselinde Herzog ile diyaloglarının bir bölümüne atıfta bulunulabilir:

Monney: Şayet bir kavrayışa sahip olmak istiyorsanız mağaranın dışına çıkmanız gerekir. Demek istediğim mağaradan başlamalı ve sonra dışarı çıkmalısınız.

Herzog: Ne kadar dışarı? Dışarda nereye giderdin?

Monney: Diyebilirim ki her yere ama farklı kültürlere bakmak, örneğin Avusturalya, Kuzey Amerika, ve Güney Afrika’da farklı kültürlerin kaya sanatı ile nasıl uğraştıklarına bakmak daha iyi bir kavrayış olanağı verebilir.

Herzog: Avusturalya’da Aborjinler şu ana kadar neredeyse Taş Devri gibi yaşıyorlardı.

Monney: Evet elbette çünkü 1970’lere kadar çizmeye ve kaya sanatı yaratmaya devam ediyorlardı ve bazı yerlerde hala kaya sanatı yaratma geleneğinin mevcut olduğunu düşünüyorum. Elbette bu yüzyılın başından itibaren keşfedilmeleri ile birlikte

değişimler oldu ama bu hala kaya sanatına bizim bakış yöntemimiz olmayan farklı bakışları öğretebilir.

Herzog: Bir örneğin var mı?

Monney: Elbette. Örneğin, Kuzey Avusturalya'da 1970'lerde Aborjin bir rehber ile birlikte bir etnograf sahadaydı. Bir mağara sığınağa vardılar ve bu mağarada silinmekte olan bazı güzel çizimler vardı. Resimlerin silinmekte olduğunu görünce Aborjin üzüldü – ve bu bölgede zaman zaman resimleri elden geçirme geleneği mevcut – böylece oturdu ve resimleri elden geçirmeye başladı. Böylece etnograf aslında her Batılının soracağı soruyu sordu “Neden resim yapıyorsun?” ve adam yanıtladı ve yanıt ürkütücüydü çünkü yanıt şuydu “ Ben resim yapmıyorum! Bu sadece şu anda resim yapmakta olan ruhun eli”.

Herzog: Bir ruhun eli?

Monney: Evet çünkü adam ruhun bir parçası. (Herzog, 2011, 1:13 -1:15)

Monney'in teklifinde bu araştırma açısından önem taşıyan iki bileşen var. Monney bir arkeolog olarak kökensel olanın geride bırakılmadığının hala güncel insanların da arasında yaşıyor olduğunun altını çizmektedir. Bu, mağaranın içinden başlayıp dışarı çıkan ve sonra onu anlamak için ondan uzaklaşan bir kavrayıştır. Herzog'un ne kadar uzağa gitmeliyiz, nereye gitmeliyiz sorusunun yanıtıysa; “her yere”. Aslında Monney'nin bu söyleyişi araştırmanın bu aşamaya kadar metafizik ve psikanalitik eksenlerde ortaya koyduğu yaklaşımı özetler nitelikte olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım metafizik anlamda epigenesist ve evrimci yaklaşımlar olarak karşılıklı olarak analiz edilmiş ve meseleye yaklaşım epigenesist eksende zaten şekillendirilmişti. Psikanalitik anlamda şöyle denebilir, insan tecrübesinin her bir anı analitik çalışmaya tabi tutulabilir ve o anın tecrübesi psikanalitik gerçeklik ile ilgili bilgi içerir. Böyle düşünüldüğünde analiz edilen bir rüyanın sunacağı psikanalitik gerçeklik ile bir insanın söz gelişi yatağını nasıl topladığının sunduğu psikanalitik gerçeklik hiçbir derece farkı taşımazlar. Bunu birinci bölümde tartışılan anlamda bir imge metafiziği zemininde, ya da bu bölümde üzerinde durulan “iz” zemininde anlaşılın, her halükarda, her iki psikanalitik fenomen de kökensel olarak imgedir ya da izdir, ama

derece farkıyla birbirlerinden ayrılmazlar. Böyle düşünülürken yazıya ve imgeye ilişkin bu kavrayış bir adım daha ileri taşınabilir mi? Söz gelişi, herhangi bir kitabın rastgele açılan herhangi bir sayfası , gerçeklik ile ilgili bilgi içerir mi? Bu sorunun yanıtı aslında Freudcu ve Jungcu tezlerin birbirinden netlikle ayrıldıkları temel ayrım noktasıdır. Freudyen kuram açısından bilinç altına ilerlendiğinde çok daha girift ve çok daha büyük bir alanda – topografik anlamda – iz bulmaya çalışılır ama her parça birbirine sıkı sıkıya bağlı bir nedensellik zinciri oluşturur. Jung içinse tam tersine nedenselliğin değil eşzamanlılığın, zorunluluğun değil olumsuzluğun rol oynadığı arketipler kuramı işler. Jung tam da bu yüzden Arketipler kuramında şöyle der: “irrasyonel malzemeye yöntem uygulamanın anlamlı bir yoruma imkan verip vermeyeceğini bekleyip görmek gerekir. Yöntem malzemeye sanki kendi içinde anlamlı bir tutarlılığı varmış gibi yaklaşmaktan ibarettir” (Jung, 1970/2017, s.111). Herhangi bir kitabın herhangi bir sayfasını açma meselesine dönülecek olursa, bu mesele Jung’un *I Ching* değişimler kitabı üzerine çalışmalarına atıfta bulunmaktadır. Jung, *I Ching*’in çeşitli yöntemlerle açılan rasgele bölümünün bu anlamda sayfayı açanın gerçekliği ile ilgili bilgi içerdiğini düşünüyordu. Tam olarak aynı eksende, astrolojinin de bir hakikat taşıdığı kanısındaydı. Doğum anı gökyüzü haritası olarak kitaptan açılmış bir sayfa olarak anlaşılabilir, ve her yeni gün kitaptan yeni bir sayfa açmaya devam eder. Ne kitabın içinde sürpriz bir yazı ortaya çıkar, ne de güneş sistemi beklenmedik bir şekil almaz ama gene de ikisi de sonsuz farklı şey söyler.

Mağarada izi sürülebilir bir kökenin varlığından bahsediliyorsa; bu köken her ne kadar bir tesadüf ile oluşmuş doğal zaman kapsüllerinde saklanmış olsa da ilk bakışta düşünülebileceği gibi bu bulgular ile ilişki kopmuş değildir. Bir biçimde tümüyle canlı bir ilişkinin sürdürülmekte olduğunu idrak için apaçık bir biçimde gösterilmesi gerekir; Paleolitik ataların dünyayı kavrayış biçimleri bir biçimde hala taşıyor olması gerekmektedir. Bu anlamda Monney’in teklifini Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri*’nin ortaya koyduğu en temel yaklaşım ekseninde anlaşılabilir. Dilin kökenine ilişkin bir soruşturma geçmişe doğru yapılan bir kazıdan çok her hangi bir anda karşılaşılan görüntünün yapısal analizi ile anlaşılabilir. Bu yaklaşım psikanalitik bölümde, Jungcu arketipler kuramı ekseninde zaten ortaya konulmuştu. Öyleyse Monney neden herhangi bir ressamın, “batılı bir zihnin” – Picasso, Dali ya da imzasından tanınan daha nice isimlerin - nasıl resim çizdiğini değil de Kuzey Avusturyalı bir Aborjin’in resim çizme pratiğindeki çarpıcı anekdotlara vurgu

yapmayı tercih etmektedir? Burada sorulması gereken soru aslında batılı ressamın resim çizme pratiğinin Aborjin’inkinden farklı olup olmadığı olabilirdi. Aborjin ve batılı ressamın, kendi pratiklerini anlama biçimlerinin farklı olacağı; tarif etmek gerektiğinde bambaşka kavramlar ile yaklaşacakları muhakkak ama öte yandan dışardan bir göz ile bakıldığında gerçekten de müzelerde sergilenen resimlerin, doğal müzelerde mağaralarda sergilenen bu resimlerden bambaşka bir kavrayışın ve onlara karşı takınılan farklı bir tavrın ürünü olduğu söyleyebilir mi? Sözgelisi Picasso’nun imzasında onu değerli yapan şey, bu imzada kişi olarak Picasso’nun görülmesi midir yoksa gerçekten de aşkın bir özne de görünür müdür bu imzada? Ya da ressam “benim kendimin resmi” diye düşünerek imzalıyor olsa bile, bu tartışılan metafizik çizgide herhangi bir anlam taşıyabilir mi, zira psikanalitik anlamda böyle bir benlik ya da özne kavrayışını tümüyle imgesel bir sanrı olarak anlamak mümkündür. Bu noktada şunu da belirtmek yerinde olabilir ki yıllar sonra Picasso “Hiç birimiz böyle çizemezdik” demiştir (Lewis-Williams, 2002/2019, s.30). Resmin mevcudiyetinin transandantal eleştiriye tabi tutulması gereken en saf bileşenleri ihtiva ettiği söylendiğinde kastedilen resim zorunlulukla binlerce yıl öncesinde bir mağaranın duvarına çizilen bir resim midir yoksa güncel pratikte ve bu pratiğe bakışta da bu bileşenler teşhis edilebilir mi? Modern ressam resmini imzaladığında bu imza o belirli meşhur kişinin ve hatta belirli bir üslubun ve çizim yönteminin otoritesine mi gönderme yapar, yoksa bir imza tüm bunların ötesinde en saf haliyle sanat yapıtının sadece bir insan – herhangi bir insan – ürününe mi gönderme yapar? Hatta bir adım daha ileri gidilecek olursa herhangi bir insan gerçekten de zorunlu bir bileşen midir, yoksa öznesiz bir temsil mekânı olarak da tasarlanamaz mıydı? Diğer bir deyişle bir “iz” onu bir iz olarak ayırt eden bir göze ihtiyaç duyar mı?

Öte yandan, Aborjin’in söylemi dikkate alınsa bile, yani resmi çizenin ressamın kendisi değil de “ruh” olduğu varsayılsa bile yine de fiziksel olarak resmi çizen elin diğerlerinden ayrıldığı düşünülmesi gerekmez mi? Mağara resimlerinin tam olarak imzasız eserler olmadıklarını, R. Dale Guthrie *The Nature of Paleolithic Art* (Guthrie, 2005) isimli eserinde iddia eder. Mağara duvarlarındaki el negatifleri bu alanda çalışan tüm araştırmacıların uzun zamandır ilgisini çekmektedir, Guthrie bu konudaki literatürü tarayarak ve sahadaki kendi verileriyle de destekleyerek istatistik sonuçlara varır. Bu meselenin özne ontolojisi üzerine araştırmaya hangi eksenle temas ettiğiyse oldukça açık. Monney ya da Aborjin ressamın teklif ettiği anonim “özne” ile karşılıklı

olarak konumlandığında, bilinçli bir imzayı andıran el izi ile kendini ayırt eden Paleolitik ressamı nasıl anlaşılması gerekir? Şayet bu el izleri Paleolitik ressamların el izleri ise bu ressamların ayırt edici el izlerine rağmen gene de anonim bir öznelik tecrübesi ile resimlerin yapıldıklarını varsayabilir miyiz? Elbette öncelikle sorulması gereken soru; bu el izlerinin zorunlulukla ressamların el izi olduğunun söylenmesi mümkün mü? El izlerinin istatistik verilerinin analizi şu şekilde, alıntılar *The Nature of Paleolithic Art*' dan :

... istatistik analiz bize mağaralarda kalıp el izlerini bırakan Paleolitik sanatçıların çoğunun genç insanlar olduğunu söylüyor. Ama çok geniş bir yaş dağılımı da sergiliyorlar. Diğer araştırmacılar tarafından aktarılan, bazı el izlerinin çok genç (benim ölçüt şablonumdakinden de genç) çocuklar tarafından bırakıldığı şeklinde. İki el izi çok küçükler, mağaranın içine taşınması gerekecek kadar küçük bebeklere aitler. (Guthrie, 2005, s. 123)

Gargas Mağarasındaki bu iki çok genç el izi üzerine Clottes'un da az sonra değinilmesinin yerinde olacağı fikirleri var. Guthrie'nin cinsiyete ilişkin analizi ise şöyle:

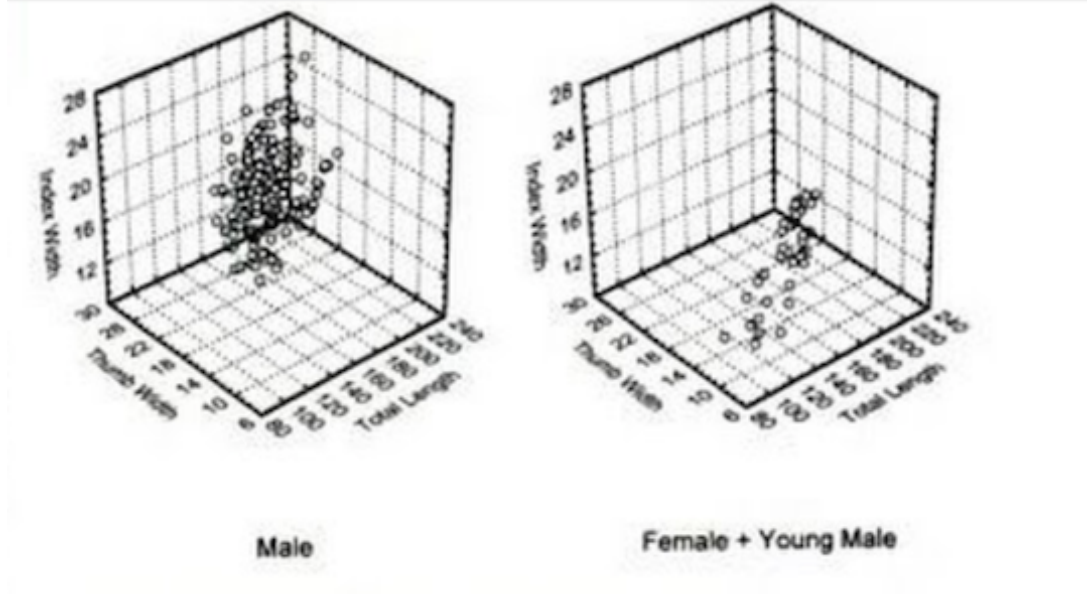
İkinci önemli gözlem bu bireylerin bir çoğunun erkek olduğu. 201 Paleolitik el izi örneği üzerinden, ayırt edici analiz 162 tanesini erkek diğer 39 tanesiniyse kadın ya da genç erkekler olarak sınıflandırıyor. Bu analiz baş parmak genişliği, işaret parmağı uzunluğunu esas alıyor. (s. 124)

Guthrie şu sonuçlara varır:

Mağara sanatının çok büyük bir bölümünün gerçekte genç insanlar ve baskın olarak da ergen oğlanlar tarafından yapılmış olabilir mi? Kanıtlar ikinci dereceden, ama gene de güçlü bir uzlaşım var gibi görünüyor. Öncelikle çok sınırlı sayıda Paleolitik insanın karanlık mağaraları keşfettiğine ilişkin kanıtlar var. İkinci olarak, genç oğlanların çok sayıda el izlerini aynı mağaradaki diğer imgelerde de çok benzer teknikleri kullanarak bırakmak konusunda baskın olduklarını tespit edebiliyoruz. Elbette, mağarada çizim yapan herkesin el izi bıraktığını ya da el izi bırakan herkesin de diğer mağara sanatı

örnekleri verdiğini varsaymak için bir gerekçe yok. Burada sahip olduğumuz şey bunu akılcı bir varsayım olarak ele almak için çarpıcı bir örtüşme. El izleri ve at, bizon ve diğer hayvan resimleri sıklıkla mağaranın aynı bölümde ve tam olarak aynı pigment karışımı kullanılarak işlenmiş. (s.126)

On binlerce yıl öncesinin el izleri üzerinden varılabilecek en yetkin sonuç kesinlikten çok çeşitli olasılıkları dikkatli bir biçimde hesaba katabilmek olarak görülmeli. Görünen o ki, her ne kadar Guthrie aksi bir sonuca varıyor olsa da bu izlerin basitçe ressamların el izleri olduğunun söylenmesine engel iki el izi var ki bu iki el izi muhtemelen mağaraya kucakta taşınacak kadar genç iki insanın el izleri olarak yorumlanmaktadır. Öte yandan her ne kadar bu iki el izinin resamlara ait olduklarını düşünülmesi olanaksız gibi görünse de yine de ellerin negatiflerini alanların ressamlarla aynı kişiler olduklarını varsayılabilir çünkü kullanılan boyama yöntemi ve boyalar resimlerinkiyle aynı. Öyleyse şu sonuca varmak mümkün görünüyor ki el izlerini ve resimleri çizenler aynı kişiler olsa da el izleri zorunlulukla resamlara ait değildi. Cinseyete ilişkin sonuçlara gelince, aslında buradaki bulgular da kesinlikten uzak. Bunun sebebi o günkü insanların el izlerine ilişkin bir ölçeğe sahip olmamaktan kaynaklanır, Guthrie, Alaska'dan güncel el izleri üzerinden hazırlanmış bir ölçek ile çalışır (s. 120), cinsiyet ve yaşa ilişkin ayrımları da bu ölçeğe göre yapar. Guthrie'nin sonuçlarında dikkat çekici olan, belirli bir noktada genç erkek ve kadın ellerine ilişkin ayrımın bulanıklaşması ve bu iki olasılığın bir arada değerlendirilmesi.



Şekil 4.3 Guthrie'nin cinsiyet ve yaşa göre el izi modellemesi. (Guthrie, 2005, s. 125)

Bu noktada haklı olarak şu soru gündeme gelir: belirli bir noktada genç erkek el izini kadın el izinden ayırt etmek bu ölçükle çalışıldığı noktada mümkün olamıyorsa ve resimlerin genel olarak genç insanlar tarafından çizildiği görüşü ağır basıyorsa, erkek eli olarak ayırt edilen ellerin erkek eli olduğunu bu kesinlikte söylenmesi gerçekten mümkün mü? Guthrie el şablonlarını hazırlarken beslenme ve hormonal etmenlerin elin biçimi ve ebatı üzerine etkileri üzerinden çalıştığını kendisi ifade etmektedir, öte yandan on binlerce yıl öncesi insanların el izlerinin izini sürerken güncel Alaskalıların beslenme ve hormonal durumları ile Paleolitik durum arasında gerçekten de bu anlamda bir ilişki kurulabilir mi? Guthrie Paleolitik kültür için genç nüfusun belirleyici bir önemi olduğunu görüşündedir ve bu eksen de ressamların genç erkekler olduğu iddiası ile argümanını destekler. Öte yandan bu verilerle genç nüfus üzerine verilen argüman kadar kadın ressam gibi bir fikir de hiç uzak görünmemektedir. Genel olarak Spiritüel çerçevede kadın figürünün nasıl bir rol oynadığını bir tür bereket tanrısı olarak anlaşılan kadın heykellerinde gözlemlenmektedir – bu kadın figürleri de genelde “Venüs” olarak adlandırılmaktadır. Clottes kadın fikrinin Paleolitik insan ve onun ilahi kavrayışı açısından çok daha merkezi bir rol üstlendiğini, çok daha genel anlamda kadın ve mağara ilişkisinde görünür olduğu görüşündedir:

“Mağaraların fiziksel özellikleri onları sıklıkla dişi cinsel organı ile ilişkilendirmeye neden oluyor. Karayip Tainosları mağaraların, yeryüzündeki nüfusu oluşturmadan önceki ilk atalarının rahminden doğduğu kökensel annesi olduğuna inanırlar. Bazı

ritüel ve dinsel pratikler mağaraya adanmıştır. Mağaralar Paleolitik ve sonrasında da şüphesiz dişil bir anlam taşırlar.” (Clottes, 2016, s.102)

Clottes genç el izlerini de yine benzer biçimde - Guthrie'nin aksine – resimlere iliştilirilmiş imzalar olmaktan çok ritüellerin ve dolayısıyla resimlerin bir parçası olarak ele almak ile kalmaz, görece genç el izlerini tam da bu el izlerini imza olarak ele alınamayacağına kanıt olarak sunar:

Gargas'taki çocuk el izleri – biri özel bir oyuğun içindeki ve biri de yetişkin eliyle tutulmuş ve duvara uygulanmış bir bebeğinki – bunların tesadüfi edimler ya da imza oldukları hipotezini reddetmemize olanak veriyor. Burada sadece herhangi bir verili bir ortamda, geçiş mekânında ya da yaşayan bir alanda değiliz, bunun ek bir ispat gerektimeden yerine nadiren istilanın konusu olmuş, spiritüel değeri olan derinlerde dekore edilmiş mağaralardayız.

Birçok insan için, oysaki, resim basit doğal bir malzeme değildi; detaylı bir keşfin ve ritüellerle sarılmış titiz hazırlıkların ürünüydü.

Bir elin duvara yaslandığını ve kutsal boyanın dışına uygulandığını ve böylece elin duvar ile karıştığı ve kırmızı ya da siyah boya ile ruhlar alemiyle somut bağın sağlandığını hayal etmek güç değildir. (s. 124)

Bir kez daha Clottes'un yaklaşımı izlenecek olursa, el izlerinin sahiplerinin kim olduğu hakkındaki tahminlerden daha verimli bir yaklaşımın gramatolojik anlamda mümkün olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım gramatolojik alan açısından kurucu unsurlar olduğu rahatlıkla iddia edilebilecek imgesel olan ile sembolik olanın ilişkisinde açığa çıkmaktadır. Paleolitik insan mağara duvarlarına hareket eden hayvanların yetkin resimlerini çizdi. Öte yandan, mağara duvarlarında insan resimleri ile ya karşılaşılmaz, karşılaşılrsa bile bu resimlerin her seferinde şaşırtıcı derecede farklı bir basitlikte çizilmiş görülür. Ressamın hayvan figürünün detaylarını vermek için özenli olduğu söylenebilir, öte yandan insan resimlerine gelindiğinde tam tersine detaylardan mümkün olduğunca kaçınma eğiliminde oldukları gözlemlenmektedir. Böyle düşünüldüğünde mağara resimlerinde insan ile dolaylımsız karşılaşmanın bu el izlerinde gerçekleştiği söylenebilir. Her ne kadar ontolojik anlamda imge ve sembolü

ayırt etmek mümkün olmasa da – çünkü her sembol uzlaşımsal bir imgedir– sezgisel bir ayrımla el izlerinin hayvan resimlerinden farklı bir mahiyeti olduğunun kabul edilmesi gerekir. Belirli hayvanın resmi o belirli hayvana gönderme yaparken belirli el izi elin kesin sahibine gönderme yaptığı kadar ve belki de daha çok en genel anlamda mağara duvarlarındaki insan müdahalesine de gönderme yapar. Clottes’un bahsettiği spiritüel alem ile ilişki bu ekseninde anlaşılabilir. Burada açıkça imgeden sembole geçiş ile karşı karşıya olunduğu iddia edilebilir. Bu geçiş tam da öznel arasıllık ekseninde anlaşılabilir bir meseledir. Şayet paleontolojik bulgu belirli tek bir el izi ekseninde şekilleniyor olsaydı spiritüel alem ile ilişkiyi sadece kendi elini duvara yerleştirip izini çıkartan belirli bir insanın otantik tecrübesi olarak anlamak mümkün olabilirdi. Öte yandan kökeninde tam da tarif edilen ve Clottes’un da işaret ettiği türden bir otantik tecrübenin var olduğu öte yandan binlerce yıl boyunca bizzat elinin izini duvara bırakan ya da bırakmadan bu anlama tanıklık eden insanlar üzerinden kavranabilir. Burada meseleyi kavramak el sembolünün anlamının ne olduğuna ilişkin kavrayışın ötesindedir ve bu öte anlam meseleye metafizik yaklaşım ve özellikle de zaman mefhumu ekseninde zaten şekillenmişti. Epigenesist kavrayış ekseninde bu sembolün anlamı zamanın ötesindedir. Şu anki yorum otuz bin yıl önce – Gargas Mağarası M.Ö. 27000 olarak tarihlendirilmektedir – kucağında bir bebeği mağaranın derinlerine taşıyıp duvara yerleştirdiği elin izini çıkartan kişinin kavrayışını yansıtmıyor olabileceği gibi gelecekte şu anki sınırlı bulguların ötesindeki mümkün okumalarla da örtüşmeyebilir. İşte bu kavrayışın olanağı sembolün anlamı konusunda belirli bir kavrayışa sahip olursa da olunmasa da sembolü imgeden ayırt eden şeydir. Bu anlamda Meseleye bu şekilde yaklaşıldığında Monney’nin Aborjin üzerinden işaret ettiği spiritüel el mefhumunun daha anlamlı bir eksene oturduğunu düşünülebilir. Böyle düşünüldüğünde mağara duvarına bırakılan bir el izinin modern anlamda bir imzanın işaret ettiği anlamın tam tersi bir anlama gönderimde bulunduğu da iddia edilebilir. Şayet imza belirli bir kişiye gönderme yapıyorsa, bir el izi izin sahibine gönderme yaptığı ölçüde eli olan herhangi birine de gönderme yapar. Şayet modern imza eseri kendi himayesine alıyor ve bir anlamda onu ötekilerden ayırıyorsa, bir el izi tam tersine onu eli olanlara sunuyor olmalı ki binlerce yıl boyunca resimlerin üzerinden geçilmiş olması ancak bu sayede anlamlı şekilde anlaşılabilir. Bu anlamda el izlerini sadece pratik anlamda mağara resimleri ile karşılaşan diğer insanların ona nasıl yaklaşacaklarını tanımlayan bir tür kılavuz – bu resimleri biz elini kullananlar yaptık ve sen elini kullanan bunu anlayabilirsin diyen bir kılavuz– olarak anlamının

ötesinde şayet Clottes'un önerdiği spiritüel ekseninde anlaşılacak olursa şu da açıkça görülür: ruh tam da Paleolitik ressamların bu ortak katılımında görünür olmaktadır. Modern bir insan için bu tarz bir tecrübe tümüyle kanıtlanmış ve böylece de üzeri örtülmüş olsa da bir an için elinde bir meşale ile mağaraya giren ve mağara duvarlarında bu resimlerle karşılaşan Paleolitik insanın tecrübesini tasavvur etmek hala mümkündür. Bu tecrübe sadece bu resimlerin göndermede bulunduğu şeyleri değil, bu gönderimi mümkün kılan sanatçılara da göndermede bulunmaktadır. Bu anlamda mağara duvarlarında hayvan resimleri ile karşılaşan Paleolitik insan sadece bu hayvanlarla değil, ressamla ve böylece de kendisiyle de karşılaşır. İşte anlam denilen şeyi mümkün kılan tüm bileşenlerin en saf halleri ile katılımlarını mümkün kılan bu tecrübe spiritüel ekseninde anlaşıldığı ölçüde Clottes'un Homo Spiritüalis adlandırması da yerinde bulunabilir. Tecrübenin spiritüel dolayımı resmi çizen ve resme bakanın bir ve aynı kişi olmasını mümkün kılan dolayımıdır.

5. SONUÇLAR: İZ OLARAK ÖZNE ÜZERİNE

Bu tez birbirinden bağımsız üç deneme olarak da okunabilir; giriş bölümü de dahil edilebilirse dört. Her deneme tartıştığı meseleleri ortaya koyarken telaffuz edilsin ya da edilmesin geri planda hep aynı tartışmayı canlı tutmaktadır: şayet üzerine ayağımızı bastığımız ontolojik gerçekliği gramatolojik bir gerçeklik olarak anlamak mümkünse, bu tasarımda ben nerede durmaktadır. Öte yandan sağlam bir ben mekânı bulmaktan ziyade zeminin kendisini radikal bir sorgulama sürecinden geçirmek türünden bir strateji izlendi.

Bu tarz bir uslamlamanın idealist ontolojideki – bu tez açısından kökensel – uslamlaması giriş bölümünde Borges’in “Zamanın Yeni Çürütülmesi” isimli denemesi üzerinden ortaya konuldu.

Birinci bölüm, Derrida’nın savının arka planındaki metafizik tartışmayı daha önce Bergson’un meseleyi ele alma biçimini ödünç alarak, idealist ve realist metafizik tasarımların ötesinde bir metafiziğin olanağını araştırıldı. Bu metafizik düzen Bergsoncu anlamda “imge metafiziği” olarak ortaya konmuştu. Buradaki argümantatif manevra gerçeklik, temsil ve düşün temel özdeşliği türünden bir kavrayışın imge metafiziği zemininde çözümlenmesi olarak anlaşılabilir. Öte yandan bu bölümün sağladığı katkı Kant’ın transandantal öznesinin dekonstraktif bir okumasını ortaya koymaktır.

Psikanalitik bölüm, bu çözümlmeyi Lacan’ın yapısalci dilinden ödünç aldığı Freudyen mekanizmayı Jung’un arketipler kuramı üzerinde işleterek yapmaktadır. Arketipler kuramı, metafizik modellemesi Bergson üzerinden yapılan gramma-ontolojik bir tasarım üzerinde farklı bir yayılımsallık ve zamansallık kavramı ile düşünmeye bir davet niteliğinde olmakla birlikte, bu teklifin mucidinden çok metafizik zemini ortaya koymaktadır. İkinci bölüm bu noktada Jung’un nedensellik ilkesine bir

alternatif olarak ortaya koyduğu sinkronisite önerisini yineliyor ve epigenesist kuram ekseninde nedenselliği önceleyen bir eşzamanlık ilkesinin transandantal olanağını ortaya koymakla kalmıyor, ben mekânı olarak öznenin tesis edilmesindeki transandantal ilkeyi epigenetizm ekseninde “sinkronisite” olarak anlamayı teklif ediyor.

İlk iki bölüm bir arada düşünüldüğünde; bu bölümlerin özne meselesini gramatolojik olarak ele alabilecek zemini ve dili inşa ettiği söylenebilir. Paleontolojik bölümün üstlendiği rol ise, ortaya konulan bu araçlarla ve bu zeminde özne tartışması üzerine neler söylenebileceğini ortaya koymak olarak ifade edilebilir. Üçüncü bölüm bu anlamda özneyi, en az erişimi olan pale-ontolojik alanda aramaktadır. Öte yandan, ortaya konulan metafizik kuram, zamansal olarak uzak noktanın mantıksal olarak daha yakın –daha görünür – olabileceğine açıkça ortaya koymaktadır. Psikanalitik kuramda da en erken yaşanmışlıkların olsa olsa böyle bir önemi olduğu açıktır. Üçüncü bölüm tam da bu anlamda güncel sanat ya da yazınsal alanda değil ama Paleolitik ressam üzerinden meseleyi tartışma tercihini kullanmaktadır ama bu tartışma modern poetik yaratılarla da ilişkilendirilmektedir. Bu eski resimlerde yazı – imge ve böylece de temsil – düş – gerçeklik türünden bir geçişliliğin olanağı aranabilir. Jean Clottes’un Homo spiritualis kavramsallaştırması ve bu kavrayışın implikasyonları, üçüncü bölüme bu anlamda ışık tutmaktadır. Bu ışık öznenin sınırlarını görünür kılmaktan çok sınırları aşındırmakta ve bulanıklaştırmaktadır.

Bu son bölüm, “İz Olarak Özne Üzerine” isimli sonuç bölümü, tez boyunca ortaya konulan en temel fikirler ile özne ontolojisine ilişkin soruya direkt bir cevap verme eğilimindedir. Gramatolojik bir zeminde anlaşılan sınırları aşındırılmış bu özne - ruh ve beden olarak, yazı olarak özne – nedir?

Özne, izi uzayda gramma olarak ayırt eder. İzin zamandaki görüntüsüyse bellektir. Bu anlamda, ne öznenin yazıdaki mevcudiyetinin mahiyeti, ne de yazının öznedeki metodolojik mevcudiyeti şaşırtıcıdır. Özne, yazıyı metodolojik anlamda belleği gramma da haritalama yöntemi olarak kullanma olanağına ayağını basar. Tam da bu yüzden “insan belleği ve gelişimi kullandığı yöntemlerden bağımsız olarak ele alınamaz” (Stiegler, 2018, s.89). Özne yazıyı ayırt ettiği ölçüde, yazabilir de. Zamanı mekânda kayıt altına alma yöntemi olarak yazı için tam tersi de eşit ölçüde işler. Yani, öteleme hareketi olarak *différance*, iz olarak kendini ancak yayılımsallıkta zamanın formasyonu ile görünür kılar.

Gramma olarak “iz” nedir? Bu soru metafizik anlamda kökensel bir soru olarak sorulmaktadır. Paleontolojik bölüm bu anlamda kökene ya da başlangıca ilişkin olmaktan çok illüstratif bir önem taşır. Paleolitik insan mağara duvarlarına gramma olarak bu imgeleri çizdiğinde uzay zaman formasyonu anlamında ne yapıyordu? Bu gramatolojik olarak zamanın yayılımsal anlamda kayıt altına alınması olarak anlaşılabilir. Bu noktada, mantıksal ya da fiziksel anlamda yayılımsallık ayırt edilemez. Bergsoncu anlamda her ikisi de eşit derecede imgedir. “Maddi dünyayı oluşturan şey, söylediğimiz gibi, nesnelere; veyahut (daha çok hoş gidecekse) imgelerdir.” (Bergson, 1896/2015, s.51)

İzin gramatolojik görüntüsü imdir. Bu gramatolojik görüntüde şeylerin kendileri ve adları türünden bir ayrım belirsizleşir. “İmleme hareketini başlatan, onun kesintiye uğratılmasını imkansız kılan şeydir. Bizahati şey de bir imdir.” (Derrida, 1967/2010, s.75) Diğer bir deyişle imler bu fiziksel şeyler olmamak bakımından bir kesintiye uğramazlar, imler şeylerde ve adlarında süreklidir. Tam da bu anlamda “imden ime göndermenin sonsuzluğu, ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunu anlamayı sağlayan ölçüt” (s.75) olarak ele alınır. Eşit ölçüde maddesel olarak anılan gerçekliğin de bir imler düzeni olduğu iddia edilebilir. Öyleyse, şeylerin kendileri adları ve imgeleri arasında gramatolojik anlamda im olmak bakımından bir süreklilik vardır ve bu süreklilik imler sisteminin varlığının ölçütüdür. Şayet kusurlu bir im tasarlamak mümkün olsaydı onun bitimli olduğunu söylenmesi yeterli olurdu. Bu bitimlilik imin kendi ötekisinden başka olduğunu söyler – P’dir ya da P değildir. P, P olmayanda sonludur. İşte tam da bu anlamda – daha önce Elmas Sutra ve Taocu düşünme ekseninde işaret edildiği gibi P, P olmayandır da. (Anımsanacak olursa doğu felsefelerine referans verecek zemin Jung’un bu düşüncelere duyduğu yakınlık ekseninde şekillenmişti.) Sonlu bir im öteleme hareketi olmayan bir im olarak anlaşılabilir ki, öteleme hareketi olarak *différance* ancak uzay zaman belirleniminin dışında bir anlamda teolojik bir zeminde hayal edilebilir. “İzin yüceltimi (Aufhebung) olarak “logos” (bizatihi) teolojiktir.” (s.109) Sadece kendisi olan ve kendinden başkasını imlemeyen sonlu bir im, diğer deyişle bu im zamanın dışındadır. Böyle bir imin var olduğu iddia ediliyor değil. Aslında burada yapılan sadece “kusurlu” bir im tahayyül etmektir.

Mantık uzayın her noktası kendisiyle özdeşdir, ki bu haliyle tüm mantık uzay her şeyin kendisiyle özdeş olduğunu ifade eden tek bir nokta olarak illüstre edilebilir (a = a).

Öte yandan noktaya yayılımsallık kazandıran her şeyin kendinden başka olduğu anlamı - (a=b) – ifade eder. İmlleme hareketini başlatan şey olarak a=b onun kesintiye uğratılmasını da imkansız kılan şeyin ta kendisidir. Her şey, mantık uzaydaki her bir nokta bu ekseninde – anlamsal dolayımında – kendinden başkadır. “Bir başka şeyin (yorumlayıcısı) kendi gönderme yaptığı bir şeye (nesnesi) aynı şekilde gönderme yapmasını sağlayan her hangi bir şey; süreçte yorumlayıcı birim olur ve bu böylece sonsuza dek devam eder. Birbirini izleyen yorumlayıcılar dizisi sona ererse, im de bu surette en azından kusurlu hale gelmiş olur.” (s. 76) Öteleme hareketi – différence olarak yayılımsallığı taahhüt altına alan formasyon, onun sürekliliğini de sağlamaktadır. Her bir noktası sadece kendisiyle özdeş olan mantıksal yayılım, biri diğerine asla temas etmeyen süreksiz bir bitimsizlik olarak tahayyül edilebilir. Öte yandan böyle bir tasarım gerçekte bitimsiz olamaz çünkü varoluş kaç parçadan oluşuyorsa ancak o kadar parçadan oluşmak zorundadır – ne bir eksik, ne de bir fazla. İzin kendi ötekisi ile asla ilişkilendirmediği bir tasarım ve böylece aslında en temelde “var” ile “yok” arasındaki ilişkinin kurulamadığı bir mevcudiyet mantığı olarak anlaşılması gerekir.

Peki bu resimde özne nerede durur. Özne bu metafizik resmin mutlak yayılımsallığına eşit derecede nüfuz eden bir ruh imgesi olarak anlaşılabilir. Bu imgeyi Aristoteles, Kant ya da Jung’dan değil ama Aborjin ressamdan ödünç alınmış olsa da batı felsefesinin “ruh” kavramı ile ilginç bir simetri gösterdiği de mümkün olduğunca ortaya konuldu. Ruhun mevcudiyeti tam da Aborjin ressamın ortaya koyduğu edimsellik ekseninde, resmi çizen fail olarak anlaşılabilir: En temelde bir iz olan, kendisini ve ötekisini bir im olarak ayırt eden, böylece okuyabilen ve böylece imler yaratabilen yani yazma fiilinin faili olarak. Bu gramma-ontolojik öznenin her şeyden evvel bir “iz” olduğunu söylemek belki de anmaya değmeyecek kadar kulağa basit ve önemsiz bir detay gibi gelebilir. “Beden tek bir an içinde düşünüldüğünde etkide bulunan nesnelere ile etkide bulunduğu nesnelere arasında aracı bir iletken başka bir şey değilken, buna karşılık akan zamanın içine yerleştirildiğinde daima geçmişimin bir eylem içinde son soluğunu verdiği belirgin bir noktada bulunur.” (Bergson, 1896/2015, s. 59) Gerçekten de bir iz olarak düşünüldüğünde beden gelecek ile geçmiş arasındaki bir ihlal olarak belirir. ”Kuşkusuz ki saf anlamda düşünülmüş geçmiş gelecekten ayıran bölünmez sınır olan ideal bir şimdi vardır. Ama gerçek, somut yaşanmış şimdiki zaman, ister istemez bir süreyi işgal eder. Bu süre nerededir?”

(s.103) Gramma-ontolojik özne için bu süre tüm mümkün yayılımsallığa onu bir arada tutan bir ruh imgesi olarak temas eder. Bergson “Bu süre nerededir?” sorusunu şöyle geliştirir: “Şimdiki anı düşündüğümde ideal olarak belirlediğim matematik noktanın ötesinde midir, berisinde midir? Hem ötesinde hem berisinde olduğu çok açıktır ve benim “şimdiki zamanım” diye adlandırdığım şey, hem geçmişimin hem de geleceğimin sınırlarını ihlal eder.” (s. 103) Bergson’la aynı fikirde olursa da, şu metafizik soru sorulabilir: bu ihlal bir belleğin taşıyıcısı olarak özneye has bir durum mudur yoksa eşyanın özüne ilişkin – metafizik anlamda imgeye has – metafizik bir tespit midir? Bu soruya Bergson’un yanıtı git gide bedene daralan –sonrasında bellek kavramı ekseninde tekrar genişleyecek olan – fizyolojik bir yanıt olmuştur; “Benim algım saf halde, ve belleğimden soyutladığımda, benim bedenimden öteki bedenlere gitmez; algım öncelikle bedenler bütününde yer alır, sonra yavaş yavaş sınırlanır ve benim bedenimi merkez olarak benimser” (Bergson, 1896/2015, s. 46). Peki öyleyse, Aborjin ressama kendisinin resim çizmekte olduğunu inkar ettirip, resmi çizenin ruh olduğunu söyleten nedir? Jung tam da bu eksende şöyle der:

Ölümlerin ruhları yaşayanların psişik aktivitesiyle özdeştir; birbirlerinin sürekliliğini sağlarlar. Bu görüşe göre, psike bir ruhtur. Bu nedenle, bireyde kendisine ait olarak algıladığı psişik bir şey olduğunda, bu onun kendi ruhudur. Fakat kendisine yabancı gelen bir şey olduğunda, bu bir başkasının ruhudur ve belki de onu etkisi altına almıştır. Birinci durumda ruh öznel bakış açısına tekabül eder; ikincisinde ise kamuoyu görüşüne, dönem ruhu ya da ilksel, henüz insanlaşmamış, insanımsı duruma tekabül eder ki, buna bilinçdışı da denir. (Jung, 1970/2017, s.81)

Öte yandan zamanın ileri itmekte olduğu bir uç nokta olarak bu beden ve böylece bir bellek olarak ben zamanı yayılımsallıkta bir arada tutar. Bu yayılımsallık bir anın – söz gelişi görülen bir rüyanın – imgesel yayılımsallığı olabileceği gibi, kağıda alınmış bir notun, ya da 30000 yıl önce mağara duvarına çizilmiş bir bizon resminin yayılımsallığı da olabilir – epigenesist bir perspektiften bu uslamlama negatif sonsuzda sürdürülebilir. Şaşırtıcı olansa arketipler kuramı ekseninde düşünüldüğünde bu sonsuzluk ile öznenin bağı kopmuş değildir.

Yayılımsal bir beden ve bir şimdi olarak özne imgesi tüm diğer imgeler arasında bir yer tutar. Bu yer, Bergson’un illüstre ettiği türden bir koni olarak anlaşılabilir, ama

farklı olarak gramatolojik bir hassasiyet ile biçimi belleği andıran bu modele en genel anlamda yazının dahil edilmesindeki gereklilik ortaya konuldu. Yazı metodolojik anlamda anımsama aracı olarak beliren en genel anlamda ele alınmalıdır, öte yandan bu beliriş ile sınırlı da değildir, çünkü en genel anlamda yazı ele alınan gramatolojik ekseninde uzay zaman formasyonunun ta kendisidir – bu mesele Derrida'nın kökensel sentez kavramsallaştırması üzerinden ele alındı.

Gramatolojik gerçeklik zamanın uzayda bıraktığı bir iz, *différance* olarak bir öteleme hareketinin üzerine basar. Bir iz olarak özne, zamanın kendi geleceğine itmekte olduğu bir uç olarak bedeni taşıyıcısı olduğu bellek ile ontolojik anlamda bir arada tutar. Beden ve bellek arasında ontolojik bir süreklilik söz konudur. İdealist bir tasarımda gerçekliği öznenin bakışı bir arada tutmaktadır, bu özne Berkeley'in sonsuz tını olabileceği gibi, Kant'ın transandantal öznesi de olabilir. Özne her seferinde gerçekliği nesnel bir tutarlılık olarak bir arada tutmak zorundadır. Bergson'un idealist tasarımları bir tür çıkmazda algılamasına sebep olan haklı itiraz ise “özne var olmasaydı nesnel tutarlılık var olmayacak mıydı?” sorusuna indirgenebilir. Kant'ın bu soruya yanıtı en derinde epigenesisttir; kökensel olarak kendisini, özne ve nesne olarak ayırt edecek kendinde şeyin problematik varoluşu olarak epigenetizm ekseninde anlaşılır.

Şimdi, gerçekliğin belirli türden formasyonu olarak, öteleme hareketi olarak iz en temelde kendiyle özdeş olmanın ve olmamanın mantıksal formuyla gerçekliğe biçimini verir. Her şey kendine özdeştir ($a=a$) ve her şey kendinden başkadır ($a=b$). Bergsoncu bir perspektiften meseleye yaklaşıldığında zamanın uzayı ancak bu ikilik ile sıraladığı görünür olur ki bu da kökensel olarak uzayın zamandaki yankılaması olarak inşa edilen lineer zamanın bir neticesidir. Gramatolojik gerçeklik, bir öznenin izi ayırt etme meselesi değildir. Zaten mesele bu anlamda bir idrak meselesi olsaydı dahi, bilakis fark edilecek olan izin “var” ve “var değil” mevcudiyeti olacaktır.

İkircikliğin ontolojik zemininde, iz zamansal olanın yayılımsallıktaki belirişi ve yayılımsal olanın zamansallıktaki ayırt edilişi olarak - klasik felsefenin “*res extensa*” ve “*res cogitans*” formülasyonuna paralel olarak – uzay ve zaman, nesne ve özne, tüm realist ve idealist ikilikleri kökensel olarak taşır. İmge kavramının ikircikliği tam da bu ekseninde anlaşılmalıdır. Bu ikircikli doğa temsil, düş ve gerçekliği ve böylece imgesini, adını ve kendisini de dahil ederek tüm mümkün yayılımsallığı kuşatır.

İz, özne onu iz olarak ayırt ettiği için var olmuş değildir; tam aksine özne izin belirli bir formasyonudur. Saf iz olarak öteleme, hiçbir algılanabilir, işitilebilir ve görülebilir, sesçil veya yazıcıl dolunluğa bağlı değildir. Tersine bunların koşuludur. Bu anlamda saf iz olarak *différance* bir şimdi varolan olmamasına karşın – saf iz bu anlamda uzayda ya da zamanda olmamanın yanı sıra kavram veya algılanabilir – işlem denen her şeyden de (mantıksal olarak) öncedir. Bu şu demek saf iz sadece yayılımsal olanı değil zamanı ve böylece de düşünceyi de önceleyerek, onun olanağını yaratır. Fakat, kendisi kavranamaz ve algılanamaz olarak mevcut olmaya devam eder. Öte yandan saf iz tasarımı transandantal felsefede olduğu gibi bir kör nokta olarak iş görmez, bilakis Derrida onun bu muğlaklığına bir tür işlevsellik de verir ki bu işlevsellik tam da bu ontolojinin sürekliliğini sağlayan kendisini dilbilimde sözgelisi artikülasyon olarak gösteren, ama sadece dilsel birimlerin birbirine eklenmesi değil aynı zamanda imin imleyene ve imlenen temasını da taahhüt altına alan, eklenmelerini de sağlayan bir tür transandantal sentez, bir tür dilbilimsel sıralılık ilkesidir. İzin bu türden sıralılığı üzerine Derrida şöyle der:

imler in aynı soyut düzeni – örneğin sesli veya yazılı bir metin – içinde ya da iki ifade düzeyi arasında, kendi aralarında eklenmelerini sağlar. Sözle – genel geçer anlamda – yazının eklenmesini sağladığı gibi, algılanabilenle anlaşılabilen, sonra imleyenle imlenen, ifadeyle içerik, vb. arasındaki metafizik karşıtlığa temel olur. (Derrida, 1967/2010, s.96)

Öyleyse burada bahsedilen, her şeyin kendi ötekisini bir aynılığa hapseden, izi iz olmayandan, p yi kendi değilmesi ile ilişkilendiren sentezdir. Bu mesele gramatolojik anlamda tartışmayı imden ime göndermenin sonsuzluğu meselesine götürmektedir; “*grammatica speculativa*” anlamında her şeyin kendisiyle özdeş olduğunu ($a=a$) ve her şeyin kendinden başka olduğunu ($a=b$) aynı ontolojik öncelik ile ifade eder. Boethius, “tüm ulusal diller gramatik olarak özdeştir” der ve bunu şöyle uslamlar:

Bunun gerekçesi tüm gramerin şeylerden alınmış olmasından kaynaklanır... ve şeylerin doğalarının farklı diller konuşanlar için benzer olduğu gibi, böylece anlama ve var olma tarzları da; ve böylece işaret etme tarzları da benzerdir, gramatik inşa etme

ve konuşma tarzları gibi. Ve böylece bir dildeki tüm gramer bir diğer dildekine benzer.

(Semantics /Foundations , s. 202).

Şeylerden alınan temel gramatik denklem p ve p olmayanın ilişkisinde gözlemlenebilir. Kendisine özdeş olmak, kendisinden farklı olandan başka olmayı da zorunlulukla beraberinde getirir. Belirli türden bir belirlenim, bir formasyon p yi p olmayandan ayırt ettiği için p , p 'dir. Tam da bu anlamda p , p olmayan değildir. Bu ilişki, p ile p olmayan arasındaki ilişki bu sayede apaçıktır. İşte, varlık ve yad varlık arasındaki bu oyunun ontolojik sürekliliği taahhüt altına aldığı iddia edilebilir. Çünkü p bir iz olsa, p olmayan bir iz de muhakkak vardır, iz ancak bu şekilde var olabilir. İm, p ile p olmayan izin kökensel ilişkisini kendisine aktararak ontik bir katmandan bir ontolojinin inşasına temel sağlar.

Mesele daha da temelinde metafizik anlamda bir birlik mi çokluk mu sorusuna tercüme edilebilir. Kendisini ancak bir öteleme hareketi ile görünür kılan iz müsebbibi olduğu tüm metafizik ikilikleri kendi olanaklılığında taşır. Diğer bir deyişle, saf anlamda yad mevcudiyet olarak bir birlik olsa da, mevcudiyeti bir şimdi-varolan olarak hep bir çokluktur çünkü zorunlulukla ancak bir p olan ve olmayan ikiliği üzerine tesis edilebilir. Bu çokluğun ilişkisel uzayında, bizon resmi ile bizonu, bizon ile ressamı, orijinal ressam ile tarih boyunca onu çizmeye devam eden her bir ressamı, resim ve bakını, böylece ressam ve resmi gören her bir diğer özneyi ve elbette imgesel olandan sembolik olana geçiş ekseninde bizon resminin ve çizmenin tüm mümkün aktarımlarını da mantık uzayda hiçbir boşluk ve süreksizlik bırakmayacak şekilde ontolojik bir süreklilik ile birbirine bağlar.

“*And yet, and yet...* Zamanın sürekliliğini yadsımak, ben'i yadsımak, astronomik evreni yadsımak; bunlar apaçık karamsarlıklar ve gizli tesellilerdir.” (Borges, 1952/2005, s.234) Karamsarlıklar çünkü varoluşsal anlamda ele avuca gelen ne varsa tümünün yazın bir gerçeklik içinde eriyip kaybolması anlamına gelebilir, öte yandan gerçekten de bir tesellidir bu tasarım, çünkü bu akışkan ve geçirgen gerçeklik öznenin olduğundan başka da olduğunu açıkça ortaya koyar. En temelde yazın gerçeklik tasarımının hem hangi mekanizmalar aracılığı ile işlediğinin ama diğer yandan da işleyen bu mekanizmanın hangi sebeple hakikati kuşatamayacağına – ne yazık ki – işaret eden Bergson olmuştur:

O zaman anları birbiri içine giren, homogen olmıyan bir süre yerine bütün anları mekânda sıralanan homogen bir zamana sahip olacağız. Sonra da mütevali safhalarından her biri kendi nevinde emsalsiz olan, dil ile ifade edilmeyen bir iç hayatı yerine sunî olarak yeni baştan terkip edilebilen, kelimeler halinde birleşen alfabe harfleri gibi birleşip ayrılabilen basit ruh hallerinden ibaret bir “ben” elde edeceğiz. Bu da yalnız sembolik bir temsil tarzı olmayacak, çünkü vasıtasız sezgi ile mantıkî düşünce somut realitede birbirlerinden ayrılmazlar, hareketimizi açıklamak için önce kullandığımız mekanizma da sonunda bu hareketi idareye varacaktır. Ruh hallerimiz de o vakit birbirlerinden ayrılarak katılacak ve bu suretle katılan fikirlerimizle dış hareketlerimiz arasında istikrarlı bağlantılar teşekkül edecek, sınırların refleks hareketlerinden elde ettiği süreci yavaş yavaş şuurumuz da takiiit ederek hürriyeti yeniden otomatizm kaplayacaktır. (Bergson, 1889/1990, s.215 – 216)

Gramatolojik bir zeminde ortaya konulan tüm bu geçirgenlik ve akışkanlık tasarımı; özneyi özneler arasılığın da ötesinde sonsuz tin ile ilişkilendirmenin tüm imkanı; on binlerce yıllık süreler arasında bir eşzamanlılığa olanak veren bu geçişlilik, şayet dil olgusu üzerinden işlediği düşünülüyorsa, Bergson bunu “dil ile ifade edilmeyen bir iç hayatı yerine sunî olarak yeni baştan terkip edilebilen, kelimeler halinde birleşen alfabe harfleri gibi birleşip ayrılabilen basit ruh hallerinden ibaret bir “ben” inşa etmek olarak anlıyor. Diğer bir deyişle bu gramatolojik tasarım ancak dilde inşa ettiği ben ile kendisi arasındaki bir karışıklık üzerinden kendisinin olduğundan başka da olduğunu iddia edebilir. Öte yandan, gerçekte olduğundan başka da olan sadece kendisinin dildeki temsili olarak “ben”den ibarettir; bu kendisinin olduğundan başka olduğu anlamına gelmez. En temelde yayılımsallığın yan yanalık – peşi sıralılık – prensibine göre inşa olmuş dil doğası gereği sıralar fakat kendilik bu anlamda ne sıralıdır ne de yeni baştan terkip edilebilir. Diğer bir deyişle, kendilik maddesel ya da ideal ama her halukarda ancak kendi gerçekliğine mahkumdur.

KAYNAKLAR

- Aristoteles** (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles** (2011). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Balter, M.** (2008). Going Deeper into the Grotte Chauvet. *Science, New Series*. Vol. 321, No. 5891, Aug. 15, 904-905.
- Barnstone, W. & Meyer, M.** (2009). *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*. Boston: Shambhala Publications.
- Bergson, H.** (1911). *Creative Evolution*. (A. Mitchell, Çev.) New York: Camelot Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1907).
- Bergson, H.** (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1889).
- Bergson, H.** (2015). *Madde ve Bellek / Beden – Tin İlişkisi Üzerine Deneme*. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1896).
- Berkeley, G.** (2015). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*. (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1710).
- Bickerton, D.** (2012). *Adem'in Dili – İnsan Lisanı Nasıl Yarattı Lisan İnsanı Nasıl Yarattı*. (M. Doğan, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 2009).
- Borges, J. L.** (2005). Zamanın Yeni Çürütülmesi. *Öteki Soruşturmalar* (P. B. Charum ve T. Armaner, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1952).
- Borges, J. L.** (2012). *Sonsuz Gül*. (A. N. Akbulut ve C. Çapan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1975).
- Borges, J. L.** (2012). *Yaratan*. (A. N. Akbulut ve P. B. Charum, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1960).

- Ciuffo, A., Harding, D., Hobbs, J., McKillop, D. & Nelson, E. (Prodüktör), Herzog, W. (Yönetmen).** (2010). *Cave of Forgotten Dreams* [DVD]. Canada, United States, France, Germany, United Kingdom: Creative Differences, History Films, Ministère de la Culture et de la Communication, Arte France, Werner Herzog Filmproduktion, More4.
- Clero, J.** (2011). *Lacan Sözlüğü*. (Ö. Soysal, Çev.) İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2008).
- Clottes, J.** (2016). *What Is Paleolithic Art? Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity*. (O. Y. Martin & Robert D. Martin, Çev.) Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Darwin, C.** (2017). *Türlerin Kökeni*. (B. Kılıç, Çev.) İstanbul: Alfa Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1859).
- Derrida, J.** (1997). *Of grammatology*. (G. C. Spivak, Çev.) Baltimore: The John Hopkins University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1967).
- Derrida, J.** (2008). *Animal That Therefore I Am*. (D. Wills, Çev.) New York: Fordham University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 2006).
- Derrida, J.** (2010). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.) İstanbul: Bilgesu Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1967).
- Derrida, J.** (2012). *Platon'un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1972).
- Descartes, R.** (1996). *Yöntem Üzerine Söylem Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (ve koşut özgün metinler)*. İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1641).
- Elmas Sutra.** (2018). (K. Kaya, Çev.) İstanbul: Sujala Yayıncılık.
- Fischer, S. R.** (2013). *Dilin Tarihi*. (M. Güvenç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1999).
- Freud, S.** (1990). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety (The Standard Edition Complete Psychological Works of Sigmund Freud)*. (J. Strachey, Çev.) New York: W.W. Norton & Company. (Orijinal eserin yayın tarihi 1926).
- Freud, S.** (1977). *Endişe*. (L. Özcengiz, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Freud, S.** (2010). *Çocukta Fobinin Analizi Küçük Hans Vakası*. (D. Muratoğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1909).
- Fritz, C. & Tosello, G.** (2007). The Hidden Meaning of Forms: Methods of Recording Paleolithic Parietal Art. *Journal of Archaeological Method and Theory* 14, no. 1, 48-80. www.jstor.org/stable/20177552.

- Gözkân, H. B.** (2018). *Kant'ın Şemsiyesi - Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guthrie, R. D.** (2005). *The Nature of Paleolithic Art*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Halbental, M. & Avishai, M.** (1992). *Idolatry*. (N. Goldblum, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, M.** (2008). *Being and time*. (J. Macquarrie ve E. Robinson, Çev.) New York: Harper Perennial. (Orijinal eserin yayın tarihi 1927)
- Heidegger, M.** (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. (P. Emad ve K. Maly, Çev.) Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1977).
- Heidegger, M.** (1998). *Parmenides*. (A. Schuwer & R. Rocjewicz, Çev.) Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1982).
- Herzog, W.** (2011). Werner Herzog on the Birth of Art. *Archaeology*, Vol. 64, No. 2, Archaeological Institute of America Stable, (March/April 2011), 32-39, 35.
archive.archaeology.org/1103/features/werner_herzog_chauvet_cave_forgotten_dreams.html
- Editör, Heusinger, K. von, Maienborn, C. & Portner, P.** (2019). *Semantics /Foundations, History and Methods*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Irigaray, L.** (1985). *Speculum of the Other Woman*. (G. C. Gill, Çev.) Ithaca and London: Cornell University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1974).
- Jung, C. G. & Pauli, W.** (2001). *Atom and Archetype - Pauli Jung Letters 1932-1958*. (D. Roscoe, Çev.) Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Jung, C. G.** (2004). *Eşzamanlılık – Nedensellik Dışı Bağlayıcı Bir İlke*. (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1960).
- Jung, C. G.** (2016). *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. (N. Nirven, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1921).
- Jung, C. G.** (2017). *Dört Arketip*. (Z. A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1970).
- Kant, I.** (2005). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer ve A. W. Wood, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1781/ 1787).
- Kant, I.** (2007). *Critique of Judgement*. (J. C. Meredith, Çev.) New York: Oxford University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1790).

- Kant, I.** (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1790).
- Kebede, M.** (2014). From Perception to Subject: The Bergsonian Reversal. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*. Vol XXII, No 1 (2014), 102.
- Lacan, J.** (2005). Çalınan Mektup Üzerine Seminer. *Çalınan Poe: Lacan ve Derrida, Psikanalitik Deveküşü Diyalektiği*. (M. Erkan & A. Utku, Der. ve Çev.) İstanbul: Birey Yayıncılık. 33-71.
- Lacan, J.** (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. (N. Erdem, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1973).
- Levi-Strauss, C.** (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. (F. Baker, Çev.) Londra: Routledge & Kegan Paul. (Orijinal eserin yayın tarihi 1950).
- Levi-Strauss, C.** (2012). *Yapısal Antropoloji*. (A. Kahiloğulları, Çev.) İstanbul: İmge Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1958).
- Lewis-Williams D.** (2019). *Mağaradaki Zihin*. (T. Esmer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2002).
- Moss, R.** (2009). *The Secret History of Dreaming*. Novato, California: New World Library.
- Nagatomo, S.** (2000). The Logic of the Diamond Sutra: A is not A, therefore it is A. *Asian Philosophy*, Vol. 10, No. 3.
- Pauli, W.** (1994). *Writings on Physics and Philosophy*. (R. Schlapp, Çev.) Berlin, Heidelberg, New York: Springer – Verlag.
- Platon** (2000). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rank, O.** (2017). *Doğum Travması*. (S. Yücesoy, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1924).
- Rifat, S.** (2004). *Herakleitos - Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saussure, F.** (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (B. Vardar, Çev.) İstanbul: Multilingual. (Orijinal eserin yayın tarihi 1916).
- Saussure, F.** (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*. (S. Kılıç, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2002).
- Shakespeare, W.** (1987). *The Tempest*. New York: Oxford University Press.

Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. (D. Ross, Çev.) Londra: Open Humanities.

Whitehead, A.N. (1985). *Process and Reality*. New York: The Free Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1929).

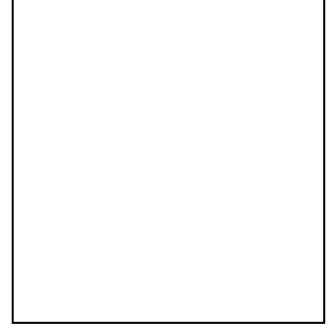
Chauvet Mağarasında “At Paneli” olarak adlandırılan bölüm. *Wikipedia*.
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paintings_from_the_Chauvet_cave_\(museum_replica\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paintings_from_the_Chauvet_cave_(museum_replica).jpg)

Lascaux Mağarasında “Kuş Başlı Adam ve Bizon” olarak anılan resim. *Wikipedia*.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/65/Lascaux_01.jpg

ÖZGEÇMİŞ

Anıl Ünal

unal.anil@gmail.com



Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Lisansı, 2006.

Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Yüksek Lisansı, 2008.

Essex Üniversitesi, Felsefe Yüksek Lisansı, 2010