DÜŞÜNSEL

HENRI LEFEBVRE



Gündelik Hayatın Eleştirisi III

Moderniteden Modernizme

(Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)

Türkçesi: Işık Ergüden

*SEL

GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİRİSİ III*

Moderniteden Modernizme
(Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)

HENRI LEFEBVRE, 1901 Fransa'da doğumlu. Sorbonne'da felsefe eğitimi aldı. 1924 yılında katıldığı "Philosophies" topluluğunda birlikte çalıştığı Politzer, Friedmann, Nizan gibi düşünürlerle birlikte 1928 yılında Fransız Komünist Partisi üyesi oldu. 1940'da Fransız Direnişine katıldı. 1958'de Komünist Parti'den ihraç edilmesinin ardından, Strasburg Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olduğu yıllarda Sitüasyonistlerle ilişki kurdu. 1947 yılında kaleme aldığı üç ciltlik *Gündelik Hayatın Eleştirisi* (Türkçesi: Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2012) başlangıçta sessizlikle karşılansa da ilerleyen yıllarda birçok çevrede güçlü bir entelektüel etki yarattı. Lefebvre, bu çalışmasının yanı sıra, mekân konusunu toplumsal analizin, Marksist felsefe ve sol siyasetin gündemine taşıyan ilk düşünürlerdendir; metinlerine son yıllarda giderek daha fazla referans verilmesinin nedeni de budur. *Kentsel Devrim* (Türkçesi: Selim Sezer, Sel Yayıncılık, 2013) ve *Mekânın Üretimi* (Türkçesi: Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2014) 2. Dünya Savaşı'nın ardından bu alanda yapılan ilk kayda değer çalışmalar ve güncel önemi giderek artan iki temel eserdir. 20. yüzyılın bu önemli düşünürü, 1991 yılında Paris'te öldü.

*SELYAYINCILIK / DÜŞÜNSEL

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11/3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 718
DÜŞÜNSEL: 28
ISBN 978-975-570-737-2

GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİRİSİ III
Moderniteden Modernizme
(Gündelik Hayatın Meta-felsefesi)
Henri Lefebvre

Türkçesi: Işık Ergüden

Özgün Adı:
Critique de la vie quotidienne, Tome: 3
De la modernité au modernisme, Pour une métaphilosophie du quotidien

© Henri Lefebvre, L'Arche Editeur, Paris, France, 1981
© Sel Yayıncılık, 2010

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Bilge Sancı
Editör: Cihan Özpınar
Yayına Hazırlayan: Barış Cezar
Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç
Kapak görseli: Kapak görseli: Victor Arnautoff, City Life (1932), detay

Birinci Baskı: Temmuz 2015

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Henri Lefebvre

Gündelik Hayatın Eleştirisi III

Moderniteden Modernizme
(Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)

Türkçesi: Işık Ergüden

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

1. BÖLÜM / SÜREKLİLİKLER

1. Modernitenin sonu mu? 51
2. Süreklilikler: mülkiyet, aile, ahlak vb. 57
3. Meta dünyası 59
4. Özdeşlik/Kimlik 65
5. Gündelik söylem 69
6. Bayağılığa dair 80
7. Birtakım niteliksizleşmelere dair 84
8. Tutucu şemalar 86

2. BÖLÜM / SÜREKSİZLİKLER

1. Değişene ilk bakış 97
2. Geri Kazanım 110
3. Farklılık [*La différence*] 116
4. Devlet ve gündelik hayat 129
5. Mekân ve zaman 135
6. Enformasyon ve gündelik hayat 143

SONUÇ / NETİCELER VE PERSPEKTİFLER

1. Orta sınıflar 163
2. Soyut-somut ve kurmaca-gerçek 169

Sonsöz 178

Dizin 181

GİRİŞ

1.

Son yıllarda gündelik hayatta dönüşümler olduğu tartışmaya pek yer bırakmayan bir durumdur. Bu değişimlerin boyutu nedir? Bunlar gündelik hayatı dayanılmaz bir hale mi getirmiştir, yoksa niteliksel olarak iyileştirmiş midir? Önümüzde bu sorular bulunuyor.

Yeni değişimlerin hazırlanmakta olduğu, kendini gösterdiği de inkâr edilemez. Bunların –her tarafta söylendiğini işittiğimiz gibi– radikal (yani şeylerin ve insanların "köküne" kadar inen şeyler) olup olmadığı ise ayrı bir sorudur.

Gündelik hayatın yirminci yüzyıldaki veçhelerine, pratikte ve "gerçekte" olduğu kadar bilgide, felsefede, edebiyatta ve sanatta da retrospektif bir bakış yöneltmenin zamanı 1981 yılında muhtemelen artık gelmiştir.

Bir alternatifle karşı karşıya değil miyiz? Gündelik hayatı ya olduğu gibi (bu değişimler dolayısıyla oluştuğu haliyle) kabul edeceğiz, ya da reddedeceğiz; ki bu ret kahramanca ve çileci bir tarzda olabileceği gibi, hedonist ve şehvetperest ya da devrimci, anarşizan, başka deyişle neoromantik, dolayısıyla estetik de olabilir.

Kabul etme, sıradan edimlere –alım satım, tüketim, çeşitli faaliyetler– rıza göstermekten daha fazlasını gerektirir. Bir "konsensüs" gerekir: Toplumun, üretim tarzının, tek kelimeyle (bir) bütünlüğün kabulü. Böylece bu üretim tarzından çıkmayı istememeye, bu olasılığı tasavvur, hatta tahayyül etmemeye mahkûm kılarız kendimizi!

Yüzyılın bu bakış açısıyla çıkarılacak bir envanteri teknolojilerin yanı sıra toplumsal ilişkileri ve bunların çeşitli ifadelerini, politik sorunları ve tarihi hesaba katmalıdır; çünkü gündelik hayat, kendince, tarihin bir ürünüdür (belki de bize en yakın gelen, kavramaya en açık "ürünü"dür).

Sadece 1981'deki gündelik hayatı mı analiz edeceğiz? Neyin değişip neyin değişmediğini belirleyip, gelecek yıllarda neyin değişip neyin kalıcılaşacağını mı öngöreceğiz? Hayır. Gündelik hayatın bu eleştirel analizinin, toplumun bütününü tanımak ve onu belli bir yöne sevk etmek –ona belli bir anlam vermek– için yol gösterici ip (Ariadne'ninki gibi bir ip!) olarak kullanılıp kullanılamayacağını da saptayacağız. Başka deyişle, gündelik hayatın (eleştirel) incelenmesi, günümüzde düşünce denen şeyden geriye kalanı ele geçirmiş görünen ikilinin –"gerçeğin" ve felaketin– büyüsüne direnmeyi sağlar mı?

2.

Vaktiyle, yani on yıllar önce, "gündelik hayat" kelimesi günü gününe yaşamak ya da hayatta kalabilmek için zorunlu olanı belirtiyordu: "Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver." O zamandan bu yana, kelimenin anlamı ve kapsamı değişti. Daha geniş ve daha muğlak bir hal alan "gündelik hayat" kelimesi gündelik edimler kümesini, özellikle de bunların birbirine bağlanmasını, bir küme oluşturmasını belirtmektedir. Gündelik hayatın tek tek yemek, içmek, giyinmek, uyumak gibi tüketim eylemlerinin toplamına indirgenemeyeceği zımnen kabul edilir. Toplumu sadece tüketimle tanımlamadıkça (ki giderek daha nadiren böyle tanımlanmaktadır) bu tek tek eylemlerin gündelik hayatı tümüyle kapsamadığı, bu eylemlerin bağlamını da –içinde yer aldıkları toplumsal ilişkileri– dikkate almak gerektiği artık kavranmıştır. Bunun nedeni, tek tek ele alınan her bir eylemin kendi başına bir mikro-karardan kaynaklanması değildir sadece; bu eylemlerin birbirine eklenmesinin üretime bağlı toplumsal bir mekân ve zamanda meydana gelmesi de bir diğer nedendir. Başka deyişle, tıpkı dil gibi gündelik hayat da –işlevlerin hem kapsadığı, hem de üstünü örttüğü– belirgin formlar ve derin yapılar içerir. Ticarette gündelik eylemlere adanmış sayısız uğraş bulunur: ev işi, yemek yapma, giyinme, uyuma, cinsellik vb. Bu veçheleri bir araya getirmeye çalışan "ansiklopediler" bile satın alınabilir. Oysa bu eserlerde eksik olan şey bütündür, birbirine bağlanmadır. Gündelik eylemler, bu birbirine bağlanma ve bunun içeriği sayesinde tekrarlanır-

lar (yeniden-üretilirler). Bu eylemler hem bireysel, hem "grupsal" (aile, meslektaşlar ve dostlar vb.), hem de toplumsaldır. Dolayısıyla gündelik hayatın, iş, boş vakit, "özel" yaşam, ulaşım, kamusal yaşam arasında ilişkiler dayatan (belli bir) toplumun örgütlenme ve varoluş kipliklerıyle sıkı ama henüz çok iyi anlaşılmamış bir ilişki içindedir. Gündelik hayat, toplumun (bazı istisnalarla) mevcut normlardan ufak sapmalar sergilemekten öteye geçemeyen tüm üyelerine kısıtlayıcı bir etki olarak kendini dayatır.

Geniş, biraz flu, henüz yeterince aydınlatılmamış bu anlamdaki gündelik hayat, son dönemlerde bilincin ve düşünümün konusu olmaya başlamıştır. Bu durum, yaş, cinsiyet, gelir, "ev içi donanım" gibi görünüşte "somut" olan ve "bilimsel" bir tarif için ya da bir gündelik hayat "fenomenolojisi" için kullanılabilecek bildik ayrıntılara dair önemsiz olgular hakkındaki beylik düşüncelerden analizin uzak durmasını sağlar.

Vaktiyle gündelik hayat filozofların gözünde bilgiden ve bilgelikten uzak bir konuydu. Kaçınılmaz ve bayağı olan gündelik hayatı filozoflar düşünceye layık görmüyorlardı; önceleri düşünce, filozof olmayanların alanı ve ikameti olan gündelik hayat ile mesafesini (*épokhé*) koruma peşindeydi. Bu durum değişmiştir. 1980 yılında, İsviçre Felsefe Cemiyeti "Gündelik Hayat ve Felsefe" teması etrafında Avrupa çapında bir sempozyum düzenledi. Bu sempozyum sırasında, felsefenin günümüzde gündelik hayatla ilişkisiyle; gündelik hayatı kavrama, anlama, bütünlük ve tümellik hedefleyen kavramsal bir bütüne dahil etme kapasitesiyle tanımlandığı açıkça görüldü. Artık felsefe, spekülatif soyutlamayı aşarak kendini yenilemeye çalışmaktadır. Marx'tan, Husserl, Heidegger ve Lukács'tan beri de bu böyledir. "Saf" filozofların ise, gündelik hayatı kavramların kıskaçlarıyla kavradıktan sonra, onu olduğu gibi kabullenmek ya da dönüştürmek yerine, yiyip yutarak ortadan kaldırmayı hâlâ ve her zaman amaçladıkları görülecektir.

Aynı zamanda, "gündelik hayat" terimi ile bu terimin belirttiği "gerçek", gazetelere ve edebiyata da nüfuz etmiştir. Basının giderek daha önemli bir bölümü gündelik hayat ve "sorunları" etrafında dönüp durmaktadır (öyle ki, bu "sorun" kelimesi sıradanlaşmakta ve giderek katlanması güç bir hal almaktadır). Joyce'tan Simenon'a ve

Japrisot'ya dek (kasıtlı ve az çok ironik bir karşılaştırma) edebiyatçılar ve romancılar, öngörülemez etkiler elde edebilmek için gündelik hayatı yakından, giderek daha yakından kavramaya çabalamaktadırlar. Olağandışıyı olağandan (gündelikten) çıkartmayı yöntem olarak kullanan Amerikalı yazarları da unutmamalı. Bununla birlikte, gündelik hayat ile gündelik olmayan –felsefi, doğaüstü, kutsal, sanatsal olan– bir karşıtlık içinde değildir. Böyle bir ikili şema üçüncü ve spesifik bir terimi, yani gücü, iktidarı, devletsel-politik olanı unutur. Bu da başka unutmaları gerektirir ve hatta açıklar.

3.

Gündelik hayatı –tarih, antropoloji, sosyoloji, hatta psikoloji gibi– toplumsal denen bilimler de dert etmektedir. Birçok uzman, peşinden koştuğu fakat kendi "alan"ını oluşturmak isterken şanssızlık sonucu kesip parçaladığı "somutu", "gerçeği" gündelik hayatta keşfeder. Kimileri insan gerçeğiyle ilgili bilimlerin bu somuta yöneldiğini düşünürken, diğerleri ise, geneli hedefleyen makro-sosyolojinin ya da makro-psikolojinin tersine, gündelik hayat ölçeğinde bir mikro-sosyolojinin ya da bir mikro-psikolojinin oluştuğu görüşündedir. Gündelik hayatı dert etmenin, bilgiye –grup halinde ya da kaçak olarak– başka adlar altında dahil olduğu da görülür: "maddi uygarlık", "habitus", "praksem" vb. Bazı sosyologlar gündelik hayat temasını yeniden ele alırlar. Bunlar önceki araştırmalardan alıntı yapmadan, tıpkı "yeni filozoflar" gibi, kendilerinin "yeni sosyologlar" olduklarını söylerler ve bir gündelik hayat sosyolojisinin ortaya çıktığını duyururlar.[1]

Bu incelemelerin çoğunda eleştirel –dolayısıyla politik– yön geri planda kalır ve sonunda yok olup gider. Bilimsel olmaya çalışan, bu iddiadaki pragmatik ve pozitivist yaklaşım kabulere dayalıdır. Bu yönteme göre, bilgi eleştirel düşünceyi dışlar. Semptomatik bir tutumdur bu. Neyin semptomu? Saptama yapılır ve resmen tasdik edilir. Bilme

1 Özellikle bkz. Michel Maffesoli, *La conquête du présent. - Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Gilbert Durand'ın önsözü, PUF, 1979.

ve tanıma, birlikte, aynı adımlarla ilerler. Bilgin, daha doğrusu "bilen kişi", düşünümsel olarak davranır: Saptadığı şey üzerine düşünür; onu yansıtır. Bu yaklaşıma göre, bilgi tamamlanmış olanın, "olgunun", "gerçeğin" dışına çıkmaz. Eleştirel düşünce silikleşir, hatta ortadan kaybolur; *gerçeklik*ten farklılaşan *olasılıklar* sorunu da onunla birlikte.

Çağdaş yazılarda çok yaygın olan ayna teması söylenmek istenen şeyi iyi ifade etmektedir: Yansımanın yansıyan ya da yansıtılan nesneden başkasını algılayamaması; görüntü ile nesne arasındaki devasa farkın unutulması; nihayet, aynadaki nesneler ile aynasının karşısındaki narsisistik "özne"nin görüntüsü arasındaki bulanıklık...

Peki ya "gerçek" [*"le réel"*] ve "gerçeklik"? Bunlar görünüşte yerlerinden oynamazlar; düşünce için ve düşüncenin karşısında kıpırdamazlar. Aslında, "gerçeklik", tabii hâlâ bu sözcüğü kullanabilirsek, sürekli yer değiştirir, başka şeye doğru kayar. Filozoflar ve bilginler uzun süre boyunca bu kelimeden, öz ya da töz, okült nitelikler, İdealar ya da kendinde şeyler veya aşkınlık gibi derin, gizemli, gizli bir şeyi anladılar. Bu perspektif içinde, Platon'dan Hegel'e dek filozoflar, "hakiki gerçeği", "gerçek hakikati", hatta "derin anlamı", kısacası gerçeğin ve hakikinin Logos'un içinde, Logos dolayısıyla ve Logos için birliğini ilan ettiler.

"Gerçek" kelimesinin günümüzde anlamı nedir? Verili olandır, hissedilir ve pratik olandır, edimsel olan, algılanan yüzeydir. Ya gündelik hayat? Genel kanaate göre, gerçekliğin parçasıdır, ama gerçeklikle örtüşür mü? Hayır, çünkü hem daha fazlasını ve daha azını, hem de başka bir şeyi içerir: yaşantı, yitip giden öznellik; duygular, duyumsallıklar, alışkanlıklar ve davranışlar. Soyutlamayı da içerdiğini ekleyelim. Paranın ve metanın sahip olduğu soyut yan, gündelik gerçekliğin parçasıdır ve görüntüleri de buna dahildir (birçok görüntü içermesine rağmen, "imgesel" [*'l'imaginaire'*] içinde yok olmaz).

Gerçeküstücülük kuşkusuz ki "gerçek" diye adlandırılan şeyin yer değiştirmesi, onun merkezsizleşmesi ve yeniden merkez bulması açısından bir dönüm noktasıydı. Gerçeğin dışına kaçış gerçeküstücülüğün tipik özelliğiydi; dahası, gerçeküstücülük gerçeğin içindeki imgeseli ortaya çıkarıyor, olağandışı ve doğaüstü olanı keşfediyordu.[2] Klasik ide-

2 Bu konuda bkz. doğaüstülükle dolu gerçek nesne tasvirleri içeren Aragon'un *Le Pay-*

alizmin ve felsefi gerçekçiliğin eşzamanlı güçlükleri, şairlerin önceden duyurduğu bir yer değişimine yol açtı. O zamandan beri "gerçek" başka türlü gösterilir ve değerlenir (ya da değersizleşir). Öyle ki, *soyutlama* (meta dünyası gibi teknik dünya da bunun parçasıdır) ayrılamayacağı "gerçek"ten -gayet makul şekilde- daha karmaşık olarak kabul edilir.

"Kendinde şey"den kaynaklanmaktan uzak olan "gerçek", çoğunlukla bir *ürün* ve kimi zaman da bir *yapıt* değil midir? Kâh teknik bilgi ve uygulamaların, kâh mübadelelerin ya da tarihin nispeten basit sonucudur; kimi zaman da sınırsız bir zenginliğin, ufukların, çoklu anlamların taşıyıcı nesnesidir. "Gerçekliğin" bu zıt yanlarını dikkate almak gerekir. Bu gerçeklik görünümlere, dekorlara, yanılsamalara karşıt mıdır? Bunları oldukları gibi içermez mi? Eleştirel düşüncenin müdahale etmesi hâlâ gerekli midir? Kuşkusuz. Öyle ki, nesnenin yoksulluğu ile zenginliği arasındaki, ürün ile yapıt arasındaki bulanıklığa sık rastlanır, hatta bu (reklam aracılığıyla) düzenlenmiş bir bulanıklıktır. Fakat, ilk başta, kısırlaşmış eleştirel düşüncenin gereksiz olduğu sanılır. İfadeci ve aşikâr gözüken bir "gerçeklik" karşısında eleştirel düşüncenin gizli kalışı da buradan kaynaklanır.

Hiper-eleştiriye kapılmış olan eleştirel düşüncenin suiistimallerini de kabul etmek gerekir. Şimdilik sadece itirazın kilit ifadesini ele alalım: "hayatı değiştirmek." Başlangıçta yıkıcı olan bu ifade, yayılır, bayağılaşır, nitelik yitirir, güçten yoksun kalır, her taraftan kullanılır. Ardından, eğer bir şey değişmişse, bu slogan sayesinde değil, başka nedenlerle değişmiş olur: Mücadeleler (başkalarının yanı sıra kadınların mücadelesi) ve/veya teknikler. Yenilginin parçası olan nitelik yitimine ve geri kazanmaya, keza bu yüzyılın ikinci yarısında gündelik hayatın dönüşümüne tekrar döneceğiz.

Burada bir "retrospektif" yerinde olur. Bu "retrospektif" süreklilikleri ve süreksizlikleri, durgunlukları ve dönüşümleri tamamen aydınlatır. Gündelik hayat kavramını geliştirerek ve sınırlandırarak belirginleştirmeyi sağlayan da odur, çünkü bu kavram söz konusu dönemleri kapsama iddiasında bulunamaz. Böyle bir projenin burada ancak tas-

---

san de Paris'si ya da Bréton'un *L'Amour fou*'su.

lak halde yer alabilmesi doğaldır. Dahası, herhangi bir tarihte gündelik hayatın halini canlandıran bir "sergi"nin teorik olmaktan çok estetik ya da anekdotluk bir önemi olur. Asıl önemli olan, gündelik hayatın, eski sorunları sürdüren yeni "sorunsallar"la birlikte, aktüelin içinde ve aktüel tarafından aydınlanmış dönüşümlerinin ana hatlarını sergilemek olacaktır. Olgulara, yani dönüşümlere bağlı önermeler üzerinde şimdiden ısrar etmek gerekir: "Gündelik hayatın bilgisi gereklidir ama yetmez, kendi kendine de yetmez; çünkü hedef ve mesele, tamamlanmış olguyu resmen tasdik etmek değil, olasılığa doğru yönelmektir; gündelik hayatın bilgisi, toplumsal denen bilimlerin alışıldık şemasına ve projesine göre kümülatif değildir, çünkü kendi nesnesiyle birlikte kendini de değiştirir..."

Yaklaşıma öznel ve hatta (neden olmasın?) duygusal bir veçhe katan bir tartışma daha şimdiden kendini gösteriyor:

4.

İyimserin söylemi (iyimser kimse kendine "fütürist" ya da "fütürolog" da der; genellikle sadece gözünün önünde olanı görmekle suçlanır). Elbette çok değişim var! Gündelik hayatın son otuz-kırk yılda, Galyalılardan ve Romalılardan bu yana değiştiğinden daha fazla –daha iyiye– değiştiğini kabul etmekten çekinmeyin. Bu yüzyılın başında – hatta ortasına dek– ev aleti pek azdır ya da hiç yoktur, bakım ürünü ve deterjan pek azdır. Kadınlar sebzeleri elleriyle soymak, çamaşırı tek tek elde yıkamak zorundaydılar; nasıl bir köleliktir bu! Buzdolabı yoktur; çok yetersiz "tel dolaplar" vardır. Otomobil, telefon yoktur ya da çok azdır. "Proksemiler" (hayli bilimsel olan bu terimi biliyor musunuz?) değişmeden kalıyordu, mesafeler sabitti, iletişim yavaş ve güç oluyordu. Bugünle karşılaştırın: Gündelik hayatta bulunan alet, makine ve tekniklerin olağanüstü çeşitliliği enformasyon alanıyla ve uzantılarıyla birlikte daha da gelişecektir; aile hayatının ve grupların toplum yaşamına ve dünyaya giderek daha fazla katılımına bakın... Sizin gündelik hayat diye adlandırdığınız şey iletişimin, enformasyo-

nun taşıdığı ve geliştirdiği bu yoğun toplumsallık içinde eriyip gitmez mi? Tabii eğer yeni bir gözle görülen bu gündelik hayat söylenenin söylenmeyeni, insan ilişkilerinin nihayet ortaya serilen teatralleştirilmesi, karanlıkta kalanın gösterileştirilmesi gibi görülmedik zenginlikler sunmazsa...

Nostaljik kişinin söylemi (çoğu zaman "geçmiş düşkünü" [*passéiste*] diye adlandırılırken, yakın dönemde kendine "post-modern" adını uydurmuştur). Kör edici bu gerçeklikleri hatırlattığınız için teşekkürler. Bunlar sizin kamaşmış gözlerinizi bozuyor olmasın? Sorun bakalım kadınlara hayatları o kadar değişmiş mi? Cinsiyetler arasındaki ilişkileri ve bunlar arasındaki işbölümünü değiştirmeye birkaç nesne ve birkaç alet yeter mi sanıyorsunuz? Sizin çok önem verdiğiniz bu araçların, kadınları taleplerini –filozofların dediği gibi, sorunsallarını– ifade etmeye yönelterek kadın hareketine imkân tanıdığı söylenebilir, ama bunları asla çözmez! Nesnelerin kralı, pilot-nesne olan otomobilin hâkimiyeti kuşkusuz ki insanlar ve şeyler üzerinde etkili oldu. Daha iyiye doğru mu? Bunu kanıtlayamazsınız; dezavantajların avantajlara denk olduğunu söyleyebiliriz en azından. Ama yeter bu kadar bayağılık! Geçmişte TV yoktu. Ama dikkatli olun; medya, iletişim, enformasyon insanları birleştirmek yerine ayırıyor olmasın? Bu durum, tekniklerin toplumsal ve politik kullanımına, özel olanın toplumsal olana dahil olmasına bağlı değil midir? İletişim geliştiğinden beri toplumsal hayatın çok şey kazandığına ve çok zenginleştiğine inanıyor musunuz? Öfkelenmektense düşünün. Eğer isterseniz, ilerlerken nelerin terk edildiğini anlamak için bir süre geriye bakalım. Bir zamanların Paris'i! Vaktinin Île-de-France'ı ve Fransa'sı! O vakitler tüm bir bina bir ev gibiydi! Binada oturan insanların –hali vakti en yerinde olanlar alt katta, yukarıda daha mütevazı olanlar, çatı altlarında "hizmetçiler"– hepsi birbirini tanır, sever ya da nefret eder; hep birlikte daha büyük bir topluluğun –mahallenin, kendisi de geniş ve güzel bir topluluk olarak algılanan şehrin– içinde küçük bir topluluk oluştururlardı. Paris'te olduğu gibi Lyon'da, Lille ya da Toulouse'da, o dönemler çalışkan ve neşeli bir halk vardı. Her tarafta sürekli şarkılar söyleniyordu. Şehirde müzik hâkimdi; animatörlere ihtiyaç yoktu. Sokak yaşam doluydu. Meydanlarda ya da bulvarlarda akordeoncular

eşliğindeki şarkıcıların çevresinde geniş halkalar oluşuyordu; insanlar şarkıları öğreniyor, güftesini satın alıyor ve mırıldanarak yolda yürüyorlardı. Sizler halkı, demagojik bir tema dışında, ne yaptınız? Paris'te ya da gelişmiş ülke denen Fransa'nın şehirlerinde halk kaldı mı? Kuşkusuz bu gündelik hayatta belli bir sıkışıklık vardı; kimse gözlerini uzağa, yabancıya, dünyanın ufkuna çevirmiyordu. Jestler, toplumsal kurallar, nezaket ve görgü kuralları, kadınlara hitap etme tarzları, içinde taşıdığı hafif küçümsemeyle birlikte aşırı kibarlık, selam verme –şapka çıkarma örneğin– tarzı, bütün bunlar gelenekseldi, ki günümüzde demode gelebilir. Fakat o nasıl bir güvenlik duygusudur! Kişi kendini hem desteklenmiş hem de dışlanmamış hissediyordu. Komşuluk ilişkileri güçlü kalıyordu; herkes birbirine yardım ediyordu. Önemli olaylar ve şölenler birlikte kutlanıyordu. Ekmek hâlâ kutsaldı; dil gibi yüzyılların deposu olan, uzun yokluk ve kıtlık dönemlerinden kalma değerler yok olmamıştı. En küçük nesne bile değerli görülebilir, saklanıp hediye edilebilirdi. Biraz dar gelen bu değerler hem sıkıca sarar hem de korurdu. Yukarıdan ya da dışarıdan gelecek bir güvenliğe ihtiyaç yoktu. Benim söylemediğim şeyi bana söyletmeyin. Sosyal güvenlik denen şeyin bir ilerleme olduğunu biliyorum; fakat bunun, aktif ve sorumlu halkı, bir suç ya da kaza olduğunda hiç kımıldamadan polisi bekleyen, sosyal destek gören pasif insanlar topluluğuna dönüştürmek için politik bir araç olarak devlete hizmet ettiğini siz de benim gibi biliyorsunuz. İçinde taşıdığı dayanıklılığı, gücü yitiren gündelik hayat, tıpkı parça parça satılmak için ufalanmış mekânlar gibi un ufak oldu. Keyif aldığımız birçok şeyi yitirdik. Paris'te birçok büyüleyici yer vardı. Sadece Montmartre değil, yukarılar, Belleville, Ménilmontant ve aşağıda Seine boyunca, örneğin Bercy antrepoları tarafı... İle-de-France'a gelince, yirminci yüzyıl ortasına dek sürmüş cazibesini bir süre sonra kimse hatırlamayacak bile... Saymaya devam etsem bitmek bilmez; burada kesiyorum...

Bu bütün bir yüzyılın tartışmasıdır; kökenleri çok ötelere uzanır. Sayısız yazı ya da söylevde doğrudan ya da dolaylı olarak ifade bulur. Bu ısrarlı ve inatçı sorunsalın bir cevabı, bir çözümü var mıdır? Elinizdeki eserin hedeflerinden biri, nostaljiye ya da "bilimsel ve teknik devrim" karşısındaki coşkulu fütürolojiye özgü olmayan bir yol açarak bu

alternatiften kaçınmaktır. Fikirler arasındaki bu çelişkiler ve "gerçek" içindeki bu tür çatışmalar kimi zaman düşünceyi kışkırtır, kimi zaman da bir çıkmaz içinde ketler. Önemli olan, öncelikle, tartışmayı boğmamak ve önceden imal edilmiş bir çözüm dayatmadan (ister bilginin ve tekniğin koşulsuz savunusu olsun, ister tarihselcilik ve geçmişin takıntılı hatırlatılışı olsun) bu tartışmayı sonuna dek sürdürmektir.

5.

Mevcut eser, aynı adı taşıyan bir dizinin üçüncü kitabıdır. İlk cilt, [Nazi işgalinden] Kurtuluş'tan hemen sonra 1946'da, ikincisi 1961'de çıktı. Strasbourg ve Paris X (Nanterre) Üniversitelerinde verilen dersleri özetleyen *La Vie quotidienne dans le monde moderne* [Modern Dünyada Gündelik Hayat] (Gallimard, 1968) adlı eser ile aralarında "Devrimci Romantizm" Manifestosu'nun da (NRF, 1957) bulunduğu çeşitli makaleler bu iki cildin tamamlayıcısı oldu.

Gündelik hayatı ve dönüşümlerini incelemek için iki yol veya yordam düşünülebilir: Ya süreli bir yayın, ya da durum değerlendirmesi yapmaya çalışan, zaman içine yayılmış eserler. Tercih edilebilir olduğu açık olan ilk yol maddi (editoryal) nedenlerle benimsenmedi. İkincisi, sakıncalarına rağmen, toplumsal pratikte ve sosyo-politik temsil ve faaliyetlerde önemli değişimlere denk düşen bir dönemlendirmeye (1946-1960-1968) işaret etmektedir. Sonuç olarak, bu çalışmalar günümüzde yeni bir eleştirel analize giriş bilançosu için mihenk taşı, nirengi noktası, hatta referans olarak hizmet edebilir. Bu referans, söz konusu eserlerin dönemlerinin unutulmaya mahkûm devasa ideolojik üretiminin ortak yazgısından kaçma ihtimalini belki de artıracaktır.

6.

Gündelik Hayatın Eleştirisi, I adını taşıyan ve 1946'da yayımlanan ilk cilt, kavuşulan özgürlüğün iyimserliği (umutları ve yanılsamaları) içinde bir ilk projedir. Gündelik hayat kavramını formüle ederek,

adlandırılmış olmakla birlikte bilinmeyen –bilinmeye layık görülmeyen– bu pratiği mevcut dile ve kavramsal açıklığa taşır. Böyle bir "hazırlık çalışması" ne sözü ne de şeyi icat etmiştir; fakat "felsefi – felsefi olmayan", "gösteren – göstermeyen", "bilmeme – bilme" ayrımlarının üstesinden gelmiştir. Marx toplumsal emeği, Freud ise cinselliği böyle ele almaktadır. Emeğe uygulanabildiği gibi, gündelik hayata da uygulanabilir bu: Kavram, anlık analiz ve tanımların kaybolup gittiği kısmi faaliyet ve veçheleri bir araya getirmektedir. Böyle bir kavram hem soyut hem de somuttur. Gündelik hayat sanki özel vakalardan, bireysel durumlardan ya da genel sıradanlıklardan oluşuyor gibidir. Felsefenin ve yöntembilimin en eski sorunlarından biri bu noktada kendini gösterir. Sorunu ise *kavramsal* teorileştirme çözer: Gündelik hayat bilinebilir bir şeydir. O vakit gündelik hayat nasıl tanımlanır?

a) Öncelikle zamanın ve mekânın, bedenin, yaşamsal kendiliğindenliğin ve "doğa"nın belirli bir şekilde sahiplenilmesiyle tanımlanır. Bu sahiplenme, sahiplenmemeye [*désappropriation*] ya da dışsal-sahiplenmeye [*ex-propriation*] (yabancılaşmaya) meyillidir ki, bunun tarihsel, ekonomik, politik, ideolojik neden ve gerekçeleri bilgiyle keşfedilir. Yine de gündelik hayat, hem zihinsel zaman ve mekândan hem de doğal zaman ve mekândan farklı bir zaman ve mekân içinde cereyan edip oluşur.

b) Gündelik hayatla birlikte yaşantı da yeniden ele alınır ve teorik düşünceye taşınır. Yaşantı, artık hor görülen, sonunda ortadan kaldırılmış, zorunlu bir yöntemsel indirgemeyle üretilmiş, önemsiz bir kalıntı değildir. Keza, aşırı değer verilmiş, şişirilmiş, rasyonele tezat oluşturan bir şey de değildir. Toplumsal pratikte işgal ettiği yeri –ne her şeydir ne hiçbir şey– teorik düşüncede de elde eder. Diğer yandan, yaşantı ile gündelik hayat örtüşmez. Gündelik hayat yaşantıyı ortadan kaldırmaz, çünkü gündelik hayatın dışında yaşantı vardır: Üzerinde ve/veya altındadır. Bununla birlikte, yaşantının tasarlananla ilişkisi ön plana geçer. Bu ilişki daha geniş bir soruyu, düşünce ile hayat arasındaki ilişkilere dair soruyu içerir. Kâh hayatın, kâh saf düşüncenin savunulmasıyla yanlış çözümlenmiş Faustçu bir sorgulamadır bu.

c) Üst düzeyde özelleşmiş, dolayısıyla parçalara bölünmüş faaliyetler –düşünmek, dolaşmak, mesken tutmak, giyinmek ya da her-

hangi bir işe kendini vermek– karşısında ve bu faaliyetlerden soyutlandığında gündelik hayat (bunların iç içe geçmesinin sonucunda) hem *ürün*, hem de *tortu* olarak tanımlanır. Yüksek denen faaliyetlerin kalıntılarını, artıklarını alır; buna karşılık, onlara atılım sağlar, aşağı denen faaliyetlerin itici gücünü verir; bu faaliyetlerin ortak ölçüsüdür, besleyici ya da kısır toprağı, kaynağı, ortak yer ya da alanıdır. Bir sonuç ve ortak zemin olan bu tortu-ürün, bu faaliyetlerin aritmetik ya da mekanik toplamına hiçbir biçimde indirgenemez; tersine, gündelik hayat, çeşitli faaliyetleri kapsayan bütünlüğün içinde, yani üretim tarzının içinde ele alınarak kavranabilir; üretim tarzı, çok sayıda faaliyetin dışında ya da üzerinde değil, hem bu faaliyetler dolayısıyla hem de gündelik hayatın içinde gerçekleşen şey olarak kavranır. Dolayısıyla, gündelik hayat üretim tarzının ürünüdür (Bu durumda, kapitalist üretim tarzının ürünüdür; bir üretim tarzı olarak tanımlanamayacak "sosyalizm" örneği ise yedekte tutulmaktadır). Üretici olan üretim tarzı ile ürün olan gündelik hayat birbirini aydınlatmaktadır.

d) Gündelik hayat, döngüsel süreç ve zamanlar ile doğrusal süreç ve zamanlar arasındaki, yani tekrarlananın çok farklı iki kipliği arasındaki iç içe geçmelerin de bir sonucudur. Beden bir döngüsel ritim paketi olarak belirir. Buna karşılık, birçok kurallı faaliyet –örneğin üretim amaçlı el kol hareketleri ya da toplumsal yol yordam dizisi– açıkça doğrusaldır. Fiili gündelik hayatın içinde doğrusal olan ritmik olanı ezer, bunaltır. Fakat ritmik olan yok olmaz; tekrarlanan, önceden imal edilmiş ve dayatılmış bir birleşimselliğin, bir doğrusallığın sonuçlarına indirgenemez. Modern dünyada böyle bir eğilim olsa da, gündelik hayat sadece işlevsel doğrusallığa bağlı olarak tahayyül edilemez. Keza, ne nitelik niceliğin içinde, ne kullanım mübadelenin içinde, ne de şeyler saf ilişkinin içinde tamamen yok olur. Gündelik hayat, gündelik tekrarın iki veçhesini, iki kipliğini içerir (bkz. ileriki bölümlerde, birinci ciltte açıklanmadan kalmış ve sadece tezi geliştirilmiş "ritim-analiz öğeleri" üzerine paragraf).

e) Gündelik hayat, kullanımın (kullanım değeri) mübadeleyle (mübadele değeri) karşılaşması ve çatışması olarak da kavranabilir. Mübadele değerinin başatlığı ve üretim tarzı içindeki önemi ne olursa olsun, kullanımı ve kullanım değerini ortadan kaldırmayı başaramaz.

Söz konusu başatlık, "saf" soyutlamaya ve saf göstergeye yakınlaşsa bile bu olamaz. Emek mübadele edilebilir malları, metaları üretir; metalar üretimleri ile tüketimleri arasında, somut olmaktan çok soyut, tuhaf bir yaşam sürdürürler; bu evre boyunca, mübadelenin özellikleri baskın çıkar, ki bu metanın egemenliğidir, meta dünyasıdır. Bu güzergâh boyunca, nesne *neredeyse bir göstergeye* indirgenir. Ardından, bu toplumsal var olma tarzı kesintiye uğrar ve kullanım değeri haklarını geri alır. Emek (toplumsal emek) mübadele değerleri ürettiğinden, bir tür çalışınamanın da (dinlenme, tatil, özel yaşam, boş vakit) ürünlerin kullanımına müdahale ettiği vurgulanabilir; çalışmama zamanı, üretime adanmış zamanın karşılığı olan toplumsal zamanın parçasıdır (üretim aracı sahiplerine üretim kapasitesi olarak satılır). Çalışmama, daha doğrusu çalışınama zamanı, emek gibi, üretim tarzının parçasıdır; ekonomiyi canlandırır; öncelikle, tüketim zamanı olduğu için bunu yapar, ardından, ürün ve artı-değer üreten büyük sektörler –turizm, boş vakit, "*show-business*", "kültür" ve kültür endüstrisi– bu çalışmamadan yola çıkarak oluşur. Dolayısıyla, gündelik hayat toplumsal zamanın bu kipliklerini, emek zamanını olduğu kadar çalışmama zamanını da –ki bu kullanıma özellikle bağlıdır– kapsar. Dahası, kullanım ve kullanım değeri de değişir, yer değiştirirler. Örneğin mekân kullanımı, onu kullanan ve tüketim yoluyla yok eden herhangi bir nesnenin kullanımına indirgenemez; mekân kullanımı bir zaman kullanımını içerir: ulaşım, merkezlerin ve çevrelerinin ilişkisi, donanım kullanımı. Kısacası, mübadelenin mutlak üstünlüğü yoktur, mübadele içinde kullanım yok olmaz, kullanım değeri mübadele değerinin taşıyıcısı rolüne indirgenemez (öyle ki, bu eserin birinci cildinin yayımlandığı dönemde, kıtlık ve nihayetinde kullanımdan kaynaklanan geniş anlamıyla "değerler" yok olmaktan uzaktı).

f) Gündelik hayatta, doğal denen ihtiyaçlar, onları yapaylığa varana dek dönüştürebilecek toplumsal bir biçimlenim geçirirler. 1946 yılında bu toplumsal biçimlendirme mevcuttu, fakat henüz çok sofistike değildi ve "kültürel" olduğu söylenemezdi. Gündelik hayat, bu bakış açısından, üç terimli bir diyalektik hareketin yeri olarak tanımlanır: "ihtiyaç-arzu-haz." Bu hareket, gündelik hayatın içindeki emek ve çalışmama, kullanım ve mübadele gibi diğer unsurlardan ayrılamaz.

1946 yılında emek hâlâ insan varlığının somut gerçekleşmesi olarak, diğer toplumsal ihtiyaçlardan biri olarak görülürdü ve hatta yakında, sosyalizmde toplumsal ihtiyaçların ilki olacağı bile duyuruluyordu. Herkesin bildiği ve daha ilerde görüleceği gibi, bunun tersi meydana gelecektir: Çalışmama ve boş vakit karşısında emek gözden düşecek, etik değeri giderek azalacaktır. 1946 yılında bu gözden düşme henüz başlamamıştı. Emek, on dokuzuncu yüzyılda bütün sınıfların bir tür konsensüs içinde ona atfettikleri prestiji korumaktaydı.

g) Burada gündelik hayatın bir başka veçhesi ortaya çıkar: mesafe ilişkileri kümesi, yakınlıklar ve komşuluklar ya da tersine, uzaklıklar, zaman ve mekân içindeki mesafelenmeler. Bu, bireylerin ve grupların (aileler, atölyeler, şirketler) genel olarak ölümle ve kendi ölümleriyle ilişkilerinin yanı sıra bedenlerin kendi aralarındaki ilişkileri, bedensel olanın mekânsal ve zamansal olanla ilişkilerini de içerir. İlk kitabın çıktığı tarihte (1946) bu ilişkiler henüz yerleşik ve sağlam, çünkü geleneksel görünüyordu. Bir süre sonra durum değişecekti.

h) Bu aynı tarihte bir yanda dini, sivil, yerel şölen ve oyun; diğer yanda şölen olmayan, ciddi olan, gündelik arasındaki ilişkiler yeniden güç kazanıyor gibiydi. Ayrılık olmaksızın bir ayrım vardı; gündelik hayattan ayırt edilmiş olsa da, şölen -hazırlığı, gerçekleşmesi, bıraktığı iz ve anılar- asla uzak değildi; doğaüstü ya da olağandışı olağandan uzak değildi. Şölen vakti, gündelik zamanı parçalamak yerine onu katmerler.

Önceki özette ortaya çıktığı haliyle gündelik hayatın karmaşıklığı doğrusal bir sürece -ister tarihsel olsun, ister felsefi, ekonomik ya da toplumsal- atfedilemez. Bu karmaşıklık çok sayıda iç içe geçişin sonucudur; "insan" denen toplumsal varlığın "gerçekleşmesi" işbölümü, toplumsal sınıflar, ideolojiler ve "değerler", baskı ve bastırmalar gibi çok sayıda nedene bağlı olan değişim ve yabancılaşmalarla engellenmiş olur. Fakat, söz konusu tarihte henüz nesneler ile insanlar arasında; insanların hareketleri, edimleri, durumları ve söylemleri arasında kopukluk yoktur. Gündelik hayatın bütün bu veçheleri sadece üretim tarzının içine dahil olmakla kalmaz, "uygarlık" denen (daha sonra yerine geçecek olan "kültür" kelimesinden daha güçlü bir kelimedir) bir kümenin de içine dahil olurlar. Henüz parçalanma

yoktur; savaşlara rağmen, dinsel, tarihsel, ahlaki büyük referansların yüzyıl başında kaybolmasına rağmen, belli bir birlik ayak direr.

Daha bitmedi. Gündelik hayat, *söz konusu tarihte* kendini gösterdiği haliyle, belirgin bir yoksulluk içinde gizlenmiş bir zenginliği içeriyordu. Güzel, doğru, iyi olanı, başka deyişle, kabul görmüş etik ve estetiği toplum için belirleyen norm ve konvansiyonlar gündelik hayatta buluşuyordu. Klasik felsefe, karşı durduğu Yanlış, Kötü ve Çirkin'in karşısına mutlak terimler çıkartarak, Mutlak Doğru, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel'i yarattığını sandı. Modern denen zamanlarda, "beşeri" denen bilimlerle birlikte hareket eden felsefenin eleştirisi bu kavramları göreceleştirdi. Eski olsun çağdaş olsun her toplum kendi norm ve değerlerine sahip oldu, hâlâ da sahiptir (hızlı çözülme ve dekadans durumları hariç). Dogmatizm de yok olmadı. Tersine: Sanki görelilik, kuşkuculuk, ampirizm ters yönde bir ihtiyaç, yani dogmalara ve mutlak hakikatlere duyulan bir ihtiyaç doğuruyor gibi cereyan eder her şey. Yine de, dogmatizm sosyo-politik bir olgu olur. Dogmalar ve kuşku, normlar ve konvansiyonlar, yerleşik olana sadakat ve onun reddi, gündelik hayatta karşı karşıya gelir. Bu normların doğruya, güzele ya da iyiye dair bir temsil dayatma gücü olmaması, söz konusu toplumun dağılması ya da parçalanması nedeniyledir. Norm ve değer yokluğu, bunların artık önemi olmadığını kanıtlamaz; fakat bunların bir "kriz", bir "başkalaşım" ya da çürütücü bir durgunluk sırasında kaybolduklarını kanıtlar.

Nietzsche'nin defalarca dediği gibi, "dekadanlar" kendileri için en kötü olanı tercih ettiler. Bu nasıl mümkün olabilir? Tercih nerede ve ne zaman yapılır? "Hakikatler" ile "yanılsamalar" nerede ve ne zaman karşı karşıya gelir? Bir toplumu oluşturan norm, değer ve konvansiyonlar nerede ortaya çıkar? Kendilerini nasıl dayatırlar? Yoklukları nerede algılanır? "İşte, düşünmeniz gereken budur" şeklindeki dogmatik cevap kabul edilemez. Birinci ciltte yeterince açıklanmamış, fakat eleştirel bilgiye şimdiden içkin olan tek cevap şudur: *gündelik hayatın içinde.* "Gündelik hayatın eleştirisi", mevcut değerleri ideolojik diye ortadan kaldırmayı istemek yerine, bunların gündelik hayat içindeki dönüşümlerini ve gündelik hayatın hem gerçek hem de değer olarak ortaya çıkışını incelemeyi önerir.

Yukarıda hatırlatılan belirlenim ve tanımlar, gündelik hayatın ve

kavramının veçheleri olarak birbirlerine yaklaşırlar. Burada, analize sıkı sıkıya bağlı olan bir proje vardı. Bu proje, gizil zenginliği serbest bırakmayı, gündelik hayatın zımni ve keşfedilmemiş içeriğini değerlendirerek ortaya çıkarmayı öneriyordu. Gündelik bayağılığın, hakeza bu bayağılığın zaman ve mekânının kendileriyle bağdaşmaz gibi görünen bir belirginlik içerdiğini kabul ediyordu: Oyun, şölen, sürpriz, dolayısıyla olasılık olarak bu derinliğin sahnelenmesi ve görüş açısına yerleştirilmesi. Kavramlaştırmaya ve teoriye içkin proje, kendini formülasyon beceriksizlikleri arasında böyle gösteriyordu.

Böyle bir proje ve böyle bir kitap, kendini bir sisteme kapatmadan, Marksist bir perspektif içinde nerede yer alır? Birincisi, gündelik hayat kavramını ve birkaç başka kavramı daha dahil ederek, "Marksist" terminolojinin söz dağarcığını tamamlamakla sınırlı kalmaz bunlar. Bu proje ve kitap, özellikle Marksist düşünceyi (ekonomik) "gerçeğe" ve (tarihsel) gerçekleşene odaklamak yerine, olasılığa açmayı öneriyordu. *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, "devrim" kavramını dönüştürmeye de çalışmaktaydı: Devrim sadece ekonomik (üretim ilişkileri) ya da politik (kişisel ve kurumsal) dönüşümlerden ibaret değildir; "devrim" adına layık olabilmek için, bir yaşam tarzı, bir stil, tek kelimeyle bir uygarlık yaratarak gündelik hayata kadar, fiiliyatta "yabancılaşmadan kurtulmaya" kadar uzanabilir ve uzanmak zorundadır. Bu yaklaşım, toplumun ekonomiye ve politikaya indirgenmesini dışlar ve *toplumsala* vurgu yaparak, ünlü "altyapı" ile "üstyapı" tartışmasını değiştirir. Ekonomiye –üretim ve mülkiyet ilişkilerine– indirgenemeyen ilişkiler, bireylerle gruplar arasındaki ilişkiler, bunların bütünü –yani gündelik hayat– "toplumsal"ın içine girer. Bu eser, *praksis* (*toplumsal* pratik), bireyselle toplumsal arasındaki ilişki, *"sivil toplum"* ve hatta *üretim tarzı* gibi Marx'ın kullandığı, değeri anlaşılmamış ya da yoksullaşmış kavramların geliştirilmesini ve zenginleştirilmesini hedefliyordu. Özellikle *sivil toplum*a Gramsci'den farklı bir yolla erişir: Tarihsellikten daha uzak, daha edimsel bir yol. "Altyapı" ile "üstyapı" arasındaki tartışmalı ilişki skolastikten çıktığında, gündelik hayat hem "üstyapısal" hem de "altyapısal" olanı kapsadığında, somut bir yere yerleşiyordu. Kısacası, bu kitap bazı sorunları tarihsel

olarak –ama tarihselciliğe düşmeden-, felsefi olarak –fakat felsefi yanılsamalar olmadan– ortaya koymaya çalışıyordu. Dolayısıyla, 1946'dan itibaren, avaz avaz bağırmadan, Marksizmin bir *"aggiornamento"*su [güncellenmesi] deneniyordu; bu işlem (tarihsel ve politik) çeşitli nedenlerle başarısız kalmıştır.

Bu eserin yeterince kavranamamasını ve onay azlığını açıklamak için, burada, Fransa'da ve hatta Avrupa'da felsefi düşüncenin ve "Marksizm"in birkaç veçhesi üzerinde durmak gerekir.

Gündelik hayatın eleştirel bilgisi *belirli bir hedefe,* yani noktalara –ihtiyaçlar, faaliyetler, ürünler vb.– yönelikmiş gibi gelmektedir. Buradan da tuhaf bir yanlış anlama kaynaklanır. Ciddi birkaç hatanın (örneğin "üçüncü dünya"nın bütün dünyanın geleceği ve yenilenmesi olarak değerlendirilmesi) ardından *belirli bir hedefe yönelik* olan, genele, bütünlüğe yönelik çalışmaların hayal kırıklığı yaratıcı niteliği gereği, ancak çok sonraları moda haline gelir. Bu eser yayımlanırken, (felsefi ve bilimsel) entelektüel kaygıların en başında genellik ve bütünlük geliyordu. Fakat *belirli bir hedefe yönelik* olanın, genelliği somut olarak ele almanın yolunu sağlayan bir "öğe" –gündelik hayat– sayesinde bir bütünlüğe (üretim tarzı) isabet ettiğini pek az insan fark etti. Gündelik hayatın tikel ile tümel arasında, yerel ile genel arasında bir dolayım getirdiği yeterince anlaşılamadı. Gündelik hayatın (ayrıntılarının) belli bir anda incelenmesi kavramı es geçer, somutun idrakini taklit eder, somutu kavramak yerine doğrudan algılananda (giysiler, konut vb.) kalır. Bu kavramın –gündelik hayat– sınırları zaten her kavramın sınırıdır; hiçbir kavram ifade ettiği şey üzerinde hâkimiyeti garantilemez; pratiğin yolunu açar ama onun eksiğini tamamlamaz. Hatta kimi kavramların (örneğin sanat) göndergesinin sonuyla birlikte doğduğu da vakidir. Dahası, bilgi ihtiyat, itidal ve saygıyla davranmalıdır. Bilgi, yaşanmış deneyimi cehalet ve hatanın hâkimiyet alanı olarak görmek ve onu mağlup edilmiş cehalet adı altında pozitif bilgiye katmak yerine, ona itibar etmelidir. Duyguları ve duygulanımları, oyunu, şöleni, bizzat kutsal olanı sezgiyle ele almak uygun düşer. Nazik bir durumdur bu: İnanmadan, kabul etmeden, açıklamaları harfiyen ele almadan anlamak. Gündelik hayatın eleştirisi daha başından beri *yabancılaşmaya* bir

içerik veriyordu, fakat onun –felsefi ya da metafizik, hatta metaforik– statüsünü tanımlamıyordu. Yaşantıyı anlamak, kavramların hareketli takımı içine onu yerleştirmek ve onarmak, neyi *içerdiğini* söyleyerek "onu açıklamak"; eserin ve projenin anlamı böyle formüle edilebilir.

7.

Geleneksel felsefe karşısında bu projenin özgünlüğü daha önce vurgulanmıştı. Bu proje gündelik hayatı ne felsefe-dışı kabul eder, ne de potansiyel bir insanın malzemesi olarak görür. Felsefenin bir bilinç fenomenolojisine ya da mantığa, etiğe veyahut bir estetiğe girişmek için arasına mesafe koyduğu bir şey olarak da görmez. Gündelik hayatın olduğu kadar yaşantının da muğlak karakterinin onların yoksulluğu anlamına değil, zenginlikleri anlamına geldiğini göstermeye çalışır. En ufak nesnenin bile sanatla, "kültür"le, uygarlıkla bağı (hâlâ) vardır. Bu proje, yenilenmiş bir birlik ve bütünlük hedefler; bunlar yaşantının, felsefi, politik olanın birliği ve bütünlüğüdür (varoluşçuluğun bir süre sonra hedefleyeceği ve başarısız kalacağı şeydir bu). Gündelik hayatın içinde büyülü olanın (ayinler, sözler, atasözleri, gelenekler) varlığı, aynı zamanda onun karmaşıklığı ve zenginliğidir. Gündelik hayat kendini "nesne" olarak görür; ama statik nesne ya da bir "model" inşasının bahanesi değil, bir eylemin çıkış noktası olarak "nesne". Gündelik hayat entelektüel ya da "tinsel" yaşamın düşük bir seviyesini temsil etmez. Dolayısıyla, epistemolojik anlamda "nesne" halini almaz; onun "çerçevesini çizmek", onu "alan" haline getirmek söz konusu değildir! Zamanında eksik olmayan yanlış anlamalardan –gecikmeli de olsa– kaçınmak için bütün bu kesinlikler zorunludur. Felsefeyle kıyaslandığında, meta-felsefi bir perspektif çizilmektedir. Bu sorunsal, klasik sorunsalın, yani "nesne-özne" ilişkisi ya da "gerçek-kavramsal" ve "gerçek-bilgi" ilişkileri sorunsalının ortadan kalktığı noktadan yola çıkar. Sosyolojiye ayrıcalık tanımak gibi belki de yalnış bir eğilime rağmen *gündelik hayat* kavramı, daha baştan itibaren, ekonomik, politik, tarihsel vb. incelemelerin katkılarından yararlanır. *Bütünlük* fikrinin felsefeden –farklı bir yönelimle– ödünç

alınmasını meşrulaştıran budur; bu fikir de bir *oluşa*, yani (daha önce söylediğimiz gibi, gerçekleşme yolundaki) *üretim tarzının oluşuna* dahildir. Bütünlük içindeki gündelik hayatın "ilkel"le, "mantık-öncesi"yle ya da "bilimsellik-öncesi"yle, çocuksuyla ortak bir yanı yoktur; gündelik hayatın önünde, etrafında, üstünde ve altında, teknik, bilgi ve özellikle devlet gibi başka "gerçeklikler", ağlar, kurumlar vardır. Birinci ciltte (o tarihte "kendiliğindenliğe" hâlâ yakın olan) gündelik hayata tekniğin nüfuz edişinin yanı sıra bilginin ve politik eylemin nüfuz edişi de gösterilmişti. Bununla birlikte, gündelik hayat karşısında hiçbir kavram, ne devlet ne de tekniklik kavramı, ontolojik bir ayrıcalığa sahip değildir. Hepsinin sınırları vardır. Teknik sorunu öne çıkmaktadır, fakat henüz açıkça ortaya konmamıştır. Dünyayı altüst etmeye elverişli, özerkleşmiş bir unsur mudur? Teknokrat bir kastın ya da işçi sınıfının hâkim olabileceği bir unsur mudur? Teknoloji snopluğunu (Marksistler arasında da öfkeye yol açmıştır) çürütmek mi gerekir, yoksa tersine ona bir yer mi açmalı? Daha sonra doğacak bu sorgulamalar birinci ciltte yoktur.

Gündelik hayatın eleştirisinin kâh Lukács'ın kâh Heidegger'in felsefi tutumlarından kaynaklandığını söylemek yanlış ve kötü niyetli bir yaklaşımdır; fakat bu da eksik kalmamıştır. Lukács'ın "*Alltäglichkeit*" [gündeliklik] temasını daha ilk eserlerinden, *Die Seele und die Formen*'den [Ruh ve Biçimler] itibaren gündemine aldığı doğrudur. *Varlık ve Zaman*'da, "*Alltäglichkeit*"ta terk edilmişlik ve kaygı üzerine tezleri Heidegger'e esinleyen o mudur? Belki. Fakat bu temaların romantizmden (gündelik gerçekliğin, kaygıya terk edilmiş, anlamdan yoksun bir bayağılık olarak değerlendirilmesi, felsefeyi gerçek yaşama ya da doğru yaşam ve sahiciliğe yönelten şeydir); özellikle de Alman romantizminden kaynaklandığını hatırlamak gerekir: Hölderlin, Novalis, Hoffmann vd... Filozoflar, öncelikle de Lukács, önermelerini burjuva toplumunun modern eleştirisine dayandırarak romantik geleneğe karşı yöneltmemişler midir? Lukács'ın ardından Heidegger bu eleştiriye ontolojik bir yorum önerdi. Spekülatif olarak tahayyül edilen gündelik hayat, her iki filozof için de estetiğin, etiğin ya da mantığın, başka deyişle felsefenin verdiği formlardan önce bir kaosa, duyum ve heyecanların düzensizliğine indirgenir. Gündelik hayat bir tür ilkel-

liktir. Gündelik hayat olsa olsa kendiliğindenlik, akış, aniden ortaya çıkış, dolayısıyla mantık-öncesi olarak tanımlanır. Lukács'ın gündelik hayatın bayağılığına karşı edebiyatı ve özellikle modern romanı bir itiraz olarak gösterdiğine kuşku yoktur.[3] Dolayısıyla, Lukács'a göre, "sorun yaratan kahraman" ile "anlamın içkinliği"ni yitirmiş ve bayağılığı içinde kendisi de sorunsallaşmış olan toplumsal bir pratik arasında gerilim vardır. Gerçekten kahraman olan "özne" ya dağılmaya direnir ya da "nesneye", gerçeğe çarpıp parçalanır. Bununla birlikte, Lukács'ta "özne" nesneyi bulmaya çalışır. Filozof kavuşulan birliğe dair felsefi kurmacayı asla terk etmemişti – sanat ve devrim yoluyla aşma ve tümel içinde Hegelci uzlaşma. Adorno'nun ileride eleştireceği gibi, Lukács için olumsuz ve olumsuzun momenti asla "özne"nin dünyasıyla bir ilişki yaratmaz, bir epizot, geçici bir ruh hali yaratır. O, hem eleştiriyi hem krizi küçümser.

Heidegger'e gelince, "ötekiyle-birlikte-var olma"nın karakteristik mesafelenmesi, "orada-var olma"nın [*Dasein*] "*Alltäglichkeit*" içinde bu ötekinin nüfuzu altında bulunmasını da içerir. "Orada-var olan" kendisi değildir: Ötekiler, onu varlığından arındırmıştır. Ne var ki, öteki belirli biri değildir. Herhangi biri onu temsil edebilir. *Biri,* ne şu ne budur, ne birkaç kişi ne de herkestir. *Biri,* yansız öznedir, *belirsiz şahıs zamiridir, das Man*'dır.[4]

Demek ki, var olanın bu fenomenolojisi, toplumsal olanla ve pratikle ilgili olarak temel ve mutlak bir karamsarlık içermektedir. Dolayısıyla, yabancılaşmayla mücadele edilebileceğini ve yabancılaşmanın ileri süren Marksist geleneğin karşıtıdır. Benzer bir karamsarlık Sartre'da da bulunur; özellikle Kartezyenleştirilmiş ve psikolojikleştirilmiş Heidegger esinli bir eser olan *Varlık ve Hiçlik*'te. Öteki (yalnızca) "özne"nin değer yitimidir, terk edilmişliktir. Oysa ki Marx'a göre *öteki* hem yabancılaşma hem de yabancılaşmadan kurtulmadır (kurtulma olasılığıdır): Sınıf ilişkileri içinde yabancılaşma, devrimci

3 bkz. Nicolas Tertullian'ın Macar felsefeci üzerine kayda değer kitabı, *Georg Lukács. Étapes de sa pensée esthétique*, Paris, Le Sycomore, 1980.

4 bkz. *L'Etre et le temps*, çev. Waelhens ve Boehm, Gallimard, 1964, s. 159 [Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora, 2008].

potansiyellikler içinde yabancılaşmadan kurtulma. Sartre'ın eserlerinde gündelik hayat eleştirisinin bir taslağı vardır: Ötekinin bakışı, kötü niyet ve "aşağılık adam"ın özellikleri. Fakat bu gündelik hayat eleştirisi tamamlanmamış, tamamlandığı belirtilmemiştir, çünkü felsefenin ve kategorilerinin esiridir, böylece hümanizmle -kısmen- boyanmış bir karamsarlığa mahkûmdur.

La Conscience mystifiée [Mistifiye Edilmiş Bilinç] (Lefebvre, 1936) daha o dönemde Lukács'çı eğilime ve onun rasyonel iyimserliğine tavır aldığı gibi, rasyonelliğin kriziyle birlikte felsefede kendini duyuran karamsarlığa ve nihilizme karşı da tavır alıyordu. Bu kitap, aklın insanbiçimciliğinin ve insanmerkezliğinin düşünümü aldattığını ve onu hataya, amaçsızca dolaşma parodisine yönelttiğini göstermeye çalışmaktadır. Oluşun içinde, bilincin ve toplumun içinde eleştirel ve olumsuz dolayımın önemini de gösteriyordu: Gerçeklik olmaya çalışan belirişin ve aldatıcılığın momenti. Bu kitap olumsuzu dikkate almada epey çaba göstermişti. Bu momentin gücü kendini öyle gösterir ki, birlik -özne ile nesnenin, kavram ile gerçeğin birliği- ufukta uzaklaşır ve ancak ütopyanın içinde yakınlaşır, ütopya sıfatıyla verimli olur. Ya Hegelci aşma? Anlamını korusa ve hedef olarak kalsa da doğrusal, önceden oluşmuş hiçbir yanı olmayan bir evrimin çetin sınavlarından geçerek erişilebilir.

8.

Önemsiz olmayan bir nokta: Gündelik hayatın eleştirel bilgisi, gündelik söylemden ayrı, özel ya da eksiksiz bir dil gerektirmez. Yaygın bir kurala göre, bir ve tek anlamı olan kelimeler kullanmayı hedeflemek gerekir. Gündelik hayatta söylenmeyeni söylenenden, bilinç-dışı olanı bilinçliden, bilinmeyeni bilinenden ayırt etmek gerektiğinde, kısacası gündelik hayat söyleminin içerdiği şeyi ortaya çıkarmak gerektiğinde, söylemin içinde mevcut olandan farklı bir söz dağarcığı, bir cümle bilgisi, bir paradigma icat etmek gerekmez. Gündelik hayatın eleştirel bilgisi herkesin her günkü dilinde ifade bulur: Zımni olan açığa vuru-

lur. Bu, "kanıtlama"yı engellese de, her diyaloglu söylemde mevcut olan oyun ve risk payını dışlamaz.

Eserin (I. cilt) yeniden ele alınmayı gerektirecek –çünkü hipotez doğru olmayabilir ve değişiklik yapmak gerekebilir– postülası: İnsanlar genellikle nasıl yaşadıklarını bilmezler. Bu durum gündelik hayat teorisini kaçınılmaz kılar. Bu da onu ekonomik ve hatta politik olana yakınlaştırır! Bu formül üzerinde hemfikir olmak gerekir. "İnsanlar" kendi ihtiyaç ve eksiklerini ıstıraplar ve tatminler aracılığıyla bilirler; bunları doğru dürüst dile getiremezler, tanımlamakta ise daha fazla güçlük çekerler. Söz dağarcığının yoksunluğunu, ifade beceriksizliğini, aynı zamanda itirafların önemini gösteren çok sayıda belge vardır. Enformasyonun bolluğuna (yüzyılın ortalarından itibaren) rağmen, "insanlar"ın elinde bugün (1981) cılız karşılaştırma verileri vardır. Ne istediklerini biliyorlar mı? Evet; giderek daha açık seçik bir halde, giderek daha az kanarak. Kendi durumlarını, toplumsal ilişkilerini açıkça biliyorlar mı? Hayır. Bir örnek: Mekân ve yerler önem kazandıkça, insan kitlesi mekânı daha az bilmektedir, çünkü her şey –medya, görüntüler, ulaşım araçları, genel soyutlama– onları mekândan koparmaya katkıda bulunmaktadır. Toplumsal bakımdan sadece hiyerarşi içinde hemen altlarındaki ve hemen üstlerindeki basamakların farkına varırlar. Bu hiyerarşinin işlevlerinden biri şudur: Birbirinden uzak toplumsal sınıf ve tabakaları birbirlerine açık edecek olan şeyi gizlemek. Sayısız imgeye rağmen ya da bu temsil bolluğu sayesinde "yoksullar", "zenginlerin" gündelik hayatını kolaylıkla hayal edemezler. Bunu, kendi hayatlarının parayla kolaylaştırılmış haline bakarak gözlerinde canlandırırlar. Güç ve zenginlik gözler önüne serildiğinde ise onları şaşırtır (bkz. Luigi Comencini'nin *Lo scopone scientifico* [Bilimsel Kumarbaz] filmi). Zenginlik zenginleri Olympos tanrılarına dönüştürür, onları erişilmez kılar, gündelik hayatın dışına, üste çıkartır. Dolayısıyla, toplumsal bir "bilinç-dışılık", bir "imgesellik" vardır. Bunları nasıl yerleştirmeli? Bir derinliğin içine mi? Bu soruya, daha başından itibaren, gündelik hayatın eleştirisi cevap verir: Bunlar *temsillerin içeriğidir*. Tahakküm altındakiler parçası oldukları düzeni semboller aracılığıyla temsil ederler. Bu içeriği teoriye

taşımak, sembollerin söylediklerini (ve gizlediklerini) aydınlığa kavuşturmaktır; ideolojilerden mümkün olduğunca kaçınan kelimeler ve kavramlarla içeriği sergilemektir. Psikanalizin tersine, (toplumsal) bilinçdışının bu ortaya serilişi sadece *üretim ilişkilerini* değil, *yeniden-üretim* (tahakküm, iktidar) ilişkilerini ve (herhangi bir sınıfın ya da toplumsal tabakanın kendisi için, diğer sınıflar için, bütün toplum için) *temsilleri*(ni) de yeniden işin içine katar. Şunu eklemenin tam yeridir ki, sınıf mücadeleleri, bütün karmaşıklıkları içinde, gerçek üzerinde ve temsiller üzerinde, gündelik hayat üzerinde olduğu kadar istisnai olan üzerinde de önem ve etkiye sahiptir; gelgelelim (tarihsel olarak ilan edilmiş ya da edilmemiş) uzlaşmalar da sınıflar arasında aynı ölçüde önemlidir. İlişkilerin (üretim ve tahakküm ilişkilerinin) yeniden-üretimi, açık mücadele evrelerinde olduğu kadar uzlaşma evrelerinde de koz olarak kalır.

9.

Bunca yıldan sonra bu eserde epistemolojik kaygıların yokluğunun mutluluk verici olduğunu da belirtmek gerekir. Yıllar içinde düşünce yollarını tümüyle kesecek denli tıkayıcı hiçbir şey burada yok. Kuşak sorunu mu? Hayır, yönelim. Bu kitap "saf" ya da saflaştırılmış bir bilgiyi hedeflemiyordu. Bilgi, epistemolojik "saflığı"yla değil, eleştirel kapsamıyla tanımlanır: Düşünce ya eleştireldir ya da değildir (sadece söylemdir). Kavramın sınırları varsa da, eleştirel düşüncenin yoktur; eleştirel düşünce var olana saldırır; kutsal, dokunulmaz, kesin geçinen şeye saldırır: devlet, parti, tanrılar, şef. Direnebilen direnşin!

"Gündelik hayat" kavramı işe yarar mı? Evet, çünkü "gerçeğin" eleştirel analizini mümkün kılar. Hayır, çünkü hiçbir şey üretmez; sadece olasılığa yönelik olumsuz bir önermeden –"hayatı değiştirmek"– başka hiçbir şey üretmez.

Bu yönelim, egemen ideolojinin yönlendirdiği aydınların bir süre sonra benimseyeceği yönelime –epistemoloji, bilimcilik gibi (ideolojiye son verme iddiasındaki) eklentileriyle birlikte yapısalcılık– daha

baştan karşıydı. "Marksizm" denen şey, teknokratik ideolojiler karşısında teslim olacak ve her birinin kendi argümanları olan iki eğilime, iki çelişik biçime bölünecektir: Olumsuza bel bağlayan, kimi zaman hiper-eleştirelliğe kadar varan radikal eleştirel yönelim ile epistemoloji, neo-pozitivizm, bilimcilik; kısacası bileşimi değil ama söz dağarcığı yenilenmiş haliyle dogmatizm.

Gündelik Hayatın Eleştirisi, başından itibaren, Marksist ortodoksluğu parçalama ve daha özel olarak Marksizmin bir ortodoksluk olduğu tezine son verme iddiasındaydı. Gerçekten de, "Marksist" tarafta, otuz yıl sonra güçlükle anlaşılan, sınırsız bir dogmatizm egemendi. Dogmatikler açısından Mutlak Hakikat, Parti'ye, dolayısıyla bu paha biçilmez hazinenin emanetçisi olan parti yöneticilerine aitti. Bir *araştırma* yapma düşüncesi bile gülünç görünüyordu, çünkü Doğru ortadaydı – çoktan ortadaydı. En fazla, kazanımı doğrulayabilmek ve rakiplere "darbe indirmek", onları "ezmek" için üst konumdakiler belgeler ve veriler sipariş verebilirdi. Sonuç: Marksist düşüncenin tartışmalar ve itirazlar arasında gelişmesi yerine, yenilikçi akımlar Marksizmin dışında belirdi. Resmi Marksizmin "temsilcilerinin" gözünün bile görmediği aşikâr boşluklar, toplumsal pratiğin ve politik eylemin dışında bir sistem oluşturan ya da oluşturmaya çalışan alışıldık anlamdaki felsefeler aracılığıyla dolacaktır. Örneğin varoluşçuluğun başarısı da buradan gelir!

10.

Aradan yaklaşık on beş yıl geçti. 1960 yılındayız. Değişimler var, hem de çok. Arzulanan anlamda değil; tersine: Bambaşka bir anlamda – ya da belki de anlam yitimine doğru! *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin ikinci cildi, çok sayıda saptamayı, keza çeşitli kısmi eleştirel incelemeleri bir teori içinde birleştirmeye çalıştı. Bu on beş yılda neler olup bitti? Öncelikle Stalinizmin yükselişi, sonra da çöküşü, ardından komünist hareketin içinde ve özellikle Fransa'da Stalinizm eleştirisinin yenilgisi. O dönemde beliren muhalefet, *eleştiriden* ne bakımdan farklılaşır? Kurumlaşanın (partiler, doktrinler vb.) dolayımından geçmeden, acilen etkin olma isteği bakımından. Radikal olmak da ister. Dünyadaki değiş-

şimleri ve klasik *devrim* kavramının başlayan krizini –yerine *yıkıcılığı* geçirmek üzere– dikkate alır.

11.

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin bu ikinci cildi hareketin dışında kalmıyordu. Öncelikle, resmi ve kurumsal Marksizm gözden düşerken, gayri resmi Marksizm giderek genişleyen bir kitleyle karşılaşıyordu. Öngörülemeyen bir dolambaçla, Kuzey Avrupa'da çok faal olan ve sanatçılar, yazarlar, mimarlardan oluşan *COBRA* gibi bir grup gündelik hayat eleştirisini daha öteye taşırken, bu akımdan esinleniyordu. Gündelik hayatı değiştirme arzusu, ideolojiler, felsefeler, metafizik uyanışlar arasında yol alıyordu. 1953 yılında, Amsterdam "provokasyonları"nın esinleyicisi Hollandalı mimar Constant, yeni bir ambiyans ve durum mimarisi icat ederek, deyim yerindeyse, gündelik hayatın eleştirisini mekânın içine dahil ediyordu. Eleştiriden muhalefete geçiş, öğrencileri ve yeni grupları –başkalarının yanı sıra Sitüasyonistleri– etkileyen bir gelişme, bu dolayım aracılığıyla gerçekleşir. Muhalifler ne amaçlıyordu? Onların hedefleri gruplara ve bireylere göre değişiyordu. Özellikle öğrenciler ve entelektüeller arasından çıkan kimileri, geleneksel ahlaka, dine, Yahudi-Hıristiyan geleneğe karşı çıkıyordu. Diğerleri "şey"i, nesneyi, yani metayı ve ona eşlik eden ideolojiyi hedef alıyordu. Başkaları ise milliyetçiliğe, onlara göre nevrotik olan, Anavatan'a ya da Devlet Baba'ya bağlılığa saldırıyordu. İçlerinden çoğu, en ufak ekonomik güçlük semptomunu dahi dikkate alarak, kritik bir halde olduğuna safça inandıkları –oysa ekonomik olarak bu "refah"tı ve "bilimsel ve teknik devrim"in başlangıcıydı– kapitalizmi yıkmayı hedefliyordu sadece. Kısacası, çeşitli muhalif akımlar muhalefetin ne gerekçeleri üzerinde ne de hedefleri konusunda, ne de izlenecek yol konusunda hemfikirdi; fakat hepsi de bir buyrukta anlaşıyordu: Hayatı değiştirmek. "Pasta paylarını", büyümeyi ve ekonomik mucizeyi mi talep ediyorlardı? Hayır. Ekonomik ve politik gerçekliği reddediyorlardı. Etraflarında yükselen şeyi, yani teknokrasinin yetenek ve performans şeklindeki ikili fetişizmini, bilginin ve otoritenin hâkimiyeti altında ideolojilerin sonunu ilan etmeye başlayan ideolojisini de reddediyorlardı. Oysa bu ideologların

tek başardıkları kendi ideolojilerini daha da iyi yaymaktan ibaretti: üretimcilik, pozitivizm, mantıksal ampirizm, yapısalcılık vb. Protesto ve muhalefet Fransa'da ve Avrupa'da Çin kültür devrimine defalarca vurgu yapıp, analojiler kuruyordu. Aynı atılım – aynı yenilgi. Bu muhalefet, donmuş hiyerarşilere, kurumlaşmış aygıtlara, dayatılan sessizliğe ve tahakküm ideolojilerine yönelik dünya çapındaki bir hareketin geçici formu değil miydi? Fransa'daki muhalifler, başka yerdekiler gibi, "saf" bilgi olarak geçinen üretimci ideolojiyi ve gündelik hayatın "üretim-tüketim" çifti etrafında yeniden örgütlenmesini reddederken, bu yeniden örgütlenme alan kazanıyor ve –muhalifler bir kenara bırakıldığında– neredeyse genel bir konsensüs elde ediyordu. Büyümeyi, ani ve şiddetli sonuçlarıyla –kalıcı teknolojiler, şehirlerin genişlemesi (şehrin adından başka bir şeyinin kalmaması)– birlikte ekolojistlerden önce reddederek, çalışma kültünün karşısına haz kültünü çıkarıyorlardı. Mübadeleden başka bir değerden yoksun ekonomizme karşı, muhalefet, şölen ile gündelik hayatın birliğinden, gündelik hayatın arzu ve haz yerine dönüşümünden yanaydı. Muhalifler, tatminle –yani herhangi bir nesnenin sağladığı ve nesnenin içinde yok olup giden, kışkırtılmış, sınıflandırılmış ihtiyaçlarla– yetinen bir toplumda haz ile sevincin, zevk ile arzunun kaçıp gittiği şeklindeki hem aşikâr hem bilinmeyen olguya itiraz ediyorlardı. Radikal eleştiriyi, en yüksek değer haline getirilmiş emeğin karşısına çalışmamayı çıkartmaya kadar vardırıyorlardı. Bu bir paradoks muydu, yoksa üretici güçlerin gelişiminden ve üretim sürecinin otomatikleşmesiyle gelecekte çalışmanın ortadan kaldırılması olasılığından gelen bir gereklilik miydi? Modern dünyanın sorunsalı belirsizlikler ve muğlaklıklar arasında, gürültü ve öfke arasında şekilleniyordu. Muhalifler 1957'den ya da 1958'den itibaren kendilerine haklı olarak devrimci diyebilirlerdi, çünkü "rejim"in ve "sistem"in (üretim tarzı) reddedebileceği şeyi talep ediyorlardı. Muhalifler duyarlı noktalara parmak basıyordu. Bilinçli olsun olmasın, ortaya çıkan temel bir hakikati gösteriyorlardı: Üretim, sadece (klasik tezler olan) işgücünün ve üretim araçlarının değil, toplumsal tahakküm ilişkilerinin de yeniden-üretimini içerir ve kapsar. Böylece yeniden-üretim birinci plana geçiyordu. Bu haliyle üretimin incelenmesi, uzmanların, ekonomist ve teknologların işi

haline geliyordu; resmi Marksizm'e gelince, üretimle ilgili geleneksel savlara bağlı kalıyordu. Bununla birlikte, kapitalist üretim ilişkilerinin bizzat bağrındaki büyümeyle ortaya çıkan yeniden-üretim, ikincil bir fenomen ve üretimin basit bir sonucu olarak görülemezdi artık. Onun eleştirel analizi bütünlük kavramının yenilenmesini içeriyordu. Yeniden üretim nerede ve nasıl gerçekleşiyordu? Aile içinde ve aile dolayısıyla mı? Devletin içinde ve devlet dolayısıyla mı? Sadece ve sadece iş yerinde mi? Orta sınıflar içinde ve orta sınıflar aracılığıyla mı? Toplumsal pratik içinde mi? Bütün bu cevaplar hakikatin bir kısmını içeriyordu, fakat gündelik hayatın yeni bir analizi eksik olduğu sürece tek-yanlı ve eksik kalıyordu.

12.

Ele alınan dönemde (1946-1961) gündelik hayat gizil zenginliğini ortaya çıkaracak yönde değil, ters yönde değişti: zayıflama, manipülasyon, pasiflik. Bu dönemde kapitalizm yeni sektörleri ele geçirmiştir: geçmişte büyük ölçüde kapitalizm öncesi kalmış olan tarım; dışa ve içe patlayarak parçalanan tarihsel şehir; turizmin ve boş vakitlerin ele geçirdiği bütün mekân; kültür, yani kültür endüstrisi tarafından büyümeye indirgenmiş ve tabi kılınmış uygarlık; son olarak ve özellikle, gündelik hayat.

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin ikinci cildi, belki aşırı, yani hipereleştirel, fakat anlamdan yoksun olmayan bir tez içerir. Bu tez muhalif avangartla işbirliği içinde oluşmuştur. Buna göre, gündelik hayat sömürgelerin yerine geçmektedir. Eski emperyalizmi sürdüremeyen, yeni tahakküm araçları arayan ve dahası, iç pazara bel bağlamaya kararlı kapitalist yöneticiler, vaktiyle sömürgeleşmiş toprakları ele aldıkları gibi gündelik hayatı da ele alırlar: geniş ticarethaneler (süpermarketler ve ticaret merkezleri); mübadelenin kullanım karşısındaki mutlak üstünlüğü; egemenlik altındakilerin hem üretici hem de tüketici olarak ikili sömürüsü. Dolayısıyla, bu kitap gündelik hayatın medya tarafından, reklam ve basın tarafından sinsi bir şekilde niçin ve nasıl *programlandığını* göstermeye çalışıyordu. Güçlü ayrıntılarla

ve ikna edici birçok argümanla, insanlara, "iyi yaşamak" ve fırsatlardan en iyi şekilde yararlanmak için nasıl yaşamaları gerektiği, neyi ve niçin seçecekleri, zamanlarını ve mekânlarını nasıl kullanacakları açıklanır. Bu özellikler, toplumsalı parçalayarak topluma damgasını vurur. Herhangi bir tikel özellik –mevcut haliyle tüketim, gösteri ve gösterileşme, imgenin kötüye kullanımı, boğucu enformasyon bolluğu ve enformasyonun bolca tekrarı– bu toplumu tanımlamaya yetmez; bu özellikler kümesi gündelik hayatın içine girer. Bundan da çelişik etkiler doğar: Tartışmasız tatmin ve derin bir rahatsızlık. Bedeni ve kendiliğinden yaşamı niteliksel şekilde sahiplenmek [*appropriation*] yerine, dışarısı tarafından, niceliksel ve tekrarlanan tarafından, bedensiz görüntü ve yabancı sesler tarafından, meydana gelen her şeyin söylemsel ve gösterişli bir forma sokulması tarafından tehdit edilen ve artan bir sahipsizleşme [*expropriation*] meydana gelir. Bu durum genel olarak "insanlar" için, bütün toplum için geçerlidir; orta sınıflar ise işlemlerin ekseni ve dayanağıdır, onların özne ve nesneleridirler (özne ve nesne terimleri anlamını koruduğu ölçüde). Fiilen yararlı ve hoş, ayrıcalıklı ürünlerin –otomobil, buzdolabı, radyo ve televizyon– misyonu budur: Bedeni sahipsizleştirmek ve bu sahipsizleşmeyi tazmin etmek, arzunun yerine sabit ihtiyacı koymak, hazzın yerine programlı tatmini koymak. Yer değiştirmiş ve gündelik hayatın içine yeni bir şekilde yerleştirilmiş olan "gerçek" bundan böyle her türlü ideale baskın çıkar. Gerçekten de, tatminler ihmal edilemez; nesnel ürünlerin tüketimi için üretilmiş öznel ihtiyaçlar gerçektir; bunlar sık sık yüceltilen, hakikat ölçütü haline getirilen tutarlılığı ve bağdaşıklığı olan gerçekliklerdir.

Gündelik Hayatın Eleştirisi II'de, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*'ta ve aynı dönemdeki makalelerde içerilen bu ağır eleştiri saldırılara açıktır ve kusurdan muaf değildir. Üretim konusunda, çokuluslulaşın rolü burada pek görülmezken, bunların gündelik hayat düzeyine müdahalesi daha o dönemde görülüyordu. Büyük sermayenin oluşumunu ve yatırımını sadece ağır denen sanayi içinde (demir çelik sanayisi, kimya vb.) öngören Marksist şemanın tersine, dünya çapındaki güçlü firmaların çoğu daha o dönemde gündelik hayatın içine yerleştiler: deterjanlar ve bakım ürünleri, içecekler ve besin ürünle-

ri, giysiler. Tuhaf yanlış anlamalar da görülür: Bu küresel firmaların, muhtemelen proletaryası aşırı sömürülen Hong-Kong ya da Singapur gibi ülkelerde ürettiği blue-jean gençler tarafından özgürlüğün, yeniliğin, bağımsızlığın simgesi olarak görülüyordu. Bu moda gündelik hayatın eleştirisine güzel bir manipülasyon örneği sağlar. Belli bir Amerikancılık ideolojiyle olduğu kadar gündelik hayatla da her yana nüfuz ediyordu. Eleştirel düşünce bu sızmayı sağda solda görüp ortaya çıkardıysa da, doğru dürüst tarif edememiştir.

İhtiyaçların üretimi –bürokratik olarak yönetilen tüketim– yetersiz analiz edildiğinden, doğallıktan güçlükle sıyrılır; öyle ki medyanın modeller ve imgeler aracılığıyla kurduğu etkinlik doğru dürüst anlaşılamaz. Gündelik hayatın, sivil toplumun, devletin ve ilişkilerinin dönüşümlerinde orta sınıfların rolü ve işlevi sezilmiş ama iyi açıklanamamıştır. Bu iki kitap, programlanmış gündelik hayatın –orta sınıfların hayatının– "aşağı" sınıf ve tabakalar için kültürel denen modellere dönüştürdükleri şeyin nasıl ve niçin onların gerçekliği olduğunu açıkça göstermez. Bu manipülasyonların analitik ve eleştirel incelenişinde eksik olan temel sonradan ortaya çıkacaktır: Manipülatörlerin kullandığı temsiller teorisi. Bu ise sembolizmlerin, toplumsal ve bireysel imgeselliğin, "kültür"ün eleştirel incelenmesini içerir. Bunun sonucunda, üretim-tüketimin *altında* değil *içinde* gizlenen yeniden-üretim analizi eksik kalmıştır.

13.

Kurtuluş'tan sonra Fransa'da "halk"ın hâlâ bir anlamı vardır. Köylüler, zanaatkârlar, işçiler, kısacası "egemenler"e ve "mülk sahipleri"ne mensup olmayan herkesin hâlâ çok sayıda bağı vardır; sadece iş yerlerinde değil, evlerde, sokaklarda, mahallelerde, şehirlerde ve ülkelerde. On beş yıl içinde bu birlik açıkça ayrı ve karşıt sınıflar halinde değil, tabaka ve katmanlar halinde bölünmeye başlar. 1960 yılında halk, kimi zaman aldatıcı bir gösterişle kutlanan tarihsel geçmiş içinde uzaklaşıp gider. Hakikatin (politik ve felsefi) üreticisi ve alıcısı olan halk şeklindeki güzel mit, Fransız Devrimi'nden gelen bu mit silinir.

Toplumsal birlik parçalanır; yasanın, hukukun, iktidarın, pazarın homojenliğine, keza koşullarını devletin belirttiği ve yasalaştırdığı ulusal kimliğe tabi olarak iyice ufalanır. 1960'a doğru zaten belirgin olan ve ardından başatlık kazanmaya, hatta rasyonel bir kesinlik olarak görülmeye yönelen bu eğilim söz konusu eserlerde açıkça fark edilmemiştir. Bu eserler hâlâ sadece bilgiye bel bağlamakta, bilginin rasyonel etkinliği hipotezini kabul etmekteydiler. Bu etiket altında işin içine karışan şeyden henüz çekinmiyorlardı. Kuşkusuz, kurumlarla, dolayısıyla üretim ilişkileriyle bütünleşmiş ve insanları bu kurumlarla kaynaştıran resmi bilimciliğin karşısına bir tür karşı-bilgi çıkartırlar; fakat bu karşı-bilgi iktidarla ve mülkiyetle şu ya da bu şekilde bağ kurmuş bir bilgi karşısında yeterince etki gösteremez ve sınırlı kalır. Bununla birlikte, bu karşı-bilgi teşebbüsünün aynı zamanda bir karşı-iktidar projesi de içerdiğini eklemek gerekir. Bu proje, içinde bulunduğu dönem boyunca oluşan ve genelleşen muhalefete sıkı sıkıya bağlanırken, muhalefetin şiddetli biçimleriyle, sonuçlarına bakmazsınız doğrudan eylem çağrısında bulunan her projeden vazgeçen biçimiyle işbirliği yapmaz.

Bu proje birinci ciltteki projeden farklıydı; çünkü o başarısız kalmış, imkânsız olmuştu. "Hayatı değiştirmek!" Evet: Fakat gündelik hayatın bir anlamda yaşayan çekirdeğini serbest bırakmak, gizil içeriğini ortaya sermek artık ne tasavvur edilebilir ne de mümkündür. Nedir bu çekirdek? Bu zengin içerik hangisidir? 1960 yılında bunlar yok olma yolundadır, hatta yok olmuşlardır bile. Hayatı değiştirmek mi? Bunun için radikal bir değişim, bir devrim ve kurulu düzenin altüst oluşu gerekir. Gündelik hayatın içinde ve gündelik hayat yoluyla devrim teorisi burada da hâlâ Marksist tezleri geliştirmeye çalışmaktadır. Bu devrim teorisi, toplumsal dönüşümün sadece politik formlarla ve ekonomik ilişkilerle sınırlanamayacağını; farklı bir gündelik hayat yaratma hedefi ve anlamı yoksa değersizleşme riskinin çok büyük olduğunu inatla hatırlatır.

Bunun sonucunda, bu perspektif içinde, yıkıcılık devrimle rekabet etmelidir. Ne yazık ki, devrimciler politik-ekonomik olana bağlanırken, yıkıcılar bu aynı politik-ekonomik olandan uzaklaştılar. Kısacası, gündelik hayatın dönüşümünün bu iki veçhesi birbirinden ayrıldı

ve bu da yenilgi getirdi. Gündelik hayatın eleştirisi, 1968 civarında belli bir dönem "moda" olsa da, hedefine erişmedi.

Ne olursa olsun, *devrim* fikrinin ve projesinin doğumundan itibaren geçirdiği *evrimi* burada vurgulamak gerekir. Bu fikir başlangıçta, Marx'a göre, bir yanıyla *felsefenin gerçekleşmesiyle* tanımlanırken, diğer yanıyla üretici güçlerin engellerden kurtulup büyümesiyle tanımlandı. Dolayısıyla, bir yanda klasik felsefe, özgürlük, mutluluk ya da en basit halleriyle Doğru, Güzel, İyi gibi belli başlı fikirlerini, gerçekleştirilmeleri için işçi sınıfının yenilik gücüne, yaratıcı kapasitesine emanet ediyordu. Bu da, diğer yandan, halk için bilinçli bir şekilde düzenlenmiş kıtlığın sonunu, bolluğun ortaya çıkışını içeriyordu.

Oysa, ne oldu? Bir yandan, Hegel ve Marx sonrası felsefe dünyayı hakikat yoluyla yenileme olarak tanımlanabilecek naif projeyi yavaş yavaş terk etti. Bin yıllık bu projenin son patlaması: Nietzsche'nin *Zerdüşt*'üydü. Bundan sonra felsefe durağanlaştı, ardından da kendi tarihini bıkmak bilmeden yazarak gittikçe zayıfladı; skolastiğe (Marksist, Kantçı-rasyonalist ya da irrasyonalist skolastiğe) doğru kaydı. Diğer yandan, kapitalist üretim tarzında devletin üstlendiği büyüme gerçekleştiğinden ve kapitalist denen devlet bu görevi "sosyalist" devlet kadar iyi, hatta kimi zaman daha iyi başardığından, devrim artık büyümeyle tarif edilemez. Bu tanımda ayak diremek, toplumun niceliksel büyümesi ile niteliksel gelişimini açıkça ayırt etmeden, sosyalist devrim ile büyümeyi özdeşleştirmeye devam etmek, devrim fikrini bir krize yöneltmek değil midir? Hem teoriyi hem de pratiği yeniden tanımlamak gerekmiyor mu? Gündelik hayatın eleştirisi ve bağlantılı araştırmalar, belki beceriksizce, fakat işin özüne vurgu yaparak, bu gerekliliğe cevap vermeye çabalıyorlardı.

Bu eserde, gündelik hayatın eleştirisi diyalektik yaklaşımla sürdürülmüştür. Böyle görülen ve kendini böyle sunan *olumluluk* (gündelik hayatın programlanması), *gerçeğin* içine yerleşmek için çok sayıda "olumlu" nedeni –hem de en güçlüleri– bulunmasına rağmen, kendini olasılık yıkıcısı biçiminde gösterir. Olumsuza, yani eleştirel unsura gelince, o da olasılığa karşı bir açıklık gösterir. Bilgi içindeki bu hareket bilgiye erişimi kolaylaştırmaz. Yirminci yüzyılın ortasına doğru, gündelik hayatın merkezinde imgeseli (olağandışını, doğaüstü-

nü, büyüyü; hatta gerçeküstünü, dolayısıyla olumsuzu) bulmak hâlâ mümkündür. Birkaç yıl sonra imgesel dışardan gelip kendini dayatır: fotoğraf, sinema, televizyon, dünyanın gösterileştirilmesi. Halbuki o dönemde keşfedilir, yavaşça ve kesin olarak moda halini alır. İmgeselin kimi zaman mantıkla özdeşleştiği de keşfedilir (Lewis Carroll). Paradoks: İmgesel imgelemi öldürür; imgesel fetişizmi imgelemin yıkıntıları üzerinde inşa olur. Radikal muhalefeti kışkırtan bu *sahiplenmeme* [*désappropriation*] evresinde, muhalefete kılık değiştirten bir görünüm de vardı: Gündelik hayat sanatı ya da bir sanat gibi ele alınan gündelik hayat (aynı zamanda da "olumlu anlamda" bir iş gibi ele alınır). Teknik temel: Küçük ev aletleri. Bu aletlerin büyük bir markası, reklam bakımından etkili olduğu kadar mistifiye edici de olan ünlü bir slogan ortaya atmıştı: "X... kadını özgürleştirir." Aslında gündelik hayatın bu araçsallaştırılmasının olumlu avantajları köleleştirme bilincini getirmiştir. Bu paradoks –bir paradoks daha!– sadece *olumlu* tarafında bulunanları şaşırtır: nicelleştirilmiş soyutlama.

Kısacası, pratik yenilikler ve tartışmasız bir teknik ilerleme sayesinde gündelik hayatın içine –özgürleşme formlarıyla çatışma halindeki– kölelik formları sızar. Bu çatışma olmasa kölelik formları kendini dayatamazdı. Gündelik hayat, egemen güçlere tabi aile taşeronluğu, küçük bir işletme halini alarak pazardaki dolaşımlara ve işyeri yönetimi pratiğine (özyönetimciliğin tersi) dahil olur. Bu durum, gündelik hayatın "özyönetimi"ne kadar varabilir.

14.

Gündelik hayatta devrim teorisinin öngörülemeyen yankıları olmalıdır. Eleştirel bilgi hiper-eleştirelliği getirecek ve sonuçta, doğrudan doğruya var olanın soyut inkârını, bir gölge tiyatrosu gibi ele alınan "gerçeğin" reddini doğuracaktır. Bu hiper-eleştirelliğin, örneğin insan haklarının felsefi dayanağı olan hümanizmin kökünün kazınması gibi felaket sonuçları olduğunu kabul ve ilan etmek gerekir. Burjuva liberalizminin ve şüpheli ideolojilerin izlerini taşıyor bahanesiyle hümanizm, yerine hiçbir şey konmadan ayaklar altına alınıp neşeyle

çiğnendi. Hiper-eleştiricilik yolunda ilerleyen solcu aydınlar bütün değerleri mükemmel gerekçelerle, ama yaşama nedenleriyle de birlikte yıktılar. Eski bir metaforu kullanırsak, üzerine bindikleri dalı kestiler. Kendi kuyusunu kazan bir davranış! Bu aydınların ideolojik temsilcileri ise çok ender olarak hiper-eleştirmenliğin sonuna, yani nihilizme kadar gittiler. Sadece birkaç yazar –Samuel Beckett de bunlar arasındadır– bu "cesareti" gösterdi. Hiper-eleştirmenliğin etkisindeki entelektüellerin çoğu bir uzlaşmayı kabul ederler: Sanki toplum farklı bir şeymiş gibi yaşanır, daha doğrusu böyle yaşamaya çabalanır; bu çekilmez toplumun dışında –ama yine de içinde– yaşanır. İnsanlar bu hayattan en iyi şekilde yararlanmaya bakarlar. İleri entelijansiya denen kesim bu küçük oyunun içinde yavaş yavaş itibarını yitirdi; aynı zamanda, teorik düşüncenin etkin olmasını sağlayacak ne kalmışsa onu da tehlikeye attı. Bu belirsiz nihilizm, bu daimi muğlaklık, politik düşüncede olduğu kadar gündelik hayatta da düşüncesiz bir iradeciliğe yol açtı.

Marx'tan ve Lafargue'dan (Marx'ın okuyup onayladığı bir metin olan *Tembellik Hakkı*) alınan çalışmanın teorik eleştirisi, *mantıksal olarak* çalışmanın reddine gidiyordu. Marx'ın işlediği temalar arasında, Hegel'den alınma "ihtiyaç – emek – haz" üçlüsü de vardır. Bazı akımlar sadece sonuncu terimi dikkate alır; hedonizm adına üçlü parçalanır. Günümüzde insanın haz alma kapasitesinin ancak küçük bir bölümünden yararlandığı kabul edilirse, bu hedonizm desteklenebilir. Boş vaktin, otomatikleşmenin, enformasyonelliğin büyülediği sanayi toplumlarında çalışma değer yitirir. "Kriz"e atfedilen olguların bir bölümünü açıklayan bu sorunsal üzerinde ne kadar durulsa azdır. Bu döneme doğru –'60 ve '68 arası– proletaryanın eski sloganı "Çalışmayan yemez" gölgede kalır ve yok olur. Yine de, çalışmanın doğrudan reddi ("Çalışmayın artık!", "Engelsiz haz!") temel bir özlemi saçma bir hale sokarak tehlikeye atıyordu. Bu aşırı tutum elbette "emekçileri" etkileyemezdi; ancak paradokslar karşısında tereddüde kapılmayan belli bir orta sınıftan ve bir aydın kesimden kaynaklanabilirdi. Dahası, birileri "Çalışmayın!" derken, diğerleri –kimi zaman aynı kişiler– "Tüketmeyin! Nesnelerden sakının!" diyordu. Bu tür sloganlar ile gündelik hayatta "üretim-tüketim" ilişkisinin eleştirel analizi arasında dipsiz bir

uçurum vardı ve hâlâ da vardır. Bununla birlikte (mevcut toplumun naif bir şekilde geri kazanılamaz kabul ettiği) oyuncul olana, şölene yapılan vurgu, bir bağ kuruyor, gündelik hayatın eleştirisinin aşırı solculukla uzlaşmasını sağlıyordu. Böylece şölenin alanı genişliyordu; öğrenciler "şiddet şölenleri"nden seve seve söz ediyorlardı; devrimin kendisi geniş bir halk şöleni olarak beliriyordu. Derin ayrılıklara rağmen, neyin mümkün olduğu hakkındaki bazı iddialar üzerinde anlayış ve mutabakat sağlanmıştı. Genel kabul görmüş slogan "hayatı değiştirmek", kendisini daha somutlaştıran bir tür tamamlayıcı ediniyordu: "Gündelik hayatı bir şölen haline getirmek; kendi bedenini, zamanını, bilincini ve varlığını, bir yaşantıya form vermekle yetinmeyen ama onu dönüştüren, sanat eserine benzer bir şey haline getirmek." Ütopya mı? Bir kez daha: Evet, ütopya, imkânsızlık; fakat imkânlının olması için imkânsızı istemek gerekmez mi? Böylece, geliştirilen "hayatı değiştirmek" teması ve sloganı yine de eksik kaldı; çünkü proje mekânla, zaman kullanımıyla, toplumsal ilişkilerle ilgili hiçbir şeyi özellikle belirtmemekteydi. Bununla birlikte, *yeniden-üretim* ilişkilerinin sonunu açıkça kapsıyordu.

15.

Bu aynı dönemde, karşı kutupta, bilimcilik, daha önce defalarca belirtilmiş çeşitleri ve içerimleriyle -pozitivizm, ampirizm, epistemoloji, yapısalcılık- birlikte, bilgelik ve güzellik bakımından değilse de, güç bakımından büyüyordu. Bilimci eğilim, olgu olarak yaşantıyı, kavram olarak yabancılaşmayı, proje olarak hümanizmi reddediyordu. Neopozitivizm ile bunun Marksist çeşidi, bu kavramların -yabancılaşma, insan olan- epistemolojik statüsü olmadığını göstermekte ya da "kanıtlamakta" hiç güçlük çekmiyordu. Bu gayet açıktı; ayrıca tümüyle doğruydu. Eleştirel bilginin tutumu, böyle bir sorunun sözde-sorun olduğu yönündedir. Bu kavramların referansları, epistemolojinin vaftiz ettiği ve kutsadığı saf bilgide değil, pratikte ve gündelik hayattadır. Bu kavramlar, yani toplumsal pratik ve gündelik hayat, episte-

molojik bir statüden yoksun olsalar da, kavramları kullananlar buna aldırmamaktaydı. Epistemolojinin alanına, yeni-bilimcilere tamamen sağlam gelen ama aslında tuzaklı, mayınlı, istikrarsız olan alana sürüklenmiyorlardı. Bu teorisyenler saf bilgi yoluyla her ideolojiden kurtulduklarını sanırlarken, bilimciliğin ideolojisini ya da ideoloji halini almış bilimciliği temsil ediyorlardı. Burada, paradoks dolu bu dönemin en tuhaf paradokslarından biriyle karşılaşırız: ideolojilerin sonu ideolojisi. Bu ideologların hatası bağışlanamaz: Daha o tarihte (1960 ve sonraki yıllar), insan hakları için epistemolojik bir statü talep etmek yerine bunları savunmak, açıklamak ve güçlendirmek gerekirdi. Tıpkı filozoflar gibi epistemologlar da düşüncenin temellerini dinamitleyerek bu hakların temelini dinamitlemiş oldular. Gerçekten de, hangi kendilik "insan"dan daha belirsiz ve epistemolojik statüden daha yoksundur? Bizatihi düşünce! İdeolojinin başat olarak dayatmaya eğilim gösterdiği böyle bir statüden sadece makinelere gömülmeye mahkûm matematiksel mantık yararlanır. Eleştirel bilgi, statü dışı kalıyordu!

Aslında, geleneksel felsefenin kategorilerine girmeyen iki anlayış –dogmatiklerin her zaman es geçtikleri– bir tartışma içinde asla karşı karşıya gelmeden yan yana duruyordu. Birinin yandaşları bilgiye – ve sadece bilgiye– bel bağlamaktadır. Bunlar hayatı bilginin anlam genişlemesiyle ve uygulanmasıyla tanımlarlar; devrim bile Marx ve Lenin'de mevcut bir bilginin uygulanmasından geçer. En doktriner olanlardan bazıları bu bilginin Thales'ten Lenin'e uzandığını ileri sürerler. Bu yönelim içinde, yaşantı asgari düzeye indirgenir, ondan çekinilir: Yaşamak, bilmektir ve bilgiyi hayatın ölçütü yapmaktır. Politik bilinç de dahil olmak üzere, bilincin bulanıklıkları ve hataları yaşantının –kendiliğindenliğin– hesabına taşınır. Sonunda, yaşantı kaybolur. Ortadan kaldırılır. Yaşantı, bilgiyi oluşturan geniş bir çözümleyicinin [*combinatoire*] kimi unsurlarının tasfiyesiyle yaratılan boşluğa indirgenir. Pozitif bilginin inşası için gerekli olan epistemolojik indirgeme öncelikle bu yaşanmış deneyime yönelmiştir.

Diğer yandan, gündelik hayatı dönüştürmeye yeterli oldukları iddia edilen mutlak kendiliğindenliğin ve yaşanmış deneyimin yü-

celtilmesine bel bağlanır. Bilgiden kaçınılır; ama –felsefi bakımdan çökmüş bir tutum olan– irrasyonelden yana tavır alınmadığı gibi, engeller bir kez ortadan kaldırıldığında kendiliğinden doğacak şeyden yana da olunmaz. Bilgi ve iktidar bu engellerin parçasıdır. Bu eğilimin indirgemeye çalıştığı şey, bilimciliğin ta kendisidir.

Tasarlanana ve yaşantıya hakkını verecek, dolayısıyla indirgemeci davranmayacak, her ikisini de gelişme yoluna sürükleyecek, birbirlerini eleştirirken zenginleşmelerini sağlayacak bir anlayış ve yola yer var mıdır? Sanat eserini yaratan faaliyetle kıyaslanabilir yaratıcı bir faaliyete ikisini de tabi kılan, ama bunun için estetik bir teoriye sığınmayan bir yol mümkün müdür? Mümkündür herhalde. Bununla birlikte, hipotezler, eğilimler ve stratejiler karşı karşıya gelmedi. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Fransa'daki entelektüel yaşamın karakteristiği budur: Tartışmadan kaçınılır. Açık tartışmalar yerine, imalar, dolaylı saldırılar, kimi zaman hakaretler görülür. Bir yandan, "olumluların" kibrini, diğer yandan "olumsuzların" öfkesini gördük; her iki taraf da *ad hominem* [önermeden ziyade kişiye saldıran] argümanlar kullandılar. Benzer çelişkiler Marksizmde ve Freudculukta da görüldü. Marx ve Freud bir yaşantıdan yola çıktılar: Biri için toplumsal emek, diğeri için cinsel libido. Her ikisi de bu yaşantıdan kurtulmak için onu yüceltmek istedi ve bir yanda devrimci bir proje, diğer yanda kendince yıkıcı bir proje doğdu. İki teşebbüs de şu ana dek yenilgiyle sonuçlandı. Neden? Diğer nedenlerin yanında, bu şekilde belirlenen yaşantının bilginin tahakkümünden kaçamadığı, bu tahakkümün kuruculara atfedilen bir sistematikleştirmeyle ifade bulduğu, kodlandığı ileri sürülebilir.

Gündelik hayatın eleştirisi belli bir noktaya kadar aynı serüvenlerden geçerek aynı yolu takip etti. Başlangıçta, yaşantıyı kavramayı ve onu yücelterek tahayyül etmeyi öneriyordu. Oysa, kavramlaştırma süreci bile sakıncalarla doludur; bu sakıncalar arasında, kavramın yaşantı üzerindeki tahakkümü de yer alır. Bilgi sorunsalından kaçınılamayacağı açıktır. Bir projeyi –sözlü ya da yazılı olarak– aktarmak için bile olsa onu tahayyül etmek gerekir. Kavramlaştırmanın sınırları özenle belirtilse bile, bu süreç risksiz işlemez.

16.

Parislilerin dar çevrelere, klanlara ve komplolara ilgisi, "hayatı değiştirme" yanlıları ile bilimci dogmatizmin çeşitli versiyonları arasındaki çatışmaları -çözümlemek bir yana- şiddetlendirmiş olmalıdır. Bilgiyi elinde tutanlar, cahil olarak gördükleri kişilerden çok üstün olduklarını sanırlar. Özellikle de kendi önermelerinin kesin hakikatler olduğu kanısındadırlar: Yanlış anlama ve hayal kırıklıkları buradan kaynaklanır; keza Marksist düşüncenin epistemolojik tutum ile eleştirel tutum arasında parçalanması da buradan kaynaklanır. Nihayetinde, her teorinin içini boşaltacak ve ampirik olarak alınmış kararlara boş alan bırakacak şekilde, bu karşıt akımları birbirleriyle etkisizleştirmeyi hedefleyen felsefi ve teorik düzlemdeki manevralar da buradan kaynaklanır. Böylelikle, muhalefetin ve eleştirel düşüncenin doruğu, aynı zamanda "refah"ın, ekonomik mucizenin, yani devlet güdümlü büyümenin doruğu olan 1968 civarına varırız. 1968 yılında, henüz yeterince anlaşılmamış dolayımlar aracılığıyla eleştirel düşünce ilk kez pratikle buluşur: Hareketin hızla yükselişi ve ardından, düşünce ve kendiliğindenlik, eylem ve teori gibi kurucu öğelerin ayrışmasıyla birlikte, aynı hızla çöküş.

Gündelik hayatın eleştirisi, bir proje sunarak muhaliflerin itirazlarını ve taleplerini bir nedene dayandırıyordu. Teori, ilk kez olarak, geçmişe, tarihe ve tarihsel modellere yönelmiyordu; dahası, ekonomik bir model önermekle yetinmiyordu. Karşı-bilgi aracılığıyla, bilgiyi ortadan kaldırmadan, ya ideolojileri gerçeğin karşısına ya da modelleri potansiyellere dair bilginin karşısına çıkartarak, kendine karşı kullanıyordu. Başka perspektifler açacak şekilde, klasik tezlerle arasına mesafe koyuyordu.

Yine yenilgi. Kesin mi? Göreceğiz. Pragmatikler başarıyı bir ölçüt haline getirir: Yenilgiye uğramış olan şey kötü ve yanlıştır. Anti-pragmatik olan Nietzsche ise kendileri için kötü olanı, onları çöküşe yönelteni seçmenin dekadanlara düştüğünü anladı. Sapkın etki ve aksiliklerin sapkın nedenleri vardır. Dahası, olumsuzun radikal işleyişini gözlemleyenlere göre yenilgiler asla sadece yenilgi değildir; işlerin kötü yönlerden de ilerlediği Hegel'den ve Marx'tan beri biliniyor.

17.

1981'e atlayalım. Yeni olan nedir: "Her şey," der gerçekçilik şövalyesi ve modernizm şampiyonu o aşina olduğumuz iyimser. "Muhalefet sona erdi. Şimdiden başka bir çağa girdik, sanayi sonrası toplum bu, enformasyon toplumu..." – "Hiçbir şey" karşılığını verir nostaljik. "Temel ilişkiler yerinden kımıldamadı; sadece söylem ve retorik değişti. Görünüşe rağmen, paramparça olan şey eski dar kafalılıklar değil, ilişkilerde doğal ve öz olarak kalan şeydir, yakınlık, sıcaklık ve her şey... Ortadan kalktığından beri bunca sözü edilen şeyi nasıl adlandırırsınız? Bütün ortak yaşam!"

1981 yılında, sorunlar yeniden *kriz* terimleriyle ele alınır ve formüle edilir oldu. Dolayısıyla, birçok değerlendirme bu krizin nasıl algılandığına ve kavrandığına bağlıdır. Oysa tam bu noktada uyumsuzluklar önemlidir; analiz ve görüşlerin –deyim yerindeyse– "yelpaze"si öyle geniş açılmıştır ki yelpazeden geriye ne kaldığı görülemez, çünkü ne hududu vardır ne de elde tutacak sapı. Kriz yok, diyor kimileri; sadece dünya çapında yeni bir işbölümü var, sonuç olarak teknolojik ilerlemeler ve sonuçta, üretim, zenginlik ve güç merkezlerinin yer değiştirmesi söz konusu; eğer bu Fransa'yı tehdit ediyorsa, mümkün olan en az zararla işin içinden çıkmak için uğraşsın; Avrupa-merkezcilik hep süremeyeceği gibi –aralarında bizimkinin de olduğu– bazı ülkelerin tarihsel ayrıcalığı da süremez... Tam bir kriz diyor başkaları: Kültür ve değerler de dahil, bir toplumu oluşturan her şeyin krizi. Dolayısıyla hem solun hem de sağın krizi. Ölümcül bir kriz olduğu bile söylenebilir; sonunda, kaçınılmaz olarak felaket var. Karamsar bir yanılsama, diye karşılık verilir diğer taraftan: Halk hareketleri felaketi geriletiyor ve geriletecektir. Basit bir ekonomik kriz, diyor birçok gerçekçi; dolayısıyla bunun politik yankısı da olacak ve bizi krizden çıkaracak düzgün bir ekonomiyi sağlayacak iyi bir politika oluşacaktır. Kapitalist ekonominin krizi, hatta emperyalizmin krizi, diyen kimi Marksistler, dünya çapındaki sarsıntının merkez üssünü de böylece saptıyorlar; "merkez-çevre" ilişkileri yer değiştiriyor; yeni emperyalizmler var, bunlar tali olsalar da aktifler; diğer yandan, ülkeler bağımsız bir sanayileşmeye girişiyorlar ve yeni yollar keşfediyor-

lar. Bununla birlikte, hegemonya, tahakküm ve bağımlılık ilişkilerinin öz itibarıyla varlığını koruduğu karşılığı veriliyor onlara...

Krizin, emeği ve emeğin örgütlenmesini, hayat tarzını, bilgi kipliklerini, değer ve norm ölçeğini ve kabul edilmiş konvansiyonları etkileyen derin değişimler getirdiğini kabul edenlerin çoğu –tutucu ya da reformcu olsun– *işyerinin* bu dönüşümlerin cereyan ettiği yer olarak kaldığını ileri sürüyorlar. Dolayısıyla, değişimler arasında, sağlam ve değişmez yer olan işyerinin model olarak krizden kurtulduğunu ileri sürüyorlar. Kimileri –üretici emeği dışlamayan ama onu çalışma yerinden ve zamanından başka türlü geniş bir mekân ve zaman içine dahil eden– böyle bir ayrıcalıklı yerin gündelik hayatın içinde yer aldığını, krizden kaçamayıp onunla birlikte dönüştüğünü savunuyorlar.

Genel olarak kriz konusunda ise ender olarak tartışılan fakat lehine argümanlar olan bir hipotez şekillenmektedir. "Krizin sonu"ndan, bir çareden ya da "krizden çıkış"tan hep söz ediliyor. Krizin büyümesini engellemekten ya da ona hâkim olmaktan dem vuruluyor. Etimolojik olarak ele alındığında "kriz" kelimesi de zaten bunu akla getirmektedir. Paradoksal hipotez, bu "kriz"in iki istikrar dönemi arasındaki belirsiz bir döneme indirgenemeyeceğidir; tersine: Kriz, modern toplumların dünya ölçeğindeki varoluş tarzı olur. Ne ekonominin ve toplumun krizi tezi, ne burjuvazinin ve işçi sınıfının krizi tezi, ne kurumların nispeten istikrarlı dayanağı olan orta sınıfların krizi tezi, ne de kurumlar, değerler, kültür için kritik bir dönem anlamındaki çok yaygın tez; bu tezlerin hiçbiri durumu açıklamaz, sorunsalın ciddiyetini ya da kapsamını ortaya koymaz. Uygunsuz bir terimle hâlâ kriz diye adlandırılan şey, ekonomi, politika, etik ve estetik açısından, sıradan bir zor dönemden bambaşka derinlikte ve radikallikte değil midir? "Kriz"in bu toplumları köklerine kadar, "antropolojik rahimlerine" kadar, tarihsel temellerine kadar, ekonomik "altyapılarına" ve üstyapısal zirvelerine kadar altüst edeceğini düşünemez miyiz? Eğer böyleyse, kriz, düşüncenin terk ettiği eleştirel düşünce işini sürdürmektedir. Gerçekte, 1968'de mümkün olan bir şeyi, düşünülmüş ve yönlendirilmiş bir altüst oluşu istemeyenlere verilen bir cevaptır. Bu fiili eleştiriye hiçbir şey direnemeyecektir: Var olanın içindeki direnişler er ya da geç yok edilecek, sona erecek ya da

parçalanacaktır. Tamamlayıcı ideolojiler olan kolay yollu nostalji ve gülünç iyimserlik bile.

Modern denen bu toplumlar bundan böyle içeriden ve dışarıdan tehdit altında yaşayacaklardır: İflasın, dağılmanın, kendi kendini yıkmanın tehdidi altında; çok sayıda meydan okumayla karşı karşıya, bitmek bilmez saldırılara maruz kalarak yaşayacaklardır. Böyle bir krizin, klasik anlamda "kriz"le alakası olmadığı, içine düşülen durumlara karşılık verebilmek için sürekli yaratıcılık gerektiği fikrini benimsemek gerekir. Ya yaratacağız ya yok olacağız! Tanımlanmış ya da kesin çözüm yoktur, izlenecek model yoktur, açılacak ve inşa edilecek bir yol vardır. Bu tez, "ciddi kriz" üzerine, hatta "eksiksiz kriz" üzerine cüretkâr gözüken yaygın kabul görmüş tezlerin ötesine geçer. Harabeler arasında açılması gereken yolu belirtir. Bu krizin toplumun bir hastalığı olmadığına, bundan böyle toplumun normal ve sağlıklı hali olduğuna dair paradoksal fikri benimsemek gerekir. Güçlü organizma, titreyerek kendi üzerine kapanan, risklerden ve tehlikelerden kaçınan organizma değil, bunlara karşı koyan, sonuç olarak etkide ve tepkide bulunan organizmadır. (Bununla birlikte, toplumsal ile organik arasındaki benzeşimin belirli sınırların ötesine itilemeyeceği doğrudur.)

Aynı ölçüde paradoksal bir diğer içerim: Eleştirel düşünce yok olmaya ya da en azından marjinalleşmeye ve belki de niteliksel olarak dönüşmeye eğilim gösterir. Antik felsefenin uzantısı olan eleştirel bilginin yapıtıyla, düşüncenin gerçekleştirmeye çalıştığı ama başarılı yönetemediği bu yapıtla "kriz" ilgilenir. "Kriz", kritik durum anlamında, fiili eleştirel düşüncedir. Bu düşünce kendini aşar ve gerçekleşir; bilgi olarak kendi dışına yayılıp somutlaşır.

Peki, düşünce ne yapabilir? Öncelikle, olumsuzun derin çalışmasını takip edecektir; krizin parçalayarak doğurduğu dünyada ilerleyişini takip edecektir. Kendini olumlu olarak gösteren şey (teknoloji, vb.) muhtemelen olumsuz olarak ortaya çıkacaktır; görünüşte olumsuz olan ise (kurumların ve değerlerin sarsılması) yaratıcı olarak ortaya çıkacaktır. Geleneksel düşüncenin ve eleştirel felsefenin çözülüşü ikili temelde gerçekleşir: hiper-eleştirmenlik içinde yenilgiler ve bozulma; krizin aktif anlamda eleştirel rolü. Bu, diyalektik düşüncenin

ve kısaca düşüncenin yok olması anlamına gelmez. Hem de hiç! Bu, bugüne dek kültür devrimi adını taşımış olan şeyden çok farklı bir tür kültür devrimi aracılığıyla diyalektik düşüncenin yenilenmesi demektir. Bunu söylerken, kriz teorisinin krizi üzerinde, eleştiriciliğin, eleştirel teori olarak ya da krizlerin teorisi olarak Marksizmin krizi üzerinde durmaya gerek yoktur.

Bu perspektif bir kıyamet vizyonunu, bir felaketi içermediği gibi, bunları dışlamaz da. Sürekli kriz teorisi böylece sürekli devrim teorisinin yerine geçecektir. Dünyanın yeni durumu ve bu dünyayı tahayyül etmeye çabalayan düşünce, öngörülebilecek bütün "sapkın etkiler"in ötesinde etkilere sahip olabilir.

Dolayısıyla, bir ön soru sıfatıyla, biyolojik yaşam ve kozmik enerjiler karşısında toplumların yaşamının nasıl nitelenebileceğini sorabiliriz. Bu gerçek bir sorun mudur? Bunu ancak incelememiz sonunda bilebileceğiz. Çok bildik bir düşünce, uygarlıkların ölümlü olduklarını iddia eder. Doğru, ama burada ortaya atılan soru biraz farklıdır. Toplumlar yeni bir barbarlık içinde, uygarlığın izi bile olmadan; yani üslup, daha doğrusu büyük üslup, yüksek kültür ve yüksek değerler olmadan birbirini izleyebilir mi? Organik yaşama ve doğaya referansla, en kaygı verici olan şey sadece ölüm değil, yaşlanmadır. Her şey ölebilir: Sadece uygarlıklar değil, fikirler, ülkeler ve halklar, hatta sınıflar bile. Tıpkı canlı varlık gibi, onların da dirimselliklerini yavaş yavaş ve ölümcül bir şekilde yitirerek, değersizleşerek sonlarına varmaları mümkün müdür? Gündelik hayat çöküşün yeri olur mu? Yoksa sıçrama teşebbüslerinin yeri midir? Ya da kâh biri kâh diğeri olarak, bir muğlaklık, oyun ve bahis yeri mi olur?

Toplumsal yaşam sadece evrimin organik yasasına (doğum, büyüme, çöküş ve son) değil, enerjinin düşüş yasasına da boyun eğmek zorundaydı; enformasyon enerjisi ve bunun aktarımı entropiden kaçamıyorsa, gündelik hayat için bundan ne sonuç çıkarmalı? Gündelik hayat gücünü yitirmiş enerjilerin, kayıp enformasyonların, tekrarın yeri olamaz mı? Bu, bir çare ihtimali olmadan, toplumsalın geri dönüşsüz bozulmasını gündelik hayatın içine yerleştirmek demektir. Basit, ama sınamaktan kaçınmayacağımız bir hipotez. Belki de anlaşılmaz bir şekilde rıza gösterip kabul ettiğimiz böyle bir çöküş sebebiyle

modern toplumlar, giderek sayıları artan ve baskı uygulayan "meydan okumalar"a cevap veremez, onları anlayamaz ve hatta sorunsallarını ifade edemez hale gelir. Gündelik hayat, böyle bir perspektif içinde, ancak onu katlanılmaz kılan yoğunluğu, ağırlığı ve ataleti sebebiyle yok olma tehditlerinden kurtulur.

Yıldan yıla büyüyen ve mevcut haliyle, yani bizim yaptığımız haliyle dünyanın kuşkusuz parçası olan bir karışıklığı nasıl çözmeli? Gündelik hayatın incelenmesi modern toplumun dolambaçları ve çökeltileri arasında hâlâ bir ipucu olarak kullanılabilir mi? Modernitenin krizde olduğunu da birazdan göreceğiz. Vaktiyle, modernitenin muzaffer zamanlarında vahşice birbirleriyle mücadele eden *neo, retro,* hatta *arkeo* bugün birbirine karıştığından, durumu –kelimenin en geniş anlamıyla– kavramak daha da güçleşmiştir. Bu durum bizim dünyamızın da bir parçasıdır ve üzerinde şimdiden ısrarla durmak gerekir. 1980'lere doğru, her şeyin değiştiği, bir başka döneme girildiği söylentisi ortalıktadır. Bu durumda, hem yeni filozoflar, hem de yeni mimari, yeni sol ve yeni sağ ortaya çıkar; hatta iş yeni Fransız mutfağına kadar varır. Yeni elbette vardır ama nedir ve nerededir? Göz yanılması mı, gerçek mi? Potansiyeller, uzak olasılıklar mı, yoksa önceden alınmış kararların sonuçları mı? Gerçekten de bir yeni-burjuvazi, yeni bir orta sınıf vardır; ama bunlar, birkaç alışkanlık eksik, birkaç budalalık fazla olsa da, eskilerine pek benzerler. Sözde yeni, çoğu zaman kendinin farkında olmayan bir tekrardır; tarihsel şehirlerdeki eski saraylar gibi dinin, metafiziğin, politikanın bazı temalarının yenilenerek gayet bilinçli bir şekilde tekrar ele alındığı da olur: Eskinin üzeri yeniyle kaplanır. Söz dağarcığındaki birkaç yenilik bu etkiyi yaratmaya yeter. Moda ve kültür birbirinin içinde eriyene dek karışır; zaten eski bu olgu yeni bir kapsam edinir. Moda olan her şey yeni sayılır. Ustalıklı reklam yöntemleri *neo*'nun içinde *arkeo*'nun olmasını (veya tersini) sağlar. Sunum ve sözel ambalaj, sözde yenilik içinde eskinin sürmesinin ve bozulmasının üzerini örter; *arkeo*'nun bu yüceltilmesinin gerçekten yeni olandan doğabilecek şeyi engellemesinin de üzerini örter. Moda, tanımı gereği, bir döngünün (formların dönemsel geri dönüşü) sonucu olsa bile, her zaman yeni gibi görünür. Yoksa moda olamazdı! Çevrim, çevrim momentlerinin unutulmasını içerir.

Dolayısıyla, yeni yanılsaması altında süren şeyi, gerçekten yeni olanı, eskinin içinde donup kalanı, gerileyen ve yok olanı tanımlamaya çalışmak için modernite, *neo* ve *retro* hakkında daha sıkı bir analiz kaçınılmaz olacaktır. Bu analizin kuşkusuz sektörlerle ve noktalarla derinleşmesi gerekir; ama yine de toptancı bakış açısından vazgeçmemelidir. Gündelik hayat içinde cinselliğin ve dişiliğin, teknik ya da kültür endüstrisi gibi veyahut değerlerin silinmesi gibi ele alınamayacağı açıktır.

Özet olarak, bu eserdeki proje, gündelik hayatın eleştirel analizini, 1981 yılında, önceki analizlere referansla, onların kusurlarından kaçınmaya çalışarak ve gelecek zamanı önceleyerek yeniden ele almaktır. Güçlük artık farklıdır. Bu güçlük, malzemelerin ender bulunurluğundan ya da gündelik hayatın bilinmemesinden değil, tersine, malzeme bolluğundan ve bir tür artık-bilgiden kaynaklanıyor. Her türden yayına, incelemeye, şehirlere, politik yaşama olduğu kadar özel yaşama da en hızlı şekilde bakma imkânı dönüşümler hakkında anında bilgi sağlar. Fakat bu dönüşümlerin kapsamı nedir? Burada ortaya çıkan sorunsalımızı şöyle yeniden formüle edebiliriz: Özellikle değişimler aniden meydana geldiğinde, gündelik hayat bu değişimler karşısında bir sığınak mıdır? Büyük değişimlere ya da küçük ama önemli bazı değişimlere direnişin kalesi midir? Tersine, pasif ya da aktif olarak, temel değişimlerin yaşandığı bir yer neden olmasın?

Hâlâ eksik olan bu analizlerden, gündelik hayatın daha geniş bir sistem içindeki bir "alt-sistem" olarak tanımlanamayacağı sonucu çıkar. Tersine: Gündelik hayat "altyapı"dır ve üretim tarzı, bu altyapının programlanması yoluyla, bu altyapıdan yola çıkarak sistem haline gelmeye çalışır. Dolayısıyla, kapalı bir bütünlüğün kendi kendini düzenlemesi söz konusu değildir. Gündelik hayatın programlanması güçlü araçlara sahiptir: Hem şans öğesi içerir, hem de inisiyatif ondadır; "altyapı"dan gelen itki binayı sallayabilir. Ne olursa olsun, gündelik hayatta yaşanan değişim, değişimin ölçütü olarak kalacaktır; fakat bu, mevcut eserin sonuçlarını öngörmek olur.

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜREKLİLİKLER

1. Modernitenin sonu mu?

Modern denen zamanların başlangıcından itibaren sorulan klasik soru, gelenek ile yenilik arasındaki ilişkilerle ilgili olmuştur. On yedinci yüzyıl sonunda Eskiler ile Modernler arasında yaşananlara benzer tartışmalara vesile olmuştur bu ve hâlâ da olmaktadır. Bu tartışmalarda meselenin ne olduğunu her zaman göremeyiz; bunlar kimi zaman tartışmadan uzun süre sonra ortaya çıkarlar; tıpkı Eskiler ve Modernler için ilerleme kavramında olduğu gibi.

Bugün sorulan soru, modernitenin sonu sorusudur. 80'li yıllar yaklaşırken bu son büyük bir şamatayla ilan edildi. Yeni ortaya çıkarken, geleneğe bir dönüş de ilan ediliyordu; fakat elden geçirilmiş, ideolojilerden kurtulmuş, zamanın sınavından geçmiş bir gelenek. Modernitenin sonu, "yukarıdan" ilan edilen büyük bir değişimi müjdeliyordu.

Bu müjdeleme en fazla gürültüye mimaride yol açtı. Tekniğin, sanatın, toplumsal pratiğin ve gündelik hayatın ortak alanı olan mimariyi küçümsememeli ve tali kabul etmemeli. Mimaride meydana gelen şeyin, önce semptomatik, ardından da nedensel bir kapsamı hep olmuştur. 1980 Venedik Bienali mimaride -iki ya da üç yıldır ABD'de bir slogan olarak ortaya atılmış olan- *postmoderniteye* adanmıştı. Bu hareketin öncülerine göre *postmodernite* neydi? Anıtlar tarihte iktidarların ifadesi, aygıtı, yeri olmuşken anıta, politik iktidarın nüfuzundan ve izinden kurtulmuş bir yeni-anıtsallığa geri dönüş. Semboller tersine dönene kadar gitmek gerekir (Ricardo Bofill).

Günümüz krizinde sarsılan ve reddedilen bu modernite nedir? Modernitenin hâkimiyeti yirminci yüzyıl başına tarihlenir ve 1980'lere doğru sona erer. Daha öncesinde de alametler bulunup ortaya çıkartılabilir; fakat modernite yirminci yüzyıl başından önce gelişmez. Örne-

ğin 1900'lü yıllar civarında Fransa'da barok yaklaşımı savunan "modern stil" belirir: bitkisel formlar, eğimler ve iç içe geçmeler, dolaylı olarak ileri sürülen ya da dolaysızca ifade edilen dişilik. Bir süre sonra, modern stil gülünçlüğe düşer ve daha teknik, daha "kesin", daha arınmış, sofistike olmaktan çekinmeden doğallıktan uzaklaşan modernite onun yerini alır. Betonun belirgin çizgileri kıvrımların yerine geçer. Bu hikâyede eğlenceli olan şey, modernitenin yakın dönemde sorgulanmasının, o dönem boyunca kesinlikle demode kabul edilmiş modern stilin itibarının iadesine eşlik etmesidir. Bu stil göze hoş gelir. Yüzyıl başında inşa edilen metro istasyonlarının dış cephesiyle sembolik olarak simgelenen modern stil New York'taki Metropolitan Müzesi'nde ve diğer yerlerde takdir görülebilir.

Modernite "sessiz felaket" olarak adlandırılabilecek şeyle birlikte başlar. Bu kendine özgü olayın ana hatlarını hatırlayalım. 1910'lara doğru, Avrupa'da toplumsal pratiğin belli başlı referansları dağılır, hatta çöker. Burjuvazinin yükseliş döneminde kesin olarak yerleşmiş görünen şey o dönemde sona erer: özellikle de, ayrılmaz biçimde birleşmiş bulunan mekân ve zaman, temsil ve gerçeklik. Bilgi alanında eski Öklid [Eukleides] ve Newton mekânı yerini Einstein'ın göreliliğine bırakır. Aynı zamanda, o dönemin resim sanatında –önce Cézanne, ardından analitik kübizm– gayet net görüldüğü gibi, hissedilir mekân ile perspektif birbirinden ayrılır; ufuk çizgisi, paralel doğruların optik buluşma yeri tablolarda yok olur; ressamın ve seyircinin bakışı nesnelerin sınırlarını çizer, onların etrafında dolaşır, nesneyi ayrıcalıklı bir yanıyla –bu nesnenin yüzü, yüzeyi, cephesi– algılamak yerine, nesnenin farklı veçhelerini eşzamanlı olarak kavrar. Aynı zamanda müzikte tonal sistem ortadan kalkar, yerini artık "başatlık–tonalite" kavramlarıyla değil, bütün aralıkların denkliğiyle tanımlanan atonalite alır. Tonal sistemde melodinin, armoninin, ritmin klasik birliği bozulur. Aynı zamanda, uzun uzun hazırlanmış, tutarlı bütün sistemler parçalanır: felsefe, şehir (tarihsel kısmı), aile ve Baba figürü, tarih. Hakikat gözden düşer. Kriz göndergelerle, yani değer ve normlarla başlar. Tuhaf bir şekilde, yakında başlayacak olan Birinci Dünya Savaşı Avrupa-merkezciliğin sonunun habercisidir. Sessiz felaket gürültülü felaketi hazırlar; onu tutan korkuluklar yok olmuştur.

Benzersiz olan ama bu şekilde hissedilip yaşanmayan, fark edenlerin o dönemde dikkati çekmedikleri (fakat içlerinden özellikle bilinçli olan bazılarının -örneğin Thomas Mann, Robert Musil, Hermann Hesse- daha sonra tarif edeceği) dönüşüm içinde, gündelik hayata ne olur? Gündelik hayat, mihenk taşlarından yoksun kalmış fakat pratik içinde süren eski gerçekliğin ve eski temsillerin korunduğu yer olarak sağlamlaşır. "Onlar" Öklidci ve Newtoncu mekân içinde yaşamaya devam ederlerken, bilgi görelilik mekânında hareket eder. Nispeten basit olan Öklidçi ve Newtoncu mekân hâlâ mutlak, kavranabilir -çünkü homojen, çünkü zamana yabancı- gelir. Zamana gelince, geriye saatlerin zamanı kalır ki bu da homojendir. Belirgin ritimli ve armonik olarak eşlik edilen tonal melodiler söylenmeye devam edilir. Bir tarihin sonucu olmalarına ve bilgi tarafından çoktan aşılmış olmalarına rağmen, ebedi hakikat mertebesine yükseltilen alışıldık algılarda ve geleneksel temsillerde ısrar edilir. Gündelik hayat kuşkusuz hareketsiz değildir, hatta modernite onu bile değiştirecektir; yine de kendini logos, aktif rasyonellik, liberal hümanizm, felsefe ve klasik sanattan oluşan Avrupa değerlerinin çöküşünü tetikleyen tuhaf kültür devriminden kurtulmuş bir süreklilik mekânı olarak gösterir. Bu tarihten itibaren, düşünce ve gündelik hayat, dolayısıyla teori ve pratik birbirinden ayrılır, farklı ve ayrık yolları tutarlar: bir yanda cesaret, diğer yanda ihtiyat.

Bu sarsıntıdan moderniteyi oluşturacak üç "değer", yani teknik, emek ve dil doğar. Bu üç unsurun yazgıları farklı olacak, farklı güzergâhlar kat edeceklerdir. Teknik yavaş yavaş başat ve hâkim olacaktır; kapitalizmdeki para ve meta gibi, düşüncenin, toplumun ve hatta devletin nüfuzundan kurtulan özerk bir gerçeklik edinecektir. Gerçeği dönüştürücü ve aynı zamanda ölümcül (nükleer teknoloji de dahil) olan, hem olumlu hem olumsuz genel bir güç olarak serpilip gelişecektir. Emeğe gelince, tekniğin rakibi olacaktır: Teknoloji, emeğin yerini almayı vaat ettiğinden ve bunu da kuşkusuz başardığından, teknolojinin emeği gözden düşürdüğü dönemde, emek "sosyalizm"de ayrıcalıklı ve en yüksek değer olacaktır. Ya söylem? Dil? Bunlar Batı toplumlarının yüksek değerlerini -yerine geçici ve ikâme edici değerleri- sağlayacaktır. Dilbilimin ve anlambilimin

yükselişi, dil oyunlarının (bulmacalardan eşsesli sözcük oyunlarına ve televizyon oyunlarına dek) ve söylem etkilerinin inanılmaz kötüye kullanımı buradan kaynaklanır. Söylem, Batı'da ve Batı için, yirminci yüzyılda bir iletişim aracı, bilincin genel ve türsel aygıtı değildir artık; "insan"ın dünyanın içine yerleşme tarzıdır, dolayısıyla dünyayla ilişkisidir. Ortadan kalkmış öz, söyleme ayrılan yerde yeniden belirir. Böyle bir söylem kendinden dolayı ve kendi için "değer taşır", kendinden başka göndergesi yoktur. Söylemin savunucuları onun gerekli olduğu kadar kendi kendine yeterli olduğunu da söylerler: Söylem dışsal bir gerçeklik ya da hakikatle değil, kendi tutarlılığıyla ayakta durur. Söylemin bu fetişleştirilmesinin ve koşulsuz değer kazanmasının muarızlarına gelince: Bütün bu değişimlerin dilin ölümü anlamına gelmesini hince gözlemlerler; dil, dile anlam veren şeyle birlikte, yani doğrunun ve gerçeğin temsilleriyle birlikte yok olur. "Belirsiz özne", artık "özne"den kopmuş olan gayri şahsi konuşmacı, aklına geleni –*"belirsiz özne"*den ona nakledileni– söyler. Ender olarak açıkça ifade edilen gizli proje –"Her şeyi söylemeli! Söylenendeki söylenmeyeni söylemeli! Kesintisiz söze erişmeli!"– iletişimde bulunan söze değil, ifadeden ayrılmış olan anlamın özgürlüğe kavuşması ve aşırılaşması dolayısıyla, konuşmanın da yazmanın da ilgasına kadar varır. Anlam can çekişir. Retorik zincirinden boşanır. Her bağlantıdan kurtulan gösterenler uçar gider. Düşünürlerin özgürce düşündüklerini sandıkları anda düşünce yok olur.

Modernite kavramını ve eleştirisini oldukça ciddi birkaç sorunu çözecek denli derinleştirmek burada mümkün değildir. Modern denen sanat, tüm kapsamı ve çeşitliliği içinde –resim, genellikle temel olarak görülen romanesk edebiyat, keza müzik, mimari, heykel, şiiri de ihmal etmeden– nasıl değerlendirilir? Öncelikle, bu sanatı nereye yerleştirmeli? Lukács'a göre modernite ve modernitenin putlaştırılması, burjuvazinin çöküşüne; vaktiyle yükselen ve o dönemde kavramlarının, değer ve normlarının evrenselleştirilmesini tahayyül edecek kadar cüretkârlaşan bir sınıf olarak çözülmesine eşlik etmişti; Goethe ve Balzac'ın ardından, burjuva toplumu çerçevesindeki yaratıcı kapasite giderek azaldı, ardından da yok oldu. Bu Marksist teorisyene göre, söz konusu dönemin eserleri o çöküşün izlerini taşır. Giderek daha

sofistike bir hal alan teknoloji, sanat eserlerine ya da ürünlerine olan ilginin azalmasını -özellikle de "ilginçlik" iddiasında olduklarında ve "ilgileri" sadece ticari ise- engellemez. Şimdilik bu suçlamayı çok ileri götürmeyelim. Buna karşılık, bir diğer ünlü Marksist teorisyen Adorno'ya göre modern sanatın estetik bir kapsamı ve özgün bir değeri vardır. Kuşkusuz, Adorno için, modern sanat eserleri bağlamları dışına çıkamaz ve Rönesans'ın eserleriyle karşılaştırılamaz. Ama yine de derin bir anlam taşımaya devam ederler; bunlar kendi çağlarında toplumun ve dünyanın dönüşümlerinin mihenk taşını oluşturan olumsuz momentlerdir. "Yapıcı yapısöküm" [*déconstruction constructive*] eserleri olarak, oluşun Hakikat'ini değilse de en azından süregiden süreç hakkında birkaç hakikati yansıtırlar. Bu süreci, sekter eleştiriye göre dekadansın karakteristiği olarak görülen özelliklerle kavranılır kılarlar: çirkinliğin (Baudelaire'den Beckett'e dek) sistematik kullanımı ve bunun uygun tekniklerle formel ihtişama dönüşümü; boşluğa ve hiçliğe yaklaşan -fakat onlara sadece hafifçe dokunan ("sesli yararsızlığın yıkılmış biblosu" [Mallarmé])- içerik ile anlamın yokluğu; hatta, gerçeküstücülükte, retoriğe geri dönüşte imgenin ve söylemin iyi ve kötü kullanımı.

Modernitenin bu iki yorumu arasındaki tartışma çözümsüz kalacaktır. Bu tartışma, bir yanıyla, diyalektik hareket içinde olumsuza atfedilen yere bağlıdır. Ne Marx ne de Engels olumsuza vurgu yapar (hele Lenin hiç yapmaz!). Eylemi derin "olumsuz çalışma"nın üzerine yerleştiren Hegel, peşinden gelen diyalektikçilerden kuşkusuz daha öteye gider. Olumsuzun olumlunun tersinden ve arkasından oluştuğunu, sonuç olarak hiçbir şey yaratmadığını; çünkü meydana gelecek olan şeye yer bırakmak için olumluyu ortadan kaldırmaktan ve parçalamaktan başka bir şey yapmadığını düşünüyorsanız, Lukács'ın moderniteye ve modern sanata yönelik, tartışmaya yer bırakmayan eleştirisini tercih etmişsiniz demektir. Buna karşılık, olumsuzluk momentinin yeniyi yarattığını, onu ortaya çıkardığını ve var olanın ilgası aracılığıyla tohumlarını geliştirdiğini kabul ediyorsanız, o zaman Adorno'nun tavrını benimsemiş olursunuz...

Çözümlenmemiş bu tartışma, günümüzde modernitenin kendisiyle birlikte uzaklaşmaktadır. Modernite bir ideoloji olarak, yani bir

pratiği kapsayan, az çok hazır bir temsiller dizisi olarak belirir. Modernite umut vaat edici olmuştur. Ne vaat ediyordu? Mutluluk, bütün ihtiyaçların tatmini. Güzellik yoluyla değil, teknik aracılığıyla bu mutluluk vaadinin gündelik hayatın içinde gerçekleşmesi gerekiyordu. Gerçekten de, modernite ideolojisi önceki dönemden kopuş yanılsamasını ortaya atarak, süreklilik mekânı olan gündelik hayatı özellikle gizledi. Bu yanılsama yok edilince ve modernite baştan savılınca, modernitenin özü ve önemi üzerine tartışmalar az çok anlamını yitirdiler. Bu dönemden geriye, doğadan türemiş bir somutun, toplumsal varoluş kipi olarak soyut-somuta doğru genel kayışı kalmıştır. Sanat eseri için de bu geçerlidir. Modern sanatta soyutun başatlığı, meta dünyasının ve dünya olarak metanın genişlemesine, keza hem çok soyut hem de korkunç somut olan paranın ve sermayenin sınırsız iktidarına eşlik eder. Böylece eser, doğaya yakınlık ve hatta doğanın taklidi şeklindeki önceki statüsünü terk eder; doğalcılıktan kurtulur ve serbest kalır. Bu durum, aynı zamanda, somut göndergelerin kalıntıları üzerinde en soyut göstergelerin –örneğin bankacılıkta ve parasal işlerdeki yazılı oyunların– anlık zaferiyle birlikte ilerler.

Kriz, modernite ile modernizmin birbirinden ayrılmasına yol açtı. İdeoloji olarak modernite kariyerini sonlandırsa da, teknolojik pratik olarak modernizm gayet sağlam durumdadır. Gündelik hayatın muhtemel fiili dönüşümü içinde modernitenin yerini şu an için o almıştır. Kısacası, ideoloji olarak modernite şimdi kapitalist üretim tarzının gelişiminde ve gerçekleşmesinde tali bir olay haline gelmiştir. Çelişkili bir şekilde, bu ideoloji modernitenin özgül itirazına yol açtı; modernitenin iyimserliğine nihilizm bulaştığından, düşüncesizce yapılan yenilik vaadi –derhal ve her ne pahasına olursa olsun– *arkeo* ve *retro* olana geri dönüşü doğurdu. Modernizm bu büyük kargaşadan doğar: Teknolojik gelişme karşısında özgür alan; ideolojilerin sonunun ilanı (ideolojilerin sonu ideolojisi), ama –üzerinde tekrar durmak gerekecek– yeni mitlerin ortaya çıkışı (örneğin toplumda, devlette ve politik eylemde şeffaflık miti).

Modernite ya da postmodernite şeklindeki alternatifin yanlışlığı sonucuna varmamak mümkün mü? Sorun bu şekilde ortaya konduğunda, işin özünü oluşturan teknolojik modernitenin kapsamı, gündelik

hayata müdahale kapasitesi gibi şeylerden uzaklaşır. Ayrıca bağlantılı bir sorun olan, hem teorik hem politik bakımdan tekniklere hâkimiyet meselesinden de uzaklaşılır. Bu arada, gündelik hayat devam eder.

2. Süreklilikler: mülkiyet, aile, ahlak vb.

Ailenin –kısa süre öncesine kadar– tamamen sallantıda göründüğünü hatırlatmaya pek ihtiyaç yoktur: Karı-kocaya indirgenmiş olan ve onların da geçicileştiği aile, çocukların giderek daha erken ayrılmasıyla birlikte belirsiz misyonunu tamamlamıştır. Oysa, büyük aile, kan bağlarının ve kan bağı olmayanların meydana getirdiği geniş grup dirilmiyor olsa da, aile sağlamlaşmaktadır. Bu konuya tekrar döneceğiz. Aile sadece küçük bir yerel mekânın (bir yerin) işgalinin ve tüketimin mikro-merkezi olarak değil, sosyal güvenliğin ahlaki tamamlayıcısı ve dayanışma duygusuyla güçlenmiş duygusal bir grup olarak da kendini gösterir. Bu sosyal güvenlik, iki unsuru (kan bağı olanlar ve olmayanlar) arasında net bir ayrım olmaksızın, eski hısımların bir bölümüne dek uzanır. Kesin bir durum mudur bu? "Güvencesizlik – güvence ihtiyacı" karşıtlığının büyüyen önemi, gündelik hayat içinde güçlenen bu gruplaşmanın ya ağır ağır ortadan kalkacağını ya da hiç kalkmayacağını gösterir. Üretim tarzı çerçevesinde uzun uzadıya düşünülmüş bir stratejinin sonucu olan ve işçi sınıfını bile etkileyen kitlesel fenomen "ev sahibi olma" da buna eklenir. Sıradanlaşmış bu konuyu geçerken belirtmek yeter.

Gündelik hayatta tutuculuk –hiper-eleştirelliğe, nihilizme yol açarak başarısız olan gündelik hayat içinde ve gündelik hayat aracılığıyla– devrim projesinin karşıtı olmakla kalmaz sadece. Bu tutuculuğun nedenleri daha önce belirtilenlerden –örneğin eski göndergelerin çöküşünün ardından varlığını sürdüren göndermelerden– farklıdır. Meslek ve korporatist anlayış, geleneksel anlamda mülk edinme ve miras gibi çok güçlü toplumsal temelleri de vardır. Nihayet ve özellikle, bu tutuculuğun ardındaki uzak ama belirleyici güdülerden biri, mevcut "sosyalizm"in gündelik hayatı imkânsız ve yaşanmaz kıldığı şeklindeki iyi bilinen olgudur. Bu "sosyalizm", örneğin üretici güçlerin

sınırsız gelişimi ya da devletin güçlendirilmesi ve stratejik gücünün arttırılması gibi başka hedef ve amaçlar edinmiş gibidir. Kapitalizmin –"kır evi"yle, otomobille, telefon ve televizyonla; yarın ise kuşkusuz evde kurulacak bilgisayar terminali ve mikro-işlemcilerle– gündelik hayat içinde bireyin ya da aile grubunun yalnızlığına yol açtığı fazlasıyla doğru olsa da, sosyalizm başka yolları kullanarak –genelleşmiş korku ve kuşku, devlet ideolojisinin baskısı ve içselleşmiş baskı, devletin kararnameyle hükme bağladığı sözde-kolektifin etik ve estetiği– aynı sonuçlara varır. Hangi politik sonuç çıkarılırsa çıkarılsın, bir önerme kendini dayatır: Polonya'da 1980'li yıllarda işçiler ve bütün halk gündelik hayatını ele almaya çalıştı. Devlet ise bu gündelik hayatı idare etmek istedi, ama bu işi pek başaramadığı söylenebilir. Yeni örgütlenme bu yenilgiden doğdu. Bu örgütlenme, gündelik hayat düzeyinde özyönetimci olduğunu ilan ve iddia etti. "Dayanışma", der en bilinçli Polonyalılar, ne teolojiden ne de alışıldık anlamda politikadan kaynaklanır; bu, ortaya çıkan, talepte bulunan, kimi zaman ihtiyatsızca –çünkü uçurumun kenarındadır– yardım çağrısında bulunan "her gün yaşanan şey"dir. Devletin soldan eleştirisi burada gündelik hayatın eleştirisiyle buluşur; ki bunu zaten biliyorduk.

Böylece bu toplum kendi "kriz"ine gömülür. İdeoloji, ki ideolojilerin sonunu ilan etmiştir, yeninin ortaya çıkışını duyururken en eski olan, siyaseten eskimiş olan, su yüzeyine tekrar çıkar. Bu toplum (az çok örtülü) ekonomik, toplumsal ve politik çelişkilere, norm ve değerleri arasındaki çelişkileri de ekler. Uygarlığın rahatsızlığı –sadece seçkinler için değil gündelik hayatta da– dayanılmaz olma riski taşımaktadır. Art arda gelen kuşaklar, tatmin talebi ile tatmin bulmuşlardan tiksinti arasında, meçhul bir mutluluk beklentisi ile yoğun bir enayi yerine konma duygusu arasında zaten bölünmüştür; bu duygu bütünsel bir redde yol açar. Neyin reddi? Kâh gelenekler aracılığıyla, kâh yenilenme projeleri aracılığıyla kendini ortaya koyan şeyin reddi. İster din, ister gelecekteki muhtemel bir devrim için olsun, kendini feda etmeyi savunan ahlak kadar baskıcı ahlak da reddedilir; çalışma ahlakı reddedildiği gibi gayet net belirlenmiş çıkarlar da, hayırsever değerler kadar hesaplı bencillik değerleri de reddedilir. Yapıcı eylem adına gündelik hayat içinde sıradanlaşma riskini kabul ederek bir ira-

deciliğin içine kapanıldığı da olur. Bu durum, en ivedi taleplere cevap verememeye denktir. Bu durumda, tektiplik ve konformizm iradesi bir dalga gibi yükselir. Böylece, günün birinde her şeyin –insanlar ve şeyler– ilgisizliğe ve genelleşmiş denkliğe gömülüp yok olacağı sezilir. Tabii eğer ret ve muhalefet dalgası yeniden canlanmazsa...

3. Meta dünyası

Şunu gayet iyi biliyoruz: Günümüzde kendini dayattığı haliyle küreselllik, devrimin eseri değildir. Yüzyılın ortasına dek, işçi hareketinin bütün halkları kapitalist ve emperyalist sultadan kurtaracağı, böylece dünya çapında "insanlığı" gerçekleştireceği umuldu. Oysa, küresel ve dünyasal olan, bugün form bulduğu haliyle, öncelikle pazarın ve metanın bütün dünyaya –eşitsiz olarak, fakat direnişleri de beraberinde getirerek– yayılmasının sonucudur. Bu, halkların kurtuluş hareketinin yok olduğu anlamına gelmez, tam tersine; fakat dünya pazarının var olduğu ve bütün ülkeler üzerinde çok güçlü bir baskı uyguladığı anlamına gelir.

Günümüzde dünyayı fetheden, daha doğrusu küreselliği üreten, pazarı tanımlayan meta hangisidir? Meta teorisi aydınlatılmış değildir, evrensel olarak kabul görmekten ise çok uzaktır. Marksizmin yaygın yorumunda bayağılaştırılmış haliyle bu teori, söz konusu toplumda ortalama üretkenlik verili olduğundan, ortalama toplumsal emeğin az çok büyük bir bölümünü içeren ya da billurlaştıran ve mübadeleye yönelik bir nesne olarak bir ürün tanımı yapar. Ürünün para (nakit) olarak mübadele değerini belirleyen budur. Burada bu tezi, marjinalizm gibi başka teorilerle karşı karşıya getirerek tartışacak değiliz. Sadece bu tezle pek mesafe kaydedemeyeceğimizi saptamak yeterlidir: Ürünün ekonomik ve toplumsal statüsünü anlamayı sağladığını kabul etsek de, pazarın gezegen çapında genişlemesini ve dünya pazarının oluşumunu anlamayı sağlamaz.

Lukács ve birkaç başka kişi, meta olan üretilen nesnenin, üretimini sağlamış olan toplumsal ilişkileri içerdiğini, aynı zamanda da gizlediğini göstererek, analizi daha öteye götürdüler. Öyle ki fetiş-meta,

ideolojisinin (insan faaliyetinin ürünlerini kendinde gerçeklikler olarak ele alan genel fetişizmin) de eşliğinde, toplumsal pratiği kapitalist üretim tarzının içine katar.

Bu teori felsefi yabancılaşma kavramını içerir ve bizzat Marx'ın düşüncesine uygun şekilde, bu kavram ekonomiye kadar genişletir. Yabancılaşma tezi, aynı zamanda şeyleşme tezi halini alır. Fakat bu teori, kapitalizmin dayanıksızlığı üzerine Marx'ın ve Marksistlerin zımni ya da aşikâr tezlerine de bağlanır. Güya kapitalizmi ayakta tutan tek şey üretim ilişkileri ve güçlerinden kopukluğu gittikçe daha belirginleşen bu üstyapıdır. Sermaye, üretim ilişkilerinin, üretici faaliyetten itibaren, mübadeleye yönelik ürünler *altında,* daha doğrusu bunların *içinde* gizlenmesinden yararlanır. Bu perspektifte, kırılgan ve zaten zayıflayan bir temelde inşa edilmiş kurumsal ve ideolojik üstyapılar giderek sağlamlığını yitirir. Krizler, savaşlar, devrimler bu üretim tarzını zaten çoktan sarsmıştır. İşçi sınıfının iyi bir omuz darbesiyle bina yıkılır!

Oysa bu tez yirminci yüzyıl boyunca olup bitene ve teorik olarak açıklanması gerekene, yani kapitalizmin dayanıklılığına, esnekliğine ve yöneticilerinin maharetine denk düşmüyor. Kapitalizmin gücünü nasıl anlamalı? Burjuvazinin inşa ettiği devletlerin kalıcı gücünü, inisiyatifi kapitalist devletlerde olan büyümeyi ve teknolojik ilerlemeyi nasıl anlamalı? Nihayet ve özellikle, dünya pazarının oluşumunu ve gücünü nasıl anlamalı?

Meta ve fetişizm teorisi bu pazarı açıklamaz. Marx'ta bu pazara dair inceleme eksiktir; tarihsel olarak on altıncı ve on sekizinci yüzyıllarda yer alan sanayi kapitalizminden önceki dünya pazarıyla sınırlıdır. Günümüzün dünya pazarı, aşırı karmaşıklığı (akış ve akımlar) ve aşırı çeşitliliği (sermaye, hammadde ve enerji, el emeği ve teknikler, tamamlanmış ürünler ve kalıcı tüketim malları, sanat eserleri, sembol ve işaretler, enformasyon vb. pazarları) içinde, çıkış noktasının –meta ve mübadele– bir başka analizini gerektirir. Ya da bütün teori çöker.

Değişik miktarlarda çeşitli ürünler varsayalım: X ürününden *a* (litre şarap, örneğin); Y ürününden *b* (metre kumaş); Z ürününden *c* (kilo şeker) vb. İşte, bu mallar benim karşımda duruyorlar. Ben bunları kullanabilirim (kullanım değeri); bu durumda bunlar meta değil-

dir. Meta olmaları için, yani bir mübadele değerine sahip olmaları ve birbirleriyle ya da başka ürünlerle mübadele edilebilir olmaları için, *a* X = *b* Y = *c* Z = ... diye yazabilmek gerekir. Böylece mübadele değeri olan ürünler dizisi sınırsızdır. Yine de bu dizinin bir sonu, nihai bir "mal" var mıdır? Evet: Altın, paranın kefili, hem zincirin sonundadır, hem de altının garanti ettiği ve ona göre belirlenen para biçiminde her terimin yakınında bulunur. Dolayısıyla, şöyle yazılabilir: $aX = bY = cZ = ... = \omega$ (altını belirten, sonsuza uzayan dizinin sonunda yer alan *omega*). Ya da: $aX(\omega) = bY(\omega) = cZ(\omega)$... Altın, Marx'a göre, genel eşdeğerdir. Mübadelede, nesnenin maddiyatı form [*Formwechsel*] karşısında anlık olarak silinir. Altın, formel olanın içinde maddiliği yeniden onarır. Sonuç olarak, meta sonlu olmayan, daima açık ama yine de doğru tanımlanmış bir eşdeğerlilik sistemi halinde oluşur. Hem soyut hem de somut olan, içeriği mallar ve ürünler olan metanın formu, bu denklikler sistemini belirler. Burada üzerinde duramayacağımız, sosyo-ekonomik formların pratik varlık tarzı şeklindeki genel sorun böylece kendini gösterir.

Hemen belirtmeli: Mübadele edilebilir malların (nesneler ve ürünler) sınırsız zinciri içinde, içlerinden *üçünün* özel bir rolü ve iyi ya da kötü bir ayrıcalığı vardır; bunlar, cinsellik, emek ve enformasyondur. Bazı veçheleriyle, altına yakındırlar; çünkü her yerde olmakla birlikte, konumları gayet iyi belirlenmiştir. Faaliyetleri hem istisnai hem de mübadele edilebilir malların, pazarın ve metanın normlarına uygundur; dolayısıyla bu faaliyet gündelik hayatın içinde sürdürülür, eşdeğerlikler sisteminin berraklığını onu gizleyecek denli bulandırır. Antikçağın en eski dönemlerinden beri cinsellik alınıp satılmaktadır: fahişelik – evlilik. Yakın dönemde bu ticaret doğrudan doğruya mübadele ağlarının içine girmiştir (erotik mağazalar vb.). Dahası, cinsel imgelem ve imgesellik reklam söylemine ve gündelik söyleme geniş ölçüde nüfuz etmiştir; başlı başına ele alınan cinsel kendilik böylece en yüksek meta, diğer ürünleri sattıran ürün olmuştur. Emeğin yazgısı bilinmektedir: Modern çağda ve sanayileşmeden bu yana, emek pazarda yer alır; daha önceleri, mübadelenin katı yasalarından kurtulan tarımsal, zanaatsal, entelektüel ya da manevi faaliyetler için bu söz konusu değildi. Meta olan emeğin özelliği, araya giren alet ve ma-

kinelerle bütün diğer metaları üretmesidir (pazarda kendi değerinden daha fazla ticari değer üretenin üretici faaliyet olduğu Marx'ın ortaya koyduğu bariz bir gerçekliktir).

Bu ayrıcalıklı metaların en sonuncusu: Enformasyon. Enformasyon hep var oldu, fakat mübadele edilebilir ürün halini ancak yakın dönemde aldı. İlkel takastan başlamak üzere, mübadelenin uçsuz bucaksız döngüsü ve genişlemesi onunla birlikte sonlanmışa benzemektedir. Mübadele dünyayı fethetti; daha doğrusu, dünyayı şekillendirdi. Aynı zamanda, mübadeleden kendine has bir soyut ve somutluğa sahip olan maddesiz bir ürün, yani enformasyon ortaya çıktı. En yüksek meta, metaların metası gibi sıfatları en çok hak eden şey enformasyon değil midir? Üretilmiş olduğundan, maddi (teknolojik) koşulları vardır; yatırım, emek örgütlenmesini gerektirir. Bir üretim maliyeti vardır; bir kez üretildiğinde, alınıp satılır; fakat bütün diğer mübadelelere, gündelik hayatın içinde yüzdüğü bütün akışlara imkân tanıyan odur. Belli bir anlamda, hep böyle olmuştur; fakat bu tuhaf maddesiz gerçeklik günümüzde açık bir şekilde üretilmektedir. Bu haliyle, enformasyon toplumsal hayat kadar eskidir; toplumsal hayat boyunca daima karşılıklı olarak enformasyon alınıp verilmiştir. Özelleşmiş bir ürün, enformasyonel olan, kariyerine bu şekilde başlar. Enformasyonelin içinde, metanın –yani eşdeğerliğin– mantığı, genel mantıkla, sadece mantıkla, söylemin ve saptamaların içindeki tutarlılık mantığıyla buluşur. Gerçekten de bu saptama son derece önemlidir: Eşdeğerlilik sistemi olarak metanın bir mantığı vardır; bu mantık farklı toplumların dillerini değiştiren ve birleştiren –küreselleştiren– bir dili belirler. Nicelleştirmenin genel diline sıkı sıkıya bağlıdır. Bir meta dünyasının varlığını görmek ve kabul etmek gerekir. Bu dünya, kendi tarzında, mübadelenin, parasal göstergelerin, genel olarak göstergenin soyutlanması aracılığıyla bir tür hiçliğe doğru yönelir, fakat bu sınıra asla erişmez. Maddi olarak yeniden kurulur. Bu dünyanın eleştirel bilgisinin öğeleri Marx'ta ve Marx'ın dışında, güncel toplumsal pratikte bulunur. Dolayısıyla, meta küreselliği oluşturabilir ve belirleyebilir. Gerçek dünya olan dünya pazarı, felsefeden (küreselliği bir ufuk olarak görüp incelemiş olsa da) –örneğin Heidegger'in felsefesinden– kaynaklanan "manevi" bir faaliyete göre kavranamaz. Ticaretin genişlemesi ve giderek daha sofistike bir şekil-

de imal edilmiş ürünlerin istilası şeklindeki ampirik olgulardan yola çıkarak da kavranamaz. Bu tür olgular küreselliğin imkânını –imkân koşullarını– anlamayı sağlamazlar. Küreselliğin basit bir ekonomik ya da politik teorisi gezegen çapındaki olguları hafife alacaktır. Sadece metanın gerçeklik üreticisi olarak bilinmesi küreselliğe erişimi sağlar. Bu bilgi, metanın ortadan kalkması anlamına gelmez; alakası yoktur. Sadece gündelik olanı küresel olanın içine yerleştirmeyi ve küresel mekânın kendi koşulları üzerinde, içerdiği çelişkiler üzerinde karşılık olarak uyguladığı şokları değerlendirmeyi sağlar.

Bir-iki saptamada daha bulunalım. Denklikler kümesi ya da sistemi olan meta, başka denklik sistemlerine model oldu: Örneğin sözleşmeli sistem bir başka form –karşılıklılık– üzerinde, keza bu formun belirlediği birbirine bağlanma ve zorunluluklar üzerinde temellenmiştir. Denklik sistemlerinin sistemi olan modern toplum böyle oluşur. Dahası, devlet bu denklik sistemlerinin genel denkliğini dile getirir; bunu garanti eder, gerçekleştirir. Diğer yandan, gündelik olan ise şöyle kurulur: Her şey, sosyal, ekonomik, politik bütün, onun üzerinde yükselir. Sonuçta, bütün momentler gündelik hayatın içinde birbirine denk hale gelir. Bu durumda, gündelik hayat, deyim yerindeyse, kötü bir düş gibi dağılır gider. Bu sınırlara, gündelik hayatın ve işaretin sınırlarına asla erişilmez. Momentler kendilerini dayatırlar. Her biri bütünlük içinde bir "değer"e sahiptir; böyle bir "değer" olmadan, gündelik hayatın anları arasında hiçbir bağ kurulamaz; bununla birlikte, hepsi mantıksal olarak denkliğe yönelir. Denklik sistemlerinin sistemi içinde eşit bir düzeye erişilir; bu seviyelenme en aşağıda değil, en "yukarıda" –toplumun zirvesinde– hiç değil, soyut bir toplumsal ortalamada meydana gelir. Özdeşleşme (hesaplanabilir, öngörülebilir, dolayısıyla rasyonel bir idareye yatkın), artıkbilgi ve denklikler; işte, gündelik hayatın yöneldiği özellikler bunlardır; bu özellikler yıllardır mevcuttur, fakat giderek belirginlik kazanmaktadırlar. Teknokratik olarak idare edilen geniş bir sistemde bir işletme gibi yönetilen gündelik hayat; teknokratik etiğin ilk ve son sözü budur: Anların hepsi öngörülmüş, hepsi para olarak nicelleştirilmiş, hepsi zaman ve mekân içinde programlanmış.

Bununla birlikte, gündelik hayatta cinsellik, emek, enformasyon belli bir muğlaklığı ve ayrıcalığı korumaktadır. Anlar, daha doğrusu

güçlü momentler; bütün bunlar sanki genelleşmiş mübadele içinde ele alınan gündelik hayatı parçalamaktaymış gibi cereyan eder. Bir yandan, denklikler zincirini yaşantıda ve gündelik hayatta sabitlerler. Diğer yandan, bu zinciri söküp parçalarlar. Bu unsurlar ve denklik zincirleri arasındaki çatışmalar, "mikro"nun içinde sürekli kendini gösterir; bununla birlikte, "makro", yani pazarın ve mübadelenin baskısı, bu çatışmaları daimi olarak azaltır ve onları düzene dahil eder. Belirli dönemlerde, hayatı değiştirmek için bu momentlere bel bağlanmıştır. Sosyalizm adına emeğe bel bağlandı; özgürlük ve haz adına cinselliğe bel bağlanarak, cinsellik metalar dünyasından koparılmaya çalışıldı; nihayet, günümüzde, maddi ürünler ve metalar dünyasına egemen olmak, hatta onu ortadan kaldırmak için enformasyona bel bağlanıyor. İlk iki teşebbüsün yenilgileri ile üçüncüsünün güçlükleri, bu yönde bir yol açmanın garantili olmadığını göstermektedir. Cinsellik ile emeğin, her biri kendi tarzında (cinsellik erotik tahrik ve âşık olmanın coşkusu yoluyla, emek ise iş bırakma, grev ve isyan yoluyla), mübadele değerleri ile gündelik hayatın zincirlenmesini en azından anlık olarak parçalayabilmesi mümkün olsa bile, enformasyonel olanın metalar imparatorluğunu ve gündelik hayatın akışını titizlikle tamamlaması imkânsız değildir (tabii eğer enformasyonel olan, bütünü başka yollara yönelten yeni türde bir "toplumsallaşma" için elverişli fırsat ve konjonktürü sağlamazsa...). Buradaki sorunsalı önceden ima etmiştik...

4. Özdeşlik/Kimlik[5]

Ulusal kimliği, bu kimliğin edinilmesini ve "kriz" sırasında korunmasını süreklilik etkenleri arasında baş sıraya koymak gerekir. En tepede duran ulusal kimlik, tabanda bulunan gündelik hayattaki kimliğe karşılık verir. Ulusal pazardan ve merkezileşmiş devlet iktidarından yola çıkarak tarihsel olarak oluşmuş Fransız kimliği, devrimler ve savaşlar sırasında kendini göstermiş ve olumlanmıştır. Bu formel özdeşlik, denk düştüğü gerçeklikler –ülke, vatan, ulus, devlet– gibi, günümüzde her yandan tehdit altındadır. Özdeşlik yitimine yol açabilecek olan bu tehditler sayısız sitem konusu olmuştur. Ünlü "özdeşlik yitimi", böyle adlandırılmasa bile, yabancılaşmanın güncel formu (bir formu) değil midir? Küreselliğin baskısı, politik ve kültürel bir topluluğa mensup olma izlenimini çözerek ulusal kimliği ayrıştırma eğilimindedir. Keza, aşağıdan da, deyim yerindeyse, ayrılma yönünde tepkimeler ortaya çıkar: bölge, şehir, yerel topluluklar. Tehlike altında olan, hatta sarsılan ulusal kimlik, aşağı yukarı her yerde, kendini arar ve ayakta kalmaya çalışır. Sarsıntılar gerçek paniklere yol açar. Bu terimlerin –özdeşlik yitimleri, özdeşlik arayışı– dalgası, her düzeyde, bireyden kıtaya dek, tesadüfe mi bağlıdır? Hayır, bir anlamı vardır. Fransızlık nerede bulunur? Zoraki geri dönüşü tehlikeli olmaya başlayan milliyetçilik, kayıp özdeşliğin yeniden ele geçirilmesi midir, yoksa onun ideolojik simülasyonu mu? Ne olursa olsun, özdeşliğin korunması, anma geleneğinin ve suiistimalinin, tarihselin gönderge

5 Fransızca "*identité*" (İngilizcede "*identity*") kelimesinin karşılığı olarak Türkçede çoğunlukla "kimlik" kelimesi kullanılır. Fakat kelimenin Latince orijinalindeki "*idem*" kökü, "aynı", "özdeş" gibi anlamlara geldiği için, bu kökten türemiş olan kelime esasen "aynılık", "özdeşlik" gibi kelimelerle de karşılanabilir. Felsefe tarihinde bu kelimenin bir kavrama dönüştüğü, örneğin Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde incelediği "özdeşlik", "kimlik"ten bir hayli farklı ve derin bir içeriğe sahiptir. Ne var ki, özellikle siyaset bilimi, sosyoloji vd. literatürlerinde hem kelime, hem de kavram "kimlik" ile karşılanageldiği, örneğin "ulusal kimlik" gibi kullanımlar Türkçede geri dönülmez bir şekilde yerleşmiş olduğu için, biz burada "*identité*"yi kimi zaman kimlik, kimi zamansa özdeşlik ile karşılamayı uygun gördük. Lefebvre'in bu kısımda ilgilendiği kavramın felsefi derinliğini de, "kimlik" kelimesine hapsetmeyip, vurgulamak istedik. (e.n.)

olarak geri dönüşü, gündelik hayatın "istikrarsızlaşması"nı önlemek ve onu kimliksel olanın içinde tutmak için gündelik hayat üzerinde baskı kurulması anlamına gelir. Böylece, kimliğin içerisinde tahakküm ilişkilerinin yeniden-üretimi eğilimi görülür; anlaşılmazlıklar ve kuşkular elbette vardır. Bununla birlikte, ulusal kimlik içinde gerçek ile ideolojiyi birbirinden ayırmak gerekir: İç pazar ve ulusal denen kültür (örneğin Fransa'da, ulusal karakteri kriz boyunca silinen, yine krizde olan Avrupa'nın ve Batı'nın logos'una bağlı olan geleneksel rasyonalizm). Bu özdeşlik, gelişmenin tersi yönde, başka deyişle, muhafazakârlık yönünde işler. Değişime dirençleri güçlendirirken, başka yerde ve eşzamanlı olarak, ulusal hayatı yenilemek için değişimin aciliyeti ilan edilir. Kıyıda köşede kalmış yerler hakkında, geri kalmış köyler, arkaizm içinde donup kalmış kasabalar hakkında sık sık "derin Fransa" denmesi tuhaf değil midir? Bu Fransızlık modası geçmiştir, yürürlükten kalkmıştır; bununla birlikte, televizyonda, gazetecilikte buna değer verilir. Manipüle edici ideolojiler altında bazı katı gerçekleri gizlemiyor muyuz? Yüzeysel Fransa şöyle nitelenebilir: İleri ideolojiler ile harekete geçirilmesi inanılmaz güçlükteki geri yapılar (yerleşmiş gövde ve düzenler, donmuş kurumlar vb.). Derin denen Fransa'ya gelince, yapılar kadar geri kalmış ideolojilerle nitelenir.

Büyük göndergelerin –Şehir, Tarih, ebedi ya da dünyevi Baba– yüzyıl başında yok olduğu, aralarında teknolojinin de bulunduğu, daha önce tâbi konumda olan unsurları serbest bıraktığı bilinmektedir. Bununla birlikte, gündelik hayatın bağrında zımni ya da aşikâr göndermeler varlıklarını sürdürür. Bunlar geçmişin büyük göndergelerinden daha mütevazıdırlar; fakat bir güvenlik unsuru olarak değilse de, referans noktası olarak hizmet edecek kadar kesin ve yakındırlar (örneğin, bir kamu hizmeti gibi varlık sürdüren özel aile). Pek elverişli olmayan bir toplumdaki karşılıklı yardımlaşma, işte bu nesnel taban, duygusal bağları ortadan kaldırmaz; bunları düzen içinde tutar. Enformasyonun ve görsel-işitsel tekniğin birçok teorisyeni, bunların, aile içinde mesaj ve görüntü alımlanışını hiç değiştirmediğini ve asla değiştirmeyeceğini ileri sürer. Hem bağlılık belirtilen hem de bir hapishane olarak nefret edilen daraltılmış aile, kendi kendine özdeş ve genel özdeşliğin parçası bir unsur olarak ayak direr. Dinin durumu da

aynıdır; kaygı karşısında içine kapanma tutumu, hem gözden düşmüş hem güçlüdür. Nihayet ve özellikle, mülkiyetin durumu da aynıdır; güven verici, sağlam, dünyanın tüm saldırılarına karşı siper oluşturan: Vasiyet gibi törensel kural ve kurumlar dizisiyle birlikte yeniden değer kazanır. Bu gözlemlerde yeni ya da şaşırtıcı hiçbir şey yoktur; fakat gündelik hayatın özdeşliğinde varlığını sürdüren şeyler tablosuna girmeleri gerekir. Bu şekilde ele alındığında, özel mülkiyet üretim araçlarıyla sınırlanmaz; sadece üretime ve artı-değere katılımın aracı değildir. Mülk ya da ortak mülk olan apartman katı (Fransızların yarısı kendi konutunun sahibidir), ikinci konutlar, sadece ekonomik bir işleve sahip olmakla kalmaz, bunların güven verici, dolayısıyla kimliksel bir işlevi de vardır. Bunları satın almak bir yatırım oluşturur: "Taşa yatırım yapın!" Kuşkusuz, bir sahiplenme ve bir zenginlik söz konusudur, ama aynı zamanda etik, hatta estetik bir değer de vardır. Bir tarım arazisinde toprak sahibi olmak için de aynısı söylenebilir; bu sahiplenme uzun bir geleneği, taşa ve betona sahip olmaktan daha eski bir geleneği sürdürür. Toplum ve devlet, mevcut halleriyle, hem kaygı doğurur hem de bunu telafi eder; yani özdeşlik ve kalıcılık ihtiyacına sıkı sıkıya bağlı olan güvenlik ihtiyacını karşılarlar. Bir evin sahibi, özellikle de evi alnının teriyle kazanmışsa, yaşamı boyu oradadır. Mekân içinde onun yeri vardır. "Öteki" baskında bulunmadan ya da onu sürüklemeden önce, Aynı'nın içinde barınır. Özdeş olanın, tekrarlananın, denk olanın içine yerleşir. Malın kalıcılığı, egonun sürekliliğini hem simgeler hem gerçekleştirir. Bu ego, kuşkusuz, günün birinde yitireceği bir konutta kaygı içinde olmaktansa, kendi mülkiyeti içinde daha iyi yaşar. Bu sıradan şeyler, gündelik hayatın sıradanlığını, sonuç olarak gücünü oluşturur. Tıpkı bir birey ya da aile grubunun yakın çevresini oluşturan menkul nesneler gibi. Nesnelere bağımlı olmak, onları duygusal olarak ayrıcalıklı görmek, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir kabuk salgılamak ya da bir baloncuk yaratmaktır; yani düşman bir dünyanın saldırılarına karşı koruyucu bir tabaka oluşturmaktır. Hem görünüşte hem de gerçek olan bu koruma, bu haliyle yaşanır ve değerli olur. Dış dünya tehditkârlaştıkça –öznel içselliği çevreleyen ya da yansıtan– içerisi önem ve süreklilik kazanır. Muhalif dönemde küçümsenen şeyler yeniden "mal" olur;

çevre, "kişi"nin, onun kimliğinin ayrılmaz ve bütünleşmiş parçası olur. Nesnelerin bir sistem oluşturup oluşturmadığı, az çok rasyonelleşmiş ve işlevsel bir birleştiricinin sonucu olup olmadığı, önemli ama sonuçta tali bir olgudur. Siegfried Giedion'un *La Mécanisation au pouvoir*'da[6] [Mekanizasyon İş Başında] incelediği aşina nesnelerin teknikleşmesi ve mekanikleşmesi de böyledir. Kişisel yaşamı teknolojiye katan bu mekanikleşme, toplumsal ilişkilere yeni bir form dayatmaktan uzak olarak, gündelik hayatın özdeşliğini güçlendirir; onu açmak yerine kapatır. Örneğin banyonun mekanikleşmesi (s. 512 ve devamı): Kapitalist ve burjuva Avrupa, buluşma ve toplumsal yaşam yeri olan hamamdan, grubun her bir üyesinin tek başına kaldığı banyo odasına geçti. Mekanik "temizlik" işlevi yaygınlaşırken, bir yanda vücudun gevşemesi ve tazelenmesi, diğer yanda sosyallik zarar gördü. Oysa ki antikçağ özel banyodan muhteşem donanımlı kamusal banyolara (kaplıcalar) geçmişti.

Bu geniş özelleşme ve özel olanın içinde kimlik bulma hareketi başlayalı uzun süre oldu; giderek de güçleniyor; özel olanı kamusal olandan ayırıyor. Bu ise karşılığında şoka, yani özel olanla kamusal olanın karışmasına yol açma riski içeriyor. Politik iktidara ve devlete tâbi olan kamusal, "özel" bireyi kendi evinde yakalayıp, onu yenilecek bir sümüklü böcek gibi kabuğundan çıkarabilir. Televizyon cihazı ve mikroişlemci gibi kimi nesnelerin yaptığı da bu değil midir? Kamusallık ve aleniyet at başı gider.

Küçük ev aletleri gündelik hayatı elbette değiştirdi. Onu dünyaya açarak mı? Tersine: Gündelik hayatın kapanışını derinleştirdiler, tekrarlanan gündelik hayatı ve doğrusal süreçleri güçlendirdiler: Aynı nesnelerin etrafında aynı hareketler. Ev işi aletlerinin kadınları özgürleştirmediğini bir kez daha saptayalım; bunlar gündelik kölelikleri hafifleterek kurtuluş hareketlerine imkân tanıdılar. Boşanma, doğum kontrolü, düşük yapma ve özgürce rıza gösterilen annelikle ilgili özgül talepler ancak o zaman başladı. Burada yeni bir şey ortaya çıkar. Ters yöndeki hareketlere neden olmuş bu özlemler, doğuma ve ölüme muktedir olanın, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratıcısı Tanrı Baba olduğu-

6 Paris, Centre Georges-Pompidou, 1980.

na inanırken düşünülemezdi. Papa'ya bağlı Roma Katolik Kilisesi'nin şiddetle savunulan resmi doktrininden geriye kalan budur.

5. Gündelik söylem

Gerçekten de, günümüzde her türden çelişkinin esiri olduğu için sarsılan iman öncelikle şu kesinlikten ibarettir: Başlangıçlar ve sonlar, yaratılışlar ve yıkımlar Tanrı'ya, onun iyiliğine ve öfkesine bağlıdır; dolayısıyla bunların kutsal bir niteliği olmalıdır. Erkekler, daha çok da kadınlar, bu büyülü-metafizik-mistik bağımlılığı kabul etmek zorundadırlar. Gelecek insanındır; olayın ya da tezahürün metafizik bir kapsamı ve ontolojik bir anlamı vardır: Ebedi ve ezeli olandan kaynaklanır. Bu durum, olgusal olmayan, tersine, olgusal zincirlenişi parçalayan bu "olgular"ı ilgilendiren sözlerin görkeminde ifade bulur. Böyle bir inanç vaktiyle gündelik hayata güçlü biçimde müdahale ediyordu; onu yönetiyordu. Bu inanç yok mu oldu? Hayır, zayıflasa da yok olmadı. Belli bir süreklilik var; ama aynı zamanda gündelik hayatın dokusuna sızan farklı bir şey de var: Daha somut bir özgürlük, doğum, evlilik, ölüm gibi özel hayatların mihenk taşı olmuş olayların laikleşmesi. Dini ve kurallarını uygulamayan, "inancını yitirmiş" birçok insan kilisede evlenmeye, çocuklarını vaftiz ettirmeye, konuşurken tanrıdan söz etmeye ya da ona başvurmaya devam ediyor. Din birçok işlemde varlığını sürdürmektedir: Törenler ve davranışlar, keza kelimeler, keza yaşamın belirleyici anlarının kutsallaştırılması, dolayısıyla değer kazanması. Başlangıçların ve sonların bu kutsallaştırılması, paradoksal bir şekilde, gündelik hayatın sürekliliğini sağlar; aynı zamanda, momentleri yoğunlaştırır, dramatikleştirir ve onlara, "gizil tanrı"nın bakışı altında bir tür kozmik önem atfeder. Din gündelik hayata bir anlam vermeye devam ediyor; kuşkusuz başka bir anlam henüz bulunamadığından.

Gündelik söylem yarım yüzyılda çok değişti mi? O kadar değil. Bazı yanlarıyla zayıfladı, "temel Fransızca"ya indirgendi. Diğer yanlarıyla zenginleşti. Metanın dilinin ya da bilinçdışının veya bilimin dilinin yanında, gündelik hayatın bir dili yoktur. Dolayısıyla, birçok dil

değil; dilin, her bir dilin çeşitli kullanımları vardır. Bununla birlikte, anlam dolu yeni kelimeler ortaya çıkıyor. Örneğin teknokrat seçkinlerin, yaygın dile yavaş yavaş nüfuz eden kendi söz dağarcığı vardır: *hedef belirlemek* (kendine bir amaç koymak), *boş alan* (müsait yer); kaygı verici bir ifade olan *konumlanmak*, "aldanmak" yerine kullanılan tuhaf ifade *ağaç olmak* da belirtilebilir. Yeni kuşakların kendi sözsel yenilikleri var: Dosdoğru Anglosakson ülkelerden gelen *trip* ve *moral bozukluğu* ya da kaygı ifade etmekte kullanılan "sinir olmak." Bu söz dağarcığı zenginleşmeleri gündelik söylemi çok değiştirmediği gibi, en iyi Fransızcanın birçok terimini az çok gülünç birer arkaizm olarak ortadan kaldırma eğilimini de değiştirmez. Tersi yöndeki eğilim de görülür. Özellikle orta sınıfların yanı sıra halk tabakalarının da taşıdığı geleneksel atasözleri ve deyimler ayakta kalır. "Başını kaşıyacak vakit bırakmamak", "olacağı varsa olur", "yaşayan görür", "son gülen iyi güler", "işin hamallığını yapmak", "ayağını yorganına göre uzatmak" hâlâ denmektedir. Bu deyişlerin bilgeliğinin pek değişmemesi, gündelik hayatın sürekliliğini göstermeye yeter. Atasözleri ve deyimlerin anlambilimi en azından şaşırtıcı olan bu olguyu dikkate almak zorundadır; gündelik hayatı çevreleyen ve ona nüfuz eden devasa teknik donanıma rağmen, olayların ve başka şeylerin baskılarına rağmen, pratik durumlar büyük bir yavaşlıkla değişmektedir.

Belki de önemli olan bu değildir. Sözlük ve söz dağarcığı, gündelik söylemin kendine özgü nüansını belirlemez. Teorik olarak –felsefi olarak– ele alınan bu söylem, kendini her zaman gerçeğe uygun gösterse de, ne doğrudur ne de yanlış. Aile, büro, atölye, işyeri gibi grupların varlık koşullarını sürekli olarak düzenler. Açık sözlülük iddiasında bulunanlar bile, kafalarında ya da kalplerinde olanları her zaman söylemezler. Toplumsal bir grup, hangisi olursa olsun, kendine dair hakikatleri duymaya katlanabilir mi? Hakikat ortaya çıktığında grup parçalanma riskiyle karşılaşır. Hakikat her zaman acımasızdır; gördüğünü ve düşündüğünü söyleyerek gündelik hayatı karıştıran kimseyi istediğimiz kadar "kötü" ilan edelim; hakikat bir kez ortaya atıldığında hiçbir engel olmaksızın ilerler. Gündelik hayatta dramatik önem taşıyan şeyler, çoğu zaman "şiddetli kavgalar" sırasında ortaya çıkar. "Şiddetli kavga"nın olması için, önce fazla gürültü çıkarmayan

ve yumuşak bir tartışmanın olması gerekir; ardından bir tırmanma gelir ve elleri kor gibi, bakışları alev alev olan ruhlar, kavga gürültüye doğru yol alır. O zaman olayların dibine kadar gitme ve söylenmemesi uygun olan ya da söylenmesi uygun olmayan şeyi söyleme riski ortaya çıkar. Nihayetinde, gündelik hayattaki ilişkilerin –iktidar ilişkileri de dahil olmak üzere– gerçekliği ve hakikati, olayın değiştirdiği gündelik hayatı anlamamaktan korkan insanların karşısında bir anda belirir. Gündelik söylem, hakikat (dile getirilemez ve hatta meçhul) ile hakikat olmayan ilişkisi üzerinde, bunları dile getirmeden etkili olur. İkiyüzlü görünecek kadar cılız ve insanlardan nefret etme oyunu oynayamayacak kadar güçlü bir söz görülür. Bu, daimi bir bahse girmedir. Böylece, gündelik hayat ile söylemi, muğlaklık üzerine, titizlikle düzenlenmiş uzlaşma üzerine inşa edilir. Pek tarihsel denemeyecek bu uzlaşma gündelik hayatın varlık tarzını oluşturur; bu da, çoğu ergenin –haklı olarak– hoşuna gitmez. "Şiddetli kavga" ve ağız dalaşları hep süremez, tükenirler; bu durumda, uzlaşmaya varılsa da, yakın bir gelecekte anlaşmazlığa ve meseleye geri dönme riski hep mevcuttur; çünkü görülmüyor bile olsa, arada her zaman bir mesele vardır. Kavga, çözülmemiş, hatta çoğu zaman çözümsüz problemlerle doludur daima. Öyle ki "uzlaşma" ve "muğlaklık", "kabul yoluyla uyum, sosyallik" anlamına gelir. İnsanları oldukları gibi almak gerekir... Gündelik hayat bilgeliğinin, hatta Lenin'in de benimsediği bu özlü politik bilgelik, söylemek istediğini doğru dürüst söyler. Bir reçete, daha doğrusu bir ilaç: İroniyle ortak yanı olmayan mizah. Gündelik hayat özgün bir mizalı doğurur: Büro ya da atölye mizahı, ailevi mizah vb. Bu, kavgaya giren acı alaydan ve iğnelemeden olduğu kadar, bağışlanamaz bir mesafelenmeye tanıklık eden ironiden de farklıdır. Mizah, gündelik hayatı hafifletir; onu hafifinden alır; teslim olmadan kabul eden bir söylem sağlar. Çünkü mizalı kabul eder; daha doğrusu, durumu örterek, kimi zaman bir tür şefkatle kapayarak, orada kalarak kabul eder. Keza, mizaha rağmen ya da mizahsız, durumun bozulduğu da olur; özellikle bağımlılık ya da tahakküm ilişkileri duygusal ilişkilerin ve tamamen toplumsal (topluluk içi) ilişkilerin üzerine bindiğinde mide bulandırıcı ya da umutsuzluk verici biçimde çürür.

Teatralleştirilmiş gündelik hayat patlar ve gündelik hayat söylemi parçalanır. Oysa, gündelik hayat kendini teatralleşmeye uydurur. Tragedya, bayağı bir şekilde "evlilik kavgası" –Agamemnon ve Klytemnestra– ya da "aile kavgası" –Kral Lear'ın kızları– diye adlandırılan şeyi doruğa tırmandırarak estetik bakımdan geliştirmemiş midir? Temel koşul şudur: Şiddetli kavga iktidardaki insanlar arasında cereyan eder. Tırmanış, söylemden ve tartışmadan yola çıkar, ağız dalaşı ve kavgadan geçer ve kanlı drama varır. Bu durumda sahneye üçüncü şahıs dahil olur: Cinayet fiili. Bir yerlerde her zaman bir kopuş, potansiyel ya da gerçekleşmiş bir cinayet vardır. Gündelik hayat komediyi ve dramı, az çok iyi oynanan "rolleri" her zaman içerir. Tiyatro sıradan dramı Trajik olana vardırırken, gündelik hayatın komedileri soytarılığa varır. Gündelik hayat, beceriksiz oyuncuların kötü bir "*commedia dell'arte*"[7] doğaçlaması düzeyinde kalır. Kimi zaman bir cinayet işlenir; aşk, ahlak ya da politika gerekçesiyle. Sonunda, tiyatroda olduğu gibi gündelik hayatta da suç gömülür.

Demek ki, gündelik söylemin istikrarlı bir içeriği, bir temeli ya da dayanağı vardır; klasik teze göre bu, değişmez insan doğasına değil, toplumsal ilişkilerin baştan beri olmasa da uzun süredir güç, otorite ve iktidar, bağımlılık, kudret ve servet eşitsizliği ilişkileri olmasına bağlıdır. Bu tür ilişkilere ancak gizlenmişse katlanılabilir. Her türlü örtüden yoksun olduklarında bunlara katlanılamaz. Gündelik hayat ve muğlaklığı, hem sonuç hem de neden olarak, anne-baba ve çocuklar arasındaki, erkeklerle kadınlar arasındaki, patronlarla işçiler arasındaki, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bu ilişkileri maskeler. Eleştirel bilgi ise bulanıklığı dağıtır, metaforların anlamını açığa çıkarır. Toplumların işleyişine imkân tanıyan şeyin, tek tek ele alınan çıkar, şiddet ya da hayal gücü değil, söyleme içkin ahlak (herhangi bir ahlak) olduğunu gösterir. Gündelik hayatın ve gündelik lafların merkezinde, toplumsal yaşamı katlanılır kılan dayanaklar olan etik değerler bulunur. Söylem ve gündelik hayat, toplumun iskeleti olan yapısal ilişkilerin acımasızlığını ve sertliğini, cılız ama yumuşak bir deriyle örter. Sözün ve yazının derin yapıları, kimileri bir geçmişten

7 Belli tiplemelere sahip, özellikle İtalya'da yaygın bir tür ortaoyunu. (e.n.)

kaynaklanan, diğerleri ise potansiyel olan ayrı unsurları şimdiki zaman içinde bir arada tutmanın ampirik olarak keşfedilmiş ve kurumlaşmış yolu, yordamı değil midir? Örneğin cümlede, konuşulan cümleler dizisinde ya da yazılı sayfada görülen budur. Bunun temeli, güncelin ve güncel koşulların sürdürülmesinin hem gelecek hem de geçmiş üzerinde hâkimiyeti anlamına gelen gündelik hayattır: Mevcudiyetin değil şimdiki zamanın hâkimiyeti. Gündelik hayatta ölüm yoktur. Birisi yok olduğunda, herkes, "hayat devam ediyor..." der. Hayatın devam etmesi gerekir: aile, atölye ve işyeri, büro, bütün toplum. Görevler süreklilik gerektirir. Bununla birlikte, gündelik hayatta hiçbir şey ölmüyor mu diye kendimize sorduğumuz da olur, çünkü her şey zaten ölmüştür: Tekrarlanan şey, meçhul ve fazlasıyla bilinen kendi tekrarı altına gömülüdür; sıradanlaşmış söylemin solmuş retorik çiçekleri altına gizlenmiştir. Gündelik bir hayat var mıdır ya da gündelik bir ölüm? Radikalliğe kadar itilen gündelik hayat eleştirisi, hayatla ölümün modern gündelik hayatta özdeşleşme eğiliminde olduğunu ilan etmiyor mu? Fakat fazla ileri gitmemeyi ve eleştiriyi hiper-eleştiriye vardırmamayı bilmek gerekir. "Bizim" gündelik hayat içinde yaşamamız gerekir; dönüştürülmesi gereken odur.

Gündelik hayat ve bunun söylemi, ölümü ortadan kaldırarak hayatı toprağa gömdükçe, genelleşmiş muğlaklık ve uzlaşma içinde sağlamlaşırlar: Hayatla ölüm arasında, mevcudiyet ile namevcudiyet arasında, düşünce ile düşünce-olmayan arasında, iradenin iradesi ile düşüncenin düşüncesi arasında, yaratıcılık ile monotonluk arasında, arzu ile arzu-olmayan arasında, yüce tutumlar ile baş döndürücü derinlikler arasında. Kendinden tiksinme ile kendini sevme (Augustinusçuların ve Jansenistlerin özsaygısı) arasında, yakınını da uzaktakini de sevme ve nefret etme arasında uzlaşma hâlâ ve daima oluşmaktadır.

Birçok insan modernitede başka hiçbir yerde olmadığı kadar engellerle, barajlarla, blokajlarla karşılaştığına göre, karşılarındakilerin gündelik hayatın hudutları olduğunu, bu görünmez hudutların sarsılmazlığının gündelik hayatın gücünden kaynaklandığını nasıl anlamadılar? Böceklerin bir cama çarpması gibi onlar da bu sınırlara çarparlar. Yine de, gayri resmi bir şekilde, her şeye açık, kısıtlama ve örgütlenme olmaksızın bir özgürlük içinde yaşanabilir mi? Bir yıldız doğurmak için

kaosu kendi içinde taşımak yeterli midir? Bu, gündelik hayatı başkalaştıran bir icadın içeriğinin değilse de yerinin gündelik hayatta olduğu, bunu gerçekleştirmek gerektiği anlamına mı gelir? Fakat olasılık gerçeklik demek değildir.

Gündelik hayatı parçalamaya, sadece söylemde değil fiiliyatta başka bir yöne doğru yol almaya dair yoğun ihtiyaç buradan kaynaklanır: yolculuklar, turizm, karavancılık, kaçış, uyuşturucular ve cinsellik arayışı (hippi hareketi), dünyayı değiştirdiğini sananların küçümseyerek hor gören tutumları. Gündelik hayatı aştıklarına yaygın olarak inanılanların hayatı üzerine bitmek bilmez söylemlerde ifade bulan büyülenme de buradan kaynaklanır: saygın kişiler, yıldızlar, şampiyonlar, milyarderler, siyasal liderler. Ters yöndeki hareket de aynı şekilde görülür: Okurlar ve seyirciler, daha sonra, bu insanların herkes gibi yaşadıklarını, aynı hastalıklara maruz kalıp başlarından aynı şeylerin geçtiğini öğrenmekten tatmin bulurlar. Gündelik hayat, kendisinden yukarıda olarak algıladıklarını takıntı yapmıştır; ona "gündelik hayat olmayan" sıfatını kolayca atfeder. Bu ise, gayet iyi bilinen bir etkiyle gündelik hayatın yeniden itibar yitirmesine yol açar: Sonuçta, birlikte yaşamı, birliği, kitleleri düşleyen münzeviye varılır. Bütün bunlar defalarca söylenmiştir, fakat çoğu zaman ahlak dersi verici bir perspektif içinde. Bu ise, böyle büyülenmeleri ve onların karşılıklarını gündelik hayatın içine –muğlaklıklarını ve çılgınlığa varacak denli karmaşık olan yapay bilgeliğini göstererek– yerleştirme çabasından farklıdır.

Gündelik hayat söylemini aydınlatmak ve onun yerine, yaşantıdan tasarıya geçen kavramsal bir dil ikâme etmek için psikoloji, tarih, sosyoloji gibi parçalı bilim ve disiplinlere başvurmak gerekiyorsa da, uygun bir metin inşa etmek için ille de bu gündelik söylemi bozmak şart değil gibi görünür. Böyle bir metin nasıl olur? Yazılı mı? Çokboyutlu mu? Zımni temsilleri, ima edileni ve gizil olanı, yaşantının derinliğini gün ışığına mı çıkarır? Kuşkusuz; fakat bir jargon imal etmek gerekir mi? Neden kelime icat etmeli? Gündelik söylem ile gündelik hayatın bilgisinin söylemi arasındaki ilişki, tiyatro dili ile yaygın kullanılan dil arasındaki ilişkiye benzer: Aynı ama farklı; aynı, ama bir başka üslupta.

Gündelik söyleme yönelen bu akınlar ve onun etrafındaki gezintiler bu söylemi yok etmez; tersine. Bunlar gündelik söylemi sadece yerine

yerleştirmiştir. Gündelik hayatın içinde sürekliliğin analizini sürdürebilmek için, psikanalistlerle birlikte, gizil bir söylem hipotezini mi desteklemek gerekir? Hem evet, hem hayır. Şu anlamda evet: Bunun aydınlatılması bir açıklama ister, bu söylemin altında değil içinde bulunan şeyin ya sergilenmesini ya da açılıp yayılmasını gerektirir; en başta da, metanın dilinin sergilenmesi ve denkliklerin giderek daha da genelleştirilmesi ihtiyacını yaratır. Şu anlamda hayır: Bir tür esrarengiz tözü, söylemin içinden doğarken açığa çıkartıp üstünü örttüğü bilinçdışını dışavuracak bir alan yoktur. Söylemsel formun gündelik içeriği birbirinden ayrılmaz biçimde hem bireysel hem de toplumsaldır; toplumsal olan, bireysel olanın genellikle toplumsal diye bilinmeyen içeriğidir (ve de tersi). Gündelik söylemin aydınlatılması bunları birbirinden ayırırken, birbirlerini tanımamalarına da son verir. Bunun koşulu, sıradan etiğe ve estetiğe kadar varmaktır; bunlar kendilerini ancak düzanlamsal, yani basitleştirici bir retorik içinde –"Amma çirkin... Korkunç!... bu, işte, bu, bu iyi, güzel. Bunu sevdim..."– ve metaforlarla ifade ederek var olurlar.

Bir topluma özgü ve gündelik söyleme geçen temsiller hipotezini sosyolojiden ödünç almak mı gerekecek? Hem evet, hem hayır. Bu tür temsiller mevcuttur, fakat daimi bir etkileşim ve iç içe girmeyle, hem bireyden ve onun vicdanından hem de mevcut haliyle toplumdan kaynaklanırlar. Temsiller, sosyologların (Durkheim okulu) varsaydığı gibi, bireyin dışında değildir. Tarihten de evrimsel süreç ve oluşum fikrini mi almak gerekir? Kuşkusuz, fakat tarihsel zaman anlamında değil; söz konusu olan hem öznel hem de nesnel bir zamandır: Bitmek bilmeyen bir karşılaşma içinde dışarının kışkırttığı ve ölçtüğü bir zaman. Son olarak da, psikolojiden kaçınmalı mı, yoksa ondan esinlenmeli mi? Hem biri hem diğeri! Psikologlar genellikle psişik "olgular"a güvenirler; oysa gündelik söylem ile söylemin gündelikliği kendi koşullarını bilmemeyi içerir; bununla birlikte, bu koşullar onların içindedir; onların içinde belirirler. Sadece bunları ortaya çıkarmak gerekir.

Gündelik söylem önemli bir işlev yerine getirir: Yerlerin belirgin özelliklerinden nezaket ve görgü kuralları kodlarına, hatta bürokrasinin az çok gizli kodlarına dek bir toplumda uygulanmakta olan gösterge sistemlerini ve çeşitli kodları, erişilmelerini mümkün kılacak şekilde

deşifre etmek. Gündelik söylem bu bitmek bilmeyen ve zorunlu çabayı farkına varmadan yerine getirir. Diğer yandan, bu söylemin temsilleri taşıdığı da doğrudur; bu söylem bir temsil akışından ibarettir. Her kelime, "yananlam" sıfatıyla katı düzanlama bağlı bir diziyi beraberinde sürükler. Gündelik hayatın sadece düzanlamı kullandığına inanmak fazla kolaycılıktır: Kedi, kedidir. Oysa yananlamlar boldur, düzanlamı aşarlar, yine de gündelik hayatın kodlandırılmış bir retoriği yoktur; fakat yananlam, herhangi bir grup ya da çevre içinde öyle güçlü bir vurgu edinir ki, düzanlam mertebesine geçer. Böylece gündelik hayatın içinde, çoğu zaman ahlaki ama kimi zaman estetik değer biçme meydana gelir. Genel kanaatin kötü ya da çirkin olarak algıladığı şey parmakla gösterilerek, "berbat bu..." diye belirten gösterici terimlerle ifade edilir.

Gündelik hayata içkin bir temsil *sisteminden* söz edebilir miyiz? Bu soru başka yerde incelenmiştir.[8] Kısaca verilen cevap, hem evet hem hayırdır. Temsiller yer değiştirir, birbirinin yerine geçerler. Dolayısıyla, çok sayıda çelişki içerdiklerinden, bunları sistem olarak sınıflamak güçtür. Ya birbirlerini etkisizleştirirler ya da güçlendirirler; bu ikinci durumda, çekirdek halinde, güçlü noktalar şeklinde kümelenirler. Baskın çıkma eğilimi taşıyan ve bir tutarlılık dayatmaya çalışan az çok güçlü değerler içerirler. Kimi zaman yaklaştıkları felsefi ve ideolojik sistemlere bu şekilde malzeme ve olay sağlarlar. Dogmatizm eğilimi her günkü yaşama yabancı değildir. Modern dünyada pratik ve temsili rasyonellik böyle işler. Eğer sistem varsa, ya bilgiden, ya politik iktidardan ve etkisinden, ya da her ikisinden birden kaynaklanır; sistemler mevcut haliyle temsillerden değil, yöntemsel ön hazırlıklarından kaynaklanıyor gibi görünür. Bununla birlikte, iletişim araçları olan temsiller pratikte, "gerçekliğe", örneğin mimariye dahil sistemler biçiminde ortaya çıkabilir.

Kadim Manicilik yok olmadığı gibi, gündelik hayatta sistem olarak somutlaşma eğilimindedir. Eski paradigma: "Dostlar ve düşmanlar – yakınlar ve yabancılar – temizler ve kirliler – aydınlık ve karanlık – iyi ve kötü..." birçok söylemi düzenlemeye, birçok eyleme esin kaynağı

8 Bkz. Henri Lefebvre, *La Présence et l'Absence, Contribution à la théorie des représentations*, Casterman, 1980

olmaya devam ediyor. Hatta defalarca kimi anlam genişlemelerine maruz kaldığı bile olmuştur: Düşmanlar, karanlık, kirlilik, kötülük ve mutsuzluk bu versiyonda Sosyalizm ve Marksizm olur.

Analize tâbi tutulduğunda, söylemde mevcut ve yaygın kimi temsiller son derece karmaşık, hatta paradoksal görünür. Gündelik hayatta ise bunlar hiç güçlük çekmeden kabul görürler. Örneğin, "canlı ölü"nün karşıtı "yaşayan ölü"dür. Yitirdiklerimiz fotoğraflarda varlıklarını sürdürür; onları tanırız; yok olan yeniden mevcut olur ve duygulanırız. Ölmüş kişilere hakaret etmemek gerekir. Onları hiçliğe değil, acımaya uygun kelimelerle anarız: "Zavallı babam..." Tüm Azizler Günü'nde çiçeklerle bir mezarlık ziyareti, kayıpların anısını canlandırarak onları hayata döndürür. "Canlı ölü" konusunda daha bariz bir analiz, dirilen ölü tanrıları, tarihte ve tiyatroda geri gelen kahraman ve kralları anıştırabilir. Hortlak ve hayalet masalları herkesçe bilinmektedir. Bu demektir ki, "canlı ölü", hem en yüksek eserlerde hem de gündelik hayatta en büyük "var-yok"tur. Yabancılığı aşinalık içinde silinen bu figür, gündelik hayat ile büyük eserler arasındaki bağı kurmaz mı?

Böylece, ölü ile canlı arasında bir ilişki dokusu oluşur. Fotoğraf ile maske bu ilişkileri sürdürür. Deriye yapışan kopya olan maskenin mutlak ötekiyle, kayıpla sıkı bir ilişkisi vardır. Bir "canlı ölü" halinde kendisini takanı dönüştürerek yeniden cisimleştirir. Bu, paradoksal bir şekilde, bir şölen momentidir; çünkü ölüm yenilmiştir. Bu şölen gündelik hayatı parçalarken, daha doğrusu, genişleterek sürdürürken, fotoğraf ve görüntü (portre) de onun sürekliliğini sağlamlaştırmaya katkıda bulunur.

İktidar temsillerinin durumu da aynı değil midir? Egemen, her zaman için ölümsüz görülür: Tanrıların oğlunu ölüm ölümsüzleştirir. O, hayatın ve hayatın ötesinin hükümdarıdır, kralıdır, imparatorudur; çünkü Yüce Tanrı'ya ve Ebedi Baba'ya yakındır. İktidarın öznitelikleri arasında ölümsüzlük vardır; ölümsüzlük, tahnitlenmeyle, anıt mezarla taklit edilir ve anma törenleri tarafından gündelik olarak beslenir. Herkes onu gündelik hayatın merkezine kabul eder. "Tebaa"nın dürüstlüğü ve sadakati, kendilerini ölümlü görmeleriyle ölçülür. Fakat, mülkiyet ve miras yoluyla, anılarla, mezarlık ve mezar yeriyle, kendilerine düşen ölümsüzlüğü talep ettikleri de olur. Mısır'da firavunların

ölümsüzlüğünü demokratikleştirmek, yani halkın da ölümsüzlüğe kavuşması için isyanlar olduğu bilinmektedir. Modern mezarlıklar da benzer bir demokratikleşmeye tanıktır.

Gündelik söylem, bu söylemi kat eden tuhaf veçhelere rağmen genellikle açık seçiktir. Neden? Çünkü artıkbilgi, yani tekrar, kavranılırlığın temelidir. Enformasyon teorisi, artıkbilginin enformasyon gibi ölçüldüğünü öğretir, çünkü bunlar ters orantılı niceliklerdir: A(rtıkbilgi) = 1 / E(nformasyon). Sadece basit anlamda tekrar yoksa enformasyon vardır; yine de saf enformasyon –tam bir sürpriz, kod unsurlarının eksiksiz düzensizliği, son derece öngörülemez bir dizilim– kavranılmaz olur. Bu kavranılmazlık çığlıklarda, hıçkırıklarda ve de açıkça söylenemeyende kendini gösterir. Dolayısıyla, gündelik söylemin sıradanlığı onun kavranılırlığını oluşturur. Artıkbilgi içinde varlığını sürdürür: Bayağılıklar ve basmakalıplar.

Gündelik söylem sözlerden ibarettir; bunu sesler yayar. Yanlış yazılır. Edebi söylem gündelik söyleme yaklaşıyor göründüğünde, aslında bağlam değiştirerek uyarlanmış ve başkalaşmış olur. Edebi yazının tersine, gündelik söylemde düzanlam başattır. Bu, önceki analizle çelişmez: Yananlamlar gündelik hayatta ancak düzanlama indirgenmiş olarak, kullanılan kelimelere ve belirtilen nesnelere zımni kestirim ve değer şeklinde doğrudan bağlanarak yer alır. Bu da söylemi yoksullaştırırken aydınlatır ve ona takip edilebilecek, buluşulabilecek, hatta tersine çevrilebilecek bir gösteren zinciri görünümü verir. Tarihsel zamandan, doğal zamandan ve öznel süreden farklı olarak gündelik hayatta zaman ve söylem dönüşlü *gibidir*. Gündelik hayat ile söylemi, zamansallığa baskın çıkan bir mekân içine yerleşme eğilimindedir. (Görünür bir) eşzamanlılık egemendir. "Kavranılırlık – yineleme" denkliği, gündelik hayatın kuruluşunda olduğu kadar doğrusalın döngüsel üzerindeki tahakkümünde de önem taşır; döngüsellik varlığını günün geceyi, açlığın tokluğu, uykunun uyanıklığı takip etmesinde sürdürse de bu böyledir. Her durumda, gündelik hayatın kavranılırlığı "yüzeysel" kalır. Dahası: Yüzeyi oluşturur; yansıma buna tepeden bakar; düşüncenin parçaladığı sahte aynadır. Yüzey, derinliği olduğu kadar yüksekliği de belirler.

Bu başatlık ve bu denklik gündelik hayat ile söylemini mantığa ve lojistiğe yakınlaştırır. Gündelik hayat mantıklı olmayı gerektirir; yoksa, tutarsızlık damgası yediği görülür. Gündelik söylemde dile getirilen önermelerin çoğu bir özne ile yüklemin birbirine bağlanmasını gerektirir; rolü ve anlamı filozoflara sayısız sorun yaratan bu bağlaç,[9] gündelik hayattaki muhataplara hiç sorun oluşturmaz: "Masa kirli", "çorba tuzlu", "elektrik süpürgesi bozuk" vb. Bu lojistik yavanlık her türlü diyalektiği dışlıyor görünmektedir. Bununla birlikte, gündelik söylem, kışkırtma, meydan okuma, çelişki anlayışı, savunma tepkisi ve sonuç olarak, saygısız davranış, yanıltma, hatta tartışmadan hoşlanma gibi oyunları dışlamaz. Bu, mantığa indirgenemeyen şeyleri gündelik söylemin içine yeniden dahil eder.

Sıradanlık ve aşinalık içinde sembollere ve metaforlara bolca rastlanır; yaygındırlar: "Açıkça ortada", "Açık değil", "Bana lütufta bulundu", "Samimi bir karşılama oldu", "Çok soğuk ayrıldı", "Sıcak ifadeler kullandı" vb. Bu temel semboller gündelik hayatın düzyazısında yavanlaşırken, gündelik olmayan söylemler, edebiyatın, tiyatro ya da şiirin söylemleri, onları canlandırır, büyütür. Bu tek-boyutluluk, rüyalara, düşlere, fantazmalara, "hayali" olarak nitelenebilecek her şeye, ama özellikle temel bir katarsis yoluyla onu arındırdıkları bilinen "sahneler"e yer bırakmak için sürekli olarak kesintiye uğramazsa, gündelik hayat dönüşlü sürekliliğine indirgenir; bu da klasik krizlerin ekonomiyi fazlalık öğelerden temizlemesine benzer az çok.

Temsiller, yer değiştirirken ve çatışmalı ilişkilere girerken karşılaşıp çarpışırlar. Böylece, gündelik hayatın içinde sınanırlar. Falanca reklam bir kâse yoğurt temsilini sağlık temsiliyle birleştiriyorsa, bir başka markanın reklamı aynı görüntüyü "tat hoşluğu"yla bağlantılandıracaktır. Kim karar verecek? Tüketici. Manipüle edilen tüketicinin küçük bir özgürlük payı olacaktır: Seçecek. "Seçmek" gündelik hayatta manipülasyonun yok etmediği ama yücelttiği bir değer olarak

9 Bu bağlanma ve bağlaç Fransızcada "*être*" [olmak, var olmak] fiilinin yaygın kullanımına, Türkçede kimi zaman kullanılmayabilen "-dır", "-dir" ekine gönderme yapmaktadır, dolayısıyla devamındaki örnekler "masa kirlidir" vb. gibi de okunabilir. (ç.n.)

kendini gösterir. Yukarıda belirtilen iki temsilden biri baskın çıkabilir ya da başarısız kalabilir. Politik temsiller için de durum aynıdır; iktidar adayları, temsilleri aracılığıyla, başka deyişle, politik pazarlama uzmanlarının hazırladığı "marka imgeleri" aracılığıyla dövüşürler.

Manipüle edici ve manipüle edilmiş temsiller, gündelik hayatın içinde birbirine bağlanan şey ile bağlı kalması gereken şeyi ayırt etmeyi, aynı zamanda ayrı kalması gerekeni karıştırmayı mümkün kılarlar. Bu etki, manipülatörün niyetine bağlı olarak, yaygın temsillerin temsil edileni gizlemesinin, iç içe geçirmesinin ya da ayırmasının sonucudur. Bu manipülasyonların etkileri kentsel sorunlarda yakından izlenebilmiştir: Kentin parçalanmasını, kırılma ve kopmaları, tarihsel mekânda vaktiyle birleştirici şekilde gerçekleşmiş işlevlerin ayrımını kabul ettirmek ya da yerleşik iktidar düzeni ile gündelik hayat düzeni arasındaki karışıklığı benimsetmek.

Oyun olan gündelik hayatta aktör-oyuncu ancak kendi şansına ve şanssızlığına bahse girerek harekete geçer; falanca hedefe ya da filanca etkiye dalga geçerek, nezaketle, cazibeyle, ironiyle erişecektir. Her zaman bir hedefi vardır. Fakat gerçek kozlar ancak ender olarak, o da kötü bir şekilde kendini gösterir. Eylem ve söylem boyunca genellikle fark edilmezler: Ne olacaktır? Bundan ne çıkacaktır? Bozgun mu zafer mi? Hedefi belirlenmiş bir oyun olmadığı sürece, sadece kazanılmış veya kaybedilmiş bir bahis. Bu durumda bahisler masaya yatırılır ve oyun başlar. Gündelik hayat mı? Bu durumda, parçalanmasa da ertelenir. Oyun ile gündelik olanın çatışmalı bir ilişkisi vardır; bununla birlikte, oyun gündelik hayatı yenmeyi başaramaz; bir moment olarak kalır.

6. Bayağılığa dair

Bayağılık [*vulgarité*] yanlış tanımlanır. Fakat, "gerçek" olmanın ve "gerçeği" anlamanın belli bir tarzı olduğuna göre, "gerçekliğini" kim tartışabilir? Bayağılığın karşısına yaygın bir şekilde *ayrım* [*distinction*] çıkartılır; oysa bu ayrım bayağılığın parçasıdır. Ayrımdan ve kendini belli etme (ayırt edilir *olma*) iradesinden daha bayağı bir şey

yoktur; etik-estetik bir değerlendirme, sosyolojik bir olgu olan bayağılık, tavırların ve kelimelerin popüler niteliğinden değil, orta sınıfların salgıladığı ve buyurduğu gündelik hayattan kaynaklanır: Para, giyim kuşam, davranışlar ve tatminlerle ilgili belli bir "gerçekçilik", kendini gösteren ve dayatan gerçekçilik, "bayağı" olanın parçasıdır. Gündelik hayat orada olanla sınırlanır; kendini her ufuktan, her yankılanmadan yoksun bırakır; sınırlarından dolayı kendini tebrik edip içine kapanır. İhtiyacı, ihtiyaç nesnesini, ihtiyacın tatminini sergiler; bu onun "davranışı"dır, refleks ve kendinden hoşnut bir koşullanma, bütün yaşama uzanan ve bayağılığa kendi üslubunu katan bir davranış tarzı. Bu durum, her kopuşa kuşku ve yasakla yaklaşmaya yol açar, "var olan"ı sağduyu ve bilgelikle özdeşleştirerek her başkalaşımı engeller. Hem bayağı ve hem de bayağılığın üreticisi olan yoğun gerçekçilik, ezilen varlığın iç çekişlerini bile boğar: Düş, başkasına ve başka yere çağrı, "başka şey" talep ederek gündelik hayatın içinde "indirgenemez yaşanmış deneyimi" temsil edenlerin –kadınlar, çocuklar, kural dışı davrananlar– itirazları. Sıradanı delip geçen sıradışını, gündelik olanı parçalama eğilimindeki gündelik-dışını ("tutkular", yasak ve beddualardan geçen çağrı, ünlemler ve haykırışlar, hakaret ve küfürler) bayağılık reddeder, bunun varlığını inkâr eder, alaya alır, yok edene dek indirger. Geçirimsiz, yaralanmaz, erişilmez olan bayağı varlık, kendi etrafına bir kabuk salgılar, bu kabuk –en yaygın ıstıraplar hariç– onu korur. Bayağılık, gündelik hayatta sadece çok sıradan olanı korur. Sadece söyleme değil, daha gizli ve daha temel bir şeye bağlı kalır. Tatminin *biriken* bir niteliği yok mudur? Bilgi tarzında değil, ama benzeşim tarzında birikmez mi? Tatminler birbirine eklenir; ihtiyaçlar kendini üretip yeniden-üretirken, kendi nesnelerini üretip yeniden-üretirken, bayağılığı yoğunlaştırırlar. Bu, kaygının, hayal gücünün ya da sıkıntının "özne"yi bayağılıktan söküp aldığı anlamına gelmez: "Yoksun" biri, kaygı içinde bayağı kalabilir.

Bayağılık gündelik hayatla ve gündelik hayatın içinde en değersiz olana odaklanan kişilerle sınırlanmaz. Düşünce yerine geçmeye çabalayan bazı "düşünümler" bayağılıkla lekelenir ve bu izi alışkanlıkların içine kök salmış davranışlar kadar, belki daha da fazla taşırlar. Kendi halinden memnun bilginin bayağılığına, bilimselliği ve tekniği savun-

manın insanlara unutturduğu klasik birtakım adlar verilir: ukalalık, bilgiçlik, ağırlık. Vaktiyle buna "kültürsüzlük, yozluk" deniyordu; hatta Schumann "Kültürsüzlere Karşı Marş" yazmıştı. Psikanalizin büyük ve kalıcı başarısı cinsellik üzerine "odaklanmış" düşünümün bayağılığa düşmesini engellemez; "cinsel şeylere", "cinsel ilişkilere", genel olarak sekse ya da "cinselliğe" yöneltilen dikkatte son derece bayağı bir şey vardır. Nietzsche'den sonra, günümüzde, bir doktrin ancak yeni (yüksek) türde bir insan, toplum, uygarlık öneriyorsa benimsenmeyi hak eder. Freud dile, kavrama ve teoriye, o zamana dek bilinmeyen, küçümsenen, hatta lanetlenen bir "gerçeklik" getirdi (yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için bunu hatırlatmak her zaman yerinde olur). Freud'un düşüncesi bayağılığa düşmez; fakat oraya götürebilir. Entelektüel sıradanlık burada toplumsal sıradanlıkla, sürekli cinsellikten söz eden, karşı cinse ve başkalarının cinselliğine utangaççа göz atan zavallı ergenlerin sıradanlığıyla buluşur. Bu "gerçeklik" de, ortaya koyduğu gündelik sorunlar da kuşkuya hiç yer vermez; fakat böyle bir "gerçeklik", daha doğrusu böyle bir "gerçekçilik" bayağılığa içkindir. Bu "gerçekliğin" teorileştirilmesi, *semptom* olarak, Yahudi-Hıristiyan, kapitalist ve burjuva, bilimci-teknikçi Batı toplumunu delik deşik eden rahatsızlığın arazı olarak anlaşılmamalı mıdır? Cinselliğin çok ötesine giden bir yenilginin semptomu ve sembolü olan psikanaliz, "bilinçdışı"nın dili ve bilgisi üzerinde kabul edilebilir bir gündelik hayat inşa edilebileceğini onaylayabilir mi? Teorinin gözden düşmesine neden olan şey, tam da bu asla gerçekleşmeyen zımni vaat –kehanetin bu başarısızlığı– değil midir? Bu gözden düşüşten, bayağılaştırılmış Marksizm de nasibini alır elbet...

Burada, Sartre'ın, "iğrenç adam" gibi, "ötekinin bakışı" gibi bazı temsiller için yapmaya çalıştığı üzere, "bayağılığa" felsefi bir statü mü atfediliyor? Tam değil. Genellikle öznel değerlendirme olarak görülen şey, yani bayağılık, sıkıntı ve rahatsızlık gündelik hayat teorisine dahil edilmektedir. Toplumsal ya da beşeri denen "bilimler" bunları dikkate almaz. Örneğin sıkıntı sosyologlar açısından toplumsal bir olgu değildir. Yanılıyorlar! Rahatsızlıktan, felsefi bir tasarım olan "kendini iyi hissetmeme"ye geçiş ise başka bir işlemdir.

Ne Marx ve "Marksist" denen düşünce, ne de Freud ve psikolojiyle psikanaliz on dokuzuncu yüzyılın ve yirminci yüzyılın bir bölümünün büyük yanılsamasından kaçabildi: Yaşama ile bilmenin birbiriyle karıştırılması, hatta bilmenin Hakikat ile özdeşleştirilmesi. Bu yanıltıcı perspektif içinde, yaşamak bilmektir; öğrenmek ve bilmek, yaşamaktır. Yaşanan ve tasarlanan özdeşleşir. "Varlık"la örtüşen, "gerçeği" odak alan, tanımlayan ve sonuç olarak ona hâkim olan bilginin hem yöntemsel, hem de pratik ve ontolojik bir önceliği vardır. Kartezyen ilkeye göre, toplumsal ve pratik insan çalışma ve bilgi aracılığıyla Doğa'nın hâkimi ve sahibi olur; varlığının tamlığı böyle tanımlanır ve gerçekleşir. Marx için böyledir. Hissettiğim ve duyduğum şeyi eğer bilirsem, "benim" içimde "benim" bilgimin dışında kalan şeye erişirsem ve bilincimin dışında ya da bilincimden ayrı olarak sürdürdüğü akışını takip edersem, tatmin edici, normal bir durum üretirim: kurtuluş ve sağlık. Freud için böyledir. Sanki bilmenin şu kapsamı var gibidir: Sadece meçhul "nesne"yi –doğa ya da bilinçdışı– kavramak değil, "özne"yi gerçekleştirmek. Dolayısıyla "özne" bilgiyle oluşur, bu şekilde yaşanır.

Birçok nafile tartışma, pratikte iyice bayağılaşan bu tutuma bağlıdır. Kendi dar yeteneğine bağlı olanı bilen, fakat dünyayı bilmeyen uzmana özgü bir bayağılık vardır. Ayrıca, sadece kendi bildik performansını geliştiren ve son derece sıradan beylik düşünceler yoluyla diğer alanlarla bağ kuran teknokratın bayağılığı da vardır.

Rasyonel olma iddiasındaki, tasarlanmış olan şeyin varlığını hipotezleştirinceye dek öne çıkartan tutum, bu tutumu motive eden şeyle –saçma olanın fetişizmi, irrasyonel olanın kültü– karşı karşıya kalan güçlü bir tepkiye yol açar. Böylece düşünce kendi üzerine kapanır ve kilitlenir.

Teorinin bayağılaşarak niteliğini iyice yitirdiği cevapsız bir sorunsal ve sona ermeyen tartışmalar da buradan kaynaklanır. Marksistler açısından: Üstyapılar altyapının basit bir yansıması mıdır? Eğer altyapıyı yansıtıyorlarsa, nasıl etkili olabilirler, nasıl etkin bir şekilde müdahale edebilirler? Altyapı nedir? Üretici güçler mi, toplumsal ilişkiler mi? Hangi ilişkiler? Freudcular açısından: Psikanalizin kavramları var mıdır? Hangi kavramlardır bunlar? Psikanalist bu kavramları mı

uygular, yoksa "hastalar"ın tedavisi pratikte kavramlara ilgisiz bir akışı mı takip eder? Psikanalistin hasta üzerindeki iktidarı, prensip olarak zararsız olan bu iktidar, bilgiden ve aktarımından değilse, nereden kaynaklanır? Bu süreç bilişsel düzeyde mi cereyan eder, yoksa duyumların bağrında mı? vb.

Demek ki, saf bilgi felsefelerinin yazgısından "Marksizm" de kaçamamıştır. Bilgi yoluyla devrim, siyasi partinin aktardığı, işçi sınıfına onun tarafından *dışarıdan* (Lenin) taşınan bilgi yoluyla bu devrim başarısız kalır. Buradan, ne teoriye, ne siyasi partiye, ne işçi sınıfına elverişli görünen bir durum doğar; işçi sınıfı sadece (iktisadın, kendi durumunun vb.) bilgi(si) aracılığıyla *özerk,* kendi kaderini belirleyen "politik özne" halini alabilir. Marksist düşüncenin can sıkıcı *bayağılaştırılması* buradan kaynaklanır. Marx'a göre "sınıf" statüsüne erişememiş olan "işçi sınıfı"nın, sunulan basitleştirilmiş bilgiyi özümsemesi boşuna beklendi. Bu bilgi "sınıf"tan daha dar grupların, profesyonellerden oluşan seçkin bir tabakanın, politikanın-devletin özerkleşmesine -ki bu durum tekniğin özerkleşmesine bağlıdır- bağlı "politik sınıf" üyelerinin malı, hatta (kolektif) mülkü olarak kalır.

Bilgi yoluyla ve bilgi içinde toplumsalın dönüşümü, projenin tersine dönmesiyle kapanır: Kendini özerk ilan eden, böylece özerk olarak bilinen ve kabul edileni sağlamlaştıran bilgi. Gündelik hayatın eleştirisinin başka bir yol önerdiğini burada hatırlatmak gerekir mi? Tasarlanmışı dayatmak için tasarlanmıştan yola çıkmak yerine, yaşantıdan yola çıkmak, yaşantıyı dönüştürmek için aydınlatmak. Ama bilmeyi değersizleştirmeden ya da içini boşaltmadan.

7. Birtakım niteliksizleşmelere dair

1968'i izleyen yıllar seks ve cinsellik aracılığıyla gündelik hayatın -yanıltıcı ve hızla bayağılaşan- yenilenmesine tanık oldu. İdeolojik olduğunu düşünmeyen bu ideoloji psikanaliz yoluyla kendini "bilimsel olarak" doğruluyordu. Yeni bir düzenin büyük lafı olan "hayatı değiştirmek", örneğin cinsiyetler arasındaki bütün farkların inkârı, farksızlaştırılan erkeğin ve dişinin "üniseks"e uyarlanması gibi basitleştirici formlar edi-

nen cinsel özgürleşmeye kabaca indirgenerek daraltılıyordu. Bu yıllarda cinsellik meta dünyasına tamamen girerek, en yüce meta oldu.

Gündelik hayatın eleştirisi cinselliği asla dışlamıyordu, fakat onun bayağılaşmasını reddediyordu. Alttan alta ileri sürülen proje, kuşkusuz eksik formüle edilmiş fakat uygulanan yol yordama içkin olan proje, cinselliğin gündelik hayata nüfuz edişiyle ilgiliydi, fakat meta olarak değil, yeri belli ve işlevsel cinsellik olarak; cinsel olan gündelik hayatı başkalaştırarak dönüşmeliydi. Dolayısıyla organlar değil Eros söz konusuydu, dünyevi Aphrodite ya da yol kenarlarının Venüs'ü değil, Uranos'un Aphrodite'si söz konusuydu.[10] Bu durum hazzı asla dışlamıyor, fakat daha geniş bir projeye, daha yüksek bir arayışa (haydi itiraf edelim) dahil ediyordu. Herbert Marcuse'nin düşüncesinin bayağılaştırıldığı belirtilmeli; o bir yaratıcı Eros filozofu değil, sınırsız ve değersiz bir "hoşgörü" toplumunun teorisyeni olarak görüldü.

Cinsel olanın ihtisaslaşması, teknolojik ihtisaslaşmaya ve "genelleşmiş" mübadele için üretime eşlik ederek, ciddi ve fark edilmemiş sonuçlar doğurur. "Kültür" adı verilen ve bütün toplumun soyut niteliğine bağlı olan toplumsal pratik ile doğa arasındaki ayrım, cinsellik ile yeniden-üretim arasındaki kopuşa kadar gider. Meşru amaç ve meşru pratik hedef: "Doğa"nın arzuya kurduğu tuzağa düşmeden aşk hazzına imkân tanımak. Bununla birlikte, bu tutumun çocukluğun yazgısı ve toplumsal statüsü üzerinde etkisi olur. Eşler çocuğu, çiftleşmenin bu doğal ürününü reddetme eğilimindedirler. Özel çocuğun kendisi de ihtisas konusu olur; çocuk profesyonelleri vardır: eğitmenler, animatörler, pediatrlar, psikanalistler ve psikologlar. Yaşlar ile olgunlaşma düzeyleri arasındaki, zaman ile yaşam arasındaki vaktiyle normal ve normalleştirici olmuş ilişki, bu kadim ilişki gevşer ve çözülür. Ayrılık baskın çıkar ve aile yaşamına dek uzanır; birliği kemirir ve vaktiyle açık bir bütünlükten kaynaklanan şeyin yerine parçalılığı yerleştirir. Suiistimal edici toptancılıklar ile sakatlayıcı parçalanmalar arasında kalan

10 Uranos'un Aphrodite'si: Yunan mitolojisine göre, Aphrodite, tanrı Uranos'un testislerinden yaratılmıştır. Bu mitolojiye dayanarak, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının gey hareketi liderlerinden Karl Heinrich Ulrichs, cinsiyet geçişliliğini vurgulamak amacıyla bu ifadeyi kullanmıştır. (e.n.)

bu toplum yenilenmenin yolunu şu ana dek ıskalamıştır. Bu da onu dikkate değer bir bayağılık nüansına doğru yönlendirir; çocukluk ve ergenlik sert bir şekilde kendini ortaya koyar; bunlara hem baskı uygulanır hem de pohpohlanırlar, örneğin reklam ve pazarlama malzemesi olarak kullanılırlar. Çocukları ve ergenleri özerkliğe doğru iten yetişkinlere gelince, yaşlar arasındaki farklılığın toplumsal ve gündelik olarak temsil ettiği oluşla bir ilişki yaşamadıklarından, onlar daha da hoyratlaşırlar.

Demek ki, gündelik hayatın poetik eylemle ve yaratıcı Eros tarafından dönüştürülmesi, bir yandan tekniklikten ve bilgiden, diğer yandan politik iktidardan destek alan metanın gücü karşısında yeni düzene kadar başarısız kalır. Cinsellik bayağılaşmaya devam eder; "sorunlar"ın "bayağılaştırılması"na ayrılmış büyük bir literatüre rağmen cinsel sefalet sürer. Yine de projeyi, yani güzellik içinde yaratan, kendini aşmayı –arzu ve arzunun arzusu olarak değer kazanmak yerine– gerektiren ve Platon'a dek uzanan arzu anlayışını terk mi etmeli? Hayır. Bir idealin, hatta bir ütopyanın, uzak ve belki de erişilmez bir ufkun söz konusu olduğunu kabul etmek gerekse de, hayır. Hayatta da düşüncede de olasılığı imkânsızın yönlendirdiği tezinden vazgeçilemez; öyle ki, uzun bir başkalaşım bekleyişi boyunca, özgürlük kaçınılmaz olarak ihlal biçimini alır. İhlali yasaklayan hudutlar sağlamlaşırken, kurtuluşçuların savaştığı hudutlarda büyük duvarlar yükselirken, imkânsız ve olası üzerine temel tez varlığını sürdürür. Seçkinci anlayış mı? Hem hayır, hem evet. Bu anlayış popüler olana bayağılığı atfetmediğinden, hayır. Bir değeri olanı olmayandan ayırdığından ve yaşanabilir yüzeyi batak derinliklerden ve erişilemez yüksekliklerden ayırdığından, evet.

8. Tutucu şemalar

Ahlak, etik ve estetik (bu şekilde adlandırılmamış olsalar da) açısından, kabul gören temsiller ve yaygın kullanılan kelimeler ihanet etmeye hazır araçlardır. Toplumsal gelenek, görenek ve alışkanlıklar, kimi zaman, ilgili kişiler farkına varmadan değişir. Kademeli ve neredeyse fark edilmemiş bir şekilde kabul gören yeniliklerin, gündelik hayatın

ataleti ya da değer yitimi yönünde hareket ettiği de olur. Daha önce başka yerde belirttiğimiz ve sonuçlarının ciddiyeti nedeniyle üzerinde durmayı hak eden örnek bir vaka şudur: Politik bir figür olan yurttaşın yerine, gündelik hayat figürü olan kullanıcının geçmesi.

Kullanıcının temsili, imgelemde ve ideolojide olduğu kadar gündelik bilinç ve pratikte de uzun süredir görülmektedir. Başlangıçta, gündelik hayatın içinde ve üzerinde etki edebilen bir talep gücünün ifadesi gibiydi. Üretici çalışmanın dışında kalan, fakat toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden-üretimi için kaçınılmaz olan çok sayıda hizmet açısından; gündelik hayatın toplumsal örgütlenmesini –ulaşım ve iletişim, habitat ve kentsel gerçeklik, sağlık vb.– oluşturan şey açısından, bu temsil yıkıcı görülmüştür. Bu perspektif içinde kullanıcı, kurucu olduğu kadar eleştirel de olan bir gücün, mübadele değeri ile mübadelenin dayanağı olacak denli bunlara tabi olan kullanım değerinin itibarını iade eden bir gücün temel unsuru halini alacaktır. Dolayısıyla, kullanımın mübadele üzerindeki, meta ve pazar üzerindeki önceliğini gündelik hayatın içinde, altüst edici biçimde yeniden onarmak gerekir.

Kavramlaştırılmış olan böyle bir temsil başlangıç itibarıyla "yanlış" mıdır? Dogmatiklerin ve sekterlerin şaşmaz biçimde benimsediği bu tez, olup bitenin, yani geri kazanmaya dönük geniş bir operasyonun, tehdidi ustalıkla uzaklaştırmanın, devletsel-politik iktidar tarafından epey uzun bir süre yürütülen bir yön değişikliğinin içini boşaltır. Olup biten şudur: Yurttaş, kullanıcı karşısında yok olmaktadır. Politik oluşumu bakımından yurttaş kendisi için ve toplum için vaktiyle neydi? Onursal ya da bürokratik değil, etkin, hatta belirleyici bir sıfatın, politik topluluk üyesi sıfatının taşıyıcısıydı. Demokrasi ve demokratik işleyiş fikri, bu sıfatın değerine ve önemine, yani yurttaşlık haklarına ayrılmaz biçimde bağlıydı (yurttaşlığın tarihsel ve ideolojik doğrulanışını, yani genel olarak "insan" haklarını burada bir yana bırakabiliriz). Oysa, yurttaş hakları insan haklarını (insan hakları da yurttaş haklarını) peşinden sürükleyerek değersizleşmiştir. Yurttaş sadece basit bir şehirli olmakla kalmaz, o da kullanıcıya indirgenir; kullanıcı ise kamusal hizmetlerin iyi işlemesini talep etmekle sınırlıdır. Kullanıcı, toplumsal pratik içinde, şartnamelerde –genellikle

hem namevcut, hem de temsil edilen– ilgili taraf olarak yer alır. Taşınan, bakılan, beslenen, eğitilen (kim tarafından? Devlet? Belediye? Kamusal yetkililerle birlikte özel şirket?) odur. Hizmetlerin işlemesi gerektiği aşikârdır; devlet, politik değil, "hizmet devleti" olduğunu iddia ettiğinde suiistimal başlar. Böylece, otorite grev hakkını kısıtlar ve grevleri "halktan kopuk" hale getirir. Birey artık kendini politik olarak algılamaz; devletle ilişkisi mesafelenir; ancak pasif olarak, otobüse ya da metroya bindiğinde, televizyonunu çalıştırdığında vb. kendini *sosyal* hisseder – bu da sosyalliği değersizleştirir. Yurttaş hakları programlar ve kamuoyu yoklamaları içinde kaynayıp giderken, kullanıcı taleplerinin, doğrudan doğruya örgütlenmeden ve tekniklerden kaynaklanan, dolaysız, somut, pratik bir hali vardır. Böylece, gündelik hayat içinde devletsel-politik olanla ilişkiler bulanıklaşırken, bu ilişkiler nesnel olarak yoğunlaşır; çünkü politikalar gündelik hayatı hem temel hem de araç olarak kullanırlar. Yurttaşlık gündelik hayatın içinde değersizleşir; bu da kurumlar ve hizmetler aracılığıyla gündelik hayatı tepeden idare edenlerin görevini kolaylaştırır.

Kullanıcı mefhumunu ve buna denk düşen uygulamayı yok etmek mi gerekir? Hayır! Fakat kullanımla yurttaşlığı birbirinden ayırmak yerine birleştirmek gerekir.

Kullanıcı "kültür"ün, yani ideoloji, temsiller ve bilgiden oluşan karışımın basit alımlayıcısı olur. Büyük kültür endüstrisi, özgül ürünler, kullanıcının "hakkı" olan metalar sağlar. Öyle ki, bu sanayi sektörünün ürünleri artık meta görünümünde değildir; sadece kullanıma yönelik, başlı başına değer taşıyan nesneler görünümü taşır. Örneğin enformasyon. Nesneler ve ürünler sadece mübadele edilebilir olanın işaretlerine ve dayanaklarına indirgenemezken, enformasyon da meta dünyasını tamamlar. Kullanım, mistifiye edici olur.

Yavaş yavaş gerçekleşen bu sapma, bu değer yitimi, devlet ve devletle ilgili her şey karşısındaki ilgisizlikle alakalı değil midir? Devletle ilgili olan şey sadece profesyonelleri, "siyasal bilimler" uzmanlarını ilgilendirir. Oysa ki herkes kendini "ilgili" hissetmeli ve kamu hizmetinde olmayan "aygıtlar"ın işleyişini anlamaya çalışmalıdır. Bu ilgisizlik şaşırtıcı sıçramalara, başlı başına şaşkınlık verici sürprizlere yol açarken, politika da tüm kapsamıyla –uluslararası gerilimler

ya da sadece ulusal ölçekteki mücadeleler şeklinde- kendini gösterir. Değer yitimi, bu temelde oluşmuş bir politik sınıfı uzun vadede tehdit eder: Artık yurttaş olmayan yurttaşların pasifliği. Bu pasifliğin işçilerden çok orta sınıfları etkilediği söylenebilir. Kesin olan şey, pasifliğin gelenek ve göreneklere, basmakalıp davranışlara yavaş yavaş nüfuz ettiğidir. Tutucu şemalar oluşturmaya yönelik gündelik söylem ve pratiklerin üslubunu bunlar belirler. Özgürlük ve hümanizm ideolojisinin -idealinin- silindiği söylenebilir. Bu bir yanılsama yitimi midir, yoksa toplumsal faaliyetin ve politik varoluşun güç kaybı mı? İkinci değerlendirme daha doğru gelmektedir.

Dolayısıyla, gündelik hayatın programlanması, dikkat çekici bir süreklilikle kendi akışını takip eder. İstisnalar -marjinaller, kendi kaderlerine terk edilenler- bundan böyle tahmin ve istatistik konusudur. Daha ilerde görüleceği gibi, bir yandan en yeni üretim ve teknikler etrafındaki güçlü bir çekirdekten ve bağlantılı hizmetlerden, diğer yandan da marjinal, hatta yeraltı dolaşımlarından oluşan ikili toplum: Böyle bölünmüş toplum, artık dağınık perspektiflerin parçasıdır. Yine de şimdi ne yapılması gerektiğini herkese söyleyen yayın ve enformasyonlar vardır. 1981 yılında, nasıl yaşaması gerektiğini herkes (*Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin ikinci cildinin çıktığı dönem olan) 1960'tan daha fazla bilmektedir; kendisinden kaynaklanmayan, ama kendi durumuna uyguladığı, kendi kişisel işini -gündelik hayatını- onun için hazırlanmış ve yayılmış modellere göre yöneten, özümsenmiş bir bilgi ona yol gösterir. Genellikle sorunlar, seçmek gerektiğinde başlar. Seçim yapma sıkıntısı! Fakat çoğunlukla modeller birbirine o denli benzer ki, seçim gereksizdir ve rastgele, tamamen tesadüfe dayalı olarak, birini almak gerekir. Bundan böyle sadece modelleri reddeden kişi için sorun vardır.

Gazeteler ve haftalık dergiler, özellikle kadınlara yönelik olanlar, hatta "kadınların davasını" destekleyenler, eksiksiz bir zaman çizelgesi -alışveriş, mağazalar, yemek listeleri, giyim- sunarlar. Sabahtan akşama ve akşamdan sabaha, gündelik zaman bir yumurta gibi doludur: gerçekleşme, tamlık. "Değerler"le doludur: Kadınlık ya da erkeklik ya da baştan çıkarma; ama özellikle en üstün değer olan tatmin. Tatmin olmak! İşte, öncülerinin ve destekçilerinin rahatsızlık yarattığını

görmedikleri genel varoluş ve yaşam modeli. Çünkü, tatmin arayışı ve *tatmin olma,* "varlığın", her biri gayet iyi belirlenmiş, tek başına bırakılmış, Bütün'den ayrılabilir ve ayrılmış faaliyetlere, yönelimlere ve ihtiyaçlara parçalandığını varsayar. Bu bir yaşama sanatı mıdır? Bir stil midir? Hayır. Bu sadece bir yönetim tekniğinin ve pazar incelemelerinin yönlendirdiği bir bilginin gündelik hayata uygulanması ve sonucudur. İktisadi olan –bunun dışında kaldığı sanılan şeyleri kapsayacak kadar– baskın çıkar, yaşantıyı yönetir. Bir gardırop ya da daire satın alır gibi satın alınan yolculuk planları ve turizm öneren boş vakit endüstrisi, kültür endüstrisini tamamlar. Falanca ülkeyi *keşfedin!* Filanca şehri! Falanca dağı! Filanca denizi! "Keşif" satın alınır; hava değişimi, yola çıkış ve kaçış satın alınır; hemen ardından da hayal kırıklığı doğurur, çünkü dilekle ("arzu" demeyelim!) ve ilan edilenle ortak hiçbir yanı yoktur. Böylece, turizm endüstrisi de örgütlü boş vakit endüstrisini ve mekân gibi mübadele edilebilir parçalara bölünmüş kültür endüstrisini tamamlar. Dolayısıyla, gündelik hayatın dışı rahatlıkla satılır; fakat bu üzücü bir mistifikasyondan başka bir şey değildir. Böylece, pratik olarak örgütlenen ve "gerçek özgürlük" yerine konulan sözde-özgürlük tablosu soyut kalır. Kullanım simülasyonunda olduğu gibi, çalışmanamanın boş vakitle simülasyonunda da bir süreklilik görülür.

Bu denli dayanılmaz bir rasyonellik karşılıksız kabul edilebilir mi? Bu rasyonelliğin kendisi irrasyonelin içine yuvarlanır. Filozoflar bir logos "krizi" tezini beslerler. Bunda da bir hakikat payı vardır; fakat silahlı ve her zaman mücadele konumundaki bir rasyonellik olan Avrupa logos'u genel bir krizden nasıl ve niçin kurtulur? Bununla birlikte, teknikçi rasyonellik olan bu logos, hiç bu kadar ikna etme kapasitesine sahip olmamış, hiç bu kadar nüfuz etmemişti. Rasyonel olanın anti-rasyonelliğe dönüşü, düşünülmüş ve bilinçli biçimde değil, daha ziyade duygusal olarak gerçekleşir. Tekniğe bağlı birçok insan, hayal kırıklığına uğradığından, saçma olana, büyüye, okültizme, yeraltı ideolojilerine ve gizemlere yönelir. Logos'un krizi şeklindeki felsefi tez, birbirlerinin aynasından ziyade serabı olan rasyonel ile irrasyonelin birbirleriyle karşı karşıya kalması paradoksunu göz ardı eder. İlgililer ve işin içinde olanlar, teknolojik baskıya maruz kalanlar ise

vaatlerle oyalanır: Tamamen "özel" ama yine de tamamen özgürleşmiş, aygıtları arasındaki kendi baloncuğu içinde tembel tembel duran birey, sınırsız bir enformasyonla -deyim yerindeyse- dünyanın dengi olur; karşısında şeffaflık gösterisi vardır. Bu amansız parlaklığın içine birazcık serin gölge serpmek için mitlere dönmemek olur mu? Hayali olana, tarihsel geçmişin hortlamasına, başka hayatları ve farklı şeyleri çağrıştıran kurmacaya nasıl başvurulmaz? "Gerçek" önümüze ne kadar serilip kendine kapanırsa, şimdiki zaman da o ölçüde hayalileşir, güncelliği görünümlerle zenginleştiren, pek güvenilir olmayan kurmacalarla -masallar, düşler, ütopyalar- dolar.

Sürekliliklere ayrılmış bu sunumu tamamlamak için, uzun süredir yerleşmiş ve işlevsel olan örgütsel -ya da örgütsüzleştirici- bir şemanın, günümüzde hiç olmadığı kadar operasyonel olduğunu hatırlamak uygun olur. Bu şema gündelik hayata girmiştir; bu giriş başka sektörlerde ve alanlarda -bilgi, mekân, devlet vb.- duyurulmuş ve hazırlanmıştır. Sermayenin kendisi de bu tarza ya da bu modele göre işler: Sermaye her yerde aynı şekilde -yatırımlara bölünmüş olarak- küçüklerden büyüklere hiyerarşikleştirilmiştir. Günümüzde gündelik hayat, hem buyuran hem de dayatan bu şemaya tabidir: a) *homojenlik*, yani aynıya, denkliğe, tekrarlanana ve bunların düzenine yönelme; b) *parçalanma*, yani zamanın ve mekânın, çalışmanın ve boş zamanın ufalanması, giderek daha da gelişen uzmanlaşmalar; c) *hiyerarşikleşme*, -az çok önemli- işlevlere olduğu kadar nesnelere -otomobiller, uçaklar, giysiler, yayınlar vb.- de kendini dayatan hiyerarşik düzen.

Bu hiyerarşik düzen önemsiz olandan istisnai olana, ortak olandan seçkinci olana, sıradandan lükse, tekrarlanandan olağanüstü sürprize kadar gider... Başka yerde ortaya konmuş ve ifade edilmiş olan bu şema, pratiğe uygulanırken kayda değer bir dirençle karşılaşır.[11] Söz konusu şema, giderek daha homojen, parçalı, hiyerarşikleşmiş toplumsal çalışmayla ilgili olarak Marx'ta zımnen bulunur. Marx'ın anladığı anlamda devrim, ne kapitalist üretim tarzını ele geçirmiş, ne de kendi hedeflerini gerçekleştirmiş olduğundan, bunun genelleştirilmesi günümüz toplumunun tipik bir niteliğidir. Şemanın gündelik

11 Bkz. özellikle Henri Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, Fayard, 1980

hayata uygulanması, gündelik hayatın az çok dışındaki bölge ve faaliyetlerde gerçekleşen, fakat gündelik hayatla bağlantılı şeyle –zaman kullanımı, parkurlar, çalışma vb.– örtüşmeyi sağlar.

Yukarıda adı geçen eserde aydınlatılmış paradoks: Marx'ın düşüncesi, onu yalanlayan şeyde, yenilgisinde bile zafer kazanır; Marksist projenin bu (anlık mı, kalıcı mı, burada pek önem taşımayan) yenilgisi, Marx'ın düşüncesinden kaynaklanır ve onu doğrular. Filozofların bunca mücadele ettiği ve ekonomiye kesin bir önem atfeden tez için, Marx'ta ekonominin aynı ölçüde temel bir eleştirisine eşlik ettiği sıklıkla unutulan tez için de aynı şey söz konusu değil midir? Marx'ın analiz ettiği üretim tarzı, onun düşüncesini hem onaylayan hem de inkâr eden bir şekilde gelişti. Marx egemenlerin stratejik hipotezlerini gördü; bu hipotezlerin hızla yenileceğine, üretim tarzının yakında çökeceğine o da inanıyordu. Bu olmadı. Bu üretim tarzı özellikle şunları üretti: Gelişmiş küresel pazar, "bilimsel ve teknik devrim" (toplumsal ve politik devrim yerine), küresel devlet sistemi, özgül bir mekân, çok büyük ölçekli bir şehirleşme, gezegen ölçeğinde bir işbölümü ve son olarak da, gündelik hayat. Homojen gündelik zaman: Zamanın soyut ölçümü, toplumsal pratiği yönetir. Parçalanmış gündelik zaman: Sert süreksizlikler halinde ufalanma, döngü ve ritim kalıntılarının doğrusal ölçü prosedürleriyle parçalanması, tepeden buyrulan genel bir karara tabi olsa da birbirinden ayrılmış faaliyetler. Hiyerarşikleştirilmiş gündelik zaman: Kendileri de kriz içinde bulunan, tam doğrulanamayan hesaplamalara göre, kimileri çok önemli görülen, kimileri de göz ardı edilebilir kabul edilen durum ve anların eşitsizliği.

Homojenin parçalı olanı kapsayıp içerdiği, katı bir hiyerarşikleşmeye yer açtığı şeklindeki her türlü indirgemeci düşünümün dışında kalan paradoksu kavramak kolay değildir. Dolayısıyla, gündelik hayata müdahale eden ve genel şemayı onun içinde gerçekleştiren "faktörler"i özetleyici bir tablo şöyle olacaktır:

a) *Homojenleştirici faktörler*: Yerleşik yasa ve düzen; teknolojik ve bürokratik rasyonellik; birlikçi olma iddiasındaki ve gerçekten de bütün alanlara uygulanan mantık; geniş ölçekte ele alınan mekân (otobanlar vb.); tekrara dayalı olarak vurgulanan saat zamanı; (sadece içerikleriyle değil formlarıyla da dinleyicinin ya da seyircinin tek-tip

tutumunu üreten, enformasyon, görüntü, söylem akışı karşısında pasiflik yaratan) medya; tavırlarda bağdaşıklık ve tutarlılık arayışı, bu tavırların koşullu refleks şeklinde oluşumu; basmakalıplaştırılmış temsiller; sözleşmeli yükümlülükler dünyasına sıkı sıkıya bağlı olan meta dünyası; doğrusal olarak tekrarlanan işler (aynı el kol hareketleri, aynı kelimeler vb.); yasaklarla dolan aralıklar; tek-tipleştirilmiş gündelik hayatın içinde temel işlevlerin parçalara ayrılması (yemek, uyumak, giyinmek, üremek vb.); yüksek denen işlevlerin (okumak, yazmak, yargılamak ve değerlendirmek, tasarlamak, yönetmek vb.) bölünmesi ve programlı bir şekilde zamana paylaştırılması; yasanın formel eşitliği içinde çoklu eşitsizlikler, özellikle homojenliğin ve dağılmanın gizlediği eşitsizlikler; bilginin içinde ve bilgi aracılığıyla meydana gelen kesintiler ve epistemolojik alanlar; her biri kendi çöplüğünde hareket eden bürokrasiler ve bürokratik feodaliteler; mekânı aralarında paylaşan idari bölümlerin önemi; toplumsal ürün olan mekânın sonsuzca bölünebilir bir (optik-geometrik) görünürlüğe yayılması; gündelik hayatı küçük bir işletme modeliyle yönetme yönündeki genel ve aynı durumda sürdürülen eğilim; normlara bağlı ve sonuç olarak yaşantıyı indirgeyen bir bilgiye çağrı yapma eğilimi; patolojik olanın kopmalarına varana dek, deyim yerindeyse, uyum içinde hareket eden yabancılaşmaların üst üste binmesi ve birbirini güçlendirmesi; genelleşmiş mübadele içinde toplumsal olarak somutlaşan, işaretlere indirgenmiş ve dejenere sembollere dek varan soyut tahakküm; genel ve özel sözlüklerin çoğalmasına eşlik eden, görünüş ansiklopediciliği.

b) *Parçalanma faktörleri* (*homojenliğin içinde*): Çok sayıdaki ayrılma, bölünme ve ayrışmalar (örneğin: özel ve kamusal, tasarlanmış ve yaşanmış, doğa ve teknik, yabancı ve yurttaş vb.); getto oluşturacak denli özelleşmiş mekânlar; işbölümü; parseller ve paylar halinde satılan ufalanmış mekân; ademi merkeziyetçilik adına kentsel gerçekliğe yayılan ve mutlak parçalanmaya varan bir teori olarak bölünmüş merkezilik; gündelik hayatın güçlü (kutsal) anları ile zayıf anları arasındaki tezatın yumuşatılması, yansız, ilgisiz anların büyüyen artışı; güvence altındaki emekçiler (statüler, sendikalar vb.) ile daha az güvence altında olan ya da hiç korunmayan diğerleri arasındaki toplumsal ayrışma ve ayrılıklar.

c) *Hiyerarşikleşme faktörleri*: En alttan (kendi kaderlerine terk edilmişlerin batağından) en tepeye (Olympos dağının doruklarına) dek işlev, çalışma ve gelirlerin çok-biçimli hiyerarşisi, nesnelere –otomobil, konut, giysi, mücevher vb.– dek uzanan hiyerarşi; yerlerin, "mülklerin", birey ve gruplara verilen niteliklerin hiyerarşisi; düzeyleri üst üste, katmanlaşmış hiyerarşik morfoloji şeklindeki toplum; parçalı temsiller yayan, bunları hayali kapsayıcı vizyonlarla tamamlayan medyanın zamanı parçalara bölmesi; bilginin –temel ve uygulamalı, önemli ve önemsiz, özsel ve anekdotik– hiyerarşisi; işyeri, atölye ve devlet dairelerinde (bürokraside, pratiğin homojenliğine ve "yetenek-performans" ideolojisine rağmen, daha doğrusu bu homojenlik ve bu ideoloji içinde) hiyerarşi; otorite kırıntılarından en yüksek güce dek, iktidara ve karar almalara "katılım" dereceleri. Teknokrasinin (çatışarak da olsa) hizmetindeki bürokrasi, gündelik hayatı ve gündelik hayatın içindeki insanları kendi çalışmasının hammaddesi, "işlenecek" bir kitle, yardım gören bir halk olarak ele alır. Yine de, kendi kaydetme ve yazma çalışmasını, doldurulacak her türden kâğıdı "uyrukları"na yaptırtma eğilimindedir.

Form kazanan bu toplumu, altüst oluş dışında, hem rasyonel hem de (görsel olarak) hissedilir biçimde nasıl temsil edebiliriz? Geniş tabanından çok dar tepesine dek çeşitli katman ve sınıfları taşıyan ve kökeni Hegel'e ait piramit şeklindeki klasik figür artık temsil edici değildir. Neden? Bir yanda, kendi kaderlerine terk edilenler, temel dolaşımların dışına itilmiş insanlar (bir bölgenin bütünü, iş umudu olmayan işsizler, gençler, kadınlar, teknolojinin gerisinde kalmış zanaatkârlar, küçük işletmeler ve şirketler vb.) ile diğer yanda "en yeni" denen üretimler (nükleer, enformasyonel, silahlanmaya dair vb.) etrafında toplanmış dolaşım ve ağlara gayet iyi entegre olmuş insanlar vardır. Dolaşımlardaki "dolaşım dışı" insanlar arasında paralel ya da tali ağ ve şebekelerin oluştuğu, insanların değer yitimini her zaman engellemese de hayatta kalmalarını sağlayan bir yeraltı ekonomisi oluştuğu bilinmektedir. Sonuçta, jetlerle bir yerden bir yere giden ve lüks otellerde kalan insanların seçkinci gezginliğinin karşısında, yoksulluğun göçebeliği, sefaletin gezginliği yer alır. Bu durum küresel ölçektedir. "En yeni" endüstrilerde çalışan işçilerin dolaşım dışında kalmadıkları

da bilinmektedir; ama tabii ki emekçilerin bir bölümünün böyle bir şansı yoktur. Dolayısıyla, bir bölümü destek gören ve "tuzu kurular" (bu terimler, en yoksullar arasında yer almayanlara karşı kullanılmak üzere suiistimal edilebilir) tarafında bulunan işçi sınıfı bölünmüştür. Yoksunlar gündelik hayatın alt düzeyinde hayatta kalmaya çalışırken, en tepedekiler, zirvede ya da zirveye yakın olanlar, gündelik hayatın üzerine çıkarlar. Bu en tepedekiler kelimenin sıradan anlamında çalışmazlar, fakat son derece meşguldürler: Başkanlık ederler, emir verirler ("*managers*"), sahip olup yönetirler. Klasik terimler olan burjuvazi ya da büyük burjuvazi küreselliğin bu egemenlerine tam uymaz. "En tepedekiler" terimi daha uygun görünmektedir. Ne var ki, burada bir ayrım görülür. Kendi kaderlerine terk edilenler *gündelik hayat altı* düzeyde, en tepedekiler ise *gündelik hayat üstü* düzeyde yaşarlar. Bu da gündelik hayatı bir tür toplumsal ortalamaya benzetir. Gündelik hayat, orta sınıfların yaşam tarzı olamaz mı? Bu hipotez daha ilerde ele alınacaktır; burada, değişim faktörlerine rağmen gündelik hayatın içindeki sürekliliği açıklamak için ortaya konmuştur.

Önceki analizler, hâlâ egemen güçlerin operasyonel şemalarına ve sonuçlarına karşı duran bir eylemin ana hatlarını ve projesini tanımlamaktadır:

a) *Homojenliğe karşı farklılıklar.* Farklılık hakkının toplumsal eşitsizlikleri içerdiği ve haklı gösterdiği şeklindeki kullanımı çürütmek için bu *farklılık* kavramına geri dönmek gerekecektir. "Çeşitlilik, sadece hayal edilmekle kalmayıp gündelik hayatın içinde yaşandığında, algılandığında, sınıflandırmalara, hiyerarşilere, eşitsizliklere yol açar..." diye yazdı Alain de Benoist, *Éléments* adlı dergisinde. Oysa, farklılık hakkı, kadınlarla erkekler arasında, çocuklarla yetişkinler arasında, ülkeler, bölgeler ve etnik gruplar arasında, farklılık içinde eşitliği varsayar; farklılık, sadece bu hakkın başka birkaç hakla birlikte eski insan haklarına eklenerek tanımlanmasına katkıda bulunduğu demokratik bir toplumda serpilip gelişebilir.

b) *Parçalanma ve bölünmeye karşı birlik.* Bu birliğin peşine düşülmesi ve gerçekleştirilmesi, sorunsuz ve diyalektik çelişki olmadan olmaz, çünkü soyut bir özdeşlik değil, somut bir birlik gerçekleştirmek gerekir.

c) *Hiyerarşiye karşı eşitlik.* Toplumda eşitlik sağlamadan, fakat eşitsizlik faktörleri ekonomi ve politika arasında aracı düzey olan toplumsalı güçlendirerek. Bu da köklü (kökten) değişimler gerektirir. Bu uzun mücadele:

a) Mekân ve zaman içinde *merkeziliğe* (merkezlerin çokluğu, hareketlilik, dinamizm);

b) Bireysel "ego"ların yerine geçmiş, yenilenmiş kavramlara göre yeniden oluşturulmuş kolektif özneler (sadece işyerindeki işçiler, şehir ya da bölge sakinleri değil, özerk işçi sınıfı) olan *öznelliğe;*

c) Bireyin değil, bir yandan devletin, dolayısıyla indirgemeci olarak kabul edilen politikanın, diğer yandan, soyutlama (mübadele ve meta, para, işbölümü vb.) olarak kabul edilen ekonominin karşısına çıkartılan *toplumsallığa*;

dair *diyalektik* (mantıksal-statik değil) bir anlayışı gerektirir.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜREKSİZLİKLER

1. Değişene ilk bakış

Gündelik hayatın sürekliliğinin, ataletinin, pasifliklerinin içinde, yerleşik olanı altüst etmeye dek varan dönüşüm unsurları kendini gösterir.

Teknoloji (uzun vadede) çalışmanın sonunu getirecektir. Dün soyut bir şekilde ütopik görünen şey, şimdi şekillenmekte ve ufukta yükselmektedir: Maddi üretimin bütünsel otomatizasyonu. Baştan çıkartıcı ve prestijli bir imge olan modernitenin değer yitimi, gördüğümüz gibi, teknolojik modernizmin yaygınlaşmasına ve enformasyonun, telematiğin vb. ürünü olan başka bir toplum için bir tür yüceltilmiş coşkuyla birlikte, yenilik beklentisine eşlik eder. Bu şekilde kendini duyuran toplum, sonuna kadar götürülmüş, sonuna vardırılmış bilimsel devrimle gerçekleşir. Demek ki, kültürel snopluk ve modernite coşkusu miadını doldurmuştur; bu mite artık ihtiyaç yoktur. İdeolojilerin ve mitlerin sonunu ilan eden yeni toplumun kendi ideolojisi ve mitleri yok mudur? Bunlar yavaş yavaş keşfediliyor: İdeolojilerin sonu ideolojisi, şeffaflık ve performans ideolojisi; enformasyonun gerçekleştirdiği özgürlük miti vb. Böylece, modernite ile modernizm arasındaki ayrım şimdiden tartışmasız bir değişimin ifadesi, daha büyük değişimlerin habercisidir. Teknolojik ilerleme dev adımlarla yürür; madem otomatizasyon var, bunun etkilerini *otomatik olarak* üretmesi beklenir. (Kim bekler? Çoğu kişi). Buna izin verilir. Entelektüel bir tutum mudur bu? Aydınların tavrı mıdır? Ya da siyasal bir partinin? Hayır: Bu, toplumsal pratiğin kendiliğinden yönelimidir. Modernitenin bir tarihi vardır: Maddi üretimin paradoksal olarak ürettiği soyutlamayla birlikte, sanayi toplumu. Sanayi-sonrası toplum ise maddi olmayan ama yine de daha somut malların –enformasyon, hizmetler vb.– üretimi ve mübadelesiyle nitelenecektir.

Fakat bu dönüşümü sonuna kadar götürecek olan *kimdir*? Kurmaca politikaya, gösteri politikaya *kim* son verecektir? Örneğin günümüzde bilgisayarları, para olarak değil toplumsal zaman bakımından ve/veya enerji bakımından hesaplamaya, böylece mübadelenin pazar, para, sermaye dolayımlarından geçme ihtiyacını ortadan kaldırmaya *kim* yöneltebilir? Mevcut ekonomik ve politik güçler, tahakkümlerini sürdürmek, hatta yetkinleştirmek için yeni tekniklerden yararlanmaya çalışmıyor mu? Emeğin sonu mudur bu? Mümkün; ama tersi de -çelişik olan da- mümkün. Emeği çöküşe ya da sona *kim* yöneltecek? Emekçiler çalışmak istiyor; onları istihdam edenler ya da emeklerinden (artı-değerle; isterseniz bunu "yarar" ya da "kâr" diye de adlandırabilirsiniz, önemli değil) yararlananlar emekçileri çalıştırmak istiyor. İyi niyetli insanlar, solcu denen partiler, tam istihdam talep ediyor. Çalışma zamanının azaltılması, emeğin sonu sürecine girmeye yeter mi? Çalışmayla satın alınan boş vakitlerin genişlemesi hakkında ne düşünebiliriz? Emekçiler -işçi sınıfı- doğru düzgün tanımadıkları ve onlara zarar vermeye başlayan tehditkâr teknikler ile az çok iyileştirilmiş bir statüko vaat eden muhafazakârlık arasında sıkışmış haldeler. Felsefi terimlerle, olasılık koşulları mevcuttur, yoksa üretim tarzının aşılmasını gerçekleştirme koşulları değil! Radikal devrim, çalışmama devrimi, çıkmazlar ve ütopyalar arasında kendini belli belirsiz göstermektedir. Açıkça ifade edilememektedir. Çalışmama perspektifi içinde gündelik hayat nasıl bir biçime bürünebilir? Onu bu doğrultuya nasıl yöneltebiliriz? Çalışma zamanının kütlesel olarak azaltılması hipotezi içinde gündelik hayat nasıl iskân edilebilir ya da daha bayağı bir ifadeyle, içi nasıl doldurulabilir? Neyi öngörebiliriz: Gündelik hayatın genişlemesi mi, yok olması mı? Sorun, bugüne dek, sadece bilimkurgu yazarlarını (bkz. Simak, *Demain les chiens*) ya da birkaç filozofu (Larfargue ve *Tembellik Hakkı* unutulmamalıdır) ilgilendirdi.

Teorik, yani kavramsal düşüncenin burada toplumsal ve politik pratikle sadece uzaktan bir ilişkisi olduğunu kabul etmek gerekir. Peki, bu düşünceyi terk etmek, onu ideolojik ya da öznel, veyahut gerici anlamda ütopik ilan etmek gerekir mi? Hayır! Teori, imkânın koşullarını ortaya çıkartır ve ilan eder. Ne daha fazla, ne daha az. Bu-

rada formüle edilen sorunsal, yine de, Marx'ın en derin –en derinden ve en paradoksal şekilde diyalektik– düşüncesine denk düşer: Tarihsel bakımdan aşılmış diğer sınıflardan ve burjuvaziden farklı olarak, işçi sınıfı ancak kendi inkârı içinde kendini olumlayabilir. İşçi sınıfının, nesne konumunu aşarak, "özne" olarak vardığı öz-olumlama, öz-inkârı içerir: Bütün sınıfların sonu, ücretli emeğin sonu ve sonuç olarak, çalışmanın, bizatihi işçi sınıfının sonu. Ütopya mı? Sayıklama mı? Ama, işte, "biz" (hepimiz) işsiz kaldık. Bir "çalışmama partisi"nin örgütlenmesini ya da kurumlaşmasını hayal bile edemeyiz. Böylece, birkaç ütopyacıyı ilgilendiren şey herkesin önüne konulmuş bir problem olur, temel bir sorunsal, hayati bir soru olur. Teknikleri ve yeni makineleri parçalamak mı, yoksa bunları potansiyellerini sergileyerek kullanmak mı? İyi de, bu genel kriz sırasında ne olacaktır? Çünkü "işleri yavaşlatmak" (André Breton ve René Char) ya da "engelsiz haz almak" (1968) değil, çalışmadan çalışmanın sonuna felaketsiz geçmek söz konusudur. Daha iyisini ve başka bir şeyi beklerken, çalışmanın değerlenmesi, konsensüsün bu önemli yanı yok olur. Tam da yüzyılın gündemi koşullara hâkim olmak (özyönetim) iken, çalışmanın giderek yok olmasına giden yol, hâkim olamadan boyun eğdikleri süreçlerin içine kapanmış gelişmiş ülkelerdeki emekçilerin umutsuzluğundan mı geçecektir?

Üretim tarzını sarsan bütüncül krizin yirminci yüzyıl başındaki sessiz felaketle başladığını okur bilmektedir: Geleneksel referansların, dolayısıyla değerlerin düşünce için ve düşünce aracılığıyla çöküşü. Pratik ve gündelik hayat bu referans ve değerleri korumuştur. Bu krizden, Batı logos'unun üç veçhesi olan teknoloji, emek ve söylem doğmuştur. Söz konusu üçlü bir bütünlüğe tabi olmaktan bu kurtuluşun başoyuncularının öngörülemeyen etkileriyle kurtulur; ve bu durum, (baş döndürücü bir soyutlamayla da olsa, kendi için kendini ortaya koyan) sanatta olduğu kadar, (teknolojiyle bağlantılı olarak, yine kendi için serpilip gelişen) bilimde de görülür. Böylece, "teknoloji – emek – dil ve söylem" üçlüsü içinde teknoloji her türlü denetimden kurtulur. Bu tehlikeli yol boyunca kritik noktalar hiç eksik olmaz. Teknik olarak uygulanabilir bilgi karşısında emeğin ve söylemin değer yitimi, sürekliliği parçalamaya yönelik sürecin yeterince

çetrefil veçhelerindendir. Bu değerlerin sonu şimdiden bir kopuşa işaret etmiyor mu?

Bu sürecin başka veçheleri ve başka kritik noktaları vardır. *Mesken tutma,* toplumsal olmakla birlikte şiirsel de olan, şiirin ve yapıtların yaratıcısı olan bu edim, ekonomik işlevli yaşam alanı karşısında yok olur. Gaston Bachelard'ın gayet olumlu sözlerle bahsettiği ve yücelttiği "ev" de yok olur: Çocukluğun olağanüstü yeri, düşlerle dolu tavan arası ve mahzeniyle rahim-ev ve kabuk-ev, homojen ve parçalanmış mekân içindeki kullanıcıların oturduğu işlevsel lojman karşısında geçmişe gömülür ve orada yok olur. Bu kopuşla birlikte, yani işlevselleştirilmiş lojmanın "konut"un yerini almasıyla, binanın da yapı ve anıtın yerini almasıyla birlikte modern denen şehircilik ve mimari, tarihsel şehri, örnek ve model olarak bile terk etmiştir. Şehir, "iç ve dış patlama"ya maruz kaldı. Geçilen ve dolaşılan yerler oturulan yerlerden daha fazla önem kazandı. Şehrin bir stil dayattığı ön cephe ve mekân silindi. Mimarların dediği gibi, hacim ölçümü ve bunun belirlediği yerleşim, istikrar ile yer değiştirme arasındaki, sabit yerler ile mekânı kat eden akışlar arasındaki karşıtlığın giderek daha net bir şekilde nitelediği başka bir stil yarattı. Bu da çelişik, hatta kaotik etkiler üretti. Kimilerine göre, teknolojinin belirlediği bu yolda daha ileriye gitmek gerekir. Kimilerine göre ise, nostalji, görkemli icatların yapılacağı bir gelecek umuduna baskın çıkar. Böylece, süreklilikler ile süreksizlikler mekânsal bir düzensizlik içinde ifade bulan bir karmaşada iç içe girer. Nostaljikler ile fütüristler arasındaki daha önce sözünü ettiğimiz karşıtlık bilinmektedir. Sert ve saçma "gerçeklik" ile dengelemeler, nafile itirazlar, öznellik yanılsamaları, pişmanlığın lirik coşkuları arasından geçen başka bir yol var mıdır? Kültür endüstrisi insanların özlemlerini, öfkelenen ve protesto eden bilincin ilginç ruh hallerini kâr getirir gösterilere dönüştürmek için nasıl ele geçirileceğini bildiğinden, böyle bir yol iyice zorludur. İndirgenemez ve geri alınamaz olarak görülen oyunculuğun ve trajikliğin, belli bir noktaya kadar ticarileşebileceğini deneyim göstermektedir. Öyle ki, başka bir yol açmaya bile yetmezler. Tabii eğer sonuna –tehlikeli oyun, büyük risk, soykırım ve katliama– kadar gitmezlerse... Gündelik hayatta hep bir oyun unsuru vardır: Herkes kendi rolünü, komik ya da dramatik kişiliğini iyi kötü oynar.

Kimi zaman oyuncul olan yaygınlaşır. Bununla birlikte, pratikte oyunun bir unsuru mübadeleye -tartışma ve pazarlığa, spekülasyonlara- karıştığında, denkliklerin işleyişi bundan pek rahatsız olmaz. Tersine: Oyun gündelik hayatın içine yerleşerek bu şekilde işlev görür ve gizlenir. Söylemdeki oyunculluk -kelime oyunları ve kelimeler üzerine oyunlara, dil etkilerine ve çığlıklara, dile getirilmemiş hıçkırıklara kadar- da böyledir. Bu, mantığın er ya da geç tutarlılık dayatmasını engellemez. Gündelik hayatı parçalamak için oyuncul olana dayanmak, muhtemelen kandırmaca bir oyun oynamaktır. Böylece, denklikler sisteminin sertliği maskelenir. Bununla birlikte, yoğun risk, tutku ve şiir anlarında gündelik hayat parçalanır ve yapıtla, edimle, söz ya da nesneyle birlikte, başka bir şey işin içine karışır.

Meta ve metanın yayılması, karanlık başlangıçlarında, hayal gücünü teşvik ederdi. Biz modernler için bunu anlamak güçtür. Hayal gücündeki büyük yaratıların, birbirini tanımayan insanları, ülke ve şehirleri ilişkiye sokan ticaretin genişlemesini takip ettiği de aynı ölçüde kesindir. Tarih bu kesinliği garanti eder; metin okunması ve eserlerin kavranması bunu daha da iyi başarır: Homeros, büyük Yunanlar, *Binbir Gece Masalları,* Shakespeare vb. O dönemde, iletişime geçme az çok uydurma ve yalan öykülere yol açıyor, efsane ve mitleri canlandırıyordu. Ardından, ticaret zihniyeti yaratıcı kapasiteyi boğdu. En fazla bir hedonizm yarattı. Teknolojiye gelince, o da kendiliğindenliğin atılımlarına veya hayal gücüne pek elverişli değildi. Yine de, tekniklerin üretime kitlesel girişi, mübadelenin yetkin ve karmaşık biçimleri için şaşırtıcı bir yaratıcı kapasiteye yol açmıştı: kredi, sermaye ve teknoloji transferleri, parasal manipülasyonlar. Böylece, teknolojik bir ütopya, onu doğrulayan ve var olanın eleştirisi üzerinde temellenmiş, başka bir hayatı, mutlak bir farklılığı derhal talep eden olumsuz ve yıkıcı ütopyalara olumlu tarzda cevap veren bir ideolojiyle birlikte gelişir. Yaratıcı kapasitenin -hayal gücü- öncelikle var olanla hem kavramsal hem de gerçek, ideolojik ve pratik bir kopuş gerektirdiği de açıktır. Bu kopuş, nevroza, şizoidliğe, paranoyaya kadar gidebilir.

Bu yakın dönemde, nedenleri ve kapsamı bilinmeyen, fakat kendince bir süreksizliği belirliyor görünen şaşırtıcı bir fenomen kendini gösterir. On dokuzuncu yüzyılın ortasına dek büyük sanatçı gayet sağ-

lıklı bir insandı; günümüzde müşkülpesent ve hafifçe kötücül bir soruşturma onda bazı nevroz semptomları keşfetse de bu böyledir. Dahi insanlar kaygının üstesinden gelmişlerdi: Michelangelo, Leonardo, daha sonra Diderot ve daha sonra Stendhal ve Balzac. Ardından, yaratıcı –sanatçı ya da yazar– gerçek şeylerin, nesne ve insanların karşısına kendi öznelliğini ve sorunsalını çıkarmakla yetinmeyerek kendini sorgular ve içine kök salamadığı, bir statü iddiasında bulunamadığı bu gerçekliğin karşısına kendini çıkartır. Bir vaka olur ve esinini bu biricik vakadan çekip alır. Yarı patolojik hal, nevroz, hatta kimi zaman daha kötüsü, bu haliyle yaratıcı görülebilir mi? Kuşkusuz hayır. Fakat endişeden çıkmaya ve kaygıya hâkim olarak kaygıdan kurtulmaya çalışan gerilim, çağdaş ideolojinin hâlâ normal denen insanlarda aradığı bu yaratıcılığı teşvik eder. Nesnelliğe muktedir olan klasik öznellik, sanatçıda, başka bir hale yer verir; gündelik hayat öyle baskıcı ve ezici olmuştur ki sadece kuraldışı bir yaşam (Rimbaud) bundan kurtulmayı sağlar. Sanatçı mesafeli durmakla yetinemez. Nevrozu ona yaratıcı itki sağladığından, bu nevrozu besler. Gündelik hayat ile yaratı arasında, gerçeklik ile eser arasında, yaratıcının durumu ile kaçınılmaz biçimde normalleştirici olan tedavi teknikleri arasında bir kopukluğa, belki de bir uçuruma yol açan şey budur. Bu saptamalar, daha doğrusu bu gerçeklikler, biraz önce modernite hakkında ve özellikle çağdaş sanatın "olumsuz" eylemi hakkında söylenmiş olanı doğrular. Bu olumsuzluk ne devrimci önermeler içerir ne de yıkıcı bir proje. Bununla birlikte, o buradadır, "bizim" önümüzdedir, eserlerdedir. Maraziliğin şiddetlenmesi, yaratıcının, gündelik hayatı anlamak ve dile getirmek için bile olsa, gündelik hayatın üzerine çıkmasını sağlayan tek şeydir. Bütünlük, ister yaşantının bütünlüğü, isterse de Platoncu anlamda kavramsalın bütünlüğü olsun, anlamını yitirir. Üretim ile yaratı arasındaki bir diğer uçurum buradan kaynaklanır; oysa ki, güçlü bir endüstri halini almış olan kültür üretimi, ya bu uçurumu inkâr etme ya da onu doldurma iddiasındadır. Endüstriyel ürün olan *kitsch* fiilen iç rahatlatıcı olur: Güvenlik içinde mutluluk sanatı. Oysa ki eser, hâkim olunan ya da olunmayan kaygıdan doğduğundan, endişelendirir.

Toplumsal manzara içindeki –varlığını sürdürebilecek hiçbir şeye artık sahip olmayan, nispi ama her zaman güncel– kalıcılık ve ısrarlar büyük oranda iktidarların stratejisine bağlıdır. Yeni bir küresel ekonomik düzen gerekirken (kimse bunu göz ardı etmemektedir), strateji küresel ölçekte yeni bir işbölümü dayatır; bu da, büyümenin ve gelişmenin eşitsizliklerini sürdürür ve şiddetlendirir. Egemenler her türlü istikrarsızlaşmaya (anlatmak istediğini gayet iyi ifade eden moda bir sözcük), dolayısıyla her türlü harekete karşı dururlar. Değişim varsa (ne kadar büyük olursa olsun güç kullanarak değişim engellenebilir mi?), ekonomik ve politik egemen güçlere rağmen vardır. Teknolojik yeniliklere, güvence alarak izin verir; Marx'ın üretici güçler ile toplumsal ve politik ilişkiler arasında saptadığı çelişki ve uluslararası ölçekte kabul edilen "değer yasası" kuşkusuz günümüzde bu biçimi almaktadır. Bu kuvvetler, doğrudan demokrasi teşebbüslerini –örneğin şehirlerde ve yerel kolektivitelerde– dışlamışlardır, yani yok etmiş ya da etkisizleştirmişlerdir. Küresel ölçeğe yerleşen politik iktidar, istikrarı varsayan ve doğuran ünlü *konsensüsü* her yolla –baskı, bastırma, ısrar ve vaat– elde etmeye aşağı yukarı her yerde çabalar. Üretimi ve üretim aygıtını yeniden işletmek ve yeniden organize etmek (yine moda bir kelime!) için, öncelikle, teknolojinin, korkutucu olduğu kadar öngörülemez sonuçlarıyla birlikte, çok büyük miktarda zerk edilmesi gerekir. Kuşkusuz, ekonomi politikaları, teknolojilerin –Lenin'in tekelci kapitalizmin yazgısı olarak kabul ettiği gibi– bir kenara atılmasından ibaret değildir; fakat temel yapılara dokunmamayı hedefleyen ustalıklı bir dozajda bunu yapar. Yenilikler, ister benimsenmiş olsun ister dayatılmış, tahakküm ilişkilerine dokunmayacak, hatta onları teşvik edecek şekilde üst düzeyde hesaplanırlar. Yine de, sistemi sarsan dönüşümler meydana gelir.

Daha önce ifade edilen hipotez: Değişimlerin ikiliği. Gündelik hayat düzeyinde görülen, algılanamaz fakat kümülatif olan kimi değişimler sadece "mikro" ölçeğe yerleştirilebilir küçük olaylar, tek tek basit olgular değildir; bunlar birbirine eklenir ya da üst üste binerler. Dolayısıyla, sonunda, geri dönüşsüz ve belirleyici dönüşümler yaratırlar. Bilinen tarihi bir vaka: Geçiş yüzyıllarında Romalılığın ağır ağır Hıristiyanlığa dönüşümü. Bu dönüşümü uzun süre ihmal etmiş

olan tarihçiler, önemini yavaş yavaş keşfederek, özellikle bu çağlar boyunca gündelik hayatı tasarlamayı hedefleyen çabalar göstermişlerdir. Başka değişimler makro düzeyde gerçekleşir; bunlar anidir, altüst edicidir, kademeli değildir ve dolayısıyla, "nitelik sıçraması"na yakındır; tabandan değil, yukarıdan gelirler: Ciddi olaylar, politik kararlar, genellikle tarihsel olarak kabul edilen dönüşümler. Dolayısıyla, makro düzeyde cereyan etseler de, birçok durumda bu ölçekte bir kavrayış, bir proje, bir bilgi yoktur. Yine iyi bilinen bir vaka: Fransız devrimi ve onla çelişen devamı.

Ara değişimler de görülür. Bunlar ya yukarıda belirtilen ve diğeri üzerinde etkide bulunan kipliklerin birinden kaynaklanır, ya da bu kipliklerin etkileşim ve çakışmasından. Başka deyişle, söz konusu ikiliği dondurmamak ve değişim olasılıklarını modeller halinde sabitlememek gerekir. Küçük bir örnek: Günümüzde, güncel üretim tarzı çerçevesinde, pazar dönüşüm geçiriyor gibi görünmektedir; talep edilen mal ve gündelik kullanım ürünü daha fazladır, fakat bunların her biri için miktar daha azdır. Öyle ki, daha az büyük diziler halinde, çeşitlenmiş bir üretim tahayyül etmek şarttır. Bu perspektif içinde, geniş makine kümeleri, aşırı işbölümüyle ve parçalanmış işlerin tekdüze tekrarıyla birlikte, miadını doldurmuştur. Keza, montaj hattı da. Sayısal komutlu makineler ile bilgisayar aracılığıyla denetim ve karmaşık süreçlerin uzaktan komutası, tekrarlanan ve tehlikeli işlemlerin yerine geçebilir (bunların emekçilerin yaratıcı kapasitelerini ve inisiyatiflerini öldürdükleri bir süre sonra kabul edilir). Üretici çalışmadaki bu tür başkalaşımlar ve insan-makine ilişkisi, çalışmayla, gündelik hayatla, dünyayla ilişkiyi kesinlikle gözden geçirmeye yöneltir. Fakat bu süreç henüz başındadır. Bu da önceki bazı saptamaları doğrular.

Kriz, söylendiği gibi, derinliğini neredeyse her zaman göz ardı ederek ya da örterek, gündelik hayatı şaşırtıcı biçimde etkiler. Bu etki hem kaba ve incelikli, hem aşikâr ve kavranması güç, hem muhafazakâr ve yıkıcı, hem de sıradan ve dramatiktir. Bir tür bilinç krizi ve özellikle güven krizi, gündelik hayatın onu yöneten büyük kurumlarla ilişkisini sarsma eğilimindedir. Politik söylemlerin kimi zaman ritüel olarak andıkları politikadaki ve gündelik hayattaki konsensüs giderek silinir. Uzmanların "işlevsizlik" ya da "sapkın etkiler"

diye adlandırdıkları şeye rağmen, büyük kurumsal kendilikler –adalet, vergi, ordu, üniversite, sosyal güvenlik, polis vb.– genel kanaate göre, kendi işlevlerini kabaca yerine getiriyorlardı. Bu işleyiş için zorunlu konsensüs Fransa'da İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte, bozgun ve Vichy'cilikle birlikte yavaş yavaş yok olmuştu. Kurtuluş'tan sonra yeniden oluşan, 1968'de güçlü biçimde sarsılan bu konsensüs daha sonra biraz güç ve istikrar bulmuştur. Neden? Bütün sınıfların ve bütün toplumsal tabakaların –her biri kendi yararını hesaplayarak– *rıza gösterdiği* büyüme nedeniyle. Bununla birlikte, büyüme meyvelerinin paylaşımı son derece eşitsiz kaldı; nispeten rahat olan bu büyümenin sonunda, konsensüse "demokratik olarak" bel bağlayanların gözden düşmesinin habercisi olan, kurumsal konsensüsün çanı çaldı. Logaritmik artışı hedefleyen hızlı büyüme sürdükçe, "ilerleme" kimilerine önemli kârlar getirirken, diğerlerine belli bir konfor ve yaşam koşullarında belli bir iyileşme getiriyordu; ihtiyaçları öngörmeyi *onlar* biliyordu, çünkü aslında *onlar* hem ihtiyaçları hem de ihtiyaçların karşılanmasına yönelik maddi malları üretiyorlardı.

Krizden itibaren, durum tersine dönme eğilimi gösterir. Yoksullar, kendi kaderlerine terk edilenler, teknolojik ve bilimsel devrimin onlara sunduğu perspektifi, yani sınırsız büyümeyi terk ederler. Mevcut kurumlar her taraftan eleştirilmeye, yol açtıkları bütün yanılsama ve zarar için suçlanmaya başlanır. Kurumsal olanla gündelik olan arasındaki mesafe açılır. Yerleşik olan, eleştirel bilgi ya da hoşnutsuzluğun ifadesi olmadan, fiilen ve sembolik açıdan küçümseyici bir anlam edinir. Kaba, etkisiz, hantal ve beceriksiz bir hiyerarşi olan bürokrasi, halka kendini bütün dehşeti içinde gösterir; bu durumda eleştirel düşüncenin yeri ve zamanı gelir. Güvensizliğin resmi kurumları hedeflediği de olur; güvensizlik diğer örgütlenmelere, örneğin sendikalara yayılma riski de taşır. Bireylerle gruplar arasındaki, gruplarla ulus (algılanan ve hissedilen kimlik) arasındaki bağlar gevşer; öyle ki, bir yaşam tarzı, ulusal ve politik bir topluluk olan demokrasi ile kurumlar kümesi olan devlet gözden kaybolur ve derin bir dönüşüm ihtiyacı uyanır. Toplumsal güven, varlığını sürdürdüğü müddetçe, uzak kendiliklerden ziyade, elverişli bir hipotezden yararlanan yakın ve yerel olana yönelir. Yakın ve yerel olanın tanımlı bir yeri vardır,

erişilir durumdadır; yakın olan ve yakınlığı işgal eden kişiler üzerinde etkide bulunulabilir; manipülasyonlardan, iktidarın kötüye kullanımlarından kurtulduğu rivayet edilir, zira kendine özgü bir örgütlenme kapasitesine sahiptir ve bu alanda bulunanlar (terimin her anlamında) hassas kişilerdir. Kısacası, yakın ve yerel olan, gündelik hayata yakındır.

Bu yeni durumun semptomları gündelik hayatın içinde ve dışında çoğalmaktadır. Sanki toplumsal davranışlarda, daha doğrusu, bireylerin, yoksullaşmış, yabancılaşmış dışarısı ve toplumsallık karşısındaki tutumlarında bir kopuş hazırlığı var gibidir. Örneğin daha birkaç yıl öncesine dek prestiji çok büyük olan planlama artık konsensüs sağlamıyor, coşkuya ise hiç yol açmıyor. Devlet eliyle yapılan bu planlama, haklı olarak, toplumsalı zayıflatmakla eleştirilir. Bu zihniyetten, belli bir dönem boyunca, neoliberalizm, resmileşmiş mistifikasyon yarar sağladı. Çok flu konfigürasyonlu bir Batı modeli bu dönem boyunca yeniden değer kazanarak Özgürlükle özdeşleştirilirken, hipotez olarak Sovyet gerçekliğiyle özdeşleştirilen sosyalist model ise değer yitirmişti.

Gündelik hayatta ekonomik düzendeki sıkıntılar çoğalır; bunları dikkate almak ve kabul etmek gerekir. Onlar (gündelik hayatın içindeki insanlar) krizin yönetimiyle bu düzeyde ilgilenir. Temelde kısa bir kritik dönemin değil, uzun bir dönemin söz konusu olduğu hayal meyal sezilirken, kısa vadede bundan çıkma umudu da yok olmaz. Bu son yıllarda kayda değer bir değişim gerçekleşmiş, belli belirsiz dönüşümlerin ardından ilgi merkezleri de yer değiştirmiştir: Mikro-kararların ve mikro-uyumların önemi, makro olanın karşısında ve teori karşısında ilgisizlik. Bunun sonucunda, 1975'ten itibaren çekişmeli oyun ve meselelerin yerini "reformist" oyun ve meseleler alırken, ilgili taraflar bu tutumun onları nereye yönelttiğini bilemediler... Kopuş mu? Her koşulda, muhalefetin de muhafazakârlığın da ötesine geçiş. İlgililer, kendilerince, meçhul bir toprağı keşfeder. Bu durum, kurumlaşmış büyük ağların dışında kalan, bunların yerine geçen ve ikâme eden tali dolaşımların oluşumuyla birlikte gelişir. Sanki gündelik hayatın insanları –hem tuzakları önlemek, koşullardan yararlanmak için, hem de sakıncaları önlemek için– ikili toplumun yükselişini öngörüyorlarmış gibidir: Bir yanda, egemen ve kurumlaşmış dolaşımlar; diğer yanda dış dolaşımlar, kaçak işler, doğrudan mübadele ve takaslar, az çok yasadışı bağlantılar.

Bu durum, kimi zaman, "yeraltı" ilişkilerinin, resmi aydınlıkta kurulan ilişkilerin dışında olmadığı, onlara nüfuz ettiği ve belki de onları canlandırdığı izlenimi verir.

Böyle bir analiz, "ikili toplum"un kimi özelliklerini kabul ederken, ana tezi geçerli görmez: Toplumun iki parçası arasındaki bölünme. Analiz, farklılık kavramının yönünün bu tez tarafından değiştirilmesine karşı koymaya kadar varır.[12]

Az çok parçalara ayrılmış olan konsensüs, bir yanda –eğer devlet işe yarayacağını düşünüyorsa– zorlamaya, diğer yanda çakışan ya da ayrışan çeşitli akımlara yer bırakır. Bu fikir ya da kanaat akımları, yani temsil akımları, sınıflarla ve toplumsal tabakalarla alakasız değildir, fakat bunlarla örtüşmez. Sınıflardan başka bir "sınıflandırma", bu sınıflandırma yapısal olarak sağlamlaştırılmış olmasa da ortaya çıkar; iki sınıflandırma, yöntemsel ve teorik problemlerle birlikte, bir arada var olur. Kanaat ve yaşam tarzı akımlarının çoğulluğu, gündelik hayat kavramını ortadan kaldırmadan, gündelik hayatı farklılaştırır. Homojenlik yok olmaz; kaçak konsensüsün eksikliğini giderir. Resmi güvencenin ortadan kaldırmadığı belirsizlikler, kaygı ve korkular, davranışlarda bir tür yeni-gerçekçiliğe yol açar: Onlar (gündelik hayat insanları) bilgiden çok iktidara saygı duyar hale gelir; güce karşı koyduğunda bilgi, vaktiyle prestijli olan bu karşıtlık içinde bütün prestijini yitirir. Yine de otoritenin yeterlilikle birleştirilmesi gerekir. Ne pahasına olursa olsun güvenlik arayışı, göründüğü kadarıyla, tersi bir özlem doğurur: Gençliğin bir bölümünde risk alma zevki, yani güvence dışında yaşama zevki yeniden doğar. Aynı zamanda, modası geçmiş görünse de ilerlemeye inanç eğilimi yeniden güçlenir: Bazı akımlar, son teknolojilerin toplumu kurumlaşmış himayecilikten ve zorba bir korumacılıktan kurtaracağını umar. Bu umut kimi zaman politik bir irade şeklinde ifade bulur: Enformasyonun tabandan denetimi; bu toplumsal malın –enformasyonelin– toplumsallaşması. Bunun ardından, daha önce defalarca belirtilen, ideolojilerin değer yitimi gelir; bu

12 bkz. André Gorz, *Adieu au prolétariat*, Galilée, 1980 [Türkçesi: *Elveda Proleterya*, çev.: Hülya Tufan, İstanbul, Afa, 1986] ve René Lourau, *Le Lapsus des intellectuels*, 1981, özellikle s. 244 ve devamı

değer yitiminden Marksizm de kaçamaz; ideolojilerin eleştirisi Marx tarafından enerjik biçimde sürdürülmüş, hatta başlatılmış olsa da, onun düşüncesi ideoloji olarak görülür ve kimi zaman da ideolojik olanın prototipi gözüyle bakılır. Teknokratik ideoloji, ideolojik olarak görülmediği gibi, gündelik pratiğe model sağlayıcı olarak görülen dinler de ideolojik görülmez. Elbette burada sadece topluma nüfuz etmiş eğilim ve akımlar söz konusudur.

Kurumsal imgelerin değer yitimi bir inceleme (kurumsal analiz) konusu oluşturabilir. Bu incelemeler doğrudan doğruya gündelik hayatın eleştirisini ilgilendirmez; ama yine de sadece söylemsel ya da hayali olanın dışında, pratiğin dönüşümlerini de ortaya koydukların-dan gündelik hayatı ilgilendirirler. Öyle görünüyor ki, toplumsal olgular geniş bir kamuoyunca kavranmaktadır; ama bu durum, "ortaklaşmacılığa", yardım ya da güvence sağlama pratiklerine indirgenen *toplumsalın* zayıflamasını asla dışlamaz. Tersine: Biri diğeriyle birliktedir. Naiflik ve kolay inanırlık yavaşça ama kesin olarak yok olur; "güvenilirlik" talep edilir. "Sahici" olan ya da sahicilik işaretleri aranır, ki bu da mistifikasyona ve kandırmacaya bol bol yer bırakır. Bununla birlikte, gündelik insan her söylemden kuşku duyar. Gündelik ilişkilerde, el kol hareketlerini ve yüz ifadelerini yorumlamaya çalıştığımız kadar, kelimelerin anlamını da kavramaya çalışmaz mıyız? "El kol hareketleri"ne ilgi, bedenin ve bedene ilginin bir anlamda yenilenmesiyle, imgenin ve gösterileştirmenin aleyhine, bedene –özellikle kadınlar için ve kadınlar tarafından– yeniden sahip çıkmayı sürdürerek büyür. Görselin –imge, gösteri– bedensel üzerindeki başatlığı, yok olmasa da, yumuşar; bu da, gündelik hayatın mekânla ilişkisini yavaşça fakat kesin olarak dönüştürecektir. Mekân artık sadece optik, geometrik ve niteliksel olarak tanımlanmaz. Bedenin (bedenlerin) işgal ettiği kanlı canlı tensel bir mekân halini alır (ya da yeniden almaktadır). Kolaylıkla gözlemlenebilir kimi semptomlara göre, gündelik hayat çok-duyusallaşmaktadır. Bu perspektif içinde, mevcut haliyle imgelerin yerini daha güncel bir mevcudiyetin araştırılması ve arzusu alır. Tiyatronun bir tür canlanışı, diğer yandan da daha zengin (üç boyutlu) imge arayışı buradan kaynaklanır.

Yurttaşlar –burada kullanıcılar demeyelim– tahakküm ilişkilerini daha güçlü ve daha açık seçik hissederler; çünkü mevcut haliyle otorite onlara vurur, kurumlar artık "tek başına" işlemez. Kendi içlerinde muğlak olan "olguları" yorumlayarak manipülasyonları ortaya koyarlar. Hayatta bir kopuşun ya da gerçek bir değişimin koşulları, yavaş yavaş, kademe kademe gerçekleşiyor görünmektedir. Bununla birlikte, hayatı söylem dışında "gerçekten" değiştirmeyi kim ister? Aile ocağındaki, (çoğu durumda artık tek olmayan) evdeki gündelik varoluş, bürodaki ya da atölyedeki hayata gönderme yapmaktadır. Bir tarafta dayanılmaz olan, diğer taraftaki dayanılmaz olana gönderme yapmaktadır. İkisi birlikte ele alındığında birbirlerini desteklerler ve herkes –egemenler ve egemenlik altındakiler– buna razı olur.

Analizin bu noktasında, birkaç hipotez ileri sürmek mümkündür. Bu analiz henüz başında olduğumuz kademeli bir dönüşümün semptomlarını ortaya koyar. Bu durum, makro düzeydeki hareketlere bağlı niteliksel sıçramaları –kararlar, olaylar, felaketler– dışlamaz. Bu perspektif içinde, politik düzeyde kişisellikten uzak iktidardan –soyut güç ve egemenlik– otoriteye doğru ve otoriteden etkiye doğru, yani "özneler"le doğrudan temas gerektiren otoritenin kişiselleşmesine doğru bir geçiş olur. Aynı zamanda, kurumlaşmış büyük birimlerden daha küçük birimlere doğru, yerel mekânlara (yerler) bağlı "taban hücreleri"ne doğru geçiş de olur; ki bu da yerinden ayrılma riskini beraberinde getirir fakat homojenleşmeye karşı farklılıkları desteklemeye meyillidir. Kriz, farklılık mı yaratır, yoksa parçalanma mı? Soru, yeni bir düzene dek kesin cevaptan yoksun kalır, çünkü bu cevap hem toplumsal ve politik pratiğe, hem de taban inisiyatiflerine ve zirvedeki kararlara bağlıdır. Dahası, yeni çelişkiler ortaya çıkabilir ve kriz hem farklılıkları hem de parçalanmaları, yani ilişki bakımından zengin yerleri ve ilişkisiz bölgeleri, yalnızlıkları kışkırtabilir. Her zaman için geçirimsiz bir yanı olan bedenselliğe yönelik artan özlem ile ilişkilerin geçirimsizliğini yasaklayan şeffaflık özlemi eşzamanlı olarak saptanır. Keza, performanslara –ki bunlar güçlü bir bireysel ya da kolektif disiplin gerektirir– ve aynı zamanda Özgürlüğe olduğu kadar özgürlüklere de büyüyen bir ilgi gösterilir. Fakat günümüzde süreklilik ve/veya süreksizlik faktörlerinin değerlendirilmesinde en *önemli*

şey, gündelik hayata atfedilen *önemi* kavramaktır. Egemenlik altındakiler, "özneler", kendilerini ideolojiler aracılığıyla değil (ki bunlar yine de yok olmaz), gündelik pratiğe bağlı olarak temsil ederler. Aslında günümüzde herkes, politikacıların yanı sıra profesyonel manipülatörler, reklamcılar ve propagandacılar, hatta "özneler" bile gündelik hayata bel bağlamaktadır. Makro düzeyde olanlar, belirleyici önemlerini korumaktadır, çünkü kararlar bu düzeydedir; fakat bu, yerel ve noktasal denen, gerçekte gündelik olan eylemlerle ilişkisi içinde algılanır. Böylece, makro olan, teorik ve pratik önemi, yani politik önemi inkâr edilmeden, yerine yerleştirilir. Fakat "ilgililerin" eylemine yerel ve yakın olanın, yani gündelik hayatın imkân tanıdığı, üstelik etki gösterebilecekleri ve ayrıcalıklı olan tek mekân burasıymış gibi algılandığı (bu konuda yanılmaktadırlar) şeklindeki yeni olgu da dikkate alınır.

2. Geri Kazanım

Bu noktada bir soru doğuyor. Bir kopuş etkisi yaratmaya yönelen mevcut dönüşümler, istikrarlılaştırıcı ve indirgemeci, rakip güçlerle karşılaşırlar, ki bu güçler de, denge bahanesi altında, hareketsizliğe yönelirler. Hareketlilik ve yenilik unsurları şu ana dek neden ve niçin, sosyolojik söz dağarcığında söylendiği gibi, daha etkili olamadı? Neden ve niçin engelleri parçalamadılar?

"Geri kazanım", yıkıcı ve yenilikçi fikir ve projelerin yenilgisini açıklamak için entelektüeller tarafından uydurulmuş değildir. Bu kavram –çünkü bir kavram söz konusudur– (toplumsal ve politik) bir pratiği belirtmek için oluşturuldu. Kavramın –ünlü Hegelci yasaya göre– geç ortaya çıktığı, belirttiği şey zaten meydana gelmişken, ortadan kalkarken ve hatta yok olma eğilimindeyken ortaya çıktığı doğrudur.

"Geri kazanım" işlemlerinin envanteri çıkarılabilir; bunlar, değişimi engellemek için, özellikle değişebilecek olanı hedeflemiştir. Değişimin yenilgiye uğraması kimi zaman kayda değer –fakat mümkün olanın ve projelerin gerisinde kalan– uyarlamalar yapılmasına neden olabilir. Daha önce belirtilen dikkate değer vaka: Aile. Yakın bir döneme kadar toplumsal ilişkilerin egemen figürüyken, yirminci yüzyıl

ailenin gözden düşmesine, sarsılmasına tanık olur; kendi toplumsal yerinde –kamusal ile özelin eklem yerinde– giderek daha zor durmaktadır. Yavaş yavaş, günümüzün üretim tarzı içinde, işyeri egemen figür olarak ailenin yerini almaktadır, çünkü aile de bir işyeri biçimine bürünmektedir. Bununla birlikte, çocukların eğitiminin gerektirdiği duygusal olduğu kadar maddi yatırımla da işyerinden hâlâ farklıdır. İşyeri, direnişlere rağmen, merkezi yeri alma eğilimindedir; sermaye, maddi ve manevi (kültürel) müşterek aktarımının temel halkası halini alır. Böylece, bir burjuva ailesi modeli oluşur. Geç kalınmıştır: Önceki dönemde, burjuvazi iyi kötü taklit ettiği aristokratik modele hâlâ itaat ediyordu. Oysa, üretim tarzının doğurduğu burjuva ve kapitalist model daha henüz doğmuşken yok olmak üzeredir. Niçin? Çünkü, bundan yararlanan erkek ve kadınlar için bile baskıcıdır. Her yandan saldırıya uğrar: feminist hareketlerce, entelektüellerce ("Aileler, sizlerden nefret ediyorum!..." [André Gide]), boşanmaların artmasıyla, kadınların ekonomik faaliyetlere katılımıyla ve belki de, gerçek yeni iktidar, daha doğrusu *karşı-iktidar*, dolayısıyla kopuş faktörü olarak, özellikle kadınların üremenin fizyolojik süreci üzerinde edindikleri hâkimiyetle. Bununla birlikte, bu sarsıntı sırasında, kendi kendisiyle çelişerek, dar aile güçlenir. Dahası: Vaktiyle burjuva aileden daha geniş ve toplumsala daha açık olan halk tabakasından gelen (proleter) aile, burjuva aileye öykünür. Kurumu reddeden, kurumsala dair konsensüsün daha önce değinilen yitimi, kutsallaştırılmış evlilik bağının ve ayrıcalıklı yer olan ailenin değer yitimi, işte bu eleştirel ideoloji, "ileri" denen bu ideoloji yok olmadı, ayak diriyor; bununla birlikte, aile, toplumsal pratik içinde, modern tamamlayıcısı ve modeli olan işyeriyle birlikte, işlevsel ve yapısal açıdan temel olma özelliğini sürdürüyor. İleri ideoloji, geri kalmış yapılar! Fransa'da kadınların durumunda ve hukuki statülerinde reform yapan yasalar aileyi sağlamlaştırdı. Diğer yandan, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizlik, aile grubundan belli bir noktaya dek dışlanmış olan ayrımcılık, işyerinde, atölye ya da büroda varlığını sürdürüyor, hatta buralarda güçleniyor. Bu nedenle, gündelik hayatın bu veçheleri ödünleyici olarak birinden diğerine gönderme yapıyor. Ailevi olanın bu tartışmasız "geri kazanım"ı devletten mi kaynaklanır? Üretim tarzının stratejisinden

mi? Değerlerde ve normlarda kendiliğinden bir dönüşümden mi? Ya da geleneklere gayriihtiyari bir geri dönüşten mi? Bunun önemi yoktur. Olgu karşımızdadır: Bir dönüşüm ve "geri kazanım" vakası.

"Geri kazanım" temaları eksikliği çekilmez; kentsellik, farklılık, özyönetim temaları da geri kazanılmıştır ya da bu yoldadır. Geri kazanım süreci nasıl işler? Şöyle: Şaşmaz bir şekilde devrimci ya da yıkıcı geçinen, yani bir süreksizlik katma noktasında olan bir fikir, bir proje, düzene girer, oraya dahil olur ve hatta düzeni yeniden canlandırır; üretimin ve yeniden-üretimin, yani tahakkümün toplumsal ilişkileri bir an sarsılmış ama kendini yeniden sağlamlaşmış bulmuştur. Hiper-eleştiriciler, dogmatikler ve sekterler, süreci –başlangıç yönünün saptırılması ve çevresinden dolaşma– analiz etmek yerine, inisiyatif alanları ve fikri ortaya atanları suçlamayı tercih ederler. Teorik ve pratik hata. Bir proje ya da bir kavram için "geri kazanma" olgusu, bu kavram ya da bu projenin belli bir zaman için potansiyel olarak aktif olmadığı anlamına gelmez. Bu demektir ki, "*onlar*" (yerleşik düzenin ya da düzensizliğin muarızları) konjonktürü, uygun fırsatı yakalayıp projeyi gerçekleştirmeyi bilememiş ya da başaramamıştır. Konjonktürler geçip gider, fırsatlar kaybolur ve bir daha geri gelmez. Yunan filozoflar, daha tarihsel evrim düşüncesini kavramadan önce, bunu biliyordu. Genellikle solda yer alan mucitler, "gericilere", yani sağa bu şekilde fikir sağlamıyor mu? Elbette. Fakat yenilginin ya da yönünden sapmanın fikri önerene atfedilmesi, bu atıf yine de nafile ve kötü niyetli bir polemik olur. Sermayenin hayatta kalmasını ve zaferler kazanmasını sağlayan –Keynes'in ve başka sayısız kişinin yaptığı– intihallerin ve el koymaların sorumluluğunu Marx'a atfetmek de aynı şeydir. Böylece ciddi sorumlulukların üzeri örtülür; özellikle temel bir sosyo-politik olgu gizlenir: İki yüzyıldır ve daha fazla süredir icatta bulunan, eleştirel düşüncedir, yani soldur. Yerleşik düzenin büyük bir uyum sağlama ve entegrasyon kapasitesi vardır; kendisine karşı çıkanı asilime eder. Şaşırtıcı bir esneklik, kuşku duyulmayacak bir kapasite göstermiştir. Bu kapasiteyi yaratanlara saldırmak yerine, bunu dikkate almak gerekir. Marx'a geri dönersek; onun, Marksizmin yozlaşmalarında ve kuşkulu kullanımlarında hiç sorumluluğu

yoktur. Bir diğer örnek vaka: On dokuzuncu yüzyılda ulusal sorunlarla ve bunların toplumsal ve politik sorunlar üzerindeki etkileriyle birlikte yolundan sapan, aslen devrimci bir icat olan vatanseverlik. Diğer vaka: Marksistlerin ve bizzat Marx'ın buluşu olan ve yirminci yüzyıl boyunca bütün ülkelerin devlet adamlarının zihnini meşgul etmiş olan planlama. Tek istisna: Bölgecilik, uzun süre sağcıların elinde kalmış, sol ve hatta "goşizm" tarafından yeniden ele alınmıştır; solcu ademi merkeziyetçilik eğer başarısız olursa, sağ onu yeniden kendi hesabına kullanabilir! Bu önemli nokta üzerindeki her yanlış anlama, modern dünyanın eleştirel analizinden bir unsurun eksilmesine yol açar. Hiper-eleştiricilik bu analizi daha kolay kılmadığı gibi, daha derin ya da daha etkili de kılmadı. Ortaya atılan her önerme, daha cüretkâr bir proje ve özellikle daha radikal bir reddiyecilik adına, anında "geri kazanımla" suçlandı. Bu sözde-radikalizm, sürecin içindeki momentleri ve veçheleri hep karıştırdı. Birinci nokta: Geri kazanılabilir olanın kendisi geri kazanıcı değildir. Üzerinde durmak gereken ikinci nokta: Geri kazanılır olmayan, yani adına sunulduklarından başka toplumsal ya da politik güçler tarafından kullanılabilir olmayan hiçbir şey, hiçbir önerme, proje, fikir yoktur. Üçüncü nokta: Geri kazanımı, geri kazanılan şeyin öncülerine isnat etmek adaletsiz olduğu kadar saçmadır da.

Muhalefetin ortalığı kasıp kavurduğu ve yeşerdiği dönemde, yaklaşık olarak 1975'e dek, geri kazanım, resmi, başka deyişle politik bir faaliyet oldu. Özel ya da karma inceleme büroları bu görevi üstlendiler. Daha önce, oldukça geniş bir gruplaşma ya da toplumsal bir sınıf ölçeğinde, kendiliğinden, körü körüne gerçekleşiyordu. Hatırlatma: Sağcı burjuvazi, temsilcileri ve politik destekçileri tarafından, bir hayvanın yiyeceği sindirmesi gibi sindirilen ve onlar tarafından şovenizme dönüştürülen vatanseverlik ve milliyetçilik sayesinde, egemen sınıf başka sınıfları ya da sınıf fraksiyonlarını yahut muhalefeti etkisizleştirerek kendine katabiliyordu; sonra da Jean-Pierre Faye'in yeniden ele aldığı René Lourau'ya ait bir deyimle "ideolojik parçalayıcı"[13] olarak işlev gördü, yani solcu fikir ve ideolojileri par-

13 bkz. *Langages totalitaires*, s. 446 ve devamı

çalayarak, nasyonal-sosyalizm gibi görülmemiş politik fenomenlere yol açıp, aniden yakınlaşmış iki kutup –sol ve sağ– arasında bir elektrik kıvılcımı fışkırttı. Demek ki, geri kazanım uzun süredir işlev görmektedir, fakat muhalefet döneminde olduğu gibi değil. Aslında oldukça kısa olan bu dönem boyunca, teknokratların yönettiği büroların taktiği basitti: Bizzat muhalifleri nazik sorunları incelemekle görevlendirerek, onları cüretkâr fikir ve projeleri özümsenebilir kılmaya mecbur etmek. Fikir ya da proje bir kez "incelendiğinde", yani bilgiye ve söyleme dönüştüğünde, yerleşik düzen kendine uygun olanı oradan alabiliyor, böylece hem kendini gizleyebiliyor hem de yenilenebiliyor, gerçek problemlere uygun çözümleri keşfediyordu. Bu tür işlemler, bir bütün oluşturan, fakat hâlâ esnek olan belli bir bilginin, teknokratların bilgisinin önceliğini varsayıyordu. Teknokratlar kendi güçsüzlüklerini biliyorlardı: Onların söz dağarcığını ve mitlerini kullanırsak, buluş kapasitesinden, "yaratıcılık"tan yoksunlukları. Bu kurnazca yordam sayesinde, bir şeyleri gerçekleştirme kudretini ellerinde bulunduran teknokratlar, kendi yetersiz hayal güçlerini harekete geçiriyorlar; bir yandan da tehlikeli tezleri tehlikesiz hale getiriyorlardı. Öyle ki, süreksizlik ve kopuş eğilimleri, değişmezlik faktörlerine dönüşüyorlardı. Bu kader Marksistlere özgü değildi, fakat yine de Marksistler belli bir ayrıcalığa sahiptiler. Bu operasyonların ana hedefi olan Marksizmin el konulduktan sonra en verimli kaynak olması bekleniyordu. Örnek vaka: Kısaca, "hayatı değiştirmek" olarak ifade edilen gündelik hayat eleştirisi. Başlangıçta kaygı verici ve yıkıcı olduğu kadar flu da olan, ardından benimsenen ve her tarafa uyarlanan, reklamın bayağılaştırdığı, geri kazandığı bu formül, sonunda "yaşam kalitesi" şekline girerek körelir ve boyun eğer; bu da onu dönüşüm işaretlerine ve dönüşüm üzerine söyleme indirgeyerek, sonunda tatile çıkışlarla ya da çalışma saatleriyle ilgili güya somut önermelere dönüşür. Hayat değiştirilemeyince, hayat imgesini değiştirmek yeter!

Bu, daha önce formüle edilen önermeyi bir aksiyom olarak ortaya koymaya yöneltir: Geri kazanılamayacak hiçbir şey yoktur. İnsan hakları örneğiyle bitirelim. Tehlikeli iktidarların, bizzat emperyalizmin istemiş ve kullanabilmiş olması, ideolojiler ve taktikler sağlamış

olması, insan haklarının terk edilmesini ya da inkârını doğrulayamaz – sekterlik dışında. Tersine. *Mücadele sahnesi ve meselesi* deyimini bütün gücüyle kavramak gerekir. İnsan hakları mı? Onları suiistimal ederek kullanmak isteyenlerden almak için üstün bir mücadele gerekir. a) Bu hakları mutlaka egemenlerin hizmetindeki politik aygıtlar olarak görmek; b) "kurunun yanında yaşı da yakmak", onlara tarihsel olarak bir kılıf sağlamış olan ideolojiyi itirazlara kulak asmadan çürütmek; c) onları eski hümanist ideolojinin dışına çıkartıp, yerine başka bir temel koymamak, d) kent hakkı, farklılık hakkı gibi çok sayıda haklar ekleyerek onları geliştirmemek; ciddi birer politik hata olur.

Ustalıklı biçimde sürdürülen geri kazanma işlemleri sonuçlandığında ne olur? Talepler, özlemler, niyetler başlangıç amacından saptırılır ve bu amaca karşı döner. Bu paradoks üzerinde ısrarla durmamak imkânsızdır: Karşıtlıklar ve savaşlar da dahil krizler, keza Marksizmden az çok esinlenmiş olan krizler teorisi, şu ana dek üretim tarzına hizmet etti. Bu üretim tarzının temsilci ve yöneticilerinin ekonomik-toplumsal-politik düzene yeniyi dahil etmesini sağladı. Bir geri kazanımdan diğerine giden egemen düzen ve tabi düzenler, karşıtlık, hak talebi, muhalefet dolayısıyla işleyen bir entegrasyon kapasitesi edindiler. Geri kazanımın indirgeyici etkisi çok önemlidir; bu saptama sadece bir ideoloji için değil, pratik için de geçerlidir.

Geri kazanım işlemlerinde, stratejik niyetin, ideolojinin ve pratik kendiliğindenliğin paylarını ayırt etmek genellikle güçtür. Şehir merkezlerinin orta sınıflar ve bir yeni-burjuvazi tarafından, kısacası "seçkinler" tarafından geri kazanılması vakasını inceleyelim. Belli bir dönem boyunca banliyö konutları için terk edilerek çürümeye bırakılan şehir merkezlerinin halkın eline geçmesi ve hatta geri kazanılması mümkündü. Bu hareket, bir kent devrimleri stratejisi içinde önemli ve belirleyici olabilirdi. Özellikle Latin Amerika bu devasa devrimci işleme hazırdı: Gecekondulardan yola çıkarak merkezleri ele geçirmek. Oysa bu hareket, baskı, şiddet, çürüme yoluyla, keza geri kazanımıyla dönemsel olarak parçalandı. Şehir merkezlerini ne emekçiler, ne işsizler, ne de mülksüzleştirilmiş köylüler ellerine geçirebildiler.

3. Farklılık [La différence]

Bu kavram ve onunla bağlantılı olan farklılık hakkı, teorik ifadesini 1968 civarında buldu. Bu ifadeden önce, özlem ve taleplerin, rasyonel hazırlık denemelerinin bir pratiği elbette oldu. Teorik düşünce 1968 civarında, birbiriyle örtüşen birçok yoldan geçerek farklılığa vardı: a) *Bilimsel yol,* farklılık kavramı hem matematikteki kümeler teorisinde, hem de dilbilimde ve bağlantılı bilimlerde büyük bir rol oynar; b) *felsefi yol,* yani insan türü ve imkânları üzerine, antropoloji ve etnik yapılar üzerine, tarih üzerine genel düşünceler; c) *yöntemsel yol,* farklılık kavramı mantık üzerine düşüncelerde kendini gösterir, ama aynı zamanda mantık ile diyalektik arasında eklemlenme olarak da görülür; d) *hak talebi yolu,* cinsiyetler, kuşaklar, bölgeler vb. arasındaki ilişkilerde.

Kavramın ve içerdiği hakkın ifadesi, çok çeşitli hareketleri teorik olarak meşrulaştırıyordu: Göçmenlerin, kadınların talepleri, bölgesel hareketler vb. Bu teorik formülasyon, ya şiddet yoluyla ya da daha sinsi bir şekilde, Amerikan sosyolojisinden kaynaklı bir tema olan ve "kültürel model" gibi kimi sözde-kavramlara sapan "egemen kültürü özümsetme" yoluyla, bütünleşmenin karşısına dikiliyordu. Teori, merkeziyetçiliğe karşı, emperyalizmlere karşı argümanlar getiriyordu. Devlet iktidarına, dolayısıyla yerleşik üretim tarzına tabi ideoloji ve direnen şeyin "parçalanması-bütünleşmesi" yoluyla işleyen bu pratikler içinde gedikler açmaya çalışıyordu.

Feminist hareketler açısından farklılık teorisi iki yaygın hata arasında bir yol açmaya çalışıyordu. Bu hatalardan biri "kadınlar"ı tikel bir grup, hatta bir özü, yani kadınlığı temsil eden bir sınıf olarak kabul etmekti; diğeri ise "kadınlar"ı erkeklere benzemeye, erkeksi davranışlar benimsemeye itmekti. Farklılık teorisinin açtığı yol, ilgili bölge ve ülkeler için olduğu gibi, kadınlar için de bir statü talep etmeye varır: *eşitlik içinde farklılık.* Doğal olarak, farklılık içindeki bu eşitlik sadece birey ya da grup ölçeği değil, aynı zamanda küresel ölçekte, halklar ve ülkeler için de düşünülmüştür. Bu, eşitlikle ilgili eski demokrasi kavramını tepeden tırnağa dönüştürerek, niteliksel olanı ona geri verir. Demek ki, farklılık hakkı, bu perspektif içinde,

insan haklarına, bu hakları tamamlamak için değil, dönüştürmek için eklenmelidir. İnsan hakları artık "insan" kendiliğini değil, toplumsal ve gündelik varlığı ilgilendirmektedir. Böylece, Fransız Devrimi'nin ilan ettiği ve başlangıçta mülkiyet ve ifade özgürlüğüyle sınırlı olan "haklar" kavramına ve uygulamasına yönelimi sürdürür ve derinleştirir. Dolayısıyla, demokrasi, sosyalizm ve hümanizm üzerine bitmek bilmeyen soyut sorgulamalardan ve aynı ölçüde soyut tartışmalardan çıkılmış olur. Haklar, günümüzde hukuki ya da ahlaki ilkelerin kapalı bir listesi olarak değil, gündelik hayatı değiştirmeye elverişli, pratik bir özdeyişler dizisi olarak kendini gösterir. Bu da, bir toplum projesini ya da en azından, böyle bir projenin önemli bir kısmını içermektedir. Şu anlaşılmalıdır: Böyle bir hak, böyle bir proje sadece söylemle ilan ve talep edilemez; bunları elde etmek, politik bir mücadele içinde kazanmak gerekir.

Aynı kavramsal ve teorik formülasyonun, dile getirilenden ayrılamayan bir başka anlamı ve bir başka hedefi daha vardır: Marksist düşünceyi esnekleştirmek ve genişletmek. Marx'ta, ama daha net olarak ardıllarının çoğunda, düşünce, ekonomik ve politik gerçek üzerine, "gerçek" olarak kabul edilen emek ve emekçiler üzerine düşünmeye indirgenir. Böylece bu düşünce tarzı kuru ve skolastik bir hale gelmiştir. Tek tip bir gerçeklik kabul ederek, homojenleştirici bir görünüm almış ve bunu korumuştur. Bu düşünce denklikten çekinmez; diyalektiğe ve tarihsel sürece yönelik göndermelere rağmen, keza ulusal gerçekliklerin ve tarihsel özgüllüklerin yeniden dahil edilme çabalarına rağmen bu böyledir.

Haksız bir kuşku mu? Yanlış anlama mı? Kavrayışsızlık mı, yoksa dünyaya kulak verme konusunda beceriksizlik mi? "Farklılıkçı" arayış ve analiz ne resmi Marksistlerde ne de başkalarında pek yankı bulabilmiş değildir. Kuşkusuz çetrefil alanlarda dolanmak istemiyorlardı. İşte, teorik bakımdan önemli nokta. Farklılıklar üzerine tezler, *tikelliklerin farklılıklarla* ilişkisi üzerine ve tikelliklerden farklılıklara geçiş üzerine teorik anlayışlardan ayrılamaz.

Tikellikler doğayla ve bu doğanın (toplumsal) insan varlığıyla ilişkisiyle tanımlanır. Tikellikler biyolojik ve fizyolojik, verili ve belirli "gerçeklikler"den ibarettir: etnik yapılar, cinsiyetler, yaşlar. Beyaz ya

da Siyah doğmak, kısa boylu ya da uzun olmak, mavi gözlü ya da koyu renk gözlü olmak bir tikelliktir. Keza, Afrika'da ya da Asya'da doğmak da. Farklılıklara gelince, bunlar ancak toplumsal olarak, yani özgül toplumsal ilişkiler içinde tanımlanırlar. Tikelliğin tersine, farklılık çevresinden bağımsız değildir; bir bütünün içinde yer alır. Tikellikler, tarihi kat eden ve eşzamanlı olarak etnik yapıların, halkların, sınıfların ya da sınıf fraksiyonlarına ait olan mücadeleler içinde karşı karşıya gelirler. Bu mücadeleler içinde farklılıklar tikelliklerden doğar ve su yüzüne çıkarlar. Bu çıkış, çatışmalı ilişkiler dolayısıyla *ötekilerin* belli bir bilgisini ve belli bir bilincini, dolayısıyla nispeten kabul edilmiş değerleri içerir. Kendiliğinden ve doğal tikellikler, öyle doğrudan yok olmaz. Çatışmalar içerisinde başkalaşarak, dönüşerek, sadece kültürel oldukları söylenemeyecek bu farklılıklara dahil olurlar. Bir tikelciliğin zaferi farklılığı ortadan kaldırır ve onun yerine mevcut haliyle olumlanan, değer verilen doğala, kökensel olana geri dönüşü koyar. Örneğin Yunanistan'ın tarihi bu anlamda yeniden yazılamaz mı? Etnik tikelliklerden, kökensel gruplardan ve gerek bunlar arasındaki gerekse "barbarlar"a karşı çatışmalardan yola çıkarak, ilk evrede farklılıkların fethi; ardından, algılanan ve değer verilen farklılıkların doruğa yükseldiği muhteşem bir dönem; nihayet, Pers savaşlarından ve Peloponnesos savaşlarından sonra, tikelciliklere geri dönüş ve sonuç olarak, çöküş. Modern demokrasilerin, dışarda emperyalizmin ve içerde demokrasinin bir arada var olmasını sağlayan soyut genellikler ile ulusal tikellikler arasında salınmalarının tarihi de bu anlamda yeniden yazılabilir.

Tikellikler ve farklılıklar arasındaki ayrım ile bu ayrımın gösterdiği dinamik, teorinin parçasıdır. Bunu bir yana bırakmak, sonuçları bakımından ağır karışıklıklara yol açar. Mevcut haliyle tikellikleri farklılık görünümü altında olumlamak, ırkçılığa, cinsiyetçiliğe, ayrılık ve ayrışmalara izin verir. Farklılıkçı teorinin yöntemi ve kavramları bunu men eder.

Bu teori ve bu kavramlar, farklılık ve farklılık hakkı adına sınıf mücadelesini gözden düşürmez. Sanki burjuvazinin kendini burjuva olarak olumlaması "hakkıymış" da! *Tikellikler* ile *farklılıklar* arasında açık seçik bir ayrım yapılacak olursa, sınıfların karşı karşıya gelmesi ve çatışmasının tarihsel tikelliklerden doğduğu söylenmelidir; bu çatışma, "emekçiler"in, ötekilerden nasıl farklılaştıklarını kavradıktan ve anla-

dıktan sonra, bütün eski tikellikleriyle, yabancılaşmış emeğin bıraktığı izlerle birlikte yok olduğu bir toplum yaratmalıdır. Bu saptama, bayağılaştırmaların ötesinde, Marx'ın en güçlü düşüncesine denk düşer.

Bu potansiyel toplum, homojenden, soyut ve dayatılmış özdeşlikten uzak duracaktır, çünkü bu şemaya göre, kendi tarihinin, çatışmalarının getirdikleriyle bütünleşecektir. Farklılık içinde eşitlik, somut olarak, biçimsel eşitlikten ayrışır. Bu da farklılıklara belli bir tarihsellik sonrası ya da tarih aşırı nitelik verir. Bu ise, tarihsel olan ile mevcut olanın prensip gereği özdeşleştirilmemesini ve ölümüne mücadelelerin ötesinde toplumsal bir mevcudiyetin tasarlanmamasını gerektirir! Bu toplum ne bir ideallik ve bir ütopya olarak, ne de fiili bir hakikat olarak tahayyül edilir. Çoğul bir toplum projesi, aynı zamanda, devlet aygıtları etrafında iktidar mücadeleleri içinde hareketsiz kalmak yerine, kendi potansiyellerini geliştiren bir demokrasinin projesidir. Neden çoğulcu değil de *çoğul*? Çünkü çoğulcu terimi politik tutum ve partilerle sınırlanır. Çoğul olan gündelik hayata, yaşam tarzlarına uygulanır. Böylece, farklılıklara ve tikelliklere varana dek (bunların farklılığa dönüşmesine yardım etmek yerine) silen devlete, bütün *nötr* işlemlere, ulus-aşırı stratejilere ve homojenleştirici güçlere karşı yöneltilmiş hedefler ufka yerleşir. Nihai sonuçlarına dek sürdürülen bu teori, tartışmaya yeni bir unsur katar. İşçi sınıfının demokratik yoldan hegemonyayı ele geçirmeyi başardığı varsayılırsa, klasik devrim anlayışında temel görülen eski egemen sınıfın doğrudan ortadan kaldırılmasını politik hedef olarak benimsememelidir. Farklılık adına, eski egemen sınıfı kazanımlarıyla birlikte kabul etmelidir; fakat elbette o sınıfı üstünlüğünden ve bu üstünlüğü sağlayan özniteliklerinden yoksun bırakarak, onu bütün sınıflar gibi gerileyiş ve yok oluş yoluna sokarak bunu yapmalıdır.

Farklılık teorisi nasıl ve neden göz ardı edilmiş, etkisizleştirilmiş, saptırılmıştır?

a) *Politik olarak*, muhakkak ki, teori sola hitap ediyordu; yani bu şekilde adlandırılan, prensip olarak yenilikçi, sonuçta devrimci yönelim içinde bulunan eğilim, örgütlenme ve partilere hitap ediyordu. Oysa, güçlü bir Jakoben mirasın sahibi (yani merkeziyetçi ve az çok ataerkil) olan, ama kendilerini öyle görmeyen bu partiler yakın

bir döneme kadar farklılık hakkını iyi anlamadılar, daha da kötüsü özümseyemediler. Belki de kadınlar, bölgeler ve göçmenler açısından doğabilecek sonuçlardan çekiniyorlardı. Yakın bir tarihe kadar birkaç politikacı farklılık hareketlerine –örneğin bölgesel hareketlere– büyük bir ihtiyatla ve esasen popülarite nedeniyle, yani bu hareketleri politik olarak kullanmak için eğilmişti (geleneksel söz dağarcığı!). Bu dönem kapanacak mıdır? Kapanacağı umulabilir. Solcu denen bu politikacılar arasında kimileri "insan hakları"nı samimiyetle desteklediler, fakat hukuki ve sabitlenmiş biçimlerinde, değişmez ve kutsal haklar olarak. Bunları savunmanın en iyi yolunun bunları aktif olarak geliştirmek (şehir hakkı, farklılık hakkı vb.) olduğunu kavrayamadılar. Kimileri bu hakları, Helsinki anlaşmalarından sonra, ihtiyatlı bir şekilde savunmayı benimsedi. Neden? Çünkü insan haklarının ve biçimsel demokrasinin eleştirisi Marksizme dahil olmuş görünüyordu. Birçok politikacı "değişmez ve kutsal haklar"ı uzaktan selamlamakla yetinerek bunların son derece uzağından geçerken, birçok ideolog aynı ölçüde görkemlilikle bunları ve bunları meşrulaştıran ideolojiyi, yani hümanizmi yok etmeye çalışıyordu. Bu ideologların çoğu, insan haklarına ve biçimsel demokrasiye yönelik radikal eleştirinin –bu defalık fazla radikal– ve doğrulayıcı ideolojinin zaten Marksist gelenekte bulunduğunu bilmiyorlardı: Sözde kardeşliğin, para için özgürlüğün, hayali eşitliğin, sözde politik ortaklığın çürütülmesi. Birçok Marksist, politik strateji icabı, demokrasinin temelini oluşturan hakları geliştirerek gerçekleşmesini gerektirdiğini anlamadı. Farklılık hakkı için fiili bir mücadele demokrasi için ve demokrasi içindeki mücadelelerin etkinliğini arttırırdı. "Sol", farklılıklar üzerinde, yani farklılık özlem ve talepleri üzerinde düşünmeye koyulduğunda artık biraz geç kalınmamış mıydı? Farklılık kavramı zaten çoktan sapmamış mıydı? Onu yakalamaya ve sağa sürüklemeye çalışmıyor muyduk? Diğer yandan, uzun yıllardır politik iktidara esin kaynağı olan neoliberal ideoloji, farklılık özlemlerini etkisizleştirmek için gerekeni zaten yapmıştı: Örneğin aslında açık seçik bir fikir olan ademi merkezileşme ve bölgesel (teritoryal) özyönetimi "yoğunluk azaltma" ya da, daha gülünç bir şekilde, devletin "tıkanıklığını giderme" diye adlandırmıştı.

Özet olarak, gündelik hayatta farklılık yönünde ilerleyen dönüşümler yeni düzene kadar birkaç entelektüel grubun işi olarak kaldı; bu grupların etkisi yayılsa ve giderek daha fazla alan kazansa da (mikro ölçekte, ev içi emekte yeni işbölümü, gündelik hayatın ve özel yaşamın yeni işbölümü vb.) bu değişmedi.

b) *Bilimsel olarak*, daha doğrusu bilimcilik ideolojisine göre, farklılığın yerine *ayrım* konulmaya kalkışıldı. Bu ise biraz sinsice, tartışma ya da müzakere olmadan, bunları kurnazca karıştırarak yapıldı (oysa ki bu kavramlar, birisi ilişkileri içeren şeye, diğerleri ise ilişkileri koparan şeye vurgu yaptığından, karşıtlık oluştururlar). Ayırt edicilik nedir? Bir yanda sınıflayıcı ve listeleyici soyut bir ilke, diğer yanda bir değerlendirme ilkesi. Bu iki veçhe doğru dürüst ayrılamaz. Dolayısıyla kavram mantık ile etik (ya da estetik) arasında muğlak kalır. Kavramın teorileştirdiği temsil ayrı olandan *seçkin* olana fazlasıyla kolay geçer. Böylece, hiyerarşi içindeki toplumsal mesafeleri vurgulayarak ayrımları gerçekleştirir. Ayrımları ortaya çıkarıp analiz etmek, bunları bir bilgi nesnesi yapmak gayet mümkündür. Bu şekilde davranan kimse, işleminin kesinlikle nesnel bir niteliği olduğunu varsayarak "sınıflandırmak" için bundan yararlanacaktır, oysa aslında müdahale etmiş ve nesneyi dönüştürmüştür. İnsanların kendilerini birbirlerinden ayırdıkları işaretlere başvurarak, toplumsal "sınıfları" tanımlamakla meşgul olmadan hiyerarşik toplulukları sosyolojik olarak "sınıflandırmak" için ayrımdan rahatlıkla yararlanılabilir. Burada, toplumsal bilimlerdeki eski bir tartışma, geçmişte kalmış gibi görünen bir yöntem sorunu karşımıza çıkar. Sosyologların nesnel toplumsal ilişkileri, üretim ve yeniden-üretim ilişkilerini neredeyse tamamen dışladıkları bir dönem olmuştur; bir kişiyi, eğer kendisi hakkında açık ve net biçimde burjuva, küçük burjuva, proleter vb. diyorsa, onu burjuva, köylü, işçi sınıfı ya da orta sınıf olarak "sınıflamak" istiyorlardı. Oysa, burjuvazinin gayet bariz bir üyesinin, "Ben bir burjuvayım..." dediği asla işitilmemiştir. Tersine. Bu tür sorulara kapitalist içtenlikle, "Ben çalışıyorum, ben bir emekçiyim!" diye cevap verir, ki bu da yanlış değildir; en azından tamamen yanlış değildir. Sosyologlar öznelciliği terk etmeyi her zaman reddettiğinden, öznel ölçütleri inceltmek gerekmişti. Aslında, sınıfları ayrım ölçütüne göre ayırt eden kimse,

kendi grubuyla, entelektüellerle bağını ve bu grubun toplumla bağını aydınlığa kavuşturmadan, toplumsal grupları daima kendine göre sınıflama riski taşır. "Sınıflar"ı "sınıflama"yla örtüştürmek, ayrım ve seçkin söylemindeki çelişkileri ortadan kaldırarak, çatışmaları tehlikeli olmaktan çıkarır. İki söylem, ayırt edenin ve ayırt edilenin söylemi üst üste biner ve kimi zaman birbirine karışır. Böylece, söz konusu toplumu bir uçtan diğerine kat eden dikey ve yatay büyük bölünmeler pek dikkate alınmadan, toplumsal gruplar ideolojinin kabul ettiği ve onayladığı bir hiyerarşinin içine özellikle tabaka ve katmanlar halinde yerleştirilir.

Farklılık niçin ayırmak yerine birleştirir? Çünkü toplumsal bakımdan sadece algılanmış olarak vardır; fakat yalnızca aynı anda hem karşılıklı hem de geniş olan ilişkiler içinde algılanmıştır. Tikelliklerden ve tarihten kaynaklanan farklılık unsurlarını, her birinin kendi yerinin olduğu ve günümüzde küreselliğe dek uzanan bir küme içine yerleştirir. Farklılık, benzemezlikleri göreceleştirerek bir araya getirir. Farklılık kavramı hiçbir şeyin yitip gitmemesini ve evrimin reddettikleri, yani tükenmiş ve sona ermiş tikellikler hariç geçmişten hiçbir şeyin yitirilmemesini sağlar. Buna karşılık ayrım, çatışmaları, evrimin veçhe ve unsurlarını, mevcut haliyle elde tutulan ve olumlanan tikelliklere indirger. Başka deyişle, ayrım teorisi gerçek, tamamlanmış ve geçmiş üzerinde odaklanırken, farklılık imkâna doğru gider. Ayrım teorisi tikeli kavramaya ve teorik dile taşımaya çabalarken, farklılık tümele yönelir.

Bununla birlikte, Fransa'daki, Avrupa'daki, Batı dünyasındaki günümüz toplumlarının farklılığı ıskalamış olma ihtimalleri fazlasıyla mevcuttur; bu toplumlar ayrım üzerine, yani orta sınıfların önemli ve etkili bir bölümünün ideolojisi ve pratiği üzerinde kurulmuşken, bu orta sınıfların diğer bir bölümü itiraza, eleştirel bilgiye, hatta muhalefete meyillidir. Bu anlamda, gündelik hayatın içinde yenilik vardır: Her basamakta ayırt edici ölçüt ve niteliklerin, tek-tipliğe doğru genel eğilimi ortadan kaldırmadan sahneye girişi; paradoksal olarak: Parçalanma, homojenliği engellemez.

Ayrım prensibi ve ölçütü haline getirilen değer ve göstergelerin toplumsalın parçalanmasına, indirgenmesine hizmet ettiği fazlasıyla doğrudur. Pierre Bourdieu'nün bu tema üzerine kitabı *La Distinction*'da [Ayrım] ortaya çıkan da budur. Bourdieu ayrımı kayda değer bir şe-

kilde tarif ederken, süreci eleştirmez, onu bilginin deneyimli gözleriyle, "olumlu olarak" ele alır. Sunumunun bilimselliğiyle bu süreci kutsayan bu bilimci sosyolog sadece farklılığı ve farklılıkçı düşünceyi tasfiye etmeye varmakla kalmaz, birçok boyutu dışlayarak, toplumsal gerçekliği, yani toplumsalın gerçekliğini de yavanlaştırır: Önce, tarihsel boyut, ama aynı zamanda, gruplara değil eserlerin kendisine bağlı değerler, bu sosyolojik tarifin kopardığı ve öldürdüğü değerler. Bu değerleri, ayrım faktörü olarak tasavvur edilen toplumsal ilişkiyle, hatta sadece bununla tanımlayan pozitif bilgi onları ortadan kaldırmış olur. Herbert Marcuse'ye göre tek-boyutluluk, böylece, hem bilginin hem de gerçeğin içinde öngörülemez biçimde gerçekleşir; bu sadece ABD'de değil, Fransa'da da olur. Bu bayağılaştırmanın sadece bilimsel olma iddiasındaki bir eserde meydana gelmediği, tarif edilen gerçeklikte, yani orta sınıflar içinde ya da en azından bir bölümünde meydana geldiğine kuşku yoktur. Bu tür eserler genel olarak bilginin, özellikle sosyolojinin ve bizzat Marksizmin (kâh bir tarihselciliğe, kâh bir ekonomizme ya da felsefeciliğe indirgenir) en tartışmalı veçhelerini sürdürürler. Toplumsalın sınıf çıkarlarına ve ideolojilere indirgenmesi, burjuvazinin değil orta sınıfların çıkar ve ideolojileri söz konusu olsa bile, toplumsalı yok etmeye yönelir. Bu indirgemeden ya az çok statik bir özcülük ya da az çok soyut bir iradecilik çıkar. Ölçüt olarak alınan ayrım, kimi katmanlar için o katmanlara atfedilen bir öz doğurur; katmanlar bu öze bağlanırlar ve bu öz, her şeye karşı ve her şey karşısında (Bütüne karşı ve Bütün karşısında) varlık sürdüren ayrı yol ve yordamlarıyla birlikte oluşur. Aşağı denen toplumsal tabakalar karşısında "ayrım" biçimini almış özlem ya da iddiaların egemenlerin oyununa dahil olacak politik iradeler doğurduğu da doğrudur.

Eğer birisi Sylvie Vartan'ın ya da Sheila'nın şarkılarına *Viyana Karnavalı*'nı ve Schumann'ın müziğini tercih ediyorsa, bunlara hayran olan küçük burjuvalardan kendini ayırt etmek için ve de burjuva seçkinlerin kendini diğer sınıflardan ayırt etmek amacıyla araya koyduğu mesafeyi ortadan kaldırmak için bunu yapar. Aslında Schumann'ın ve müziğinin burada önemi yoktur. Müziğin estetik değeri dikkate alınmaz; elbette, bunu ifade etmeden, bu değeri ortadan kaldırmaya yönelinir. Müzikalite, toplumsallık ve ideoloji arasındaki

ilişki üzerine Adorno'nun sözleri karşısında –sadece onu zikredersek– nasıl bir indirgeme, nasıl bir yoksullaşma!

Olguların, verilerin, hatta rakamların birikmesi, kanıtlamak istediği şeyi kanıtlar ama yine de hiçbir şey kanıtlamaz. Tersine: Bu birikim pozitif bilgi adına potansiyel olanı yok eden bir tezin "gerçekçiliği"nin aleyhine tanıklık eder. Bu tez Hegel'in haklı olarak, gerçekleşen olgular kadar ve bunlardan daha fazla gerçek olarak kabul ettiği şeyi, yani imkânı ortadan kaldırarak, gerçekten yola çıkan ve onu eleştirel olmayan bir şekilde benimseyen bir mistifikasyona olumlu anlamda dayanır.

c) *Stratejik olarak.* Burada sahneye yeni sağ girmektedir. Aşağı yukarı şöyle demektedir: "Sol farklılıktan ve farklılık taleplerinden hiçbir şey almadı. Solcu politikacılar temelde Jakobendir; merkeziyetçi doktrini terk etmiş gibi yapsalar da bundan ayrılmayacaklardır. Farklılıklara, örneğin bölgelere özgürlük tanısalar da bu merkezlerin ve devlet iktidarının ayrıcalıklarını sağlama almak içindir. Bu operasyonu başarma şansları, bunu gülünç bir şekilde ıskalamış olan neoliberallerden daha fazladır. Egemenlik altındakilerin, ülke ve bölgelerin, gençlerin, kadınların hak talepleri başarısız kaldı; çünkü soldan cansız ve çoğunlukla lafta kalan bir destek buldular. Biz bu yenilgiden dersler çıkaralım. Sosyalist ve komünist sol, kendi adına ve kendi etkisi altında hazırlanmış olan ve ona bağlı görünen teorik kavram ve aygıtları cılız ellerinden kaçırıyor. Homojenliğe karşı, devletin resmen onayladığı pazarın homojenliğine karşı ne yapabilir? En cüretkârlar, burjuvazinin şekillendirdiği Batı toplumunun bu genel ve gündelik üzücü homojenliğinin karşısına, aynı ölçüde tehditkâr ve tehdit altında olan, üstelik ilkiyle rekabet edebilir bir başka homojenlik çıkartırlar: Emeğin ve emekçinin homojenliği. Sol, eşitliği, farksızlaşma, benzerlik, daha doğrusu devletin tanımladığı soyut özdeşlik içinde sadece tasavvur edip önerebilir. Solcular, politikacı ve düşünürler, şimdiye kadar yenilgiye uğramışlarsa ve olayların gücüne teslim olarak teşebbüslerinde yenilmeye devam edeceklerse, onların akıl yürütmelerinde, hesaplarında ve spekülatif yapımlarında bir hata olduğundan değil midir? Hataları şudur: Farklılığın anlamını, yani canlı türleri arasındaki, halklar, grup ve sınıflar arasındaki, bireyler

arasındaki *eşitsizliği* anlamadılar. Farklılık ya nitelikseldir ya da farklılık değildir. Farklılıkların olması şu anlama gelir: Yüksek ve alçak türler vardır. "Farklılığı" telaffuz eden kimse, farklı insanlar arasında entelektüel, ahlaki, fiziksel eşitsizliği ilan eder. Yoksa, farklılık "insan" ve çeşitli "haklar" gibi genelliklere indirgenir, ki bunlar da soyuttur, gönderme yaptıkları ve kafası çalışan kimsenin artık inanmadığı o varlık kadar soyuttur. O zamana dek basit olgulara indirgenmiş olan ya da uğursuz bir ideoloji tarafından ütopik olarak yüceltilmiş olan farklılıklara, anlam, değer ve somut kapsam verebilecek tek şey sadece kabul ve ilan edilen eşitsizliktir. Hep yaşanan, fakat yanılsama olarak reddedilen eşitsizlik, özellikle farklılık olarak kabul edilmelidir. Egemen sınıfların ve gelişmiş ülkelerin çocuklarının, kültürü, bilgiyi ve kavrayışı diğerlerinden daha iyi özümsedikleri nasıl inkâr edilebilir? Eşitleyeceği bir kavram olan "toplum" terimiyle değil de "uygarlık" terimiyle düşünürsek, yüksek uygarlıklar ve aşağı uygarlıklar olduğunu, başarılı uygarlıklar ve başarısız uygarlıklar olduğunu nasıl inkâr edebiliriz? Eşitlikçi sol bunu boş yere tartışarak kültürü çöküşe mahkûm ediyor. Marx'ın proletaryayı biraz safça fakat güçlü bir şekilde felsefenin mirasçısı olarak gördüğü dönem geçmişte kalmadı mı? Solun dayatmak istediği şey, ancak uygarlık için ölümcül mücadeleler ve krizler sırasında yasa ve norm halini alabilir. Devrimcilerin çürümüş eski toplumun kan banyosu içinde dirilme düşleri gördüğü o güzel dönemler ne kadar uzaktadır! Tikellikler, eğer bunlardan söz etmek istersek, kalıtımsal mirasla özdeşleşir; nispi (ilişkisel) olmayıp temel olan tikellikler özenle korunmalıdır; bu tez toplumsal bilimlere ve özellikle biyolojiye ve biyo-sosyolojiye dayanmaktadır. Yeni bilim olan biyoloji bu tezi, bir yüzyılı aşkın zamandır devam eden kaçınılmaz tartışmalarla birlikte ön plana yerleştirmektedir: "Sosyalizmin yöneldiği hayali eşitlik, bireyler arasında her tarafta mevcut mutlak eşitsizlikle mutlak çelişki halindedir..." Biyologlar Schmidt ve Haeckel bunu daha 1877'de söylemişti.

Konuşmasına devam eden yeni sağın temsilcisi şöyle der: "Biyolojiden daha öteye ve daha derine gitmek gerekir. Yeni doktrinimiz için kısıtlı bir temelle yetinmemiz imkânsızdır; bu tutum, kapitalizmin ve burjuvazinin Marksist eleştirisine karşılık vererek solu çürütme-

ye yetmez. Onların eleştirisi argümandan ve iyi gerekçelerden yoksun değildir, fakat bugün onu zamanı geçmiş olarak kabul edebiliriz. Marksist sol, meta dünyasının gezegene yayıldığını, Amerikancılıktan ve ABD'deki ticari düzenden yola çıkarak küresel hale geldiğini gösterirken haksız değildi. Marksistler, her tikellik açısından, homojenliğe, standartlaşmaya, toplumsal düzeneklerin otomatikleşmesine direnen her şey açısından, bu ticari düzenin indirgemeci ve yıkıcı kapasitesini gösterebildiler. Bu ticari düzen Marksizm adına bu eğilimin güçlendirildiğini göremedi, görmek de istemedi. Gönüllü olsun ya da olmasın, kapitalizmin müttefiki olan Marksizm, sistemin kendi kendini düzenlemesine varan tekno-ekonomik rasyonalitenin, tam da farklılık –ve güç!– hakkını ortadan kaldırarak halkların yaşamını öldüren bütünsel ve totaliter bir merkantilizm içinde delilikle özdeşleştiği bir sisteme doğru kapitalizmle birlikte gider. Günümüzde sosyalizmle kapitalizm suç ortaklığı içindedir. Yenilik buradan yola çıkar. Üretici emeğin otomatizasyonu mu? Gülmek mi istiyorsunuz? Çalışmayı daha iyi örgütlemek için kendi kendini düzenleyen devasa bir düzeneğe doğru gidiyoruz..."[14]

Tartışmanın bu noktasında hiper-eleştirmen kaçınılmaz olarak müdahale eder. Ona söz verdiğimizde, söz alır ve kendi yargısını dile getirir: "Farklılık, farklılık hakkı, insan ve yurttaş haklarıyla aynı sıfatla, günümüzde politik etkileriyle orantısız, büyük bir toplumsal ağırlık taşıyan orta sınıfların ideolojik müştereklerindendir. Bu mesafeye son verme çabaları da buradan kaynaklanır. Bu ideolojiyi, günümüz toplumundaki konumlarına uygun olarak, çelişik kullanırlar. Kâh iktidarı eleştirirler, kâh yerine geçmek için ona saldırırlar. Katman ve tabaka olarak birbirlerinden ayrılmaya çabaladıkları da olur; özellikle de işçi sınıfından kendilerini ayırmaya çalışırlar. Farklılık kültü, bu farklılıkları ve ayrımları beslenmede, giyimde, ev mobilyalarında, mekânda, kısacası gündelik hayatta arama çabası buradan kaynaklanır. Farklılıklar mı? Proletarya buna aldırmaz; onun bu entelektüel inceliklerle işi yoktur; bölgelere, yerel ya da ulusal farklılıklara aldır-

14 Başka şeylerin yanı sıra, bkz. G. Faye, *Le Système à tuer les peuples*, Editions Copernic, 1981.

maz. Bu ideolojiyle temas ettiği ölçüde (sınıf) bilinci bulanıklaşır ve bu da onu açmazlara yöneltebilir. Özyönetim mi? İşçi sınıfının kendi kaderini belirlemesini, özerkliğini geriletme, karanlığa gömme ve bizi kendi kendini yöneten bir kapitalizme yöneltme riski taşır! Aydınlatalım! Muğlaklıkları ortadan kaldıralım! Sizler, sağcılar ve solcular, temel bir hata işliyorsunuz, hem yöntem hatası hem de teorik hata. Önemli olan nedir? Çelişkiler! Çatışmalar! Farklılıklar değil!... Çelişki ve çatışmaların yerine farklılıklar konarak bunlar köreltilir, yumuşatılır. İşte bu yüzden, dün liberalizm ve bugün de sağ, farklılık hakkı da dahil olmak üzere, sözde hakları geri kazanmıştır. Burjuvazinin kendi üretim tarzının yeni gelişimi olarak adlandırılan şeyin bedelini ödemeyi kabul etmesi gerekiyordu. Orta sınıfları, entelektüel ve teknisyenleri, kendi yarattığı ve uzun süre iktidarın kıyısında tutulan sınıfları kendi sistemine bağlamak için bu bedeli ödedi. Şehir merkezlerinin ve sermayenin şekillendirdiği şehir hayatının, halk ve işçi sınıfı bunları eline geçiremezken yeni orta sınıf ve yeni burjuvazi tarafından işgal edilmesi ya da yeniden işgal edilmesi doğru mudur, yanlış mıdır? Bunun sonucunda, halk ve işçi sınıfı ne merkezi işgal edebilir ne de gerçek bir ademi merkeziyetçilik gerçekleştirebilir; öyle ki, yeni bir düzene kadar, yani gerçek bir devrimci dönüşüme kadar halk ve emekçiler sadece yukarıdan dayatılan işlemsel şemaya maruz kalabilirler: Merkezlerin mümkün olduğunca uzağa tasfiyesi, getto ve kümelenmeler, toplumun bölünmesini tek önleyici olan devletin ve politikanın denetimi..."

Cevaplar (hiper-eleştiriciye ve aynı zamanda yeni sağın temsilcisine):

"Her birinizin dediği doğrudur. Tıpkı özyönetim konusunda olduğu gibi, farklılık hakkı da dahil haklar konusunda bunlar söylenebilir ve zaten söylenmiştir. Farklılık hakkı her muğlaklığı dışlamaz. Katı bir mantığa sahip değildir. Evet, kendi kendini yöneten kapitalizm düşünülemez bir şey değildir. Evet, insan hakları iki tarafı keskin politik aygıt olarak, kâh emperyalizme kâh emperyalizme karşı mücadeleye hizmet etti. Bu ne demektir? Burada işin özüne temas ediyoruz: Mücadelenin meselesi ile sahnesi örtüşüyor. Önemli olmakla birlikte henüz yeterince anlaşılmamış bir formül. Zaten sahne

ve mesele genişliyor. Yerel, bölgesel, ulusal ve küresel; bunlar, üzerinde politik mücadelenin cereyan ettiği bu geniş alanın parçasıdır. Siz, yeni sağcılar, sizin için farklılık anlamına gelen şeyi inkâr eden "hakları" reddediyorsunuz. Hakların karşısına farklılığı çıkartıyorsunuz, oysa ki bu soyut haklara farklılığın dahil edilmesi onları dönüştürüp değiştiriyor. Siz, hiper-eleştirmen, hakları reddediyorsunuz; çünkü size göre sakıncalılar, naif ve nafile fikir özgürlüğü hakkı, çok gerçek mülkiyet hakları; böylece, demokrasi içindeki, yani demokrasi mücadelesindeki hakları somutlaştıran şeyi reddediyorsunuz. Orta sınıfların yükselişi yerine, sermayenin hegemonyası altında bu heterojen ve birbirine benzemez sınıfların ideolojik başatlığı üzerinde temellenen toplumun krizinin başlangıcına tanık olduğumuzu kabul etmemiz gerekmiyor mu? Siz, içi boş olduğunu düşündüğünüz demokrasi kavramını reddediyorsunuz. Gerekçeleriniz var; oysa eleştirel akıl başka bir yaklaşım, haklar ve mücadeleler anlayışını, burjuva açıdan olduğu kadar Marksist açıdan da klasik olan bu anlayışı genişleten bir yaklaşım talep eder. Farklılık talepleri, ekonomik talep ve çatışmalara, bunları köreltmekten ve gereksiz kılmaktan uzak durarak, bunların gücünü çoğaltmak için eklenir. Bununla birlikte, farklı ve çatışmalı olanların arasındaki bağların zaman içinde değiştiği de doğrudur; bu bağ her zaman konjonktürel kalır. Montréal'deki Fransızca konuşan bir işçinin İngilizce konuşan ve İngiltere ya da Amerika hayranı patronun "Doğru konuş!" demesini öfkelenmeden karşılayabileceğini düşünüyor musunuz? Anglosakson kapitalizminin baskısı bu son yıllarda artmakta, Fransızca konuşan Kanadalı işçiyi "kimliğinden", gizli çatışmalar ve çelişkiler bakımından zengin olan ve üzerinde bunca söz edilen bu ünlü kimlikten yoksun bırakmakta. Farklılığın, yani farklılık içinde ve farklılık aracılığıyla kavuşulan ve geliştirilen kimliğin kaçınılmaz ilanı buradan kaynaklanır. Ulusal ve dilsel ya da başka bir kelime tercih ederseniz, "kültürel" baskı, ekonomik ve politik tahakküme eklenir, bu tahakküm çekilmez olur. Bu durumda hak talebi farklılıklarla ilgili olur. Ulusalın toplumsala baskın çıkması ve onu kendine tabi kılması mümkündür. Bu durumda, ayrım ve ayrılık vardır; toplumsal hak talebi bilince, dile ve bilgiye, eyleme erişmekte zorlanır. Bu çatışma sırasında, ulusal ve farklı olan

toplumsalı bastırabilir. Yine de toplumsal talep ulusalın içinden geçmekten ve onu elinde tutmaktan vazgeçemez. Farklılık evresinden geçmesi ve bu geçiş sırasında bir şeyleri elinde tutması gerekir. Vurgu sürekli yer değiştirir. Sizin hepinizin, yeni sağın ve solcu hiper-eleştirmenliğin, tikellikler ile farklılıkları karıştırdığınızı eklemek gerekir. Güçlükleriyle, çatışmaları, nüksedişleri ve geriye dönüşleriyle birlikte birinden diğerine geçişi kavramıyor ya da küçümsüyorsunuz. Ulusal olan toplumsal üzerinde baskın çıktığında, farklılığa yükselmek yerine tikelliğe geri düşer. Nihayet, son argüman şudur ki, her iki taraf da Nietzsche'ci düşünce karşısında inanılmaz bir kavrayışsızlık göstermektedir. Siz, sola eğilimliler ve dogmatikler, Nietzsche'nin toprak aristokrasisini ve kalıntılarını temsil ettiğini söylemeye vardınız.[15] Bu, Marx'ın en genç dönemdeki metinlerini alarak, onun da Almanya'daki liberal küçük burjuvaziyi temsil ettiğini söylemek gibidir. Size gelince, sağcılar, siz Nietzsche'den sadece güç istencinin yüceltilmesini alıyorsunuz, oysa ki onda aynı zamanda ve bilhassa bu gücün eleştirel bir analizinin çıkışını da görmek gerekir. Düşünce, aşk, şiir, güç istencinin sona erdiği yerde, son nefesini verdiği yerde başlar..."

4. Devlet ve gündelik hayat

Şimdi, kısmi yanlarıyla az çok görülmüş olan devlet sorununu, karmaşıklığı ve bütünlüğü içinde kavramaya çalışalım. Gerçekten de burada bütünlük sorunu kendini gösterir. Analizlerden, yaygın olarak, gündelik olarak kabul görmüş perspektifin tersine dönmesi sonucu çıkar. Devlet ile onun idari ve politik aygıtları toplumun temel taşı olarak *görülür*; bunlar toplumu güçlü elleriyle tutuyor gibidirler. Bu, temsil bakımından veya belirttiği şey bakımından yanlış değildir. Bununla birlikte, bu temsil mistifiye edicidir. Devlet artık gündelik hayata dayanmaktadır; temeli, gündelik hayattır. Geleneksel Marksist tez, üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin ideolojik ve politik üstyapıların "temeli" olduğu görüşündedir. Günümüzde, yani devletin

15 bkz. Marc Sautet, *Nietzsche et la Commune*, Sycomore, 1981.

toplumsal ilişkileri, pazarı ve kör güçleri kendi başlarına bırakmak yerine, toplumun yönetimini sağlamasından bu yana, bu tez indirgemeci ve yetersizdir. Tahakküm ilişkileri ve bu ilişkilerin yeniden-üretimi, büyük çatışma ve olaylar boyunca, içerdikleri ve kapsadıkları üretim ilişkileri üzerinde öncelik kazandılar. Gündelik hayat da bunları kendince içerir ve kapsar. Tuhaf tersine dönme: Gündelik hayat ve gündelik hayatın içindeki insanlar, kurumsal yapıyı tepelerinde görmeye devam etmektedirler. Tıpkı mümin kalabalığının katedrali fark etmesi gibi: Müminler bakışları ve elleriyle direkleri okşarlar, toprağı ayaklarının altında hissederler. Gündelik hayatta bu müminler, binanın üzerinde yükseldiği ve ağırlığını taşıyan zeminin kendileri *olduklarını* fark etmezler. Bütün hareketleriyle, söz ve alışkanlıklarıyla binayı sürdürüp destekleyenler onlardır. Neoliberal ideoloji bu yanıltıcı perspektifi sürdürmeyi başardı, hatta güçlendirdi. Sadece bir tür anarşizan gelenek belli ölçülerde bu perspektifi doğrultmuş, fakat binayı sarsmayı başaramamıştır. Burjuvazinin güzel çağının çağdaşı olan militan anarşizmin güzel çağından bu yana, anarşizan geleneği sürdüren terörizme rağmen, muhaliflerinin terörizmine devlet terörizmiyle cevap veren bina yıldan yıla yetkinleşti.[16]

Değişim, şu ana dek bir değişim olmuşsa eğer, kötü yöndedir. Devlet denetiminin, yani polisiye denetimin yaygınlaştığını kanıtlamak için uzun uzun dil dökmeye gerek yoktur. Fakat bugün devlet eleştirisine dikkat edelim! İçinde bulunulan politik durum, *sağ eleştiri* ile *sol eleştiri* arasında zaman aşımına uğramış görünen bir farklılığı yeniden ele almak ve yeniden değerlendirmek zorunda bırakır. Bu iki eleştirel tutum, tehlikeli bir karışıklıkla, sık sık iç içe geçmektedir. Bu karışıklık hiper-eleştirmenliğin uzun süre boyunca devleti en kısa sürede, hatta acilen yıkmayı arzulamayan her ifadeyi sağcı ve gerici kabul etmesiyle iyice büyümüştür. Dahası, taktik olarak ulusal birliğe ya da demokratik bir eyleme gönderme yapan birçok politik görüş sağ ile sol arasındaki bölünmenin ötesinde yer aldığını iddia ettiğinden, bu eleştirel tutumlar arasındaki fark siliniyordu. Bu fark yeniden

16 Fr. *Belle époque*: Burjuvazinin gelişip güçlendiği, 1871'den Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan döneme Fransa'da verilen ada gönderme. (ç.n.)

güncellik kazanmaktadır. Sağcı eleştiri ne diyordu? Devlet aygıtlarının bürokratik hantallığını, beceriksiz müdahalelerini, bu müdahalelerin ağır maliyetini, "kaderlerine terk edilmiş" çeşitli kesimlerin masraflı destek ve sübvansiyonlarını eleştiriyordu. Solcu eleştiri ise, devlet adamlarını inatla devleti sağlamlaştırmak için çalışmakla, devleti bütün topluma nüfuz ettirerek toplumsalı parçalamakla, baskıcı olmakla, enformasyona sahip olma eğilimiyle, sonuçta devleti toplumun hizmetinde bir aygıt olarak değil, kendi başına bir amaç olarak görmekle suçlar. İdeolojik ya da stratejik başka unsurlardan ayrılamayan bu ikili süreç, devleti tabanına dek sarsmayı ihmal etmez. Devlet sorunu dönüşür ve "sorun olan devlet" halini alır!

Çağdaş devletin üç veçhesi vardır: yönetimsel ve idari; güvenlik sağlayıcı, güvenliğin güvencesi, sigorta ve teskin edici, koruyucu devlet; üçüncü olarak ve özellikle de, ölümcül veçhe, yani ordu ve silahlanma, polis ve adalet, baskı ve ezme. Bu devlet örgütlenmesi üzerinde burada uzun uzun durmaya gerek yoktur; güvenlik sağlama ile risk arasında, yukarıdan yönetilen sabit belirlenimler (özdeşlik) ile kaçınılmaz evrim arasında kaygı verici bir çatışmanın gündelik hayatın içine kadar uzandığını göstermek yeterlidir. Bu durumun tatminlerin içine nüfuz etmiş tatminsizliğe, rahatsızlığa katkısı az değildir. Hem koruyucu hem baskıcı, hem yönetici hem keyfiyetçi, hem otoriter hem rasyonel, hem kurtarıcı hem özdeşleştirici olan çağdaş devlet, son derece tutarlı resmi söylemler altında aslında çelişki biriktirir. Devletin teknokrasisi ve teknokratik yapısı, yeterlilik ve performans maskesi altında bürokrasinin devasalığını ve keyfiyetini uzun süre maskeledi. Eleştiriler ve bu eleştirilerin ikiliği buradan kaynaklanır. Bu yüzden, neşe, zevk ve haz, soğuk canavarların en soğuğunun pençeleri arasından kaçar. Bunca beklenen kurtuluş nereden ve kimden gelecektir? Gündelik hayat bu duruma sıkı sıkıya bağlıdır: İşlevcilik ve resmi formalizm iktidar istenci girişimlerini gizlediğinden, bu tahakküm altında cereyan eder, daha doğrusu yerinde sayar. Onlarca yıldır devlet adamları hemen hemen her yerde, dayatılan normları aşan şeyi büyük bir coşkuyla kemirip, bu normlara uymayanı yok ediyorlar, belirli bir toplumsal yere –cinsellik, uyuşturucu, tembellik vb.– vurarak, bu yer dolayımıyla onları tehdit eden her şeyi hedef alıyorlar.

Gündelik hayat bu şekilde normalleşiyor. Özgürleşme çabaları kâh bastırılıyor, kâh ustalıkla geri kazanılıyor ve entegre ediliyor; yönetici aygıtların taktiğinin bu iki veçhesi birbirini tamamlıyor. Bu arada, burada söz konusu edilen şeyin, gerçek işlemlerin üzerine duman perdesi atmaya da yatkın olan ideolojik aygıtlar değil, yönetimsel aygıtlar olduğunu belirtmeye gerek var mıdır? Devlet zaten ulusal birlik ve kimliği belirgin bir şekilde elinde tutabilir haldedir; bu durumdan hayasızca yararlanır. Aslında ve pratikte, devlet aygıtları, kopmaya ve parçalanmaya doğru, devletin eseri olan, onun tarafından gizlenen ve politik çerçeveler içinde zorla tutulan ayrışmış bir topluma doğru koşulları zorlamaktadır.

Gündelik hayatın eleştirisinin şu anı terk ederek, devletin eylemine ve devasa örgütsel kapasitesine göre kendini yeniden ele alması gerektiği açık ve hatta aşikâr değil midir? Kapitalizmi, meta ve parayı, keza burjuva denen o insanlık dışı ve boğucu toplumu suçlamak yeterli olmaz. "Gerçek yaşam"ın ya da "doğru yaşam"ın aşkınlığına başvurmak da yetmez artık. Gerçeküstünün, kavramsalın, gerçekdışının gerçek üzerindeki ahlaki, zihinsel ya da manevi önceliğini saptamak da artık şart değil. Sanata başvurmak, gerçekliğe karşı hakikate bel bağlamak kadar hayal kırıklığı yaratıcı olabilir. Bir dünya olarak metanın ve pazarın bir ürünü olan küreselliğin çürütülmesinin bir anlamı hâlâ vardır. Ne yazık ki, bu anlam bu çürütmenin anlamsızlığını da içermektedir; çünkü bugün önemli olan, meta dünyasında (ki bu dünya, eşzamanlı olarak, genel anlamda devleti destekler ve her bir tikel devleti küreselin içinde eriterek parçalamaya yönelir) kendi koşullarının üzerine yükselen devlettir. Teorik düşüncenin rolü, burada, devletin ölümlü karakterini göstermektir: Devlet kendi ölümünün koşullarını kendi içinde taşımakta ve dahası, ölüme gitmektedir. Bu kanıtlamadan yola çıkarak, bir tercih, bir yol ayrımı kaçınılmaz görünmektedir. Ya devletin parçalanması veya dağılmasını eylemsel ve düşünsel hipotez olarak kabul ederek, devlet düzeyinin ötesine geçmeye çalışılır, ya da baskının etrafından dolanarak ve yönünü değiştirerek, gerektiğinde mikro-kararları motive etmek için devleti kullanarak, güncelin içine yerleşmeye çalışılır. Bu sonuncu seçenek mümkün müdür? Sorunun bütün verilerinin açıklandığı, vaktiyle pa-

zarın, sanayinin ve tekniğin gelişiminde olduğu gibi, günümüzde kör ve geçirimsiz hiçbir şey olmadığı kabul edilirse elbette.

Fakat, gündelik hayatın değişiminin iki yoldan –yerel ve küresel, mikro ve makro– gerçekleştiği doğruysa, belki de bu seçenek yararsızdır.

İktidarın ve devletin ihtişamının gündelik hayatın alçakgönüllülüğüyle alakası olmadığına inanılabilir. Ne büyük hata! Eleştirel analiz, devletsel olanın ve iktidar alanının büyüsünü bozarak işe başlar. Onlarda büyülü, kutsanmış hiçbir şey yoktur. Karizmatik olan bir şey var mıdır peki? Yine büyülü olan bu metaforun, iktidarın taktik ve stratejiyle, manevra ve operasyonlarla –reklam operasyonları da dahil– ele geçirildiği çağdaş politikada bir anlamı yoktur.

Günümüzde devlet "gözetleme ve cezalandırma" ile yetinmemektedir. Bu, etik bir normalleştirme işlevini üstlenen güzel çağın devletiydi: Gereksiz olanı budamak, anormal olanı ortadan kaldırmak. Günümüzde devlet gündelik hayatı ya doğrudan ya da dolaylı olarak yönetmektedir. Tüzük ve yasalarla, çoğalan yasaklarla, kurum ve idarelerin himayeci eylemiyle doğrudan; vergi sistemiyle, adalet aygıtıyla, medyanın yönlendirilmesiyle de dolaylı olarak yönetir. "Gözetleme ve cezalandırma"nın güzel çağından bu yana, durum bir anlamda tersine dönmektedir. Vaktiyle yasak olmayan her şeye izin veriliyordu. Günümüzde ise izin verilmeyen her şey yasaktır. De Gaulle döneminden Giscard dönemine dek gerçekleşen tersine dönmenin sonuçları ancak olup bittikten sonra, yani karşı konulamayacak kadar geç fark edilmiştir. Öyle ki yasağın böyle yaygınlaşmasının üzeri sözde-liberal bir ideolojiyle örtülebilmiştir. Doğaldır ki devlet tek başına bütün bir toplumun, yani sayıları genellikle önemli miktarda olan grup ve insanların denetimini sağlayamaz. Dolayısıyla, devlet, çeşitli formların ve "alt-sistemler"in (örneğin eğitim, tıp ve sağlık örgütlenmesinin, zaman ve mekân örgütlenmesinin vb.) üst üste binmesini ve denkliğini garanti ederek işler. Esasen, gündelik hayatta faal bir biçim olan meta dünyasına, keza işleyen diğer form olan sözleşme sistemine dayanır. Hizmet devleti mi? Böyle deniyor, bu iddia ediliyor. Ama aslında gündelik hayatı denetleyen devlet; çünkü onun oluşmasına katkıda bulunuyor. Hatta ona *model oluyor*. Onu şekillendiriyor. Bu, her

"kullanıcı"nın alt-sistemlerin birinden diğerine ya da devletin birbirine bağladığı ve dolayısıyla denkliğini sağladığı biçimlerin birinden diğerine kolayca geçebildiği anlamına gelmez.

Devletin elinden ne kurtulur? Özgürlüğün tekrar keşfedildiği ve hissedildiği önemsiz kararlar, gülünç şeyler: Bu duraktan ya da diğerinden otobüse binmek, falanca kişiye bir şey söylemek ya da söylememek, şu ya da bu nesneyi satın almak, vs. Özgürlük mikro-kararlardan yola çıkarak ivme kazanmaya çalışmaktadır. Devletin sadece önemsiz olanı kendi dışında bıraktığı doğruysa, politik-bürokratik-devletsel yapının daima çatlakları, araları ve aralıkları olduğu da doğrudur. Bir yandan, idari faaliyet bu delikleri tıkamaya çabalar, "çatlakların arasındaki özgürlük" olarak adlandırılabilecek şeye giderek daha az umut ve olasılık bırakır. Diğer yandan, birey bu çatlakları genişletmeye ve aralıklardan geçmeye çalışır.

Devletin bütün işlevlerinin, eski ve/veya yeni, arkaik ya da tarihsel, doğuştan ya da sonradan edinilmiş işlevlerinin sadece kendilerini güçlendirerek, mevcut halleriyle varlık sürdürdükleri kesin değildir. Bazı işlevler dalgalanır. Örneğin çokuluslu denen firmalar var olduğundan beri, devletin ekonomiyi ve toplumsalı idaresinin değiştiği bilinmektedir. Ulusal denen devlet küresel firmalar için ulusal toprakların ve aşılmış üretim ilişkilerinin yöneticisi olabilir. Önemli kararlar devlet düzeyinde, yani ulusal ve küresel düzeyde, fakat kurumların dışında alınır. Kişiler birbirine danışır, anlaşmalar olur. Bu toplantılar sırasında "özel", yani ulusal ve uluslararası firmaların çıkarları ile "kamusal", yani çeşitli ilgili grupların temsilcileri birbirine karışır ve karşı karşıya gelir. Devlet örgütleri ve politik yöneticiler iç pazarı, stratejik bağdaşıklığı, ulusal birliği ve ünlü konsensüsü, yani üretim tarzının mantığını korumaya yönelik kararlara katılırlar. Bir işlev, öngörülmemiş bir şey ya da yenilik olması hariç, sağlamlaşmaya yönelik görünmektedir: Hem ekonominin, hem de politikanın ve stratejinin, keza ideolojinin genel ürünü olan gündelik hayatın yönetimi. Öyle ki, şu ana dek görülen her şey, bizi bekleyenin yanında devede kulak kalabilir: Bütünsel bilgi devleti; en ufak yer değiştirmeye, en küçük ödemeye, toplumsal ve bireysel fiillerin en önemsizine varana dek, her bir üyenin (birey ya da grup) geçmişi, şimdisi ve geleceği, kusur-

suzca bilgi edinen "servisler" tarafından kaydedilir, tarif edilir ve buyurulur. Eğer bunun yapılmasına izin verilirse, bu karamsar bilimkurgu tablosu yavaş yavaş bizim için aşina bir ortam olacaktır, çünkü kişinin kendi evinde bütün gündelik hayatın yükümlülüğünü üstlenmiş görünen teknik bir aygıtın olması rahatlatıcı bir şeydir. Öyle ki, günün birinde, öngörülmemiş ya da inisiyatif ürünü bir tavır hariç, bürokratlardan oluşan bir ordu, teknik-politik bir genelkurmayın emirleriyle, gündelik hayatı bir nesne ya da ürün gibi değil, bir yarı-sömürge gibi değil, düpedüz fethedilmiş bir ülke gibi ele alabilecektir.

5. Mekân ve zaman

Enformasyoneli daha yakından incelemeden önce, toplumsal zaman ve mekânla biraz ilgilenelim. Bu alanda yavaş ama derin değişimler yaşandı. Öncelikle, dünyevi mekânda her şey keşfedildi, işgal edildi ve değerlendirildi. Boş ne kaldı? Denizlerin dibi. Büyük devletler burayla da kaygı verici bir şekilde ilgilenmektedir; bazı strateji teorisyenleri, okyanus kaynaklarıyla ilgili rekabetlerden dünya çapında bir çatışmanın doğabileceğini duyurdular. Ormanlara, göllere, plajlara, dağlara gelince, buralar neredeyse tamamen "sahiplenilmiştir." Özel mülkiyetin sahiplenmeme anlamına geldiği üzerinde yeniden ısrarla durmaya gerek var mı? Bedenin kullanıma kavuşarak kendini bulduğu oyun alanı kâr vesilesi olur; kâr haz olasılıklarını kendine tabi kılar ve değersizleştirir. Oyun alanının çıkarlar ve özel mülkiyet tarafından istilası denetim demektir; tam haz için şart olan özgürlüğün sonu anlamına gelir. İstisnai yer ve mekânların bu işgali gündelik hayat üzerinde elbette etkili olur; gerçekten de bunalmanın, monotonluğun, sıkıntının en dibine varana dek, gündelik hayat insanları boş yer ve zaman, serbestlik, yani oyun faaliyetleri umut ederler. Oyuncul olan geri kazanılabilir, zaten geniş ölçüde geri kazanılmıştır; bununla birlikte, o da bir çatışmanın "sahnesi ve meselesi" olarak kalır, ki bu çatışma da bir plaj, denize erişim, bir otlak söz konusu olduğunda epey şiddetli olabilir.

Çokluğu içinde zaman ya niteliksel ya da niceliksel olarak düşünülebilir; biyolojik ya da fizyolojik zaman, psikolojik süre olarak ya da

toplumsal zaman (yıldızsal zaman, tarihsel zaman gibi şeyleri bir kenara bırakırsak) olarak düşünülebilir.

Doğal zamanın ritmik bir niteliği vardır. Ritim, niteliksel zamanın ayrılmaz ve belirleyici parçasıdır. Aynı zamanda niceliksel bir niteliği de vardır ve ölçülebilir: sıklıklar, yoğunluklar, harcanan enerjiler vb. Fakat ritimler çokludur ve niteliksel olarak iç içe geçerler: kalp atışı, soluk alma, uyku ile uyanıklığın, açlıkla susuzluğun birbirini izlemesi gibi. Söz konusu edilmiş olan bu ritimler en basit anlamda saptanabilir olanlar değildir, bunlardan kimileri günlük biyolojik ritimlidir, kimileri aylık vb. Tekrarlanır olsa da, ritim ve döngüler daima yeni bir görünüm edinir: Şafak her zaman ilk kez söküyor gibidir. Ritim, keşif arzusunu ve zevkini engellemez; açlık ve susuzluk her zaman sanki ilk kez yaşanıyor gibidir. Bütün belleği ortadan kaldırmasa da, ritmik olanı zaman aşımına uğramaktan koruyan bir tür unutma lütfu olabilir mi? Buna karşılık, doğrusal tekrarın içinde, her "vuruşun" formel ve maddi özdeşliğinin farkına varılması bıkkınlık, sıkıntı ve yorgunluk doğurur.

Marksistler ritimlerle ilgilendiklerinde, ritmi sadece emek açısından ele almışlardır. Gerçekten de, kolektif çalışmanın hareket ve edimleri, çoğu zaman da ezgiler eşliğinde, başlangıçta ritmik olarak örgütlenmiştir: kürekçilerin ezgileri, yedekçilerin ezgileri, hasatçıların, çobanların, gemicilerin ezgileri. Marksist denen bütün bir estetik, çalışma ritimlerinin sanatsal dönüşümü ve bağlam değişimi hipotezine dayanmıştır; buna göre, bu ritimler araçken amaç olmuş, üretim faaliyetinin duraklarını belirtmek yerine zevk halini almıştır. Bu tez bazı olguları ihmal eder. Öncelikle, yaşamsal ritimler örgütlü toplumsal çalışmadan önce gelir; hormonal salgılar farklı döngülere uyar, bu da ritimlerin farklı niteliklerine vurgu yapar. İkinci olarak, çalışma hareketleri, sınai işlerden daha eski işler içinde ritmik olarak örgütlenmiştir. Üretim faaliyeti makine kullanan sanayi örgütlenmesine ne kadar yaklaşırsa, tekrar da o ölçüde doğrusal bir hal alır ve ritmik karakterini yitirir. Örneğin, çivi çakmak için çekiçle vurmak, bir freze makinesinde parça üretmek ya da bir arabanın montajını yapmak gibi işlemler dizisi. Art arda vurulan çekiçler kimi zaman bir tür ritim edinse de bunun nedeni emekçinin doğrusal monotonluk-

tan kaçmaya çalışmasıdır. Sanayi örgütlenmesinin başından itibaren, yaşamsal ritmik süreçlerle doğrusal işlemler sert bir şekilde iç içe girmiştir. Bu ise karmaşık süreçlerin habercisidir ve çalışmanın pratik ritimlerinden müzikteki, danstaki, mimarideki estetik ritimlere doğrudan geçiş tezini desteklemez. Burada genel sorun, zamansal süreçlerin mekânsallaştırılmasıdır. Bu perspektif içinde, sanat eseri ritmik olanın doğrusallık üzerindeki zaferini temsil eder; onu yok etmeden entegre eder. Döngüsel tekrar ile doğrusal tekrar buluşur, çatışır. Örneğin müzikte metronom doğrusal bir tempo sağlar; fakat oktavlarla aralıkların birbirine bağlandığı dizinin döngüsel ve ritmik bir karakteri vardır. Gündelik hayatta da aynıdır: Toplumsal yaşam aracılığıyla dönüşen doğal kökenli çoklu ritim ve döngüler, el kol hareketlerinin ve edimlerin doğrusal süreç ve ardışıklıklarıyla iç içe geçer.

Oluşum halindeki yeni bir bilim olan ritim-analiz son derece karmaşık olan bu süreçleri inceler. Bunun, psikanalizi tamamladığı ya da yerine geçtiği söylenebilir. Ritim-analiz, gündelik hayatın bağrında, fiziksel, fizyolojik ve toplumsal olanın kesiştiği yerde bulunur. Ritim-analiz unsurları burada yer bulabilirler. Bu bilgi ampirik gözlemlerden yola çıkar. Örneğin dalgalanma ve ritim bakımından olağanüstü karmaşıklığıyla denizin dalgaları ya da melodi, armoni ve ritim arasındaki birlik olan müzik. Bu bilgi, güncel bilimler karşısında, çok-disiplinli ya da disiplin-aşırı bir karakter edinir. Dalga teorilerine, daha geniş dalga hareketleri araya girerken küçük hareketlerin üst üste binme ilkesine ister istemez başvurur. Fizyolojinin perspektiflerini uzun süre sınırlamış olan anatomik mekânın yanı sıra, zaman içinde de ele alınan organların ve işleyişlerinin fizyolojisine başvurur. Dolayısıyla, bütün döngüsel ritimleri, kökenlerinden ya da temellerinden –doğa– yola çıkarak, fakat doğrusal süreçlerle iç içe girmelerinden kaynaklı başkalaşımlarını da dikkate alarak inceler. Burada önemli olan, doğrusal tekrarın ritim ve döngüleri tedricen ezmesidir. Şunu vurgulamak gerekir ki, sadece doğrusal olan tamamen nicelleşmeye ve homojenleşmeye imkân tanır. Bir kol ya da duvar saatinin üzerindeki mekanik düzenekler döngüseli –altmış saniyede ya da on iki saatte dönen akrep– doğrusal hesaplamaya tabi kılarlar. Ölçü aygıtlarında ve hatta yakın dönemdeki kol saatlerinde döngüsel-

lik (saatin kadrajı) yok olmak üzeredir. Bütünüyle nicelleştirilmiş olan toplumsal zaman, gündüze ve geceye, itkilerin ritmine ilgisizdir.

Gündelik hayatın döngüsel analizi, tekrarlanan iki tür sürecin farklılığına ve bunların iç içe geçmesine önemli bir yer ayırır. Çalışma zamanının ve emeğin sanayi içindeki üretkenliğinin ölçümünden yola çıkarak toplumsal zamanın bütünsel nicelleştirilmesine daha da büyük bir yer veriyor olmalıdır. Nicelleştirme, emeğin –bölünmüş ve bileşmiş, ölçülmüş ve nicelleştirilmiş–örgütlenmesinden yola çıkarak bütün toplumu ele geçirdi; böylece üretim tarzının gerçekleşmesine katkıda bulundu. Gündelik hayat da bu nicelleştirmeden yola çıkarak şekillenmek suretiyle, zaman ve mekân içinde niteliksel olanı neredeyse tamamen ortadan kaldırdı, onu yok edilmesi gereken bir kalıntı olarak gördü. Niteliksel olan *neredeyse* yok oldu. Fakat burada "neredeyse" çok önemlidir. Gündelik hayat, endüstriyel rasyonelliğin, işyeri ruhunun, devletin ve kurumların zirvesi tarafından ele alınan ve dayatılan kapitalist yönetimin genelleşmesini bu anlamda temsil eder. Sonunda, mutlak nicelleştirme, saf rasyonellik, soyutlama zafer kazanır. *Neredeyse,* bu sınıra erişilemeyeceği ve başka bir olasılığın her zaman varlığını sürdüreceği anlamına gelir.

"Kent mekânı nedir? Şehir nedir? Bunları ne oluşturur? Farklı düzeylerde, bina, yapı, anıt, gerek tek kelimeyle mimari düzeyinde, gerekse bir başka düzeyde, yani şehircilik düzeyinde nasıl oluşurlar?..." Görünüşte ampirik ve pozitif olan bu sorgulamaların felsefi sorularla gizli bir denkliği olduğunu düşünebiliriz: "İnsan nedir? Varlıkla ilişkisi nedir? Varlık ile mekân arasındaki ilişki nedir? İnsanın varlığı, oluşu, yükselişi ve hiçliği nedir?" "İnsan"ı tanımlamayı bilseydik, kenti ve şehri tanımlayamaz mıydık? Tabii eğer durum tersi değilse; içinde barınmak ya da kaçmak için siteyi inşa eden bu politik hayvanı tanımlamak için önce şehri tanımak gerekmiyorsa? Bu durumda, sorgulayan düşünce, tek başına ele alınan bilgi ya da soyut haliyle *(in abstracto)* iktidar yerine, öncelikle kenti sorgular. Belki de şehir filozofların uzun süre göz ardı ettikleri bu temel soruların cevabını içermektedir. Tabii, tersine, şehrin muamması bir cevap yokluğu anlamına gelmiyorsa. Nesnelerin, erkeklerin ve kadınların, eserlerin ve sembollerin bu devasa toplaşmasının henüz deşifre edilmemiş bir anlamı var mıdır, yok-

sa tamamen anlamsız mıdır? Ne olursa olsun, gündelik hayat, bizim gündelik hayatımız şehrin ve kentin içinde oluşur.

İşte, sayısız paradoks arasında yeni bir tanesiyle karşı karşıyayız: Tarihsel şehrin parçalanması on dokuzuncu yüzyıl sonundan ve yirminci yüzyıl başından beri sürmektedir. Bu parçalanma daha önce belirtilen göndergelerin çöküşü içinde yer alır. Oysa, kendine özgü bir etki olarak, bu parçalanma kent olgusunun yeni bir analizine imkân tanımıştır. İşte, gözümüzün önünde, banliyö sakinlerinin periferileri alanında şehir; işte, kalıntılar halinde, parçalı, ayrı, yan yana konmuş bölümler halinde şehir. Kırıntı halindeki bu şehirde, bütünün unsurlarını listelemekten başka yapacak bir şey yoktur; şurada ya da buradaki parçaların eksik olabileceğini ve parçalanmanın onları deforme etmiş olabileceğini unutmamak gerekir. Tarihsel şehirlerin (parçalanmanın yok ettiği ve sonuç olarak sorun oluşturan) güçlü bir birlik içinde bir araya getirdiği unsurlar tek tek algılanır. Böylece, bilmek, olumsuzun arasından kendi yolunu açar! Çoğu kent sorunları uzmanı, böyle bir beklenmedik fırsattan mutluluk duyar, parçaları tarif etmekten hoşnut olur; çağdaş pratiğin kentsellik üzerinde gerçekleştirdiği ölümcül analizi yeterli bulurlar. Topladıkları şeyi, büyük bir bilgi içeriyor gibi görünen kelimelerle belirtirler: yaşam alanı, inşa edilen konut, maden ve bitki, donanım vb. Oysa, kentin bilgisini içermekten uzak olan bu terimler, sadece anatomik işlemin, kentselin tarihsel unsurlarının atıl kendiliklere ayrışmasının birbirinden ayırdığı işlevleri belirtirler. Gündelik hayat insanları bu *çerçeve* -sonucun katılığını ve ataletini iyi belirten çok kesin bir kelime- içinde yaşamalıdırlar.

Eleştirel analizi ve teorik düşünceyi reddetmeyenler, önlerinde şehrin hayaletinin/tayfının olduğunu bilirler.[17] Bu, *hayalet/tayf* kelimesinin her iki anlamıyla da böyledir: a) beyaz ışığı ayrıştıran, ama aynı zamanda güneşin ya da bir ışık kaynağının görünüşte basit ışığının içerdiği şeyi gösteren prizmanınkiyle karşılaştırılabilir bir *analiz;* b) *hortlak,* vaktiyle canlı kent ve onun birliğini oluşturmuş şeyin kalıntısı.

17 Fr. "*spectre*" kelimesi bu iki anlama da geldiğinden, yazar her ikisini de ima ederek kelime oyunu yapıyor. (ç.n.)

Bu ayrı unsurları düzenlemek ve ayarlamak, şehre kaybettiği hayatı geri vermez. Burada da "ölü, diriyi yakalar"! Şehir, barınak sunduğu insan gibi yabancılaşmıştır. Dahası, tayf analizi eksiksiz değildir; periferiler ve banliyöler kent için zorunlu olan kimi unsurları, örneğin vaktiyle anıtların içine dahil olmuş belleği ve sembolizmleri dışlarlar. Her analizin ne içerdiğini görmek ve öğrenmek için kendi nesnesini öldürme riski taşıdığı bilinir; ama bu çoğu zaman unutulur. Şehrin parçalandığı gerçek dünyadaki etkili analizi, sloganı ve yordamı daha önce değindiğimiz bir yönteme tabi kılma zamanı artık gelmiştir: konumlandırma ve onarma. Oysa, böyle bir yaklaşım, ilgililerin –sakinler, şehirli ve yurttaşlar, hatta "kullanıcılar"– gündelik hayatı dikkate alınmadan başlatılamaz ve sürdürülemez. Sorunsal, ana hatlarıyla, budur. Yeni midir? Tamamen değil, fakat bütün kapsamıyla ender olarak ifade edilmiştir.

Zaman ve mekân sorunsalı bu eserin sunumunu büyük ölçüde aşar. Araştırma ve keşifler engel ve tuzaklarla dolu bir parkur izler. Örneğin, analizin kör edici kesinliklerle karşı karşıya olması, yani saptanabilir bazı etkilerin nedenleri ya da gerekçeleri karşısında bulunması bir ihtimaldir; bu neden ya da gerekçelerin keşfedilmesi gereken gizli hiçbir yanları yoktur; bunlar öyle aşinadır ki, fark bile edilmezler. Herkesin formlarını ve yapılarını –bunları bilmeden– kullandığı dil incelemesinde durum böyledir. En tanıdık olanın aynı zamanda en az bilinen ve ortaya çıkarılması en güç olduğu gündelik hayat ve kent incelemesinde de bu böyledir.

Bu haliyle zaman geri dönüşsüzdür. Geriye dönmesi imkânsızdır, böyle bir şey düşünülemez. Geçmişin bütünüyle tekrarını, tanrının mutlak erkine inanan kişi tanrıdan isteyebilir (Kierkegaard). Bu tekrar, ontolojik ve metafizik olarak mutlağın içinde tasarlanabilir (sonsuz geri dönüş). Zamanda geriye gitmek, bireyin, grubun ya da falanca toplumun geçmişini güçlükle yeniden inşa eden düşüncenin bir yaklaşımıdır. Mekânla zaman yakın ilişkide olsa da, geri dönüşlü olan mekân geri dönüşsüz zamandan ayrılır. Oysa zaman, homojenleşerek, şeyler ve ürünler içinde belirerek, ölçü yoluyla mekâna yansır. Gündelik hayatın zamanı sadece kol ve duvar saatlerinde kendini göstermez; fotoğraflarda, anı biblolarda da görülür. Bu anı

nesneler, geçmişin bu hissedilir ve dolaysız izleri, gündelik hayatın içinde geçmişin asla bitmediğini söylüyor gibidir. Bu, açıkça olmasa da zımni olarak zamanın geri dönüşlülüğü anlamına gelir. Kalıntı, kırıntı halindeki bu zamanda, geçmiş burada olduğundan, geçmişe doğru geriye gidilebilir. *Kitsch* nesne, diğerlerinden daha fazla tuhaf özelliklere sahiptir: bellek, anı, imgelem ve gerçek karışımı. Geriye dönüş yanılsaması gündelik zamana bir tür mutluluk havası verir ve aslında, belli bir mutluluğu ya da en azından hoşnutluğu taşır. Büyük eserin zamansızlığı içinde değil, fakat bizzat zamansallığın içinde zamana kaçmak, zamandan kaçmak hoş değil midir? Fakat işte bir sonuç: Trajik olanın ve ölümün ortadan kaldırılması. Bu trajik dönemin neden ve niçin trajik bir bilinci olmadığını, düşüncenin etrafında döndüğü trajik bilinci neden ortadan kaldırdığını kimi zaman kendimize sorarız. Kısmi cevap: Bu anlam ve ayrıcalığa sahip nesnelerin temsil ettiği, gündelik zamanın geri dönüşlülüğü görünümü ve yanılsaması. Trajik olanı ortadan kaldırmak, dönemin trajikliğinin parçasıdır. Bu ortadan kaldırma görünümden yola çıkarak oluşmaz. *Kitsch* maskaralığı altında trajik olan yolunu bulur. Nesneler eğer bir sistem oluşturuyorsa (ki alet edevat ve mobilyalar gibi işlevsel nesneler durumunda bu kabul edilebilir), bu sistemin anlamı ilan ettiği şeyde değil, gizlediği şeyde ve trajik olandan üretim tarzına gündelik rahatsızlıktan geçerek gidende bulunur. Bir eser halini almış gündelik hayatın karşısında duran gündelik hayatın üretimi; böylece, gündelik mekân ve zamanın üretimini, keza gündelik hayatı işgal eden nesnelerin, zamanı ve mekânı kalabalığıyla doldurması gereken nesnelerin üretimini içerir. Bu kalabalık hem homojendir hem de parçalanmış ve hiyerarşikleşmiştir. "Homojenlik – parçalanma – hiyerarşikleşme" şeması işin özünün ifadesidir. Bu örgütsel şema mekân konusunda keşfedildiğinden, buna geri dönmeye gerek yoktur. Çeşitli sektör ve alanlarda etkili olan bu tür örgüt formları dolayısıyla (bu form ve şemalar belirli herhangi bir kuruma denk düşmese de), gündelik hayat kendini kurumlaşmış bulur. Strateji mi? Hem evet, hem hayır. Hayır; çünkü sonuca üretim tarzının nesnel, dolayısıyla "bilinçdışı" kiplikleriyle erişilir. Ama yine de evet; çünkü yönelim genel bir sonucu hedefleyen sayısız taktik işlemin ortaya çıkmasına neden olur.

Toplumsal mekân (tıpkı tiyatro mekânı, resim ya da mimari mekânı gibi) önceden var olan ve "gerçek" bir dış mekânın keşfi gibi görülemez; keza doğal bir mekânın üzerinin "doğru" bir zihinsel mekân tarafından örtülmesi olarak da görülemez. Bu felsefi şemalar bir kenarda tutulamaz. Toplumsal mekân, genel bir pratik şemanın gerçekleşmesi olarak kendini gösterir. Ürün olarak, bir uzman grubunun, teknokrat grubunun ellerindeki işlemsel bir aygıta göre gerçekleşir. Bu uzmanlar da özel çıkarların, ama aynı zamanda, tamamlanmış bir gerçek ya da soyut bütünlük olarak değil, gerçekleşme yolundaki olasılıklar kümesi olarak tasarlanan bir üretim tarzının temsilcileridir. Bu teori hem örgütsel şemanın özgüllüğünü (homojenlik – parçalanma – hiyerarşikleşme) hem de üretim tarzının evrimi içindeki verili bir momentte tarihsel belirişinin özgüllüğünü açıklar. Bu momentte, bir mekân temsili –ki hiç de masum değildir, çünkü bir stratejiyi gerektirir ve kapsar– kendini tarafsız bilgi olarak gösterir. Kendini nesnel olarak yansıtır; maddi olarak gerçekleşir, pratik araçlar yoktur. Dolayısıyla, gerçek mekân ya da doğru mekân yoktur, bir toplumun (yani bir üretim tarzının) genel çerçevesi içinde falanca ya da filanca grubun hazırladığı kimi şemalara göre üretilmiş mekânlar vardır. Bu teori çeşitli mekânlar arasındaki denkliği de açıklar: Toplumun genel mekânı, mimari mekân, gündelik mekân, ulaşımın ve mobilyaların mekânı vb.

Genel homojenlik içinde zamanın ve mekânın ufalanması, doğal ritim ve döngülerin doğrusallık tarafından ezilmesi başka düzlemlerde de sonuçlar yaratır. Bu durum bir ritim ihtiyacı doğurur. Gündelik hayatın tanımlandığı haliyle dayatılması, müzikteki ve danstaki ritmik yeniliklerle birlikte ilerler; bu yenilikler ritmi güçlendirir ve onu gündelik hayatın içinde eski haline getirir. Bu gündelik hayat inşasının, egzotik ya da kendinden geçirici ritimlerin devasa başarısıyla birlikte, toplumsal hayatta müziğin büyüyen rolüyle birlikte, ölümün kendinden geçiriciliğine varana dek bütün kuralların ihlali içinde "uyuşturucu etkisiyle bilinci yitirme" ve gündelik hayatın dışına çıkma arayışıyla birlikte gelişmesi tesadüf müdür? Geri kazanılmış ve ticarileştirilmiş olan şölen, ortadan kaldırılmış özellikleriyle birlikte yeniden kurulur: kopmalar, ihlaller, kendinden geçmeler. Böylece gündelik hayat bir misillemeye neden olur; gündelik hayat normallik halini aldığından, kopuş anormal, hatta

marazi formlar alır. Buna şaşırmamalı, hiç öfkelenmemeli. Yunanlarda Dionysos şölenleri saf güzellik fikrine uymuyordu. Uluyarak kırlarda dolanan, karşılaştıkları canlıları parçalayan kendinden geçmiş Bacchus rahibeleri, "güzel" değillerdir. Keza, gündelik hayattan bir kopuş değil, kozmik güçlere geri dönüş söz konusuydu...

Müzik ve dans içinde ve bunlar aracılığıyla, zaman yeniden geri dönüşsüz olur. Bayram yeniden kendi sonuna doğru giderek, tözünü çekip aldığı şeyi, yani enerjiyi, arzuyu, şiddeti tüketerek cereyan eder. Gündelik hayatın olumluluğu içinde olumsuz tüm gücüyle ortaya çıkar.

6. Enformasyon ve gündelik hayat

Enformasyon (sibernetik) alanındaki teknolojik yenilikler uzun süre boyunca özellikle yönetime (yönetimsel enformasyon) uygulandı. Bir süredir yeni teknik ilerlemeler ve yeni ekonomik süreçler bunun üretime uygulanmasını sağlamakta, daha doğrusu gerektirmektedir. Daha doğrusu, iki uygulama birbirinden ayrılmakta ve birbirini tamamlamaktadır. Bir yanda, üretici çalışma süreçleri başkalaşarak, eski işbölümlerini sorgulamakta; diğer yandan, enformasyoncular kendi teorik ve pratik bilgilerinin bütün toplumu kapsayacak şekilde genelleştiğini duyurmaktadır. Karamsarlıkla ve nihilizmle, yakın döneme kadar aydınlar arasında hâkim olan felaket kehânetleriyle tezat oluşturan teknisyenlerin ve resmi çevrelerin iyimser kehânetleri medyayı ve reklamları ele geçirmiştir.

Bu olayı büyük bir ciddiyetle ele almak gerekir. Gerçekten de, enformasyon ve telematik, toplum yaşamını kesinlikle dönüştürecektir. Dönüştürmeye de şimdiden başlamışlardır. İletişim, tarihin ve tarihöncesinin başından itibaren toplumsal pratikte önemli, belki de temel bir olgudur. Enformasyon, içerimleri ve bağlantılı disiplinlerle birlikte, gündelik hayatı dönüştürmeye kadar varır mı? Üretim, yeniden-üretim ve tahakküm şeklindeki toplumsal ilişkileri dönüştürebilir mi? Sorun budur.

Sözü biraz açarak ifade edersek, yeni teknolojilerin tam vaktinde gelmeleri hem çok önemli hem de konumuzla yakından ilgilidir. Bu

teknolojiler, "gündelik hayatın formelleşmesi" diye daha önce sözü edilen sürece aşılanarak sürerler. Soyut-somutun büyüyen başatlığı daha önce ana hatlarıyla analiz edildiyse de bu tamamlanmış bir konu değildir, hatta tamamlanmaktan çok uzaktır. Soyut-somut gündelik hayatta, *somutun* (insan: her nesnenin, her tavrın bir anlamı vardır, çünkü pratikte bir uygarlığa bağlıdırlar) ve *soyutun* (somutun karşıtı ve imgelemi kadar ideolojisi de ayrıdır) yerinde ve yerine hüküm sürmektedir. Bu yer değiştirme nasıl tanımlanır? Görmüştük: Mübadele ve meta dünyasıyla; yasalar yoluyla, kişisel olmayan ve egemen bir Yasa'nın önemiyle; dile ve daha genel olarak işaretlere atfedilen değerle. Bu öncelikler pozitif bilgi tarafından kolayca fark edilmiştir, çünkü karşısındakiler kendi aygıtlarıdır; bu fark ediş yine de yorumlara ve gereksiz eklemelere yol açtı; bütün toplumsal edimler, satın alma ve tüketme de dahil, sırf "göstergelerin etkileri" olarak görüldü. Bu devasa süreç yeni teknolojilerin kütlesel kullanımının mümkün olmasının koşullarını yarattı. Bu teknolojilerin yandaşları, daha doğrusu savunucuları olan teorisyenler, bunların yeni bir *üretim tarzı* oluşturacağını söylemeye kadar işi vardırırlar; bu, devrimcilerin hayal ettiği, fakat sakin ve sessiz bir devrimle gerçekleşecek bir şeydir. Bu üretim tarzı, esasen, maddi ürünlerin üretiminin yerine geçen maddi olmayan malların üretimini ve hizmetlerin diğer faaliyetler üzerinde giderek daha eksiksiz bir şekilde başat olmasını içerir.

Göstergelerin etkileri mi? Bunları şimdi kavramak, tanımlamak ve önemlerini, keza sınırlarını görmek gerekir. Nesnenin toplumsal anlamlanışı onun değerlenmesine, yani, Jean Baudrillard'ın düşüncesine göre, mübadele değerine dahil olduğunda, moment tanımlamaya ve çözüme uygun değildi.[18] Bu, daha geniş ve devam eden bir süreç içindeki bir moment, bir epizottu sadece. Kimi teorileştirmelerin karakteristik özelliği bir gerçeklikten yola çıkarak genelleştirme yapmalarıdır. Bu gerçekliğe içkin eğilimi sonuna kadar götürmeleri onları dikkate değer kılar, ama aynı zamanda onları belirler ve tarihsel

18 *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972 [Türkçesi: *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz ADANIR ve Ali BİLGİN, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009].

olarak sınırlandırır. Böylelikle kolayca radikal bir eleştiriye, fakat saçma bir radikalliğe varılır. İşaret etkilerine uyan her toplumsal edim, bu sonuca varan bütün toplumsal ilişkileri kutsar. Görünürde en önemsiz nesneler en aktif aracılar halini alır. Bir lokma ekmek yemek, bu besini üretmiş bütün çalışmalarla ve bütün çalışma koşullarıyla bir araya gelmek anlamına gelir. Dolayısıyla onları kabul etmek demektir. Böyle bir tez *doğrudur*, en azından uygundur, fakat belli bir hakikat arayışının nasıl olup da saçmaya varabileceğini açıkça gösterir. Ayna etkisi! Dil etkisi! İşaret etkisi! Hem gerçek hem gerçek dışı bu etkilerin gerçek koşullarını aramadan kötüye kullanılan ne çok etki var! Bu koşullar soyut-somuta giden süreç içinde keşfedilir; bu süreç, boşlukla ve hiçlikle örtüşen saf soyutlamaya asla varamaz. *Aşağı yukarı* oraya dek gider; fakat bu sınıra erişeceği anda süreç, deyim yerindeyse, geriye döndürülür, gündelik hayat tarafından yeniden diriltilir ya da yeniden kendine katılır. Keza, diğer kutupta, somutun ve gerçeğin tözselliği içinde kendini yitiremez; soyutlamaya geri gönderilir. Enformasyonun savunucuları için de aynısını söyleyemez miyiz? Önceki bazı ideolojileri silip süpüren enformasyonun yükselişinin gezegen çapında yeni sorunlar getirdiği de ortadadır. Toplumun (yukarıdan) enformasyonelleştirilmesi mi, yoksa enformasyonun (aşağıdan) toplumsallaştırılması mı şeklindeki alternatiflerden birini seçmek mi gerekiyor?

Yeni bir ideoloji ufukta yükseliyor. Bu ideoloji, kullanım ve mübadelede –değerin iki kipliği– bir bahane, bir başlangıç ya da etki yeri bulan ideolojilerden daha az kaygı verici değil. Çoktan geride kalmış gibi görünen fakat çığır açan bir metin, Nora-Minc Raporu (1978)[19] tamamen nesnel ve bilimsel olma iddiasındaydı. Bu rapor, gerekçeli bir şekilde formüle edilmiş politik tavsiye ve uyarılar içeriyordu. Birkaç tehlikeye işaret ediyordu: IBM gibi küresel firmaların rolü, devletin enformasyona sert müdahalesi. Bu metin, aynı zamanda, bir toplum modeli öneriyordu. Teknokratik ütopya mı? Sosyolojik öngörü mü? Hem biri hem de diğeri. Bu perspektife ya da öngörüye göre, en-

19 Simon Nora ve Alain Minc tarafından dönemin Fransa Cumhurbaşkanı Valéry Giscard d'Estaing'e sunulan ve *L'informatisation de la société* başlığıyla yayınlanmış olan rapor. (e.n.)

formasyon toplumu, kaçınılmaz biçimde üç düzeye ya da sektöre bölünecekti: a) hükümran iktidarlar, yani egemen (hükümrana özgü), enformasyonu denetleyen, aynı zamanda enerjiyi ve ülkenin dış ilişkilerini, dolayısıyla küresel firmalarla ve pazarla ilişkileri de denetleyen devletin ve devlet liderinin iktidarı; b) grupların yaşamını, dolayısıyla maddi malların üreticisi ekonominin uzun süre başatlığının ve devlet iktidarının suiistimallerinin geçersiz kıldığı ve bezdirdiği toplumsalı yeniden inşa eden işbirlikçi sektör; c) bireylerin rekabetine terk edilmiş, hiyerarşi içindeki yerleri ve işlevleri için bitmek bilmez bir mücadelede elenmelerini sağlayan rekabetçi sektör ya da düzey.

Özet olarak, bu rapor üçlü ya da üçlük (üç düzeyli) bir toplum modeli önerirken, başka yazarlar (André Gorz vb.) iki parçaya bölünmeyle (ikili toplum) yetiniyorlardı. Bilinçdışı bir şekilde, bu çeşitli metinlerin yazarları kendi anlayışları içine "homojenlik–parçalanma–hiyerarşi" şemasını dahil ederek, bunun zararlarını kendiliğinden sınırlandırmayı denemişlerdir. Başka yazarlara göre ise, enformasyonel olan, politik ve toplumsal bir mutasyondansa, bir tür kültürel devrime varmalıdır; kimileri devletin toplumsal oyunun tek ya da egemen aktörü olmamaya, gayet iyi haberdar başka aktörler karşısında silinmeye ve hatta yok olmaya rıza göstereceğini söylemeye kadar işi vardırırlar. Bu modeller bir hipoteze dayanır: Sadece bilgi üzerinde inşa edilmiş, dolayısıyla yaşantının ölümünü ya da en azından enformasyonun işaret etkilerine indirgenmesini içeren bir toplum hipotezi.

Dolayısıyla, bu teorileri yakından incelemek ve enformasyonel olanın toptanlaştırıcı eylemiyle gündelik hayatın bütüncül yönetimine, yaşantı içinde geçirimsizlik hedefiyle bütün toplumun bütüncül şeffaflığına, bilmenin enformasyona indirgenmesine varılıp varılmayacağını görmek gerekir.

a) *Birlikçi teoriye karşı*

Enformasyonelin içinde öncelikle bilimsel teoriyi, ardından teknolojik uygulamaları ve son olarak da, aygıtların ticarileşmesini, toplumsal pratiğe girişlerini ve gündelik hayata dahil oluşlarını çok net biçimde ayırt etmek gerekmiyor mu?

Bilimsel olarak, enformasyon bir niceliktir. Ölçülür. Bir *maliyetle* tanımlanır: Bir mesajı ya da bir dizi mesajı iletmek için kaç işaret kullanmak gerekir? Bir nesne yığını içinde önceden belirlenmiş kimi özelliklere denk düşeni bulmak için kaç işlem gerekir?... Bu da bir olasılık verir ve logaritmik bir fonksiyonla ifade edilir: H (enformasyon birimi, Hartley) = Σ pi Log 2 1/pi. Burada pi belli bir dizilimin gerçekleşme ihtimalini belirtir; n'inci mesajın göstergeler diziliminin ihtimali. H miktarı ilk sınır-durumda, bütün mesajların önceden bilindiği, çünkü açıkça tekrarlandıkları durumda sıfırlanır. Bu durumda artıkbilgi, H (1/H) sonsuzdur. Tamamen farklı ve dahası, denk biçimde ihtimal dahilinde olan *n* mesaj varsa, bu enformasyon miktarı azamidir. Bu durumda artıkbilgi asgaridir.

Birinci saptama: Büyük miktarda artıkbilgi olması durumunda kavranılırlık kusursuzdur. Daha önce belirttik: Enformasyon teorisi kavranılır olanla artıkbilginin özdeşliğini gösterir. Gündelik hayatı ve bu gündelik hayatın açıklığı içinde tekrarlananın rolünün anlaşılmasında bunun büyük önemi vardır. Artıkbilgi mesaja karışan gürültüleri ortadan kaldırır; enformasyona gelince, sürpriz, dolayısıyla kargaşa içerir. Farklılık yok mudur? Yoksa, sıradanlıktır. Buna karşılık, farklılıklarda bir aşırılık, kavramayı, yani kod çözümünü önleyerek anlamı öldürür. Bununla birlikte, bir kodun kusursuz uygulanışı, kusursuz kavranılırlık içinde tekrara ve dolayısıyla, kusursuz tekdüzeliğe yol açar.

Aynı ölçüde önemli ikinci saptama: Yukarıdaki matematiksel ifade, enerjinin ve değer yitiminin ifadesine, yani entropi teorisine denk düşer. Enformasyon teorisi termodinamik gibi gelişir. Enformasyon belli bir düzen içeren düzensizlik olduğundan, entropi artışıyla birlikte enformasyonel enerji kaybedilir. Bu da, karşılığında, bir "negentropi"ye (negatif entropiye), yani etkinin azalma eğilimine karşı, enerjinin sıçrama yaptığı, olasılıkların fışkırdığı anlara yol açar. Bir enformasyon *diyalektiğinin* ortaya çıkacağı, onun *mantığını*, yani özdeşlik olanı, tekrarlanan, yinelenen ve kavranılır olanı düzen ile düzensizlik çatışmasına tabi kılarak kapsayacağı görülür. Aynı zamanda, enformasyon ideolojisinde bir paradoksun ortaya çıktığı da görülür: Toplumsal bir düzen kurmak ve aslında düzensizlik teorisi olan bir teori üzerinde tutarlı bir model oluşturmak. Önerilen modellere göre, enformasyonel

olanın işlemesini -değer yitimi tehlikesiyle birlikte- sağlayacak tek şey olan düzensizliğin kaynakları nerede ortaya çıkar?

Teorinin birlikçi olmayı istemeye ve birlikçi olduğunu söylemeye - yani pratik dahil, enformasyonelin bütün alanını kapsamaya- hakkı yoktur. Matematik teorisinden teknolojilere dek uzanan birincil bir süreksizlik vardır. Teknolojik uygulama, kimileri maddi (kanallar, verici ve alıcılar), kimileri soyut (uzlaşımlar, kodlama ve kod çözmeler, sistemler) düzeneklerin inşasını gerektirir. Yazılımlar malzemelerden ayrıdır. Bu teknolojik hazırlıktan toplumsal kullanıma, bilgisayar donanımlarının üretim ve pazarlanmasına dek uzanan süreksizlikler yine görülür.

Basın, ister uzmanlaşmış olsun ister uzmanlaşmamış, yıllardır mikro-işlemciler, fiberoptikler, ağlar gibi teknik yenilikleri tarif edip durmaktadır. Sonuç olarak, aygıtlar ve teknikler üzerinde ısrarla durmak gereksizdir; üç düzeyi iyi ayırt etmek yeter: zımni ya da aşikâr mantıklı bir bilim; teknolojik uygulamalar, yani bilgisayar donanımları; farklı biçimlerde toplumsal pratik, enformasyonun işlenmesi, yazılım ve uzantıları - ki bu da bir başka sorunsal ortaya koyar. Bu süreksizlikleri ortadan kaldıran teori ideolojiye dönüşür. Zaten, teorinin kimi sonuçlarına karşı, özellikle enformasyon enerjisinin entropisine ve enformasyonun değer yitimine karşı pratiği koruyacak mutlak bir ayrım söz konusu değildir. Enformasyon teorisinin başka alanlara (özellikle biyolojiye) uzanmasına gelince, bu da aynı saptamalardan kaynaklanır. Genel olma iddiasındaki bir teori, enformasyonelden yola çıkarak, klasik filozoflar modeli üzerinde, yine de gayet iyi çizilmiş hudut ve sınırları sevinçle aşar. Böyle bir teşebbüs parlak olsa da kuşkusuz başarısız kalacaktır.

b) *Enformasyon bir üründür*

Bu ürün belirli bir üretici faaliyetin sonucudur; sonucu tüketilir ve tüketim edimi içinde yok olur. "Böyle bir ürün kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki farklılığı ortadan kaldırır mı? Maddi hareket olmadan, saf haldeki mübadelenin egemenliğini inşa eder mi? Yoksa, tersine, kullanım değerini tekrar tesis mi eder?" sorusu, alınıp satılan meta olarak enformasyon sorusunu ortaya koyar. Bunu incelemeden önce başka bir soru sorulur. Üretici ile yaratıcının, yaratma ile üretmenin birbirine

karıştırılması, zaten birçok yanılsamaya yol açmış ve özellikle sanat ve estetik alanlarına fazlasıyla zarar vermiştir. Kimileri enformasyon üretimini yaratıcılık olarak görmektedir ki, bu da enformasyonu eleştirel analizin olumlamadığı bir ayrıcalıkla donatmaktadır.

Genel olarak iletişim ve özel olarak enformasyon, tarihsel olarak, inkâr edilemez bir yaratıcı kapasite göstermiştir. Yürekli denizciler, kâşifler ve mucitler –yağmacı ve korsanlar da dahil– birbirini tanımayan yerleri ve insanları ilişkiye soktular. Onlar dünyayı "dönüştürmedi", yarattı; ayrı yerlerden yola çıkarak, bunları birbirine bağlayarak, deniz ya da kara yolları ağı oluşturarak, dünyayı kelimenin tam anlamıyla inşa ettiler; dünya pazarına vardılar. Bu dünya pazarının iki büyük evreden geçtiği bilinmektedir: İlki, sanayi kapitalizminden öncedir, ikincisi sonra.

İletişim yoluyla bu yaratıcı faaliyet içinde, yağmacı şiddet, savaşçı ve fetihçi macera ile malların, yani öncelikle tarım ve zanaat ürünlerinin, ardından sanayi ürünlerinin barışçı mübadelesini birbirinden ayırt etmek güçtü. Bununla birlikte, şiddet geçiciydi; şiddetin kalıcı izi ve etkisi ağlarda görülür. Yine de bunun sonucunda, mübadele erkeklerin tekelinde kalmıştır; kadınlar uzun süre boyunca, öncelikle iç denizler (Akdeniz, Çin Denizi), ardından okyanuslar ölçeğinde olan ve sonunda gezegen ölçeğine varan bu yaratıcılığın aktörlerinden ziyade, mallarından biri oldular. İlişkilerin şiddetli ve savaşçı formu, zıt yönlerde olmalarına rağmen, mübadelenin, meta dünyasının mantıksal formuyla oluştu ve belki de hâlâ böyle oluşmaktadır. Bu şekilde yaratılan dünyaya erkekler kendi damgalarını vurdular; oysa ki akıl, iletişimin ve mübadelenin aklı, şiddete, cinsiyete ve mevcut halleriyle yerlere ilgisizdi. Böylece savaşçılar, farkında olmadan, iç içe girmiş mücadeleler ve mantık aracılığıyla, türsel ve tarihsel olarak, bir ilişki (varlıkla? dünyayla? hiçlikle?) geliştirdiler; bu ilişki içinde, en iyiyi de en kötüyü de, olağanüstünü de gündelik olanı da yaratabilir olan, genellikle sert ve cesur inisiyatif onlara düştü.

Denizler ve ırmaklar üzerindeki gemicilikten tutun da demiryollarına ve hava ulaşımına, oradan modern medyaya dek, iletişimin ve enformasyonun yaratıcı kapasitesi büyüyor mu? Üretici kapasitesi tartışmasız artıyor, fakat sanki üretim ile yaratma ters yönlerde değişiyormuş, biri çökerken diğeri büyüyormuş gibi cereyan ediyor her şey. Demir-

yolları otoyollardan daha fazla değişim ve yenilik getirdi. Bu demektir ki, sıradan bir saptama olsa da, büyüme ile gelişme örtüşmemektedir. Ürün, dendiği gibi, çevreye zarar vermek pahasına da olsa, baskın çıkma eğilimindedir. Yaratı düşüş gösterirken, üretim emperyalizm sayesinde şiddetle bağ kurar.

İlk değiş-tokuşlardan ulus-aşırı çerçeve içinde modern sanayileşmeye ve şehirleşmeye dek uzanan bu uzun zaman boyunca boyunca, belli bir yere kök salan ve orayla sınırlı kalan yerel yaşam, başka bir tarafta oluşmakta olan küreselliği bilmeyerek varlık sürdürüyor ve kendini olumluyordu. Gündelik hayat da aynı şekilde.

Bu sürede iletişim ve enformasyonun yaratıcı kapasitesi yavaşça fakat kesin olarak tükenir. Her yeni iletişim ve enformasyon aracından, örneğin elektrikten ("elektrik perisi!"; "elektrik artı sovyetler!"), ardından telefon, radyo ve televizyondan mucize beklendi: Gündelik hayatın biçim değiştirmesi. Sanki bu değişim bir araçtan ya da aracıdan kaynaklanabilirmiş gibi. Bu araç ya da medyalar, olsa olsa dolayımlayıcı işlemden önce var olanı ya da bu işlemin dışında cereyan edeni aktarabilirler. Günümüzde iletişim *yansıtıyor*; ne daha fazla, ne daha az. Bu araçların çoğalmasının ve karmaşıklaşmasının sonucu ne oldu? Gündelik hayat başkalaşacağına, tersine, mevcut haliyle gündelik hayat, yani belirli, tek başına bırakılmış, ardından da programlanmış gündelik hayat iyice yerleşti. Bunun sonucu, kamusalla özeli birleştirmeden karıştıran, ayırt etmeden ayıran bitmek bilmez bir mübadele içinde kamusalın özelleştirilmesi ve özelin kamusallaştırılması (reklamı) meydana geldi ve hâlâ da böyle sürmekte.

Medyanın, yani iletişim ile enformasyonun çoğalması sırasında, her pratik değişimi inkâr etmek mi gerekir? Kuşkusuz hayır; fakat sorun bu değildir. Soru başka türlü sorulur: "Geleneksel maneviyatın yerini doldurma iddiasında bulunan ve artık maddi olmayan bu malların çoğalmasının, bu bolluğun anlamı nedir? Bu çoğalma, tersine, göstergelerin anlamı yıkmasına yol açma riski taşımaz mı? Bu çoğalma nereye gidiyor, yeni bir düzene doğru mu? Fakat bu yeni düzen nereden, neden ve kimden doğacaktır?"

İletişimlerin yaratıcı rolü üzerine McLuhan'ın tezi, iletişimin en eski biçimleri, örneğin gemicilik, fonetik alfabe, matbaa hakkında da

savunulabilir. Yakın dönem ürünleri olan telefon ya da otomobil hakkında bu tez çok büyük çekincelere yol açar. İletişimlerin ve enformasyonların yaratıcı kapasitesinin bunların bollaşmalarıyla birlikte büyüdüğünü ileri sürmek, a) bir postüladır; b) zamanın, mekânın ve toplumsal pratiğin tarihiyle çelişkiye düşer; c) ister yoğun enerjiler olsun, isterse de enformasyon enerjisi gibi hafif enerjiler, enerjinin değer yitimi ilkesiyle de çelişir. Kolay bir iyimserlik ve rasyonellikteki bu tezi doğrulamak için, günümüzde, modern dünyada, gerçekleşmeye yönelen olasılıkların belirişini göstermek gerekir. Oysa görüyoruz ki, iletişimlerin artan yoğunluğu, gündelik hayatın güçlendirilmesini, sağlamlaştırılmasını ve kapanmasını içermektedir. Büyüyen felaket tehlikesini de içerir. Bu tezi sürdürmek günümüzde demagojik olmaz mı? Toplumda görülen ve beliren olumsuzun inkârı olmaz mı?

Enformasyon kendini üretir. Tükenir. Enformasyon, altyapı ile üstyapı arasındaki klasik Marksist karşıtlığın geçersizleşmiş niteliğini onaylar. Enformasyonel olan şey üstyapı değildir ya da sadece üstyapı değildir, çünkü bazı üretim ilişkilerinin –mübadele edilebilir– bir ürünüdür. Üstyapısal olarak görülen şey, mekân ve zaman gibi, üretimin parçasıdır, çünkü üretilmiş, satın alınmış ve satılmıştır.

"Enformasyonu kim, nasıl, kimin için üretir? Kim tüketir?" sorusu buradan doğar. Bu üretim klasik tezlerin dışına çıkmaz. Tersine: Bu tezleri genişletir. Emeği ve emeğin örgütlenmesini, üretim maliyetini, sermayenin organik bileşimini, artı-değeri, yani üretimi yönetenler için yarar ve kârları içerir. Bununla birlikte, enformasyonelin üretim ve tüketiminin bazı kuralları ya da klasik yasaları az çok uygulamaması ve onları rahatsız etmesi mümkündür. Donanım, yazılım, donanım yazılımı aynı görünüme sahip değildir; enformasyonun işlenmesi üretiminden farklıdır, yine de onun parçasıdır; başlangıçtaki üretici onu programlanmış faaliyetine dahil edebilir. Özellikle IBM'in yaptığı budur. Veri bankalarına gelince, bunların işlev ve yerleri tam olarak nedir? Belli ölçülerde, bunlar enformasyon üretiminden bağımsız olsa da, yine de onun için olmazsa olmazdırlar. Enformasyonelliğin demokratik idaresi için onlara bel bağlayabilir miyiz? Belki; fakat burada bir başka tehlike görülür: Veriler üzerinde devlet tekeli tehlikesi. Bu, ulusal tekelin sağlamlaştırdığı ulus-aşırı bir sistem için-

de enformasyonel olanın küresel tekeli riskiyle bağlantılıdır. Veri bankası, enformasyon kaynağı olarak, aslında gündelik hayata yakındır. Enformasyonun tüketimi de gündelik hayatta gerçekleşir. Engin ağlar, kanallar, dolaşımlar, gündelik hayattan yola çıkar, farklı basamaklardan geçerek (uydular aracılığıyla) gezegen çapına erişene dek gider, sonra gündelik hayata geri döner. Kimilerinin artık teknik tarafından ya da ekonomik ve politik güçler tarafından çözüldüğünü söylediği sorunlar buradan kaynaklanır; başkaları ise karmaşıklıkları nedeniyle çözümlerin askıda kaldığını, dolayısıyla müdahale etmek için çok geç olmadığını ileri sürerler.

Üretilen ve tüketilen enformasyon alınıp satılır. Demek ki bir metadır. Herhangi bir meta mı? Hayır. Maddi değildir. Özellikle bütün diğer metaları sattırmak ve aldırmak ayrıcalığına sahip olduğu bilinmektedir. Bu özellik hep vardır, yani bağış ve takasın dışında kalan mübadeleler, ticarileştirilebilir mallar olduğundan beri hep vardır. Falanca ürünün bulunduğu yeri aramak için, onu nakletmek için ve nihayet, parayla belirlenebilir bir bedel karşılığında onu teslim etmek için iletişim ve enformasyon yoluyla bilgiye ulaşmak her zaman gerekmişti.

Enformasyon, mübadeleye ve pazara, para ve ürünün nicelleştirilmesi kadar gerekli olmuştur her zaman. Bununla birlikte, uzun yüzyıllar boyunca, enformasyon pazarda bu şekilde görünmedi. Bu belirmenin geçmişe dönük bir etkisi vardır: Enformasyonelin olduğu kadar ağların, kanalların ve dolaşımların da geçmişteki önemini yeniden ortaya çıkartır. Günümüz dünyasında yeni olan, reklam, propaganda, bilgi aktarımı vb. yoluyla diğer pazarları fiilen "canlandıran" küresel bir enformasyon pazarının varlığıdır. En yüksek meta olan enformasyonel aynı zamanda nihai meta değil midir? Metanın büyük döngüsünü, olağanüstü genişlemesini, kısacası meta dünyasının gerçekleşmesini, üretim tarzının gerçekleşmesi içinde, küresellik içinde tamamlamaz mı? Bunu düşünebiliriz. Yeni bir üretim tarzı getirmekten uzak olan enformasyonel, mevcut üretim tarzını, kapitalizmi ve –"sosyalizm" üzerinde, savuşturulamayan bir baskı uygulayan– dünya pazarını tamamlar. Böylece, somutun soyuta doğru daha önce sözü edilen görkemli yer değiştirmesi ve bunların soyut-somut içinde birleşmeleri çözümlenir. Bu anlayış, gündelik hayattan gündelik hayata

–küresel olandan geçerek– giden bu geniş döngüye bir anlam verir. Küresel tarafından ima ve işaret edildiği için dünya pazarının parçası olan enformasyon teknolojisinin karmaşıklığını vurgulamaya gerek yoktur (tamamlanmış ürünleri, ama aynı zamanda üretim aletlerini, teknikleri, sermayeleri, enerjiyi, el emeğini, işaret ve sembolleri, eserleri ve neticede, bütünü kapsayan ve onu küresel olarak inşa eden bir pazar). Karmaşıklık, tutarlılık ve bağdaşıklık demek değildir. Hedeflenen tutarlılık da gerçekleşmez. Enformasyon, çelişkileri ne çözebilir ne de ortadan kaldırabilir: Sadece bunları ifade edebilir ya da gizleyebilir. Dünya pazarının gücü, ne direnişleri –bazı ülkenin, özellikle de sosyalist ülkelerin direnişlerini–, ne eşitsizlikleri, ne de stratejiler arasındaki çatışmaları ortadan kaldırır. Bu pazar yerleşik, istikrarlı, tutarlı değildir, yine de içsel ve çok güçlü bir mantığı vardır, denklik sistemi olan metanın mantığıdır bu. Dünyayı homojenleştirirken dahi parçalanmaya götürür; çünkü enformasyon da dahil, ürünlerin çeşitli kökenlerine ve kökensel yerlerine gönderme yapar. Homojenliğin parçalanmayı ortadan kaldırmadığı, keza tutarlılık hedefinin de çelişkileri yok etmediği bilinmektedir.

Enformasyonun metayı bir sona zorladığı doğru olsa da, onun dünyasını tamamlasa da, ortaya çıkan şey yeni değildir. Tersine: Yavaş ama sarsılmaz bir süreçle bir dünya tamamlanmaktadır. Bundan nasıl çıkılır? Kriz, söylendiği gibi, bu dünyanın altyapısını ve temellerini olduğu kadar üstyapılarını da sarsar. Bir yenilik, bir icat ve radikal bir açılım gerekliliği buradan kaynaklanır: Özellikle de, gelişmeye sıkı sıkıya bağlı, farklı bir büyüme gerekliliği.

c) *Enformasyonel ideoloji*

Bu ideoloji enformasyonu birçok şekilde sunar. Bunların ortak özelliği, kendilerini ideoloji olarak değil, saptama ya da bilgi olarak göstermeleridir. Şu ortak yanları da vardır: "Gerçeğin" bir özelliğini nispileştirmek ve yerleştirmek yerine mutlağa taşırlar. Başka yerde olduğu gibi burada da, ideolojiyi oluşturan işlem –onu ortaya atanlardan, aktaranlardan ya da pratik olarak gerçekleştirmeye çabalayanlardan farklı olarak– kendinden az çok emin olmayan bireysel ya da grupsal

bir *öznenin*, gerçeğin ya da kavrayışın bir yanını, bir unsurunu söylem yoluyla mutlak hakikate taşımayı başarmasından ibarettir. Tarihle, ekonomiyle, politikayla, yapıyla, dille, hayal gücüyle böyle çalışılmıştır. Bu işlem günümüzde enformasyonel olanla yeniden üretilmektedir. Böylece, bu ürüne romantik bir hava vererek, en yüksek metanın bir macera olarak, hatta "insanlığın büyük macerası" olarak ortaya çıkışı gösterilir. Etrafımızda, ayak direyen modernizm içinde, daha maceracı başka maceraların kendini gösterdiğini elbette fark ederiz: Okyanusların keşfi ve sömürüsü, genetik manipülasyonlar ve biyolojide yapılanlar, enerji sorunları vb. Macera meflıumu baştan çıkartabilir. Oysa, enformasyonellik örneğinde ve hatta diğer durumlarda sınavı pek geçemez. Ekonomik güçlerin (firmalar) ve politik güçlerin (devletler) deniz diplerini kendilerine ayırdıklarını ve bunun için birbirlerine girdiklerini, mekâna sahip olmak için araştırdıklarını, enformasyonda da durumun aynı olduğunu nasıl göz ardı edebiliriz? Odysseus'vari bu antik temsil, macera, demagojik olarak kullanılabilir. Bunun bir anlamı var mıdır? Evet: Bütün olarak insan türüne uygulanır, ki o da, gezegen çapında ve küreselleşmiş olduğundan, nereye gittiğini bilemez ve gitmek istemediği yere, yani uçuruma gitme riski taşır.

Enformasyonel ideoloji sadece kendini ideoloji olarak göstermekle kalmaz, ya ideolojilere son vermeyi önerir ya da, vaktiyle okulun ve üniversitenin tekelinde olan bilgi üretimi ve yayılması da dahil olmak üzere, enformasyon aygıtlarına ideolojik işlev aktarmayı önerir. Bilginin enformasyona indirgenmesinin sonuçları vardır: Eleştirel düşüncenin ve kavramsal düşüncenin sonu, dolayısıyla her düşüncenin sonu ya da yoldan çıkarak yasadışılık ve şiddetin içine sığınması. Enformasyon aygıtları ya devlet tarafından ya da düzenlerini sağlamlaştırıcı ek imkâna sahip ulus-aşırı güçler tarafından idari ve kurumsal olarak denetlenme riskini güçlü biçimde taşıdıklarından, buna çok daha meyillidirler. Bilgi sadece kaydedilmiş ve hatırlanmış olgulara indirgenmekle kalmaz, politikayı (politikacıları) ilgilendiren her şey de resmi enformasyon kanallarından geçer. Bu da yerleşik iktidardan bağımsız eylemleri en berbat güçlüklere mahkûm edecek ve belki de her türlü karşı-iktidarın ortadan kalkmasına yol açacaktır. Bu düzeydeki (yani devletler ve firmalar arasındaki) çelişkiler, tutarlılık ve istikrar hedefle-

yen, ama bunlara erişemeyen bir dünyada son bir şans sunarlar. Politikanın yerini "yetenekliler"in, yani enformasyon üretmeye yatkın teknisyenlerin, bunlara emir veren teknokratların söylemi ve ideolojisi alır. Zaten saptanabilen bu eğilim krizin parçasıdır; krizi etik değerlerin ve toplumsal normların ötesine, politik kurum ve söylemlere kadar yayar. Hükümrana özgü denen iktidarların kişiselleşmesini teşvik ettiği, keza bu kişiselleşmiş iktidar etrafında yeni bir konsensüse çağrı yaptığı düşünülebilir. Başat tehlike: Devletin ve çok sayıdaki kapasitesinin, özellikle gündelik hayatı baskı altında tutma ve kavrama organları içine hapsetme kapasitesinin sınırsızca güçlendirilmesi.

Enformasyon ideolojisi yeni toplumu kahince müjdeleme gibi meziyet olup olmadığı tartışmalı bir özelliğe sahiptir: sanayi-sonrası, kapitalizm-sonrası ve hatta sosyalizm-sonrası. Sanayi-öncesi toplum bölgesel ve toprağa bağlı olarak, yani, bilindiği gibi, enerji ve hammadde kaynakları etrafında oluşmuştu. Tam anlamıyla sanayi toplumu toprağa bağlı kısıtlamalardan kurtulmuş enerjilerin (elektrik enerjisi) kullanımı etrafında örgütlenir. Sanayi-sonrası toplum ise bundan böyle soyut enformasyon etrafında ve dolayısıyla küresel ve evrensel olarak yapılanır.[20]

Bu teknolojik ve teknokratik ütopya eski ya da yeni çelişkileri umursamaz. Son dönem teknolojilerinin, çok sayıda hizmete dahil olarak ulusal ve bölgesel ağların birbiriyle bağlantısı yoluyla tek bir ağ oluşturmaya yönelen iletişim teknolojilerini küresel ölçekte geliştirip güçlendirdiği doğrudur. Fakat, aynı zamanda, bu küreselleşme, kaynaklara, veri bankalarına vb. bağlı olan, bu şekilde oluşmuş ağı çeşitlendirir.

Enformasyonelin pembe tablosu gibi korku senaryolarını da göz ardı edelim.[21] Enformasyonellik ideologları, toplumun ve toplumsalın dönüştüğünü ve niteliksel bir sıçramanın cereyan edeceğini ileri sürüyorlar. Enformasyonel olanın yeni norm ve değerler yerleştirmek için gerekli ve yeterli olduğunu düşünüyorlar. Hangileridir bunlar? Geçirimsizliğin, nüfuz edilemezliğin ve sonuçta, şeffaflığın sonu! Bu

20 Bkz. John McHale, *The Changing Information Environment*, Elek, Londra, 1976.
21 Bkz. *L'Ordinateur au pouvoir*, Pierre Grémion ve Haroun Gamous, Le Seuil, 1978.

ideologlara inanılacak olursa, enformasyon toplumu nihayet Hakikati gerçekleştirecektir. Filozoflar gibi, soyut düşünce ve sistem olarak değil, fakat gerçeklik ve pratik sistem olarak. Artık sır yok! Olan ve beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan her şey, bütün ayrıntılarıyla birlikte anında yankılanacaktır. Kısacası, nihayet somutlaşmış evrensel bir ayna oyunu! Nihayet bütünsel bir gösterge etkisi! Bu kusursuz pratikte gölge yok, karanlık köşeler, saklı gizli yerler yok. Bu, felsefenin Marx'ın inandığı gibi işçi sınıfı ve devrim tarafından değil, teknik tarafından gerçekleştirilmesi olur. Enformasyon, uzantılarıyla birlikte, merkezin tabandaki her hücreden daimi mesajlar aldığı; öyle ki, biçimsel olarak özdeşleştirilmiş, aynı yapıya sahip kültür ile enformasyonun her bireyi tamamen bilinçli kıldığı, bütünüyle planlanmış bir topluma giden en kısa yoldur. Bireyler neyin bilincindedir? Genel kısıtlamaların![22] Dolayısıyla, sadece teknokratik bir ütopya ya da bir ideoloji değil, bilimci bir mitoloji, elektronik agorasıyla ve atölyelerin iç denetimine yönelik olan fakat işyerinden çok daha geniş mekânların politik ve polisiye kontrolüne kadar uzanabilen "denetim işlemi"nin teknolojik genişlemesinin kaygı verici projesiyle birlikte, yeni bir paradoks daha söz konusudur.

Bu ideologlar teknikleri yorumladıklarına değil, bunların nesnel toplamını çıkardıklarına inanırlar. Yandaş bir politik proje sunduklarını ya da temsil ettiklerini kabul etmek istemezler. Proje onlara mantıken teknolojiden kaynaklanıyor gibi gelir. Tekniği toplumsallaştırmak ve politikleştirmek yerine, toplumsalı ve politik olanı teknolojikleştirmek, bir seçenek ve bir karar değil midir? Kendini nesnel gösteren politik bir tutum değil midir? Bu sorgulama sorunu çözmez; fakat sorunu deforme eden ve içerdiği çelişkileri gizleyerek ortaya koyan sözcelerin çözüm olarak alınmasını engeller.

Teknikçi perspektifi sergileyenler bile tabandaki hücrelere, mikro-toplumlara ve mikro-kararlara, başka deyişle gündelik hayata yer ve işlev bırakır. Bunu hem hesaba katar hem de ortadan kaldırırlar. Enformasyonel olan hem bilgiye hem de kendiliğindenliğe indirgenebilir. Bu perspektif içinde, bilmek artık kavramlar kullanmak değil,

22 Bkz. Nora-Minc Raporu, s. 122.

sadece enformasyonu almak ve belleğe kaydetmektir. Kavram silikleşir: Bilme kavramı ve kavramlarla bilme. Potansiyel olarak, kavram olgu karşısında kaybolur. Burada, aniden çözülen ve ortadan kaldırılan çok eski bir tartışmayla karşılaşılır.

Oysa, enformasyon kaybolur. Bu kayba karşı koymanın yolu bir bilgi projesi ve fikrinden geçmez mi? Örneğin özdeşlik savını ele alalım: Varlık içinde dirençli, kararlı, hem nitelik kaybına hem de farklılığa dirençli olduğunu ileri sürer. Böylece özdeşlik, soyut, kurmaca, gerçekdışı olur; bu şekilde nitelik kaybeder...

Enformasyon ideolojisinin paradoksları, çıkmazları ve güçlükleri çoğalır. Maddi malların üretim faaliyetinin maddi olmayan malların üretim faaliyetinden farklılaştığı kabul edilirse, ikinci sektörün ilkinden daha çabuk büyüdüğü sonucuna varılır. Oysa, birinci sektör ikinciyi tıkama ve hatta felç etme eğilimi sergiler. Hatta bazı teorisyenler -ki sayıca az değildirler- zaten kritik durumda olan ve söz konusu ideolojinin krizden çıkış vaadi taşıdığı bir toplumda bir enformasyon krizi öngörmeye kadar işi vardırmışmardır. Maddi olmayan malların üretimine harcanan enerji, küresel olarak kullanılabilir ve enerjinin yarısına ulaştığında, maddi mallar üretimine ayrılan işe yarar emek kapasitesi azalacaktır. Demek ki bir eşik olacaktır.[23] Enformasyonel enerjinin, kasların kütlesel enerjisi karşısında sinirlerin enerjisine benzeyen, hafif bir enerji olduğu doğrudur. Fakat sinir yorgunluğu diye bir şey yok mudur? Organizmalarda bitkin düşme ve fizyolojik eşik yok mudur?

Bu, sosyo-politik ile fizyolojik ya da organik arasındaki muhtemel çatışmayı anıştırır. Çağdaş biyolojiye göre, ilişkisel nitelik, yani sadece kişisellikten uzak bir çevreyle değil *ötekiyle* ilişkili nitelik, canlı organizmaları kutuplaştırır ve organsallığı tanımlar. Öyle ki, hem zevk, arzu, hem de cinselliğin -dokunsal, işitsel, görsel- çeşitli iz ve işaretleri genetik programa girer. Bu üç terim arasında çatışmalı, dinamik bir ilişki -rasyonel, ilişkisel ya da durumsal, enformasyonel, nicelenmeye indirgenemeyen ilişki- olmaz mı?

23 Bkz. 1977 Nobel Ödülü sahibi Prigogine'in çalışmaları.

Yine de enformasyon ideologları, birlikçi ve nesnel bir bilgi için, bütün gerçekliğe erişebilen bir faaliyet için, tekniklerin, aygıt ve uygulamaların toplamını alırlar. Bunlar enformasyonu, alt formları özümsemeye yönelen bilginin en yüksek formu haline getirirler. Oysa, enformasyon, teori ve bilgi için, günümüzde bilmenin sadece bir unsuru ve bir momenti olarak görülebilir, ki bunlar da henüz iyi hazırlanmamışlardır. Bilmenin yerini alan enformasyon, düşünceyi ortadan kaldırır ve pozitif bilgiyi, yaşantının dışında kalan, yığılan, biriken, unutulmadan belleğe kaydedilen şeye indirger. Negatif olan, kusursuz bir pozitiflik içinde kaybolup gider. Enformasyonel ideoloji, daha doğrusu idealizm, bilgi kılığına girerek, hatta gerektiğinde teknolojik materyalizm olarak, bilmenin, politikanın ve gündelik hayatın içinde parçalara ayırıcı faktör olarak hareket eder.

Tartışmasız bir şekilde, yüzyıllardan beri, iletişim ve enformasyondaki ilerlemeler iktidarın merkeziliğini ve politik kontrolü teşvik ettiler. Daha önce sözü edilen yaratıcı kapasitedeki düşüşün de parçasıdır bu. Enformasyonellik kozu bu şekilde belirlenir. Henüz her şey bitmiş değildir, fakat atılan zarlar gezegen ölçekli oyun masasında yuvarlanmaktadırlar. Fransa'da tehditler şimdiden yakındır. Enformasyon aygıtlarının çarkları, Fransız politik aygıtının özelliklerini yeniden-üretmeye yönelmiştir; devletsel ve merkezidir.[24]

d) *Geri çekilme*

Bilgisayarlaştırılmış gündelik hayat, kimi ideologların ilginç ve baştan çıkarıcı bulduğu bir biçime bürünme riski taşımaktadır: Gönderilen ve alınan mesajların kesiştiği bir kabarcığın merkezinde bulunan bireysel atom ya da ailevi molekül. Toplumsal bakımdan sadece hizmet alıcı şeklinde hareket ederek yurttaşlık haysiyetini yitiren kullanıcı, böylece toplumsalı ve toplumsallığı da yitirir. Bu, eski bireyciliğin varoluşsal tecridi değil, mesajların boğduğu daha derin bir yalnızlık olur. Bütün hizmetlere sahip olan bu bireysel atom ya da bu ailevi molekül, sonuçta, kımıldama ihtiyacı duymaz. Eleştirel düşünceyi

24 Bkz. CORDES'in Plan Komiserliği'ne raporu, 1978, s. 147-148.

reddetmemiş olan analistler bu tehdide işaret ettiler. Hatta bununla mücadele etmesi için devlete bile güvenildi. Safi hayal: Devlet iktidarının kendisine serbest alan bırakan bir eğilimi teşvik etmemesi çok güçtür. Hangi devlet ve politik iktidar kendi yok oluşunu tasavvur edebilir ve bunun koşullarını yönetebilir? Devlet müdahalesi kaçınılmaz olarak "kullanıcı"yı kendi kabuğuna kapanmaya yöneltir. Böyle bir kabuk ve söylenti istilası bireyi kaygıya sevk etmez mi? Enformasyonla dolan bireyin kendini kabuğu içinde iyi hissedeceğini düşünmektedir enformasyon ideologları. Ortada bu yönde bir kanıt olmadığını da söyleyelim!

Üç terimli –"mekân-zaman-emek"– bir birliğin enformasyonellik tarafından yeniden oluşturulma umudu ise soyut bir ütopyadır. Uzaktan komuta edilen, evden yürütülen çalışma, zaten yürürlükte olan ayrımları ve parçalanmaları tamamlar. "Homojenlik–parçalanma–hiyerarşileşme" şeması aşılacağı yerde şiddetlenecektir. Vaktiyle özel yaşam toplumsalın dışındaydı. Yeni özelleştirme, her türlü dışsallaşma kapasitesini paradoksal biçimde yitirerek dışarının istilası altında kalacaktır.

Yeni bir toplumdan söz ediliyor. Her ağzın, kendi konuşma balonunun kendisinden çıktığını sandığı bir dönemde, kendi şişirdiği laf balonlarıyla bir halkın üzerinde hüküm süren, enformasyonun politik kullanımı üzerinde temellenen yeni bir devletten çekinmek daha doğru olmaz mı?

Enformasyonel olana hâkim olma, ne abartılı bir merkezileşmeden, bütün toplum üzerinde hüküm süren birlikçi bir yapıdan kaynaklanabilir, ne de parçalanmaya ve biçimsizliğe varan aşırı bir ademi merkeziyetçilikten. Bu, kolay çözümleri bir yana bırakan bir toplum projesini gerektirir ki, maalesef en muhtemel olan şey şimdiden kendini göstermektedir: Küresel firmalarla bir uzlaşma pazarlığı yapan iktidarın merkezileşmesi. Paradoksal bir şekilde, enformasyonel olana hâkim olmak, sürpriz etkilerinin yaygınlaşmasını, kafa karışıklığına düşmeden, yinelenmenin azalmasını gerektirir. Oysa, bu türden etkiler ancak aşağıdan gelebilir; diğer yandan bunun koşulu aktif temelin ağı baltalamamasıdır. Nispeten yakın bir gelecekte, kendi evinden çıkmak zorunda kalmadan herkesin istediği şeyin

siparişini verebileceği ya da ödeyebileceği hayal edilebilir. Kadınlar evlerinde oturup bir klavyenin tuşlarına basmak yerine pazara ya da dükkânlara gitmeyi tercih edecek midir? Belki evet, belki hayır; dolayısıyla karar tabana ait olur.

Dolayısıyla, enformasyonel yapıları çok sayıda düzey, ilmik ve petek halinde birbirinden ayırmak daha iyi olabilir. Yine teknokratik olan ve iyi niyet dolu bu tez, mekân ile zamanın farklılaşmış örgütlenmesinin avantajlarını teknik olarak gösterme meziyetine sahiptir. Farklılaşmış ağlar, bozulma ya da saldırı durumunda, birbirinin yerine geçebilirler. Teknisyenlerin öngördüğü bu farklılaşmış yapı, kısmi merkezlerin *özerk* işleyişine izin vermeye kadar varmaz ve özellikle tabana söz hakkı vermez. Dolayısıyla, enformasyona *özyönetimin* girmesine yol açmaz. Bu esnek şemalar karşı-iktidarları öngörür, fakat sadece gerçek iktidarları ve karar merkezlerini "dengelemek" için bunu öngörür, onları sarsmak için değil. Ortaya atılan sorun sadece teknikle çözülemez; *politik* kalır ve böyle de kalacaktır. Sanatta olduğu gibi toplumda da teknik bir amaç değil araçtır. Temel klişe: Her şey teknikten nasıl yararlanıldığına, kimin ve kim için yararlandığına bağlıdır. Enformasyona hâkim olmak için, eğer mümkünse, tabanın –petek ya da hücre– bir faaliyeti, bir varoluşu ve toplumsal bir gücü, kendi kaderini tayin kapasitesini elinde tuttuğunu kabul etmek gerekir. Genel özyönetim sorunsalıyla burada –az çok karmaşık bir halde– yeniden karşılaşılır. Özyönetim birimlerinin (işyerleri ya da topraklar) pazarla, devletle ilişkileri zaten çatışmalıdır. Bu çatışmalı ilişkiler, bu birimlerin enformasyonla ilişkileriyle iç içe girer. Özyönetim enformasyondan içerik ve anlam alarak gerçekleşecek ve değer kazanacak mıdır, yoksa teknolojik ve politik baskılar özyönetimi bir göz boyamaya mı indirgeyecektir? İşte, sorun budur. Toplumsal grupların içbirliği, sosyolojinin genel olarak tanımladığı haliyle –belki bir baskı grubunun var olduğu durum hariç– sadece bir kurmacadır. Genel olarak, toplumsal bir grup, ancak kendi yaşam koşullarına, hayat ve hayatta kalma koşullarına hâkim olmaya çalışırsa ve bunu başarırsa somut bir varlık kazanır. Özyönetimi tanımlayan da budur.

Enformasyonla ilgili ideolojik yorumları sonunda kendine karşı çevirdik: Bir anlamı olmayana *anlam verme* ya da bu anlamı yitirmiş

olana onu iade etme kapasitesi, niteliği hiç yoktur. Tersine: Enformasyon, değerin yerine işareti koyarak, bütünlüğün yerine kombinasyonları, canlı sözün yerine mesajı (klasik terimlerle: ruhunun yerine lafzını) koyarak, anlamın imhasını tamamlayabilir. Anlamın sonuyla birlikte, artık hiçbir şeyin anlamı olamaz; geri kalan her şey gibi (geride bir şey kalır mı?) enformasyonun da. Anlam nerede onarılabilir, yeniden ortaya çıkabilir?

Enformasyonel olan ne durum yaratabilir ne de anlam. Sadece durumlar üzerine söyleneni aktarabilir; durumları çatışmalarıyla birlikte taklit eder ya da gizler. Enformasyonel olanın bakış açısından, bir kaynağa ya da çareye, sürprizlerin ortaya çıkmasına, şiddetli ya da barışçıl, yenilikçi ve yaratıcı toplumsal bir negentropiye başvurmamak imkânsızdır. Bu kapasite, özyönetim tarafında, kendi kaderini belirleme tarafında, iktidar düzenini az çok ya da açıkça ihlal eden fiili iktidar merkezleri tarafında keşfedilir. Kodları parçalama, yeni kodlar yaratma düşünce ve iradesiyle sadece bu tarafta karşılaşılır. Kurucu şiddet mi? Hayır, fakat geçişlerin, araçların ve ortalamaların, medyanın, tarz ve modellerin ötesinde, yaratıcı ihlal.

Gündelik hayat kâh formların, hiçliğe yakın, saf soyutlama içinde yok olup gitmesini engelleyen töz olarak, kâh en yüksek form olan enformasyon dahil, formları dönüştürecek içeriğin ortaya çıkabileceği yer olarak belirir.

Üretim ve tüketim yerlerini birbirlerine bağlayan ve bunlardan kopma eğiliminde olan şeyi –yani enformasyonu– yine üretim ve tüketim yerlerine sadece gündelik hayat bağlayabilir. Demek ki, ikilik, iki taraflılık, iki kutupluluk değil, üçlü ilişki vardır: üretim-yaratma-enformasyon.

SONUÇ

NETİCELER VE PERSPEKTİFLER

1. Orta sınıflar

Marx, proletarya ile burjuvaziden oluşan kutuplu sistem ve bu ikisi arasındaki temel çelişki karşısında orta sınıfların çöküşünü, hatta yok oluşunu duyurmuştu. Bu basitleştirmenin bir tarihi vardır. Tamamlanmış teori ve sistem olarak değil, dinamik bir hareket ve araştırma olarak kabul edilen Marx'ın düşüncesinde belli bir dönemi belirtir. Tamamlanmamış bir eser olan *Kapital*'in sonunda Marx daha önce ileri sürülen önermeleri, sermayenin ve burjuvazinin egemen olduğu üretim tarzının ve toplumun genel analizine bağlı olarak yeniden ele almak zorunda kalır. Geride kalan müsveddeler Marx'ın ikili bir karşıtlığa bağlı kalmadığını, analizinin üçlü niteliğini yeniden oluşturduğunu göstermektedir; toprağı, toprak rantını ve tarım sorunlarını üç terimden oluşan toprak-sermaye-emek bütünlüğü içinde dikkate almıştı. Ticareti ve bürokrasiyi de, yani artı-değerin gerçekleşme ve bölüşüm işlevlerini de bu bütünün içine yeniden dahil etmiş olmalıydı. Bizim gördüğümüz haliyle toplum Marx'ta tüm karmaşıklığı içinde yer alıyordu. Tabii ki, Marksizmin yönünün değiştirilmesi demek olan Keynesçi ideolojiye eklenen ve yeniden dağıtım, gelir aktarımı, doğrudan ya da kılık değiştirmiş sübvansiyon ağlarıyla birlikte "Refah Devleti" gibi Marx'ın o dönemde öngörmesi imkânsız olan toplumsal ve siyasi uygulama kiplikleri buna dahil değildi.

Yine de bu önemli noktada Hegel, Marx karşısında haklıydı. Süresi öngörülemeyecek fakat belki de sonu bugün hissedilen tarihsel bir dönem boyunca, devlet, toplumsal temelini işçi sınıfında değil, orta sınıflarda buldu. Sonuç olarak, devlet Marx'ın öngördüğü gibi çökmedi, tersine güçlendi. Devlet kimi zaman önceden var olan bir orta

sınıfın üzerinde yükselir; kimi zaman kendisi orta sınıflar, bürokrasi ve teknokrasi üretir ya da yaratır; bu durum sıklıkla demokrasi, hatta ulusal yaşamın ve bütün toplumun toplumsallaşması kisvesi altında olur.

"Orta sınıf" denebileceği gibi, "orta sınıflar" da denebilir. Gerçekten de, bu sosyo-ekonomik oluşum yaşam düzeyleri, yaşam tarzları, üretici faaliyetlere ve kurumlara dahil olup olmama şeklinde büyük bir çeşitlilik sunar. Üst orta sınıfların parçası olan teknokratik-yapı, bilgi aktarımıyla görevli gruplarla ya da alt düzey teknisyenlerle karışmaz. Birkaç yıldan beri, teknisyen ve teknokratlardan oluşan yeni bir orta sınıf var. Fakat doktorlardan, avukatlardan, serbest meslek sahiplerinden oluşan eski orta sınıf da kaybolmuş değil. Bununla birlikte, toplumun aşağısı ile yukarısı arasındaki tabakalarda belli bir homojenlik söz konusudur ki bu da orta sınıftan söz etmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu tabakaların ve bu sınıfın niceliksel büyümesi, kapitalist üretim tarzındaki ve de sosyalizmdeki ekonomik büyümeye eşlik etmektedir. Bu büyüme özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmıştır. Hatta bu orta sınıflar üzerinde yeni bir toplumun yükseleceği bile ileri sürülmüştür: değerler, normlar, hayat tarzları, etik, estetik. Bu hipotezin eleştirisine girişmeden önce, sınıflar arasındaki hudutların hangi noktada flulaştığını hatırlamak gerekir. Orta sınıfların en rahat kesimi, "*manager*"lara ve büyük burjuvaziye yakındır; ama yine de bir uçurum onları yüksek burjuvaziden, küresel firma yöneticilerinden ayırmaktadır. Alt düzey kadrolardan, yani küçük teknisyenlerden oluşan tabakalar ise Lenin'in küçümseyerek (haksız yere küçümser, çünkü bu tabaka ya da katman hem sağlam hem de politik inisiyatifler alabilir görünmektedir) "işçi aristokrasisi" diye adlandırdığı kesimden kolayca ayırt edilememektedir.

Orta sınıfların niceliksel yükselişi, her düzeyde birçok olgu ve fenomenin anlaşılmasını sağlamaktadır. Büyük sermayenin *hegemonyası* altında, orta sınıfların *ideolojik başatlığında* bir toplumla karşı karşıyayız. Bunun başlıca sonucu, devletin sağlamlaşması ve buna bağlı yeniliklerdir: Toplum yöneticilerinin belli bir tarihten itibaren iç pazara bel bağlamaları; sendikaların kurumlara entegrasyonu yönündeki iyi kötü başarılı teşebbüsler; işçi sınıfının içindeki güçlükler ve bölünmeler; yeni tekniklerin uygulamaya dahil edilmesi... "Pasif devrimler"in,

Gramsci'ye göre, fiilen pasif olan, yani politikanın aktif özneleri değil nesneleri olan –ki bu da işçi sınıfına yöneltilen pasiflik suçlamasını ortadan kaldırır– bu önemli orta sınıflardan kaynaklanıp kaynaklanmadığını kendimize sorabildik. Daha önce egemen sınıfa bırakılmış, özellikle artı-değer, birikim, kısacası büyüme koşullarının gözetimi gibi faaliyetlerin güya "devrimci" bir şekilde devlete aktarımı bir dayanak gerektirir. Bu aktarımdan yararlanan devlet aradığı dayanağı ancak orta sınıflardan bulabilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olan, orta sınıflar aracılığıyla bir kültür devrimi yaşandığı şeklindeki tez dayanaksızdır. Sadece orta sınıfların ihtiyaçları himayeci devletin toplumun üzerinde yükselmesini sağlar; bu devlet kaynaklarını, personelini, pasif "özne"lerini kendi toplumsal temelinde bulur. Bundan böyle, yeterlilik, güçlü ve etkin olmak, dürüst yönetim gibi aktif öznelere uygun düşen erdemlerle kendini ortaya koyabilir. Öte yandan, bu sınıf ve tabakaların hiçbir yaratıcı kapasitesi olmadığını da söylemek gerekir; ne form ne de değer ortaya koyabilirler; kültür endüstrisinin ürünlerini tüketerek bir kültür yaratamazlar, adına layık bir uygarlığı ise hiç yaratamazlar; bunlar çöküş yolunun işaret taşları olur. Büyük rahatsızlıklar da buradan kaynaklanır; iktidar stratejisi işçi sınıfını parçalarken, bu sınıflar boğdukları işçi sınıfının yolunun tıkanmasında etkin araçlar olarak hizmet ederler. Politik olduğu kadar kültürel de olan her türden *modeli* önerir ya da dayatırlar. Geniş ekonomik ve politik operasyonları gizleyen, mistifiye edici neoliberalizm orta sınıfların epey bir bölümünü hoşnut kılmaya yetiyordu.

Bu kalıcı mıdır? Hayır. Bu "düzen"i tanımlı ya da kesin olarak sunmak, sınıfların katmanlara dağıldıklarına inanmak tam bir mistifikasyondur. Orta sınıflar, genel homojenlik içinde yer alsalar da, birleştirici hiçbir ilkeye sahip değildirler. Bölünürler. Kimi birey ve gruplar sağa doğru, kimi zaman aşırı sağa doğru giderler; diğerleri ise sola, hatta goşizme gider. Diğer yandan, yerleşmesine katkıda bulundukları devletsel-politik aygıtın saldırılarını önleyememişlerdir. Örneğin bu politik iktidar Fransa'da üniversiteyi politik müdahalede bulunamaz hale getirmeye çalıştı. Fakat bu orta tabakaları ve onların devletle ve toplumla ilişkilerini yakından incelemenin yeri burası değil. Bunları sadece gündelik hayatın ışığında ele almak yeter.

Bu orta sınıflar içinde –bu ortanın ortası içinde– modern gündelik hayat oluşur ve kurumlaşır. Burada model olur; buradan yola çıkarak yukarıya ve aşağıya doğru yayılır. Vaktiyle modeller aristokrasiden ya da, güzel çağında, büyük burjuvaziden geliyordu. Modern denen zamanlarda, orta sınıf kendi yasasını dayatır. Doğal olarak bu yasa genelleşmez, keza çöken aristokrasi ile yükselen burjuvazi arasında uzlaşmanın olduğu on sekizinci yüzyıldaki gibi evrensele de erişmez. Hem ulus-aşırı düzen, yüksek burjuvazi, lüks otellerde dolanan ya da yatlarda yaşayan jet-sosyete; hem de gündelik hayata bile erişemeyen "altı sınıf" orta sınıfın içinden doğan (kültürel ve pratik) modellerin dışında kalır. Öyle ki, gündelik hayatı aşağı ve yukarı diye ayırmak gerekmiştir. Bu da onu yerli yerine yerleştirir. "Alt" ve "*üst*" sınıf "hayatta kalma" çabası içindedir; ama aynı şekilde değil: Kimileri alt-hayatta, diğerleri üst-hayatta. Demek ki, ister bir tüketim modeli ya da tarzı (tarz terimi iki anlamda da ele alınır: karşı konulmaz bir moda ve bir varlık tarzı), isterse toplumsalın içine girme ve bütünleşme şeklinde olsun, tarzı oluşturan gündelik hayatın gayet belirli bir kökeni ve oluşum yeri vardır. Kiplikleriyle birlikte: ev içi donanım, mekân ve zaman kullanımı, enformasyon aygıtları, araba ya da arabalar. Bu bütün bir yaşayış tarzını değil, bir yaşam tarzını belirler. *Tarz* terimi, estetik ya da etik bir tavrı belirtir ki orta sınıflar bundan özellikle yoksundurlar. Yaşayış tarzı ise kolayca tanımlanır; gündelik hayatın kendisidir bu. Orta sınıfların başatlığının kültür denen şeyin içinde, yani etik ve estetikte sonuçları vardır. Yeni değerler yaratabilecek durumda olmayan orta sınıflar, konformizm ile konformizm-olmayanın karşıtlığını doğurur. Etik konformizmle örtüşürken, estetik konformist-olmayan şeye yönelir.

Teknolojik yanılsama, mistifikasyon ve ütopyaları kapitalist hegemonya altındaki orta sınıfların başatlığına borçluyuz. Diğerlerinin yanı sıra, gündelik hayatın bilginin içinde ve bilgi yoluyla oluştuğu şeklindeki yanılsama, –ihmal edilen olgu olarak– yaşanmış deneyimin ölümünü içerir. Bu yanılsama iktidar tarafından olduğu kadar enformasyonellik tarafından da her şekilde sömürülür. İnsanlar başkalarına –yiyecekleri yemeklerden giysilerine dek, konuttan çocuklarının eğitimine dek– nasıl yaşamaları gerektiğini söylediklerinde

kendilerinin fazlasıyla insani olduklarını sanırlar! Sanki inşa ettiği gündelik hayatı hem emir altına alması hem de tanımlaması gereken bir toplum sadece bu nedenle bile mahkûm edilemezmiş gibi! Şeffaflık miti ve ideolojisi böyle sonuçlanır: Yaşantının ve şen bilginin yerine kederli bir bilginin geçirilmesi; mimetik olarak birbirine eklenen modellere, kip ve kipliklere göre gündelik hayatın yönetimi.

Bu biraz sert saptamalar orta sınıflardan gelen her şeyin reddi ve kötülenmesi demek değildir. Hiç alakası yok. Böyle bir ret sekterliğin izini taşır. Feminist hareketler ne emekçilerden ne de burjuvaziden gelir. Elbette reformist olan talepleri ne gündelik hayatı dönüştürür ne de üretim tarzını; örneğin gündelik hayat ölçeğinde işbölümünü iyileştirmekle yetinirler.

Hali vakti en yerinde olan orta sınıfın büyük şehirlerin merkezini yeniden işgal etmeye çalışması, merkeziliğe karşı ve merkezlerin yenilenmesine karşı bir argüman sağlamaz. Süreç sadece ilgililerin, haberdar insanların, gündelik hayatın şehirde, sakıncalarına rağmen, banliyö sakinlerinin yaşadığı çevrenin tecridinden daha eğlenceli olduğunu anladığını gösterir. Uzun bir süre boyunca, bahçeli bir evde ya da kırda yaşamayı kim arzulamamıştır ki? Model ve tarzı hâlâ orta sınıfların bir bölümü sağlar; politik iktidarın aldığı önlemler bunların yayılmasını teşvik etmektedir. Ardından yanılgıdan kurtulma görülür. Kentin düzeltilmesi –merkezilik ve anıtsallık– yeni bir tarza yol açabilir. Emekçilerin bazı büyük şehirlerde işgal ettikleri konumları büyük direnişler olmadan terk etmiş olmaları sadece üzüntü vericidir. Bu bakımdan Paris'in durumu örnektir. Bu terk edişin sorumluluğu kimdedir? Bu soruya cevap vermenin yeri burası değil.

Böylece, orta sınıflar yirminci yüzyıla gündelik hayatın oluştuğu yerleri ve hayat modellerini sağladılar; ama aynı zamanda itiraz ve muhalefeti, keza yerleşik olanı, kurmacayı, olağanüstüyü, gerçeküstüyü, hayaliyi, modernizm tarzlarını başkalaştırma ve dönüştürmeye yönelik biraz naif de olsa teşebbüsler yine orta sınıflardan geldi. Kurmaca-romanda orta sınıfların ve yaşam tarzlarının işçileri ve emekçileri özümseyerek sınıfları ortadan kaldırmaya yönelik "kültür devrimi" mistifikasyonu da yine buralarda doğdu. Bu kurmaca, Amerika Birleşik Devletleri'nde ideoloji halini almıştır ve Avrupa'ya da

yayılabilir. Marksist denen düşünce akımı, sanki politik sınıf ve özne olarak varlığı bir gerçeklikmiş gibi işçi sınıfına bel bağlamaya devam etmesine rağmen, bununla etkin biçimde mücadele etmedi.

Model ve tarzlardan bahsetmek demek, taklitten de söz etmek demektir. Mimesis hüküm sürer, fakat bir model ancak kendi içinde en derin olarak ne varsa onu yansıttığında kabul edilir, dolayısıyla "serbestçe" kabul edilir.

Gündelik hayatın eleştirisi durumu ortaya çıkartır. Bu eleştiri, orta sınıfların başatlığıyla birlikte her şeyin yanıltıcı ve sorunsallı bir kesinlik halini aldığını gösterir. "Sorun" kelimesi sayısız cümlede yer bulur. Ne çok araştırmacı, ne çok araştırma bunu kullanır! Sürekli araştırılır, ama pek bir şey bulamadan araştırılır. Eserler yerine, denemeler, teşebbüsler, göndermeler, açıklıklar ortaya çıkar. "Sorun" kelimesi dayanılmaz bir hal alır, ama ondan nasıl kaçabiliriz ki? Bütünsel krizin semptomundan başka bir şey olmayan sorunsal bölgesi, gecenin ucuna kadar giderek nasıl kat edilir?

Orta sınıflar içinde ve orta sınıflar aracılığıyla ortaya çıkan yenilikler sağlamlaşır mı? Bu soruya cevap vermek güçtür. Ya tüketim tarz ve modelleri? Çok kısa sürede zaman aşımına uğrarlar, reklam kampanyalarında görünür olan ateşli bir tür sözde-hareket onları sürükler: aynı şeyi yapmak için hep yeni, hep en iyi.

Orta sınıf ve tabakalarda tutarlılık yoktur. Yerinden edilme ve dağılma tehdidi altındadırlar. Onların politik partileri varlıklarını garanti edemediği gibi, yeniden oluşturamaz da. Onların ortaya çıkardığı seçkincilik, yargılarının ve zevklerinin doğruluğuna inanan ve sağduyu dolu olduklarını sanan, oysa ki cılız bir görgüye sahip olan ve ayırt ediciliklerinin mantıksal sonucu bayağılık olan dar görüşlü insanların derin aptallığıyla tezat oluşturur.

Diğer incelemeleri onaylayan bir toplumsal yaşam tarzı yavaş yavaş ortaya çıktı: Kurmaca-gerçek ve soyut-somut. Üretim tarzı bir yaşam tarzını içerir ve buna yol açar. Ya gerçek? Evet, gerçek diye bir şey vardır. Bununla birlikte, katı ve varlık, her öznellikten, her zihinsel ya da toplumsal faaliyetten bağımsız olduğu şeklindeki klasik mefhuma denk düşmez. Bu nesne buradadır. Onun yeri bir tercihe, bir karara bağlıdır. Gerçekliği de, çünkü bir üretimin sonucudur; işlevi, formu, yapısı, hatta maddesi önceden belirlenmiştir. Onun toplumsal nesnelliğinin, filozoflara model olmuş doğadaki *şeylerin* nesnelliğiyle hiçbir ortak yanı yoktur. Ürünün gerçeği "şeylere" atfedilen gerçekten ayırt edilmelidir, ama yine de doğru dürüst ayrılamaz. Kullanıma bağlı bir anlamlamadan etkilenen üretilmiş nesne çok sayıda ağın içine girer; önemli bir ara evre olan pazardan geçer. Bu durumda, dilin ve işaretlerin içinde erimesine ramak kalmıştır; gerçeklikten uzaklaştırıcı bu özümseme ise tamamlanmaz ve "gerçekleşemez". Demek ki, üretilen nesne soyutlamanın içinden geçer, asla orada yitip gitmez, ama yine de asla onu terk etmez. Soyut, somutun ikizi değildir; fakat soyut ve somut ayrılmazdır ve bunların birliği gündelik hayatı oluşturur. Demek ki, gündelik hayatın eleştirel analizi, onu kavranması ve ifade edilmesi güç bu bölgenin içine yerleştirmiştir. Soyut olan dolayımıyla nesnelerin somut varoluşu, onları pratik ve somut eylemlere varan soyut idealliklere yakınlaştırır: yasa, hukuk, sözleşme sıfatını almış irade onayı... Böylece, soyut-somut ile kurmaca-gerçek, tüm muğlaklıkları ve ikilikleri içinde, basit üründen yola çıkıp, bilmenin, sahip olmanın, muktedir olmanın büyük görünürlüklerine dek, mütevazı mırıldanmadan yola çıkıp, yüksek zihin gücüne dek, göstergelerin hükümranlığına ve bu hükümranlığı tamamlayan enformasyonun hükümranlığına dek gelişirler. Bu devasa gelişim sırasında hiç kopuş ya da süreksizlik olmaz. Gündelik hayattan devlete dek, yaşam tarzı temelde değişmez. Bununla birlikte, bu gelişmenin çeşitli dereceleri uyuşmaz; birbirlerini gizler. Gündelik olan devletle ilgili olanı maskelerken, düşünen bilinci de devlete yöneltir. Keza, hem kurma-

ca hem gerçek olan güven duygusu verme, aynı ölçüde kurmaca ve aynı ölçüde gerçek olan tehdide gönderme yapar. Gündelik devletle ilgili olanı gizler ve içerir, ama birlikte ele alındığında, her ikisi de içerdikleri trajiği maskelerler. Böylece gündelik hayat devletin garanti ettiği denklik sistemlerine girer; fakat özdeş, tekrarlanan ve yinelenen şey, gündelik olanın ve devletsel olanın içinde farklı biçimde kendini gösterir. Devlet özdeşliği resmen ilan eder, genel düzen içinde bütün "özneler"in özdeşliğidir bu; ardından, özdeşleştirici resmi ilanı tekzip etme ve kendi yasasının biçimini değiştirme riskini göze alır. Gündelik hayata gelince, özdeşliğe, yinelemeye, tekrara, farkına varmadan maruz kalır.

Kâh felsefeden kâh bilimden gelen tip ve modellerle karşılaştırıldığında bu benzersiz bir yaşam tarzıdır. Tözsel ya da temel bir yaşam tarzı değildir. Gündelik hayatın, ama aynı zamanda düşünüm yoluyla tanımlanmaya çalışıldığında politik-devletsel olanın da sağladığı kaçış, düş (kötü), hatta gerçekdışılık izlenimi buradan gelir. Düşünümün getirdiği bu tanım, iki terim arasındaki ilişkinin, kavranabilir ilişkinin yaşam tarzı da değildir; zaten pozitivizme göre, terimleri kendi içinde tanımlamaya ihtiyaç yoktur. Gündelik hayatın içindeki ilişkiler, politikanın ve ekonominin içindeki ilişkiler gibi, birbirine bağladıkları terimleri ortaya koyar, bunları ilan ederler. İlişkilerle yetinme iddiasında olan pozitivizm ve ampirizm ise toplumsalda daha önem taşıyan şeyi bir yana bırakır. Bilgi ise ancak bir muğlaklığı, sözde-bilme içinde maskelenmiş ve billurlaşmış, ama yine de alanda "gerçekleşen" bir çelişkiyi gösterebilir.

Demek ki, filozofların hakikat ve yanlışlık olarak tanımladıklarını sandıkları şeyin ötesinde, gerçek-gerçekdışı gelişir. Devletin kendisi bu paradoksları özetler: Kurmaca ve son derece gerçek, soyut ama nasıl da somut! Devlet bu şekilde temel yapı taşı olur, fakat gündelik hayat denen bu temele "*dayanır*."

Bu katlanılmaz ama yine de katlanılan durum, hiç kuşkusuz, bir başka paradoksun gerekçesini oluşturur: Kutsalın güçlü geri dönüşü (kutsala geri dönüş). Bu da belirgin biçimde muğlaklığa kaçar. Bu geri dönüş, ister süper burçlar kuşağı olsun, isterse de tuhaf bir dinin va-

azları ya da yerleşmiş kilise gelenekleri olsun, güç, doğru ve gerçekten somut *varlık* izlenimi verir. En kadim söz, sahici yeniliğin cazibesine erişir; kâh *pathos* kâh *ethos* aracılığıyla, günümüz toplumunda "toplumsal" diye adlandırılan ışıltılı ya da kararmış gerçekdışılığın üzerine çıkar.

Dolayısıyla, yukarıda anlatılanlar felsefenin ve toplumsal bilimlerin hudutlarında yer alır. Felsefi kategoriler –gerçek ve gerçekdışı, görünüm ve öz– gündelik hayatın içine dahil olurlar, fakat çeşitli parçalı bilimlerden gelen verileri kendilerine entegre etmek için kendilerinin ötesine uzanırlar. Gündelik hayat faaliyet alanlarından ya da kısmi alanlardan birine dahil olmaz. Gündelik hayat kavramı, derinleşmek için uygun olanı ve ona geri geleni her yanıyla kavrar. Gündelik hayat kavramı, kendi tarzında, makrodur; cereyan ederken bütünlüğü ilgilendirir ve onu sorgular. Gündelik hayatı, belirgin ölçeğinde, *mikro*da –mikro-kararlar, mikro-etkiler– kavramak ve tanımlamak istemek, onu kaçırmak olur; makroyu da *mikro* olmadan kavramayı istemek, bütünlüğü kaçırmak olur.

Bu eserin sonucu, kasıtlı olarak, meta-felsefi olacaktır. Bu terim felsefeyi kendinin ötesine taşıyarak içerir. Bu sonuç, felsefi yaklaşıma göre, zaman ve mekân içinde gündelik hayatın berisine doğru, kökene ve tarihe doğru, geçmişe-aşılmışa doğru geri döner; fakat aynı zamanda güncelin ötesine doğru, olasıya ve olanaksıza doğru bakar. Felsefe asla bir toplum projesi ya da bir uygarlık projesi talep ya da ilan etmeye kadar gitmemiştir. Araştırmanın uç noktasında, felsefenin zirvesinde, Hegel sadece politik bir model önerdi: Mutlak bilgi üzerinde temellenmiş devlet. Felsefi ütopya, tıpkı teknokratik ütopya gibi, gündelik hayat adına aşılmalıdır.

a) Eğer devrim, başka deyişle, toplumun radikal dönüşümü, hedef ve amaç olarak önüne hızlandırılmış büyümeyi ya da sadece politik kişiliklerin değişimini koymayacaksa, gündelik hayatın dönüşümünden başka hedefi, amacı ve anlamı olamaz.

b) Bu, daha önce defalarca saptandığı gibi, sıfır büyümeyi ya da büyümede gerilemeyi değil, farklı büyümeyi, yani *niteliksel gelişmeyi*, dolayısıyla toplumsal ilişkileri basitleştirmeyi değil karmaşıklaştırmayı gerektirir.

c) Aynı zamanda bu, başka bir yaşam tarzını gerektirir; dolayısıyla yeni bir toplumsal mekân, başka bir toplumsal zaman yaratmaya, mevcut düzeni yeniden-üreten modellerden özgürleşerek, toplumsal ilişkilere dair başka bir yaşam tarzının ve başka durumların yaratılmasına kadar gider.

d) Keza, bu, sonradan tanımlanacak bir başka düşünce tarzını da varsayar. Derhal söyleyelim: Olumsuzu dikkate almak anlamına gelir. Proje, mevcut haliyle benimsemek ya da olumlamak için gündelik hayatı -bilgi adına- tanımak ya da kabul etmek değil, tersine, muğlaklığına hâkim olarak onu yaratmaktır. Dolayısıyla, proje, gündelik hayatın içinde gizli olanı keşfetmek üzere (*Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin birinci cildi) gündelik hayatın ortaya serilmesinden, ya da onu aşma çabasından (ikinci cilt) ibaret değildir; fakat eylem ve eser aracılığıyla, dolayısıyla düşünce aracılığıyla, şiirle, aşkla bir başkalaşımı kapsar. Gündelik hayatı tanıdıktan ve tanımladıktan sonra, risk karşısında, oyuna dahil etme riski karşısında tereddüt etmeden bunun içinden çıkmak gerekir. Gündelik hayat hem sahnedir hem de topyekûn bir meseledir.

Güncel toplum maskelenmiş çelişkiler içine saplanıp kalır. Bu çelişkiler öyle güçlü bir düğüm oluşturur ki, çözmek için neresinden tutmak gerektiği bilinmez. Kesip atmak en iyisidir.

Yolda karşımıza çıkan bir çelişki önemsiz görünür ama ciddi sonuçları vardır. Bu modern toplum ölüyü dışlar. Artık ölmüyoruz, kayboluyoruz (Kostas Axelos). Dolayısıyla bu toplum trajediyi de dışlayıp, onu gösteriye ya da estetizme gönderiyor. Trajik olanın açısından, devletin ölümcül gücünü ona yöneltmek yetmez; devlet ölüm ile işler. Devletin bu öldürücü gücü boşluklar yaratıyor; bunları teknik, üretim ve tatmin dolduruyor. Burada günümüz ekonomisinde silahlanmanın önemini hatırlamak yeterlidir. Savaşın en fazla yıprattığı ülkelerin, mağlup ülkelerin -Japonya, Almanya- günümüzde ilerlemenin başını çektiğini, nispeten zengin ve müreffeh, parası güçlü vb. ülkeler olduğunu da hatırlamak gerekiyor. Savaş ve krizlerin işlevlerini yerini getirdikleri bilinmekle birlikte, bu ender olarak açıkça söylenir; bunlar olumsuz olduğu fark edilmeyen olumsuz işlevini görürler; üretim dünyasını anlık fazlalıklarından temizlerler,

birikimin yeniden başlamasını yenilenmiş bir teknolojik temelde sağlarlar. Yıkıcı kapasite refah yerleri yaratır. Böylece şekillenen, eksiksiz yaşam taklidi olan gündelik hayat, üretim tarzının işlemesini sağlar. Alt seviyenin üzerinde yaşayanlara gündelik hayatın çok fazla tatmin ve hoşluk sunduğu doğrudur. İşte tuzak budur. Bu trajik dönem trajiği inkâr eder. Zaten trajik duyguya maruz kalmaya da, onun dışlanmasını onaylamaya da gerek yoktur. Trajiğin bilgisiyle bir başka düşünce kurulur. Nasıl? Öncelikle, tamamen olumlu olmak isteyen ve olduğunu söyleyen -zaten operasyonel ve kârlı olanın olumluluğunu varsaydığından böyle olan- bu toplumu harekete geçiren olumsuz güçlerin bilinmesiyle. Düşünce çelişkilerden ve olumsuzun dikkate alınmasından doğar, ama özellikle yolda karşılaşılan üçlüler arasındaki ilişkilerden doğar. Bu üçlü arasında her zaman için gündelik hayat daha geniş bir küme -üretim tarzı- içinde yer alır. Gündelik hayatı açıklayan düşünce, inkâr ettiği şeyi ve onu inkâr edeni kendi içinde taşıdığını keşfeder. Gündelik hayatın boşuna dışlamaya çalışırken kendi içinde taşıdığı bu inkâr, trajik olandır. Felsefi söz dağarcığında ve meta-felsefi perspektif içinde, olumsuz olandır. Böylece, temel bir üçlü keşfedilir: gündelik hayat - oyuncul - trajik.

Emek ve emek-olmayan, sözel dil ve sözel olmayan işaret sistemleri (müzik, mimari, resim vb.) gündelik hayata dahil olurlar. Gündelik hayat oyuncul ile trajiği kendine katmaya çalışır. Başaramaz. Oyuncul ve trajik olandan sadece parçalar, bölümler koparabilir.

Böylece Marx'ın düşüncesi başka türlü algılanmaya başlar; büyük bir yanlış anlamayla bir gerçekçi olarak, olumlu gerçekliğin ve politik gerçekçiliğin teorisyeni olarak görülen Marx *olumsuzun düşünürü* (yoksa, iktisadın, tarihin ya da tekniklerin değil) oluverir. Emekçilerin tarihsel misyonunun çalışmayı reddetmek olduğunu hatırlayalım. Yolumuzda ilerlerken gördüğümüz gibi, enformasyon, çalışmayı dönüştürmeyi ve sonuçta el emeğini ortadan kaldırmayı başardığında, bu sorunsal yeniden güncellik kazanır. Enformasyonun, yeni düzene dek kimsenin sonuna kadar götürme iddiasında bulunmadığı olumsuz, tarihsel ya da tarih-aşırı bir misyonu vardır. Gündelik hayatın dönüşümü, yönlendirici olarak hizmet edebilir. Bundan böyle gündelik hayatta çalışma ve çalışmama -bu eserde ve önceki eserlerde

analizine girişilmiş ama sadece taslağı yapılmış olan çatışmalı ilişkilere göre– karşı karşıya gelir. Çalışmanın sonu mu? Henüz değil. Bu sonun duyurulması mı? Kuşkusuz, fakat kim bilir hangi çatışma ve sorunlarla! Çalışmama sadece boş vakitleri değil, işsizliği, işe gitmemeyi, ilginç ya da geçici bir iş arayışını, şöleni, çeşitli oyunları vb. de içerir. Dolayısıyla, gündelik hayat olumlunun tamamen işgali altında görünür ve onun içine sokulmuş gibiyken, yine de orada olumsuzun işlemekte olduğu görülür. Bundan ne sonuç çıkarmalı? Başlangıçta bu kadar sağlam görünen gündelik hayat, teknolojik ve toplumsal güçlerin bataklığı ve çürümesi üzerinde bir tür yüzer ada olamaz mı?

Bu gündelik hayat, rasyonel homojenlik içinde sonsuzca parçalanan öznenin ve öznelliğin kalıntılarını peşinden sürükler yalnızca. Felsefe ve eleştirel düşünce bu dağılmayı duyurmuştur. Burjuvazinin yükselişi döneminde tarihsel olarak yaratılan özne ve bilinç uzun süredir krizdedir. Bunları terk etmek için yeterli neden var mıdır? Bu sorunsalı askıda bırakmanın bir nedeni, özne-nesne ilişkisine filozofların olası her biçimde ("Nesne olmadan özne olmaz [ve tersi]" totolojisinden en geniş ufuklara, nesne ile öznenin geçmiş ya da gelecekteki özdeşliğine dek) kafa yormaları mıdır? Hayır. Bütünsel kriz bütünsel bir cevap gerektirir. Diğer her şey gibi, özne de baştan inşa edilmelidir. Nasıl? Öncelikle, mevcut düzenin operasyonel şemasına karşı duran yolu takip ederek, gündelik hayat içinde eylem yoluyla; yani, gerçek bir mücadele içinde farklılığı homojenliğin karşısına, birliği parçalanmanın karşısına, somut eşitliği acımasız hiyerarşikleşmenin karşısına çıkartarak. Bu da pratikte olur. Teorik düşüncede özne, olumluyu değil olumsuzu ve tüm içerdiklerini ön plana çıkaran yeni bir yaklaşıma göre yeniden oluşmalıdır. Ne gözleri ne kolları indirmeden, karşıya bakan özne, ölüme, çatışmalara ve mücadelelere –buna zamana karşı mücadele de dahil– meydan okur. Yine felsefi bir kelime kullanırsak, özne *ötekini,* bu terimin tüm anlamlarıyla ele alır. Felsefe, uzak ve yakın, ufuk ve çevre, yükseliş ve düşüş, farklılık ve farksızlık, borç, ödenti, sözleşme ve cömertlik, bağış, lütuf gibi bütün bu anlamları göz önünde bulundurmuyordu.

Fiziksel enerji ve biyolojik yaşam da olasılıklarla ve potansiyellerle tanımlanır. Organizma, yaşamsal işlevlerini sürdürmesi için yaşam alanından kopartılır. Henüz özne olmayan canlı benlik, aşkın, metafizik ya da ontolojik değil somut ve pratik –kurban, çiftleşme yoluyla üremeden itibaren cinsel nesne, özellikle ceninin oluşmasından itibaren çocuk– olan öteki için ve öteki dolayısıyla vardır. Cansız denen maddeyi ve formlarını canlı maddeden ayırmak ne kadar güçse, canlı türleri ile insan soyu arasında bir ayrım çizgisi belirlemek de o kadar güçtür. Süreklilik mi? Belli ölçüler içerisinde, ama aynı zamanda süreksizlik de. İnsan eyleminin etkilerinin geriye doğru, çıkış noktası *physis*'e [başlangıç, fizik, doğal süreç] doğru uzandığı doğruysa da, bunu son derece zengin ve karmaşık ikinci bir doğayı –ürünler ve eserler– sergilemek için yapar; fakat ilk doğayı yok etme ve iki doğayı birbirine bağlayan giderek daha kırılgan besleyici bağı koparma riskini doğurur (Spinoza'dan hareketle: doğalayan doğa [*natura naturans*] ve doğalanan doğa [*natura naturata*]). Toplumsal pratik canlı varlığın yaşamını geliştirir, fakat başka bir mekân içinde ve analojik biçimde; grupların dışarıya kapanma ve bireylerin tecrit olma teşebbüslerini er ya da geç bozguna uğratır. Ensest tabusu, egzogami, ritüel ve sembolik alışverişler muhtemelen buradan kaynaklanır. Başka yönelimlere sahip insanlar (Robert Jaulin), büyük ıstıraplar sonucu da olsa, her zaman galip gelir. Sistemik, işlevsel ya da yapısal gerçeklik süreğen bir denge içinde yerleşemez. Oluşa ve ani belirmelere kapalı bir sistem, kendi kendini düzenlese bile, ya öngörülemeyen saldırılar karşısında, ya da içsel bir gözden düşme sonucu yok olur. Kendi kendine yeterlilik, uzun vadede er ya da geç öldürür. Dil yoluyla, iletişimler ve mübadele yoluyla, yasaklar ve çatışmalar aracılığıyla Eros'tan yaratıcılığa geçiş yoluyla, insan varlığının ilişkisel karakteri güçlenir. Böylece, bir mantıktan diğerine, canlının mantığından toplumsal mübadelenin mantığına mı geçilir? Her mantığın onu kapsayan ve onu kendinin ötesine taşıyan diyalektik bir hareket içine dahil olduğunu söylemek gerekmez mi? Biyolojik yaşam ve toplumsal yaşam, her ikisi de sürekli yeniden ele alındığından, yeni bir atılım için kendine geri döndüğünden, ikisi de düşüncenin habercisidir; öyle

ki, bireylerin tekilliği ve kısıtlamaların etkisi ne daimi yaratıcılığı ve olasılıkların belirmesini engeller ne de gözden düşmeyi. Öteki, yenidir, belirendir, tarihsel olandır. "Ötekilik, ötekileşme, yabancılaşma - dölleme, üreme, yaratma" üçlemeleri ancak oluş sürecinde -dramatik bir şekilde- birbirinden ayrılırlar; bu ayrılma aktörler için hem öngörülemez hem de olup bittikten sonra öngörülebilir bir süreçtir. Biyolojik yaşam, toplumsal pratik ve bireysel düşünce gibi, her zaman için bir bütünsellik sunar; fakat pratik varoluş formel, işlevsel ve yapısal bağdaşıklık gerektirmesine rağmen biyolojik yaşam her zaman için kendinin ötesine (meta) geçer. Böylece, bağdaşık organiklik ve sistemik mantık er ya da geç parçalanarak, anlama (yön ve yönelim) açılır. Organik kendiliğindenlikten toplumsal gündelik hayata götüren hayati soru böyle sorulur. Bu perspektif içinde, farklı düzeylerde bir sorunsal analojisi ortaya çıkar. Modern toplumun organik bedeni olan gündelik hayat, zaman ve mekân içinde kendi *ötesini* çağırır. Bitmekte olan eser, trajik bilginin dahil edilmesine rağmen, daha doğrusu bu dahil oluş nedeniyle, sürekli olarak bu (nispeten) iyimser perspektif içine yerleştirilmiştir!

Bununla birlikte, bazı kaygılar yok olmaz. Giderek yükselen bir yaşam, devrimlerden geçerek daha başarılı formlara doğru bir evrim anlayışı birden fazla itiraza ve cevaplanmamış birçok soruya yol açar. Entropi nereye kadar uzanır? Hayatta ve toplumda değer yitimine karşı mücadele imkânları, bu imkânlarda bir patlama veya zaman zaman enerji fışkırmaları var mıdır? Daimi değer yitimine ani baskınlarla karşı koyma hipotezlerini destekleyecek argümanlar bulunabilir; ama şimdilik bu kanıtlanmamıştır. Zaman, biyolojik alanda olduğu kadar tarihte de, daima düşüşe ve gözden düşmeye yol açmaz mı? Kimileri yaşlanmayı ve bunun korkunç kesinliğini, son derece acımasız olduğu kadar maharetli ve güçlü de olan bir tanrının, hem şeytani hem de ilahi olan, fakat kötülük içinde her zaman yaratıcı olan bir sonsuz varlığın kanıtı olarak görürler. Ölümü ve hatta acıyı bile geçelim, ama ya yaşlanma? Hayat yavaşça geri çekiliyor, merhametsiz biçimde, tam bir bilinçle; tabii eğer, kendi içinde ve dışında cereyan edeni, bedenin ihanetini, kuruyan kaynağı, sönen aydınlığı ve sıcaklı-

ğı temsil ya da aptallık yoluyla karartmanın yollarını bulmazsak. Yaşlanma, kimi filozofların tarif ettiği, fakat metafizik bir tanımla zekice kurtuldukları, bu şekilde belirtmedikleri terk edilmişlik ve yalnızlık duygusu değil midir? Fakat bu sınamanın nereye kadar gittiği bilinemez. Toplumlar da yaşlanır mı, ya halklar, uluslar, uygarlıklar ya da kültürler? Ustalıklı birkaç inisiyatifle çıkılacak bir "kriz"in semptomları olarak görülen şeyler, geri dönüşsüz bir çöküşün –kimin? neyin?– semptomları olmasın? Bu sorular burada cevapsız kalacaktır.

Ama dikkat! Düşüncenin kimi ayrıcalıkları vardır. Bütün sınamalar gibi, tarif edilenlerin de karşılığı, en azından bireysel ölçekte vardır. Peki, neden gruplar ve halklar ölçeğinde olmasın ki? Zamanın bilinci ve düşüncesi zamana karşı –deyim yerindeyse– *ömür boyu* mücadele eder. Başlayan sürece daha baştan hâkim olmak, aynı zamanda yaşlanma ve kaygıya hâkim olmak, hayatın ikinci dereceden gücüdür: Düşünce, sadece birinci dereceye dönmeyi bilen bir düşünümle karıştırılmamalıdır. Bu birinci derecede kendiliğindenlik, gençlik ve dirimsellik fışkırır. Bunlar karşılıksız lütuflardır. Kim lütfetmiştir? *Doğa* diye adlandırdığımız o aynı acımasız sonsuz. Bir retoriğin, düşünümsel bir kod çözümünün ya da birinci derece üzerine bir söyleme ait olmayan, ama tam tersine, başka bir güç olan ikinci derecede ise, sınavı geçme, zamanla mücadele etme ve zaferler kazanma kapasitesi doğar. Bu güce eskiden "manevi" denirdi; bu, söylemle tanımlanamayan, ama eylemle ifade edilebilen düşüncedir.

Hayatın temel formlarının ölümsüzlük içinde yüzdüğünü günümüzde bilmeyen yoktur. Herkesin biricik olduğu, her durumun, her düşüncenin ve her aşkın da biricik olduğu insan türü içinde farklılaşma biriktikçe, yaşlılık ve ölüm kendini giderek daha acımasızca hissettirir. Böylece, insan türünün ve sonuç olarak, toplumsal tarihin, belki de boşlukta hudut oluşturan insanla birlikte duran kozmik hayatın çöküşünden doğduğu düşünülür. Birçok kişinin –bilinçli ya da değil– onayladığı felaket tellalı ve hatta nihilist bir tez.

İtirazlar: Sıçramalar, ani belirişler, imkân demetlerinin ortaya çıktığı momentler. Çöküş *gerçekliğine* enerji zerk eden atılımlar vardır. Özellikle yeni doğum vardır; dünyanın dehşetine, gölgelere gözleri

indirmeden bakan ve böylece gölgelere ait olmayan bir başka krallığa geçen düşüncenin doğumu. Bu düşünce, yanılsamalar ve yalanlar arasında, hakikatin de yanılgının da ötesinde dolanırken ortaya çıkar. Kaçınılmazın bilinci baskın çıkarsa, bu nihilizm ve çöküşün olumlanmasıdır. Trajik bilgi kederli bilgi demek değildir. Tersine. Birinci doğa ile ikinci doğa arasında bir uzlaşma, en azından bir anlaşma varsa, bu antropolojik ya da tarihsel bir bilgi adına değil, fakat trajik bilginin içerden dönüştürdüğü gündelik hayatın içinde ve gündelik hayat dolayısıyla olacaktır. Üst-insana yönelen Nietzsche'nin hissettiği bu bilgi, olumsuzu bütün gücüyle tasavvur ederek onu kendine karşı çevirmek ve yenmeye çabalamak ister. Gündelik hayat trajik olana karşı sığınak görevi gördü ve hâlâ da görüyor; orada öncelikle güvenlik aranır ve bulunur. Trajik bilginin şimşeğiyle gündelik hayatın içinden geçmek, düşünce yoluyla onu dönüştürmek demektir.

Sonsöz

Kesin ve belirleyici hiçbir şeyi olmayan bu sonuç bölümünü tamamlamak için, iki saptamada bulunmak istiyorum:

a) Gündelik hayat, güncel toplumsal pratik içindeki konumu nedeniyle, trajik-olmayanların en yetkini gibi, anti-trajik gibi işler. Gündelik zamanın belirgin tersine dönüşü, eser boyunca gösterilen tersine dönme, kaygıya karşı bir tür siper oluşturur. Nesneler, yüzyıllar içinde, ama özellikle modern denen zamanlarda ölüme ve son bilincine karşı ustalıkla inşa edilmiş birer kale gibi birikir. Alet edevat olarak kullanılan nesnelerden *kitsch* nesnelere, konutların içinden çağdaş şehrin mekânsal ve mimari örgütlenmesine dek bu böyledir. "Güzel" denen yapıtın tamamen başka bir kapsamı ve bambaşka bir etkisi vardır. Trajik olan, gündelik olmayandır, gündelik-karşıtıdır. Öyle ki, gündelik hayatın içinde trajik olanın belirişi bu hayatı altüst eder. Dolayısıyla, trajik ve gündelik olanın diyalektik hareketini bulup çıkarmak mümkündür. Gündelik hayat, trajik sözün ve eylemin sertçe yeniden oluşturduğu şeyi, yani şiddeti, suçu, savaşı, saldırgan-

lığı ortadan kaldırmaya yönelir. Trajik olanla gündelik olanın daimi ayrılığında ve karşılıklı iç içe girişinde ortaya çıkan son derece ciddi oyun buradan kaynaklanır. Eser olarak trajedi, bu veçheleri bir araya getirir; hem şiir yoluyla gündelik hayatı başkalaştırmaya, hem de trajik kişinin dirilişiyle ölümü mağlup etmeye çalışır.

b) Çalışmanın sonu, gündelik hayatın zaten içinden geçtiği ve yetkinleşmeler ve değer yitimleri gibi çok çeşitli kiplikleri olacak uzun ve güç bir süreç olarak kendini gösteriyor. Bir *değer* olan çalışmanın sonu derken, uzaktan da olsa kendini duyuran şey budur: Anlam ve "kendi içinde ve kendi için" *son* olarak çalışmanın *sonu.*

Paris, Kasım 1980 - Mayıs 1981

DİZİN

Adorno, Theodor 26, 55, 124
aileler 20, 111
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 10, 35, 116, 126, 128, 164, 165, 168
ampirizm 21, 31, 40, 43, 63, 73, 137, 138, 170
Axelos, Kostas 172
ayrım 17, 20, 57, 80, 85, 95, 121-23, 126, 128
Bachelard, Gaston 100
Balzac, Honore de 54, 102
Baudeláire, Charles 55
Baudrillard, Jean 144
bayağılık 14, 22, 25, 26, 78, 80-4, 86, 168
Beckett, Samuel 39,55
Benoist, Alain de
*Élément*s 95
bilgisayarlar 58, 98, 104, 148, 158
bilim 10, 13, 21, 23, 25, 31, 69, 74, 99, 116, 121, 125, 137, 148, 170-1
Bofill, Ricardo 51
Bourdieu, Pierre
Distinction 122-3
Böyle Buyurdu Zerdüşt (Nietzsche) 37
Breton, Andre 99
Carroll, Lewis 38
Cézanne, Paul 52
Char, René 99
COBRA 31
Comencini, Luigi
Lo scopone scientifico 28
Constant (Nieuwenhuys) 31
çalışma/çalışmama 19, 20, 23, 32, 39, 58, 83, 87, 90-9, 104, 108, 114, 126, 131, 134, 136, 137, 143, 145, 159, 173
ayrıca bkz. emek
Çin Kültür Devrimi 32
değerler 15, 19, 20 ,21, 38, 44, 45, 46, 47, 49, 53, 58, 72, 76, 89, 99, 100, 112, 118, 123, 155, 164, 166
demokrasi 87, 103, 105, 116-20, 128, 164
Diderot, Denis 102
Die Seele und die Formen [Ruh ve Form] (Lukács) 25
Distinction (Bourdieu) 121
edebiyat 7, 9, 10, 26, 54, 79
Éléments (de Benoist) 95
eleştirel düşünce 10-2, 29, 35, 43, 45, 46, 105, 112, 158, 174
emek *bkz.* çalışma 19-21, 39, 42, 53, 61, 63 ,64, 98-9, 104, 117, 121, 124, 136, 157, 159, 163, 173
emperyalizm 33, 44, 59, 114, 116, 118, 127, 150
enformasyon 13, 28, 34, 39, 47, 60-4, 66, 78, 88-94, 97, 107, 131, 135, 143-61, 166, 169, 173
Engels, Friedrich 55
estetik 7, 13, 42, 45, 55, 67, 72, 76, 81, 86, 121, 123, 136, 137, 149, 164, 166
etik 20, 21, 45, 58, 67, 72 ,81, 86, 121, 133, 155, 164, 166
etnik/etnisite 95, 116, 117, 118
farklılık 95, 101, 107, 109, 112, 115, 116-29, 130, 138, 147-148, 157, 174
Faye, Jean-Pierre 113
felsefe 7, 9, 17, 21, 24, 25, 27, 30, 31, 37, 41, 46, 52, 53, 62, 65n, 84, 125, 156, 170-1, 174
Fransa 14-5, 23, 30, 32, 35, 42, 44, 52, 66, 105, 111, 122, 123, 130n, 145n, 158, 165

Freud, Sigmund 17, 42, 82-3
gerçeklik 25, 27, 34, 52-4, 62-3, 65, 74, 82, 87, 100, 102, 117, 123, 144, 156, 168, 169, 175
geri kazanım 12, 40, 87, 110-15, 127, 132, 135, 142
Giedion, Sigfried
La Mécanisation au pouvoir 68
Gorz, André 107n, 146
göstergeler 56, 62, 122, 144, 147, 150, 169
Gramsci, Antonio 22, 165
Gündelik Hayatın Eleştirisi (Lefebvre) 16, 30-4, 89, 172
güvenlik 15, 66, 67, 102, 107, 131, 178
Haeckel, Ernest 125
hakikat 11, 21, 30, 32-7, 43, 52-5, 70, 71, 83, 119, 132, 145, 154, 156, 170, 178
haklar 19, 41, 87, 88, 115, 117, 120, 125-8
ayrıca bkz. insan hakları
hedonizm 39, 101
Hegel, Georg W. F. 11, 26-7, 37, 39, 43, 55, 65n, 94, 110, 124, 163, 171
Heidegger, Martin 9, 62
Varlık ve Zaman 25-6
Hesse, Herman 53
hiyerarşi 28, 32, 91-6, 105, 121, 122, 141, 142, 146, 159, 174
Hoffmann, August Heinrich 25
homojenlik 35, 91-5, 107, 122, 124, 126, 141, 142, 146, 153, 158, 164, 165, 174
parçalanma 21, 43, 70, 80, 85, 91-5, 105, 116, 122, 132, 139, 141, 142, 146, 153, 159, 174
Hölderlin, Johann C. F. 25
hümanizm 27, 38, 40, 43, 89, 117, 120
ihtiyaçlar 19, 20 ,23, 32, 34, 35, 56, 81, 90, 105, 165
iktidar ilişkileri 71
iletişim 13, 14, 54, 76, 86, 101, 143, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 175
insan hakları 38, 41, 87, 95, 114-7, 120, 127
ayrıca bkz. haklar
İsviçre Felsefe Cemiyeti 9
Jaulin, Robert 175
kadınlar 12-5, 68, 69, 72, 81, 89, 94, 95, 108, 111, 116, 120, 124, 138, 149, 159
Kapital (Marx) 163
kapitalizm 31, 33, 53, 58, 60, 103, 126, 127, 128, 132, 149, 152, 155
Keynes, John Maynard 112, 163
Kierkegaard, Soren 140
kimlik *bkz.* özdeşlik/kimlik
Komünist hareket 30, 124
kutsal 10, 15, 23, 29, 69, 93, 111, 120, 140
kültür 19, 21, 24, 33, 35, 44-9, 53, 65, 66, 82, 85, 88, 90, 97, 100, 102, 110, 116, 118, 125, 128, 146, 156, 165-7, 177
kültür endüstrisi 19, 33, 49, 88, 90, 100, 165
küreselleşme 62, 154, 155
La Conscience mystifiée [Mistifiye Edilmiş Bilinç] (Lefebvre) 27
La Mécanisation au pouvoir [Mekanizasyon İş Başında] (Giedion) 68
Lo scopone scientifico (film) (Comencini) 28
La Vie quotidienne dans le monde moderne [Modern Dünyada Gündelik Hayat] (Lefebvre) 16
Lafargue, Paul
Tembellik Hakkı 39
Latin Amerika 115
Lenin, V. I. 41, 55, 71, 84, 103, 164
Leonardo da Vinci 102
Lourau, Rene 107n, 113
Lukács, Georg 9, 26, 26, 26n, 27, 54, 55, 59
Mann, Thomas 53
Marcuse, Herbert 85, 123
Marksizm 9, 17, 22, 26, 37, 39, 41-3, 55, 60-2, 83, 84, 91, 92, 99, 103, 108, 112, 113, 117, 118, 125, 129, 156, 163, 173

Marx, Karl 22-6, 29-37, 40, 42-4, 47, 54, 55, 59, 60, 77, 82, 83, 92, 108, 112-7, 120, 123, 126, 128, 129, 136, 151, 163, 168
Kapital 163
McLuhan, Marshall 150
medya 14, 28, 33, 35, 93, 94, 133, 143, 149, 150, 161
mekân ve zaman *bkz.* zaman ve mekân
mesken tutma 17, 100
Michelangelo 102
mimari 31, 48, 51, 54, 76, 100, 137-8, 142, 173, 178
Minc, Alain 145n
Nora-Minc Raporu (Nora ile) 145, 156n
moda 23, 35, 36, 37, 48, 166
modernite 48, 49, 50, 51-6, 73, 97, 102
modernizm 44, 56, 97, 154, 167
Musil, Robert 53
neoliberalizm 106, 120, 124, 130, 165
Nietzsche, Friedrich 21, 43, 82, 129, 178
Böyle Buyurdu Zerdüşt 37
Nora, Simon 145n
Nora-Minc Raporu (Minc ile) 145, 156n
Novalis (Freiderich von Hardenberg) 25
ontoloji 25, 69, 83, 140, 175
ölüm 20, 47, 68, 69, 73 ,77, 132, 141, 142, 172, 174, 176, 177
özdeşlik/kimlik 65-9, 95, 105, 119, 124, 128, 131, 136, 147, 157, 170
öznellik 11, 96, 100, 102, 169, 174
Platon 11, 86, 102
postmodernite 51, 56
pozitivizm 30, 31, 40, 170
Rimbaud, Arthur 102
sahicilik 25, 108, 171
sanat 7, 23, 24, 26, 31, 38, 40, 42, 51-6, 60, 90, 99, 102, 132, 136, 137, 149, 160
Sartre, Jean-Paul 26, 82
Varlık ve Hiçlik 26
Schumann, Robert 82
seks ve cinsellik 8, 17, 40, 49, 61, 63, 64, 74, 82-6, 131, 157, 175
sendikalar 93, 105, 164
Simak, Clifford 98
Sitüasyonistler 31
Spinoza, Baruch 175
Stalinizm 30
Stendhal 102
şölen(ler) 15, 20, 22, 32, 40, 77, 142, 143
teknokrasi/teknoratlar 25, 29, 31, 63, 70, 83, 94, 108, 114, 131, 142, 145, 155, 156, 160, 164, 171
teknoloji 7, 25, 32, 44, 46, 53, 54, 56, 60, 62, 66, 68, 85, 90, 92, 94, 99, 100, 103, 105, 107, 143, 144, 147, 148, 155, 156, 158, 160, 166, 173, 174
Tembellik Hakkı (Lafargue) 39
tiyatro 72, 74, 77, 79, 108, 142
toplumsal bilimler 121, 125, 171
toplumsal sınıf 20, 28
tüketim 7, 8, 19, 32, 34, 35, 39, 57, 151, 152, 161, 166, 168
uygarlık 10, 20, 22, 24, 33, 47, 58, 82, 125, 144, 171, 177
Varlık ve Hiçlik (Sartre)
Varlık ve Zaman (Heidegger)
Venedik Bienali 51
yabancılaşma 17, 20, 22, 23, 26, 40, 60, 65, 93, 106, 118, 140, 176
yapıcı yapısöküm 55
yapısalcılık 29, 31, 40
zaman ve mekân 17, 20, 22, 63, 96, 133, 135-43, 171, 176

Henri Lefebvre'nin üç ciltlik başyapıtı *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin *Giriş ve Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri* başlıklı ilk iki cildinde yazar iktidar ilişkilerinin, meta fetişizminin ve yabancılaşmanın her gün yeniden üretildiği, buna rağmen değişimin ve devrimlerin temeli olmaya devam eden gerçek hayatın eleştirisine odaklanmıştı. *Moderniteden Modernizme* (*Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi*) başlıklı bu üçüncü ciltte ise ilk iki cildin eleştirisinin ardından, modernitenin içinde bulunduğu krizi ve teknolojik modernizmi ele alıyor.

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin bu üçüncü cildiyle Lefebvre'in muazzam çalışması tamamlanmış oluyor. Lefebvre, bu son ciltle gündelik hayatta gerçekleşen değişimlere ışık tutmayı, bir yandan da gündelik olanın barındırdığı sanallıkları ortaya çıkarmayı hedefliyor. Bunu yaparken de modernite ile gündelik olan arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin nasıl dönüştüğünü, bu dönüşümün gündelik hayatımız üzerinde ne tür potansiyel olumsuz etkileri olabileceğini inceliyor.



ISBN: 978-975-570-737-2

14 TL

www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik