

Makale Geliş Tarihi | Received: 11.11.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.03.2022

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

“BORGES’İN” ÖZNE ÇÜRÜTMESİ

Anıl ÜNAL*

Öz: Bu çalışma, Jorge Luis Borges’in *Öteki Soruşturmalar* ismiyle 1952’ de yayınlanmış denemelerinden “Zamanın Yeni Çürütülmesi” nin yakın okumasını sunuyor. Orijinal makale birbirinden farklı anların özdeşliği düşüncesi üzerinden özneyi ve zamanı yadsıyor. Bu çalışma ise orijinal argümana tümüyle sadık bir biçimde odağa özneyi ve böylece de yazarı yerleştirerek meseleyi tekrar tartışmaya açıyor. Bu tartışmaya orijinal makalede de olduğu gibi Berkeley ve Hume’un fikirleri eşlik etmektedir. Bu fikirleri tekrar ele alma düşüncesinin ardındaki motivasyon Borges’in fikirlerini çürütmek ya da yeni fikirler ile desteklemekten çok, Borges’in tüm yazınına nüfuz eden – tam da öznenin yitirilmesi üzerinden yazma fiilinin faillerini yazma ediminde birleştiren – kuramsal yapının ortaya konulduğu bir yazma performansı olarak anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: İdealizm, Zaman, Aporia, Yapısöküm, Özne

“BORGES’” REFUTATION OF THE SUBJECT

Abstract: This essay presents a close reading of Borges’s “A New Refutation of Time” published in his essay collection *Other Inquisitions*, in 1952. The original article undermines the notion of subject and that of time through the idea of the identity of different moments, whilst this work readdresses the discussion by bringing the subject and thus the writer into focus in a way entirely faithful to the original argument. Just as in the case of the original paper, the discussion is accompanied by the ideas of Berkeley and Hume. The motivation behind readdressing these ideas is not to refute Borges’s ideas or to support them with new ones; rather, the motivation can be understood as a writing performance where the theoretical structure influencing the whole literature of Borges, which unites the agents of the act of writing in the act of writing by undermining the notion of subject, is put forward.

Keywords: Idealism, Time, Aporia, Deconstruction, Subject

* Dr. | PhD

unal.anil@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9807-6876

(Bu makale yazarın “Özne Ontolojisi Üzerine Gramatolojik Bir Araştırma” başlıklı doktora çalışmasından üretilmiştir.)

Ünal, A. (2022). “Borges’in” Özne Çürütmesi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 48-65.

Ama sana bu seslenen kim? Bir “yazar”, “anlatıcı” ya da “deus ex machina” olmadığına göre bu, gösterinin ve izleyicinin parçası olan bir “ben”; biraz “sana” benzer, kendi sürekliliğine refakat eden (maruz kalan), aritmetik makinenin vahşi yeniden yazımının içinde; ikame faaliyetleri için katıksız bir geçit olarak işleyen bir “ben”; müstesna ve yeri doldurulamaz bir varoluş, bir özne ya da “yaşam” değil, ama sadece yaşam ve ölüm, gerçeklik ve kurmaca vs. arasında bir devinim, sadece bir işlev ya da hayalet. Bir terim ve tohum, kendisini eken bir terim, kendi terimini içinde taşıyan bir tohum. Nefesini ölümüyle güçlendiriyor. (Derrida, 1981, s.325)¹

1. Giriş

Bu makale Borges’in yazın hayatı boyunca tekrarlardan kaçınmadan ele aldığı özne meselesini metafizik anlamda idealist bir zeminde ve “zaman” mefhumu üzerinde şekillenen ilginç bir manevra ekseninde, bir kez daha tartışmak maksadını güdüyor. Borges’in zaman, hafıza, tarih ve hatta dilin kendisinin kökten farklı biçimde yapılandırılmış bir bağlamını tahayyül etmeye okurunu ısrarla davet etmiş olduğu söylenebilir. (Morrison, 2003, s.30) Morrison, Borges’in düşünme araçlarını “iş görülebilecek tümüyle yeni bir alet çantası” (s.5) olarak tarif ediyor. Bu alet çantasını kısmen de olsa tanıtmak ve çetrefilli manevralarla örülü argümanı olabildiğince sade biçimde tekrar ortaya koyarak okura şayet pozisyon almak mümkünse bu konuda yardımcı olmak ya da en azından kendi pozisyonuna ilişkin soruyu yöneltmek, bu makalenin temel gayesi olarak anlaşılabilir. Pozisyon almak konusundaki güçlüğe yapılan vurgu, keyfi bir tercihten ziyade Borges’in meseleyi ele alışından kaynaklanıyor. İlerleyen kısımlarda açıkça gözlemlenebilecek bir tavır bu. Borges ayaklarını idealist zemine basan argümanını samimiyetle inşa ediyor ve fakat aynı samimiyetle makalesinin sonunda argümanını yerle bir edecek sözler sarf etmekten de geri durmuyor. Donald Philip Verene, “The Ethics of Immortality of Borges’s El inmortal” başlıklı çalışmasında “Zamanın Yeni Çürütülmesi” nde ortaya çıkmakta olan ikiliği bir *aporia* olarak şu sözlerle tarif ediyor: “Bu mesele ile, kuramsal değil, varoluşsal anlamda yüzleşebiliriz. Bu sadece düşüncede değil, insan olma durumunun kendisine kazılı bir *aporia*.”(Verene, 2018, s.117) Yine buna paralel olarak, Silvia G. Dapía da Borges’in gayretini zaman kavramını hem kurmaya hem de yapısöküme uğratma denemesi olarak okumaktadır. (Dapía, 2016, s.234) Bu çalışma *aporia* ile – Verne’nin aksine – kuramsal bir yüzleşmeyi ve implikasyonlarını ele almayı teklif ediyor.

2. Başlık ve Özgün Metin Üzerine:

Başlık, bir okumasının teklif edileceği Jorge Luis Borges’in *Öteki Soruşturmalar* ismiyle yayınlanmış denemelerinin bir araya getirilmiş baskısında yer alan “Zamanın Yeni Çürütülmesi” isimli denemeye atıfta bulunuyor. Deneme, birbirinden bağımsız olarak kaleme alınmış iki metnin bir giriş bölümü eklenerek birleştirilmiş halinden oluşmaktadır. İlk deneme Sur Dergisinin 115. sayısında 1944 yılında yayınlanmış,

¹ Bu ve makalenin devamındaki İngilizce atıflar yazarın özgün çevirileridir.

ikinci denemeyse 1946 yılında kaleme alınmış, 1952'de *Öteki Soruşturmalar*'da ilk defa bu biçimi ile basılmıştır.

Borges, zamanın yeni çürütülmesi başlığını koyarken zamanın çürütülmesinin öncelik sonralık ilişkisini çürütmek anlamına geldiğini biliyordu, böylece zamanın yeni çürütülmesinin, mantıkçıların *contradictio in adjecto* diye adlandırdıkları bir tür tezat içerdiğini biliyordu. Şayet zaman çürütüldüyse, çürütülmenin eskisi ya da yenisinden bahsetmek çelişki içerir. W. H. Bossart, bu uslamlamayı bir adım daha ileri taşıyor ve çelişkiden kaçınmanın imkânsız olduğunu çünkü zamanı yadsıyan yazın, dili kullanmak zorundaydısa "dilin zaman ile doyurulmuş olduğunun" altını çiziyor. (Bossart, 2003, s.93) "Dil tümüyle bir simgeler dizgesidir" (Borges, 1998, s.153) ve tam da bu anlamda zorunlulukla sıralayıcıdır. " "Borges'in" Özne Çürütmesi" başlığı bir anlamda aynı oyunu tekrarlar; özne çürütüldü ise "Borges'in" çürütmesinden bahsetmek çelişki içerir.

"Zamanın Yeni Çürütülmesi" az önce değinilen iki denemenin 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 tekrar bölümlenir. İlk başlık kendisini B denemesinde de büyük ölçüde tekrar edecek, Berkeley 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 kısım, 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 kısaca şöyle özetlenebilir: 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 makalenin ele aldığı son halini almış olacak. Bu noktada elbette haklı olarak, Borges'in birbirini tekrar eden bu iki denemeyi iki farklı başlık altında okura sunmak yerine, neden yeni bir makale olarak sunmadığı sorulabilir. Bu meselenin "çürütmenin nüvesi" başlığı altında incelenmeye başlanacak olan fenomenolojik tecrübe ekseninde anlaşılması doğru olacaktır.

3. Çürütmenin Nüvesi:

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, 2005, s. 223) Bu aşamada gizemli bırakılan bu sözcüğün ilerleyen bölümde italik harflerle telaffuz edilmesinden de yola çıkarak

“sonsuzluk” olduğu söylenebilir. Sonsuzluğu Borges’e duyumsatan tecrübe, şöyle özetlenebilir:

Hikâye 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...” (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 kastediyorum; 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 kritik bir önem taşıyacak ilk duyumsama gerçekleşir: “O yalınlığa bakarak durdum. ““Otuz yıl öncesinin aynı”” diye düşündüm, eminim yüksek sesle.” (s. 225) Sonrasında 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)

Berkeley’in idealist öğretisi zemininde, Leibniz’in ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesine atıfla uslanılmaya çalışılacak tecrübenin felsefi çerçevesi şu şekildedir:

Bu katışıksız olguların yalın temsili – sakın ve berrak gece, küçük aydınlık duvar, hanımelinin taşralı kokusu, yaradılış toprağı – yıllar öncesi “gibi” değil; herhangi bir benzerlik ya da yinleme 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 yinleme 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 sonsuzluk olarak tarif ettikleri bir bitimsizlik değil de tek bir anın içine yığılmış bir sonsuzluktur. 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)

1928 de kaleme aldığı fenomenolojik tecrübeyi Borges bu şekilde ifade etmektedir. Şimdi tam da bu noktada, denemenin biçimsel yapısına dönülecek olursa, Borges’in A ve B başlıkları altında sunduğu iki farklı denemenin, iki farklı anın aynılığının tecrübesini okuruna yaşatma denemesi olarak anlaşılabilir. Nitekim, Dapía da bu

biçimsel meseleyi tam da bu ekseninde okumaktadır. Şöyle diyor: “Bu bağlamda, Borges'in neredeyse özdeş bu iki denemeyi yan yana koyuşu kendi gerçekliğini biçimlendirme yolu olarak anlaşılabilir: bu iki deneme tekrarları üzerinden, denemelerin söylemsel niyeti olarak, aynı algıda ayırt edilemezlik tecrübesini okurda uyarmaya çabılıyor.” (Dapía, 2016, s.338-339) Bu yaklaşım gramatolojik implikasyonları bakımından ele alınacak olursa, Borges'in farklı ama aynı tecrübesini bir bakıma okuruna yaşatmak gibi bir gaye güttüğünü düşünmek makuldür. Bu fikrin bir diğer yansımaları 1944 tarihli “Don Quixote Yazarı Pier Menard” isimli kısa öyküsünde de bulmak mümkündür. Pier Menard, “ başka bir Quixote yazmak değil – bunu yapmak fazla kolay olurdu – Don Quixote kitabının kendisini yazmak istiyordu. Söylemeye gerek yok, özgün eseri kelimesi kelimesine yeniden yazmayı aklından bile geçirmiyordu; onun amacı kopya etmek değildi. Onun akıllara durgunluk veren amacı Miguel de Cervantes'inkilerle – kelime kelime, satır satır – örtülecek birkaç sayfa yazabilmektir.” (Borges, 2017, s.71) Menard yazın uzamda iki farklı an yaratmaya çalışıyordu ve bir adım daha ileri gidilecek olursa Cervantes'in ta kendisi olmaya çabalıyordu. İki farklı ama aynı an yaratma fikrinin önce zaman sonrasında da “özne” mefhumunun yapısökümüne evirilen stratejisi ele alınacak. Şimdilik şunun altını çizmek gerekir ki makalenin ilerleyen bölümünde ele alınacağı gibi buradaki gramatolojik olanak yazar ve okurun metin karşısındaki metafizik pozisyonu bakımından bir fark yaratmaz. Diğer bir deyişle yazar da kendi metni karşısında okurundan ne daha az ne de daha çok okurdur.

Borges'in 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 buna işaret etmektedir. Borges'in aklındaki metin, *Madde ve Bellek*'ten ziyade *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* olması muhtemeldir. Borges denemenin hemen başında, adını bir daha anmaya gerek duymadan Henri Bergson'a güçlü bir atıfta bulunur:

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. (Borges, 2005, s. 213)

Bu atıfta muhtemelen Borges'in aklından geçen Bergson'un insanın dışındaki zamanı yadsıyan metafizik tasarımlama olduğu düşünülebilir. Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*' ndeki şu pasaj anımsanacak olursa Borges'in ne demek istediği biraz daha açık bir hal alacaktır:

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 hiçbir 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, 1990, s. 162)

Bergson'un "süre" kavramına yaklaşımı Borges'in "zaman" kavramını ele alışında adeta bir hayalet gibi iş görmektedir, Borges bir kez daha ismini zikretmeye gerek duymadan zamandaşlık meselesinde de Bergson'a şöyle cevap verecek ve diyecek ki: "Pek çok durumda ardışıklığı yadsıyorum; ayrıca pek çok durumda zamanın paylaşılmasını da yadsıyorum" ve birkaç satır sonrasındaysa şöyle devam edecek "eğer zaman zihinsel bir süreçse nasıl olur da binlerce kişi, hatta sadece iki farklı kişi onu paylaşabilir." (Borges, 2005, s. 220-221) Ancak bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki Borges'in bu soruya verdiği yanıt olumsuz değildir. İdealist savlar üzerinden zamanı ve özneyi bir anlamda "buharlaştırarak"(s.219) ve bir anlamda da ilginç bir solipsizme hapsedecek olsa da Borges hemen sonrasında tam da yazının sunduğu bir imkân ile – bu imkânı gramatolojik bir imkân olarak adlandırmak mümkündür– iki farklı kişinin onu nasıl paylaşabileceğini ortaya koyacaktır. Bu noktada Borges'in tecrübesine dönülecek olursa, aslında hiç de şaşırtıcı olmayan biçimde Bergson'un Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri' nde Borges'in aktardığı tecrübenin ayna aksi ile karşılaşmak da mümkündür:

Mesela 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, anlaşılan şuurlu mevcudiyetimden bir şeyler olarak sonlarına ermişler; benim gibi yaşamışlar, benim gibi ihtiyarlamışlardır. Bu hal, hiç de bir illüzyon değildir. (Bergson, 1990, s.119-120)

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. İllüzyon 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. Bu simetri, Herakleitos'un hem başka hem de aynı olarak tarif ettiği olgunun iki farklı yüzü olarak anlaşılabilir.

Borges'in aktardığı tecrübeyi bu anlamda Bergsoncu bir düşünce deneyi olarak anlamak 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? Aynı nehre giren kişi akan suların hep başka

olduğunu bilir ve duyumsar. Burada şaşırtıcı olansa akan suların hep başkalığı değil, aynılığının yarattığı garabet ekseninde düşünülebilir. Hızla kabul edilen bir olgu olarak değişim ve yine aynı hızda kabul edilen aynı olma durumunun bir aradalığı ile hayrete düşen filozofun ortaya koyduğu hakikatin kuramsal bir safсата değil de fenomenolojik bir tecrübe olarak dikkate alınması Borges'in ortaya attığı meselenin kavranması açısından önem taşımaktadır. Diğer bir deyişle materyalist bir perspektiften bakıldığında her şey değişmekteyken, hiçbir şeyin değişmemesi gerçekten de metafizik 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, Bergsoncu anlamda süre olarak gerçek zaman ile gündelikliği kuşatan lineer zaman arasında bir karşılaşma olarak anlaşılabilir mi? Burada gerçek zamanın kuramsal anlamda yayılımın yasalarına tabi olmadığını hesaba katmak gerekli olacaktır, çünkü 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 olabileceken, burada ele alınan meselenin bu hissin gerçekliğinin tartışması değil, tarif edilen olgunun metafizik olanağı olarak düşünüldüğünde sorunsal netlik kazanır. 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 idealist savının yarattığı metafizik zemin üzerinde işletilecek olan Leibniz'in ayırt edilemezler ilkesi olarak ifade edilebilir.

Borges, iki farklı anın herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı olması olgusunu Leibniz'in ayırt edilemezler ilkesi üzerinden anlamaya çalışır. "Şayet iki farklı algı ya da zihinsel durum özdeş ise, Leibniz'i takiben Borges tüm serinin yıkılacağını uslamalar, zira Leibniz ilkesine göre evrende iki şey özdeş olamazlar." (Dapía, 2016, s.330) Ama bundan önce bu tür bir özdeşliği inşa edebileceği metafizik zemini "gözde felsefi bakış açısı" (s.311) olarak 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 eksende, 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 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 söylemektedir. 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 anlaşılabilir.

Borges perspektifinden meseleye yaklaşıldığında aradan geçen otuz yıl içinde maddesel değişimin kendisinde materyalist bir çerçevede şaşırtıcı bir taraf yoktur, 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, herhangi bir benzerlik ya da yineleme olmadan aynı olabilmeyi mümkün kılacak metafizik tasarımın ancak maddenin yadsındığı idealist zeminde mümkün olabileceğini düşündüğü söylenebilir.

4. İdealist Zemin:

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, diğer idealist tasarımlar ile de ilişkilendirilerek anlaşılabilir.

İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme, 3. Paragrafında Berkeley şöyle demektedir:

Ne düşüncelerimizin ne tutkularımızın ne de imgelemin oluşturduğu idealarımızın, us olmadan var olmadıkları herkesin kabul edeceği bir şey. Bence duyuya basılan çeşitli duyuların ya da ideaların, ne ölçüde birbirine karıştırılmış, birbiriyle birleştirilmiş olurlarsa olsunlar (açıkçası hangi nesnelere oluştururlarsa oluştursunlar) onları algılayan bir usta var olmaktan başka biçimde var olmayacakları da daha az apaçık değil. Sanırım duyusal şeyler için kullanılan "var olma" teriminden ne anlaşıldığına dikkat eden biri, bunu açıkça bilebilir. Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, açıkçası onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum. Çalışma odamın dışında olsaydım gene onun var olduğunu söylerdim.

Bununla şunu demek istiyorum: Çalışma odamda olmuş olsam onu algılayabilirdim ya da başka bir tin şimdi onu algılamaktadır. Bir koku vardı demek koklamayı belirtir; bir ses vardı demek, sesin duyulduğunu belirtir, bir renk, bir biçim vardı demek, bunlar görme ya da dokunma yetisiyle algılandı demektir. Bunlardan, böyle sözlerden anlayabildiğim yalnızca budur. Düşünmeyen şeylerin saltık varlığı konusunda onların algılanmasıyla herhangi bir ilişki kurmadan söylenenler, bence bütünüyle anlaşılmaz. Düşünmeyen şeylerin esse'si percipi'dir. Düşünmeyen şeylerin onları algılayan usların ya da düşünen şeylerin dışında herhangi bir varlıklarının olması da olanaksızdır. (Berkeley, 2015, s.46-47)

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 materyalistleri huzursuz edecektir: Düşünmeyen şeylerin onları algılayan usların ya da düşünen şeylerin dışında herhangi bir varlıklarının olması da olanaksızdır ifadesinin metafizik kurgusunu Berkeley, 23. Paragrafta şu şekilde ortaya koyar:

Gelgelelim siz bana söz gelişi bir parktaki ağaçların ya da bir odacıdaki kitapların onları algılayan hiç kimse olmaksızın var olduğunu göz önüne getirmekten daha kolay hiçbir şeyin kesinlikle olmadığını söylüyorsunuz. Yanıtım şöyle: Bunu yapabilirsiniz; ancak yalvarırım söyleyin, bütün bunlar sizin kitaplar ya da ağaçlar dediğiniz belli ideaların usunuzda oluşturmanızdan, aynı zamanda onları algılayan birinin ideasını kurmayı bir yana bırakmanızdan başka nedir? Ancak bu süre içinde siz kendiniz onları algılamaz ya da düşünmez misiniz? Öyleyse bu söylediğiniz şey hiçbir işe yaramaz; bu gösterse gösterse sizin usunuzda imgelem ya da idealar oluşturma gücünüz olduğunu gösterir; ancak düşüncelerinizin nesnesinin us olmadan var olabilmesinin olanaklı olduğunu düşünebileceğinizi göstermez. Bunun olanaklı olduğunu kanıtlamak için onların düşünülmeden var olduklarını düşünmeniz zorunlu, bununsa bir çelişki olduğu belli. (s.64-65)

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"(Borges, 2005, s.227). Berkeley'in idealist tasarımı ilk bakışta kulağa metafizik bir taşkınlık 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 inkâr ederek düşünce ve madde arasındaki sözde sınırı bertaraf ederek aşmış bir öğreti olarak anlaşılabilir. Bu türden bir tasarım ekonomisi gözlemlenmek istenirse materyalist 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) Bergson maddeyi yadsımaz ama gene de Kantçı eleştiri dikkate alındığı noktada maddeye ne ölçüde erişimin olduğunun asla bilinemeyeceğini 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. Hatta bunları mutlak olarak da alabilecek, bu suretle anlaşılamaz asıl şey (choses an soi) in peşinde gitmekten kendimizi muaf sayabileceğiz. (Bergson, 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, 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 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 yapıymuşçasına kuramsal bir dayatmaya tabi tutularak inşa edilmiştir. Diğer bir deyişle doğrusal zaman, içkin zamanın uzamsal bir türevidir.

Öyleyse Bergson'un gerçeklik tasarımında yayılımsallığın konusu olan kendisini imgeler olarak sunan maddedir. Öte yandan bu yayılımsallık metafizik anlamda zamansal sıralılığın konusu olmadığı gibi böylece gerçekte nedenselliğin de konusu olamaz. Bergson'un metafizik tasarımında sadece eşzamanlı imgelerden söz edilebilir. Bergsoncu doktrinin bir tür idealizm olarak ele alınabileceği yukarıda yapılan Bergson atfının şu ilk cümlesinden sezilebilir; "Bizim dışımızda süre olarak bir şey yok." (Bergson, 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. Lineer zaman her olayı farklı anlarda bir art ardalık ilişkisi içinde sıralıyor olsa da içkin zaman olarak sürenin bellekteki kataloglaması bu art ardalık ilişkisi ile çalışmak zorunda değildir. Öyleyse Borges'in iki farklı tecrübesinin bu metafizik zeminde içkin zamanın konusu olarak özdeş kataloglaması pekâlâ mümkündür. 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" (Borges, 2005, s. 219) diyerek ifade etmektedir.

İleri giden akıl yürütme şöyle ortaya konulabilir; şayet idealist gerçekliğin mekânı düşünceyse, bu düşüncenin mekânı nedir? 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 yalın ve açık bir gerçeklik. (Borges,2005, s.228)

Borges bu noktada meseleyi çözme çabasına girişmek yerine meseleyi biraz daha karmaşıklaştıracak Hume atfına geçer ve idealist savı bir adım daha ileri taşır. Maddenin yadsındığı zeminde öznenin de yadsınabileceğini Hume'un görüşleri ile ortaya koyar. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de Hume şöyle der:

İnsanlığın geri kalanının kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmeyi göze alabilirim. Gözlerimiz algılarımızı değiştirmeksizin yuvalarında dönemez. Düşünce yetimiz görme yetimizden de değişikdir ve tüm öteki duyu ve yetilerimiz bu değişikliğe katkıda bulunurlar; ayrıca ruhun değişmeksizin belki de bir an için bile aynı kalan tek bir gücü yoktur. Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışır...Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır. Zihni oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır; bunlarda temsilin yapıldığı yerin ya da kendisini oluş turan gereçlerin en uzak bir kavramını bile taşımayız. (Hume, 2009, s.174)

Bu tiyatro sahnesini, Kant'ın anlayacağı gibi transandantal öznenin ben mekânı olarak anlamak mümkün olabilir mi? Elbette Hume'un "bizi yanıltmamalıdır" vurgusunu göz ardı etmeden. Hume, farklı algıların oluşturduğu bir kümeden bahsederken bu algılar geçidini, bir kümede bir arada tutmanın metafizik iması nedir? 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." (Borges,2005, s.229) İşte tam da bu noktada, aslında Borges'in uslamasının en kritik fikrini açıklıkla ortaya koyan şu soruyu dikkate almak gerekir:

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 karmaşıklaştırmak 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 ötesinde metafizik mesele şöyle ele alınabilir; 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 "ben"den bahsedilebilir. Benden bahsetmenin mümkün olmadığı bu noktada şayet tecrübe denilen olguyu basit bileşenlerine ayırmak mümkünse, ki burada ele alınan biçimi ile bunun mümkün olduğunu söylemek gerekir tam da Hume'un az önce ifade ettiği gibi elimizde olan sadece kendisini ardışık olarak gösteren algılardır, "geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar". İşte tam da bu noktada, Borges için bir olanak belirir. Daha önce bu olanak "gramatolojik bir olanak" olarak ifade edilmişti – bu olanak makalenin başında verilen Pier Menard örneğine koşturularak ele alınabilir. Burada gramatoloji vurgusu şu anlama geliyor ki bu olanaktan ancak yazın bir olanak olarak bahsetmek mümkündür. Söylenen sözü duymaktan farklı olarak söz ve özne arasında mesafe ancak yazıda kapanabilir. Okuma ediminin faili olarak okur, zorunlulukla yazıyı içkinleştirmek durumundadır. İşte tam da bu anlamda, yazarın yazı karşısındaki pozisyonu ile okurun yazı karşısındaki metafizik pozisyonu Bergsoncu anlamda bellek açısından özdeş olarak anlaşılabilir. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki yazma ve okuma edimleri Borges'in perspektifinden bakıldığında idealizmin kuramsal bir gölgesi değil, pratikte gerçekleşmesi olarak anlaşılmalıdır. (Griffin, 2013) Doğrusal zaman ve böylece materyalist realite elbette okura okumakta olduğu satırların yazarının bir başkası olduğu konusunda diretecektir, öte yandan Bergsoncu bellek nezdinde ve tam da burada formüle edilen bir özne perspektifinden bakıldığında kendisini ardışık olarak gösteren bu algılar geçidinin Shakespeare'in değil de Borges'in zihninde gerçekleştiği anlamsızlaşır. 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 – idealist öğretisi için mesele daha da ilginç bir hal alacaktır; çünkü şunu kabul etmek gerekir ki zihin ile ilişkilendirebileceği düşünülen beyin de zihindeki tüm fikirlerden yalnızca bir diğeridir. Diğer bir deyişle, Hume'un tarif ettiği biçimi ile bu geçit törenindeki bir diğer fikirden ibarettir ve Borges'in doğru şekilde tespit ettiği gibi idealist öğretisi açısından "beyin en az Centaurus takımıyıldızı kadar dış dünyanın parçasıdır." (Borges,2005, s.229)

5. Özne Metafizikinin Ötesinde:

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. "İnsanlık tarihinde bu tür anların sayısının sonsuz olmadığı açık. Başlıcaları – fiziksel acı ve keyif anları, rüyanın yaklaştığı anlar, bir müzik parçası dinlerken geçirilen anlar, çok yoğun ya da isteksiz yaşanan anlar – daha da az kişisel." (s. 225) Shakespeare'in tek bir satırına kendisini kaptıran okurun durumu bir kenara bırakılıp, en temel algılar düşünüldüğünde; çekilen bir acı ya da hazzın algısı kendilik algı kümesinde temsil edilirken tüm diğer canlıların algı kümeleri ile bir kesişim içine

giriorsa ve aslında bir an için düşünülduğünde 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 benden – öznenen – 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” uslamaması Descartes'ın sandığı gibi öznenin 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'ü 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 olacaktır. 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)

Öyleyse bu noktada ne tinsel ne de maddesel olanda dayanak bulamayan tümüyle akışkan bir izlenimler kümesi dışında bir şeyden bahsedilemez.

Borges “buharlaştıran 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” (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, düşünüyü bir kelebek olduğunu görür – Chuang Tzu'dan haberi olmayan bir kelebek – ve uyandığında düşünüyü kelebek olduğunu gören Chuang Tzu mi yoksa Chuang Tzu olduğunu düşleyen bir kelebek mi olduğunu bilemez. Elbette sağduyu özneye gerçekte kim olduğunu hızlıca anımsatabilir, her şeyden evvel kelekelerin nörolojik donanımı böyle bir düş görmeye imkân vermeyecektir; öte yandan samimiyetle idealist öğretinin buharlaştıran izlenimler dünyasında ontolojik anlamda düşüncenin beyni aştığını ve bu anlamda da düşüncenin ontolojik mekânının öznenin

ötesinde olduğu kavranıyorsa; o zaman Chuang Tzu'nin düşü daha 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, 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 düşülmesi 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 düşünülduğünde 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 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 ufak 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 alıntılardığı 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 değiyorsa, yaşam da tek bir düşünce kadar sürer." (Radhakrishnan, s.373) Bu atıf sadece aynı fikri geliştirmek ile kalmayıp Borges'in oynamakta olduğu bir oyunu da deşifre eder mahiyettedir, zira Radhaksishan'ın bu fikri ele aldığı "Budizm'in Etik İdealizmi" bölümü incelenecek olursa Bergson'un madde ve belleği ele alışı ile

Budha'nın öğretisi arasında bir mukayese ile karşılaşmak mümkündür. Radhaksishan, Borges'in alıntılıdığı sayfanın dipnotunda şöyle der; "Budha bilinç ve madde arasındaki farkı Bergson'un ifade ettiği netlikte ortaya koymamış olsa da bu ikisi arasındaki ancak bir gerilim, ritim ya da devinim nispetinde bir farktır." (s.373) Araba tekerleği analogisi üzerinden düşünülecek olursa madde ve belleğin burada ne anlamda bir devinim nispetinde ele alındığı açıktır. Söz gelişi kelebeğin ömrü tekerleğin bir tam turu olsa, düşü tekerleğin yere temas ettiği bir andır ancak. Bu mukayeseyi fikri derinleştirmek adına değil, sadece daha önce ifade edildiği gibi Bergson'un ne anlamda bir hayalet olarak Borges'in "zaman" mefhumunu ele alışında belirleyici bir rol oynadığına işaret etmek adına gündeme getirilmektedir.

6. Borges'in Kendi Altını Oyan Uslamlamasının İmplikasyonları:

Maddenin, nesnenin ve böylece yayılımın, öznenin ve zamanın altını oyan bu hibrit argümanın idealist realitede bir geçerliliği olduğu söylenebilir. Borges bu argümanın değerini makalenin son sözlerinde "karamsarlık" ve aynı zamanda da "bir teselli" olarak betimler. Argümanın heyecanla ortaya koymuş olsa da "Zamanın Yeni Çürütülmesi"nin ilk sözlerinde meseleyi şöyle ifade etmektedir: "Edebiyata ve zaman zaman da metafizik kargaşaya adanmış bir ömür boyunca, zamanın, şahsen inanmadığım, ama geceleri ve yorgun gün batımlarında, apaçık gerçeklerin yanıltıcı gücüyle beni yoklayan çürütülmesini gördüm, ya da hissettim." (s. 215) Borges uslamlamasını sunarken daha ilk cümlesinde "şahsen inanmadığım" ifadesi ile söze başlayarak bunun apaçık gerçeklerin yanıltıcı gücünün etkisi altında ortaya çıkan bir tanıklık meselesi olduğunun altını çizmektedir. Bu anlamda, düşünüldüğünde argümanla ilişkili olarak, Borges bu argümanı kendi öznesinin inancını ortaya koyduğu bir düşünceden çok tanık olduğu mümkün bir düşünce dizgesi olarak sunar. Hume'un analogisi ile anlaşılmalı çalışılacak olursa, bir tiyatro sahnesi olarak Borges'in zihninde algıların birbirini izleyerek sahne aldığı, geçit yaptığı, tekrar geçit yaptığı, akıp gittiği ve sonsuz haller ve durumlarla birbirine eklenildiği bu tiyatro sahnesi (Hume, 2009, s.174) zamanın çürütülmesini sahneler ve Borges bu çürütülmeyi gerçekleştiren bir fail olmaktan çok kendi ifadesi ile çürütülmeyi gören ya da hisseden bir izleyiciye dönüşür.

Öte yandan yine de bu tiyatro oyununun kendi gerçekliği içinde düşünüldüğünde Borges'in şahsen inanıp inanmamasının ne anlama geldiği hala sorgulanabilir. Ve aslında tam da kendi inkarını ortaya koyan bu diyalektiğin ontolojik anlamda bu tiyatro sahnesini bizim önümüze koyduğu iddia edilebilir. Argümana somut bir katkısı olmasa da Borges'in şahsi kanaatinin bir kez daha belirlediği makalenin son sözlerine bakmak bu meta pozisyonu tartışabilmek için anlamlı olacaktır. Deneme şu sözlerle biter:

And yet, and yet... Zamanın sürekliliğini yadsımak, ben'i yadsımak, astronomik evreni yadsımak; bunlar apaçık karamsarlıklar ve gizli tesellilerdir. Yazgımızın korkunçluğu (Swedenborg'un cehenneminden ve Tibet mitolojisindeki cehennemden farklı olarak) gerçekdışı olmasından gelmiyor; korkunç çünkü geriye dönüşü yok ve kaskatı. Zaman, beni oluşturan töz. Zaman beni kapıp

sürükleyerek götüren 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. (Borges, 2005, s.234)

Borges'in denemesinin bir anlamda tüm argümanını inkâr eden bir itiraf ile sonuna ulaştığı söylenebilir. Dapía, burada gerçekleşen durumu Borges'in zamanı ele aldığı "çerçeveyi değiştirmek" olarak ele alıyor. (Dapía, 2016, s.334) Özneyi inkâr eden deneme "ben ne yazık ki Borges'im" diyerek, Borges'in Borges olduğu itirafı ile finale ulaşır. Öte yandan bu karamsar final – karamsar çünkü Borges "ne yazık ki" diyor – apaçık bir teklifi de barındırmaktadır. Teklif, okurun kendisini kaptırabileceği tek bir cümlede gizli. Borges'in tek bir satırına bir an için kendisini kaptıran okur Borges'in ta kendisi değil midir? Öyleyse "ben ne yazık ki Borges'im" diyen de Borges olduğu kadar okurun da ta kendisidir.

Borges'in 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 gerçekleştirmektedir. Diğer bir deyişle Borges aslında bir kez daha Herakleitos'un nehrini okurunun önüne sermektedir. (Bossart, 2003, s.96) Bu atıfların hakikiliği okur tarafından elbette sorgulamaya açık ve yanlıştır; 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 da tercih edebilir.

7. Sonuç:

Borges'in bir düşünce deneyi olarak ortaya koyduğu bu uslamamalar kendisinin de yürüttüğü stratejiye sadık kalınarak ele alındığında şunu açıklıkla ifade etmek gerekir ki bu uslamamalar idealist bir zeminde işliyor gibi görünmektedir. Borges'in orijinal sorusu üzerinden ele alınacak olursa; gerçekten de bu idealist zeminde, Shakespeare'in bir satırına heyecanla kendini kaptıran okur Shakespeare'in ta kendisidir. Öte yandan, Borges – bunu kendisinin de bildiği gibi – 24 Ağustos 1899 yılında doğmuş kişiden başkası da değildir. Bu mesele, analogik olarak daha önce Herakleitos üzerinden ele alınan tartışmaya tercüme edilecek olursa şöyle denilebilir, hep başka sular akan ırmak Borges ve Shakespeare'i zamanda ve mekânda iki başka insan yapmaktadır, öte yandan ırmağı aynı ırmak yapan gerçeklik Borges ve Shakespeare öznelerinin bir ve aynı kişi olmalarının da ardında yatan zemini inşa etmektedir. Öyleyse Herakleitos'un ırmağının kendisini bir aporia olarak sunmakta olduğu tespitinden ileri gitmek bir sonuca varmak anlamında yanıltıcı olacaktır. Buradaki mesele, öyleyse ırmak farklı mı yoksa aynı mı sorusuna bir yanıt bulma çabası ziyade sorunun işaret ettiği bu ikilemi implikasyonları bakımından kavrama çabası olarak anlaşılması gerekir.

KAYNAKÇA

- Berkeley, G. (2015). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.
- Berkeley, G. (1935). *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilas ile Filonos Arasında Üç Konuşma* (M. S. Engin, Çev.). İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek / Beden – Tin İlişkisi Üzerine Deneme* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Borges, J. L. (2005). Zamanın Yeni Çürütülmesi (P. B. Charum ve T. Armaner, Çev.), *Öteki Soruşturmalar* içinde (ss. 213 - 234). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Borges, J. L. (2011). *Alef* (T. Uyar ve T.Özgüven ve F. Akerson ve P. B. Charum, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Borges, J. L. (2017). *Ficciones: Hayaller ve Hikayeler* (T. Uyar ve F. Özgüven, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bossart, W. H. (2003). *Borges and Philosophy: Self, Time, and Metaphysics*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Dapía, S. G. (2016). *Jorge Luis Borges, Post-Analytic Philosophy, and Representation*. New York: Routledge.
- Descartes, R. (1996). *Yöntem Üzerine Söylem Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (ve koşut özgün metinler)* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Derrida, J. (1981). *Dissemination* (B. Johnson, Çev.). London: The Athlone Press Ltd.
- Griffin, C. (2013). Philosophy and Fiction, *The Cambridge Companion To Jorge Luis Borges* içinde (ss. 5–16). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- 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* (22) 1, 102 – 123.
- Morrison, J. (2003). *Contemporary Fiction*. London, New York: Routledge.

Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy Vol. 1*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Rifat, S. (2004). *Herakleitos - Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Verene, D. P. (2018). The Ethics of Immortality of Borges's El immortal. *The Philosophy of Literature* içinde (ss. 79–119). Eugene, OR: Cascade Books.