



Kırılmanın Sessizliği ve Şimdi(siz)lik

Özlem Derin

Özet: Metin cennetten düşme sahnelemesinden itibaren insanın başkaldırma iradesini barındırdığı meselesi ile başlamaktadır. Devamında bu durumun insana özsel olduğu ve kendisini her an gösterebildiği, hatta göstermesi gerektiği ortaya konmaktadır. Bu, tam anlamıyla kronolojik zamanı kesintiye uğratan bir yaklaşımdır ve Benjaminci anlamda Mesihanik'tir. Bu Mesihanik kırılma, metnin devamında Nietzsche'nin bengi dönüşü ile bağdaştırılmış, Blanchot ve Derrida'nın zamana bakışları ile işlenecektir. Son olarak zamanda kırılma yaratma durumunun aktörel bir tutum olduğundan bahsedilerek bu durum sinemadaki "kesme" süreci ile açıklanacaktır. Bu noktada amaç, insanın başkaldırma durumunun aslında onda her zaman bulunan ve aktörel bir tutumla açığa çıkması beklenen bir yapı olduğunu sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırılma, Zaman, Mesihanik Tavır, Bengi Dönüş, Aktörel Tutum

Abstract: Text is beginning with the problem of human will of rebellion, which is having from the fall from heaven on. This exactly is an approach which makes interruption on chronologic time and which is Messianic on the sense of Benjamin. This Messianic interruption, on the hereafter of text was reconciled with Nietzschean eternal return, processed with the time view of Blanchot and Derrida. Finally with mentioning of creating temporal interruption is the ethical manner, this condition will be explained with the "cutting" process on cinema. At this point, the aim is presenting of the human's rebellion condition's is actually always presented on him and is the structure which waiting to be come to present with ethical manner.

Keywords: Interruption, Time, Messianic Manner, Eternal Return, Ethical Manner

İnsanın konu olduğu her yerde karşımıza çıkan birçok sorunsaldan, özellikle insanın kendi varlığının bilincine varması ve bunu Kendi'ne evriltbilmesi adına en önemli iki tanesinin ölüm ve zaman olduğu açık bir gerçektir. Cennetten kovulma ve yaşama düşme (Hıristiyan kaynaklarına göre düşüş/cennetten düşmek) ilerlemeci zamansallık ve bunun kökten bir kesintiye uğramasıyla açığa çıkan ölüm durumu zamansal akışın içindeki eyleme durumumuzun aslında kısıtlı bir çerçevede durduğunu

kanıtlar niteliktedir.

Bu kısımda ilk olarak Adem ve Havva'nın yaratılışı ve cennetten kovulma sahnelemesini incelememiz metnin ilerleyen kısımlarının anlaşılabilirliği açısından etkili olacaktır. Tanrı Adem'i ve Havva'yı yaratmış, ardından Adem'i Aden bahçesini işlemesi için görevlendirmiştir. "RAB Tanrı Aden bahçesine bakması, onu işlemesi için Adem'i oraya koydu. Ona, "Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin" diye buyurdu, "Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün." Sonra, "Adem'in yalnız kalması iyi değil" dedi, "Ona uygun bir yardımcı yaratacağım." (...) Adem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi. Adem, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, Etimden alınmış ettir" dedi, "Ona 'Kadın' denilecek, Çünkü o adamdan alındı."¹ Tanrısal buyruğun işleyişi henüz buradan kendisini göstermektedir. Boyun eğilmesi, itaat edilmesi gereken bir yasa söz konusudur ve bunun karşısında ortaya konulabilecek her eylemin sonucu belki de karşı konulamayacak, yadsınamayacak tek şey olan ölüm'dür. Buradaki sahneleme toplumsal yaşamdaki akışın yasalılığı ve eninde sonunda maruz kalınacak ölüm durumunun kaçınılmazlığı açısından incelendiğinde benzer bir tasvire sahiptir.

Tanrı'nın meyvesinden yemeyi yasak kıldığı ağacı neden cennete yerleştirdiği, neden onu iradi bir unsur olarak insanın gözü önünde tuttuğu kaçınılmaz bir sorgulama oluşturmaktadır. Bu açıkça bir isyan, başkaldırı ve yıkım unsurunu canlı tutma durumudur. İtaat ve akışta bir tökezleme ve yeni bir oluşuma fırlatılma durumu her an imkân dâhilindedir. Zaten yılanla birlikte sergilenen durum da bunu destekleyen bir zemin sunmaktadır.

"RAB Tanrı'nın yarattığı yabancı hayvanların en kurnazı yılanı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diyesordu. Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" diye yanıtladı, "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz' dedi." Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız. "Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına

¹ Yaradılış 2: 15 – 23.

verdi, o da yedi. İkininin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar.² Yasaklanan meyve insana bilmeyi getirmektedir. Yılan, “Tanrı gibi, iyiliği ve kötülüğü bileceksiniz” demektedir. Bu noktada yılan gerçekten bir hileci ya da yanıltıcı mıdır? Bilmek insanı kötülüğe mi götürmektedir? Yoksa iradi bir unsurun yıkılmaz biçimdeki varlığı, bir başkaldırının ilk adımı olarak kendini koruduğundan, Tanrı “gibi” bir bilme durumunun açığa çıkması insan ve Tanrı arasındaki ayrımsallığın yıkımına neden olacağından mı yasaklı bulunmaktadır? Peki, ya yılan nasıl bu öngörüye sahiptir? İnsanların ölmeyeceğini, Tanrı gibi iyi ve kötünün bilgisine erişeceğini nasıl bilebilmektedir? Aynı zamanda kadının başkaldırıya eğiliminin olması ve bunun mevcut düzende kırılma yaratabilecek konumda olması, bir uyanışı, “gözün açılmasını” açığa çıkarmamakta mıdır?

İnsan tökezlemeye, akışı kırmaya ve olup gidene, süregelen değişirmeye ve elbette dönüştürmeye yatkındır. Tökezleme ya da neredeyse düşme; sanılanın aksine beceriksizliği göstermez... Her düşünüş hareket dünyasının dışında kalır. Her düşünüş ‘özgür’ bir düşüştür.”³ Çünkü her düşünüş, ya da Adem ve Havva açısından bakıldığında cennetten düşünüş iradi ve bilinçle bezelen bir sürecin başlangıcı olan bir düşüştür.

Bu düşünüşün yılanla eşleştirilmesi, başka bir anlamda bir zehirlenme durumuna işaret etmektedir. Ancak yılan ikili bir anlama sahiptir. Hem insanın aklını çelen, onu zehirleyen bir figürdür; hem de Tanrı’nınkiyle eş bir iyiyi-kötüyü bilme durumunu insan sunan, hatta bu anlamıyla insanı insan kılan, onu irade ve seçimle karşı karşıya kılan bir yapı oluşturmaktadır.

İnsan tüm müdahale yetilerinden arındırılmış ve kendini zamanın akışı içinde akıntıya kaptırmış, akış yönüne doğru salıvermiş değildir. Zamanın akıp gittiği doğrudur, ancak insanın yapması gereken geçmiş-simdi-gelecek dizgesinde bilinçsizce savrulmak olmamalıdır. Bir anlamda yapılması gereken akıntıya karşı yüzmektir. Yaşamı ölümle takas etmektir. Aynı cennetten düşünüşte Adem ve Havva’nın yaptığı gibi...

Nietzsche için de ölüm ve dönüşüm aynı düzlemde birbirinin yerine

² Yaratılış 3: 1- 13.

³ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, (1. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 78. Aynı zamanda bkz. Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Kemal Atakay, (1. Baskı), Ayrıntı, İstanbul, 2009, s. 27.

geçmektedir. O, kronolojik zamansal yaşamın izlerini sürerken kendisini bir çölde bulmaktadır.

Bütün bu en ağır şeyleri yüklenir dayanıklı ruh: ve yükünü alan bir deve nasıl çöl yolunu tutarsa, ruh da öyle yollarını kendi çölüne.

Fakat en ıssız çölde ikinci değişim olur: ruh burada aslanlaşır, özünü ele geçirmek için kendi çölünde efendi olmak ister.

Son efendisini arar burada: düşman kesilir ona ve son tanrısına: zafer için büyük ejderle boğuşmak ister.

Ruhun artık efendi ve tanrı saymak istemediği o büyük ejder nedir? Bu ejderin adı <Yapmalısın>dır. Oysa aslanın ruhu <İstiyorum> der.

...

Fakat söyleyin, kardeşlerim çocuğun yapıp da aslanın yapamayacağı şey nedir? Neden yırtıcı aslan daha çocuklaşmak zorundadır?

Suçsuzluktur çocuk ve unutkanlık, bir yeni başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinme, bir kutsal Evet.

Evet, yaratma oyunu için, kardeşlerim, bir kutsal Evet gerekir: ruh kendi istemini ister artık, dünyayı yitirmiş olan kendi dünyasını kazanır artık.⁴

Burada sorgulamadan uzak olan her birey bir eşek ya da deve benzetmesiyle taçlandırılmakta ve toplumun kendisine sunduğu her şeyi kabullenerek bunları bir yük gibi sırtında taşımaktadır. Bu tam da içine fırlatıldığımız dünyanın akışkan zamansallığının tekeline müdahaleden uzak zamansallığın tasvirini sunmaktadır. Sistemik bir düzenle ilerleyen toplumsal- kültürel yaşam içinde bir kez yaşanan bir sekteye uğrama kişiyi düzen olarak adlandırılan her şeyin, bir anlığına bile olsa dışına savuracaktır. Tam bu savrulma noktası yönetim – yasa – düzen denen her şeyin sekteye uğraması ve tersyüz olmasına imkân kazandırmaktadır. Nietzsche'nin aslana dönüşmekle nitelendirdiği durum tam da burada devreye girmektedir. Kişi ilk kez toplumsal

⁴ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977, s.32-3.

düzenin ve yasallığın sembolü olarak kabul edilen kültürün ağzından alevler saçan ejderine karşı çıkmaktadır. Onunla bir savaş içine girmekte ve kendisine püskürttüğü alevleri parçalamaktadır. Nihai erişim noktası kişinin Kendi benliğinde hem dışıl olanı hem de eril olanı açığa çıkartması ve bu bakımdan doğurganlık, yani yaratıcı bir güç kazanması durumuyla çocuksuluğunu geri kazanmasıyla elde edilmektedir. Bu çocuksuluk unutuşun, aldırılmazlığın, oyunun ve meydan okumanın krallığını önümüze sunmakta ve karşı çıkışı, “Hayır”lamayı kutsayarak, çocuksuluğun “Evet”lemesine erişmeyi tasarlamaktadır.

Ancak bu nihai noktaya erişmek tam bir imkân/imkânsızlık dizgesini önümüze sürmektedir. Bu tam da Batailleci bir anlamda yaşam içinde her an peşinden koşulan ancak tam yakalanacakken yeniden başka bir forma bürünen imkânsıza erişme problematiğidir. Erişme imkânının her zaman olduğu ancak tam anlamıyla erişmenin imkânsız olduğu bir noktadır. Bu anlamda imkânsızın süregiden imkânlılığı açığa çıkmaktadır. “Kosmos’un doğası sürekli... ancak yaşayan bedenlerin göreliliği böyle bir sürekliliği örtmektedir. Bu bakımdan yaşam döngüsü, karşıt bir sürekliliktir... insanlar en başta süreksiz canlılardır ve yalnızca gerçek anlamda ölüm aracılığıyla kendi sürekliliklerine erişebilirler.”⁵ Buna erişmek de yaşam içinde imkân dâhilinde değildir, ancak bu ona yaklaşılamayacağı anlamına da gelmez. “Yalnızca arzunun ve ölümün aşırılığı hakikate ulaşmamızı sağlar.”⁶ Ancak ona “ulaşmak için gerekli araçlara sahip değiliz. Aslında ulaşıyoruz ve geri kalan günlerimizi kayıp bir anı aramakla geçiriyoruz.”⁷ Tam da bu yüzden yakalayabileceğimiz değil, anısına tutunabileceğimiz bir kırılma, anlık bir kesilmedir erişmeye çalıştığımız. Bu, bir düşüştür. “Bir düşüş ihtimali kişiyi tedirgin eder, ama eğer ihtimaller, korkuttuğu kişiyi uzaklaştırmak yerine onda gönülsüz bir suç ortaklığı bulursa tedirginlik iki misli artar... apaçık bir uçurum arzusu... bu arzunun amacı doğrudan ölümdür.”⁸ Ancak bu ölüm kesin bir son sunan ölüm değil, bir durdurma olarak bahsettiğimiz durumun tam karşılığıdır. Bir başkaldırıdır. Çünkü “yürek başkaldırdığı ölçüde insanidir (bu şu demektir: İnsan olmak ‘yasaya boyun eğmemek’tir).”⁹ Bu tarihsel süreç boyunca karşımıza çıkmış bir olgudur, devamlıdır.

⁵ Renee Fuchs, Taboos and Transgression: Georges Bataille on Eroticism and Death, *Gnosis*, 10 (3), 2011, s. 2.

⁶ Georges Bataille, İmkansız, çev. Mukadder Yakupoğlu, (1. Baskı), Kabalcı, İstanbul, 1999, s. 7.

⁷ A.g.e., s. 25.

⁸ A.g.e., s. 34.

⁹ A.g.e., s. 164.

Nietzsche bengi/ebedi dönüş¹⁰ten bahsederken aslında tam da bunu kastetmektedir. Aynı olanın döngüsü söz konusu olsa da, dönen şeyler asla aynı değildir. Doğum- ölüm arasındaki alanda olabilecekler herkesin yaşayabileceği şeylerdir. Ancak burada kişinin kırılmayı nasıl açığa çıkardığı ve bunu nasıl yorumladığı önem kazanmaktadır. “Mağaraya dönüştü insanlığın dünyası, göğsü içeri çöktü; çürümüş insanlar, kemikler ve küflü bir geçmiş gibi göründü bana tüm canlılar... “ ‘Ah, daima geri gelir insan! Daima geri gelir küçük insan!’ ... Benim öğretim şunu öğretir: “Öyle bir biçimde yaşa ki, tekrar yaşamayı dileyessin... Burada söz konusu olan bengiliktir.”¹¹ Her yaşam, her insan ve her iktidar daha farklı biçimlerle ancak aynı olarak geri dönmektedir. Her biri yıkım, kırılma ve dönüşme imkanı içinde ölümle karşı karşıyadır.

İnsanın yılanla olan sahnelemesinde bir kırılma yaratarak, yasaya karşı çıkması, ölümün imkânsızlığına olan anlık erişimini yakalama çabası, daha sonra benzer bir formda İsa tarafından gerçekleştirilmektedir. İsa ölümün ve ölümler diyarının anahtarını elinde tutmaktadır.¹² Aynı Havva’nın bilgelik ağacının meyvesini yiyerek insanların ölümlülükle sınırlanmasında bir anahtar görevi görmesi gibi, İsa da ölümün anahtarını elinde tutmaktadır. Ancak burada yalnızca bu nokta değil, yılanla olan karşılaşma da önemlidir. İsa, Tanrı’nın bakire Meryem’den olma oğludur. Ancak bir bakireye yapılan ilk ziyaret yılan imgesiyle bütünleşmiştir. “...Jean Chevalier ile Alain Gheerbrant’ın ortaklaşa yayınladıkları, “*Dictionnaire-Des Symboles*”e (Semboller Sözlüğü) göre, Elien, “*De Natura Animalium*” (Hayvanların Tabiatı Hakkında) adlı eserinde, Kral Herod zamanında, bir yılanın, bir Yahudi bakireyi ziyaret ettiğini yazar ve çok ünlü İngiliz insanbilimci, halkbilimci James George Frazer, o kızın büyük ihtimalle, bakire Meryem olduğunu ileri sürer ki, bu durumda, Hz. İsa’nın da, o hep tartışıla gelen babası, bir yilandır. Sonra, yılanın, daha da başta, ilk kadını, Havva’yı da, üstelik Adem yanında değilken ziyaret ettiğini unutmamalım... Havva da, çıplaklığının farkına, bu ziyaretten sonra varmıştır.”¹³

¹⁰ “Zerdüş, cüce ‘Bütün gerçeklik çatlaktır, zamanın kendisi bir döngü müdür?’ dediğinde öfkelenir ve berbat bir kâbusun ıstırabını çeker. Daha sonra kâbusunu yorumlarken ifade ettiği gibi: o, ebedi dönüşün Her şeyin, cüceyi içeren ve insanın en küçüğünü içeren, Aynı olanın ve Benzer olanın, geri dönmesi anlamına gelmesinden korkmaktadır.” Catherine Malabou, *The Eternal Return and The Phantom of Difference*, trans. Arne De Boever, *Parrhesia*, No:10, 2010, s.11.

¹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, (1. Baskı), Otonom, İstanbul, 2006, s. 127-9.

¹² “İlk ve son Ben’im. Diri Olan Ben’im. Ölmüştüm, ama işte sonsuzluklar boyunca diriyim. Ölümün ve ölümler diyarının anahtarları bendedir.” (Vahiy 1: 18-9).

¹³ Fuat Yöndemli, *Hayat Ağacı Ejder Yılan*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları: 33, II. Baskı, İstanbul, Kasım 2006, s.110.

İsa gerçekten Tanrı'nın oğlu mudur? Yoksa Tanrı'nın tam karşıtı bir konumda değerlendirilen ve kötücül sayılan yılanla mı bir bağı söz konusudur? Yılanın yalnızca kötücül olanla eş tutulduğu bir yanılısamadır; çünkü yılan aynı zamanda bilgelikle de eş sayılmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi hem zehri hem devayı içinde barındırmaktadır.

İbrani dilinde yılan, "nachash" olup, gematria (her harfe belirli bir sayısal değer vererek kelimeleri rakamla ifade etme sanatı - Osmanlı'da Ebced, İbranice'de Gematria) **sı 358'dir**. Buna mukabil yine İbranice'de **gematriası 358 olan Nakkaş** ve **"Mashiyah" yani Mesih** kelimeleri de bulunmaktadır. Bu gematriada asıl olan Mesih'tir. Yani Nakkaş derken de, Yılan derken de, Kabala'ya göre **Mesih** söylenmiş olmaktadır!¹⁴

Gematria sisteminde Mashiyah (İsa – Mesih)'in karşılık geldiği 358 rakamı daha başka kelimelere de karşılık gelmektedir. Mesih İbranice'de Shem Chai'in anagramıdır, yani Yaşamın Adı'dır. Aynı zamanda, Bilgeliliğin Ruhu, Kurtarıcı (Golekah), Zırh (Choshen), Onur (Teemay), Üzüm Cenderesi (Lenos) ve Yılan (Nachash) terimlerine de karşılık gelmektedir.

Burada İsa ve yılanın eş tutulduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak bunun yanında Lenos/ üzüm cenderesi eşitlemesine de dikkat edilmelidir. Nietzsche'nin özellikle üzerinde durduğu son nokta olan çocuksu unutuş noktası, aynı zamanda Dionysos¹⁵la birlikte işlenmektedir. Dionysos Hera'nın kendisine olan nefreti nedeniyle pek çok kez öldürülmüş ancak

¹⁴ A.g.e., s. 47.

¹⁵ Dionysos [Διόνυσος] "(lat. Bacchus): Dionysos yaşam ve ölüm arasındaki bir döngünün resmi gibidir. "Zeus, Semele'nin düşürdüğü ve mucizevi olarak orada biten sık yapraklı bir sarmaşığın yanmaktan koruduğu Dionysos'u baldırına koyar ve onu ikinci bir doğumla meydana getirir (Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, (1. Baskı), Meteksan Ltd.Şti., Ankara,1976, s. 27.) Zeus Dionysos'u ... Nymph'lerin yanına gönderir. Bu perilerin yanında eğitim alan yarı- tanrı üzümü ve şarap yapma sanatını keşfeder... Dionysos'un eşi Minos'un kızı Ariadne'dir. Dionysos bir dönem sakallı ve erkeksi formlarda resmedilse de, daha sonraları sakalsız, hem erkeksi hem de kadınsı formları bir araya toplayan bir biçimde resmedilmiştir. Ölümlü Semele ve tanrı Zeus'tan olduğu söylene de, Zeus ve Hades'in eşi yer altı tanrıçası Persephone'den olma olduğu da söylenceler arasındadır. İfade edilene göre Zeus, Hades kılığına girerek Persephone ile birlikte olmaktadır. Bunun sonucunda da Dionysos doğar... Hikâyeye göre bebek Dionysos titanlar tarafından oyuncaklarla kandırılarak parçalara ayrılmaktadır. Bunun üzerine Zeus yıldırımlarını titanların üzerine salıp onları küll eder. Ancak o zamana kadar titanlar, kalbi dışında Dionysos'un tüm parçalarını yemişlerdir. Zeus kalbi uyluğuna yerleştirerek buradan Dionysos'u tekrar doğurur. Diğer bir söyleme göre de kalbi Semele'ye vererek Dionysos'u tekrar doğurmasını ister. Dionysos olumlama ve yıkımı, ölüm ve yaşamı, hatta yeniden doğumu yansıtır.

her zaman kendisinden geriye kalan bir parçadan yeniden doğmayı başarmıştır. Bu anlamda hem ölüm hem de yaşam temsili olarak ikili özelliği taşımaktadır. Ancak bunun yanında kendisinin şarap ve üzümün, bağbozumunun tanrısı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yani burada Dionysos ve İsa arasında bir benzerlik kurulmakta, bunun yanında İsa ve yılan arasında da bir eşleşme açığa çıkmaktadır. İsa yaşam ve ölümün, yıkım ve yaratımın, bilmeme ve bilgeliğin arasındadır. Tüm bunlar arasında bir köprü durumundadır.

İsa yaşamı değil ölümü bilen bir temsildir. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra "Eli, eli lema şevaktani?"¹⁶, "Baba / Tanrım, beni niye terk ettin?" dediği açık biçimde okunmaktadır. İsa iyiyi, düzeni ve sonsuz yaşamı temsil eden bir Tanrı'dan çok; bilgeliği, ölümü ve şarabı, yani dünyevi yaşamın kendisini temsil etmekte gibidir. Yani ölümün bilindiği, karşı karşıya kalındığı, yaşamın ölümlerin yinelenmesi haline geldiği ve bunun sürekli olarak yinlendiği bir yaşamın, devanın ve zehrin yansımadaki bir temsildir. Bilgelik ağacına dolanarak Havva'ya erişen yılanla birlikte, meyveden yiyerek ölüme fırlatılan insanlık; çarmıha gerilen İsa'nın yılanla benzer biçimli görünümüyle, yine ölümlerle çevrelenmektedir. Babası, İsa'yı ölüme terk etmektedir. Çünkü babası olarak bildiği, zaten onun babası değildir. Bu tam da ölüme fırlatılma anıdır. İsa'nunki bir son değil, bir duraklamadır. Bir durdurmadır. Zamanı kırmakta, egemeni yıkmaktadır.

Bu aktörel bir tavidir. Benjamin'in ileri sürdüğü Mesihyanik tavır tam da bu perspektiften okunduğunda anlam kazanmakta gibidir. "Geçmiş, kendisinin yanısıra, geçici bir dizini de taşır; gelecekteki "kefareti" (redemption) anımsatsın; kendisiyle bu kefarete bağlanımlar kuralım diye. Geçmişin kuşakları ile, bugün'ü yaşayan kuşak arasında gizli bir ... bir anlaşma vardır sanki. Bizim gelişimizi bekleyen bir dünyadır yaşadığımız. "Öncüllerimiz olan tüm geçmiş kuşaklar gibi, bizim de içimizde yaşattığımız, geçmişin onun üzerinde hakkı olan güçsüz bile olsa, Mesihçi bir güç var."¹⁷ Benjamin'e göre, "bir kez olmuş olan bir şey, tarih için yitik bir şey sayılamaz artık. Ama hiç kuşku yok, yalnız ve yalnız, yoksunlaştırılmıyın kefareti elde edebilmiş bir insanlık geçmişinin hakettirdiklerine sahiplenebilir, kavuşabilir - yani, ancak ve ancak, kefareti kavuşabilmiş bir insanlık için mümkündür her

¹⁶ "Saat üçe doğru İsa yüksek sesle, "Eli, Eli, lema şevaktani?" yani, "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" diye bağırdı. İsa, yüksek sesle bir kez daha bağırdı ve ruhunu teslim etti." Matta 27: 46.

¹⁷ Walter Benjamin, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", II, *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, Der, İstanbul, 1995, s. 166.

anı zikre değer bir geçmişe sahip olmuş olabilmek.”¹⁸ Asıl üzerinde durulması gereken nokta da tam anlamıyla budur zaten. Kronolojik akış içerisindeki bir şimdi içinde yer alan her yasalılık, her egemenlik koşulu geçmişe sırt çevirmekte ve üzerine basarak, hatta yok sayarak önemsizleştirdikleri ezilenleri görmezden gelmektedir. Bu anlamda geçmişi yok sayan, tüm umutlarını geleceğe bağlamış ve şimdi mevcut olan tüm iktidar mekanizmalarına boyun eğen bir toplum söz konusudur. Hatırlama ya da anımsama¹⁹ tam da böyle bir anda, daha önce bahsettiğimiz ani bir kopuşun, her an yakalanmaya çalışılan bir anın anahtarını bize sunmaktadır. Bu bir anlamda kendimizi şimdiden geri çekmek anlamına gelse de, diğer yandan şimdide oluşturduğumuz boşluğa, yarığa geçmişi akıtma adımı olarak da ele alınabilecek olan bir başlangıca işaret etmektedir. Diğer yandan Mesiyaniğin kefareti öznel, bizim elimizde olan ve ancak kendi irademizle açığa çıkarabileceğimiz bir oluşumdur. “Mesiyaniğin/devrimci kefareti bizlere geçmiş kuşaklar tarafından yüklenmiş bir görevdir. Gökyüzüne gönderilmiş bir Mesih yoktur: Biziz Mesih.”²⁰ Benjamin Mesiyaniğin tavrı kolektif bir bütüne, insanlığın kendisine yüklemektedir. Bizim burada öznel bir tavır olarak ele aldığımız yaklaşım, bunun tersi değil, aksine destekleyicisidir. Burada ele aldığımız özne bir birey değil, doğrudan insandır. Güç potansiyeline sahip olan ve kırılmayı açığa çıkarabilecek olan insandır. Bu şimdinin zamanı, kesinti üzerine yoğunlaşan bir oluşum sürecidir. “Tek özgürlük anları, ezilenlerin ayaklandığı ve kendilerini kurtarmaya çalıştıkları kesinti, duraklama anlarıdır.”²¹ Çünkü, «özgürlük, insanların kendiliğinden birleşmesi, tüm baskıların reddi, baskı ve adaletsizliğe

¹⁸ Walter Benjamin, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”, III, *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, Der, İstanbul, 1995, s. 166.

¹⁹ Anımsama geleneği Antik Yunan’dan itibaren karşımıza çıkan bir yansımadır. Bu bakımdan Antik Yunan düşüncesine değinmemiz doğru olacaktır. “anamnésis (anamnesis): anımsama, hatırlama - İng. “rememberance, recollection” (F.E.P.) [*fl. anamimnésko: birine bir şeyi hatırlatmak; yapmasını hatırlatmak: ayn.z. hatıra getirmek, bir şeyi anmak veya sözünü etmek: edl. anımsamak, hatırlamak (L.&S.); Lat. memoria, reminiscensio, recollectio; Osm. tahattur, “nim- tahttur” (B.A.)* - en.] ...anamnésis, ruhun önceden-varoluşunun bir kanıtı olarak sunulur ve idea öğretisiyle bağlantılıdır. Biz duyular yoluyla kazanmış olamayacağımız eidé’nin [İdeaların] bilgisine sahibiz, dolayısıyla bu bilgi, formlarla temas içinde olduğumuz doğum-öncesi bir durumda kazanılmış olmalıdır.” (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Aralık 2004, s. 35.) Bizim metinde ele aldığımız anımsama, daha önceki yaşamların ani biçimde anımsanmaları üzerine değil de, daha açık biçimiyle geçmişteki durumların anımsanması, bunların kırılma ile şimdiye taşınması ve şimdide bir dönüşüm meydana getirilmesi durumudur.

²⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması*, çev. U. Uraz Aydın, (1. Baskı), Versus, İstanbul, 2007, s. 41.

²¹ A.g.e., s. 108.

karşı savaş, insanlık, hoşgörü ve barışçı niyetler”²² anlamına gelmektedir. Nesnel zamanın aksine, Mesihanik zaman, nedenselliğin farkındalığı ile gelişen bütün lineer zamanlamaları altüst eder, bu geçmişle yaratılan, kendisini değiştiren bir yapı sunar. Aynı zamanda “Jetztzeit” ile kırılmaya ulaşmaktadır. Bu nesnel bir şimdi olmanın aksine, geçmişle birlikte ele alınan, anımsamanın da içerildiği “şimdinin zamanı”dır. “Her Jetztzeit, ya da ‘şimdinin-zamanı’, geçmiş iktidar sınıfının cehaletinden kurtarmak için, gelenekle ilgi içindeki bir Mesihanik olanı içerir... Buradaki önemli talep Mesihanik zamanın yakın gelecekteki herhangi bir kurtuluş inancından ayrılması ve doğrudan bütün gücünü şimdinin-zamanında içkin olarak yaşayan geçmişin kurtarılmasına yöneltmesidir. “Mesihanik kesilme” geleceğin değil, geçmişin devrimini içermektedir.”²³ Zaten Mesihanik zaman bir devamlılığın değil, bir kesilmenin tam karşılığıdır. Burada karşımıza çıkan geleceği yok sayma değildir. Bu aşamada Derrida ve Blanchot üzerinden bir Benjamin okuması yapılmasını doğru bulmaktayım.

Ancak ilk adım olarak Nietzsche’nin ebedi dönüşüne dair bir hatırlatma yapma gereksinimi ortaya çıkmaktadır. “Ebedi dönüş yalnızca bütün şeyleri tarafsızlıkları, sıradanlıkları ya da anonimlikleri içinde tekrar tekrar döndüren bir kum saati değildir, ancak kendi dönüşünü gören bir yaşamdır. Akışın aldırılmazlığı içinde, burada Ben kendisini kendi yaşamının indirgenemez birliği içinde kendine ve yaşam ve ölüm arasındaki ayrılık deneyimlerine bağlar.”²⁴ Tam da Nietzsche’nin ifade etmiş olduğu gibi Ben’in yaşam ve ölüm arasındaki arada-olmahlığı içinde bir anımsamanın, benzerliğin yakalanması ve bununla birlikte dönüştürülmesi, olanın daha önce-olmuş-olan da hesaba katılarak alaşağı edilmesidir. Blanchot her ne kadar şimdiki zamanı ortadan kaldırarak geçmiş-şimdi-gelecek bağlamında bir sonsuz zaman nitelendirmesi ortaya koysa da, aslında Nietzsche’nin yaptığı da, Benjamin’in ortaya koyduğu da bundan farklı değildir. “Blanchot geçmiş ve geleceği tek ve benzer bir zamana dönüştürür, onu şimdiki zamandan kurtarır, böylelikle şimdinin egemenliğinden kurtulan geçmiş ve gelecek bir sonsuzluk dizgesiyle bezenmiş olur. Ebedi dönüş budur.”²⁵ Bu aynı zamanda toplumsal yasalılığın sesini bastıran, sessizlikle, hatta sessizlikten, sesi çıkmayanların

²² Walter Benjamin, *Brecht’i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan – Güven Işısağ, (4. Basım), Metis, İstanbul, 2011.

²³ Owen Ware, *Dialectic of the Past/ Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism*, *JCRT* 5.2, 2004, s. 104.

²⁴ Jason Winfree, *The Repetition of Eternal Return, or the Disastrous Step*, *Pli*, No: 11, 2001, s. 12.

²⁵ Burcu Canar, *Maurice Blanchot Düşüncesi’nde Sessizliği Yazıya Çekmek*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 52 (1), 2012, s. 89.

durumsallığından açığa çıkan bir hareket olarak, bir deliliğin sergilenmesi, bir kesilmenin yankı bulmasıdır. Blanchot'ta zamansal akış ve geçiş, sessizliği deliliğe, ölüme, ebedi dönüş beraberinde zamanın zıvanadan çıkmasına ve yoklukta kaybolmasına bağlanacaktır. "Blanchot'ta sessizlik, nazik bir şiddet, dingin bir mahvoluştur."²⁶ İşte insanın yasanın boyunduruğu altındaki sessizliği, ya da başka bir bakımdan toplumsal yasallığın, egemenin yasası karşısında boyun eğmenin getirdiği bir mahvoluşu işaret etmektedir. Bu Benjamin'de anımsanması gereken ve geçmişi de içine alan bir şimdi zamanında açığa çıkan bir durumken, Blanchot zamansal ayrımları ortadan kaldırırken tek bir zaman, sonsuz bir zamansal düzlemlerle bunu desteklemektedir. Benjamin ve Blanchot'un yaptığı aynı olanı farklı biçimlerde ifade etmektir, ki bu bile Nietzscheci anlamda bir bengi/ebedi dönüştür. Aynı sessizliğin, başka bir halinden başka bir şey değildir. "Blanchot'un sessizliği kullanımında geçmişin, şimdinin ve geleceğin zamansallığını görebiliriz. Nietzsche etkisi altındaki bu düşüncede, sessizlik ebedi dönüşte kapsamaktadır... Sessizliğin zamansallığının unutmak ve geri dönmek olduğunu, zamanın her modu içinde yokluğun zamansal bir çağrışımı haline geldiğini görürüz."²⁷ İnsanın yapması gereken tam da bu sessizliği, kendi sessizliğini yasanın sesi üzerine akıtmaktır.

"Derrida Mesiyanizm (tarihin ilerlemeci telos'u içindeki kurtuluş durumuma dair apaçık bir saptama) ve Mesiyaniklik (fark edilmeksizin gelmekte-olan-gelecekle her an ilişki içinde olan kurtuluş vaadinin esas "deneyim"i) arasında bir ayırım yapar."²⁸ Ona göre Benjamin'in Mesiyanizmi kurtuluş vaadi taşıması açısından zayıf bir Mesiyanizmdir. Derrida'ya göre;

(...) zıvanada olma ve zıvanadan çıkma durumları olabildiğince benzerdirler: bir yandan, bir biçimde sonsuzluğun temeli ve uçurumdurlar, genellikle temelde olsa da ulaşılabilir olan bir Mesiyanizm'e, dinsel-kıyametin anlatıcısına ve mutlak bir deneyim ya da tarihsel bir vahiye vurgu yaparken; diğer yandan herhangi bir zemini ya da yüzeyi olmayan uçurumun zaman dışılığına, ... bundan ibaret olmayan herhangi bir şeyin oluşmasına mutlak bir

²⁶ A.g.m., s. 101.

²⁷ Karmen MacKendrick, *Immemorial Silence*, State University of New York Press, Albany, 2001, s. 16.

²⁸ Owen Ware, *Dialectic of the Past/ Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism*, *JCRT* 5.2, 2004, s. 100.

kayıtsızlık sergileyeceğine vurgu oluşturmaktadır.²⁹

Bu anlamda zamanın zıvanada olması ve zıvanadan çıkmış olma durumları bir yandan Mesihanik ve dinsel bir yana, diğler yandan da bir bilinmezliğe vurgu yapmaktadır. Bir tarafta bir vaat söz konusuyken, diğler taraf tam anlamıyla bir uçurum şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar bir arada ve eş zamanlı olarak bulunmaktadırlar.

Benjamin ve Derrida için ortak zemin Mesihanik vaade bir içerik sunmayı ya da Mesihanik durumun biçimini belirlemeyi reddetmeleridir. Ancak, Benjamin Mesihanik geleceğin içerik yoksunluğunu, tarihi kurtarma sorumluluğumuza işaret eden Mesihanik geçmişe uğramakla telafi etmektedir. Geçmişe olan borcumuzu düşünmekle birlikte, Derrida Mesihanik bekleyişin tüm içeriklerini (adalet, demokrasi ya da eşitlik) kaybettiği ve Mesihanikliğin kendisinin belirsiz yapı (kurtarıma vaadi) haline geldiği noktada radikal bir geleceğe vurgu yapar.³⁰

Ancak burada gözden kaçırılan nokta, Benjamin'in gerçekte Mesihanik olanla bir kurtuluş vaadi oluşturmadığıdır. Burada ele alınan Tanrısal olana itaat etmek ve kurtuluşa ermekten çok, Tanrısal ya da yasalılık taşıyan, insanı boyun eğmeye sürükleyen her şeyi göz önünde bulundurarak buna bir başkaldırı sağlamaktır. Zaten Benjamin bu süreci mutlak bir iyi anlayışıyla kutsamak yerine, kötücül bir süreci ortaya koymaktadır.

Benjamin'in *Jetztzeit*'ı karşısında Derrida zıvanadan-çıkılmış-zaman düşüncesini ortaya koymakta ve bunun Benjamin'in aksi bir tutumu ifade ettiğini öne sürmektedir. Ancak zıvanadan çıkmış zaman " zıvanaları bozulmuş, kırılmış, hor kullanılmış, işlevini yitirmiş, tersine döndürülmüş zaman değildir... ancak mutlak bir sınırlanmışlık ya da belirlenebilir bir bağlamda bulunmayan zamandır."³¹ Derrida'ya göre, adalet zamansal anlamda ancak gelecekte, belirsiz olanda mümkün olabilmektedir. Bu Benjamin'in "şimdinin zamanı" düşüncesini alaşağı ediyor gibi görünse de, aslında Benjamin'de ele alınan "şimdinin zamanı" bir hareket noktası niteliğindedir. Kırılmanın ve duraksamanın gerçekleştiği yerdir, bir çabanın ve başkaldırının yeridir. Bu bakımdan adaletin gerçekleştiği bir

²⁹ Jacques Derrida, *On the Name*, trans. Thomas Dutoit, Stanford University Press, 1995, s. 76-7.

³⁰ Owen Ware, *Dialectic of the Past/ Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism*, *JCRT* 5.2, 2004, s. 105.

³¹ Derrida, *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, Routledge, 1994, s. 17-8.

noktaya tekabül etmekte, bunun için açığa çıkan isyanın sürecine ışık tutmaktadır. Aynı zamanda zıvanadan-çıkış-zaman anlayışı kronolojik zamansallığı yıkan bir anlayış olarak ele alındığında, bunun Blanchot ya da Benjamin'in zamansallığı ile keskin bir karşıtlık içinde olmadığı açıkça görülebilecektir. Başından beri ifade ettiğimiz gibi öznel bir yaklaşımsallık sunulmaktadır. Derrida da bunu destekleyen bir düşüncüyü ortaya atmaktadır. Derrida Mesianikliği kişisel bir düzeye çeker; gelmekte-olan-geleceğin ötekiliği ile öznedeki mevcut olan anlamı birleştirmemize ve zıvanadan çıkmış olan zamanı özne fikriyle birleştirmemize kapı açar. Bu yolla sonuç değil süreç önem kazanmakta, aynı zamanda bitmiş bir oluş değil her an oluş halinde olmaklık vurgulanmaktadır. Zaten, "Oluş, olmaya başlamış olamaz, olup bitmiş bir şey değildir. Oluş bitmiş bir şey olmadığı gibi, bir şey olacak olsaydı, şimdiye dek olacağı şeyi zaten olmuş olurdu. Yani: geçmiş zaman sonsuz olduğundan, oluş, bir son durum olsaydı, ona ulaşmış olurdu."³² Böyle bir sona-ermeklik durumu söz konusu olmadığına göre "aslında Mesianik zaman, dünyanın kurtarılma zamanıdır ve tarihin sonunu talep etmesi tarihin bitmesinden çok, durdurulması olarak anlaşılmalıdır."³³ Ancak buradaki dünya bir makrokosmos olarak değil, mikrokosmos olarak anlaşılmalıdır. İnsanın kendisinin kurtarılma zamanıdır; daha doğru bir söylemle insanın kendisi için bir kurtuluş başlatması durumudur. Başkaldırının tam karşılığıdır.

Bu apaçık biçimde Mikhail Bakhtin'in bahsettiği karnaval durumudur.

Karnaval... icracılar ile izleyiciler arasında ayırım yapılmayan bir gösteridir. Karnavalda herkes etkin birer katılımcıdır, karnaval ediminde herkes bir araya gelir, birleşir. Karnaval izlenmez, hatta daha katı bir ifadeyle, icra bile edilmez; katılımcılar karnavalın içinde yaşarlar... Karnaval hayatı alışıldık seyrinden çıkmış bir hayat olduğu için, bir ölçüde "ters yüz edilmiş bir hayat"tır, "dünyanın tersine çevrilmiş yüzü"dür ("monde a l'envers"). Sıradan hayatın, yani karnaval-dışı bir hayatın yapısı ve düzenini belirleyen yasalar, yasaklar ve kısıtlamalar, karnaval boyunca askıya alınır... karnaval-dışı hayatın perspektifinden tuhaf ve uygunsuz hale gelir... insan doğasının gizli saklı yönlerinin kendilerini – somut duyumsal bir biçimde- açığa vurup ifade etmelerine izin verir... Karnaval, kutsal dünyevi olanla, yüceyi aşağıyla, önemliyi önemsizle, bilgeyi aptalla bir araya getirir, birleştirir, ilişkilendirir ve birbirine

³² Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 69.

³³ Max Pensky, *Method and Time: Benjamin's Dialectical Images*, *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, edit. David S. Ferris, Cambridge University Press, 2004, s. 193.

bağlar.³⁴

Ancak bizim ele aldığımız, Bakhtin'in ortaya koyduğu biçimiyle bir tarafta yaşamsal gerçeklik, diğer tarafta kurgusal bir karnaval durumu olması söz konusu değildir. Bu imgelem ile gerçekliğin iç içe geçtiği ve bu açıdan Benjaminsci söylemle ezen ile ezilenin yer değiştirdiği, tüm belirlenimlerin tersyüz olduğu, kral ile soytarının birbirinin yerine geçtiği bir durumsallıktır. Ve tam da bu anlamıyla başta durup yasayı yansıtmaya çalışan eşitsiz konumunun, eleştirisidir. Benjamin'in aradığı tam da Nietzscheci bağlamda ejderin alevine karşı koyan aslanı açığa çıkarabilmektir. Bu bakımdan da bu, ilerlemeci bir süreçten çok ebedi dönüşü gözler önüne seren bir zamansallık sunmaktadır. Daha açık anlamıyla bu bir zamandılıktır. Zıvanadan çıkmış bir zamandır, sonsuz, ayrımsız, kronolojik olmayan bir zamansallıktır. Aynı zamanda sona ulaşmayan, son bulmayan bir zamansallıktır. "Zaman zıvanadan çıkmış"tır, ancak tam da bu nedenle burada asla zamanın bir başlangıcı – ya da sonu- yoktur. Zamanın tamamlanması – Derrida'nın da iyi bildiği gibi- asla gerçekleşmez. Düzenlenmiş bir fikir olarak bile mümkün değildir. "³⁵

Zaman kavisli bir kaya üzerinden akan bir şelale gibidir; bizim burada yaptığımız ise akan suya karşı şelalenin aşağıdan bakıldığında görünmeyen zirvesine tırmanmaktır. Bu anlamda tam merkezde bulunan kavis şimdiye karşılık gelmektedir. Ancak bu şimdilik mekânı akışın şiddetiyle sürekli olarak değişmekte ve bozulmaktadır, geçmişin yatağına dolmaktadır. Biz akıp-giderken bize yaklaşan geleceği fark edebiliriz, bunun yanında geçmişin yatağını da görebiliriz, ancak geçmişini doldururken gelecekte akıp gelen ve ayaklarımız altında kayıp giden şimdinin suyunu yalnızca zamanda ya da akışta Kendi'mizin oluşturduğu bir kırılmayla yakalayabiliriz.

Bu tam anlamıyla yaşamın sesleri, akıp giden suyun sesi içinde bir felaketi, bir sessizliği hatta deliliği arzulama anıdır. Her kırılma sesin, bu bakımdan yasanın yıkımına ve yok olmasına açılan bir eşiği temsil etmektedir. Eşik daha önce görülmek istenmeyen her şeyi gün yüzüne çıkarırken, sessizlikle bunları taçlandırmaktadır. Sessizlik bir yandan sesin

³⁴ Orhan Düz (Ed.), *Dostoyevski Hayatı, Eserleri Üzerine Makaleler ve Aforizmalar*, (1. Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 184-5.

³⁵ Ernesto Laclau, *The Time Is Out of Joint*, Vol: 25, No: 2, The John Hopkins University Press, Summer 1995, s. 94.

ve toplumsal olan her şeyin, tahakkümün ve adlandırmanın yıkımyken; bir yandan da tam anlamıyla geçmişin sessizliğini şimdinin kaybının felaketiyle açığa çıkaran şeydir. Tam anlamıyla kendi ayaklarımızın altına, kendi ellerimizle bir uçurum kazmamızdır.

Bunu en iyi biçimde sinemada görmemiz mümkündür. Özellikle Vertovcu anlayışa baktığımızda, karşımıza tüm akışı onda hiçbir bozulma oluşturmayacak şekilde kaydeden bir mekanik göz, kinoglaz³⁶ açığa çıkmaktadır. “Vertov “habersiz” olması için “habersizce yaşamı çek”mez, bunun yerine insanları maskesiz, makyajsız olarak, rol yapmadıkları anda kameranın gözü aracılığıyla onları yakalamak, onların düşüncelerini okumak, kamerayla onları soyamak için bunu yapar.”... Bu apaçık biçimde kronolojik yaklaşıma denk gelmekte olsa da, sinemanın temel etmeni olan cutting (kesme) işlemi devreye girdiğinde bu kez kronolojik düzen tersyüz edilmekte ve kırılmaya uğratılan her an Aynı biçimde ancak farklı sahnelemelerle geri dönmektedir. “Paradigmatik olarak sinematik olduğu varsayılan “kesme (cutting)” zamansal ardışıklığı yeniden yapılandırır ortama imkân verir ve bu suretle radikal olarak nedenselliğin farklı yapılarını üretir. Sinema... ortaya koyduğu gerçeklik ve bir yap-boz gibi parçalanarak yeniden birleştirilmesi açısından hem dışsal gerçekliği hem de perdedeki gerçekliği bir araya getirmekte, seyirci bu farkındalık içinde filmi izlediği anda yeni dünyalar açabilmektedir kendisine.”³⁷ Vertov’un öncüsü olduğu Yeni Dalga Sinemacıları zaman anlayışına yeni bir bakış getirmişlerdir.

Yeni Dalga sinemacıları öyküyü ilk planda düşünmüyorlardı. Olaylar kronolojik bir sıra izlemek zorunda değildi onlara göre. Nasıl ki günlük yaşam mantıklı bir sıra izlemiyor ve beklenmedik olaylarla doluyorsa filmler de aynı yapıda olmalıydı. Yeni dalga filmlerinde insanların iç dünyasını irdelemeye genel bir eğilim vardır. Öz yaşamsal filmler oldukça fazladır. Olayların kurgusu mantıklı bir sıra izlememektedir. Geleneksel ve alışılmış kurgudan uzaklaşmış ve yeni biçimler denemişlerdir... Kesik kesik,

³⁶ “Bizim için Kinoglaz ‘gözün göremediği şeydir’, zamanın mikroskopu ve teleskopudur, zamanın negatiftir, uçsuz bucaksız bir görme olanağıdır, bir kameranın uzaktan kumandasıdır, telegözüdür... Amaç Kinoglaz için Kinoglaz yapmak değil, Kinoglaz’ın araçları ve olanaklarıyla gerçeği vermektir, yani sinema gerçektir.” Arda Kaya, , *Dziga Vertov’un Sinema Kuramı*, <http://sinemayakurdi.com/film-gotar-makaleler/25-gotar-makaleler/611-dziga-vertovun-sinema-kurami.html> (online) 10.04.16.

³⁷ Tom Levin, From Dialectical to Normative Specificity: Reading Lucacs on Film, *New German Critique*, No: 40, Special Issue on Weimar Film Theory, Duke University Press, 1987, s. 39.

beklenmedik, çarpıcı çekimleri seviyorlardı. İzleyicide bir film izlediği kanısını uyandıracak bozucu düzeltmeler ve alıcı aygıt kullanma biçimi deniyorlardı... Denenen bu yöntemler kişiliklerden ve canlandırılacak rollerden daha önem kazanır.³⁸

“Film yapımcısı başyapıt içinde zamanla oynar. Bazen imajı hızlandırır, bazen yavaşlatır...”³⁹ Bu tam anlamıyla aktörel, etkin bir tutumun benimsenmesine karşılık gelmektedir. Özne kendi Mesihanikliğini açığa çıkarmakta, zaman içinde istediği gibi oynamakta, onu kesintiye uğratmakta, ardından yine bir uyum içine sokmaktadır.

Sinematik anlamda bir yandan zamansal-yaşamsal düzlemi kaydeden aracı/kamera yasalılık sunarken, yasalılığı yansıtırken, kesme işlemiyle kişi burada bir tersyüz etme sağlayarak egemenin yerine geçmektedir. Diğer taraftan ise seyirci kendi bakışıyla sunulan akışı narsistik bir yapıya çekip bunun içinde kırılmalar yaratarak karşısında sergilenen kesilmiş, bütünleştirilmiş ve akışkanlaştırılmış bütün görünümündeki bütün olmayanı, yeni parçalarla bezeyerek yeniden egemenlik durumunu değiştirmektedir. Böylelikle parçalılığın getirdiği felaket ve sessizlik; ses ve yasalılık üzerinde dönüşümler oluşturmakta ve döngüsel biçimde şiddeti temele alarak kırılmalar ve kesmelerle yer değiştirmektedir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi bütün öznelere Mesihanikliği söz konusudur. Bu bakımdan yönetmenin, film yapımcısının egemenliği, ötekinin alanına nüfuz ettiği anda yeniden kırılmakta ve tersyüz olmaktadır. “Lukács, sinemanın kendisine has yeni bir gerçekliği olduğunu, bu gerçekliğin hem fantastik hem gerçek gibi yönleri olduğunu ileri sürer.”⁴⁰ Yapılması gereken yaşamın kendisi içinde sinematik bir dil ve gerçeklik alanı yaratabilmektir. Bu bakımdan her özne kendi Mesihanik tavrını, yani aktörel tutumunu ortaya koymalı kendi egemen yapısını her an yeniden kurabilmeli, akışı kesintiye uğratabilmeli, durdurabilmelidir.

“Sennett’a... göre, “Oyun, kamusal ifadeyi sağlayan enerjidir”. Burada oyun ile ifade edilen, kamusal ilişkileri oluşturan ve kamusal ilişkilerin duygusal anlamlarının türetildiği tavır, gelenek ve ritüel, jestlerle oynama ve roldür. Politik özne olarak modern kentli birey, bu bakımdan gündelik oyun oynama becerisini yitirmiş, oyun oynamaktan vazgeçmiş, izleyen, eylemeyen, sessiz kalandır.

³⁸ Battal Odabaşı, *Fransız Sinemasında Yeni Dalga*, “Sinema Dolu bir Yaşam”, Nokta, Sayı 36, 1984, -.

³⁹ Joao Gonçaves, *The Man with a Movie Camera*, Coventry University, 2012, s. 2.

⁴⁰ Özgür Yaren, Marksist Estetik ve Sinema: Erken Tartışmalar, *Alternatif Politika*, Cilt 2, Sayı 2, 106-125, Ekim 2010, s. 112/3.

Kişinin oyunun kuralları ile eylemlerini nesnelleştirememesi, bir başka deyişle, bireyin kendisi ile eylemleri arasına benlik mesafesi koyamaması, riskin yaratacağı endişeden ve rekabetten ya da hayal kırıklığı ve kızgınlıktan kaçması, kişinin kendini bastırması ya da kaybetmesine neden olacaktır. Hâlbuki içinde bulunulan düzen, sosyal rollerin bir aktör gibi oynanmasını ve sürekli dönüşümünü gerektirmekte, aksi takdirde bireyin kapitalist düzenin yarattığı koşullarda hayatta kalabilmesi için başka çıkış yolları bulması gerekmektedir.⁴¹

Bunun imkânı da yine politik olan içinde gizlidir. Politik olan akışı kırarak tersyüz etmek ve yeniden bir politik gerçeklik üretebilmek asıl sorunsalımızdır. Politik olan, yaşamsal olanın, tarihsel olanın tam olarak karşılığıdır. Bu karşılık içindeki duraksamalar ve dönüşümler kendisinden ayrı düşünülemeyen etmenlerdir. Politik akış içindeki, politik birey; özneliği içinde Mesihanikliği barındıran, akışı durdurma gücü olan yaşamsal bireydir.

Sinemada her şeyi mümkün ve her şeyi gerçek kabul eder Lukács; tam da bu imkân ve gerçeklik durumu göz önünde bulundurulduğunda; yaşamı bir oyun alanı olarak değerlendirmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Yaşam içinde de her şey mümkün ve gerçektir, çünkü erişmeye çalıştığımız imkânsızın şiddeti ve dehşeti her an yeni imkânlarla yakalanmaya çalışıldıkça yeni kırılmalara gebe kalmaktadır. İnsanın, Mesihanik tavırla açığa çıkarmaya çalıştığı şey tam da bu dönüşümsel/kırılmaya yatkın olanla oynama durumudur. Schiller'in de dediği gibi, "insan yalnız oynadığında insandır". "İnsan, kelimenin tam anlamıyla ancak insan olduğu zaman oynar ve ancak oynadığı zaman tam bir insandır."⁴² "Çünkü Schiller, tanrısallığın ve aynı zamanda tastamam insanlığın karakteri olan şu özelliği dışa vurur: Çalışmaz, oynar. Ne teslim olur, ne direnir. Buyurmanın bağlarından da, boyun eğmenin bağlarından da muafıtır."⁴³

Sonuç olarak metnin başından beri açığa çıkarmaya çalıştığımız gibi, insan olan insan tam da bu oynayan ve kendisinde bir dönüşüm ortaya koyabilecek gücü barındırandır. Buyruklar ve yasa karşısında kendisine bir alan yaratabilecek olan iradeyi elinde bulundurandır. Bu anlamda

⁴¹ Ebru Yetişkin, Güncel Politik Sinemayı Yeniden Düşünmek, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, 2010, ss. 98-9.

⁴² Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, (1. Baskı), Kaknüs, İstanbul, 1999, s. 61.

⁴³ Jacques Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (1. Baskı), İletişim, İstanbul, 2012, s. 99.

insan, çocuksu ve kırıncı – ancak yok edici değil- tavrını koruyarak hareket etmelidir, buyruklara boyun eğerek değil. Bu Mesiyanik'tir. Çünkü Mesih ne tam anlamıyla Tanrısal olanı, ne tam anlamıyla insani olanı barındırır. Onun ortaya koyduğu şey bir ikilik ve aradalıktır. Tam da zamansal kırılmanın ortaya çıkardığı dönüştürücü aradalık gibi. Bu anlamda insan aradalığı, ikiliği, belirsizliği ve tekinsizliği korumak zorundadır. Aktörel bir tekinsizliği benimsemelidir.

Özlem Derin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Kaynakça

- Altuğ, T. (2012). *Son Bakışta Sanat*, İstanbul: YKY.
- Bailey, J. W. (1934). The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism, *Journal of Biblical Literature*: Vol: 53, No: 2: The Society of Biblical Literature.
- Bataille, G. (1999). İmkansız, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı.
- Benjamin, W. (1995). "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", II, *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der.
- Benjamin, W. (2014). *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.
- Benjamin, W. (2011). *Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan – Güven Işısağ, İstanbul: Metis.
- Buber, M., Rosenzweig, F. (1994). *Scripture and Translation*, tr. Laurence Rosenwald – Everett Fox, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Canar, B. (2012). Maurice Blanchot Düşüncesi'nde Sessizliği Yazıya Çekmek, *Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52 (1): Ankara, y.y..
- Canar, B. (2013). *Tuhaf Alan Sessizlikten İletişime Bir Sahneleme Denemesi*, İstanbul: Ayrıntı.
- Cioran, E. M. (2000). *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.
- Cömert, B. (1976). *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara: Meteksan Ltd.Şti.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk.
- Derrida, (1994). *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, Routledge.
- Derrida, J. (1995). *On the Name*, trans. Thomas Dutoit, Stanford University Press.
- Derrida, J. (2012). *Platon'un Eczanesi*, İstanbul: Pinhan.
- Düz, O. (Ed.), (2001). *Dostoyevski Hayatı, Eserleri Üzerine Makaleler ve Aforizmalar*, İstanbul: Kaknüs.
- Fuchs, R. (2011). Taboos and Transgression: Georges Bataille on Eroticism and Death, *Gnosis*: 10 (3).
- Gonçalves, J. (2012). *The Man with a Movie Camera*, Conventry University.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora.
- Kaya, A. (2012). *Dziga Vertov'un Sinema Kuramı*, <http://sinemayakurdi.com/film-gotar-makaleler/25-gotar-makaleler/611-dziga-vertovun-sinema-kurami.html>
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, (Ekim 2014), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları.

- Laclau, E. (1995). *The Time Is Out of Joint*, *Diacritics*: Vol: 25, No: 2, The John Hopkins University Press.
- Levin, T. (1987), *From Dialectical to Normative Specificity: Reading Lucacs on Film*, *New German Critique*: No: 40, Special Issue on Weimar Film Theory, Duke University Press.
- Löwy, M. (2007), *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus.
- MacKendrick, K. (2001), *Immemorial Silence*, Albany: State University of New York Press.
- Madan, A. (2010). *The Language of Emotion in Godard's Films*, *Cineaction*: 80, <http://cineaction.ca/issue80sample.htm>
- Malabou, C. (2010). *The Eternal Return and The Phantom of Difference*, trans. Arne De Boever, *Parrhesia*: No: 10.
- Nietzsche, (1977). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem.
- Odabaş, B. (1984). *Fransız Sinemasında Yeni Dalga, "Sinema Dolu bir Yaşam"*, *Nokta*: Sayı 36.
- Pensky, M. (2004). *Method and Time: Benjamin's Dialectical Images*, *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, edit. David S. Ferris, Cambridge University Press.
- Peters, F.E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma.
- Pezzella, M. (2006), *Sinemada Estetik*, çev. Fisun Demir, Ankara: Dost.
- Ranciére, J. (2010). *Özgürleşen Seyirci*, çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis.
- Ranciére, J. (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim.
- Sanders, B. (2009). *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı.
- Schiller, (1999). *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, (1. Baskı), İstanbul: Kaknüs. TDK Sözlük, <http://www.tdk.gov.tr/> (online) 10.04.16
- Ware, O. (2004). *Dialectic of the Past/ Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism*, *JCRT*: 5.2.
- Winfrey, J. (2001). *The Repetition of Eternal Return, ot the Disastrous Step*, *Pli*: No: 11.
- Wolfe, K. (2006). *From Aesthetics to Politics: Ranciére, Kant and Deleuze*, <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=382> (online) 10.04.16
- Yaren, Ö. (2010). *Marksist Estetik ve Sinema: Erken Tartışmalar*, *Alternatif Politika*: Cilt 2, Sayı 2.
- Yetişkin, E. (2010). *Güncel Politik Sinemayı Yeniden Düşünmek*, *Akademik İncelemeler Dergisi*: Cilt 5, Sayı 2.
- Young, E. B. (2008). *The Determination of Sense via Deleuze and Blanchot: Paradoxes of the Habitual, the Immemorial, and the Eternal Return*, *Deleuze Studies*: Vol: 2, Issue 2, ISSN: 1750-2241.
- Yöndemli, F. (2006). *Hayat Ağacı Ejder Yılan*, İstanbul: Nüve Kültür.