DÜŞÜNSEL

HENRI LEFEBVRE



Gündelik Hayatın Eleştirisi II

Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri

Türkçesi: Işık Ergüden

*SEL

2. BASKI

GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİRİSİ II*

Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri

HENRI LEFEBVRE, 1901 Fransa 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. İlk cildini 1947 yılında kaleme aldığı üç ciltlik *Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II-III* (Türkçesi: Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2012, 2013, 2015) 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: 612
DÜŞÜNSEL: 22
ISBN 978-975-570-628-3

GÜNDELIK HAYATIN ELEŞTIRISI 2
Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri
Henri Lefebvre
Türkçesi: Işık Ergüden

Özgün Adı:
Critique de la vie quotidienne, Tome: 2
Fondements d'une sociologie de la quotidienneté

© Henri Lefebvre, L'Arche Editeur, Paris, France, 1961
© Sel Yayıncılık, 2010

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Bilge Sancı
Editör: M. Onur Doğan
Kapak tasarımı teknik hazırlık: Gülay Tunç
Kapak görseli: Victor Arnautoff, *City Life* (1932), detay

Birinci Baskı: Haziran 2013
İkinci Baskı: Kasım 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 II

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİNİN TEMELLERİ

Türkçesi: Işık Ergüden

İÇİNDEKİLER

I AÇIKLAMA 7

II BİÇİMSEL AYGITLAR 109
1. Aksiyomlar ve aksiyomlaştırma 111
2. Hipotezin rolü 120
3. Transdüksiyon ve transdüktörler 128
4. Düzey mefhumu 129
5. Sürekli ve süreksiz 137
6. Mikro ve makro 150
7. Göstergeler, ölçüler, değişkenler 154
8. Boyutlar 159
9. Yapı mefhumu 167

III SPESİFİK KATEGORİLER 191
1. Bütünlük kavramı 193
2. Gerçeklik mefhumu 206
3. Yabancılaşma 219
4. Yaşantı ve yaşamak 229
5. Kendiliğinden 231
6. Muğlaklık mefhumu 232
7. Meydan okuma ve güvensizlik 240
8. Toplumsal mekan, toplumsal zaman 245
9. Praksis 246
10. Logos, mantık, diyalektik 258
11. Mantık ve karakteroloji 277
12. Bütünsel alan 286

IV SEMANTİK ALAN TEORİSİ 291
1. Semantik Alan 293
2. Sinyaller 295
3. İşaretler (Göstergeler) 297
4. Sembol 301
5. İmge 304
6. Birkaç kafa karışıklığı hakkında 307
7. Semantik alanın özellikleri 312
8. Bilinç ve semantik alan 313
9. Semantik alanın yasaları 317
10. Toplumsal metin 323
11. Diyalog, söyleşi, sohbet 330

V SÜREÇLER TEORİSİ 333
1. İlerleme mefhumunun eleştirisi 335
2. Eşitsiz gelişim 335
3. Kümülatif-olmayan toplumlar 337
4. Kümülatif süreç kavramı 343
5. Kavramın genelleşmesi 346
6. Kümülatif olmayan süreç 352
7. Pedagojik ve kültürcü yanılsama 359

VI MOMENTLER TEORİSİ 361
1. Tekrarın tipolojisi 363
2. Momentler ve dil 363
3. Momentler takımı 367
4. Momentin tanımı 372
5. Momentlerin analitiği 374
6. Momentler ve gündelik hayat 379

DİZİN 383

I
AÇIKLAMA

1.

Ortaya fikirler atmak, kimi zaman verimli, çoğunlukla kısır hipotezler ileri sürmeyi göze almak yeterli midir? Hayır. Bilgi dolu bir eser yaratmak için bir kavram kümesinin iç tutarlılığını sağlamak gerekir. Tutarlılık, bilgin için de filozof için de birincil gerekliliktir. Bununla birlikte, bu gereklilik, belirlenmesi oldukça güç bazı sınırlardan kaynaklansa da, sistemin ruhunu oluşturur; gereklilik, fikirlerin kapsamını ve teorik icadı kısıtlar. Nesnenin/konunun dönüşümlerini gözardı etme riski de taşır.

Bütün bilimlerde ve özellikle toplumsal bilimlerde araştırma buyruğu kendini ikili olarak gösterir: Düşüncenin ve kullanılan kavramların tutarlılığını garanti etmek; bilgi nesnesinde ve kavramsal aygıtlarda, yeni, hatta öngörülemez olanı dikkate almak. Bu ikili gerekliliğe cevap vermek ve birçok şeyin değiştiği –ama her şeyin değil; eşit olarak hiç değil– bizimki gibi bir dönemde, özellikle sistematik zihin ile denemecilik arasında bir yol bulmak her zaman kolay değildir.

Bu güçlük birçok çağdaş eserde hissedilmektedir. Kimilerinde, okur, özellikle tutarlılığa bağlı kalındığını saptayabilir. Yazar bir temayı diğerlerinden ayırıp, onu dibine varana dek ele almış ya da bu temanın dışına asla çıkmadan, içerimleri ve sonuçlarıyla birlikte ele almaya çalışmıştır. Kendi teorisinden (en azından görünüşte) açık seçik bir eser çıkartırken, fikirlerin devasa kargaşasına ve olguların büyük düzensizliğine mantıksal bir düzen getirmeye çalışmıştır. Bazı mefhumların (diğerlerinin yanı sıra "yapı" mefhumunun) başarısı ile bazı eserlerin etkisi, bu kaygıya bağlıdır. Bilginin birliğini ve tutarlılığını garanti eden dar tematikleştirme, gerçekliklerin ve yeniliklerin bir bölümünün, yani kolaylıkla tematikleştirilmeye, hissedilen kavramlar yardımıyla kavramsallaştırılmaya ve mantıksal tutarlılığa indirgenmeye teslim olmayanların elimizden kaçmasına izin verme riski taşımaz mı?

Buna karşılık, daha denemeci başka eserler, modern dünyanın karmaşıklığını, hızlandırılmış ve çoğalmış dönüşümlerini kavrama kaygısı taşırlar. Bu eserlerin yazarları haksız değildir. Onlar başka riskleri göze alırlar: Değişime aşırı değer vermek ve yerinde sayan ya da gerileyen şeyi görememek; bölümleri arasında iç bağı olmayan, fragmanlardan oluşan, süreksiz bir eser yaratmak. Bu eserler ne modern dünyanın labirentsi karmaşıklığı içinde ilerlemek için bir ipucu ararlar, ne de bu karmaşıklığı açık biçimde tanımlamaya ya da değerlendirmeye çalışırlar.

2.

Bizim çalışmamızın konusu gündelik hayat; aynı zamanda da onu dönüştürme düşüncesi, daha doğrusu projesi (programı). Peki, neler oldu? On beş yıl içerisinde gündelik hayat önemli dönüşümler geçirdi. Dolayısıyla bu projenin bizzat pratik tarafından, öngörülemez ve kayda değer biçimde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğini kendimize sorma fırsatı bulduk. Daha önce tanımladığımız[1] gündelik hayatın, teknik gelişim içerisinde, tarihsellik veya tarihin özel koşulları içerisinde ya da politika ve politik yaşamın geçirdiği değişiklikler içinde ortadan kalkıp kalkmadığını da kendimize sorabildik. Bu itirazlar, mefhumu ve projeyi savunanlara olduğu kadar yazara da yöneldi. Verilen ilk cevap da koşullar tarafından geride bırakıldığından; bu itirazlara cevap vermek zorundayız. Yazar, yoluna çıkan bu engellerin yürüyüşünü yavaşlattığını gizlemeyi aklından bile geçirmemektedir.

Bununla birlikte, elbette değişmiş olan, üstelik çelişik biçimde değişmiş olan gündelik hayatın ortadan kalkmadığını saptamak için uzun uzadıya düşünmeye ya da çok önemli belgelere ihtiyaç yoktur. Ne kültür, ne tarih, ne politika ne de teknik gelişim gündelik hayatı emebilmiştir. Gündelik hayat giderek kendi içinde daha ciddi bir mesele halini almaktadır. Tekniğin gündelik hayata on ya da yirmi yıl öncesinden daha fazla nüfuz ettiği doğrudur; ev işleriyle ilgili sanatların önemini de inkâr edemeyiz. Ama ev içi teknik ve sanatların gündelik

1 *Gündelik Hayatın Eleştirisi I,* Sel Yayıncılık, 2012.

hayatın en önemsiz veçhelerini bile ortadan kaldırmadığını biliyoruz; bıktırıcı işlere ayrılmış zamanı azaltan bu teknikler, kullanılabilir ve boş zaman sorununu iyice belirgin kılmıştır. Bunlar gündelik hayatı üst düzey yaratıcı faaliyete dönüştürmekten ziyade, bir boşluk açmışlardır. Diğer örnek: Hava ulaşımı pek az insanın yaşamını değiştirdi; bu insanların da pek azı değişti. Gezegenler arası ulaşım da mı aynı sonuca varır? Kuşkusuz böyle olur. Kolay kolay öngöremeyeceğimiz bir süre boyunca bu yolculuklar, teknik, toplumsal ve politik "seçkinlerin" ayrıcalığı olacaktır. Günün birinde "insanların" güneşin hudutlarını aşacağını rahatlıkla hayal edilebilirken, yeryüzündeki başka insanlar, örneğin köylüler çapa yapmaya, katır ya da eşek üzerinde yük taşımaya, hatta belki de açlıktan ölmeye devam edeceklerdir. Hakkında çok şey öğrenmemiz ve üzerinde konuşmamız gereken *eşitsiz gelişme,* modern dünyanın hâlâ önemli bir yasasıdır. Savaş sanayisine ya da evrenin keşfine yatırılan krediler ile yeni şehirlerin ve "büyük komplekslerin" yapımına ayrılan krediler arasındaki mesafeyle –uçurumla– gündelik hayat ile yüksek teknoloji arasındaki mesafe aynıdır.

Yalnızca devrimci günler, "sıradan yirmi yıla denk düşen" (Lenin) bu günler, gündelik hayatın tarihin peşinden koşmasını, kimi zaman da anlık olarak [moment olarak] onu yakalamasını sağlar. İnsanlar önceki gibi yaşamak istemediğinde ve yaşayamadığında (ve bu nedenle); yerleşik gündelik hayat artık onlara yetmediğinde, onları tatmin etmediğinde bu mümkün olabilir. Gündelik hayatın sınırlarını parçalayarak yaşantılarını tarihin alanı haline getirirler. Tarih ve yaşantı bir an [bir momentte] birbirlerine denk düşüp sonra da ayrılırlar. En azından "modern" denen yaşam ve toplumlar hakkındaki deneyimimize bakarak bunun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Büyük kaynaşmalar, devrimci olayların yaratıcı itkileri, bütünsel olgulardır. Bütünselliğin öğelerini anlık [moment] olarak çakıştırırlar. Ardından bu öğeler birbirinden ayrılır. Tarihin sonuçları, peşinden koşulan niyetlerden ve tasarlanan hedeflerden farklılaşır. Biz buna "tarihsel sapma" deriz. Bütünselliğin bazı öğeleri –sanat, teknik, politika, bilim– kendini ortaya koyar ve neredeyse özerkleşir. Gündelik hayat kendi üzerine kapanır. Bu karmaşık ilişkileri anlamak için ya tarihsel ve politik olandan ya da gündelik olandan yola çıkılabilir. Biz burada ikinci yolu seçiyoruz.

İlk yol, kimi zaman bir çıkmaza varsa da, ne yanlış ne de kötüdür. Kimi zaman, politik teorisyen, yaşantı ile tarihselliğin yeniden buluşması için durumları ağır ağır olgunlaştırmayı öğütler; sabır devrimci bir meziyettir. Kimi zaman ise aynı politik tarih teorisyeni aceleciliği öğütler, çünkü insanlık yalnızca çözebileceği sorunları önüne koyar, tarihsel momentlere ender rastlanır ve bunlar kısa sürer. Bu momentlerin geçip gitmesine izin veren kimse, yeterince tez canlı olmamasının ve hayalgücü eksikliğinin bedelini pahalıya öder...

Son olarak; Kamusal (politik) yaşam ile özel yaşam inkâr edilemeyecek biçimde iç içe girmiştir. Özel yaşam günümüzde toplumsal ve politik genel bilgilere gömülüdür. Buna karşılık, kamusal ve politik yaşam –hep söylendiği üzere– "kişiselleşmiştir." Bu etkileşimden neyin doğduğunu göstereceğiz: Pratik ve toplumsal yaşamın tartışmasız bir şekilde "yeniden özelleşmesi", aile yaşamına, yani "özel" gündelik hayata kapanma.[2]

Bu temalara elbette tekrar döneceğiz. Bu, modern dünyada gündelik hayat sorunlarının önemini –hatta gündelik hayatın varlığını– tartışmış ve tartışmakta olan sosyologlara, tarihçilere, politikacılara verilen bir ilk cevaptır yalnızca. Gündelik hayata yönelik bu ret, incelendiğinde, şaşırtıcı bir paradoks oluşturur ki bunun nedenlerini ve anlamını araştırmak gerekir. Bu arada, "yaşantı"ya yakınlaşabilmek, gündelik hayatın keyfi bağlam değişikliklerini ortadan kaldırmak, "sıradanlığın sıradışılığını", "anlamsızın anlamını" kavramak için, edebiyatın, sinemanın, hatta toplumsal bilimlerdeki birkaç uzmanın gösterdiği çabayı da tekrar vurgulamak gerekir. Herhangi bir roman, estetik teori veya filmin[3] değerine dair bütün saptamaların dışında, gündelik hayatın eleştirel incelemesini geçerli kılan da budur.

2 Bkz. *infra* ve Jean Lacroix, *Cahiers I.S.E.A.*, dizi M, no 10, "Le public et le privé" (1961).

3 Örneğin 1961 yılı için Christiane Rochefort'un *Les petits enfats du siècle*'i ya da Jean Rouch ile Edgar Morin'in *Chronique d'un été* filmi. Ayrıca bkz. Lucien Goldmann'ın "roman" tarifi: "Roman biçimi, pazar için üretimden doğmuş bireyci toplumda gündelik hayatın edebi düzleme aktarılmasıdır bizce..." (*Médiations*, II, s. 149).

3.

Gündelik Hayatın Eleştirisi 1, ampirik ve teorik bir araştırma programı, öncelikle de bir *ihtiyaç teorisi* öneriyordu.

Bu programın gerçekleştirilmesi bütün açıklığıyla hemen ortaya koyacağımız kimi gerekçelerden ötürü güçtür. Bu gerekçeler ne gündelik hayat kavramını ne de programı tehlikeye atarlar; tersine, bu kavram ve programa bağlı olan gerçek ve karmaşık sorunlara vurgu yaparak bunları sağlamlaştırmaktadırlar.

Yerleşik ve biraz yıpranmış kavramları kullanmak kolaydır. Toplumsal gerçekliğin ampirik incelenişi daha sabırlı olmayı gerektirse de daha zahmetli değildir. Asıl güçlük, düşünme gücü henüz yeterince açıklanmamış yeni kavramlarla, bol miktarda ampirik belgeyle karşı karşıya kaldığında ve hem bir sürü saptamayı kabul etmek için kavramlardan vazgeçmeyi, hem de kavramsal bir soyutlamayı kabul etmek için olgulardan vazgeçmeyi eşzamanlı olarak reddettiğinde başlar. Gündelik hayatın analitik ve eleştirel incelenmesi, programına bakılırsa,* olgularla kavramların kesişmesine özellikle uygundur. Bu incelemenin önünde önceden çizilmiş muhteşem bir yol olduğu anlamına gelmez; tersine, felsefi meditasyonlar ile parçalı ve uzmanlaşmış araştırmalar arasında kendine bir yol açması gerektiği anlamına gelir.

Genel kavramları kullanmayı bildiğimizde, insanı "ihtiyaç varlığı" olarak tanımlayabilir, ihtiyaç ve ihtiyaç dünyası üzerine bir teori inşa edebiliriz.

İhtiyaç, eksiklik ve eksikliğin bilinci yoluyla, insanın ve bilincinin doğadan, çocukluktan, büyülü peri masallarından, özlem ve pişmanlık duymadan nasıl çıktığı gösterilecektir. Bilinç, yoksunluk yoluyla kendinin yaşama ve dünyaya atıldığını keşfeder; başlangıçta verili (doğal) olan varlık karşısında, kendisi karşısında kendi dünyasını yaratmaya, bu mesafeyi sürekli yeniden yaratıp yeniden aşmaya mecburdur. Dünyaya açılan gözlerdeki tanrısal şaşkınlık ile ilk gülümseyişlerin harikalığı yetmez. İnsanın çalışması ve yaratması için eksikliği hissetmesi gerekir. Hissedilen ihtiyaç ve eksiklik olmadan, maruz kalınan ya da olası yoksunluk ve yoksulluk olmadan, bilinçli

* *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, Sel Yayıncılık, 2012.

varlık ortaya çıkmaz, özgürlük kendini göstermez. Varlık, anavatanı olan "doğa" ile bilinçsizliğin esiri kalır. Özgürlük, ihtiyacın içinde ve ihtiyaç dolayısıyla doğar. Uygulanma fırsatı bulduğunda, bu sert gerçeğe nüfuz etmesini ve onu dönüştürmesini sağlayan çatlağı keşfeder. Nihayet, insan, eksik olan ihtiyaçtan yola çıkarak olasılıklar dünyasını keşfeder, bu olasılıkları yaratır, aralarından seçer ve gerçekleştirir. İnsan, tarihsellik olur. Bilinci kapanamaz. Bireysel bilinçler toplumsal bilinçlere, toplumsal bilinçler de bireysel bilinçlere açılır; insan bilinçlerinin çokluğu dünyaya açılır.

Bu önermeler kümesi klasik metinlere, özellikle de Marx'ın, kimileri iyi bilinen kimileri daha az bilinen çok sayıda metnine gönderme yapabilir.[4] (Uzun süreyi gerektirebilecek) böyle bir teorik hazırlığın sonucu önemsiz değildir; ama bu, benimsenmiş klasik anlamdaki felsefedir: Her felsefe gibi tekyanlı ve soyut olan bir eksiklik ve ihtiyaç felsefesi. Bu felsefe, ihtiyacı "dünyevileştirir."

Bu kavramsal hazırlığı tamamen unutmadan bir köşeye bırakarak "somut" denen tarafa bakalım (ama bu ifade yanlıştır, çünkü felsefi soyutlamada da somut vardır). Basında, reklamda (görüntü ya da metin), aile bütçe ve hesaplarında, daha basit olarak dilde sonsuz sayıda ihtiyacın ifade edildiği kolaylıkla görülür. Bu ihtiyaçlar bellidir; keza bunların karşılanması için önerilen ya da dayatılan mallar (nesneler) de bellidir. Bizim ele aldığımız şey genel olarak ihtiyaç değil, falanca ya da filanca şeye duyulan ihtiyaçtır, dolayısıyla "falanca" ya da "filanca" şeye (nesne, ürün, mal: bunun yokluğu ya da bundan yararlanma) göre tanımlanmıştır. Bir ihtiyacın –*falanca* ya da *filanca* şeye olan ihtiyaç– karşılanması ya da yerine getirilmesi şeklindeki görünüşte açık seçik olan kavramın aslında çok müphem kaldığını saptamalıyız. Bütünsel varlık, ihtiyacın –ister karşılansın ister karşılanmasın– kendisini ilgilendirdiğini hisseder. Biz bu ihtiyaçları tanımlamakla, sınıflandırmakla, "tipikleştirmekle" mi yetineceğiz? Tüketimi incelemekte uzmanlaşmış ekonomist ya da tamamen ampirik sosyolog bunu yapar. Bize göre asıl sorun, (varlık biçimi olan, varlığın tezahürü olan) *genel olarak ihtiyaçtan falanca ya da filanca*

4 Bkz. Dionys Mascolo'nun *Le Communisme* adlı kitabı bu metinlerin neredeyse hepsini kapsamaktadır (Editions Gallimard).

şeye duyulan ihtiyaca (yani gündelik hayatta kendini gösterdiği şekliyle hem toplumsal hem bireysel arzuya) geçiştir. Bu teorik geçiş, imkânsız olmayabilir ama olağanüstü karmaşıktır. İhtiyaçların analitik sunumuyla arzuların diyalektik belirlenimini birleştirmemiz gerekir. Bu durumda, toplumsal insanın (elbette ki somut) durumlarına dair bir teoriye varmak için, güncel olgular kütlesine meydan okuyarak, türsel ya da genel kavramı, yani "ihtiyaç varlığı" olan insan kavramını yarı yolda yitirmemek gerekir.

Eserin, özellikle bu soruna ayrılacak olan bölümünü önceden ele almaktan ve bu bakir alana girmekten çekinmeyelim. Burada da başka yerde de tekrarlardan, aynı temanın tekrar tekrar ele alınmasından, aynı konuya farklı açıklamalar getirmekten ya da farklı konuların aynı kavramla ele alınmasından kaçınmayacağız. Toplumsal deneyim ne vermektedir? *Arzu;* "motivasyonları"yla birlikte, sayısız kaçamak arzu. Bu sonuncu kavramın belirsiz niteliğine rağmen, daha doğrusu, bu karakter sayesinde, bu deneyim, dağınık, müphem ve gerçek bir şeyi belirtmektedir. Arzuların "motivasyon"larını ve kendisini abartmak, öznelliğe, psikolojizme ve klasik idealizme düşmek olur. Bunları ihmal etmek ise, basitleştirilmiş ve kaba materyalizmle determinizme düşmek, insanın karanlık derinliklerini ve gelişimini unutmaktır. Motivasyonları kimi zaman tuhaf olmakla birlikte, sayısız arzu vardır. Temel ihtiyaçlar pek azdır: Açlık ve susuzluk, cinsellik, belki oyun, birikmiş enerjiyi basitçe harcama ihtiyacı belki. Teorisyenler "temel" ihtiyaçların ne niteliği ne de niceliği konusunda, ne de bunları tek bir ihtiyaca, başlangıçtaki, ilksel, temel bir ihtiyaca –libido, "Trieb", itki, varlık ya da erk istenci, vb.– indirgeme olasılığı konusunda hemfikirdirler. İhtiyaçtan (ya da ihtiyaçlardan) arzulara nasıl geçilir? Yani: Birinden diğerine *geçerken bunlar arasında neler olup bitmektedir?*

İhtiyaç, biyolojik, fizyolojik olarak belirlenir. "Türsel"dir: İnsan soyuna özgüdür. Arzu hem bireysel hem de toplumsaldır, yani bir topluluk tarafından kabul edilir ya da dışlanır. İhtiyaç, niceliksel olarak belirlenir; bir insan organizması şu kadar kaloriye, şu kadar saat uykuya ihtiyaç duyar, vb. Bir sanayi bu kadar enerjiye, şu kadar hammaddeye, şu kadar makineye ihtiyaç duyar. Arzu ise, daha ziyade, nitel ya da nitelikseldir. Ama bu deyişler fazla basittir. İhtiyaç,

aynı zamanda, kendiliğindenliktir, hayatiyettir, dolayısıyla derinliktir ve derinlikle ilişkidir. Örneğin cinsel ihtiyaç türsel olarak üremeyle ilişkili ortaya çıkar; bireyde bir organdan, onun işleyişinden, sperm ya da yumurtacık şeklindeki belli bir miktar organik maddeden ayrılamaz. Aynı zamanda, bu ihtiyacın içinde, bu ihtiyaç dolayımıyla ortaya çıkan ve kendini duyuran şey, yalnızca bir kişinin diğeriyle (ya da başkasıyla) ilişkilerinin dramı, yalnızca bireyin türle ilişkisinin dramı değildir; kendini öneren ya da reddedilen tümelliktir. Bunlar aşk sorunlarıdır (ya da filozofların dediği gibi, sorunsalıdır). Biyolojik ya da organik olgu kimi zaman varlığın başlangıçtaki tekil bir çekirdeği olarak ortaya çıkar, kimi zaman grupların (aile) özelliği olur, kimi zaman türle ilgili sorunların genelliği, kimi zaman ise önerilen tümellik olur. Organik ya da biyolojik olguya bağlı kalmakla yetinemeyiz; bu haliyle, kendi içinde mutlak Aşk fikri kadar soyuttur...

Diğer yandan, arzunun niteliksel, ihtiyacın ise niceliksel olduğunu ileri sürmek; birini psikolojik ve sosyolojik (ya da psiko-sosyal), diğerini ise biyolojik ve fizyolojik görmek fazla basitlik olur. Toplumsal, nesnel, niceliklendirilebilir ihtiyaçlar vardır: Birçok enerji kaynağına, konut ya da okula duyulan ihtiyaçlar bu türdendir. İktisatçılar, sosyologlar bu ihtiyaçları iyi bilmektedir. Sosyolojik düzeyde (henüz aydınlatılmamış bir terim olan "düzey"i kullanırsak) ihtiyaç ve arzu hâlâ ikiye bölünmektedir. Aynı insan gerçekliği iki veçhe altında görülür: Biri kabaca nesnel olan (falanca şeye yönelik) toplumsal ihtiyaçtır; diğeri incelikli biçimde öznel olan (falanca ya da filanca şeye duyulan ya da bunlar aracılığıyla başka şeye duyulan, hatta hiçbir şeye ve sonsuz şeye, tamamen tesadüfe duyulan) arzudur ve arzulanan nesneye ve arzunun kendisine anlam veren motivasyonlar vardır.

İhtiyaç ile arzu arasında fazlasıyla dolayım vardır. Doğrusu, her şey bu aradadır: Bütün toplum (üretici faaliyetler ve tüketim tarzları), kültür, geçmiş ve tarih, dil, normlar, buyruklar ve yasaklar, değerler hiyerarşisi ve tercihler. Arzu, ancak birey tarafından çatışmaları dolayımıyla üstlenildiğinde, istenip kabul edildiğinde, "mal"la (nesne) ve bu malın getirdiği hazla bilinçli olarak karşı karşıya gelindiğinde arzu olur. Ancak birey tarafından kabul edilen ve uygulanan hayati ve tinsel kudret olduğunda, yaratıcı, yaratan ve yaratılmış bilince dö-

nüşmüş yaşam olduğunda, yeniden ihtiyaç halini aldığında gerçekten arzu olur. Başlangıçta arzu doğadır; eser halini alır ve eserler içinde gerçekleşir.

Bu, engellerle ve pusularla, boşluklar ve uçurumlarla kesilen uçsuz bucaksız bir yoldur. Bu tür bir arzu tanımının öne çıkması, deneyimi özetliyor olmasındandır. Bununla birlikte, bu tanım kabul edildiğinde, bir sınırı, bir tür ufku belirtir. Gerçek bir arzunun olup olmadığını, hatta gerçekten gerçekleşmiş gerçek bir arzunun olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Erdemli eylemin teorisyeni Kant, "erdemli eylem" kavramına denk düşen erdemli bir eylemin olup olmadığını düşünüyordu. Bütün bu uçsuz bucaksız yolda ne çok yenilgi riski, sapma, gerileme, bilinen bilinmeyen ne çok hata vardır! Ne var ki, belirli çerçeve ve yapılar içerisinde, belki dayanıksız ama gerçek, kendi kendini düzenleyen sistemler, *feed-back*'ler vardır; çeşitli ihtiyaçlar arasında, tatmin ve tatminsizlikler arasında, keza arz ve talep arasında global bir denge kurulur. Buna karşılık, ruhsallığın kendi kendini düzenlediği söylenemez. Arzuların daima nispi nitelikteki ve hep sorgulanan dengesi, sürekli olarak, tekrar tekrar kurulur. Gündelik hayatın dokusu içerisinde patolojik ve anormal olan şey bizi sürekli tehdit eder.

Düşler, süreksizlikleriyle birlikte, şaşırtıcı "ertelenmeleri" ve bariz saçmalıklarıyla birlikte, ihtiyaçtan arzuya geçişi özetlerler. İhtiyacın kesinliğinden arzunun belirsizliğine götüren yolu tekrar tekrar kat ederler. Sembollerle dolu, toplumsal ve bireysel büyük dramatik tarihi, dramatik olarak özetlerler. Düşler yalnızca yenilgileri ve olası yenilgi riskini göstermekle kalmaz, olası yenilgi karşısında daha ciddi bir diğer yenilgiyi kaçınılmaz kılan yanıltıcı çözümünü de gösterirler: Yitirilmiş ılık vatana duyulan özlem, sorunsuz kökene geri dönüş, tekrarlar, oraya sığınmak için sembollere başvuru, ele geçirilmesi gereken varlığın sorunlarından kaçınmak için doğal varlığa kaçışlar... Arzu dramının kendiliğinden bir "özet"inde [*digest*], düş, boşlukları ve sapmaları şiddetlendirerek gösterir. Düş, arzunun belirsiz doğumunu yeniden üretiyorsa, dışarıda yeniden üretilmek için düşün çizgilerini izlemek, uykuyu uyanıklıktan, imgeleri gündelik hayattan ayıran eleştiri yüzeyinin ötesine geçmek zorunda kalmaz mı?

Az çok sezdiğimiz son derece karmaşık bir diyalektik hareketi şu an için birkaç önermeyle özetleyeceğiz:

a) Arzu ihtiyaçtan son derece farklıdır. Hatta ihtiyaca karşı mücadele etmeye, ondan kurtulmaya dek gidebilir.

b) Bununla birlikte, başlangıçta, çekirdeği, çıkış noktası, "tabanı" ya da "temeli" ihtiyaç olmayan arzu yoktur. İhtiyaçsız, tamamen yapay bir arzu yalnızca bir sınır-durumdur; en incelikli bir şekilde geliştirilmiş ahlaki ya da estetik değerler, veyahut doğallıktan en uzak davranışlar bunu gerçekleştirmekte güçlük çekerler.

c) Arzu, ihtiyacı ya da kendini geri kazanmak için, kendiliğindenliğe ve hayatiyete yeniden kavuşarak kendini orada var kılmak için er ya da geç ihtiyaca geri döner. Böylece kelimenin gerçek anlamıyla toplumsal ihtiyacın, bu şekilde kabul edilen ve bilinen ihtiyacın nesnelliğinden, yansızlığından geçer.

Bu diyalektik hareket gündelik hayatın içinden geçer. Onu canlandırır. Geçirimsizliğin ve şeffaflığın, uzgörüşlülüğün ve körlüğün, belirlenimin ve kaçamağın hep şaşırtan karışımı içinde, gündelik hayatta cereyan eder ya da burada engellenir.

Dolayısıyla, toplumsallık ve tüm toplum dolayısıyla ihtiyaçtan arzuya kimi zaman kesintisiz kimi zaman kesintiye uğrayan bir geçiş vardır. Kendimle ben arasında, daha doğrusu "özne ben" [*je*] ile "ben" [*moi*] arasında, veyahut "ben" ile gündelik yaşamın içindeki "özne ben" arasında her şey vardır; öncelikle de arzunun bilincine varmayı ve onu (toplumsal) praksisin içine yerleştirmeyi sağlayan dil vardır.

Ama bu bakış da yine çok basittir. İhtiyaçtan arzuya geçiş ve arzudan ihtiyaca yeni bir güç bulmak için hayati geri dönüş; kat edilecek yolun karmaşıklığı nedeniyle zaten güç olan bu geçiş yabancı müdahalelerle iyice saptırılmıştır. Belirli bir toplumda yaşıyoruz (burjuva ya da kapitalist; sosyalist toplum ise hem farklıdır hem de gündelik hayatı incelenemeyecek kadar yanlış bilinmektedir). Sözümona ihtiyaçların kitlesel tüketimi ve kitlesel üretim üzerinde temellenen "tüketim toplumu"nda, tüketim ürün ve mallarını imal edenler aynı zamanda tüketicileri de imal etmeye çabalarlar. Büyük ölçüde de bunu başarırlar.

Tüketici arzu duymaz. Onun tuhaf biçimde "motive edilen" "davranışları" vardır. Reklamın, satış hizmetlerinin ya da toplumsal prestij gereklerinin verdiği telkinlere ya da emirlere itaat eder (gözardı edi-

lemeyecek olan ödeme gücü kaygılarını da ihmal etmemek gerekir). İhtiyaçtan arzuya ve arzudan ihtiyaca geçiş döngüsü sürekli olarak kesintiye uğrar ya da deforme olur. Dışarıdan gelen bu "emirler", "motivasyonların" soyut inceliği içinde, somut dağılması ve saçmalığı içinde ifade bulur. Arzular artık gerçek ihtiyaçlara denk düşmez; yapaydırlar. İhtiyaç arzu halini almaz. Süreç karmaşıklaşır ya da bozulur. Ama yine de yok olmaz; doğası tekrar tekrar biliniyor olmasa da, her zaman için hayati olandan toplumsal olana, eksiklikten kapasiteye, yoksunluktan yararlanmaya/haz almaya [*jouissance*] doğru gider. Bununla birlikte, Hegel'in toplumsal yaşamın tözü ve harcı olarak gördüğü "ihtiyaçlar sistemi" tutarlı bir sisteme benzememektedir. Parçalanmış ya da ayrılmıştır. Guy Debord'un[5] enerjik ifadesiyle, gündelik hayat kelimenin tam anlamıyla "sömürgeleştirilmiştir." Yeni teknikler ve "tüketim toplumu" adına aşırı yabancılaşmaya, yani derin tatminsizliğe sürüklenir. Oysa bu teknikler başka ve farklı bir gündelik hayatı *mümkün* kılabilirdi. Diğer yandan, her yerde aynı sonuçları yaratan bu aynı nedenler toplumsal ihtiyaçları aynı düzeye çıkartır, "arzuları" müsavileştirir; çok çeşitli olan eski "yaşam tarzları"nın yerine özdeş olmasa da benzer olan gündelik hayatları koyar.

Dolayısıyla, bütün olarak toplumu bilmeden gündelik hayat bilinemez. Gündelik hayatın bilinmesi için, toplumun bilinmesi için, toplum içindeki gündelik hayatın konumunun, karşılıklı etkileşimlerinin bilinmesi için, her ikisinin de radikal bir eleştirisi gerekir; toplumu gündelik hayatla, gündelik hayatı da toplumla eleştirmek gerekir. Bu bilgi için, *olumsuz* kavramlar (mesafe ve boşluk, tatminsizlik, ketlenme, daha genel olarak *yabancılaşma*) parçalı bilimlerin kullandığı *olumlu* mefhumlar kadar zaruridir.

4.

Gündelik Hayatın Eleştirisi'ne giriş, aynı zamanda, modern toplumda kadının konumunun bir tablosunu da ortaya koyuyordu. İki dizi

5 *Internationale Situationniste,* 1961, no 6, s. 20-27.

mülahaza bu projeyi destekliyordu. Öncelikle, gündelik hayat genel olarak "kadınlar" üzerinde tüm ağırlığını hissettirmektedir; kadınlar, toplumsal sınıf ve gruplara göre çok önem taşıyan farklılıklara rağmen, gündelik hayata "erkeklerden" daha fazla maruz kalırlar. Onların durumu gündelik hayatı özetler. İkinci olarak, belirli bir toplumsal pratik içinde, yani iktisadi ve toplumsal gelişmenin belli bir düzeyinde, kültürle uygarlığın belli bir derecesinde insanın gerçekleşme (ya da gerçekleşmeme) derecesini belirten ve ölçen şey bu durumdur.

Oysa, son on yıldır bu tema ("kadınların durumu" ya da "kadın sorunu") edebiyatın ve gazeteciliğin bayağılığı içine düşmüştür. Muğlak olduğu kadar da şiddetli olan polemiklere, ilginç ama pek az önem taşıyan noktalara dair tamamen uzmanlık işi incelemelere yol açmıştır.

Polemiklerin kendine özgü yanı, doğrudan doğruya politik sorunlara ve şaşırtıcı bazı politik tutumlara bağlanmasıydı.[6] Her polemikte olduğu gibi kötü niyet de işin içine karışmıştır. Seçme, yani tercih talebi, taraflılık, partizan ruh, parti ruhu, içinden çıkılmaz bir karmaşa oluşturmaktadır. Herkes diğerinin zaaflarını gayet iyi yakalamaktadır. Örneğin kadınların yandaşları bizim toplumumuzun kadınları değersizleştirmekte ne ölçüde ısrar ettiğini, elde rakam ve metinlerle kolayca göstermektedirler. Bu yeni-feminizmin karşıtları ise, bir tür matriarkanın ya da modern jinekokrasinin tehdidi altında olduğumuzu, elde rakam ve metinlerle kolayca göstermektedirler.

Kötü gelişmiş polemiklere taraf tutmadan müdahale etmek güçtü. Kadın düşmanları ile jinekomanikler karşı karşıya geldiler. Müdahale etmek neye yarar? Gündelik hayat eleştirisinin henüz zamanı var; sabır gerektiriyor; daha ziyade koşulları olgunlaşmaya bırakanları teşvik ediyor (fakat koşulları çürümeye bırakanlardan ve başka bir tür insan olanlardan uzak duruyor).

6 Doğum kontrolü ve "*planning familial*" üzerine pratik ve politik etkileri olan ateşli tartışmaları hatırlayalım. "*Birth control*"a resmi Marksistlerin ve komünist partinin muhalefeti, birçok kişi için, bu dönemde şiddetlenmiş görüş ayrılıklarının içinde yer alıyordu. Bu tutumun teorik önemi büyüktür. Bu tutum, özellikle resmi Marksist ve komünist harekette, insanın doğa ve dış dünya üzerindeki (teknik) iktidarı fikrinin yeni bir emre kadar insanın doğayı ve *kendi doğasını sahiplenmesi* Marksist fikrinin yerine geçtiğini göstermektedir.

Kadın gerçekliğinin incelenmesi, öncelikle, henüz yeterince oluşturulmamış kavramların –örneğin *muğlaklık*– müdahalesini gerektirmektedir. Burada bu kavramın yeterince oluşturulmadığını söylüyoruz; çünkü karanlık durumların bulanık sezgisi genellikle bir kavramla karıştırılır. Muğlaklık kavramının nesnesi bulanık ve karmaşık olsa da, kavram muhtemelen daha açık seçik ve daha iyi açıklanmıştır.[7] "Varlık", "varoluş", "yaşam" ya da "praksis" kavramında bulanıklığın ve karanlığın olduğunu bugün kim inkâr edebilir? Bulanıklık ve karanlık kavramı bulanık kalıyorsa ve karanlık eğer bir kavram değilse, irrasyonalizm baskın çıkar. Bulanık ve karanlık kavram aydınlanabilirse (nispi) bir rasyonalizm egemen olur.

Kadın basınının ve özellikle "gönül postası" denen basının incelenmesi kendine özgü muğlaklıkta bir kadın dünyası ortaya koyar. Hem aşikâr hem de kesinlikten uzak olan kadınların toplumsal yükselişi, kadınların oluşturduğu hudutları pek tanımlı olmayan bu toplumsal grubun kimi özelliklerini aşmış gözükmemektedir. "Kadın dünyası"nda analizde bulunan kişi, modern teknik ve bilim açısından eskimiş olan mitlerin, kozmolojik ya da antropolojik sembolizmlerin sayısız biçimde hortlayışını belirtir. Bu hortlamalar, "gönül postası"ndan daha yüksek düzeyde olduğu bariz benzer olgulardan ayrılmaz. Edebiyatta, sanat ve kültürde mitlerin yeniden doğduğunu, aynı zamanda da vaktiyle olduğundan daha incelikli bir eleştirinin bu mitlere saldırdığını gördük. Eski semboller gözden düşerken ve antisembolizm, gerçekçilik ya da neo-klasisizm renkleriyle yaygınlaşırken, özellikle sinemada sembolizmlerin ortaya çıktığını gördük.

7 Bu kavramı felsefeye ve kadınların durumunun incelenmesine dahil etme onuru Simone de Beauvoir'ındır. Kavramı açıklığa kavuşturmamıştır. Simone de Beauvoir'ın eserlerine dek, kadınlar –bu kelimeden anlaşılması gereken şey, filozofların kadın okurları ve çevreleridir– "şey" ya da "meta" olmayı reddediyorlardı. Bu eserlerin yayımlanmasından itibaren aynı kadınlar, "nesne" muamelesi görmek istemeyen "özneler" olduklarını söylemektedirler. Ne yazık ki, hatıra gönüle pek bakmayan gözlemci, kadınların çoğunun iki tabloda etkili olduğunu saptar: Nesne tablosu (kadınlar güzel olmak, süslü, arzulanır, arzulanmış olmak isterler) ve özne tablosu (özgür olmak, bu şekilde kabul görmek isterler). Buradan da, felsefi söz dağarından kaynaklanan ve üstelik bir oyun hoşluğuna sahip ilave bir muğlaklık doğar. Üstelik, şakacı bir kadının söylediği gibi: "Bu ikisi içinde en fazla nesne olanı, her zaman sanılan değildir..."

Analist, çelişik olguları sorgular. Milyonlarca nüsha basılan yayınlardaki gündelik hayat ile hayal arasındaki ilişki üzerinde düşünür. Bir yandan, yıldızlar ve rastlaşmaları gibi kozmolojik referansları çerçevesinde aktarılan bileşimleriyle birlikte, temaları (şans ve şanssızlık, tesadüf ve yazgı, mutluluk ve alınyazısı) ayırt etmeye çalışır. Diğer yandan, bu okumaların beslediği duygusal tonları kavramaya çalışır. Çok pratik metinlerle hayalgücünden kaynaklanan metinlerin muğlak karmaşasını keşfeder. Pratik metinlerin (örneğin mutfak reçeteleri, yemek tarifleri, giysi patronları...) çoğu zaman düş gibi okunduğu ve tersine, hayali metinlerin de pratik metinler tarzında okunduğu, birinden diğerine sürekli bir gidiş geliş olduğu, sonsuzca beslenen bitmek bilmez bir belirsizlik taşıdığı izlenimi içindedir.

Bu muğlaklığın anlamını tanımlamak kolay değildir. Bu, çok sayıda kadında varlığını sürdüren bir zaaf ve çocukluk semptomu mudur? "Kadınlar" denen bu toplumsal grubun, içinde yaşadığımız global topluma doğru dürüst entegre olamamasının kanıtı mıdır? Sanayi toplumunda teknolojinin ve rasyonalist ideolojinin önceliğine direnişin işareti midir? Yoksa tersine, tekniğin yetersizliklerine karşı muğlak bir protesto mudur? Veyahut, rastlantının oynadığı rolün bulanık ama derin algısı mıdır? Bu sorulara cevap vermemiz gerek.

Kadınların entegrasyonunun tamamlanmış ve kusursuz olduğu, sorunlarının çözülmüş olduğu koşullarda normal olarak çalışacakları, gerçekten rasyonel bir toplumda bu olgu ve semptomların yok olacağı ileri sürülebilir. Bu "kadın dünyası"nın, mitolojileri ve kozmolojileriyle birlikte (yıldız falları, mektuplaşma ve yorumlama sistemleri), bir ihtiyacın ya da derin bir arzunun kalıcılığını gösterdiği düşünülebilir. Bu arzu, gündelik yaşamı olağandışılığa ve sanatla edebiyatın kendi tarzlarında buldukları ama gündelik hayata yatırım yapmayı başaramadıkları kâh kaba kâh incelikli bir tür şiire açarak, onun bayağılığını inkâr etme arzusudur. Gündelik hayatın ve toplumsalın başka bir boyutuna duyulan bu arzu, geride kalmış temsillere hitap ediyordu. Ciddi bir oyun gibi, sanattan yoksun insanlar için bulunmuş bir estetizm gibi, bu arzu da meşrudur.

Daha somut bir ifadeyle, özellikle kadınlarla ilgili kaygı ve metinlerin analizi, tekniğin ve sanayi çalışmasının dayattığı (kesintili ya

da sürekli) doğrusal zamanın bağrında biyolojik ve kozmik kökenli *döngüsel zamanların* ısrarlı varlığını ortaya koymaktadır. Gündelik hayatın, döngüsel olanla ve döngüsel zamanla, günler ve gecelerle, haftalar ve aylarla, mevsimler ve yıllarla ilişkisi zaten aşikârdır. Ayrıca, kadınların fizyolojik ve toplumsal yaşamı, onları egemenlik altındaki sektörle egemenlik altında olmayan sektörün kesişim noktasına yerleştirir. Bu durum, şans, şanssızlık, yazgı fikirlerinin onların bilincinde oynadıkları rolü açıklamaktadır. "Kadın dünyası"nın gündelik yaşamla bağı, bu açıklama ışığında daha iyi görülecektir. Kadınların ev dışındaki ve aile içindeki çalışması üzerine, bütçe-zaman üzerine (vazgeçilmez) incelemelerin söylediklerinden daha derindeki şeyleri ortaya koyar.

İşte, yine global toplumun kendine özgü olgularına, bütünlük analizine döndük. "Kadınlık hali"nin tek başına incelenmesi, içinde birden fazla tuzak barındırır. Böyle bir inceleme, tartışmasız özelliklerden yola çıkarak metafizik bir varlık ve okült bir nitelik –dişi, dişilik– oluşturma ya da tersine, bu özellikleri büyük gündelik sorunların yanında önemsiz kabul ederek ortadan kaldırma riski taşır. Bu iki riskten kaçınmak için, "kadınlık hali"ni ayrı olarak incelemeyeceğiz. Bu incelemeyi gündelik hayatın eleştirisinin bütünü içine dağıtacağız. Dolayısıyla başlangıçtaki program burada elden geçirilmiştir. Bir *ihtiyaç teorisi* projesini koruyor olsak da, ayrı olarak ve başlı başına ele alınan kadınlık hali temasından uzak duruyoruz.

5.

Gündelik hayat üzerine eleştirel araştırmanın karşılaştığı engeller, teorik bir deneyim oluşturmasaydı, yalnızca önemsiz birer anekdot değeri taşırdı. Burada, hareketin, aynı zamanda da en güçlü şekilde "yapılanmış" olanın alanındayız. Gördüğümüz gibi, gündelik hayat kavramını yeniden oluşturmamız, derinleştirmemiz, yeni gerçekliklere göre dönüştürmemiz, global toplumun içine yerleştirmemiz gerekti. Araştırma, çok büyük bir ampirik olgular yığınına (örneğin yeni ihtiyaçların ortaya çıkışı) ve çok büyük bir belge yığınına (örneğin

"kadın basını" ve temaları) yönelmişti. Aynı zamanda, güç bir kavramsallaştırmanın –toplumsal bilimlerin jargonunda böyle denmektedir– sürdürülmesi gerekiyordu.

Bilimsel olarak gerekli soyutlamalar (*kavramlar*) alanında araştırmanın üçlü bir veçhesi vardı. Zaten kabul edilmiş olan ama her zaman açıklanmamış bir miktar mefhum ve yöntemsel aygıtın sınanması gerekiyordu. Örneğin *düzey* mefhumuna, gündelik hayatın nasıl olup da toplumsal gerçekliğin bir *düzeyi* olduğunu göstermeye ayrılacak özel bir paragraf. Yeni olan ama bilincin belli bir evresine denk düşen ve sonuçta gündelik hayatla ilgili olanlarla kesişen başka kaygı ve araştırmalarla kesişen kavramları da işin içine katmak gerekiyordu. Örneğin, *(global ya da bütün) semantik alan* kavramına da uzun bir paragraf ayrılacaktı. Bununla bağlantılı olarak, bilinen ve kabul edilen (ya da bilinmeyen ve kabul edilmeyen) *kavramları diyalektikleştirmek* gerekliydi. Sonuçta, genel olarak modernitenin ve özel olarak toplumsal bilimlerin pek az ihmal edilebilir bir veçhesi gibi gözüken o büyük teorik ve pratik bulanıklığa biraz düzen katmaya çalışmak gerekliydi. Bu bulanıklık hem hipotezlerin bolluğuna ve çalışma miktarının çokluğuna, hem de oldukça eşitsiz olan verimlerine bağlıdır. Bu alana biraz düzen ve açıklık katmaya çalışırken, basitleştirmekten ve yapay tutarlılıklar katmaktan da kaçınmak gerekir. Bu riske önceden işaret edilmişti. Zorunlu olarak gereken ama kolaylıkla kullanılır ve suiistimal edilebilir olmaları, olguların karmaşıklığının yerine baştan çıkartıcı ve yüzeysel tutarlılıkların konmasını sağlayan mefhumlar konusunda da bu risk karşımıza çıkar: *Yapı* ve *bütünlük* mefhumlarına dair de bazı yöntemsel mülahazalarda bulunulacaktır.

6.

Bu engellerden biri, üzerinde daha fazla durmayı hak etmektedir. İdeolojik-politik tartışmalar, kaçınılmaz, zorunlu olsalar da, araştırma atmosferini bulandırmıştır.

Toplumsal bilimler sektörü, bu zararları önlemek açısından çok önem taşımaktadır. Tartışmaların burada son derece canlılıkla sürme-

si belki de arzu edilebilir bir şeydir. Her şey dikkate alındığında, bu, durgunluktan ya da ilgisizlikten daha iyidir. Durgunlukla ilgisizliğin birbirini her zaman etkilemediği ve kimi zaman, gerçekten söz konusu edilen şeye yönelik olmayan şiddetli polemiklere bunların eşlik ettiği durumlar ise daha kötüdür.

Hiçbir alandaki (özellikle de politik ekonomi, sosyoloji ve tarihteki) hiçbir bilgi tartışmasız ilerleyemez. Fikirlerin ardında insanlar vardır ve bu insanların çıkarları, tutkuları vardır. İnsanların ardında daha geniş başka çıkarlar vardır; grupların, sınıfların, ulusların çıkarları. Yalnızca saf ya da akademik biri, toplumsal bilimlerde sevimli ve hoş bir dinginlik ortamının sürmesini isteyebilir. Fakat bazı sınırların ötesine geçildiğinde, çalışmak neredeyse imkânsızlaşır.

Tartışmalarda son birkaç yıldır yeni olan nedir? Şudur ki, tartışmaların "*ad hominem*" [adam karalama] argümanı kullandıklarında yozlaştıkları, uygarlığın bir gerçeği, kültürün bir kazanımı olarak kabul edilmiştir. Oysa, bir süredir, hepsi olmasa da birçok tartışma (herkesin önünde cereyan ettiğinde ve fısıltılarla, dedikodularla sınırlı kalmadığında) hudutları ivedilikle ve utanıp sıkılmadan aşmaktadır. Artık vaktiyle son kabul edilen şeyden başlanıyor. Kişi hedefleniyor. Gözden düşürmeye, diskalifiye etmeye, onuruna leke sürmeye çalışılıyor. Muhatabın "yetkili" olmadığı gösterilmeye çalışılıyor. Değersizleştiriliyor. Aynı zamanda da kişi kendini değersizleştirip, gözardı ediyor; tartışma değersizleştiriliyor ve göz ardı ediliyormuş gibi yapılıyor.

Burjuvazinin düşüncesi –liberalizm dahil– yapay olarak soğukkanlılığın zirvelerinde tutunmaya çalışmışken –ki bu onu "temele" kadar inen gerçek tartışmalardan uzak tutmuştur–, güncel dogmatizm ve özellikle Marksist dogmatizm de atmosferin hızla yatışması için diyalog kurallarından epeydir kopmuştur. Tartışmalar Stalinizmin etkisi altında propaganda teknikleriyle sürdürülen politik operasyonlar halini almıştır. Yalnızca rakibi "etkisizleştirmek" amaçlandığında ona karşı çok nazik olunur. Daha sıklıkla ise, rakip "ezilmeye" çalışılır. Bu ideolojik savaş yöntemleri, her zaman olduğu gibi, başlatıcılarının dar çevresini büyük ölçüde aşmıştır. Kötü yaklaşımlar gittikçe yayılmıştır. Kısmen yürürlükten kalkmış olan liberallerin iyi niyetli yaklaşımları ancak utangaç ve zayıf bir direniş gösterebilmiştir.

Sonuç: Özel bir incelemeyi hak eden ve yenilenmiş bir demokrasi yönündeki çaba ile bu demokrasiyi temelden dinamitleyen eylem arasında aşağı yukarı her yerde yeterince belirgin ve ciddiyet taşıyan bir çelişkinin parçası olan genelleşmiş bir terörizm. Zihinler, fikirler, kavramlar, "ezilme"den kurtulabilirlerse "etkisiz" kalırlar. İdeolojik cangılda terörizm kırıp geçirmektedir. Hepsi de aynı silahları kullanmaktadır: yıldırma, tehdit, baskı. Terörizm felç eder; kısırlaştırır. Liberal olsun ya da olmasın, "direnişçiler" bundan zarar görür; fikirler tazeliklerini ve coşkularını yitirir; insanlar yorulur ve yaşlanır. Hangi ad altında olursa olsun, dogmatizm ve tiranlık kazanır. Güç ve iktidar baskın çıkar. Entelektüel gangsterliğin entelektüel ve teknik mandarinlik yöntemleri –bunları kullananlar aynı insanlar olmasa bile– birbirini tamamlar.

7.

Daha fazla üzerinde durmadan, "gündelik hayat" mefhumunu reddedenlerin ya da önemini tartışma konusu yapanların itirazlarını ve reddiyelerini özetleyelim. Onların argümanları genellikle sözel,[8] kimi zamansa yazılı olarak ifade edilmiştir. Biz bu argümanları ad ya da metin belirtmeden özetleyeceğiz. En az "göz korkutucu" olanlarından (otorite yöntemini en az kullananları kast ediyoruz) başlayalım.

Mantık itirazları (kısmi bir pratiğin alışıldık bir yansısı olan mantığı, analitik idrak gücüne ve Kartezyen akla yakın sağduyuyla karıştırmamalı).

"Öncelikle, genel bir gündelik hayat yoktur. Ne kadar çok yer, insan, yaşam tarzı varsa, o kadar gündelik hayat vardır. Tumbuktu'da ve Paris'te, Tahran'da ve New York'ta, Buenos Aires'te ve Moskova'da, 1900'de ve 1960'ta gündelik hayat aynı değildir. Gerçekten de, bu kelimelerden ne anlıyorsunuz? Her gün tekrarlanan şeyi mi? Kapıları açıp kapama tarzını mı? Yeme içme tarzını mı? Sadece organik işlevler sizin tanımınıza uyar. Hiç alakası yok.

8 Özellikle Gündelik Hayat Sosyolojisi İnceleme Grubu (Sosyolojik İncelemeler Merkezi) toplantılarında ve çeşitli kolokyumlarda.

Sanatta gündelik hayat mı? Politikada mı? O zaman sanatçının, politikacının gündelik hayatıdır bu; ne yedikleri, ne içtikleri, nasıl sindirdikleri... Sanatın ya da politikanın ne olduğu açısından bunun hiç önemi yoktur. Sizin materyalizminiz kaba kalmaktadır..."

Cevap:

"*Gündelik Hayatın Eleştirisi* ifadesinin anlamını gerçekten anladığınıza emin misiniz? Tahran'da, Paris'te, Tumbuktu'da, Moskova'da özdeş ya da çok benzer olan şeyi tarif etmek, karşılaştırmak ve bulmak mı gerekiyor? Böyle bir niyet yalnızca temel ve fizyolojik olana erişmeye yöneliktir. Gündelik hayat eleştirisi projesi ise tamamen farklıdır. Tombuktu'da, Paris'te, New York'ta ve hatta Moskova'da insanların yaşamını değiştirip başkalaştırabileni ve bunu yapması gerekeni ortaya çıkarmaktır bu. Onların nasıl yaşadıklarını, daha doğrusu, nasıl yaşamadıklarını ya da kötü yaşadıklarını eleştirel bir şekilde söylemektir bu. Gündelik hayatın değişmeyeceğini iddia edebilir misiniz? Bu durumda, kendi argümanlarınızı çürütürsünüz; çünkü değişebileceğini zaten kabul ettiniz. Eleştiri, olasılıkları ve gerçekleşmemiş olasılıkları varsayar. Bu olasılıkları ve bu gerçekleşmemeyi gösterecek olan eleştiridir. Fizyolojik olanın –sizin deyiminizle, organik işlevlerin– ve temel olanın, toplumsal yaşamın, kültürün, uygarlığın dışında kaldığını, dolayısıyla hiç (ya da aşağı yukarı) kımıldamadığını mı düşünüyorsunuz? Bu çok tartışmalı ve çok tehlikeli bir savdır. Dahası, "gündelik hayat" terimi sizi yanıltıyor. Siz onu ruhen değil, harfiyen ele alıyorsunuz. Her hafta ya da her mevsim meydana gelen şeyin gündelik hayatın dışında kaldığını mı düşünüyorsunuz? Bu konuya geri döneceğiz; ama ritmleri ve döngüsel zamanları, bunların düzenlediği ve buyurduğu her şeyi, doğrusal zaman tarafından parçalanmış ve bölünmüş olsa bile, dar anlamda ele alınan "gündelik hayat"ı aşan her şeyi, gündelik hayatın içeriklerinden biri olarak defalarca ele aldık. Diğer bir şey: Bu noktada, sanatın gerçek yaşamın dışında ve üzerinde olduğunu, sanatçının aşkın bir düzlemde yarattığını mı sanıyorsunuz? Politika ile devletin de gündelik hayatın üzerinde ve toplumun dışında olduğunu mu sanıyorsunuz? Gündelik hayat eleştirisi, gündelik hayat yoluyla sanatın ve sanat yoluyla gündelik

hayatın eleştirisini, keza gündelik toplumsal pratikle politik alanların ve politik alanlarla gündelik toplumsal pratiğin eleştirisini kapsar. Keza, benzer bir anlamda, uyanıklıkla uykunun ve düşün eleştirisini (uyku ve düşle de uyanıklığın eleştirisini), hayali ve olası olanla gerçeğin ve gerçekle de hayali ve olası olanın eleştirisini içerir. Bu demektir ki, diyalektik ilişkiler, karşılıklılıklar ve içerimler kurarak başlar; yoksa, sizin yaptığınız gibi, ilişkisiz bir hiyerarşi oluşturmaz. Şunu da unutmayın ki, gündelik hayatların çeşitliliği hakkındaki sizin savlarınız giderek doğruluktan uzaklaşmaktadır. Teknik ya da sınai uygarlık, bütün dünyada yaşam tarzları arasındaki mesafeleri (yaşam düzeyleri arasındaki mesafeleri kast etmiyoruz) azaltmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, sizin düşünce tarzınızın bir anlamı vardır ve bir sorun ortaya koymaktadır. Gündelik hayat, genel olarak yaşamın, toplumsal pratiğin yalnızca mütevazı ve iğrenç yanı mıdır? Buna cevap verdik ve yine vereceğiz: *hem evet hem hayır.* Evet, mütevazı ve iğrenç yanıdır, ama yalnızca bu değildir. Aynı zamanda insani olanın gerçekleştiği yer ve zamandır, tabii eğer başarısız kalmıyorsa; çünkü büyüklüğü ve meziyeti ne olursa olsun, parçalı, uzmanlaşmış, bölünmüş faaliyetin tamamen kavrayamadığı yer ve zamandır..."

Tarihçinin itirazları:

"Gündelik hayat tarihin bir veçhesidir; belki ilginçtir ama önemsizdir. Onu kendi içinde ve kendisi için incelemek tehlikesiz değildir. Böyle yaparak, hem olayın dışında hem de nedenlerin ya da derindeki gerekçelerin dışında kalan anekdotik olana iyi kötü geri dönmüş olmuyor muyuz? Herhangi bir toplumda, herhangi bir dönemde gündelik hayata ayrılmış ciltlerle kitap, hatta kitap dizileri son yıllarda görülmektedir. Kimi zaman bunlar ciddi tarihçilerin eserleridir. Bunların tarihin yanından geçtiğini, marjinal ya da anekdotik olanın içinde kaldıklarını düşünmüyor musunuz? Yalnızca arkaik toplumlar söz konusu olduğunda ve etnograflar tarafından yazıldıklarında bilgimize az da olsa bir şey katarlar..."

Cevap:

"Tamam, önemli bir noktayı belirttiniz: Tarih temel bir bilimdir. İnsan varlığı tarihseldir ve tarihsellik ona içkindir: Üretir ve kendini üretir, dünyasını ve kendini yaratır. Bunu derken, tarihsel oluşumu basitleştirmeyelim ve tarihselcilikten [tarihsicilik/*historicism*] uzak duralım. Her şey tarihseldir, tamam, ama her şey eşit olarak tarihsel değildir. Bilim olarak tarih insani olanın her şeyini incelemez. Tarih, politik ekonomiyi, sosyolojiyi, psikolojiyi ne ortadan kaldırır ne de içine alır. Kimi zaman tarihin sapması olarak adlandırdığımız şeyi, yani niyetler, eylemler, sonuçlar arasındaki mesafeyi hatırlayın. Tarih, tarihin eleştirisi olmadan işlemez. Özellikle eşitsiz gelişimi hatırlayın. İnsanların (insan gruplarının) doğayla ilişkilerinde, doğa bu ilişkilerin içine bir şey olarak girer, öyle değil mi? Üstelik yalnızca tarih, kültür, uygarlık değil... "Prometheusçu" toplumumuzdan uzaklaştıkça, arkaik toplumlara doğru gittikçe, yeniden oluşturabileceğimiz gündelik hayat, kültürden, tarihsellikten (bu toplumlarda tarih ve tarihsellik olduğu sürece) giderek daha az ayrılır. Arkaik gruplarda farklılık neredeyse yok olur. Gündelik hayat, kutsal karşısında kutsal olmayan [profan] diye tanımlanabilir mi? Ama kutsal olmayan kutsala her zaman musallat olmuştu; kullanılan en ufak nesne bile asla yalnızca bir ürün değildi, bir şey hiç değildi, ister taslak halde olsun ister tamamlanmış, daima sembollerin ve çok sayıda anlamın taşıyıcısı bir kültür ve sanat eseriydi! Bu geçmişi idealleştirmeyelim. Etnografik romantizme düşmeyelim. Bize göre burada modern gündelik hayat söz konusudur. Bizce şu sonuca tarih varmıştır: Tarihsel olanı, gündelik hayat diye adlandırılan tarihin ve insanın diğer veçhesinden ayırmak. Günümüzde bizim toplumumuzda gündelik hayat ve kültür, gündelik hayatla tarihsel olay birbirinden ayrılmaktadır (yine de tamamen bağlarını koparmazlar). Çağın bu özelliğini ilk fark eden Marx olmuştur. *Hegelci Devlet Teorisinin Eleştirisini* tekrar okuyun. Marx, ne antikçağda ne de Ortaçağda olan, özelle kamusalın modern ayrımına işaret eder. *"Devletin bu şekilde soyutlanması modern zamana özgüdür, çünkü özel yaşamın soyutlanması modern zamana özgüdür... Düşünümsel karşıtlık modern zamana özgüdür. Ortaçağ ger-*

çek ikilikti, modern zaman ise soyut ikiliktir.'[9] Edebiyatın tarihini ve özellikle romanın tarihini bu açıklama içinde inceleyebiliriz. Roman anlatısının epik ve trajik olandan uzaklaştığını, keza tasvir ettiği gündelik hayatın da tarihsel eylemden ve kültürel bütünlükten uzaklaştığını görürüz. Belli bir dönemde tarihin en önemli sonuçlarının, yani kurumların, kültürün, ideolojilerin, üzerinde yükseldikleri gündelik hayata –deyim yerindeyse– zorla yöneldikleri de doğrudur; bunlar orada suçlandıklarını, yargılandıklarını ve mahkum edildiklerini görürler; bir araya gelen insanlar, bu kurumların, bu fikirlerin, bu devlet ve kültür biçimlerinin, bu "temsiller"in artık uygun düşmediğini ve kendilerini temsil etmediğini belirtirler. Bunun üzerine, gruplar, sınıflar, halklar halinde toplanmış insanlar önceki gibi yaşamak istemezler ve yaşayamazlar. Onların geçmiş gündelik hayatlarını "temsil eden" ve onları bu hayata bağlayarak sürdüren şeyi reddederler. Bunlar tarihin önemli momentleridir: Devrimci kaynaşmalardır. Bu durumda gündelik hayatla tarihsel olan buluşur, hatta örtüşür; ama tarih aktif ve şiddetle olumsuz eleştirinin içinde gündelik hayatı gerçekleştirir. Neden sonra, dalga söndüğünde, geri çekilme ve dinginlik gelir. Bu durumda, tıpkı insanların istedikleri şeyler ile bunun sonucu olan ve yaşadıkları şey arasında olduğu gibi, tarihin mümkün kıldığı şey ile gerçekleştirdiği şey arasında da mesafenin açıldığı başka momentler yok mudur? Tarih, zorunlu olsa da, kendi kendine yetmez. Marx'a göre zaten insanlığın tarihöncesinin özeti olan bu tarihselliğin insanlarının zihnine başka bilgi ve eleştiri biçimleri nüfuz eder.

Kısacası, tarihçi gündelik hayatın eleştirisini kendi bilimi adına çürütmek ister; fakat, gündelik hayatı bulduğumuz hale koyan tarih olduğundan, gerçekleşmiş olguların devamı olarak tarihi çürütecek ve suçlayacak olan şey gündelik hayat eleştirisidir!"

Filozofun itirazları:

"Dikkat! Tek tek bilimler olduğu gibi, felsefe de vardır. Her toplumsal bilimin kendi alanı, kendi dağarcığı, kendine özgü kavramları ve işlemsel teknikleri vardır. Felsefenin de kendi kavramları, terminolojisi ve kendine özgü projesi vardır. Ya varlığa erişmek ister, ya bil-

9 *Critique de la Philosophie hégélienne de l'Etat,* tercüme Molitor, s. 71-72.

giyi bütünleştirmek, ya henüz kavrayamadığı herhangi bir şeyi dile, yani bilince ve bilgiye taşımak ister ya da bütünsel ve tamamen bağdaşık bir söylem yaratmak ister. Sizin gündelik hayat eleştiriniz özel bir toplumsal bilimden mi kaynaklanıyor? Kimi zaman sosyolojiye, hatta tekyanlı bir sosyolojiciliğe yönelik belli bir ilgi ifade etse de, böyle gözükmüyor. Felsefeden mi kaynaklanıyor? Hayır; siz kendiniz belirttiniz. Daha ziyade, felsefeyi parçalayarak ve onun bazı kategorilerini aşırarak onu aşma iddiasındadır. Kısacası, bu disiplinlerin belirgin teorik yaklaşımlara, insan bilgi ve bilincinin belli bir genel yapısına denk düştüğü kabul edildiğine göre, hiçbir disipline girmemektedir. Dahası, sizin gündelik hayat diye aktardığınız şey basitçe yaşantıdır ve yaşantı da otantik olmayandır: Heidegger'in "onlar"ı – ya da "ontik"i– ontolojik olanın dışında kalandır; filozofun otantik olana erişmek ya da varlığın hakikatini açığa çıkarmak için uzaklaştırdığı şey tam da budur. Siz bu örtüleri kaldırmak yerine kalınlaştırıyorsunuz; olumlu bilginin ve gerçeğin daha fazla bilinmesine katkıda bulunmuyorsunuz."

Cevap:

"Defalarca tartışılmış olan felsefenin genel sorununa burada çok kısaca döneceğiz. Felsefe kendini geçekleştirirken kendini aşamadığından –ya da soyut felsefi düşünceyi aşarak filozofların proje ve hedeflerini gerçekleştirmeyi başaramadığından– güç bir durumla karşı karşıyadır. Sistem ile deneme arasında, devlet ideolojisi ile anarşizan eleştiri arasında salınmaya devam etmektedir. Felsefeyi geçici olarak yeniden tanımlamak gerekirse, bugün onu sizden farklı tanımlayabiliriz: Düşünüm ve kavramların bütünü içine güncel insan deneyiminin, "modern" denen çağımızın deneyiminin, keza aşk, politik eylem ya da bilgi gibi pratik deneyimin en büyük bölümünü sokma teşebbüsü. Böylece hem sistematik gelenekten hem de felsefi söylemi bir söylem felsefesi yapan gözde totolojiden kurtulmuş oluruz. Bu bütünsel deneyime yönelik çabada (söylemin sınırları da dahil olmak üzere) felsefe, felsefe eleştirisini anlar ve gündelik hayatın eleştirisi buraya birçok sıfatla dahil olur. Öncelikle, gündelik hayat, yüksek ya da sözde yüksek deneyimler adına ihmal etmeye ya da paranteze almaya

hakkımızın olmadığı bir "yaşantı" tarzıdır. Diğer yandan, Devrim'in uyandırdığı büyük umutlardan sonra gündelik hayatın durumu spesifik bir deneyim, hatta politik bir deneyim değil midir? Marx, dünyayı yorumlamanın değil değiştirmenin vakti geldi derken ne demek istiyordu? Yalnızca dış dünyadan mı söz ediyordu? Biz burada, hayır, diyoruz. Dünyayı dönüştürmek, Marx'a göre, özellikle insan dünyasını, yani gündelik hayatı da dönüştürmektir. Filozoflar dünyayı yorumlarken dönüşüm projeleri getiriyorlardı. Felsefeyi gerçekleştirmek, dünyanın felsefi oluşumunu felsefenin dünya oluşuna dönüştürmek, gündelik hayatı başkalaştırmak değil midir? Dolayısıyla, gündelik hayat eleştirisinin, gündelik hayatın radikal başkalaşımını hedefleyen radikal eleştirinin, otantik Marksist projeyi –felsefeyi aşmak ve gerçekleştirmek– tek üstlenen ve sürdüren olduğunu ileri sürmeye kadar gidebiliriz. Sizin ortaya attığınız soruya, herhangi bir parçalı bilim karşısındaki "ilişki" sorununa gelince, bu konuya birazdan ve defalarca döneceğiz. Kendinize dayattığınız bu sabit çerçevelerin dışında kalan şeyi uzak tutarak sorunu daraltıyorsunuz. Zaten bu ikincil bir sorundur. Gündelik hayat eleştirisinin otantiklik sorununu ortaya attığı doğrudur; ama bunu kendince yapmaktadır. Gündelik hayat, kendi içinde ne otantiktir ne de otantik değildir. Daha ziyade, otantik olanla olmayanın karşı karşıya geldiği, otantikliğin doğrulandığı ve sıfatlarını göstermesi gereken çevreyi ve zamanı tanımlar. Ne gündelik hayatın içindeki aşk, ne anne baba ve çocuklar arasındaki ilişki –burada bu örnekleri verirsek– daha baştan otantik olmamanın damgasını taşır. Her aşk gündelik hayat içinde cisimleşmek istemez mi? Aşkın arzusu bu değil midir? Eğer siz bunu başka türlü değerlendiriyorsanız, otantik olanı istisnai olanla ve sonuçta yalnızlıkla, yenilgi ve ölümle tanımladığınız içindir. Gündelik hayatın eleştirisi bu aşırı ve spekülatif hipoteze meydan okur: 'İnsan ya gündelik hayattadır ya da yoktur. İnsan ya bugünün gündelik hayatını aşarak gündelik hayatta olacaktır ya da hiç olmayacaktır. Gündelik hayat kökten değişmediği sürece dünya değişmiş olmaz; dünyada yaşanacak değişimler radikal eleştiriden kaynaklanacaktır!...'

Yaşantı'ya, '*Lebenswelt*'e gelince, bunun felsefi düşünceye girişi, bir tarihi, daha doğrusu bir dönemeci belirtir. Bundan böyle seçim

yapması gereken felsefedir. Ya alışıldık çerçeveleri içinde kalır ve geleneksel kategorilerini korur; meditasyon yoluyla saf varlığı aradığı iddiasında bir ontoloji olarak kalır. Bu durumda ya dogmatizme ya varolanın saf ve güçsüz tarifine ya da irrasyonalizme düşer. Veyahut eski mefhumları –özellikle yabancılaşma– yeni bir şekilde kullanan (sorunlar ve güçlükler elbette olacaktır) bir gündelik hayat eleştirisine dönüşür. Seçenek her yerde ve her zaman açık seçik belirmez. Yollar kesişir. Otantik olmama mefhumu, muğlak olsa da, eleştirel bir mefhumdur; fırsat çıktığında onu dönüştürerek ve ona pratik bir anlam ve içerik vererek yeniden ele alabiliriz.

Filozof, belirli bir deneyimi "yaşantı" terimine sokmaya çalıştığında, gündelik hayatın eleştirel analizine hemen yakınlaşır. Maurice Merleau-Ponty'nin son eserinde[10] sözünü ettiği özneler-arasılık nerede kendini göstermekte, nerede kavranmaktadır? Cevap, en azından bizim fikrimize göre, hiç kuşkuya yer bırakmaz. Geriye, olumsuz boyutu, radikal eleştiri boyutunu eklemek kalır.

Belki biraz daha cüret gösterip şöyle diyebiliriz: "Bu kavranamaz ve başat gerçekliği, gündelik hayatı artık dile çağırmamız ya da taşımamız gerekiyor. Belirgin bir şekilde ve açıkça ortaya çıkmasa da, sayısız söylemin özü ve içeriği olan şeyi, dilin ve söylemin sınırlarını gözden yitirmeden, bağdaşık ve açık seçik söyleme taşıyalım. Bu tamamen felsefi bir işlem ya da size göre felsefenin temel işlemi olan şey değil midir? Freud cinselliği, Marx praksisi, emeği ve üretim ilişkilerini, Hegel diyalektik hareketi, Aristoteles dili, Logos'u ve Mantık'ı, başkaları politik yaşamı, devleti, tarihi böyle ele alırlar. Böyle bir teorik eylemden yola çıkarak, onu aşan başka yaratılar da mümkün olur... Bu fazla iddialı mı olmaktır?"

Parçalı bilimlerin itirazları:

"Toplumsal bilimler, iktisat, tarih, sosyoloji, psikoloji, ampirik ve pozitif evrededirler; bu, uzmanlaşma evresidir. Ampirik ve felsefi genellemeleri kesin olarak geride bırakmışlardır. Bilgin mümkün olduğunca dar bir *alan* tanımlamalıdır. Daha sonra buraya keşfetmeli, yakınlaşmalı, sonra da kesin biçimde ele alarak, mümkün olduğunda

10 "Philosophie et Sociologie", *Signes*, s. 137-139, Gallimard, 1960.

ıiceliklendirmelidir. Bu bilgin, "gündelik hayat" kavramını genel ve global herhangi bir başka kavram gibi ele alabilir. Eleştiri, özü gereği, bir değer adına olguyu reddettiğinden, değeri pozitif olgudan ayırt edemeyen bir "eleştiri"yi haydi haydi reddedecektir. Bilgin tamamen ımpirik ve pozitif olma iddiasındadır."

Cevap:

"Uzmanların her türlü hakkı vardır; ama ender olarak açıkladıkları ve hiçbir yerde kendini dayatmayan gerçek bir kavrayış adına eleştirel düşünceye sessizlik dayatmaya hakları yoktur. Bu gerçeğin 'olumluluğu" eleştirel düşünceden kaynaklanır ve eleştirel düşünce ile olumsuz ile 'olası'nın olumlu gerçek kadar "gerçek" olduğunu saptamakla başlar. Bir gerçekliğin, onunla ilgilenen uzmana ait olduğu anlayışı, tuhaf bir tutum meydana getirir. Bu bir emperyalizm değilse, paternalizmdir. Bu uzmanların gündelik hayatı tepeden ve uzaktan ele almasına –çünkü onların gözünde gündelik hayat uzmanlığa layık değildir– hiçbir şey izin vermez. Onların uzmanlıklarının çoğu zaman gündelik hayata tecavüz ettiğini göstermek ise kolaydır: Gündelik hayatı teknik açıdan parçalara bölerler. Birçok uzman kendi "alan"ını özel mülkü kabul eder. Onların "gerçek"i ise, bu "gerçek"i tuhaf bir şekilde ele alıp, kalınlaştırır, dayanıklı kılar, ayakta durabilecek kadar sertleştirirler. Ev kadınlarının bir krema ya da mayonez hakkında söyledikleri gibi: Ona iyice yedirirler. Bu gerçek, bir kez "yiyince", artık küçük bir alan olmaktan çıkar; o bir malikanedir, bir bölgedir, hatta –eğer ustalıkla ele alınmışsa– küçük bir "dünya"dır. Sonra, hakları yerli yerinde duran ve mülkiyet belgesi de elinde bulunan uzman, kendi mallarından huzur içinde yararlanabilir ve onları miras yoluyla aktarmayı düşünebilir. Hatta kendi alanını büyütmeyi ve genişletmeyi bile isteyebilir. Birazcık emperyalistleşir. Farkında olmadan teknokratlaşmış uzmanın yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış, şeyleştirici ve şeyleşmiş tutumu böyle işler. Bununla birlikte, en iyi olası karşılık, ampirik araştırmaları "kavramsal oluşum"un ve bağdaşık bütünün içine dahil etmektir. Gündelik hayatın (eleştirel) incelenmesinin olgular ile kavramlar arasındaki bu karşılaştırmaya özellikle uygun düştüğü kanısındayız. Felsefi kökenli ama felsefi sistemlerden

ayrı kavramların (yabancılaşma, bütünlük, döngü, tekrar, diyalektik oluş, vb) olguların sınavına tabi tutulmaları doğaldır. Bu sınavdan dirençle çıkarlarsa, ampirik olguların tozuna hakim olmayı ve parçaları araştırmaları aşmayı sağlayan kavramlar –bilimsel kavramlar– arasında yer alırlar. Böyle bir yönelimin elbette güçlükleri vardır. Güçlü mimari yapılar olan bu felsefeleri kendi öğelerine nasıl ayrıştırabiliriz? Tutarlı bir yapının kavramları nasıl ayrılabilir? Ardından, bunlar olgularla nasıl karşı karşıya getirilebilir ve somutlaştırılabilir? Bunların deneysel oldukları ve spekülatif felsefeden bilimsel bilgiye geçtikleri hangi ölçütlerle ileri sürülebilir?

Bu güçlükler bizim araştırmamızın içinde yer alır. Bunlar bu araştırmanın sorunlarıdır. Her koşulda, hem parçalı uzmanlaşmanın hem de parçalı bilgilerin toplamı olan gündelik hayatın eleştirisi, herhangi bir bilimi putlaştırmayı reddi (dolayısıyla sosyolojileştirmenin, tarihselciliğin, psikolojizmin reddini) ikili sıfatla (hem bilgi hem eleştiri olarak) içerir. Uzmanları belli bir noktada yatıştırabiliriz. Gündelik hayatın eleştirisi yeni bir uzmanlık dalı olarak, sosyolojinin özel bir dalı olarak ortaya çıkmaz. Sürdürdüğü ve üstlendiği bütünlüğün bütünsel bir eleştirisidir. En uzmanlaşmış ve en teknik araştırmalar bir koşulla meşrudur: Toplumsal bilimlerde (ve başka yerlerde) teknokratik diktatörlüğe dönüşmemeleri ve uzmanların, olgulara dışsal değer yargısı getirmeyen, ama olguların bilinmesi için zorunlu görülen birçok olumsuz ve eleştirel kavramın "olumluluğunu" kabul etmeleri.

Uzmanın sıkılaşacak kadar "şişirdiği" ve kusursuz somutluk yanılsaması verdiği gerçeğin çoğu zaman bir görünüş olduğu vakidir. Görünüş, bu tür bir yaklaşıma yatkındır. Gerçekle görünüşün diyalektiği bilinmektedir. Saf görünüş yoktur; arkasında hiçbir şey olmayan fenomen yoktur. "Gerçek", fenomenler, görünümler halinde ortaya serilir. "Gerçek", fenomenlerin, dolayısıyla görünüşlerin bütünselliğidir: Orada tezahür eden şey özdür. Her görünüş ve her fenomen belli bir gerçeklik içerir. Onlar bu gerçekliği hem ortaya koyarlar hem de gizlerler. Öze erişmek için, bilginin özü hem yakalaması hem de uzaklaşması gerekir. Bu diyalektik mantık ve yöntem kavramlarının nispileşmeleri gerektiğini şimdiden ekleyelim. Görünüş, *belli bir bakış açısından, bir başka bakış açısının* gerçekliğidir. Örneğin sosyo-

log açısından psikolojik olan şey, *belli bir noktaya kadar* görünüşe aittir (ve tersi).

Gündelik hayatın eleştirel analizinde "tüketim toplumu" günümüzde böyle bir görünümü temsil eder. Daha derin bir gerçekliği gizlemektedir: Üretim araçlarını elinde bulunduranlar, kâr için üretenler ve sonuç olarak, ancak elde edebilecekleri kâr dolayısıyla ihtiyaçları düşünenler tarafından tüketicilerin imalatı. Aynı zamanda, bu görünüş belli bir gerçekliği içerir ve ortaya koyar: Geleneksel "yaşam tarzları"nın ortadan kaldırılması, ihtiyaçların müsavileştirilmesi, ihtiyaçlar ile yaşam tarzları arasındaki mesafenin kapatılması (bunun yaşam tarzlarının eşitlenmesi anlamına gelmediğini belirtmek gerekir)."

Kültürcülerin ve yapısalcıların itirazları:

"Uzmanlaşmış tekniklerin getirdiği parçalı bilgileri eleştirmekte ve bunları bir bilgi bütününe dahil etmek istemekte çok haklısınız! Ama bu durumda, tutarlı olun! Düşüncenizi sonuna vardırın! Düzenlenmiş olmayan, içsel yapısı olmayan, sistematikleştirilmemiş bilgi kümesi ne işe yarar? Böyle bir tutarlı kümenin gerçekliğe denk düşmesi için, genel kavramların, biçim ve yapıların bu gerçekliğe zaten içkin olması gerekmez mi? Her bilgi bir bütünlüğe gönderme yapar. Bütünlük mefhumu bilginin olduğu kadar gerçeğin de merkezinde yer alır. Bunlar arasındaki mütekabiliyeti yalnızca bu mefhum sağlar. Dahası, bu eski felsefi mefhum günümüzde belirginlik kazanmaktadır. Yapı, biçim, anlam, kültür, dünya görüşü mefhumları onu daha da somutlaştırıyor; onu tamamen felsefi sistematikleştirmelerden kurtararak, gerçeği keşfetmesine imkân sağlıyorlar. Tükenmek bilmez bir açıklamaya yer verecek kadar derin olan bu mefhumlar, yine de kapsadıkları –tarihsel, iktisadi, sosyolojik– insan karşısında eksiksizdirler. Gündelik hayatın eleştirisi bir bütünlüğe gönderme yapmadığı sürece konusuz/nesnesiz kalır..."

Cevap:

"*Yapı* kavramının günümüzdeki prestiji büyük ölçüde genel kafa karışıklığından kaynaklanıyor. Bu kaosa düzen ve sınıflandırma-

lar getiren bir kavramı hoş karşılamamak mümkün müdür? Bununla birlikte, bu tutarlılık, hareketi maskelememelidir. Yapı kavramı, mantıksal uygulanışının altında, işleyen "yapısızlaşma" ve "yeniden yapılanma"ları, değişimleri ve olumsuzun eylemini gizliyorsa, onu da radikal eleştiriye tabi kılmamız gerekir. Bir bilimin teorisyenleri verimli bir kavram keşfettiklerinde, aradan epey bir süre geçtikten sonra, kimi zaman bilimsel ihtiyatı yitirebilirler. Her kavramın ve her tekniğin kaçınılmaz sınırları olduğunu onlar da unuturlar. Bunun üzerine, eskiden filozofların, günümüzde ise uzman ve teknisyenlerin yaptıkları gibi davranırlar. Kesin olarak belirlenmiş bir araştırmadan yola çıkarak genel sonuçlara varırlar. Verimli kavramı mutlağa, ontolojik ilkeye dönüştürürler. Böylece dogmatikleşirler ve belli koşullarda, belirli bir alanda geçerli bilgi aygıtı fetişleşir. Yapı, anlam, bütünlük gibi geçerli bazı kavramları fetişleştiren gereksizliklere son birkaç yıldır tanık olmaktayız. Aynı ölçüde dikkat çekici bir diğer olgu ise, yolunu şaşırıp fetişizme ve dogmatizme düşen bazı kimselerin başka dogmatizmlerle ve fetişizmlerle parlak ve övgüye değer biçimde mücadele etmiş olmalarıdır. Böylece, "yapı"nın yöntemsel olarak meşru kullanımından dogmatik bir yapısalcılığa, "kültür"ün geçerli kullanımından kültürcülüğe geçilir. Özellikle *bütünlük* kavramı, teorisyen bu kavramı elinde bulundurduğuna ve ona sahip olduğuna inandığı andan itibaren dogmatik suiistimal ihtimalini içerir. Bundan böyle ya kendi bütünlüğüne sizi de katar ya da sizi reddeder.

Bu teorisyenlerin özrü, bir kavramın sınırlarının ancak kullanırken belirlenebileceğidir. Doğru kullanımla yanlış kullanımı önceden nasıl ayırabiliriz? Kullanmanın kısa sürede yanlış kullanıma, suiistimale dönüştüğünü deneyim göstermektedir. Bir mefhumun hudutlarını çizmek için onun dışına çıkmak gerekir. Bu hudutlara varmak için sonuna kadar gitmek gerekir. Genellemeler ve gereksizlikler kaçınılmazdır. Her şey dikkate alındığında, dogmatizmin tehlikeleri spekülatif tekyanlılığın tehlikelerinden daha büyüktür. Bunlar aynı teşebbüse ve aynı yanılsamaya, yani dogmatizm ve ontolojik yanılsamaya eklenme riski taşırlar.

Teorik olarak, her kavram tükenir. Aşırılıklar, gereksizlikler, genellemeler ve fetişizmler kendi eleştirilerini içlerinde taşırlar (bu, dogmatiklerin özeleştiri verdiği anlamına gelmez!). İnsan grupları

olan "bilimsel çevreler" de pratikte başka birçok grup gibi hareket ederler. Bir çıkarı, bir tekniği ya da bir fikri ancak *içlerine sindirdiklerinde* terk ederler. Bu düşünce bizi bilimin gündelik hayatına, mandarinlerin ve sıkıntının sosyolojisine erkenden dahil eder. Bunu bir yana bırakalım. Sonuç: Kavramların yok olup gidene kadar kullanıldığını görmeye ve dolayısıyla, söz konusu çevrelerin doygunluğuna tanık olmaya razı olmak gerekir. Hegelci bir aforizmayla genelleme yapabiliriz: Bir dogmatizm zafer kazandığı anda kaybetmeye yaklaşmıştır.

Bunu derken, "yaşam"ı (doğa), gündelik hayatı ve kültürü, teorik bir üç parçalılık şeklinde ayırmak imkânsızdır. Böylesi bir ayrım, eski bir teori olan insanın üç öğesine –beden, can ve ruh– denk olur.

Ama bunlar ön mülahazalardan başka bir şey değildir. Bizim konumuzun biraz dışında kalırlar ve sonuçta akademiktirler. Biz olayların özüne gidelim. Evet, "mevcut haliyle" toplumu farklı yaşam ve bilinç düzeylerinde sürdüren ve sağlamlaştıran (böylece, neyseler o oldukları gayet iyi bilinen şeylere uyarlayan) toplumsal yapılar vardır. Bu toplumsal yapıların işlevi, özellikle, gündelik hayatın ufuklarını tıkamak ve gündelik hayatı, olduğu gibi, gerçeğin içindeki gerçek gibi ortaya çıkarmaktır.

Evet, yapılarda –ve daha az soylu adlar taşıyan diğer üstyapıların yanında– rol oynayan bir kültür vardır. Bu kültürün işlevi, özellikle, gündelik hayatı (görünüşte) tutarlı kılmak, kendisiyle ve yüksek denen norm ve modellerle tutarlılığını sağlamak, "varoluş", "yaşantı", "gündelik hayatı"ı içiçe sokacak kadar karıştırmak ve bunu, olası olanı tıkayacak ve gündelik hayatın başkalaşımını imkânsız kılacak noktaya kadar yapmaktır.

Filozofların antik sorusu olan "Var olan nasıl var olabilir?"e, Kant'ın "Bildiğimiz şeyi nasıl bilebiliyoruz?" problemine, yakın dönem düşünürlerinin "Doğan şey nasıl doğabiliyor?" problemine, biz, daha basit, bir o denli önemli bir başka problem ekliyoruz: "İnsanlar yaşadıkları gibi nasıl yaşayabiliyorlar? Böyle yaşamayı neden kabul ediyorlar?" Başka deyişle, Kierkegaard'ın sözünü ettiği, aniden boğularak, "Olasılık! Olasılık!" diye bağıran o adamı (burjuvayı) her birimiz neden taklit etmiyoruz? Bu, hiç kuşkusuz kültürel bir olgudur ve yapıların bir etkisidir.

Yapı ve kültür fetişizmi, geçici ve tartışmalı bu yapıları ve kültürü –iradi olarak ya da değil– mutlaklaştırma riskini daima taşır.

Bizim belirgin hedefimiz ise, tersine, bu yapıları ortadan kaldırmak ve özellikle de, kendi kısıtlayıcı işlevlerini yerine getirirlerken yok oluşlarını göstermektir. Aynı zamanda, "olumlu" olma iddiasında olduğu ve böyle olduğunu söylediği ölçüde "olumsuz" olan, gerçek eserlerin yaratıcısı olma iddiasında olduğu ölçüde olasılığı yıkıcı olan bir kültürün uç noktalarda çözüldüğünü de göstermektir.

Yapısalcılık ve kültürcülük kavramlarını sonunu hesaplamadan kullananların bilimsel iyi niyeti ne olursa olsun, bu kavramların yanlış anlaşıldığı nokta burasıdır. Biz bu kavramları onların savunucularına ve başkalarına karşı kullanacağız.

Bütünlük mefhumuna gelince, sorun daha da karmaşıktır ve bunu daha yakından ele almamız gerekmektedir.

Gündelik hayat mefhumunun bir bütünlük içinde anlamı vardır; ama diyalektik bir bütünlük anlayışı içinde. Herhangi bir şeye denk düşmesi için, bütünlüğün (global toplum, toplumsal yapı, kültür, vb) *düzeyler* (ya da "dereceler" veya "kademeler") varsayması, bunları kapsaması gerekli ve yeterlidir. Bu mefhum, bütünlük içindeki toplumsal pratiğin bir *düzeyi* olarak ya da, daha az nankör ve daha şiirsel bir dille konuşursak, az çok yüzüstü bırakılmış bir fragman olarak tanımlanır.

"Sürekli kullanılmasına rağmen daha açık seçik olmayan bu *düzey* kavramını aydınlatacak ilave bir gerekçe ileri sürmekteyiz burada..."

"Sınıf bakış açısı" ve argümanları:

"İşçi sınıfının gerçek yaşamının, gündelik hayatının burjuvazininkiyle ortak hiçbir yanı yoktur. Dolayısıyla onlara aynı kavram içinde yan anlamlar bulmak, aynı başlık altında incelemek imkânsızdır. Bu idealist bir deformasyondur: Sınıf çelişkilerini gözardı eden bir sosyolojinin bakış açısıdır. Dahası, dünyayı ve yaşamı değiştirmek gerektiği doğruysa, değişecek olanı, dönüştürmek gereken şeyi neden inceleyelim? Proletaryanın çetin yaşamı, yalnızca utanca ve öfkeye yol açmak için, yani propaganda amacıyla ele alınmalıdır..."

Cevap:

"'Sınıf bakış açısı' yandaşları proletarya ile burjuvazinin aynı toplumun parçası olduğunu; bunların, birbirinin dışında, karşı karşıya duran iki zıt gücün temsilinden daha karmaşık olduğunu çoğu zaman unuturlar. Sınıf mücadeleleri ve çatışmalarda, antagonizmalarda bile toplumun birliği yok olmaz ("toplum", "global toplum", "bir bütün olarak toplum" gibi, başka türlü bir anlamı olamayacak terimleri doğrulayan da budur). Sınıf öznelliğine defalarca düşen sınıf mücadelesi dogmatiklerine bizzat Stalin bu küçük hakikati hatırlatmak zorunda kalmıştır. Şunu da ekleyelim ki, "toplum" yalnızca Fransız toplumu (ya da Amerikan, Rus, yani ulusal toplum) değildir, aynı zamanda kapitalist (ya da sosyalist) toplumdur, modern sanayi (ya da teknik) toplumudur. Bu terimlerin kesin anlam ve ilişkilerini belirlemek gerekmekle birlikte, bunların bir ülkeden ya da bir ulustan daha geniş birim ya da türleri belirttikleri kabul edilmiştir.

Belirli bir toplumda (öneğin Fransız ve kapitalist), üretici güçlerin belli bir durumunda, uygarlığın belli bir düzeyinde, işçi sınıfının *ihtiyaçları* burjuvazinin ihtiyaçlarından kesin olarak farklı mıdır? Bunların incelenmesi, farklı olmadıklarını göstermektedir. Dahası: Bu ihtiyaçlar birbirine yakınlaşması –daha önce söylediğimiz gibi– mistifiye edici bir mefhum da olan "tüketim toplumu"nun içerdiği gerçeklik payıdır. İhtiyaçların üretici güçlerle ve onların gelişim düzeyleriyle bir ilişkisi vardır. Dahası: Bu bakış açısından, proletarya burjuvaziden farklılaşıyorsa, bu, ihtiyaçların ve arzuların canlılığı, karmaşıklığı ve zenginliği sayesinde değil midir? Kuşkusuz ki, tatminler niceliksel ve niteliksel olarak ("yaşam düzeyleri") birbirinden uzaklaşıyor, ama ihtiyaçlar eşitleniyor. Yoksunluk ve ketlenme (bunların mantıksal sonucu olan hak talebi faaliyeti) ihtiyaçların (doğmakta bile olsalar) büyüdüğünü varsayar ve bunu ortaya koyar. Önemli fikir. Muhtemel ve kesinlikle *olası* bir toplumsal dönüşüm, mutlak sefaletten, yoksunluktan ve yoksulluktan ziyade ihtiyaçların atılımından gelebilir.

'Sınıf bakış açısı' yandaşları, otomobili, buzdolabını, çamaşır makinesini ve televizyonu gereksiz olarak, asalak toplumsal tabakaların asalak tüketimi olarak gösterdiklerinde, (nesnel ve bilimsel olarak konuşursak) birçok hata işlemişlerdir. İhtiyaçların büyümesini ve bu

ihtiyaçların burjuva toplumunca kullanımını –ayartma– anlamamışlardır. Farklı olguları birbirine karıştırdılar: Örneğin televizyon aracılığıyla politik propaganda; haber ve iletişime duyulan genel ihtiyaç. Onlar ideolojiyi bilginin yerine, yanıltıcı dogmatik kesinliği gerçek sorunların yerine koydular. Sonuçta, az çok zaman aşımına uğramış, neredeyse mitsel bir işçi sınıfı şemasını korudular: Sefaletin, yoksunluğun, zahmetin, haz yokluğunun, temel ihtiyaçlar da dahil olmak üzere, derin eksikliğin birleştirdiği kitle.

İhtiyaçlarla ilgili genel teoride, mevcut haliyle proletaryanın, *bütünsel insan fenomenini* –ihtiyaç-çalışma-haz-[11] nasıl içerdiğini ve bu üç boyutta kendini gösteren temel kendiliğindenliğe nasıl yakın kaldığını göstereceğiz. Dogmatizmin, işçi sınıfının toplumsal ve insani varlığını (onu reformizmden korumak ve soyut anlamda devrimci bir şemayı sürdürmek bahanesiyle) tek bir boyuta, çalışmaya indirgemeye hakkı yoktur.

Bu açıklamada, burjuvazinin gerçekliği –saf haz aradığından– sakatlanmıştır. Ona isabet eden yabancılaşma, işçi sınıfındaki birey ve grupları sakatlayandan farklı ve daha derin bir yabancılaşmadır. İşçi sınıfı, tatminsizlikler ve yoksunluklar arasında, gündelik hayatın en ağır yükünü taşır. Onun gündelik hayatından başka bir şeyi yoktur. Yaşamını dönüştürmek için gündelik hayatı dönüştürmesi gerekir. Daha doğrusu, işçi sınıfı, er ya da geç, dönüşecek ve gündelik hayatı dönüştürerek "dünyayı" dönüştürecektir. 'Sınıf bakış açısı'nda doğru olan ve onu savunanların söylemlerinde görülmeyen şey işte budur..."

Politik argüman:

"Politik devrim dünyayı dönüştürür. Öncelikle gündelik hayatı dönüştürür, çünkü tam da bir toplumun mensupları mevcut halde yaşamak istemediklerinde meydana gelir. Bu ilk dönüşümün mutlak olmadığı doğrudur; sosyalizmin inşası ve komünizme kademeli geçiş boyunca da devam eder. Tarihsel koşullar bu dönüşümü kolaylaştırabileceği gibi, daha da güçleştirebilir. Her durumda, daha devrimden itibaren, sosyalist ülkedeki gündelik hayatın, burjuvazinin hakimiye-

11 Bkz. "Psychologie des classes sociales", Georges Gurvitch'in *Traité de sociologie*'sine katkı, c. II.

tinde olan ve burjuvazinin düzenlediği kapitalist ülkedeki gündelik hayatla ortak hiçbir yanı yoktur. Farklı bir anlam edinir. Tek başına politik bilinç, gelecekte ve gelecek için yaşayan insanın bilinci bu gündelik hayatı altüst etmeye yeter. Anlamdan yoksun her türlü karşılaştırma, daha baştan saçmalığa mahkûmdur. Hiçbir ortak ölçüye sahip olmayan şeyi karşılaştıramayız. Öyle ki, karşılaştırmak daha baştan ihanet etmek, inkâr etmek, özü reddedip ilineğe takılmak olur..."

Cevap:

"Politik bakış açısında ya da 'partinin bakış açısı'nda mutlaklaştırılmış 'sınıf bakış açısı'nın uzantısını görmek güç değildir. Bunu destekleyen resmi Marksistler, ideolojik olanla yaşantıyı birbirine karıştırırlar ve bu karıştırma da onların ideolojisinin parçasını oluşturur. İkili hata: İdeolojinin rolünün abartılması, ideolojiyi, bu ideolojinin sonucu olan ya da onun "yansıttığı" praksisle yanlış bir şekilde karıştırarak tehlikeye atar. Neyin bilgi olduğu, neyin ideoloji olduğu, neyin teori ve neyin praksis olduğu ayırt edilememektedir. Felsefe, bütünün üzerine bir örtü gibi fırlatılıp atılır.

'Sosyalist kamp' ülkelerinde ideolojilerin ve daha genel olarak üstyapıların politik bir devrimin ardından değiştikleri kesindir. Dolayısıyla gündelik hayat üstyapılar düzleminde yaşayanlar için değişmiştir: Politik ve idari aygıtlar, militanlar, ideologlar, politikacılar. İdeolog olarak bir aygıtın üyesi olan devlet adamları özellikle gündelik hayatın dışında ve üstünde bir düzleme yerleşirler. Bu analiz, Marx'tan bu yana devlet teorisinin, ideolojilerin, üstyapıların parçasıdır.

Sosyalist ülkelerde, global toplum ölçeğinde, derin ve geri dönüşsüz tarihsel değişimler meydana geldi. Tamam. Politik olarak devlet dönüştü; ama Marx'ın ve Lenin'in programındaki gibi yok olmaya yönelmedi. İktisadi olarak, birikim süreci hızlanır; özellikle ağır sanayide (üretim araçları üretimi) bu görülür. Teknik olarak, bu ülkeler ilerlemenin başına geçerler. Bununla birlikte, sosyalist ülkelerin deneyimi, bildiğimiz kadarıyla, gündelik hayatın çok ağır değiştiğini göstermektedir. En ağır değişen ve daha ilk güçlüklerle karşılaştığında eski biçimlere yeniden bürünen ve eski alışkanlıklara geri dönen şey gündelik hayat değil midir? İktisadi temelde (üretici güçler) ve

tepede (ideolojik ve politik üstyapılar) gerçekleşen süreçler karşısında gündelik hayat geri kalabilir; hem de fazlasıyla. Bu ikisinin arasında, ara bir düzeyde, toplumsal ilişkiler düzeyinde, gündelik hayat değişimlerin ardından gelir. Dahası: Değişimlere direnir. Bireyler ve gruplar, işçi sınıfı da dahil olmak üzere, gündelik hayata geri çekilir; en azından global değişimler onlara kabul edilebilir ve arzulanır yeni bir yaşam tarzı sunmadığı sürece bu böyledir. Bu nedenle onlara öfkelenebilir miyiz? Bir araya gelen kitleler devrim yapar, çünkü önceki gibi yaşamak istemezler. Eğer devrim onlara umulan (ve belki de ütopik olarak, devrim, komünizm gibi kelimeler altına yerleştirilen) yeni yaşamı getirmezse, eğer devrim yalnızca temsilleri değiştirirse, bu kitleler eskiyi sürdüren bir gündelik hayata sığınırlar: Özel yaşam, pek az kamusal ve politik yaşam, aile hayatı, doğrudan ilişkiler, komşuluk ve dostluk hayatı. Dünya çapındaki sosyalist ve komünist hareketin iç çelişkilerinden biri bu olgulardan kaynaklanmıyor mu? Bir yanda, resmileştirilmiş bir ahlak, çalışma ile çalışma dışı yaşamı ayırt etmeyi ve azami enerjiyi üretici çalışmaya ayırmayı sağlayan bu geri çekilmeyi teşvik ederken; diğer yandan, hem gündelik hayatın istikrarını hem de büyük değişimlerle yeniden kurulan yapılarının sunduğu müphem direnişi sık sık parçalamak gerekmiyor mu?

Artık sorunun özüne kadar gidelim. Resmi Marksizm, Marksist düşünceden esinlenir. Aslında, (politik iktisatta, genel olarak politikada, felsefede ve ideolojide) onun bazı kavram ve temsillerini korur. Bununla birlikte, başlangıçtaki Marksist program gözden yitirilmiştir. Dahası: Marx'ın himayesi altına yerleştirilmiş olan genel felsefe de bu unutmayı ya da ihmali gizlemeye yarar; oyalama ya da şaşırtma işlevi görür. Başlangıçtaki Marksist projeyi onarmak felsefi materyalizm adına (tam bir kafa karışıklığıyla, tarihsel ve diyalektik materyalizm adına) ihmal edilerek, dış dünyanın maddiliği, düşünce ve bilinç karşısındaki dışsallığı ve önceliği üzerinde yanlış yere durulur. Bu yanlış kullanımın ölçütü şudur: Marx'ta ve Lenin'de temel olan devletin sönmesi teorisinin Stalin döneminde gizlenmesi.

Marx ne istiyordu? Başlangıçtaki Marksist proje neden ibaretti? Bu projeyi bir kez daha asıl haliyle oluşturalım. Marx öncelikle gündelik hayatı dönüştürmek istiyordu. Dünyayı değiştirmek, öncelikle

her günkü yaşamı, gerçek yaşamı değiştirmekti. Ona göre –ve döneminin bu tür hipotezleri öngörmesine izin verdiği ölçüde– dış doğanın devasa teknik imkânlarla altüst edilmesi, evrenin fethi ancak insan yaşamının başkalaşımından sonra gelecekti.

Bunu nasıl tasarlıyordu? Bilindiği gibi, geleceği ütopist sosyalistler gibi, Saint-Simon, Fourier ya da Owen (düşüncesi yine de esin kaynağı olmuştu) tarzında inşa etmekten kaçınıyordu. Tarihsel gelişim içinde öngörülemezin ve yeninin payını saklı tutuyordu (çok da haklıydı!). Bununla birlikte, onda, yüksek birliğe ve bütünlüğe erişmek için, bölünmüş ve parçalanmış insanı aşmak için, "tersine dönmüş dünya"yı doğrultmak için sürdürülecek ya da uygulanacak eğilimler üzerine bilgiler vardır.

Marx'ta gündelik hayatı dönüştürecek iki proje bulunur. Ütopya ile pratik arasında duran bu iki proje de bütünsel bir devrimci praksisi içerir.

İlk proje *etik* düzendedir. İnsanların (bireyler ve gruplar) ihtiyaç ve arzularının karşılıklı olarak kabulünü gerektirir. Bunlar arasındaki ilişkilerin bilinmesini, hatta şeffaflığını içerir. "Toplumsal gizem"in, yani insanlar arasındaki ilişkileri geçirimsiz ve kavranamaz kılan ve bu ilişkileri onların bilinçlerinden olduğu kadar eylemlerinden de ayıran her şeyin sonunu gerektirir.

Bu projenin Hegelci düşünceyi sürdürdüğü, ama temel bir değişiklikle sürdürdüğü açıktır. Etik fikri temsil eden ve gerçekleştiren artık devlet değildir. Tersine, etiğin yüksek düzeyine çıkan, özel ve gündelik hayattır; devletin sönmesi, deyim yerindeyse, tözünün, devletin dışında kalanla, ona tabi olanla ve devlet tarafından devlet soyutlamasının tersi ama simetrik bir soyutlamaya indirgenmiş olan şeyle asimilasyonuna yol açar. Marx devletin kusurlu olduğuna ikna olmuştu; devlet toplumsal gizemi sürdürür; özü gereği, "özel" ve "kamusal" toplumsal ilişkileri parçaladığı, böldüğü ve soyut kıldığı için, onları geçirimsiz karanlıklara gömer.

İkinci proje *estetik* niteliktedir. Hem yüksek yaratıcı faaliyet olarak sanatın savunulmasını içerir, hem de yabancılaşmış (istisnai kişilere ayrılmış, gündelik hayatın dışında ve üstünde istisnai eserler üreten istisna) faaliyet olarak sanatın radikal bir eleştirisini içerir. Sanat hem

gerçekleşmeli, hem de kendini aşmalı ve yok olmalıdır. Yaratıcı sanat faaliyeti ve sanat eseri en yüksek hazzın habercisidir. Marx'a göre, dünyadan yararlanma/haz alma, rafine bile olsa maddi malların ya da incelikli bile olsa kültürel malların tüketimiyle sınırlanamaz. Daha öteye gider. Marx, bütün insanların etrafının sanat eserleriyle çevrili olduğu bir dünya ya da herkesin ressam, şair, müzisyen olduğu bir toplum tahayyül etmez. Bunlar geçiş evreleri olacaktır. Herkesin –doğal yaşamın kendiliğindenliğiyle ve başlangıçtaki yaratıcı atılımla buluşarak– dünyayı sanatçı olarak algıladığı, hissedilir olan şeylerden bir ressam gözüyle, müzisyen kulağıyla, şair diliyle haz aldığı bir toplum tahayyül eder. Aşılan sanat, böylece, gündelik hayatın dışında kalan şeyle kaynaşarak başkalaşmış bir gündelik hayat içinde ortadan kalkar.

Kısacası, ilk modele göre, nesnel ahlak ve hukuk da dahil olmak üzere, devletin ve politikanın alanları içinde yabancılaşmış insanın toplumsal güçleri özel yaşama geri dönmeli ve özel yaşamı başkalaştırırken onun içinde ortadan kalkmalıdır. İkinci modele göre, sanatın içinde gerçekleşen ama yabancılaşan insanın tinsel güçleri sıradan yaşama geri dönmeli ve bu yaşamı dönüştürürken onun içine yatırım yapmalıdır.

Olasılığa dair bu imgelerin ikiliği yeni bir sorun açar. Bu sorun, birlikçi bir praksisin müdahalesi yoluyla gündelik hayatın daha bütünsel bir başkalaşımı içinde bu ikiliğin aşılmasıdır.

Ütopya mı? Hayal mahsulü mü? Hayalgücü mü? Pek önemi yok. Marx'a başvurmamızın nedeni, olasılığı, gerçekliği, gerçekleşeni, tarihi ve devrimi Marksist projeye göre yargılamak gerektiği içindir.

Marx bu 'ütopik' projeye çok pratik temeller veriyordu: (Niceliksel olarak çoğalmış ve niteliksel olarak inceltilmiş toplumsal ihtiyaçların ve bireysel arzuların azami miktarda tatminine yönelik) bir kullanım/haz iktisadı içinde üretici güçlerin büyümesi, devletin sönmesi, vb.

Dünya devriminin Marx'ın duyurduğu güzergâhı tıpatıp takip etmediği açıktır. Bunu neden kabul etmeyelim? İnsan düşüncelerine ve iradelerine yabancı güç, ki bunu "yazgı" ("tarihsel zorunluluk" ve aynı zamanda "rastlantı", "tesadüf", projeler ve edimler karşısında "tarihin sapması") olarak adlandırabiliriz, bunun sorumlusudur. Dev-

rim ileri sanayi ülkelerinde olmadı. Kapitalizm devrimi kuşattı. İlk yıllarda başlangıçtaki projeye hâlâ denk düşen ne varsa, bütün bunlardan vazgeçmek zorunda kaldı. Birikim sürecine kendini adamak, ağır sanayiye öncelik vermek, güçlü bir orduyu, gereken donanımlarla birlikte beslemek zorunda kaldı. Böylece teknolojik buyruklar ön plana geçti. Gündelik hayat, kayda değer eşitsizlikteki bir gelişim içinde, teknik karşısında büyük ölçüde geri kaldı! Konjonktürler ve tesadüfler dolayısıyla bu kaçınılmaz ve "zorunlu"ydu. Proje karşısında gerçekliği ve iradeler karşısında sonuçları saptıran tarihsel zorunluluğun eserini kabul edelim. Mesafeyi kabul edelim. Bunu inkâr etmektense değerlendirelim. İdeoloji değilse de bilgi kazançlı çıkacaktır.

Marx'ın programı anlam ve değer mi yitirdi? Hayır. İnsan olasılığını gerçekten kavramış tek proje hâlâ budur. Neden? Çünkü fikirlerin ya da temsillerin dönüşümünü –bir ideoloji– değil; *eşitsiz gelişimin* şaşırtıcı bir kapsam edindiği bir evrede "gerçeğin" "olasılık" karşısında geri kalmasına yol açan bölünme ve çelişkilere son vererek gündelik hayatın toptan başkalaşmasını hedefleyen tek proje odur.

Yirminci yüzyılın büyük paradokslarından biri, şu ana dek, kapitalist ekonominin belirgin bir "kullanım/haz ekonomisi" görünümü almasıdır. Bu biçim, karikatürvari olarak, örgütlü israfa kadar varır. Bu mistifiye edici bir biçimdir, çünkü güç ekonomisini gizler; kullanım/haz örgütlüdür, güdümlüdür, dağıtılmıştır. Yine de nicelik ve nitelik bakımından sınırlı kalır. Çok sayıda ihtiyaç ve arzuya çelişik olarak yol açar; bunların kimileri yapaydır, kimileri karşılanmamıştır. Tatmin, tesadüfi ve olumsal niteliğini korur. Tatmin bir "şans"tır, büyük bir fırsat, mutlu bir tesadüftür. Kullanım/haz ve mutluluk –eğer bu kelimelerin bir anlamı varsa– elverişli bir dizi karşılaşma ve tesadüften ibarettir. Bunca sık yüceltilen özgürlük, tesadüflerden ve şanslardan yararlanmayı bilme yeteneğiyle sınırlanır... Hem en yüksek teorik düşüncenin içinde hem de en kaba insanların pratikte benimsediği ve "yaşadığı" ideolojilerde tesadüfün ve şansın önemi buradan kaynaklanır...

Sosyalist ülke ekonomilerinin gerçek bir kullanım/haz ekonomisinin niteliklerini edinmemiş olduğu bir gerçektir. Tam tersine! Birikimin buyrukları –bunların aciliyetinin SSCB'de azaldığını varsayarsak– Çin'de daha kaç yıl başat kalacaktır? Bu, gündelik hayatın

SSCB'de ya da başka yerlerde yeni bazı nitelikleri henüz edinmediği anlamına gelmez. İhtiyaçların karşılanması, tesadüfi, olumsal, rastlantısal niteliklerinin tümünü (en azından kısmen) yitirebilmiştir. Bu yeni bir nitelik oluşturur, ama başka veçhelerin gözardı edilmesine yol açmaz. Sosyalist toplum ile kapitalist toplum arasında bu düzeyde görülen farklılıkların sınırlarını çizmeyi, her türlü ideolojik kaygının dışında, bütün soruşturma olasılıklarıyla birlikte, yalnızca gündelik hayatın, yerinde yapılmış somut bir analizi sağlar.

Bunun ardından, gündelik hayatları ve gündelik hayatın kendi ideolojik temsilleriyle ilişkilerini karşılaştırabiliriz. Karşılaştırabildiğimiz ölçüde şunu görürüz: Burjuva tarafında para, prestij ve iktidarı, dolayısıyla her türlü kullanım ve hazzı sağlarken, sosyalist tarafta, aralarında paranın ya da eşdeğerlerinin bulunduğu sayısız avantajı sağlayan şey prestij ve mertebedir. Bu tersine dönme, Marx'ın sözünü ettiği ters dünyayı, tersine dönmüş dünyayı düzeltir mi? Tam değil.

Anlam ya da anlamlandırma değişebilirken, "gerçekliğin" benzer, istikrarlı ya da hemen hemen istikrarlı kaldığı söylenebilir kuşkusuz. Fakat radikal eleştiri, gerçek töz değişmezken değişen "anlamlandırma"nın [*signification*] tuzaklarını teşhir ediyorsa, ahlakçılığı ve ahlaki görünümü somut gerçek olarak ve gerçekliği de ahlakın tezahürü olarak kabul etmekten ibaret işlemi reddediyorsa, bu durumda, sosyalizmin resmi ideolojisinden bu eleştiriyi neden esirgeyelim? Kümülatif sürecin hızlanmasının ve üretken emeğin yaygınlaşmasının sosyalizm olarak ya da gerçekleşmiş komünizm olarak ideolojik sunumu, nesnel açıdan savunulamaz. Sosyalizm, bilimsel olarak, toplumsal ihtiyaçlara (yoksa politik buyruklara değil) tabi kılınmış üretim olarak tanımlanabilir. Belirleyici bir andaki stratejik bir işlem sırasında, politik insanın, "Bizimle birlik olmayan bize karşıdır" demesi kaçınılmazdır. Karar mantığı bunu gerektirir. Bu amansız mantığı ideologlar sürekli olarak kavramlara ve düşünceye taşırlar, ama bilgi bunu kabul edemez. Onun kendi yasaları böyle bir şeye karşı durur.

Şöyle diyorlar: "Bize birkaç yıl daha verin. Sosyalizm, yani bilimsel ideolojinin yönlendirdiği ve yönettiği devasa yaratıcı çaba bütün sorunları eşzamanlı olarak çözecektir: Evrenin fethi, geri ülkelerin gelişimi, tüm ihtiyaçların karşılanması, gündelik hayatta cinsiyetler

arası gerçek eşitlik, bireylerin mutluluğunun ve serpilip gelişmesinin koşulları, yaratıcılıklarının serbest kalması, yaşama sanatı ve üslubu, yaşama gerekçeleri..."[12] Pekâlâ, bu süreyi verelim. Biz sabırlıyız. Biraz daha süre ve sabır istemek, öncelikle, "tarih" açısından, dev bir felaketle kesintiye uğramadan devam etme olanağı talep etmektir. Çok iyi. Bu fikre nasıl olur da destek vermeyiz? Umut ediyoruz; yani burada Marksist projeye geri dönüyoruz; onu sahici haliyle yeniden oluşturuyoruz; onu yeniden tarihin hedefi ve anlamı olarak ortaya koyuyoruz. Bununla birlikte, kaygılıyız ve kaygılı olduğumuzu da gizlemeyelim. Tarihin her zaman istenildiği gibi yol almadığını biliyoruz. Tarih yaratır; hem öngörülemeyen şeyler getirir (bunların bilinmesi, zorunluluğu "sonradan" keşfettirir; tabii eğer ideoloji bu zorunluluğu maskelemiyorsa!), hem de geri dönüşsüz şeyler getirir. Geçmiş, ağırlık oluşturur. Tarih eğer başka türlü işlemiş olsaydı sosyalizm asla olduğu şey olmazdı. "Tarih"in kendini düzeltmesi için, saptığı yoldan dönmesi için ne gerekiyor? Kime seslenmeli? Kime güvenmeli? Yöneticilerin, ekonominin ve politikanın uzmanlarının iradesine ve iyi niyetine mi? Marx bize dünyanın tarihi kadar eski bu saflığa düşmemeyi öğretiyor. Yalnızca ihtiyaçların büyümesi, proleter kitlelerin için için ve sürekli baskısı süreci bu yöne çevirebilir. Sürekli, dolayısıyla kademeli etki gösteren baskı (bunun sınırlarını özellikle vurgulamak gerekir). Tek kelimeyle, yalnızca demokrasi üzerine bahse girebiliriz.

Genel olarak devrime gelince, bizim burada bulunduğumuz kavramsal düzlemde, Rimbaud'nun aşk için söylediğini söylüyoruz: "Devrimi yeniden icat etmek gerekir." Bunu da taktik ya da politik strateji kaygısı gütmeden, hatta dolaysız etkinliği dert etmeden yapmak gerekir. Marx'ın düşüncesinde olduğu gibi, devrimi bir olasılık kavrayışından, yani olasılıklar arasındaki bir tercihten yola çıkarak, sonra da şimdiki zamana ve gerçeğe varıp bunları kavramak ve yargılamak için yeniden icat etmeli. İlk yaklaşımda, sabırla, çelişkileri çözen ve yabancılaştırıcı bütün bölünmelere son veren bütünsel bir praksis fikri olan, hem ütopik hem de pratik proje olan başlangıçtaki

12 Bkz. Royaumont kolokyumu, 16-18 Mayıs 1961.

Marksist programı onardık. Marksizmi gündelik hayatın radikal eleştirisi olarak bu şekilde yeniden ele aldığımızda, eğer gerçek olasılık karşısındaki gecikmişliğini kapatırsa, tam da devrimin değiştireceği şeyi gün ışığına çıkarmış oluruz. Üçüncü olarak, devrim ile gerçekleşen, gerçek ile olasılık terimleri arasındaki mesafeyi ölçmeye devam ediyoruz. Son olarak, bilginin gücü olduğu ölçüde, bilgi yalnızca etik sabrı ve estetik ironiyi vermekle kalmıyorsa, bu koşulda, mesafeyi azaltmak için durum üzerinde ağırlığımızı koyarız. *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin ilk versiyonunda (1946), gündelik hayat yalnızca tarihe ve politikaya açılmıştı. Bugün, gündelik hayatın radikal dönüşümünün gerekliliklerine dair uzun vadeli bir politika inşa etmek söz konusudur."

8

Gündelik hayatı nasıl tarif etmeli? Gündelik hayat her taraftan, her yandan bizi sarıp kuşatmaktadır. Gündelik hayatın hem içindeyiz hem de dışında. "Yüksek" denen faaliyetlerin hiçbiri gündelik hayata indirgenemez, ama hiçbiri de ondan ayrılamaz. Bu faaliyetler doğar, büyür, su yüzüne çıkarlar; hiçbiri, doğduğu ve emzirildiği toprağı terk ederek, kendisi için ve kendisi tarafından oluşturulup tamamlanamaz. Bunlar su yüzüne çıkıyorsa, büyüdükleri ve serpilip geliştikleri içindir. Proje, gündelik hayatın içinde eser olur.

Bilgi, bilim, bilimsel icat, kimi zaman kısa keşif anlarıdır. Bununla birlikte, bilimin de bir gündelik hayatı vardır: Çıraklık, gözden geçirme, öğrenim, bilimsel çevrelerin ortamı, idari sorunlar, kurumların işleyişi, vb.

Meslekten asker kendini kahramanlığa adar. Ordu savaşa hazırlanır; onun hedefi ve amacı budur. Bununla birlikte, savaş anları ve kahramanlık vesileleri oldukça enderdir. Ordunun bir gündelik hayatı vardır: Kışla hayatı, özellikle de birlik hayatı (tabiri caizse, "kura erlerinin" hayatı; burada lafın gelişi ironiyi ve diyalektiği örtmektedir, çünkü "kura"/"olumsallık" burada "zorunluluk"tur!). Bu gündelik hayat, kahramanlık düşüyle ve profesyonel askerin güzel ahlaki idea-

liyle karşılaştırıldığında önemsiz değildir. Yüce eylem oradan doğar. Rütbe, terfi, şeref madalyası sorunları bunun parçasıdır. Askerlik yaşamının fazlasıyla meşakkatli ve biraz tehlikeli olduğu söylenir.

Devleti ve idari alanları, pratiğin alanlarını ele alalım. Bu, kamusal insanların gündelik (özel) hayatı değildir. Bilinen bir adı vardır: bürokrasi. Politik bir gündelik hayat vardır. Partilerin, aygıtların, bu örgütlerle seçmen ve yönetilen kitleler arasındaki ilişkilerin gündelik hayatıdır bu. Devletin gündelik hayatını incelemek, bürokratik aygıtların işlev ve işleyişini, toplumsal praksisle ilişkilerini "*in vivo*" [canlı] ve "*in concreto*" [somut] incelemektir. Önemli kararlar, dramatik karar ve eylem anları bu gündelik hayattan çıkar.

Fabrikada da sendikalarda da, çalışmada da emekçiler arasındaki ilişkilerde de bir gündelik hayat her zaman tarif edilir. Grevler buradan doğar; yeni teknikler burada kullanılır, vb.

9.

Dolayısıyla, gündelik hayatı yaşamın kısa kenarı, mütevazı ve iğrenç öğesi olarak mı tarif edeceğiz?

Daha önce de söyledik, hem evet hem hayır. Evet; tüm insan varlığının bu kısa kenarı, mütevazı ve iğrenç öğesi, gündelik hayatın parçasıdır: Daima ve belki de daha uzun süre; bütün teknik imkânlar gündelik hayata gelip bir plan ve politikaya göre onu tepeden tırnağa altüst edene dek bu böyledir.

"Her gün binlerce ve binlerce kadın önceki günden beri hissedilmeden biriken tozu alıyor. Her yemekten sonra, sürekli olarak, tabakları ve tencereleri tekrar yıkıyorlar. Sürekli olarak, ister elde olsun ister makinede, çamaşırlarda ve giysilerde birikmiş kiri çıkarıyorlar; topukların ayakkabılara kaçınılmaz biçimde hafifçe sürtmesinin neden olduğu çorap deliklerini yamıyorlar; boşalan dolaplara ya da buzdolaplarına paket paket makarna ve kilolarca sebze, meyve dolduruyorlar..." Buradan şu gündelik hayat tarifi çıkar: *"Gelişim, evrim, büyüme ve yaşlanma, biyolojik ve toplumsal savunma ve dönüşüm şeklindeki genel süreçlerin, dolaysız gözlemden kaçan ve ancak*

sonuçları içinde algılanan süreçlerin zorunlu olarak yol açtığı temel faaliyetler kümesi..."[13]

Bu tanımlama çabası, ona eşlik eden canlı tasvirle birlikte, gündelik hayatın bir yanını önemli ölçüde aydınlatmaktadır: Her praksisin arka yüzü. Bununla birlikte, bazı çekincelere ve eleştirilere yol açar. Her tanım gibi, tanımlamaya çalıştığı şeyi hareketsizleştirmeye, hareketsiz ve zamandışı kılmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, tanımların sıklıkla yaptığı gibi, bir yanı ya da bir kısmı bütün olarak görür.

Eğer parça bütün olsaydı, gündelik hayatı incelemek kolay olurdu ve eleştirisi de rahatlıkla yapılırdı. Günlerin en küçük ayrıntılarını, kaçınılmaz biçimde tekrarlanan tavırları belirterek kaydetmek yeterdi. Bu da basit bir plana göre olurdu: Çalışma, aile hayatı, dolaysız ilişkiler (bina, mahalle ya da köy, şehir), boş vakit. Teybe kaydedilmiş söyleşiler, gündelik hayatın sefaletini ve sefilliklerini cılız bir belagatle gösterirdi. Bu söyleşilerin içeriğinin analizi, özellikle dillerinin analizi, bazı temaları hemen ortaya çıkarırdı: yalnızlık, monotonluk, güvensizlik; çare ve çaresizlikler üzerine, evliliğin, mesleğin avantajları ve sıkıntıları üzerine tartışmalar.[14] Sosyolojinin ya da bileşimsel analizin sınanmış yöntemleri bu temalara muhtemelen uygulanabilir. Gündelik hayattaki ya da gündelik hayat karşısındaki tutumları (kabul ve daha sık olarak da ret tutumları), belirli gruplar içinde oldukça kesin biçimde saptamak mümkün olabilir. Bu niceliklendirmeler dışında, soruşturmanın ayrıcalıklı bazı tanıkları da olabilir. Hatta bazı deneyimler bile yaratılabilir (örneğin, trafikteki araba sürücülerinin tutumlarını gözlemlemek için ciddi bir otomobil kazası taklidi yapan deney grubunun gayet başarılı olmuş deneyimi).

Bu yönde, birazcık ironinin de yardımıyla, çok uzağa gidebiliriz. Toplumun ters imgelerinin, lanetli ya da kutsal ikizlerinin sosyolojisi tahayyül edilebilir. Toplumsal bir grup, reddettiği şeyle olduğu kadar, tükettiği ve özümsediği şeyle de nitelenir. Bir ülke ekonomik olarak ne kadar gelişmişse, o ölçüde çok ve hızlı dışına atar, israf eder. New York'ta çöp tenekeleri çok büyüktür ve serbest teşebbüsün gözde va-

13 CNRS'te ateşe Christiane Peyre'in metni (Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Gündelik Hayat Sosyolojisi İncelemeleri Grubu'na tebliğ, 1960-1961).

14 Bu türden söyleşiler inceleme grubu için Nicole Haumont tarafından derlenmiştir.

tanında kamu hizmetleri kötü işlediği ölçüde bu tenekeler görünürdür. Azgelişmiş bir ülkede hiçbir şey atılmaz. En küçük bir kâğıt parçası ya da birazcık ip, en ufak bir kutu bile kullanılır, dışkılar bile toplanır. Çöp kutuları sosyolojisinin ana hatlarını belirtiyoruz.

Mezarlıklar da, insan gruplaşmalarının, köylerin, kasabaların, küçüklü büyüklü şehirlerin hayranlık verici bir "negatifi"ni oluşturur. Toplumsal yapıyı, ekonomik yaşamı ve ideolojileri kendi aynalarında sadık bir şekilde "yansıtırlar." Bu sıfatla, diğer toplumsal olgular kadar onlar da sosyolojik bir incelemeyi hak ederler. Son olarak, toplumun reddettiği insanlar da topluma kabul edilmiş olanlar kadar ilginçtir; sokaklarda yaşayanlardan öğrenecek çok şey vardır.

"İkizler" sosyolojisi, sırı dökülmüş bu aynalarla sınırlı kalmaz. Daha çekici, ama aynı ölçüde hayalkırıklığı uyandıran ters imgeleri de inceler. Örneğin, gündelik hayattan kopma ve kaçma çabasının, tuhaf, karikatürvari ve aynı ölçüde yabancılaştırıcı-yabancılaşmış bir gündelik hayatı yeniden oluşturduğu "boş vakit toplumları."[15]

Yalnızca böyle olsaydı, gündelik hayatın eleştirisi toplumsal praksisin yalnızca hayalkırıklığı yaratan yanlarını ortaya koyardı. Önemsiz ve müstehcen olanın üzerinde dururdu. Kara bir tatminsizlik tablosu ortaya sererdi. Sefalet edebiyatına, acı çekmeye, biraz zaman aşımına uğramış bir popülizme yönelirdi. Toplumsal insanın bilgisine Bernard Buffet'nin sözde-gerçekçiliğini ya da Samuel Beckett'in geveleyen ve umutsuz lirizmini taşırdı. Yalnızca bu yönde ilerlendiğinde, gündelik hayatın eleştirisi, varoluşun aşağı yanlarını vurgulamayı ustalıklı şekilde görev edinmiş belli bir varoluşçuluktan güçlükle ayrılırdı. Gündelik hayatın eleştirisi bu felsefeye yalnızca bilimsel bir jargon, sosyolojik bir ağırlık ve kibir getirirdi.

Bizim incelememizin hipotezi ise oldukça farklıdır. Programa hükmeden bu hipoteze göre, gerçek *yaratılar,* insanı yaratanlar ve insanların insanlaşma sürecinde yarattıkları –eserler– gündelik hayatın içinde ve bu hayattan yola çıkarak oluşurlar.

Bu yüksek faaliyetler gündelik pratikte içerilmiş tohumlardan doğar. Grup ve birey, kendi zamanlarını öngörmeyi, düzenlemeyi, araçlarını kullanmayı başardığında ve bunları yapmaları gerektiğin-

15 Bayan Haumont gibi Club Méditerranée'yi incelemiş olan Henri Raymond'un ifadesi.

de akıl bu gündelik hayatın içinde oluşur. Günlerin sıradanlığı içinde, göz görmeyi, kulak işitmeyi, beden ritme uymayı öğrenir. Fakat işin özü burada değildir. En önemlisi, duyguların, fikirlerin, yaşam tarzlarının, hazların gündelik hayatta teyit edilmesidir. Hatta bunları yaratan şey istisnai faaliyetler olduğunda, yaratılanın geçerliliğini doğrulamak ve onaylamak için gündelik hayata geri dönmek gerekir. Toplumsal pratiğin yüksek alanlarında meydana gelen ya da oluşan şey, ister sanat olsun, ister felsefe ya da politika, kendi hakikatini gündelik hayatın içinde göstermelidir. Otantikleşme ancak bu düzeyde yapılır. Herhangi bir fikir ya da eser ne getirir? Yaşam, neyi, ne ölçüde değiştirir? Dolayısıyla, "başka yerde", "yukarı alanlar"da meydana gelen değişimleri ölçen ve somutlaştıran şey, gündelik hayattır. İnsan dünyası yalnızca tarihselle, kültürle, bütünlükle ya da global toplumla, ideolojik ve politik üstyapıyla tanımlanmaz. Ara ve aracı şu *düzeyle* tanımlanır: Gündelik hayat. Gündelik hayatın içinde en somut diyalektik hareketler gözlemlenir: ihtiyaç ve arzu, yararlanma ve yararlanmama/haz alma ve almama, tatmin ve yoksunluk (ya da ketlenme), gerçekleşme ve boşluk, çalışma ve çalışma-dışı. Gündelik hayatın, terimin mekanik anlamında tekrarlanan kısmı, yaratıcı ve yaratılan kısmı, sürekli yeniden üretilen bir dolaşımda iç içe girer; öyle ki yalnızca diyalektik analiz onları ayırt edebilir.

Kısacası, gündelik hayat *praksis*'le çakışmaz. Bütün kapsamı içinde tahayyül edildiğinde, edimsel bütünlükle çakışır; hem temeli hem de üstyapıları ve bu ikisinin etkileşimini kapsar. Biraz fazla geniş bu praksis kavramının yerine daha kısıtlı ve daha belirli bir anlayışı geçirirsek, gündelik hayat, teknik, politika gibi kısmi pratiklere dağılır. *Praksis* kategorisine geri döneceğiz. Gündelik hayat, bizim için, bir *düzeydir*.

Gerçekleşmemenin ve yabancılaşmanın eleştirisi, acının ve bunalmanın kara tablosuna indirgenemez. Bu eleştiri, şimdiki zamanı ve gerçekleşeni yargılamak için *olasılığa* sürekli çağrı yapar. İnsanın somutuna, yani gündelik hayata içkin diyalektik hareketleri inceler: Olası ve olanaksız, tesadüfi ve kesin, edinilmiş ve potansiyel. Gerçeği ancak potansiyelle kavrayabilir, anlar ve değer veririz; tıpkı tamamlananın tamamlanmayan dolayısıyla kavranıp anlaşılması ve değer kazanması

gibi. Fakat, olası ile potansiyeli de *belirlemek* ve neye kıyasla böyle olduğunu bilmek gerekir. Muğlak gelecek görüntüsü ve insan perspektifleri yeterli olamaz. Bu görüntüler, az çok teknokratik ya da hümanist yorumlara yer bırakır. Bilmek ve yargılamak için, belirgin bir ölçütten ve bir referans merkezinden yola çıkacağız: Gündelik hayat.

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin giriş bölümünde, gündelik hayat, bu anlamda, öncelikle insanın dış doğaya ve *kendi doğasına* sahiplenme bölgesi olarak; yaşamın *tahakküm altında olmayan kesimi* ile *tahakküm altındaki kesimi* arasındaki ayrım ve kesişim bölgesi olarak; *malların* az çok arzuya dönüşmüş ihtiyaçlarla karşılaştığı bölge olarak tanımlandı.

Bu tanım eksiksiz değildir. Çok sayıda tamamlayıcı gerektirir. Biraz önce aktarılan tanımlama çabasına geri dönelim. Büyüme, gelişme, olgunlaşma ve çöküşle ilgili genel süreçlerin birçok sorunu bu tanımda ortaya atılmıştır. Bu genel süreçler (yani yalnızca bireysel değil, toplumsal ve tarihsel süreçler) hangi ölçüde gündelik hayatın dışına çıkar? Gündelik hayatı bu süreçlerin dışında mı bırakır? Bu süreçler hangi ölçüde gündelik hayata geri dönerler?

Bu sorunu ele alacağız.

10

Başka bir açıdan bakmaya çalışalım. Düşüncemizi ve hayal gücümüzü kullanarak, uzmanlık faaliyetlerini praksisten çıkartalım. Falanca tekniğin ve filanca enstrümanın kullanımı olan, kısmi olan (ama elbette çaba, zaman harcama, ritm ya da ritm yokluğu olmayan) çalışmaları pratik deneyimden çekip çıkarak bu soyutlamayı gerçekleştirelim. Geriye ne kalır?

Hiç (ya da hiçe yakın bir şey), der pozitivistler, bilimciler, teknologlar ve teknokratlar, yapısalcılar, kültürcüler, vb.

Her şey, der metafizikçiler. Onlara göre, bu soyutlama ya da analitik işlem "varlıksal"ın düzeyine kısmen erişirken, "varlıkbilimsel"in uzağında kalır, yani temeli, varlığı (ya da hiçliği) kavramaz.

Bizse, *bir şeyler,* diyeceğiz. Bunu tanımlamak kolay değildir, çünkü özellikle bu "bir şeyler", bir şey ya da sınırları belirli belirgin bir faaliyet değildir. Nedir peki? Doğa ile kültürün, tarihsel ile yaşantının, bireysel ile toplumsalın, gerçek ile gerçekdışının bir karışımıdır, bir geçiş ve buluşma yeridir, iç içe girme ve çatışma yeridir, kısacası bir gerçeklik *düzeyidir.*

Bir anlamda gündelik hayat, en basit, en bariz şeyin olduğu yerdir. Nasıl yaşıyoruz? Cevap vermek güç olsa da, soru yine de açıktır. Başka deyişle, en kavranamaz, çerçevesinin çizilmesi ve belirlenmesi en güç olan şeydir. Bir anlamda, bundan daha yüzeysel bir şey yoktur: Bayağılıktır, kabalıktır, *tekrarlanan şeydir.* Diğer anlamda, bundan daha derin bir şey yoktur. Bu, spekülatif olarak aktarılmamış, açığa çıkmış varoluş ve "yaşantı"dır: Değiştirilmesi gereken ve değiştirilmesi en güç olan şeydir.

Burada genel bir yöntemsel ilkeyi, *ikili belirlenim ilkesini* tahkik ediyoruz. Bizce, bu ilke diyalektik düşünce açısından temeldir. Diyalektik düşünce yalnızca belirlenimler arasındaki ilişkileri (farklılıklar, karşıtlıklar, kutupsallıklar ve karşılıklı içerimler, çatışma ve çelişkiler, vb) aramaz. (Kavramsallaştırılmış, yani bir kavram içinde düşünülmüş) *her belirlenimin içindeki* farklılıkları, ikilikleri, karşıtlıkları ve çatışmaları keşfeder.

11

Bakışımızı değiştirelim.
Döngüsel zamanlar doğanın ritmlerine, kozmik zamanlara doğrudan ve dolaysızca nüfuz ediyordu. Uzun süre boyunca insan yaşamına hakim oldular: Toplumsal insan henüz doğaya hakim değildi, yani doğadan kopmamıştı. Onun yaşamı, bir döngüden diğerine, yaşamdan ölüme dek süren döngü ve ritmlerin bütününden oluşuyordu. Saatlerin, günlerin, haftaların, ayların, mevsimlerin, yılların düzenli olarak geri dönüşü, doğaya organik olarak bağlı bir varoluşun duraklarını belirtiyordu. En yüksek döngüye kadar, dünyanın zamansal sistemine, Antikçağdan ve Doğu düşüncesinden beri (Nietzsche'ye ve Engels'e

dek) birçok düşünür tarafından tasarlanmış Büyük Yıl'a kadar gidebilirdik. Köy ve şehir de, yalnızca bireysel yaşama hükmetmekle kalmayan bu ritmlere göre yaşıyordu. Kuşakların birbirini izlemesi ve ritmi, toplulukları derinden belirliyordu (yaş grupları; ölüme uzun süre meydan okuyanların –yaşlılar, vb– hakimiyeti).

Bu döngüsel zamanların incelenmesi daha belirgin bazı özellikler ortaya koyar. Öncelikle, kelimenin tam anlamıyla döngüsel zaman, ne başlar ne de biter. Her döngü bir başka döngüden doğar ve başka döngüsel hareketlerin içinde yok olur. Döngüsel zaman tekrar edimini dışlamaz. Döngünün kendisi bir tekrardır. Bununla birlikte, döngüsel zaman, tekrar, bedenin daha "bütünsel" bir ritmine tabi olur, bacakların ve kolların hareketlerini onun yasalarına tabi kılar. İkinci olarak, ritmler sayıyı ve ölçüyü dışlamaz; bir sayının, ölçüleri içinde, ayrıcalıklı bir önemi vardır: *on iki* (on ikinin alt ve üst çarpımlarıyla birlikte: dakika, saat, ay – dairenin derecelere bölünmesi – tampere gamın notaları, vb). Üçüncü olarak, hiçbir gerçek döngü tam olarak başlangıç noktasına geri dönmez ve kendini tamamen tekrarlamaz. Hiçbir geri dönüş asla tam yerine düşmez (kayda değer örnek: Müzikte oktav bölümleri, gamlar ve beşinci aralık döngüleri). Başka türlü olsaydı, döngüler kısır döngü olurdu ve döngünün geometrisi fiziksel gerçeği yok ederdi. Son nokta ise, döngüsel ve kozmik zaman daima büyülü ve dinsel temsillerin konusu olmuştur ve hâlâ da öyledir. Rasyonel tekniklerin ve elbette sanayi tekniklerinin döngüsel zamanı parçaladığını saptıyoruz. Modern insan bu zamanın dışına çıkar. Ona hakim olur. Bu tahakküm öncelikle kopmalar şeklinde ifade bulur. Döngüsel zamanın yerini doğrusal zaman alır. Bu zaman hep bir güzergâh ya da yörünge boyunca hesaplanabilir. Doğrusal zaman hem sürekli hem de süreksizdir. Süreklidir: Mutlak olarak başlar, başlangıçtaki bir sıfırdan yola çıkarak büyür ve bu büyüme sonsuza dek sürer. Süreksizdir: Zaman karşısında soyut bir programa göre şu ya da bu şeye tahsis edilmiş kısmi zamanlara bölünür. Parçalara ayrılır[16] ve bu ayrılma sonsuza dek sürer. Zamanı parçalayan teknik, aynı zamanda, bir ritme dahil olmayan ve genellikle de dahil edilemeyen, tekrarlanan hareketi

16 Bkz. Michel Clouscard'ın "Marjinal Zamanlar" üzerine incelemeleri (İnceleme Grubu'na tebliğ).

de üretir: Parçalı çalışma hareketleri, herhangi bir an başlayan ve herhangi bir başka anda sona eren edimler.

Bununla birlikte, döngüsel zamanlar yok olmamıştır. Bunlar doğrusal zamana tabi kılınarak, parçalanarak, dağılarak varlıklarını sürdürüyorlar. Biyolojik ve fizyolojik yaşamın çok büyük bölümü, toplumsal yaşamın büyük bölümü döngüsel zamanların içinde kalmıştır. Çok büyük bazı şehirlerde (Fransa'da değil) ulaşım araçları gece gündüz işlese de, çok sınırlı bazı gruplar, dinlenme, uyku, yemek gibi geleneksel gerekliliklerden kurtulsa da, bu âdetler derinden kök salmıştır. En gelişmiş sanayi uygarlığında bile açlık, uyku, cinsellik henüz âdetlerden, döngüsel zamana bağlı geleneklerden kurtulmuş değildir. Zaten bu kurtulma, göründüğü kadarıyla, her zaman güç bir evreden, doğa-karşıtından, soyutlanmış yaşantıdan geçmektedir. Geceleyin uyumamak, belli saatlerde yemek yememek gibi şeyler doğal değildir. Doğa üzerindeki tam hakimiyet, yani gündelik hayatın eksiksiz başkalaşımı nasıl ifade bulur? Ritmik olmayan (ve ritmik zamanları ve geleneksel döngüleri parçalamış olan elektronik ve somut çağdaş müzik örneğine göre, tematik olmayan) bir zamanla, herhangi bir anda mümkün olan –bireysel ve toplumsal– herhangi bir edimle mi? Anlık ya da kalıcı herhangi bir grup için seçilmiş bir ritmin özgürce icadıyla mı? (Süreğen günü örnek alan) yeni ritmlerin icadıyla mı? Sorun ortadadır.

Gündelik hayatın eleştirisi, doğrusal zamanın içinde, modern sanayi toplumunun zamanının içinde ritmik zamanların ısrarını incelemektedir. (Doğal, bir anlamda irrasyonel, hâlâ somut) *döngüsel zaman ile* (sonradan edinilmiş, rasyonel, bir anlamda soyut ve doğa-karşıtı) *doğrusal zaman arasındaki iç içe geçişleri incelemektedir. Henüz yeterince iyi bilinmeyen bu etkileşimden kaynaklanan kusur ve rahatsızlıkları incelemektedir. Nihayet, bu etkileşim sayesinde gündelik hayatta mümkün başkalaşımları tahayyül etmektedir.*

Bu çerçevede ve bu tanıma kıyasla, toplumsal grupların gündelik hayatı belirginlik ve özgünlük edinir. Örneğin genç bir köylüyü ele alalım. Özellikle de biraz geri kalmış bir yöredeki küçük toprak sahiplerinin oğluysa, yaşamı hâlâ kozmik ve toplumsal döngüsel zamanlara tabidir: gün, hafta, mevsim; ekim, hasat ya da bağ bozumu,

toprağın sürülmesi; gençlik, evlilik, olgunluk, yaşlılık; doğumlar ve ölümler. O bütün bu döngüleri algılar ve (köylü topluluklarının kimi özelliklerini korumuş olan) köyde de (kuşakların, gizil ya da şiddetli çatışmalarla birlikte, bir arada yaşadığı) evde de kendini bu bütünün içinde görür. Doğa karşısında duyduğundan daha büyük bir güvensizliği toplum karşısında, yani pazar, teknik, şehir yaşamı karşısında hissedebilir (tabii eğer iki güvensizlik duygusunu derin bir rahatsızlık ya da panik duygusu içinde birleştirmemişse). Ona göre, gündelik hayat, çözülme yolunda olan ama çekirdeği istikrarlı kalan organik bir bütün halinde kendini gösterir. Çocukluk ile yetişkinlik arasında, aile ile yerel topluluk arasında, çalışma ile boş vakit arasında, keza doğa, toplumsal yaşam ve kültür arasında ayrım yoktur. Sonuçta, okula devam ederken, gücü ve zamanı el verdiği ölçüde ailesine yardım etmiştir. Çocukken köydeki çevresinden belirgin ve katı bir statü edinmiş, kendisini tanımlayan ve sınırlandıran toplumsal varlığı kısıtlayıcı bir şekilde kabul görmüştür: "Falancanın oğlu, o da ilerde şu olacak, bu değil..." Ayrıştırıcı semptomlara ve bu "durum"un geri kalmış niteliğine rağmen, bu genç köylü gündelik hayatın bir yandan kozmik hayatla diğer yandan toplulukla belli bir entegrasyonunu yaşamaya devam eder. Büyüleyen ve ürküten tehditkâr dış dünya şehirdir, tekniktir, günümüzün global toplumudur. Bu genç adamı ve gündelik "yaşantı" çekirdeğini dışarıdan gelen ve sayıları giderek artarak daha da etkin olan saldırılara karşı çok sayıda yasak korumaktadır.

Genç işçi ise hem global topluma (modern sanayi toplumu) entegre olmuştur, hem de daha derin çatışmaların önüne av olarak atılmıştır. Onun çocukluğundan beri hissettiği şey, ayrışmadır, verimli ama acı veren çelişkidir. Güvensizliği çok erkenden öğrenir; bağımlılık hisseder, hayatın doğru düzgün örgütlenemediğini hisseder, çünkü bir işçi ailesinde rasyonel öngörüde bulunmak güçtür (işsizlik ya da yer değiştirme kaygısı, elde para olmaması, günün doğru düzgün örgütlenememesi, vb). Okul yaşamı ile aile yaşamı çarpıcı bir tezat içinde zaten karşıttır; sonra, aniden, okul yaşamından çalışma hayatına geçer. Çalışma hayatı ile aile hayatı da acımasız bir zıtlık içindedir. Genç işçi çalışma içinde ve çalışma dolayısıyla kendini ortaya koymak ister; aynı zamanda, çalışma içinde yeni bağımlılıklar altına düş-

tüğünü gayet iyi bilir. Belli bir kişisel bağımsızlığa, ancak eskisinden daha büyük bir toplumsal bağımlılıkla erişir. Yine de erişir; çalışarak "hayatını kazanacaktır"; ama yakında yeni sorumluluklar alacaktır, toplumsal norm içinde kalacak ya da norma dahil olacaktır, bir aile kuracak, kişisel ve toplumsal, ikili bağımlılığı kabul edecektir.[17] İş yerinde, genç işçi doğrusal ve parçalı zamanın, üretimin ve tekniğin zamanının esiri olduğunu görecektir. Aile hayatında, –biyolojik, fizyolojik ve toplumsal– döngüsel zamana yeniden kavuşacaktır. Biri diğerine direnmeyi ve onu ödünlemeyi sağlar, ama uyum güç, her koşulda sorunlu olur.

12

Gündelik hayatın tanımı, (toplumsal gerçekliğin) *düzey*(i) olarak belirtildiğinde, bireylerin ve grupların bu düzey karşısındaki durumunu tahayyül edebiliriz. Böyle bir inceleme, düzey ve gündelik hayat mefhumlarını, karşılıklı olarak, gerçeklik düzeyi diye belirtir.

Dolayısıyla, bir ev kadınıyla bir "sosyete kadınının", bir tamirciyle bir matematikçinin gündelik hayat karşısındaki durumunun aynı olmadığı açıktır. Ev kadını gündelik hayata boğazına kadar batmıştır, onun istilası altındadır; asla bundan çıkmaz ya da ancak gerçekdışı düzlemde çıkar (düşsel olarak: iskambil falları, yıldız falları, gönül postası, televizyon anekdotları ve seremonileri, vb). "Sosyete kadını" yapaylık yoluyla bu gündelik hayatın dışına çıkar: sosyete dedikoduları, defileler, snopluklar, estetikçilik ya da "saf" haz peşinde koşma. Matematikçi son derece uzmanlaşmış olmakla birlikte yaratı anlarının ender olduğu bir faaliyetle gündelik hayatın dışına çıkar. Eğer o bir matematikçi ve yalnızca matematikçi "ise", ne tatlı ve dayanılmaz bir manyaktır! Bir faaliyet yüksek düzeyde kalifiye ve teknik olduğunda, onun işgal ettiği zaman da gündelik zamandan o ölçüde uzaklaşır; ve gündelik hayatı yeniden oluşturma aciliyeti de o ölçüde büyür. Ev

17 Bkz. İngilizlerin mükemmel filmi: *Saturday night and sunday morning* [Cumartesi Gecesi ve Pazar Sabahı] (1961).

kadını için sorun yüzeye çıkmak ya da batmamaktır. Matematikçi için sorun, bir gündelik hayata yeniden kavuşmak ve kendini (bir dahi bile olsa!) yalnızca bilgin olarak değil insani olarak da gerçekleştirmektir. "Sosyete kadını" konusunda ise soracak hiçbir sorumuz yoktur.

Adamımız, bir tamircidir. (Nispeten) "iyi bir mesleği" vardır. Yaptığı işi belli bir noktaya kadar sevmektedir. "Hayatını iyi kazanmaktadır." Onun durumunda şu soru sorulur: *Çalışarak hangi hayatı kazanıyor?* Tamircilik hayatını mı? Hem evet, hem hayır. Dikkatle bakan bir gözlemci onun çalışma dışı yaşamında, ona damgasını vurmuş olan bu çalışmanın izlerini görür. Bununla birlikte, bu adam eğer yalnızca işini düşünüyorsa, bu çalışma ve emekçilik niteliği tarafından fabrika dışında da belirlenmişse, bir manyaktır, "yabancılaşmış" biridir; tabii eğer, üretim faaliyetini yerine getiren biri olarak, çalışmanın bütün yabancılaşmasını gönüllü olarak ve özgürce üstlenmiyorsa (bu bir anlamda yabancılaşmadan kurtarır, ama diğer yandan diğerlerinden daha eksiksiz yabancılaştırır!). Bu işçinin de çoğunlukla ihtiyaçları, arzuları ya da "özlemleri" olacaktır. Bunlar onun çalışma içindeki enerji harcaması ya da yeteneği tarafından, çalışmadaki kalifikasyonu ve çalışma şevki tarafından kısmen belirlenirler, ama bundan çıkarsanamazlar. Bu ihtiyaçlar ya da özlemler üzerinde onun geçmişinin ve belleğinin, kökenlerinin (falanca ülke, filanca bölge, şehir) etkisi olacaktır. Genellikle bir ailesi vardır, çalışması ile aile hayatı arasındaki ilişkiyi, aile hayatı ile boş vakitleri arasındaki ilişkiyi belli bir şekilde yaşar. İstekleri nedir? Neyi tercih eder? Hangi oyunları oynar? Oyunlarda, seyrettiği filmlerde (tabii eğer oyundan ve sinemadan nefret etmiyorsa) ne aramaktadır? Çalışma, bu adamın ne bütün yaşamını belirlemeye ne de gündelik hayatını tanımlamaya yeter. "Çalışma + aile hayatı + boş vakit" şeklindeki aritmetik toplamla da tanımlanamaz. Bu üç kesim arasında bölünen ve bu evrelerden geçen tek ve aynı insandır, aynı gündelik hayat varlığıdır. Orada hem aynıdır hem de tamamen aynı değildir. Bölünme ve ayrılıklar arasında, proleterlik durumunun bölünmüş (yabancılaşmış) birliği içinde varlığını sürdürür. Genel olarak, proleter olduğundan ve gündelik hayat içine sağlamca yerleştiğinden, böyle bir adam ayrışmanın kendini sürüklemesine izin vermez. Farklı davranışları (atölyede, dostlarıyla,

sendikada ya da kahvede, aile içinde, kumarda ya da sinemada, tatilde, vb) olsa da, birden çok kişiliği, birden çok "ben"i yoktur. Güçlü bir birliği, bireysel bir birliği, hem gündelik hayatında, grup içinde (işçi sınıfı), hem de global toplumun içinde sürdürür. Çalışırken onu gözlemleyebilseydik, onun davranışlarında, (üstleri, denkleri ya da astları karşısındaki) tutumlarında, çalışma dışında "olduğu" şeyin bir yankısını kuşkusuz fark ederdik ve tersine, alışıldık anlamda bir "töz" ya da "madde" olmayan bu şeyi, yani gündelik hayatı sürdürüşü içinde, her kesim bir diğerine gönderme yapar.

Böylece, mutlak bir karşıtlık ya da ayrım olmadan, iki kutup arasında bulunan durumların bir tür yelpazesini ya da tayfını canlandırabiliriz: Bir yanda, diğer deyişle *aşağıda,* gündelik hayata gömülmüş ve batmış erkek ve kadınlar; diğer yanda, diğer deyişle *üstte,* gündelik hayatı olmayan, dışına çıkmış, dışarıda bulunan, istisnai ya da yapay faaliyetlere kendini adayan, toplumun üzerine çıkmış gruplara dahil erkek ve kadınlar, "sosyete", saf "entelektüeller", devlet adamları, vb.

En alt düzeyde halka özgü bir gündelik hayat tasvir edebiliriz; bunun üzerinde fazla ısrarla durduğumuzda sefalet edebiyatına düşeceğimizi biliriz. Halka özgü gündelik hayatta (benimsenmiş ifadeyle, "altta") döngüsel zaman ve ritmler bütünüyle egemendir, fakat parçalanmıştır, bölünmüştür, deyim yerindeyse, (toplumsal gruplara göre eşitsiz biçimde) delinmiştir. (Benimsenmiş ifadeyle) "yukarda" doğrusal zamanlar egemendir; tek yöne doğrultulmuşlardır, tikelleştirilmişlerdir, ama birbirlerinden bağları kopmuştur.

"Aşağıda", zaman ve mekân sınırlıdır ve sınırlara katlanılır. Bununla birlikte, birey ve grupların bir çevresi vardır; ayaklarının altında ve çevrelerinde (nispeten) sağlam ve kompakt bir şey bulurlar. Bu, nemli ve boğucu bir yakınlık bölgesidir. Isı, organik bir ılıklığı korur. Oradan çıkmış olan için güç, hatta katlanılmaz bu bölge, içinde yaşayanlar tarafından pek fark edilemez ve yeri doldurulmazdır.

"Yukarda", mekân ve zaman büyür ve genişler; yüksekliklerin buz gibi soğuk havası içinde her ikisi de sonsuzca açılır. Uzaya art arda fırlatılan füzelere benzeyen faaliyetler boşlukta yitip gitme riski taşır.

"Aşağıda", insanlar ve ilişkileri sembollerin etrafında dönüp durur. Bunların genel anlamını bilmezler elbette ve yalnızca verili ger-

çeklikler olarak algılarlar: Baba ve anne, güneş, dünya, elementler... Tüm semboller duygusal ve organik birer çekirdek gibi hareket ederler. Ne zamanın ya da varlığın derinliklerinden gelen kökensel bir arketiptir, ne de karanlık bir varoluşsal dölyatağı. Bu hissedilir ve hissi bir gerçekliktir; toplumsal-kozmik bir döngünün ve ritmin merkezidir: Aile hayatının çekirdeği, gün içerisinde, hafta ya da yıl boyunca süren grup faaliyetinin merkezi.

"Yukarda", faal insanlar biçimsel ve konvansiyonel soyutlamalar arasında, özellikle de işaret ve sinyaller arasında hareket ederler. Simgelerin hayatiyetinden, kendiliğindenliğinden uzaklaşırlar. Karşıdoğadan geçip, doğa üzerindeki güce erişmeyi (kendileri ve başkaları için, çoğu zaman da başkaları için) amaçlarlar. Örneğin iktidar arayışı kendi zaafını kendi içinde taşır; zaaf da bir güç içerir.

"Aşağıda", hayatın kendisi gibi zayıf ve inatçı olunur. Ampirikliğe, yani bir praksis tasvirine daha yakın terimlerle, dar bir zaman içinde yaşanır; aptallıktan değil ama cehaletten ve güçsüzlükten dolayı zaman bilmezden gelinir. (Zamanın içine gömülmüşken) zaman bilinmez. Hikâye yoktur, ailevi folklor yoktur; ya da pek az vardır. Kökenler sisin içinde yok olur; aile anıları büyük anne babaya kadar uzandığında, şaşkınlık verir. Diğer yandan, gelecekle ilgili olarak, ücretli çalışma ve fiili ücret, öngörüleri kısa vadeli kılar. Uzun vadeli öngörüde bulunulamaz ve örgütlenilemez. Taksitli alışveriş öngörü gerektirir ve bu, rasyonel ve soyut bir süreye, paranın ve taksidin süresine yerleşmeye mecbur çoğu kişi için bunaltıcı bir şeydir. Uyuyamazlar. Taksidin bir an önce bitmesinden başka bir şey talep etmezler. Bu soyut ve uzun vadeli, doğrusal zaman, sonunda onların ritmini parçalar. "Aşağıdaki" çalışmaya gelince, bunun hem parçalı hem de az uzmanlaşmış olduğunu herkes bilir. Sonuçta, "aşağıda", genellikle kadınlara ayrılmış çalışmaları, yalnızca "evde" değil iş yeri ve bürolarda da görürüz: Kullanılan ve yaşanan her şeyin bitmek bilmez bir şekilde erozyon, kirlenme, yıpranma ve yaşlanma sürecine verilen sürekli karşılık, temizlik, kaba ve teknikten yoksun tamirlerdir. Bu çalışma, bir iş olarak, döngülerin (günler, haftalar, aylar) içine sıkışıp kalır. Kümülatif bir niteliği yoktur ve zaruri olmakla birlikte, –deyim yerindeyse– biriken şeye ancak dolaylı olarak ve tersinden katılır.

"Aşağıda", döngüsel zamanı, kendileri de döngülere tabi olan temel ihtiyaç ve görevlerin karşılanması işgal eder. Nispi toplumsal mekân (Amerikalı sosyolog Lazarsfeld'in "*effective scope*"u), yani konut ve çevre, tıpkı zaman gibi, temel olan şeye ayrılmıştır. Her gün, her hafta, aynı yerler, aynı hedefler, aynı güzergâhlar. Bu mekânın dışında çok az "ilişki" ya da "tanıdık" vardır. Anonim bir şekilde yaşanır ("vaka-i adiye"ye duyulan tutkulu ilgi, yazgıyı ortaya koyan, anonimliği aşarak sembolleri yeniden oluşturan ve deyim yerindeyse toplumsal büyük güne doğru delik açan "yoksulluk trajedisi"[18] buradan kaynaklanır). Bu boğulmanın karşılığı, hayatiyet, "yaşantı"nın doğrudan ve dolaylı karakteri, bir tür çürütülemez somutluktur.

"Yukarda", daha fazla macera, açıklık ve oyun vardır; ama kendini yitirme riski hep vardır. Kimileri soyutun içinde, kimileri yapaylığın, kimileri ise incelikli ve rafine gereksizliğin içinde yitip gider.

Gündelik hayat böylece yavaş yavaş, *düzey* olarak (denizin ya da toprağın düzeyinden söz edilmesi anlamında) belirlenir.

13.

Filozofun yeni saptama ve itirazları:

"Sonuçta, '*Lebenswelt*' içinde bir toplumsal yaşantı fenomenolojisini, özneler arası insan deneyimi içinde toplumsal mekân ile zamanın tarifini yapmaya neden kalkışmayalım? Yine de bu henüz çok açık seçik değildir. Örneğin ben filozof olarak ders veriyorum ve düzenli olarak ders vermeye okula gidiyorum. Size göre benim için gündelik hayat nerede başlayıp nerede bitmektedir? Benim faaliyetim bütünüyle başka bir şey tarafından, diyelim düşünce tarihi, toplumumuzun, kurumların, üniversitenin, ders programlarının tarihi tarafından belirlenmiş değil midir?"

Cevap:

"Sorulardan bir dizi oluşturalım. Öncelikle, burada yapılmaya çalışılan tarif, tanımlayıcı yöntemle pek bağdaşmayan ve tamamen

18 Deyim Georges Auclair'indir. İnceleme Grubu'ndaki bir tebligatta geçmektedir.

fenomenolojik bir analizi varsayar. Görünüşte en somut, en olumlu olanı, yani yüksek denen faaliyetleri *praksis*'in elinden alıyoruz. Toplumsal deneyimi hem analizle hem de imgelem düzleminde ele alarak, soyutlamayla işe başlıyoruz; çünkü işlem, görünür ve somut insanların gizli yaşamına erişmek için bir tür imgelem gerektirir. Dolayısıyla, elde edilecek sonuç, soyut, kurgusal, olumsuz *gelebilir*. Bizim burada savunduğumuz şey, bu soyutlamanın meşru ve sağlam temellere dayalı olduğudur; çünkü psikolojik ya da sosyolojik bir gerçeklik içinde ortaya çıkıp anında belirmeyen bir şeyle ilgilidir. Biz, olumsuzun da olumlu olduğunu ve olumlu ile olumsuz arasındaki, tarif ile imgelem arasındaki, kavrayış ile analiz arasındaki ayrımı aşmanın bir kötülük olmadığını ileri sürüyoruz. Böylece düşünce, edimsel olarak diyalektikleşir. Fenomenoloji mi diyorsunuz? Hem evet hem hayır. Öncelikle, belirttiğim nedenlerle, hayır. Başka nedenler de var. Açıklamaya çalışmadan tarif etmek ve anlamak söz konusu olamaz. Hayır; çünkü biz kavramı, (hem olumsuz hem olumlu) hakları içinde belli bir tarihsellikle yeniden oluşturuyoruz. Hayır, çünkü değişmek de söz konusu; ve biz, neyin değişebileceğini göstererek değişimi *öneriyoruz*. Eleştiri, bizim "göstermemize" içkindir: Burada, "yukarı"nın "aşağı" aracılığıyla, keza aşağının yukarı aracılığıyla eleştirisi söz konusudur.

Yine de, belli bir noktaya kadar, *evet*. Çünkü sözü edilen şey "yaşantı"dır. Evet, çünkü bütünsel, "dolayımlı", sayısız dolayım arasında *düşünümsel,* kültür ve dil, dolaysıza geri dönerek orada kendini göstermeli, kendini vermeli ve belirmelidir. Gündelik hayatın nesneleri, tavırları ve kelimeleri, bütünlüğü gerçek ama parçalı biçimde, kendi *düzeylerinde* cisimleştirmektedir. Bunlar kısmen bütünlüğün dışında olsalar da yine de onun parçasıdırlar. Yoksa zaten ne dolayım olur ne dolayımsızlık; gerçek içsel farklılıklar olmadan, çelişki haydi haydi olmadan, hep bütünlük olur. Sonuç olarak, filozof bey, sizin gibi konuşursak, bütünsel olan fenomen olur. Bütün olmadan kavranamayan, ama bütünden yola çıkarak da tanımlanamayan –çünkü gündelik hayat düzeyinde kendine özgü ve spesifik gerçeklikleri vardır– edimler, tavırlar, nesneler içinde ifade bularak parçalanır. Şimdi, sevgili filozof, şunu söylememe izin verirseniz, aynı edim, sizin yaptığınız şey –felsefe öğretmek– hem gündeliktir hem de gündelik

değildir. İstisnai bir faaliyet olan, meditasyon olan, saf soyutun ve kavramın içinde kalan felsefe –filozof, hayat ve somutluk üzerinde düşündüğünde bile– gündelik hayatın üzerinde kurulur. Kendi modelleri, normları ve toplumsal rolleri olan –yani felsefe sınıfı, lise, şehir, üniversite– yapılandırılmış gruplara entegre toplumsal faaliyet olarak gündelik hayatın içine girer. Dahası, siz de felsefe öğreterek "hayatınızı kazanıyorsunuz." Hangi hayatı kazanıyorsunuz? Bu hayat yalnızca felsefeye, yalnızca derin derin düşünme hakkına indirgenemez! Sizin adınıza bunu diliyorum! Ayrıca sizin faaliyetinizin, her insani faaliyet gibi, birçok *düzeyde* incelenebileceğini düşünüyorum: *biyolojik ve fizyolojik* düzeyde (örneğin yediğiniz yemekler, gücünüzü onarmak için ihtiyaç duyduğunuz kalori), *psikolojik* düzeyde (örneğin derslerinizde öğrencilerinizle kurduğunuz kişisel ilişkiler), *iktisadi* düzeyde (maaşınız, masraflarınız, vb) incelenebilir. Aynı faaliyetin içeriğini ele alan, onu herhangi bir düzeyde kavrayan, bu içeriğin herhangi bir kısmını ayıran düşünce, neredeyse sınırsız sayıda küme (olgu ve kavramlar) oluşturabilir. Soyutlama yoluyla bunları çekip çıkartırsak geriye ne kalır? Ele alınan bütün kümelerin hem *artığı* hem de *ürünü* olarak belirlenmiş gündelik "yaşantı" (dolayısıyla, kendince *bütünsel* fenomen, yani bütünlük içinde bir düzey ile o düzeyde bir bütünlük).

14.

"Bu yeni saptamayı ele almak için bir an duralım. Artık nedir, bir bakalım. Gerçekten de gündelik hayatın içinde artık bir veçhe vardır. Gündelik hayat, soyutlamayla ya da bir dizi soyutlamayla tanımlanabilir; daima indirgenebilir ve yok olabilir. Temizlik ya da tamir gibi iç karartıcı ve tekrara dayalı faaliyetleri örnek verebiliriz. Gündelik hayatı indirgemek, onu tekniklerin düzeyine sistematik olarak yükseltmek (bir örnek verirsek, tozu dumanı ortadan kaldırarak, kirlenmeyen malzeme kullanarak temizliği ortadan kaldırmak), özellikle bir hedeftir: Gündelik hayatın başkalaşımı, bizce bir plan ve politika içermektedir. Bununla birlikte, bu artık indirgenemez. Onu ortadan kaldırmak pratikte "varlığı" yok etmek olmaz mı? Gündelik hayatın

incelenmesi, yalnızca terimin sosyolojik anlamındaki "kalıntıların" incelenmesi değildir. Biyolojik ve fizyolojik olanı, ihtiyaç ve arzuyu da ilkel insanın kalıntıları olarak ele almak gerekir! Çok yakın bir gelecekte insanın maddesinin laboratuvarda yaratılabileceği (bunu gayetle tahayyül edebiliriz) ve bunun bilinç taşıyabileceği varsayılsa bile, insan yaratısı insan varlığının da hayati ritmleri, karşılanan ve yeniden ortaya çıkan ihtiyaçları, gerçekleşen ve gerçekleşmeyen, biten ve yenilenen arzuları olacaktır. Bu "varlık" da "varlığın" bazı yasalarına itaat edecektir ki bu yasalar, bir filozof için, sonsuz ile sonlu arasındaki derin ilişkiye, sonsuz varlığın tezahürlerinin sonluluğuna bağlıdır. Bu yaratılmış "varlıkta" da hakim olunamayan bir kesim ile hakim olunan bir kesim, dolayısıyla bir gündelik hayat sorunsalı, güç ile güçsüzlük arasında daimi bir çatışma yine olacaktır. Onun içinde, yaşama *sahip çıkma* mücadelesi ile *sahipsizleştirmeye* (bozmaya, değersizleştirmeye, öldürmeye) karşı mücadele olacaktır. Kalıntılar mı? Hem evet hem hayır. Gerçek bir "temel" olmadan kalıntı olmaz. Muğlak bir kavram olan kalıntının yerine çok daha somut olan *eşitsiz gelişim* kavramını koymak daha iyi olur. Bizim tarihimizde, sektörlerin eşitsiz gelişimi de tarihin sonucudur. Eşitsiz gelişim içinde gündelik yaşam, gerçekten de, *gecikmiş* olarak tanımlanır; yoksa tarihten, olaylardan, gelişmeden ve insan gücünden –kendi içinde ve kendinden– *kaçan* şey olarak değil. Tarihin içinde, gelişimin içinde, gündelik hayat da *üründür*.

"Gündelik hayatın kavramı bir tür varoluşsal yanılsamayla, bizlerin ("*hic et nunc*" [burada ve şimdi] toplumsal insan) kendimizi ortaya koyduğumuzu ve kavradığımızı sanma yanılsamamızla tanımlanamaz; ki bu yanılsamaya göre, gerekçeleri ve nedenleri bilmeyerek, tarihi ve ontolojik hakikati bilmeyerek, bunlardan ustalıkla es geçme çabası içinde, dolayısıyla bir tür yanlış bilinç ya da daimi kötü niyet içinde, tek kelimeyle, sahici olmama [otantik olmama] içinde kendimizi mesafelendiririz. Hayır. Sevgili filozof, *gündelik hayat* düzeyi bir yanlış bilincin yanılsaması değildir. "Nasıl yaşıyoruz?" cahilce bir soru değildir. Zaten sorun bilgiyle, yalnızca bilgiyle ya da yalnızca dille ve yalnızca Logos'la çözümlenmez..."

15.

İnsan gerçeğini iki kutup arasına yerleştiren bu tayf analizi sosyolojiyle sınırlanmaz. Psişik olanı da kapsar. Bizce, psişik olan da bir düzeydir. Bilgi, psişik düzeyin içine yerleşirse, psişik olan bütünlük halini alarak tarihsel ve toplumsal belirlenimleri kapsar. Bilgi, psişik olanı daha geniş bir alan içinde ele alırsa, bu durumda psişik olan sosyolojik olanın içine dahil edilmiş olur.

"Toplumsal bireyin", yani tecrit olmamış bir bilinç ile ayrışmamış bir psişizmin içinde gündelik hayatın incelenmesi en derin tabakalara erişir.[19]

Birinci tabaka: Dirençli, dışsal, morfolojik; "birey-toplum" etkileşimlerinin kat ettiği çeper türleri. Birey, rahatsız edici soruları bir yana bırakır, sorunları es geçer. Bayağılıklara, sıradan iletişim ve davranışın kabul gören normlarına bağlı kalır. Hem kendi içine kapalıdır hem de yavan bir toplumsallıktadır. Dışarısı karşısında büyük bir rahatsızlık hisseder. Bu, bireyin pratik yaşamının ardışık evrelerinde kat ettiği farklı "çevrelere" "uyumu"nun yüzeysel çerçevesidir. Fakat, toplumsal (doğrusal) zamanlar ile sınai ve teknik çalışma tutumları da bu periferik tabakaya gelip eklenirler; çünkü bunlar birey tarafından benimsenmemiştir ve daha güçlü bir çıkardan kaynaklanmadıklarından, soyut kalırlar. Bununla birlikte, bu dışsal alan da –bir anlamda ve belli bir noktaya kadar– en iç alandır. Kararı veren bu alandır: Kararlar onun içinde alınır.

İkinci tabaka: Müphem bir rahatsızlık, (çoğu zaman saldırgan bir şekilde) şiddetli tepkileri ve anlamlı ifadeleri ("Nasıl yaşıyoruz! Neden ve nasıl yaşadığımızı biliyor muyuz ki?" tarzında) tetikler.

Sorunlar belirir. Talepler ise, bireyin, modellerini, normlarını, değerlerini, tutum ve davranış hiyerarşilerini az çok benimsediği falanca gruptan ödünç aldığı el yordamlı ve ayrık karşılık ve cevap denemeleriyle birlikte görülür. Dolayısıyla bu sorunların içerisinde, az çok

19 Bunlar, gerçekten "buyurgan olmayan" söyleşilerde ve özellikle teyple kaydedilmiş söyleşilerde hissedilir. Teybin müdahalesi, alışılmış diyalogtakinden daha büyük bir "mesafelenme" yaratır. Rahatsızlık büyür ve sonuç olarak, söyleşi iyi yürütüldüğünde, rahatsızlığı kat eden daha derin bir hakikat ortaya çıkar.

bilinçli bir şekilde gerçekleşmiş tercihler ortaya çıkar (sonuç olarak, bunlar, ilerde daha iyi göreceğimiz gibi, kanaatler ve herhangi bir grubun faaliyetine katılımlarla, bu grupların taktik ve stratejisinin benimsenmesiyle birlikte görülür).

Üçüncü tabaka: Nihayet, daha derin bir alan, (bir üslubun nitelediği) duyumsal bir çekirdek ortaya çıkar. Bu, uyum sağlamamanın, müphem retlerin ve fark edilmemiş boşlukların, çekincelerin ve bilmeyişlerin alanıdır. Dolayısıyla, eğer bu alana erişirsek, dramatik bir durum ortaya çıkar. Toplum içinde bireyin durumudur bu; ama genellikle dramatize olmaktan çıkmıştır: Birey, tehlikeli ifadeden, daha çok da lirizmden ya da retorikten yoksun, bayağılıkların altına gizlenmiş bu durumun farkında değildir. Bu gizem alanında, gizem bastırılarak bilinemez kılınır; zaten genellikle cılız bir gizemdir bu, istenmiş ya da maruz kalınmış bir tercihin veya bir sakatlanmanın gizemidir. Yabancılaşma ile yabancılaşmama, gerçekleşme ile eksiklik, (kısmi) tatmin ile (kısmi) tatminsizlik süreci burada cereyan eder. Projeler, yarım kalmış düşler, yıldız fallarının ve tahminlerin canlandırıp süslediği gündelik hayatın küçük olağanüstülükleri bu alanda doğar. Burası aynı zamanda birey için olası ile imkânsızın çatıştığı alandır. En iç alan budur; bununla birlikte, bir anlamda, en dış alandır, toplumun tarihi içinde bireyin tarihinin sergilendiği alandır.

Şunun belirtmek gerekir ki, toplumun temsilleri gibi olan toplumsal *temsilleri,* yani norm, model, değer, kolektif ve buyurgan tutumlar, düzenlemeler ve denetim biçimleri, kısacası "ideoloji", "kültür", "bilgi" gibi terimlerle oldukça muğlak bir şekilde belirtilen şeyleri her "düzeyde", her "alanda" ve her "tabakada" buluruz. Daha incelikli bir analiz, bu dışsal-içsel öğelerin belirlenmesinde, onların özümsenmesinde ve işleyişlerinin etkinliğinde farklı kademeler olduğunu gösterir. *Semboller* en derin ve en etkin kademede bulunur (bunlar sembol olarak algılanmazlar, ama sonuçta "temsil" diye tanımlanamayacak hayati gerçeklikler olarak az çok kavranmaları mümkündür).

Bu temsil edici öğelerin genel işlevi nedir? İhtiyaç ve arzuların, arzu ve fikirlerin, döngüsel zamanlarla doğrusal zamanların, kısacası toplumsal bireyin veçhe ve tabakalarının karşılıklı düzenlenişini iyi kötü sağlayan bu öğeler, psişizmin içinde, toplumsal kümeye (nispi)

istikrar sağlayan düzenlemelere denk düşmektedir. Bireyi normalleştirip, ona gündelik hayatı içinde asgari bir bağdaşma ve tutarlılık dayatmaktadırlar. Yoksunlukları ödünlerler, ketlenmeleri gizlerler, talepleri ve sapmaları kösteklerler. Kendiliğinden ya da mekanik herhangi bir kendi kendine düzenleme bilinçte gerçekleşmez. Bunlar *temsillerdir;* yoksa bilinçli varlığın, toplumsal varlığın içinde bu rolü oynayan istikrar sağlayıcı süreçler değildir. Gündelik hayatın eleştirisi, sembollerin üzerinde ya da etrafında, bunların kapsadıkları ve sözde çözümler getirdikleri çatışmalar arasında bu muğlak ve çifteanlamlı temsillere yönelir.

Hegel, bireyle toplum ilişkileri içindeki *bir ihtiyaçlar sistemini* sivil toplumun tözü olarak keşfettiğini sanırken iyimserdi. Bizse, daha ziyade, gündelik hayata, hayal kırıklığına ve drama varana dek istikrar sağlayan *temsillerin,* direngenliklerine rağmen oldukça kırılgan ve çok nispi sistemlerini keşfediyoruz.

(Bu analitik mülahazalar ampirik olarak saptanabilir olgulara, sınıflandırılabilir ve bir tipolojiye yol açabilir "vaka" ve "durum"lara denk düşmektedir. Gündelik hayatlarındaki boşluğu ve sıkıntıyı maskelemek için yükümlülük, görev ve sorumluluk yığan, yaşamlarının bir anlamı olması için çok çocuk isteyen, kendi varlıklarının ve çevrelerinin çok ötesinde şeyler "üstlenen" insanları burada örnek gösterebiliriz.)

16.

Böylece, gündelik hayatın ayrıntılı ve gelişmiş bir belirlenimine yaklaşıyoruz. Gündelik hayatı kendi düzeyine yerleştirdikten sonra, ona daha yakından baktığımızda, burada da düzeyler, tabakalar, dereceler, eşikler ayırt ederiz. Bu düzey ve derecelerin karşılıklı durumu, etkileşimi, hiyerarşisi, kısmen (ama sadece kısmen) yaklaşıma, bakış açısına, perspektife bağlıdır.

Sözel bir hileye ya da bütün yapıları, bütün düzen ve yasaları yıkan bir belirlenimsizliğe baş vurmadan bu nasıl ileri sürülebilir? Çünkü "en dış aynı zamanda en içtir" (ve de tersi). Bu deyiş bir yasayı ifade eder. "Basmakalıp lafları" bireyin periferik katmanında ve duyumsal

ekirdeğinde buluruz. Kişi, uyarıcıların koşulladığı cevapları, toplunun özgürce ya da zorla dış koşullara uyarladığı cevapları ve bireyin lerinliklerinden gelen sembolizmleri doğru düzgün ayırt edemez, bunu öznel olarak yapar. Ona göre, koşullanmalar ve semboller, dışsal ve çsel kısıtlamalar iç içe girer. Biz ise katmanlar ve alanlar ayırt ederiz.

Öncelikle zamanın içinde zamanla mücadeleyi, keza *bizim* (sınai) *oplumumuz içinde* bireysel-toplumsal varlığın eşzamanlı "zamanallıkları" arasındaki çatışmayı ayırt ederiz. Gündelik hayat, her göz kamaştırıcılık ve her büyüme karşısında, kendisiyle uyumsuz bir tenel "işlevler" kümesi içerir ki yüksek denen işlevler buradan doğar. Dolayısıyla, *zorunluluğun dolaysız ve doğal biçimlerini* (ihtiyaçlar, döngüsel zamanlar, duyumsal ve hayati kendiliğindenlik) ve bunlara hakim olan faaliyetin tohumlarını (soyutlama, akıl, doğrusal zaman) kapsar. Ardından, nesnelere ve mallara süreğen *sahiplenme,* arzuların htiyaçlardan yola çıkarak oluşumu ile "mallar"la arzular arasındaki denklik bölgesini içerir. Zorunluluk ile rastlantı, olanaklı ile olanaksızlık, sahip olunan ile kaçıp giden, ampirik şans ile şanssızlık, bu bölgede karşı karşıya gelir. Olanak dahilinde olanı genişletmek için bir çaba da görülür. Gerçekleşme ve gerçekleşmeme, fiili ve sahip olunan (mal edinilmiş) haz/yararlanma ile hazsızlık/yararlanmama bölgeleri; bütün bunlar, "yabancılaşma-yabancılaşmadan kurtulma" diyalektik hareketinin yerleridir.

Son olarak, üçüncü bir düzey ya da dereceyi de ayırt ederiz. Bu üçüncü düzey kâh dolaysız ve ampirik olarak verili kabul edilir ki o zaman "ideolojiler", "ahlaki değerler" incelenir. Kâh bireyselle toplumsal arasındaki ve bireysel bilinçte birey ile kendisi arasındaki dolayım olarak kabul edilir. Bu, pratiklerin, temsillerin, normların, tekniklerin kümesidir ve bilinci kurallara bağlamak, bilince bir "düzen" getirmek, "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki aşırı mesafeleri ortadan kaldırmak, öznel yaşamın öğeleri arasında yaklaşık bir denklik sağlamak, uzlaşmaları örgütlemek ve sürdürmek için bizzat toplum tarafından oluşturulmuştur. Bireysel olasılıkların bu toplumsal denetimi mutlak anlamda dayatılmış değildir; sürekli bir anlam belirsizliği içerisinde kısmen maruz kalınan kısmen isteyerek kabul edilen bir şeydir; aynı anlam belirsizliği bireyin kendi içinde oluşturduğu de-

netimlerle oynamasını, onlara meydan okumasını, onların kaçamak yolunu bulmasını, onlara daha iyi itaatsizlik edebilmek için kurallar ve yasalar yapmasını sağlar.

Burada eleştiri, kendi seçim alanını ve etki noktalarını bulur. (Zamansallıklar arasındaki, "temel" ile "yüksek" arasındaki, tarihsel ile özel arasındaki, toplumsal ile bireysel arasındaki) uyumsuzluklara ve sapmalara saldırır. Eksiklere, boşluklara, aşılmamış ve doldurulmamış mesafelere işaret eder. Toplumun rolünü ve toplumun sözde-bağdaşıklık içinde dayattığı rolleri, sözümona uyumu ve bütünün yanıltıcı dengesini eleştirir. Her yabancılaşmaya, kültürün, ideolojinin, ahlakın yabancılaşmalarına olduğu kadar, kültür dışındaki, ideoloji dışındaki, ahlak dışındaki insan yaşamının yabancılaşmalarına da saldırır. Aykırılıkların ve uyumsuzlukların indirgenmesi yoluyla gündelik hayatın çözülmesini ve devrimci başkalaşımını talep eder. Gündelik hayatın değişmez bir töz olmadığını göstererek onu teorik olarak eritir. Sonuçta, birlikçi bir praksis içinde ikili bir hareket talep eder: Gündelik hayat, olası olanı yakalamalıdır ve gündelik hayattan uzaklaşan süreçler geri gelip ona dahil olmalıdır.

Biz burada "Giriş" bölümünde bulunan eleştirel programı önemli ölçüde genişletiyoruz. O, genel olarak yabancılaşmanın henüz soyut ve genel bir eleştirisiyle sınırlıydı. Yine –ama oldukça muğlak bir şekilde–, düş yoluyla "olumlu" gerçeğin (ve tersi), imgelem, sanat, etik yoluyla yaşantının (ve tersi) karşılıklı eleştirisini, kısacası, özellikle estetizm yoluyla, "değerler", kişilik ve kişilikler kültü, tören kuralları ve batıl inançlar yoluyla gündelik hayatın (pratik olmayan) kurgusal bağlam değişikliklerinin ve başkalaşımlarının eleştirel bir analizini hedefliyordu.

Plan, belirginleşerek genişledi.

17.

Konumuza başka açıdan da bakalım. Genel felsefede ve yöntembilimde "klasik" bir ayrımdan, *içerik* ve *biçim* ayrımından yola çıkalım. Bir içerik ancak bir biçimin içinde verilir ve kavranır. Biçim ile içeriğin birliğinden daima çekinildiğinden, birçok doktrin bu iki terimin

ayrımını tartışabilmiştir. Bu ayrımı reddeden teoriler aynı zamanda her türlü analitik yöntemi de reddederler. Gerçekten de, analiz ve yalnızca analiz bu birliği parçalar, biçimi soyutlar ve sonuç olarak onu bu haliyle belirler. Biçimleri kendi içlerinde, dolaysız olarak kavradığını sananlar, bu kavramın rakiplerinden daha az hata işlemezler. İçeriğe gelince, analizin entelektüel edimi, içeriği biçimden ayırarak, mevcut haliyle belirler ve oluşturur.

Bizim ilgilendiğimiz konuda biçimlerin yeri neresidir? Bunlar ideolojiler, kurumlar, kültür, dil, (sanat dahil) oluşmuş ve yapılandırılmış faaliyetlerdir. Öncelikle biz, analiz yoluyla, bu biçimleri soyutlayarak hareket ettik. Geriye ne kaldı, demiştik? Bir tür "insan malzemesi", gündelik hayat; bir tür "insan doğası." Şunu belirtmek gerekir ki, "insan malzemesi" ya da "insan doğası" ancak diyalektik olarak, doğayla insanın, maddeyle bu madde üzerinde iktidar oluşturan tekniklerin sürekli çatışması içinde vardır. Böylece, gündelik hayatı ikili olarak belirlememiz gerekir: Bir artık ve bir ürün olarak. Bir anlamda artıksal olan gündelik hayat aynı zamanda biçimlerin ürünü olarak da tezahür eder; biçimler dolayısıyla edinilen ve ele geçirilen, onların insani yatırımı.

Analizi yeniden ele alan gündelik hayat, yine ikili olarak, ama başka bir biçimde karşımıza çıkar: hem *biçimsiz* olarak hem de *biçimlerin içeriği* olarak.

Çağdaş sosyoloji biçimsizin önemini yavaş yavaş keşfetti ve kendiliğindenliği de toplumsal fenomen olarak görmeye başladı. Biçimsiz, biçimleri aşar. Onların dışına çıkar. Onların kesin konturlarını bozar. Karalamalar ve marjlar ekleyerek onları yaklaşık kılar. Gündelik hayat "bu"dur; biçimlerin (her birinin ve bütün olarak hepsinin) içeriği kavrama, entegre ederek yok etmedeki yetersizliğini belirgin kılar. Aynı zamanda içeriktir de; yalnızca analiz yoluyla erişilir. Oysa ki biçimsiz olana dolaylı ya da sezgisel olarak, kendiliğindenliğe katılarak ya da bunu teşvik ederek erişilir.

Yerleşmiş bir alışkanlığa uygun olarak, kavramlar karşısında ayrı ayrı ele alınan her açıklamanın eksikliğini vurgulayarak bir örnek verelim. *Bürokrasi* kendisi için ve kendisi dolayısıyla işlev görme eğilimindedir. Bürokrasi kendi kendinin hedefi ve amacı olur, kendini

"sistem" olarak oluşturur; aynı zamanda, verili bir toplumda gerçek işlevleri vardır, bu işlevleri az ya da çok etkin olarak yerine getirir. Dolayısıyla, gündelik hayatı dönüştürür ki bu onun hem hedefi hem de amacıdır. Bununla birlikte, gündelik hayatı eksiksiz "örgütlemeyi" asla başaramaz. Bir şeyler daima elinden kaçar; bürokratlar da en çok bundan yakınırlar. Gündelik hayat itiraz eder; sayısız özel vaka ve öngörülemez durum adına isyan eder. Bürokrasinin etki ettiği bölgenin dışında, daha doğrusu kıyısında, biçimsiz ve kendiliğinden olan varlığını sürdürür. Örgütlü, hatta aşırı-örgütlü alanın içinde alttan alta bir direniş varlığını sürdürür; öyle ki biçim uyum sağlamak, dönüşmek, uyarlanmak durumundadır. Biçim ya başarısız kalır ya da kendini yetkinleştirir ve böylece belli bir yaşamı korur. Bazı sosyologların incelediği "işlev(sizlik)ler", işlevleri ve görevlileri/memurları teşvik etme özelliğine sahiptir. Bu işlevsizlikler, memurların boş yere dönüp durmasını, kusursuz bir biçim ve bir kısır döngü yerleştirmesini engelleyen çok sayıda problemi önlerine koyarlar. Böylece, hem biçimsiz hem de içerik olan gündelik hayat, bürokratik biçimin ve etkinliğinin edimsel eleştirisini "içerir." Bu edimsel eleştiriyi ortaya çıkarmak yeterlidir...

Gündelik hayatın, düzlük ve derinlik, sıradanlık ve dram şeklindeki ikili boyutu böylece daha iyi kavranabilir. Bir açıdan bakıldığında, gündelik hayat bir bayağılıktır ya da beylik laflar toplamıdır. Soyutlamanın ayırıp bir yana koyduğu "yüksek" faaliyetlerde yalnızca yoğunluk ve yükseklik, tek kelimeyle derinlik vardır. Bununla birlikte, insani dramlar gündelik hayatın içinde oluşur, çözülür ya da çözümsüz kalır. Gerçek derinlik "burada" belli olur ve sahicilik sorunu, deyim yerindeyse bayağı olup olmama, "burada" ortaya çıkar. Gündelik hayat ne kendinde sahici-olmayandır ne de sahici anlamda olumlu "gerçek"tir. Bir duygu ya da bir tutku gündelik hayat sınavını es geçtiğinde, sahici-olmadığını kanıtlamış olur. Aşkın dramı "gündelik hayata çarpıp parçalanmak" (Mayakovski) olsa da, sandal akıntıya meydan okumalı ya da sahilde kalmalıdır. Bu sınav öznel duyguyu, kendisine bağlı olmayan şeye meydan okumak ve iradi olarak değişmek zorunda bırakır. Tek başına ele alındığında, yenilgi de daha fazla sahici değildir. Her duygu, her tutku ve de her istek er ya

da geç kendi sınırlarıyla karşılaşır, başarısız kalır; ama her teşebbüsün karşılaşabileceği bu son kendi başına hiçbir şey kanıtlamaz. Yalnızca duygunun ya da iradenin tarihi, neden oldukları ya da üstlendikleri olaylar, "gerçeğin" içinde "gerçekle" karşılaşmaları, bir şeyi gösterir. Her teşebbüsün anlatısında önem taşıyan şey, başlı başına yenilgiden çok, yenilgi ile yenilerek edinilen şeyin birleşmesidir. Bir olay vuku buldu; vuku bulması zaman aldı; kendisi de zaman aldı. Gündelik hayatın bulanık yoğunluğu içinde dolambaçlı yolunda yürüyen olayın –yenilginin– bu şekilde doldurduğu zaman; işte, hesaba katılacak şey budur. İşte, "romanesk"i yaratan şey belki budur. Yenilginin niteliği olgunun kendisinden daha anlamlıdır. Gündelik hayatta, her şey zaten bittiği için her şey yenilgiyle sonlanıyorsa, anlamlar farklılaşır. En kötü yenilgiler kimi zaman başarı olmaz mı? Kimi zaman ise yenilgiden anlam doğar; gündelik hayatta gerçekleştirilen yatırım, dramdan çıkan dersler ve geriye kalanlar doğar.

Yavanlık ve derinlik gündelik hayatta sessiz sedasız bir arada var olamaz. Aralarında çetin bir mücadele vardır. Kötü belirlenmiş ve öngörülmemiş bir konjonktürden, karşılaşmadan, derinliğin ve güzelliğin doğduğu olur. Daha sonra bu şans, hak edilmiş ve hatta belirlenmiş olarak görülür. Yaşanmış (yoksa bir gösteri gibi seyredilmiş ya da görülmüş değil) derinlik ve güzellik, *momentlerdir,* gündelik hayatta yerleşik yapıları muhteşem şekilde altüst ederek, yerine, bu kez öngörülmemiş ve tamamen sahici başka yapılar yerleştiren konjonktürlerdir.

"Toplum-birey", "ihtiyaç-arzu", "sahiplenme-yararlanma/haz alma" birliğinden söz ettiğimizde, tutarlı bir söylemin mantığında bu kelimelerin kullanımıyla asla aldanmayalım. Daima çatışmalı bir birlik, dolayısıyla diyalektik bir birlik ve hareket söz konusudur. Gündelik hayatın içinde sınav ve problemler ile az çok çözülmüş çelişkiler aracılığıyla toplumsalla bireyseli karşı karşıya getiren "insan varlığı" böylelikle bir "kişi" olur. Bu ne demektir? Bizce bu, tercihlerle –edimlerle– yavaş yavaş yoğunlaşarak, tükenişe ve sona kadar, ölümün tamamlanışına dek giden bir olasılıklar bulutudur. Bu bir dramdır, toplumda kişi olmanın dramı, bireyleşmenin dramı; yoksa öngörülmüş bir çözüme doğru yol alan sakin bir senaryo değil. Zorunlu olduğu için öngörülebilir tek çözüm olan ölüm, tüm tarihe bağlı, öngörülemez bir konjonktür içinde gerçekleşir.

Gündelik hayatta, yabancılaşmaların, fetişizmlerin, şeyleşmelerin (paradan ve metadan kaynaklananlar), hepsinin etkisi vardır. Aynı zamanda, gündelik hayatta ihtiyaçlar (belli bir noktaya kadar) arzulara dönüştüğünden, mallarla karşılaşır ve onlara sahip olurlar. Dolayısıyla, gündelik hayatın eleştirel incelemesi şu çatışmayı gösterecektir: Azami yabancılaşma ve yabancılaşmadan nispi kurtuluş. Şeyler, mal olarak ve sahiplenilen nesneler olarak değil, mülkiyet nesneleri olarak, insan faaliyetlerini ve yaşayan insanları yabancılaştırır ve sonuçta şeyleştirir.[20] Fakat, mal olarak nesnelerden yararlanma/haz alma ilişkisi içinde, bu aynı şeylerden kaynaklanan şeyleşme yok olma eğilimi gösterir. Antagonist bir eğilimle karşılaşır. Yabancılaşma ve şeyleşme teorisi, dogmatizme düşmemek için, bu diyalektiği, şeyleşmenin bu spekülatif biçimini dikkate almalıdır. *Bir nesneler "dünyası" vardır,* insani dünya, arzular ve mallar alanı, olasılıklar alanı vardır, yoksa yalnızca cansız şeyler "dünyası" değil.

"Şans" ve "şanssızlık" kelimeleri, sıradan söz dağarında, toplumsal tesadüften kaynaklananla doğada tesadüften geleni, bilmezden gelinen ya da anlaşılmayan zorunlulukla nesnel rastlantıyı keyfi olarak bir araya getirir. Falanca kişinin şansı yoktur, çünkü sağlığı yerinde değildir ya da kariyerinde engellerle karşılaşmıştır. İyi bir bakım ya da tıbbi bir keşif sağlığındaki falanca rastlantıdan onu kurtarabilir. İyi bir toplumsal örgütlenme bu bireye şansını iade edebilir, vb. Bununla birlikte, toplumsal insanın maddi doğa üzerindeki güçleriyle bireysel insanın toplumsal gerçeklik üzerindeki güçlerinin çakışmadığını fazlasıyla biliyoruz. Bu güçler birbirinin uzağında kalır. Gündelik hayat, "şans" ve "şanssızlık" kelimelerinin naif bir diyalektik içinde özetlediği bu çatışma ve mesafelerin de bölgesidir.

Rastlantının ve yabancılaşmanın alanı daraltılabilir. Peki, bu alan yok edilebilir mi? Sonuçta, maddi doğa üzerinde tekniğin gücünün gerçekleşmesiyle ve toplumsalın içinde tesadüfün ortadan kalkmasıyla yok olur. Burada da "kalıntı"nın yok edilemeyeceği düşünülebilir. (Tıpkı mutlak bilginin nispi bilginin sonsuzdaki sınırı olması gibi) sonsuza sınır getirecek olan bu "kalıntı"nın yok oluşu arzu bile edilemez.

20 Yabancılaşma ve şeyleşme hakkında bkz. *Le Matérialisme dialectique,* 1. baskı, 1938, s. 73; s. 81, vb.

Hayal edebileceğimiz şekliyle, ancak toplumsal bir üst-örgütlenme ve makinelerin bilgi edinmeye ürkünç müdahalesi yoluyla gerçekleşir.

Bu arada, toplumsal bir yenilgi niteliklere (düşünce bağımsızlığı, eleştirel zekâ, isyan) işaret edebilir. Biyolojik bir şanssızlığın, işe yarar yan sonuçları olabilir; "yetersizlikleri" olan bir çocuk istisnai nitelikler taşıyabilir. Psişik gelişim de eşitsizdir. Gündelik hayatı yerleştiren, daha doğrusu oluşturan *konfigürasyon* içindeki kesimlerin çokluğu gözardı edildiğinde, bütünlük fetişizmi "varlığa" zarar verebilir. Oldukça zararlı bir pedagojik yanılsamayı kimi zaman teşhir etmemiz gerekir, ki bu da gündelik hayatın içinde eğitimin payını ve önemini daha iyi göstermeyi sağlayacaktır. Bu yanılsama ikilidir: Kısmi olana, sonuç olarak parçalı ve uzmanlaşmış olana yönelik fetişizm, parçalılığın kabulü, bütünlüğün terk edilişi; bütünlük fetişizmi, farklılıkları müsavileştirilmesi, yüzeysel ansiklopedicilik, insan bilgisinin ve pedagojinin "insan doğası"na eksiksiz hakimiyetine duyulan inanç.

Bütünlüğün terk edilmesi ile bütünlük fetişizmi arasından, gündelik hayat eleştirisinin tanımlamaya katkıda bulunabileceği bir yol geçiyor.

18.

Vaktiyle, zanaatkârlığın, loncanın ve meslek erbabının hâlâ çok önem taşıdığı dönemlerde, en yetkin toplumsal insan, *emekçi,* çalışmanın içinde ve çalışma dolayısıyla oluşuyordu. Bu anlamda, bireysel varlığın yaratılışı, toplumsal insanın yaratılışını taklit ediyordu. Durum nispeten basitti. "Çalışma dışı" tutum ve davranışlar, az çok doğrudan, ama temel olarak çalışmadan kaynaklanıyordu. Birey şu ya da bu "idi": madenci, marangoz, duvarcı, öğretmen, vb. Meslek, gündelik hayatı neredeyse bütünüyle belirliyordu. Hegel'in "soyut hayvanlar"ı, Balzacvari Komedi'nin türleri gibi oldukça farklılaşmış ama az çok karikatürvari insan tipleri yaratıyordu.

Bu sürecin tamamen yok olmadığını belirtelim. Tam tersine. Bu durum, fazlasıyla karışıklığa neden olmaktadır. Eşitsiz gelişim burada da işin içindedir. Üretimin "modernleşmiş" dallarında artık geçerli-

liğini yitirmiş olan şeyler, az ya da çok geri kalmış çok sayıda dalda geçerliliğini korur.

Günümüzde ileri sanayi ülkelerinde çalışma ile "çalışma dışı" arasındaki bu nispi durum tersine dönme eğilimindedir. Gündelik hayatta (gündelik hayata dahil olmuş, kopuş, yola çıkış, kaçış ya da sözde-kaçış görünümünü içermeyen boş vakitler de dahil), çalışmanın tersi bir tutum oluşmaktadır.

Daha kesin bir ifadeyle: Vaktiyle çalışmanın etik anlamda olduğu kadar ekonomik anlamda da bir "değeri" vardı. Çalışmanın "değerleri" vardı: İyi yapılmış bir iş; belli bir noktaya kadar zanaatkârın ya da sanatçının yarattığı nesneyle karşılaştırılabilir, hâlâ kişisel bir eser olarak kabul edilen ürün, vb.

Çalışmanın parçalanmasıyla birlikte (ve fabrikalara uzmanlaşmış işçilerin kitlesel girişiyle, makinelerin uzmanlarca kullanımıyla birlikte) bu geleneksel etik dağılmıştır. Çalışmanın artık bir cazibesi yoktur; (mevki ya da işyeri) oldukça kolay değiştirildiği ölçüde bu cazibe daha da azalır. Belirli tekniklerle ve belirli makine türleriyle tanımlanan "sanayi toplumu"nun yakında ortaya çıkacak belli bir evresi şimdiden oldukça karanlık gözükmektedir. Çalışma ile çalışma dışı yaşam emekçi açısından aynı ilgi yokluğuna, gürültücü olduğu kadar boş da olan eğlencelerin pek dolduramadığı bir yokluğa gömülmüştür. Bizim toplumumuz henüz bu evreye bütünüyle adım atamamıştır (önceki teknik ve örgütlenme biçimlerinin en modern biçimlerin bağrına kadar uzanarak ayak dirediği dikkate alındığında, önceki evreden de tümüyle çıkamamıştır).

En yeni teknikler (otomatizasyon, sürekli akış, vb), neredeyse çalışma olmaktan çıkmış pasif çalışmaya (aygıtların denetim ve gözetimi) dek, yetenek ve bilgi gerektiriyor. *İstikrarlı* olma iddiasındaki –çünkü bunda çıkarı vardır– bir örgütlemede teknisyenler, memurlar, vasıfsız işçiler, bir arada bulunuyorlar. İstihdam ve konut istikrarı; emekçilerin kalıcı tüketim mallarına (konut, ev donanımı, arabalar, vb) erişimini sağlayan krediler gibi yeni kaygılar buradan kaynaklanıyor. Bu ekonomik ve teknik gereklilikler, kararlaştırılmış bir politika ve ideolojiye elbette yer veriyor.

Bu durumda, en gelişmiş işçi sınıfında, istihdam istikrarı kaygısının, en azından belli bir dönem boyunca başat olduğu görülür ve bu dönem boyunca (bilinçli ya da bilinçsiz) bir opsiyonun sonuçları meydana gelir. Çünkü bu gerçek ve (göründüğü kadarıyla) geri dönüşsüz olmayan bir opsiyondur. Her koşulda, ilgi merkezi, bir tekniği ve aygıtlar kümesini kullanan çalışmanın dışına taşınır. Bu ilgi merkezi, genel olarak gündelik hayata doğru yer değiştirir. Çalışma karşısındaki tutum, çalışma dışı gündelik hayatta oluşur. Çalışma bir amaç olarak olarak değil, araç olarak düşünülür. İnsan "hayatını kazanır." Ve soru yeniden sorulur: İnsan hayatını kazandığında hangi hayatını kazanır?

Göreceğimiz, daha doğrusu yeniden vurgulayacağımız gibi, bu şekilde kazanılan hayat, *"özel yaşam"*dır. Sadece *"özel yaşam"*...

19.

Gündelik hayatın eleştirisi, başlangıçtaki projesinde, gündelik hayatın *özeleştirisini* özetlemeyi de önüne koymuştu. Esasen bu, "gerçek" ile "yaşantı"yı, temsilleri, yorumları ve (sanatta, ahlakta, ideoloji ve politikada) bağlam değişiklikleri içinde karşı karşıya getirmekten ibaretti. Bu karşılaştırmadan, "gerçeğin" hayalle, "yaşantı"nın bağlam değişiklikleriyle, fiilen edinilmiş olanın soyutla karşılıklı eleştirisi kaynaklanır. Benzer bir şekilde, *özel yaşam* (bireyin toplumdan ayrılması gerekmeden toplumsaldan ayrılması) ile *kamusal yaşam* (yurttaşın, tarihsel insanın, toplumsal grupların ve politik devletin yaşamı) arasındaki karşılaştırma ve bütünlüğün bu iki parçasının karşılıklı eleştirisi de programa dahildi.

Önerilen tek çözüm: Özel yaşamın kolektif, toplumsal ve politik yaşama; gündelik insanın tarihsel insana, bütünlük (global toplum) sorunsalına açılımı, katılımı. Politik alan, devletin alanı böylece en yüksek merci haline geliyordu. Eleştiri, esasen, praksisin yoksul kesimi olarak, kapitalizm çerçevesinde "modern" denen sanayi toplumu içinde –deyim yerindeyse– geri, azgelişmiş bölge olarak kabul edilen "özel yaşam"a yönelikti. Gündelik hayatın küçük büyülerini, sayısız

küçük batıl inancı (geleneksel tutum ve törensel tavırlar, atasözü ifadeleri, yıldız falları, büyücülükler, şeytanlıklar), onları pratik akla tabi kılarak yok etme niyetiyle inceleyen birçok bölüm olurdu. Kuşkusuz, bireysel olanı kolektif olanın içinde ve özel olanı da sosyo-politiğin içinde eritmek değil, bunları kolektif ve tarihsel olanın düzeyine, dolayısıyla politik bilinç yoluyla politik olanın düzeyine yükseltmek söz konusuydu. Nispeten basit bir yabancılaşma ve yabancılaşmama teorisi, bütün gerekliliklere cevap veriyor gözükmekteydi. Yabancılaşmadan büyük kurtuluştan, bunu hazırlayan ve duyuran politik devrimden önce, özel yaşamın kamusal yaşama açılması ile tarihe ve politik eyleme aktif katılım, gündelik insanı yabancılaşmadan çıkartacak ve onun "yoksunluğunu" inkâr edecekti. Gündelik hayat, yok olmadan zenginleşecek ve bütünlüğe, bütünsel insana organik olarak bağlanacaktı.

Bu fazla basit hipotezler belli bir naiflikle yanılgıya düşmektedir. Dönüşümler başlangıçtaki projeyi özellikle bu noktada değiştirmektedir. "Özel yaşam, politik yaşam, tarih, teknik" konfigürasyonunun içinde son birkaç yılda önemli değişimler görülmüştür. Gündelik hayatın eleştirisi bunları nasıl bir kenarda bırakır? Bu değişimlere zaten imada bulunmuş, onların programı ortadan kaldırmadığını, yeni öğeler dayattığını belirtmiştik. Şimdi bu öğeleri vurgulayacak ve bu nokta üzerinde duracağız.

Öncelikle, "ileri" bir toplumun üyesi olan 20. yüzyıl insanı, bu toplumu tanımanın teorik yolunu Marksizmde ararken, Marx'la aynı konumda, *tarih* karşısında bulur kendini. Tarihsel olanı, olayları ve süreçleri kabul edip onaylayamaz. Profesyonel bir politikacı olmasa da ve bilgi düzlemine yerleşse de, tarihin "felsefi sertifika"sını reddeder. Politikacı ise bir stratejiye dahil olur. Bu stratejiye bağlı olarak, söylenmesi gerekeni söyler. Tarih ve tarihsel geçmiş karşısında "zevahiri kurtarmak" zorundadır. Yoksa, kendi stratejisini ve politik kariyerini tehlikeye atar (çünkü operasyonu daha iyi sürdürmek için bir başka politikayı hemen bulur). Bilgi ile politikanın bu ayrılığının, politikayı en yüksek bilim olarak kabul etmek yerine onu bu haliyle açıklayan bir politika sosyolojisinin kaçınılmaz yenilenmesinin, kaygı verici yanları vardır. Bunu geçelim. Bunun yeri burası değil. Marx, kendi döneminde, politikayı –olaylar, süreçler, taktik ve stratejiler–

acımasız bir eleştirel analize tabi tutuyordu. Güçlerin ve olasılıkların nesnel belirleniminden yola çıkarak, kararları, hataları, yenilgileri inceliyordu. Olguları basitleştirilmiş ve şematize edilmiş hipotezlerle ele almıyordu; o burada ne her alanda sabit ve bağdaşık bir "ilerleme", ne tekyanlı bir belirlenimcilik, ne de mutlak bir zorunluluk görüyordu. Marx, tarihsel olanı asla global kabul edilip kaydedilecek olup bitmiş olgular kümesi olarak ele almadı. Tarihin ve politikanın mutlağını (ve özellikle Hegelci tarih ve devlet felsefesini) tartışırken, bizim *sapmalar* diye adlandırdığımız şeyi inceliyordu. İradeler ve sonuçları arasındaki mesafeden çok fazla ders çıkartıyordu.

Bugün, tarihi, bizim yaşadığımız ve katkıda bulunduğumuz tarihi tartışmamız gerekir. Bu varsayımsal tarih, insanın tarih-öncesini aşamadı. Kararlardan ve eylemlerden *başka şey* ortaya çıktı; istenen ve tasarlanandan başka şey. Devrimci proletaryanın müdahalesinin proje ile sonuç arasındaki mesafeyi azalttığı kabul edilse bile (ki bu tartışmalıdır), bu mesafe yok olmamıştır. Alakası yok! İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama istedikleri gibi değil. İnsanlar kendi istedikleri şeyi yapmazlar: Yaptıkları şeyi istemezler. "Dünyada" felsefenin öngörmediği şey vardır yalnızca.

Bu durumda, yaşantı ile tarihsellik arasındaki uçurumu gündelik hayatın bir sıçrayışta aşması nasıl önerilebilir? Politik alan, tarihe müdahale eden ve –en iyi durumda– tarihi yapmaya ve bilinçli olarak yönlendirmeye çabalayan politik alan, ona bir model olarak nasıl gösterilebilir? Özel yaşam ile politik bilinç arasındaki bölünme sürer. İki bilinç, bir arada var olabildiklerinde üst üste binerler. Özel bilinç, çoğu durumda, bölünme nedeniyle besinsiz kalmış ve karartılmış politik bilinç üzerinde baskın çıkar.

Çağdaş tarihin (ve özel olarak Marksizmin tarihinin) karartmış olduğu temel Marksist teori olan *devletin sönmesi* teorisini ön plana almak zorunaydık. Bu bir ütopya mıdır? Kuşkusuz. Gerçekten de, modern dünyanın hiçbir yerinde devlet Marx'ın öngördüğü ve onun tarafından tarihsel gelecek olarak kabul edilen sürece göre ikna edici bir şekilde sönmedi.[21] Devletin sönmesi teorisinde ütopya varsa eğer, Marx'ın düşüncesinde ütopya olarak var olanı daha iyi gösterebilir ve

21 Yugoslavların Marksist modeli güçlükle ve dolambaçlı yollarda korudukları biliniyor.

bazı yanlış önermeleri bir kez daha –ama daha iyi argümanlarla– çürütebiliriz. Ütopya, yani uzak olasılık teorisi, bir "eskatoloji", "oluşun sonu" teorisi değildir. Bilginin ve iradenin nihayet yönlendirdiği, yürüttüğü ve hakim olduğu bir tarihin çok somut ve olumlu kavranışıdır. Hedef ile sonuçlar arasındaki mesafenin azalacağı, yazgının sonunun (yani tarih-öncesinin) çanının çalacağı gün, devletin sönmesi yakın olacaktır.

Özel yaşam ile *politik yaşam* arasındaki (bilinç ile politik bilinç arasındaki) bölünmenin aşılarak çözülmesi için, devletin sönmesi ya da bunun pratik perspektifi nesnel bir koşuldur. *Özel olanın kamusalın* düzeyine yükselmesi için kamusalın erişilmez ve esrarengiz alanlara yerleşmeye son vermesi, gündelik hayatın içinde eriyip gitmek için özel olana doğru eğilmesi gerekir. Bu aşma süreci de somut demokrasinin belirlenimine dahil olur. Demokrasi, devletin sönmesine ve "özel-kamusal" çatışmasının aşılmasına doğru yol olur; ya da yaşayamaz.

Bu durumda, günümüzde, tarihsel ve politik insanın bunu kabul etmesini gündelik insanın özel bilincine pratik hedef olarak nasıl önerebiliriz? Bu karşılıklı kabul, bilincin ve praksisin bölünmüş iki kesiminin olası birliğini yarattığı ölçüsünde, bu soyut bir ideal olarak kalır: Bir fikir, bir "ütopya"dır bu. Bu kabul diğer olgular arasında basit bir olguya indirgendiğinde ise zaten gerçekleşmiş demektir. Propagandada, eylem ve en yetkin devlet aklı, ideoloji ve politik bilinç, özel bilince hitap eder. Bunun amacı, boşluğu doldurmak ve aşma içinde kaynaşmayı gerçekleştirmek değildir. Propaganda, gündelik hayatı, bilinci ve özel yaşamı dokunulmadan bırakır. Onları nesne olarak ve hatta "şey" olarak alır. Onları şekillendirmek için onların içine dahil olur. Onları tümel düzeyine yükseltmez. Başka propagandaları onların elinden almaya çalışır. Bu kaçınılmaz mıdır? Kuşkusuz. Yazgıyla karşı karşıyayız; yani stratejik zorunluluk ile taktik hesap halini almış tarihsel zorunluluğun ve tesadüfün karşısındayız. Kabul tekyanlı olarak, birlikse kargaşa içinde meydana gelir. Yakından incelenmesi gereken paradoks da buradan kaynaklanır: Politik sorunlar sıkıştırırken ve kimsenin itiraz etmediği bir aciliyeti kanıtlarken, gözden düşen ideolojilerin yaygınlaşması, politik olarak görkemli bir "biçimsiz" sunan gündelik hayatın (az çok derin ya da anlık/moment olarak) depolitizasyonu.

Hem yenilikçi hem de bozguncu diğer öğe: Teknik öğe. Gündelik hayatın temel talebini başlangıçtaki projeden farklı olarak ifade etmeye bizi mecbur eden budur. Artık yalnızca dil, bilgi ve kavram aracılığıyla özel olanı toplumsala taşımak, gündelik hayatı tarihsel ve politik olana dek yükseltmek söz konusu değildir. *Gündelik hayatın eleştirisi, bir plan, yani gündelik hayatı tekniğin mümkün kıldığı düzeye yerleştiren bir politika talep eder.*

20.

Daha önce belirttiğimiz, fakat yorumları hak eden, hatta gerektiren bu temanın üzerinde duralım. Gündelik hayatın çok uzağından ve çok üstünden geçmiş olan ve hâlâ geçmekte olan teknikler, bir başına bırakılmış bu kesimi yine de tamamen terk etmiş değillerdir. Gündelik hayatın azgelişmişliği belli bir noktaya kadar yok oldu. Uzun süre gündelik hayatın özelliği olmuş *teknik boşluk* kısmen dolduruldu. Teknik, ev aletleri ve "marifetli küçük araçlar" yığınını gündelik hayata dahil etti. Küçük teknik nesne artık aşina bir nesne oldu (birçok ev kadını bu "aşinalığa" erişmemiş ve teknik bilgiye, küçük nesnelerinki de dahil olmak üzere, erkeksi bir özellik olarak bakmaya devam etse de bu böyledir). Hakim olunamayan kesimin biraz gerilediği tartışmasızdır. Gündelik hayat "teknik ortama", yani –bizim terminolojimizle– endüstriyel teknik tarzında hakim olunan, örgütlenen kesime dahil olur mu? "Sanayi toplumu" ona tutarlı ve spesifik bir yapı vermiş midir? Böylece, hakim olunamayan doğayla temasını yitirmiş midir? Ya da, tersine, teknik nesneler "dünyası" aracılığıyla doğaya erişerek, kendi kendini düzenleme uzmanlarının incelediği *feed-backs, homeostaz* ve *scanning* tarzında, dinamik dengeler bütününün parçası mı olmuştur? Bunu saptayabilecek bir kanıt yok elimizde. Her şey tersini kanıtlamaktadır.[22]

Teknik nesnenin gündelik hayata girişi, (yararlı ya da yararsız) estetik nesne ile dar anlamda işlevsel ve yararlı teknik nesne arasındaki zıtlığı daha da görünür kıldı. O zamana dek toplumsal yaşamın

22 Giriş'imize Önsöz (2. baskı) bu sorunları açıklamadan ortaya koyuyordu.

dekorunda yer alan "estetik-teknik" ya da "sanatsal-işlevsel" ikiliği, aile yaşamına nüfuz etti. Sınai estetiği ve sınai tasarımın övgüye değer çabaları ne teknik nesneye estetik bir statü vermeyi, ne de estetik nesneye teknik bir statü vermeye başardı. Bunların ikiliği, "nesneler dünyası"na damgasını vurmakta ve bunların iki büyük kategori halinde sınıflanmasını belirlemektedir. Tek saptayabileceğimiz şey, işlevden bir esneklik elde edememiş olan bütünsel ya da ılımlı işlevciliğin art arda yenilgileridir. Estetik üretim ya da yaratı, tekniğe ve soyut işlevciliğe nüfuz ettiğinden, bu yenilgiler daha da şaşırtıcı gelmektedir.

Yarı teknikleşmiş olan gündelik hayat ne bir stil elde etmiş ne de bir ritm kazanmıştır. Birbirinden kopuk edimler birbirini izler, bunların belirlediği ayrı nesnelere (aspiratör, çamaşır makinesi, buzdolabı, radyo ya da televizyon, araba, vb) uygulanır. Küçük teknik eylemler, parçalı çalışmanın genel olarak üretken faaliyete müdahalesine az da olsa benzer bir şekilde, eski ritmlere müdahale ederler. Gündelik hayatın donanımının bulunduğu nokta, başlangıçta, tek işlem gören özel aletler evresindeki sınai makineleşmenin içinde bulunduğu noktaya aşağı yukarı benzemektedir. Etkinliği –üretkenliği– arttıran bu hareketler, parçalar, böler, hatta gündelik zamanı bile dilimler, geride boşluklar ve marjlar bırakır. Pasifliğin payı giderek artar. İlerleme, diyalektik olarak, eksikler, kısmi gerilemeler içerir. Dahası, teknik nesnelerin üstlendiği üretici hareket ve eylemlerin işgal ettiği zamanın kısalması, zaman sorununu daha da acil bir şekilde ortaya koyar. Günümüzde birçok kadının ve erkeğin zamanı incelendiğinde, bunun bir yumurta gibi dolu ve bir delik gibi boş olduğu görülür. Modern dünyanın ufkunda, sıkıntının kara güneşi yükselmektedir. Gündelik hayatın eleştirisi, bir sıkıntı sosyolojisini de kendi programına dahil eder.

Modern enformasyon ve iletişim araçları yoluyla somut bir bütünlüğe dahil olmak (bütünsel insan ya da dünyevilik) çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Televizyonun gündelik hayata dünyasal olanı soktuğu doğru mudur? Evet. Televizyon her eve dünyanın seyrini dahil ediyor; ama özellikle gösteri tarzında, yani katılmama ve alımlayıcı pasiflik tarzında. Görsel-işitselin arkaik toplumlarda yaşandığı haliyle onarılması tezi (büyü sahneleri) hoştur ama ciddiyetten de yoksundur. Mevcudiyetin büyüsü, "kitle iletişim araçları" sayesinde, büyünün

mevcudiyetinden, gerçek ya da olası, aktif katılımdan kurtulur. Çocuklarının ve eşinin arasında, koltuğunda oturan televizyon seyircisi, evrene tanık olur. Haberler, işaret ve anlamlar her gün aynı saatte art arda dalgalar halinde ona doğru sel gibi akın eder, üstüne boşalır ve tekrarlanır; bunlar, saf gösteri olduğundan, zaten birbirine benzemektedir: Bunaltır ve büyülerler. "Haberler", seyircileri, duyarlılığı körelten ve bilme arzusunu yok eden yeniliğin ve aktüalitenin monotonluğu içine gömerler.[23] İnsanların kendilerini eğittiği kesindir. Bir şeyler öğreniyorlar. Kendilerini parça parça eğitiyorlar. Vülgerleştirilmiş ansiklopedicilik modadır. Gözlemci, *özel yaşama* dahil olmuş iletişimin, bu aşamada, iletişimsizliğe dönüşmesinden kuşku duyar.

Radyo ve televizyon gündelik hayata yalnızca alıcıyla dahil olmazlar. Kaynağına gidip bu gündelik hayatı ararlar: (Yüzeysel olarak) kişiselleşmiş anekdot, vaka-i adiye, ailevi ve bildik sıradan olaylar. Radyo ve televizyon zımni bir ilkeden yola çıkar: "Her şey, yani herhangi bir şey, *sunulması,* yani *mevcut* kılınması koşuluyla, ilginç, hatta tutku verici olabilir." Gündelik hayatı, bağlamından kopartarak, vurgulayarak, tuhaflık ya da pitoreskle renklendirerek, anlam yükleyerek sunma sanatı son derece yetkinlik kazandı. Böylelikle, yüksek ve parlak şahsiyetlerin yaşamı spikerler ve gazete ya da radyo düzenleyicileri aracılığıyla "sunulsa" bile, sonuçta bu gündelik hayattan başka bir şey asla değildir. Böylece iletişim, gündelik hayatın alışıldık çerçevesi içinde, (geçerken ve olurken yakalanan) dolaysızdan dolaysıza gider. Dil, geleneksel anlamda kültür, değer ve semboller gibi somut dolayımlar silinir. Bunlar yok olmaz; çok işe yararlar; yıpranıp bozulurken bile irileşip şişerler. Zayıflayan şey, onların dolayımlayıcı işlevidir.

Sonuçta, işaret ve anlatımdan/imlemeden başka bir şey olmayan anlatım tüm anlamını yitirir. Sonuçta, "lafı olağanüstü bir şekilde evirip çevirme" diyebileceğimiz şeyin gölgesidir ortaya çıkan şey: Doğrudan doğruya dolaysızın içinden geçen dolaysız ile gündelik hayatın

23 Büyük ölçüde televizyonla donatılmış birkaç yeni "büyük küme"de yaşayan çocuklar üzerinde yapılmış soruşturmanın sonuçları: On, on iki yaşlarındaki oğlan ve kız çocuklar inanılmaz miktarda teknik ayrıntı bilmektedirler, füzeler hakkında bile bilgi sahibidirler, fakat hesap yapmayı ve "Fransızca yazma"nın en basit kurallarını bilmemektedirler. "Kitap uygarlığı"nın yok olacağı sonucunu çıkartabiliriz.

içine olduğu gibi kaydolan gündelik hayat; ışık ve bilinç kadar hızlı bir aktarım içinde kavranan ve toz haline getirilen olay; "haberler"de gerçekten yeni bir şey olmadığından, çılgınca ama diyonizyak sarhoşluktan yoksun bir halay içinde hep aynı şeyin tekrarlanması. Bu sınırda, iletişimin ve bilginin dolaşımı, hem dolaysızı hem de dolayımları tehlikeye atar. Babil Kulesi'ni andıran ama monoton bir karmaşa içinde onları ortadan kaldırır. Dünya çapında olanın egemenliği, aynı zamanda, dramları utanıp sıkılmadan sömürdükten sonra öldüren dev bir totolojinin de egemenliği olur.

Bu sınır elbette henüz uzaktır. En yüksek noktasına varmış iletişimin iletişimsizlikle buluşup özdeşleştiği kusursuz döngü, kapalı daire ve cehennemi çember asla kapanmayacaktır. Dehşetin içinde bile olsa, bir yenilik, öngörülememiş ve öngörülemez olan daima olacaktır. Enformatif enerjiyi teşvik eden ve yeni enformasyonların kitlesel olarak zerkedilmesini sağlayacak "yaratılar" hep olacaktır. Bu sınır, zihnin bir bakışıdır: Tıpkı enformasyonel enerjinin değer yitimi ve entropinin zaferi gibi, bu da uzak bir olasılıktır. Bununla birlikte, bu sınır "gerçeğin" bazı yanlarını kavramayı ve belirlemeyi sağlar. En azından şu ileri sürülebilir ki, "kitle iletişim araçları" henüz gündelik hayatı, kendiliğindenlik ya da kültür gibi daha geniş ve daha zengin bir kümeye dahil edemediler. Onu kendi "yoksunluğu"na bırakarak bu "yoksunluğu" işgal ederlerken, "yoksunluk" da onları istila etti. Genelleşen şey, *özel yaşamdır*. "Kitle iletişim araçları" gündelik hayatı hem birleştirdi hem de dağıttı; hem fazla gerçek hem de "dünyasal" aktüaliteye kusursuzca yüzeysel bir entegrasyon içinde onun entegrasyonunu bozdular. Aktarılmış geleneksel bir kültürü, kitap kültürünü, yazılı söylemi, Logos'u birbirinden ayırdıkları neredeyse kesindir. Yapının bu parçalanmasından neyin doğacağını ise bilmiyoruz.

Bu noktada, sonuç olarak, teknik uygarlık, sanayi toplumu gibi yaygın kullanılan terimler hakkında çok fazla çekince ifade edeceğiz. Tekniğin önceliği mi? Kuşkusuz; fakat birçok temel sektörü geride, uygarlığın dışında bırakıyor. Sanayi toplumu mu? Evet; fakat *eşitsiz gelişme* bu toplumun içindeki etkilerinin tümünü yeni düzene varana dek üretiyor.

21.

Modern tekniklerin bu şekilde değiştirdiği gündelik hayat ortadan kalkmadı. Problemler değişmiş olsa da, birçok açıdan daha da şiddetlendiler. Bu durumun ayrıcalıklı tanığı, yeni şehirlerdir.

Burada gündelik hayat, deyim yerindeyse, kimyasal olarak saf halde hüküm sürer. Sınır duruma pratikte erişilir. Burada gündelik hayat özel yaşama varana dek daralır. Her nesne, gündelik bir işlevi en düşük fiyata yapabilmek için hesaplanmış ve teknik olarak böyle gerçekleştirilmiştir; bir dizi edime çağrıda bulunur ve bunları teşvik eder; bunlar varoluşun dar anlamda sürdürülmesi için zorunlu edimlerdir, öngörülebilir ve öngörülmüş işlevsel hareketlerdir ve Şey'in buyurgan telkinine boyun eğerler. Her bir şeyin kullanılması için bir ihtiyacı (bir arzuyu değil; tek, analiz edilmiş, ayrılmış, bu şekilde öngörülmüş bir ihtiyacı) gidermesi gerekir. Bu bütünsel işlevcilik haklı olarak en iyi varsayım kabul edilmektedir. Yeni şehirlerin ve son dönemde ortaya çıkan büyük kümelerin [sitelerin] sakinlerinin başına gelebilecek en iyi şey budur. Çoğunlukla bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar gözardı edilir, küçümseyerek ele alınır, bastırılır ya da içe atılır.

Eski işçi sitelerindeki lojmanlardan ve kulübelerden karşılaştırılmaz biçimde üstün olan apartman ve binalar, yeni gelenlere Işıltılı Site'de yeni Yaşam umudu verir. Propaganda, çatıların üzerinden bunu haykırır. Böylece, abartılı övgüden abartılı değer yitimine, yüceltmeden umutsuzluğa geçilir. Sosyolojik hakikat şudur: Yeni şehirler gündelik hayatı en basit ifadesine indirirken, aynı zamanda onu güçlü biçimde "yapılandırmaktadırlar." Gündelik hayat burada kusursuzdur ve yoksunluğu içinde çıplaktır, temeldir ve temel kendiliğindenlikten yoksundur. Gündelik hayat burada durgun durgun dolanır; televizyonun ya da otomobilin, hiçbir tekniğin dolduramadığı kendi boşluğu içinde kederlenir. Gündelik hayat bir boyutunu yitirmiştir: derinlik. Geride yalnızca bayağılık kalmıştır. Konutlar genellikle iyi inşa edilmiş "ikâmet makineleri"dir; site ise çalışma yaşamını çalışma dışında sürdürme makinesidir. İşleviyle belirlenen her nesne bir sinyale indirgenir: Falanca şeyi buyururken filancayı yasaklar; davranışları hazırlar, koşullar. Yeni bir şehri diyalektik olarak tarif ve analiz

edelim. Her şehircilik projesi, bir gündelik yaşam programı barındırır. Bütünsel bir insan, yaşam ve dünya kavrayışına alenen (ya da değil) gönderme yapar. Bizim yeni şehirlerimizdeki proje ya da program fazlasıyla açık seçiktir. Gündelik hayat bir ambalaj muamelesi görür; geniş bir makine, bir metayı koruyan selofan kadar parlak bir zarfın içinde, emekçinin çalışma dışı zamanını kavrar ve buna boyun eğdirir. Gruplar halinde (işçiler, ustalar, teknisyenler) öbekleşmiş ve birbirlerinden de ayrılmış, içinde oturacakları kutulara dağıtılmış insanlara, bu modernite, tekrarlanan hareketler emreder. Aynı mekanizma zorunlu hareketleri giderek seyrekleştirir. Boşluk öyle belirgindir ki, bu sitelerin çoğu, çalışmanın neredeyse bütünüyle düzeneklerin denetim ve gözetimine indirgendiği, teknik olarak kayda değer –otomatikleşmiş– işletmelere bağlıdır. Bu düzeneklerin tek başlarına işlememesi doğaldır; teknik nesneler herhangi bir yerde müdahale gerektiren bir küme oluştururlar. Bununla birlikte, bu inisiyatif ancak teknik nesnenin yaydığı bir mesaja, bir *sinyale* cevap verebilir. Teknik nesneye kendini uyarlayan şehir ve fabrika birbirlerini tamamlarlar. Aynı süreç çalışmayı kolay ve pasif kılarken, çalışma dışındaki süreci de oldukça rahat ve sıkıcı kılar. Çalışma ve çalışma-dışı, böylece, *sinyal* sistemlerinin yönettiği aynı gündelik hayatın içine düşerler.

Sinyallerin egemenliğine giren, paradoksal biçimde ayrışmış gündelik zaman, hem homojen hem de dağınıktır. Çalışma zamanı aile yaşamının ve boş vaktin zamanına uyum sağlar; tabii eğer tersi olmazsa. Yeni sitelerde estetik iddialı nesneler gülünç gözüküyor. Gülünçtürler de; çünkü kasıtlı ve beceriksiz bir biçimde birbirine eklenmişlerdir; rahatsızlık dışında hiçbir sürpriz getirmezler. "Eğlenceler" ise, ilgililerin belirgin inisiyatifleri hariç, bu üzücü şemaya dahildirler. Adamlar işten sonra evlerine dönerler, televizyon ekranının karşısına geçerler ve bilinçli yaratıcılıkta bir eylemden neredeyse aynı uzaklıktaki bir çalışmadan sonra, dünyanın pasif seyircisi olurlar. (Kadınların, erişilebilecek birçok "hizmet sektörü" alanın bulunduğu eski şehirlere göre daha az çalışabildiği yeni şehirlerde) kadınlar ev işi angaryalarından ve çocuklara dair takınaklı kaygıdan kurtularak, imkân buldukça okumaya dalarlar, "gönül postası"nı okurlar. Bununla birlikte, çarpıcı bir zıtlığı gözlemlemek için, Lacq'ın kusursuzca

otomatikleştirilmiş fabrikasını ziyaret etmek ya da hakim tepelerden orayı seyretmek, sonra da emekçilerin barındığı yeni şehre gitmek yeterlidir. Bir yanda göz kamaştırıcı harikalar, diğer tarafta "saf" gündelik hayatın sefaleti. Kendimizi ütopik hayal gücüne teslim edelim. Lacq'a verilen paranın ve gösterilen özenin Mourenx-Ville-Neuve'e ayrıldığını ve bu sermayelerin kullanılabildiğini varsayalım. Orada yaşayanlar için bunun sonucu ne olur? Uçurumu nasıl kapatır? Hangi şehircilik mucizesiyle, hangi varyeteyle, kültürle ve yaşam ciddiyetiyle birleşmiş oyunlarla bunu yapabilir?...

22.

Kadınların kadınlar için hayranlık verici bir şekilde hazırladığı (erkek okurları da dışlamayan) kadın basını, nicelik ve niteliğiyle, "kadınların yükselişi"ni belirgin bir şekilde gösterirken, bu yükselişin belirsizliklerini ve muğlaklıklarını da ortaya koyar. Kadınlar kendilerini göstermek için çaba sürdürüyorlarsa, bu, henüz hedeflerine erişmediklerindendir. Peki, hedef nedir?

Kadın basını ve özellikle de "gönül postası" bir tür kadın ideolojisi taşımaktadır. Her ideoloji bir eylem ve etkinlik aygıtıdır. Dolayısıyla bu basın bir stratejinin –bilinçli ya da bilinçsiz– parçasıdır. Bu stratejinin hedefleri nelerdir? Bu ideolojiden kim yararlanmaktadır? Bir kadın lobisi ya da "gayri resmi" ve geniş bir kadın grubu mu? Eleştirel okur bunu anlayamaz. Önce, hedef duygu ve düş satmakmış, hatta kadınların "kendini ortaya koymaları"ymış gibi gelir. Kendini ortaya koymada ya da ödünlemede kullanılan araçların bu kadar lüks olması, bu kadar sınırlı bir hedefi aşar. Hedef genel olarak (politik ya da politik olmayan) iktidar mıdır, yoksa yine ve daha belirsiz bir şekilde, güç istenci mi? Etik midir? Bu büyük araçlar, kadınların olduğu kadar erkeklerin ve onların henüz puslu bilinçlerinin de eksik bıraktığı "dişi varlığın" "etik" anlamda tanınmasını mı hedefliyor? Yoksa amaç estetik midir? Belki de büyük bir kafa karışıklığı içerisinde, bu ikisi birden mi hedefleniyor? Nihayetinde, belirgin bir hedefi olmayan bir tür büyük oyun mu söz konusu?

Kesin olan şey, "modern kadın"ın bireysel ve kolektif olarak "var olmak" için uzun ve çetin bir mücadele sürdürdüğüdür. Bunu yaparken ise, "varlığın" toplumsal rol, önem, güç, içlilik, haz, kendine hakimiyet, güzellik, doğurganlık, mistiklik, konformizm ya da konformist olmama olup olmadığını bilmez; hatta kendine bunu sormaz bile. Hiçbir şey, hiçbir olasılık dışlanmamıştır. Hiçbir felsefenin, hiçbir opsiyonun, hiçbir sakatlayıcı aklın aydınlatmadığı muhteşem bir kafa karışıklığı içerisinde bütün bunlar aynı anda var olabilir mi? Belki!

Ama bunların bir de karşıtı var. "Varlığı" isteyen ama onu ne tanımlayabilen ne tanımlamak isteyen ne de bunu yapabilen kişi, "varlık-olmayan"ı da tanımlamayı bilmez ve bunları karıştırma riskini taşır. Kadın basını, gündelik hayatla hayali olanı utanmadan ve dozajsız karıştırır (öyle ki, gündelik hayatın kurgusal olanla, kurgusalın da gündelik hayatla karşılıklı eleştirisi projesi, kadın basınında teorik proje olarak hem gerçekleşmiş hem de aşılmış olur).

Bu, kadın basını denen şeyin yarattığı ve sunduğu bir "dünya"dır: Kadın dünyası. İster geçici olsun ister kalıcı, "dişiliğin" spesifik ve tamamlayıcı çizgileri burada kelimenin tam anlamıyla dünyasallaşırlar. Bu dünyanın içinde, bayağı olan olağandışını dışlamaz, fizyolojik olan son derece kültürel olanı, pratik olan da ideali dışlamaz; bu veçheler asla birbirinden ayrılmaz. Bu, bağdaşıklık içinde soyut ya da soyutluk içinde bağdaşık, mantıklı bir dünya değildir. Bu, büyük bir sanat eserine benzeyen, dolu ve somut bir evren değildir. Kendi tarzında tutarlı ama özgün biçimde tutarsız (onu kabul eden kadın ya da erkeklere böyle görünmez), sürpriz bakımından zengin, içinde yaşanabilir olan, çok kişinin de yaşadığı bu kadın dünyası kapalı değildir. Bakışlara ve duyulara açık bu dünya, hatta erkeklerinkine bile açıktır; onları kışkırtır ve baştan çıkartabilir, çünkü bu onların dünyası değildir ve (erkeklik erdemlerinin, erkekliğin kusurlarıyla birlikte, bir "dünya" hiç oluşturmadığı ve bu tarzda kendini ifade edip yaşamadığını varsayarsak) erkek dünyası yoktur.

Kadın dünyası muğlak ve karmadır. Verili bir kadın "özü"nü, uçucu ve anlık olanın içinde kendine türdeşler keşfeden bir ezeli dişiyi bile yansıtmaz. Bu dünya, estetik, etik ve pratik arasındaki bir karmadır. Bir sanatı ya da ahlakı tanımlamaz, yaşama sanatını da tanımla-

maz, fakat gündelik hayatı farklılaştırmayı ve kimi zaman güzelleştirmeyi başaran pratik gündelik hayat makyajları olan bir ahlakçılığı ve bir estetizmi tanımlar. Bu dünyanın içinde ve bu dünyada hiçbir şey doğru değilken her şey doğrudur, hiçbir şey yanlış değilken her şey yanlıştır. Hiçbir şey mümkün değilken her şey mümkündür. Hiçbir şeye izin yokken her şeye izin vardır.

Erkekler açısından bu bir mit ya da mitler toplamıdır. Toplum açısından daha ziyade bir ideolojidir. Kadınlar açısından, onlara göre, bir tür ütopya değil midir? Sanki *bütünsel kadın imgesi* (mit, ideoloji, ütopya; nasıl arzu edilirse), bütünsel erkek imgesinin ya da fikrinin yerini –bunun çöküşünün ardından– almış gibidir. İkili ironisini asla gizlemeyi düşünmediğimiz bu yoruma göre, kadın stratejisinin –geniş bir gayri resmi grup olan "kadınlar"ın ya da liderlerinin stratejisinin– bilinçli ya da bilinçsiz bir hedefi vardır: Müteveffa "bütünsel erkek"in modern ve pratik versiyonu olan bütünsel kadın imgesini yaratmak ve dayatmak. "Bütünsel erkeğin" yok olmasının ardından, erkekler de, güçsüzlükten, bu aracılığı ve aktarımı kabul ederler.

Yanılsama değişti. Bütünsel erkek imgesi politik ve devrimciydi. Uzun ve şanlı bir geçmişin mirasçısıydı. Erkeklikle yiğitliği, erdemle mahareti, kol gücüyle zihin gücünü ayırmak istemiyordu; bunları kolayca birleştirdiği iddiasında değildi. Devlet ve tarih, savaşlar ve felsefe, buradan geçerken iz bırakmış, katı bir ayıklama yapmıştır. Bütünsel kadın imgesi açık bir şekilde reformist ve apolitiktir, bulanık ve bağdaştırmacıdır. Şu büyük gücün sahibidir: Yenilik, sürpriz etkisi, dahası, bulanıklık ve bağdaştırmacılık.

Bütünsel kadın, her şeyi yaptığı için bu bütün olur. Üretir ve tüketimi yönetir; çocuk yapar; onları yetiştirip eğitir. Aileyi yönetir. Erkeğin kendini politika, savaş, duygu, zekâ gibi şu kısır oyunlara teslim etmesini sağlar. Bununla birlikte sanatçılar onun için –kadın için– ve onun hakkında yaratırlar.

Kadın basınının bize sunduğu "kadın dünyası", bütünsel kadına denk düşmek ve kendi imgesini dayatmak için eksiksiz olmak ister. Bütünlüğe karmaşa içinde varır. Tam bir dünyadır bu! Bir "dünya" için arzu edilir şeffaflıkta olmasa bile, her şey orada buluşur ya da oraya yansır, her şey orada kendini tanır. Teknik gelişim ve teknikler,

sanat ve ahlakla gayet iyi geçinir. Estetizm ve ahlakçılık, diğerlerinden ne daha iyi ne daha kötü olan bu evlilikleri kutsamıştır. Tekniklerin kullanımıyla birlikte, kadın dünyası bütün geçmiş, şimdiki ve olası "dünyaları" kendine kattı. Hiçbir şeyi dışlamıyor. Çalışma, cesaret ve bilgi gibi yalnızca kendi gerçekliğini ve coşku verici değerleri ortaya seren erkek imgesinden bu açıdan son derece farklıdır. Felsefe günümüzde filozofun yaşam tarzından, gereksinimlerinden iyice uzaklaşmaktadır.

Yeni ve "modern", neredeyse henüz taptaze olan kadın dünyası, bu güne dek uzak kalabildiği birçok sınavdan doğdu. Felsefenin sınavından bile yan çizdi; çünkü tam felsefe çökerken meydana geldiğinden, felsefi tartışmaları özen gösterdiği sevimli nesneler arasına yerleştirmeyi bildi. Dolayısıyla, bu dünya, en eski mitleri ve en yıpranmış gözüken sembolizmleri benimser. Muzaffer bir olumlamayla, iki kez eziyet çekip köleleştirilen, kraliçe, hayvan tanrıça, hizmetkârmetres, anne-eş gibi "kadın"ın köle olduğu dönemin imgeleri yeniden belirir. Yazgısal Güzellik, Alınyazısı, Mutlak Şans ve Olağanüstü Lanet figürleri, özgür inisiyatifin ve pratik etkinliğin temsiliyle bir aradadır. Mangal yürekli erkek kahramanlar, tutkuların yakıcı ateşinde yanıp tükenen susinekleri ve pervaneler, kendi büyülü güçlerinin kurbanı ayartıcılar, kendi yazgılarına denk prens, kral ve şövalyeler, bütünsel kadının maiyetidir. Kadın dünyası, kararsız denkliklerle ve belirsiz analojilerle örülür. Bu dünya, kendi beslediği bir karmaşayı yaşar. Bireysel olan orada genelleşir ve kişisellikten yoksun teknik orada ucuzca bireyselleşir; tek bir parfüm, bir renk, hatta daha azı, bir niyet, bir ifade yeter. Döngüler ılık ve bulanık bir uyum içinde birbirine girer, saatler ve günler mevsimlere ve hayatların bütününe karışır. Doğrusal zamanın katılığı, erkeksi çabaların zamanı uzakta kalır. Renkler, kokular ve sayılar, yıldızlara ve yıldızların birbirine kavuşmasına karşılık verir ve bunlara denk düşer. Bu gerçekten bir dünyadır; lirizm alışıldık bir şey olmuştur, romantik kozmos, riskten ve şiddetten soyunmuştur. İyicil ya da kötücül sıvıların kat ettiği bir dünyadır; bu inanırken, inanmadan inanılabilir. Şanssızlığı uzak tutan ufacık bir büyülü tavır, şans yanılsaması yaratan küçücük batılınançlar, insani dramların büyük figürasyonlarını, deliliği, tutku ve ölümü,

tiyatroyu ve dini asla rahatsız etmez. Anekdotlar ve sıradan olaylar, kurgusal düzlemde devasa anlamlar edinirken, tersine, trajik İmge ve Figürler, gündelik suç oranlarına, özellikle sağduyuya karşı işlenmiş suçlara indirgenir.

Bu muğlak dünya, bu muğlaklık dünyası, aynı zamanda, yüce olandan aşinalıkla ve aşina olandan da yücelikle söz edilen evrensel karışımın dünyasıdır. (Üstelik bu yanlış da değildir; çünkü üslup, söz edilen şeyi değiştirir, aşina olunan şey de yüceliği gerçekten içerir – ve tersi). Bu dünya ne yanlış ne doğrudur. Bu bir mikrokozmostur: Küçük ama kendi sakinleri için uçsuz bucaksız, belki de sonsuz bir evren. Muğlaklık, herhangi bir şeyden bir diğerine rastgele geçmeyi sağlar. Mutfak periler âlemi olur; moda temsilleri ile ünlü yıldızın ya da Doğu prensesinin gönül yaralarının hikâyesi arasında, fantastik masallar olağanüstü bir yemek tarifi gibi okunur. Mistifikasyon mu? Mitleştirme mi? Hayır. Hem daha azı hem daha çoğudur, daha iyisi ve daha kötüsüdür: Muğlaklığı bilmeyen muğlak bir bilincin sömürdüğü gündelik hayatın muğlaklığıdır bu.

Biraz budalaca ve (kimi zaman) çok zekice, sinir bozucu ve baştan çıkartıcı "bir şey" buradan kaynaklanır. Nedir bu? Üstü örtülmüş ve gizlenmiş, başkalaşım geçirmiş ve açığa vurulmuş gündelik hayat. Bütünsel olduğunu iddia eden ve bir anlamda da böyle olan bu "bir şey", onu peçeleyen şeffaf imgeler arasında, gülünçlüğü, zayıflığı ve sefaleti içerisinde belirir. Muğlak bir bilinç tarzında yaşanan ve algılanan (ne yanlış ne doğru, yarı yanlış yarı doğru, dolayısıyla çelişik, fakat çelişkilerin bilincinde olmadığından, bu çelişkilerin körelip yatıştığı bir bilinç; ki bu, gündelik hayat kategorisi olarak *muğlaklık* tanımı diye kabul edilebilir) bu sözde gündelik hayat, aktüalitenin, modanın, sanatın, politikanın ve tarihin değişen büyük temalarına rahatlıkla bağlanır. Aynı zamanda, sanatın, politikanın, tarihin ve sonuçta modern yaşamın gerçek sorunlarından kaçışı sağlar. Bu, daima erişilebilir ve misafirperver, daimi bir oyalamacadır. Bu dünyanın kapısı ardına kadar açıktır; içeri girmeniz yeter. Orada, sinema ya da tiyatrodan daha ucuza bir yer bulursunuz. Yanılsamanın ya da katılımın (daha doğrusu katılmamanın) niteliğinin daha düşük olmasının pek önemi yoktur. Kesin olarak önem taşıyan şey, bu şekilde makyajla-

nan gündelik hayatın katlanılabilir olması, sıkıntının geri çekilmesi ve kaygının unutulması, özel yaşamın (yarı yapmacık ve suç ortağı, yarı şaşkın) hayranlığa açık olmasıdır. Bulanık dünya, ayrık hareketlere ve bozuk ritmlere bir tür birliği geri verir. "Yaşantı", "yaşanmamış" tarzında yaşanacaktır; olanaklıyla olanaksız birbirine karışır. Kurgu ile uyanıkken görülen yarı düş hali, katlanılamayan bir yaşamı kendinden geçirerek yaşamayı sağlayacaktır. Yarı düşü taşıyacak ifadeleri buradan alıp, aldatmadan aldatacaktır. Bu sözde dünyada hiçbir şey var değildir, her şey imleyicidir. İmlemeler/işaretlendirmeler, hafif hâleler, hem kötüye kullanır hem kötüye kullanmaz, hem aldatır hem aldatmaz. Erkek ruhu imlemelerle/işaretlendirmelerle asla yetinmedi. Şeylere bağlanan tinselliğin ele avuca sığmaz katsayıları filozofu tatmin edemedi. Erkek, yani erkek ruhu var olmak istiyordu; varlığı istiyordu. Özü gereği dişi olan imleme/işaretleme, felsefenin değer yitimine yalnızca "mevcudiyeti"yle (eğer böyle denebilirse, çünkü mevcudiyetin zıddı ve parodisi olarak "vardır": Tükenen varlığın vekilidir) tanıklık eder. Bununla birlikte, biçimsiz ve cevapsız bırakılmış müphem bir soruşturma varlığını sürdürür. Şeylerin ve edimlerin çoklu imlemeleri/işaretlendirmeleri kimin karşısındadır, kimin içindir? Bu imlemeler daha fazla istikrara neden asla erişemez, ahlakçı ya da estetize edici niyeti aşamaz?

Geçici mi yoksa kalıcı mı olduklarını kesinlikle ileri sürmenin güç olduğu bu fenomenlerin şaşırtıcı tarafları vardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce doğmuş olan kadın basını ve "gönül postası" birkaç yıl içinde güç halini aldı. Genel olarak basının, enformasyon gazeteciliğinin, hatta (artık belirli sınırlar içinde ve kısmen uzmanlaşmış olan) erkekler için olan basının havasını bunlar hemen belirledi. Bu yayınların içeriği, genel konjonktürlere bağlı olarak büyük bir hızla değişiyordu: Kurtuluş'tan sonra nispi bir ahlaksızlıktan ahlak düzenine ve dişiliğin belli belirsiz damgasını vurduğu bir hümanizmadan mitolojinin etkisini açıkça taşıyan bir dinselliğe geçti. Aynı temalar farklı biçimde işlendiğinden, bu tekrar okur kitlesini hemen doyurmaz. Neredeyse kalıcı olan sembolizmler şaşırtıcı bir şekilde gün ışığına çıkartılır. Gerçekten de, muğlaklık, aynı temalar üzerine neredeyse bitmek bilmez varyasyonlara imkân tanır; değişim, ilk

kez görülen birkaç ayrıntıyı ve özellikle farklı bir üslubu içerir. Aynı aşk hikâyesi, "üsluba" bağlı olarak, erotik özgürlük telkin edebileceği gibi, katı bir ahlaki disiplinin zorunluluğunu da telkin edebilir.[24] Bu basının tarihsel incelenişi, istikrarsız bir karışımın içindeki çeşitli harç maddelerinin dozunu ayarlamayı sağlar: "Kadınların yükselişi" ve bu durumun belirsizlikleri, "mutluluk teknikleri", ahlaki düzen, modernitenin rastlantı ve kaygıları, vb.

Kinizmi, ahlaksızlığı, erotizmi, zevksiz romantik duygusallığı pohpohlayan anekdotlardan yola çıkarak ahlak düzenini telkin ve nüfuz ettirmek, bu operasyonun –deyim yerindeyse– tacıdır. Tıpkı yönetimin politikasının apolitiklik görünümü altında, ideolojinin de ideolojiden kopuş görünümü altında satılması gibi, yaygın bir basın da ahlak düzeninin ahlaksallığını ahlaksızlık ambalajı altında satar.

Daha önce vurguladığımız gibi, söz konusu gerçekliğin, yani "modern" yaşamda kadınların durumunun incelenmesi, başka sorunlara, global toplumun sorunlarına gönderme yapmaktadır. Ahlak düzeninin kaynağı nedir? Neye, hangi zorunluluğa ya da tarihte hangi zorunluluk yokluğuna denk düşmektedir? Tikel grupların gerekliliklerinden daha genel ve etiğin ya da felsefeninkilerden daha kaba hangi gerekliliklere denk düşmektedir? Günümüzde nasıl oluyor da bildiğimiz kadarıyla ilk kez bir "ahlaki düzen" sert bir şekilde kendini dayatmayarak, herkes tarafından değilse de birçok kişi tarafından kabul edilmiş ve arzulanmış gözüküyor? "Mutluluk teknikleri"ne gelince, bunlar tam olarak neden ibarettir ve neyi hedeflemektedirler? Temel ve dağınık ihtiyaçların tatmini mi, konfor ve refah mı? Güvenlik, sükunet, düzen içinde hissedilen huzur ve vicdan rahatlığının yeni bir tarzı mı? Hangi araçlarla? Yemek tarifleri, moda, tamirat, "gevşeme", cinsel ve duygusal uyum, genel ya da zihinsel hijyen yoluyla mı? Yoksa katarsis ya da gerilimlerin ortadan kaldırılması, duygusal romantizmin ve trajik duygunun sonu aracılığıyla mı? Bu tekniklerin savunucuları

24 Gönül postasının, yıldız fallarının biçimsel, yapısal ve semiyolojik bir incelemesinin kapsamını sınırlandıran da budur. Temaların ve bileşimleriyle imlemelerinin/işaretlemelerinin böyle incelenmesi, tarihselliği, dolayısıyla *gerçek anlamı* (burada olduğu gibi başka yerde de) göz ardı eder.

ve kullanıcıları sıkıntıdan nasıl kaçınmaya çalışıyorlar? Bu minör ve gündelik tekniklerin, teknik gelişimle, sanatla, estetikle ve özellikle toplumsal olgu olarak estetizmle ilişkisi nedir?

Bu sorular, modernleşmiş gündelik yaşamın genel olarak moderniteyle bağlantısına yöneliktir. Dolayısıyla tek başına ele alınan "kadınların yükselişi"ni geride bırakırlar. "Kadınların yükselişi" ne kadar ele alınırsa o ölçüde belirsiz gözükür, muğlaklığın muğlak tabanı ya da "temeli"dir. Antik köleliklerin –örneğin acı içinde doğum yapmanın– sonu, kadınlığın doğayla ve doğanın ritmleriyle özel bağını ortadan kaldırmaz. Büyük bir umut, çalışarak "özgürleşeceklerini" sanan kadınların umudu, fazlasıyla yenilgi ve hayal kırıklığı getirdi. Kadınlar, neden sonra fark ettiler ki, fabrikada ya da büroda çalışma, yeni tekniklerin kolaylaştırdığı ev işinden hiç de daha az monoton değildi; üstelik her iki işin de onların elinde toplanma riski vardı. Bu arada, sanayileşme parçalı çalışmayı getirmişti. Edebiyatta kadınların başarıları, hayati sezgilerin ya da son derece yeni fikirlerin zaferinden ziyade, herhangi bir türün (örneğin roman) krizine ve çöküşüne işaret eder. İdeoloji düzleminde kadınların şiddetli saldırıları hem kendine güvensizliğin hem de güç yitiminin ifadesidir. Basın, "olumlu değerler"in yanında, ödünleme, doğrulama ve teselli de içermektedir. Girişilen taktik ve strateji, parlaklığından çok içe işleyen yanıyla şaşırtmaktadır...

Tanıklıkların altında, semptomların ve ifadelerin berisinde, "Özel Eros"un yabancı ve çetin bölgesini, yenilgilerle yanılsamaların, batıl inançlarla sahte güçlerin, güçsüzlük imge ve mitlerinin kesiştiği bölgeyi hissediyoruz.

23.

Bu açıklamada, önceki olguları belli bir noktaya kadar içeren yeni olguların en tuhafı hayatın "yeniden özelleşmesi" değil midir? Bütünlüğün bakış açısı, bu kavramların ve olguların derinleştirilmiş teorik oluşumunun gerekliliğini belirten ve hiçbir şey açıklamayan felsefi bir dili burada kullanırsak, bir "bütünleşmeme"yi ortaya koymaktadır.

Olguları ele alalım. Bu olgular paradoksaldır. Modern dünyada gündelik hayatı değiştirirken onaylayan gündelik hayatın "yeniden özelleştirilmesi" 1950'den itibaren meydana geldi. Bu, atom tehlikesi karşısında, tarihin yenilgileri karşısında bir kaçışı içeriyordu. Yurttaşlık görevlerine yan çizerken, aynı zamanda, resmi iyi yurttaşlığın mistifikasyonlarına maruz kalıyordu. Bununla birlikte, yeniden-özelleştirme bu tarihsel koşullara, kaçış ve yenilgi tepkilerine indirgenemez. Kâh yeni kâh potansiyel olarak mevcut ihtiyaçlar da, yalnızca reklamda somutlaşan ve bu dolayım aracılığıyla nesneleriyle ilişkiye soktuğu kitlesel fenomenler olarak uyanıyordu. Çarpıcı olan, bu ihtiyaçların ve onları teşvik eden şeylerin tek başına bırakılmış niteliğiydi ve hâlâ da öyledir. Bu ihtiyaçların her birinin kendi nesne ve "sloganları" vardır. Her biri kendine özgü bir tarzda ve ayrı ayrı tatmin edilir; bağdaşık bir bütünlük oluşturmazlar. Olumsal ihtiyaçların dışsal ve olumsal nesnelerle karşılanması, yeni "özel yaşam"ın özelliklerinden birini tanımlamaktadır. Burada, iktisadi ve toplumsal genel zorunluluk, bir dizi tesadüfle (hissedilen ihtiyaçlar, tatminler) ifade bulur. *Şuna* ya da *buna* duyulan ihtiyaç halini almış ihtiyaç, arzuyu bireyselleştiremeden temel kendiliğindenliği yitirir. Süreç, aynı ölçüde geri dönüşsüzdür. Opsiyonlar bellidir (örneğin otomobilin rolü ve önemiyle ilgili!). *İhtiyaçların büyümesi, arzunun yabancılaşması,* dedik daha önce. Burada bu ifadenin anlamını belirtiyoruz: *İhtiyaçlarda dışsal zorunluluk, tatminlerde tesadüfün rolü;* özel yaşam, bu ayrık ihtiyaç ve tatminlerin yeri ve bağı olarak kalır.

Sosyologlar, çağdaş ailenin en basit ifadesine, çekirdeğine indirgenmiş olduğunu saptadılar. "Çekirdek aile"den (tecrit edilmiş) yaygın bir şekilde ve ironi yapmadan söz ediyorlar. Bu çekirdek giderek sağlamlaşıyor.[25] Bu "tortu" yok olmaz. Aynı anda hem tortu hem de

25 Bu bakış açısını özetleyen Andrée Michel şöyle yazıyor: "Başarılı olmuş bir ifadeye göre "taban hücresi" ya da Le Play'den bu yana Fransa'da yaygın vulgarize bir görüşe göre "doğal gruplaşma" olmaktan uzak olan aile bir bileşkeden ve bir tortudan başka bir şey değildir; toplumun henüz üstlenmediği işlevler aile tarafından üstlenilmiştir..." (*Cahiers intrnationaux de sociologie,* c. XX). "Ailenin grup üzerinde kurumsal önceliği" yoktur. Bu "tortu"nun sağlamlaşması daha şaşırtıcıdır. Bu yaklaşıma destek olarak çeşitli sosyologların metinlerinden söz edilebilir: Gooda, *Die Struktur der Familie,* Köln, 1960; Pearsons, *Socialisation and interaction process,* vb.)

ürün olarak tezahür eder (genel olarak gündelik hayat hakkında bunu söyledik). Aile, onlarca yıldır beklendiği gibi parçalanmadı. "Yeniden-özelleşme" de bizi daha az şaşırtmıyor; çünkü belirgin ve öngörülebilir bir işlevden kaynaklanmıyor. Toplumsalın belki de işlevsele indirgenemeyeceğini ve "tortu"nun yalnızca varlık sürdürmekle kalmayıp sağlamlaşabileceğini de bize gösteriyor. Uzmanlar işlevsel olanı ve bunun gerçekle ve yapısal olanla ilişkilerini sonsuzca tartışabilirler. Özel yaşam ve günümüz ailesi "işlevsellik-ötesi" olabilir mi? Dışarının tehlike ve baskılarına karşı sığınak, belirli konjonktürlerde bir "işlev"in tanımı değil midir? İhtiyaçların ortaya çıkışı ve malların tüketimi, günümüzde ailenin ve özel yaşamın "kurumsallaşmış" çerçevesinde "işlevsel" görülebiliyor.

Sonuç itibarıyla, günümüzde gündelik hayat, özel ya da "yeniden-özelleştirilmiş" yaşam ve aile yaşamı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Aile grubunun iç yaşamıyla ve "özel yaşam"la sınırlı kalmayan gündelik hayat, bunlara temas eden şeyleri kapsar. Dolayısıyla, bu haliyle diğer gruplardan kaçan şeyi içerirken, bu atıf, ailevi ve özel yaşamın, bunu aşan şeye, çalışmaya, boş vakitlere, sosyalliğe, kültüre nüfuz ettiğini, bunları vurgulayıp renk verdiğini unutturur.

Burada zor olan şey, gerçekliğin hiçbir veçhesini –çelişkilerini kavrarken– ihmal etmemektir. Marx'ın çok aydınlatıcı ifadesini hatırlayalım: "*Devletin devlet olarak soyutlanması modern zamanlara özgüdür, çünkü özel yaşamın soyutlanması modern zamanlara özgüdür.*" Gündelik hayatı modernliğin içine yerleştirmeyi sağlayan bu ifade sık sık işimize yarayacaktır. Gerçekten de bu durumdaki paradoks, indirgenmiş ("çekirdek") aile yaşamının sağlamlaştırılması ya da "yeniden-özelleşme" süreci değildir. Şaşırtıcı olan, bu sürece eşlik eden ve onu oluşturan çelişkiler kümesidir. "Yeniden-özelleştirme", tarih hızlanırken meydana gelir. Bunun, yalnızca bu aceleci hızlanmanın içinde barındırdığı yenilgilerle, sınama ve tehlikelerle değil, tekniklerle de bağı vardır. İmdi, başta radyo ve televizyon olmak üzere, bu teknikler özel yaşamı toplumsal ve politik yaşama, tarihe, bilgiye açıyor olmalıydı. Bilinç ve özel yaşam kendi üzerine kapanırken, buna, yaşamın ve bilincin "küreselleşmesi" eşlik eder. Açılım, öngörülmemiş sonuçlar yaratır. Öngörülür ve beklenen "küreselleşme",

kendi üzerine kapanma tarzında gerçekleşir. Artık kendini yurttaş olarak hissetmeyen özel insan, koltuğunda otururken, evren üzerinde etkisi yokken ve bunu dert etmezken, evrene tanık olur. Dünyaya bakar. Küreselleşir; ama sadece bir bakış olarak küreselleşir. Bir "bilgi" edinir. Fakat bu bilgi tam olarak neden ibarettir? Gerçekten bilmekten ya da görülen şeyler üzerindeki iktidardan, olaylara gerçek katılımdan değil. Burada yeni tür bir bakış vardır: Şeylerin imgesine yönelmiş, ama güçsüzlüğe indirgenmiş, sahte bilinç ya da kısmi bilgi sahibi olmaya, katılımsızlığa indirgenmiş toplumsal bir bakış. Gerçek bilgi, gerçek güç, gerçek katılım, bu bakışla uzaklaşır; asla bu bakışın altında değildir. Bu elbette *özel* bir bakıştır, toplumsallaşmış özel insanın bakışıdır; dolayısıyla çıkarların, hazların, "mozaik"[26] halindeki belli bir kültürün olasılığını içinde barındırır.

"Yeniden-özelleştirme" hoşluk verir; gündelik nesnelerin kullanımında belli bir zevk ve ustalık sağlar. Aynı zamanda, kişisellikten uzak, ansiklopedik ve vülgerleştirilmiş bir kültüre itaati şekillendirir; ahlak düzenini zerk eder; kitlesel yaygınlık taşıyan enformasyonun tüm hilelerini sunar. Etkin katılım olmadan, pasif bir şekilde seyredilen küresellik/dünyasallık içinde, teknik gelişim, evrenin keşfi, politik stratejiler gibi görülür olmakla birlikte erişilmez olan süreçler cereyan eder. Bu süreçler, toplumsal pratiğin etkin bilincinin yerine geçen toplumsallaşmış bakıştan baş döndürücü bir hızla uzaklaşırlar.

"Özel" kelimesi, yoksunlaşmayla ilgili güçlü anlamını yitirmedi.[27] Özel yaşam, yoksunlaşma olmaya devam ediyor. "Dünya" delikleri tıkıyor, küçük aralıkları donatıyor, boşlukları belirgin biçimde dolduruyor, ketlemeleri kamufle ediyor. Zaman tıka basa dolu, hayat ise neredeyse çökmek üzere. Ya da boş. "Bir yumurta gibi dolu, uçurum gibi boş..."

Yaşamın "yeniden-özelleştirilmesi" işlerken, aynı imkânlarla, iktidar ve zenginlik kişiselleşiyordu. Kamusal ve politik yaşam özel ya-

26 Abraham Moles'ten alınma ifade.

27 Fransızcada "yoksunlaşma" anlamına gelen *privation*'la "özel" anlamına gelen *privé*'nin bağlantısına gönderme yapılıyor. Ayrıca bkz. *Gündelik Hayatın Eleştirisi I* (Sel Yayıncılık, 2012). (ç.n.).

şamdan alınma imge ve anlamlar yükleniyordu. "Kamu yaşamının" erkek ve kadınları, yani kudretli kişiler ya da ünlüler, uzun süredir –belki de hep– beylik hal almış bir laftı. Onlar (görünüşte) herkese aittiler. Bu yanılsama, politik oluşumun parçasıydı. Toplumun dışına çıkmadan toplumun üzerine yerleşmiş devletin ve kültürün özüne bağlı bir yanılsamaydı ve politik bir sistem olan demokrasiyle bağdaşmaz değildi. Bu demokrasinin çelişkileri –az çok gerçekleşmiş bir demokrasinin az çok derin çelişkileri– arasında yüzünün akıyla yer alıyordu.

Modern imkânlarla birlikte bu yanılsama, pratik ve gerçek toplumsal yaşamın geniş görünümü içinde yayılıyor. Prenslerin ve kraliçelerin, yıldızların ve milyarderlerin gündelik hayatının hiçbir ayrıntısı bizden kaçmaz; çünkü "büyükler"in, "şefler"in, hatta "kahramanlar"ın gündelik hayatları bizimkine benzer. Artık onların banyolarını bizimki kadar, şatolarını oturduğumuz ev kadar, vücutlarını kendi vücutlarımız kadar iyi "biliyoruz." Şunu söyleme cüretini gösterebilirsek, imge aracılığıyla dünyada yayılan bu "bilgi", bu kişilerin ayartıcılığının ya da yükselişinin parçasıdır. Bu "bilgi" onları köleleştirir. Bundan kendilerini kurtaramazlar. Bunu bilirler ve kamunun, reklamın gereklerine tabi olurlar; başka bir yere sığınmaya da hazırdırlar. Kısacası, bu açıdan bakıldığında, yüce ve büyük olan, gündelik hayata iade edilmiştir. Kamusal olan özel olur, özel olan da kamusal; ama yalnızca görünüşte: İktidar, özelliklerini kororken; zenginlik de ihtimalleri korur. En mütevazı yurttaş kendi hükümdarını tanır. Onu, dokunacak kadar yakından görebilmiştir; ama bu yanılsamayı kabul ettiğinde yurttaş olmaya son verir. En mütevazı köylü, kraliçeyi, prensesi ve starı "tanır." Bir "tanışıklık" edindiğini sanırsa, modernitenin en tuhaf ve en kaygı verici yabancılaşmalarından birine düşer. Özel olanla kamusal olanın ayrımı ancak görünüşte aşılmış olur. Toplumsal pratiğin bu iki veçhesi arasındaki çatışmanın aşılması ancak bir yanılsamadır.

Toplumsal olan hiç olmadığı kadar açık ve şeffaf gözükür. *Toplumun toplumsallaşması* yeni biçimler edindi, geçmişte olduğundan daha yaygın, gerçekten "küresel"; fakat mistifikasyon, yabancılaşma ve özelleşme de küresel bir kapsam edindi. Bu küresellik tuhaf bir şekilde "dünyevi"dir ve dünya bir dünyanın karikatürü olarak belirir.

Dünya toplumsallaşmış bakış altında cereyan eder. Ama insanlarda, onların özel yaşamlarının çemberi içinde ve cephelerinin duvarları gerisinde neler olmaktadır? Dışarıdan bakıldığında özel yaşam donuk kalır. İçeriden, ılık ve nemli mahremiyetin içinden bakıldığında, tehdit edici, fırtına yüklü, donuk gözüken şey dışarısıdır. İçeriden bakıldığında, dışarıda olup biten, olayların nereden kaynaklandığı, gerilimlerin nereden doğduğu bilinmez. Gündelik hayatın en aşağı tarafı orada güven verir. Özel yaşamda, kişi, sevildiğine ya da nefret edildiğine (ya da ikisi birlikte), korunduğuna ya da boğulduğuna, ihtimam gördüğüne ya da marazi durumlara itildiğine emindir. Kişi var olduğuna emindir; bayağı bir şekilde de olsa vardır. Burası bir çekirdektir, gündelik hayatın çekirdeğidir.

Burası anlamlandırmaların/işaretlendirmelerin azami olduğu ve bunların da anlamsızlığa düştüğü yerdir. (Bir fotoğraf albümünü ele alalım. Her yüz, her sahne bir olay içerir ya da bir yaşam evresini özetlerler; her imge işaretlendirmelerle yüklüdür. Bu yüz ve sahneler çok kısa sürede silinir; unutulurlar. Burada, ölüler, toplumsal ölümleriyle, kesin ölümleriyle ölürler; dramlar keskinliklerini yitirir ve işaretlendirmeler şeyleri halelendirmeye son verir...)

Böylece, "yeniden-özelleştirme" önceki dönemin bireyciliğini sürdürüp onun yerini alırken, bireyin yerine de küçük aile grubunu geçirir. Toplumumuz, zorunlu ve kaçınılmaz olan "toplumun toplumsallaşmasına" damgasını vuran derin çelişkiler içermektedir ve bu toplumsallaşmayı bütünüyle sorunsallı kılmadan, buraya çok sayıda problem dahil eder. Grupların boyutları büyürken (şehirler, işletmeler, sınıflar), bu grupların bağrındaki farklılaşmalar da kendini gösterir. Enformasyon artarken doğrudan temaslar yok olur. İlişkiler çoğalırken bu ilişkilerin yoğunluğu ve sahiciliği azalır. Çeşitlilikler ayrışmalara eşlik eder; inisiyatif ve özgürlük olasılıkları daha katı koşullamalarla at başı ilerler.

Kâh içe işleyen kâh hoyrat davranan, fazla karmaşık bir toplumsal gerçeklik karşısında pasif olan geri çekilme, bir tür çözüm olarak belirir. Bu geri çekilmeyi değerlendirmek kadar anlamak da güçtür. "Yeniden-özelleştirme"nin *seçilmemiş* olduğu söylenebilir ancak. *Opsiyon* vardı, genel opsiyon (toplumsal opsiyon, grup tercihleri, toplum-

sal olarak kabul edilmiş ve benimsenmiş tercih projeleri). Yine de bunun *serbestçe seçilmiş* olduğu söylenemez. Seçim dayatılmıştır, çözüm belirtilmiş ya da tehlikeli bulunmuştur. Zorlama uygulanırken, oldukça kısıtlı bir özgürlük marjı bırakılır; dışarının ve "dünya"nın ağırlığı, kitlesel fenomenler halinde başkalaşmış bir mahremiyet üzerinde birikir.

Bu bir yaşam tarzı mıdır, yoksa tarzdan kesinlikle yoksun bir yaşam mıdır? Biz ikinci hipotezden yanayız, fakat henüz görüş belirtmek için çok erken; bu hipotezlerin ve bu problemin incelenmesi *sıkıntı sosyolojisinin* parçasıdır...

Yaşamın "yeniden-özelleştirilmesi", çok tuhaf bir şekilde, gündelik hayatın eleştirel incelenmesini altüst etti. Gündelik hayatı onaylıyordu; fakat beklenmedik bir şekilde. Gündelik hayatı değiştirerek, burayı bir "özelleşme" ve aidiyet yeri olarak geçmişten daha güçlü bir şekilde yeniden oluşturuyordu. Konunun öngörülemeyen sağlamlaştırılması, bunu incelemenin yönünü değiştirmiştir, çünkü konuyu ve bunu görme şeklini, yaklaşım ya da kavrama yöntemlerini değiştiriyordu.

"Yeniden-özelleşme"nin en şaşırtıcı koşullarından bazılarını, örneğin kolektifin (anlık ya da kalıcı) prestij yitimini bir yana bıraktık. Tarihsel bir fenomen olan bu prestij yitimi, psikolojik ve sosyolojik sayısız biçimde kendini motive eder: Kolektifin zorlayıcı karakterini deneyimleme; bir "katharsis" yanılsamasının, bireysellik ve toplumsalın bireyseli rahatsız etme yanılsamasının ve toplumsal içinde bireyin mutlu dengesi, "özelleşme"den kurtulmuş bir yaşam tarzı getirmeden özel yaşamı emen iktisadi, politik örgütlenme ve üst-örgütlenme içinde denge yanılsamasının sonu. Bu tarih içinde en şaşırtıcı olan şey, kolektife başvurmak ya da yenilgi değildir. Uzun bir dönem boyunca, gündelik hayatın radikal dönüşümü umut edildi ve beklendi: Yeni bir yaşam. Bu dönüşümü yalnızca kolektif (daha doğrusu, kolektifin belli bir temsili) getirebilirdi. "Bilimsel sosyalizm"e sıkı sıkıya bağlı olan "ütopik sosyalizm"in anlamı buydu. Sosyalizmin tarihi ikili bir öğreti içerir: Gündelik hayatı düzenleyici fail olan kolektifin yenilgisi ile teknik öğenin ve problemlerinin öne çıkışı. Bu ikili deneyim karşısında, gündelik hayatın devrimci dönüşümü fikri neredeyse yok olduğundan, dönüşmemiş olmakla birlikte teknik ilerlemenin küçük bir kısmından yararlanan bir gündelik hayata kapanma gayet iyi anlaşılır.

En şaşırtıcısı, belki de bu kapanmanın, kolektif örgütlenmenin ve üst-örgütlenmenin kendi düzeylerinde, yani devletin, büyük kararların, bürokrasinin düzeyinde işlemesini hiç engellememesidir. "Yeniden-özelleştirilmiş" yaşam kendi düzeyinde dururken, büyük kurumlar da kendi düzeylerinde dururlar. Düzeyler üst üste ya da yan yanadır.

Bu çekirdeğin etrafında sağlamlaşmış olan özel yaşam, gündelik hayat, tarihten, yenilgilerden, tesadüflerden, tehditlerden kaçışı sağlayacak oyalamaca olarak hizmet eder. "Yaşantı" ile tarihsel olan arasındaki uçurumu, tarihin yenilgilerinden ve geri çekilmelerinden kaynaklanan uçurumu açan budur.[28] Tarih karşısındaki çekince, tarihsel olanın ve global toplumun problemleri (yani politika) karşısındaki kaçış, yine tarihseli yaşamanın bir tarzıdır. Modern gündelik hayatın tarihdışılığı da tarihin bir kipidir ve onun iç çatışmalarının bir tezahürüdür. "Özel yaşam" olarak sağlamlaşan gündelik hayat yine de tarihi ortadan kaldırmaz; keza, belirlenmiş olan da ona karışan tesadüfü ortadan kaldırmaz. "Bir zar atışı tesadüfü asla ortadan kaldırmaz." Çekinceler, sığınaklar, kaçışlar, birçok şeyi maskeler ama hiçbir şeyi engellemez. İnsanlar tarihsel olana karşı siper oluşturduklarından ve imge seyircisi olarak olaylara tanık olmaya çalıştıklarından beri, tarihsel olan insanların peşine hiç görülmediği kadar düşmüştür.

Yine de her şey aynı ölçüde tarihsel ya da "kültürel" değildir.

Aslında ne tarihten, ne kültürden ne de bilmekten kaçan, bunlar mesafelendikleri ve uzaklaştıkları ölçüde büyülenen insanlar, yine de, tarihe ve bilmeye karşı bir tür pasif direniş oluşturan bir gerçeklik düzeyini sağlamlaştırıyorlar. Kimi durumlarda bu direniş aktifleşir; gündelik yaşamlarına kapanan toplumsal bir grubun üyeleri, bir düşmana, işgalci bir güce, bir olay "yaratıcısına", bir politik şefe de karşı koyabilirler.

Bize göre, "yeniden-özelleştirme"nin bir anlamı vardır. Tarih karşısında bir kaçış ya da oyalamaca arayışıyla tekyanlı olarak tanımlanamaz. Devrimin yenilgileri karşısında ya da gezegenin yok olması tehlikesi karşısında bir devekuşu tavrına indirgenemez. Kabul edilebilir bir yol beceriksizce ama müşkülpesent bir şekilde aranır:

28 Jean-Paul Sartre'ın *Critique de la raison dialectique*'te (Gallimard, 1960) doldurmaya çalıştığı uçurum.

Ne özel olanın kamusal olana, bireyselin toplumsala ve tarihsele mutlak kapanması, ne de birinci veçheleri ikinciler yararına yok eden ve yalnızca açıklık ve boşluk olacak mutlak açıklık vardır. "Yeniden-özelleştirme"nin radikal eleştirisi onu anlamayı engellemez; tersine, kavrayış kadar açıklama da talep eder.

"Yeniden-özelleştirme", toplumsal ilişki ve bağ içeren çeşitli fenomenlere eşlik eder: Bazı duyumsal izlenimlerin (dostluk, arkadaşlık) ve yanlış tanımlanmış değerlerin, yakınlık ve katılım gruplarının değerlerinin yeniden belirlenmesi; toplumsal kendiliğindenliğin henüz belirsiz onarımı. Diğer yandan, "nesneler dünyası" yeni bir önem kazanmakla birlikte, çok büyük bir çeşitlilik de edindi: kullanılan ya da az kullanılan teknik nesneler, yararlı ya da yararsız nesneler, lüks nesneler, estetik nesneler, bir tutumu düzenleyen ya da hayal gücünü, heyecanı, hatırayı harekete geçirerek inisiyatife yer bırakan nesneler. Bu nesneler dünyasını, sınıflandırılmasını ve paylaşımını *Gündelik Hayat Lojistiği* içinde incelememiz gerekir.

24.

Bu bir felsefe midir, yoksa felsefi analiz mi?
Yine, *hem evet, hem hayır*. Evet, çünkü gündelik hayatın eleştirel analizi ve sunumu felsefi kökenli kategoriler kullanır: sahiplenme, yabancılaşma, yoksunlaşma/özelleşme, güç (insanın doğa üzerindeki ve kendi doğası üzerindeki gücü), ihtiyaç, arzu, eleştirel olumsuzluk, vb.

Yine de hayır. Bu kategoriler, felsefi düşüncenin onları kapattığı sistematikleştirmelerden kurtulmalı, sonra da somut bir bilgiye hizmet etmelidir. Bu kategoriler tam anlamıyla her türlü sistemden kurtulurlar.

O halde söz konusu olan nedir? Bizce, gündelik hayatın eleştirel incelenmesi bir *diyalektik antropolojiye* katkı sunar, ki bu antropoloji de *diyalektik bir hümanizmayla* bağlantılıdır (ya da onunla çakışır).

İnsanı tanımlamak söz konusudur. Marksist dogmatizm insanı çalışma dolayısıyla ve çalışma için, üretici olarak tanımladı. Oysa, aktif insan, insan dünyasını yaratır ve kendini de üreterek üretir. Yalnızca şeyleri, alet ya da malları üretmez; tarihi ve durumları da üretir. "İn-

san doğası"nı yaratır: İnsanın içindeki ve insan için olan doğa, çok sayıda çatışma dolayısıyla insanın sahiplendiği doğa. İnsanı tekyanlı olarak belirleyen Marksist dogmatizm dış dünyayı ve şeyi, madde üzerindeki iktidarı ve maddi üretimi ön plana koyar. İnsanın doğasını, doğanın insana içsel sahiplenmesini paranteze alır. Bunları üstünkörü olarak, pedagojide, felsefede propaganda olarak ve sanatta eğitim olarak tahayyül eder.

Her dogmatizm insani olanı sakatlayarak tekyanlı belirler. Onu bir ya da birçok boyutundan yoksun bırakır. Biz bir bütünlükten yola çıkıyoruz; ama boyut ve ve düzey bakımından farklılaşmış bir bütünlüktür bu. Bütünsel bir insani fenomenden yola çıkıyoruz: "İhtiyaç-çalışma-yararlanma/haz alma", "söyleme-yapma-yaşama." "Fenomen" terimi, felsefi ontolojiyi aşma iradesi ile bir öz tanımlayarak insani olanı ve "dünya"yı ortadan kaldırma iddiasında bulunmama iradesini belirtir.

İnsani olan esasen kültürel midir? İnsan, alet ve teknikle, akıl, logos ya da dille, bilgiyle, kültürle, tahminde bulunan ve örgütleyen analitik zekâyla mı tanımlanır? Bu belirlenimler, düş, kahkaha, oyun, aşk, ölüm bilinci ya da tarihsellik ya da risk ve opsiyon belirleyerek hedefleri tasarlayan ve gerçekleştiren pratik akıl tarafından daha az rasyonel tanımlar kadar kabul edilebilir ve sınırlıdır.

"İnsan" budur ve başka şeylerdir (ya da "şey olmayan" başkalardır). Boyut çoğulluğudur, biçim ve yapı çokluğudur. Düzey değiştiren bir hiyerarşidir (bu, alışıldık "yapı" kavramını değişmeye ve dinamikleşmeye mecbur eder). Aynı zamanda gündelik hayattır; çünkü gündelik hayat bütünlük içinde eşitsiz biçimde gelişmiş, yine de dönüşen ve özellikle de dönüşmesi *gereken* bir düzey sunar. "İnsan, henüz tanımlanmamış bir hayvandır," diye yazıyordu Nietzsche. Önceden tanımlanmış boyutlara, öncelikli olarak dönüştürülmesi gereken olarak düşünülen gündelik hayat boyutunu ekliyoruz; öyle ki onun teorisi, kapsamı içinde yeniden oluşturulmuş devrimci bir praksisten ve bir olasılık (ve olanaksızlık) anlayışından ayrılamaz.

Diyalektik antropoloji kültürü dışlamaz, fakat kültür adına da doğayı paranteze almaz (bu bir "kültürcülük" oluşturur). "Doğa-kültür" çatışmalı ilişkisini, özellikle bu ilişkinin kendini gösterdiği düzeyde,

gündelik hayatta inceler. Tarihsel olanı dışlamaz ve "yaşantı"yı tarihin dışına yerleştirmez. "Tarihsellik-yaşantı" çatışmalı ilişkisini, özellikle bu ilişkinin kendini gösterdiği düzeyde, gündelik hayatta inceler. Biçimlerde ve yapılarda ortak olan bu mütevazı alanı dert ederek, tekyanlılıkları, yeni-fetişizmleri (örneğin işaretlendirme ve işaretlendirmeme ya da işaretsiz/anlamsız şey; yapı ve kendiliğindenlik; kültür ve anti-kültür, bütünlük ve bütünlük olmama) uzaklaştırmayı umar.

Bu antropoloji, tarihi hesaba katar; ama her şeyin tarihsel olduğu "tarihselliği" dışlar. Politik iktisadın incelenmesini içerir; ama ekonomizmi (ekonominin belirleyiciliği tezini) reddeden ve çürüten bir politik iktisat eleştirisi de buna eşlik eder. Nihayetinde, bir *sosyoloji* içerir, yani bir toplumsal küme anlayışı; fakat aynı zamanda *sosyolojiciliğin,* yani tarihi ve tarihselliği, doğayı, bunların ilişkisinin ortaya attığı sorunları ortadan kaldırarak, kısacası diyalektik hareketler çokluğunu uzak tutarak, bütünlük içindeki olgular ve kavramlar kümesini öne çıkartan tutumun da eleştirisidir. Dolayısıyla biz, paradokslu olmakla birlikte, hem diyalektik bir sosyoloji (ya da sosyoloji teşebbüsü) hem de sosyolojinin temellerinin eleştirisini vereceğiz.

Başka deyişle, insan gerçekliği içinde değişebilenin ve değişmesi gerekenin eleştirel incelenmesi bizi yönlendirecektir. Gerçekliğin bir bölümüne (bir düzeyine) dayanarak ve özellikle bu gerçeklik düzeyinin eleştirisine –yaratıcı yadsımaya– gönderme yaparak, gerçekliği, ortadan kaldırma iddiasında bulunmadan kavramaya çalışacağız.

25.

Bu amaçla ve bu yolda, öncelikle yaygın türde yöntemsel kaygılarla karşılaşacağız. Biçimsel ve genel bir miktar kavramın kullanımını belirtmek için yeniden gözden geçirmemiz gerekecektir: *düzey* kavramı, *yapı* kavramı, *bütünlük* kavramı, *taktik* ve *strateji* kavramı ve son olarak da *model* kavramı ki bu özellikle önemlidir, çünkü bir toplumsal gerçeklik modeli (ya da birçok model) önereceğiz: ne daha fazlası ne daha azı.

26.

Biçimsel kavramsal avadanlığı bu şekilde düzenledikten sonra, birçok spesifik kavramı dahil edeceğiz.

Öncelikle bu spesifik kavramları iki gruba böleceğiz: Muğlak kategoriler ile muğlak olmayan kategoriler. İlk gruba dahil kavramlar şunlardır: *muğlaklık, yanlış anlama, uzlaşma, tanımama ve kullanmama, yadsıma, rıza gösterme* ve *itiraz etme, gizli anlaşma* ve *suç ortaklığı, huzursuzluk, oyalamaca,* vb.

İkinci grupta şu kavramları bir araya getiriyoruz: *karar* ve *karşıtlık, ikilem* ve *eylem mantığı, meydan okuma* ve *güvensizlik, ret, seçme, bahis, risk, tekrar* ve *tanıma, olası* ve *olanaksız,* vb.

27.

Nihayet, global toplum çerçevesinde gündelik hayatı yorumlamaya yönelik bazı teorik mefhumları ve teorileri sergileyeceğiz: Semantik alan ve toplumsal metin teorisi; (kümülatif olan ve olmayan) süreçler teorisi; momentler teorisi; nesneler dünyası ve şeylerin lojistiği teorisi; ikizler, ters imgeler ve kopuşlar teorisi, vb. Bu teorilerin çoğu önceki yayınlarda ortaya konuldu. Sonuçta, yabancılaşma teorisi ile praksis teorisini diyalektik olarak derinleştirmek için ele almamız gerekecektir.

28.

Bu uzun kavramsal hazırlık, bizim için asla bir son değildir; sona varabilecek bilgiler bütününden başka bir şey değildir. Kavramlar ve bilgi amaç değil araçtır. Nereye doğru?

Buna cevap vermek ve bu yöntemsel özetle bitirmek için, kendi ilkelerimizi güçlü bir şekilde yeniden belirtiyoruz. *(Global) toplumun ve tarihinin bağrında –örgütlenmesi ve yoksunluğu içinde, yoksunluğunun örgütlenmesi içinde– yer aldığı haliyle gündelik hayatın*

eleştirel bilgisi olmaksızın (global) toplum bilinemez. (Global) toplumun eleştirel bilgisi olmadan gündelik hayat bilinemez. Pratikten ya da praksisten ayrılmaz olan bilme, bir dönüşüm programı içerir. Gündelik hayatı bilmek onu dönüştürmek istemektir. Düşünce, ancak radikal bir dönüşüm projesine ya da programına boyun eğerek gündelik hayatı kavrayıp tanımlayabilir. Gündelik hayatı incelemek ve bu incelemeyi modernitenin bilinmesindeki yönlendirici olarak ele almak, başkalaşım geçirebilecek olan şeyi aramak ve bu olası başkalaşımın evrelerini ya da belirleyici momentlerini düşünce yoluyla takip etmektir; bu, gerçeği olasılık adına, olasılığı içeren şey olarak tahayyül ederek kavramaktır. Çünkü "insan ya gündelik hayatın insanı olacaktır ya da hiçbir şey."

Uzun kavramsal hazırlık belirli ve kesin bir sorunsalı ele almamızı sağlayacaktır: İhtiyaçlar teorisi; gündelik hayat, modern şehir, şehirleşme projeleri arasındaki ilişkiler; modern denen şehirde sanatın yeri ve geleceği, vb. Bu durumda, son dönem yazarlarının özlü bir teorik donanımla ele aldıkları bazı sorunları işleyebiliriz. Örneğin Galbraith *The Affluent Society*'de[29] en önemli toplumsal ihtiyaçları kötü yönetilen kamu hizmetlerine bırakan Amerika'daki "tüketim toplumu"nun yetersizliklerini gösterdi. Moravia da *SSCB'de Bir Ay*'da, ters yöndeki politik postulattan, devletin her yerdeki varlığından ve mutlak erkinden yola çıkarak, SSCB'de kamusal alan bütün olarak kayda değer bir şekilde sürdürülürken, özel ihtiyaçların çoğunun ihmal edildiğini ya da önemsenmediğini gösterdi. Günümüz dünyasında çatışan iki üretim tarzındaki bu simetrik kusur nedendir? Bunun anlamı nedir?

Şu tür sorunları da günün birinde ele alabileceğiz: "Tanımlı koşullar içerisinde, bireysel anlamda vasat bir yaşamın toplumsal maliyeti nedir? Yine tanımlı koşullarda, gelişmiş bir bireysel yaşam, bu gelişmişlik norm olduğunda, toplumsal bakımdan neye mal olur?"[30]

29 Fransızcaya *L'ère de l'opulence* adıyla çevrildi (Calmann-Lévy, 1961).

30 Krş. Benzer bir sorun hakkında, Alfred Sauvy, *Théorie générale de la population,* I, s. 312-356; bkz. *Encyclopédie française*'in 20. cildinde François Perroux; Abraham ile Thédié *Revue française de recherche opérationnelle,* no 16, 1960 ve aynı derginin 19. sayısında (1961) ilginç bir tartışma...

II
BİÇİMSEL AYGITLAR

1.
Aksiyomlar ve aksiyomlaştırma

Bir aksiyomatiğin, yani biçimsel özelliklere sahip önermeler grubunun –kararlılık (kesin tutarlılık, çelişmeme); sözcelerin (nispi, düzenli) bağımsızlığı; yeterlilik (sistemin tamlığı); doygunluk; kategorileşme– oluşumunu sistematik olarak sürdürecek değiliz.

Bizce, toplumsal bilimlerde ve özellikle sosyolojide aksiyom formüle etmek mümkündür; ama her özel bilimi teoride tümdengelimci nitelikte oluşturmak (yani aksiyomlar bütününü "doyurmak" ve kapalı bir sistem kurmak) imkânsızdır. Biçimlere ve biçimsel sistemlere yeterli yeri verme gerekliliği, hem bilimlerin yöntemi açısından hem de konu açısından gerekli görülmektedir. Toplumsal gerçeklik içinde, biçimlerin kendiliklerinden bir varlığı ve etkinliği vardır. Fakat biçimselleşmeyi sistemleştirmek ve tamamlamak da bir o kadar yanlış ve imkânsızdır. Araştırma, kavramsal hazırlık ve teoriler, diyalektik yöntemden kaynaklanır; yoksa tümdengelimci mantıktan değil. Örneğin matematikte azami mantıksal kesinlikle yürütülen *sayma,* bütün disiplinlerde bulunur; bununla birlikte, sayma, sınıflandırma, bir sürekliliğin tükenmez niteliğini göstermek yerine farklı birimler kümesini sonlandırma edimi (işlemlere ve işlemcilere yer veren edim) ise, mutlak bir kavranılırlık oluşturmaz. Yalnızca matematikçiler onu mutlak kavranılırlıkta kabul eder. İnsan zihni ve bilgi küçük tam sayılarla başlar; bununla birlikte, sonsuz büyüğü ve sonsuz küçüğü, sürekliyi, tükenmezi hemen tahayyül etmeye başlarız. Matematikçi yüzyıllar boyunca saymayı (şimdi makineler bunu gerçekleştiriyor) büyük sayılara yaymaya çabaladı; günümüzde, sürekliliğe, tükenmez kümelere, bu kümeler içindeki bu tür düzene yöneliyor. Toplumsal bilimler ve insani olguların bilgisi, saymayı artık daha karmaşık bir

avadanlığa tabi kılarak kullanıyor. Her biçimsel aygıtın uygulanım koşulları vardır; her biçimcilik sınırlarla karşılaşır.

Düşüncemizi ilerletirken, aksiyomlarla karşılaştık – onları tanımadık. İçlerinden biri formüle edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar açıktır: "Bir toplumun, temsillerinin (ideolojiler) ve kabul görmüş kavramlarının eleştirisi olmadan toplumun bilgisi elde edilemez." Şimdi, bu şekliyle ifade etmenin uygun olacağı aksiyomların geçici ve sınırlandırıcı olmayan bir listesini çıkartalım.

Dil aksiyomu: "Sosyolog, erişmeye çalıştığı ve nasıl yaşadıklarını öğrenmek istediği insanlarla (bireyler – bir grubun üyeleri) aynı dili konuşur."

Yorum: Bu aksiyom kabaca yorumlanabilir. Bilginin incelediği grup başka bir dil konuştuğunda o gruba erişmenin güçlüğü defalarca belirtilmiştir. Sorgucuya tuzaklar kuran sadece belirli grupların (Fransa'nın herhangi bir bölgesinden köylüler, falanca meslekten ya da filanca şehirden işçiler, vb) diyalektleri, söz dağarları, jargon ve özel dilleri değildir.

Bu sıradan olgulardan uzaklaşalım. Aksiyomun tek formülasyonu ampirik olarak karşı karşıya gelinen bir tehlikeyi ve riski vurgular: Düzenleyici değeri, dolaysız ampirik düzeydeki yanlışlığından kaynaklanır. Gündelik hayatın en basit olguları hakkından söyleşen soruşturmacıyla sorgulanan *asla* aynı kelimeleri aynı anlamda kullanmazlar. Her diyalogda iki eşitsiz katılımcı vardır: Biri öğrenmek ister ve öğrenmek isteyen birinin diliyle konuşur; öteki iyi niyetle cevap verdiğinde bile gizlenir. Bir soruşturmanın "öznesi", yani söyleşi yapılan kişi "nesneyle" örtüştüğünde ve savunmasızca kendini teslim ettiğinde, bir anormalle, bir teşhirciyle işimiz var demektir ve onun açıkladıkları karşısında iki kez ihtiyatlı olmamız gerekir.

Sosyolojide soruşturma yapanlar, bir söyleşinin (ve özellikle buyurgan olmayan, derinleştirilmiş bir söyleşi) genellikle başlangıcındaki bu sıkıntılı dönemi iyi bilirler. Yeni başlayanlar bu dönemden kaçınmayı ya da kısaltmayı dilerler; ama bunun verimli olduğunu bilmezler. Böyle bir sıkıntıdan kaçınılamaz, canlı bir temas sırasın-

da rahatsızlık neredeyse zorunlu olarak yerleşir. Grup dinamiği tekniklerinin ve psikoterapi hedefli söyleşilerin, gerek olduğunda onayladıkları şey budur. Her durumda, yaşanmış olan şeydeki dramatik içerik bir kaçış tavrının altında gizlenir. Söyleşi zımni bir tür meydan okumayla başlar. Bu, soruşturmayı yürütenin soruşturulana (ona erişme, onu kavrama, onu tanıma) ve soruşturulanın soruşturana (onu şaşırtmak, ondan kaçmak) yönelik bir tür meydan okumasıdır. Koz ne kadar büyük olursa meydan okuma da o kadar güçlü, rahatsızlık da o ölçüde derindir. Bu rahatsızlık dolayısıyla, zihinsel bir baş dönmesinden kaçınamayan soruşturmacı, kendi temsillerini aydınlığa kavuşturur ve dilini arındırır. Aynı rahatsızlık dolayısıyla, soruşturulan kişi, "yaşantı"sının bir kısmının –gizli dramın bir veçhesi, gündelik hayat durumu– delinmesine ya da fışkırmasına yavaş yavaş rıza gösterir. Ortak dil, diyalogların sonunda, "sağırlar diyaloğu" uzaklaştırıldığında, ortaya çıkar. Yakalanan ortak dil, başta değil sonda bulunur.

Polis sorgusu, psikolojik soruşturma, bilmek isteyen ile bilgi vermeyi reddeden arasındaki diyalog ve psikanalitik söyleşi arasında ne yazık ki birden çok ortak nokta vardır. Esas fark, rahatsızlığın düzenlenme ve yönetilme tarzından, bir saygı biçiminden başkası olmayan ihtiyatın kullanım derecesinden ibarettir. Aynı zamanda "nesne" olan bir "özne" üzerinde etkide bulunmak isteyen kişiden daha dikkatli ve daha ihtiyatlı davranan, onu mümkün olduğunca az değiştirerek tanımak isteyen kişi, bilmenin gerektirdiği erdemler arasına sabrı da ekleyebilir.

Yardımcı aksiyom: "İşaret ve işaretlendirme/anlamlandırma, şey değildir. İfadeler, semptomlar ve tezahürler, varlık değildir."

Diyalogda ortak dile varabilmek için soruşturmacı (aldığı önlemlere ve gösterdiği saygıya rağmen hâlâ bir sorgucudur), aynı zamanda bilme "nesnesi" ve soruşturma "teması" da olan bu "özne"ye kendi dilini dayatmaktan kaçınmalıdır. "Özne", sosyoloğun terminolojisini kabul ederek fazla sabırsızlık ve iyi niyet gösterdiğinde, tanıklığı kuşku vericidir. Yeni başlayanı büyüleyen bu hatırsayarlıktansa kaçış, açıklayıcı meydan okuma tercih edilir.

Bunu sağlayan, sıkıntıdır. Bu deneyim, "sosyoloğun katharsisi" olarak adlandırılabilir ya da "sosyolojik kültürün" majör yanıdır. Şeylerin nesnelliğiyle hiç alakası olmayan ve gündelik hayatının dramı içine dahil olmuş "varlığın" yaklaşımını temsil eden nesnel veriler demetini kavramak için derin bir kültür, güç bir "katharsis" şarttır. Bu verilerin işaret ettiği şeyler bizzat *diyalog ediminde* ifade bulur. Kaçışın içinde gizlenen ve ancak kaçışın içinde kendini sunan şeyi gün ışığına çıkarabilecek tek şey olan kavrayıcı dostluk ve sertliğin, kimi zaman acımasızlığın, ama nazik ve ince bu sübtil dozajını, başka türlü edim ve diyalog olarak nasıl adlandırabiliriz? İlkel bir şekilde sürdürülen sosyolojik soruşturma, erişmeye ve yorumlamaya çabaladığı semiyolojiyi, polis soruşturması kadar radikal bir şekilde değiştirir. İnsanlar arasında, bireyler ve gruplar arasında karşılıklı kavrayış ve bilgi ancak bir değişim içinde ve bu değişim dolayısıyla ortaya çıkar. "Özne" ve "nesne" ilişkisi, soruşturmacı ile soruşturan ilişkisi, ortak bir dil (yani grubun gündelik hayatında gündelik bireyin ve grubun gizli sırrını belirten bir semiyoloji) arayışında, öğrenilen ve geliştirilen bir ilişkidir. Anlama ve öğrenme niyetinin, kaçınılmaz kaçışı içinde incelenen "varlığı" sabitlemek yerine, onu ortaya koyabilmesi; işte bu kültürün hedefi budur. Bu kültürün yetkinleşmesi, mesafeleri, meydan okuma barajlarını, yanlış anlamaları ortadan kaldırmayı değil, aşmayı sağlar. Bilme niyetini meşrulaştıracak bir şekilde insanlarla gerçekten ilgilenmeyi sağlayan şey yalnızca budur.

Böyle bir kültür, nitelik ve meziyet, sezgi, sürat gerektirir. Öğrenim gerektirir. Dahası, soruşturanın diyaloğa girişmesini ve kendini tehlikeye atmasını gerektirir. Soruşturan, söyleşi yapılanların gündelik hayatına ancak kendi gündelik hayatına geri dönerek erişecektir. Bu dolambaçtan, sıkıntı içinde geçecektir. Kendini yalnızca ideolojik ve teorik önyargılarından, kısıtlı sözdağarından arındırmakla kalmayacak, belki de parçalanması en güç baraj olan değer yargılarından da arındıracaktır.[31]

Kalitatif ya da sırasal (gruplar teorisi, enformasyon teorisi, vb) matematikten esinlenen bazı toplumsal bilim teorisyenleri elbette başka bir aksiyom formüle edeceklerdir: "*Her araştırma, evet ya da hayır diye*

31 Başka yerde ortaya konmuş olan *ikili düşünce doğurtma yöntemi* teorisini başka bir açıdan aydınlatılmış olarak burada yeniden ele alıyoruz.

cevap verilebilecek sorulardan ibarettir." Onlara göre, evet ya da hayırla cevap verilemeyen bir soru, yanlış ifade edilmiştir; cevap verilemeyecek bir sorudur.

Bu teorileri ve enformasyon teorisini hesaba katarken, (bilimin bütünüyle aksiyomlaştırılmasına ve tamamen mantıksal bir bağdaşıklığa yönelen) böyle bir aksiyomu tartışıyoruz. Gerçekliği iyice inceleyebilmek için, evet ya da hayırla cevap vermemiz gereken sonsuz sayıda soru gerekir. Dahası, "evet ya da hayır" cevabından farklı cevaplar gerektiren, ama yine de bir bilgi getiren sorular vardır. Belki de *enformasyon* ile *bilgi* arasındaki farkı şimdiden belirtmemiz gerekir. Soru sorulanın cevap verdiği ve yalnızca evet ya da hayırla cevap verdiği sorular bir enformasyon verir. Ne evet ne de hayırla cevap verilebilen sorular bilgi verir. "Mutlu musunuz?" Biraz düşündükten sonra kimse mutlak bir evet ya da hayır cevabı veremez. Herkes, "Hem evet hem hayır. Şu konuda evet, şu konuda hayır. Hem, mutluluktan kastınız ne?" cevabını verir. Evet ya da hayırla bize cevap veren kişi bizi bir olay konusunda bilgilendirir; yani bir hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk evresinden geçer, iyimser bir tutum benimser, kendi görüşünü iletebilmek için basitleştirir, vb.

Gayet iyi yapılandırılmış olduğu için "konunun" iciğini ciciğini çıkarabileceğine inanan bir soru sorucudan kötüsü yoktur. Öğrenmek istediği şeye bilginin açıklığını ve söz dağarını dayatır. Diyalogda, muhataplar rastgele şeylerden söz ederken, tesadüf ve oyun daha işe yarar. Bu durumda, bir karşılaşmadan anlam fışkırabilir. Bu da bir ödünlemeye ya da psikiyatrların söz dağarını kullanırsak "ikramiye"ye benzer; bilgi bu tür tesadüfi "ikramiye"lerden oluşmasa bile bu böyledir.

Beceriksizce ve saygısızca dayatılmış söz dağarından belli bir kuşkuculuğa rahatlıkla atlanır. Hazırlanan terminoloji kullanılamadığına göre, insanlarla herhangi bir şekilde konuşmak, onların dilini ustalıkla kullanarak herhangi bir konuda temas sağlamak yeterli olmaz mı? Bu da doğru değildir. Oyun katılıktan daha iyiyse ve tesadüf de aşırı kesinlik kadar geçerli bir şeyse, bu durumda manevranın ve dil hilesinin etkisi, kaba ve yıkıcı terminolojik araçlar kullanmak kadar azdır. Mevcut haliyle "sosyoloğu" tartışma konusu eden araştırmanın hedefi, diyaloğun karşılıklı anlayış yoluyla bilgi üretmesidir.

Tanımak istediği birey ve grupların dilini dikkate almak zorunda kalan "sosyolog", kendi grubunun ve biliminin dilini kendine yasaklamalı mıdır? Hayır. Mümkün olduğunca kesin olan bu bilim dili, araştırmanın farklı gruplarda keşfedeceği sembolizmler ile ifade tarzları arasındaki tek ortak payda olacaktır. Dahası, terminolojisiz bilim yoktur.

Fakat, terminoloji nerede bitmekte, jargon nerede başlamaktadır? Sosyolog, yalnızca bildik kelimeleri, yaygın anlamından biraz farklı kavramsallaşmış bir anlam atfederek kullanmaya mı kendini zorlamalıdır? Böylece ortaya çıkarmak ve yorumlamak istediği az çok tutarsız ya da sistematize semiyolojiler arasında ortak bir ölçü tutturabilecek midir?

Fizikçi ve matematikçi bu sorunları bilmez. Uzman olarak ve gündelik hayat insanı olarak ikiye bölünürler. Kullandıkları terim ve işaretler ile yaygın söz dağarı arasındaki, kendi kavramları ile sağduyu (gündelik hayat) arasındaki ilişkiyi dert etmezler. Denklik, eğer birisi –örneğin filozof– onu bulmak istiyorsa, bilgi ve bilim tarihi boyunca dizilidir. Beşeri bilimler için durum farklıdır. Gündelik dilden, toplumsal praksisin dilinden bilimsel terminolojiye geçiş, her an meydana gelmek zorundadır. Bu olmazsa, terminoloji, bilginin başlangıç ve son nesnesi olan praksisle bağını yitirir. Jargon, pratik dil ile bilimsel dil arasındaki kopuklukla başlar. Böylece, gayet birbirine bağlı olgu ve anlam kümeleri oluşur ki bunların da tek bir sakıncası vardır: Keyfiyet, jargon terimleriyle kurulan bağ. Buradan kaynaklanan *söylem aksiyomu*'nu kendi kullanımımız için şöyle ifade ediyoruz: *"Gündelik hayatın sosyolojisi, gündelik dilden kendi terminolojisine geçişi ve aradaki bağı hem belleğinde hem de düşüncesinde mevcut tutmalıdır. Bu ikisini her an birbirine tercüme edebilmeli ve bütün ara işlemleri gerçekleştirebilmelidir."*

Gündelik hayat sosyolojisi, böylece, spesifik bilgi düzleminde, filozofların çoğu zaman ihmal ettikleri felsefi bir gerekliliği onarır. Onun bilimi, Diderot'nun Ansiklopedi'de terime verdiği anlamla – verili bir türde bir eser gerçekleştirmeye çalışırken kullanılan kurallar bütünü– *şiirsel*'den asla ayrılmaz. Burada, *şiirsel,* gündelik hayatın praksis içinde ve praksis tarafından dönüştürülmesidir. Felsefeyi sürdürerek, felsefenin gereklerine cevap vererek, felsefeyi aşar...

Stratejiler aksiyomu: "Toplumsal grupların ve gruplardaki bireylerin –bilinçli ya da bilinçsiz– taktik ve stratejileri (yani kısa ve uzun vadeli kararların birbirine eklenen dizileri) vardır. Tersine ve karşılıklı olarak, ancak bir taktiği ve stratejisi olan bireyler kümesi toplumsal bir gruptur."

Yorum: Bir tanımı aksiyomatik olarak ortaya koyuyoruz. Taktikler ve stratejiler, genellikle felsefi ve boş bir dilde, projeler, kararlar, eylem ve gelecek planları, programlar olarak adlandırılan şeye denk düşerler.

(Doğadaki hareketsizlik ve atalet gibi, her zaman gerçek olmaktan daha belirgin olan) grupların hareketsizliği, bir varlık sürdürme taktik ve stratejisini kendi tarzında ortaya koyar. Varlık sürdürmek, yine eylemde bulunmaktır.

Taktikler ve stratejiler toplumsal grupların kendi içlerindeki ve başka gruplarla çatışmalı ilişkileri içindeki gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Gerçekliğin diğer veçhelerini (örneğin yabancılaşma ya da sembolizmler) ortadan kaldıran bir teorinin formülleri doğrulanamaz. Bununla birlikte, bu aksiyomun önemi büyüktür. Atalet ve hareketsizlik yanılmasını ortadan kaldırır. Bu noktayı vurgulayalım. Toplumsal bir grubun (kapsadığı bireylerle birlikte) varlığı, kısa ve uzun vadede daima sorgulanır. O bunu bilir ya da bilmek istemez ya da gözardı eder. Eğer gözardı ederse, grup (bireylerle birlikte) durgun bir uyuşukluk içine gömülür. Başka deyişle, bireyler grubun bilincine ve eylemine katılım derecesiyle birbirinden ayrılır; liderler, taktiği ve özellikle stratejiyi tasarlayanlar ve bunun eyleme geçmesine kendilerini adayanlardır. Grubun ve grup içindeki gündelik hayatın bu topluluğa (bireylerin bilinci ve katılımı, liderlerin mevcudiyeti ve faaliyeti) bağlı olduğu açıktır.

Stratejiler aksiyomu, çok boyutluluğa işaret eder. Sosyolog –her birinin kendi taktiği ve stratejisi olan– bir ya da birçok grubun parçasıdır. Bilimin de kendi stratejisi vardır; bilgin bunun az çok bilincindedir, az çok lideridir. Sonuçta, incelenen her grubun kendi stratejisi ve taktiği vardır.

Söz konusu grubun kendi içine kapanması, soruşturmaya kapalı ya da açık olması ve sosyoloğu kabul etmesi, (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) onun stratejisinin parçasıdır. Bu yabancıyı, görünüşte ya

da gerçek iyi niyetle kabul ediyorsa, ondan bir şey beklediği içindir: Dışarıdan gelecek enformasyonlar ya da dışarıya dönük propaganda. Sosyolog ise, nesnelliği yaygın bir şekilde ve kabaca, dolayısıyla yüzeysel olarak tanımlayan pasifliği kabul edemez. Bununla birlikte, yansız olduğunu da iddia edemez. Dolayısıyla bu çeşitli boyutlarla karşı karşıya gelmek zorundadır: Katıldığı ya da kökensel olarak parçası olduğu (sınıf, ulus, enteli jansiya, vb) grupların taktik ve stratejisi; bilgisinin ve bu bilgilerin praksise dahil olmasının taktik ve stratejisi; ele alınan grubun taktik ve stratejisi.

Sınırlı olduğu kadar nispi ve derinleştirilmiş de olan bir nesnellik bu yüzleşmeden çıkacaktır. Bu yüzleşme sırasında, gündelik hayat sosyoloğu, dil, sembol, tutum, kanaat, davranış da dahil olmak üzere, eylem projelerinin açıklayıcı (anlamlı) öğelerini karşılaştıracaktır. Bu karşılaştırma sırasında, kendi öznel öğelerinden kurtulacak ve onları sorgulayarak arınacaktır. Bağlı olduğu toplumsal çerçevelerden mümkün olduğunca özgürleşecektir. Kendi spesifik kültürünün ayrılmaz parçası olan bu çileye katlanacaktır: Birçok düzlemde düşünmek; birinden diğerine geçişi tutarlı biçimde örgütleyip yapılandırmak...

Dolayımlar aksiyomu: "Gündelik hayat ve genel olarak ampirik araştırmalar sosyolojisinin, çok küçük ve fazla büyük gruplardan uzak durmasında yarar vardır. Sosyologların, ampirik araştırmalarda, fazla belirgin kavrayış ya da yan anlamı olan çok dar kavramları parantez içine almasında da yarar vardır."

Yorum: Bu aksiyom, bir biçimden ya da biçimsel bir tanımdan ziyade bir kural ya da düzenleyici bir hipotez ileri sürer. Önceki aksiyoma bağlıdır. Gündelik hayat sosyoloğu global toplum içindeki gruplar arasında rasyonel "dolayım" ya da aracı olarak hizmet ettiğini ve bu grupların, (dil de dahil) mevcut çok sayıdaki dolayıma ve iletişime rağmen birbirlerinin kısmen dışında ve pek az şeffaf olduklarını gözden yitirmeyecektir.

Belirtilen kural fırsat bulunduğunda esnetilmelidir. Örneğin, ailenin dar çerçevesi içinde bireyler arası ilişkiler, bu çerçeve içinde bireysel rol ve ilişkilerin tanımı, daha ziyade, psikolojiden ya da top-

lumsal psikolojiden kaynaklanır. Bununla birlikte, global bir çerçeve içinde –burjuvazi, köylülük, proletarya, Fransız toplumu, vb– (özel) aile hayatı, bizim tanımladığımız haliyle gündelik hayat sosyolojisinden kaynaklanır. Bu, yine de, ilişkileri içinde, yaşam düzeyinin, yaşam tarzının vb, belirlenebildiği daha geniş grupların bağrına yerleşmesini engellemez.

Daha geniş bir grubu ele alırsak, örneğin genel olarak, yani dünya ölçeğinde işçi sınıfını ele alırsak, bu gerçeklik bizim soruşturma olanaklarımızı aşar. Genel sosyoloji bununla uğraşır; kavramdan yola çıkarak, edinilen kavramın güncel praksisle ilişkilerini belirlemeye, dolayısıyla herhangi bir global toplumun içindeki işçi sınıfının güncel durumunu kavramaya çalışır. Yine de, bu kadar geniş bir gerçekliği –gündelik hayatın içinde– ampirik olarak incelemekte çok güçlük çekilecektir. Global toplum da güçlükle kavranabilir.

Ne çok geniş ne çok dar, orta kavramlardan yararlanarak ara gerçeklikler içinde hareket etmekte (bilimsel olarak) çıkarımız vardır. Soruşturmaya, dolayım ve *araç* olarak hizmet eden ve sonuçta, ne fazla gizli ne de herkesin önünde açıkça sergilenmiş gerçekliklerle başlamak bize yarar sağlar: Eylem içinde kendini ortaya koyan taktik ve stratejiler; pratikte etkili sembol ve işaretler; iletişim grupları, köyler, mahalleler, şehirler, iş yerleri, sendikalar, vb. Makro-sosyolojik ile mikro-sosyolojik, global olanla kısıtlı olan; her ikisi de bakıştan kurtulamaz. Bununla birlikte, kısıtlı, yerel ve "mikro" olan, geçirimsizliğini ve sınırlarını soruşturmanın karşısına diker. Globali ve bütünseli arayan düşünce, bunları belirleyen politik kararın karşısında, benimsenmiş ya da benimsenmekte olan seçenekler karşısında, oluşmakta (ya da çözülmekte) olan etik ya da estetik karşısında, icat, yaratıcı faaliyet, *poièsis* karşısında er ya da geç durur. İmdi, bilgi bunlara kendi katkısını ve argümanlarını sunabilir. Ancak onlara buyurmak isteyemez.

Çalışma hipotezi sıfatıyla, önceki aksiyoma bağlanan önermeler ifade edeceğiz: "*Bir grubun sosyolojik birliği ve onu oluşturan bireylerin bilinçlerini bu gruba bağlayan toplumsal bilinç, asla ara hallerden, bir hedefe yönelik araç ya da dolayımlardan başka bir şey değildir. Taktik ve strateji, bu hedefi belirler ve onun tarafından be-*

lirlenir. Aşırı gerilim, kaynaşma ve yoğun toplumsal faaliyet evrelerinde, gruplaşmanın varlığı tarihselleşir, dönüşüm geçirir ve diğer gruplarla ilişkilerini dönüştürür. Grubun yapıları parçalanır. Gündelik hayatı askıya alınır, parçalanır ya da değişir. Tarihsel olanla çakışır. Tam bir yatışmanın ya da durgunluğun görüldüğü evrelerde, bireyler arası ilişkiler ve psişik ilişkiler baskın çıkar; grup çözülme eğilimi gösterir ve gündelik hayat en bayağı ve önemsiz yanını ortaya serer. Dolayısıyla, burada, ayrıcalıklı tanıklıklar olarak ele alacağımız şey, orta, ara ve dolayım evreleridir."

Böylece incelememiz orta bölgelerden başlayarak bir yandan en geniş olanlara, diğer yandan en dar olanlara doğru, onları uzaklaştırmadan, ama onlara erişmek için yönelecektir.

İncelememiz, bu ölçeklerdeki (mikro ve makro) karmaşıklık ve çelişkilerle ilgili bir varsayımda bulunmaz. Önceki kural ve aksiyomları, basitten yola çıkarak karmaşığı oluşturan Kartezyen bir düşüncenin kurallarından ayıran şey budur.

Bu veriler, geniş bir deneyim ve bilgi alanı açan bir araştırmanın ihtiyatlı, sınırlandırıcı ve nispi niteliğini vurgulamaktadır. Her bir sözce olumlu bulgusal kural kadar korkuluk olarak da hizmet eder.

2. Hipotezin rolü

Genel olarak bilimlerde hipotezin rolü sıklıkla ortaya konmuştur. Toplumsal bilimlerde ve bizim araştırmamızdaki rolünü belirtmek için bu konuya geri dönmek yine de bize gereksiz gelmemektedir.

Her dogmatizmin bilgi sürecini sistematikleştirilmiş felsefi düzeneklere bağladığını hatırlayalım. Dolayısıyla, hipotezin rolünü ve hipotez icadını küçümser. Olguların algılanmasına ve bilimsel tespite olduğu kadar, fenomenler ile teori oluşturma arasındaki kavramsal bağlara da içkin olan varsayımları doğru bir şekilde ortaya koyan dogmatizm genel sonuçlara varır. Bu içerimleri, genel, dolayısıyla felsefi *postulatlara* indirgemeye çalışır; hipotezlerin kullanımına dilediği biçimi vermesini sağlayan budur. Bununla birlikte, sistematikleştirilmiş bir felsefeye (idealist ya da materyalist bir ontolojiye) tabi kılınmış

hipotezlerin hipotez niteliğini yitirerek, önsel olarak dayatılmış mutlak hakikat niteliği edindikleri açıktır. Materyalistler (diyalektiğe zıt olarak) ve idealistler (kendileriyle tamamen hemfikir olarak; ki bu onlara tutarlılığın yararını sağlar) bu şekilde hareket ederler. Böyle bir bilgi statüsünde, öncelikle tehlike altında olan şey, hipotez icadıdır. Kısırlaşması da buradan kaynaklanır.

Buna karşılık, (yine felsefi esinli) belli bir öznelcilik, belli bir görececilik, belli bir pozitivizm, her bilimin hipotetik niteliği üzerinde ısrarla durmuştur. Hipotez kullanımı bilgiyi tahmini kılar. Bu eğilim kendince genelleşir. Hipotezlerin icadı ve hatta hipotez gerekliliği, ya gerçeğin kavranılmaz karmaşıklığından kaynaklanır ya da insan zihnine içkin bir önselden, belirli kategorilerden veya genel (mantıksal ve biçimsel) özdeşlik ilkesinden kaynaklanır.

Önceki yöntem çalışmalarından daha öteye giderek[32] ve insan "gerçeği"nin bilinmesinde hayal gücüne yer bırakmak isteyerek, biz burada, hipotezin rolünün, incelenen fenomenlerin *karmaşıklığına* ve de onların *rastlantısal* niteliğine bağlı olduğunu (bu iki veçhe birbirine bağlıdır) savunuyoruz.

Rastlantısal derken, saf bir tesadüf, kökten bir olumsallık, bir belirlenimsizlik gibi, pejoratif anlamda bilginin kavrayamadığı şeyi kastetmiyoruz. Mutlak belirlenimciliğin karşıtı olan mutlak belirlenimsizlik tezi elbette yanlıştır. Biz, burada ve başka yerlerde, diyalektik bir düşünceyi açıklamayı deniyoruz. Alışıldık anlamda "gerçeği" oluşturan biyolojik, tarihsel, iktisadi, sosyolojik, belirli *koşullar* vardır (yaratıcı praksis az çok derinden değiştirmek için bunları ele geçirir). Gerçeğin oluşunu ve eğilimlerini içeren *süreçler* vardır. Koşullar ve süreçler, *olasılıklara* işaret eder.

Olasılıklar arasında bir tercihin, bir opsiyonun, bir kararın gerekliliği (taktik ve stratejik angajman) şarttır. Özgürlük edimleri –kolektif ya da bireysel, kısa ya da uzun vadeli– belirlenimcilikten kaçamaz; bu belirlenimcilik üzerinde temellenirler; bu edimlerin kendi iç belirlenimleri vardır; vuku bulurlar; ya erken doğmuşlardır ya da olgun-

32 Amerikalı sosyolog Merton, (ampirik) *çalışma hipotezi* ile *teorik hipotezi* (kavramsal hazırlık) ayırdı. Genel olarak doğru olan bu ayrım, sınırlı bir "gerçek" kavranışına gönderme yapar ki bu sonuncu kategori konusunda bunun üzerinde tekrar duracağız.

laşırlar; kâh kör, kâh hesaplı, değişik bilinç ve etkinlik dereceleriyle gerçekleşirler; kendi belirli koşullarını değiştirir ve başka koşullar yaratırlar. Süreçleri farklı bir şekilde yönlendirerek değiştirirler ama ortadan kaldırmazlar.

Biz, mutlak zorunluluk fikrini olduğu kadar, mutlak tesadüf ve saf rastlantı fikrini de ortadan kaldırıyoruz. Mutlak zorunluluk, yani belirlenimcilik, bilginin değil ideolojinin parçasıdır. Diyalektik hareketi, nispi tesadüf ve zorunluluğu, nispi öngörülebilirlik ile öngörülemezliği dışlar. Bu bakış açısından, belli bir öngörülemezlik (dolayısıyla gerçekten yeni olan yeninin ortaya çıkışı) yalnızca bilginin neden ve sınırlarının bilinmemesinden kaynaklanmaz. Aynı zamanda, mevcut haliyle tesadüften ve özgürlükten de kaynaklanır. Öngörünün karşısına önsel sınırlar çekemeyiz; fakat bilgi asla her şeyi öngöremeyeceği gibi, pratik eylem de her şeyi önceden şekillendirip bunlara hakim olamaz. Biçimsel teoriler (oyun ve karar teorisi, enformasyon teorisi) aracılığıyla, *mevcut haliyle öngörülemezi öngörmemiz* bile mümkün olabilir.

Bu rastlantısallık mefhumu bilginin yeni bazı kazanımlarına, özellikle de *enformasyon* teorisine dayanmaktadır. "Enformasyon" ile "bilgi"yi karıştırmaktan kaçınıyorsak, enformasyonu bilginin içine daha iyi dahil edebilmek için bunu yapıyoruz. Enformasyon teorisinde rastlantısallık kavramı, doğa bilimlerinden gelen (istatistiki ve nicemsel teoriler) istatistiki olasılık kavramını derinden değiştirir. *Olasılıklar alanı*'nın incelenmesini içerir (oysa ki istatistiki olasılık, geçmişten yola çıkarak öngörülere varır). Özellikle –ve bizim incelememizdeki temel önemi de budur– *olasılıklar alanının genişlemesi* fikrini içerir. "Modern" toplumda grupların ve bireylerin yaşamını anlamak için bu genişleme bizce şarttır. "Modern" toplumu niteleyen şey bir anlamda budur. Giderek daha incelikli ve bilinçli *taktik* ve *stratejilere* sahip olmaya mecbur eden budur. Giderek daha sıklıkla *tercihte bulunmaya* mecbur eden budur.

Olasılıkların genişlemesi, baskı ve kısıtlamalar, modeller ve normlar, frenlemeler, uyumsuzluklar ve çarpıtmalar gibi çelişik fenomenlere eşlik eder. Ahlaki ya da ideolojik düzlemdeki baskı ve kısıtlamalar, olasılıklar tarafından aşılma riski altındaki bireysel ya

da kolektif bilinçler içinde bir tür statik denge sürdürürler. Örneğin *gerçekleşme, olasılıklar* karşısında büyük ölçüde geri kalabilir. Olasılıkların rastlantısal alanında –nesnel ve kısıtlayıcı kurallara tabi olan– gerçekleşme de rastlantısaldır. Gerçek, yani *gerçekleşme,* ancak olası ve rastlantısalla anlaşılır.

Biçimsel yöntemi aşarak, bu ifadeleri birkaç örnekle, yani birkaç *hipotezle* açıklayalım.

a) Bir birey, potansiyeller (*olasılıklar*) bulutsusu olarak temsil edilebilir. Bu temsil, *olasılıklar* bulutundan söz eden nicemsel madde teorilerinin kopyası değildir. Buradaki pratik yaşam süreci, olasılıkların bir tür yoğunlaşmasından ibarettir. Potansiyeller nebulası ya da bulutuyken, edim ve erk (kapasite) takımyıldızı olur. Az çok eksiksizce gerçekleşir. Bütünüyle gerçekleşme ve olasılıkların tükenmesi, hareketsizlik ve ölümdür.

Grupların durumu da aynıdır. Onlar da rastlantılar arasında yol alırlar; riske girerler; kendi geleceklerine ortaya sürerler ya da durağan kalırlar. Oluşurlar, varlıklarını sürdürürler ya da ölürler.

b) *Kadınların* sınai üretime girişi, onların aktif (üretici) nüfus içindeki sayılarında kütlesel bir artışa yol açmadı. Bu, kadınlara özgü işlerin yeniden bölüştürülmesini sağladı: Ev hizmetlerinde kadın sayısı azalırken, ticari hizmetler, büro işleri gibi yerlerde arttı. Özellikle kadınların –toplumsal sınıflara ve ülkelere göre eşitsiz, belli ölçüler içinde– *seçmesini* sağladı. Eğitim görebilirler, bir meslek seçebilirler, evlendiklerinde ya da çocukları doğduğunda mesleklerine devam edebilir ya da bırakabilirler. Olasılıklar, irrasyonel bir yanı olmayan ama birbirlerini motive eden ve birbirlerine yansıyan opsiyonlar gerektirir. Belirli bir iktisadi ve toplumsal süreç (sınai üretime ve daha genel olarak aktif yaşama kadınların girişi), tahmin edilebileceği gibi, kadınlık durumunu altüst etmemiştir. Olasılık ve tercih sayısını, dolayısıyla birey ve toplumsal grup olarak kadınların özgürlük derecesini artırmıştır. Bu durumdan bariz paradokslar kaynaklanır. İşçi sınıfından birçok kadın, fabrikada ya da atölyede çalışmamayı –az çok özgür bir şekilde– tercih edebiliyor. Hali vakti yerinde sınıf ve tabakalardan birçok kadın bürolarda ve serbest mesleklerde çalışmayı seçiyor.

Belirlenimcilik ya da zorunlu süreç mefhumları ile olasılık ve opsiyon mefhumları, demek ki, ne gruplar ne de bireyler için dışlanabilir mefhumlardır. Tesadüf ve düzenlilik (ya da belirli eğilim) mefhumları için de durum aynıdır. İlişkilerin kavranmasına, hipotezler kaçınılmaz olarak dahil olur. Opsiyonların bir grup içindeki bölüşümü öngörülemez. Kadınların durumunun güncel olarak her incelenişi, söz konusu gruplaşma üzerine, ihtimaller ve tercih seçenekleri, tercih projelerine dahil olan ve sıklıkları anlamayı sağlayan değişkenler üzerine hipotezler içerecektir.

Bu yolda ilerleyerek, *toplumsal opsiyonları* tahayyül etmeye varıyoruz. Bireyler seçim yaparken yalnız değildirler. Sınırlı ya da geniş gruplar, geri dönüşsüz bir yöne bilinçli ya da bilinçsizce girerler. Bundan böyle, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kitlesel olarak ya da liderlerinin kişiliğinde, sorunlarına herhangi bir çözümü benimsemiş olurlar. Bu çözüm mutlak bir zorunluluk adına dayatılmıyordu. Başka yönler de mümkündü. (Bireyler ve gruplar, kitleler ve liderler) bu yönleri çok geç fark edebilir. Ne var ki, potansiyeller arasında yol ayrımları, çatallar vardır, bir olasılık benimsenirken diğerleri dışlanır. Örneğin, deyim yerindeyse, "Batı"da biz kalıcı bir tüketim malını seçtik: Otomobil. Gündelik hayatımızda ona büyük bir önem verdik. Geçmişteki bu opsiyon, bugün sanayinin gelişimini yönetiyor, trafik sorunları getiriyor, şehirlerin yapısını yeniden düzenlemeyi gerektiriyor, vb. Doğu ülkeleri örneği, toplumsal bir opsiyonun ve kolektif bir tercihin (zorunluluğun değil) söz konusu olduğunu gösterdi. Bu opsiyon, global bir toplumun –iktisat, kültür, yaşam tarzı– ayrılmaz parçasıdır. Bu toplumu oluşturmaya ve tipikleştirmeye katkıda bulunur. Kolektif opsiyonlar, tıpkı büyük politik kararlar gibi, tarihsel ve toplumsal olanın içine *süreksizliği* dahil ederler.

c) Sosyolojik bir sorunu ele almak için, kimi durumlarda onu şöyle formüle edebiliriz: *"Problemin çözüldüğünü ve sorunun cevabının x olduğunu varsayalım..."* Potansiyel bir nüfus ya da mevcut bir nüfusun potansiyel artışı söz konusu olduğunda, kendimizi şöyle bir problemle karşı karşıya buluruz: "Bu nüfusun bulunduğu şehrin olası yapısı x olsun, bu olası yapıdan nüfusun öngörülebilir avantajlar elde etmesi için bu yapıya hangi özellikleri atfetmeliyiz?" Bu durumda, x'i

kafamızda canlandırmaya, yani aranan sonuca bağlı olarak *onu hayal etmeye* çalışırız. Genellikle karşımıza x, x', x'' değişkenleri çıkar ki bunların her birinin incelenmesi ve eleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla, hayali varyasyonlar yöntemi kullanılacaktır. Bu değişkenlerin, onları oluşturan hayal gücünün kalitesine göre az ya da çok cüretkâr olabileceği aşikârdır. Çözümlerin ve değişkenlerin incelenmesi, genellikle problemi, problemin terimlerini, formülasyonuna imkân tanımış mefhumları yeniden ele almak zorunda bırakır.

Gündelik hayat sosyolojisi, *şehir kümelerinin* problemlerini böyle düşünebilir. Optimal formüllerin aranmasına katkıda bulunur. Problem pratiktir. Bunu çözmek için çok sayıda deneyime sahibiz; az çok başarılı eski (kendiliğinden, tarihsel) şehirlerin deneyimi, az çok başarısız yeni kümelerin deneyimi. Gerçekleşmesi gereken, *potansiyel bir nesne* üzerinde işlemde bulunuyoruz. İmgeleri yıpratmadan bu gerçekleşmeye nasıl erişilir? Edinilmiş deneyimlerden potansiyel nesne imalatına geçmek için bazı yöntemler şarttır: Bir sorunsalın formülasyonu, *hipotezler* oluşturulması, olası olana yönelik önermeler, imge icadı, vb.

Dolayısıyla, ne keyfi ya da tesadüfi hipotezi, ne uç hipotezi, ne de tehlikeli hipotezi önceden dışlayarak, hipotez kullanımını genelleştirmemiz gerekir. Burada, toplumsal gerçeğin bilgisine hem tesadüfü hem de hayal gücünü dahil ederek, hipotezlerin icadında tesadüfe, bilginin içinde bir tür serbest oyuna yer bırakıyoruz.

Sosyoloğun araştırma kapasitesi onun hipotezler yaratıcı gücüne bağlanır. İmgelerden olduğu kadar kavramlardan da yararlanarak, bilinçli ya da bilinçsiz olarak olasılığı keşfeder. Dolayısıyla bir hayal gücü biçimi, sözünü ettiğimiz "katharsis"i takip eden bu spesifik kültürün parçasıdır. Hayal gücünün ve hipotezin bu rolünün, düşünce stiliyle ilgili olarak sonuçları olacaktır. Beşeri ve toplumsal gerçekliğin bilimleri, bundan, az çok bilinçli ve güçlü bir şekilde, orijinal bir stil çıkartırlar.

İncelenen fenomenlerin rastlantısal niteliğine bağlı olan yaygın hipotez kullanımı, onların *sorunsallı* karakterine de bağlıdır. Bu terim "irrasyonel", "belirsiz" ya da "formüle edilemez" anlamına gelmediği gibi, "rastlantısal" terimi de "belirlenemez" anlamına gelmez. Tersi-

ne! İnsan gruplarının hem gerçek hem de onların bütünsel gerçekliklerinin parçası olan problemleri vardır. Olasılıklar, bu problemlerin –az çok iyi, yakın ya da uzak– cevabı ve çözümüdür. Bir gruba ya da bir grup içindeki bireylere erişmek ve onları kavramak, bu grubun falanca dönemdeki, filanca durum ya da konjonktür içindeki sorunsalını saptamaktır.

"Sorunsal"ı "saçma"yla karıştırmamalı. Beşeri sorunlar gerçeğin içinde çelişkilerle ortaya çıkar, çözümler talep eder ve belirtir, olasılıklar açar. İnsanlar kendilerine ne çözümsüz problemler sorar (insanlığın kendine çözümsüz sorular sorduğu ve sorunsalın tanımsız ve belirsiz olduğu doğru olsaydı, şimdiki ve gelecekteki bütün hümanizma yıkılıp yerini nihilizme bırakırdı), ne de önceden hazır ve basmakalıp çözümü olan problemler sorar. Dolayısıyla, bir insan grubunun gerçekliğini, olasılıklarını, bunları gerçekleştirme tarzını (taktik ve stratejik) bu grubun sorunsallı tarafından yola çıkarak kavrayabiliriz. Böylece, ya saf ampirizm ve bağsız olgular dizisi ya da felsefe, dogmatizm ve varsayımlar şeklindeki yanlış ikilemden bir kez daha kaçınmış oluruz. Sonuçta, toplumsal bilimler kümesini genel ama belirli bir insan sorunsalına bağlıyoruz: Gündelik hayat ve kökten dönüşümü sorunsalı. Tikel problemlerin (gruplaşmaların problemlerinin) formülasyonu ve bunların genel sorunsalla bağlarının araştırılması, projelere, hipotezlere ve olası çözümlere yol açar.

Bu potansiyel ilişkilerin karşı karşıya gelişi de fenomenlerle ilgili hipotezlerin icadını teşvik eder. Dolayısıyla burada "sosyolojik problemler" formüle etmek için bir yöntem değil; her veriyi ve her kısmi gerçekliği bizi yönlendiren en genel sorunsala bağlayacak bir yöntem arıyoruz. Yaygın deyim olan *"sosyolojik problem"* bizce bir yanılsama içermektedir. Bir anlamda, sosyolojik problemlerden başka bir şey yoktur, çünkü her sosyolojik gerçek ancak kendi problemlerine bağlı olarak kavranabilir. Diğer anlamda, sosyolojik problem yoktur, çünkü bunlar, spesifik ve tikel bilim olan sosyolojiyi aşan tarihsel ve toplumsal insanın genel sorunsalına bağlı olarak formüle edilirler.

Olasılığa yönelik önermeler birbirlerini inceler, karşı karşıya gelir, tartışırlar. Projelerin "gerçek"le (pratikle) karşı karşıya gelmesi, ilgili tarafların katılımını gerektirir. Bir çözüm dayatmak imkânsızdır.

Herhangi bir çözümden yana taraf tutan (dolayısıyla onu kendi stratejisine dahil eden), karşı önerileri incelemekten muaf kalamaz. O da kendi çözümünün yenilgisini tahayyül edebilmelidir.

Yaklaşımın varsayımsal niteliği, yöntemin belirli bir genel sorunsalla bağı, toplumsal hayatın ve bunun serbestçe bilimsel incelenmesinin *demokratik* niteliğine çok derinden bağlanır.

Dolayısıyla, genel kabul gören hipotez türlerine bir yenisini ekleriz: *stratejik hipotez.* Bu hipotez, en uzak olasılıktan yola çıkar, uzak olasılıktan yakın gerçeğe geri gelir ve gerçeğin güç çizgilerini ve eğilimlerini bu uç olasılığa doğru uzatmaya çalışır. Diğerlerinden daha kesin olarak, olgular ile kavramlar arasında, problemlerin verileri ve çözümleri arasında dolayım olma iddiasındadır. Ampirik olguların tozu ile oluşturduğu kavramları, bunları sürekli sorgulamaya devam ederek birbirine bağlar. Hipotezin klasik nitelik ve özelliklerine o da sahiptir: Olgularla teması korumak; yeni olgular keşfetmek; zorunlu sistematikleştirme olmaksızın olguları düzenlemek; doğrulanabilir olmak. Onun doğrulanması praksis içinde gerçekleşir.

Yöntemin ve konunun varsayımsal niteliği, bu sınır-durumu incelediğimizde belirginleşir: Konunun yaratılması (yeni bir şehrin inşası ya da gündelik hayat sosyolojisinin getirdiği verileri dikkate alan yeni bir şehirciliğin oluşumu). Genel olarak ele alınan durum, yani gözlemleneni değiştiren ya da kendisi de gözlenebilir olanın parçası olan gözlemcinin durumu artık söz konusu değildir. Bizim incelediğimiz uç durum hem daha dramatik gözükür (çünkü daha fazla sorumluluk taşır), hem de geniş bir pratik rasyonellik kurmaya daha yatkındır. Bu pratik rasyonellik, imgenin, duygusalın, hissedilir olanın sözümona irrasyonelliğini –gözardı ederek ya da bulmaya çalışarak– dışlamaz.

Daha önce kullanılan terimleri yeniden ele alırsak, gündelik hayat sosyoloğunun kendi stratejisi vardır. Diğer yandan, onun keşfettiği ve ilan ettiği şey, bazı stratejileri, ortaya atılan problemlerin çözümüyle ilgili grupların stratejilerini değiştirebilir. Dolayısıyla, bu dolayım aracılığıyla bilgi yaratıcı praksisin içine girebilir. Hipotezin, rastlantısalın ve yeninin rolünü güçlendirmek, bilgi yöntemini ve konusunu daha varsayımsal kılmak, bu bilginin rasyonel ve bilimsel niteliğini –çürütmek yerine– onaylar.

Hipoteze atfedilen önem, olgu ve problemleri ele alma yöntemlerinin, bunların –bir süre sonra kuşku duyulacak olan– kavranışından daha önemli ve kapsamlı olduğu şeklindeki bir "yöntem" teorisi adına hipotezi fetişleştirmeye izin vermez. Böyle bir güçsüzlük itirafı, araştırmayı verimli kılma ve ona perspektifler açma çabasıyla bağdaşmaz.

Hipotezin bu önemi, *kanıtları* arayıp incelemekten muaf kılmaz. Bir olgu yığını, ancak ciddi aksaklıkların/ilineklerin olmadığı bir oluşum içinde verilmiş statik bir gerçeklik durumunda ikna edicidir. Bu durumda, hipotezin mantıksal tutarlılığı ve bir fenomenler kümesiyle uyumu kanıt oluşturur.

Problemlerle ve olasılıklarla karşı karşıya kalan dinamik bir gerçekliğin çok daha ilginç durumunda, ayrıcalıklı birkaç tanıklığın birleşmesi, ampirik saptamaların birikmesinden daha fazla kanıt sağlar. Asıl kanıt, bir hipotezin *pratik* doğrulanması düzeyinde yer alır. Dolayısıyla iki farklı kanıt türüne referans görülür: Biri biçimseldir, bağdaşıklık; diğeri deneyseldir, praksis içinde gerçekleşir.

3. Transdüksiyon ve transdüktörler

Klasik akıl yürütme işlemleri yeterli olmayabilir. Tümevarım, olgudan yasaya, tikelden genele, olumsaldan zorunluya gidiyordu. Tümdengelim, genelden tekile, savdan içerilene, zorunludan zorunluya doğru sonuçlar çıkartıyordu. Bu kesin işlemlere, enformasyonlardan yola çıkarak potansiyel bir nesne yaratan ve verilerden yola çıkarak çözüme varan *transdüksiyonu* ekliyoruz. Transdüksiyonun, (verili) gerçekten olasılığa doğru gittiği söylenebilir.

Enformasyon teorisyenleri, bu işlemin –teorilerinin ortaya çıkardığı– psişik hallerini belirtmek için "psikolojik transdüktörler"den söz ederler. Benzer bir şekilde, biz de, toplumsal grupların (ve bu gruplardaki bireylerin) sürekli gerçekleştirdiği işlemi belirtmek için *sosyolojik transdüktörler* mefhumunu ortaya atıyoruz. Bunlar, beklenti, öngörü, belirsizlik gibi alışıldık psikolojik mefhumların ortadan kaldırmadığı süreğen bir araştırma içinde, mevcut olandan potansiyel olana ve veriden olasılığa giderler.

Teorik trandüksiyonlar ve etkin (pratik) transdüktörler aynı teoriden kaynaklanır.[33]

4. Düzey mefhumu

Düzey mefhumu hızla genelleşiyor. Gündelik dile girdiği gibi, bilimsel terminolojiye de (toplumsal bilimlerin, hatta doğa bilimlerinin terminolojisine) giriyor. Bu ampirik kullanım bilimsel kullanımı hiçbir şekilde aydınlatmıyor. Tersine. Esasen, hiyerarşikleşmesi, "büro şefi düzeyinde, vali düzeyinde, bakan düzeyinde, kanton düzeyinde, eyalet düzeyinde, bölge düzeyinde" gibi terimlerle ifade bulan modern bürokrasiden kaynaklanıyor. Merciler, hiyerarşinin düzey ve dereceleridir. Orduda kullanılan "rütbe" terimi de benzer anlamdadır. Dolayısıyla kelimenin genelleşmesinin bir anlamı vardır: Toplumun şaşırtıcı hiyerarşikleşmesi ve bürokratikleşmesi. Bilimsel anlam bu vülger anlama denk midir? Eğer denkse, kelime açık seçik ama kaygı vericidir. İhtiyatsız kullanımı, toplumsalın ideolojik temsilini ve pratiğini destekleme riski içerir. Değilse, aydınlatılmaya ihtiyaç duymaktadır.

Doğrusu, terimin bilimsel anlamı oldukça müphemdir; çünkü kimi zaman öznel olarak (sağduyu düzeyinde... bilimsel düzeyde) ele alınır, kimi zaman çok nesnel olarak (atom-altı düzeyde... moleküler düzeyde... yerçekimi alanı düzeyinde...), kimi zaman karma bir şekilde (bilinç-ötesi düzeyde... dil düzeyinde... üst-dil düzeyinde...). Bu formülasyonlar çeşitli bilimsel dergilerde ortaya atılmıştır. Lévy-Strauss'un Charbonnier'yle yakın tarihli *Söyleşiler*'ini okursak, daha da müphem ifadeler görürüz: "katılım düzeyi", "otantiklik düzeyi."[34]

Daha önce, oldukça üstünkörü bir şekilde gündelik hayatı *düzey* olarak praksisin ve global toplumun içine yerleştirdik. Bu konuda birkaç bilgi de verdik. *Düzey* kavramı, bilimsel olarak konuşulduğunda, diğer birçok kavramdan –örneğin *eşik, derece* ya da *düzlem,* hatta

33 Bkz. Mandelbrojt, *Lecture de l'expérience,* PUF, 1955, s. 43 (psikolojik transdüktörler hakkında).

34 Bkz. *Entretiens,* s. 50, Editions Julliard, 1961.

küme ve *referans çerçeveleri, perspektif* ve *veçhe*– ayrılmaz. Bununla birlikte, bu kavramlar birbiriyle örtüşmez. Farklılaşmış ama yine de bir bütün (bir bütünlük) içinde yapılanmış bir karmaşıklığı ifade etmeye hepsi katkı sunar. Bir *düzey,* gerçeğin bir veçhesini belirtir; ama bu gerçekliğin bir görüntüsüne indirgenemez. Bir perspektife ya da perspektifleştirmeye imkân tanır; ona nesnel bir içerik sağlar. Ardışık içerimlerin ayırdedildiği bir gerçeklik içindeki bir dereceyi ya da bir eşiği temsil eder; ama örneğin sembollerden, modellerden daha fazla dayanıklılık ve "gerçeklik" gösterir.

Düzey mefhumu, tüm anlamı içinde ele alındığında, *müsaviliği bozma* mefhumunu içerir. Fiili ya da olası müsavilik bozma, düzeylerin belirlenim ölçütüdür. Düzeyin olduğu yerde birçok düzey vardır ve sonuç olarak, düzeyler arasında farklılıklar, (görece) ani geçişler, sapma ya da sapma olasılıkları vardır. Bu mefhum, *süreğen alan* mefhumunu dışlarken, yine de, genel çerçeveler, globallik ya da küme mefhumlarıyla uyuşmaz değildir. Düzeyler birbirlerinden tamamen ayrılamaz. Bunlar bir analiz sonucunda belirlenir, fakat bu analizin ürünü değildirler; bütünün içinde bir birliği korurlar.

Derecelerin merdiveni ya da biçimsel hiyerarşisi şeması fazlasıyla statiktir. Tanım gereği ayrı ve farklı mertebelere yerleşmiş olsa da, *düzeyler* iç içe girebilir, birbirine karışabilir, karşılaşmalara ve konjonktürlere göre farklı etkiler yaratabilirler. Birbirleri dolayımıyla birbirleri üzerinde etkili olurlar. Oluşumun falanca anında, falanca konjonktürde, bir düzey başat olabilir, diğerlerini kendine katabilir. Belirgin ve ayrı düzeylerin yapısal kümesi şeklindeki bir anlayış savunulamaz. Kendini dayatan bir kavram açısından pek kullanışlı bir anlayış değildir. Bu katı kavram, gerçeği esnek ve geniş bir ağ içinde kavramak yerine, elinden kaçırır. Örneğin gündelik hayat düzeyi ile tarihsel düzey iç içe girebilir. Düzeyin, oluşum ve hareketlilikle uyuşmadığı düşünülmemelidir. Gerçeklikler, aynı düzeye gelir, ortaya çıkar ve belli bir düzeyde anlık olarak sağlamlaşırlar. Aynı zamanda, kavram, kümenin içinde görece istikrarlı bir durum, bir iç belirlenim taşır. "Düzey"den söz edildiğinde, her şeyin her şey içinde olmadığı açıktır; yalnızca farklılıklar değil ayrımlar da kendini gösterir.

Düzey kavramı *içerme* kavramına incelik katıp somutlaştırır. Her düzey, diğer düzeylerin içeriğini ortaya çıkartan ve açıklayan bir analizin sonucudur. Düzeylerin her biri, daha önce kullanılan bir formüle göre, hem *kalıntı* hem de *ürün*'dür. Fakat bu önermeler yeterli değildir. Her düzey potansiyel olarak diğer düzeyleri içerir. Analiz edilir ve açıklanır. Dolayısıyla her düzey "düzeylerin düzeyi"dir; analizde bulunanın onların sayısını sınırlı ya da sınırsız, sonlu ya da sonsuz olarak varsayma hakkı yoktur. Her düzey diğerlerini içerir. Analizin açıkladığı iki farklı düzey arasında yeni düzeyler keşfetmek mümkündür. Bir düzeyden diğerine, analiz ile deneyim, *eşikler* saptamak zorundadır; eşik, düzeyi doğrular. Nihayet, aynı düzeyde, (karşılıklı olarak) içeren ve içerilen, kapsayan ve kapsanan, içine alan ve içe alınan, dolayımsız ve dolayımlı (düzlemleri üzerinde dolayımsız, daha geniş ya da daha sınırlı düzeyler karşısında dolayımlı) çok sayıda "gerçeklik" bir arada bulunur. Tür ve cinslerin, ardışık dikotomilerin mantığı böylece belirginleşir ve tanımlanmasına katkıda bulunduğu "somut"la temas içinde dallanıp budaklanır.

Yaklaşık olan, ancak hareketlilik ile yapıyı birleştirme meziyetine sahip bu temsil, kökensel toplumsal çerçevelerini –askeri ve bürokratik hiyerarşiler– açıklayarak ortaya çıkar. Bu temsil, evrene dek uzanabilir. Bu durumda evren ne mimari bakımdan katı bir yapı olarak düşünülebilir, ne de hareketli bir ırmak; atom-altından galaksilere, mikroselüler organizmalardan canlı türlerine, küçük toplumsal gruplardan "uygarlık" denen büyük toplumsal-kültürel oluşumlara dek uzanan *düzeylerin* devasa bir etkileşimidir.

Temsili belirgin kılmak için, *fiziğe* başvurulabilir. Tayf analizi ve armoni analizi, görünüşte süreğen bir fenomen –ses ve ışık– içinde ayrımları ve süreksizliği ortaya çıkartır. Bir tayfın içinde hem durağan (görece istikrarlı) haller ve geçişler, hem de global ve kısmi periyodik oluşturucular görülür. Tayf analizi, daha ziyade de armoni analizi, süreğen ve homojen görünümlü global ya da periyodik toplumsal fenomenlerin analizine rehberlik edebilir.

Modern matematiğin bazı dalları temsili daha yakından kavramayı sağlamaktadır. Rastgele bir sayı dizisi yazalım:

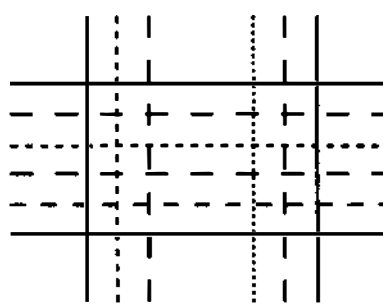
8 1 9 2 5 8

Bu sayılar arasına başka sayıları da, yatay ya da dikey olarak, ilk sayıların üstüne ya da altına, rastgele yazabiliriz:

8 87493 162199 0753
7 2193 829772

Sayı dizisi bir rakam oluşturmasa da bunların her biri bir kümedir. Bir yapısı vardır, ama bu yapı rakamların ve sayısal kümelerin yapısı kadar katı değildir. Buna "kısmi kesin" denir. Kümenin oluşturduğu şifreye (ya da kafese) istendiği kadar sütun ya da satır ilave edilebilir. Dolayısıyla küme ne sonludur ne de sonsuz (daha ziyade, sayı ve rakamlar dizisi gibi, potansiyel olarak sonsuz ama daima sonludur). Bu küme asla tamamlanmaz ve öğelerinden herhangi birinin arasına yeni öğeler daima eklenebilir.

Yatay ve dikey olarak sıralanmış sayılar yerine düz çizgiler koyalım. Kafes, belirgin ve hareketli olarak somutlaşır:



Kafese herhangi bir satır ya da sütundan başlayabiliriz ama yine de yapısı keyfi değildir. Önceden çizilmiş herhangi bir yatay ya da dikey çizgiyi dahil edebiliriz. Başlangıç keyfidir; son da öyle (analizin bitimi). Dolayısıyla, düzeylerin analizine istediğimiz yerden, mümkün olan her yerden başlayabiliriz ve yine de "belirli olan"a varırız. Kafesin yapımında, iç içe geçmiş ve türdeş ya da benzer olan ama

mekânsal bakımdan ayrı olan kare ya da dörtgenler görülür. Kafes (ağ), özdeş düzeylerin ayrı yer ve zamanlara *içerimini* temsil eder. Keyfi bir başlangıçtan yola çıkarak, en geniş (makro) ve en dar (mikro) olası iki yöndeki bu ardışık içerimleri *düzey* diye adlandırıyoruz. Erişebileceğimiz en geniş içerim, daima daha geniş bir figüre dahil olacaktır (ve tersi). Kafes, *eşiklerin* varlığını ve de hareketliliğini belirgin kılar. Aynı zamanda, düzey bozulmalarını ve çeşitliliklerini de belirginleştirir. Ayrımlarda hiçbir mutlaklık olmasa da onların görece gerçeklikleri tartışmasızdır. İki içerim arasında doldurulması imkânsız bir *mesafe* daima kalır.

Mefhumu ve kullanımını kavramakta belirgin modeller işe yarasa da, bunu somutla karşılaştırmak daha doğru olur. İşte, düzeyleri nispi durumları ve karşılıklı eylemleri içinde sunan kafes örnekleri.

Bu örnekler, mefhumun verimliliğini iyice ortaya sermekten ve anlamını aydınlatmaktan uzaktırlar. Özellikle, *gerçeklik düzeyleri, soyutlama düzeyleri* ve anlam düzeyleri ayrımı buradan tamamen aydınlanmış olarak çıkmaz. Bununla birlikte, bir kuralın ifade bulduğu görülür: "En yüksek soyutlama düzeyi en derin gerçeklik düzeyine denk düşmelidir; yoksa, bilgi nesnesi karanlığa gömülür."

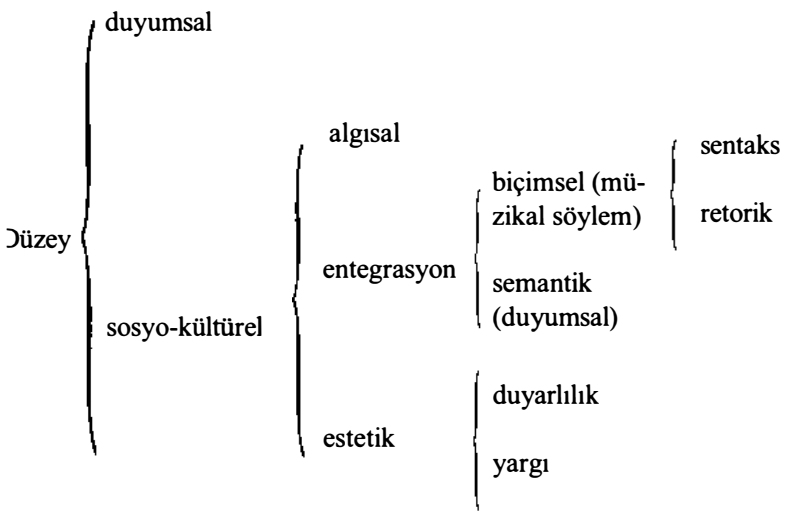
Bu tablolardan ilki, özetlemeye çalıştığı Robert Francès'in *Perception de la musique* [Müzik Algısı] adlı eserinin çeşitli bölümlerinden alınmadır. Son iki "kafes" bizim konumuza yöneliktir: Gündelik hayat ve analizi.

Düzeyler şeması, herhangi bir şematikleştirmenin sakıncalarını taşımaktadır. Karelenmiş hareketli ağın (kafes ya da "latris") diğer temsiller üzerinde hiçbir mutlak ve kesin üstünlüğü yoktur. Ayrıklık problemi (nihai olan ya da olmayan, anlamlı olan ya da olmayan birimler, vb) yeniden ortaya çıkacaktır.

Düzeyler şemasının, sakıncalarına rağmen, tartışmasız avantajları vardır. Fenomenler kümesinin analizine başlamak için *seçilmiş* bir düzeyin bir referans çerçevesini nasıl tanımladığını göstermektedir. Yola çıkış düzeyi analizin ufkunu sınırlandırır. Buna denk düşen düzeyde başka kavramlar gerektirir, bir düzeyden komşu bir düzeye giden yaklaşımlar buyurur, düzeylerin üzerinden atlamayı engeller, vb. Dolayısıyla şema analizin öznel ya da keyfi öğelerini dikkate al-

maktadır; bunu yaparken, çıkış noktasının nesneyi belirlediğini ileri sürmez (bunu ileri sürmek aşırı öznelciliğe ya da saf bir olasılıkçılığa varır ki, her ikisi de mevcut haliyle nesneyi ortadan kaldırır).

MÜZİKAL ALGI DÜZEYLERİ



N.B.

a) Seste yoğunluk, tını, yükseklik; bestelenmiş müzikte melodi, ritm, armoni; bunlar tam anlamıyla *düzey* değil, öğe ya da oluşturucudur veyahut "boyut"tur;

b) duyumsal düzey bir *koşuldur* (zorunlu koşul; yeterli değil);

c) algısal düzey *temeldir* (kümenin temelidir; diğer düzeyler de buraya geri dönerler);

d) insanlara ve durumlara bağlı olarak burada boşluklar olabilir; düzeyleri gösteren de özellikle bu boşluklardır;

e) bunların hiyerarşisi, tıpkı boyutların hiyerarşisi gibi, hangisinin vurgulandığına göre değişebilir;

f) belirlenebilir başka düzeyler de vardır; örneğin algı tamlığı düzeyleri.

ANALİZ DÜZEYLERİ
(yapısal dilbilimde)

A) *İki analiz* (ve gerçeklik) *düzeyi*
- fonemler (anlam ifade etmeyen birimler, fonoloji nesneleri).
- morfemler, kelimeler (anlamlı birimler).

(İki düzey arasındaki bağ: *dilin ikili eklemlenmesi* ilkesi. Bkz. André Martinet, *Eléments de linguistique générale.*)

B) *Düzey 0:* dilsellik dışı dünya, nesneler.

Düzey 1: işaretler sistemi ve kelimeler kümesi olan dil; kullanım kurallarıyla birlikte işaretler sistemi olan dil.

Düzey 2: meta-dil, düzey 1'deki işaretlere gönderme yapan meta-işaretlerin mantık sistemi.

(Çeşitli mantık ve semantik uzmanlarının çalışmalarından.)

GÜNDELİK HAYATTA DÜZEYLER KAFESİNİN FRAGMANI

Sıradan şeyler → söylemler
(stereotipler)

istikrarlar → nesneler

sürprizler → olaylar

gündelik hayat
- haberdar
  - global toplum. Organize (yapılandırılmış) gruplar, aygıtlar, parçalı faaliyetler.
- habersiz
  - sosyallik (toplumsal kendiliğindenlik). Doğal kendiliğindenlik (biyo-fizyolojik).

GÜNDELİK HAYAT DÜZEYLERİ KAFESİNİN BİR DİĞER FRAGMANI

Diyalektik öğeler (kelime oyunları, açık çatışmalar, dramatizasyonlar)

Mantık (söylem, tutarlılık, istikrar, sadeleştirmeler)

sağduyu (rasyonel, analitik, deneysel)

aklıselim (önemsiz şeyler)

Üst-dil:
- imgeler, modeller, değerler ve birleşme değerleri.
- semboller (böyle algılananlar).
- Sezgiler, arzular.

dil:

söz:
- ifade → kaynaşmalar, yenilikçi pratik.
- anlam → toplumsal oluşum (temsiller, çatışmalar, diyaloglar).

dil:
- semantik → gündelik deneyim.
- morfolojik → nesneler dünyası, tekrarlanan pratik.
- fonolojik

alt-dil:
- maruz kalınan sembolizmler
- itkiler ve içgüdüler → ihtiyaçlar.
- kendiliğindenlikler

5.
Sürekli ve süreksiz

Bu iki kategorinin ilişkisi bütün bilgi alanlarını ilgilendirir. Bu sıfatla, kendi içlerinde, karşılıklı ilişkileri içinde, nesnelerle ve içeriklerle ilişkilerinde ve nihayet, bundan kaynaklanan işlemsel teknikler karşısında ele alındıklarında, diyalektik bir mantık kitabında uzun uzadıya yer almaları gerekir (çünkü diyalektik mantık, biçimsel mantık ile somut diyalektik düşüncenin teorisi arasında dolayım ya da ara düzeydir).

Burada bazı yöntemsel bilgilerle yetineceğiz. Bilginin kaçınılmaz yöntemi olan analitik akıl ya da idrak gücü, süreksizlik aracılığıyla sürekliye saldırır (ve tersi). İki boyutlu ve daha fazlası olan mekânda düşüncenin gerçekleştirdiği kesimin sonucu sürekli bir düz çizgidir. Bunu incelemek için bir başka kesit oluşturuyorum: Rastgele bir çıkış noktası (sıfır noktası) belirliyorum; onu parçalara bölüyorum; sayabileceğim (sayımını yapabileceğim) kadar sınırsız sayıda yeni kesitler dahil ediyorum. Her birinin iki ucu olan sayılabilir parçalardan oluşan kümelere bölüyorum. Analizin belli bir düzeyinde bu çizginin yine benim denetimim dışına çıktığını biliyorum: Her parça süreklinin gücüne sahiptir ve sayarak onu tüketemeyiz.

Buna karşılık, eğer –değişkeler halinde analiz edilen– bir fenomenin incelenmesi bana bir dizi süreksiz değer veriyorsa ve sonuç olarak, grafik bir temsil üzerinde ayrı ayrı noktalar elde ediyorsam, bu noktaları bir eğriyle birleştiririm; bu bağı optimal şekilde gerçekleştiren işlevi ararım. Gerek olduğunda genelleme yaparım. Sürekli, süreksizleri bağlayacaktır.

Böylece, sürekli ile süreksizin birliği, biz belirleyebildiğimiz sürece, öncelikle (süreklinin süreksizle tanımlandığı ve tersine, her birinin diğerine gönderme yaptığı) saf mantıksal soyutun içinde yer alır ve ardından, somut olarak, diyalektik olarak, sonsuzun içinde yer alır. Bu birliği somut olarak kavramak, onu bütünüyle belirlemek, bilginin tamamlanması, nesnenin ve evrenin ortadan kalkması anlamına gelir. Nesneye ve nesnelliğe içkin olan bu diyalektik birlik, tükenmez bir şekilde belirlenebilir. "Gerçek"ten yola çıkarak zaten oluşmuş kavramların uygulanmasıyla ve kategorilerle işleyen bizimki gibi bir bilgi

için "gerçeklik" erişilmez ya da aşkın değildir; bununla birlikte, sonlu bilginin *sonsuzdaki* (asemptotik) *sınırı* olarak kendini gösterir. Sonlu bilginin nihai nesnesi olan sonsuz, sırasıyla, süreklinin tarafında (matematik örnek: kümeler teorisinde süreklinin gücü) ve süreksizin tarafında (matematik örnek: mekânın sonsuz sayıda boyutu vardır) kendini gösterir. Kötü diyalektikçilerin hatası, bu noktada, bu birlik *fikrinin* fiili bir bilgi oluşturduğuna inanmak değil midir? Oysa ki bu bilgi, bilgimizin sonsuzda tamamlandığını, ona doğru giden yönelim dışında belirlenimsiz olan ufukların ufkunu belirtir. Bizce bu *fikir,* bilgiyi, yani bir aksiyomdan daha az kesin olan fakat basit bir düzenleyici fikirden ya da alışıldık anlamda bulgusal bir ilkeden daha titiz olan kavramların kullanımı yönlendirmektedir. Bu *fikir,* bir soyutlamadan daha fazlasını ve somut bir içerikten daha azını içermektedir. Onu fikirden ya da uzak ve erişilmez ufuktan şeye, sahip olunan "varlığa" dönüştüren bir ontolojinin dokunuşuyla (belirgin) bilgi halini alır.

Bunun sonucunda, kavramların kullanımıyla elde edilen bilgi *nispileşir*. Diyalektik düşünceye içkin olan bu nispilikle dogmatikler, özellikle de diyalektikçi olduklarını iddia edenler daima mücadele etmişlerdir. Bir sözcenin ya da önermeler dizisinin içinde bulunan "hakikat tohumu" (Lenin) bir tohumdan başka bir şey asla değildir ve onun hakikati, sonradan, tohum yeşerdiğinde ve serpilip geliştiğinde, verimiyle kendini gösterir. Bununla birlikte, "hakikat tohumu" diye bir şey vardır ve biz mutlak bir nispiliği benimsemeyeceğiz. Bilginin etki ve bağlanma noktaları, (burada bir metafor kullanırsak) çapa attığı yerler vardır.

Biz sürekliyi süreksizden yola çıkarak (ve tersi) analiz ediyoruz. Bununla birlikte, süreksizin bir tür ayrıcalığı vardır; (yeni metaforlar kullanırsak) lanetli ve yararlı bir ayrıcalıktır bu. Biz süreksizden, yani sonludan yola çıkıyoruz. Küçük tam sayı, bilimin trampleni olmaya devam ediyor. Süreksiz, düşüncenin başlangıcını ve istikrarını oluşturuyor; uzak seferlere doğru yola çıktığı ve ganimetlerle birlikte geri döndüğü noktadır bu. Praksiste, ayrı ve istikrarlı *nesneler* (analitik akıl bunların var olduğunu ve ne olduklarını bildiğini sanır; neden sonra, ne bu kadar istikrarlı olduklarını ne de bu kadar ayrı olduklarını fark eder ve ne olduklarını bilemez, sonunda da onların istikrarı hak-

kında kendine sorular sorar), bu nesneler bilginin uygulanma noktasını oluştururlar, çünkü gündelik pratikte bunlar uygulama noktasıdır. *Üretmek,* özünde, gayet tanımlı aygıtlar ve oluşum içinde sağlamlaşmış nesneler yaratmaktır. Bilgi, kendi nesnesini daima sonlu sayıda sorulara *sonlu* sayıda cevaba indirgemeyi umar, her soru *evet* ya da *hayır*'la (dolayısıyla mantıksal) bir cevaba çağrı yapar. Süreksizin ayrıcalığında (insani sonluya bağlı olmasına ve süreksizin içinde *sonluya* bağlanmasına rağmen) doğrudan doğruya ontolojik bir şey yoktur. Bu ayrıcalık, gündelik pratikten ve cehaletten bilgiye, yakından uzağa, dolaysızdan dolayımlara, küçük tam sayıdan sınırsız kümelere, katıdan rastlantısala giden süreçten kaynaklanır. Diyalektik düşüncenin, belirsiz önermeleri (sürekli ve süreksiz vardır; birinden diğerine geçiş vardır) mutlak hakikatlere dönüştürerek bunlarla yetinme hakkı yoktur. Mefhumları ve süreçleri daha yakından kavramalıdır. Belli bir nispiliğin ve bilmenin tarihselliğinin damgasını taşıyan bilgi nesnesini, ayrıcalığını ve sırrını elinde bulundurduğu mutlak bir nesnellikle özdeşleştirme hakkı da yoktur.

Diyalektik karşılıklılık, düşüncenin, süreksizden yola çıkarak sürekliyi ve sürekliden yola çıkarak süreksizi analiz etmesini ister. Kavramlar ve kategoriler gerçeklikle örtüşmez. Gerçekliği aydınlatırlar ve onu aydınlatırken yaklaşık olarak "yansıtırlar." Bunun sonucunda, bir içeriğe (ampirik olarak tartışılabilir fenomenler ya da olgular kümesine), bir olumsallık, öznellik ve nispilik öğesi içeren *süreklilik* ve *süreksizlik* gibi kategorileri uygularlar. Bir anlamda ve belli bir noktaya kadar, aydınlatma, *perspektiflendirmedir.* Bununla birlikte, birine göre perspektiflendirme bir diğerine göre perspektiflendirmeye gönderme yapar ve iki perspektifin karşı karşıya gelmesi yeni sorunlara yol açar; bunların her birinde içerilen "hakikat tohumu"nu ortaya çıkartır ve büyütür. Her kategoriye göre inşa edilmiş nesnenin nesnelliği burada keşfedilir; yeni hudutlar edinir. Nesnellik burada derinleşir.

Georges Gurvitch, sosyolojinin *süreksizlik* kategorisine göre beşeri olguları perspektiflendirmeyi içerdiği görüşündedir. Sosyoloji ayrımları vurgular, indirgenemez çeşitlilikler ortaya koyar; tipler, türler, dikotomiler keşfeder. Grupların (sınıflar, uluslar) hudutlarını çizer ve yapı çatışmalarını tarif eder. Buna karşılık, tarihçi, çeşitli-

lik bakımından tüketilemez olan aynı olguları *süreklilik* kategorisine göre perspektiflendirir. Aktarımları ve geçişleri vurgular; sürekli bir oluşun, biricik bir zamanın, tarih zamanının şemasına göre düşünür.

Bu ustalıklı ve derin tez, bize, daha önce belirtilen noktaya kadar kabul edilebilir gelmektedir. Bizce, sosyoloğun perspektifi tarihçinin perspektifine gönderme yapmaktadır (ve tersi). Verimli bir entelektüel çatışma içinde mücadele ettiklerinde, birbirlerini sürekli olarak hesaba katmaları gerekir. Perspektiflerinin karşı karşıya gelişi, bir birliği hedeflemeyi sağlar. Bu yolda yeni hakikatler ortaya çıkar. Sırasıyla, perspektiflerden birini alıp diğerini dışarıda bırakmak mümkün müdür? Farklılığın indirgenemez olduğu hissedilse de, birlik tamamlanıp yok olamasa da, yine de bu yol kendini gösterip dayatır. Bu olmadan, sosyoloğun keşifleri (tipler, yapılar) ve tarihçinin keşifleri (dönemler, evreler, süreçler, olaylar), bilginin, yani kavramların ve nesnelliği derinleştirmeye çalışan diyalektik hareketlerinin serbest gelişimini rahatsız ederek tekyanlı olarak belirlenir.

Dolayısıyla sosyolog, bilim olarak tarihin sınırlarını düşünür, onun "nesne"siyle bağını arar. Sosyolojinin tarih içindeki gelişim eşitsizliklerini saptadığını zaten biliyoruz. Tarihin "sapma"sını tespit ettiğini de biliyoruz: Eylemlerin ve eylemde bulunan iradelerin hedefleri ile taktik ve stratejilerin kışkırttığı olayların sonuçları arasındaki mesafe. Böylece, sosyoloji bizce insan varlığının tarihselliğini feda etmek zorunda kalmadan tarihin içine rasyonel olarak dahil olur. Tarihsel oluşu ortadan kaldırmadan, tarihçiden başka ilişkiler ortaya çıkarır.

Gündelik hayatın eleştirisi insan deneyiminin, yani *praksisin* bazı veçhelerine vurgu yapar. Bunları ortaya çıkartır ve tipikleştirir. Praksisin içinde gündelik hayatın durumu ve orada işgal ettiği düzey global topluma bağlıdır. Bildiğimiz tekelci devlet kapitalizminde, gündelik hayat ile praksisin diğer veçheleri arasındaki fark azami düzeye erişir; gündelik hayat, en tepede teknik gelişimin, bürokrasinin ve kişisel iktidarın bulunduğu işlevlerin (norm, değer, rol ve modeller, aygıtlar) hiyerarşisine –en alttan– tabi olur. Uzaktan tanıdığımız devlet sosyalizminde de ne yazık ki *neredeyse* aynıdır; önemli ama mutlak olmayan farklılık, devlet sosyalizminin toplumsal yapılarında politikanın ve politik bilginin öneminden ibarettir. Gündelik hayatın

dönüşümü ve sonuç olarak, gündelik hayatın radikal eleştirisi fikri, üretimi kabul edilmiş ve tercihen bulunup ortaya çıkarılmış ihtiyaçlara tabi kılan, dolayısıyla hiyerarşinin (normlar, değerler, modeller vb) tepesine başkasının bilinip kabul edilmesini, arzuları, yaratıcı özgürlüğü, toplumsal pratiğe içkin şiirselliği koyan ademimerkeziyetçi bir sosyalizm tercihine denktir. Sonuçta, arkaik toplumlarda gündelik hayatın kültürden, dinden, ideolojilerden günümüzde olduğundan çok daha az ayrı olduğunu biliyoruz.

Bununla birlikte, farklılıkların bu vurgulanışı, türdeşlikleri, benzerlikleri ve özellikle geçiş *süreçlerini,* iki kelimeyle tarihi ve beşeri tarihselliği ihmal etmeye yöneltmez. Sosyolojik araştırma olarak gündelik hayat eleştirisi, ampirik gerçeği toplumsal ve rasyonel genel çerçeveler içine sokmak için kimi hudutları vurgulamak ve belirtmekle yetinmez; gündelik hayatı dönüştürmek için nereye ve neyin üzerine eğilmek gerektiğiyle ilgilenir. Praksisin içinde kendini pratik olarak tahayyül eder. Bir irade içerir; bu olmadan bazı şairlerin (örneğin Rilke) şikayet ve sızlanmalarına düşer. Tercihte bulunur; kozu ve riski belirler; tarih üzerinde oynar ve bahse girer. İnsanın tarihselliği bir anlamda büyük kaynaşmalarla tanımlanabilir: Devrimler. Bu kaynaşmalar sırasında, sosyolojik ve tarihsel, gündelik ve global, hem çakışır hem kaynaşır. Devrimler bütünsel fenomenlerdir, temel olaylardır; en azından modern dünyada, tarihselliğin kendini gösterdiği ve doğrulandığı dünyada böyledir. Kaynaşmanın ardından yayılma, sapma gelir, sonra da bölünmeler ve farklılaşmalar başlar. Üzerinde tekrar duracağımız bu süreçlerin incelenmesinde, *süreklilik* kategorisi birincil rol oynar. Süreçleri o yaratmaz. Onları daha iyi kavramayı sağlar; oysa ki rakip (içerilmiş, karşılıklı) kategori insan oluşumunun ve eylemlerinin sonuçlarını kavramayı sağlar.

Şimdi bu sorunun başka bir veçhesini, yani sürekli ile süreksizin ilişkilerini ele alalım. A ve B, yaşayan, daha doğrusu düşünen ve eylemde bulunan iki "varlık" (birey ya da grup) olsun. Bir mekân onları ayırmaktadır. Eğer bu mekân nüfuz edilemez ise –ormanlar, geçit vermez dağlar, denizler– ister birbirlerinden kaçmak istesinler ister karşılaşmak, her biri kendi tarafına gidecektir. Eğer bu mekâna tamamen nüfuz edilebiliyorsa ve sürekli bir serbest alan sunuyorsa, A ve B

birbirlerini fark ederler, dövüşmek ya da sevişmek için ya da yalnızca tanışmak için birbirlerine doğru yürürler.

En ilginç durumlar, aradaki mekânın ne tamamen nüfuz edilebilir ne de tamamen nüfuz edilemez olduğu durumlardır. Bu durumda tesadüfler sunar. Dolayısıyla, A'dan B'ye ve B'den A'ya götüren birçok yol vardır. Bu ayrı yollar çatallanır ya da karşılaşır. Bu durumda süreksiz müdahale eder. A herhangi bir yolu seçmek zorundadır. B'ye doğru (ya da B'nin bulunduğunu düşündüğü yere doğru) yönelir ve her kavşakta yeni bir tercihte bulunur. Her opsiyon taktik mülahazalara uygun olur. A, B'nin falanca istikamette bulunduğunu ve seçilen yolun ona yaklaştırdığını varsaymaktadır. Eğer tercihler dizisi tutarlı mülahazalara göre birbirine ekleniyorsa, A'nın bir stratejiye sahip olduğu söylenir. Aynı şey B için de geçerlidir.

Bu durumda, teorisyen, A ile B'nin stratejileri içindeki tercih dizisini bir matrise kaydedebilir. Hesap işin içine girer. Partner A ile partner B'nin (âşık ya da azılı düşman olmalarının önemi yoktur; yeter ki karşılaşmak ya da birbirlerinden kaçmak istediklerini ya da biri diğerini görmek istiyorsa kimi istediği bilsin) karşılıklı *şanslarını* ortaya çıkartır.[35]

A ile B'nin düşman olduklarını varsayalım. A ile B'nin hiçbir mihenk noktası yoksa, mekân geçirimsiz ve nüfuz edilemez ise, tesadüfen yol alırlar. *Rastlantı* eksiksizdir. Birbirlerini uzaktan fark ederlerse, bakışlarıyla meydan okurlar ve aydınlık ve şeffaf bir mekânda birbirlerine doğru koşarlar, *agon* eksiksizdir. *Agon* ile rastlantı, saf halde, iki sınır-durumu ve karakteristik iki kutbu temsil eder. Bu ikisi arasında geniş bir karma bölge uzanır; burada *agon* ile rastlantı, geçirimsizlik ile şeffaflık, korku ile cesaret, risk ile şans çeşitli biçimlerde iç içe girer. Bu geniş bölgede, *sayılar* (küçük tam sayılar, en azından basit durumlarda, analizin ilk yöneldikleri) eldedir. Eylemleri ve olayları sayma olasılığı, belli bir miktar tercih, opsiyon ve karara, bunların birbirine bağlanışına bağlıdır. Bu sayma, daha derin diyalektik hareketi analistten gizlememelidir: *Agon* ile rastlantı ilişkisi;

35 Bkz. Williams, *La stratégie dans les actions humaines,* Dunod, 1956. Von Neumann, Luce ve Raïffa'nın son derece teknik çalışmalarının dikkate değer bir sadeleştirilmesidir.

sürekli (nesnel olarak mekân, öznel olarak düşmana erişme iradesi) ile *süreksiz* (kararların tutarlı dizisi) ilişkisi.

Başka deyişle, ayrımların (ayrı birimler) bir temeli olmalıdır ve bunların neyin anlık biçimi ya da yapısı oldukları unutulduğunda, onları mutlaklaştıramayız. Analitik düşünce, ayırt ettikten sonra yeniden birleştirir. Yeniden birleştirdikten sonra ayırt eder. Sonra, diyalektik akıl oluşu yeniden tesis eder ve nesne ile nesnelliği derinleştirerek bütünlüğe *yönelir*.

Söz konusu teori, yani taktik ve stratejilerin teorisi, oyunlarla, savaşla, iş ilişkileriyle sınırlanmaz. Ayrı (mesafeli) birimlerin zaman içindeki bütün ardışıklıklarına uzanır: düzenli hareketler, söz ve kelimeler, imgeler, semboller dizisi; soru-cevaplı diyaloglar, vb. Bir diyalog sıradan sohbet üslubunu terk ettiğinde ve bayağılığın üstüne çıktığında, taktik ve strateji içerir. Kurallı alışverişlerin ve iletişimlerin durumu da –bunlar grupların birbirine ettiği laflar ya da verdiği armağanlar olsa bile– aynıdır.

Agon ve rastlantı, (aşk ya da düşmanlık, rekabet ya da ittifak, aradaki mesafenin şeffaf ya da geçirimsiz olması gibi bağlamlarıyla birlikte) sınır-durumlar ya da karma durumlar, şekillenen, ritüelleşen, ardışık ve ayrı biçimde birbirine eklenen her şeyde –litürji, seremoniler, tiyatro gösterileri, şiir ya da aşk ifadeleri dahil– ortaya çıkar.

Bu süreçler boyunca, (duyumsal, öznel, kendiliğinden) *içerik* yok olmaz; *süreklinin* içinde varlığını devam ettirir. Süreksiz olan, biçimi yönetir; daha doğrusu, durumun içinde, partnerlerin ilişkisinde –yakınlaşma, meydan okuma, karşılaşma, çatışma ya da karşı karşıya gelme– "canlı olarak" gerçekleşen biçimlenmeyi yönetir.

Böylece, durumun, sürecin ve hem nesnel hem de öznel vuku buluşun somut talebine cevap veren *tekrarın* toplumsal halleri belirir (bunu basit mekanik hareketlerin, saf stereotiplerin tekrarına indirgeyemeyiz). Analizin yansıttığı "ayna yansısı" bunları ayırt eder ya da "oluşturucuları", sıradanlığın üzerindeki gelgitler ya da dalgalar gibi yükselen periyotlardan derhal ayrıştırır.

Süreklinin süreksiz karşısındaki (ve tersi) haklarını tekrar tekrar oluşturarak, bunlardan birine verilen her türlü ayrıcalığı reddediyoruz. Evrimciliğin ve tarih felsefesinin harekete geçirdiği 19. yüzyıl

düşüncesinin *sürekliye* ayrıcalık tanıdığı (bu sav Marx ve Marksizm için geçerli olmasa da) kesindir. Süreksizlik kategorisi daha sonra ön plana geçer. Bazı keşifleri bu döneme borçluyuz. Dil; farklılıklar, bağdaşmazlıklar, ayrımlar, dışlamalar üzerinde (kısa mesafeli ya da daha uzun mesafeli, fonemler düzeyinde olduğu kadar morfemler düzeyinde de) inşa edilir. *Yapısalcılık* bu saptamalardan yola çıkarak, bunları aşırı biçimde yayar. Daha önce olduğu gibi burada da yapı kavramını sınırlandırarak kabul ediyoruz. Hareketi ise, süreklilik-süreksizlik gibi bütün etkileşimlerini, bütün çatışmalarını dikkate alarak, derinlemesine kavramaya çalışıyoruz.

Bu açıdan, nispeten sürekli bir oluş ve gelişimden, *süreçlerden* söz edebiliriz. Özellikle önemli bir süreç türünü belirtmemiz gerekir: *kümülatif süreç*. Süreçlerin ve özellikle de kümülatif süreçlerin süreksizliklere, engellere, darboğazlara, duraklara, kesintilere, uyumsuzluklara, çarpıtmalara maruz kaldığını da göstereceğiz. Bununla birlikte, bir süreç kendi başına bir karara asla yol açmaz, olaylar yaratmaz. Kararlar süreçten doğan ya da –deyim yerindeyse– "temeli" üzerinde doğan güçlere (örneğin *toplumsal güçler*) aittir; fakat "temele" (örneğin *iktisadi sürecin* oluşturduğu *temele*) indirgenemezler. Olaylara gelince, onları yaratan insanlardır; toplumsal güçlerin (ya da bireyler arası ilişki durumunda psikolojik güçlerin) taktik ve stratejilerini formüle eden ve eyleme geçiren insanlar.

Biz üç analiz ve gerçeklik düzeyi ayırt ediyoruz: Süreçler, güçler, olaylar. Birinden diğerine geçerken, karmaşıklık, özgürlük, rastlantısallık giderek artar.

Burada, önceki önermeleri daha yoğun bir şekilde aydınlatarak yeniden ele alıyoruz. "Mikro" ölçekten "makro" ölçeğe dek bütün toplumsal grupların, bilinçli ya da bilinçsiz, gizli ya da ifade edilmiş (bildirilmiş) bir taktiği ve bir stratejisi vardır. Aynı şey, dolaylı ya da dolaysız ilişkiler içindeki bireyler için de geçerlidir. Neden? Çünkü hepsinin, birey ve grupların, yüzleşmeleri gereken ve az çok bilinçli olarak hazırladıkları, az çok belirsiz bir geleceği vardır. Hepsinin, yaşamlarını az ya da çok bağlayan sorunları vardır. Global topluluklar ve kısmi gruplaşmalar büyür, varlık sürdürür, yok olur ve çökerler. Açıkça olsa da olmasa da hepsi bunu bilir.

İnsan "tözselliği" asla sosyolojik, psişik, psiko-sosyolojik, ideolojik, iktisadi, politik nitelikte olmamıştır. Ontolojik "töz" kategorisi bizim ufkumuzdan yok olmaktadır. Töz yanılsaması veren grup sırları, geçirimsizlikler, muğlaklıklar, bütün bunlar, *olasılıklar* karşısındaki az çok çekinceli tavırdan ya da cüretkârlıktan, diğer gruplar karşısında savunma ya da saldırganlıktan, geri çekilme ya da inisiyatiften, sorunlar karşısında pısırıklık ya da cesaretten oluşur. İnsan grupları "koşullar"dan kaynaklananı ya görürler ya da görmek istemezler. Onların kendiliğindenlikleri ve hayatiyetleri, temsillerde (semboller, normlar, modeller, imgeler, vb.) yansır ya da ideolojik temsiller aracılığıyla ifade bulur; fakat düşünen, kanaat belirten, tutumları tanımlayan, davranışları somutlaştıran, bireylerdir. Olanaklı ile olanaksızın imgelerini grupların önüne onlar koyar; hesaplayan ve tahminde bulunan onlardır; sözcü, vekil, temsilci, "seçilmişler"dir onlar: aile reisleri, sendika liderleri, köyün ileri gelenleri, şehirlerin yöneticileri, parti liderleri, devlet adamları... Töz yoktur; insanlar, edimler, ilişkiler ve (bireysel ve kolektif) bilinçler vardır. Başlangıçta eylem vardı; sonda eylem kendini kabul ettirir (elbette klasik eylem ya da edim kavramı, hatta deneyim kavramı *praksis* mefhumunu ortadan kaldırmaz). Her insan yaşamı bir olasılığa doğru yürüyüş ya da ilerleyiştir, olasılıkların açılması ya da kapanmasıdır, rastlantıları ve "başkaları"nın müdahalesini hesaba katan tahmin ve seçenektir.

Gündelik hayatın eleştirel incelenmesi, global toplumun içindeki kısmi grupların (kadınlar, gençler, entelektüeller, vb) taktik ve stratejisini ortaya çıkartacaktır. Bu gruplar kendilerini ortaya koyup kendilerine işaret ederken, kendilerini ortaya koyup gizlerken, ama yine de böylelikle kendilerini ifade ederken, muğlaklıklar arasından bunları ortaya çıkarmayı başaracaktır. Gündelik hayatın incelenmesi, gruplaşmaları temasları içinde geçirimsiz kılan ya da yanlış anlamalara, taktik manevralara, kılık değiştirmelere, stratejik açılım ve maceralara rağmen, birbirlerine erişmelerini sağlayan ilişkilerini kavrayacaktır.

Gruplar izole olduklarında yozlaşırlar; "fiilen" var olmaktan çıkarlar. Varlık sürdürebilmek, eylemi ve mücadeleyi, dolayısıyla ilişkiyi içerir. *Agon*, ancak grupların ve bireylerin çöküşü içinde ortadan kalkar. Yozlaşan gruplar çözülerek dağınık unsurlar, grupçuk ve bireyler

halini alır. Gündelik hayat bayağılaşır. Stratejinin egemen olduğu momentler ise, önemli tarihsel momentlerdir, kaynaşma anlarıdır. Strateji, grupların ve hayatlarının *anlamını* verir. "Anlam", yön, yönelim, ifade ve hedef; bunlar bir uzmanın, örneğin filozofun felsefi olarak ortaya çıkarabileceği dingin bir spekülatif kendilik hiç değildir. Anlam, dramdır. Anlamı oluşturan stratejidir – grubun stratejisi. Strateji onu yaratır.

"Gerçeklik" olan gündelik hayatın düzeyi, edimin olmadığı, gerçekliğin durağanlaştığı ve yoğunlaştığı, bayağılığın egemen olduğu düzey ile kararın, dramın, tarihin, stratejinin ve altüst oluşun düzeyi arasındaki aracı olan *taktiğin* düzeyi olacaktır.

Daha önceden söylediklerimizi burada da başka bir açıdan tekrarlıyoruz. Ama yine de bu önermeleri harfiyen ele almamalı. Eleştirisiyle tartışma konusu edilebilir ve edilen, başkalaşım geçiren gerçeklik olan gündelik hayat, *taktikler,* güçler ve güç ilişkileri, kurnazlıklar ve güvensizlikler düzeyinde saptanır. Olaylar, stratejiler ve tarihsel momentler düzeyinde ise dönüşüme uğrar. Dolayısıyla, gündelik hayata ve onun incelenmesine statik olarak bir düzey atfediyor değiliz. Gündelik hayat ya aşağıya ve bayağılığa doğru, ya da (özellikle belirtilmiş anlamıyla) yukarıya ve olaysallığa doğru taşar.

Dolayısıyla ele alınan her grubun herhangi bir diğer gruptan gelen "uyartıya" (meydan okuma, öneri ve provokasyon, tehdit, talep ve saldırı) nasıl cevap verdiği ve taktik problemleri nasıl çözdüğü araştırılacaktır. Strateji düzeyine geçtiğimizde, grupların partnerlerinin ya da rakiplerinin azami kazanç şanslarını asgariye indirmeye nasıl çalıştıkları –ya da tersine, kendi asgari kazançlarını nasıl azamileştirmeye çalıştıkları– araştırılacaktır.[36] Soruların (evet ya da hayır diye cevap verilen; sonuç olarak gündelik sohbette görülebilecekleri gibi) sınırsız rastlantısal dizisi üzerinde, en fazla sayıda doğru cevabı azami strateji verir. Asgari strateji ise, bir gizleme, geri çekilme, inkâr ve tanımama taktiğini belirler, ki bu da gündelik hayatta bu şekilde belli olur.

36 Bkz. Claue Flament'ın sosyolojik olmaktan ziyade psikolojik incelemesi: *Psychologie française,* Nisan 1959: "Modèle stratégique d'influence sociale sur les jugements perceptifs." Biz burada, stratejiler üzerine Bayes'in teoremini, fazla vurgulamadan kullanıyoruz.

"Mevcut haliyle" bilginin kendi taktiği vardır: Bilginin konusu olan gündelik hayatı bilmek, bildirmek, tanıtmak. Bilginin kendi stratejisi vardır: Gündelik hayatın tanımsız çözülmesine ve indirgenmesine yol açmak; bu yönde azami opsiyon ortaya koyarak gündelik hayatın başkalaşımına yol açmak; (nispi) yükseğin kuşatılması ve (nispi) alçağın yükseltilmesi yoluyla, gündelik gerçeklik ile olasılık arasındaki farkı azaltma olanağını göstermek. Bu strateji, felsefeyi tahtından indirerek, ama gündelik insani ilişkiler içinde şeffaflık görüntüsü olarak onu gerçekleştirerek kullanmayı içerir. Bu aynı strateji, bilimin global (politik) stratejinin unsurları arasında yer alma yönündeki haklarının kabulü için mücadeleyi içerir.

(Pascal'dan kaynağını alan) *bahis* teorisi ile *stratejiler* teorisini birbirinden ayırmamız gerekir. Birey, oyun oynayıp bahse girebilir. Bir grup ise, gelecekle oyun oynama, ortaya koz sürme, riske girme bilinciyle bahse asla girmez. Grubun faaliyeti ancak dışarıdan bakan "mesafeli" bir gözlemciye bahis gibi gelebilir. Bir grup yalnızca bir kazanç varsa, kazanacağının kesinliğiyle eyleme girer. Bu kesinliğin adı "güven"dir; ve bu, "güvensizliğin" ve diğer gruplar karşısındaki "meydan okuma" tutumunun karşıtıdır. Yalnızca liderler, risklerin, yani yenilgi ve başarı şanslarının bilincinde olabilir; onlar da genellikle bunu ifade etmekten kaçınırlar. Grubun hedeflerine "güveni" aynı zamanda liderlerine güvendir; bu liderler grubun sarsılmasını önler. İdeoloji burada muğlak bir rol oynar. Bu, muğlaklığı sürdürme rolüdür: Hem bir yanılsama hem de bir uyartı olan temsilleri, onu küçümseyen "öteki"nin ve yücelten kendinin temsillerini sürdürür. Kolektif birimler oyun oynar, fakat oynadıklarını bilmezler. Bozgun ihtimalini, yani oyunu açık seçik gören bir birlik daha baştan demoralize olmuştur, yarı yarıya mağluptur. Yalnızca şef doğru bilgileri edinerek bunları emre dönüştürür; ihtimalleri yalnızca o değerlendirir. Oyun oynadığını yalnızca o bilir ve onun oynadığı ciddi oyun, dramın merkezinde yer alır. "Liderliğin" ve ideolojinin en sakıncalı yanlarından biri budur. Yenilgi olasılıklarını gizleyerek morali yükseltmek, başarı şansını fiilen arttırır. Şef sorumluluklar üstlenir; yanlış anlama, yanılma, hatta ideolojik yalan, fazla uzgörüşlü kişilerin ortadan kaldırılması sorumlulukları da buna dahildir. İnsanların gündelik hayattaki

davranışı, tıpkı doruk anlarında olduğu gibi, Makyavelcilikten yoksun değildir. Dahası, iyi herhangi bir şeyin sürdürülmesi, her arzunun (eksik dahi olsa) yerine getirilmesi, risk ve tehlike içerir. Bahis-oyun, rastlantıyla yüz yüze gelerek duruma katlanmayı başarabilen sadece birkaç kişinin tekelinde olmasın? Bu saptama demokrasiyi güçlendirici değildir; fakat Marx ve Lenin dolayısıyla biliyoruz ki, demokrasi kendi kendini yalanlar, çelişkilerle yaşar ve bu kendi kendini imha, ancak en yüksek ve ciddi oyun olan, dramların dramı, yazgının yazgısı olan politikayla sona erer.

Eleştiri, teoriden değil praksisten kaynaklanır. Grupların taktiğine ve stratejisine vurgu yapmak, grupları fetişleştirmek demek değildir. Onları yüksek bir bilimin nesnelerine dönüştürerek fetişleştirebilecek olan şey, yalnızca onların biçimselleştirilmesidir.

Geleneksel (klasik) kültürün oluşturduğu geleneksel yazgı fikri birçok çelişik unsur barındırır ve bunları birbirine karıştırır; oyun ve strateji teorisi bu çelişik unsurları az çok aydınlatır. Yazgı fikrinde, yani trajedi fikrinde, her iradenin ve her projenin (kaçınılmaz) yenilgisi fikri vardır. Bu fikirde, eşitsiz bir oyunun temsili vardır; (kaçınılmaz olarak) hata işleyen kahraman oyunu yitirmeye sürüklenirken, partneri (tanrı, determinizm, mekanizma) ister istemez iyi oynar. Nihayetinde, edim fikri vardır; oyuncuların beklediğinden, umduğundan ve istediğinden *başka türlü* sonuçlanır. Trajedi, tüm kapsamı ve ciddiyeti içindeki oyundur.

Bu anlamda, gündelik hayat, trajedi ile yazgının hem kalıntısı hem de ürünüdür. Bu, boğulmuş, fark edilmemiş, bilinmeyen trajedidir. Vaktinin gelmesini bekleyen ve ilgilendirdiği insanların, farkında olmadan, daha doğrusu, bilmeyerek bekledikleri yazgıdır. Kendi akışını izleyen, ama "onlar"ın bilmediği –çünkü "onlar" orada nesne ile öznenin karışımıdırlar– taktik ve stratejidir: Asla tamamen aydınlatılmayan muğlaklık içinde hem eylemin nesnesi hem de öznedir. Dolayısıyla trajik olmayandır, trajedinin kaynağı ve yoksun bırakılmış kalıntısıdır; zorunluluğun, tesadüfün, özgürlüğün, tehlikelerin, güvencelerin, riskin ve güvenliğin biçimsiz karışımıyla dolu, Yazgının boş yeridir.[37]

37 Trajedinin tanımı hakkında bkz. Nietzsche: *Origines de la tragédie* ve Clément Rosset: *La Philosophie tragique,* Paris, 1961.

Bu açıdan bakıldığında, gündelik hayat, bir yandan *insan hayatının ampirik örgütleme tarzıdır,* diğer yandan, *bu örgütlenmeyi maskeleyen temsiller* yığını, olumsallığı ve riskleridir. Gündelik hayatı "gerçeklik" olarak, dayanıksızlık ve sağlamlık, kırılganlık ve bağdaşıklık, ciddiyet ve zevzeklik, derin dram ve boşluk üzerine komedi maskesi olarak gösteren izlenim buradan kaynaklanır.

Birbirinden ayrı her insan birliği (birey ve grup), *gitmek istemediği yere* götürülmüş ya da yönlendirilmiş değil midir? *Arzu ettiği yerden öteye* sürüklenmiş değil midir? Hissedilen tarih ile tarihsellik, güncelin üzerinde belli belirsiz ağırlık oluşturur. Bu birliğin –iyi ya da kötü– bir belleği ve bir enformasyonu vardır ve bunlar gündelik hayatın içinde birbirine karışırlar. Bu birlik her şeyi görüp bilmez, ama bir şeyi bilir ve görür. Kendi yazgısını mevcut haliyle tanıyamasa bile (oyuncular da bunu bilmezler, çünkü çatışan stratejiler öngörülmemiş bir şekilde ortaya çıkar), her kendilik, kullandığı semboller içinde, kelimeler ve özdeyişler, imgeler ve mitler içinde belli olan ya da ortaya çıkan (veyahut hem belli olup hem ortaya çıkan) bir şey hisseder. Gelecek dilekleri ve kaygıların yanında, sembollerin ve anıların yanında, iş güç vardır, acil dertler vardır, iyilikler ve tatminler vardır, zevkler ve sıradan oyunlar vardır: Şimdiki zaman ya da güncelliktir bu (fazlasıyla kuşku verici, fetişizmle fazlasıyla dolu gerçeklik kelimesini kullanmıyoruz). Güncellikler, koşullarla, problemlerin verileriyle tam olarak örtüşmez, olasılıklarla daha da az örtüşür. Olasılıklar onun parçasıdır; az ya da çok vardırlar.

Teori, gündelik hayata ve genel olarak toplumsal pratiğe *oyunun* nüfuz edişini ve önemini ortaya koyar. Oyunun birçok farklı düzeyi ve birçok boyutu kendini gösterir: Kendiliğinden oyuncul karakter, kurallı oyunlar, taktik, *ciddi oyun* olan (ama böyle algılanmayan) strateji. Dahası: Kör, bilinçdışı ya da bilinçsiz oyun (sonuçta varacağı yer: yazgı yoluyla yabancılaşma, trajedi); nesnel oyun, rıza gösterilen risk (sonuçta varacağı yer: gündelik hayat dışı macera); biçimsel kurallarıyla birlikte öznel oyun (sonuçta varacağı yer: havailik). Rastlantısal olanı dikkate almanın, onu elde tutmanın, onu çeşitli özgürlük derecelerine tabi kılmanın farklı ama birbirinden ayrılmaz tarzlarıdır bunlar.

Dolayısıyla oyun, gündelik hayatın olduğu kadar toplumsal praksisin de (çoğu zaman gizlenen ve bilmezden gelinen) bir boyutu olur. Mevcut haliyle rastlantısalla doğrudan ve bilinçli ilişkisine göre, birçok derece ya da düzey, birçok boyut içerir. Gündelik hayatın başkalaşımını oyundan yola çıkarak tahayyül edebilir miyiz?

6.
Mikro ve makro

"Mikro" ile "makro"nun ayrımı, birçok bilime düzey mefhumuyla birlikte dahil olur. Bu ayrım matematikten kaynaklanır; Riemann küçük ölçekli uzaylardan farklı özelliklere sahip büyük uzaylar tasarlanmıştır. Ardından fizikçiler bunu benimsemiştir (mikro-fenomenlerle makroskopik ölçeğin ayrımı); sonra da sosyologlar, coğrafyacılar, iktisatçılar vb.

Her alanda, özellikle de bizim araştırdığımız kesimde "mikro" ile "makro" birbirine indirgenemez gözükmektedir. Bu, ihtiyatlı olunması gereken bir savdır, çünkü ciddi sonuçlara yol açar: Edimi (burada, toplumsal grubun edimi) töze dönüştüren Aristotelesçi epistemolojiden sonra, karmaşık olanı basitle birleştiren ve nedenler düzenine göre hareket etmek koşuluyla, bütünsel bir sentezden önce gelen eksiksiz bir analizi mümkün gören Kartezlen epistemolojiyi de uzak tutuyoruz.

Gündelik hayatın mikro-sosyolojik düzeyinde kişiler arasındaki dolaysız ilişkiler (kan bağları, komşuluk ilişkileri ve toplumsal yakınlıklar) varlığını sürdürür. Bunlar dolaysız bağlılık ve rekabet bağlarıyla (karı-koca, baba-çocuk, patron-hizmetçi) karmaşıklaşır; aynı ölçüde dolaysız olan isyanlar da bunlara eşlik eder. Makro-sosyolojik düzeyde bu dolaysız bağlar ve bu tabi oluşlar, arkaik (kan, toprak bağı) ya da feodal (tabi olma, vasallık) ilişkileri sürdüren kalıntılardır. Bu "makro" düzeyde ilişkiler dolayımlanmıştır; şeyleştirici ve şeyleşmiş, yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış "şey"den –meta, para, dil– geçerek meydana gelirler.

Bunun sonucunda "mikro" düzey muğlak, "makro" düzey ise soyut kalır. Yine de bu önerme daha ifade edilir edilmez tersine döner.

Muğlak olan "mikro" düzey aynı zamanda sahicilik sorununun anlam taşıdığı düzeydir. Dolaysız olan, ya kendiliğindenlik içinde ya hakikat içinde sahici olabilir; en azından bunu varsayabiliriz ve ondan bunun isteyebiliriz. Soyut olan "makro" düzey de bütün ağırlığında mevcuttur. Bu paradoks üzerinde duralım. "Mikro", muğlak olduğu için, sahte olmakla suçlanabilir. Yine de, ilişkilerin karşılıklı kabulü içinde sahici, yani şeffaf olabilen yalnızca odur. Gayet "gerçek" gibi gözüken ve öyle olan "makro", aynı zamanda sahteliklerin ve fetişlerin alanıdır. Bununla birlikte, "mikro"yu geçerli kılmak ve tasdik etmek için, öncelikle "makro"yu dönüştürmek gerekir.

Dolayısıyla, iki düzey arasında mesafe ve farklılık vardır. Dar grupları inceleyen, minyatürleştirilmiş toplumsal bilim bir süre sonra bu engelle karşılaşır. Karmaşık olanı temel olana ve birleşik olanı basite indirgeyen analitik aklın karşısına bir engel dikilir. "Mikro" düzey de karmaşıktır, ama onun karmaşıklığı "makro" düzeyden farklıdır. "Mikro"yu "makro"dan yola çıkarak kavramak isteyen tersi yaklaşıma gelince, bu, gündelik olanı global olanla kesin bir şekilde tanımlayan, savunulamaz ve tehlikeli bir tür sosyolojiye yöneltir.

Zaman ve düzey farklılıkları dikotomiye izin vermez; düzeylerden birinin "yokumsanmasına" [skotomizasyon] hiç izin vermez. İndirgenemezlik, ayrılık demek değildir. "Makro" düzey ile "mikro" düzey arasında denklik, türdeşlik gibi çok sayıda ilişki vardır. Bu iki düzey, onları kapsayan ve oluşturan toplumu "yansıtır." Örneğin, (özel) aile yaşamı ile global toplum arasındaki denklikler neredeyse aşikârdır. Hem biyolojik hem de toplumsal olan dolaysız bağların muğlaklığı dolayısıyla, daha doğrusu bu muğlaklık nedeniyle, global toplum hareket eder, kendini belli eder, müdahale eder. Aile çelişki ve çatışmaları, global toplumun (feodal, kapitalist, sosyalist) ve sınıfların (burjuvazi, proletarya) çelişki ve çatışmalarını temsil eder ya da yansıtır. Dahası: Doğrudan ilişkilerin dolaysız niteliği aldatıcı bir görünümden başka şey değildir. Bu doğrudan ilişkiler, dil, para gibi dolayımlardan da geçer. Dolaysızlık, kendi düzeylerinde, hem oluşturucudur hem de yeniden oluşturulmuştur. Başka şeyin [*l'autre*] ya da başkasının [*l'autrui*] algılanması da, bu algıyı belirleyen ve sınırlandıran bir dolayım ağı içerir. "Makro" düzey, "mikro"nun globale entegrasyonuyla ortaya çıkar.

Bu entegrasyon, kendi boşlukları içinde marjinal, sapma ya da "sapkın" unsurlara pek az yer bırakır. "Makro", "mikro"yu belirlemez. Onu kapsar; kontrol eder. Onu, kendileri de farklı derinlik ve etkinlik düzeylerinde olan düzenlemelere –tutum ve davranışlar, modeller, roller, vb– tabi kılarak ona nüfuz eder. "Makro", bütün ağırlığıyla "mikro"nun üzerine çullanır, onun sınırlarını hem kullanır hem suistimal eder.

Bunlar diyalektik ilişkiler, yani çatışmalı, çokdeğerlilikli, hareketli, çokbiçimli ilişkiler midir? Kuşkusuz. Bir yanda, "makro" "mikro"yu zaptetmeye, emmeye, içine almaya çabalar (fakat ayrıcalıklı bireylerin, liderlerin eylemiyle buna çabalar). Başardığında, asla tam anlamıyla başarmış olmaz. Başaramadığında, asla tam anlamıyla başarısız kalmaz. "Mikro", muğlaklıklarına rağmen ya da muğlaklıkları sayesinde direnir. Toplumsal ve kültürel olan, biyo-fizyolojik olanı, dolaysız ve doğal olanı asla ortadan kaldıramaz. Praksisin rasyonel egemenliğindeki kesim, egemenlik altında olmayan, dolayısıyla kendiliğinden ve tutkusal olan kesimi asla ortadan kaldıramaz; dolayımlar artık hiçbir şeyi birbirine bağlamaz, iletişim araçlarının da aktaracakları hiçbir şey yoktur artık. Tecrit edilerek bir kenarda duran "mikro" irrasyonelliğin ve saçmalığın içine düşer.

Kendiliğindenlik ve yasasız dolaysızlık, başıboş dolaşır. Kendiliğindenlikten yoksun yasa ve norm, ölüme benzer. Hayatın hakları "mikro" düzeyde bulunur. Kendiliğindenlik, pratiği ve kültürü bu düzeyde besler; toplumsalın canlı kökü buradadır. Bununla birlikte, muğlaklıklara son veren kararlar "makro" düzeyinde alınır, toplumsal işbölümü bu düzeyde örgütlenir, normlar ve imgeler bu düzeyde oluşur.

"Mikro" düzeyin varlığı, toplumsal bir mekânda *komşuluk* (ya da *yakınlık*) *ilişkilerini* içerir ve varsayar. Farklı, ama ayrı olmayan mikro-unsurlar, bir kenarlarıyla ya da bir veçheleriyle birbirlerine temas ederler. Bu karşılıklı dışsallık, türdeşlikleri, denklikleri, benzeşimleri maskelememelidir. Aileler, köy ve şehirler, iş yerleri, toplumsal mekânda yan yana durmaktadır; bunların "içsellikleri" birbirine denktir. *Sürekli*'nin bakış açısından ele alınan, toplumsal mekân içindeki bu ilişkiler, matematik temsillere ve biçimlenmelere yer verir (topolojiler, dönüşümler, gruplar). *Süreksizlik* açısından ele alındıklarında ise yine temsillere ve biçimlenmelere (ağlar, eğriler) yer verirler.

Ağaç, global güncelliği olan bir bütün içinde komşuluk ve yakınlık ilişkilerini temsil eder. Küçük dallar daha büyük dallardan, dallar gövdeden doğar; çatallanmalar birbirini izler ve birbirinden ayrılmadan mesafelenirler. Yapraklar dalların ucunda yan yana durur ve ancak dallar ve gövde aracılığıyla, yani bütünlük aracılığıyla iletişime girerler.

Farklı ve ayrı birimlerin etkileşimi, kesin biçimlenmelere yatkın imgeler ve biçimler halinde temsil edilebilir. Burada, bir yanda imgelere ve hayal gücüne yer veren, diğer yanda matematik araştırmalara yer veren bir düşünme ve soruşturma tarzı vardır.[38] Dolayısıyla ağaç, toplum bağlamına aktarılmış fiziksel bir gerçekten daha fazlasıdır; bir sembolden fazlası ve başka şeydir. Somutla ilişkisi özgün gözüken *biçimsel bir aygıttır.* Biçim mi, yapı mı? Bu soruyu şu an için yanıtsız bırakalım. Ağaç bağdaşıklığını yitirmeden yükseliyor. Özel ve karakteristik bir biçimi koruyarak büyüyor. Dallanma, çatallanma, ayrılma gibi çok sayıda dikkat çekici nokta sunuyor. Bunlar aynı zamanda kırılgan noktalar, kopma noktaları, yön değişimi noktalarıdır. Dinamik ve nispi bir istikrarı, bağdaşık ama tehdit altında bir büyümeyi cisimleştiriyor. Ağaç, "süreklilik-süreksizlik", "temel-bütünsel" sorunlarını, maddi doğada ve toplum içinde çözebilecek midir? Kuşkusuz bir anlamda ve belli bir noktaya kadar çözecektir. Ağaç, her koşulda, toplumsal bir mekân ve zaman figürü, yakınlık ve mesafe ilişkisi sağlamaktadır.[39] Global toplumun kimi özelliklerini, örneğin para ve meta aracılığıyla yabancılaşmayı temsil etmez. Bu temsil, toplumsal bilinçte ve toplumda, belirli toplumsal çerçevelerde, (geçici) dengelerin ve kendi kendini düzenlemelerin, mekanizmalar aracılığıyla değil, özellikle temsiller aracılığıyla gerçekleştiğini göstermez.

38 Dolayısıyla, öncelikle maddi doğada görülen bu biçim ya da yapıların –daire ve çevrim, sarmal, düzenli olgular, ağaçlar, ağlar– toplumsal bilimlerdeki teorik önemi inkâr edilemez. Bu yönde bilgi, sistematikleşmiş bir felsefenin müdahalesinden daha iyi bir şekilde, birliğe doğru gider. Bununla birlikte, bizce yalnızca *modeller* olabilir, ki bunlar da temsillerin ikiliklerini ortadan kaldırmaz (bkz. *infra*). Bir model temsilden başka bir şey değildir ve oluşumu ortadan kaldıramaz.

39 Dolayısıyla, *ağaç* figürüyle ihtiyaçlar teorisinde, toplumsal iletişim ağları ve zincirleri teorisinde karşılaşıyoruz.

7.
Göstergeler, ölçüler, değişkenler

Bu yöntemsel mülahazalarda, soyutu somuttan, biçimi içerikten asla ayırmıyoruz. Tersine: Her vesileyle soyutun somutu zaten nasıl içerdiğini ve biçimin de nasıl gerçek olduğunu gösteriyoruz. Bununla birlikte, en biçimsel ve en soyuttan en somuta doğru ilerlerken, hiç ayırmadığımız şeyi karıştırmaktan kaçınıyoruz.

Şimdi bu ilerleme içinde göstergeleri [*indice*], ölçütleri ve değişkenleri birbirinden ayırmamız gerekiyor.

Kendinden daha fazlasını ve başkasını belirten toplumsal olgu; bir *göstergenin* tanımı bu olabilir. Bu göstergenin bir anlamı vardır ve bu içeriktir; ortaya çıkarır; ortaya koyar; belirtir. Genellikle, ilk bakışta, gösterge önemsizdir; ve "anlamlandırma/işaretlendirme" mefhumunun tuzaklarından biri de budur. Gösterge, gizli bir şeye gönderme yapar ya da tersine, o denli aşikâr bir şey vardır ki bu aşikârlığın kör ettiği gözlemci onu algılayamaz. Demek ki, gösterge bir işarettir [*signe*], ama kasti değildir ve sonuç olarak keyfiyete tabidir. Açığa çıkarılmış fenomenlerin parçasıdır; içlerinden biri gibi, diğer tezahürleri arasından biri gibi, onlara bağlıdır. İşarete olduğu kadar semptoma da yakındır. Semptom, kötülüğün ya da nedenlerinin yerinin saptanmasından büyük ölçüde ayrılabilir; ama yine de bir bağ vardır.

Demek ki, gösterge, söz konusu fenomenin parçası, veçhesi ya da unsuru olarak geçerlidir. Bu fenomenle ilişkisi genelde açık seçik olmadığı gibi, bu ilişkinin saptanması kolay da değildir; aldatıcı ya da hayal kırıklığı yaratan göstergeler vardır. Toplumsal bir grupla temas halindeki gözlemci ya da deneyci, göstergeleri araştırarak ve saptayarak işe başlar. Bu düzeyde rol oynayabilecek tek şey, rasyonel içgüdüdür: Kimi zaman sezgi diye adlandırılan bilimsel kültür. Toplumsal bir grup, göstergeler bakımından zengin ya da yoksul olabilen bir tür yüz, (açık ya da gizli) bir mevcudiyet sunar. Bilgin, çoğu zaman kaçamak göstergelerden yola çıkarak icatta bulunur; hayal eder. "Önce buluyorum, sonra arıyorum." Picasso'ya atfedilen bu ifade eski bir paradoksu vurgulamakta, düşüncenin diyalektik hareketinin bazı özelliklerini ortaya koymaktadır. Mantıksal kesinlik ve tutarlılık

yönündeki aşırı bir kaygı düşünceyi katılaştırır; kendi içinde doğru olan bu kaygı, nesneyi, daha bilmezken, varsayar; düşünceyi, tam nesnellik görünümü altında, öznel yanını bilmediği biçimsel kesinlik özelliklerini nesneye dahil etmek zorunda bırakır. Biçimselleştirir, nicelikleştirir; dahası, bir türlü erişemediği somut nesnenin yakınlarında durup donar.

Kimi zaman, gösterge beklenenden bambaşka bir şeyi ortaya koyar. Kimi zaman, klinik semptoma yakınlaşır. Bir kriz, gerilim ya da hayatiyet, yenilgi ya da düşüş göstergesi olur. Kimi zaman en içteki gelip en dışa çıkar ve en dışın, göstergenin içinde kendini gösterirken, en derin de en yüzeysel ve en uçucu olanın içinde kendini gösterir. Kimi zaman ise, tersine, arayış, göstergeyi geçersiz kılar ve gösterge geçersiz kabul edilir.

Göstergeyi derinleştirme zorunluluğu onu *ölçütlere* tabi kılar. Bu ölçütlerden kimileri genel ve biçimseldir, kimileri tikeldir. İyi bir *gösterge,* gözlemin ya da deneyimin sınırları içinde nispeten sabit olarak kendini gösterir; belli bir miktar olguya erişmeyi ve onları gruplaştırmayı (sınıflandırmayı) sağlar. Dolayısıyla, basit bir görünüm olmanın ötesinde açınlayıcı olduğundan, gizli gerçeği dışarıda gösterir; bu gerçeği ifade eder ya da açığa vurur. Böylece, *ölçüte* doğru yönelerek kendini aşar. Aslında ölçüt göstergenin dışında değildir; gösterge kendini belli ettiğinde ve derinleştiğinde ölçüt halini alır. Böylelikle, gözlemci ya da özenli deneyci, bu ölçütü başlangıçtaki bağlamından kopartarak serbest bırakır ve başka fenomenlere ya da gruplara uygular. Gösterge, bir analiz, nüfuz etme ve sınıflandırma aracı olur. *Göstergesel ölçüt* nesnel ölçüte dönüşür, ki bu da –daima *tikel* olan– bir ölçütler bütününe dahil olur. Genel ölçütlere gelince, bunlar, tikel gösterge ve ölçütlerin kullanımını koşul olarak belirterek, bu sürecin ardışık ilerleyişini ve düzeylerini belirlerler: keşif ve icat, kaçamak göstergeden göstergesel ölçüte geçiş, bir fenomeni niteleyen bağdaşık ölçütler kümesinin oluşumu.

Bu yaklaşımlara dair kayda değer bir açıklama olarak, Lenin'in *Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi* adlı eserinde ve diğer çalışmalarında bulduğumuz *azgelişmişlik ölçütlerini* verelim.[40]

40 Bkz. 4. baskı, *Œuvres complètes,* Moskova, özellikle s. 684.

Lenin'in ortaya koymuş olduğu *azgelişmişlik ölçütlerini* ele alalım: İktisadi birimlerin parçalanması, dünya pazarına bağlı ulusal bir pazarda doğru düzgün birleşememiş, neredeyse özerkleşmiş yerel pazarlar, sanayide ve tarımda düşük yoğunlaşma, üretimin kolektif karakteri ile [üretim araçlarına] sahiplenmenin (özel) bireysel karakteri arasındaki zayıf çelişki, toplumsal ilişkilerde kişisel bağımlılık biçimleri, tarımın başatlığı ve nüfus göçünün engellenmesi ile üretim ilişkilerinin iktisadi bakımdan geri biçimleri, işbirliği ihtiyacının zayıflığı ve arkaik işbirliği biçimleri, üretimde farklı konumlar işgal eden büyük grupların (sınıflar) zayıflığı, sınıf antagonizmalarının zayıflığı, ahlaki yaşamın ve toplumsal yaşamın geleneksel biçimleri, vb.

Daha çağdaş yazarlar bu iktisadi ve politik ölçütlere başka ölçütler de eklemişlerdir: *demografik* (yüksek doğum ve ölüm oranları); *teknik* (kişi başına enerji kullanımının düşüklüğü); *kültürel* (okuma yazma oranının düşüklüğü); *sosyolojik* (yapıların düşük hareketliliği ve katılığı, keza zayıf global entegrasyon, vb) ölçütler.[41]

Bu yeni ölçütler, Lenin'in saptadığı (ve sorunun iktisadi yanlarıyla sınırlı) kümeyi değiştirir ve tamamlar, ama geçersiz kılmaz. İktisadi gelişmenin genel ölçütü, keza toplumsal ve politik "ilerleme"nin ölçütü, azgelişmişlik göstergesi olan bir ya da birçok tikel ölçütün azalması ve yok olmasıdır.

Bu ölçütler kümesi, azgelişmiş bir toplumdaki gündelik hayatı önemli ölçüde aydınlatır; yani, yönlendirilmiş (planlı) bir iktisadi büyümeyle *neyin dönüştürülmesi gerektiğini* gösterir. Her ölçüt bir projektördür; bir özelliği belirgin kılmaktadır.

Biz, programımıza uygun olarak, yukardaki listeyi, *gelişmiş ülkelerdeki gündelik hayatın azgelişmişlik ölçütleriyle* tamamlayacağız: Gündelik hayatta zorunlu olan "hizmetler"in genel olarak üretim (üretim araçları üretimi ya da "özel kişilerce üretilmiş mallar"ın[42] üretimi) karşısındaki geri kalmışlığı; tüketicinin ve ihtiyaçlarının

41 Alfred Sauvy, *Population,* VI, Ekim 1951, s. 601 ve devamı. Marthelot, *Pays riches et pays de la faim,* 39e semaine sociale de France, 1952; Henri Janne, Colloque de 1956, Institut Solvay, Brüksel, vb.

42 *Privately produced goods,* Galbraith'in deyimidir ve bu üretimin nasıl olup da ihtiyaçları karşılamaya yönelikmiş gibi göründüğünü göstermektedir. Bkz. Bernard Cazes, *Cahiers I.S.E.A.,* dizi M, 10, s. 38 ve devamı.

reklam ya da propaganda yoluyla manipülasyonu; gündelik hayatta kullanılan tekniklerin üretim teknikleri ve askeri teknikler karşısında, mekân kullanımında uygulanan teknikler karşısındaki geriliği; birimlerin (yerel ve yöresel birimler: aile, mahalle, şehir, vb) parçalanması ve entegrasyon araçlarının suistimal edici gücü; modern iletişim ve enformasyon biçimlerinin, arapsaçına dönmüş bir karışıklık içinde, ahlaki ve toplumsal yaşamın arkaik biçimleriyle karışması; gündelik hayatın biçimi ve çerçevesi olan şehirleşmenin, teknik olanaklar ve talepler karşısında, keza tarihsel şehirlerin geçmişi ve toplumsal hayatı karşısında geri kalması; kişisel bağımlılık biçimleri (tüketici-üretici, özel-kamusal, yurttaş-devlet, kadın-erkek, vb); olanakların engellenmesi; mekân içinde yer değiştirme olanaklarının (toplumsal denen hareketlilik, turizm, yolculuklar) kısıtlanması; bazı sektörlerin (mutfak, konut, boş vakit, vb), ülkelere göre değişen oranda değersizleşmesi; tekniklerin parçalanması ve gündelik hayatta "nesneler dünyası" ile "mallar dünyası"nın bağdaşmazlığı; ihtiyaçların parçalanması, arzuların engellenip ketlenmesi; okuma yazma oranının düşüklüğü ve yaşama sanatı, yaşam tarzı, aşk ve erotizm, seks ve "aile planlaması" bakımından "kültürel" gecikme; (konfora indirgenmiş olan) mutluluk fikrinin soyut ve mekanik karakteri...

Bu (göstergesel ve tikel) ölçütler listesi sınırlandırılamaz. Bu göstergelerden birinin ortadan kalkmasını, ilerlemenin genel ölçütü olarak seve seve belirtebileceğimiz gibi, tikel ölçütler kümesinin ortadan kalkmasını da Devrim'in ölçütü olarak belirtebiliriz...

Değişkenlerle ilgili olarak ise, burada, *stratejik değişken* mefhumu ile kullanageldiğimiz değişken kavramı arasındaki farkı belirtmekle yetinelim. Genel olarak, değişken, karmaşık bir fenomenin oluşturucu unsuru ya da veçhesi diye tanımlanır. Bu unsurun, tek başına değişmesini ve bu değişim yoluyla, (sınırlı sayıdaki, yani sayılabilir) başka parametrelere bağlı global bir fenomeni değiştirmesini sağlayan nispi bir bağımsızlığı vardır. Gösterge, nispi bağımsızlığı içindeki bir değişkene varmayı sağlamalıdır. Ölçütlerin kullanımı, global fenomeni oluşturan bir küme içindeki değişkenleri ve bunların bağlantılarını doğrulamayı sağlamalıdır. Burada, göstergenin, ölçütlerin ise sentezleyici bir rolü vardır.

Bu klasik mefhum, (falanca ya da filanca boyutta) parametrelerin belirlediği bir *continuum*'un [süreklilik] varlığını gerektirir. Oysa, stratejik değişken, süreksizi işin içine katar; geleceğe yöneliktir. Kaçınılmaz opsiyonları, (olumsuz ve olumlu, uzun vadeli) tercih sonuçlarıyla ve maruz kalınan risklerle birlikte belirtir. Birçok stratejik değişken ister istemez vardır. Bu değişkenler kendi aralarında bağdaşmazdır (bunlar olmadan opsiyon olmaz; olasılığı özel olarak belirten, geleceği yükümlülük altına alan ve öngörülmüş bir düzene göre işleyen belirli kararlar olmaz; ne taktik vardır, ne strateji). İş yerleri, yerel gruplar ya da siyasi partiler, kendi stratejik değişkenlerinin belli bir konjonktürü içinde belirlenmeden düşünülemez ve yerleri belirlenemez. Bu değişkenlerin analizinin hem teorik hem de pratik önemi vardır. Bu belirlenim, gruplaşmaların ve birimlerin problemlerini, dolayısıyla hazırlanan değişimleri bilmeyi ve anlamayı sağlar. Aynı zamanda, stratejik değişkenlerinde, opsiyonlarında ve dallanıp budaklanmalarında değişime yol açarak, bunlar üzerinde etkili olmayı da sağlar.

Böylece, *yapısal* değişkenlerle *konjonktürel* değişkenleri her zamankinden daha güçlü ayırt ederek, süreksizi de işin içine katarız. Bu ayrım zaten bilinmekte ve kullanılmaktadır. Ama genellikle gölgede kalır. Yapısal değişkenler, prensip olarak, söz konusu fenomenin en istikrarlı kısmını, merkezini ya da "özünü", yasal çekirdeğini ilgilendirmektedir; yani içsel denge ve kendi kendine düzenlenme, dolayısıyla istikrarlılaşma ve yapılanma süreçlerini genel olarak kapsayan yasalara tabidir. Konjonktürel değişkenler ise, tersine, ilişki ve bağları, ilinekleri ve iç-eylemleri, kısacası söz konusu global fenomenin dışsal oluş ve bağlamından kaynaklanan ve onu değiştirebilecek, hatta yapıların parçalanmasına (yapısızlaşmaya) yol açarak altüst edebilecek şeyi kapsamaktadır. Bu konjonktürel değişkenler hâh tabidir, kâh başat ve belirleyici. Tabi olma durumunda, göz önünde bulundurulan küme varlığını sürdürür ya da sağlamlaşır; ikinci durumdaysa, kümenin birliği çözülür ve kendilik ya da çekirdek halinde dağılır.

"Konjonktür-yapı" ilişkisini daha ilerde tekrar ele alacağız. Şimdilik bu iki terim arasındaki diyalektik hareketi –terimlerden birinin diğerine hakim olduğu ya da onun hakimiyetine girdiği bir çatışmayı– göz önüne aldığımızı belirtelim. Konjonktürel olan, olaysal ya da

olumsal olandan daha fazlasıdır, oluşun yapılar üzerindeki baskısıdır, yapıların stratejilerin içine kaçınılmaz dahil oluşudur, tek kelimeyle, tarihtir, (nispi) istikrarlı olandır, (nispi) tanımlı olandır, (momentsel olarak) belirlenmiş olandır, diyakroniktir, dolayısıyla oluşun biçimlendirdikten sonra parçalayacağı şeydir.

Bu bakış açısıyla, gündelik hayatı, stratejik değişkenlerin bilinmemesiyle, gizlenmesiyle ve deyim yerindeyse, *gizli* olmasıyla niteledik.

8.
Boyutlar

Boyut kavramı matematikten kaynaklanır. Toplum bilimciler bu kavramı yaygın bir şekilde ve az çok keyfi kullanırlar. Kimi zaman genellikleri ifade etmek için kullanırlar (insani boyut ya da boyutlar, tarihsel ya da sosyolojik boyut, vb), kimi zaman ise bir fenomenin bütün "boyutları"nı (değişkenleri) kavramaya çabalayan araştırma ve hesapların ayrıntısı içinde kullanırlar.

Matematikte terimin belirgin bir anlamı vardır. Bir mekânın bir, iki, üç, dört... boyutu vardır ya da gayet belirli koşullara uyduğunda, sonsuz sayıda boyutu vardır. Boyut, kesin bir şekilde tanımlanır. Diğer yandan, matematikçi mekânı üç boyutun ötesinde *tahayyül edebileceğini,* ama (dört boyutlu mekân-zaman bilimkurguda düşünceden hayal gücüne geçmiş olsa da!) *biçimlendiremeyeceğini* bilir. Matematiksel hesapların fiziksel gerçeklikle uyumu, hepsi çözülmüş olmayan –çözümün çok uzağındaki– bazı problemler ortaya koyar.[43]

Biçimciliği reddetme ya da sınırlandırma bahanesi altında, toplum bilimcinin tek tek insani birimlere "özgürlük dereceleri" atfetmesini ya da, olasılıklar alanını belirleyen ve olasılıkların bu kümede dağılımını *–x* boyutlu dağılım– sabitleyen hipotezlerden yola çıkarak, herhangi bir insani olayı olası kılınabilir bir kümeye dahil etmesini men

43 Matematik *boyut* kavramı bir mekân içindeki boyut kavramına denk değildir. Örneğin olasılıklar hesabı *tek* boyutlu dağılımları (rastlantısal bir değişkene dair matematiksel umut) ve (rastlantısal bir çift durumunda) *iki boyutlu* dağılımları tanımlar.

edebilir miyiz? Tam tersi! Bununla birlikte, toplum bilimci, bu mülahazaların kaynağının biçimsellik olmadığını, söz konusu gerçekliği ortadan kaldırmak yerine bu gerçekliğe açıldığını biliyor olmalıdır.

"Boyut" sorunu, diyalektik düşüncenin üzerine düşen karanlık perdesiyle ve bu düşüncenin deformasyonlarıyla karartılmıştır. Diyalektikten hiç bu kadar çok söz edildiği ve (anlamak ve tanımak anlamında) hiç bu kadar az işitildiği olmamıştır. Vaktiyle, düşünce çoğu zaman kendiliğinden, dolayısıyla el yordamıyla diyalektikti. Analitik kavrayıştan diyalektik akla geçiş düşünülmüş bilinç olmadan gerçekleşmişti; yine de filozoflar arasında ve başka yerlerde (özellikle "başka yerlerde") diyalektiğin moda olduğu günümüzde olduğundan daha fazla diyalektik hareket, düşüncede ve kavram kullanımında mevcuttu.[44]

Bu ört basın temelinde, ortadan kaldırılması gereken bir yanlış anlama olabilir. *Diyalektiğin* ve *diyaloğun* ortak noktaları vardır. Diyalog da, diyalektik gibi, modadır ve bu moda oluş nedensiz değildir. Kim diyalogta bulunmaz ya da diyalog kurmaya çalışmaz ki? Kim diyalogtan söz etmez? İletişimde bulunmaya, kendini ifade etmeye, iletişime girmeye kim çabalamaz? Burada geliştirmekten kaçınacağımız bir saptamaya göre, diyaloğa yapılan bu vurguya, diyaloğun olasılığına yönelik derin bir kuşku eşlik eder; araçlar ve dolayımlar –Logos'un içinde fiili olarak bulunan dil ve akıl da dahil– sorgulanmıştır ve sınırları belirmektedir. Dil, şeffaf olduğu kadar geçirimsiz de değil midir? Yanlış anlamaların, bilmezliklerin, filtrelemelerin yeri değil midir dil? Kusursuz ve kusursuzca bağdaşık söylem, eksiksiz söylem –geleneksel anlayış içinde filozofun söylemi– bir meta-dil oluşturmuyor mu? Dil, kendine yetmeyen, keza iletişime de yetmeyen, söylenmiş (ve söylenmemiş) olanın praksis içinde gerçekleşmesine hiç yetmeyen o deneyim düzeylerinden biri olduğuna göre, birçok iletişim ve gerçekleşme düzeyi yok mudur? Çağdaş düşüncede ve de sanatta dile atfedilen ayrıcalık bizce bir fetişleşme olarak tanımlanır. Dil bir iletişim aracından başka bir şeydir: Hem daha fazlasıdır hem de daha azı. Söz, bir "varlık" değildir. Basit bir araç olarak ele alınan ya da mutlak olarak kabul edilen dil, yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış olarak kendini gösterir; ayrıcalıklı kılınmış, (iletişim ve anlamlandırmayla/

44 Örneğin Descartes'ta.

işaretlendirmeyle birlikte olsun ya da olmasın) üçlemden biri kılınmış [hipostaslaştırılmış] dil, şeye dönüşür. Şeyleştirirken kendi de şeyleşir. Bu fetişizm gerçek insan ilişkilerini, öncelikle iletişim ilişkilerini, sonra da söylenenin, imlenenin gündelik hayat (ve "yaşantı") içinde gerçekleşme ilişkilerini maskeler.

Diyalog *iki özne* arasında cereyan ediyor gibidir (diğer bütün terimler kendine özgü gerçekliği olmayan araç ve dolayımdır). Bu iki özne birbirlerini dilbilgisel ve yapısal olarak belirlerler: Ben ve sen, biz ve siz. Asla sadece *iki terim* (iki öznenin) olmadığı unutulmuştur bu modelde. Üçüncü bir terim *–başka–* daima buradadır. Bir huzursuzluktan, yani gizli ya da açığa çıkmış niyetlerden, meydan okuma ve güvensizliklerden kurtulmak için değilse, dolayısıyla anlamanın –asla tamamen ortadan kaldırılamayacak olan– bir anlaşılmamadan kurtulması için değilse, neden konuşuyoruz, söz söyleme eyleminde iletişim ve dil biçimlerini neden kullanıyoruz? Canlı diyalog bir yanlış anlamaya ışık tutar. Bu diyalog olmasa söyleyecek bir şey de olmaz. Peki, diyalog halindeki öznelerin üzerinde çalıştıkları "madde"yi (hem gizli duygular, doğru düzgün açığa çıkmamış görüş ve sembollerden oluşan "malzeme"yi; hem de kelimelerin kullanım tarzı, niyetler, entelektüel işlemciler, görünür yollar, ifade edilmiş tutumlardan oluşan "materyali") kim sağlar?

Diyaloğu hem kaçınılmaz ve güç, hem de olası ve genellikle yenilgiye mahkûm kılan yanlış anlamanın kökü neresidir, nerede gizlenmektedir? Öncelikle dilde, kullanılan kelimelerde, bunları kullanma tarzında, kullanılan sembollerde ve kullanıcının niyetlerinde. Aynı zamanda da, genellikle pek açıklanmamış olan referans sistemlerinde. Aynı zamanda ve özellikle, *başka*'da, (gerçek ya da hayali) seyircide, (mevcut ya da potansiyel) dinleyicide. "Sen"le "ben" arasında, "biz"le "siz" arasında, zaten [dişi, eril ve belirsiz özne olan] "o" ve "onlar" vardır. Bu Başka'yı kimileri "toplum", "ahlak" ve "değerler" diye adlandırır. İnançlı kişiler Tanrı ya da Şeytan derler, psikanalistler "Baba" der. Başka, dilde yakın dururken, "sistemlerde", "çerçevelerde", "düzenleyici tutumlarda" uzaktır; ya da karşılaşmanın ve çatışmanın biçimsel kurallarında, taktiğin ve stratejinin biçimsel kurallarında bulunur. Filozoflar ise hem içerilen hem de dışlanan bu Üçüncü

Şahsa gayet güzel adlar verirler: Aşkınlık, tin, düşünce, varlık, bütünlük. Hepsi haklıdır: Üçüncü bir şahıs olmadan diyalog olmaz, başka olmadan ilişki olmaz. Hepsi haksızdır: Bu adlandırmalardan hiçbiri uygun değildir.

İki ses olduğunda, diyalog kesilir; kelimeler de buluşma alanı da eksik kalır. Geride yalnızca çığlıklar ve sessizlik kalır; çığlıklar yalnızlığı ve sessizlik ise –tersi olmadığında– derin bir anlaşmayı ifade edebilir. Ben, iki terimle birlikte (ikinciyle birlikte) Üçüncü Şahsı da işin içine katıyorum. O "mevcudiyetin" parçasıdır; taraftır. En incelikli aşk diyaloğunda bile o zaten "oradadır": kaygının ve arzunun çağrısı, toplum korkusu (ya da kınama ve onama), çocuğun korkusu (ya da umudu), yazgının, tutkunun beklentisi. Meydan okuma, macera ya da arzu monologları da zaten gerçek ya da kurgusal bir partnerle diyalogtur; keza, *agon* ile rastlantı arasındaki, üçüncü bir terimi –ölümü– işin içine katan bir diyalogtur. Üçüncü terim, daima olasılıktır. İki terim arasındaki, ayrı özneler arasındaki –bu öznelerin anlaşmasına hem olanak tanıyıp hem de tehlikeye atan, uyuşmazlığı ve karşılaşma içinde anlaşma olasılığını yaratan– ortak ölçüyü, "gerçeğin" (güncel, mevcut ve mevcudiyet) içinde olasılık yaratır.

Gündelik hayattaki diyaloglar iki sesliyse, sanat, şiir ve tiyatro nasıl olabilir? Eğer iki sesli olsaydı, asla bir sahnede, üçüncü şahıslar (biz, kamu) önünde, iki sevgili, iki müttefik ya da iki rakip, iki dost ya da iki düşman –sözleri yalanı haykırmadan– söyleşemezlerdi. Eğer iki sesli olsaydı ve eğer saf diyaloğun bir anlamı olsaydı, "onlar" ve "biz" bir dünyada cereyan ederken, "ben" ve "sen" başka bir dünyada cereyan ederdi; ne toplum ne de dil olurdu; iletişim, toplumsal pratiğin bir biçimi olmazdı. Ya da iletişim, içeriksiz bir biçim olurdu: Söyleyecek hiçbir şey olmazdı, aşılması gereken geçirimsizlik olmazdı, yok edilmesi gereken yanlış anlama olmazdı. Ya da iletişim kendi içeriğini oluştururdu: Konuşmak için konuşmak, sözel yansısını yansıtmak.

Diyaloğa içkin olan Öteki ve Üçüncü Şahıs, diyaloğu belirleyip sınırlandırır. Hep çağrılıp hep uzak tutulan, esinleyici ve esinlenmiş Üçüncü Şahıs, söyleşinin güncelliğine, şimdinin ve mevcudiyetin içine asla bütünüyle girmez. Üçüncü Şahıs, asla diyaloğun içinde yok olmaz. Üçüncü Şahıs, kendi içinde, son derece karmaşıktır; ama yine de

sonsuz analiz denen bu varsayımsal fikri ihtiyatla kullanmak gerekir. Üçüncü Şahıs kendi kendini niteler; onun içinde hem fazla hem eksik vardır: Fazlalık ya da eksiklik, önemli, başat ve ağır basandır. Kimi zaman modeller önem taşır, kimi zaman semboller, kimi zaman herhangi bir imge ya da temsil, kimi zaman ise daha müphem "herhangi bir şey" önem taşır. Bu başatlık, diyalog üzerinde –karşılıklı olarak kelime değiş tokuş eden bilinçlerden daha güçlü bir şekilde, yani kelimelerden biraz daha fazla, "varlık"tan biraz daha az– ağırlık oluşturur; diyaloğu çekip çevirir. Başka, edimi, yani diyaloğun gerçekliğini daima geride bırakır. Aşık, şair ve oyuncu, diyaloğun olanaklarını tüketmeye çalışırken kendileri tükenir. Bunlar, edimle kelimeleri, gerçekle dili özdeşleştirmek isterler; logos'u büyüyle etkin kılmak ve onu sınırlarından koparark hayatla çakıştırmak isterler; yine dramatikleştirirler; aşırı tutumlara çağrı yaparlar. Eğer istediklerine erişirlerse, yaşadıklarını –ifadeyi– öldürürler. Sessizlik olur.

Başlangıçtaki, öngörülebilir bir yanlış anlamayla, diyalektik kendini *iki* terimli, iki *boyutlu* diyalog olarak sunar. Analitik kavrayış böylece diyalektik hareketi bir karşıtlığa indirger. Bununla birlikte, Hegel'de, iki terim ya da iki ses –örneğin efendi ile köle– olduğunda, bunların çatışmasında, çatışmadan doğan ve çatışmada eyleme geçen üçüncü bir terim de vardı: Bilinç. Diyalektik ilişkinin iki boyuta indirgenmesine, diyalektik düşünce ile kendine özgü yöntemleriyle (cins ve türün ayrışma, dikotomi ve farklılaşması, vb) birlikte mantıksal düşünce arasındaki bir karışıklık eşlik eder. Bu karışıklık diyalektik düşünceyi kısırlaştırınca, hareketleri artık somut olarak kavrayamaz. Diğer yandan, Aristotelesçiliği aşmış ve karşıtlıkların ve ikili (iki terimli) ilişkilerin, tamamlayıcılık, etkileşim, karşılıklılık dahil en büyük rolü oynadığı çok sayıda işlemsel teknik yaratmış olan mantıksal düşünce zenginleşti.

Bu karışıklığı ortadan kaldırmak için burada *düzey* mefhumunu kullanacağız. Ayırt edilmesi gereken üç düzey yok mudur? *Biçimsel mantık* ve *saf formülasyon* (aksiyomatik de dahil) düzeyi; (tamamlayıcılığın, kutupsallaşmanın, karşılıklılığın ve etkileşimin işlemsel teknikleri de dahil) iki boyutlu diyalektik mantık düzeyi; analitik düşüncenin ve mantığın çeşitli biçimlerde saldırdığı ve asla ortadan

kaldırmayı başaramasa da indirgemeye çalıştığı üç boyutlu diyalektik hareketler.

Praksisin yoğunluğunda ve derinliğinde (zamanın üst üste yığdığı tabakaları kat eden ve ortaya çıkaran) *dikey* bir kesim ile (güncel olanı, senkronik, yapılandırılmış olanı kat eden ve ortaya çıkaran) *yatay* bir kesimi gerçekleştirdiğimizde, bu ikili işlem ancak üçüncü bir terime –süreç– bağlı bir bilgiyi ortaya çıkartır. Yalnızca böyle bir hareket, örneğin bir *büyüme* ya da bir *gelişme* –bu kesimlerin gerçekleştirdiği keyfilik ve tahripler bir yana bırakıldığında– bu tür işlemsel yaklaşımlara izin verir. Yalnızca üçüncü terim, oluşumu iki boyuta ya da tek bir boyuta indirgeyen analitik tekniklere bir anlam verir.

Boyutlar sorununu artık aydınlatmaya çalışabiliriz:

a) *Boyut* BİR. Bu, analitik idrakın ve biçimsel mantığın boyutudur. Analitik soyutlama yalnızca tek bir veçheyi, tek bir unsuru, tek bir değişkeni dikkate alır. Bir nesneye uygulanan biçimsel mantık, tekyanlılığa varır. Mevcut veçhenin derinleştirilmiş araştırılması altında, bu veçheyi neredeyse her zaman ayrıcalıklı kılmaya, mekanik olarak egemen "faktör"e ya da ontolojik "öz"e taşımaya eğilim gösterilir. Dogmatizmin gözde boyutu budur; oraya yerleşir; bütünü (bütünselliği) tek bir boyuta, kendinin aydınlık olduğunu sanan ve aslında sakatlanmış olan tekyanlılığa indirger.

Bununla birlikte, analiz çokboyutlu global bir fenomeni "oluşturucular" halinde dağıtır; bu işlem zorunludur. Toplumsal zamanı, toplumsal mekânı, ekolojiyi, demografiyi, normları, modelleri, düzenleyici davranışları, gündelik hayatı, vb, ayrı ayrı incelemeden yapamayız... Bununla birlikte, yöntemsel prensipler kendini dayatır: Tekyanlılığa karşı mücadele; bütün içinde analizi yeniden tesis etmek; ayırmadan ayırt etmek ama karmakarışık etmemek. Her şeyin her şeyin içinde olduğunu ya da her şeyin her şeyin dışında olduğunu düşünmemek. Ne farklılığı ne de birliği abartılı vurgulamak; analizi ihtiyatla, sentezi kuşkuyla kullanmak...

b) *Boyut* İKİ. Bu, diyalektik mantığın en yetkin boyutudur; ayrımların, karşılıklı dışlamaların, dikotomilerin, yani kutuplaşmış ilişkileri, karşılıklılıkları, etkileşimleri tanımlamayı ve kavramayı sağlayan

işlemsel tekniklerin alanıdır. (Nispi) istikrarların, yapıların, (nispi) sabitlerin bilgisinde, iki terimli bu ilişkiler bizce önceliklidir.[45] (Nispi ve anlık) dengeleri, (geçici) öz-düzenlemeleri kavramayı ve tanımlamayı bunlar sağlar. İkili aritmetiğin, matrislerin ve iki girişli tabloların, kafeslerin, alternatifli (açık, kapalı) tekniklerin, evet ya da hayır cevaplı soruların bilimsel bilgide kullanımı buradan kaynaklanır. Bu alan tamamen biçimsel değildir. Daha doğrusu, biçimsel olan, aynı zamanda ve belli bir noktaya kadar gerçeğe aittir. Soyut bir düzlem üzerindeki dikotomiler ve karşıtlıklar, pratik işlemlere denk düşer: Dallamalar, makaslanmalar, alternatifler, bu şekilde (istikrar olarak) tanımlanmış bir şeyin varlığı ya da yokluğu. Daha geniş olarak, bir eylem, irade, yani karar mantığı vardır. Opsiyonlar ve tercihler vardır. "Ya bu, ya şu." Basit dil, bilindiği gibi, herhangi bir fonemi bir diğerinin yerine ifade etmemi, onun yerine başka bir morfem dile getirirken bir diğerini uzak tutmamı ister. Etkinlik, olasılık ve ilişkilerin açık seçik ayrılmasını gerektirir (bu, ne durumların değişme ve "olgunlaşma" beklentisini dışlar, ne de süre ve zamansallığı, sabırsızlığı, uzlaşma, ara bulma, sentez, vb, teşebbüslerini dışlar). Karar mantığı, işlemsel arayışla, oyun teorisiyle geliştirilmiştir. Enformasyon teorisi, iletişimlerdeki toplumsal pratiğin hem biçimsel hem de gerçek veçhesini açıklamıştır. Praksisin *süreksiz* bir veçhesi, ayrı birimler üzerine hesapları (niteliksel matematik) ve bunlara denk düşen işlemsel teknikleri içeren bu düzeyde açıklanır. Bu süreksiz veçhe, prensip gereği, sayılmaya, dolayısıyla tüketilmeye izin verir. Belirlenebilir sayıda ayrı birimden oluştuğu kabul edilen her gerçeklik, "evet" ya da "hayır" diye ve sonuç olarak sonlu sayıda işaret ve kelimeyle karşılık verilen sonlu sayıdaki talebin içinde ortadan kalkar.

c) *Boyut* ÜÇ. Üçboyutluluk zaten diyalektik –daha doğrusu bu şekilde kavrandığı– bir hareket düzeyi oluşturur. İnsan gerçekliğinin bilgisinde üçboyutlulukları sürekli saptadık, saptamaya da devam edeceğiz: ihtiyaç – iş – yararlanma/haz, yapmak – söylemek – yaşamak, egemenlik altındaki kesim – egemen olunmayan kesim – karma kesim, vb.

45 Bkz. "Les dilemmes de la dialectique", *Méditations,* II, 1961.

Bununla birlikte, üçboyutlulukla birlikte bilginin "sürekli"yi, "somut"u, kendi içindeki diyalektik hareketi kısmen kavradığını ileri sürmek doğru olmaz. Böyle bir sav üçboyutluluğu fetişleştirir ve metafizik ya da teolojik bir sav olur. Dahası, boyutların ayrımı analizi zaten içermektedir. Üçboyutluluk, biçimsel bir iskeleti kapsar: Mekânın üç boyutu, zamanın üç boyutu (önce, şu sıra, sonra), toplumsal ilişkilerin gramer açısından ifadesinde görülen üç zamir grubu (ben ve sen; biz ve siz; onlar) Bu biçimsel iskelet, sonsuz gözüken bir hareketliliğin içinde nispeten sabit ve yapısal kalır.

İnsan gerçekliği, üçboyutlu olarak kendini gösterir. Felsefe geleneğinde üçlülük daha başından beri mevcuttur: Beden, can, ruh; duyarlılık, idrak, irade, vb. Bu klasik üçlüler her alanda yankı bulur: Duyum, algı, kavramsallaştırma, renk, yoğunluk, ışık algılarına doyma, seslerin yüksekliği, güç, tını, ritm, melodi, armoni, vb.

Aslında, eylemin de üç boyutu vardır. Karar, çözüm getirir; keser; olanaklı ve olanaksızla birlikte, (geri dönüşsüz, çaresiz, fakat bir kapasitenin ya da bir gücün fethine izin vermiş) geçmişin de katıldığı daha karmaşık bir durumu iki boyuta, iki olasılık arasındaki tercihe indirger. Egemenlik altındaki kesim ile egemenlik altında olmayan kesim arasındaki çatışma, yeni ama hep sınırlı bilgi ya da güçlerin edinilmesiyle sürekli olarak çözüme bağlanır...

Üçboyutlu olarak (dolayısıyla belli bir biçim yardımıyla) kavranan diyalektik hareket, analizi aşar; hesaptan kurtulur. Dilden bile kurtulur; konuşanların çabası, özellikle öngörülmemiş kelimelerin ve sözcük dizilerinin icadıyla açığı kapatma teşebbüsünden ibarettir. Üçboyutluluk, sonlu bilgiyle ortadan kalkmaz. Yalnızca evet ya da hayır diye cevap verilen sorularla hareket edilebileceğini düşünmeyi engeller. Bu soru ve cevapların artık bir anlamının olmayacağı, birinin evet ve hayır diye cevap vereceği an er geç gelir. Tükenme, ölümdür; öncelikle, bozgun ve yenilgi, kırılma ve sonluluktur. Üçboyutluluk, her alanda iç çatışmaları kapsayan ve ardışık aşmalarla gerçekleşen belirli bir hareketi belirtir.

d) Çokboyutluluk. Üçboyutluluğu fetişleştirmeyi reddettiğimizde çokboyutluluğu kabul ederiz. Diyalektik bir antropoloji açısından insan çokboyutludur; örneğin oyuna boyutun teorik saygınlığını seve

seve veririz. Her "boyut" bir özgürlük derecesine denk düşer. Bununla birlikte, bir *mevcudiyet* kuran ilişkilerin yerine bir *temsili* geçirmekten kaçınmalıyız. Praksisin somut mekân ve zamanı yerine, biçimci fizikçilerin kullandıklarına benzer bir "konfigürasyon mekânı"nı ikâme etmeyelim. Bir konfigürasyon mekânı, üçboyutlu pratik mekânın temsili bir soyutlamasından başka bir şey değildir.

e) *Boyutların sonsuzluğu.* Burada sonsuz analiz problemini ortaya atıyoruz. Olası olanı da içeren, bunları her düzeyde ele alan bütünlük ya da "gerçeklik", karmaşıklık bakımından olduğu kadar derinlik bakımından da sınırsız gözüküyorsa, matematikçiyi taklit etmek ve boyutların sonsuzluğu fikrini işin içine katmak gerekmez mi? "Gerçek", mantıksal ve kesin terimlerle formüle edilmiş ve soruların sorulduğu kişinin evet ya da hayır diyerek cevap verdiği sınırlı soruların sonsuz dizisi içinde tükenmiyorsa, "sonsuz" niteleyicisini ona şu ya da bu şekilde atfetmek gerekiyorsa, temsillerde bu niteleyiciyi hesaba katmak gerekmez mi?

Problem bizim konumuzu aşmaktadır. Bilginin uymak durumda olduğu bir yasa hâlâ vardır: "Durmalıyız." Aynı zamanda bir destek oluşturan bir engelin –bir nesnenin– önünde er geç durur. Pratik bu nesneyi aşarken, analiz başka yaklaşımlarla onu ortadan kaldırır. Bilginin ve pratiğin karşısında yalnızca potansiyellik olarak, "ufukların ufku" olarak kendini gösteren sonsuzun yerine güncel sonsuzu koymayalım. Sonsuzu ve sınırsızı nispileştirelim.

9. Yapı mefhumu

Bu mefhum, hızla bilimlerde kendine yer edinmiştir. Bilimlerde başattır. Yaygınlaşmakta olan bir temsile göre, bir yandan, gerçeklik yapıdır, diğer yandan, bilim yapıların bilgisi ve bu yapıların hakikatidir; hepsi bu.

Yapı mefhumun kaynağı neresidir? Bu kadar hızlı yayılması nereden kaynaklanmaktadır? Cevap olarak yalnızca birkaç unsuru belirtelim. *Yapı* mefhumu toplumsal bilimlerden olduğu kadar matematikten ve fizikten de kaynaklanır; Marx bu mefhumu sosyolog

Spencer'le aşağı yukarı aynı dönemde, dönüşüm gruplarının incelenmesi için matematiğe sokan Sophus Lie'den ise önce kullandı. Terim 1930'lara doğru iyice yaygınlaşır. Önceki dönemin başat kaygısına karşıt olarak, bilimsel zekâların genel bir kaygısına denk düşer. Önceki dönem, sürekliliği, evrimi önemsiyordu; sürekli bir oluş şemasına göre yansıyor, oluşu hareketsizliğin içine sokuyordu, biçimleri ve oluşumları inceliyordu. 20. yüzyıl boyunca süreksizlik kaygısı kendini göstermektedir. Oluşu istikrarlının içine dahil etmek yerine, oluşun bağrında istikrarlının nasıl mümkün olabildiği sorusu sorulur. Diğer veçheler, gerçeğin "yapılandırıcı" ve "yapılanmış" veçheleri, ortaya çıkar. Analizi başka türlü ve öncekinden daha ileriye iten yapıların araştırılması, gerçekliğin ayrı ve istikrarlı öğelerine dek ulaşır.

Modelini Marx'ın düşüncesinin sağladığı daha derinden diyalektikleşmiş bir bilgiye bu veçhelerin –oluş ve istikrar, oluşum ve yapı– dahil olacağını düşünebiliriz. 1930'lu yıllarda dünyanın belli bir istikrar kazanmasının (kapitalizm varlığını sürdürürken, sosyalizm ayak direyen kapitalizm karşısında donmuştur), keşiflere izin vermiş ve vermekte olan bütünleştirici bir diyalektik düşünce karşısında belli bir tekyanlılığı koruyan bu "yapısal" kaygılara yabancı olmadığını da düşünebiliriz.

Günümüzde, iyice özümsenmiş, fazlasıyla kullanılıp biraz yıpranmış olan *yapı* mefhumu körelmiş, karanlıkta kalmaktadır. Kelimenin çok sayıda anlam edindiği ve bu kelimeyi kullanırken neden söz edildiğinin bilinmediği fark edilir. Eskimiş ve sıradanlaşmış *biçim* ve *yapı* ayrımının gözden kaybolduğunu da gördük. Gündelik dile bakılırsa, dairenin ve çemberin bir biçimi vardır; çokgenin yapısı vardır. Belirli bir dilde, bunun anlamı, biçim ile süreklilik arasında bağ olduğudur. Oysa sürekli olan, sayılmaz. Buna karşılık, bir bütünlük, ayrık, ayrı ve süreksiz birimlerden oluştuğunda, onun bir yapısı vardır; ayrık birimler, evet ya da hayır diye cevap verilen sonlu bir sorular dizisi içinde ortadan kalkan, sayılabilir bir gruplaşma oluşturur. Aşırı inceltilmiş analitik düşüncenin, çok ince farklılıklara, aşırı ayrımlara vardığını, aynı zamanda da çok ciddi karışıklıkları beslediğini görmek son derece tuhaftır. Bu açıdan bakıldığında, biçim ile yapıyı karşı karşıya getirmiş oluyoruz. "Gerçeklik" kelimesi altında, *biçim, yapı, işlev*

arasındaki karışıklık, bir süre sonra bize hem bilgiyi hem de gündelik hayatı, bunların problemlerinin kavranışını ve olası başkalaşımlarının hayal edilmesini engelleyen kusurlardan biri olarak belirecektir.

"Yapı" mefhumuna dair sayısız hararetli tartışmadan, çeşitli kolokyum ve seminerlerden, üç anlayış çıkar:

a) Yapı *kavranabilir olandır;* bir şeyin ya da bir fenomenler kümesinin içindeki *özdür.* Bu "öz" kimi zaman felsefi bir tür töz olarak kendini gösterir. Bu durumda Aristotelesçi bir epistemoloji karşımıza çıkar ve bu, Gilles G. Granger'nin gösterdiği gibi, organik bir kümedir.[46] Bu anlayışa göre, biçim, işlev ve yapı bütünüyle özdeşleşir. Bu terimler, varolan "bütün" ya da bütünlük terimine aşağı yukarı denk kabul edilirler. (Krş. "Gestalt-Theorie" ya da biçim teorisi, insan gerçekliği bilimlerinin her alanında son derece etkiliydi. Yazarlar açıklamış ve kabul etmiş olsa da olmasa da, bu anlayışın örnekleri "gestaltçı" soy zincirinde bulunur.)

b) Yapı, bir nesne ya da nesneler kümesiyle ilgili bir yapımdır. Düşünce, bunları inceleyerek, bağdaşık bir ilişkiler *sistemi* ile bir sistemden diğerine geçişi ve ilişkilerinin kavranmasını sağlayan dönüşümleri ortaya çıkartır. Dolayısıyla yapı belli bir düzeyde, fenomenlerin üzerinde yer alır, ama bu fenomenlerin bir iç bağdaşıklığı varmış gibi, sonlu ve tanımlı özelliklerin bileşimiymiş gibi kavranmalarını sağlar. Yani, muhtemelen, (örneğin toplumu sürdüren evlilik gibi) işlevlerin yerine getirilmesine karşılık geliyorlarmış gibi kavranmalarını sağlar. Demek ki bu anlayış içinde yapı, bir fenomenler kümesini ve bunları kapsayan tekil bir problemi incelemek amacıyla inşa edilmiş bir ilişkiler grubunun biçimsel temsilidir. *Biçim* ile *yapı* arasında karışıklık vardır, ama bu karışıklık gerçeklik düzeyinde değil, soyutlama düzeyindedir. Yapı, modeldir;[47] varolanın içindeki bilinçsiz ya da bilinç-üstü bir temsildir.

c) Nihayet, *yapıyı* ne tözsel bir "gerçeklik" düzeyine, ne de inşa edilmiş bir soyutlama düzeyine yerleştiren son bir anlayış daha vardır. Bu anlayış yapıyı aracı ve dolayım olarak, keza gerçeğin içinde nispi

46 "Evénement et structures", *Cahiers I.S.E.A.,* Série M. no 6.

47 Krş. Özellikle Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* s. 305-306, s. 308; toplumlarda yapının ya da biçimin bilinçsizliği hakkında bkz. s. 28-29, Plon 1958.

sabitlik olarak, karşıt güçler arasındaki istikrarsız denge olarak tahayyül eder. Demek ki yapı kendine yetmez. Deyim yerindeyse, güçler onu aşağıdan taşır ve destekler; başka güçler, yüksek birimler ise onu yukardan sürdürür ve denetler. Geçici denge, başka düzeylere, güç ve çerçevelere referansla kavranabilir. Tek başına bırakılmış ve kendi içlerinde ele alınan denge mülahazaları bizi ilk yapı anlayışına geri götürür.

Yapılar vardır ve yapılar daimi bir hareket (yapısızlandırma ve yeniden yapılandırma) içinde onları dönüştüren güçleri içlerinde barındırırlar. "*Her toplumsal yapı, ister kısmi olsun (bir grubun yapısı) ister bütünsel (global bir toplumun yapısı), yalnızca bir kesimini ya da veçhesini temsil ettiği makro-sosyolojik nitelikte bütünsel bir toplumsal fenomenin içindeki hiyerarşiler çokluğu arasındaki geçici bir dengedir, yeni bir çabayla sürekli yeniden oluşur... Çoklu hiyerarşilerin bu dengesi, modeller, işaretler, semboller, toplumsal roller, değerler ve fikirler tarafından, kısacası bu yapılara özgü kültürel eserler tarafından silahlandırılmış ve pekiştirilmiştir.*"[48]

Marx'ın *Kapital*'deki düşüncesine gönderme yaparsak, onun bu anlam ve kavrayışların hiçbirini dışlamadığını saptarız. Marx, iyi bilinen bir metinde –*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz– kendi önüne koyduğu programa uygun olarak, toplumun iktisadi *yapısını,* "temel"ini oluşturan ve üzerinde, toplumsal bilincin *biçimlerinin* denk düştüğü hukuksal ve politik bir üstyapının kurulduğu *üretim ilişkileri* ortaya çıkartır. Yapı, burada, bir toplumun, belirli üretim ilişkilerinin tanımladığı ve belirlediği kapitalist toplumun özüdür. Yapı ve biçim iç içe girmez. Hukuksal olarak oluşturulmuş ve sistemleştirilmiş mülkiyet ilişkileri, belirli bir toplumda belli işlevleri yerine getiren üstyapıların parçasıdır. Toplumsal bilinç, oluşumunu tarih içinde incelemek gereken "biçimler" edinir; bunlar fikir ve ideolojiler, uygarlıklar biçimleridir. Yapının kendisi de bir tarih boyunca *oluşur.* Kapitalist toplumun bilgisi, "iktisadi-toplumsal oluşum" olarak kendi tarihinin bilgisini içerir.

48 Georges Gurvitch, *Vocation actuelle de la sociologie,* 2. baskı, II, s. 441. Ayrıca bkz. *Cahiers internationaux de sociologie,* XIX, 1953, vb.

Bununla birlikte, güncellik içinde incelenmesi, (unsurları kavrayan ve somut bütünlüğün içerisine nüfuz eden) bir dizi analitik işlem ve soyutlama gerektirir. Marx yalnızca gerçek iktisadi edimler karşısındaki bir soyutlamadan, değişim değerinden yola çıkmakla kalmaz, kutuplarına ve temel güçlerine –proletarya ve burjuvazi– indirgenmiş soyut bir kapitalist toplum da inşa eder; ancak bunun ardından somut bütünlüğün anlık [moment] olarak bir yana bırakılmış bütün unsurlarını, bütün veçhelerini, bütün aracılarını yeniden işin içine katar. Demek ki *Kapital,* bir model inşa etmektedir. Yapı, diyalektik analiz ve sentezin aygıtı olur. Nihayet, (Marx'ın tamamlanmadan bıraktığı) bu sentez, uzun bir analizden sonra, söz konusu toplumu içeriden tahrip eden ve onun sonunu hazırlayam güçleri ortaya koyar. Hem olumlu hem olumsuz olan bu güçler, yapının bağrında, çekirdeğinde, kalbinde, yapısızlaşmayı ve yıkımı hazırlar. Dolayısıyla yapı, karşıt güçler arasındaki, anlık [momentsel] istikrar güçleri ile devrim güçleri arasındaki geçici bir dengeden başka bir şey değildir.

Dolayısıyla, Marx'ta –hiyerarşikleşmiş– üç yapı kavramı görülür, ki bunların üçüncüsü başattır. Marksist düşünce, biçimi, yapıyı, işlevi, sistemi, bütünlüğü (pek açık seçik olmasa da güçlü biçimde) birbirinden ayırır.[49]

Kısacası, yapı istikrar faktörü değil midir? Bir "varlığın" (birey ya da bireyler kümesi, cins, tür, toplumsal grup, vb) zaman onu alıp götürene dek varlığını sürdürmesini sağlayan istikrarın kendisi, kısacası istikrarı değil midir? İskeletin, kabuğun oynadığı rol bu değil midir?

Günümüz yapısalcılığının bu kavramı abese varana dek vurgulaması, bizce, yapının içinde ölü ve ölümlü olanı ihmal etmektedir. Yapı elbette kendi tarzında yaşar; iskelet oluşur; bireyle birlikte doğar ve onun içinde türe, tarihine, kendi çevresi içinde çevresine karşı yürüttüğü mücadeleye denk düşer. Bununla birlikte, bireyden sonra da yaşayan sabitlenmiş iskelet, hayatın dayanağı olsa da, kendi yaşamaz.

49 Krş. Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde aile biçimleri ve akrabalık sistemleri arasındaki ayrım (s. 34-35, Ed. Bottigelli). Marx'tan alıntı yapan Engels, hangisi olursa olsun (hukuksal, politik, felsefi), *sistemlerin pasifliğini* ve bu sistemlerin aktif güçlerle gelişme biçimleri üzerindeki, dolayısıyla bundan kaynaklanan teorik ve pratik çatışmalar üzerindeki gecikmişliklerini gösterir.

İskeletin incelenmesi canlı varlığı ele vermez; yalnızca anatomiyi verir, fizyolojiyi değil. İskelete ayrıcalık tanımak, bu incelemeyi elverişli bir sınıflandırma aracı olarak gören ve canlıyı kavramaktan çok, (zorunlu olan) bir katalog tasarlayan paleontolog gibi, sınıflandırıcı bir tarzda davranmak demektir. Bu yaklaşımla birlikte, ölü canlılara miras bırakır. İnsan iskeletinin bir ya da birçok işlevi vardır; örneğin dik durmayı sağlar ve bunu sürdürür. İskelet, kasların, dolaşım sisteminin, vb'nin yardımı olmadan bu işlevi yerine getirmez. Ne bu işlevle ne de belirli diğer işlevlerle örtüşür. Çeşitli işlevler (dolaşım, salgılama, vb) birbirleri üzerinde etkide bulunurlar, birbirlerini gerektirirler, üst üste binerler. Her biri kısmi bir olgu oluşturur, organik bütünlük içinde belli bir bağdaşıklığın ve kendi kendini düzenlemenin neden-sonucu olur. Bu işlevlerin bütünlüğü olan yaşam ise bunların hiçbiriyle örtüşmez ve bunların hiçbiriyle tanımlanmaz; o, bütünlük olarak, çokişlevlidir ya da işlev-ötesidir. İnsan vücudunun biçimine gelince, yaşamın kendisini, yani işlevler bütününü, işlevlerle yapıların bütününü ortaya koyar. İskeletin kemikleri gibi, ayrı ve süreksiz birimlere indirgenemez. Diğer yandan, iskeletin oluştuğu, onun normal oluşumunun çeşitli fizyolojik işlevler arasında geçici ama tatminkâr bir denge kurduğu da bir o kadar doğrudur; canlı insan organizmasının normal biçimi de bu dengeden kaynaklanır.

Yapı, işlev, biçim, sistemler, bütünlükler, bağdaşıklıklar gibi farklı terimler arasındaki karmaşık ilişkileri sezgisel olarak fark ederiz. Bunları ne ayırabilir, ne iç içe sokabiliriz; keza birbirlerine indirgememiz ya da ayrıştırmamız da mümkün değildir. Bunlar arasındaki bağlantılar diyalektik düşünceden kaynaklanmıyor mu? Kesin olan şey, bu terimlerin ilişkisinin sorun oluşturduğudur. Bu terimler birbirine karıştırıldığında, dahası özdeşleştirildiğinde, sorun yok olur. Göreceğimiz gibi, *yapısalcılığın* özelliği budur.

Kavramı tanımlamadan önce, kavrama çok yakın bir imgeyi takip edelim. Plajdan deniz kabuğu toplayıp, inceliyorum. Kabuğu, güzel, nazik, kendince kusursuz ve benim anlayışım açısından, maddileşmiş bir İdea kadar tatmin edici buluyorum. Simetriler, çizgi ve eğimler, çizikler, loblar ya da spiraller, tırtıklarla dolu kabuğun son derece incelikli bir *yapıya* sahip olduğunu görüyorum. Bu, süreksizliklerin ve

özellikle de simetrilerin ve disimetrilerin (sürekli çizgilerin önemine rağmen) aşikâr olduğu bir yapıdır. Ayrıntılardaki inceliğe hayran kalıyorum: Bunların her birinde yeni ayrıntılar ve yeni incelikler keşfediyorum. Hayranım. Bu yapıları özenle tarif edecek ve bu tariflerden yola çıkarak, bu kabukların içinde bulunmuş canlı varlıkları tanıyacağım. İyi bir yöntem bu. Çünkü kabuk burada, karşımda, istikrarlı, sağlam ve kesin olarak duruyor. Bununla birlikte, onun bir eser ve bir "ürün" olduğunu, bir ilişkinin ürünü olduğunu, çevresiyle birlikte yaşayan bir canlı varlığın ürünü olduğunu unutacak mıyım? O canlı varlığı eğer benim topladığıma benzer bir kabuğun içinde bulursam, onun yumuşak, yapışkan, (görünürde) şekilsiz olduğunu görürüm; kabuğundan ayrıyken kabuktan nasıl da farklıdır! Yine de o kabuğu salgılayan odur; kabuk biçimini almıştır; kendine o biçimi vermiştir. Canlı varlık, canlı biçim –kabuk ile çakımı kullanarak ayırdığım yapışkan hayvancık– bir bütündür. Bu hücre kütlesinin işlevleri vardır: Kabuk salgılamak, en azından bir (ya da birden çok) işlevdir ve kabuğun bir (ya da birden çok) işlevi vardır. Eğer yalnızca kabuğu ele alırsam, yaşamın içinde tanımlı, sabitlenmiş, ölümlü ve ölü olana vurgu yapmış olurum. Oluşun içinde oluştan kaçan kabuk –yaşamın ürünü ya da eseri– yaşamaz. Onu tarif etmek, açık seçik (mantıksal; spesifik farklılıklara göre oluşmuş) ayrımlara göre cinsleri ve türleri *sınıflandırmayı* sağlar. Yine de kabuk bir şeydir; bıkıp usanmayan hayatın dışına, denizin dışına, varlığını sürdüren canlı türünün yaşamının dışına, ölü kumun üzerine ölümün fırlattığı yaşamın durmasının tanığıdır. Hayatı ve eserini aydınlatan, güzelliği aydınlatan kusursuzluğu ve güzelliğiyle birlikte, kabuk, dünyaya çiğ bir ışık fırlatır. Hayat, kendinden daha "güzel" olan ve varlığını kendi ardından da sürdüren bu iskeletten neden vazgeçemez? Kusursuzluk ve güzellik içinde ölümlü olan nedir?

Düş ile bilimin, bilgi ile sanatın ortak sınırı olan bu sorgulama da kendince çok uzağa gider. Hareketliliği ve biçimsizliği öne çıkartarak, kendi tarzında romantikleştirir. Kabuğu salgılamış "varlığın" kabuktan hangi noktada farklılaştığını bir an bile unutmamalıyız. Bu sorunun bütün gücüyle ortaya koymaya katkıda bulunduğu problemi bir an bile unutmamalıyız. Yaratan ve yok eden, olumlayan ve fiili

inkârıyla yadsıyan evrensel oluşun bağrında, (nispi) istikrarları, tanımlı ve nispeten sabit konturları, düzenlilikleri, sayısız etkileşimlerin bağrından doğan ve varlığını sürdüren, üreyen ve yeniden-üreyen biçimleri nasıl ve niçin saptıyoruz? Süreksiz ve tanımlı özelliklere sahip *yapılar* (çokgenler, çokyüzlüler, gruplar, ağaçlar, ağlar), süreğen oluş figürleri (çevrim ve sarmal) arasında nasıl var olur? Kozmik oluşun içinde, ölüme adanmış olsa da istikrarlı küre olan Dünya'nın sırrı nedir? İnsanın tarihinde, gündelik hayatın sırrı nedir?

Bizim bakış açımıza göre, araştırmamız boyunca evler, şehirlerdeki mahalleler, şehirlerin kendileri, tek kelimeyle morfoloji, tarifle saptanan her şey gözümüze deniz kabuğu gibi görünür. Ekonomist bunları başka türlü algılayabilir ve bu morfolojiyi başka kavramlara, örneğin üretici güç kavramına bağlayabilir. O da kendi bakış açısından haklıdır. Kimi zaman bunu başat kabul ederek referansta bulunabiliriz. Bize göre, morfolojik tarif sınıflandırmaya imkân tanır. Bu tarif, gizli, biçimsiz (görünüşte), belki de yapışkan ve yumuşak bu canlı varlıkların keşfine ve onların gündelik hayat içinde kavranmasına gönderme yapar; bu canlı varlıklar, bu kabukları salgılayan gruptur. Bu gündelik hayat gizlenir; kabuk yaşadığında, karşımızda kapanır. Ölü olduğunda ya da can çekiştiğinde, açılır. Yine de imgeyi fazla suistimal etmeyelim...

Gündelik hayatı, kısmen zaten "biçimsizlik" ya da "biçime bağlı olmayan" mefhumuna bağlamıştık. Gündelik hayat, bir anlamda, Georges Gurvitch'in çağdaş "yapısalcılığa" karşı tartışma ve polemiklerde belirgin bir amaçla –*yapı* kavramının sınırlarını göstermek– kullandığı deyimle *yapısal-olmayanın* parçasıdır. Georges Gurvitch'e göre, toplumsallığın biçimleri yapısal değildir. Yapılar makro-sosyolojik ölçekte görülür, fakat bu ölçekte fenomenler yapıyı aşarak, yapılanmamış unsurları da kapsarlar.

Bununla birlikte, gündelik hayatın yapısal olmayanla özdeşleştirilmesi bizi tatmin edemez. Daha incelikli bir analiz gerekmektedir. Görünüşte biçimsiz olan şey, bir biçimi barındırabilir ya da bir biçimin parçası olabilir. Deniz kabuğu örneğini yeniden ele alalım. Dışsal biçimlerin tarifinin (morfoloji) bize öğrettiğinden farklı olarak, gündelik hayat bu biçimlerden ayrı değildir. Gündelik hayat,

bir tür mutlak kaynaşma ya da ilksel hayatiyet türü olan "biçimsiz" teriminin çağrıştırdığı saf ve koşulsuz bir kendiliğindenlikle karıştırılamaz. Gündelik hayatın bir işlevi yok mudur? Tersine, gündelik hayatın içinde çok sayıda işlev yerine gelir ve bunlar onu tanımlamaya katkıda bulunur. Gündelik hayatı tanıyabilmek için, öncelikle, biçim, işlev ve yapıyı birbirinden ayırt etmemiz, sonra da bunlar arasındaki bağları aramamız gerekir. Eğer gündelik hayatın içinde, "kendiliğinden", "biçimsiz" ve "yapısal-olmayan" varsa, belirli ve parçalı faaliyetlerin, global toplumdan ve sonuçta, global toplumun içinde "makro" ölçekte varolan aygıtların örgütlediği şeyden kaynaklanan işlevlerin "yapılandırdığı" şey de vardır. Dahası: Biçimsiz ya da görünüşte biçimsel kurallara bağlı olmayan şey, incelendiğinde, biçimler ve yapılar ortaya koyabilir ya da modellerden yola çıkarak bunlara erişilebilir. Böylece, gündelik hayatta beliren en olumsal ve en ilineksel şey, grupların taktik ve stratejilerini içerebilir, ifade edebilir, hatta kimi zaman bunları dışa vurabilir. Analiz, tamamen indirgenemez bir kalıntı karşısında asla durmaz. Bu anlamda, Gilles G. Granger'nin bazı sonuçlarını (hepsini değil) burada kabul edeceğiz.[50] Toplumsal fenomenlerde biçim ve biçimsel, içeriğin derinliklerine kadar müdahale eder (yine de içeriği emmez, yutmaz, ortadan kaldırmaz). Onlar buraya, dilin ya da kararların çok sayıda etkisi dolayısıyla, mantığı (karşıtlıklar, ayrımlar, kutuplaşmalar) dahil ederler. Demek ki, biçimsel düşüncenin şemalara (ya da modellere) göre yeniden inşa ederek eriştiği gizli yapılar vardır.[51] İlk bakışta yapının dışına çıkan şey, somut oluşun içinde aşırı önemde yapısal belirlenimler –örneğin stratejiler, seçenek ve tercihler– ortaya koyabilir. Kısacası, "konjonktür-yapı" ilişkisi derinden diyalektiktir. Yapı, karşılıklı bir içerim içinde yalnızca konjonktüre gönderme yapmakla kalmaz; bilgi yalnızca kâh yapının (nispi istikrarın) perspektifine, kâh konjonktürün (oluşun) perspektifine yerleşmekle kalmaz; dahası, yapı, bir anlamda, konjonktüreldir ve konjonktür de yapısal olanı kapsar. Yapının bakış

50 *Agy.*

51 Amerikalı sosyologların (Lazarsfeld, Guttmann) çalışmaları içinde bu terimlerin anlamıyla "gizil yapılar" yoktur. Bkz. Gilles-Gaston Granger'nin yeni eseri *Pensée formelle et sciences de l'homme.*

açısından, konjonktür, tesadüften ve iç içe girmeden oluşur. Konjonktür açısından ise yapı, başlı başına anlık [momentane] ve dayanıksız bir başarıdır; karmaşık bir oyunun kazancı ya da kaybıdır. Terimlerin her biri, sırasıyla, zorunlu ve tesadüfi olarak, özgür edimi kuran ve engelleyen olarak, yenilgi ve şans olarak kabul edilebilir. Bir yapı ortadan kalkarken (kendi içindeki yapıyla birlikte başlayan yapısızlaşma) başka yapısal unsurlar ortaya çıkar. Strateji, seçenek, karar, enformasyon gibi terimler bu unsurların belirtisidir. Toplumun her düzeyindeki, her ölçeğindeki *olay* indirgenebilir. Bir Devrim bile, kaynaşan ve bütünsel yaratıcı olgu olarak hazırlanır; stratejilerin içine girer ya da onları altüst eder; Devrim, koşulsuzdan doğmaz. "Yaşantı" ve global, gündelik ve bütünsel, asla tamamen birbirinden ayrılmaz. Birinde konjonktürel olarak kendini gösteren şey, diğerinde yapısal olarak belirebilir; birinde olay olarak beliren şey diğerinde strateji olarak görülebilir. Kayda değer örnek: Devrimci praksis içinde ve bu praksis dolayısıyla *kamusal* ile *özelin* Marx tarafından duyurulmuş aşılmalarını karikatürleştiren, daha önce defalarca belirtilmiş karışıklığı. Bu karışıklık, iktidarı kişiselleştirip "özelleştirmiştir", özel yaşamı ise "yeniden özelleştirerek" kamusallaştırmıştır. Global toplum düzeyinde, bu, devlet iktidarlarının kullanımına modern tekniklerin verdiği yeni araçlarla bu iktidarların etkileşiminin sonucu olan konjonktürel bir durumdur. Gündelik hayat düzeyinde, bu gerçek bir yapılanmadır. Global toplum düzeyinde, devlet ve iktidarlar ölçeğinde, stratejiler bu durumdan yararlanır. Gündelik hayat düzeyindeki çok sayıda olay ile olayların biçimi buna bağlıdır. Belli bir toplumsal işlev, enformasyon ve iletişim işlevi, işlevle mutlak zorunluluk bağı hiç olmayan bir biçim alarak gerçekleşir.

"Konjonktür-yapı" ilişkisine geri gönderilen bizler, bu ilişkinin karşılaştığı somut durumlarda onu ortadan kaldırmaktan uzağızdır. Konjonktür bize, sırasıyla, yapı üzerinde oluşun (sonsuz ve sürekli) basıncı olarak, yapının potansiyel parçalanması olarak, bir mantıktan (karar mantığı, stratejiler teorisi) ya da biçimsel bir teoriden (enformasyon teorisi) kaynaklanan kesin belirlenim nesnesi olarak belirir. Yapı ise bize, sırasıyla, katı ve istikrarlı unsur olarak; daima sorgulanan ve daima tehlike altında olan dayanıksızlık olarak; oluşun ve

tarihin değerli ve anlık sonucu olarak belirir. Eylemin ve özgürlüğün, dolayısıyla yabancılaşmamanın dayanak noktası olan yapı, sabitlenir sabitlenmez yabancılaştırıcı olur; fakat sabitlendiğinde ve temsil edildiğinde, oluş yapıyı zaten parçalar.

Belirli bir durum üzerinde çalışarak, "konjonktür-yapı" ilişkisi analizini daha öteye götürmeyi deneyelim. Gündelik "yaşantı" dille tarif edilebilir ve edilmelidir. Oysa dilin yaşantıyı bütünüyle ifade etme ayrıcalığı yoktur. Konjonktürel eser olan, bir toplumun eseri olan, ama güçlü biçimde yapılanmış bulunan; eylem ve iletişim aracı olmakla birlikte bilinçli bir iradenin ve amacın hizmetindeki basit aygıttan hem fazlası hem eksiği olan dili, Evrensel Aklın cisimleşmesi olarak görmek güçtür. Dil, genel olarak deneyimin, özel olarak (bireysel) yaşantının zaten toplumsallaşmış ve filtrelenmiş bir düzeyine denk düşer. Ne her şeyi anında kavrayıp söyleyebilen bir Akılla örtüşür, ne de "yaşantı"ya uygun bireysel bir bilincin toplumsal aracıyla. Dolayısıyla, yaşantı daha geniş bir "yaşamak"ın içinde yer alır; onun sözel ifadesi yaşamanın bağrındaki bir bölgeye (bir düzeye) odaklanır ya da burayı aydınlatır. "Yaşantı", bir anlamda, bireyin eseridir; toplumsal praksisin oluşturduğu bir "yaşamak" içinde bir projenin güncelleşmesidir; ilişki halindeki gruplaşmaların genel eseridir. Dilin dolayım olarak ve üçüncü terim olarak müdahale ettiği "yaşantı-yaşamak" diyalektik ilişkisi, dilden, dolayısıyla bizim mantığımızdan ve (daha incelikli kılmak gereken) analiz aygıtlarımızın kısmen kavrayamadığı bir şeydir. Neden? Çünkü dil bu ilişkiye girer; bu ilişkiyi kapsamak yerine kendisi kapsanır. Dolayısıyla "yaşantı-yaşamak" ilişkisi, (abartılı bir gerçeklik edinen, kendiliğinden üretilmiş ve sürekli olarak yeniden-üretilen bir öz-yanılsama içinde, ilişkinin terimlerini emerek ilişkiyle çakışır gözüken bu dolayım hariç) *bilinçdışı* kalır. Nasıl yaşadığımızı bilmiyoruz ve yine de bilincimiz ancak yaşantının ve yaşamımızın, toplumsal praksis içinde bireysel edimlerimizin bilinci olarak tanımlanabilir. "Bilinçdışı" terimi bir tözü değil bir durumu belirtmektedir. Nispileşir ve "sosyolojikleşir." Dil tarafından taşınır, daha doğrusu, ona dolaysız olarak bağlıdır ve aslında "söylenmiş"le örtüşür; ama "başka"ya maruz kalarak sustuğunda bile kendinin dışına çıkmaz, çünkü yalnızca "söylenmiş"ten değil,

"söylenmemiş"ten de oluşur. İkiye bölünür: Hissedilen, deneyimin çekirdeği olan "yaşantı" ile "yaşantı"nın bağlamı ve ufku olan "yaşamak." Bundan böyle bilinç "başka"nın dolayımıyla sürerken, kendisi için "neyse o" olarak kalır. Kendisiyle olduğu gibi dolayımı ve aygıtıyla da –dil– örtüşen ama yine de hiç durmadan kendi kendinin peşinde koşan bir gerçekliğin bu daimi olarak gergin durumu, paradoksal bu durum, bilinci teşvik eder; yaşamanın, "başka"nın ve kendinin sürekli olarak "bilincine varması" gerekir. Dil daima açılmalıdır, daha uzağa ve daha öteye gitmelidir; hem "yaşantı"nın karanlık ve aydınlık çekirdeğine doğru, hem de "yaşama"nın alacakaranlık ufkuna doğru giderek başka şeyi kavramalıdır. Böylece "başka şey"i aramak, konuşan ve kendisiyle konuşan bilinç açısından yabancılaşmaya düşmeyi önleyen tek yoldur; söylenmiş olanı edinilmiş ("varlık" bulmuş) kabul etmekten, dolayımı gerçeklik olarak ve dili tanımlı ve tanımlayıcı kendilik olarak kabul etmekten ibaret yoldur. Dolayısıyla, söylenecek ve konuşulacak olandan önce gelen, aynı zamanda, söylenmiş (ya da söylenmemiş) olandan sonrakidir. Söylenmiş ve söylenmemişin sonrası, söylenecek olanın öncesidir. "Dil-öncesi" ya da "bilinçdışı" düzey aynı zamanda "dil-üstü"dür. Alt ve üst iki düzey kesişir. Bunlar birbiri karşısında daima nispidir ve daima yenilenen bir konjonktür içinde biri diğeri tarafından tanımlanır.

Son derece karmaşık bu düzeye erişmemizi sağlayacak bir anahtarımız belki de vardır: Önermelerimizin gramer açısından yapısı. Pratik sözceler yaşantıyı ifade eder. Zamirler grubu bu sözcelere bir yapı sağlar: *ben, sen, o – biz, siz, onlar – [özne] ben ve ben – [gizli özne ve belirli özne] onlar.* Bu gruptaki elemanlar çeşitli konfigürasyonlar ya da takımlar oluşturur. Bunlar kâh ikili ve "ya da" bağlaçlıdır, kâh üçboyutludur. İlişki içindeki terimler birbirini dışlar ve içerir. Ben-sen ilişkisinde "o" (üçüncü terim) kâh dışlanmış ya da paranteze alınmıştır (ama hâlâ vardır!), kâh açıkça mevcuttur. Ben-biz ilişkisi de aynıdır. Olası karşıtlıklar ve takımlar listesini şöyle çıkartabiliriz:

ben-sen-(o) (*o* parantez içinde);
ben-sen-o (*o* içerilmiş);
ben-biz-(o ya da onlar) (*o* ya da *onlar* parantez içinde);

ben-biz-o ya da onlar (*o* ya da *onlar* içerilmiş);
ben-siz-(o ya da onlar);
biz-siz-(o ya da onlar ya da onlar);
biz-siz-o ya da onlar;
biz-sen;
biz-onlar;
(gizli özne) onlar-ben;
biz-(özne olmayan) ben;
vb.

Bu takımlar sonlu sayıdadır. Çok da kalabalık değillerdir. Teatral durumların sayısını belirleyen ve sınırlandıran ünlü incelemelere denk düştükleri söylenebilir mi? Bunu göstererek eğlenebiliriz. Bu takımlar yine de son derece değişken, çeşitli ve hareketli, öngörülmemişliklerle dolu pratik durumlar içindedirler. *Yapı* bir hareketin sonlu (belirli, mantıksal) veçhesi olurken, *konjonktür* de bu hareketin sonsuz ve hareketli veçhesidir. Konjonktür bir yapının içinde ifade bulur ve yapı bir konjonktür anlamına gelir. Bununla birlikte, konjonktürün değişimi yapıyı değiştirir ve hatta onu parçalar. Yapı konjonktürü sürdürmeye ve istikrarlı kılmaya eğilimlidir. Bunlar arasındaki diyalektik ilişki buradan kaynaklanır; bu ilişkide terimlerden hiçbirinin mutlak bir önceliği yoktur, fakat üçüncü bir terim –oluş– birinci rolü oynar. Buluşmalar, çatışmalar, olası altüst oluşlar en büyük öneme sahiptir. Oluş, saf bir kendiliğindenlikten, öngörülmemiş olandan doğmaz. Gelecek zamanın, yani olasının ve projenin biçimini alır. Konjonktür burada da analiz edilir: "Ben"lerin ve "biz"lerin, "sen"lerin, "[gizli özne] onlar"ın ve "onlar"ın taktik ve stratejilerini içinde barındırır.

Her yapısal unsurun potansiyel ya da fiili olarak tüm diğerlerini içerdiğini saptayalım. Özellikle "ben" ve "[özne olmayan] ben", "biz"leri ve "siz"leri, "sen"leri ve "onlar"ı kapsar. Bunlar tek başlarına kalmazlar. Kendi kendilerine belirlenemezler. "Ben" ile "[özne olmayan] ben" arasında, "[özne olmayan] ben" ile "ben" ve ilişkileri içinde, dil, toplum ve dünya vardır. Herhangi bir yapısal unsur kutupsallaşabilir, odaklanabilir, dile aktarılabilir, çekirdek ya da odak olabilir; ya da, tersine, artık vurgulanmaz olur, silinebilir ya da karanlıkta

kalabilir. Bu sonuncu konjonktür içinde, vurgulanmış (kutuplaşmış, odaklanmış) bölge yer değiştirir; başka yere taşınır. Ama vurgu ya da ağırlık yitiren şey, yine de var olmaya ve harekete geçmeye devam eder.

"Ben" dediğimde ve varlığımı, irademi ya da düşüncemi vurguladığımda, "biz" (bireylerin etkileşimi ya da bilinciyle, normlarıyla ve değerleriyle birlikte "ben"im parçası olduğum toplumsal grup, hatta temsili ve düzenleyici tutumlarıyla birlikte global toplum) silinir; toplumsal olan "bilinçdışı" olur; eylemde bulunmaya devam eder; benim düşüncem toplumsal bir temsil üretebilir ve ona kişisel varlığın sıcaklığını ekleyebilir; benim kararım, ben farkına varmadan bir norm ya da değer üzerinde temellenebilir, dolayısıyla bana dışarıdan geleni ben güçlü bir şekilde kendime mal edebilirim. Bu durumda "biz" içeriktir, dahası –bu terimlere ontolojik, tözsel ve mutlak hiçbir anlam atfetmeden– bilincimin ve "varlığı"nın *yasasıdır*. "Biz", daha doğrusu "biz"ler, "ben"in ve "[özne olmayan] ben"in hem dışında hem içindedirler; onları belirlerler, ama bu eylem sert ve dışsal bir baskı niteliği taşımaz. "Ben" bile "[özne olmayan] ben"den ancak "biz"in içinde ve "biz"in bu bölünmeye izin vermesi, bunu olası ve kaçınılmaz kılması ölçüsünde ayrılır. Bu bölünme yalnızca tarihin belli evrelerinde, belli toplumlarda (bizimkinde!) kendini gösterir. "Ben"in, "[özne olmayan] ben"in, "biz"in ayrımı, ayrıntılı belirtilmiş bir "biz"in içinde işler. "Ben", onun üzerinde vurguda bulunur; "biz"in kimi parçalarını aydınlatır ve onlara odaklanır. "[Özne olmayan] ben" "biz"in, daha doğrusu "biz"lerin derinlerindeki çoğulluğu kapsar.

Fakat ben bir grup (aile, dostlar, dernek, vb) adına söz alırsam ya da bu grubun norm ve değerlerinin, global toplumun düzenleyici temsil ve davranışlarının meşruluk kazandırdığı önemli bir karar alırsam ne olur? Bu durumda, "ben" konuşurum ve "ben" karar veririm; yine de "ben" ve "[özne olmayan] ben" silinir. Ben olan şey bilinçsizleşir. Hatta duygularımı ve çıkarlarımı bile bilemeyebilirim, beni yürekten bağlayan şeyi ihmal edebilirim, bunun bilincinde olmayabilirim. "Biz"in yeri belli olur ve odaklanır. Bilincin merkezi ve çekirdeği olur. "Ben" ve "[özne olmayan] ben" yok olmazlar. Takımın içinde yer alırlar. Hareket ederler. Konuşan ve karar alan benimdir, fakat

biz olarak bunları yaparım. "Ben" ve "[özne olmayan] ben" nispi bir bilinçsizliğe düşer.

"Ben" "sen"in bakış açısı noktasına yerleştiğinde ve bir diyalog sırasında buna eriştiğinde de durum aynıdır. Bu durumda, "ben" ile "sen"i birbirine bağlayan "biz" ön plana geçer; öncelikle bilinç-öncesi ama bilinç-üstüyken, aktif bilincin odağı ya da merkezi olur; mevcut haliyle "ben" ise "bilinçsiz" olur.

Bilincin bu diyalektiği (yani alt ve üst bilincin, nispi bilinçsizlikten nispi bilinçliliğe geçişin diyalektiği) diyalektik momentlere denk düşer: "Yaşantı-yaşamak", "konjonktür-yapı", "gündelik hayat-globallik." *İşaretlerin* (kelimeler: ben, sen, o, vb) önemli bir rol oynadığı açıktır. Bunlar nispi sabitlerdir, billurlaşmalardır, hem bilincin hem de iletişimin çekirdekleridir. Bunlar işaret ettikleri şeyleri mi yaratmaktadır? Hem evet, hem hayır. Mutlak olarak ele alındığında bu tez genelleştirir. Nispi olarak ele alındığında, doğrudur. Toplumsal olgu olan dil, bütün toplumsal olgularda taraftır. Onun parçasıdır. Dolayısıyla her toplumsal fenomenin aktif unsurudur. Toplumsal fenomene yol açmaya, onu sabitlemeye katkıda bulunur. Gerçek ile olası, fiiliyat bulma ile proje ondan geçerler. İmkân tanıdığı eseri tarihsel olarak yaratmaz. Bireyin (güçlükle de olsa) var olmayı başardığı için (rahatça olmasa da) kendini ifade edebildiği bizimki gibi toplumlarda bireyler kendi ifadelerini yarattılar. İfade, oluşunca, harekete geçer. Bireyleri yaratır. İşaretler, işaret olarak müdahale eder. Böylece yukarda belirtilen diyalektik hareketler daha karmaşık bir hareketle iç içe girerler: Global toplumun içinde cereyan eden "ifade etme – anlamlandırma/ işaretlendirme."

Böylece, bilinçdışını nispileştirmeyi, onu "yaşantı"nın kendi içinde biraz muğlak mefhumuna bağlayarak, toplumsal olarak tahayyül etmeyi başarırız. Bizim gibi bilinçli varlıklar için "konjonktür-yapı" ilişkisi içinde bu şekilde tanımlanan bilinçdışının incelenmesi, işaretlerin önemi dikkate alındığında genel bir semantiğe ve göstergebilime bağlanabilir, fakat dilin bu şekilde incelenmesine özü ortaya çıkarma ayrıcalığı atfedilmemelidir.

Bu modele göre, gündelik hayat içindeki somut bir yabancılaşma biçimini şimdiden ayırt edebiliriz. Yabancılaşma yalnızca kendimiz-

den yola çıkarak belirlediğimiz norm ve modellerden kaynaklanmaz. Yalnızca başat tutumlardan ve bizi kendimizden koparan büyüleyici imgelerden kaynaklanmaz. Bilincin bulunduğu düzeyin bilinmemesinden doğduğunda, bizim inisiyatif ve edimlerimizden kaynaklanır. Eğer "ben"i, "[özne olmayan] ben"i, "biz"i karıştırıyorsam –eğer bunları birbirine katıyorsam, bu düzeyler arasındaki mesafeyi ihmal ediyorsam– işin içinde bir yabancılaşma var demektir. "Ben" kendini "biz" olarak görür; daha kötüsü "onlar" olarak görür. Bu terimler arasındaki farkı unutursam, bir terimi seçerek bir diğerini kör zorunluluk içinde bırakırsam, bütünün bağdaşıklığını kabul ederek fark edilmemiş çatışmaları ihmal edersem, "bilinç" ve "bilinçdışı", bilme ve bilmeme birbirine karışır ve altüst olur. "bilinçli olmama hali" zafer kazanır. Oysa, toplumsal pratik, "ben"den "biz"e geçmeyi –ya da tersini– dille birlikte öğrenir. Bu oldukça kaba bir kültürel öğrenmedir, yapılandıran ve yapılandırılmış bir sözel tekniktir. "Yapı" ve "teknik" terimleri burada hataya yol açma riski taşımaktadır. Bu terimler katılığı çağrıştırmaktadırlar. Oysa, teknikler burada tesadüfidir ve çerçevesini çizmeye çalıştığımız bilincin toplumsal yapıları hem tuhaf biçimde güçlü hem de son derece dayanıksızdır; bireysel düzlemde fiilen kelimeler üzerinde temellenirler. Kelimelerin *kullanılmamasının* ve ilişkilerin *bilinmemesinin* sabit olasılığı buradan kaynaklanır.

Önceki bölümlerde, kavramları (biçim, işlev, yapı) titizlikle ayırt ederek bağlantıları daha iyi kavramaya çalıştık. *Sistem* ve *yapı* için de aynı şekilde davrandık. "Sistem" kelimesinin kullanılması, "yapı" teriminin kullanımı kadar muğlak ve müphemdir. Yapının bazı özellikleri –bağdaşıklık, iç mantık, unsurların içkin bir yasaya göre dağılıp varlık sürdürdükleri bütün– üzerinde ısrarla durulduğunda bunlar tanımlanabilir. "Sistem" terimi yanlış bir şekilde aydınlıktır, çünkü hem "gerçeği" (Morgan'dan bu yana akrabalık sistemi)[52] hem kavramsal oluşumları (örneğin "hukuksal sistemler" ya da "politik sistemler") hem de saf soyutlamaları ("felsefi sistemler") belirtmekte kullanılır. Bütün bu durumlarda baskın çıkan şey, denge ve iç tutarlılık nite-

52 Bkz. Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* metni *(L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'Etat,* Editions Sociales, 1954, s. 34).

liğidir. Bu karakterin nereden kaynaklandığını da bilmek gerekir: mantıktan, gerçekten ya da ikisinden birden. Eğer bu soruya cevap verilmezse kavram ikircil kalır; inşa edilmiş (model) ya da saptanmış (öz) ya da bu iki kutup arasında karma olup olmadığını kendimize hep sorduğumuz yapı mefhumunun çifteanlamlılığı da belki buradan kaynaklanır.

Belki de "sistem" kelimesini (toplumsal bilimlerde) periyodik bir düzenlilik içinde kendi unsurlarını yeniden-üreten, böylece toplumsal zamana döngü biçimini dayatan yapılar için kullanabiliriz. Bu, değirmi bir sürecin nitelediği bağdaşıklığın ve zamansallığın bir biçimidir (diğer biçimlerinden biridir): Unsurlar değişir, bağlantıları sürer. Önemli çalışmaların konusu olmuş (Fransa'dan çok İtalya'da ve Almanya'da), biraz unutulmuş olduğundan benzer araştırmaların büyük bir şaşkınlığa yol açtığı ilginç bir durumu ele alalım: *kültür sistemleri* (kültür teriminin *tarımsal* anlamında). Köylü gruplarının, toprağa ve köylerin oluşumuna bağlandıkları andan itibaren, bütün unsurları –toprak, iklim, nüfus, ihtiyaçlar ve el emeği kaynakları, ekilecek bitkiler ve teknikler, vb– dikkate alarak üretimi örgütlemek zorunda kaldıkları aşikârdır. Bu örgütlenme, arkaik köylü topluluklarında, bizim rasyonel ve işlemsel düşünce tarzımızla elbette yapılmaz. Zorunlu dengeye, kozmosa ve insan topluluğuna atfedilen düzene göre ve nihayet, yaşlıların, şeflerin ve rahiplerin yönetimi altında, temsiller ve semboller kisvesi altındaki ampirikliğin el yordamıyla erişilmiştir. Hataların bedeli ağırdır: açlık, toplulukta görülen krizler. Mekanik bir şekilde kendi kendini düzenleme muhtemelen çok geç devreye giriyordu; bilgeliğin hataları öngörmesi ve yanılgıları önlemesi gerekiyordu. Ne olursa olsun, daimi bir değişim içinde, henüz kendinin bilincinde olmayan toplumsal pratik içinde unsurların ve ilişkilerinin yeniden-üretimini içeriyordu denge. Kelimenin tam anlamıyla kültür [tarım] sistemi, bir dizi üretim unsurunu bağdaşık bir küme içinde bir araya getiriyordu: orman (toplayıcılık, hayvancılık, odun için), step, otlak (hayvanlar için); ekilebilir topraklar (tahıl üretimi için); bahçeler (sebzeler); meyvelikler (meyveler), ayrıca daha az temel ama kimi durumlarda önemli başka unsurlar (balık avlama yerleri, nehirler, su birikintileri, vb). Bu "parametrelerin" (özellikle

tekniklerin) belirlediği koşullarda, kimilerinin sürdürülebilir, kimilerinin optimal, kimilerinin ise çökmeye mahkûm bileşimlere imkân tanıdığı açıktır.

Çeşitli "unsurların" dengeli dağılımı bir sistemi belirlemektedir. Denge ve kümenin zorunlu bağdaşıklığı düşünüldüğünde bu "sistem" terimi doğrulanır. Özellikle kullanılan tarımsal teknik ve aletlerin gayet iyi tanımladığı bir tarım sistemi, köyün görünümünü, yapısını ve toprakla ilişkisini belirler; ayrıca bir döngüselliği, yani kısıtlı çevrimlerden oluşan çevrimsel bir zamanı da belirler. Geniş çevrimler iki yıllık, üç yıllık, dört yıllıktı (yani iki, üç, dört yılın sonunda aynı kültürler aynı topraklarda yeniden ortaya çıkıyordu). Almaşık ekimin geniş çevrimi, yıllar, mevsimler, aylar, haftalar gibi daha dar çevrimleri kapsıyordu.

Genel bir çerçevede, toprağa uyarlanmalar daima esnekti. Bilgeliği ve bilgiyi, deneyimi ve sebatı birleştiren insan gruplaşmaları (sert ve kaba müdahaleler, fatihlerin ya da toprak sahiplerinin müdahaleleri, onların kozmos temsillerini ve organik denge duygularını parçalamadığı sürece) daima toprağın en iyi kısmını almışlardır. Böyle bir bilgelik yanılgısız değildir; felaketler karşısında hataların buyurganca önlenmesinden ziyade, düzeltilmesi için müdahale eder. Demek ki kültür [tarım] sistemlerinin sınıflandırılması problemini çözmek, somut durumların çeşitliliği dikkate alındığında oldukça güçtür. Burada, gösterge, ölçüt, tipoloji ve model problemleriyle karşılaşıyoruz. Söz konusu sistemler, tartışmasız biçimde "sistematik" niteliklerine rağmen, mantıksal sistemlerle özdeşleşmemektedir. Tarımcılar ve tarım tarihçileri, farklı gösterge ve ölçütler kullanan çok sayıda tipoloji önermiştir. Kimileri –özellikle Almanya'da– başat unsurdan (orman, otlak, işlenmiş topraklar, meyve ekimi ya da bostancılık) yola çıkarlarken, sistemin sıklıkla edindiği dinamik çehreyi de (örneğin gezici kültürler ya da yeni tarla açarak ve orman yakarak rotasyon, vb) dikkate alırlar. Diğerleri olumsuz bir ölçüt benimseyerek (işlenmemiş toprakların genişliği, nadasa bırakmalar), az çok süreksiz kültürler ile az çok sürekli kültürler arasında ayrım yaparlar. Diğerleri kendi sınıflandırmalarını tekniğin sonuçları üzerinde inşa ederler; örneğin ünlü tarımcı Gasparin kültür sistemlerini "fiziksel" (doğal), "androfiziksel"

(istikrarlı habitat, insanın doğaya aktif müdahalesi, fakat nadasa bırakmalar yoluyla kültürün kesintiye uğraması), "androktik" (sürekli kültürün [tarımın] ve özellikle işletmenin yerinde imal etmediği gübre katkısıyla nitelenen tekniğin büyüyen başatlığı) olarak sınıflandırıyordu. Hatta tamamen iktisadi bir ölçütten (ürünlerin ticarileşmesi, mübadeleler), tamamen teknik bir ölçütten (aletler) ya da tamamen niteliksel bir değerlendirmeden de (yüzey birimi ya da insan başına bitkisel ya da hayvani brüt ürün) yola çıkılabilir.

Söz konusu sistemin kesin niteliği, yöntem problemini ve özellikle *tip* problemini ortadan kaldırmaz. Tarihsellik ile yapı arasındaki problemi de ortadan kaldırmaz. "Sistematiklik", olguların karmaşıklığını hiç dışlamaz. Yeni tekniklerin ("teknik ilerlemeler") her zaman için mevcut sistem ve yapıları değiştirmekle yetinmediklerini de belirtelim. Birçok durumda tarih patlamalarla, krizlerin ve dramların eşlik ettiği ani başkalaşımlarla işler. Kimi zaman, herhangi bir toplumun liderleri kesin bir dengeye eriştiklerini sanırlar (18. yüzyıldan günümüze dek rasyonel olarak yönetilen orta ölçekli tahıl işletmelerinde görülen budur). Ne yazık ki, modern teknikler, söz konusu sistemleri, yapıları, periyodikliği ve ritmleri doğrudan parçalamıştır. Uygun koşullarda (teknik imkânlar, toprakların genişliği) inisiyatif özgürlüğü öyle bir hal alır ki, doğadaki hiçbir şey opsiyonlara, seçimlere ve seçim projelerine karşı koyamaz. Verimlilik, randıman, mali imkânlar, pazar ya da planlama, taktik ve strateji sorunları, insanın doğayla ilişkilerinin dayattığı eski "ritmlerin" yerine geçer. Ritmler, çevrimler, antik düzenlilikler, kozmosun ve insan eyleminin atalardan kalma temsilleri günümüzde parçalanmaktadır.

Bununla birlikte, eski sistemler yok olmadı. Varlıklarını her biçimde sürdürüyorlar ve yalnızca kalıntılarda (tekniğin son gelişmelerinden kaynaklanmayan her şeyi "kalıntı" diye adlandıramayız) değil, fiilen devam ediyorlar. Sanayi ülkelerinin kırlık kesimlerinde bile, en yeni tekniklerle sürdürülen uzmanlaşmış kültür [tarım] bölgeleri (örneğin ABD'deki "*corn belt*") hariç, eski kültür [tarım] sistemlerinin çok sayıda iziyle karşılaşırız. "Az gelişmiş" denen bölge ve ülkelerde bunlar hâlâ başattır. Bunlara denk düşen temsiller, özellikle kozmik çevrim ve ritmlere bağlı olanlar da yok olmamıştır. Başka insani fe-

nomenlerle bağ halinde –ki bu bağları inceleyeceğiz– varlıklarını sürdürdükleri kesindir.

Tarımsal sistemler hakkında özetlemiş olduğumuz şey, başka sistemler hakkında da "*mutatis mutandis*" [gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla] söylenebilir. Fazlasıyla incelenmiş olan akrabalık ilişkilerini bir yana bırakalım. Müzik sistemlerini ele alalım. Tarih, hepsi de bağdaşık çok sayıda müzik sisteminin varlığını ortaya koyar (ses *continuum*'unun kesilmesi, gamlar, bu malzemenin kullanımı, vb). Bu özellik –bağdaşıklık– Yunanlarda olduğu gibi Batı'da da süren ve 18. yüzyılda doruğa erişen bir rasyonelleşme sürecinde bilinçli ve başat olur. O dönemde oluşan tonal sistem, bütün alanlarda ve bütün ilişkilerde kayda değer bir rasyonelleşmenin ayrılmaz parçasıdır. Bu gerçekten bir sistemdir; onun nihai mantığı (yani tonal armoni) yaratıcılığın diğer veçhelerine –ezgi, enstrüman ve ses kullanımı, ritm, ses ve bileşimlerinin geri dönüş peryodu– hakimdir. Bundan böyle tonal sistem toplumsal hayatta kendini dayatır: Şansonlar ve halk ezgileri tonalite yasalarına uyarlar. Ardından, her iki veçhesi altında da aynı ölçüde kayda değer olan ikili bir fenomen gelir: Arkaik sistemlerin ayak diremesi, anımsanması ve yeniden canlanması; teknik atılım altında rasyonel tonal sistemin ve önceki bütün sistemlerin parçalanması.

Bu saptamalar bir hipotezi varsayarlar (aslında bunu daha önce başka kelimelerle ifade etmiş ve aklımızda tutmuştuk). Tonal sistem açısından kimi zaman ikili bir düzlem altında –estetiğin ve gündelik hayatın düzleminde– kendini gösteren kısmi sistemler vardır (şansonları gündelik hayatın dışındalarmış gibi kabul etmiyoruz; bir senfoni bilgi gerektiren sanata bağlanırken, popüler bir şanson gündelik hayatın ve toplumsalın oyuncul boyutunun parçasıdır; aydınlatmaya çalıştığımız şey bu boyuttur). Bu sistemler, gündelik hayatın bayağılığı içinde fark edilmediğinde bile bağdaşıklıklarıyla kendilerini belli ederler. Az çok "azgelişmiş" olsa da kırlık bölgelerimizde hâlâ gözlemlediğimiz tarımsal sistemler gibi uzun süre varlık sürdürmelerini sağlayan şey bu bağdaşıklıktır. Pratikte bu sistemler, hapseden kısır döngüler gibi olarak görülür: A, B'yi gerektirir; B, C'yi; C de A'yı. Gündelik hayatta defalarca şu saptamayı yaparız: "Ama bu bir kısır

döngü!" Sistemin özelliği değirmilik ve çevrimdir, periyodiklik ve tekrarlanan geri dönüştür. Dolayısıyla, şu kısmi sistemlerin envanterini çıkarmayı ve saymayı amaçlıyoruz: Tarımsal sistemler; genel olarak mantık ve söylem, dil kullanımı; gündelik hayatın içindeki müzik, resim, özellikle mimari; akrabalık ve ilişki bağları, tören kuralları, hediye ve mübadele sistemleri; davranış tarzlarında, giyimde, vb, işaret ya da göstergebilim sistemleri.

Gündelik hayat, bir anlamda, içerimleri ve sonuçlarıyla birlikte, rasyonel bağı olmayan bu tür kısmi sistemlerden oluşur: zamansallık, ritmler, periyodiklik, örgütlü geri dönüş ve tekrarlar, spesifik eserler ve sembolleştirmeler. Bu sistemler ayrı ve farklıdır. İçlerinden bazıları, tarımsal sistemler ya da törensel sistemler gibi, eski egemen "sistemleri" yeniden üretir ya da sürdürürler. Hepsi olmasa da, çoğu, onları anakronikleştirmeye ve özellikle parçalamaya yönelen "modern" teknikler karşısında geri kalmıştır. Bu kalıntıları, onları destekleyen ve içlerine nüfuz etmiş güçlü yapıların belirgin izlerini hâlâ taşıyan bu kalıntıları tarif etmemiz gerekir.

Yapısalcılık, yapıyı mutlak olarak ayrıcalıklı kılarak davranır; söz konusu diğer terimleri, belirttikleri ilişkilerle birlikte, yapının içine katar. Yapıyı öz ve kavranılabilirlik olarak göstererek, böylece Aristotelesçi ontolojiyi adını anmaya cesaret edemeyen bir Platonculukla gecikmiş bir şekilde uzlaştırarak işin içinden çıksa bile, onu tözselleştirir. İstikrarlı olan şey, hem edim ve biçim, hem de gerçeğin prototipi ve modeli olur. Hem yapıların belli bir elastikliği ya da esnekliği bir yana bırakılır, hem de iç çelişkiler ve olumsuzun –yani zamanın– derin eylemi bir yana bırakılır.

(Nispeten) kalıcı yapılar, belli bir süre boyunca "başarılı olan" yapılar, bu zaman diliminde zamanın eylemine direndiler. Varlıklarını sürdürdüler. Fakat, yeşererek ya da sefil bir halde hayatta kalmış olan yapılardan belki çok daha fazla sayıdaki diğer yapıların (canlı türleri, toplumsal gruplar, zihniyet tutum ve davranışları) bu aynı süre boyunca yok olmadıklarını varsaymamamız mümkün müdür? Zamanın olumsuzluğu işlemektedir. Sınıflandırmalarımızdaki boşluklar açıklayıcıdır; tarihöncesini, hayatın ve insanın tarihöncesini, biyolojik ve toplumsal fosillerin yan yana konmasına, ölü kabuklar ve kemikler

dizisine indirgeyemeyiz. Yapısalcılığı teolojik bir biçimcilikle karıştırmadıkça, bu hipotezi es geçmek imkânsızdır. Bu yolda ilerleyerek, yalnızca yapısal unsurların iç bileşimlerinde değil, ama dışarıda ve çevreyle bileşim ilişkileri içinde de "tesadüf"ü buluruz. Bir bileşimin nispi başarısı ve sürekliliği, yalnızca "öz"ünden, istikrarından ve iç bağdaşıklığından kaynaklanmaz. Başarıların sırrı dışarıda, doğayla, diğer türlerle, diğer gruplarla alışverişlerde de bulunur. Bununla birlikte, tesadüfün kendisi, unsurlarında olduğu kadar bunların bileşimlerinde ve "başarılarında" da er ya da geç belirlenmiş olur ve zorunlu olarak belirir. Diğer yapılar, yıpranarak ya da koparak yok olduklarında, iç bağdaşıklık açıkça belirir. Bağdaşık, dolayısıyla istikrarlı grupların durgun kaldığı da olur. Onların kayıpları kazançlarının önemiyle ölçülür, der Hegel. Zaten oyun ne tamamen bilinçli ne tamamen bilinçsizdir; zekâya ve aptallığa, bilgeliğe olduğu kadar deliliğe de yer bırakır. Bu ibarelerden, (sayılarınki ve oyununki de dahil) rasyonelliğe yer bırakan, spesifik bir tarihselliğin şeması ile dramatik bir tarihin taslağı çıkartılabilir.

Bu şekilde sınırlanmış ve sınırlı olan yapısalcılık, birçok hakikat içerir. Birkaç hakikati de kendi keşfetmiştir. Doktrin olarak yapısalcılıkla bir konjonktüralizmi karşı karşıya getiriyor değiliz. Onun yerini ve payını kabul ederek, eklektizme düşmüyoruz. Tekyanlılıkları, kavramların tedrici diyalektikleşmesine yerleştirmeye çabalıyoruz. Önceki argümanlar daha önce formüle edilmiş bakış açılarını onaylamaktadır. Yapı mefhumunu sınırlı bir şekilde kabul ediyoruz. Şöyle demekteyiz: Yapıları abartılı biçimde değerlendiren yapısalcılık, mefhumu tehlikeye atar. (Kısacası: "Yapısalcılık yapıya karşıdır.") Saf yapısalcılık, tüm çabalarına rağmen, toplumsal gerçekliklerin çeşitliliği olarak tarihselliği elinden kaçırır. Yapısalcılığın tercih alanı, arkaik gruplar ve kalıntılardır. Engelleri parçalayan bir oluşun tarihsel tarzları olan *süreçler* karşısında yenilgiye uğrar. Bizce, tamamen yapısalcı yöntem (tabii eğer bu kelimelerin bir anlamı varsa) modern dünyanın sorunlarını ele alamaz. Ampirizm gibi o da diyalektik düşünceyi dışlamaya (başaramasa bile) yönelir. İstikrarın önemini abartarak, yabancılaşma kavramını (yabancılaşmanın aşırı biçimi olan şeyleşmeyi de dışta bırakmadan) redde yönelir. Özellikle belirgin bir

yabancılaşma ve şeyleşme mefhumu olmadığından, edimi ve eseri şeyleştirir. Yapısalcı okul, toplumsal pratikte ve bilgide aşırı işbölümünün kimi rahatsız edici sonuçlarını onaylar. Bunları önce birbirinden ayırır, sonra özdeşleştirerek somutlaştırıp dondurur.[53]

Yöntemsel *model* kavramını, özniteliklerini ve özelliklerini belirterek aklımızda tutacağız:

a) Genel olarak kavramın, kavramın oluşumunun ya da kavramlaşmanın kimi özeliklerini geliştirir. Deneysel ve pratik olarak edinilmiş olanı özetleyen klasik kavram, fazlasıyla geçmişe ve basite yönelikti. Daha esnek bir alet olan *model,* karmaşık ve tesadüfi olanı keşfeder. Onunla birlikte, düşünce yeni, programatik bir anlamda "önermeli" olur. Bununla birlikte, "model", kavramı geliştirse de ondan vazgeçemez. Kavramın oluşmasını gerektirir.

b) Model de kavram gibi bilimsel bir soyutlamadır ve bir soyutlama düzeyidir. Her zaman gözden geçirilebilir olduğundan, ne fenomenlerin görünümü altında gerçeğe içkin kendilik ya da gerçeklik olarak görülebilir (yapısalcılığın kaçınamadığı ontolojik eğilim), ne de bir norm ya da değer olarak (normatif eğilim) görülebilir. Modellerin yöntembilimi onların fetişleştirilmesini engeller.

c) Model, deneyimle ve pratikle ("gerçeklik"le) karşı karşıya gelmek için inşa edilir. Onunla olgular arasındaki, soyutla somut arasındaki, tespit ile olasılık arasındaki mesafeyi değerlendirmek için bile olsa, işe yarar. Model işe yarar: Model, bilginin içindeki bir çalışma aygıtıdır. Bilmek, yalnızca kavrama özgüdür.

d) Bir olgu kümesinin tek bir modeli olamaz. Edimsel/güncel ve olası olanı daha iyi kavramak için birçok model inşa etmek gerekir. Bunların birbirleriyle karşılaşması, içlerinden biriyle somutun karşılaşması kadar teorik önem taşımaktadır. Böylece çeşitlilik ve tartışma, bilgi sürecinde yeniden değer kazanmış olur. Hiçbir model, araştırmayı durdurarak kendine yeterli olamaz ve bu iddiada bulunamaz.

53 *"Anlamlı yapı"* şeklindeki ustalıkla yumuşatılmış mefhum, bize, genel olarak yapısalcılığın sakıncalarından kurtuluyormuş gibi gelmez. "Anlam" kimin içindir? İçeriden, bir anlam nasıl kavranır? Dışarıdan? Ama o zaman onu kavrayan bir tanrıdır, Tin olarak ya da yalnızca düşünürün "özne ben"i. Anlamlı yapı ancak içkin ya da aşkın olarak var olabilir ve bu ikisini kavramak pek kolay değildir.

Böylece iki engel arasından geçmiş oluyoruz: ontolojicilik ve eleştirellik, dogmatizm ve ampirizm (ya da saf nispilik).

e) *Model* kavramı hipotez kavramını da geliştirir. Her model, bir hipotez (teorik ya da stratejik, en geniş anlamda) içerir. Her hipotez bir modelin inşasına varır; hipotez icat etmek ile doğrulamak arasındaki ara yoldur bu. Böylece model, hipotezin doğrulanabilirlik, verimlilik gibi niteliklerini kendi üzerine aktarır. Politzer'in dediği gibi, spekülasyondan hipotezi çıkartarak, felsefi lüksten felsefi tasarrufa geçmeyi sağlamalıdır.

f) Verimliliğini kanıtlaması gereken model işlemci ya da işlemsel bir nitelikte olmalıdır. Bununla birlikte, bu özellik fetişleştirilmemelidir. Herhangi bir modele bağlı işlemsel teknikler fazlasıyla ihtiyat ve çekinceyle incelenmelidir. Modeli büyüten bu karakterin fetişleştirilmesi, gayet tanımlı bir ideolojinin parçasıdır: Teknokratizm. İşlemsel model, pratik ve teorik olarak bir bürokrasinin ve bir teknokrasinin özelliği olur. Bu vesileyle, yapısalcılığın en kaygı verici veçhesine geri dönmüş oluruz. "Model" kavramının fetişleştirilmesi, bir stratejinin, teknokratların toplumsal grup stratejisinin parçasıdır.

Ardından, toplumsal bütünlük içinde gündelik hayatın iki modelini inşa edecek ve önereceğiz: İhtiyaçlar modeli ve iletişimler modeli.

III
SPESİFİK KATEGORİLER

1.
Bütünlük kavramı

Önceki paragraflarda, toplumsal bilimlerdeki biçimsel avadanlığın (entelektüel aygıtlar) incelenmesi bizi konumuzla –gündelik hayat– ilgili somut soruşturmalara yöneltip durdu. Burada ise, somutla temastan önce oluşmuş spesifik kategorilerin envanteri, bizi biçimsele geri dönmeye mecbur edecektir. Buna nasıl şaşıralım ki? Düşüncenin diyalektik hareketi zaten bu değil midir? Spesifik kategori ve kavramları, nispi önemlerini ve sınırlı uygulama alanlarını belirlemek için inceliyoruz. Ne spesifik olan biçimsel olanı ortadan kaldırır, ne de tikel olan genel olanı. Bunların hepsi bir arada, belirgin ve esnek bir zihinsel alet edevat oluşturmalıdır.

Bütünlük kavramından vazgeçemeyiz. Teori de pratik gibi, insan gerçekliği söz konusu olduğunda, bütünlük (yani toplum ve insan) anlayışını zımnen ya da açıkça her zaman içerir. Bu kavram olmazsa, referans çerçevesi de olmaz; genellik olmaz, tümellik hiç olmaz. Bütünlük kavramı olmadan bilginin "yapı"sı olamaz. Bilgi, işbölümüne hakim olmak ve kavramak yerine, bu işbölümünü kopya eden parçalı incelemeler halinde dağılır. En iyi durumda, kendi kendini yok eden (çünkü tümel, küresellik, nihilizm ya da post-nihilizm, kültür, uygarlık gibi başka adlar altında ve kimi zaman dogmatik bir şekilde yeniden belirir) aşırı-eleştirel bir tutuma denk düşer. Daha az uygun durumlarda, parçalı incelemeler ve disiplinler de tek tek olgular, ampirik bir toz yığını halinde çözünür. Velhasıl, düşünce analizin anlık [momentsel] sınırı olan, geçici olarak nüfuz edilemez "gerçek"ten ibaret bir engele bile çarpmaz artık. Bir olgular yığını altına gömülüp, öylece kalır; üstelik bunlara saygı duyar ve kutsar. Düşünce için artık olgu ve kavramların ne ölçüt ve hiyerarşisi, ne de özünün araştırılması vardır (çünkü artık öz yoktur!). Bütünlük olan –somut tümellik olan– bilgi fikri bile silinip yok olur. Kavramsız ampirizm için olguların

hepsi eşit değerdedir. Bilgiyi tikelleştirmek isteyen düşünce onu içeriden tahrip eder. Bunca peşinden koşulan "somut" kaçıp gider. Aşırı somut, felsefi genellemeler kadar soyuttur.

Bütünlüğün yöntemsel kullanımı dışında, pratik kullanımını da dikkate almamız gerekir. Toplumsal bütünlüğün (yanıltıcı) temsili ya da (doğru) bilgisi olmadan, toplumsal bütünlüğe (ister yanıltıcı, ister doğru; ki doğru olması tercih edilir!) katılım olmadan, hiçbir tikel grup statü ve kesinliğe sahip olamaz. Bu grup kendini bir yere yerleşmiş hissetmez. Kendine, kendi hayatiyetine güveni eksiktir. Grubun gündelik hayatı, toplumsal bakımdan olumsal bireyler-arası ilişkiler halini alıp dağılır. Aynı zamanda liderlerine, geleceğe meydan okumasını sağlayan ve stratejisini elinde tutan üyelerine duyduğu güven de eksiktir.

Bu durum, demokrasinin bir veçhesini aydınlatır. Yurttaşların bütünlüğe fiili ve (doğru) temellere dayalı katılımı olmadan politik demokrasi olmaz. Demokraside kısmi gruplar sürekli çatışır; onların kendi taktik ve stratejileri vardır. Yine de, çatışma ve rekabetlerinin (her zaman açık seçik olmasa da yaygın bir terminolojiye göre, "antagonistik olmayan çatışmalar") yok etmediği bir bütünlüğe katılırlar. Bütünlük gerekliliği olmadan, pratik ve teori "gerçeği" olduğu gibi, "şeyleri" olduğu gibi kabul eder: parçalı, bölünmüş, ayrık. Faaliyetler, dolayısıyla bireyler de tıpkı şeyler gibi "şeyleşir" ve şeyler misali birbirlerinden ayrılır. Bu gereklilik, katılımın diğer yüzünden başka bir şey değildir.

"Bütünlük" kavramı olmadan, toplumsal ve insani gelişmenin temel yasalarından birini nasıl formüle edebilir, hatta nasıl tahayyül edebiliriz? İşte, bu yasa şudur! Toplumsal pratikte tanımlı bir biçim alan her insan faaliyeti tümelleşmek ister. Tümelliğe özlem duyar. Bütün olmak ister. Fiilen bütünlüğe yönelir. Dolayısıyla başkalarıyla karşı karşıya gelir. Bütünleştirici bir hal alan bu faaliyet, onları kendine tabi kılmaya çalışır. Taktik ve strateji icat eder. Eserlerde gerçekleşir; her eser, (estetik, hukuksal ya da yasamayla ilgili, bilimsel, felsefi, hatta oyuncul ya da şiirsel, vb) herhangi bir faaliyetin, sonuç olarak herhangi bir temsilin, herhangi bir eğilimin başatlığıyla anlık [momentsel] bir bütünleştirmenin sonucudur. Bu amansız mücadele

sırasında, her faaliyet, üretici çekirdeği ve etkin unsuru olduğu bir bütünleşmeye varır. Kısmiliği tam da bu şekilde görülür. Sınırlar kendini gösterir. Bütünleşme momenti yenilgi momentiyle birlikte ortaya çıkar. Yapı kendi inkârının tohumunu kendi içinde barındırır: Yapısızlaşma başlar. Tamamlanma çöküşten önce gelir, çöküşün habercisidir, çöküşe yol açar. Bütünleşme, sorgulamayı, altüst oluşu, yokoluşu belirler. İndirgenemez kalıntı –gündelik hayat– kendi taleplerini, statüsünü ve saygınlığını bulmadan önce; bilinçli başkalaşım yoluyla bu kalıntıyı bütünlük düzeyine yükseltmeyi düşünmeden önce; bütün denemelerden geçilmeli, bütün hipotezler denenmeli, bütünleştirme yönündeki her teşebbüs sınanmalıdır...

Sözünü ettiğimiz faaliyetler hangisidir? Tümel olma iddiasında bulunan ve kendini dayatma mücadelesinde riske giren dinsel temsiller ve genel olarak din. Dini eleştiren ve yerine geçmek isteyen, kendi temsil ve kavramlarını yaratan ve mutlak sistem oluşturmakta başarısız kalan felsefe. Emellerini ve iddialarını bilimcilik ve teknikçilik içinde ifade eden, böylece kendi sınırlarını sergileyen, genel olarak bilim. Tikel bilimlerin her biri –özellikle tarih, psikoloji, sosyoloji–, sırası geldiğinde, bütünleştirici hipotezler ve "yapılandırıcı" temsiller sağlamıştır. Politik iktisat, insanı kavrar ve onu üretim aygıtı mertebesine indirger. Zecri güç olan devlet, günümüzde dünya çapında bariz bir tümellik iddiasındadır. Son olarak da, sanat ve kültür, estetizmi ve kültüralizmi üretmektedirler.[54]

Parçalı bütünlüklere dair bu anlayış (ki bu bütünlüklerin her biri, insan gerçeğini tamamen işgal etmek istedikten ve ayrıca bu gerçeği fiilen içerip zenginleştirdikten sonra, kendi içinden bu gerçeği çıkarıp atmıştır) bize tarihin bir bölümünü açıklar gözükmektedir. Bu anlayış, yabancılaşma kavramını çok geniş bir ölçekte –Weltgeschichte'nin, dünya çapındaki tarihselliğin ölçeğinde– somut kılmaktadır. Temsil yaratıcı her faaliyet, üretici ve yabancılaştırıcı olarak ortaya çıkar: Kendi başına olduğu kadar, diğerlerini emme ya da terör ve şiddet biçimine seve seve bürünen bir sözde-eleştiriyle onların kökünü kazıma çabasıyla da, önce yaratıcı, sonra yabancılaştırıcıdır. Çok sayıda büyük kültür ve uygarlık eseri, yaratılışlarında –yapılanmalarında ve

54 Krş. *Arguments, no IX: "Justice et vérité selon Nietzsche."*

iç dengelerinde– diğerlerini yok etmeyen ama onları kendine tabi kılan bir temsilin başatlığıyla nitelenebilir. Eserler, tek tek ele alınabilen ve tanımlanabilen bir alana –din (ve din tarihi), felsefe (ve felsefe tarihi), bilgi (ve bilgi tarihi), vb– aidiyetlerinden ziyade, verimli bir çaba ve mücadelenin sonucu olarak, tüm unsurlarının hiyerarşisiyle belirlenirler. Din, felsefe, sanat, bilgi, bu perspektif içinde, birer alan ya da bölgeden ziyade, eser tipleri olarak görülürler. Eserler kendi söz dağarına sahip bir tipolojiden kaynaklanırlar. Her eser, hipotez olarak değil hakikat olarak temsil edilen bir hipotezin sonucu olan, genellikle bir grubun desteklediği bir insanın dile ve ardından mutlaklığa taşımaya çalıştığı bir denemedir. Az çok başarılı her teşebbüs, nihai yenilgiye mahkûmdur. Her teşebbüs, insanı ve insanın hedeflerini – bunları belirleyerek, yani yaratarak– gerçekleştirmeye çalışır. Her deneme, insanı ve hedeflerini, bütünsel bir eser içinde gerçekleştirerek yabancılaşmadan kurtarmak ister. Her deneme yeni bir yabancılaşmaya varır; ve sonunda gündelik hayat nihayet bilinçli olan praksisin temel eseri olur.

"Yabancılaşma – yabancılaşmadan kurtulma – yeni yabancılaşma" ile "gerçekleşme – parçalı bütünleşme – bütünlüğün kopuşu" şeklindeki diyalektik hareketlerle birlikte, olumsuzluk kavramı yeniden kesinlik kazanır. Tamamlanmış bütünlük olmak isteyen her bütünleşme çöker; ama ancak bütün bu potansiyeller açıkça belirtildikten sonra çöker. Kendini insan ölçeğinde (dolayısıyla sonlu) dünya olarak ilan ettiğinde ve yalnızca kendini bu yanıltıcı ve aşırı bütün olarak ilanından sonra, bu "dünya"nın zaten hep taşıdığı olumsuz (sınırlama, sonluluk), "dünya"yı kemirir, yalanlar, parçalar, sonra da yok eder. Parçalanan ve "yaşantı"nın içinde artıklar bırakan pratik yapı ve sistemlerden farklı olarak, yarı kurgusal yarı somut bu ideolojik dünyalar uzun uzadıya can çekişmenin kasılmalarıyla yavaşça ölürler. Çökerken hareket etmeye devam ederler. Tamamlanmışlığın, kusursuzluğun prestijini korurlar. Bunlar büyük eserlerdir.

Bir tür dünya yasası (sonluyla sonsuzun ya da bütünlükle unsurlarının ilişkisinin yasası) olarak sunduğumuz bu şema felsefeden kaynağını alır. Hegel bu yasayı uyguluyordu; ama eksik uygulamıştı, çünkü ona göre kendi sistemi ve devlet bu şemanın dışında kalıyordu.

Felsefeden kaynaklanan bizim şemamız, felsefenin temel bir eleştirisini içerir. Tamamlanmış bütünlük ve eksiksiz sistem şeklindeki felsefi mefhumun yerine, biz, bütünleşme kavramını koyuyoruz. Biz, felsefeleri birer deneme olarak düşünüyoruz; filozoflar, bir temsili, yani "dünya"nın olduğu kadar insanların gerçek hayatının da bir yorumunu, mutlaklığa taşımaya çalıştılar. Gerçek hayattan alınma bir hipotezi sürekli olarak "dünya"ya dönüştürdüler; herhangi bir şeyi yarı kurgusal yarı gerçek biçimde "başkalaştırarak" gündelik hayatın başkalaşımlarına giriştiler. Soyut bir yaşama tarzı, bir proje, yarım bir ütopya, az çok çılgınca bir bilgelik önerdiler. Büyük sanatçılar ise sanat eserleri öneriyorlardı: Duyguların ve heyecanın dolaysızca yaşanabildiği bir "dünya".

Marx, Hegelcilik eleştirisinde, teorik sistem olan felsefeye ve pratik sistem olan devlete karşı Hegelci oluş anlayışını çıkartır. Dünya-oluş, felsefe için olduğu kadar devlet için de dünyanın yasasıdır; fakat felsefe ya da devlet ancak kendi yok oluşlarına eşlik eden bir aşma içinde "dünya" olur. Felsefe ve devlet, gerçek dünyayı (insanların gündelik hayatını), kendi altlarında, bir yana bırakarak, kendilerini "dünya" ilan ederler. Onların gerçek dünyaya katılmaları için, bağlı olduklarını ilan ettikleri yükseklere seslenerek gerçekten "dünya" olmak için, ölmeleri gerekir. Yanlış bir şekilde felsefi denen –çünkü bir zorunluluğu, felsefenin ölüm zorunluluğunu duyurmaktadır– Marx'ın eserlerinin felsefi anlamı budur. Bu, tıpkı mücadele ve mücadele acısı gibi, verimli bir ölümdür. Dünyanın yasası, gerçekleşerek sonuna, yani sınırlarına varan her faaliyetin sonunu ilan eder. Zaten Marx düşüncesini sonuna kadar götürmemiştir. Hegel de felsefi sistemi, dini ve devleti, oluş yasasından (dünyanın yasasından) kurtarmıştı. Marx kimi sonuçlar karşısında geri çekilir. Bazı metinlerde, kimi zaman sanatı ve ahlakı dünya yasasından kurtarır. İktisadın ve politikanın sonunun (bu yabancılaşmaların ve aşılmalarının sonunun) sanata ya da etiğin hükümranlığına yer bırakacağını genellikle kabul eder. Biz, sanatı ve ahlakı dünya yasasından kurtaracak değiliz. Gündelik hayatın başkalaşımı, gündelik hayatı kurgusal olarak başkalaştırmanın bu biçimlerinin de yok olmasını gerektirir.

Marx'tan bu yana Marksist düşünce "dünya yasası"nı bütünüyle unutmuşsa; politikaya, devlet sistemine ve fetişizmine doğru yeniden geri düşmüşse (Marksist düşünceyle birlikte genel olarak felsefi düşünce de düşmüştür); bu durumda biz bu işi daha kesin olarak yeniden ele almalıyız. Örneğin felsefenin yerine, onu sürdüren ve kavramlarını kullanan bir başka soruşturma biçimini koyuyoruz. Bu son elli yılın teorik deneyimini dikkate alıyoruz. Bu anlamda, felsefeyi sürdürmek ya da canlandırmak yönünde bazı filozofların inatçı çabalarının felsefeyi tehlikeye attığını söylüyoruz (kısacası: "felsefeye karşı felsefecilik").

Bu teorik deney, bütünlük kavramının sakıncalarının yerini avantajlarına asla bırakmadığını göstermektedir. Bu kavramla birlikte, teorik düşünce dogmatizme düşme ve orada yolunu şaşırma riski taşır. Bütünlük (ya da bütünselleştirme) mefhumunun buyurgan gereklilikleri vardır. Bir kez yerleştiğinde, buyurganlaşır. Her düşünceyi, her bilgiyi, her eylemi talep eder. Bilgiyi yönetir; soruşturmaları yönlendirip planlar. Baskın bir yapıya yönelir. İktidar ister. Bütünlüğün bakış açısına yerleşmeden, bütünlüğü nasıl tahayyül edebiliriz? Başat hale gelen en genel kategori, tikellikleri, spesifiklikleri emmeye, dolayısıyla farklılıkları ve türleri ihmal etmeye yönelir. Eğer ben dünyayı, insanı ve toplumu, geniş ve verimli bir hipotezden yola çıkarak tasarlamışsam, ardından kendi anlayışımı doğrularım. Bu anlayışa dahil olmayanı, bana uygun olmayanı –vicdan rahatlığı ya da rahatsızlığıyla, iyi ya da kötü niyetle– ortadan kaldırmak isterim. Sonuçta, ben tezler üzerinde çalışıyorum. Güçlükle elde edilen kısmi anlayışların karşısına, benim ontolojimi tam yerinde taçlandıran yüzeysel bir ansiklopediciliği çıkartıyorum. İkincil olanlar dışında, hiç problem yok. Her şeyi bulduktan sonra, yani bütünü bulduktan sonra, arıyor ama hiçbir şey bulamıyorum. Bütünlük bir kez ortaya konunca, dogmatizm yakınlaşır. Bütün, bizdir, bendir. Bütünsel insan bize aittir.

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde şöyle yazar: "Bütünlük kategorisinin hakimiyeti, bilimin içinde devrimci ilkenin taşıyıcısıdır." Bu ifade hem doğru hem yanlış gözükür. Güçlü biçimde yapılanmış tek küme olan Marksizmin, Marksist-olmayan düşünürlerin kısmi kaygılarıyla çeliştiği dönemde bu ifade doğruydu. O zamandan beri, Marksist açıdan, kategorinin tehlikeleri ortaya çıkmış, Marksist-olmayan

açıdan ise benimsenmişti. Yapısalcılık ve kültürcülük bu kategoriyi yeniden alıp Marksizme karşı çevirdiler. Yapısalcılık, yapının diğer kavram ve gerçekleri emmesini sağlayarak onu bütünleştirir. Kültürcülük, bağdaşık bir bütünü, "kültür"ü, praksisten alınan çeşitli öğelerle –aletler, aygıtlar, semboller, modeller, vb– birlikte inşa eder. Bunların ilişkilerini aydınlatarak, kültür düzleminde bir bütünlük inşa eder. Dolayısıyla Lukács'ın ifadesi zaman aşımına uğramış gözükmektedir. Biz bütünlük kategorisini, bize daha temel gelen olumsuzluk ya da diyalektik olumsuzlama kategorisine tabi kılıyoruz. Dahası, burada, esasen eleştirel (olumsuz) olan devrimci ilkenin günümüzde genel olarak bilgiden ya da genel olarak toplumdan ziyade gündelik hayata uygulandığını kabul ediyoruz; bilimi yeniden praksise dahil etme tarzımız budur bizim.

Yöntemsel olarak, "bütünlük" kategorisi bugün bizi kısmen aşılmaz güçlüklere sürüklemektedir. Bir bütünlüğün içinde miyiz? Hangi bütünlüktür bu? Burjuva toplumu mu? Sanayi toplumu mu? Teknik toplum mu? Geçiş toplumu mu (iyi de nereye doğru)? İçerinin bütünlüğünü nası belirlemeli? Marx, burjuva toplumunu bütünlük olarak düşünmek için, olasılığı –sosyalizm– belirleyerek başlıyor ve onu, iç çelişkileri nedeniyle yakın bir gelecekte devrimci parçalanmaya aday bütünlük olan oluşumun içinde tahayyül edebilmek amacıyla gerçeğe geri dönüyordu. Kapitalizm her türlü beklentiye rağmen en kapitalist ülkelerde proleter kitlelerin baskısı altında parçalanmadığından ve sosyalizm mefhumu gerçekleşme sürecinde aydınlık kazanamadığından, bu düşünce süreci bizim için karanlık kalır. (Olasılıktan gerçeğe ve gerçekten olasılığa giderek) Marksist şemaya göre düşünmeye devam ediyoruz, fakat etrafımızdaki gerçeği ve olasılığı aydınlatmak için bu şemaya fazla güvenmiyoruz. Zaten, dışarıda, ötede ya da beride yer tutarak, bir bütünlüğü geçerli olacak şekilde nasıl belirleyebiliriz? Bizim incelediğimiz kavramı modernleştirmek isteyen yeni bir kavramın müphemliğini daha önce saptamıştık: Anlamlı bütünlük kavramı. Söz konusu bütünlüğün anlamı kimin için ve kimin tarafından ortaya çıkartılıyor?

Sonuç olarak, eleştirel (olumsuz) momenti baskın bir şekilde içinde bulundurmayan ve ontolojik, normatif, spekülatif şekilde kulla-

nılarak ele alınan bütünlük kategorisini terk ederken, aynı zamanda, onu dinamik anlamda yeniden ele alıyoruz. Bir yandan, kısmi bütünlük ve bütünleştirme kavramlarını işin içine katarak, diğer yandan bu kavramları ayırmadan tümelin bütününden (tümel, kendini yarattığı ölçüde düşünülür) ayırt ederek onu diyalektikleştiriyoruz. Bütünlük iradesi, pratik olarak (ayrılıkları, bölünmeleri, dağılmaları aşma ve bütünsellik talebi) olduğu kadar teorik olarak da kaçınılmaz kalır. Bu başlangıç opsiyonu –bütünlük iradesi– olmadan ne eylem ne de bilgiye yönelik çaba mümkün olur. Bu olmadan, "veri"yi ampirik ve parçalı, "gerçeği" ise bölünmüş ve ikiye ayrılmış kabul ederiz; toplumsal işbölümünü onaylarız; faaliyetlerin, işlevlerin, edim ve tavırların analitik parçalanmasını yüceltiriz; "tematikleştirmeleri" ve kabul edilmiş sözde-dünyaları, dolayısıyla ayrılıkları yasallaştırır, hakikat düzeyine yükseltiriz.

Toplumsal insanın ve praksisin bilgisi, başlangıç edimi –bütünlük iradesi– bakımından doğa bilimlerinden farklılaşıyordu. Matematikçi, fizikçi ve biyolog bu edimden vazgeçebilirler (zımni olarak ise onların araştırmalarını da taşımaya elbette devam eder). İnsanın araştırılmasında dağınık bir bütünlüğü yeniden kavramayı hedefleyen bu başlangıç edimi zaten bir bütündür, daha doğrusu bütünleştiricidir. Onda bireysel ya da bireyci bir öznellik hiç yoktur. Bu araştırma bir duyarlılığı, bir algılama tarzını, entelektüel bir kesinliği, bir talebi, olumlamaya ve eyleme yönelik radikal bir eleştiri hareketini içerir. Bizim burada gündelik hayatın eleştirisine ve dönüşümüne bağladığımız şey budur...

Bu başlangıç edimi bir strateji kurar. Parçası olduğu bir strateji içinde düşünülür ve tamamlayıcı maddeler içerir: Bilgiyi praksisin öğesi olarak değerlendirmek; praksis içindeki ayrımları reddetmek. Bu stratejiyi onun adına eyleme geçirenler ne bilginin güçsüzlüğüne boyun eğerler, ne bilgiyi elinde bulunduranların şartlandırmasına, ne de bilgi anahtarlarının dönemin ustalarının ellerine bırakılmasına. Diğer yandan, farklılıklara ve çeşitliliklere karşı hiç değil, ama –belli bir olumlama noktasının ötesinde– bütünlüğü bölen çoğulculuklara karşı mücadele ederler (örneğin: reformculuk ve devrimcilik; işçilerin ve sendikaların bölünmeleri; gündelik hayatın ayrıntılarına ve düzenlenmesine yönelik dolaysız talepler ile devlete ve bütün olarak toplumsal

hayata yönelik politik taleplerin gündelikliği ile globalliği arasındaki ayrım, vb).

Böylece bütünleşme mefhumu ontolojik olarak değil, stratejik olarak, yani programatik olarak düşünülür.

Bununla birlikte, bilgiyi engelleyen "darboğaz" henüz parçalanmamıştır. Çıkış noktasının bütün ya da parçalar, veyahut genel ya da tikeller olması şeklindeki ikileme hapsolmamak nasıl mümkün olur?

Çıkış ya da çözüm, bir bütünlüğe teorik ya da pratik güç atfetmeden, onu tanımlamayı ve ona hakim olmayı sağlamadan ortaya koyan bütünsel bir fenomenin belirlenimi değil midir? Felsefeciliğe ve ontolojiye götüren spekülatif işlem olan fenomenden öze geçişi kendimize men ediyoruz. Fenomeni mevcut haliyle ele alıyoruz: Ontolojik bir tahminde bulunmadan, saptamaları, dolayısıyla saptanmış farklılıkları birbirine bağlayan küme. Dolayısıyla, bütünsel fenomen, bir "öz"ün ya da bir "töz"ün birliğini korumadan, ama yine de fragmanlar içinde kendini yitirmeden, bilgi karşısında ve pratiğin içinde farklılaşabilir. Böylece, bütünü "oluşturanlar"ın farklılıklarından ve çatışmalarından yola çıkarak bir bütünü yeniden kavramaya sürekli olarak teşebbüs eden diyalektik akla yerini bırakır.

Her biri kendini kısmi ya da açık bir bütünsellik olarak gösteren veçhe ya da "oluşturucular"dan yola çıkarak bu şekilde kavranan, dolayısıyla hiçbir şeyin kendinden belirlenmediği bütünlüğü nasıl adlandırabiliriz? Beşer ya da insan. Dolayısıyla, "bütünsel insan fenomeni"ni, her biri diğerlerine gönderme yapan birçok belirlenim halinde ve (yalnızca soyutlamalar ve teori içinde değil) praksis içinde kavranabilir bir sürece göre kavrarız. Başka deyişle, bütünsel insan fenomeninin veçheleri ya da oluşturucuları teorik bir yapı meydana getirir; aynı zamanda, onların pratik ilişki ve etkileşimleri de bir oluşun, bir tarihselliğin temelini meydana getirir. Farklılıklar, ilişkiler, çatışmalar, bu referans çerçevesi içinde edim olarak kendini gösterecektir. Belirlenimler tarihsel ve toplumsal tikellikleri tanımlamayı sağlarken, tümeli ele geçirme ve "varlığı" ortadan kaldırma yüksek gücünü (daima yanıltıcıdır) vermez.

Her insani fenomene bir ilk boyutu –ihtiyaç– zaten atfetmiştik. İnsan, bir ihtiyaç varlığıdır. O bu kaderi bütün canlı varlıklarla paylaşır.

İnsan, doğa karşısında yapay olan, ama insanın oluş ürünü olan insani ihtiyaçlarıyla ancak insan olur. Hangi dolayım ya da araçla? Çalışma. İnsanın doğa karşısındaki diğer olası nitelik belirleyicileri (kültür, bilgi, vb.) insanın doğa üzerindeki –doğadan kopmak için bile olsa– belli bir gücünü, dolayısıyla çalışmayı zaten varsayar. Bu dolayım kabul edilmezse, insanın ortaya çıkışı ve doğayla ilişkisi bir ontolojiden ya da bir teolojiden kaynaklanır (insanın doğa içinde "belirmesi" ya da "yüzüstü bırakılması"). İkinci boyut olan, aynı zamanda da dolayım olan çalışmanın kendine özgü bir gerçekliği vardır; yalnızca kavramı hiçbir şeyi açıklamaz. Bu gerçeklik, dikkatli bir inceleme gerektirir; böyle bir inceleme olmazsa, onu ilişkilerin bir fenomeni ve kümesi olarak değil, bir kendilik olarak ele alırız. Çalışma, koşulları ve özniteliklerivle –aletler, dil, (biyolojik ve toplumsal) işbölümü, şekillendirilen ya da tüketilen madde, biçimlendirilen ve istikrarlılaştırılan ürün– birlikte, toplumsal faaliyeti niteler. Doğada, insan çalışmasına benzer şeylere rastlandığı doğru olsa da (av peşinde koşma ve grup halinde avlanma, ağ ören örümceğin ya da yuvasını yapan kuşun çalışması), yalnızca insan kendisi ile doğa arasındaki araç ve dolayımlara –aygıtlar, madde, dil, teknik, ürünler, nesneler– kendine özgü bir varoluş verir. Öncelikle temel ve doğal ihtiyaçların hizmetinde olan çalışma, bu ihtiyaçları dönüştürmeye katkıda bulunur. Çalışmanın ve emekçinin ihtiyaçları, çalışma ihtiyacı ve ihtiyaç olarak çalışma, faaliyetleri –duyu organlarına varana dek– değiştirir. Bu şekilde yaratılan "beşeri dünya", insanın bedenini ve fizyolojik faaliyetlerini olduğu kadar, eserlerin ve ürünlerin, nesnelerin ve malların bütününü de içerir. Bu dünyanın belirgin bir sınırı yoktur; ne cansız şeyleri ne de doğanın karanlık güçlerini dışlar: Tekniğin ve çalışmaların egemen olduğu kesim ile egemen olunmayan kesim arasında hudut yoktur. Burada belirsiz ve oldukça kalabalık, geniş bir bölge vardır: Gündelik hayat bölgesi.

Dönüşmüş ihtiyaç, insani ihtiyaca, toplumsal ihtiyaca dönüşür. Ama bu durumda "ihtiyaç" terimi uygun düşmez. Artık gerçeği karşılamaz. Eksikliği çağrıştırmaya devam eder. Oysa, bir yandan, toplumsallaşan ihtiyaç, kapasite ve güç halini alır. İnsan, kendini tatmin etmek için ya da en azından, tatmin aramak için, falanca eylemi, falanca yaratıyı, falanca eseri yapabilir. Olasılık, kendini açar. Her za-

man seçmek gerekse ve toplum tercihleri denetlemeye çabalasa da, bireysel insan olasılıklar arasında seçim yapar. Diğer yandan, denetimler ve izinler arasında, ketlenmeler ve olasılıklar arasında oluşan bireyselleşmiş ihtiyaç, arzu diye adlandırılır. Bir yanda, edinilmiş kapasite ve güçler, diğer yanda arzunun belirsizlikleri vardır; gündelik hayatı dolduran diyalektik bir hareket yaratılır.

Cinsel ihtiyaç, diğer bütün ihtiyaç kadar –ve onlardan daha fazla– dönüşür ve onun dönüşümleri diğerlerini anlamayı sağlar. Bu ihtiyaç sembollere, imgelere, tören ve seremonilere, yani doğanın dışındaki biçimlere öylesine bağlıdır ki, içgüdü ve ihtiyaç özelliklerini yitirdiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte, cinselliği (zarar vererek) altüst etse ve onu başkalaştırsa bile, mevcut haliyle cinsellikten ayrılmayı –çılgına dönmüş ütopyacılığın ve Platonculuğun içinde bile– asla başaramaz. Cinsel edim, toplumsal bir edim halini alır, hatta en yetkin toplumsal edim olur; buyrukları ve yasaklarıyla, baskıları ve çağrılarıyla, açık ya da kapalı olasılıklarıyla birlikte, bütün bir toplum bu edimin içinde görülür. Aynı zamanda, cinsel edim basit ve bağdaşık bir edim olarak kendini göstermez; bu, değişken binlerce veçhesi olan bir mikrokozmostur. Beden ve ruh, kendiliğindenlik ve kültür, ciddiyet ve oyun, ittifak ve meydan okuma gibi farklı düzlemlere dağılır. Bir erkekle bir kadın arasındaki aşk edimi, bir toplumu yasadışı ve gizli veçhelerine varana dek özetler; ama bu (yasal olsun ya da olmasın) gizlice ve bu toplumun dışında gerçekleştiği için böyledir. Özgün bir diyalektik harekete göre, bu, toplumdışı bir toplumsal edimdir. Toplumun içinde gerçekleşir ve gerektiğinde, topluma rağmen, topluma karşı gerçekleşir. Böylece ve bu nedenle, bir ayna gibi toplumu yansıtır. Bu edimin, ifade dünyasındaki (estetik, etik) önemi buradan kaynaklanır. İhtiyaçların en rafinesi, mutlaklık arayışı içinde toplumsalı ve aşmayı içeren arzuların en gelişmişi, doğanın derinliklerine olduğu kadar diyalektik çelişkinin de derinliklerine nüfuz eder.

İhtiyaç ve çalışma, bizim aradığımız bütünsel fenomenin iki belirlenimi mi olur? İnsanı ihtiyaca indirgersek, ihtiyacın iktidara/muktedir olmaya dönüşümünü unuturuz (bu kelime, burada, şeyler ve insanlar üzerindeki iktidarı değil, belirli faaliyetleri iradi olarak uygulayabilme kapasitesini belirtir). Sefaletçiliğe düşeriz. Yoksunluk (talepte bu-

lunan muktedirlik ve istem halini almış ihtiyaç) ve ketlenme (gerçekleşme umudunu yitirerek eksiklik düzeyine düşmüş ihtiyaç) arasında –açılması gerekecek– önemli bir farklılığı gözardı ederiz. Buna karşılık, insanı çalışmayla tanımlarsak, üretkenlik fetişizmine ve çalışma etiğine doğru yönelmiş oluruz; hatta zanaatçı ve köylü emeğinin arkaik bir şekilde kutsanmasına geri döneriz. Kısacası, yararlanmayı/haz almayı ihmal edersek, insan varlığını sakatlarız. Muktedirlik ve istem halini almış, arzuya dönüşmüş ihtiyaç, yararlanmayı/haz almayı özellikle ister. Çalışma, yararlanmaya/haz almaya varamazsa ve bunun yolunu açmazsa, anlamını ve gerçekliğini yitirir: Çalışma toplumsal ve kolektiftir, bireysel ya da bireyler arası güçtür. Çalışma, insanın doğaya sahip çıkması için şarttır, ama sahiplenmeyi fiiliyata geçirebilecek tek şey yararlanmadır/haz almadır.

Üç belirlenim, üç "oluşturucu", üç boyut: ihtiyaç, çalışma, yararlanma/haz alma. Her birinin kendi gerçekliği vardır, hiçbiri tek başına kalmaz. Her biri diğerlerine gönderme yapar ve onları dönüştürürken bu dönüşümün getirdiği karşı-darbeyi de kabul eder. Dolayısıyla, bağdaşık bir üçlememiz vardır; ama –çelişki ve çatışmalardan yoksun olmayan– bu bağdaşıklık bu üçlemeyi hareketsizliğe mahkûm eder. Üç belirlenim birbirinden öyle ayrıdır ki, bunlar toplumsal pratikte ve tarihte, farklı, hatta çatışma içindeki birey ve gruplara (sınıflar) denk düşerler. (Çalışmayan) ihtiyaç insanını, (az ihtiyacı olan ve az yararlanan) çalışan insanı, yararlanma/haz alma insanını (ki bu, insanın tamlığa eriştiği anlamına gelmez) saptamaktayız. Yaşanan bu tekyanlılık kendi kendine yeterli olamaz ve bu tekyanlılığın –olageldiği gibi– temsillere dönüşmemesi gerekir; daha doğrusu, tekyanlılıktan kaynaklanan her temsil radikal bir şekilde eleştirilmelidir; teorik eleştiri, fiili bir eleştiriyi kendi çözümüne yöneltir. Yararlanmak/haz almak isteyenler (bireyler ve sınıflar) ve bunu saf halde isteyebilecek olanlar, ikili bir değer yitimine maruz kalırlar; toplumsal bakımdan asalak olduklarından, yararlanamazlar/haz alamazlar ve bu onları hayal kırıklığına uğratır. Emekçi, zevkin parıltısı ve ödünü olmadan, bir çalışma etiğinin doğru düzgün ödünleyemediği iç karartıcı bir yaşama erişir. Tamamen yoksun insan ise üretici bir edime bağlanamazsa insan olmaktan hızla çıkar.

Yabancılaşmanın, yoksunluğun ve ketlenmenin bu sayısız biçimi, bu boşluk ve eksiklikler, büyük çatışmalara ve onların sayısız veçhesine eşlik eder.

Farklı ve hatta birbirinden ayrı olan üç boyut, tarihi kat eden ve insanın tarihselliğini oluşturan yükselen bir sarmal içinde birbirine bağlanır ve birbirini doğurur. Burada daireden değil, sarmaldan söz edeceğiz. Belirlenimler ancak nispi, anlık [momentsel] ve eksik olarak birbirinin dışına düşerler. Bu da, içerdikleri ve ana hatlarını belirttikleri –ve hem potansiyel hem de gerçek olarak onların içinde "olan"– insanın sakatlanmasıyla olur. Elimizde elbette bir bütünsellik var; ama fenomen olarak. Bu insani bütünsellik, insanın kopmadan ayrıldığı ve yapaylıkları önlemeden nüfuz ettiği doğa karşısındaki spesifikliğini oluşturan şeye erişmeyi sağlar.

Bu bütünsellik ne açıdan fenomenseldir? İnsan "varlığını", tümeli, farkında olmadan tanımlamış ya da tanımlamak istemiş olmayalım? Antropoloji ve sosyoloji görünümü altında bir ontoloji hazırlamış olmayalım? Hayır. Tanımlanan bütünlük insan "varlığını" ortadan kaldırma ve onu tanımlama iddiasında değildir. Başka belirlenimleri, başka boyutları, yani yeni özgürlük derecelerini dışlamamakta, dahası, onları çağırmaktadır; onların, yeterli değil zorunlu koşulu olarak kendini göstermektedir. Bir analiz ve gerçeklik düzeyi olarak her insani olguda kendini gösterecek ve bunun tamamlayıcı belirlenimlerini ortaya çıkarmayı sağlayacaktır. Zaten hiçbir somut saptamayla örtüşmez (ve örneğin, "aile hayatı – mesleki faaliyet – boş vakit" şeklindeki üçlü belirlenimi yukarda sergilenen üç boyutlulukla özdeşleştirmek yanlış olur!). Oyunu ele alalım. Kendiliğinden yaşamın ve doğal faaliyetin derinliklerinden doğar: Hayvanlar da oyun oynar, çocuklar da. İnsan varlığının özniteliği olan oyun, önceden belirtilen boyutların hiçbiriyle örtüşmez. Oyun bütün insan faaliyetlerine karışır. Bütün hayat, bir anlamda oyundur: risk alma, partiyi kazanma ya da kaybetme. Daha çocukluktan itibaren oyun ihtiyacı vardır (diğer yandan, eksiklik ve yoksunlukla da oynanabilir, bunlar taklit edilip üstü örtülebilir: Çilecilikte, gerçekleşmeyi geciktirmek ya da daha çok yararlanabilmek/haz alabilmek için rıza gösterilen yoksunlukta bu görülür). Çaba sarf etmek dahil, her şey oyunun bahanesi olur.

Ciddi oyunla çalışma genellikle birbirlerine yakından temas ederler. Sonuçta, oyunla yararlanmanın/haz almanın ayırt etmesi pek kolay olmayan ilişkileri vardır. Her faaliyete karışan oyun, bir süre sonra bu muğlaklıktan çıkar ve kendini ayırır; ayrı olarak yerleşir; kendine biçimler ve kurallar verir; toplumsal olarak örgütlenir. Oyuncul faaliyet olmadan insanı düşünemeyeceğimiz gibi, altta gizli ya da belirgin oyun olmadan da toplumu düşünemeyiz. Bu, dördüncü bir boyut mudur? Mekânsal üç boyutla birleşen insan zamanı mıdır? Neden olmasın? Ama ihtiyatlı davranalım. Paradokslar içinde fazla macera aramayalım. Çağımızın, işlevselcilik ve tekniklik çağının "*homo ludens*"i keşfetmiş olması zaten yeterince şaşırtıcıdır.

2.
Gerçeklik mefhumu

Bu mefhum da öncekiler kadar güçlük çıkartır. "Gerçek" nedir? Bilginin nesnesi ve hedefidir, eylemin dayanak noktasıdır. Gerçeği kâh saptamak, kâh dönüştürmek için, ona erişmeyi ve onu sımsıkı kavramayı arzu ederiz. Gerçek, gerçekçiliği gerektirir. Gerçeğe demir atmak, onu tanımak ve onun üzerinde etkide bulunmak için "gerçekçi" olmayı kim istemez?

Ne yazık ki, yalnızca saptamak isteyen –ampirist ya da pozitivist– kimse, genellikle azla yetinir. Uzmanlaşmış bir teknikle, küçük bir olguyu yakalar. Gerçek budur; saptanan şey ne kadar ince, sözce ne kadar dar ve belirgin, kavranan olgu parçalıysa o kadar iyidir. "Gerçekçi" her zaman sınırlıdır; gerçekçiliği arttıkça sınırlılığı da artar. Filozof gerçeği ya madde olarak ya da tin olarak önceden –felsefi anlamda– tanımladığında durum daha da kötüdür. Kendi içinde ele alınan, fetişleştirilen gerçeklik mefhumu ("somut" ya da "insan" gibi güzel bir sıfat eklendiğinde bile) daralır ve zayıflar. Gerçek, onu dönüştürmek için nüfuz etmek isteyen ve çeşitli aygıtlarla donanmış bir iradeyle ona saldıran kişi karşısında ancak derinliklerini açar. Fakat gerçeği değiştirmek isteyen kimse zaten gerçeğin dışına çıkmıştır.

Belli bir amaç peşindedir. Peki, nesnellik ne olur? Gerçeği kaydetmek yerine değiştirmek niye? Kim ya da ne adına? Nereye doğru? Sağduyu açısından, gündelik dilde, gerçeği değiştirmek isteyen kimse bir "idealist"tir. Bir fikir ya da idealden yola çıkar.

Gerçeğin varoluştan ya da saptanabilir varolandan daha derin olduğunu Hegel'den öğrendik; bu derinlikler metafizik midir? Görünüm ile öz, gerçeğin bağrında çakışıyorsa ya da birbirlerinden (meta-fizik olarak) tamamen ayrılıyorsa, bilginin olmayacağını (bilme ihtiyacının da olmayacağını) Marx'tan öğrendik. Ama bu durumda, gerçeğin içinde bunca görünüm neden var? Somutun içinde bunca soyut, içeriğin içinde bunca biçim neden var? Biçimsel olan, aynı zamanda, neden ve nasıl somuta ve gerçeğe de ait olur? Gündelik hayat, kimi zaman, tek gerçeklik gibi, gerçekçilerin yoğun, ağır basan, katı gerçeği gibi belirir. Kimi zamansa, sahte bir ağırlıkla baskın çıkar, tözsüz ama hacimli görünür: Hatta gerçekdışıdır.

Bu müphemlikleri dağıtmak için, belki de terminolojiyi inceltmemiz ve güncel ile gerçeği, hatta şimdiki zaman ile gerçeği –daha iyi birbirine bağlayabilmek amacıyla– ayırt etmemiz gerekir. "Gerçeklik" mefhumunu elbette diyalektikleştirmeliyiz.

Öncelikle, olasılığı gerçeğin içine yeniden dahil edelim. Genellikle onları birbirlerinden ayırt edip –gayet yerinde bir hareketle– sonra birbirinden ayırırız. Olası, soyut ve muğlak olur; gerçek, yoğun ve ağır, "olan" ya da "varolan" olur. Olası, gerçeğin içine girer. Orada belirir: Orada kendini duyurup tanıtır ve gerçeği çağırır, ardından da onu yok etmeye, inkâr etmeye yönelir. Gerçeğe gelince, fiilileşmiş ya da güncellik kazanmış bir olasılıktır. Şu ya da bu şekilde, ve bağı hangi biçimde temsil edersek edelim, (bir yanda) güncel olan ile (diğer yanda) gücül, potansiyel ve olası olan arasındaki bağlantıyı tahayyül etmemiz gerekir. Doğal fenomenler söz konusu olsa bile, güncel ile gücülün diyalektik bir ilişkisi vardır; bir olasılık bilincinin daima müdahale ettiği insani fenomenler söz konusu olduğunda ise haydi haydi vardır. İnsanın eylemi, edimin bireysel ya da kolektif olması yönünde sürekli bir tercih –olasılığa açıklık ve olasılıklar arasındaki opsiyon– olarak tanımlanır. Olasılık yoksa, faaliyet yoktur, gerçeklik yoktur. Soyutlanmış şeylerin ölü gerçekliğindeyse tek bir olasılık vardır: Varlıklarını

olduğu gibi sürdürmek. Toplumsal ve insani gerçeklik kategorisi, ancak olasılık kategorisini –bütünlük ve yapı mefhumu gibi felsefenin mirası olan bu kategoriyi– kattığımızda korunabilir, diyalektikleşir. Yüzeysel nesnelciliği ve yanıltıcı bir derinlikteki ontolojiyi engelleyerek, bilginin derinleşmiş nesnelliğini garanti etmeye devam eder. Yanlış ve çözümsüz bazı problemleri, özellikle de olgu ile değer ve gerçek ile ideal arasındaki ayrımın sonucu olanları ortadan kaldırır. Gerçeği neden değiştirmeli? Çünkü ister istemez değişmektedir ve olasılıktan yola çıkan bilgi, değişimi yönlendirmeye, ona hakim olmaya katkıda bulunabilir. Dolaysız olanın yavan gerçekçiliği, kapsamlı olduğuna inandırmak için boş yere çabalar. Adına "materyalizm" dendiğinde ise, daha soyut ve zayıf bir idealizm karşısında kolaylıkla zafer kazanır.

Olasılığın bir tercih ve bir edim gerektirdiğini, dolayısıyla evet ya da hayır şeklinde bir cevap gerektirdiğini söyleyelim. "Gerçek", problemleriyle (çelişkileriyle) ve önerilen çözümleriyle ortaya konduğundan, herhangi bir çözüm için ikircilliğe düşmeden er ya da geç hüküm belirtmek ve bu yönde hareket etmek gerekir. İşte bu nedenle, bir opsiyon, bir strateji ve bir dizi bölünme ve ayrışmaya denk olan bir dizi opsiyon ortaya koyar. Bir karar mantığı, bir matematik ve hesaplar vardır. Bu hazırlıklar, bir biçime yer veren "olasılık-gerçek" ilişkisine yöneliktir; bu biçim, gerçeğin parçasıdır, biçimsel niteliğine rağmen gerçektir. Bununla birlikte, bu saptama da biçimselin gereksizliği şeklindeki teorik bir yanılsamaya yol açma riski taşır. Mevcut haliyle olasılıklara, potansiyellerin doğumuna dair sorulan sorulara "evet ya da hayır" diye cevap verebiliriz. Olasılıklar, yani problemlerin çözümleri, keşfedilir ve icat edilir; gerçeğin içindeki çelişkiler derinleşir ya da silinir. Bu bir tarihtir, diyalektik bir oluştur. Pratik eylemin kendisi sekanslardan ve bunun içinde (matematik olarak) biçimselleştirilebilir frekanslardan ayrılır: Koz hiç durmadan değişir, oyuncuların hedefi de sayısı da değişir. İrade, araçları olduğu kadar amaçları da değiştirerek, başlangıçtaki imkânsızı mümkün kılar. Eylem, hesabı ve biçimi aşmaz: Onları geride bırakarak kapsar. Niteliksel ya da niceliksel (sırasal) matematik, bütün "gerçeğe" isabet etmez. Bununla birlikte, onların kavrayamadığı şeyin ne olduğunu baştan bilemeyiz. Ayrımları ve hudutları çizebileceğine yalnızca filozof inanır.

Yeni matematiksel aygıtlar, insan "gerçeğini" daha iyi kavramamızı ve ona nüfuz etmemizi sağlamaktadır. Onu ortadan kaldırmazlar. Olasılıklar, gündelik hayatta ve gündelik hayatın muğlak derinliğinde doğar; şimdiki zamanla gelecek zamanın ilişkisi de burada yaşanır.

Biçimsel mantığın (iki terimli: doğru ve yanlış, içerme ve dışlama, karşıtlık, zıtlık, vb.) yerine, çoklu birleşme değerine sahip –örneğin üçlü: doğru, yanlış, tesadüf (ya da olası?)– bir mantığı geçirmenin nedeni bu mudur? Bizce, hayır. Karar mantığı, eski biçimsel mantığı yaygınlaştırarak doğrular. Seçmek, biri hariç, olasılıkları dışlamaktır. Tercihte bulunmak, imkânsızın mümkün olması ve olasının imkânsız olması için harekete geçmektir. Bu, daha derin bir diyalektik ilişkiye tabi olan "olası-imkânsız" mantıksal ilişkisini içerir. Mantık, somut biçim ve evet ya da hayır diye cevap verilen sorular kümesi belli bir düzeyde bulunur. Sonuç olarak, bu düzey, oyun ve strateji teorisinin, işlemsel araştırmanın, enformasyon teorisinin düzeyidir. Diyalektik akıl, ilkini de kapsayan bir başka düzeyde bulunur. (Kavranması her zaman kolay olmayan) bu ilişki, "gerçeğin" parçasıdır.

Fetişleştirilen "gerçeklik" kategorisinin çok sayıda sakıncası vardır. Özgünlükleri ve farklılıkları ortadan kaldırır. Bu kavrama ve "somut" niteleyicisinin yanlış kullanımına güvenerek, insan gerçeği doğaya ya da doğanın gerçeği insanınkine uyarlanır. Felsefenin aşırılıklarına uygun karışıklıklar doğar. Kavramı diyalektikleştirerek, bilincin gerçekliğini ilgilendiren sorulara kabaca bir cevap verilebilir.

Bilinç, ne bir töz ya da şey gibi "gerçek", ne de şeye geçirilmiş tesadüfi bir astar, bir yansı ya da gölge-fenomen gibi "gerçekdışı" gözükmektedir. Toplumsal bilinçler, tıpkı (ayrılamayacakları) bireysel bilinçler gibi, doğar, büyür, çöker ve ölürler. Toplumsal varoluş ve bilincin (tıpkı her varoluş ve bilinç gibi) geçici bir yanı vardır. Bunlar ortaya çıkarlar ve başka şeye doğru [*vers autre chose*] ya da kendisinden başka bir şeye doğru [*quelque chose d'autre*] giderler. Her bilinç aydınlanır ve söner, dönüşür ya da olduğu gibi kalır (asla uzun süre değil; bir eser içinde cisimleştiğinde bile). Gerçekleşen şey –dar anlamda "gerçek"– artık kendine yetmediğinde, bu bilinç bir problemden doğar. Bu anlamda, somut ve spesifik bir yadsımanın "gerçeğini" inkâr eder. Bu bilinç, olasının gerçeğin önüne koyduğu

–ve tersi– pratik sorunun olasılığıyla birlikte doğar. Görünüm ya da belirim halinde de olsa, ortaya atılan problemi çözdükçe edim, yani "gerçeklik" halini alır. Demek ki, koşullarından biri, gerçekleşen ve yapılandırılan "gerçekliğin" sarsılmasıdır. Kendi kendine yeten ve kendini tatmin eden "gerçeğin" sağlamlığı ve tözselliği içinde bilinç uyuklar. O "bilinçtir", ama sonuç olarak, artık bilinç değildir. "Her bilinç bir şeyin bilincidir" değil, "her bilinç bir olasılığın bilincidir" diyoruz. Onun keskinliğini, şans ve şanssızlığını bu oluşturur. Olasılık yoksa bilinç de yoktur, dolayısıyla hayat da yoktur. Mevcudiyet, edimsel olanın içindeki olasılığı içerir ve mevcut olan/şimdiki zaman, gelecek zamanın ışığı ve ufku olmadan ilerlemez. Bilinç, asla gerçeğin, istikrarlının, tatmin olmuşun içinde oluşmaz; yine de istikrarı, tatmini gerçeğin, daha doğrusu gerçekleşmenin içinde arar.

Bilinç, problemlerden, çelişki ve çatışmalardan, hem zorunlu hem özgür opsiyon ve tercihlerden doğar. Bu tür olasılıklar arasında tercihte bulunmak gerekir; bu bir zorunluluktur. Riske girmek, rastlantı üzerinde bahse girmek, oyun oynamak gerekir: Özgürlük budur. Dolayısıyla bilinç spesifik bir "gerçeklik" olarak kendini gösterir; verili veya dolaysız olarak değil. Kendinin bilinci, başka'nın içinde, başka'dan doğar, başkası tarafından doğurulur. Kendinin bilinci hem "vardır" hem yoktur. Bu, edim ve ilişki"dir", töz değil; problem verileri arasındaki çatışma"dır", çözüm gerekliliği ve beklentinin keskinliğidir, olasılıklar (ve imkânsızlar) arasındaki perspektif ve tercihtir. Bu bilinç, edimin içinde ve edimde, eserde ve eserin içinde doğar. Üretici olarak ürer; yarattığı şeyin içine dahil olan problemleri çözer. O kendi eseridir, yine de gerçekleşen ve sonlu eserin derhal dışına çıkar. İnkâr eder ve aşar, fakat yalnızca mutlak olumsuzlukla tanımlanmaz.

Kendi tarzında tamamen gerçek olan (fakat "gerçek"ten ayrı olarak tanımlanabilen bir "bölge" asla olmayan) bilincin, (biyolojik ve fizyolojik, ekonomik ve tarihsel) başka gerçeklikler içinde zorunlu ama yeterli olmayan koşulları vardır. Gerçeklik mefhumu töze ya da şeye uydurulduğunda, bir ikilem içinde kapalı kalınır. Ya bilinç "gerçeklik" kategorisinin dışına çıkar, ki bu durumda –karikatürvari bir şekilde– onu gerçeklikten çıkartan ve saf bir yansıya ya da saf olumsuzluğa indirgeyen teoriler içinde ifade bulur; ya da şey ve töz

olarak tasarlanır ve (tarihsel, psikolojik, sosyolojik) süreçlere, hal ve (bireysel ya da kolektif) temsillere ayrışır.

Birçok karışıklığı, özellikle de "gerçeklik" ile "yapı" arasındakini daha önce eleştirip reddettik. Aynı sıklıkta görülen bir diğer karışıklık da bilgi açısından aynı ölçüde tehlikelidir: işlev ile gerçeklik arasındaki karışıklık. İşlev, biyolojik ve toplumsal bakımdan, gerçeğin ölçütü olur. Yaygın olmakla birlikte kökenlerinin yeterince bilincinde olmayan belli bir yeni-Hegelciliğe göre, filozofun [Hegel] en ünlü ifadelerinden biri şöyle aktarılabilir: "İşlevsel olan her şey gerçektir, gerçek olan her şeyin bir işlevi vardır." Rasyonellik ve işlevsellik örtüşür. İşlev gerçekliği yaratır ("gerçekliğin" işin içine kattığı hissedilir nesne, yani kültüre ve uygarlığa göre değişken işlevler dahil).

Bu ifadeler, yapısalcılığın ve çağdaş düşüncedeki çeşitli gerçekçiliklerin benzeri olan bir işlevselciliği tanımlamaktadır. İşlevselcilik, doğa, kültür ve bir bütün olarak kabul edilen toplum arasında rasyonel bir denge ve uyuma karar verir. Temsiller ile eylem arasında, gerçek ile doğru arasında, işlevselcilik tarafından ve onun içinde tamamlanan eksiksiz bir uyum varsayar. İşlevselci bir sosyolog için, belirli bir toplumsal işlevi olmayanın hiçbir varlığı yoktur. Burada olsa olsa gerçek işlevin bir sapması görülebilir. Ailenin işlevleri vardır. İşçi sınıfının işlevleri vardır. Bürokrasinin işlevleri vardır (bunun önemli bir bölümünü "memurlar" oluşturduğu ölçüde işlevler daha da çoktur). Devlete gelince, elbette onun çok işlevi vardır; tanımı gereği böyledir. Bu demektir ki, işlevcilik eleştirel düşünceyi ortadan kaldırmaktadır. Bu ölçüte göre, gereksiz olduğu için işlevi olmayan yok olmalıdır. Gündelik hayat neye yaramaktadır? İşlevi nedir? İşlevi yoktur. Dolayısıyla, karar vererek ortadan kaldıramayacağımıza göre, bu iğrenç kalıntıyı bir yana bırakalım. Tespitten buyruğa, ontolojiden normatifliğe rahatlıkla geçilir. Doktriner işlevselciliğe, bir süre sonra işlevselci bir etik, hatta bir estetik katılır.

İşlevselciliğin eleştirisinin bizim konumuz açısından belli bir önemi vardır. Yeni şehirler, gündelik bir hayatın çerçevesini ve koşullarını yaratmak isteyen işlevselciliğin belirgin meziyetlerini ve daha da belirgin kusurlarını ortaya serdiler. Doktrinin hata ve yanılsamaları burada edim halinde, eserin içinde görülür. Diğer yandan, günümüz-

deki her toplumda teknisyenlerin önemine ve teknokratik bir ideolojinin oluşumuna bağlı genel bir eğilim söz konusudur. Teknisyen –bir yeterliliğe ve parçalı bir faaliyete sahip herkes gibi– bir küme içinde işleve sahiptir. Teknokrat bu kümeyi fark eder, işlevleri örgütler ve onları tepeden denetler. Dolayısıyla, bütünsel işlevselcilik ile ideolojik ve pratik teknokrasi arasında bir bağ vardır.

"İşlev" mefhumu, birçok bilimden, keza toplumsal pratikten kaynaklanır. Matematikten kaynaklanan işlevsellik, eksiksiz bir rasyonelleşmeye ve biçimselleştirmeye yatkın gözükür; değişkenler halinde analiz edilir ve nesnel süreçler halinde yeniden oluşur. İşlevsel olan, biyolojiden ve fizyolojiden bir tür hayati teşvik görür. Yörüngeler ya da soyut kümeler değil, organizmalar ve organik bütünlükler söz konusudur. Matematik zorunluluğun ve kesinliğin temsiline, yararlılık temsili, bir organizmanın zorunlu sisteminin temsili eklenir. Az çok düşman bir "çevrenin" saldırılarına rağmen, kendini bütünlüğü içinde koruyan canlı ve bağdaşık bir bütünün bağrında, bütünün yıkıcı analizinin sonucu olmayan her parça –dolayısıyla her "gerçek" parça– bir işleve ve bir organa denk düşer. İşlev ve organ, işlev ve yapı artık ayrılmaz gözükmektedir. Basitleştirilmiş belli bir örgenciliğin teorisyenler tarafından reddi, işlev kavramının derinleştirilmiş bir eleştirisine yol açmadı. Bir toplum bütün olduğu ve spesifik bir yaşama sahip olduğu ölçüde, bu toplum "işlevlerin" bir toplamı, sentezi ya da bütünlüğü değil midir?

Böyle bir temsil, temsil sistematikleştiğinde başat bir hal alan doğruluk ve yanlışlık payı içerir. Eleştirel analiz burada fetişleştirilmiş bir determinizm ile erekçilik karışımını, keza altta bulunan bir totolojiyi ortaya çıkarır. Ne olduğu belli olan bir organizma organlardan oluşur. Her organ diğerleri üzerinde etkide bulunarak, dolayısıyla kendi faaliyeti kendi üzerinde yankılanarak varlık sürdürür. Her organ, "işlev görerek" beslenir, ki bu da onun tanımının parçasıdır. Dolayısıyla her organizma az çok karmaşık öz-düzenlenmeler (bu kavramları oluşturmaya katkıda bulunmuş olan sibernetikçilerin söz dağarıyla, geri beslemeler, görüntülemeler, homeostazlar) içerir. "İşlev" mefhumu öz-düzenleme mefhumu ile belirginlik kazanır. Bir organizma, kendine özgü öz-düzenlemeye, kendinin ve onun varlığını sürdüren

öz-düzenlemelere sahip bir küme olarak düşünülür. Dolayısıyla, değişimde de bir istikrarı korur; deyim yerindeyse, kendi iç mantığına sahiptir. Bu durum, ne tesadüfü ve düzensizliği, sonuç olarak ne de karışıklıkları dışlar. Her öz-düzenlenmenin kendi sınırları vardır. Kısmi öz-düzenlenmeler arasındaki bağlantılar belirsiz gözükmektedir. Canlı bir organizma ancak dayanıksız olduğu ölçüde esnektir. Eksiksiz uyarlanma, uyuşukluk ve durgunluk getirir; tıpkı eksiksiz uyumsuzluğun ölüme yol açması gibi. Başka uyum ya da uyumsuzlukların, organ ve işlevlerin başka bileşimlerinin daha iyi sonuçlar elde etmeyeceğini nasıl bilebiliriz? Bir işlev, belki de başarılı olmuş bir hatadır; işlevsel-olmayan, değişmiş bir öğedir (koşulları da değişmiştir), şanslı bir tesadüfün sonucudur. Bugünün işlevsizliği yarının işlevi olmaz mı? İşlevselci erekçilik, kendi kendini kanıtlar; savunulabilir değildir.

Bizim nesnel koşullarımız değişirken biz de koşullarımızı değiştiririz. Yalnızca bilincimiz değil vücudumuz da bu koşullar karşısında aşırı geri kalamaz mı? Optimum, sanki (kaçınılmaz ama kısırlaştırıcı) uyum ile (verimli, teşvik edici ama ölümcül) uyumsuzluk arasındaki yarı yol gibidir. Modern insanla çağdaş toplumun, kendi yarattıkları koşullarla tam ilişkisi nedir? İşlevsel olanla olmayan nasıl ayırt edilir? Biz burada "modern" toplumun ve "modern" insanın gündelik hayatı uzun süre geride, terk edilmiş bırakamayacaklarını ve işlevsizliğinin aşırı-işlevselliğe dönüşeceğini ileri sürebiliriz. Belki de bu, yanılgıdan fazla çekinmeden geleceğe dair riske girilebilecek ender öngörülerden biridir.

En zeki, en gerçekçi toplum bilimcilerin, düşüncesinin dürüst ve kesin olduğunu ileri sürenlerin, işlevselciliği kurtarmak için sergiledikleri marifetleri takip etmek oldukça eğlendiricidir. Onlar işlevsizlikleri kabul etmekten kaçınmazlar. Bunu yapmasalar, "kalıntıları" ya da "gecikmeleri" kabul etmek zorunda kalırlar ki bütünsel işlevselcilik buna daha az katlanır.[55] Diyalektik kurnazlık (eğer böyle denebilirse),

55 Bkz. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, çeviren Henri Mendras, Plon, 1953, s. 151 ve devamı. ABD'deki seçim "mekanizması"ndaki politik işlevler, "*boss*", "yozlaşma, "şantaj", kaba kuvvet, yasadışılık gibi özellikleriyle birlikte incelenir. Yazara göre, makinenin "işlevleri" incelendiğinde ahlakçı eleştiri tavsar. "*Boss*", özgürlüklere

işlevsizliği işlevin içine katıp ortadan kaldırmaktan, bunu yaparken de işlevin koşulu ya da kaçınılmaz zıddı olmasını sağlamaktan ibarettir. Merton, Amerikan şehirlerinde seçim "*boss*"unun birçok "işlev"ini keşfeder; bunlar arasında belirgin çıkarlarla –mahallenin çıkarlarıyla– ilgilenmek, yoksulların ve kimsesizlerin kaderine eğilmek de yer alır: Bu bahtsızların, yurttaşlık haklarını kullanabilmeleri ve kimi destekler görebilmek için yerel "*boss*"a başvurmaktan başka çareleri yoktur. Kısacası, Amerikan demokrasisinin politik ve bürokratik makinesi, elinden kaçırdığı şeyi, yani gündelik hayatı, kendi "işlevsizlikleriyle" yeniden yakalar. "Aygıt"ın, "makine"nin yükselen enformasyonları durdurduğu, iletişimleri tıkadığı, bilinci ve toplumu felç ettiği, her türlü etkin eleştiriyi engellediği doğrudur ("çeteler" ve "şantaj" gibi diğer bazı küçük sakıncalardan söz etmiyoruz). Önemi yok! İşlevsel olan, gündelik hayata dek nüfuz eder, onu emer ve global topluma dahil eder.

Merton'un gerçekçi ve işlevselci argümantasyonu eksiksizdir. "İşlevsizlikleri" neden eleştirmeli? Onları, boşluğunu –kötü biçimde– dolduracakları, gerçekliğin kusur semptomları olarak neden kabul etmeli? Bunlardan bir "gerçek" eleştirisi neden çıkarmalı? Karaciğerin işlevlerini sayıp, sonra da karaciğer hastalıkları konusunda dert yanmak ve sonunda, "Keşke karaciğerimiz olmasaydı!" demeye benzer bu. Başka deyişle, toplumsal işlevselcilik paradokslardan kaçınmaz. Bunlar doktrinin kaygı verici yanlarını aydınlatırlar. İşlevselcilik ve "bütünleştirmecilik" gönüllü olarak işbirliği içindedir. Yaşayan bedende olduğu gibi toplumda da en yüksek işlevler, yukardan denetim ve bütünleştirme/entegrasyon işlevleridir. Denetimin ve bütünleştirmenin ideal türü, öngörülmeyene, marjinale, "sapma"ya hiç yer bırakmaz. Tesadüfi olanı mevcut haliyle öngörüp emer. Gayet iyi oturmuş ve gayet iyi denetlenen bu düzene işlevsizlikler biraz dağınıklık ve dengesizlik koyamıyorsa (bu nasıl da hak edilmemiş bir şanstır!), gerçek ve rasyonel olan sonuçta toplumsal bir hakikat içinde örtüşür.

Eğlenceli olan, bu işlevsel gerçekçiliğin felsefi genellemelerden imtina etmesi ve kendi gerici yeni-Hegelciliğini tahayyül edememe-

sidir.[56] O da aynı radikal eleştiriden kaynaklanır: Gerçek, derinliği içinde kavrıyor olsa da, kendisini inkâr eden hareketi kapsar. Güncel olan olasıyı kapsar; olumsuz da onun bağrında işlem görür. Gerçek, gerçekliğin geçici ve yüzeysel tarafıdır ("varoluş"); daha derindeki güçleri kapsar. "Rasyonelin gerçek olması, özellikle ifade ettiği şeyin tersi olan ve olduğu şeyin tersini ifade eden irrasyonel gerçeklikle çelişkiye girer" (Marx). Böylece Marksist düşünce ve yöntemi bütünüyle onarmış oluruz. Gerçeği kavrayamamamızın nedeni "gerçeği", gündelik hayatı değiştirmek istememiz değildir. Biz, incelenen gerçekliğin dışındaki bir başka gerçeklikten yola çıkmıyoruz. Onun içsel hareketinden ve olasılıktan yola çıkıyoruz. Yalnızca böylelikle onu bütünüyle kavrayabilir ve tanıyabiliriz.

Oyunun biyolojik ya da toplumsal bir işlevi olur mu? Bizce bu soruya evet ya da hayır diye cevap vermek imkânsızdır. Doğada, hayvanlar oyun oynadıklarına göre, oyun, kullanılır bir enerji fazlasının harcanmasına, dolaysız (belirsiz ve hiç yasasız demek değildir bu) "çevre"nin baskılarından kurtulmuş ve neredeyse saf bir kendiliğindenliğe denk düşüyor gözükmektedir. Oyunun hayati açıdan gereksiz olduğu söylenebilir mi? Hayır. Faaliyetlerde bulunur; pratik durumları öngörür ve hazırlar ya da risk ve güçlüklerini zayıflatarak, onları potansiyel olarak sunar. Böylece hizmet eder, hem de fazlasıyla; belki de (görünüşte) ne kadar "gereksizse" o ölçüde daha fazla. Hizmet eder, ama bunu fazladan yapar; kendisi de, temel ihtiyaçların ve işlevsel gerekliliklerin –açlık, susuzluk, yorgunluk– yatışmasını varsayan kendiliğinden hayatiyetin fazlalığıdır.

önem veren demokratik bir oluşumun iradi olarak parçalar arasında paylaştırdığı bir iktidarın işleyiş ve etkinliğini sağlar. "*Boss*" yasayı kendi kişiliğinde toplar ve hatta, nüfusun gerçek ihtiyaçlarına –şehirlerde mahalleler, yardım ya da danışmanlık başvurusunda bulunmuş yoksul gruplar– bunu uyarlayarak insanileştirir. "Makine, kişisel ilişkilerin karmaşık bağları aracılığıyla erkek ve kadınlarla olan bağlarını sağlamlaştırır." (s. 156). Rekabetin kaosu içinde rüşvetin bile bir işlevi vardır, "şantaj" ve "çete", toplumsal hareketliliği kolaylaştırır, vb.

56 Amerikan toplumunun gündelik hayatına nüfuz etmiş "yeni dalga"dan (Mills, Riesman, vb.) önceki ender Amerikalı sosyologlardan biri olan Merton, Hegelciliği, kitabının dipnotlarında geniş ölçüde alıntı yapılan Marx ve Engels aracılığıyla tanımıştır.

Toplumsal yaşamda oyun hizmet eder. Neye? Gevşemeye, eğlenmeye, ama daha çok da, kavuşulan kendiliğindenliğe. Dahası: İşbölümüne, toplumsal hiyerarşilere tabi olmayan faaliyetlere. İlk bakışta, insani ve toplumsal olarak, oyun, sanayi toplumunun önemli işlevlerinin hoşgörü gösterdiği ve bir kenara bıraktığı küçük bir marjinal faaliyet gibidir. Yanılsama, yalan ve sahteliğin yerine geçer; pratikteki gerçek ve temsillerdeki hakikat buna karşı koyar. İncelendiğinde ise durum tersine döner. Oyun, unutulmuş derinlikleri çağırıp gün ışığına çıkarmaktadır. Sanatı ve daha başka şeyleri –gündelik hayatın dışına çıkmalarını engelleyerek– kapsar. Olağanüstü bir momentte gerçekten daha gerçek olan görünüm ve yanılsamaları ortaya koyar. Bununla birlikte de bir başka gerçeklik –kendini ayrı bir yere koymasa bile ve tersine, gündelik hayatın içinde, işlevselin yanında "yaşansa" bile– ortaya çıkar. Biz burada karşılıksız eylemi savunuyor değiliz; fakat iyiliğin ve iyilikseverliğin unutulmasına itiraz ediyoruz. Oyun, katılımın ve katılımların gönül yüceliğiyle dağıtır.

Oyundan vazgeçilebilir. Ağırbaşlılık oyundan vazgeçer; toplumsal düzen oyundan çekinir. Bütüncül işlevselcilik oyunu ortadan kaldırmaya çalışır (yeni şehirlerde ve yeni kümelerde bu gayet iyi görülmektedir!). Aydınlatmamız gereken paradokslardan biri de budur. Oyunun incelenmesini ve itibarının iadesini, diyalektik bir hareketle teşvik etmiş olan şey, "sanayi" ya da "teknik" toplumun çağdaşı olan bütüncül işlevselcilik değil midir?[57] Olağanüstülüğe ve fantastiğe duyulan ihtiyacı, hatta canavarca olan şeye duyulan ihtiyacı serbest bırakan şiir ve kurgu, belki de, işlevselliğe yönelik aynı itirazın ifadesidir.

İşlevselcilik oyuna katlanamaz, çünkü oyunun alanı önceden tanımlanamaz. Oyun sınırlanamaz; tıpkı toplumsal entegrasyonun ve işlevselin bakış açısından, kendilerini ilgilendirmeyen şeyi kavrayabilen ve kavraması gereken (özgür) eleştirel düşüncenin ya da (gerçekten özgür) sanatın alanının da sınırlanmaması gibi. Her şey oyun haline gelir. Örneğin tiyatroda ve tiyatronun içinde, en önemli olaylar ve dramlar da dahil olmak üzere, her şey. Taktik ve stratejilerin bilinçli simülasyonunda, ciddiye alınmayan taklitte, her şey oyun haline gelebilir (ciddiyete karışmak ve onu "*sub specie ludis*" olarak

57 Bkz. Huizinga, *Homo ludens* ve Roger Caillois'nın çalışmaları.

algılamak için *homo ludens*'in birçok dolaylı yol ve yordamını es geçeriz). Oyunlar, vaktiyle önemli ve ciddi olmuş, büyülü ve kozmik, dinsel ve teknik birçok eski nesneyi kullanırlar; böylece en ciddi olanı asık suratlı önemliliğinden, dolayısıyla gücünden yoksun bırakmak ve gündelik hayatın üzerine yükselmesini önleyerek gündelik hayata indirgemek için de pratik bir yöntem getirirler.

Bir katedral işe yarar mı? Evet. Hem de çeşitli biçimlerde: Ciddi anlarda ve seremonilerde toplanma yeridir; topluluğun, Ortaçağ şehrinin ve toprağının sembolüdür; politik-dini merkezdir. Katedral işlevsel olarak mı inşa ediliyordu? Hayır. İşlevlerin ötesinde, belli bir dünya ve yaşam anlayışı içinde, bir dünya imgesini ve bir yaşam özetini temsil ediyordu. Yapımcılar, (kendi içinde geçersiz olan, ama onlar için hayati bir kendiliğindenlik taşıyan) bu sembolik temsilden yola çıkıyorlar ve onu kendiliğindenliğin öznitelikleri olan bolluk ve süslemelerle donatıyorlardı. Toplumsal işlevlerin berisinde ve ötesinde, kendiliğindenliği stil haline dönüştürüyorlardı. böylece, stil ve sembolizmlerle birlikte, katedral, yalnızca istisnai anlarda değil, gündelik hayatın içinde de etkin olarak, şehirde her zaman mevcut bir anıt oluyordu.

Böylece, işlevselciliğin eleştirisi bizi yeni mefhumlara yöneltir. Öncelikle, toplumun öz-düzenleme mekanizmaları kendi kendine yetmez. Onların dengeleyici ve "yapılandırıcı" eylemleri daima geçici kalır. Bunlar, global toplum düzeyinde mekanizmaların yerine geçen temsillerdir. Dengeyi oluşturan mekanizmalar, önemli, hatta temel çeşitli düzeylerde etkin olurlar, asla global ya da bütünsel değillerdir. Örneğin iktisadi düzeyde görülürler.[58] Bunlar hakkında işlevden ve işlevsellikten, yani katkıda bulunanların yarı bilinçli halinde, hatta bilinçleri dışında işleyen süreçten söz edilebilir. Global toplum, devlet ve stratejiler düzeyinde, işlevler, temsillere göre hareket eden "aygıtlara", yani ideolojilere emanet edilir. Dahası, ayrıca edinilmiş sembolizmler de etkin bir şekilde müdahale eder. Temsiller (ideolojiler) ve semboller, hem hakikat hem de gerçeklik yerine geçer. (Global top-

58 Örneğin, Marx tarafından, serbest rekabetçi kapitalizmde kapitalist toplumun öz-düzenleyici ve istikrarlaştırıcı mekanizması olarak tarif edilip analiz edilen kâr oranlarının ayarlanması eğilimi (ortalama kâr oranının oluşumu).

lum, yani devlet ve politik strateji düzeyinde oluşmuş) "aygıtlar", tıpkı sembolizmler gibi, bir yana bırakılmışlığı içinde kavramak ve entegre etmek için gündelik hayata geri dönerler. En yüksek düzey böylece en alt düzeye geri dönmüş olur (ancak bu, en "alt"ı elinden kaçırmasını engellemez). İşlevselciliğin kendisi, bu olgunun verili, kabul edilmiş ve benimsenmiş koşulları içinde, kontrolü ve entegrasyonu bilinçli olarak uygulamayı hedefleyen bir temsil ve bir ideolojidir.

İkinci olarak, "çok-işlevsellik" ve özellikle "işlevsellik-ötesi" kavramını ortaya çıkardık. Bazı "gerçeklikler"in toplumsal pratikte birçok işlevi vardır; örneğin şehir (gündelik hayatın yeri, dinlenmenin, aile yaşamının, mesleki olmayan toplumsal ilişkilerin, komşuluğun yeridir). İşlevselcilik bunları analitik olarak ayırır, sonra da alana yansıtır ve "gerçekliğin" bütün öğeleri orada olsa bile (ve işlevselcilik, "gerçeğin" öğelerini –iradi ya da değil– ihmal eden teoriler karşısında gelişim göstermiş olsa bile) ancak bir "gerçeklik" parodisi elde eder. İşlevselcilikle birlikte, analitik idrak, çalışmasının, aynı zamanda da toplumsal işbölümünün sonuna kadar ilerler. Bunun sonuçlarını "kurumsallaştırır": İşte, yeni şehirlerde, alanda, amansızca "gerçek", âtıl ve ölü olarak karşımıza bunlar çıkar.

Organlarının her birinin bütün işlevlerini tek başına ve eşzamanlı olarak uygulayan bir organizma nasıl yaşar? Midenin, kalbin, karaciğerin, böbreklerin işlevlerini, bilincimizle ve ellerimizle denetlememiz gerekseydi –bir kâbus!– nasıl yaşardık? İşlevselcilik, kötü bir düşün sözde-dünyasına varır...

Çok-işlevsellik vardır; işlevsellik-ötesi de. Bu sonuncu terimden, "Bu ne işe yarar?" sorusuna, "evet" ya da "hayır" diye cevap verilemeyecek olan şeyi anlarız. Örneğin oyun işlevsellik-ötesidir; sanat ve sanat eseri de böyledir ve belki de bunun nedeni (onları ortadan kaldırmayan ve onların ortadan kaldırmadığı) oyuncul bir "maya" içermeleridir. Daha genel olarak, eseri şeyden, nesneden, üründen ayıran nedir? Cansız şeyin (çakıl, odun parçası) hiçbir işlevi yoktur. Ürünün en azından bir işlevi vardır; nesnenin birden çok işlevi vardır (benim çalışmama, dinlenmeme, gevezelik etmeme yarayan şu iskemle örneğin). Eser ise işlevsellik-ötesidir; hem çok sayıda kullanıma hizmet eder hem de bunları aşar.

İşlevsel olsun ya da olmasın, işlevselcilik tarafından dekoratif sıfatla hoşgörü gösterilen süsleme, sanat eserinin can sıkıcı bir karikatürüdür. İşlevsellik-ötesi ise, kalıcı olsun ya da olmasın, eserdir. Bir oyun, bir ya da birkaç kişinin başarılı ya da başarısız, kusursuz ya da kusurlu, olağanüstü ya da değil, geçici eseri şeklinde vuku buluşundan ibaret anlık [momentsel] bir işlevsellik-ötesidir. Bir şehir, kalıcı işlevsellik-ötesidir; ister başarılmış olsun ister ıskalanmış, toplumsal bir grubun ve global bir toplumun eseridir. Şehir, gündelik yaşamın pek bilincinde olunmayan ya da "bilinçsiz" eseri olmuştur. Şehrin, en alt düzeye terk edilmiş bir gündelik hayatı "entegre etmeye" değil, gündelik hayatı esere dönüştürmeye, en yüksek düzeye, sanatın ve özgürlüğün düzeyine çıkarmaya yönelik, tamamen bilinçli bir eser olması gerekir. Böyle olduğunda, toplumsal insan bugün ütopik gelen (ve bilinçli olarak da böyle ortaya konan) bu hedefe yaklaştığında, eser olarak gündelik ile global artık birbirinden ayrılmayacaktır; gerçek, "gerçek" ve "doğru" diye, yani birbirinin karşıtı olan "doğru" ve "yanlış" diye parçalanmayacaktır.

3.
Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramı, otuz yıl kadar önce yeniden ele alındığından beri defalarca incelenmiştir. Bu incelemenin derinleştirilmiş bir tarihini elbette yazmak gerekir. Bu tarih, "Felsefenin mirası ve belki de temel malvarlığı olan yabancılaşma mefhumu, modern dünyanın bilinmesinde analiz aygıtı olarak nasıl hizmet edebilir? Felsefeden toplumsal bilimlere nasıl geçer?" teorik sorununu çözmeyi sağlar mı? Burada, bu sorunu kendi içinde, hızla ve yoğunlaşmış şekilde, tarihsel mülahazalar üzerinde durmadan ele alacağız.

Mefhumu kullanmanın zorunluluğunu saptayabiliriz: "İnsan" yabancılaşmıştır: Kendinden sökülüp alınmıştır; özgürlüğü dahil, şeye dönüştürülmüştür. Ama bu kullanımın karanlık bir yanı da vardır. Çoğu zaman yabancılaşma bir blok ve kendilik olarak ele alınmıştır: İnsanın yabancılaşması. Oysa, çok sayıda ve çokbiçimli yabancılaş-

malar vardır. "Yabancılaşmadan kurtulmak" da, çoğu zaman bir mutlak olarak, genel yabancılaşmanın genel sonu olarak ele alınmıştır. Hegel'in spekülatif olarak temsil ettiği yabancılaşma, Marx'ın felsefi olarak nitelenen düşüncelerinde tarihsel bir olgu halini alıyordu. Keza, yabancılaşmanın yok oluşu da. Bununla birlikte, Marx (düşüncesinde ters yöndeki bir hareketin çok sayıda izine rastlansa da) yabancılaşmanın sayısız biçimini bir yana bırakma ve yabancılaşmayı sınır-durumuyla tekanlamlı biçimde tanımlama eğilimindeydi: İnsan faaliyetlerinin ve ilişkilerinin iktisadi fetişler –para, meta, sermaye– aracılığıyla şeylere dönüşümü. Kapitalizmin içinde ve kapitalizm dolayısıyla iktisadi yabancılaşmaya indirgenen yabancılaşma, tarihsel ama biricik bir edimle, proletaryanın devrimci eylemiyle, aniden, global bir şekilde yok olmalıdır. Bu tarihsel ve devrimci kavrayış içinde, kaynaklandığı felsefi mutlağın kimi özellikleri de varlığını sürdürüyordu. Bu durum, Hegelci felsefenin ve genel olarak felsefenin Marksist eleştirisine rağmen böyleydi.

Yabancılaşma mefhumunu toplumsal bilimlerde ve özel olarak gündelik hayatın eleştirel incelenmesinde kullanılabilir kılmak için birkaç önermede bulunacağız. Hipotezden biraz daha fazlası, mevcut hakikatten biraz daha azı olan bu önermeler inceleme sırasında sınanmıştır.

Birinci önerme. Yabancılaşma kavramını tamamen tikelleştirmeli, "tarihselleştirmeli" ve nispileştirmeliyiz. Başka deyişle, hem gerçek hem kavramsal bir küme karşısında, ancak (toplumsal) bir referans çerçevesinde düşünülebilir ve belirlenebilir yabancılaşma vardır. Gerçek yabancılaşma ancak olası bir yabancılaşmadan kurtulma karşısında düşünülebilir ve belirlenebilir. Tersine, yabancılaşmadan kurtulma da ancak tamamlanmış bir yabancılaşma ya da olası bir başka yabancılaşma karşısında düşünülür ve belirlenir. Yabancılaşma bir "hal" değildir, yabancılaşmadan kurtulmadan başka bir şey değildir. Her ikisi de bir hareket içinde kavranır.

İkinci önerme. Kavram nispileşerek diyalektikleşir. "Yabancılaşma – yabancılaşmadan kurtulma – yeniden yabancılaşma" şeklindeki diyalektik hareket hep vardır. Önceki faaliyete kıyasla yabancılaşmadan kurtarıcı ve yabancılaşmadan kurtulmuş bir faaliyet, daha büyük

bir yabancılaşmaya yöneltebilir. Örneğin, bir topluluğa katılım, yalnızlığa kıyasla "yabancılaşmadan kurtarır", fakat topluluğun mevcut halinden kaynaklı yeni yabancılaşmaları dışlamaz. Boş vakitler, parçalı çalışmaya kıyasla "yabancılaşmadan kurtarır", fakat eğlenmenin ve oyalanmanın da kendine özgü yabancılaşmaları vardır. Falanca teknik insan faaliyetini doğa karşısında ya da daha az etkin bir teknik karşısında "yabancılaşmadan kurtarır", fakat daha derin olabilecek teknolojik bir yabancılaşma getirir (parçalı çalışma, tekniğin toplumsal buyrukları, vb). Gündelik hayatın "yeniden özelleştirilmesi", devlet ve tarih karşısında yabancılaşmadan kurtarırken, daha derin bir "yoksunlaşmaya", kendi gündelik hayatı içine yerleşmiş özel yaşamın "yoksunlaşmasına" yol açarak yabancılaştırır. Yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma, sabit yapısal şemalara göre kendi hareketleri içinde ele alınan –yoksa hareketsiz biçimde görülmeyen– somut durumları nitelendirir. Daha özel olarak, "yabancılaşma – yabancılaşmadan kurtulma" diyalektik hareketi, somut ve değişen durumlarda bir yapıyı belirlemeyi sağlar. Dolayısıyla bir yabancılaşmadan kurtulma, yabancılaştırabilir (ve tersi). Hareketin veçhelerini karıştırmak yerine ayırt etmeyi sadece incelikli bir analiz sağlayabilir.

Üçüncü önerme. En kötü yabancılaşma, yabancılaşmanın bilinçsizliğini (bilinçsiz-olma ya da bilmeme) içerir. Bir yabancılaşmanın bilinci zaten yabancılaşmadan kurtulmadır, fakat daha derin bir yabancılaşma halini alabilir (yenilgi, yoksunluk ya da ketlenme bilinci içinde sabitlenme). Bir olasılığa doğru giderek, yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış bir duruma son veren opsiyon, bir başka sakatlanma, başka bir yabancılaşma yaratabilir.

Dördüncü önerme. Faaliyetin şeyleşmesi (faaliyet ile bilinç "şey" olur, "şeyler" tarafından kavranmaya izin verirler), yabancılaşmanın sınır-durumudur. Bu aşırı durum, bir kutup oluşturur, yabancılaşmanın sonunu oluşturur, ama yabancılaşma kavramını ortadan kaldırmaz. Kendi içinde ele alınan şeyleşme, yabancılaşmanın sayısız biçiminlerini maskeler.

Devletin içinde ve devlet aracılığıyla yabancılaşma (politik yabancılaşma), iktisadi yabancılaşmayla (para ve meta dolayısıyla) ilişkisiz olmasa da, özdeşleştirilemez. Emekçinin yabancılaşması, kadının ve

çocuğun yabancılaşmasından farklıdır. Egemen sınıf olan burjuvazinin yapay arzular ve sahte ihtiyaçlarla yabancılaşması, proletaryanın yoksunluklar ve ketlenmelerle yabancılaşmasından farklıdır. Toplumsal grupların kendi yaşam koşullarına bütünüyle "sahip çıkmalarını" engelleyen ve onları olasılıklarının altında tutan yabancılaşma, bireyin kendisini dışsal kural ve normlara tabi tutarak "gerçekleşmesini engelleyen" grubun içinde yabancılaşmasının ve grup (aile, şehir, halk, sınıf, vb.) tarafından yabancılaştırılmasından farklılaşır. Teknolojik bir yabancılaşma (ki bu da yeni riskler getirmekle birlikte aşılabilir) olduğu gibi, tekniklerin cılız düzeyine bağlı bir yabancılaşma da vardır. Kaçış yoluyla bir yabancılaşma olduğu gibi, kaçmayarak yabancılaşmak da mümkündür. Bir başka birey karşısındaki yabancılaşmayı (tabi olma), global toplum karşısındaki yabancılaşmayı (bölünmeler, ikilikler), kendi karşısındaki yabancılaşmayı (yenilgiler, yoksunluklar, ketlenmeler), vb birbirinden ayırmalıyız. Dolayısıyla yabancılaşma son derece karmaşıktır.

Burada, bu karmaşıklık içinde yönümüzü bulmayı ve yabancılaşmayı ya da yabancılaşmadan kurtulmayı, veyahut tam oluş anını, durumun ve eğiliminin temel karakterini nesnel bir kesinlikle tanımlamayı sağlayan bir ölçüt aramalıyız. Bu ölçüt, yabancılaştırıcıyla yabancılaştırmadan kurtarıcıyı, yabancılaşmışla yabancılaşmadan kurtulmuşu ayırt eder.

Bu ölçüt –göründüğü kadarıyla– ancak diyalektik hareketin içinde bulunabilir. Bu ölçüt bizzat diyalektik hareketin içindedir. Diyalektik hareketi kavramak söz konusu olduğuna göre, ölçütten söz edebilir miyiz? En kötü yabancılaşma, mutlak yabancılaşma –tabii eğer bu kelimenin bir anlamı varsa– hareketin durmasıdır: Engelleme. Bu durma –ortaya atılan problemlere kesin çözüm gibi, en yüksek tatmin durumu gibi– baştan çıkartıcı görünümler altında sunulabilir. Bir "hal"den daha rahat olanı yoktur. Böylece, şeyleşme, sınır-durum, iyice tanımlanmış "hal", her yabancılaşmayı hem tanımlar hem de maskeler. Harekete gelince, tatminsizlik, kaygı, kriz gibi en kaygı verici biçimlerde kendini gösterebilir. Yabancılaşmalarla karıştırılma eğilimi gösteren çelişkiler verimlidir. Problem, dolayısıyla bir olasılıklar kümesi ile bir çözümün gerekliliği, dolayısıyla bir tercih, çelişkilerle birlikte doğar. Çözüm optimaldir, vasattır, kötü ya da yan-

lıştır (yanıltıcıdır). İyi bir çözüm, değiştirerek tepki gösterdiği verileri dönüştürerek başlangıçtaki problemi çözer. Hareketin engellenmesi problemin verilerini dondurur; problemi, genellikle veriler hakkındaki bir yanlış anlamadan, olasılığın bilinmemesinden kaynaklanan bir sözde-çözüm adına –çözümsüz olmasa bile– çözümsüz kılar. Böylece, "problem" ve "sorunsal" mefhumu bulutlarda yitip gitmese bile, problemleri ortaya çıkarmayı ve sınıflandırmayı sağlayan genel ölçüt kuşkusuz bulunamaz.

Örnekler verelim ya da önceden verilmiş örnekleri belirtelim. Soyut (rasyonel) toplumsal süreçler kişiler arasındaki dolaysız ve doğrudan ilişkileri yöneten sistemlerden koptuğundan bu yana sayısız çatışmalar sayısız insana eziyet çektirmiştir. Bu dolaysız ilişkiler, devletin oluşumu, sermaye birikimi gibi büyük süreçlerden önceki arkaik ilişkileri sürdürür. Süreç, özü gereği, doğrudan ve dolaysız ilişkilerin aşağı alanının –bu alan gündelik hayatın içinde yer alır– çok üzerinde cereyan eder. Bununla birlikte, büyük süreçler ile ilişki sistemleri arasında tam bir dışsallık yoktur. Bir uyumsuzluk içindeki etkileşimler görülür. Baba, biyolojik yaşamın, gücün ve doğrudan otoritenin taşıyıcısı olduğu sürece, çatışmalar kuşkusuz sık ve sertti, asla çözülemezdi. Baba, aile içinde Yasa'nın taşıyıcısı ve devletin simgesi olduğunda, çatışmalar derinleşti, gizlendi. Aile yaşamının kapalı sistemi ile global toplum arasındaki bu dolayıma [Baba] korunma ihtiyacıyla, güvenlik arzusuyla başvurmanın, çatışmalı biçimde birleşmiş imgesi ve modeli olan Baba'ya karşı hıncını hiçbir çocuk ortadan kaldıramaz. Aynı zamanda, bu çelişkiler bireysel bilincin gelişimini sağlar. "Özel" ilişki sistemleri, dışsal baskı karşısında yabancılaşmadan kurtarırken, daha büyük bir yabancılaşmayı, çocuğun Baba karşısında yabancılaşmasını (çocuk Baba'yla özdeşleştiğinden) mümkün kılarlar. Büyük toplumsal süreçler özel ilişki sistemlerinin darlığı karşısında yabancılaşmadan kurtarıcıdırlar; ufuk, kapsam, özgürlük getirirler. Bununla birlikte, soyut buyruk olarak, yabancılaştırıcıdırlar. Hareket ve çatışmalar, mevcut halleriyle, verimlidir. Çelişki yokluğundansa çelişkilerin olması daha iyidir.

"Kadınları" ele alalım. Bu terim zaten bir tür yabancılaşmayı belirtmektedir; çünkü insan türünün yarısı bir başka tür olarak kabul

edilmekte ya da kendini öyle görmektedir. Kadınların yabancılaşması neden ibarettir? Kadını kim köleleştirir, kendini gerçekleştirmesini kim engeller, onu kim tabi kılar ve değersizleştirir, kendinden kim koparır, kendi karşısında onu kim böler? Yabancılaştıran aşk mıdır, annelik midir, yoksa gündelik hayatın içindeki ev içi çalışma mıdır?

"Kadınlık durumu"nu belirleyen ve bozan genel yabancılaşmayı inkâr etmek de bu sorulara cevap vermek de güçtür. Yabancılaştıran aşk, tutku halindeki aşk; bunlar sık rastlanan şeyler değildir. Daha sık rastlanan ve daha normal olanı, yani seveni de sevileni de, tensel ya da tinsel ilişkilerini de fetişleştirmeyen tercih sonucu aşk ise, çifti oluşturan iki öğe açısından kimi yükümlülükler taşısa da, yalnızlıkla kıyaslandığında yabancılaşmadan kurtarıcıdır. Ya annelik? Kısırlıktan kurtarır ve ancak bunalttığında yabancılaştırır. Ev içi çalışmaya gelince, sosyologlar, orta sınıftan kadınların bu işten duyduğu nefreti proleter kadınların göstermediğini saptarlar. Orta sınıftan kadınlar "dışarıda" çalışmak isterler ve serbest meslek tercih ederler. Proleter kadınlar evdeki çalışmayı fabrikada çalışmaktan daha monoton ve daha sıkıcı bulmazlar. Mümkün olduğunca bunu tercih ederler. Kadınları yabancılaştıran şey bu çalışma mıdır? Kadın yabancılaşmasının, bizim bildiğimiz toplumun genel yabancılaşmasını vurgulayarak temsil ettiği görülür; dolayısıyla onu anlamak için bu global toplumun incelemek gerekir. Diğer yandan, "durumlar" vardır; örneğin annelik yüzünden kendi projelerini gerçekleştiremeyen, gelecekleri parçalanmış, sefalete düşmüş, yenilgiye mahkûm edilmiş kadınların durumunda anne, anneliğe kurban edilmiştir.[59]

Kadın yabancılaşmasının çok derin bazı nedenleri, temsiller ve semboller içinde, dolayısıyla global toplum ve "ideolojik üstyapılar" düzeyinde yer almıyor mudur? Bu durumda, söz konusu nedenler gizli olduğu kadar derin de olur. Bu nedenler, bireysel arzuların motivas-

59 Kadının yabancılaşmasını bu "özne"ye "nesne" muamelesi yapılmasıyla tanımlayan varoluşçu tez, her "özne"ye saygı talebinde bulunan Kant'ın tezine pek az şey ekler. Bu tez, nesneleşmenin bir zorunluluk olduğunu, yani öznel niyet ve eğilimlerin esere dönüştüğünü ileri süren Hegelcilik karşısında geriler. Bu teori, güzelliği, süslenmeyi, modayı, "kadını" güzel ve arzulanır kılan her şeyi yabancılaştırıcı görerek mahkûm etmektedir. (Bkz. André Gorz, *La morale de l'histoire, Editions du Seuil,* Paris, 1959). Tin, yeniden insandan kaçar ve çileci olur.

yonlarına olduğu kadar –ya da daha fazla– faaliyetin maddi koşullarına müdahale ederler (biri diğerini dışlamaz). Dolayısıyla, gündelik hayattaki yabancılaşmayı, ancak sembolizmleri ortaya çıkardıktan sonra, motivasyonları tarif edip analiz ettikten sonra tanımlayabiliriz. Bunu düşündürten şey, kadın yabancılaşmasını kaçınılmaz ve güzel olarak sunan, onu sistemleştiren, mutlağa ve saçmaya taşıyan bu yabancılaşmanın gerçek el kitaplarının varlığıdır. Örneğin, *La Femme éternelle*'de [Ezeli Kadın] Gertrud von Le Fort'a göre, erkek ya da tanrı olan bir başkasıyla ve bir başkası için, başkası olmak; sırasıyla, Bakire, Eş, Anne "olmak"; Takdiri İlahi'ye alet olmak için yok olmak; erkek seslerin yanında sessiz olmak ve erkek kayaların yanında akışkan olmak; sembolik olarak örtünmek, örtüyü açıp kendini sunmak... İşte, kadınlığın yazgısı bunlardır...

İnsanın yüreğine daha az dokunan örneklerle bitirelim. Gündelik hayatımızda (kültürümüzde, uygarlığımızda mı demeliydik? Büyük laflardan sakınalım!...) otomobilin taşıdığı önemi defalarca vurguladık. Bu önem, nedenleri ve özellikle sonuçları bilinmeden, bilinçsizce benimsenmiş toplumsal bir opsiyonun sonucudur. Bu opsiyon, "gerçeğin" geniş bir kesiminde egemen olarak şehirleri altüst etmekle tehdit eden, muhtemelen geri dönüşsüz bir süreci başlattı.

Otomobil bir maldır, kullanımı tatmin sağlayan ve işlevsel yararlılığı olan bir nesnedir. Bireylerle bu nesne arasında kurulan ilişkiler, hem kullanımı hem de hazzı aşar. Birçok kişi araba kullanırken "gerçekleşir." Başka yerde kullanılmamış niteliklerini orada sergilerler. Cesaret, erkeklik, kendine hakimiyet, enerji, hatta cinsellik (bu da söylenebilir), arabayla bu ilişkinin parçasıdır. Bu ilişki ideoloji yüklüdür. Böylece, oldukça hüzünlü bir komedi başlar: Araba hikâyeleri, sohbeti, anekdotları, kaza öykülerini besler... Arabayla özdeşlik kuran sürücülerin saldırgan, kaba ve sert oldukları, bu niteliklerin arabanın kullanıldığı zamanın ötesine uzandığı kolayca görülür. Yabancılaşma bunun neresindedir? Malın kullanımında ya da hazzında mı, yoksa ondan yararlanma tarzında, davranış halini almış tutumda mı? Cevap aşikârdır. Burada (global topluma gönderme yapan) kadın yabancılaşmasının tersine, yabancılaşmayı, yani yabancılaştırıcı-yabancılaşmış durumu dolaysızlık düzeyinde kavrayabiliriz.

Son dönem Amerikan sosyologları tekil bir insanı, onun tekil sıradanlığını veri alarak tarif ettiler: "*Other directed people*"dan [dışarıdan yönlendirilen insanlar] biri parçası olan "*other directed man*" [dışarıdan yönlendirilen insan].[60] Önemsiz şeylerin bu şaşırtıcı insanı, aşırı-duyarlı psikolojik antenlere sahiptir ve bunlar aracılığıyla başkalarının (özellikle önemli insanların) görüşlerini algılar ve bunlara uyum sağlar. Tam bir bütünlük içinde olduğunu kesin olarak ileri sürer. Toplumsal gruba ve global topluma entegrasyonu, inançlarının ve ahlaki sağlığının sonucudur. Bu ona dayatılmış bir şey değildir. Böyle bir adamın kendi prensipleri vardır. Kendi yargısını, kendi ahlakını takip eder; yoksa, vicdanının derinliklerine nüfuz eden kötü bir tanrının bakışının denetleyeceği bir dine ya da dışsal bir ahlaka uymaz. Bu yeni insan "*inner directed man*"in [kendi içinden yönlendirilen insan] tutumunu korusa da, bu ancak görünüşte ve şaka yollu böyledir. Bu toplumsal fenomen, modern tekniklerle, keza banka hesabının ve kredinin giderek artan önemiyle, banliyölerin ve yeni yerleşimlerin yayılmasıyla, konut masraflarının (ev, ev içi donanım) artmasıyla ve daha genel olarak "tüketim toplumu" yoluyla bireylerin ve bilinçlerin manipülasyonuna eşlik eder. Cinsel ilişkiler ve evlilik, serbest rekabetin sürdüğü tek kesim olarak kalır. Bununla birlikte, bu alanda bile, yürürlükteki modellere en uygun olanlar prim yapar. Cinsellik ve evlilik rekabetinde onların daha fazla şansı vardır.

Bu kişi, grubun buyruklarını kendiliğinden yerine getirir. Global toplumun buyurgan temsil ve modellerine yürekten itaat eder. Ahlaki düzen serbestçe ve demokratik olarak kabul görür. Yalnızca grupların aktif bir gerçekliği vardır; fakat grup, bireyler de kişisizleştirilmiş, soyut ve yapaydırlar.

Yakın dönem Amerikan sosyolojisi, bize, tekeller, (tekelci) devlet kapitalizmi ve aşırı bürokratik örgütlenme döneminde, yabancılaştırıcı bir toplumdaki yabancılaşmış insanın mükemmel bir tarifini verir. Bunu yaparken Marksist terminolojiyi kullanmaz. Yabancılaşma te-

60 *Other directed people/other directed man*, bkz. David Riesman, *Lonely crowd,* Doubleday Anchor Book (kısaltılmış baskı) ve Yale University Press, 1950; William H. Whyte Jr., *The organization man,* S and S, 1956 ve Doubleday Anchor Book, 1957; A. C. Spectorsky, *Exurbanites,* Berkeley Publications, 1955.

orisini, göndermede bulunmasa bile kuşkusuz bilmektedir. Sosyalist ülkelere özgü yabancılaşmalar üzerine buna denk düşen hiçbir eleştirel analizin bizi bilgilendirmemesine –birkaç öykü ve roman bunun bir taslağını oluştursa da– şaşırmalı mıyız? 20. yüzyılda Marksist düşüncenin kaderi budur...

Söz konusu durumların çeşitliliği, yabancılaşmanın basit, nesnel, genel bir ölçütünü bulmanın ne denli güç olduğunu göstermektedir. Bu çeşitlilik, aynı zamanda bir yabancılaşma tipolojisi oluşturmanın mümkün ve şart olduğunu da göstermektedir. Yabancılaşmış-yabancılaştırıcı durum tipleri belirlenebilir. Gündelik hayattaki yabancılaşma bu tipolojiye girer ve bu tiplerin bir parçasını oluşturur (bütününü değil, çünkü başka yabancılaşmalar da vardır: bütün toplumun yabancılaşması, politik yabancılaşma, vb.). Örneğin (teknik yoluyla) teknolojik yabancılaşma gibi daha birkaç yıl öncesine dek öngörülmemiş ve öngörülemeyen yeni yabancılaşma biçimleri bu tipolojiye dahil olacaktır. "Şeyleşme"ye gelince, o da bu tiplerden biri, en basiti, en iyi tanımlanmışı, tanımlanması en kolayı olur. Belki de bu tipoloji, Hegel'in ve Marx'ın kullandığı, belirgin bir içerik verdikleri ama bir sınıflandırma yapmadıkları terimleri yeniden ele alacaktır: *Entfremdung* (kendine "yabancı" oluş), *Entaüsserung* (kendinden sökülüp alınma), *Verwirklichung* (çöküş ve yitim prensibine gerçekleşmenin içinde rastlamak), *Verdinglichung* (ilişkilerin şeyler tarafından bozulması), vb. Felsefi anlamda (psikiyatrik ya da psiko-somatik) yabancılaşma, muhtemelen birçok ad altında bu tipolojiye girebilir.

Yabancılaşma üzerine beşinci ve sonuncu önerme. (Bağlantılarını, diyalektik birliklerini ve belki de birinden diğerine diyalektik bir hareketi daha iyi göstermek için) başkası ile başka arasında açık bir ayrım yapmak uygun düşer.

Ortaya atılan problem belki de bu farklılıktan yola çıkarak aydınlanır. Yabancılaşma "başka" ile bir ilişkinin sonucudur. Bu, "başka" kılan ilişkidir; yani (kendinin bilincindeki) bir faaliyeti başkalaştıran, kendinden koparan, başka şeye ya da kısacası şeye dönüştüren ilişkidir. Oysa birçok düşünür, "başka"yla ilişkiyi verimli kabul eder. Onlar son derece haklıdır. Hiçbir kendinin bilinci kendi üzerine kapanmaz. Bilinçli varlık olan insan, olduğu şeyin (kendi varlığının) bilincinde-

dir; fakat olmadığı şey içinde, olmadığı şeyin dolayımı ve aracılığıyla, başka ve başka üzerindeki eylemle, başkayla karşılaşmayla, eksiklik, yoksunluk ve arzuyla, dış bir madde üzerinde çalışarak, eser (ürün ya da dar anlamda eser) ve nihayet olasılık yoluyla bu bilince sahip olur. Bir varlığın bilincinde, o varlığın "olduğu" şey hem gizlenir hem de kısmen ondan kaçar. Bu kendinin bilinci, bilincinde olduğu nesne olmamanın bilinci"dir." Başka'nın bilinci olmasa her bilinç durur, dolayısıyla engellenir (öyle ki yabancılaşma teorisinde, başka'nın bilincinde-olmamak eksiksiz yabancılaşmanın ta kendisidir, yabancılaşmanın hareketsizliğidir). Sonuç olarak, "başka"yı algılamanın insan algısı açısından temel oluşturduğuna kuşku yoktur. Bununla birlikte, mevcut haliyle "başka", büyüler ve kaygılandırır, bir belirsizlik uçurumuna ve daha derin olarak kaygıya düşürür. Başka'nın sınırları nerededir? Yoktur; ne doğaya ve "dünyaya" doğrudur, ne de vücudun ve bilincin derinliklerine doğru. Bu derinliklerin dibi yoktur ve "ben başkası olmaktır", yani "özne-ben" ile "ben" arasındaki ayrım şimdiden tamamlanmıştır. Bu durumda, başka, aşkın mıdır? İçeriyle (benlik bilinci) tükenmez bir ilişki içinde verili olan indirgenemez dışarıdaki midir? Böyle bir varsayımda yabancılaşma yok olur. Kendinden sökülüp alınma ile aşkın "başka"nın, "dünya" ya da "kendinde"nin normal etkisinin ayırt edilmesini hiçbir şey sağlayamaz.

Felsefi karmaşa çözümsüz gözüküyor. Öyledir. Kavramlar bir Gordion düğümü halinde iç içe girerler. "Var" kılan ve "varlığı" yaratan, aynı zamanda hiçliği ve bu "varlığın" hiçliğini de yaratır. "Yaşantı"nın tarifi olma iddiasındaki bir ontolojiye aktarılan gündelik deneyim kararır ve en basit farklılıklar silinir.

Gündelik hayattan alınma, basit bir ayrımı işin içine katarak Gordiyon düğümünü cesurca çözelim.

Gizli bir ortaklığa girebileceğimiz kadar bize yakın olanı başkası diye adlandıralım. Başkası (mümkün olduğunca) dostça ve erişilir olandır. Başkası, belli bir noktaya kadar kendini bize sunar. Onun bakışı altında –anlık [momentsel] ve hemen aşılan hariç– huzursuzluk çekmeyiz. Başkası, yakındakidir.

Başka, uzaktakidir; bizi tehdit eden ve bizi sürükleyen, erişilmezdir. Bu nedenle, başka, beni kendimden söküp alır. Beni cezbedip, büyüler.

Demek ki, normalde diyalektik bir hareket vardır; başka'dan başkası'na –ve tersine– sürekli bir geçiş vardır. Başka'dan başkası'na geçiş, bilmek demektir; başka üzerinde iktidar elde etmek, onu fethetmek demektir. Bunun anlamı, benim başka'ya, başka'nın da bana yaklaşmasıdır. Bu bir yabancılaşmadan kurtulmadır (yeni yabancılaşma riskleri içerebilir). Başkası'ndan başka'ya geçiş, meçhulün, yakının içindeki uzağın keşfidir. Tanıdığımız, aşina olduğumuz kimse ya da şey, uzaklaşır, bizi endişelendirir. Bu, belli bir yabancılaşmadan kurtulmayı da içeren bir yabancılaşmadır. Fakat, başka'nın başkası üzerinde kesin bir üstünlüğü varsa; eğer teması yitirirsek; yanılgının, bilmemenin ya da yanlış anlamanın içine yerleşirsek; eğer her türlü hakimiyeti yitirirsek; o zaman yabancılaşma yerleşir, yani başka bizi bizden söküp alır, başka bize hem başkasını hem kendimizi yitirtir. Önemli olan, harekettir, geçiştir, aşmadır. En ciddi yabancılaşma ise durmadır, engellemedir.

Bu anlamda, yabancılaşma kavramı "yaşantı"ya yakınlaşabilir, "yaşantı" ile aydınlanabilir ve tersine, henüz muğlak bu "yaşantı" mefhumunu aydınlatabilir.

4.
Yaşantı ve yaşamak

"Yaşantı" mefhumunu kendi spesifik kategorilerimiz arasında bir önkoşulla –diyalektikleştirme koşulu– koruduk ve koruyacağız. Bunu yapmazsak, "yaşantı", dolaysız olanın tarifi ile özlere ilişkin Platoncu bir ontoloji arasında gidip gelen bir fenomenoloji düzeyinde kalır.

"Yaşantı" mefhumunu diyalektik olarak belirlemek için daha önce bir imge kullandık. Böylelikle bilincin pratiğe odaklanmasını, bir yoğunluk ve –aydınlık değilse de– ısı merkezini belirtiyoruz. Bu odaklanma ya da yerleşme, yer değiştirir. Düzey değiştirir; bu değişimler (müsavileşmeler), uyumsuzluklar ve dengesizlikler içerir. Kişisel ya da bireysel denen bilinç, hangi sıfatla olursa olsun, verili bir merkez, sabit bir odak, kapalı bir alan değildir. Bu bilinç –"özne-ben" ya da "ben"– farklı biçimde aydınlanır. Fizyolojik ya da biyolojik düzey

yakın planda görüldüğü gibi, tersine, en incelikli arzuların en tekil motivasyonları da yakın planda görülebilir. Kimi zaman odaklanma kişiler arası ilişkileri aydınlatıp vurgular (başka'nın bilincinin ya da başkası'nın arzusunun "ben" ya da "özne-ben" tarafından kabulü). Kimi zaman ise "biz"i vurgular ya da normları, sembolizmleri, temsilleri, düzenleyici genel tutumları, "özne-onlar", "onlar" ve "gizli özne" düzeyinde vurgular.

Bizim bireysel ve toplumsal bilincimiz, maddi dünyanın en küçük parçasından ya da (bilincin yansıttığı, daha doğrusu prizmadan geçen ışık misali kırdığı) toplumsal bütünlükten daha az karmaşık değildir. Başka deyişle, son derece karmaşıktır ve yine de her momentte kendini bir aydınlık, bir merkez, bir yakın plan, başat bir belirlenim olarak gösterir. Yine de her boyut, her ufuk, her düzey bir mevcudiyet ve eylem edinmeye devam eder.

(Kusurlu bir dilde –bizim dilimizde– en incelikli olan görsel imgelerden yararlanarak tarif ettiğimiz) bu kümeyi "yaşamak" olarak adlandırıyoruz. Gündelik hayatı ve toplumsal bilinci kapsayan "yaşantı-yaşamak" diyalektik hareketini yeniden kurmaya çalışacağız. Bilinci "özne-ben"e (dolayısıyla yaşantının donmuş bir biçimine) indirgeyerek donduran geleneksel bir bilinç teorisi bu çatışmayı ihmal eder. "Yaşamak"ın, ne karanlığın (doğa, kendiliğinden) tarafında ne de toplumsal ufuk tarafında belirgin hudutları vardır. "Yaşantı"dan daima daha geniş, daha potansiyelli olduğundan "yaşantı"ya seslenir ve onu kışkırtır. "Yaşantı", bu istikrarsız, volkanik ve fırtınalı manzaranın ortasında hareketli bir binadır. Daima biraz tamamlanmıştır ya da tamamlanma, dolayısıyla aşılma yolunda "olandır", çünkü bizzat gerçekleşirken hayal kırıklığı yaratır ve gözden düşer.

"Yaşantı" ile "yaşamak" arasındaki çatışmaların, (bireysel ve toplumsal) bilincin yaşamını oluşturan çatışmaların kaçınılmazlığı buradan kaynaklanır. Bu çatışmalar, çok sayıda gerilime neden olan çeşitli düzeylerde yer alırlar. İmgelerden doğru düzgün kurtulamamış bu kavramlar, tahmini olmalarına rağmen, bilinci güncellik ve eser olarak canlandırmayı sağlarlar. Yaşantı, bir anlamda, tamamlanmış olandır, dolayısıyla gerçek ve edimseldir. Bununla birlikte, "yaşamak", çok sayıda potansiyelleriyle, belirsiz ufuklarının ve bakış açılarının

kapsamıyla birlikte, yine de bir mevcudiyete, dolayısıyla bir güncelliğe/edimselliğe sahiptir. "Yaşantı", yaşamanın atıl sonucu ya da belirsiz bilinci olarak görülemez. Yaşantı, şimdiki zamandır ve yaşamak, mevcut olmaktır. Yaşantı, aynı zamanda yaşamanın canlı ya da ölü eseridir: Kendi bakış açımda ve ufuklarımda yaptığım şey, bildiğim şey: Toplumsallığın en yetkin hali olduğundan bana ait olmayan "yaşamak"ın sahiplenmeyi başardığım kısmı. Yaşantı ve gündelik hayat –sıkı bağlarına rağmen– birebir örtüşmez. "Yaşamak", gündelik hayatın dışında değildir. Gündelik hayatın içinde dramlar boğulur. Oysa yaşantı esasen dramatiktir. Bununla birlikte, onun gerçek dramından, buna eklenen dramatizasyonları ayırt etmek gerekir. Tıpkı sofistikte şeyler ya da retorik olmadan dilin olmaması gibi, toplumsal yaşam da abartılar olmadan pek olamaz. Dramlar, bireylerin ve grupların dramları büyürler. Bir tür ciddi oyunda ve doğal teatralleştirmede, gerçek dram ile yapay dramatizasyonlar birbirini güçlendirir. Bu yalnızca sanatın durumu değildir, aynı zamanda, yaşantıyı büyütmek için sembolleri ve temsilleri büyük ölçüde kullanan toplumsal yaşamın birçok "tezahürünün" de durumudur. Yasları, cenaze törenlerini, düğünleri, karşılaşmaları düşünelim. Yaşantıdan yaşamaya ve yaşamaktan yaşantıya sürekli geçiş, gündelik hayatın bir veçhesidir.

5.
Kendiliğinden

Uzun süre değer yitimine uğradıktan sonra yeniden itibarı iade edilen kendiliğindenlik kategorisini de "yaşantı" kategorisiyle birlikte ele alıyoruz. Bu değer yitimi, kâh rasyonalist bir felsefeden kâh bir aşkınlık felsefesinden geliyordu. Ne kültürcülük ne de yapısalcılık kendiliğinden ve biçimsiz olanı kabul edebilir.

Bununla birlikte, "kendiliğinden"in yeniden ele alınması, eleştiri haklarını askıya almak demek değildir. Tam tersine! Kendiliğinden'i savunup[61] onu fetişleştirecek miyiz? Hayır. Kendiliğindenliğin, hiçbir

61 Örneğin Amerikalı psiko-sosyolog Rogers'in "*non-directif*" üzerine çalışmaları ve onun Fransa'daki okulu buna yönelmiştir.

alanda, ne gündelik hayatta ne de politikada, ayrıcalığı vardır. Kendiliğindenlik olmadığında, temel "bir şey" yoktur; hayatın dokusunda bir eksiklik, belki de kısır bir koful vardır. Bununla birlikte, kendiliğindenlik, her darbede, maruz kalınan her riskte bir şey yaratmaz. Yanılır, rasyonel tahminden ve hesaptan daha sık başarısız kalır. Kendiliğindenliğin ne mefhumu ne de gerçekliği, bir yaşam ve değer ölçütü getirir. Kendi içinde özgün olan (ama bu nasıl bilinebilir?) kendiliğindenlik, denetimlerden, entegrasyonlardan kaçar. Yine de, kendini taklit eder ve yansılar. Kendiliğinden'in içinde (toplumsal denetimin ve entegrasyon yöntemlerinin kâh kışkırttığı kâh bastırdığı) dramlar, dramatizasyonlar ya da dramatizasyondan kaçınmalar, süper-dramatizasyonlar güçlükle ayırt edilir. Yoğun ideolojileşme evrelerinde, kendiliğinden olan ve olmayan, doğal ve yapay birbirine karışır. Herhangi bir grubun üyeleri, ideolojiyle en fazla yüklü değerleri, normları, sembolleri "kendiliğinden" keşfederler.

Başka deyişle, bilinçte de dış dünyada da saf doğaya ya da koşulsuz "varlığa" erişemeyiz. Kendiliğinden, toplumsal olmasa da, zaten toplumsala aittir. Gündelik hayat bu birliği içerir; ona bağdaşıklık verir ve kendini o düzeyde gösterir. Kendiliğinden, belli bir düzeyde, toplumsalın bir öğesidir. Bu sıfatla vardır. Gündelik hayatın içinde hareket eder, büyür, zayıflar, o şekilde ölür.

6.
Muğlaklık mefhumu

Her türlü ontolojik kaygıdan kurtulmuş olan bu kavramın geniş bir uygulanma alanı vardır.[62] Kritik evreler (sorunsalın istikrarlılaşmış kazanım üzerinde baskın çıktığı, konjonktürün yapıyı sarstığı, stratejinin başat olduğu ve bir seçenek gerekliliğinin kendini gösterdiği,

62 Önceki bir dizi makalede (bkz. Özellikle *La Pensée,* 1956) çeşitli filozoflarla ve özellikle özlemle andığımız Maurice Merleau-Ponty'yle bu tartışmaya girişmiştik. Onları, muğlaklık mefhumunu varlık ile bilinç arasındaki ilişkilere uygulamakla, yani felsefi (ontolojik) kategori olarak genelleştirerek ele almakla eleştiriyorduk. Burada muğlaklığı tikel (sosyolojik) bir kategori olarak kabul ediyoruz.

toplumsal oluşumda bir çatallanmayı belirlediği evreler) dışında, insan grupları muğlak tarzda yaşarlar. Henüz acil bir nitelik taşımayan ve hatta henüz ortaya bile konulmamış problemleri es geçerler. Bilinç (ve bu terimden hem bireysel hem toplumsal bir bilinci –bu iki veçhe arasında çatışma olsa bile– hep anlamaktayız) bunu hisseder. Bilinç kesin bir istikrar görünümüyle kendini tatmin eder; semirir ve kistleşir, olasının peşinden gitmek ve onun avı "olmak" yerine dingin gerçeklik ve "varlık" olur. Bu durumda dramlar yatışır, ayrıntılar komedisi bütünsel trajediye baskın çıkar. Hiçbir şey hayatiyet taşıyacak şekilde işin içine katılmadığından, oyun zahmetli ya da uçarı bir şekilde oynanır. Grupların içindeki bireylerin ilişkileri ile grupların kendi aralarındaki ilişkiler dramatik olmaktan çıkar. Bu ilişkiler, kapsamsız tutumlar ile içeriksiz görüşler arasında salınır: haset, kıskançlık, ittifak ve kızgınlık, düşmanlıkların ve hayranlıkların karşılıklı olarak maskelendiği seremoniler. Tutku yoktur; (yanıltıcı) bir yansızlık ve (aldatıcı) bir nesnellik vardır. Sıradan temsiller yeterlidir. Anlaşmazlık konuları bir yana bırakılsa da varlıklarını sürdürürler. Bu konuda mümkün olduğunca az şey söylenir ve yaygın anlamlandırmalar engelsiz yayılır. Muğlaklığın egemenliği aynı zamanda gündelik hayatın içinde bayağılığın egemenliğidir. Yaşantının ve yaşamanın öğeleri her an dağılacak ve her biri –gruplar toplumun içinde, bireyler grupların içinde, tutumlar bireyin içinde– bir tarafa gidecek gibi gözükür.

Muğlak olanı karşıt-anlamlıdan ayırt etmek her zaman kolay değildir. Burada, aralarındaki farkı vurgulayacak ve muğlaklık sosyolojik bir kategori olduğundan, karşıt-anlamlılığı psikolojinin kullanımına ayıracağız. Muğlaklık, bastırılmış, köreltilmiş, mevcut haliyle fark edilmemiş (bilinmeyen) çelişkilerden yola çıkarak yaşanan bir durum oluşturur. Karşıt-anlamlılığın içinde, problem ile doğmakta olan çatışma, eylemde bulunan bireyin bilincinde tezahür etmeye başlar; duvarın dibinde sıkışmış olan birey, seçimde bulunacaktır (şunu ya da bunu, nefret ya da sevgiyi, kölelik ya da özgürlüğü seçecektir). Hatta kimi zaman önceden seçtiği de olur; fakat ne tercihini açıklayabilir ne de onu etkin kılabilir. Grubunun muğlaklıkla karşı karşıya bıraktığı birey, saptadığı –doğru düzgün açıklanamayan– farklılıkların karşısına kesinlikten yoksun bir şekilde çıkardığı belli bir ilgisizliği geçici

olarak benimser. Bir gün gelecek, belki çok yakın bir zaman içinde, seçmesi gerekecektir; tercih vakti henüz gelmemiştir, henüz yol ayrımında değildir. Karmaşık ama keskinlikten yoksun durum olan muğlaklık, birçok potansiyel kutuplaşma içerir. Karşıt-anlamlılık, duygular, kişiler ya da temsiller arasında kendini gösteren bir çatışmayı içerir.

Muğlaklığın durum ya da örnekleri gündelik hayatta eksik olmaz. Öyle ki gündelik hayat muğlak olanla nitelenebilir ve kategori (spesifik kavram) olan muğlaklığa, uygulama alanı ve içerik olarak gündelik hayat atfedilebilir. Ailenin biyolojik ve fizyolojik bir gerçekliği vardır; öncelikle kişiler arasındaki –koca ve karısı, çocuklar ve ebeveynler– dolaysız ilişkiler düzeyinde yer alır. Ailenin toplumsal işlevleri var mıdır? Bu saptanabilmiş ve onda bir "kalıntı" görülebilmiştir. Sanayi toplumunun ve proleter devrimin aileyi ortadan kaldırması ve ailenin bütün eski işlevlerinin "topluma" atfedilmesi onlarca yıldır beklenmektedir. Oysa, aile, öngörülemez bir biçimde, tüketimde ve kültürde, geçici ya da kalıcı, yeni işlevler edinmiş gözükmektedir. Bu yeni işlevler eskileri kapsamakta mıdır? Aile, eğitim işlevini yeniden mi üstlenmiştir? Bundan emin değiliz. Diğer yandan, global toplumdan tarihsel bakımdan çeşitli biçimleri aldığı tartışmasızdır: Patriarkal aile, feodal aile, burjuva ailesi, proleter aile, sosyalist aile. İdeoloji ve kültür aileye nüfuz etmiştir: Müslüman aileden, Hıristiyan aileden, laik aileden söz edilebilir. Kurumlar güçlü bir şekilde işin içine nüfuz ederek, hem sapma durumları, hem de fazla aşikâr kalıntıları ve yeniye doğru geçişleri engellemekte, aileye tanımlı bir yapı dayatmaktadırlar. Aynı zamanda, aile, patriyarkal bağlar, feodal tebalık ilişkileri gibi modern toplumun gelişiminden önceki, arkaik kökenli dolaysız bağları da korumaktadır. Bu karmaşık etkileşim içinde, yüksek bir etik ya da kültürel değer mertebesine onu yükselten bir terfi görse de, keza temsil ve semboller bu terfiyi desteklese de, biyo-fizyolojik "oluşturucular"ından asla ayrılmaz. Olgunun muğlaklığına, durumun muğlaklığına, tanımlı motivasyonlar ile tanınabilir tutumlar eklenir. "Modern" ile "arkaik" burada karşı karşıya gelir ve artık gözardı edilmeye çalışılan farklılıklar dolayısıyla birbirlerini tanırlar. Herhangi bir sembolik temsil ya da psiko-sosyolojik motivasyon, bir aile teorisi

olarak kabul edilir: Değişmez insan doğası karşısında, annelik içgüdüsü karşısında, zayıf kadını koruyan erkeklik karşısında duygulanma. Aile, prensibi ve temeli bakımından muğlak olarak "vardır." Orada olup bitenin ya da olmayanın –aşk ve rekabet, güven ve güvensizlik, örtbas etme ve koruma, kullanma ve istismar etme– genel muğlaklığı da buradan kaynaklanır.

Aileyle birlikte kadın da muğlaklık kategorisine bağlı olur. Biçimsiz toplumsal grup olan "kadınlar" ancak muğlaklığın cisimleşmesi olarak anlaşılabilir ve yerine yerleşebilir. Bu paradoksu daha önce vurguladık: Cinsiyetle tanımlanmış ve belli ölçülerde ayrı olan, kendi özlemleri, talepleri, stratejisi olan bir grup oluşturan, örgütlü toplumun ve insan türünün yarısı. Biyolojik olarak yaratıcı olan "kadınlar", bu nedenle, her zaman için, toplumsal gruplar arasında, kuşaklar arasında, kültür ile doğa arasında, bireyler arasında doğal aracıydılar. Aracı; yani "işlevleri"nin onlara atfettiği uzlaştırıcı role varana dek çatışmanın ve bölünmenin yaratıcısı! Biyolojik bakımdan yaratıcı olan, tarihin başlangıcında insanlığın ilk gerçekliklerinin de –tarım, köy, ev ve temel donanımı, ocak, çanak çömlek, mobilyalar ve dokumalar– muhtemelen yaratıcısı olan kadınlara, o zamandan beri aşağı faaliyetler, dolayısıyla iktisadi olarak pek üretken olmayan, toplumsal bakımdan da çok aktif olmayan faaliyetler düşmüştür. Böylece, kadınlar, yanıltıcı töz, aldatıcı zemin, gündelik hayatın bölgesi ve iklimi olarak "vardırlar"; ama yine de hem insan türünün özniteliklerleriyle (zekâ ve rasyonalite) hem de üyesi oldukları grupların tikel nitelikleriyle donanmışlardır. Özel ya da kamusal, her türlü duruma müdahil olmalarını hiçbir şey engellemez. Etkin bir şekilde hareket geçmek için dolaylı araçlar kullanmaya her açıdan mecburdurlar. Bunun sonucunda, kalıcı ve derin bir çatışma görülse de, bu asla doruğa erişemeyecek, yani toplumu tahrip edici açık ve ilan edilmiş bir uzlaşmazlığa varamayacaktır. Demek ki çatışma, muğlaklık halinde sürer: köreltilmiş, daima yeniden doğan, daima yatıştırılan çelişki. "Kadınların" toplumsal grup olarak sürekli bir baskı uyguladıkları, puan kazandıkları, nihayet bunca uzun süredir arzulanan terfiyi elde ettikleri ve tarihsel yenilgilerinin izlerini silebilecekleri dönemde bu muğlaklık çelişkiler halinde parçalanır: İstenen olasılıklar ile bunların

hayal kırıklığı yaratacak şekilde gerçekleşmeleri arasındaki çelişkiler; "kadınlık" konusunda ciddiyetle uçarılık arasında görülen çelişkiler; mevcut haliyle "kadınlık" ile hem arzulanan hem reddedilen sert etik arasındaki çelişkiler. Bundan böyle, dünün ve bugünün muğlaklığı mevcut haliyle kendini gösterirken, egemen haliyle, onu destekleyen ve gizleyen temsil ve semboller adına "bilinçsiz" (anlaşılamayan) bir muğlaklık olarak kalıyordu. Kadınlar, uzun süredir ve hatta bugün bile, praksis içindeki en yavan, en sıkıcı ve aynı zamanda en süreğen ve en derin norm ve temsilleri –evi ve "konutu", ev içi kullanımı, dolayısıyla gündelik hayatı ilgilendiren şeyi– değerli bir depo olarak korumaktadır. Aynı zamanda, sanatın, etiğin, kültürün en yüksek değerlerini –aşk, tutku ve erdemler, güzellik, soyluluk, fedakârlık, kalıcılık– (sembolik düzeyde olduğu kadar bilinçli "özne" olarak da) taşırlar. Bunu da diğer yüksek değerlerle –şehvet, eksiksiz haz, lüks ve sefahat– çatışarak yaparlar. Kadınlar bu derin ama gizlenmiş, muğlaklığa indirgenmiş ve muğlaklığın altında gizlenmiş çatışmalardan, parçalı ve uzmanlaşmış çalışmanın aptallaştırıcılığına (ev işlerinin sersemleştiriciliğine rağmen) erkeklerden daha az kapılarak, kazançlı çıkarlar. Böylece yükseklik alçaklığa dönüşür ve aşağı olan yüksek olanın (sonuna kadar sürdürülmesi güç olan) tohumunu içerir. Bu sıfatla, kadınlar bütün olarak gündelik hayatı simgelerler. Gündelik hayatın durumunu, çatışmalarını ve olasılıklarını özetlerler. Onun edimsel eleştirisini temsil ederler.

Biz (yani gündelik ya da "modern" hayat) genelleşmiş bir muğlaklık içinde yüzüyoruz. Bu durum belki de bazı filozofların bundan bir felsefe çıkarmak ve sosyolojik kategoriyi ontolojik kategoriye dönüştürmek istemelerini açıklamaktadır. Oysa, bu istismar edici genelleme bir engelle ve egemen bir itirazla karşılaşıyor: Muğlaklık, muğlaklık bilincini dışlamaktadır. Sosyolojik olarak bu bir bilinçsizlik ve cehalet, daha doğrusu anlamama ve yanlış anlama, "gerçeğe" karışmış görünüm kategorisidir. Görünüm ve kütlesel yanılsama olarak "tüketim toplumu" güçlenmiştir. Görünüşe bakılırsa, modern kapitalizm toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar için üretir; görünüşe bakılırsa, bu, Marx'taki sosyalizm tanımına denk düşer (bu görünüm bizim durumumuzu paradoksal kılmaya yeterlidir). Gerçekten de, "tüketim

toplumu" ihtiyaçları manipüle eder; üretimin hakimleri aynı zamanda tüketimin de hakimleridir ve kendileri için üretme iddiasında bulundukları gereklilikleri de üretirler. Bir o kadar geçerli olan diğer ihtiyaçları ve o kadar nesnel olan diğer gereklilikleri –kasten ya da değil– bir yana bırakırlar. Yetkili bir sesin işitilmesi[63] ve tam bir yanılsama olmayan bu yanılsamayı, kesin anlamda bir görünüm olmayan –çünkü ihtiyaçlar, kışkırtılmış ve önceden imal edilmiş olsa bile, tamamen sahte ve yanlış olamaz– bu görünümü eleştirmesi için uzun süre beklemek gerekir. Ancak ihtiyaçlar ile arzular arasındaki, bireysel ihtiyaçlarla toplumsal ihtiyaçlar arasındaki muğlaklıkta, muğlaklık fark edilmemiş çelişkileri kapsadığından, gündelik hayatın "gerçeğiyle" birlikte yoğunlaştığından, bunları köreltip örtüştürdüğünden, yanılsama varlık sürdürebilir ve görünüm de sürebilir.

Daha ilk incelemede, kitle kültürü (kitlesel tüketimle birlikte) ve "kitle iletişim araçları"nın etkileri, devasa bir muğlaklık ortaya çıkartır. Yetkinleştirilmiş tekniklerin kullanımını içeren "kitle iletişim araçları", sanatın ve kültürün başyapıtlarını, bütün tarihi ve "dünya"yı herkesin kullanımına sunmaktadır. Bunlar geçmişi ve hatta geleceği, şimdiki zaman kılmaktadırlar. Ele alma biçimi ve dağılım sürekli yetkinleştikçe, bu teknikler, eserlerinde en incelikli ve en ustalıklı olan şeyleri, hayatlarını bunlara vakfetmiş insanların sabırlı yaratılarını, bunlarda cisimleşen dönem ve uygarlıkların sabırlı yaratılarını yayarlar. Modern teknikler zevki inceltir, kültürel düzeyi iyileştirir, eğitir, öğretir, ansiklopedik bir kültürü vulgarize eder. Aynı zamanda, bunlara erişenleri de pasifleştirir. Onları çocuksulaştırır. Onlara dünyayı tikel bir tarzda, belirtmiş olduğumuz ve muğlaklığını tekrar vurguladığımız gibi, gösteri ve bakış tarzında "sunarlar": Sahte mevcudiyetin içinde katılımsızlık. Bu dağılma, geçmişle yaşar, onu böler ve israf eder. İmgeler ve temsiller yaratan "kitle iletişim" teknikleri, hiçbir şey yaratmaz ve hiçbir yaratıyı teşvik etmez. Yüzyıllarca birikmiş malları tüketirler; eylemleri de şu daha genel olguyu daha da derinleştirir: Tarih bugüne dek birçok yeraltı kaynağını kurutmuştur ve kurutmaya devam edecektir."Kitle iletişim araçları" zevki oluştururken, yargıyı bulandırır. Bunlar eğitir ve koşullandırırlar. İmgelere,

63 Bkz. J. K. Galbraith, *L'ère de l'opulence.*

güncelliğe, yeniliksiz "havadislere" boğarak büyüler ve mide bulandırırlar. İletişimleri çoğaltırlar; bizzat dili, tutarlılığı ve düşünmeyi, söz dağarını ve sözel ifadeyi tehdit ederler. Herkesin herkes için bir gösteri halini alacağı ve olayın gerçekleşmesi sırasında yayılacağı bir sınır noktaya –Laf Kalabalığının Daniskası, En Yüksek Totoloji, gerçek ile bilinenin nihai özdeşliği, bitmek bilmeyen sürpriz yanılsaması içinde sürprizin sonu, muğlaklığın kendi zaferi içindeki sonu olarak adlandırdığımız noktaya– yaklaşarak, "ifade dünyası"nı ortadan kaldırmaya kadar vardıkları söylenemez mi? Muğlaklık burada da kendini maskeleyecek görünümler varsayar ve üretir; muğlak gözükmemek de muğlaklığın parçasıdır. Sanki muğlaklık, onu ortadan kaldıran aşılma içinde beliriyor ve tezahür ediyormuş gibi cereyan eder her şey.

Daha genel olarak, bir grubun üyelerinin diğer grubu ve diğer insanı algılaması ya da kavraması öncelikle muğlaklık tarzında meydana gelir: Şaşkınlık ve merak, tiksinme ve açgözlülük, geri çekilme ve armağan, özümseme arzusu ve itme ihtiyacı. Bu bir "kavrayış"tır: Gasp ve kaygı, belirsiz bir tehdidin keşfi, teskin edici güncellik (başka, "vardır"; o tutulabilir ve uzaklaştırılabilir, kendisine göre tanımlanabilir) ile kaygı verici potansiyel arasında gidip gelme. Olası bir ilişkide bilebileceğimiz tek şey, gereksiz bir ayrıntıdır; bu ayrıntı bize zarar verebileceği gibi yardım da edebilir. Karar vermenin ve kararlaştırmanın –yargılamak ve seçmek– gerektiği bir an gelir. Tercih, işi çözümler. Muğlaklık durumunun alacakaranlıkta bıraktığı şeyi aydınlatır. Muğlaklık uzun süre varlık sürdüremez. Asla sonsuzlaşmaz. Bir sonu vardır.

Karar, ister haklı olsun ister haksız, durumlara ve konjonktürlere göre, bir değerlendirmeyle işe başlar, böylece belli bir noktaya kadar şimdiki hatanın ve gelecekteki yenilginin riskini göze alır. (Önceden muğlak olan, yargıdan kaçan) durumu değerlendirdikten sonra eyleme geçilir; suya atlanır; tartışmaya son verilir. En iyi eylem insanı, eylem anını iyi seçendir, kârı ve zararı uzun uzadıya –ama fazla uzatmadan– tartışandır. Bu kişi, durumu –çürümeye değil– olgunlaşmaya bırakır. Hiç acele etmez, ne yargıda ne de müdahalede acele eder, ama hiç de oyalanmaz. Muğlaklığın ve yargının ertelenmesindeki "evet, hayır"ın (beklenti ve tereddüdün "belki" ya da "neden olmasın?"ının

ve "neye yarar?"ının) yerine, eylemin ikilemini koyar. Bir soruya evetle ya da hayırla cevap verir. Tercihte bulunur. Karar karmaşık durum ile muğlaklığı basitleştirirken dönüştürür. Tek bir darbede muğlaklık çöker. İşte o zaman muğlaklık gerçek yüzünü gösterir: Hakim olunamayan karmaşıklık, karışıklık, bulanıklık. Muğlaklığın anlamı/yönü, muğlaklığı inkâr eden ve ortaya koyan, bitiren ve gözler önüne seren bir karara doğru gider. Kararın kılıcı, zamanın sürekliliğini önce ve sonra diye ikiye böler. Gerçek zaman, çoklu, sürekli ve süreksiz, yol ayrımlarının belirlediği, kararlarla ve seçeneklerle ölçülen zaman ortaya çıkar.

Böylece, "muğlaklık-karar" şeklindeki diyalektik hareket gözümüzün önünde oluşmaya başlar. Bu hareketin keşfi, muğlaklığı fetişleştirmemizi ve sanki bu kategori –muğlaklık– insanın bir durumunu ya da insanın içindeki bir durumu, indirgenemez bir şekilde, değişmez bir şekilde tarif ediyormuş gibi, gündelik hayatı muğlak olanla özdeşleştirmemizi engeller.

Bu hareketin bir veçhesi olan karar, teorinin, hatta tikel bir bilimin, genel bir praksis teorisi mantığının komşu fragmanı olan "prakseoloji"nin konusu olur. Bu teori ne gündelik hayatın eleştirisiyle ne de praksisin bilgisiyle özdeşleşebilir. Onun yalnızca bir veçhesine erişerek, muğlaklık teorisini tamamlar.

Burada önemli olan, muğlaklık teorisinin muğlaklığın sonunu tahmin etmesi ve gerektirmesidir. Genel bir problemi (tamamlayıcısı olan karar teorisiyle birlikte) ortaya koymaktadır. Gündelik hayatı incelemek, onu değiştirmek istemektir. Gündelik hayatı değiştirmek, onun bulanıklıklarını gün ışığına çıkarıp dillendirmektir; gizli çatışmaları ortaya çıkartarak bunları parçalamaktır. Dolayısıyla hem bir teori hem de bir pratiktir, bir eleştiri ve bir eylemdir. Gündelik hayatın eleştirisi, bir kararı, en genel ve en devrimci kararı, muğlaklıkları katlanılmaz kılma ve belirgin konturlardan yoksun olduğu için insanda en değişmez olarak görülen şeyi dönüştürme kararını kapsar ve bu kararı hızlandırır.

7.
Meydan okuma ve güvensizlik

Mauss'un bütünsel toplum fenomeni olarak tanımladığı şeye, yani arkaik toplumlardaki bağışa modern dünyamızda denk düşen güncel toplumsal olguların bir kategorisi (yani bir kategorinin belirttiği ve yananlam yüklediği olgular kümesi) varsa eğer, bu, neden meydan okuma olmasın? Günümüzde meydan okuma, her alanda, toplumsal gerçeğin her düzeyinde belirgin biçimde kendini gösteriyor. Bu bireylerle gruplar (cinsiyetler, yaşlar, sınıflar, halklar ve uluslar, kurumlar ve örgütlü aygıtlar, politik rejimler ve üretim tarzları) arasındaki toplumsal ilişkilerin açık, bariz, bilinçli ve kısmen gündelik tarzı haline gelmiştir.

"Yansız", tarafsız ve nesnel olma iddiasındaki bilimsel bir araştırma boyunca, bu sosyo-dramatik kategorileri kimi zaman unuttuğumuz olmaz mı? Sosyoloji, başlangıcında, arkaik toplumlarda meydan okumanın tezahürlerini –potlaç, Ortaçağ'daki işkenceli iman sınavları ve "Tanrısal hükümler", mübadelenin ve bağışın agonistik biçimleri, ritüel dostluk ve düşmanlık ilanları– yeğlemiş, hatta bunları abartılı bir şekilde incelemişti. Bu eğilime fazlasıyla karşı çıkılmıştır. Meydan okumanın toplumsal biçimlerinin incelenmesini, modernleştirerek, güncelleştirerek yeniden ele alalım.[64]

Arkaik ya da tarihsel (Prometheusçu) toplumlarda meydan okumanın önemi bir kez kavrandığında, bunun sosyolojik incelenişi ile tamamen tarihsel incelenişi birbirini tamamlayıcı olur. Toplumsal pratik, dramatik olarak aydınlanır. Örneğin 18. yüzyılda, hudutları giderek daha da belirginleşen grup ve sınıfların, kültür, sanat ve ahlak dahil her alanda çoklu meydan okumalarla karşı karşıya kaldığı görülür. ("Falanca gruptaki bizler, filanca gruptaki sizlerden daha kültür-

64 İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'ye göre her halk doğanın meydan okumasına (hayatiyetini koruduğu ölçüde) muzaffer bir karşılık verir: Nil'in düzenli taşkınlarının meydan okumasıyla karşı karşıya kalan Mısır, denizin meydan okumasıyla karşı karşıya kalan İngiltere, vb. yok olabilir bir uygarlığın belirtileridir. Bu teoride kapsam ya da derinlik eksik değildir. Bununla birlikte, tek başına bırakılmış, mutlaklaştırılmış, açıklayıcılaşmış bu hipotez, hataya, hatta ciddi ve tehlikeli bir hataya dönüşür. Gruplar arasındaki meydan okumayı burada sosyolojik olarak ele alıyoruz.

lü, daha incelikli, daha ahlaklı, daha uygar, daha akıllıyız ve öyle de kalacağız; ya da öyle gözükeceğiz ki bu da aşağı yukarı aynı anlama gelir.")

Meydan okuma, taktik ve stratejinin parçasıdır. Onları ortaya koyarken, aynı zamanda da gizler. Gürültücü, provoke edici, sessiz bir karşılıklı meydan okuma evresi her çatışmada görülür. Meydan okuma, çok-değerlidir. Belli bir düzeyde (iktisadi, kültürel, ideolojik, politik, vb.) meydan okunurken, bunun etkisi başka alanlarda, praksisin diğer düzeylerinde de ortaya çıkar ve yankılanır. Bir baskı aracı, dolayısıyla bir eylem oluşturur; yoksa, durum bildiren ve karşılıksız bir ifade tarzı ya da toplumsal gerçekliğin ilgisizce dile gelişi değildir. Grubun dışında baskı aracı olan meydan okuma, içeriden etkide bulunur; dağınık öğeleri birleştirir, toparlar; kolektif yaşamın bireysel kaygılar ve sıradanlıklar halinde dağıldığı dönemlere son verir. Bu sıfatla, gündelik hayata nüfuz eder ve onu içindeki bayağılık payını çekip çıkartarak onu belirgin kılar, renklendirir.

Bu aydınlatıcı bakış açısı altında, toplumsal gruplar gayet belirgin nitelikler gösterir. Burjuvazi, rakiplerine sürekli meydan okuyarak yaşadı: Önce feodaliteye, sonra da işçi sınıfına. Meydan okumayı görünüşte evrensel değerlerin içine katabildiğinden, ideolojik olarak konuşursak, gelip geçici insanlardan çok, zamana meydan okudu. Bu değerler –akıl, ulus– kendini sınıf bilinci olarak göstermeyen bir sınıf bilincinin parçasıdır. "Akıl", "ulus" kelimelerini içeren her açıklama, bir meydan okuma içeriyor, ama böyle ifade bulmuyordu. Burjuvazi, meydan okuma ile güveni, istikrarsız bir karışım halinde birleştirmeye çalışıyordu. Burjuvazi bu tikel tarzda yaşamaya son verdiğinde, gevşer; ve buna kaygı, hatta panik denir. Tersine, toplumsal grup olarak ele alınan teknokratlar meydan okumadan kaçınırlar; provokasyondan haydi haydi kaçınırlar. Sessiz ve derinden iş yaparlar ve bu da onları kaynaklandıkları ya da hizmet ettikleri diğer sınıf fraksiyonlarından ayırır. Entelektüellerin genel kamuoyuna gürültülü bir şekilde meydan okuması (romantizm, gerçeküstücülük, varoluşçuluk, vb.), provokasyona kadar varan bu meydan okuma, kültürün bazı evrelerine damgasını vururken, kesin sessizlikleri de başka evrelerine damgasını vurur. Her iki tutum da ya bir güçsüzlük itirafı ya da bir

eylem olasılığı olarak görülebilir. Proletaryanın burjuva toplumuna ve burjuvaziye meydan okumasına gelince, bu sessiz olabilir, provoke edici olmaktan çok meydan okuyucu olabilir.

Kritik evreler, yani çatışmanın keskin biçimleri ve devrimci momentler, her zaman için yatışmış dönemlerden, gerilim ve meydan okumalardan önce ya da sonra geliyor gibidir. Fakat meydan okuma daha öteye ve hatta daha derine gidebilir. İktisadi büyümenin ve tekniğin gelişiminin bireye, sanata ve ahlaka, genel olarak modern insana yönelik –uzun süre ifade bulmamış– bir dizi meydan okuma başlattığı düşünülebilir.[65]

Barış içinde bir arada yaşamak düşsel bir şey midir? Artniyetsiz bir kardeşlik midir? Çoğulcu bir ideolojinin iki kampında eşlik edilen karşılıklı bir hoşgörüden, karşıt rejimlerin sakin sakin yan yana durmasından mı ibarettir? Akıl alır şey değil! Etkileşim bir yasadır. Gerçeğin diyalektik hareketini, en diplomatik ve en ustalıklı olan hareketleri kimi zaman en kalleşçe olanlar resmi bildirgelerle karıştırmayalım. Barış içinde bir arada yaşama, süreğen karşılıklı meydan okumadır. Nesnel olarak, uyumsuzluğun ilan edilişi, bir meydan okuma tarzı olarak, risksiz olmayan bir uyuma yer bırakır. Meydan okuma, tesadüf payıyla birlikte, tehdidin yerini alır. Bir iradeden çok bir durum –genel bir yıkım perspektifi ve yıkım kaygısı– üzerinde temellenir. Tehlikeli sınırlar arasında değişen bir güçler ilişkisi içerir. Nükleer ya da konvansiyonel silahların genel olarak –arkaik türde– "potlaç" edileceğini hayal etmeyelim; bu fazla güzel ve fazla basit olur. Meydan okuma çok yönlüdür ve öyle de kalacaktır: iktisadi, politik, askeri, kültürel, teknik. Bunun içeriğini biliyoruz: Sınai büyüme, (belki de belirleyici bir ağırlık taşıyacak) azgelişmiş ülkelere yardım, sınırsız teknik gelişme.

Dolayısıyla, meydan okuma, mevcut yapıların sağlamlığının, aynı zamanda da koşullara uyum kapasitelerinin kalıcı bir kanıtını içerir. İfade bulan meydan okuma, ifade edilmemiş gözdağına, hoşgörü ve kavrayışa, dolayısıyla yumuşayıp gevşemeye yönelir.

Meydan okuma, güvensizlik, yani kaygı olmadan işleyebilir mi?

65 Bkz. Jean Duvignaud, *Pour entrer dans le XXe siècle,* s. 290-295, Grasset, Paris, 1960. Yazar sorunu biraz fazla (edebiyatla) kısıtlayarak ele almaktadır.

Ender olarak. Bu durumda küstahlık olarak adlandırılır. Genelleşmiş meydan okuma, aynı zamanda, güvensizliği genelleştirir; güvensizlik de büyük ve korkunç bir belirsizliği besler. Bu bize bazı yeni kavramlar getirerek, çok şey öğretti: Modern dünyada tesadüfün genelliği, toplumsal "gerçeklik" içinde taktiğin ve stratejinin önemi, vb. Güvensizlik spesifik bir yabancılaşmayı belirlemektedir; kafayı bulandırmakta, çıldırtmakta ve aptallaştırmaktadır; aynı zamanda, enerjileri de teşvik etmektedir. Şaşılacak derecede coşku verici olan meydan okuma ve güvensizlik ortamı, hem tahrik edicidir, hem de hoşgörü gösterilemez bir ortamdır. Güvensizlik, bir yabancılaşmadan kurtulmayı da belirler; tesadüf karşısında belli belirsiz biçimde yaşanan kaygı sınırsız bir sorgulama yaratır. "Neden bu? Neden şu?" Güvenlik ihtiyacının paranteze alınması belki de toplumsal bilinçte bir değişime yol açacaktır. Bu noktadaki gerilim kaygı verir, insan düşüncesi doğadan kopar. Doğal dinginliğin ve yaratılmış kaygının aşılmasını gerektirir. Bu başkalaşım, gündelik hayatın kökten dönüşüm gerekliliğine varır mı? Bunu umut edebiliriz. Yoksa, zaten yeterince uzun olan yenilgi listesine bir yenisi daha eklenmiş oluruz...

İki "rejimin" ya da "sistemin" birlikte yaşamasının başlangıcından beri bu ikisinin birbirleri üzerindeki tepkisi çok derin oldu. Bir "sistem"in diğeri üzerindeki baskısı, ona karşılığı, yankısı, gereksizlikler şeklindeki bu diyalektik hareketi incelemenin yeri burası değil. Bu etkileşim yaygınlaşıp yoğunlaşır, ikisi de her vaadi (fazla ünlü bir lafla, başkalarının vaatlerini bile) tuttuğunu ve insani gelişimi gerçekleştirdiğini iddia eder. Bu iç içe girmede, (enformasyon ile propagandanın istikrarsız bileşiminin sonucu olan) başka imgesi, giderek büyüyen ve çelişik bir rol oynar. Bu, meydan okumanın imgesidir, meydan okunanın ve bize meydan okuyanın imgesidir.

Böylece, "dünya çapında" ya da "gezegen çapında" bir birlik, çelişik olarak, diyalektik olarak, yani hem zorunlu hem de tesadüfi şekilde, hem belirli hem de rastlantısal biçimde gelişme göstermektedir. İnsanın ve tarihin diyalektik hareketi, kozmik macera, önümüzde yeni bir uçurum olarak açıldığında, dünyanın aşılmasına "küreselliği" katar. Fakat bu küresellik nasıl olacaktır? Bunu kesin olarak öngöremeyiz; ancak bir olasılıklar, ihtimaller ve opsiyonlar tablosu oluştu-

rabiliriz. Son derece karmaşık, pek az mekanik, rastlantılarla dolu bir etkileşim, önümüzde, bizimle birlikte, meydan okuma tarzında cereyan etmektedir. Bu meydan okumanın etkinliği değişkendir. Öncelikle burjuvazi acımasızlaşmıştır (faşistleşmiştir), sonra –bu acımasızlığı ondan çekip almadan– onun uyuşukluğunu ve hatta belli bir noktaya kadar aptallığını sarstı; burjuvazi yaşlı Malthusçuluğuna son vermeye, üretimi ve tüketimi planlamaya, "uyumlu kılmaya" çabalıyor; burjuva toplumunun temel koşul ve kategorilerini dönüştürmeden ve sınıf mücadelelerini ya da proletaryayı ortadan kaldırmadan, belli bir noktaya kadar bunu başarıyor. Diğer kampta ise kapitalist meydan okuma öncelikle sosyalist devletin zayıflamasını engelledi; ardından, dogmatik uykuyu, devletçi doktrinerliği, merkezileşmiş sert planlamayı sarstı; sosyalizm toplumsal ihtiyaçları dikkate almaya başlıyor.

İki üretim tarzının, meydan okumaları ve çelişkileri içinde, benzer veçheler ve tuhaf türdeşlikler gösterdiğini artık biliyoruz. Özellikle, her iki tarafta da, gündelik hayat kendi geriliğine bırakılmış, terk edilmiştir: Amerika Birleşik Devletleri'nde "kamu hizmetleri"nin yetersizlikleri nedeniyle, SSCB'de ağır sanayinin önceliği nedeniyle. Bir tarafta devletçilik eksikken, diğer tarafta fazladır. Her iki tarafta da teknolojik yabancılaşma belli açılardan karşılaştırılabilir sonuçlar yarattı. İki sosyo-politik rejim de, meydan okumaları içinde, aynı kategoriden, gündelik hayat kategorisinden kaynaklanıyor.

Baskın çıkacak rejim, en fazla zenginlik, en fazla eylem imkânı, en fazla özgürlük, yani olasılık üreten olacaktır. Bu rejimin insanlara sunduğu hazla mı, yoksa güçle mi zafer kazanacağını söyleyemeyiz.

İşte, bu nedenle, burada, modern dünyanın problemlerinin karmaşıklığı içinde, ne öngörüye ne seçeneğe imkân tanıyan herhangi bir mefhumu (örneğin "küresellik") yönlendirici kabul etmiyoruz. Meydan okumanın labirentsi dünyası içinde yönümüzü bulmak için, mütevazı ve temel bir gerekliliği seçtik: Gündelik hayatın eleştirel bilgisinden yola çıkarak gündelik hayatın dönüşümü.

8.
Toplumsal mekân, toplumsal zaman

Biyolojik, fizyolojik, fiziksel zamanlardan ayrı bir toplumsal zaman (ya da toplumsal zamanlar) vardır. Geometrik mekândan, fiziksel ya da biyolojik mekândan, coğrafi mekândan, iktisadi mekândan ayrı bir toplumsal mekân vardır.

Gündelik mekân, ikişer ikişer zıtlık içinde bulunan –"sağ-sol-yukarı-aşağı"– dört boyutluluğuyla geometrik mekândan farklılaşır. Aynı şekilde, gündelik zamanın da, matematikçilerin ve fizikçilerin tanımladığından farklı dört boyutu vardır: tamamlanmış, öngörülmüş, belirsiz, öngörülemez (ya da: geçmiş, şimdi, kısa vadeli gelecek ve uzun vadeli gelecek zaman).

Bu mefhumlar derinleşerek gelişmeye ve farklılaşmaya devam ederler. Toplumsal mekân konusunda, öznel veçhelerle nesnel veçheleri birbirinden ayıracağız. Öznel olarak, toplumsal mekân, grubun ve grup içinde bireyin çevresidir; bireylerin ortasında bulundukları ve içinde yaşadıkları ufuktur. Ufukların kapsamı, gruplarla, durumlarıyla, tikel faaliyetlerle birlikte değişir. Nesnel olarak, yaygın kabul gören "toplumsal hareketlilik" mefhumu toplumsal mekân mefhumuyla çakışmaz. Tek başına ele alındığında, toplumsal hareketlilik bir soyutlama olarak kalır; ağları ve basamakları gerektirir ve kalıcı bir fenomen oluşturduğu sürece, bu ağ ve basamaklar boyunca oluşur. Toplumsal mekân, ağların ve basamakların az çok yoğun bir dokusundan ibarettir. Bu doku, gündelik hayatın ayrılmaz parçasıdır. Bunu daha ilerde, iletişimler modeli içinde inceleyecek ve "toplumsal mesafe", "toplumsal alan" terimlerine belirgin bir anlam verebilir miyiz diye araştıracağız.

Toplumsal zamana gelince, döngüsel zamanlar ile çizgisel zamanların farklılığı ve nispiliği üzerinde yeniden duralım. Döngüsel zamanların kökenleri ya da temelleri, bildiğimiz gibi, doğadadır; derin, kozmik, hayati ritmlere bağlıdırlar. Çizgisel zamanlar ise bilgiye, akla, tekniğe bağlıdırlar; hayati ritm ve süreçlere değil, ekonomik ve teknolojik büyüme süreçlerine bağlıdırlar.

Döngüsel ritimler ile çizgisel (sürekli ya da süreksiz) zamanlar arasında gündelik hayatta görülen etkileşimlerin sonuçlarını yakından göreceğiz. Dolayısıyla, düzenlilikleri ayırt etmeye ve matematikçilerin armonik analizinden ya da fizyolojik çalışmalardan esinlenerek, bunların ilişkilerini ve üst üste binmelerini incelemeye çabalayan bir ritmoloji ya da sosyolojik "ritm-analiz"[66] tahayyül edeceğiz. Diğer yandan, her grubun, çalışma içinde ve çalışma dışındaki gündelik hayatta, az çok hızlı ve kimi zaman farklı kendi "temposu" vardır. Böylece, bizim kesimimizde, toplumsal zamanların çokluğu teorisi gelişir.[67]

9.
Praksis

Şimdi açıklaması en basit ve en güç, en soyut ve en somut, hem gündelik hayata hem de toplumsal globalliğe uygulanan kategoriye geldik: Toplumsal pratik ya da praksis kategorisi.

Marx'ın gençlik eserlerinden (bunlara felsefi eserler de denir) bu yana, praksis mefhumu deformasyonlara ve yoksunlaşmalara maruz kaldı. Kavramı bütünselliği içine yeniden yerleştirmeye çalışmadan önce, bu kısıtlayıcı anlayışları hızla inceleyeceğiz.

Yapmak,[68] toplumsal pratiği, az çok esnek ya da dirençli belli bir madde üzerinde uygulanan zanaatkârlık tarzındaki bireysel işlemlere indirger. Bu işlem sırasında, yarı zanaatkâr yarı sanatçı olan üretici ya da yaratıcı kendini keşfeder; nesnenin içinde kendi eserini ve kendi kapasitelerini tanır. Bir eser yaratırken, kendi kapasitelerini oluşturur. Geleneksel çömlekçi, dokumacı ya da ressam böyledir. Yaparken, kendini yapar.

66 Terim Gaston Bachelard'dan alınmıştır.

67 Bkz. Georges Gurvitch, *Traité de sociologie* ve *La Multiplicité des temps sociaux*, Cours de la Sorbonne, 1957-1958, C.D.U.

68 Bkz. Jean-Paul Sartre'ın epey eski ve bu nedenle, bir praksis formülasyonu kadar yaygın olan ifadesi: "Yapmak ve yaparken kendini yapmak."

Yapmak mefhumu hem daha dar hem daha muğlaktır; praksis mefhumunu henüz bütünüyle kapsamayan üretim mefhumundan hem daha yanıltıcı bir şekilde belirgin hem de daha muğlaktır. Belirgin kesinliğine rağmen, "yapmak" mefhumunun hudutları yoktur. Oyun, bir "yapmak" mıdır? Cevap eğer evetse, mefhum her isteneni kapsar. Yok eğer hayırsa, nesne üretme yönündeki bir çabayla, belirli ve yürürlükten az çok düşmüş türdeki bir çabayla sınırlanır. Bu mefhumun kullanımı –sınırlarına ve alanına dair özel koşul belirtilmediği sürece– yanlış kullanımlara, yani yanıltıcı değerlere sürükleyebilir bizi. Modern sanayi çalışmasında işlemcinin aletle ve maddeyle dolaysız, doğrudan ilişkileri azalarak, sonunda, otomatizasyon içinde tamamen yok olur. Bu mefhuma dayalı praksis analizi, birçok olguyu kavrayamama riski içerir. Gerçekliğin gerisinde kalır; bu gecikmeden kaynaklı aydınlık aldatıcıdır. Sanayi evresinde çalışma zanaatkârlık şemalarına göre, günümüz evresinde –otomatizasyon evresi– çalışma ise "klasik" sanayi şemalarına göre düşünülür. Çalışma ile çalışma dışı yaşamın ilişkisi, parçalı çalışmayla, daha çok da otomatizasyonla birlikte değişmiştir. Birey artık "yaparak" "kendini yapıyor" değildir; yalnızca bir parçası ve bir veçhesi "yapma" olan karmaşık bir bütünlük içinde "kendini yapmaktadır." Toplum ölçeğinde, üretim ve üretim ilişkileri de aynı ölçüde belirleyici kalır. Diğer yandan, mütevazı bile olsa, eğer bir "eser" varsa –yoksa "ürün" değil– bireysel eylemin "yapmak"la değerlenmesi geçerli kalır (karikatürvari "hobi" ve "*do it yourself*" biçimi dahil).

"Yapmak" mefhumuna dair başka çekinceler de vardır. Bu mefhum, pratikte icat sorununu ne ortaya koymaya ne de çözmeye katkıda bulunur. Tekniğe madde olarak sahip çıkar. İçerim ve koşulları, sonuç ve çözümleri kendi içinde incelemeden şekillendiren her faaliyetin genel verisi olarak, her ikisini de ikinci plana atar. Failin bireysel inisiyatif ve yeteneğini bu çerçevede değerlendirmek için teknik ve madde tarafından faile bırakılan belirlenimsizlik bölgesine (özgürlük payına) vurgu yapar. Bu durum, özgürlük sorunlarını, hem bireylerin hem de bireylerin parçasını oluşturduğu grupların özgürlük sorunlarını tüm kapsamı içinde açıkça ortaya koymaya katkıda bulunmaz. Bu şema içinde yabancılaşmanın durumu nedir?

Ampirizm ve pragmatizm içinde "pratik" mefhumunun darlığı öyle sık ve öyle güçlü bir şekilde vurgulanmıştır ki, bu konuya geri dönmeye pek az ihtiyaç duyulur. Yalnızca bireysel pratik eylemi ve sonucunu dikkate alan, pratikçiliği ve vülger pratik anlayışı (basit soyutlama olarak şekillenen) teorik kapsamla karşı karşıya getiren, başarıyı yargının ölçütü ve prensibi olarak savunan Anglosakson ampirizmi ve pragmatizmi, bireysel yaşamda da toplumsal yaşamda da drama, derinliğe, problemlere yer vermez. Bu ampirizm ve pragmatizm, basitlikleriyle, yani basitleştirmeleriyle insanı ayartmıştır. Bunlar, felsefi gelenek yokluğunu, daha doğrusu, kültüre nüfuz eden etkin bir geleneğin yokluğunu ortaya koyarlar. Felsefenin büyük krizi nedeniyle, en aşırı kafa karışıklığıyla karışan felsefenin çöküşü, aşılması ve yokluğu nedeniyle bunlar yayılabilmiştir. Bunların praksis hakkında oluşturduğu imge, daha "gerçekçi" olduğu kadar daha yanlış, daha belirgin ve parçalı deneyime daha yakındır. Marksist düşünceye bile bunlar bulaşmıştır.

Anglosakson pragmatizmine ve onun başarıyı savunmasına karşı, –durumlarının ve rollerinin yeterince bilincinde olmayan– birçok filozof yenilgiyi değerlendirdiler. Dramın ve trajik olanın itibarının iadesi daha da öteye gitti: Yalnızca yenilginin bir anlamı vardır; başarı ya da zafer, niyet ve hedeflerin yavanlığını kanıtlar yalnızca. Başarının gülünç sosyolojik savunmasının karşısına, günümüzde, bir o kadar gülünç bir fikir çıkartılıyor: İnsanlık yalnızca çözümsüz sorunları önüne koyar; insanlar kaybetmek için oynar; yenilginin büyüklüğü, niyetlerin büyüklüğünün ve hedeflerin derinliğinin ölçütüdür. Biz bu ikilemin dışına çıkıyoruz.

Pragmatizm hem karar mantığını hem de eylem diyalektiğini küçümser. Seçimler, olasılıklar ve riskler teorisini gözardı eder. Somut sorunsalları –çatışmaları, çelişkileri, açılımları– ortadan kaldırır. Praksisi, içinde barındırdığı hareketlerin karmaşıklığıyla değil, soğuk ve çıplak, taş kadar yoğun bir gerçek kavramıyla düşünür. İnsan faaliyetinin teorik-olmayan kavranışı gerçeğin işlevselci bir kavramıyla birliktedir. Buradan yola çıkarak, faaliyeti oluşturan şeylerin birine –tekniğe– vurgu yaparak, kolaylıkla geniş, derin ve elbette "gerçekçi" olduğunu düşünen teknokratik bir pozitivizme geçilebilir.

Karşılaştırılabilir bölünmelerin eşlik ettiği benzer bir kısıtlama dogmatik Marksist düşüncede de gerçekleşmiştir. Farklı bir terminolojiyle, praksisin herhangi bir tarafına vurgu yapılır: Üretici çalışma, insanın dış doğa üzerindeki eylemi, bu bilinçli faaliyetten önce gelen faaliyetin nesnesi olan madde. Bu nedenle, aynı zamanda, teknik gelişime, üretkenliğe ve başarıya önem verilir. Praksisle özdeşleştirilen üretici çalışmadan, başka bir veçheye (üretici çalışmanın planlanması, politik pratik, devlet ya da parti pratiği), bu çok sayıdaki fragmanı birbirine bağlamak çok da dert edilmeden sıçranır. Genel olarak praksise atfedilen oldukça muğlak niteliği –bir eylemi düzgün sonuçlandırabilmek, kendiliğinden ya da kör süreçlere hakimiyet, teknik gelişim, bilgi, doğanın güçleri üzerinde uygulanan etki– belirli bir pratiğe (politik) aktarmayı sağlayan ideolojik karışıklık buradan kaynaklanır. Bu ideoloji, devlet iktidarının imkânlarını ve spesifik anlamdaki politik eylemin içgüçlerini –aygıtlar, propaganda, yönetme ve buyurma yöntemleri, dağılma ve kısıtlama teknikleri, kısacası global ve devletsel olanın (belirgin ayrılıklarına varana dek) gündelik hayata nüfuz etmesi– tanımlayan ve analiz eden tam anlamıyla politik bir teoriden muaf tutar.

Sözümona Marksist pratikçilik –analiz yetersizliğiyle ya da bilme yasağıyla– pragmatizmden geri kalmaz. Praksis mefhumunu aynı ölçüde sınırlandırıp, aynı ölçüde karartır. Kendi hakikati içinde eleştirel biçimde yansıtmak yerine ideolojik (felsefi) bir temsilini verdiği kendi "praksis"iyle dolambaçlı bir ilişkiye girer. Dogmatizm insanların eksiksiz özgürlüğünü ve özgürlüklerinin gelişimini, özellikle bunları yasaklayan bir çerçeve içinde –devletçilik, ilkel birikimin gerekllilikleri, tatminsizlik, ihtiyaçların ve hazların kısıtlanması– gerçekleşmiş gibi gösterdi. Praksisin falanca veçhesi ya da ideoloji üzerinde (ve özellikle madde ve felsefi materyalizm üzerinde) ısrarla durarak, diğer veçheleri, özellikle gündelik hayatı ilgilendiren her şeyi silmeyi, onları parantez içine almayı, sosyalizm mefhumundan dışlamayı büyük ölçüde başardı.

Bunca uzun ve bunca etkili bir iptalin ardından, tüm kapsamıyla praksis mefhumunu yalnızca kayda değer bir çaba onarabilir.

Toplumsal insanın doğa (dış dünya) üzerindeki eylemi, praksisin veçhelerinden yalnızca biridir. Bu veçhe zaten karmaşıktır, çünkü

onun analizi çok sayıda oluşturucuyu sayıp dökmeyi gerektirir: teknik gelişim (alet ve bilgi), doğal güçler, hammadde kaynakları, işin örgütlenmesi ve işbölümü (toplumsal işbölümü, özellikle kapitalist toplumda, teknik işbölümüyle örtüşmez), vb.

İnsanlar –gruplar ve bireyler– arasındaki ilişkiler elbette praksisin parçasıdır. Doğa üzerindeki eylem (üretici güçler) toplumsal ilişkileri (üretim ilişkileri) içerir ve belli bir noktaya dek bunları açıklar. Tersine, toplumsal ilişkiler doğa üzerindeki eylemin (üretici güçler) dışında ne oluşabilir ne de düşünülebilir. Toplumsal gruplar, özellikle sınıflar, hem üretici güçtür hem de toplumsal güç. Bununla birlikte, toplumsal ilişkiler üretim ilişkileriyle örtüşmez; global praksis ne bir toplamla ne de bir etkileşimle tarif edilebilir: "Üretici güçler – üretim ilişkileri." Bu temsil, iktisadı fetişleştirir. Daha önce çürütülmüş işlevselcilik kadar üstünkörü, basitleştirici bir üretimciliğe varır: Maddi hayatın üretimi. Marx'ın Adam Smith'in burjuva üretimciliğine karşı ortaya koyduğu ve yakın dönem ekonomist ve sosyologlarının vülger Marksizme karşı yeniden ele aldıkları şey unutulmakta ya da kulak ardı edilmektedir: Her toplum, maddi olmayan fakat pratik açıdan yaratıcı bir üretimi, çeşitli hizmetleri içerir ve ima eder. Bu hizmetler, toplumsal ilişkilerin, üretim ve mülkiyet ilişkilerinin örgüsüne dahil olup, bunları daha karmaşık kılarlar. Bu hizmetler, *belirsiz* toplumsal ihtiyaçları ve kabul edilmiş ve denetlenen *belirli* toplumsal ihtiyaçları temsil ederler. Üretim ile tüketimin gündelik hayata (dağıtım, ulaşım, sağlık ve tıp, eğitim ve öğretim, boş vakit, reklam, tamamen kültürel eserler, vb.) eklemlenmesini bunlar gerçekleştirir. Dolaysız ve basit bir şekilde göz önünde olan gündelik hayat, temsillerin, sembollerin, düzenlemelerin, kontrollerin, modellerin, normların (ideolojiler ve "üstyapılar") varlığını ve etkinliğini analizle ortaya çıkartır. Tam tersine, gündelik hayata dair bu çoklu dolayımlar o hayatın içinde dolayımsız ve eşitsiz bir varlık sürerler. Dolayımların hepsi gündelik hayata eşzamanlı olarak müdahale etmez.

Praksis, doğayla, kelimenin gerçek anlamında maddi üretimden başka ilişkiler kuran biyo-fizyolojik düzeyden (ailede olduğu kadar köyde, şehirde ve ulusta da), sembollerin, kültürün, temsillerin, ideolojilerin soyut ve biçimsel düzeyine dek çok çeşitli düzeylerde aşırı

bir karmaşıklık ortaya koyar. "Üstyapısal" denen öğeler ve oluşturucular "temel" üzerinde tepki gösterirler. Praksisin içinde az çok ayrı duran ve mevcut haliyle vurgulanmış bir düzeyi –gündelik hayat düzeyini– ayırt etmezsek, Marksist teorinin klasik önermesi anlaşılmaz kalır. Semboller ve temsiller öncelikle ve özellikle dolaysız ilişkiler üzerinde etkili olur ve bunların arasında dolayım olarak müdahalede bulunurlar: Özellikle gündelik hayatı oluşturan kişiler ve şeyler (mallar) arasındaki görünüşte dolaysız ilişkiler ile toplumsal bilincin görünüşte basit halleri.

Praksis, bütünlük olarak da kendini gösterir. Bütünlük mefhumunun praksisten kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bununla birlikte, bu bütünlük ancak parçalı ve çelişik olarak, farklı düzeylerdeki düzey ve çelişkilerden, kısmi bütünlüklerden oluşarak belirir (ve de zaten böyledir). Bütünlüğe, yani topluma içeriden nasıl erişiriz? Özellikle bu kısmi bütünlüklerden ve birinden diğerine gönderme yapan düzeylerden hareketle; bir kümeyi varsayan ve –tanığı ile öğesi oldukları bütünü bize vermeseler bile– bunun kavramını gerektiren bu fragmanlardan hareketle. Bir anlamda fragmanlardan oluşan, bir başka anlamda zaten bütünsel olan her düşünme ya da toplumsal etkinlik eylemi, diğer düzeyler aracılığıyla bütünlüğe gönderme yapar. Ortaya koyduğu bütünsel praksise yönelir. Marx'ın bilinen bazı ifadeleri, yalnızca bu hareketli ve çelişik (diyalektik) praksise yeniden kavuştuğunda anlaşılabilir ve yeniden ele alınabilir. Toplumsal yaşam, toplumun ve bireyin yaşamı, özünde, toplumsal pratiktir: praksis. Üretim insanı üretir. Sözde "dünya tarihi" ya da "dünyanın tarihi" insanın kendisi tarafından üretiminin tarihidir: İnsan, hem insanın dünyasını hem de öteki insanı, başka (yabancılaşmış) insanı ve kendini (kendilik bilincini) üretir.

Praksisi üretime ve üretimi de iktisadi (maddi) üretime indirgeyen ideolojik operasyonu burada bir kez daha protesto ediyoruz. Praksis, hem maddi hem de "manevi" üretimi, araç ve amaç üretimini, aygıtların, malların ve ihtiyaçların üretimini kapsar. Üretmek ve yeniden üretmek, yalnızca bir miktar üretilmiş nesneyi (üretim aygıtları ya da tüketim malları) dolaşıma, mübadeleye, tüketime ya da, tersine, yatırıma ve birikime sokmak değildir. Aynı zamanda, malların üretimini

ve bunlara sahip çıkmayı mümkün kılan (ve bunları sınırlandıran ya da engelleyen) çok sayıda toplumsal ilişkiyi üretmek ve yeniden üretmektir.

Belirli bir toplumun bağdaşıklığı (yapıları), bağdaşık yapının egemen olduğu ve dağılana dek buyruğu altına girdiği tutarsızlıkları ancak böylece kendini gösterir. Üretici güçleri ile maddi doğa üzerindeki eylemi birbirinden ayırmak, daha genel olarak bazı kategorileri öne çıkartarak praksisten ayırmak, bazı nesneleri (ki bunların arasında meta ve para da bulunur) ayrı ele almak ve fetişleştirmek... Marksist eleştirinin özellikle çürüttüğü yaklaşım budur. Din eleştirisi, felsefe eleştirisi, gündelik hayat eleştirisi de dahil, tüm eleştirel düşüncenin temeli böyle keşfedilir.

Üretimde üretilen ve yeniden üretilen yalnızca ürün değildir; toplumsal gruplar ve onların ilişki ve öğeleri de üretilip yeniden üretilir. Üyeler, mallar, nesneler yok olurken, gruplar varlıklarını sürdürür ya da dağılır, eylemlerini ve oyunlarını sürdürürler, bunların kendi taktik ve stratejileri vardır. Analiz, görünürdeki hareketsizliğin altında gizli bir hareketlilik keşfeder. Yüzeysel hareketliliğin altında, analiz, istikrarlara, kendi kendini düzenlemelere, denge sağlayan yapı ve faktörlere erişir. Global birliğin altında çeşitlilikleri, çok sayıda görünümün altında ise bir bütünselliği ortaya çıkartır. Analiz bu iki sosyolojik veçheyi (süreğen değişim, öğelerin yok oluşu, yeni doğan konjonktürler; kümenin yapılanması, nispi istikrar) sürdürmeli ve onları bir tarihin birliği içinde kavramalıdır.

Praksis, insan "dünyasını", bizimkini, nesnelerin ve malların dünyasını, duyuların algıladığı ve dolayısıyla bireyin organlarına ve vücuduna doğallığında verili gözüken dünyayı üretir. "Dış dünya" deyimi aldatıcıdır. Şeyleri (çakıltaşı), nesneleri (ev), ürünleri (bu kurşun kalem), eserleri (bu tablo) birbirinden ayırmadan gruplandırır. Dil dolayımından geçen dışsal dünya, aynı zamanda, nesnelerin, ürünlerin ve eserlerin insani dünyasını sözel yapılar aracılığıyla yeniden üreten içsel dünya"dır." (Bireysel) bilinç, dışsal gözüken ve toplumsal praksisi yaratan bir dünyayı "yansıtır." Bu bilinç (ama bu belirlenim onu ortadan kaldırmaz), praksisin nesneler dünyasına yerleştirdiği anlam ve sembollerin buluştuğu yer –alan– olarak belli bir noktaya dek tanımlanır.

Tekrarlanan praksisi ve yaratıcı praksisi birbirinden ayırt etmeye vardık. Praksis mefhumunu, bütünselliği içine yeniden yerleştirerek diyalektik olarak derinleştirmek için bu ayrım şarttır. Tekrar, her düzeyde önemli bir rol oynar. Üretici ve teknik eylem er geç çalışma için temel olmasa da önemli bir veçhe olan yinelenen davranışlar halinde çözülür. Maddi düzeneklere (aletler, makineler) emanet edilen işlemlere gelince, bunlar her zaman sayısız gidiş geliş içerir: salınımlar, rotasyonlar, alternatif hareketler. Çağdaş ekonomist ve sosyologlardan önce Marx'ın belirtmiş olduğu gibi, ürün sınırsız yeniden üretim kapasiteleriyle doğal nesne ve eserlerden ayrılırlar. Gündelik hayatın büyük bölümünün basmakalıplaşmış ve yinelenen eylemlerden oluştuğunu biliyoruz. Tekrarlanan praksis insan dünyasını besler ve onu yeniden üretmeye katkıda bulunur. Onu alttan alta destekler ve istikrarlaştırır. Bu praksis başlı başına yabancılaştırıcı mıdır? Hayır. Ancak tanımlanabilir koşul ve durumlarda –"başka şey" mümkün olduğunda– yabancılaştırır.

Yine de, tekrarlanan praksis ile yaratıcı praksisi birbirinden ayırmayalım. Tekrarın birçok türü vardır ve bunlar arasındaki fark üzerinde tekrar durmalıyız. Basmakalıplaştırılmış ve mekanik tekrar, tavırların ve işaretlerin tekrarı, hayati faaliyetlerin ritmik ve düzenli yeniden başlamasından farklıdır. Unutmayalım ki, matematikte biçimsel bir işlemin tekrarı (bir kümeden bir elementi çıkarmak ya da element eklemek), yineleme ve tekrar yineleme, temel ve son derece verimli edimlerdir.

Dolayısıyla, tekrarlanan praksis ile yaratıcı praksis arasında geçişler ve dolayımlar keşfetmeyi bekleyebiliriz. Bu nedenle, gündelik hayatı yalnızca tekrarlanan praksisle tanımlayabileceğimizi sanmıyoruz. Gündelik hayat, tekrarlanan praksisle yaratıcı praksisin buluşma ve karşılaşma yeri olarak tanımlanabilir. Toplumsal praksis, sürdürmekle, beslemekle, yeniden üretmekle sınırlanamaz. Bizim argümanlarımız, yapıların, istikrarların, sabitliklerin ve dengelerin nispi karakterini göstermeye yöneliktir. Praksis, gündelik hayatla sınırlanmadığı gibi, aynı tavır ve işlemlerin mekanik ve sınırsız bir şekilde yeniden başlamasıyla da sınırlanamaz. Tekrarlanan pratik zorunlu olmakla birlikte kendine yeterli değildir. En yüksek yabancılaşma olan, kesin,

otomatik, çelişkisiz dengeye asla erişemez. Praksis, sarsan ve değiştiren yeniliğin "temeli"dir. Praksis yaratır. Yeniliğin sınırında, praksisi altüst eden ve gündelik hayatı dönüştüren edimleri hissederiz: Tarihin devamının ortadan kaldırmayı başaramadan çok sayıda olasılık dahil ettiği bütünsel fenomenler olan devrimler...

Çok daha mütevazı, daha az göz alıcı ve daha az gürültülü başka yaratıcılık biçimleri de vardır. Yaratıcılık her zaman gündelik hayatın dışında, temsillerin ve sembolizmlerin üstündeki düzlemde meydana gelmez. Yeniden başlamakla başlamak başlangıçta birbirine benzer ve ancak sonradan, ardından karşıtlık oluştururlar. Her yeniliğin gündelik hayatta doğduğunu ve doğrulandığını bile söyleyebiliriz. Yaratıcı eylem nerede ve nasıl gerçekleşir? Genellikle bunun marjinal ve tuhaf olduğunu, normlar ve yüksek faaliyetleri düzenleyen kabul görmüş referans çerçeveleri karşısında sapma olduğunu biliyoruz. Bunun verimliliği daha sonra, ardından kendini gösterir. Yaratıcı eylem genellikle oyundan kaynaklanır: Bir bahis ve yenilgi riski içerir. Bilimlerin tarihi bu savları olduğu kadar sanatın ve politik doktrinlerin savını da doğrular. Bizce, yaratıcılar tek tek bireyler değil, küçük gruplara dayalı bireylerdir. Global toplum ve büyük kitlesel gruplar, yaratıcı pratiğin elbette şartı, zorunlu ve yetersiz koşuludur. Küçük gruplar içindeki bireyler global ölçekte praksisi mümkün kılan şeyi gerçekleştirirler. Yenilikler, bir dolayımdan diğerine, tekrarın ağırlığı, çatışmaların teşviki, değerlerin ve toplumsal denetimlerin istek ve yasakları aracılığıyla yol alırlar. Bunlar, en azından kendi tohumları açısından, bu kısıtlı grupların –sektler, gizli topluluklar, siyasi partiler, arkadaş grupları, laboratuvarlar, tiyatro grupları, vb.– sınırlı ve cüretkâr praksisi içinde meydana gelmezler mi?

Bizim analizimiz praksis mefhumunun içine –mefhumun kendisini terk etmeden– çok sayıda farklılığı, düzeyleri ve kısmi bütünsellikleri dahil etmeye yöneltir bizi. Şu ayrımları yaparız:

a) Bütünsel devrimci praksis, (radikal bir felsefe eleştirisi içermekle birlikte geleneksel felsefeyi sürdüren) Marx'ın felsefi denen eserlerinin ele aldığı praksis. Bütünsel devrimci praksis, varolanı tepeden tırnağa altüst eder. Bütünsel bir tarihsel eylemle yabancılaşmaya son verir. Çelişkileri gün ışığına çıkardıktan sonra çözümler. Bölünme ve

ayrılıkları aşar. Bunların en başında, varlık ve düşünce (bilinç), özel (gündelik) ve kamusal (devletsel, politik), ihtiyaç ve arzu, doğa ve kültür, vb gelir. Bu praksis, felsefenin aşılmasını, gerçekleşmesini, keza devletin ortadan kalkmasını içerir.

Günümüzde bütünsel devrimci praksis mefhumu ütopik görülebilir. Öyledir de. Her felsefe, kendinin doğru düzgün bilincinde olmayan bir ütopyayı (doğrudan ya da dolaylı olarak) sunduğundan ve ütopya art arda kestirimlerle gerçekleşerek eylemi teşvik ettiğinden, biz bu mefhumu koruyor ve hatta ön plana geçiriyoruz. Ütopya olarak beliren şey, İdea olarak da belirir. Bütünsel praksis mefhumu devrim fikrinden başka bir şey değildir. Gündelik hayatın başkalaşımı fikrini işin içine katarak, bu programın hem ütopik hem de gerçekçi niteliği üzerinde daha önce durmuştuk. Dünyayı yorumlamak yerine değiştirmek, sadece dış dünyayı değiştirmek değildir, özellikle gündelik hayatı değiştirmektir. Bu bütünsel praksis daha tahayyül edilir edilmez ve tahayyül edildiği için mümkün olur. Yine de, gerçeğin içindeki koşullar (üretim ilişkileri, tarihsel ve politik konjonktür) dikkate alındığında, bu mümkün değildir. Marx'tan, en yüksek ütopya ve en yüksek gerçek olan diyalektik birlik fikrini alıyoruz. Tıpkı bilimin yolunu ve nispinin anlamını belirlemek için (gerçekleşmiş) mutlak bilgi fikrinin gerekmesi gibi, bütünsel devrim fikri de olasılıklar alanını belirlemek için gerekli olmaz mı?

b) Kısmi devrimci praksis. Bir ülkenin iktisadi gelişimi, (eşitsiz ve tutarsız bir büyümenin karşıtı olarak) üretimin genel büyümesi, kısmi bir devrimci praksisi temsil eder ki bu kısmi praksis, onu gizleyebilecek ve hatta onunla hile yapabilecek olan bütünsel praksisin parçasıdır. Bu kısmi devrimci praksisi, "gerçeği" (verili olan üretim ilişkilerini) kabul eden ve dönüştürmek için bunlara, yani çelişkilerine dayanmak yerine tabi olan reformist praksisten ayırmak her zaman kolay değildir.

c) Pratik olan (nedeni ve içeriği praksiste bulunan) bilgi ile tersine, bilginin müdahalesi ve cisimleşmesi olan pratik. Bilginin soyut faaliyetle alakası yoktur. Teorisiz ve kavramsız işlemese de, teori ile pratik arasında çatışma (diyalektik birlikleri içinde, yani verimli çatışma) olsa da, teorik bilgi praksisten ayrılmaz. Onun ayrılmaz bir parçasıdır.

En "saf" bilgi, teknikleri ve maddi ya da biçimsel bir avadanlığı kullanır. Dolayısıyla, üretim güçlerinden, örgütlenmenin ve işbölümünün toplumsal biçimlerinden, toplumsal örgütlenme biçimlerini onaylayan ve yönlendiren politik biçimlerden ayrılmaz. Böylelikle, bilimsel nesnelliğin temeli ve dahası içeriği toplumsaldır (dolayısıyla belli bir noktaya dek nispidir). Bilimin nesnel olduğunu söylemek, bilimin praksisin parçası olduğunu da söylemektir. Teorik temeller uzun süredir yerleşmiş olsa da, bilginin falanca kesimi yalnızca belirli ve oldukça geniş bir toplumsal grubun (sınıf ya da sınıfın bir parçası, ülke, toplumsal ve politik rejim) ihtiyaç ve çıkarlarına hizmet ederse gelişir.[69]

d) Politik pratik, global toplum ölçeğinde olmakla birlikte, oluşumun bir evresinde ancak praksisin bir düzeyidir. Dolayısıyla onu fetişleştirmeye hakkımız yoktur. "Politik pratik", bütünsel devrim üzerine, devletin yok olması ve politik pratiğin sonu üzerine Marx'ın fikirlerini (anlık [momentsel] olarak) yalanlamışsa, bu saptamayı mutlak hakikat haline getirmek saf ampirizmdir; bu aynı zamanda, ideolojilerin radikal eleştirisi olma iddiasındaki Marksizmi "ideolojileştirmek"tir. Yine bu tutum radikal bir eleştiri gerekliliği olan Marksizmi de onaylamaktır. İdeoloji, politik pratiğin parçasıdır; fakat praksis ideolojinin, politikanın, devletin toplumsal hakikatini içerir.

e) Tekrarlanan pratik, gündelik hayatın hem indirgenemez (ortadan kaldırılması imkânsız) hem indirgenebilir (sonsuzca indirgenebilir haliyle), kaçınılmaz temelidir. Tekrarın farklı türlerine (mekanik, düzenli, döngüsel, vb.) göre analiz edilir.

f) Yenilikçi (yaratıcı) pratik, tekrarlanan pratikten doğar. Maddileşmiş eserlerin yaratıcı pratiğini, pratik yaratıcı pratikten, yani insan ilişkilerinde değişimler yaratıcı pratikten (etik de dahil) artık ayırt edebiliriz.

g) Spesifik pratikler, teknik gelişim ve egemen olunmayan kesime nüfuz ediş bakımından eşitsiz, doğal ya da insani bir "malzeme"

69 En yakın örnek: Enformasyon teorisinin çıkış noktası telekomünikasyon ve genel konvansiyonel kod yoluyla telgraf mesajlarının aktarımıdır. Zipf yasası, steno-daktilo yazanların çalışmasını inceleyen Estoup tarafından Zipf'ten çok önce keşfedildi. Bu büyük teoriler radyoyla ve özellikle televizyonla birlikte gelişti.

üzerinde çalışan iş ve mesleklerin pratikleri: eğitimciler, doktorlar, sanatçılar, mimarlar, sendikacılar, köylüler, vb. Bu kategorinin içine, yeniliğe yatkın bireyi destekleyen ve ellerinden çıkana ya da kendileri ona ihanet edene dek taşıyan dar grupların (yakınlık ya da komşuluk gruplaşmaları, bilgin cemiyetleri, tiyatro grupları ve belirli "kitleler", vb.) toplumsal pratiğini de dahil edelim. Bu düzeyde, tarihsel olan, durum ve koşullara göre en iç (yükümlülüğü üstlenilen) ya da en dış (ilgilenilmeyen) olabilir.

Bu sınırlı pratikler birbirlerine ve kendi kümelerine gönderme yaparlar: Mevcut global pratik. Parçalı bütünsellik gruplar aracılığıyla kavranabilir; bu belki de en iyi erişim yoludur, pratikçilik ile spekülasyon arasından geçen yoldur. Bununla birlikte, parçalılıktan bütünsele bu geçiş, görkemli bir eser olmaya devam eden Marx'ın *Kapital*'inin dikkatlice okunmasının gösterdiği gibi, güçlüklerle yol alır.

h) Gündelik hayatın analizi praksis mefhumuyla ilişkili birçok oluşturucu keşfeder. Biz burada yalnızca tekrarın farklı biçimlerini ve olası yaratının tohumlarını bulmakla kalmıyoruz; yararcı ve fetişist pratiği, (çelişkileri gizleyen ve diyalektik hareketleri tanımlı ve tek tek "öğeler"e ayrıştıran) analitik idrak gücü düzeyinde şeyleri manipüle edeni de burada buluyoruz. Metalara ve paraya şey olarak inanan ampirik düşüncenin de burada işlediğini görüyoruz. Ampirik bilinç burada şeyleri ve nesneleri faaliyetin ve toplumsal ilişkilerin dışında ele alır. Temel analitik ayrımları dert etmeyerek, ürünleri ve eserleri, şeyleri ve nesneleri buraya dahil eder (oysa ki, sıradan söylemin ve gündelik dilin yasaları da olan mantık ve analitik, idrak gücü yasalarına göre işler). Bu ampirik bilinç, araçları –mallar, para, meta, sermaye– amaç olarak benimser. Fetişizmi vicdan rahatlığıyla benimser. Gerçeklik, kabul edilmiş ihtiyaçların, temsil ve sembolizmlerin (görünürde) dolaysız olumluluğu düzeyine yerleşir. Bu düzeyde, bir tarihin sonuçları ve global bir toplumun işlevleri olarak kabul edilen –tanınmayan ve tanınabilir olmayan– temsiller, hiç çekincesiz kendilerini dayatırlar. Bütünsellikle bağının bilincinde olmayan, parçalı işbölümü ve sınıf ilişkileri (ki bunlar da bilinmemektedir; yani hem zan altındadırlar hem de paranteze alınmışlardır) üzerinde temellenen parçalı pratik hem yoğun hem de açık seçik gerçeklik olarak görülür.

Gündelik hayatın radikal başkalaşımı olasılığını ifade eden gündelik hayat eleştirisinin sarstığı ve yok ettiği (en azından teorik düzlemde, kavramlar düzleminde) şey tam da bu "gerçek", bu "olumlu" ve bu "pratik"tir. Eleştiri, öncelikle sorunu ortaya koyar: "Bu gerçeği sürdüren ve onu yoğun ve geçerli gerçeklik olarak ortaya çıkartan nedir?" Dolayısıyla öncelikle bu görünür "gerçeğin" etkin temsil ve sembollerine yöneliktir.

10.
Logos, mantık, diyalektik.

Diyalektik düşüncenin kullanımını burada birkaç örnekle açıklamak kolay olur. İşte, binlerce örnekten –biraz da ironiyle seçilmiş– biri.

Fransa, teorik ve pratik ezeli aklın vatanıdır, Descartes'ın ve klasisizmin ülkesidir, üç birliğin, müzikteki tonal sistemin (Rameau), metrik sistemin, vb ülkesidir. Günümüzün simgesi olan ve modern insanın duyuları için saf aklı maddileştiren Fransa'nın karayolu sinyalizasyonu bütün dünyanın teknisyenlerine model olmuştur. Fransa, hektometrenin ülkesidir.

Bununla birlikte, bu Kartezyen Fransız, kaynaşan ve öngörülemeyen hayatı sever. Tuhaf hayranlıklar ona esin verir. Fransa, aynı zamanda, modanın, geçiciliğin, uçarılığın, parfümlerin ve özlem nesnelerinin, kadınlığın vatanıdır.

Fransız dehasının bu iki veçhesini yan yana koyduğumuzda ancak eksik bir tablo çizebiliriz. Bunlar arasında huzurlu bir şekilde yan yana yaşamayı (boş yere) umarız; renkler, dramın renkleri eksiktir. Bunları, keyif içinde, tamamlayıcı olacak şekilde getirip koysak bile bu böyledir. Buna karşılık, bunları, mantıken bağdaşmaz olarak, karşı karşıya getirdiğimizde, Fransız kültürüne üzücü bir saçmalık atfederiz. Uyanıkça yargılar da pek uzağımızda değildir.

Aslında, bu iki "veçhe" çatışmasız ilerlemiyor. Sorunlar ortaya çıkıyor. Bir yanda, Fransa'nın gündelik hayatının özelliklerine kadar,

modern hayatın genel çerçevesine dek nüfuz ediyorlar. Diğer yandan, tarihe, belli bir tarihe gönderme yapıyorlar. Bunların gündelik hayata nüfuz edişi bu spesifik çizgilerin (çelişkileriyle birlikte, çelişkilerine rağmen) kalıcı olduğu umudunu vermektedir. Tarih bunların silinmesinden çekinmektedir.

Bildiğimiz kadarıyla, Fransa'da 16. yüzyıl din savaşlarınca yok edilene dek süren bir coşku ve yaşama tutkusu sergiler. Bir yüzyıl sonra mutlak monarşinin bürokratik burjuva devleti klasik rasyonelliğe eşlik eder; bundan yararlanır ve kendiliğindenliği kuşa çevirerek yabancılaştırarak bu rasyonelliği dayatır. Farklılıkları ve özgünlükleri müsavileştirmekte devlet rasyonelliği de devlet kapitalizmi ve idari sosyalizm kadar etkilidir! Bizim 18. yüzyılımız kayıp kendiliğindenliği yeniden kurmaya çalışır; bu teşebbüs romantik isyanla birlikte doruğa çıkar, bu isyan da yenilir, merkezileşmenin, Parisli kafasının taşra gövde üzerindeki başatlığının etkilerini ve başka fenomenleri engelleyemez.

Günümüz Fransa'sında Fransız dehasının çatışmalı "veçheleri" farklı gruplara tahsis edilmiş halde bir arada yaşarlar. Rasyonellik pratik düzlemde (rasyonelliği bürokratik ideolojiye dönüştüren) idareye ve soyut (spekülatif) düzlemde üniversiteye düşer. "Aydınların" ve kadın temsilcilerinin bir kısmı, hayati kaynaşmayı, kimi zaman isyanı, kimi zaman kendiliğindenliğin dolaysız karikatürünü sergilemeyi üstlenirler. Çelişik veçhelerin farklı gruplar tarafından üstlenilmesi çelişki ve çatışmaları engellemese de bunları köreltir ve muğlaklığa düşürür. Öyle ki Fransız gündelik hayatı, rasyonellik ile ampirizmin, pozitivizmle duygusallığın muğlak ve istikrarsız bir "karmasıyla" tanımlanır. Berrak bilinci yitirmeden kendiliğinden hayatı yeniden tesis eden bir aşmanın gerekliliğini bu durum ortadan kaldırmaz (tersine), ama bir Amerikanlaşmadan, teknik ilerleme ve "tüketim toplumu" ile "kitle iletişim araçları" adına ithal edilen ideolojik metadan çekinmeye neden olur. İdeolojinin ve politik modellerin taşıdığı bir toplumsallaşma ise bundan daha başarılı olmayacaktır.

Fakat, diyalektik düşüncenin bu açıklamaları üzerinde durmayalım. Henüz tatmin edici biçimde çözülmemiş güç bir soruna geri

dönelim: Mantık ile diyalektik arasındaki ilişkiler sorunu. Düşünce düzeylerinin ayrımı üzerinde daha önce durmuştuk: Biçimsel mantık (özdeşlik mantığı), diyalektik mantık (farklılık, karşıtlık, karşılıklılık, etkileşim, tamamlayıcılık ilişkileri), praksis ya da diyalektik akıl (gerçek diyalektik hareketlerin asla tamamlanmayan keşif ve kavranışı). Dahası, mantığa bir gerçeklik düzeyi de atfettik: Nispi istikrarların incelenmesi, kendi kendine düzenleme, yapılanmaların ve yapıların dağılmasının (yapısızlaşma) birbirini izlediği bir oluşumun içindeki yapılar ve anlık [momentsel] dengeler. Yalnızca bilginin içindeki kavramların değil, gerçeğin ve yapıların içindeki istikrarların da nispi, geçici ve anlık [momentsel] niteliği üzerinde de yeterince durmamış olabiliriz. Global olarak yapılandırılmış toplumda gündelik hayatın durumunu iyi kavramak için bu noktaya geri dönmek gerekir.

Sorunun keskinliği nereden kaynaklanmaktadır? Hegel'den sonraki felsefenin (diyalektik materyalizm de dahil) biçimsel mantık kategorilerinin boşluğu üzerine Hegelci formülasyonları genellikle harfiyen ele almasından kaynaklanmaktadır. Bundan böyle mantık, Engels'in dediği gibi, "ev içi kullanıma" yaramaktadır. Bu gündelik kullanımdaki hiçbir şeyin es geçilemeyeceği ve söylemin –dil– bilgi ve felsefede işe yaramadan önce gündelik hayatta işe yaradığı unutulmaktadır. Küçük bir olgu da ihmal edilmektedir: Matematik bilimi, biçimsel kesinlik, yani mantık düzleminde serpilip gelişmektedir; diyalektik burada açıkça görülmez. Felsefi eleştiri matematik düşüncede diyalektik hareketler (sonlu-sonsuz, sürekli-süreksiz, vb.) keşfetse de, matematikçilerin kesinliği, tekniği ve işlemsel yordamları da aynı ölçüde indirgenemez biçimde mantıksal ve biçimseldir. Bunlar da "somut olarak" hizmet ederler.

Kimileri diyalektik düşünceyi hem bir özne ("diyalektik") hem de mantıken bağdaşık söylemin bir reddi (ya da sözde-aşılması) olarak ve şeyler tarzında şeylerden geçen diyalektik gerçekliklerin dolaysız yansısı olarak tahayyül ederler. Böylece, mantıksal çelişki ile diyalektik çelişki birbirinden ayrılmadığından, diyalektik çelişki mantıksal saçmalıkla karıştırılır. Felsefi düşüncenin böyle yüksek felsefe olarak sunulması onu değersizleştirir ve Yunan Sofistlere atfedilen eleştirel düşüncenin erdemlerine sahip olmayan bir sofistliğe tehlikeli dere-

cede yaklaştırır. Gerçekten de sofizme fazlasıyla imkân tanıyordu ve ne istikrar ne de diyalektik hareketler için bir analiz aygıtı işlevi göremiyordu.

Dogmatik sofizm, bu sözde-felsefe içinde, tarihsel ve toplumsal diyalektiği "temellendirmek" için ve ardından politik (dolayısıyla ampirik) kullanımıyla müphemleştirilmiş diyalektiği meşrulaştırmak için insandan doğaya bir çağrıdan ibarettir. İnsani olanı önceden eleştiriden geçirmeden doğaya yansıtarak, insani olan değil, insanın içindeki belli bir davranış tarzı doğa adına benimsenir.

Geometri ve mekaniği en uç noktalarına taşıyan Galileocu, Kartezyen ve Newtoncu fizik, bir yörüngeler bilimiydi. Mekanik sistemlerin istikrarını ilgilendiren soruşturmalar burada kısıtlı bir yer tutuyordu. Aralarında "evrensel" denen yer çekimi yasalarının da bulunduğu bazı genel yasalar bir kez kabul gördüğünde, istikrar kazanıyordu. Bu bilim tek bir gerçeklik modeli sunuyordu, bu da *gezegen modeliydi*: merkezde bir güneş, çevresinde gök cisimlerinden oluşan takımı ve onları birbirine bağlayan tek bir güç. Model, tanımlı, kapalı ve istikrarlı bir fizik sistemi oluşturuyordu. Yerçekimi gücü, Newton yasası ve başlangıç anına teğet geçen itkiler dikkate alındığında, yörünge hesapları giderek karmaşıklaşıyordu, ama istikrarları aşağı yukarı sağlanmış oluyordu. Gezegensel modelin evrensel gözüktüğünü de belirtmeyi ihmal etmeyelim. Bir yüzyılı aşkın süre boyunca (psikolojik, sosyolojik) insan gerçekliği bu imgeye göre tahayyül edilmeye çalışıldı: Merkezi bir öğe, başat öğenin etrafında dönüp duran tabi öğeler.

Bohr mikrofiziğin farklılaşmış atomunu tahayyül ettiğinde, bunu gezegen modeliyle benzerlik içinde hayal etti (denklik prensibi): bir çekirdek ve elektronlar. Bununla birlikte, bu şekilde tasarlanan sistemin istikrarının kendiliğinden oluşmadığı fark edildi. Elektrik partiküllerinin –pozitif ve negatif– etkileşimi, yerçekimi etkileşimiyle tıpatıp aynı rolü oynayamazdı; eylem halindeki güçler kütlelere (elektrik yükleri) orantılı olduğundan ve mesafenin karesine de ters orantılı olduğundan, negatif ve itme sahneye giriyordu. Sistemin istikrarı (kendi kendini düzenlemesi) ortaya bir sorun koyuyordu. Aynı zamanda ve bununla bağlantılı olarak, mikrofizik bir modelden di-

ğerine geçiyordu. Gezegen modelini (mikroskopik ölçekte) terk ederek, ortaya çıkaracağımız ve ifade edeceğimiz *armonik modelden* esinleniyordu. Bundan böyle atom, titreşen bir zemberek ya da telle (çizgisel titreşim üretici) benzerlik içinde canlandırılır. Titreşen bir tel gibi, bir tayfın içindeki durağan durumları temsil eder. İki ucundan sabitlenmiş titreşen tel, iki sınır konum arasında sonsuz sayıda geçici konum edinir. Bu sonsuz sayıdan, deyim yerindeyse, diğer ara konumların dışlanmasıyla, titreşim hareketi sırasında sağlamlaşan gayet belirli konumlar ayırt edilir; bu durağan konumlar (armoniklerin sayısı sınırsız olsa da) tam (armonik), dolayısıyla ayrı ve sonlu sayılardan yola çıkarak da belirlenebilirler. Sonlu ve sonsuzun bu ilişkisi bazı ince hesaplamalar gerektirir (Fourier'nin dizileri ve entegralleri, Freedholm'un teoremleri, vb.). Bu fiziksel gerçeklik nereden kaynaklanır? Başlangıçtaki itkinin –gergin tele dokunulması– *ikili* bir eylem uygulamış olması şeklindeki kayda değer olgudan. Tel denge konumundan uzaklaştırılır ve tel boyunca bir karışıklık (dalgalanma) aktarılırken, tel de yeniden dengeye kavuşmaya çalışır. Karışıklık yasası dengeye geri dönüş yasasıyla birleşir. Biri tel üzerindeki mesafeye (frekans) göre etkide bulunurken, diğeri de telin noktalarının denge konumuna mesafesinin karesine göre etkide bulunur. Yerçekimi gücünde bu ikilik yoktur. Bu tek bir güçtür ve yerçekimi alanından, maddi kütlelerin hareketsizliğinin karşıtı olan tek bir gücün dinamik etkileri geçer ancak. Dolayısıyla armonik model gezegen modelinin kavrayamadığı şeyleri temsil etmeye yarar: İkili etkileşimler (pozitif ve negatif, çekme ve itme). Düşünce, bu model dolayısıyla, gerçek bir karmaşık alanı tahayyül edebilir: tayflar, geçişler, durağan haller, armonikler, sonsuz ile sonlunun (sürekli ile süreksizin) belirlenebilir ilişkisi.

Şunu belirtelim ki, ne denge kavramı ne durgunluk, ne hareketsizlik ne atalet kavramı, durağanlıkla örtüşür. Bu durum, sonsuz sayıdaki geçişlerden ayrılır, ama kesin bir yanı yoktur. Kendisi de bir anlamda geçiştir; telin sondaki –ve başlangıçtaki– konumu, hareketin başındaki ve sonundaki tek denge durumunu tanımlar. Bununla birlikte, sorunun bir başka veçhesi daha vardır. Eşit yük bindirilmiş bir terazinin iki kefesinin dengesi, bir tarafa konulan en ufak fazla yükle

kesin olarak bozulur; bu durumda bu mekanik denge yok olur, çünkü her türlü yeniden kurulma ve kendi kendini düzenleme yeteneğinden yoksundur. Tersine, titreşen tel istikrarlı bir şekilde hareket eder ve hareketiyle aşağı yukarı istikrarlı bir biçim yaratırken, durağan haller geçişlerin süreğen zemini üzerinde birbirinden ayrılırlar; şok gücü ya da tele başlangıçtaki dokunuş, temas noktasının yeri, bundan kaynaklanan global biçimi ve ayrı (armonik) öğelerini nispeten az değiştirir. Matematiksel olarak, oldukça küçük salınım durumlarında, frekans, hareketin başlangıçtaki koşullarına bağlı değildir ve bu şekilde belirlenmiş sistemin özellikleriyle tanımlanır.

"İstikrar postulatı", istikrarı özellikle sorun olarak kavrayan düşüncenin yaklaşımı, Bohr tarafından gezegen modelinden yola çıkarak ifade edilmiştir. Planck da ünlü hipotezini aşağı yukarı aynı zamanda ortaya atıyordu. Buna göre, bir titreşim üretici, tam sayılarla (enerji taneleri: kuantum, foton) ölçülebilen yayılımları ancak belli belirsiz ve süreksiz miktarlarda yayabilir ya da emebilir. Verimli olarak görülen bu hipotez, "armonik model"in verimliliğini de gösteriyordu. Bilindiği gibi, iki zıt hipotez (Bohr'unki ile Planck'ınki) buluşur. (Etrafında negatif elektrik yüklü elektronların dağıldığı bir çekirdekten oluşan) bir atomun ancak nispeten istikrarlı bazı konfigürasyonlar edinebileceği ve durağan bir halden daha az enerjiyle donanmış bir diğer hale geçerken, bir kuantum ya da tam sayıda enerji kuantumlarını yitirdiği gösterildi.

Bundan böyle, ikili belirlenimler (sürekli ve süreksiz, pozitif ve negatif, sonlu ve sonsuz, vb) mikrofizik maddi gerçekliğe dahil oluyordu. Dalga mekaniği ile kuantum mekaniği, armonik modeli geliştirecekti. Işık dalgalarının yayılması, durağan halleri, nispi istikrarları ve yörüngeleri, süreksizlikleri, kısacası parçacıkları gerektirir. Süreğen dalgalanmalar parçacık biçiminde kendini gösterirken, parçacıklar de titreşim hareketlerine (dalgalanmalar) eşlik ederler. Bir cisimciğe eşlik eden dalganın içindeki süreğen enerji, parçacık gibi yayılır. "Dalga-parçacık" ikiliği ile "sürekli-süreksiz" ikiliği, dinamik bir madde mefhumundan ve fiziksel (maddi) güçlerin işgal ettiği alandan ayrılamaz.

Dolayısıyla (fizikte devrim yapan) bu keşifleri, hem diyalektik yöntemin hem de felsefe olarak diyalektik materyalizmin parlak bir doğrulanışı olarak yorumlamak mümkündür. Geometrik ve mekanist eski fizik, süreğen yörüngelerin, basit alanların, çevresindeki sürekli-likle somut bağı olmadan ortaya konan süreksiz fiziksel cisimlerin fiziği aşılmıştı. Bu her ne kadar ilk bakışta doğru gibi görünsede aslında kendi mantığınca kısıtlanıyordu. Nesnel maddi doğanın derinliklerine erişildiğinde, bu derinliği kavramak için kavramları diyalektikleştirmek, işin içine diyalektik mefhum ve hareketler katmak gerekir. Doğanın diyalektiğini kabul etmek ya da doğrulamak gerekmez mi?...

Ama yine de sorun bu kadar basit midir? Biraz fazla hızlı gitmiyor muyuz? Düşünelim. "Sürekli-süreksiz" ilişkisini, "dalga-parçacık" ilişkisini mikrofizik gerçeklik içinde nasıl belirleyebiliriz? Belirlenimler öncelikle farklı ve karşıt olarak ortaya konmuştur, dolayısıyla birbirinin dışında bırakılmıştır. Bağlantılar daha sonra keşfedilir. Bu keşifler daha klasik fizik döneminde gerçekleşmişti: Optik fenomenlerin (tayflar, ışık çizgileri, dağılma ve kırılmalar) ve titreşen tellerin incelenmesi. Kavramların ve nesnelerin (fiziksel gerçeklikler olarak kabul edilen alan ve cisimler) kendilerini düşünceye ve bilince "karşılıklı temas olmadan" sunduklarını artık söyleyemeyiz; ki bu Lenin'e göre olduğu gibi Hegel'e göre de anti-diyalektiğin özüdür. Hatta karşıtlar ya da zıtlar arasında keşfedilen birliğin, onların ilişkilerini değiştirdiğini ve onları (diyalektik olarak) çelişki haline dönüştürdüğünü bile söyleyebiliriz. Dolayısıyla, tıpkı işlemsel kavram ve tekniklerin diyalektikleştirilmesinden olduğu gibi düşüncenin diyalektik bir hareketinden de söz edebiliriz. Diğer yandan, bu hareketlerin nesnel gerçeklikle, yani gerçekliğin içindeki hareketlerle ilişkisi vardır. Titreşen bu tel, özelliklerini incelediğim bu armonik titreşim üretici "vardır." Bunlar, benden önce, benim önümde, benim dışımda var olan bir maddenin hazırlanmış parçalarıdır; ben, onları tanımlamamı ve belli bir noktaya kadar kanıtlamamı sağlayan biçimsel aygıtlar icat etmekle onların özelliklerini yaratıyor değilim. Bu özelliklerin basit tam sayılarla ve sayılabilir kümelerle, durağan ve ayrı hallerle, belli belirsiz birliklerle ve nispi istikrarlarla bağı nesneldir.

Bu şekilde saptanan hareketi başka hiçbir önlem almadan doğaya atfedebilir ve "bilgi kuramı"ndan kozmolojiye ve ontolojiye geçebilir miyim? Bilginin içindeki diyalektik hareketi, başka hiçbir süreç biçimi olmadan nesneleştirebilir miyim? Bu, eli çabukluk olur ve bu yaklaşım, kurumsallaşmış diyalektik materyalizm filozoflarının saptamadığı ya da paranteze aldığı güçlükler ortaya çıkartır. Fizikte devrim yapmış olan bilginler diyalektik düşünceyi bilmiyorlardı ve bir yandan deneyimden, diğer yandan biçimsel kesinlikten yola çıkarak davranıyorlardı. Bir "ideolojileri" varsa eğer, bu ideoloji burjuvaydı. Fakat daha ciddi bir şey de vardır. Makrofiziksel dünya, diyalektiğin dışında mı kalıyordu? Doğanın diyalektiği mikrofiziği yönetir mi? Bu diyalektiktir, diğeri ise diyalektik-değildir; rastgele karıştırılan ve sistemleştirilen felsefi materyalizm ile diyalektik yöntem kisvesi altında resmi olarak sunulan doğa felsefesinin dolaysız sonucu budur. Oysa, makrofizik, duyularımızın, nesne ve şeylerin, toplumsal pratiğimizin dünyasıdır. Gündelik hayat dünyasıdır. Bu anlayış içinde, tam bir istikrara kavuşur, yalnızca mantıktan ve klasik mekanikten kaynaklanır, dolayısıyla diyalektiğin dışında kalır!

Zaten fiziksel gerçekliğin bilimi (gerçeklik düzeyleri arasında) denklik prensibini kullanarak ilerlemektedir. Denklik ve benzerlik, makro-fizik düzey ile mikro-fizik düzey arasında yok olup gidiyorsa, bu denkliğe nasıl erişilir? Bilgi, farklılıkları ancak benzerliklerden ve türdeşliklerden yola çıkarak tezahür ettirebilir. Doğanın diyalektiği yalnızca nispi istikrarların, söylem ve mantığın "insani dünyası"nı, ona soyut ve mutlak bir istikrar atfederek anlaşılmaz kılmakla kalmaz, farklı düzeyler arasındaki denkliği de parçalar.

Mikro-fizik düzeyinde, dalgalar ve parçacıklar düzeyinde, "doğanın diyalektiği" ve "maddenin diyalektiği" üzerinde söylemde bulunduğumuzda tam olarak ne ifade ediyoruz? Hareketliliğin, maddenin hareketinin, oluşun olduğunu mu söylemek istiyoruz? Bu, klasik mekanik ve yörüngeler konusunda zaten doğrudur. Madde ve enerji, dalga ve parçacık, sürekli ve süreksiz gibi ayrı terimlerin bir ilişkisi ve bir birliği olduğunu mu söylemek istiyoruz? Bu da açıkça ortadadır, ama varsayılan ya da belirtilen ilişki henüz ortada yoktur. Özdeşlik mi? Mantıksal açıklık ve özdeşlik ile öncelikle ayrı ve birbiriyle nispi

ilişki içinde terimler arasındaki mutlak özdeşliğin saçmalığı arasında salınacağız. Çelişki ve çelişkilerin birliği mi? Ama bu durumda anlaşılması güç olan şey, "sistem"in istikrarıdır. Her zaman geçici olan istikrarların kritik noktalar sunduğu doğrudur. Her yapının parçalandığı ya da parçalanabileceği doğrudur. Bu mülahazalar, oluş'taki istikrar ve (nispi) sabitler şeklindeki çok genel ve verimli sorunu asla uzaklaştırmaz. Diğer yandan, çatışma, çelişki ve antagonizma kavramları, kritik noktaları ve kopma noktalarını, yapı parçalanmalarını, "yapısızlaşmaları" deneysel olarak incelemekten asla muaf tutmaz.

Bir "sistem" (durağan haller, sabitler, "cisim"ler sunarak) istikrarlı kaldığı ölçüde ve bu süre boyunca, "diyalektik"ten söz edebilir miyiz? Fazla ihtiyatlı davranarak. Tele dokunmak ile durağan (armonik) hallerin istikrarı arasında neler olup bittiğini çok iyi bilmediğimiz doğrudur. Geçişler ve geçicilikler, belli ölçülerde ve yeni düzene dek, matematiksel aygıtların dışında kalır. Telin kopabileceği de doğrudur. Bizi burada ilgilendiren bu değildir. Durağan halleri, sabitleri, nispi istikrarları ve bunları ifade eden sayıları birinci plana koyduğumuz sürece, mantık düzeyinde kalırız ve bu düzeyi "aşmaya" hakkımız olmaz. Bir ontolojiye –doğanın "kendinde" diyalektiğine– sarılmadan kavramları sabırla diyalektikleştirebiliriz. Bu sonuncu felsefi işlemle birlikte, modeli terk ediyoruz; kavramların yerine temsilleri koyuyor ve modelden yola çıkarak oluşturulan bilginin geçici sonuçlarını mutlaklığa taşıyoruz. İstikrarlı olan (ki bunun bir paradoks olduğu bile söylenebilir), "varoluşsal" ya da "ontolojik" bir süreklilikten çok süreksizliğe bağlıdır. Bu noktada, diyalektik düşünce, oluşumu ihmal etmeyen istikrar ve yapıların incelenmesiyle, istikrarları ihmal etmeyen bir oluşumun incelenmesinden ibarettir. Özet olarak, yapılandırmaları ortadan kaldıran ve zaten yapılandırmanın bağrında işlem gören oluşumu dile getirmeden, yapılandırmalar kavramak söz konusudur. Doğanın diyalektiğini ilgilendiren soruya diyalektik olarak, yani "evet" ya da "hayır"la değil, "evet ve hayır"la (belki evet, belki hayır!) cevap vereceğiz. Armonik modeli, felsefeyle aşmayı reddederek, tüketene dek geliştireceğiz.

Çağdaş fiziğin başarılarının, mantığın ilerlemesine ve kavramların diyalektikleştirilmesine, dolayısıyla düşünce düzeyi olarak diyalektik

mantığın sağlamlaşmasına yol açtığı gayet doğrudur.[70] Matematik ve fiziksel düşüncenin mantıksal biçimselleşmesi, mantığın yavaş yavaş diyalektikleştirilmesi eşliğinde derinleşmiştir. Fakat artık düşüncemizin kavradığı bir diyalektikte karar kılarak mutlaklığa geçme hakkımız yoktur (felsefi bir postulat olarak kendini ilan edebilen ve bilginin biçimi olarak içeriği önemli ölçüde aşan felsefi bir postulatla bunu yapmak hariç). Yansımayla ilgili resmi Marksist teori yalnızca doğanın diyalektiğini kabul etmekle kalmaz, bizim düşüncemizin onu bütünüyle kavradığını ve ortadan kaldırdığını –çünkü "yansıtır"– da varsayar.

Mikro-fizikten kaynaklanan tamamlayıcılık kavramının hiçbir ayrıcalığı yoktur. Eğer buna özel bir önem atfedersek, bu önem onu felsefe haline yükseltir; eski determinist felsefenin yerine, bir süre sonra determinist olmayan bir metafizik konulur. Kavram, modeli gizler ve armonik modelin içerdiği ve meçhul olarak belirttiği şeyi (özellikle başlangıçtaki sarsılma ile geçişlerdeki durağan haller arasında olup biteni) araştırmayı engeller. Demek ki, tamamlayıcılık karşılıklılıktan, etkileşimden, karşıtlıktan ya da çelişki ve antagonizmadan daha önemli ya da daha temel bir kavram değildir. Bu kavram, ne istikrarın oluşumunu (yapılanma) ve geçişleri, ne de parçalanmaları ve kritik noktaları açıklar. Bununla birlikte, "ikili" özellikler arasında etkileşimler, etkileşimlerin bağrında nispi istikrarlar, yapılar ya da biçimler saptadığımız sürece, tamamlayıcılıktan, farklılıktan, karşıtlıktan, kutupsallıktan, zıtlıktan, karşılıklı eylemlerden vazgeçemeyiz. Çağdaş filozoflar, düşünce ve gerçeklik düzeyleri arasındaki olağanüstü karışıklığın içinde kâh tamamlayıcılığın diyalektiğine inandılar, kâh bu kavramın diyalektik düşünceyle uyuşmazlığını ileri sürdüler. Filozoflar, aynı içinden çıkılmaz karışıklık içinde kâh istikrarı diyalektikten kurtarmayı denediler,[71] kâh bir tür mucizeyle istikrarı antagonistik çelişkiden çekip çıkarmayı denediler.

70 Matematikçiler, varoluş teoremleriyle birlikte, ikili özellikleri de işin içine katarlar ve ikilik teoremlerini kanıtlarlar. Bu dahil ediş matematikte fiziksel kökenli kavramların etkisiyle birlikte görülür (Bkz. Lichnerowicz, *Algèbre et analyse linéaires,* s. 89 ve devamı, bir matrisin izgesi, ters izge, vb.).

71 Jean-Paul Sartre'a göre, *Critique de la raison dialectique*'de [Diyalektik Aklın Eleştirisi], istikrarlı olan ("pratik ve atıl") anti-diyalektiktir. Stéphane Lupasco'nun "çelişki mantığı"na göre, mantıksal düzey ve çelişki düzeyi, diyalektik mantığın üzerinden atlayarak iç içe girer. İstikrarı üreten çelişkidir. (Bkz. *Les Trois matières*.)

Maddi doğadan söz ederken, "hem diyalektik hareket ve süreçler vardır, hem de inceltilmiş bir mantıktan kaynaklanan istikrarlar vardır," diyebilir miyiz? Ne kadar ihtiyatlı olursa olsun, bu ifade bizi tümüyle tatmin edemez. Mantıkla diyalektiği birbirinin dışında, yan yana bırakabilir miyiz?

Bölgesel ontolojileri ayırt ederken şöyle diyebilir miyiz: "Diyalektik ve oluşum için bölgeler olduğu gibi, istikrar ve mantık için de başka bölgeler vardır. Aynı şekilde, varlığın ve tarihin bölgesi olan doğa varken, başka bölge olarak da bilinç vardır; doğada diyalektik en azından özgün ve bölgesel olarak söz konusu olabilir, fakat yabancılaşma söz konusu olamaz. Tarihte, bilinç ve praksiste hem spesifik diyalektik hem de yabancılaşma söz konusu olabilir?" Fakat bu bölgeleri ya da bölgesel ontolojileri birbirleri karşısında nasıl yerleştirebiliriz? Bütünlük mefhumu çöker. Oysa bu mefhum –her şeye karşı ve her şeyin karşısında– sistematik olma iddiasındaki bu araştırmayı harekete geçirir.

Süreklilik, nesnelerin, şeylerin, eylemlerin, olayların, nispi istikrarların kaynaklandığı dünyanın ontolojik temeli (ya da varlığın sesini "dinleyen"in söyleyebileceği gibi, fondaki gürültü) olur mu? Bu metafizik bir düşüncedir; yalnızca bilimkurgu, söylem nesnesi olarak, erişilmez olarak görülen, mekân ve zaman içindeki bir "*continuum*"u [süreklilik] ciddiye aldı. Bazı filozoflar, bilimkurgu imgelerini fazla farkına varmadan takip etmektedir.

Son olarak şunu da belirtebilir miyiz: "Diyalektik, diyalektik-olmayanın konumunu gerektirir; diyalektiğin zemini ve temeli de budur. Diyalektik, orada var olduğu sürece kendisiyle çelişkiye girer. Diyalektik, istikrarlı olanı, alıp götürmek ve yok etmek için ortaya koyup varsayar?" Burada Hegel'e, hatta daha da geriye, Fichte'ye doğru döneriz.[72]

Dolayısıyla, yöntembilimden (ya da bilgi kuramından) varlıkbilime geçmemiz çok güç oldu. Bununla birlikte, kesin kaynaklardan –toplumsal pratik, dil– bildiğimiz gibi, bilgi ve yöntem "bir şeye" denk düşer. Bu "bir şey" sonradan bilginin tarihi içinde ortaya çıkar. Onu önceden temsil etmek için sunulan şemaların hiçbiri hoşnut etmez.

72 Jean-Paul Sartre'ın tutumu aşağı yukarı budur, *agy*.

Bu koşullarda, tek bir açıklık, tek bir çıkış vardır: Sistemi, bütünsel evren tablosunu, varlıkbilimi (anlık [momentsel] olarak, ama kuşkusuz oldukça uzun bir süre için) terk etmek; ama bunun için yine de ampirizme, pozitivizme, basitleştirilmiş mantıkçılığa geri dönülmez.

"Varlığı" araştırmak yerine, olasılığı araştırmak (kozmik araştırma da, gündelik hayatın dönüşümü de buna dahildir). "Varlık", tarihsel olarak kendini gerçekleştirirken olasılığın içinde ve olasılık tarafından ortaya konulmaz mı? Bütünsel praksis fikrinin içerdiği şey bu değil midir? Bu perspektif içinde klasik ontolojinin hatası ciddidir: Edimin ve edimselleşmişin/güncel olanın gerisinde, metafizik bir tekrarla, yeniden başlama ya da ezeli geri dönüş, diriliş; bulanık anılar yoluyla, geçmişin içinde ya da tamamlanmış olandan yola çıkarak varlığa erişme isteği. Klasik ontoloji, edimselin/güncel olanın ikili belirlenimlerini ve özellikle düşünce ile gerçeklik arasındaki bölünmeyi yalnızca düşünceyle ortadan kaldırmak ister. Bir ikileme sırtını dayar: Ya tanrısal yaratıyı kabul etmeli ya da maddeyi, bilinci ve tini zaten içeren bir nitelik ya da özellikle donatmalı. Oysa, her iki sav da kabul edilemezdir. Ancak sonlu dünyamızda, yeryüzü gezegeni üzerindeki insanın gelişiminin kısa bir anında anlam bulan nitelik ve özellikleri sonsuz evrene hangi hakla atfedebiliriz?

Dolayısıyla, çöken varlıkbilimin yerini tutan düşüncenin hallerini, olasılığın araştırılmasında ve bilginin gelişiminde arayalım. Bir meta-felsefe oluşturalım. Daha iyisini beklerken, gerçeklik ile düşünce düzeylerini açıkça ayırt edelim, birbirine bağlı olanı karıştırmaktan, birbirinden ayırt edilenleri de ayırmaktan kaçınalım.

Felsefi denen sorular labirentinde (hem kısa hem uzun) bu dolambaçlı yol, konumuz olan gündelik hayatın dışındaki bir ifade midir? Hayır. Bir dizi önermede bulunmamızı sağlayacak olan budur.

Birinci olarak, gündelik hayatın sabitlerini ve (nispi) istikrarlarını ne ihmal etmeliyiz ne de fetişleştirmeliyiz. Gündelik hayatın içinde ne sıklıkla atfedildiği gibi vıcık vıcık bir yoğunluk vardır, ne de bu ilk temsili tamamlayan uçucu ve akışkan bir hareketlilik. İstikrar ancak görünüşte kesindir; bunu da "gerçek"le, "varoluşsal"la, "varlık"la, "töz"le ya da "insan doğası"yla karıştırmaktan kaçınmalıyız. İstikrarın içinde, her yanıyla sınırlarla karşılaşılır. İstikrarın kompakt ve

kalıcı olduğu sanılırken, bilginin içinde bulunan eleştirel düşünce bu yanılsamayı ortadan kaldırır.

İkinci olarak, uzun süre boyunca evrensel olarak temsil edilen güneş-gezegen modeli, toplumsal bilimler alanındaki tüm etkisini yitirmemiştir. Aile ve devlet hiyerarşilerinin temsilleri altında bu modelle karşılaşılmıyor mu? Biz, gündelik hayat insanını incelerken, daha ziyade, fiziksel bir modelin bize yardım etmesi ölçüsünde, armonik modelden esinleniyoruz. Gündelik hayatın bir tür tayf analizini yapmak için çabalamanın yanısıra, istikrarı ve dönemselliği de kaçıcı ve derin fenomenler bütününden, geçiciliklerden ve geçişlerden kopabilirmiş gibi kabul ediyoruz. Biçimler ve yapılar ya da durağan haller, eserlerin ayıkladığı ve sağlamlaştırdığı kaçamak haller zemininde doğup varlık sürdürür. Edimsel/güncel ve potansiyel olan, kavranılabilir biçimde birleşir. Durağan hallerin sınırsız ve biçimsiz olana doğru uzantıları vardır. Kaçıcı, geçici olan şey, onu deforme edip dönüştüren ama ortadan kaldırmayan biçim ve yapılar edinir. Henüz yeterince ortaya çıkarılmamış olan bu ilişki ve bağlantılar içinde çok sayıda meçhul ve öngörülemez şey vardır. Bu modelden yola çıkarak, kimi zaman, bu çalışmada, armonik analizde kullanılan "oluşturucu" ve "kısmi" terimlerini, alışıldık analizde kullanılan "element" kelimesi yerine kullanırken, bunları "uyumsuzlukları", çatışmaları maskelemek için kullanmıyoruz.

Üçüncü olarak, şunu söyleyebiliriz: "Doğada olduğu kadar tarihte, toplumda ve bilgide de, hepsi özel, spesifik olan çok sayıda hareket vardır." Küçük hareketlerin ve küçük dalgalanmaların üst üste bindiği şeklindeki fiziksel ilkeye bağlam değiştirterek şöyle söyleyebiliriz: "Toplumsal bilinçte, bir suyun yüzeyindeki dalgalanmalar kadar ya da daha fazla diyalektik hareket vardır." Ama asla şöyle demeyiz: "Diyalektik şunu ister... diyalektik şöyle yapar..." Diyalektik kelimesini asla ad olarak değil, sıfat olarak kullanırız. Üstelik, düşüncenin (ya da düşüncedeki) diyalektik bir hareketin, doğadaki, tarihteki, düşüncenin kendisindeki diyalektik bir hareketle asla kesinlikle özdeşleşmediğini de biliriz. Görünüşte paradoksal olan bu sonuncu önerme, düşünmenin, bir kavramın ya da bir düşüncenin içeriğini asla ortadan kaldırmadığı ve –düşünce içinde cereyan edenler de dahil– bütün ha-

reketler arasında diyalektik bir ilişki olduğu anlamına gelir. Yansının vülger temsilinin varsaydığı ya da ileri sürdüğü bir çakışma, yansıma ya da kavram yoluyla herhangi bir nesnel diyalektik hareketi ortadan kaldırarak, insan düşüncesi ve praksisi "tüketir". İki diyalektik hareketin özdeşliği bir fikirdir ve yalnızca bir fikirdir; hem zorunlu olarak ortaya konmuş hem de ulaşılması imkânsız sonsuzluktaki bir çakışmayı belirtir. Bununla birlikte, insan düşüncesi için iki diyalektik hareketin mutlak çakışması (yani düşünme sürecinin nesnel hareketiyle öznel hareketi arasında özdeşlik) asla olmasa da, karşılıklı dışsallık da yoktur. Diyalektik düşünce, nesnel hareketleri kısmi olarak (parçalı olarak, yaklaşık ve geçici önermeler halinde) kavrar ve bunu da özel bir hareket içinde gerçekleştirir; bu kendi hareketidir (bilginin spesifik çelişkileri içerisinde bilginin hareketi, bilgi süreci ve tarihi; bu çelişkiler toplumun, tarihin ya da doğanın çelişkilerinin tamamen dışında değildir, ama başka türlü çözülürler). Bunun sonucunda, diyalektik bir hareket asla bütünüyle dilin içinden geçmez. Bu hareket, söylemin içinde asla uygun bir ifade bulamaz. Bütünsel bir söylem fikri de, sonuçtaki, sonsuzdaki bir fikir değil midir? Söylem, burada, diyalektik bir hareketi "dile getirmek" için –ama bunu asla eksiksiz bir şekilde gerçekleştiremez– art arda tahminlerle defalarca ele alınmalıdır. Ne praksisin sözelleştirilmesi ne de (yaygın kullanımdaki ya da gelişkin) kavramların kullanımı buna yeter. Kısacası, kavramlar gibi dil de düşüncenin ve bilginin etkin bir çalışmasıyla diyalektikleştirilmelidir. Dil bir eserdir; bir toplumun eseridir.

Gündelik hayatın temel olmasa da önemli olgusu olan söylem, (gündelik hayatta mantıkçının ondan çekip aldığı düşünme sürecinin biçimsel kesinliğine hiç erişemese bile) mantığın egemenliğindedir. Söylem, "nesneler dünyası"nın, istikrar kaygılarının, fiili istikrarların, evet ya da hayır diye cevap verilen soruların egemenliğindedir. Diyalektik hareket, tutarlı söylemin boşluk ve kopukluklarında kendini gösterir. Söylemin boşluk ve kopukluklarından, deyim yerindeyse deliklerinden kâh irrasyonel karanlık ya da biçimsizlik geçer ("alt-dilsel" düzey), kâh daha derin hareketler istila eder ("üst-dilsel" düzey). Dolayısıyla diyalektik düşünce ne tutarsızlıkla ne de yüksek bir tutarlılıkla (söylem üzerine söylem ya da eksiksiz söylem) tanımlanır.

Genellikle kelime oyunlarıyla başlar (hepsinin en ünlüsü olan, "*aufheben*" –ortadan kaldırmak ve yükseltmek, dolayısıyla aşmak– üzerine olanı da dahil). Diyalektik düşünce, söylemi biraz teşvik etmeli ya da bozmalı ve dili, söylemeyeceği, hatta üstünü örteceği şeyi söylemeye mecbur etmelidir. Genel olarak diyalektik hareketi dile taşıyan Hegel, yeri doldurulmaz bir eser gerçekleştirdi. Ne diyalektik hareketleri tüketti ne de söylemi mutlak anlamda ve kesin olarak diyalektikleştirdi.

Dolayısıyla, logos (mantık, söylem, gündelik hayat) ile diyalektik düşüncenin kendisi arasındaki bitmek bilmez bir tür diyalektik hareketi belirtmemiz gerekir. Praksisin herhangi bir görünümünü (ve gündelik hayatın kendisini) dile yükseltmek ya da taşımak, dile geçirmek, düşüncenin temel bir görevidir; bu yaratıcı bir çaba, hatta devrimci bir eylemdir. Eylemlerden, olaylardan, nesnelerden söz etmek –onları söylemek– onları tahayyül etmenin (kavramlar oluşturmanın) tek yoludur. Bununla birlikte, dil ve söylem asla kendine yetmez ve yeterli olmaz. Çağdaş düşüncenin Logos'a tanıdığı felsefi ayrıcalık, bizi felsefenin güçlükleri konusunda bilgilendirmektedir: Bu, zaptedilemez bir kaledense bir geri çekilme tutumudur. Bir deneyim düzeyi ile (gündelik) gerçeğin bir kısmı, bütüne eşit olduklarını iddia ederler. Hem bilgi nesnesinden hem de bilginin düşünümünden emin olunduğuna inanılır: Bunlar çakışırlar ya da hemen hemen çakışırlar. Parçanın bütüne uygunluğu şeklindeki zımni postulat unutulur. Hata öyle barizdir ki, Kelam'a atfedilen felsefi ve kısmen ontolojik ayrıcalık, dilde, ifadede ve "ifade dünyası"nda derin bir krize eşlik eder. Sanki praksisin kendisi bu parçanın bütüne uygunluğunu sarsarak inkâr ediyor gibidir! Dil ile söylem, bir çaba içinde, bir gerilim içinde birbirlerini aşarak değer kazanırlar; bu da, her tarafta, her yönde böyledir: Gündelik hayata ve şiirsel olana doğru, mantıksal kesinliğe ve diyalektiğe doğru, "alt" düzeye ve "üst" düzeye doğru.

Diyalektik düşünce, söylemsel olanın, mantıksal olanın ve bunların kategorilerinin eleştirisini ve özeleştirisini içerir. Başka yerde defalarca dile getirilmiş olanı burada tekrarlayalım. Diyalektik çelişki mantıksal çelişkiden (ya da saçmalıktan) kökten farklıdır. O, yüksek kavranılırlık nedenidir. Kavranıldığında, hem olgu hem kavram olarak kendini temellendirir. Tükenmez olmakla birlikte, aynı ölçüde

irrasyonel, a-rasyonel, rasyonellik-ötesi değildir. Kavramlar sürekli yeniden diyalektikleştirilirken, kavramsal düzlemde gelişir. Bu sıfatla, diyalektik düşünce, praksisin bilgisinde olduğu gibi, her bilimde de kendini zaruri olarak gösterir, ama yine de kendini bir tür *a priori* olarak dayatmaz. Diyalektik düşünce, ampirizm ile rasyonalist inşadan uzak durur. Eleştiri momenti (olumsuzluk) onun için temeldir.

Bunun sonucunda, gündelik hayatın olgusu olan dil ile söylemin gündelik hayatı ifade etmesi için büyük bir çaba gerekir. Dil ile söylem gündelik olması, onların gündelik hayatı kolayca ifade etmesi anlamına gelmez. Sıradanlık, sıradanlığın bilinmesine yetmez. Gündelik hayat üzerine düşünme, gündelik hayat söylemi (dil) üzerine düşünmeye kapanma eğilimindedir. Böylece basit bir semantiğe doğru, bir gündelik hayat mantığına doğru ya da (ihtiyaç-arzu, özel-kamusal, doğal-yapay, ciddi-uçarı, çalışma-çalışma dışı, yabancılaşma-yabancılaşmadan kurtulma, vb bazı gizli hareketlere erişmek mümkünken) yalnızca tarif edilen sıradanlığa doğru yönelir. Gündelik hayatın derinliklerindeki bu tınlama ve kakışmalar [rezonans ve dissonanslar], tikelleşmiş hareketleriyle, spesifik çelişkileri ve etkileşimleriyle birlikte, ancak yavaşça ve güçlükle keşfedilirler.

Dördüncü olarak, diyalektik çelişkiyi, mantıksal özdeşliği, karşıtlık ya da tamamlayıcılığı, varlığa, doğaya ya da mutlağa yansıtmadığımızdan, çelişki tiplerini birbirinden ayırt edebiliriz. Kurumsal Marksizm, antagonizmayı çelişkiden (rasyonel olarak pratiğe bağlı olarak değerlendirdiği ama aslında politik ampirizmden kaynaklanan bir şekilde) ayırt ederek böyle bir tipolojiyi ana hatlarıyla çizer.

Tipolojide daha öteye gidelim. Öncelikle, ilk tipi ayırt edebiliriz: Kavramlar ve temsiller içinde yer alan ve esasen bilinçlenerek çözümlenen çelişki. Aşma, toplumsal bilincin bir biçim ya da yapısı içinde kalır. Esasen temsilleri ya da kavramları dönüştürür. Bu, aşmanın, her türlü pratik eylemden ayrıldığı, dilin içinde ve dil aracılığıyla, kâh (şunu ya da bunu dile taşıyan) bir yükselmeyle, kâh bir icatla (kelimelerin, imgelerin, sembollerin icadıyla) meydana geldiği anlamına gelmez. Kelimelerin, sembollerin, imgelerin, kısacası ideoloji ve temsillerin bu icadı, yine de etkindir ve yalnızca bunları doğrulamak için gerçekleştirilen olguları "yansıtmakla" kalmaz, bir şeyi gerçek-

leştirir: Bütünün içinde birlik. Kavramsal çelişkiler bir bilinçlenme içinde ve bilinçlenme dolayısıyla çözümlenebileceğinden, bilinçlenme de mevcut haliyle bir eylemdir. Bir eserin temsilleri arasındaki çelişkileri çözdüğü ölçüde, birlik oluşturur. Kültürel, felsefi ya da estetik bir eser, bu anlamda, son derece karmaşık ve maddi ürünlerden gayet farklı bir toplumsal üründür. Yalnızca çelişkileri yansıtmakla ya da ifade etmekle kalmaz; bir önerme, yani birleştirici bir hipotez içinde onları aşar ve "kavramsal olarak" çözümler. Bu önerme yeni çatışmalar doğursa da, bunlar ancak sonradan, bir tarih boyunca fark edilir. Eser, kendi içinde, hem bir birlik ve bütünlüktür, hem de birliği ve bütünlüğü getirir: Bütünün içinde edimselleşmiş/güncellenmiş belli bir birlik. Sürekli olarak analiz edilebilir, dolayısıyla tükenmez bir içerik ortaya koyar. Sonsuz ile sonlunun (geçici) birliğini içerir.

Bu ilk tipten, yalnızca düşünme (bilgi) çabasıyla temsilin içinde çözülemeyen ama çözümü yaratıcı praksis yoluyla mümkün gözüken çözümü ayırt ederiz. İlgili taraflar, oluştan problemlerin doğduğunu; ve problemlerin verileri içinden de verileri değiştirebilecek, olasılıkları edimleştirebilecek/güncelleştirebilecek, yüksek bir birliği oluşturarak çatışmayı çözebilecek eylemlerin doğduğunu görürler. Konjonktür ve yapı, sorunsallı durum ve aşmayı gerektiren kategorik veriler gibi derin diyalektik hareketleri böylece kavrayabilirler. Bu durumda, kavramsal ya da kültürel –ne felsefi, ne estetik, ne etik– hiçbir eser bir çözüm getiremez, hatta öneremez.[73]

Önerilen ayrım, zıtlık ile çelişki arasındaki teorik (yöntemsel) farklılıkla tam olarak özdeşleşmez; çünkü temsiller (ideolojiler, semboller, kavramlar) arasında çatışmalar elbette olacaktır. Ayrıca, hiçbir temsil yalnızca "temsili" olarak kalmaz; her temsil gerçek (pratik) yaşam içinde temsil edilir. Bu çatışmalar, eserlerin yaratılmasını (üretimi) teşvik eder ve bir eserin içinde anlık [momentsel] olarak çözümle-

73 İki çelişki tipi arasında elbette uçurum yoktur. Bu ayrım, Hegel'in, zıtlıktan, karşıtlıktan, iç çelişkiden, çatışkıdan geçerek ayrım ve farklılıktan alternatife (antagonizme) götüren bir tür kademelenme sunduğu metinlerde zaten bulunmaktadır. *Nürnberger Schriften*'de [Nürnberg Yazıları] (Edition Lasson, 1933, s. 123, ölümünden sonra derlenen fragmanlar), ampirik olarak saptanan ve genel yasa haline getirilen bir ilerleyiş söz konusudur. *Mantık Bilimi/Büyük Mantık*'ın II. Kitabında, bu, daha ziyade, diyalektik hareket mefhumunu derinleştiren düşünümün sonucudur. Marksistler Hegelci düşünceye pek bir şey eklemediler.

nirler. Her eser, "gerçek" yaşamın içinde, yaşama ve eyleme tarzında az çok derin bir ifade bulur.

Bu ayrım, reform ile devrim arasındaki politik (pratik) farklılıkla da çakışmaz. İkinci tip çelişkinin devrimci duruma denk düştüğü doğrudur. İnsanlar önceden olduğu gibi yaşamaya devam edemezler. Çatışmalarını temsiller düzleminde çözümleyemezler. Sorun, "dünya"yı –doğal ve insani gerçeği– (estetik, felsefi ya da ahlaki) bir eserin içinde yorumlamak değil, değiştirmektir. Praksisin içinde ve praksis aracılığıyla değişim, yaşam tarzında ve yaşam koşullarında gerçekleşmelidir. Bununla birlikte, bu tür durumların sonucu olan değişimler, yine de yaşam tarzını değiştirmez. "Gerçek" yaşama, yaşama ve eyleme geçme tarzına isabet etseler de, eserlerin ve temsillerin basit değişimleri olarak kalırlar.

Son olarak, edimsel olarak çözümsüz, yani çözümü olasılığın içinde ortaya çıkmayan çelişkiler vardır. Ancak böyle bir durumun sonsuza dek süreceğini asla ileri süremeyiz. İnsanlar yalnızca çözebileceği sorunları önüne koyar, diye yazdı Marx; sanki her sorun (olası) çözümlerin doğmakta olan bilincini zaten içeriyormuş gibi. Bu ifade fazlasıyla iyimser değil midir? "İnsanlar yalnızca çözümsüz sorunları önüne koyar," şeklindeki karamsar ve nihilist ifadeye gelince, böyle bir ifade savunulamaz. En derin çelişkiler, ısrarcıdır. Bunların ortaya koyduğu sorunlar ancak uzun vadede çözümlenebilir. Praksisten ve düşünümden yola çıkan dolaysız olasılıktan, (fiilen imkânsız) uzun vadeli olasılığı; olanaklı-olanaksızı ise mutlak olanaksızdan –böyle nitelendiği için tahayyül edilemez olandan– ayırt ediyoruz. Dolayısıyla, "kavramsal" çelişkileri "kavramsal" düzlemde (ama "gerçek" bir eserin içinde) ifade etmek ve çözümlemek için filozofun ya da sanatçının çabası ile kendi sorunlarını ortaya koyup çözmek için bireyin toplumsal pratikte gösterdiği genel çaba arasında derin bir benzerlik vardır. Birinci durumda, yaratıcı bilincin faaliyeti, maruz kalınan kimi çelişkiler karşısında yabancılaşmadan kurtaran bir eser yaratırken, spesifik bir yabancılaşma da (ideolojik, felsefi, sanatsal, vb) yaratır. Her ürün bir eser olmasa da, eser bir üründür. İkinci durumda, faaliyet, bireysel olasılıkları gerçekleştirir; öncelikle, olasılıklar bulutu olan birey, bunları, tarihi boyunca, genellikle tercihlerin çok sınırlı

bir dizisi halinde fiilileştirir; birey, olduğu şey olur; olduğu şeyi üretir ve o olur. Onun eseri gündelik hayatıdır. Bu eserin özgür ve bilinçli olması için çok şey eksiktir. Yaratıcı çabanın kimi zaman patolojik bir duruma –nevroz ya da psikoz– vardığı görülür. Patolojik durum, kendince bir eserdir; bireyin, hazırlanmış, sistematikleştirilmiş, tutarlı, gündelik, bilincin iç çelişkilerini çözümleyen –kötü çözümleyen– eseridir (yoksa, bir sınıfın ya da bir dönemin bütün bireyleri için özdeş olan, psikolojik ya da toplumsal, dışsal ve kabaca nesnel durumları "yansıtan" bir eser değildir). Patolojik durum, yaşantının içinde bir eserdir: kişisel bir üründür, olası ile olanaksız arasındaki çatışmanın kötü çözümüdür. Başlangıçtaki çatışmalı durum karşısında yabancılaşmadan kurtaran patolojik durum, daha derin bir yabancılaşmaya daldırır; çünkü başlangıçtaki çelişki, zihinsel bakımdan yabancılaşmış kişiye, çılgınlık, patolojik hal gibi yaşanan eser tarafından çözülmüş gibi gelir.

Çelişki tipolojisinin mantıksal sonucu, olumsuzluklar tipolojisidir. İlkinde, olumsuzluk temsillere saldırır; ikincide, durumları sarsar; üçüncüde, varolanın bütünlüğünü tartışma konusu ederek ortadan kaldırır. Hegelciliğin (yumuşatılmış yorumu olan çağdaş varoluşçuluk içinde) tekanlamlı ve genel olumsuzluğu (ontoloji) bizi hoşnut edemez; somut analizde işe yaramaz (belki de tek işe yaradığı yer, genel olumsuzluğu içerdiğini gayet iyi bildiğimiz –çünkü farklılıkları parçalar, böler, tek başına bırakır ve ayrıma vardırırken, ihtiyatsızca kullanıldığında benzeşimleri de karışıklığa kadar vardırır– analiz sorununu ortaya koymasıdır). Belli bir sınırın ötesinde, olumsuzluk, hiçlik görünümü edinerek fetişleşir; kökten eleştiri aşırı-eleştiri halini alır ve nihilizm hakikat mertebesine çıkar ama bu hakikati de meşrulaştırmaz. Olumsuzluk ya da olumsuz olan şey bize her zaman diyalektik hareket biçiminde tikelleşmiş ve spesifik olarak belirir: Kimi zaman eksiklik ve boşluk olarak, kimi zaman (algılanan ya da algılanmayan) yokluk olarak, kimi zaman ise yok olma ya da parçalanma noktası olarak. Olumsuzluğun, sorgulama, sarsma, ortadan kaldırma gibi çeşitli biçimlerde işlediğini göreceğiz.

Olumsuzluğa "işlevler" atfedecek miyiz? Gayet çekinceyle bunu yapabilirz. Örneğin bazı düşünürler terörün sosyolojik bir "işlevi" ol-

duğu kanısındadır: Neden olarak tetiklediği ve sonuç olarak tezahür ettirdiği eyleme kitlelerin katılımı. Terör, tarihsel ve politik eylemde olumsuzu cisimler. Oysa, Marx ve Lenin'le birlikte, tersine, kitlelerin politik yaşama gerçek girişinin, somut demokratikleşme yararına, şiddet ve terör zorunluluğunu sonuçta azalttığı, hatta ortadan kaldırdığı yargısında bile bulunabiliriz.

Ne olursa olsun, spesifik olumsuzluk ve aşma mefhumları, eleştirmeye devam ettiğimiz, özellikle inatçı bir fetişizmin –"gerçek" ve "olumlu" fetişizminin– kökten reddine yol açarlar. Olumsuzu derinliği içinde kavramak için, belirgin bir kavramı, aynı ölçüde spesifikleştirilmiş ve somut olası kavramını, yeniden hatırlayacağız. Gerçekçiliğin ve olumluluğun yumurta gibi dolu dünyası ile saf olumsuzluğun ve nihilizmin ardına dek açık dünyası arasında, açık dünyayı, olasılığın dünyasını keşfetmek istiyoruz. Rastlantı ve olasılığın burada bir yeri olsa bile, onu belirlenimsizle karıştırmamalıyız.

11.
Mantık ve karakteroloji

Bizzat yöntembilimin içindeki diyalektik bir hareketi de daha önce belirtmiştik. Biçimsel olan spesifik olanı (içeriği ve somutu) zaten içerirken, somut da biçimseli içerir. Spesifik olan biçimseli kapsar, çünkü biçimsel de, toplumsal olarak, praksisin içindedir, gerçeğe aittir. Dolayısıyla, mantıksal düşünce düzeyi ayrılıp, gerçekliğin ve özellikle istikrarın (geçici dengeler, öz-düzenlemeler, karar ve tercihler dizisi, vb) dışındaki bir soyutlamaya atılamaz. Soyuttan somuta geçişin, "gerçeği" kapsayıp kabul etmesi gerekir. Bu teorik kavrayışı paradoksal gözükecek bir şekilde uygulayacağız. Gerçekten de, mantığa en indirgenemez gözüken şeyi –bireysel karakteri– gündelik gerçeğe içkin olarak algılanan mantıksal şemalara dahil etmek neredeyse imkânsız bir şeydir. Biz, bir karakterolojinin mantıksal çerçevelerini belirlemeye çalışacağız.

Bireysellikler arasındaki karşıtlık, kutupsallık, hatta tamamlayıcılık ilişkilerini kolayca keşfedebiliriz. Her tarihsel evre, bağları bu

biçimsel kavramlar aracılığıyla kavranabilen bireysellik tipleri sunar. Feodal yağmacıyı ve dullarla yetimlerin savunmasına kendini adayan şövalyeyi, sadık şövalyeyle nankör şövalyeyi hatırlayalım; Vinci ve Michelangelo döneminde sanatın ve bilginin dehası ile paralı askeri; mistik Savonarole ile Makyavelci ruhu; aziz ile maceracıyı; militan ile ikbal avcısını hatırlayalım. Bu tiplerin karşıtlığı, aralarındaki bağı ortadan kaldırmaz. Kutuplaşma analiz edildiğinde de, karşıt tiplerin eşzamanlı doğuşunu tarihsel olarak anlamak gerekir. Onların ilişkileri, karşıtlık ve tamamlayıcılıktan daha karmaşık bir şekilde ortaya çıkar. Biri diğerini kapsar; onu doğrular ya da mistifiye eder.

Karşıtların bölünmesi, bağlantı ve tamamlayıcılık, bireysel "ruh" ve bilince aktarılır. Kierkegaard'ın günlüğünde dediği gibi, bir insan yaratmak için en azından iki insana ihtiyaç vardır: Pantagruel ve Panurge, Sancho ve Don Quichotte, Leporello ve Don Juan, Kaderci Jacques ve ustası, Faust ve Mephisto (bu sonuncusu bir insanın yarısından biraz fazla ve biraz azdır!). Bazı büyük eserlerde insan ruhunun parçaları (ya da oluşturucuları), zıt ve tamamlayıcı bireylere yansıtılmıştır. O zamandan beri her "ruh" sanki en azından iki bireysel ruhtan oluşuyor gibidir. Bununla birlikte, eserlerde, iki tamamlayıcı birey arasında canlı bir diyalog olarak kendini gösteren şey, "yaşantı"nın içinde az çok derin bir çatışma olarak görülür. Mantıksal karşıtlık ilişkisi, gerçek ilişkileri ortadan kaldırmaz. Diğer yandan, mantıksal bağlantıların sınırlarına da henüz varmış değiliz.

Tarihi bir yana bırakalım ve mevcut (burjuva) toplumu ele alalım. Bu toplumda birey ile toplumsallık arasındaki ilişki mevcuttur. Nasıl mevcut olmayabilir ki? Bireyselle toplumsalın birbirini dışlaması, yanıltıcı bir temsilden başka bir şey asla olmamıştır: Birey toplumdan ayrıldığına inandığında bile toplumsal bir varlık olarak kalır. Demek ki ilişki mevcuttur; ama toplumsal gerçeklik, bu gerçek ve tamamlanmamış ilişkinin gizli kalacağı şekildedir: Bu özelliğiyle, bilinmeyebilir. Gizli ya da karanlık bir tözsel gerçeklik anlamında, ilişki ne bilinçlidir ne bilinçsiz. Onu fiili ve etkin kılan temsillerin, normlar, tutumlar, semboller ve değerlerin altında gizlenir. Gündelik sıradanlığın altında yatan yaygın konformizm, normları ve modelleri etkin dolayımlar olarak değil, "birey-toplum" ilişkisinin hakikati ola-

rak ele alarak benimsemekle yetinir. Bu toplum, çerçeveleri içinde "birey-toplum" ilişkisinin ve yapısının bilinmemesinin bu yapının ve bu ilişkilerin temel bir öğesi olmasıyla kendini gösterir. Gerçek ilişkinin de ortaya çıktığı olur; ama bu her zaman eksik ve sakatlayıcı biçimde görülür. Tekelci devlet kapitalizminin bağrındaki iktisadi ve bürokratikleşmiş büyük örgütlenmelerde olup biten bu değil midir? Birey "toplum"a sıkı sıkıya inanır ve kendini onun üyesi olarak görür; anonim bir şirket, kapitalist anlamda idare ya da kumpanyadır söz konusu olan.[74]

"Birey-toplum" ilişkisi bu şekilde tanınıp kabul görmediğinden, geçirimsiz kaldığından ve toplumsal olarak dayatılan bazı temsiller "yaşantı"yla (praksisin içindeki bireyselle) uyum sağlamadığından, birey bu ilişkiyi arar. Bireyin bu ilişkiyi tanımamasından, hem teşvik edici hem yıkıcı temel bir kaygı doğar. Birey, rahatsızlığı içinde ilişkiyi yeniden oluşturur. İlişkiyi, bu amaç için hazırlanmış temsillere dahil eder. "Birey-toplum" ilişkisi, öğeleri bir yandan yaşantıdan alınma, diğer yandan global toplumdan, kurum ve ideolojilerden alınma çeşitli teorileştirmelerin nesnesi olur. Gerçek ve bilinmeyen (tanınmayan) ilişki, bu durumda bütünüyle yabancılaşır, yanıltıcı ve sınırlandırıcı bir temsil içinde taşlaşır (şeyleşir). Toplumsal praksise tam ve bilinçli bir katılım yerine, birey, özel bir biçimden ve bu biçimin temsilinden yola çıkarak oluşur. Gizli ilişkiyi bulma çabası onu daha da uzaklaşmaya ve güçlerini (olanaklarını) yitirmeye yöneltir. Kendi içine kapanır. Onu bilinçli birey yapan ve kısa sürede davranışlara ve basmakalıplara dönüşecek olan tutum, yanıltıcı bir şekilde verimli olan şu postulatları içerir: "Birey-toplum" ilişkisi kendini yaratmalıdır ve yaratabilir; iç çelişki başat olmadığından, toplumun bir tutarlılığı ve birliği vardır. Demek ki, tamamen iyi niyetli, vicdanlı ve inançlı birey kendi "ruh"unu oluşturacaktır. Bu "ruh", temsillerden kaynaklanır ki bu temsiller de –bunlara itiraz etmek ya da bunları güçlendirmek için– önceden kabul görmüş temsillerle buluşur. Tamamen vicdanlı birey, yaşantıyı tam anlamıyla yaşadığına inanacaktır; "ruhu" kendi eseri olacaktır, hatta bir tür kültürel eser, gündelik olgu-

74 Bkz. *L'homme de l'organisation*, William H. Whyte Jr., tercüme Yves Rivière, Plon, 1959.

lar olarak yaşanan yaratı ve temsil olacaktır. İstikrarlı gerçekler olan bu "ruhlar", diyalektik hareketin kapsadığı mantıksal bir yapıya dahil olurlar. Bu belirlenim, iktisadi ve toplumsal diğer belirlenimlerle iç içe geçer. Karmaşık bir uyuşum ya da kakışım [rezonans ya da dissonans] bağına göre, bunların üstüne biner. Ne bu belirlenimlerin yerini alır ne de onları ortadan kaldırır.

Bu şekilde oluşan, yani inşa edilen ilişkinin içinde üç (mantıksal) ilişkiyi ayırt edebiliriz:

a) genel, soyut, metafizik: "Ruh"un, bir bütün olarak temsil edilen genel toplumla ilişkisi;

b) tikel, olumlu, pragmatik: Toplum bireyin gözünde verili olduğundan, verili koşullar içinde, birey için bu verili toplumla belirli bir ilişki kurma sorunu kendini gösterir;

c) tekil, mistik, kişisel: Bireyin kendini farklılık ve farksızlık olarak, indirgenemez özgünlük ve kişilik olarak temsili.

Etkin temsil ile temsil edilen "yaşantı" mantık şemasına, genel-tikel-tekil şeklindeki klasik tasım şemasına dahil olur. Mantık "momentleri" birbirlerinin dışına düşerler ve birbirlerinden bağımsız cisimleşir ya da gerçekleşirler. Dolayısıyla, mevcut toplumun (burjuva) gündelik gerçekliğinde, her biri bir mantık öğesini ya da momentini vurgulayan genel tipi, tikel tipi ve tekil tipi buluruz. Dahası, her sınıfın ya da tipin içinde, tabi ya da çekinik halde diğer momentler de bulunur. Örneğin, (terimin mantıksal anlamıyla) sınıfta, yani genel tipte, genel bir tipi (ya da alt-sınıf ya da alt-tip), bir diğer tikeli, bir diğer tekili tanırız. Dolayısıyla, biçimsel bir bileştirici elde ederiz: A.B.C. – A (a,b,c), C (a,b,c), – A (aa, ab, ac...). Bunların da tipler, alt-tipler, alt-alt-tipler biçiminde içerimleri vardır.

A. Genel tip. Bu, en yüksek tip ya da sınıftır. Toplumla ilişkiyi bilinçli olarak tahayyül eder ve bu ilişkiyi sabit düşünümün ve dolayımın nesnesi olarak alır. Bununla birlikte, toplumsalın bilinci soyut kalır.

A.a. *Ütopyacı. Ütopyacılıkta, birey-toplum temel sorunu öyle mükemmel berraklıkta terimlerle ortaya konulur ki, –bağımsız ve dışsal olarak düşünülen iki terim aracılığıyla– soyut ifadesinin saçmalığı*

parçalanır. Ütopyacı, praksisin hakikatinin bilinçli bir birlikten oluştuğunu bilir: gündelik hayat – globallik; birey – toplum; hatta, birey – insan soyu. Bununla birlikte, bu hakikat ona gerçeğin dışında, ex-nihilo yaratılması gereken saf bir ideal olarak belirir. Bu birliğin zaten var olduğunu, ama, özellikle bilinçli ifade yokluğundan, eksik, sakatlanmış, yabancılaşmış olduğunu görmez. Terimin klasik anlamında ütopyacı, yeni insanlarla birlikte, yeni bir toplumsal sözleşme imzalamak için bir araya gelmiş bireylerle birlikte, yeni bir toplum ve tamamen yeni bir yaşam yaratmak ister. Bu gerçekleşme, yalnızca kendisininkine benzeyen bir miktar bilincin rızasına bağlı olduğundan, ona kolay gelir. Koşulları ve pratik engelleri güçlükle görür. "Birey-toplum" diyalektik birliğinin ve somut özdeşliğinin ilkesi, onun için, genel, mantıksal, soyut bir özdeşlik ilkesi olarak kalır. Saf, araçsız hedef, sahte araca dönüşür. İnsan, soylu bir şekilde bozguna uğrayacaktır.

Alt-tipler: Bayağı anlamda "idealistler"; hayalperestler, reformcular ve mezhep kurucuları; edebi ya da sanatsal okul şefleri vb.

Alt-alt-tipler: Anlaşılmayanlar, şehitler, önemsiz şairler...

A.b. Eylem insanı. *Ütopyacının tersi ve tamamlayıcısı olarak, gerçeği, gerçekleşmeyi, araçları ön plana çıkarır. Ona göre sorunların verileri, somuttur. Ayaklarını bu somuta basar. Uzakta olan, pek önem taşımaz. Kendinin ve düşüncesinin dışındaki ve başka yerdeki hedefleri kabul eder. Hedefler üzerinde pek fazla düşünmezken, çıkarlar üzerinde, eylemin sağlam araçları üzerinde daha fazla düşünür. Ütopyacı örneğinde, yalnızca amaç önem taşıyordu ve asıl hedef – araçsız– sahte hedefe dönüşüyordu. Eylem için eylem isteyen insan örneğinde, belirsiz bir hedefin hizmetindeki gerçek ve iyi araçlar tartışmalı araçlara dönüşür. Gerçek tarihsel güçlerin bilinçsiz kölesi, kendisini özgür sanır. Gerçek özgürlük, zorunluluğun bilinmesi ve zorunluluğa hakim olma olarak tanımlanırsa, saf eylem insanının özgürlüğü köleliğini bilmemesi olarak tanımlanır. Alt düzey temsilciler olan icracılar ve yardımcılar bu tipe mensuptur; seçkin temsilciler ise aydın despotlar, sanayinin kimi komutanları ve finans krallarıdır. Bunlar ancak başkalarının aptallığına hizmet ederek "başarılı"*

olabilirler; kariyerleri trajik bir şekilde sona erer ve başlarına geleni anlayamazlar.

Karşıt alt-tipler: Aktivist ve militan; örgütçü ve örgüt insanı; politikacı; "*boss*"; erkek ya da kadın "Rastignac" (yakın dönemin türü).

A.c. Düşünür. *Ütopyacıyı küçümser, çünkü ütopyacı eylem insanı değildir. Eylem insanını küçümser, çünkü o da ütopyacı değildir. Kendisi, düşünür, düşünmektedir; yöntem sorunlarını özellikle tercih eder. Toplumsalın karşıtı olarak anlaşılan, ama karşıtlığı uyumla uzlaştırmaya çalışan kişiliğe vurgu yapılır. Aslında, düşünür, ideolojik olarak ütopyacılara, pratikte de eylem insanlarına tabi kalır. Yöntemsel ya da "kavramsal" etkinliğinin yanılsaması içinde, ütopyacının faaliyetsizliğiyle eylem insanının cehaletini birleştirir. Dünyayı yorumlarken dönüştürdüğünü düşünür. Sonunda fikirlerin kendiliklerinden eyleme geçtiğine inanmaya varır ya da kendi gerçek yaşamını doğrulayan bir ideoloji benimser.*

Karşıt ve tamamlayıcı alt-tipler: sistematik filozof; denemeci; ezeli anlaşılmaz; boyun eğmiş kadın; acı çeken boynuzlu, vb.

B. Tikel tip. "Birey-toplum" ilişkisi artık böyle algılanmamaktadır. Toplumsalın bilinci, ancak sınırlı bir pratik faaliyetin postulatı olarak vardır. İlişki, kısıtlı bir grubun içindeki bireyin tikelliğine indirgenir. Filozoflar pratik değil, der; toplumsal sorun yoktur. Her şey –zorlanmış ya da rıza gösterilmiş– bir güç ve uyum sorunundan başka bir şey değildir.

B.a. Memur (bürokrat). Düzgün davranışlarla, bilgi ve ciddiyetle, birkaç diplomayla her şey yolunda gidecektir. Basamaklarında yükseldiğimiz hiyerarşiye borçlu olunan saygıyı da asla unutmayalım. Olaylar kendi akışlarını sürdürdüklerinden, prensip olarak erdemli olmaktan, yani erdemi devletin prensibi, dürüstlüğü de bürokrasinin prensibi yapmaktan başka çare yoktur.

Alt-tipler: Konformist; uzman; uyanık ve haberdar insan; ukala (bilgi polisi); yurttaş; hanımefendi ya da ezeli anne; akademisyen.

B.b. Aracı ya da bohem. Bürokratın tersi ve tamamlayıcısı, toplumsal otomatizmin atadığı yarı resmi görevli, bu otomatizmin tüm deliklerini kapatmaya çalışır. Kendisine dışarıdan gelen sıfatsız atanmasını, kişisel inisiyatifinin en özgür ve en içsel edimi olarak kabul eder. Bir sübap ya da aktarım işlevini yerine getirirken, kendini hiyerarşinin tepesinde görür. Fazlasıyla yerleşik, fazlasıyla pragmatik bürokrasiyi küçümser ve ondan yararlanabileceğini sanır. Aslında, bürokrasinin kaba eylemini yumuşatıp, onu yerel koşullara uyarlayarak, bürokrata hizmet eder.

Karşıt ve tamamlayıcı alt-tipler: "Halkla ilişkiler"de ve "insan ilişkileri"nde çalışanlar; reklamcılar; edebiyat eleştirmenleri (iyi niyetli olanlar); avukatlar; samimi küçük rahipler; simsarlar; sunucular; dedektifler, vb.

B.c. Bağımsız insan. Başarıya götüren tek yol olarak gördüğü titiz çalışmaya inanır. "Sonuçta, gerçekten çalışan, yalnızca gösteriş için burada bulunmayan ciddi insanlar gerekir. Bizlerin ünü ve şanı yok. Buna karşılık, kendimiz için yaşıyoruz. Devlet, memurlar, düşünürler ve fikirler, sanat ve din; bütün bunlar bize hizmet etmek ve yaşamımızı süslemek için var..." Bağımsız insan, kendi küçük işletmesini açarken işte böyle düşünür. İyi bir koca ve iyi aile babası olarak savaşa gider ve olması gerektiği gibi, vatanı için kendini öldürtür. Meçhul asker o mudur? Elbette. Yurttaş olduğunu belirli günlerde hatırlar. Oy kullanır. Yaşamı kendisiyle ve ilişkileriyle sınırlıdır, ama bunun gayet iyi bilincindedir: Hem kendisi, hem de toplumun refahı ve varlığı için önem teşkil eden şey bu hayat değil midir? "Herkes sadece kendini, Tanrı ise herkesi düşünseydi, her şey yolunda giderdi."

Karşıt ve tamamlayıcı alt-tipler: Cani; grev kırıcı; ikili oynayan profesyonel; meslek erbabı; saf Bakış ve Röntgenci.

C. Tekil tip. *Önceki iki tip sınıfta toplumsalla ilişki, bir temsilin içinde yanıltıcı olarak yeniden oluşturulmuş ve mistifiye biçimde mevcuttu. A.a.'da ilişki iyi niyetli olarak kendini gösterir, ardından da gerçekleşmenin içindeki güçsüzlük gelir. A.b.'de ilişki A.a.'da olduğu*

kadar net bir şekilde temsil edilmiştir, ama olumsuzdur; bu olumlu karakterin gücü olumsuz tamlığından kaynaklanır. Bu tipteki birey başarı karşılığında iyi niyetini satmıştır. Toplumun yapısının kendi hizmetinde olduğunu ve onu kullanarak, "birey-toplum" ya da "kamusal-özel" bölünmesini kendi adına aştığını hayal eder. Aslında, kendi tikel hedeflerinde toplumdan yararlanarak ve bu sıfatla ona hakim olarak, nasıl olduğunu bilmeden, hatta farkına bile varmadan, bu toplum içindeki gerici toplumsal güçlerin kölesi olur. A.c.'de, ilişki, pratikte ve temsilde biraz daha kademe yitirir. Olumsuzken ilgisiz olur. Birey kendini "toplumun üzerine" yerleştirir. Örneğin filozof, temel çelişkilerin Zihin içinde ya da kendi sistemi içinde kendisi tarafından aşıldığını rahatlıkla hayal eder.

B gruplarında, pratikte ya da temsilde toplumun bütününü (global toplumu) artık bulamayız. İlişki, sınırları çizili alanların arasında yer alır ve global toplum tikel gruplar halinde dağılır. Bu gruplardaki her birey, toplum olarak kabul ettiği bir ya da birçok "çevre"yle temasa geçer. Örneğin memur, hatta profesyonel entelektüel, kendi deneyimlerinin genelliğine inanırken, ancak bir tikellik ve tikel grup toplamına rastlamışlardır. Aracı kişi, bölünmeleri ve parçalı çalışmaları kurnazca aştığını hayal eder: Her yana gitmek, dünyayı görmek. Bir görevi –insanları birbirine bağlamak– yerine getirirken, bütünlüğü elinde tuttuğunu düşünür. Bağımsızlığa gelince, parçalı bir faaliyetin gerçeğine dalarak bu sorunu çözdüğünü hayal eder.

C grubunda "birey-toplum" ilişkisinin tamamen değer yitimiyle karşılaşırız. İlişki yalnızca silikleşmekle kalmaz, çözülüp yok olur. "Toplum" terimi bilinçte yer almaz. Oysa, terim yok olmaz; yanlızca patolojik bir hal için ve böyle bir halin içinde yok olabilir. Bu durumda toplum tamamen maskeli biçimde belirir; genel olana geri dönüş, tamamen yanlış temsillerin icadıyla gerçekleşir. Mantıksal yapı, yabancılaşmayı engellemez. İkili olan bu yabancılaşma, somut bağın gevşemesinden ve bir dizi keyfi (etik, estetik, vb.) temsilden ibarettir. C tipi bireysel insan, toplumsalın, tarihin ve pratiğin dolayımı olmadan erişmeye çalıştığı "dünya" karşısında kendini yalnız bulur. Gündelik ve yaşantısal bir durumdan yola çıkan sözde bir saf "benlik" sezgisi, çürütülemez fetişizmlere yöneltir. Burada, mevcut

haliyle karakter silinir. Teorik temel olarak vülger bir ampirizmden yola çıkıldığında, her şey tutum, rol ve komedi olur.

C.a. Fanatik. Kaba biçimde bencil bir "ben", tanrı, doğa, "dünya" gibi yalancı kozmik kılıklara bürünür. Bu birey kendini evrenin karşısında görür, yalnızca "dünya"yla ilişkidedir. Dolayısıyla, en tekil haldeyken, kendini tümel olarak görür. Nüfuz alanı ve aklanma olarak "dünya"dan yararlanarak kendini ikiyüzlüce olumlar. Bu karakter, daha doğrusu bu tutum, Güzel Ruh olarak kendini kamufle etmiş, duygusuz hesapçı ile dinsel fanatik arasındaki çeşitli evreleri ve değişkeleri kapsar. Bu tipin gücü, acımasızlığına denktir.

Alt-tipler: Soylu Hanım; sözde-şair; Güzel Ruhlar.

C.b. Muhalif. C.a.'da bilinçli vurgu "dünya"ya yapılır. C.b.'de ise özellikle Ben'e vurgu yapılır. C.a. evet derken, C.b. hayır der. C.a. ikiyüzlüdür, C.b. kolayca sinikleşir. Karakter bakımından muhalif olan "benliğini", birine ya da bir şeye karşı ve genellikle kendi olmayan her şeye karşı tanımlar. "Karşı olan herkesten yana, yana olan herkese karşı." Kendinin fanatikten daha incelikli ve daha insani olduğuna inanır; yine de, aynı türdeki (yani toplum-karşıtı) toplumsal eylemleri ters bir düzenlemeyle gerçekleştirir. Onun bilinç – bilinçsizlik halinin özünde çoğu zaman bir ketlenme vardır. Muhtemelen en istikrarsız tiptir. Kimi zaman daha aşağıya, yani praksisle ilişkisi içinde doğru bir bilincin en uzağına düşer. Kimi zaman bir çıkış bulur ve kendi karakter hapishanesinden çıkar. Bariz çelişkileri (örneğin batıl inançlı ateist) saymazsak, onda genellikle çocuksuluğun izleri görülür.

Alt-tipler: gösterişçi anarşist ve ruhban karşıtı; aşırı-eleştirici.

C.c.: Gösteriş budalası aptal. Bu tip, gündelik hayatın içine güçlü biçimde yerleşir; gündelik hayatın içindeki en bayağı şeyleri derleyip toparlayarak büyük ölçüde abartır. Bayağılıktan bir bilgelik, bir felsefe, bir dünya görüşü çıkartır. Örneğin, atasözlerini ironik içeriklerinden, karşıtlıklarından ve karşılıklı düzeltmelerinden ayırarak, ezeli ve ebedi hakikatler haline getirir: Yoksullar da zenginler de hep olacaktır. Onlar bizim gibi acı çekmiyor. Parayla saadet olmaz. Savaşlar

hep olacaktır. Yumurta kırmadan omlet yapılmaz. Bizim elimiz armut toplamıyor. Mutsuz Sokrates olmaktansa mutlu domuz olmak yeğdir. Havanın içi üşümüş, vb...

Gösteriş budalası aptallar zarar veremeyecek kadar sersemdir. Geri kalmış ve kıt bireycilikleri nedeniyle demagoglara av olurlar. Ataletten ve aptallıklarının işleyiş tarzı nedeniyle, toplumsal ile beşeri olanı başkalarından daha fazla –daha haince ya da daha zekice– parçalarlar.

Alt-tipler: dangalak bilge, öğüt vermeyi seven kişi, titiz okur ve "kamuya yararlı" insan, vb.[75]

12.
Bütünsel alan

Tikel ve parçalı bilimlerin bütüne erişme hakkını kitap boyunca tartıştık. Bu bilimlerin hiçbiri tamamlanmış bir "bütünlük" iddiasında bulunamaz; ama her birinin kendi araştırmalarını hep daha öteye taşıma ve hiçbir engel ya da mani tarafından durdurulmama hakkı vardır. Yalnızca kısmi bütünlüklere erişilir ve bunlar kavranır.

Diğer yandan, "alan" mefhumunu kabul ederken, "süreğen alan" mefhumunu reddettik. Yerler, sektörler, bölgeler doğrudan doğruya birbirine eklemlenemez. Yine de, düzey, müsaviliğin bozulması, kopukluk ya da uyumsuzluk kavramları, alt-kümelerin bağdaşık bir şekilde oluşturduğu devasa bir kümenin –Bütün– temsilini engeller. Boşluklar, delikler, gölge ve yansılar, yokluklar da bütünsel alanın parçasıdır. Dolayısıyla, parçalı bilimlerin yöntemleriyle analitik olarak kesilmiş geniş bir süreklilik fikrini olduğu kadar, yerlerin toplamı fikrini de dışlıyoruz. Her spesifikliğin bir yeri vardır, fakat ayrımlar nispidir ve bunları mutlaklaştırma hakkımız yoktur.

75 Bu karakteroloji denemesi Norbert Gutermann ile Henri Lefebvre'in *La Conscience privé* adlı eserinde yer alacaktı. La Conscience mystifiée, La Conscience privée, La Conscience sociale diye bir üçlü oluşturacak bu eserin yalnızca ilk cildi yayımlandı (Gallimard, Les Essais, 1937). *Gündelik Hayatın Eleştirisi*, Kurtuluş'tan [Fransa'nın Nazi işgalinden kurtuluşu] sonra, bu tamamlanmamış projenin özünü yeniden üstlenmiştir.

Ancak büyük bir yöntemsel ihtiyatla kullanabileceğimiz ve vazgeçemeyeceğimiz "bütünsellik" kavramına özgü güçlüklerin farkındayız. Bilgi kümesini ve bu kümenin içindeki spesifik biçimin durumunu az çok tutarlı bir şekilde nasıl tasarlayabiliriz?

Düzeyler ve dereceler, aşağı bir düzeyden (fiziksel, cansız, maddi doğa) en yüksek dereceye (etik, estetik) giden bir hiyerarşi oluşturur mu? Böyle bir hiyerarşinin temsili fazlasıyla basittir. Bu derece ve düzeyleri hangi ölçüte bakarak birbirine tabi kılabiliriz? Her derece, başlangıçtaki konumunun ötesinde ortaya çıkabilir, kümeyi sarsabilir, gerçeklikte olduğu kadar düşüncenin içinde de başat olabilir. Örneğin demografi toplumsalı istila edebilir ve tarihin akışını –kökten değiştirmese de– saptırabilir. Tarihsel olan (bir savaş) iktisadi olanı altüst edebilir, vb. Kaba bir imgeye –ölçek, merdiven– çok yakın olan, yükselen dereceler dizisi şeklindeki bir şema uygun düşmez.

Yerleri ve kesimleri, her yerin merkezden çevrenin bir bölümüne doğru gittiği, değirmi bir şemada gruplandırabilir miyiz? Çemberlerden oluşan bir çember, dairelerden oluşan bir daire mi hayal edeceğiz? Bu şekilde önemli bir hakikate (merdiven tarzı şemadan daha çok) yaklaşabiliriz: Her şey her şeyin içindedir, her şey bütündür; bununla birlikte, var olan hiçbir şey diğerinin içinde değildir. Birliğin içinde farklılıklar ve ayrımlar vardır; fiili olduğu kadar potansiyel de olan bir *çokluk var*dır. Her insan "varlığı" fizikseldir, biyolojiktir, iktisadi, toplumsal ya da sosyolojiktir, psikolojiktir; ama veçhelere ve momentlere göre eşitsiz bir şekildedir, kimi zaman şundansa bu, kimi zamansa bundansa şu olur, ama birliği asla tamamen yitirmez. Dolayısıyla basitçe bakış açıları ya da perspektifler değil, kavranması gereken bir "gerçeklik" söz konusudur.

Değirmi şema ne yazık ki doğrusal şemadan daha az statik değildir. Onu hareketli kılmak istersek (örneğin figür ya da biçim olarak çember yerine burguyu kullanalım), şema belirgin karakterini tamamen yitirir.

Dolayısıyla, tanımlı ve kesin bütün temsilleri (geçici olarak) reddedelim; keza her ontoloji ya da kozmolojiyi de –pozitivizme düşmeden– reddedelim. Karşımızda, bir dağ ve deniz manzarası kadar engebeli, haritaların yön bulmayı sağladığı, ama muhteşem çeşitliliği

unutturduğu "bütünsel alan" vardır. Sınırlarının hareketliliğine rağmen burada bölgeler, parseller saptanabilir. Her disiplinin tümele (bütünsele) varma çabası, çatışmalara yol açmamazlık edemez, ama yine de emperyalizm ölümlüdür. Her biri kendisi ve başkaları için bir "*modus vivendi*" [yaşam tarzı] bulmalı ve komşu kesimlere kendi kaderini tayin hakkı veren paktlar imzalamalıdır. Gerilimler verimli, kölelikler kısırdır.

Bütünsel alan ancak parçalı olarak kavranabilir. Bütünsellik aranır, hedeflenir: O da (mutlak bilgi fikri gibi) bir İdea'dır. Bir parçayı elinizde tuttuğunuzu, iyi tuttuğunuzu ve ona bağlı olduğunuzu mu iddia ediyorsunuz? Gerçeklik ile hakikat, derhal bütünün içinden geçerler. Bütünlüğü kavradığınızı iddia etme cesaretiniz var mı? Anında parçalanır; ve elinizde küçücük bir parça kalır yalnızca.

Yöntemle ilgili belli bir sorunla, uygunluk sorunuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Olgusal bir küme söz konusu olduğunda, onu hangi düzeye hangi ölçütle bağlamalıyız? Ona saldırmak için hangi bakış açısını, hangi teknikleri kullanmalıyız?

Çok genel olan bu sorun bizi özellikle ilgilendirmektedir. Gerçekten de, gündelik hayatı niteleyen karışıklığın içinde, fiziksel, fizyolojik, toplumsal, vb olanı yeniden buluruz.

İfade edeceğimiz kurallar, alınması gereken önlemleri buyurmaktadır. Bunların hiçbir ontolojik iddiası yoktur. Bunlar ne tamamen mantıksal ne de tamamen ampirik kurallardır. Spesifik bir deneyimi genelleştirmeye çalışırlar. Bunlar bir praksisin, bilgi praksisinin kurallarıdır; diyalektik mantığa yakındırlar ve "uygunluk-uygunsuzluk" bağlantısına yöneliktirler. Uyarılmış okur bu kuralların fenomenolojik felsefenin (çoğu zaman derin, ama tatmin etmeyen) mülahazalarından ne ölçüde farklı olduğunu saptayacaktır; bu farklılığı işin içine katan özellikle kavramların ve yöntembilimin diyalektikleştirilmesidir.

a) Uygunluk hakkında görüş bildirmek gerektiğini bildiğimizden, acele etmemek gerekir; öncelikle de yargıyı uzun uzun ertelemeliyiz.

b) Uygunluk kararı, eylem içindeki bir karar gibi, asla kesin ve baştan edinilmiş bir karar değildir; evet ya da hayır şeklindeki bir talebe cevap vermez. Araştırma ve incelemeyi, kimi zaman uzun vadeli

(stratejik olarak) yönlendirse bile, bu işe geri dönüşsüz kalkışmaz. Kendini, er ya da geç sorgular. Bütünsel alanın hiçbir "yapılandırılması" kendini ezeli hakikat ya da mantıksal bir sözce olarak dayatmaz.

c) Yalnızca fazlasıyla hazırlanmış, fazlasıyla kavramsallaşmış, dolayısıyla tükenmiş (hem kavranmış, hem de sayılmış ve bundan olayı sürprizsiz) kümeler kolayca sınıflanabilir.

d) Karma sorular, marjinal olaylar, edinilmiş ya da kabul edilmiş karşısında bariz ya da gerçek çelişki içinde olan olgular, yan kavramlar, en açınlayıcı ve en verimli olanlardır.

e) Tarih, psikoloji, iktisat, vb vardır. Tarihçilik, sosyolojicilik, psikolojicilik, iktisatçılık tartışmalıdır ve her bilime kendi eleştirisi eşlik eder (bu eleştiri, er ya da geç yeterliliğin ve uygunluğun eleştirisi halini alır).

f) Bilginin karşılaştığı engeller –indirgenemezlikler– asla kesin değildir. Başka deyişle, "öz" ile "çekirdeği" karıştırmamalı. Olgu ya da fikirlerin sert ve yoğun çekirdekleri, düğümler ve düğüm noktaları, aynı zaman ilgi ve sorun merkezleri, dolayısıyla potansiyelliklerdir. Bilginin içinde çözülür ya da çözüme bağlanırlar. Dolayımlar belirgin dolayımsızın içinde buluşur (ve tersi). Saptanan her düzey, analiz için birçok düzey sunar. Uygunluk, yine bu sıfatla, asla kesin değildir; uygunsuzluktan daha kesin değildir.

g) İndirgenemez (uygunsuz) gözüken bir çekirdeğe yönelik bütün saldırı yöntemleri iyidir: klasik analiz, keyfi hipotezler, indirgeme ve geçici olarak paranteze almanın ardından, kavramlar takımı olan soruna geri dönme.

h) Uygunluk ve uygunsuzluk, spesifik bir taktiğin ve stratejinin, bilimin veçheleridir.

IV
SEMANTİK ALAN TEORİSİ

1.
Semantik Alan

Kavramsal olarak oluşturacağımız semantik alan bizim için bütünsel alanın yalnızca bir parçasını temsil eder (mevcut kılar). Dil de bu alanın sadece bir parçasını temsil eder. Semantik alan ve dil, böylece, praksis ya da "bütünsel alan" olarak adlandırılan global deneyimin iki düzeyi olurlar. Karşılıklı içerim ilişkileri bu düzeyleri birbirine yeniden bağlar.

Bu kavramsal oluşum, günümüzde egemen olan anlamlandırma/işaret etme fetişizminin eleştirisini içerir. İşaret edenin [anlamlandıranın] yanında ya da civarında, hem etkin hem de önemli olabilecek işaret etmeyenin de [anlamsızın] olduğunu göstermeye çalışacağız. Şu an işaret etmeyen, potansiyel bir işaret eden/anlamlandıran olamaz mı? Semantik alanda seyirci olarak dolanan teorisyenin anlamlandırmayı/işaret etmeyi ortaya çıkarmasını mı bekler? Böyle olduğunu varsayalım. Ama bu durumda, işaret eden olan işaret etmeyen, işaretsizliğine (bilinmeyen ya da gözardı edilen işaretine/anlamına) borçlu olduğu bir gerçeği ve etkiyi yitirir. İşaret etmeyeni işaretsizliğinden söküp alarak biçimsel ve ifade edilmiş işaretin aydınlığına çıkaran işlem, onu değiştirmeden gerçekleşebilir mi? Gündelik hayatın içerisinde belki de etkin olan işaretsizlere orada erişmek istersek, onları kaba halde, bilinçsizlik ya da bilmeme durumunda ele almamız gerekir; yoksa derinlerden sökülüp alınmış ve aydınlıkta acı çeken hayvanlar olarak değil.

Böylece, işaret etmeyle ifadeyi birbirinden ayırmaya, (ifadeci ve işaret edici) bu iki kavramı eşzamanlı olarak korumaya, bunların bağlantılarını ve çatışmalarını incelemeye, yani onları diyalektikleştirmeye yönelmiş oluruz.

Aynı zamanda, önceki fetişizmle bağlantılı olan bir diğer fetişizmin eleştirisini, dilin eleştirisini sürdürürüz. Elbette dil basit bir araç

değildir, çekice ya da eğeye benzer bir alet değildir. Başlangıçta ayrı ayrı oluşmuş bilinçleri iletişime sokmak değildir tek işi. Aynı zamanda oluşturucudur. Bununla birlikte, bu durum ile dili ayrıcalıklı ve kutsal bir yer olarak, varlığın yeri ya da varlık hali olarak kabul etmek arasında, bazı filozofların ihtiyatsızca aştıkları bir uçurum vardır. Metafizik ile Sözün ontolojisi onların peşini kollar. Oluşturucu olan, yani semantik alanda zaman ve yer olan dil, bizce, dolayım, yani araç ve alet olmaya da devam eder; yoksa indirgenemez çekirdek ya da kavranabilir öz değildir. Bu fetişist dil felsefesine dildeki bir krizin eşlik ettiğini saptamıştık. Bunun nedeni nedir, sonucu nedir? Bu soruya hızla cevap vermeye çalışacağız. Söylemsel olanın güncel/edimsel durumunu, belli bir mesafe içeren Logos'un bilinçlenmesi ve hem düzeyinin hem de sınırlarının belirlenimini olarak diyalektik anlamda kavrayarak, söylemseli kendimizce yeniden değerlendireceğiz. Bizim eleştirimiz hem Logos'un fetişleştirilmesine hem de dilin (söylem) ortadan kalkmasına yönelecektir. Biz gündelik hayatı "dile taşımaya" devam edeceğiz, ama mevcut haliyle söylemseli aşan semantik bir alanı araştırarak bunu yapacağız.

Bu teorik hipotez, çağdaş dilbilimden (Saussure) kaynaklı yapısalcılığı benimsememizi (daha önce bildiğimiz gibi) engeller. Yapısalcılığın, biçimsel aygıt ve bilimsel mefhum olan yapıyı aşırı büyüterek ve hipostazlaştırarak kısırlaştırdığını göstermeye çalışmıştık. Bize göre, işaretin keyfiliği, işaretsizin/anlamsızın ve ifadecinin keyfi-olmamasının karşısında yer alır. Bir dizi bağdaşmazlık ve içerimle, dışlama ve içermeyle yapılanan tutarlı söylem, fonemler düzeyinde olduğu kadar morfemler düzeyinde de, daha geniş bir alanda yer alır. Sorular ve "evet ya da hayır"lı cevaplar alanını kapsayan bu alanın başka bölgeleri de vardır.

Ardından, "semantem" mefhumunu ortaya koyduktan sonra, fiilen tahayyül edilebilir tikel bir göstergebilim dizisi ("iletişim modelleri") halinde, gündelik hayatın eleştirisi ile tümel bir semantik arasındaki ilişkiyi bulmaya çalışacağız.

2.
Sinyaller

İkili ışık (kırmızı, yeşil) her birimiz için deneysel olarak sinyalin prototipidir. İkili ve disjonktif olarak, "ya hep ya hiç", "ya... ya..." gibi dar anlamda mantıksal yasalara itaat eder. Aracıyı, geçişi, evrimi kaldırmaz. Bir yolu ya açar ya da kapar. Bir çatallanmaya ya da makasa işaret eder. Bir opsiyonu belirtir ve ortadan kaldırır. Üçüncü bir terim (karayolu ulaşımında sarı ışık), sinyalin buyurgan sertliğini yumuşatmak için müdahale edebilir. Onu karmaşıklaştıran bu üçüncü terim etkinliğini azalttığından hep bir itiraz konusu olmuştur.

Sinyal tek bir duyu organına hitap edebilir. Ya görseldir ya işitsel. Sinyalin muğlak olmasına müsamaha gösterilmez. Buyurgan bir şekilde işaret ettiği şeyle hiç ilişkisi yoktur. Tamamen keyfidir. Bir zil sesi, optik bir sinyalle aynı sonuçları elde eder; yeter ki belirgin bir şekilde başlayıp bitsin. Teorik olarak, bir koku salmanın da etkisi aynı olabilir. Bilincin tamamen dışında olan sinyaller, etkin "özne"yi dışarıda ve pasif bırakırlar; böylece bu özne onların cansız nesnesi olur.

Bununla birlikte, sinyal, üzerinde eylemde bulunduğu insan öznenin-nesnenin dışında kalmaz. Gayet tanımlı bir etkide bulunur: Koşullama. Düşünerek zaman kaybetmeden, kırmızı ışık karşısında frene basar ve yeşil ışıkta geçerim. Bir refleks edinirim. Tekrarlanan sinyal beni koşullandırır. Böylesi gayet iyidir. Refleksler birbirlerine zincirleme bağlanmadan –ki bu zincirlenmeye trafik sinyalleri de dahildir– bir otomobil nasıl kullanılır? Ben bunları öğrendim. Bunlar bir kod oluşturuyor. Bunlar öğrenildiğinde, sinyaller, belirli bir teknik ya da tekniklerle bağlantılı olarak, gayet belirli bir pratikle, deyim yerindeyse ellerimin, bedenimin ve ayaklarımın içinden geçerler.

Basit, aşikâr (kusursuz olacak denli berrak ve belirgin) olan sinyallerin kusursuz bir istikrara da sahip olmaları gerekir. Sinyallerdeki bir değişim şaşırtır; oluşmuş ve istikrarlı bir dizi toplumsal eylemi, örneğin karayolu ya da demiryolu ulaşımını derinden bozar. Özü gereği sabit ve tekrara dayalı, hep burada olan sinyal, otomatiktir. En azından işleyişi kusursuz olduğunda, hiçbir bilinçli iradenin müdahale etmediği, kurala bağlı bir sıklıkla işler. Sinyalin bilgi vermediğini ya da

çok az bilgi verdiğini belirtmek gerekir; ya yasaklar ya izin verir; ya içerir ya dışlar; nedenini her zaman bilemeyiz, zaten neden olduğunu "bilmemiz" de gerekmez. Kusursuz, kişisellikten kusursuzca yoksun sinyal, karşısında kimse olmadığında bile sonsuzca tekrarlanır. Bir bilgiyi değil, bir tekrarı tanımlar. İyi tasarlandığında ve iyi kullanıldığında, hiç sürpriz getirmez: Hep aynı yerde durarak, buyurgan emri ya da yasağı başı sonu olmadan tekrarlar.

Sinyalde işaret etme/anlamlandırma şeyle, yani işaretle örtüşür. Yeşil ışık, kırmızı ışık, verilen emir (ya da yasak) şey tarafından bütünüyle verilmiştir. "Biz" işaret etmeyi/anlamlandırmayı ortaya çıkarmak zorunda değiliz. Sinyalin içinde ve sinyal dolayısıyla, keyfi olarak işaret kabul edilmiş bir şeyle bağlantılı işaret etme, işaret etmeyen şeyle örtüşür. Kusursuz rasyonellik ile kusursuz saçmalık buluşur. Sinyal benim için başka bir anlama geliyorsa –ya da başka bir şeyse–, itaat etmek yerine sorguladığım içindir; ona meydan okurum ve bütünüyle var olan ya da olmayan "varlığının" ötesinde, erişilemeyen, özellikle orada olmayan ve hakkında hiçbir şey bilmediğim birinin ne istediğini kendi kendime sorarım. "Bu kavşağa bir ışık koydular..."

Saf bir şey gibi tek başına işlemeye bırakılan sinyal yine de yalnız değildir. Daima bir sistemin, hem de tanımlı (kodlanmış) bir sistemin parçasıdır. Örneğin trafik kuralları, demiryolu işaretleri sistemi ya da daha tuhaf diğer sistemler – ormancıların, izcilerin, vb sistemleri. Gayet kombine bir sistem, büyük bir genellik, hatta "küresellik" iddiasında bulunabilir (örneğin trafik işaretleri, mors alfabesi). Bir sistemde, pratik durumların çokluğu dikkate alındığında, (sert biçimde ikili ve disjonktif olan) sinyalin nesnel saflığı bozulur. Kelimenin gerçek anlamıyla sinyallerin yanında, başka öğelerin de ortaya çıktığı görülür (kelimeler: "tehlike!", "park yeri"; işaret ya da semboller: kuru kafa, vb), ki bu durum işaretin ve sistemin tanımını karartır. Bu öğeler belli bir bilgi yüklüdürler (minimal, baştan tamamen bilinebilir, hiçbir belirsizliğe ya da tartışmalı hiçbir yoruma yer bırakmayan bir bilgi; yoksa sistemde hata olur). Böyle bir sistem, kapalı, doygun, bağdaşık ve kesin olmalıdır. Pratiğin gereklilikleri ile kesinliğin gereklilikleri arasında çatışma olabilir ki bu bizim gözümüzde sinyalin ve sinyal sisteminin (tamamen soyut ve doğa karşıtı) "doğasını" gizlememelidir.

Başka bir şeye doğru geçişi oluşturan son derece karmaşık sistemler örneğini burada incelemeyeceğiz. "İletişim modelleri" konusunda bunlarla ilgilenmemiz kuşkusuz gerekecektir.[76]

3.
İşaretler (Göstergeler)

İşaretin prototipi elbette kelimedir, ama bunun tanımı basit değildir. Kelimenin belirli sinyal nitelikleri vardır; daha doğrusu, sinyalin bazı özelliklerini ondan aldığı söylenebilir. Sonuçta kelime buyurur. Buyurgan olarak bir emri aktarır; bir buyruk "anlamına gelir." "Dur!" kelimesiyle dururum; ama "Git!" kelimesi, bağlama göre, bir kabul ya da bertaraf etme duygusuna az çok güçlü olarak neden olur. Kelimelerin bir gücü olmasa da bazı kelimelerin gücü vardır; bu, işareti tanımlamaya yeterli olmayan ama sinyale uygun düşen bir kutup ya da bir sınırdır.

Kelime, hem işitsel hem de görseldir. Yazı var olduğundan beri, okuma işitmeye sıkı sıkı karışır ve onu bozar. Öyle ki, dilbilimciler, dili biçim (yapı) olarak kavramak için, hem somut hem soyut şu işlemi öncelikle yerine getirmek zorunda kalırlar: Dil zincirini çevresinden ve görsel bağlamından çıkarmak, bağlamı parantez içine almak. Bu işlem gerçekleştirildiğinde, dilbilimciler bir soyutlamadan başka bir şeye bağlı kalmazlar: Sözel sistem olarak dil. *İşaret* olarak kelime, tamamen sözel işarete indirgendiğinde silinir ya da kararır. Çocukta işitsel öğrenimden biraz sonra gelse de erken dönemde yaşanan, pratik deneyim olan okuma, eylemin ve kavramanın aracı olarak dilin parçasıdır. Günümüzde görsel-işitselin, yüzyıllar boyunca dilin

76 Örneğin telefon numaraları sistemi. Her biri olası bir işarete denk düşer (çağrı ya da cevap). Bunlar, hataya (enformasyon teorisinde "gürültü"ye) pek az yer veren kesin bir bütün oluştururlar. Diğer yandan, numaralar kümesi bir ağı yansıtır. Bunların her biri, belirli bir mekânda ve de belirli bir zamanda (doğrusal, süreksiz, çünkü falancaya cevap verdikten sonra filancayı arayabilir ya da ona cevap verebilirim ve böylece, disjonksiyon yoluyla devam edebilir) belirli bir yere denk düşer. Her arama ya da cevap olası bir olay olduğundan, numaralar kümesi bir olay mekânını tanımlar.

oluşumuna güçlü bir şekilde katkıda bulunduktan sonra pratikte dili sarsması çok tuhaf değil midir?

Sözlü (ya da yazılı) dilde öğeler açık seçik olmalıdır, birbirlerinden kolayca ayırt edilmelidir, mümkün olduğunca az çabayla ve en az hata riskiyle, kavranılır olmalıdır, dolayısıyla disjonktif (fonetik ve semantik olarak ayırt edici) olmalıdır. Bununla birlikte, nihai öğe sinyalin basitliğine asla erişemez. İşaret etmekten/anlamlandırmadan yoksun olan (imlemeyen) bu nihai öğe, yani fonem, dilin içinde bu şekilde belirmez. Çağdaş yapısalcı dilbilim[77] bu olguları gayet iyi ortaya koymuştur. İçsel bir farklılık içeren ikili eklemlenme dilsel işareti, kelimeyi niteler. Kelimenin analizi iki düzey ortaya koyar: Fonem (kendi içinde imlemeden yoksundur) ve morfem (imleyen). İlki, pratikte, ancak ikincisinin içinde kendini gösterir ve yalnızca analiz onları birbirinden ayırır. Bu düzey ikiliği, benzerliklerine rağmen işaretin sinyale indirgenemezliğini ortaya koyar. İşaretin, sinyalde olmayan üçlü belirlenimle –işaret, imleyen, imlenen– kendini gösteren bir spesifikliği vardır. Özne tarafından (yutağın, hançerenin, dilin hareketleri) olduğu kadar nesne tarafından da (bağlantıları, kendine özgü karşılıklı eylemleri, varlık ve yokluk, içerme ve dışlama ilişkileriyle birlikte, belirtilen şey ve nesneler) bir içeriği olmakla birlikte, bu üçlü saf biçime doğru yönelir. Bu durumda Roland Barthes'ın "turnike" diye adlandırdığı şey halini alır.[78] Demek ki içerik, kelimelerin kullanımını, düzen ve bağlantılarını belirlemese de, bu kullanımın mantıksal yapısına dahil olmaktadır. Diğer yandan, işaretlerin biçimsel düzeni öngörülemeyene (tesadüfe) yer bırakır ve bileşimler –biçimsel olarak yapılandırılmış oldukları için, güçlü biçimde yapılandırılmış olsalar da–, bayağı, yavan söylem hariç, sürekli yeniyi getirirler. Burada, tekrarlanan yok olmadan icada yer bırakır (bu durum ilginç sorunlar yaratır). Olası söylemin bu daimi yeniliğinin de kendi yasaları vardır (kullanılan kelimelerin frenkansı üzerine Estoup-Zipf yasası). İşaretlerin düzeni, belirsizliğe, beklentiye, öngörülemeyene, dolayısıyla oyuna ve bulguya yer açar. Cümlenin esnekliği büyüktür, oysa ki kelimenin esnekliği çok sınırlıdır. Kelimenin, konvansiyonel ola-

77 Özellikle André Mantinet'nin daha önce belirttiğimiz çalışmaları.
78 Bkz. *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris, 1957, son bölüm.

rak belirlenmiş, tanımlı bir anlamı olmalıdır; bu yoksa, konuşanlar artık birbiriyle anlaşamaz. Demek ki her söyleşi iki kutup arasında salınır. Birinin etrafında yanlış anlama ihtimalleri asgariye inerken, söyleşi sıradanlaşır. Diğerinin etrafında, tesadüfün ve yanlış anlama ihtimallerinin azamileşmesi, icat, keşif, karşılıklı tanıma ve kavramanın önündeki engeller üzerinde zafer ihtimallerini arttırır. Söylem düzeyinde, belirsizlik ve özgürlük payı önemlidir; işaretler (kelimeler, morfemler) düzeyinde zayıftır. Gündelik hayatta dilin rolü, bu ikilikten ya da ikili olasılıktan kaynaklanır. Yavanlık ile retorik arasında, sıradanlıkla ifade gücü arasında salınır.

Bunun ardından, işaretler (repertuvar, söz dağarı, sözlük) biçimsel kullanım kurallarıyla (sentaks, gramer) birlikte, bağdaşık bir sistem oluşturur: Bir dil. Bu sistem, sinyal sistemine benzer etkinliktedir; buyurur; duygu ve heyecanları olduğu kadar nesneleri de düzenler, çünkü bir düzen içerir ve kaçamak durumların kaosuna bunu dayatır; birleştirdiği ve ayrıştırdığı için buyurur. Olasılıkları açıp, ardından da kapatır. Bir dilin düzeni, kelimelerin ve cümlelerin düzenini belirler; toplumsal pratik içindeki daha geniş bir düzenin parçasıdır. Buyurgan ve zorlayıcı dil, kelimeler aracılığıyla duyguları ve edimleri ayırt etmeye mecbur eder. Muğlaklıkları ve yanlış anlamaları sürekli ortadan kaldırırken, bunlar da hep yeniden doğarlar. Gündelik hayatın gürültü patırtısı ve titreşimleri içinde, sınırsız rezonanslarına ve boğulmuş uyumlarına rağmen, istikrarlar, belirli durağan haller yaratma eğilimindedir. Konuşmak, eyleme geçmektir. Kelimeler ve cümleler kullanmak (kendi kendine konuşurken bile), konuşan üzerinde olduğu kadar söylemin hitap ettiği kimse üzerinde de etkili olur. Söylenen şey, söylendiği için, daha doğrusu söylenmiş olduğundan, değişir. Bilinçsizlikten ve bilmemezlikten sökülüp alınan, körcesine el yordamından kopartılan ve söylemin ışığı altına yerleştirilen söylenmiş olan şey, tartışılır, aydınlanır, yoksullaşır, sıradanlaşır, yine de toplumsal aydınlık içindeki varlığıyla zenginleşir. Bunu her koşulda söylemek gerekir; kaçamak ve müphem olanı dilin sınavına tabi kılmak ve geriye neyin kaldığını bilmek için buradan geçmek gerekir. Olay ve edim olan söylem, eylemin habercisidir; eylemi hazırlar; hatip, konuşmakla yetinmediği ve kararın bu ön hazırlığı ona yetmedi-

ği ölçüde, harekete geçmeye ve seçmeye mecbur eder. Konuşmak, kendinden söz etmek, hem teşvik eder hem de kırıp döker. Söylemlerin sürekliliği, bu söylemlerin ve sonuç olarak, kırık yansıttıkları ve özellikle belirttikleri toplumsal edimlerin –"şuna izin verilmiştir, bu yasaktır"– ağına girmeye zorlar. Söylemin süreksizliği, sabit ve gerçek bir çatışma içinde, ayrık terimlerin süzgecinden geçer ve bundan da daha alt düzeyler doğar. Logos yalnızca bir iletişim aracı değildir. Onu teşvik eden ve onun düzenlediği duygular ve heyecanlar için bir filtredir. Bu sıfatla, bir tür varlıktır, bir varlık biçimidir.

Henüz söylenmemiş olanı dile taşımak elbette bir zafer ve bir kazançtır. Bu edim, kendi içinde, bir şey yaratır ve yeni olasılıklar açar; şaşırtıcı yaratıların müjdecisidir. Geleneksel olarak "felsefe" diye adlandırılan şeyin özü belki de böyle bir edimden ibarettir. Önemli bir kesimin dile dökülmesine praksisin izin vermesi ve praksisin sorunlarının bunu gerektirmesi, bilgi açısından tarihsel bir andır. Bununla birlikte, mutlak zafer, hiçbir şey yitirmeden kazanç nasıl olur? Söylenen şey, söylenmiş olan şey, şimdi burada, önümüzdedir. Daha önce, sessizlik içinde, kendiliğinden, şanslı, belki de uyumlu bir şekilde gerçekleşiyordu –ya da gerçekleşmiyordu–, ama ıstırabın sesi çıkmıyordu. Söylenmiş olan şey artık asla kendiliğinden gerçekleşmeyecektir. Düşünmek gerekecektir ve eğer bir gereklilik (bir "işlev") söz konusuysa, onu el yordamıyla ve hataları düzelterek uygulamaya koymak, sonra da bilinçli icrasını sabırla düzenlemek gerekir. "Söylenen" şimdi soyuttur: Soyutlama düzlemindedir, dil ve işaret düzeyindedir. Kendiliğindenliğin, çocukluğun, doğanın ya da "varlığın" biraz daha fazlası yiter. Her şeyi kazanabilmek için her şeyi yitirme riskini göze almak gerektiğini biliyoruz. Risk ve kayıp, daha az risk ve kayıp değildir!

İşaretler (dil, söylem) sistemi, sinyaller sistemine benzer; fakat bu sistem, karşılaştırılamaz biçimde daha kapsamlı ve daha esnektir. Bu analojiden yola çıkarak tahayyül edilemez. Bu sistem, neredeyse mantıksal bir tutarlılığın egemen olduğu açık bir sistemdir. Bu kestirim, bu yaklaşıklık temel önemdedir. Biçim olarak dilde işaret edici olmayan öğe (ses, hece, fonem) yer alsa da, hiçbir zaman bu şekilde bilinmez. Fiili, pratik ve toplumsal sözde bu öğe önemli ve bilinçli bir

rol oynar. Bu ünlemdir, "Oh! Ah!", vb nidasıdır. (Dogmatik yapısalcılığı az çok rahatsız eden) işaret edici olmayanın bu kullanımında, ifade işaret etmeye baskın çıkar. Oysa, fiilen dile getirilen söylem, bütünsel bağlamı içinde –jestler, mimikler, yüz buruşturmalar– ele alındığında, ifadecidir. Sesin bükümleri söylem terimlerinin biçimsel ilişkisini sürekli destekler. Böylece ve yalnızca böylece, bütünlüğünü olmasa da örgüsünü oluşturduğu gündelik hayatın dokusuna dahil olur.

4.
Sembol

Sinyalin ve işaretin kimi nitelik ya da özelliklerine sahiptir; ama farklı bir şekilde. Sembol hem içerir hem dışlar; bir grubun üyelerini yakınlaştırırken başka grup ya da bireyleri uzaklaştırır. Buyurur ya da yasaklar, fakat bunlar karmaşık edimlerdir, dramatik olarak yükümlülük altına alır; kimi zaman bir dünya ve yaşam anlayışı içeren edimlerdir. Sembol, ortaya çıkarır ve gizler; fakat bu, bir gruba mensup olmak demektir, bu mensup oluşun ve bizzat grubun nedenleridir. Sembol bir biçime bürünür, ama bu biçim somut olarak sembolün etrafında şekillenir: tören, seremoni. Sembol, kuralları öğretir ve dizginler.

Sembol, tükenmez göründüğünden, işaretten, özellikle de sinyalden farklıdır. Gerçekten de tükenmezdir. Sinyal bütünüyle kendi işleyişinin içinden geçer ve orada tükenir; işaret (kelime), işaretler dizisi içindeki ve bunların karşılıklı eylemleri içindeki yeriyle değerlidir. Sınırsız olgu ve değer olan sembol (dinsel ve kutsal olmadığında bile) kendini dayatır. Kendini takdim eder. O, hem mevcudiyettir hem de mevcuttur, anlam bakımından zengindir ve bu "yeniden-takdim/temsil etme" karakteriyle biraz taşkındır. Sembol, işaret ettiği/anlamlandırdığı ölçüde –ve bundan daha fazlasını– ifade etmez mi? Bir Hıristiyan açısından istavroz çıkarmanın biçimsel hareketinden ziyade haçın çağrıştırılması önem taşır; mümin, kendi bedeninin üzerine kurtarıcı işkencenin aletini çizer; çarmıha gerilmiş tanrıyla bilinçli olarak özdeşleşerek kendini kutsallaştırır. Hareket, mensup olmanın kanıtı ve tezahürü olduğundan, mümin, dışarıdan kendini işaretlese de, içeriden

bir inanç ve esasen katılım edimi gerçekleştirir. Mutlak Söze, kendisi için cisimleşmiş ve ölmüş Kelam'a bağlanır. Dışarıdan incelendiğinde, tavır, işaret etmenin/anlamlandırmanın çokluğunu ortaya koyarken, içeriden gerçek anlamda tükenmezdir. Demek ki, sembolik içeriğin işaretten daha fazla gerçeği ve değeri vardır. Belirgin anlamda bir işaret olmaktan ziyade, bir semboldür. İfade eder; ifade, onu dışarıya tercüme eden işaretlemeye baskın çıkar. Mevcut haliyle işaret kendine yettiğinde, biçim ve harf "tin" üzerinde baskın çıkar. Sosyologlar ve etnograflar, sembollerin zıt ve tamamlayıcı özelliklerini (toplumsal pratik içinde disjonksiyon ve içerim) olguların içinde gözlemlediler. Sembollerin; söylemin ve temsilin ayırt ederek ve süzerek hazırladıklarından farklı olan, müphem ve nerdeyse büyülü katılıma yakın, tükenmez özelliklerine gelince, filozoflar bunları aydınlattılar. Hegel özellikle Estetik'inde, sembolizm, alegori, karşılaştırma, metafor, analoji arasındaki farklılığın bir analizini yaptı. Eğer biri hakkında, "kurnaz tilki" dersem, (benim fikrimce) tilkinin sahip olduğu nitelikleri ona atfederim. Elbette, bir insanın tilki "olmadığını" bilirim; ve hayvanlar arasından tilkilerin, insanlar arasından da bazılarının paylaştığı platonik bir Kurnazlık İdeasının herhangi bir yerde olmadığını da bilirim. Bununla birlikte, aydınlatılması mantıksal tutarsızlığın belirtisi olan bu açık seçik, fazlasıyla açık seçik temsillerin berisinde kalıyorum. Çocuklukla (masallar ve fabllar) ve arkaik (mitler), hatta hayali olanla (olağanüstü hikâyeler) aramdaki mesafeye rağmen, yakın olan duyumsal bir düzeyde, gerçekten de bu adamın tilkiyle ortak bir yanı olduğunu söylüyorum; öyle ki onunla birlikteyken sanki benim mallarım ve kendim için tehlikeli kurnaz ve etobur bir hayvan karşısındaymışım gibi davranırım ve başkalarına (konuştuklarıma) benim gibi davranmalarını şiddetle öğütlerim. Sembol, hem görünüşte hem gerçekte farklı, fakat görünüşte olduğundan çok gerçekte farklı olan iki varlığa, fiili, gerçek, pratik nitelikte bir ortaklık atfeder. Bu iki varlığı kısmen *özdeşleştirir*. Birinden diğerine bir katılımı belirtir. Biri hakkında diğerinden söz eder (ve tersi). Karşılaştırma ise, tersine, onları dışarıda bırakır ve "gibi", "... olarak" ilişkisiyle ancak onları birleştirir. Akıl yürüterek takip edilen benzeşim ise, farklılıkları ortaya koyar. Ya da bunu yönlendiren bir sembolizm halinde çözümlenir.

Bu sembollerin bir listesini çıkartabilir miyiz? Belki. Bunlar sayılabilir mi, yani sınırlı sayıda mıdırlar? Muhtemelen. Elbette güneş, yıldızlar ve zodyak "işaretleri" ve de deniz ve dağ, elementler (su, ateş, toprak, hava) ve mekânın yönleri, baba, anne, vb söz konusudur.

Tek tek ele alındığında bunların her birinin kendi etkisi ve prestiji vardır. Doğrudan doğruya duyguları ve hatta heyecanları kışkırtırlar. Söylemde, kendi duyumsal ve hayali kortejini de peşinden sürükleyen bir nida gibi müdahale ederler: "Dünya!... Güneş!... Gece!..." Bununla birlikte, semboller tek başına kalmaz. Bunların sistemler oluşturduğunu söyleyebilir miyiz? Terim, oluşmuş, dolayısıyla sözelleşmiş ve biçimselleşmiş temsiller için geçerlidir. Semboller gruplaşır. Bunların konfigürasyonlar ya da takımlar oluşturduğunu söyleyebiliriz: kozmik sembolizmler, trajik sembolizmler, dinsel sembolizmler, vb. Sistematik hazırlık, sembolik bir konfigürasyona eklenebilir. Örneğin astroloji (bugün –gündelik, haftalık ya da aylık– basında ve özellikle kadın basınında gördüğümüz haliyle), gayet iyi tanımlanmış temalarıyla birlikte, gündelik hayatın psikolojik yorumunun hazır bir sistemi olur; duygusal yaşamda daima etkin olan çok eski kozmik sembolizmlere eklenmiş bir sistemdir bu.

Semboller nereden gelmektedir? Kolektif ya da bireysel bir "bilinçdışı"nın derinliklerinden mi? Esrarengiz arketiplerden, duygusal ya da varoluşsal gizli dölyataklarından mı? Çocukluğun taze keşiflerinden ya da yaşlılık ve ölüm karşısındaki umutsuzluktan mı? Arkaik büyülerden ya da iradedışı ve kendiliğinden şiirden mi? Atılım ya da yenilgilerden mi? "Dünya"dan ya da insandan, bunların ilkel ve müphem ilişkilerinden mi? Doğa üzerindeki güçten ya da güçsüzlükten mi, yoksa bir iktidarın anahatlarından mı? Şu an bunun bizim için pek önemi yoktur. Bizim projemiz açısından önemli olan, sembolün spesifikliğine, buna uygulanan düşünme süreci açısından tükenmez karakterine ve doğrudan duygusal (duyumsal) etkinliğine vurgu yapmaktır.

5.
İmge

Sembolün karşıtı olan imge, bireysel ama aktarılabilir eserdir. İşaretin karşıtı olarak, soyutun içinde bulunmaz, hissedilebilir olanın da içinde değildir. Sembol gibi, duyumsallığa hitap eder; işaretlerin ve bunlar arasındaki bağlantıların işgal ettiğinden başka bir gerçeklik düzeyinden doğar ya da ortaya çıkar. Bir yandan, sembolün bazı güçlerine sahiptir. Duyumsal düzlemde, doğrudan doğruya ve mevcut haliyle temsiller olmadan, suç ortaklıklarını, gizli anlaşmaları kışkırtır; duyguyu harekete geçirerek, onu kışkırtarak kendini anlaşılır kılar. Etkin olarak, kendisini anlayanları, belli bir izlenimden etkilenen bir gruba dahil eder. Dolayısıyla, işaretlerin ayıklayıcı ve ayrımcı gücü belli bir noktaya kadar onda da vardır. Bu bir bilinç biçimidir ya da bir düzey veya haldir, dilediğiniz gibi adlandırabilirsiniz; yoksa imge rezervi olarak kendini gösteren bir "bilinçdışı"nın ortaya çıkışı değildir. Bununla birlikte, çoğuldur; bütün duyulara hitap eder; bireyin, grubun, türün aşılmış mevsim ve çağlarına uzanarak karanlık duygulara neden olur. Dolayısıyla, fiilileşmiş ve aktifleştirilmiş bir bağla şimdiki zamanı geçmiş zamana bağlar, ki bu işaretin gerçekleştiremediği şeydir. Böylece, ifadeciliğin tarafına geçer. İletilen ve iletici olarak, özgün ve biriciktir; kendiliğinden ya da eğitimli şairin, mucidin izini taşır. İletişebilmek için işaretlere (günümüzün kelimeleri, grafik ya da tipografik işaretler) ihtiyaç duyar, fakat işaretleri, kökeni çok eski çağlarda, sembolizmler arasında kaybolmuş duygusal (ifadeci) içerikle aşırı bir şekilde yükler. Söylemin (mantıksal ve biçimsel) yapısına yabancı ve tuhaf olarak, söylemi ilerletmek ve ona kendi duygusal üslubunu verebilmek için söyleme müdahale eder. Bu duygusal içeriğin sınırı daima belirsizdir, doğru düzgün bir sınır çizilemez. Kendini dayatmaktansa nüfuz eder ve telkinde bulunur; suç ortaklığını ve gizli anlaşmayı bu şekilde talep eder. Bununla birlikte, belirgin işaret etmeyi/anlamlandırmayı durduran engel ve bariyerleri aşar. Yanlış anlamanın ve anlaşmazlıkların kaynağı olduğundan, bunları da çözümleyebilir. İmge ve imgenin etkisinin parçası olan içerikle birlikte, donukluk belli bir noktaya kadar şeffaflaşır. Mesafeler mucize eseri yok olur.

Peki bu içerik sınırsız mıdır? İmgeleme içkin bir yanılsama olsa bile böyledir. Eğer sınırsızlıktan söz ediyorsak, dizisi sonsuzca uzayan ve inceltilmiş bir algının kavradığı –elbette her algının kavrama sınırı vardır– armonik dizi şeklinde bir sınırsızlıktan söz edebiliriz.

Dolayısıyla, şimdiki zamana ve edime dönük olan sinyalin ve işaretin tersine, imge, sembol olarak geçmişe dönüktür. Geçmişi geceden (deyim yerindeyse, "bilinçdışı"ndan) ve dağılmadan söküp alarak gündüze götürür ve fiilileştirir. Bununla birlikte, sembolden farklı olarak imge de geleceğe yöneliktir. Mevcut olmayana erişmeye ve onu "mevcut kılmaya/şimdileştirmeye" ya da takdim etmeye çabalar. Dolayısıyla uzağı, olasıyı ve olanaksızı araştırır. Tercihleri hazırlar ve belirtir. Heyecanları, duygu ve arzuları, dolayısıyla potansiyel eylemleri kışkırtan imgelem, müjdelediği ve öncelediği, böylece ("tercih projeleri" aracılığıyla) belirlemeye katkıda bulunduğu bir gelecek zaman üzerine bahse girer. Dolayısıyla, imgelem, olasılığın fonksiyonu olur (burada "fonksiyon"dan söz edebilirsek elbette; çünkü hem rahatsız edici ve yararlı, hem de talepkâr ve karşılıksız olan bu "fonksiyon"dan elbette vazgeçilebilir).

Düşünümsel düşünce açısından, geçmişe dönük ve ileriye dönük araştırma arasında kısmi bir uyumsuzluk vardır. Bunlar zıt tutum ya da niyetlerdir. İmgelem ise geleceği icat etmek için geçmişten yararlanmayı bilir. Deneyimleri ve edinimi geleceğe yansıtır ve çoğu zaman, olası-olanaksız içinde en uzağı canlandırabilmek için en arkaik olandan yola çıkar. Burada yalnızca bilimkurguya imada bulunuyor değiliz; geleceğin toplumunda gündelik hayatı arkaik ortakçı yaşama göre –ama (Fourier'ye genelde söylenenden çok daha fazlasını borçlu olan) Marx'ın ifadesine göre, bütün insani gelişimle zenginleşmiş olarak– hayal eden dahi Fourier'ye de imada bulunuyoruz.

İmge, edimdir. Edim olarak, bir etkinin niyet ya da iradesini içerir: Kâh olasının gerçekleşmesine ya da olanaksızın betimlenişine katkıda bulunmak, kâh bir tercih projesi hazırlamak, kâh başka bir insan varlığını baştan çıkarmak ve ona dokunmak. İmge, toplumsal edim olarak, bir edimin imgesidir. Bu edimi, erişilecek "özne"ye, hitap ettiği insan varlığına doğru iradi olarak yansıtır. Bu insan varlığı, etkilendiğinde, heyecanlandığında, imgenin etkinliğine maruz kalır

ve onu da başlangıçtaki aktöre doğru yansıtır. Bu ikili yansıtmadan, yansıtma olmayan, ama karşılıklı bir mevcudiyet ve hatta duygusal bir özdeşleşme olan bir ilişki kaynaklanır. Her iletişim imgeler içerir; en derin iletişimler imgelerle gerçekleşir.

İmge, "ifadeci" olarak etkide bulunur. İfade ettiği şeyi kışkırtır, teşvik eder. İmgede içkin bir provokasyon niteliği vardır. Bir duyguyu imge yardımıyla kışkırtmak için heyecanlanmak şart değildir; imgeyi icat etmek için heyecanlanmak gerekir. Burada, ifade kavramı, belirginleşirken geri döner. İfade, imge düzeyinde, koşul ya da nedende olduğu kadar –ve daha fazlasıyla– sonuçta yer alır. Bu sonucun gerçekleştiği kişi ifadeyi imgenin içine yerleştirir ve –bu imgeden yararlanan kişi açısından ifade çok uzaklaşmış ve aşılmış olsa bile– imgenin "ifadeci" olduğunu söyler. İmgelerin icadı ile kullanımı arasındaki, bundan yararlananın durumu ile eyleme maruz kalanın durumu arasındaki daimi uyumsuzluk buradan kaynaklanır. Demek ki, karşılıklı mevcudiyet yanlış anlamayı ve dramı dışlamaz; tersine, bu olasılığı içerir.

Burada bir imgelem (ya da dil) teorisi verecek olmadığımızdan ve bu başka yerde verilmiş olduğundan, özetliyoruz.

Arkaik büyünün ve uzantılarının incelenmesi, bu pratiklerin (hareketler, seremoniler, ritüelleşmiş ifadeler, vb) duygusal etkinliğini gösterir. Büyücü, kayıpları, artık olmayanları, karanlık güçleri *çağırır*; ölüleri diriltir; geçmişin tekrarını ya da yeniden başlamasını sağlar. Gerçekleşene itiraz edebilir; olan, olmamış gibi davranabilir. Geleceği kışkırtarak gelecek üzerinde etkide bulunabilir. Bir katılım içinde her türden "varlıklar"la –iblisler ve tanrılar, krallar ve cinler– *özdeşleştirerek* kişiliği değiştirir.

İmgelemin kategorileri büyünün kategorileridir. Daha doğrusu, büyünün, çağırmak, diriltmek, özdeşleştirmek gibi halleri imgelemin kategorileri olmuştur. Dolayısıyla, imgelemin, tarihsel ve sosyolojik olarak büyüyü derinleştirdiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte, bunlar arasında derin bir süreksizlik vardır. Büyücü, yaklaşımlarıyla (ifadeler, danslar), hastada hem tamamen yanıltıcı hem de tamamen gerçek (yaşanmış) duygusal durumlar yaratıyordu. Büyü yöntemi, gerçek bir topluluk (sırra vakıf olanlar grubu) içerisinde bu gerçek

durumları hedefliyordu. Bireylere hitap eden bireysel imgelem, trans durumları değil, imgeler üretir. Sonuçta katılım yeniden bütünsellik kazanıp imgelem büyüyle kavuşsa da, imgenin yanıltıcılığı neredeyse her zaman algılanır.

6.
Birkaç kafa karışıklığı hakkında

Semantik alanın öğelerini ya da oluşturucularını bağlantılarının içine daha iyi yerleştirebilmek için bunları net bir şekilde birbirinden ayırdık. Onların spesifikliği üzerinde durduk.

Oysa, genellikle bunları ayırt etmek yerine karıştırma eğilimi gösteririz. Eleştirel analitik, bu karışıklıkların kökeninde, günümüzde çok yaygın bazı teorileri bulur.

Setçenov'dan Smolenski ve Bykov'a dek Pavlovcu okulun çalışmalarının önemini kesinlikle inkâr edecek değiliz. Bu araştırmaların bilimsel sonuçlarına yönelik eleştirilerden bazıları kabul edilebilir gibi değildir. Pavlov'un çalışmaları yüksek hayvanlarda ve insanda korteksin global faaliyetini (yüksek sinirsel faaliyet) –yoksa yalnızca tek tek reflekslerin varlığını değil– tartışmasız bir şekilde ortaya koydu. Fizyolojistlerin aynı zamanda sosyolog ya da psikolog olmalarını bekleyemeyiz elbette. Bununla birlikte, başka gerçeklik ve analiz alanlarıyla düzeylerinin varlığını reddetmemelerini isteyebiliriz. Bu reddediş, büyük bir keşfin bütün sonuçlarını elde etme yönünde gösterilen bir çabayla kısmen ve öznel olarak doğrulanmış olsa da, "okul" (bilimsel klan) dogmatizmine ve öznelciliğine varır. Böylece, araştırmanın tükenen bir yönünü sonsuzca takip etme riskine düşülür. Pavlovcular, insan beyninin dış dünyayla ilişkisinin korteksin uyartı ya da sinyallerle bağlantılarına indirgenmediğini unutmaktadırlar. İnsan dünyası, nesnelerden, ürünlerden, insan yaratısı eserlerden oluşur, yoksa şeylerden değil. Başka insan varlıklarından ve bunları birbirine bağlayan dilden de oluşur. Tekrarlananı ve tekrarlanmayanı da içerir – ki bunların ilişkileri sorun oluşturmaktadır. Bireye belli bir noktaya

kadar verili olan bu beşeri dünya (zaten bu dünyanın içinde hareket ederek ona müdahalede bulunur ve onu özümser), praksisin eseridir. Marksist materyalizm adına benimsenmiş olan Pavlovculuğun, Marksizmin temeli olan "praksis" mefhumunu ihmal etmesi tuhaftır! İnsan yavrusunun (günümüz ailesinde ve özellikle burjuva toplumunun praksisi içinde çok fazla "özel", dar ve dolaysız olan) babasıyla ve annesiyle ilişkileri içinde "koşullanması"nın spesifik ve orijinal özellikleri vardır. Bu, karmaşık tutumların-reflekslerin ve işaret etmelerin/anlamlandırmaların "ikincil sistemi"nin –sözel sistem– öğrenilmesine indirgenemez. Bu kavrayış fazlasıyla sistematiktir. Çocuk, öğrenim süreci boyunca, anne babasıyla ikili anlamda muğlak ilişkiler sürdürür. Anne baba hem vasilik gücü hem de baskıcı iktidardır. Baba çocuğa yalnızca iyi ya da kötü, veya hem iyi hem kötü dolaysız mevcudiyet olarak verilmiş değildir. Baba yalnıza dolaysız güç ve otorite değil, toplumsal otoritedir: bütün toplum, yasa, hiyerarşi, devlettir. Dolayısıyla baba hem gerçeklik hem de sembolizmdir. Tanrı, "baba" ya da "ezeli baba" diye adlandırılır. Anne de, daha arkaik ve kozmik birtakım sembollerle, aynı durumdadır. Pavlovcu teori, temel etkinliğe hitap ederek, onu kışkırtarak ve şekillendirerek sembolün spesifik yanlarını ortadan kaldırıyor. Aynı zamanda, onu ikincil işaret etme sistemi diye basitçe kavrayarak, (yapısalcı okul ve ikili eklemlenme teorisi tarafından yeniden oluşturulan) işaretin spesifikliğini de ortadan kaldırmaktadır. Sembolü ve işareti, sosyolojik olarak değil fizyolojik olarak düşünülen sinyale uyamaktadır.

Pavlovcu okul, spesifik yanların "materyalist" indirgenmesi ve karışıklığıyla hareket ederken, –"sosyalist" değil, "burjuva"– yapısalcı okul da tıpatıp benzer şekilde hareket etmektedir. Toplumsal olarak gerçek görülme avantajına sahip olsa da, maddesiz ve "kavramsal" olarak beliren işaret etmeyi/anlamlandırmayı *öne çıkartmaktadır. İşaret etme/anlamlandırma, ancak bir "tin" ve "özne" için ve bunun tarafından ortaya konabilir. Bu kabul edildiğinde, çözümsüz bir karmaşa belirir. Düşünümleyen ve düşünen öznenin –filozof, dilbilimci, sosyolog– ortaya koyduğu (fenomenolojik terimlerle,* açıkça belirttiği) işaret etmeler/anlamlandırmalar, işaretlerin fiilen ve pratik (toplumsal) olarak taşıdığı işaret etmelerle/anlamlandırmalarla karı-

şır. Bunları nasıl ayırt edebiliriz? Bunun bir ölçütü yoktur. Felsefeci zekâlar burada mükemmel bir fırsat buldular. Başka yerde zaten uzun süredir keşfetmiş oldukları şeyle şimdi olguların içinde karşılaşıyorlar. Bunu açıklıyor ve işaretlerden ayırarak işaret etmeler/anlamlandırmalar yoluyla ortaya koyuyorlar. Oysa, sinyalin ve sembolün kendi işaret etmeleri/anlamlandırmaları vardır, ama bunlar basit işaretlerinkine indirgenemeyerek, "özne"lere –o bunları açıklamak zorunda kalmadan– dayatılırlar. İşaret etmeye/anlamlandırmaya atfedilen ayrıcalık gerçekliği basitleştirir ve sinyale atfedilen ayrıcalığı olduğu kadar (varoluş ve analiz) düzeylerin(in) spesifikliğini de ortadan kaldırır. (Artık gerçek bir "alan" olmayan) birlikçi bir işaret etme/anlamlandırma alanı tahayyül etmek bir tutuma denk düşer. Aşırı gerçekçilikten ve "süreçlere" içkin şeyleşmeden kaçınmak isteriz; psikologların ve sosyologların çok aşina olduğu "zihinsel şeyler" aşılır. Aynı zamanda, hem gerçeğin çeşitliliği ve süreçlerin –eğer varsa– mülahazası es geçilir, hem de sinyaller gibi hareket eden ürünler olan "şeyler", eserler, nesneler, ürünler –aşırı duygusallığa hitap eden sembolik ya da sembollerle yüklü eserler– arasındaki farklılıklar.

Otuz yılı aşkın süre önce, Georges Politzer *Critique des fondements de la psychologie* [Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi] adlı eserinde (bilinçdışı kavramı yerine) işaret etme/anlamlandırma kavramını getiriyor ve aynı zamanda, psikolojideki konvansiyonel işaret etme postulatlarına itiraz ediyordu. Burada, aynı yönde daha öteye giderek, ayrıcalıklı işaret etme postulatıyla birleşen öznelci felsefeyi eleştiriyoruz; "konvansiyonel işaret etme" ile "gerçek işaret etme"nin birbirine karıştırılmasını reddediyoruz. Bu, filozofların, fenomenolojik açıklama kisvesi altında kendilerine yarayanı çekip almak için uydurdukları bir karışımdır.

"Sembolik işlev" mefhumu, deyim yerindeyse, bu kafa karışıklığının tasdikidir. Sembol (nesnel içerik, duygusal etkinlik, arkaik köken) ile işaret (entelektüel etkinlik, diyalektik değil biçimsel, senkronik gerçeklik) arasındaki farkı uzak tutmayı sağlar. Bir şeyin yerini temsilin aldığı her seferinde sembolik işlev müdahale ediyorsa, sinyal, işaret ve sembol iç içe geçene dek yakınlaşır. Sembolizmin "şey"den (baba, anne, güneş, ova, vb) ayrı olmadığı ve ancak bir katı-

lım yoluyla ona dahil olarak "şey"i geride bırakabileceği unutuluyor. Bir sinyal işlev gördüğünde, işaret etme hem bütünüyle keyfidir ve şeyden ayrıdır, hem de bütünüyle şeye özdeştir. Dolayısıyla, her üç duruma da uygulanabilen, tekanlamlı "sembolik işlev" yoktur.[79]

İşaret etme/anlamlandırma, yoksuldur. Sabit, işarete bağlı, yerleşik, tekrarlanan, kodlandırılmış işaret etme/anlamlandırma, sabit, istikrarlı ve istikrarlanmış olduğu için "vardır" ve etkide bulunur. Kendi başına ele alındığında, etten kemikten kurtulur; kelimelere, söyleme, Logos'a bağlı özün (Hegel) çölüdür. *İfadenin* zenginliği bambaşkadır. Seste, el kol hareketlerinde ve yüzde can bulur. Yapısalcı analizin parçaladığı canlı –diyalektik– birliği yeniden kuralım. Bu analiz, ikili ya da üçlü olarak hizmet eder: Düzeyleri ve oluşturucuları ayırt etmek; yapılara erişmek; yüksek bir birliğe kavuşmak. İfade, sözdür. İşaret etme/anlamlandırma bir biçim olarak dildir. Söz, gündelik kelimeleri ve cümlenin ritmini taşır; biçimsel olarak kelimelerin frekansı diye beliren şeyin altında gizlenir. Canlı sözde, duygu ve imge söylemin saf biçimini bozmaz, bunu yaşatırlar. İfade, tensel olarak yaşar; hareketli ve öngörülemez haliyle, işaret etmeyi/anlamlandırmayı sürekli aşar, edinilmiş işaretlendirmeler/anlamlandırmalar aracılığıyla bilgilendirir ve bilgi iletir. Birey, kendini ifade ederek (ses bükümleri, mimikler) söylediğinden fazlasını söyler. Yaptığı şey neredeyse bir eser mertebesine yükselir: teatralleştirilmiş eylem, yansılanan dram.

Böylece, diyalog diyalektik bir hareketi, "ifade – işaret etme/anlamlandırma"yı, yani bu terimler arasındaki bir çatışmayı ortaya koyar. İfade, işaret etmenin/anlamlandırmanın ağırlığını kaldırabilmek için, yani hem dayanak noktası hem de ölü ağırlık olarak onun ataletini kullanabilmek için mücadele eder. İşaret etme/anlamlandırma, ifadeyi sabitler, hareketsizleştirir ve indirger; konvansiyonel, yönelimsel, basmakalıplaştırılmış işaret etme/anlamlandırma, hiç durmadan yeniden oluşan ve işaret etmeyi/anlamlandırmayı sürekli canlandıran ifadeyi zayıflatır.

79 Yani belli bir terminolojiyi benimseyemeyiz. Matematikçiler sembol kullanmamaktadır, fakat içerikten yoksun, mümkün olduğunca biçimsel işaretler ve önceden açıkça belirtilmiş –neredeyse– operasyon işaretleri kullanırlar.

Bu çatışmadan anlam (hem hareket, yönelim, hem de diyaloğun yönü ve hedefi) kaynaklanır. Anlam, günümüzde genelleşmiş bulanıklıktan kurtulamaz. Kâh bir yön belirtir, kâh işaret etme/anlamlandırma kümesini (bir sistem). Biz, terimin bu ikinci anlamını ortadan kaldırmadan, ilkini vurgulayacağız. Bir edimin anlamı onun eğilimi ve yönelimi, yani ister körcesine olsun ister berrak bir bilinçle, yöneldiği gelecek, yani sonuçta olasılık değil midir? İfade bir edimdir; yerleşik işaret etmelerle/anlamlandırmalarla birlik ve çatışma içinde bir anlam edinir. (Kendi kendine, yakındaki ötekiyle ve uzak ötekiyle) genelleşmiş diyalogtan oluşan her toplumsal edimin bir anlamı vardır. Anlamı, sürekli doğan üçüncü terim olarak gelen ve ilk iki terimin çatışmasını çözümleyen "ifade – işaret etme/anlamlandırma" diyalektik hareketinde, ifade, işaret etmeyi/anlamlandırmayı aşmaya, dolaysız, doğrudan ve dosdoğru (duygusal olarak) aktarılabilir olmaya çalışır sürekli. İfade, söylemi nidalarla, imge ve retoriklerle yüklese bile bunu asla başaramaz. İşaret etme/anlamlandırma, istikrarlaştırıcı rolünü, ifadenin ortaya koyduğu ama yokluğunda boşlukta kaybolarak ortadan kalkacağı atalet ve ağırlık rolünü de oynamaya devam eder. Diğer yandan, işaret etme/anlamlandırma, bayağı terimlerin sıradanlığı ve azami sıklığı içinde ifadeyi ve kendi kendini öldürmeye yönelir. Ama bunu asla başaramaz; kendi başarısı kendi ölüm anına da işaret eder.

İşaret etmenin/anlamlandırmanın belirgin bir abartıyla değerlendirilmesinin muhtemelen "bir anlamı" vardır. (Görsel-işitselin kaba güncelliği içinde değil, imgelem içinde ele alınmış) mevcut haliyle ifadenin ve imgenin derin kullanımına mı denk düşmektedir? Kırılgan ve kullanılmış ifadeyi, eksiksiz bir bayağılaştırma içinde yıpratana dek tehlikeye atma eğilimine mi işaret etmektedir?

İletişim teorisinde ("iletişim modelleri") bu sorunlarla yeniden karşılaşacağız. Bu analizlerden gündelik hayatta söyleşinin –sohbet, diyalog– eleştirel bir tasvirini çıkaracağız.

7.
Semantik alanın özellikleri

Bu arada, sembollerin, imgelerin, işaretlerin, sinyallerin, ayrılmazcasına –ve özellikle farklılıkları dolayısıyla– oluşturduğu semantik alanın özelliklerini belirtelim.

Benzeşimi (belirlenmesi gereken) belirli sınırların ötesine itmeden, semantik alanın bir "alan" özelliklerine sahip olduğunu saptıyoruz. Bu alan bir süreklilik sunar ve bu süreklilik içinde ayrı ve süreksiz öğeler, asıl değerler, çekirdekler vardır. Buradan çıkarılıp alınabilecek ayrı ayrı birimler, global birimden asla bütünüyle ayrı değildir. Süreklilik ve süreksizlik, birbirleri karşısında nispidir. Her noktada bir güç, bir vektör ayırt edilir. Bu şekilde aktifleştirilen noktalar kutuplaşarak, gerilimleri, durağan halleri, anlık [momentsel] dengeleri, güçlerin fiili bölüşümünü belirler. Her bir noktada, potansiyel olanlar fiiliyata dönüşerek kendini gösterir ve yok olur. Bunun sonucu, (gerilimler zemini üzerindeki süreksizlikler gibi nispi) istikrarlar ortaya çıkar. *İkili özellikler (ifade ve işaret etme/anlamlandırma, duygusal heyecan ve temsil edilirlik) semantik alanı kutuplaştırır, gerilimleri besler, canlandırır. Bu alandan akımlar geçer; uç kutuplar olan semboller ve sinyaller arasındaki bu gerilimlere bağlı dalgalanma ve titreşimler geçer. Bununla birlikte, fiziksel gerçekliklerden daha canlı ve daha karmaşık olan semantik alan, daha çeşitli düzeyler (varoluş ya da gerçeklik düzeyleri), müsavilik bozulmaları, uyumsuzluklar, belki de delikler, dolayısıyla daha fazla süreksizlik sunar.*

Bu karmaşıklığı oluşturucularından birine (sinyal, işaret, sembol, imge) indirgersek kavrayamayız. Önümüzde basitleştirilmiş bir karmaşıklık olur: örneğin "işaret etme/anlamlandırma alanı." Bütünselliği içinde ele alınan ve hayal ettiğimiz haliyle semantik alanın bir yapısı vardır, ama bu yapı söylemin yapısına indirgenemeyeceği gibi, işaretlerin biçimsel bağlantısına, hatta "işaret-imlenen-imleyen" ilişkisine de indirgenemez. Bu, sarsılma, akım ve yayılma gibi sınırlı çeşitliliği dışlamayıp içeren daha karmaşık bir yapıdır. Yapısal dilbilimin önemini tartışmasak da, yapı modelini ondan ödünç almıyoruz. Tersine, yapı ve istikrar mefhumlarını –oluşumun içine yeniden yer-

leştirerek– dilin ötesine ve berisine doğru genişletmeye çalışıyoruz. Doğrusu, alan modelimizi fiziğin yerçekimi teorisinden ya da elektrik veya manyetizma teorisinden alıyor değiliz; bunu, daha geniş ve daha kavrayıcı olduğunu düşündüğümüz bir teoriden –armonik modelden– (aslında önemli ölçüde değiştirerek) alıyoruz.

Global semantik alan, bu şekilde tanımlandığında, açıktır. Sınırlandırılamaz ve kapatılamaz; her ufuk belirli olsa da, ufku kapatılamaz.

8.
Bilinç ve semantik alan

Toplumsal ve bireysel bilincin, global semantik alanın bilinci olduğu ya da bunu yansıttığı söylenebilir mi? Hayır. Bu alanın dışında değildir. Semantik alan *üzerinde* hareket ettiğini söyleyebilir miyiz? Evet, ama bu yetmez. Bilinç, semantik alan"dır" denebilir; bu küçük "-dır" ekini her türlü tözcü içerikten, dahası kaba "şey"in her türlü bulaşıcılığından ayırmak koşuluyla. Bilinç böyle"dir"; şu ya da bu değil, şu ve bu'nun toplamıdır. Spesifik bir tarzda var"dır": Ne şeyler arasında bir şeydir, ne de bu şeylerin (yansısı olsa da olmasa da) ikili ideali ya da kavramsalıdır. "Şeyler" ve nesneler, global semantik alanın içinde, çözülmez bir şekilde, bağlantıları ve işaret etmeleriyle/anlamlandırmalarıyla verilmiştir.

Bilinç, sembolik çekirdeklerin özel (duyumsal) bir düzeyde alımlanmasıdır. İşaretlerin, bunların biçimsel bağlantılarının hizmetinde"dir." Sonuçta, sinyallerin özel bir düzeyindeki (dolaysız pratik eylem) alımlanma"dır." Sonuçta, semantik alan üzerindeki yaşantı"dır"; sürekli bu alan üzerinde açılır, onun üzerinde oluşur, onunla çakışır.

Bununla birlikte, bu tarif yalnızca toplumsal bilinç için geçerlidir. Toplumsal bilincin içerdiği ve kapsadığı bireysel bilinç, bir kısımdan fazlasını asla kapsamaz. Dolayısıyla, gerçeklik (gündelik hayat) düzeylerinin ve analiz düzeylerinin yanında, deneyim düzeylerini de belirlememiz gerekir.

Öncelikle, en sağlam gündelik hayat, bireysel bilincin kaynaklandığı ve içine yerleştiği gündelik hayat, semantik alanın yalnızca bir kısmıdır. Bu, söylemdir; hatta söylemdeki bayağılıktır: basmakalıp laflar, yinelemeler, aşina olmaktan kaynaklı kavrayış. Gündelik hayata semboller müdahale eder, ama tek tek, birer birer; bunlar da ender olarak sembol şeklinde algılanır. Bu semboller şeylerin içinde algılanır; yoksa bu şeylerin ikizi olarak, onların dışında ve onları duygusal olarak güçlendirecek şekilde değil. Sembol aşinalık kazanır. Gündelik hayatın içinde Baba, yaratıcı güç, otorite ve yasa olarak –Sembolik Baba– doğrudan doğruya algılanan, dolaysızca algılanan, duygusal olarak maruz kalınan babayla, sesi şöyle, yüzü böyle, davranışları falanca olan bir adamla örtüşür. Mevcut haliyle sinyaller, gündelik hayatta, mevcut haliyle algılanan sembollerden çok daha önemlidir. Bu, sembolizmlerin burada güçlü bir şekilde, ama "bilinçsizce" etkide bulunmasını engellemez. Semantik alana özgü yapı ve dinamizmden, gündelik hayata özgü şu bozulma çıkar: Gündelik hayat bir yandan mevcut haliyle bilmediği, gerçeklik olarak yaşadığı sembolizmlerce belirlenir; diğer yandan, kendisini belirleyen öz diye kabul ettiği işaret etmelere/anlamlandırmala doğru yönlendirilmiştir. Gündelik hayat, bilincini sinyallerden alır; gündüz ve gece, babanın ve annenin varlığı, açlık ve cinsellik gibi en derin hayati ritmlere bağlı olan sembolizmleri "bilinçdışı"nda bırakır. Bu bilinç, yüzeysel olacaktır ve bilinçsizlik kendinden ayrılmış olan bilinçle örtüşür. Düşünümsel bilince (düşünen bilinç) gelince, semantik alana, bu alandan koparak hakim olmaya çalışır. Semantik alanı bütün kapsamı içinde görmek amacıyla ondan koparak, onunla temasını yitirir. Bundan bir tanım çekip çıkarmak için bir parçasını koparıp alma riskini hep taşır. Kalıcı bir özeleştiriye eşlik etmediğinde ve alanın açık bütünlüğünü bilinçli olarak hedeflemediğinde teorinin yaptığı budur: Kâh bir sembolü ya da genel olarak sembolizmi mutlaklığa taşır, kâh söylemi ya da işaret etmeyi/anlamlandırmayı veya biçimsel yapıyı mutlaklığa taşır, kâh ise sinyali.

Genellikle global semantik alanda cereyan eden (ve onu hareketlendiren) diyalektik hareketler düşünümsel bilinçten kaçarlar. Düşünümsel bilinçle bu hareketler arasında mesafe vardır ve çoğu zaman

bunları tekillik olarak ele alır; oysa bunlar özellikle karakteristik fenomenlerdir. Bu hareketli ve çeşitli alanı canlandıran diyalektik hareket, alanı içerir ve kapsar. Bütünsel alanın herhangi bir yerine belirgin bir şekilde iyice yerleşmeye izin vermez. Böylelikle, logos'un ya da söylemin içinde yarı-kesin bağlantılarıyla verili çeşitli işaretleri gayet kesin (mantıksal) bir şekilde birbirine bağlamaya çalışan düşünümsel bilinci aşar. Böylece, önceki önermelerle yeni bir bakış açısı altında yeniden karşılaşırız. Söylem, deneyimin bir düzeyidir (bundan başka bir şey de değildir); özellikle güçlü ve istikrarlı bir düzeydir, global semantik alan üzerindeki kısmen durağan hallerin kümesidir. Her yandan bu alana açılır; hem semboller ve imgeler tarafından, hem de sinyaller kutbuna doğru. Bu, hem merkezi hem de ara (aracı) bir düzeydir.

Semantik alana gelince, bu da, yaratıcı çelişkileriyle –tekrar ve icat– birlikte, her yandan praksise açılır. Söylem ve hatta semantik alan, bağlantılardan, karşıtlık ve zıtlıklardan oluşmuştur. Diyalektik hareketler bu terimleri kapsar ve onların hareketsiz kalmasını engellerler. Terimleri canlandırır ve bu niteliğiyle de onları aşarlar.

Buradan, öncelikle, global (ya da "bütünsel") semantik alanın, bir deneyim üzerinde, hatta düzeylerin çeşitliliğini kapsayan bir deneyim düzeyi üzerinde temellenen bir kavram olduğu sonucu çıkar. Bu kavram, deneyimin içinde bu şekilde verili değildir. "Yaşantı"nın hiçbir tarifi, hiçbir fenomenolojisi bu kavrama isabet etmez. Teorik bir kavram olduğundan, bir teorinin parçasıdır. (Fenomenolojik) tarif, deneyimi "*partes extra partes*" [birbirlerinden bağımsızca varolan] olarak ele alacak, her bir bölümü aydınlatacak, manzarayı ve ufku mevcut haliyle kavramak yerine, bu bölümlere sahip çıkacak ya da onları özel mülkiyete dönüştürecektir.

Diğer bir sonuç ise, semantik alana iyice yerleşmiş (ya da iyice yerleştiğini sanan) bilincin tam bir güveni hak etmediğidir. Bir birey gibi bir toplum da kendini "olduğu" gibi görmez. Toplumsal bilinç incelenmek istendiğinde, genellikle bireysel ve "özel" aşina şeyler görülür. Bireysel bilinç, hatta toplumsal bilinç, üzerine yerleştiği semantik alanın parçalarını dile getirir. Bu alanın bütünsel bilgisini değil, bu bilgi için gereken malzemeleri taşırlar. Özellikle, söz konu-

su toplumun çelişkileri, "normalde" (devrimci kriz dönemleri ya da derinleştirilmiş bir eleştirinin bu dönemleri ortaya çıkarması hariç), bilinçten, söylemden, daha ziyade de gündelik hayattan kaçar.

Çelişkileri kavramak için, semantik alanı dikkate alan, fakat bu alanı nasılsa öyle anlayan, dolayısıyla, yalnızca bir düzeyi olduğu praksise erişen teorik bir bilgi gerekir. Diyalektik hareketleri "dile taşımak" için (Heraklitos'tan Hegel'e ve çağdaşlara dek, diyalektikçilerin çabalarına rağmen) söylem yapılarını da ihlal etmek gerekir. Elden kaçan şeyi kavramak gerekir; (bilinemeyen) özü gereği ya da (irrasyonel ya da ontolojik hakikat olan) doğası gereği değil, kavranması gereken tam da "bu" olduğu için, bilginin oluşunu gerçeğin oluşu gibi ortaya koyan tam da "bu" olduğu için. "Bu", ardışık çabalarla kavranılabilir olsa da, tükenmezdir.

Semantik alanı bütünü içinde (sınırları ve açılımıyla) olduğu kadar çeşitlilikleri içinde de kavrayabilmek için diyalektik düşünce gerekli olacaktır. Bununla birlikte, diyalektik düşünce, bu haliyle, semantik alanın içinde ya da *üzerinde* yer almaz. Hem gerçekliğin (varoluşun) hem de bilginin yüksek bir düzeyinde yer alarak, bu alanı özellikle böyle tahayyül eder. Diyalektik düşünce semantik alanda kendini gösterseydi, spesifik bir yanı kalmaz ve farklılıkları silinirdi. Biçimsel ve mantıksal olan, diyalektik hareketlerin içinde, kendilerine özgü bir düzeyleri olmaksızın, ortadan kalkarlardı. Logos, kendiliğinden ve bütünsel olarak diyalektik olurdu (ki diyalektik değildir).

Dolayısıyla, bütünsel semantik alanı diyalektik akılla düşünmemiz gerekir; yoksa diyalektik aklı bu alanda düşünmek değil. Diyalektik çelişki gizlenir. Alanın karşıtlıklarının, "tezatlarının", çeşitlilik ve gerilimlerin altında gizlenir. Varoluş ve bilgi düzeyi olan semantik alan, daha derin "bir şey"in görünüm, beliriş ve tezahürlerini de içerir. Varlık mıdır bu? Belki! Ama önce praksistir, tarihtir. Semantik alan karşısında çelişkiler –alanı kat eden akımların nedeni gibi, alıp götüren hareketler gibi– içeriden hissedilir. Bu çelişkiler dışarıdan (nispi olarak) kavranır ve tahayyül edilirler. Toplumun bütünü için ve her toplum için durum ister istemez aynıdır – bu noktayı ne kadar vurgulasak azdır. Semantik alan praksis ile bilgi arasına eklendiğinden, bilinç çok fazla çabayla kavram düzeyine yükseldiğinden, bir

toplumun çelişkileri ancak güç bir analizin ardından ya da yoğun kriz momentlerinde açık seçik ortaya çıkar. O zamana dek, bu çelişkilerin kimi kısmi ve gündelik etkileri –huzursuzluklar, hoşnutsuzluklar, yanlış anlamalar, rahatsızlıklar– (toplumsal bilinç tarafından) kayda geçirilir. Sosyalist eleştirinin kapitalizmin çelişkilerini bunları "yaşayanlardan" kıyaslanamayacak biçimde daha iyi anladığını ve bu çelişkileri "içeriden" tarif etmeye çabaladığını ileri sürebiliriz. Fakat aksi önermede de muhtemelen doğruluk payı vardır!

9.
Semantik alanın yasaları

Sinyal, sanayiyle birlikte doğdu. Sosyolojik analiz, ciddi karışıklıkların –sinyalin fizyolojik uyartılarla ya da genel olarak işaretlerle karıştırılması– üzerini örterek bu önermeyi aydınlatır. Modern sanayiden önce, bir savaş "sinyali", savaş çığlığı ya da havaya kalkan sancak bir işaretten çok bir semboldü, işaret edici olmaktan çok ifade ediciydi. Bir felaket ya da alarm "sinyali", ateş, seslenme, bağırma ya da alarm çanı da böyledir. Kimi zaman oldukça muğlak bir şekilde "sanayi toplumu" ya da "teknik toplum" diye adlandırılan şey geliştikçe sinyaller çoğalır. Bunlar başta şirketlerle ve demiryollarıyla sınırlıyken, giderek gündelik hayatı istila ettiler: trafik sinyalleri, sayısız izin ya da yasak sinyali. "Sanayi toplumu"nda şehir yaşamı sayısız sinyalizasyonla doludur. Bunların her biri, tıpatıp bir hesap makinesi gibi, bir rutini, kurala bağlı tutum ve davranışları programlar. Günün birinde bütün bu sinyallerin, inşa edilmesi gerekmeyecek, fakat mevcut bağlantı ve sinyalizasyonlardan yola çıkan sibernetikçilerin formülleştirmelerinin ve biçimlendirmelerinin yeteceği devasa bir tür makine oluşturup oluşturmayacağı sorusu sorulabilir. Bu devasa düzenek, toplumun rutinini, yani gündelik hayatını düzenlemiş olur. Belki de bu düzeneğe hapsedilmiş ve makinenin esiri olmuş insanlara, muhteşem bir kendiliğindenlik ve uyum izlenimi verecektir. Ayrıca bu düzenek, ortalama ve uyumlu ("dengeli") bireye uygun, "sapkın"a karşı acımasız olacaktır.

Yalnızca sinyaller çoğalmakla, yoğunlukları artmakla kalmaz; bunlar semantik alanın geri kalanını da yavaş yavaş bozarlar. "Sinyalizasyon" kutbu yaygınlaştıkça bu alanı kendilerine doğru çekerler, sembolleri aşındırırlar ve "ifade – işaret etme/anlamlandırma" arasındaki kutupsal gerilimi, işaret etmenin/anlamlandırmanın yararına azaltırlar. Semantik alan sadeleşir, birleşir, mantıksallaşır, (yüzeysel olarak) diyalektik olmaktan çıkar. Yer değiştirme yasası buradan kaynaklanır: Modern sanayinin içinde ve modern sanayi dolayısıyla, sanayi ve teknik toplumun içinde, bütün alan "sinyal" kutbuna doğru yer değiştirir.

Bu yasanın, ifade etmeye çalışacağımız genel bir kapsamı vardır. Bunu yapabilmek için, sembole geri dönelim. En derinde bulunan, doğrudan doğruya "varlıklarda" algıladığımız ve kendilerini bize dayattıklarından son derece zengin gelen duyumsal sembollerin uzak bir kökeni vardır. Bunlar arkaik geçinir ve de öyledirler. Eski sosyolojik kavram olan "kalıntı"nın hiç uygun düşmediğini her seferinde saptamaktayız. Sembolizmler, "varlıkların" ya da "şeylerin" varlığını iki misli arttırırken, bunların temel ve dolaysız varlıklarını da güçlendirirler. Baba hem güçlü kuvvetli duygulanımdır hem de tanrısal ya da insani Yasa'dır. Güneş, yaşamın ve yaşamsallığın ta kendisidir. Bu "varlıklar"ın, bu "şeyler"in sembolik karakteri hep olmuş mudur? Bunların dolaysızlıkları insan gruplarının pratik deneyimini oluşturduğunda, üstüne bir de sembolizm binmiyordu; bu dolaysızlık olgu olarak kendini dayatıyordu. Baba'nın, Tanrı ve Devlet'in (otoritenin ve Yasa'nın) cisimleşmesi olarak belirmesi için, dinin ve devletin oluşması gerekti. Temel gerçekliği teşvik eden rezonanslar ve armonik yapılar tarih boyunca ortaya çıkar. Sembolizmlerin zaman-dışı, tarih-dışı bir değeri yoktur. Bunlar da belli bir yere yerleşmiş, biçimlenmiş ve ifade bulmuştur. Bunlar semantik alanın ilk yer değiştirmesinin, ilk genişlemesinin sonucudur. Bizce bunlar gündelik hayatın dolaysızlığını oluşturan temel ritmlere ve duyumsal çekirdeklere – gündüz ve gece, "özel" ilişkiler, vb– bağlı kalırlar.

Sembolizmlerin işaretlerle (yazılı dil, şekillendirilmiş sayılar) belli bir denge içinde canlılıklarını korudukları dönemlerin olmuş olması muhtemeldir. Bu dönemlerin çok özel bir estetik büyüklüğü ve gücü

olmadı mı? Bunlar ifadenin büyük dönemleri olmadılar mı? Böyle olduğunu varsayabiliriz. Bir yığın arkaik ve antik esere dair günümüzdeki estetik algımızın, başlangıçtaki sembolik algının zayıflamış bir versiyonu olduğuna kuşku yoktur. Bu önerme Ortaçağ eserlerine dek uzanabilir. Bir katedral bizim için nedir? Onu oluşturan öğelere ve oranlara hayran kalmamızın, bir on üçüncü yüzyıl insanı için kozmik, dinsel, politik, insani semboller kümesinin kavranmasıyla ortak pek bir yanı yoktur.

Bize göre, semboller hem gündelik hayatımızın içindedir hem de değildir. Gündelik hayat bu sembollere nüfuz ederken semboller de ondan kaçarlar, çünkü bizden kaçarlar. Alegorik figürler, şans ve şanssızlıkla ilgili basmakalıp düşünceler, önemsiz batıl inançlar, bu sembollerin zayıflamış versiyonlarıdır. Bu sembollerin, dile getirmedikleri diyalektik hareketleri barındırdıklarını gösterdik. Muğlak olan bu semboller, hem esin verir hem ketler; hem dışlar hem içerir; hem çağırır hem uzaklaştırır; açığa çıkarır ve gizlerler. Eyleme geçerler, "yapılandırırlar" ve kaçarlar. İfade eder ve içlerinde barındırırlar. Neyi? Bir grubun, doğayla ve diğer gruplarla ilişkisi içindeki yaşamını: olduğu ya da olmak istediği şeyi; olmadığı ve olmak istemediği şeyi; sırrının bir kısmını...

Sembolizmlerin egemen olduğu toplumlar, bilebildiğimiz kadarıyla, hem kozmik hem de insani ritmleriyle ve kendi gelenekleriyle, yani özellikle sembolizmleriyle sıkı sıkıya birbirine bağlanmış köylü toplumları olmuştur. Bu sembolizmler, bu toplumun kabul ettiği farklı sembollerin kapsamını ve ilişkilerini çok basitçe ayrıntılandıran hikâyelerde –bugün, "mitsel hikâyeler" diye adlandırdıklarımızda– yer alıyordu. Bize paradoksal gelen şey, belli bir toplumun gündelik hayatının sembolizmlerden ayrı olmaması ama yine de bunlarla karışmaması değil midir? "İlkel insan", kutsal güçler olan su kaynağıyla ve dağla ya da profan ve pratik hayattaki su kaynağı ve dağla nasıl ve ne zaman ilişkide olduğunu gayet iyi biliyordu. Profan ve kutsal, gündelik ve sembolik, ikiye bölünmediği gibi birbirine de karışmıyordu. Bu "zihniyet" karşısında ve ilkel insanın aynı zamanda az çok okült nitelikler atfettiği nesnelerden pratikte gayet iyi yararlanması olgusu karşısında etnografların (ve onların okurlarının) şaşkınlığı buradan kaynaklanır.

İşaretler çoğaldığında, belirli bir toplumun insanları işaretleri alet gibi kullanmanın bilincine vardığında ne olur? Bu çoğalma yalnızca yazının icadı ve kullanımıyla değil, aynı zamanda şehir yaşamıyla, estetik ve politik yaşamla, söylemin bilinçli kullanımıyla da meydana gelir. Yunan düşüncesinin uyanışında ve tarihinde bunun hayranlık verici bir örneğini görürüz. Logos burada kendinin bilincine varır; yani insanlar (kimileri uzman, örneğin gramer uzmanı, hatip; kimileri uzman olmayan, örneğin filozoflar) burada mevcut haliyle Logos'un bilincine varır ve onu kavrarlar. Karışıklık iyice büyür. Semboller ve mitsel hikâyeler, antik kısıtlamalardan kurtulmuş söylem temalarına dönüşür. Söylemin kullanımı söylem karşısında büyük bir kuşkuculuğa eşlik eder. Logos filozoflarıyla, çözümsüz bulmacalar öneren insanlar, sofistler karşı karşıya gelir. Böylece çoğalan işaretlerin (yazı, yazılan sayılar, vb.) sembollerle sakin sakin yan yana geldiği ya da onların üzerine bindiği söylenemez. Buradan ikili bir hareket kaynaklanır: (Yumuşatılmış versiyonuyla sanat ve bilgi nesnesi haline gelmiş) sembollerin elden geçirilmesi ile büyük kargaşa içerisinde kendini tanıyabilmek için (etik ya da politik model olarak) sembolcülüğe başvuru. Bu durumda, işaretler sembollerin üstünü örter, onları değiştirir ve yıpratır. Global semantik alanın geniş bir şekilde yer değiştirmesi bu alanın zenginleşmesine ve sarsılmasına eşlik eder.

Bundan böyle, toplumsal bilincin (yani bütün olarak semantik alanın) ve belki de toplumun iç tutarlılığının eser haline geldiği varsayılabilir. Artık ritmlerin kendiliğindenliğiyle ve bunların eşsiz bilinçsizlikleriyle gerçekleşmez olur. Yunan düşüncesi, bütün bu karışıklığıyla, belli bir dengeyi nasıl yeniden kurar? Felsefe yoluyla, Logos'un, Platon ya da Aristoteles'in felsefesiyle mi? Tragedya yoluyla mı? Sembolizmlerin ortadan kalkmasına karşı, keza –Sokratesçi ironinin (kuşkusuz ürpererek) anahatlarını belirtmiş olduğu– kutsal ile profan arasındaki, gündelik ile tanrısal arasındaki ayrılığa karşı kutsala başvurarak mı? Gerçekten de Yunanlar bunun üstesinden gelebildi mi? Bu büyük sarsıntı, Yunan toplumunun çok ciddi bir krizinin habercisi değil midir? Burada kaygılanmamıza gerek yok. Tarihsel örneğe gönderme, bu örnek hakkında bir teori oluşturmak zorunda bırakmıyor bizi; (senkronik) bir yapının –semantik alanın– oluşumu-

nu göstermek için tarihe, yani "diyakroni"ye başvurmamız yeterlidir. Dahası, öğretilerle dolu olan Yunan düşüncesine gönderme yapmanın da sınırları vardır; çağımızda başat olan şey, –işaret değil– sinyaldir. Yunanlar tekniğin bu başatlığını doğal olarak hiç bilmiyorlardı.

İşaretlerin öne çıktığı dönemden itibaren, semboller, deyim yerindeyse, işaretlerin altına girer ve onlar tarafından örtülürler. Değişen ama her zaman mevcut ve etkin olan semboller, bundan böyle bir "düzey" oluştururlar. İşaretler temsiller düzeyinde işin içine girerken, semboller başka bir varoluş ve bilinç düzeyinde –duyumsallık, kendiliğindenlik (tabii eğer kalmışsa), duygusallık– etkili olurlar. Gündelik hayata içkin toplumsal bir "bilinçdışı"ndan –tabii eğer bu terim, kendisiyle birlikte, tartışmalı temsiller dizisini de peşinden sürüklemiyorsa– söz edebilirdik. Bizse "bilinçsiz" demeyi tercih ederiz. Toplumsal grup içindeki bireyin duyumsal çekirdeklerini oluşturan şey karşısında bilinçsizlik vardır; işte bu bilmeme, bilinmeyen şeyin bile etkinliğinin koşulu gibi gözüken rahatsızlığın ve geçirimsizliğin parçasıdır. Semantik alan ne kadar genişlerse, iç gerilimleri (diyalektik hareketlerin tezahürleri) de o ölçüde vurgulanır. Düzeyler sakince yan yana ya da üst üste konmuyorsa, birinin diğerini sorunsuzca örtmesinden ya da kapsamasından da söz edemeyiz. Arkaikleşmiş, algılanmayan ya da yanlış algılanan sembolizm, sürekli deler, fışkırır; işaretlerin ve bağdaşık söylemin dokusunu patlatır. Sembolizm, çığlığın içinde, ünlem ve nidanın, sürçmenin içinde, kısacası ifadenin içinde dramatik biçimde kendini belli eder. Dolayısıyla, semantik alanda, kelimenin tam anlamıyla, delikler, kraterler görülür, engebeli volkanik manzaralar görülür. Dahası, yatışmış, değişmiş, rasyonelleşmiş, yani söyleme ve işaretler istemine tabi kılınmış sembolizm de atasözü, vecize, fabl, kadim bilgelik ya da yeni bir bilgeliğin ilanı yoluyla söyleme dahil olur. Gündelik iletişimlerin bütün bu öğeleri nasıl varsaydığını göstereceğiz.

Buraya dek, özellikle en karanlık ve en derin sembol ve sembolizmlerden, kozmik ve hayati ritmlere bağlı olanlardan, çocuğun derin duyumsallığı içinde, yetişkinin duygusal dünyası içinde (bu ritmlerle bağlantılı olarak) varlık sürdüren sembolizmlerden söz ettik. Dinsel sembolizmler bu ilksel ya da ilkel sembolizmlerin usulca başkalaşı-

mıyla işliyor gibidir. Bu başkalaşım, işaretlerin giderek büyüyen başatlığı boyunca bu sembolizmleri sürdürür, değiştirir ve bunları egemen temsillere, yani tarihsel evrelere ve toplumsal güçlere (az çok başarılı bir şekilde) uyumlandırır. Din, global semantik alanın sürekli dönüşüm ve yer değiştirmelerinden yararlanmayı –en azından şu ana dek– bilmiştir.

Bununla birlikte, tek yasa, semantik alanı yöneten süreklilik yasaları değildir. Diyakronik (tarihsel) olarak, süreksizlikler de vardır. Her devrim bir semboller kümesini yıkar. Veyahut, bunları yıkmaya çalışırken başarısız olur. Bunları yıkmaya kalkışmadan edemez, çünkü bu sembollerin –artık bildiğimiz üzere– gizli olduğu kadar etkin de olan yapısal ya da "yapılandırıcı" bir rolü vardır. Sonuç olarak, her devrim, yıkılan eski sembollerin yerine yeni (ve neredeyse kaçınılmaz biçimde politik) semboller koymaya çabalar. Bu önermelerden, bir tanım değil, devrimci faaliyetin, başarılarının, yenilgilerinin, sınırlarının nitelenmesi çıkartılabilir. Fransız Devrimi'nin mekânı nasıl şiddetle "profanlaştırdığını" , böylece, bilimsel bilgi öncesi koşulları praksis içinde ve toplumsal bilinç için yerine getirdiğini biliyoruz. Sembollerden bu şekilde soyunmuş, çıplak ve boş toplumsal mekânın içine burjuvazinin gündelik hayatı yerleşecekti. Aynı devrim, dinin ele geçirmiş olduğu eski sembolizmlerden söküp alamadığı zaman ve (kozmik ve toplumsal) zaman ritmleri –mevsim şenlikleri, kutsanmış sayılar, döngüsel örgütlenmeler– karşısında başarısız kalacaktı. Politik semboller (bayrak, vb) kozmik sembollerin yerine geçip onların ayağını kaydıramaz. Bundan böyle, yaşanan (duyumsal, duygusal) zamana bağlı sembolizmler, önce işaretlerin, ardından sinyallerin işgal ettiği toplumsal mekânın altında –deyim yerindeyse– varlık sürdürdüler. Semantik alanın düzeyler halinde –müsavisizleşmeler, uyumsuzluklar, gerilim ve çarpılmalar– yapılanma genel eğilimi böyle onaylanmış olmalıdır. Burjuva toplumunun gündelik hayatı ve burjuva toplumu içindeki gündelik hayat, hedefi özellikle sakinlik olsa da, asla sakince yerleşmez. Bu gündelik hayat yalnızca güvensizlik, krizler ve savaşlarla sürekli sarsılmakla kalmaz, kendini ancak istikrarı yüzeysel olan, yeraltı güçlerinin daima tehdit ettiği, hareketli, ajite bir alan üzerine yerleştirebilir.

Bu gündelik hayat içerisinde sembolizmleri önemsiz el kol hareketlerine (veda, hoşçakal, el sıkışma, vb), sıradan batıl inançlara (tahtaya vurmak, vb), hatta düşlerdeki, folklordaki şeylere indirgemeye çalışmak boşuna olur. Boşuna! İşaretlerin, işaret etmelerin/anlamlandırmaların, biçimciliklerin, burjuva, daha doğrusu burjuvalaşmış dünyası, sayısız ateş arasında sıkışmış bulur kendini. Bir yandan, burjuva işaretlemeler/anlamlandırmalar "dünyası"nın bayağılığına karşı çareyi şairler ve filozoflar burada bulmaya çalıştığından, sembolizmler kaçınılmaz olarak dirilirler. Diğer yandansa sinyal, işaretlerin ve işaret etmelerin/anlamlandırmaların "dünyası"na, sanayi tekniği adına saldıracak ve tehdit edecektir.

Dahası, sembolizmler toplumsal pratiğin bütün kesimlerini, çatışmalı da olsa, yönetmeye devam ederler; kadınlık sembolleri pratik kadınlık talepleriyle şiddetli bir çatışmaya girer. Burjuva yaşamında, imkânsız olaya, mucizeye, mekânı başkalaştıran zamana tabi kılan, gerçeği ölümsüz bir güncelliğe sınırsızca dönüştüren, mutlak erk sahibi Söze, büyüye çağrı asla sona ermez.

Bu çelişkilerin ve çeşitli veçheleriyle birlikte (romantizmler, ütopyacılıklar, bilinçdışı, hayal ve düş felsefeleri; soyut sanatın zaferi ve genel olarak estetik üzerindeki tehditler, vb) bunların "modernite" içinde gelişiminin incelenmesini şu an için bir yana bırakalım.

"Yer değiştirme yasası" genel haliyle kendini gösterir. Aynı zamanda da karmaşıklaşır; çünkü gerçek aktarımlar, yani bir düzeyin başka bir düzeyle elden geçirilmesi, kopuş fenomenleri de söz konusudur. Nihayet, yer değiştirmeler, dirilme, başvuru, anımsatma gibi ters fenomenlere de yol açar ya da bunları ortaya koyar.

10.
Toplumsal metin

Şu an için bu mefhumu, içeriğini geliştirmeden ortaya koyacağız. Gerçekten de, bu mefhum kapsamını ancak "iletişim modelleri" içinde bulacaktır. Bununla birlikte, semantik alanı teorisinde de bunun

yeri vardır. Doğrusu, "toplumsal metin" semantik alanın bir veçhesinden başka bir şey değildir. Bu, gündelik hayatın içinde her bir kişiye kendini sunduğu haliyle, kavramsal olmayan ya da kavram-öncesi (duyumsal ve algısal) tarzdaki semantik alandır.

Toplumsal metin, yukarda zikredilen oluşturucuların son derece değişken oranlardaki bileşiminin sonucudur: Hiçbir şey öğrenmeyen ve buyurgan biçimde emreden ve kendilerine özdeş biçimde tekrarlanan sinyaller; toplumsal gösteriyi bir gösteriden başka şeye dönüştüren –çünkü etkide bulunurlar, çünkü katılım gerektirirler ya da katılımı reddederler, çünkü yeniden belirmelerine varana dek, daima sürpriz ve öngörülmemişlik getirirler– toplumsal gösterinin derinlikleri olan ve hafifçe beliren gizli semboller; son olarak da yalnızca ılımlı sürprizler ve belli bir noktaya kadar öngörülebilir çeşitlilikler getiren işaretler.

Herkes –gündelik hayatta– sürekli olarak toplumsal bir metin karşısında bulunur. Bu metni kat eder ve okur. Bu metin aracılığıyla ve okuması dolayısıyla, başkasıyla, bir yandan global toplumla, diğer yandan doğayla iletişime girer. Aynı zamanda, herkes toplumsal bir metnin parçasıdır. Yalnızca okumakla kalmaz, kendi de okunur, deşifre edilir, aydınlatılır (ya da aydınlatılmaz). Herkes, ayrılmaz biçimde, hem nesne hem öznedir (*önce nesnedir,* toplumsal metin onu kapsar ve burada kapsandığını görmesi gerekir; sonra öznedir, *çünkü kendinin de içinde olduğu metni deşifre eder ve okur, kendini o metinde görür, asla tamamen dışında değildir).*

Enformasyon teorisine gönderme yaparak, sinyallerin modern toplumsal metnin tekrarını –bayağılık ve açıklık, önemsizlik ve kavranılırlık– oluşturduğunu söyleyebiliriz. *İşaretler,* enformasyon taşır. Semboller, bilinen (kodlanmış ve konvansiyonel) bir repertuvara göre akan enformasyonu karıştıran ama aynı zamanda onu her yandan kapsayan "gürültülerle" karşılaştırılabilir (fon gürültüleri, boş gürültüler...).

Yine enformasyon teorisine gönderme yaparak, toplumsal bir metnin az çok okunabilir olduğunu söyleyeceğiz. Sembolizmlerle dolu ya da enformasyonlarda fazlasıyla yüklü olan, fazla zengin ya da bağlantısız toplumsal metin okunulurluğunu yitirir. Sinyallere in-

dirgenerek tam bir bayağılığa düşer; açıktır, kavranılır, sıkıcıdır; sonsuzca tekrarlanır; tekrar, baskın çıkar. Okunaklı ve bilgilendirici olan iyi bir toplumsal metin şaşırtsa da "öznelerin" kapasitesini aşmaz; "öznelere" fazlasıyla ve hiç durmadan, ama onları boğmadan öğretir; bayağılığa düşmeden, kolayca anlaşılır. Toplumsal metnin zenginliği, erişilir çeşitlemeleriyle, bireylere sunduğu yenilik ve olasılıkların zenginliğiyle ölçülür.

Bu kavramlarla donanarak, bize her gün kendini sunan toplumsal metnin bazı biçimlerini analiz edelim. Gündelik okur, analizde ortaya çıkan şeyi bilmez. Uyanık okur ise, yapıların bir bölümünün –bir varoluş ve gerçeklik düzeyinin– gözünün önünde olduğunu ve elbette hiçbir düzeyin global gerçekliği ortadan kaldıramayacağını fark eder.

Köyde her şey sembolikliğini korur ve sembolizmlerin hakikatini –arkaik ve güçlü, şeylere, keza ritmlere bağlı olduklarını– ortaya koyar. Ev, tarla, ağaç, gökyüzü, dağ ya da deniz, yalnızca ve basitçe neyse o değildir. Kozmik ve hayati ritmler bunları kapsar; incelikli rezonanslar eşlik eder; her "şey" bir ezginin parçasıdır. Mekân ve toprak, topluluğu simgeler; kilise zamanı tanımlar ve –mezarlıkla birlikte– dünyayı, hayatı ve ölümü simgeler. Bu dokunaklı arkaizm içindeki gündelik hayat kendini tüm sadeliğiyle sunar: Hem bütünüyle gündeliktir, hem de rezonanslarından ayrı düşünülemez. Temel "bir şey"le –ihtiyaç, mal, nesne, varlık ya da yokluk– ilişki halindeki her el kol hareketinin –ekmeği alıp kesmenin, evin kapısını açmanın ya da kapamanın, avludan, bahçeden geçmenin, kırlara çıkmanın– sembolik bir kapsamı vardır. Köyde her şey son derece canlıdır; edimlerin yaşamı, bu edimlerin temsil ettiği sembollerle güçlenmiştir. Ve her şey zaman aşımına uğramıştır, aşılmıştır, uzaktır...

Manzara da genellikle okunaklı, kimi zaman hayranlık verici biçimde hazırlanmış, içinde doğa ile insanın –birinin sembollerinin, diğerinin işaretlerinin– buluştuğu toplumsal bir metin sunar.

Şehre iyi bakarsak, toplumsal grupların ve bütün toplumun bu görkemli eserini, yaratıcı gücü teşvik eden mücadelelerin izini taşıyan, bununla birlikte bu izleri de silmeye yönelen bu eseri anlamanın ne kadar güç olduğunu saptarız. Büyük şehirde semboller köyde sahip oldukları "her yerde hazır ve nazır olma" özelliğini yitirmiştir.

Sembollerin belli bir yerleri vardır ve orada yoğunlaşırlar. Ama rolleri azalmaz. Tam tersine: Prestiji ve nüfuzu olan ya da olmasını isteyen, bu devasa insan kitlesini yöneten ve ona hakim olan her şey, eski sembolizmlerle bağ kurmaya çalışır ki böylelikle onların antik otoritelerinden yararlanabilir ya da bu otoriteyi doğrulayan yeni sembolizmler ortaya koyar. Sembolizmler anıtlarda yoğunlaşır. Kiliseler, katedraller, saraylar, kamusal olan ya da olmayan büyük binalar; bütün bunlar dekorasyonla ve estetik stille karışmış sembollerle doludur. Anıtlar, bir şehre çehresini ve yaşam ritmini veren eserlerdir. Şehrin belleği ve geçmişini betimleyenlerdir; şu anki gündelik hayatının duyumsal ve aktif çekirdekleridir, geleceğinin müjdecisidir. Bu anıtların "işlevüstü" ya da "işlev-ötesi" olduklarını söyleyebiliriz. Bu, onların hiçbir işlevinin olmadığı ya da işlevleri aştıkları anlamına gelmez. Fakat, o denli çeşitli işlevleri vardır ki, hiçbir işlevsellik onları niteleyemez ve toplumsal işlevlerini ortadan kaldıramaz. Buna karşılık, işçi mahallelerinde, fabrikaların civarında, işletmelerde anıt ya hiç yoktur ya da pek az vardır. Semboller yok olmuştur (bu, her şeyin, çirkin bir şekilde, iktidarı ve baskıyı sembolize ettiği anlamına gelir). Doğa kaybolmuş, kültür görünmez kalmıştır. Burada her şey sinyale dönüşür: Çalışmanın ve çalışma hareketlerinin sinyalleri; iş gücünü besleyen hareketlerin sinyali.

Şehir anıtların ve proleter mahallelerinin yanında, işaretler ve işaret etmeler/anlamlandırmalar bakımından zengin olan kendi bilgilendirici metnini de sunar. Burada analitik betimlemenin şehirleri ayrıntılandırıp tipikleştirmesi gerekir: Antik şehir, hayati ritmlere henüz yakın olan hareketleri birkaç anıtın –stadyum, tapınak, agora, forum, tiyatro– etrafında görkemli biçimde düzenlemiştir; gösterişli bir hayatiyetin taşıyıcısı olan ortaçağ şehrinde bütün öğeler –şehir ve köy, ev ve sokak, üretici zanaatkârlık çalışması ve mübadeleler– iletişim içindedir... Sokaktan, modern şehrin bu karakteristik olgusundan hızla söz etmekle yetinelim. Büyük sanayi şehrinde en özgün ve en gerçek yaşam sokağınkidir. Büyük şehirde köyle ya da kasabayla kıyaslanmayacak kadar çok sayıda olasılık ve tercih sunan, sokaktır. Söz konusu edilen şey ister nesne olsun ister insan, isterse de çağrı,

karşılaşma ya da ısrar ve macera, bunlara, "baştan çıkarma", "kışkırtma", vesile denir. Sokak, boşalarak ya da –tersine– yoğun araba trafiği yüzünden dayanılmazlaşarak bu cazibesini yitirdiğinde, şehir Ay ıssızlığına bürünür.

Çünkü, incelediğimiz –okuduğumuz– ve bizim de parçası olduğumuz toplumda, daha fazla gerçekliği olanın ya da olabilenin zararına, aracıların kendine özgü, kimi zaman çıldırtıcı ayrıcalıkları vardır. Bu önerme iktisadi bir analize dayandığı söylenebilir: Başat hal alan aracılar, fetişleşen nesneler, aralarında bağ kurdukları şeyleri gizleyip ezerek belirleyicilik kuran dolayımlar olan metanın ve paranın rolü. Burada, toplumsal metinde, bu önermeyi doğrudan okuyabiliriz. Önerme, sağduyu ve gündelik gözlem düzeyindedir, ama yine de paradoksal bir görünümü vardır. Demek istenen şey, çevremizde, sokak, kafe, gar gibi geçiş ve karşılaşma yerlerinin, binalardan, evlerden, birbirine bağlı yerlerden daha önemli ve gerçekten daha fazla ilgi odağı olduğudur. Gündelik hayatın bize aşina kıldığı ve saçmalığını bizden gizlediği canlı paradoks buradadır. Vaktiyle, antik şehirde ya da ortaçağ şehrinde böyle değildi. Dolaşım, insanların, metaların, arabaların dolaşımı bu kadar ön planda değildi. İletişim araçları insanlara, amaçlarına, her türlü araç ve aracıya tabiydi. Günümüzde ise şu fiili durumu kabul etme, hatta vurgulama duygusuna kapılırız: Sokak ilginçliğini yitirdiğinde, gündelik hayat da önemini yitirir. Oysa, çatlayana dek arabalarla dolduğunda, sinyal sistemlerine indirgendiğinde, şehir ne hale gelir?

Gökyüzünden ve bulutlardan, birkaç ağaç ve çiçekten başka doğayla ilişkisi olmayan, gelip geçilen, aktif sokak, bizim toplumsal yaşamımızda gündelik hayatı temsil eder. Bu gündelik hayatın neredeyse eksiksiz betimlenişidir; gündelik hayatın yoğunlaşmış halinin ilginç kıldığı "özet"tir. Bu, bireysel ve toplumsal varoluşların dışında olsa da ya da tam da dışında olduğu için böyledir. Geçiş yeri, kesişim, dolaşım ve iletişim yeri olan sokak, şaşırtıcı bir tersine dönmeyle, birleştirdiği şeylerin yansısı olur, şeylerden daha canlı olur. Modern hayatın mikrokozmosu halini alır. Gizlenen şeyi karanlıktan söküp çıkarır ve kamusallaştırır; onu özel karakterinden yoksun bırakarak,

aktörlerin biçimsiz bir oyunu oynadıkları, kendiliğinden bir tiyatronun sahnesine sürükler. Sokak, başka yerde, gizlilikte olup biten şeyi yayımlar; onu deforme eder, toplumsal metnin içine katar.

Gündelik hayat gibi, sokak da sürekli değişir ve hep tekrarlanır. Saatlerin, insanların, nesnelerin ve ışıkların bitmek bilmez, yorulmak bilmez dönüşümü içinde tekrarlanır. Sokak gösteridir, neredeyse yalnızca gösteridir, ama tamamen değil, çünkü orada olunur, yürünür, durulur, katılınır. Acelesi olan kimse gösteriyi –kendi gösteride yer alsa bile– görmez. Sokak tam anlamıyla olmasa da neredeyse mutlak bir gösteridir; bir kitap, daha doğrusu açık bir gazetedir: yenilikler, bayağılıklar, şaşkınlıklar, reklam. Benzer ya da türdeş olan sokak ve gazete, bizim gündelik hayatımızda ittifak yaparlar ve bu gündelik hayatı eşzamanlı olarak yaratarak temsil ederler. Değişken ve özdeş olan sokak yalnızca sınırlı sürprizler sunar. Sansasyonel (gerçekten sansasyonel), zırva, saçma, iğrenç ve yüce; bunlar çeşitli biçimlerde monoton olan, kısmen mutlak gösteriyi belli belirsiz kesintiye uğratır. Semboller bu gösterinin içinden fark edilmeden geçerler. Günümüzde, katedrallerin sembolizmini, şeytanları ve tanrısal figürleri kimler ciddiye almakta ya da bunları dramatik görmektedir? Sokak gözlerimizin önüne genellikle iyi, yoğun ve okunaklı bir toplumsal metin sunar. Her türden insan burada birbirine karışıp erir. Vaktiyle, sınıf farklılıkları günümüzdeki kadar kesin sınırlarda değilken, sınıflardan ziyade "tabaka" ve "kastlar" varken, bu farklılıklar açıkça ifade ediliyordu. Sokak ifadeciydi. Günümüzde bu açık farklılıklar yok olmuştur; bu farklılıklar Champs-Elysées'den ya da bulvarlardan geçen kalabalığı dayanılmaz biçimde rengarenk kılardı. Oysa, bu toplumsal farklılıklar ortaya çıkmaya devam etmektedir; çok sayıda emare ve işaret, ne olduğunu bilmeyen gözlerce pek algılanır gibi değildir. Bu, sokak gösterisinin çok sayıda göstergebilimi kapsadığı anlamına gelir. Yüzler ifadeci midir? Biraz; çok değil. Giysiler, davranışlar işaret etmektedir. Demek ki, sokak gösterisi bakışı oluşturmakta ve gözlem ruhunu teşvik etmektedir. İncelikli işaret sistemlerine farkında olmadan giren ne çok kadın, ayakkabılara, çoraplara, saç şekline, tırnaklara ve ellere, mücevhere ve tavra değer vererek, bir başka kadını ilk bakışta sınıflandırmayı bilir! Toplumsal metnin ayrıntılı analizi, bir

gazetedeki konular tarzında iç içe giren ve birbirine dolanan bu kısmi işaret ve işaretlendirme/anlamlandırma sistemlerini ortaya koymaktadır.[80]

"Nesneler dünyası", sokakta kendini gösterdiği haliyle, en önemli konu başlıklarından birini, en incelikli ama yine de en az tanımlı işaret sistemlerinden birini oluşturur. Sokakta meta kendini sunarken, ticari özünü gizler. Burada meta güzellik, sükunet, lüks ve şehvet olma iddiasındadır. Büyük bir modern şehrin sokağı, ihtiyaçların, arzuların ve malların uyumunu şart koşar ve ileri sürer. Kayıp cennet parodik olarak bulunmuş olur; kökensel birlik her adımda karikatürvari olarak yeniden yaratılır. Mallar, şeyler, nesneler sergilenir; arzu uyandırmak ve körüklemek için kendilerini bakışa sunarlar, belirgin bir ironi olmadan kendi prensiplerini ilan ederler: "Her nesneye arzu duyulur, herkes arzu duyar, her arzuya uygun mal ve haz bulunur. Herkesin demokratik olarak sahip olabileceği mallar ve arzular vardır; çocuklar için bile, çok zengin olmayan insanlar için bile bulunur, ama daha ziyade 'her şey' zenginler içindir." Hem son derece yakın olan (çünkü hem yanlış hem de doğru arzulara denk düşerler), hem de görkemli bir şekilde sunulan ve takdim edilen kadınlar gibi son derece erişilmez olan nesneler vitrinlerin ardında kendi başına buyruk hayatlarını sürdürürler. İnsan hayatları arasında aracı olan sokakta metalar, değişim değerleri, başına buyrukluğa erişir. Doruğa çıkmış fetişizm, bir tür görkem edinir; şey, mal ve nesne, şaşırtıcı bir dolayımla sembolizme erişerek, sınırsız ve sonsuz bir zenginlik ve zevk sembolü olur. Kimi sokaklar müze kadar güzeldir; bu hep aynı bıkkın ve ölü güzelliktir. Ürünü –metayı– arzu edilebilir ve arzu edilen mala dönüştüren dolaşım burada kendi üzerine kapanır. Burada, iradedışı bir eser olan sokakta bizim toplumumuza özgü güzellik gerçekleşir. Nesnelerin oyun oynadığı, sunulup kaçırıldığı sokak, bir düş yeridir; hayalgücüne en yakın bu yer, aynı zamanda en amansız gerçekliğin yeri olur. Erkekler ve kadınlar, özellikle kadınlar burada nesnelere kur yaparlar. Nesnelerin kraliçesi, nesnelerin perisi, mucizeler; bunlarda nesneleri değiştirme gücü vardır, şeffaf vitrinlerin öte tarafında

80 Göstergebilimin, genel olarak semantiğin, "semantem"lerin ve kısmi toplumsal işaret sistemlerinin sorunları "iletişim modelleri" konusunda yeniden ele alınacaktır.

ise, insan ilişkilerinin şeffaflığının parodisi olan dalkavukluk ve fahişelik görülür. "*Shopping*"in ve "vitrin gezmesi"nin kendi büyüsü ve dini vardır; gerçekleşen ve efendi halini alan metanın büyüsü ve dinidir bu. Bu şekilde kutsanan mallar, kendi gösteri ve reklamlarıyla örtüşürler. Tüketim parıldar ve kutsallaşır. Olası ve olanaksız hazlar, düşler ve ketlenmeler arasında para kendi krallığından fazlasını, imparatorluğunu, papalığını ilan eder.

Uzaktaki fabrikalarda (olağanüstü nesneler üretenlerde ya da bunları üretme araçlarını üretenlerde) her şey işlevseldir ya da her şeyin işlevsel olması istenir. Bütün bunlar çalışmanın ve teknik düzenlenişinin tekrarlanan hareketlerinin sinyalidir. Uzaktaki işçi mahallelerinde ya da "büyük yerleşim kümeleri"nde her şey işlevseldir, gündelik hayatın içinde iş gücünü sürdürmeyi sağlayan tekrarlanan hareketlerin sinyalidir bunlar...

11.
Diyalog, söyleşi, sohbet

Söylemin kullanılıp kullanılmadığını toplumsal metinle analoji yoluyla anlarız. Semantikçilerin, dilbilimcilerin ve dil teorisyenlerinin çoğu tersini yaparlar: Söylemden yola çıkarak diğer iletişim biçimlerini ve diğer metin ve bağlamları anlarlar.

Bir sohbette dil öncelikle sıradan bir şekilde kullanılır. Yansız şeylerden, yani gerçekten de şeylerden ve şeyler gibi görülen insanlardan söz edilir: Yağmur ve güzel hava, komşular ve dostlar, pahalı hayat ve politik riskler, hiyerarşi ve işleyişler, cinsel ilişkiler ve entrikalar. Tekrarlarla, basmakalıp sözlerle dolu bu söylemde iç karartıcı kelimeler tekrarlanır. Söylem, açık seçik, kavranılır ve tekrarlanırdır. Bununla birlikte, önemsiz mülahazaların görünüşte yararsız bu alışverişi anlamlıdır. Nesne olmayan bir şeyi iletme ve alışverişini yapma, kimi zaman kaba kimi zaman edepli, genel, utangaç, beceriksiz bir ihtiyaca tanıklık eder. Dahası, bu söylem düzeyini kırıp geçiren ve rahatlıkla kendini sergileyen bayağılık içinde, gündelik hayatın basmakalıp ifadeleri belli olur. Öyle ki, sıradan bir söyleşi, ailecek yapılan, kafede

ya da başka bir yerdeki sıradan bir sohbet, ani bir perspektif değişimiyle, son derece ilginç ve anlam yüklü olabilir. (Örnek: üst sınıftan ve "rahat" tabakalardan erkekler arasında arabalar, trafik ve araba kazaları üzerine sohbetler; teknik üzerine sohbetler; kadınlar arasında moda üzerine söyleşiler, vb). Sıradanlık içerisinde basmakalıplarıyla anlam taşıyan şey, egemen temsillerdir.

Kimi zaman, öngörülemeyen bir itki söyleşiyi yönlendirir. Sıradanlıklarla dolu yaşamımızı anlatarak işe başlarız (güvenin ve sırların günün birinde kaçınılmaz olarak kendilerine karşı döneceğinden kuşku duymadan sırlarını ifşa eden bönler hariç, fazla bir şey anlatmayız. Bununla birlikte, sevgi ve nefret, baba ve anne, çocukluk ve yaşlılık, "ev" ve dışarısı, aile ve dünya gibi anahtar kelimeler az da olsa kullanılır). Sonra, söylemin içinde, şehirdeki anıtların rolünü oynayan büyük kelimeler ve büyük teoriler, simge ve değerler (genellikle ima edilen, bilinçdışı) ortaya çıkar: Genellikle boyun eğilen bilgelikle dolu atasözleri, vahiy taşıyan özel adlar, dramatizasyonlar ve mutlak prensipler, hayat üzerine hakikatler, kimi zaman çok eski zamanlardan gelen – ailevi ya da toplumsal– folklor. Bu durumda, diyalog aşırı yüklenir; çetrefil bir hal alarak, durur. Aşırı önemsiz konularda görüldüğü gibi, sağırlar diyaloğu halini alır; ama bunun nedeni çok zengin olması ve iletişimin orta bölgelerini terk etmesidir. Daha öteye gitmek için, şiire ya da doğal lirizme geçmek gerekir. Genellikle de iletişimin en derin anında, hakikate yaklaşırken diyalog durur. Karşılıklı anlayışın olması için diyaloğun er geç başvurduğu semboller, duyarlılığın, heyecan ya da duyumsallığın dejenere, kırılmış ya da saklı çekirdeklerinden başka nedir ki? Alt düzeyde, geçirimsizlik bir dayanak noktası sağlar; öyle ki sudaki balık kadar rahat bir şekilde, muğlaklıklar ve yanlış anlamalar içinde hareket edilir. En üst düzeyde ise, ışıklı ve şeffaf alanın boşluğu görülür. Bu boşluk kâh ölü sembollerin çürüdüğü toprağa, kâh daha da boş olan ve erişilmez figürlerle dolu gökyüzüne gönderme yapar. Yalnızca esinli bir varlık, şiir buraya erişir. İletişim, aşağının sessizliği ile yukarının sessizliği arasında yer değiştirir.

İletişim, bütün düzeyleri harekete geçirip tartışma konusu eder. Bütün bu düzeyleri içerir ve hepsini varsayar: Söylemin tutarlılığı ile tutarlı söylemin sıradanlığı; öngörülebilir cevaplara neden olan sin-

yaller gibi hareket eden kelimeler; imgeleri işin içine katan ve söyleme öngörülemeyen itkiler aktaran duygusallık; sembollerin ortaya çıkışı; önerilen anlamların boşluğu ve yetersizliği, delikler, yokluklar.

V
(KÜMÜLATİF VE KÜMÜLATİF-OLMAYAN) SÜREÇLER TEORİSİ

1.
İlerleme mefhumunun eleştirisi

Bu mefhumun felsefi ve sosyolojik eleştirisi temel ve sıradan bir hal almıştır; çünkü en bariz ve en kolay saptanabilir olgularca dikte edilmiştir. Eşzamanlı ilerlemeye dair bütünüyle iyimser bir mefhum, her alanda yükselerek (basitleştirici bir evrimciliğe bağlı bu mefhum), 20. yüzyıl boyunca kelimenin gerçek anlamıyla çökmüştür. Hegel'den ve Marx'tan beri diyalektik hareketin genel teorisi, oluşun, her kesimde (doğa, tarih, bilgi), naif evrimci şemaya göre hayal edilen zamandan çok daha engebeli –süreksiz, çatışmalı, kısmi ya da genel gerilemelerle kesilen– bir şekil alabileceğini ileri sürmektedir. Olaylar, her türlü beklentinin ötesinde, diyalektik düşüncenin şemasını tamamen onaylamıştır.

2.
Eşitsiz gelişim

Hegelci ve Marksist diyalektik düşünceye Lenin'in dahil ettiği bu kavramın teorik bakımdan aşırı genelliği üzerinde daha önce durduk. Eşitsiz gelişim mefhumu, süreğen (evrimci) oluş şemasının genel eleştirisini belirginleştirir, ayrıntılandırır ve belirgin kılar. Bizce, eşitsiz gelişme mefhumu ve yasası, içerimlerini ve sonuçlarını –özellikle de gündelik hayatla ilgili olanlarını– henüz tüketmemiştir. Çapanın ya da karasabanın gezegenler arası füzelerle birlikte var olduğu, köylülerin kol gücüyle çalışmaya ve açlık çekmeye devam ederken teknisyenlerden ve yöneticilerden oluşan "seçkinler"in evreni keşfettiği bir dönemin yanısıra, geri kalmış bir gündelik hayat ile yüksek

düzeyde gelişmiş bir tekniğin kolay katlanılamayacak bir şekilde bir arada bulunduğu bir dönem olabileceğini zaten öngörmüştük. Gündelik hayatın durumu, bizce, eşitsiz gelişim yasasının (ne yazık ki!) ayrıcalıklı bir durumudur. Ters ve karşılıklı önerme: Eşitsiz gelişim yasası, deyim yerindeyse, en geriden uca dek, iktisadi ve teknik gelişimin bağrındaki insanlık (toplumsal) durumlarının neredeyse sınırsız bir yelpazesinin olasılığını belirtir.

Azgelişmiş kesimler, bilindiği gibi, öncünün uzağında gezinen bir sürü gibi sakince geri kalmış değillerdir. Anlık [momentsel] ya da kalıcı olarak eşitsiz gelişmeye mahkûm kesimler, bir süre sonra işgal edildiklerini, kalıcı biçimde sömürülüp korunduklarını görürler. Ya özgürlüklerini yeniden kazanırlar ya da mücadele sonucu bunu elde ederler. Tabi kalırlar.

"Geri" ya da "azgelişmiş" halkların bu deneyimini gündelik hayatın eleştirisi genelleştirir ve yüksek düzeyde gelişmiş sanayi ülkelerindeki gündelik hayata yayar. Eşitsiz gelişme dramına dahil olmuş halkları bilinçlenmeye ve kurtuluşa davet eden büyük altüst oluşun, "modern" denen toplumun geri kalmış, sömürülen ve ezilen kesimi olarak görülen gündelik hayatın altüst oluşuyla ve gündelik hayat adına yaşanan genel bir altüst oluşla "modernite" içinde yankı bulması gerekir.

Bunun bir metafordan, bir alegoriden, basit bir karşılaştırma ya da yüzeysel bir analojiden başka bir şey olduğunu, ama sorunun temelde aynı kaldığını belirtiyoruz. Gündelik hayatın durumu ile proletaryanın durumu arasındaki bağ, sorunun kalbine kadar uzanmaktadır: Dünyanın dönüşümü, yani günümüzde, tarihi ve yapıları verili olan "modern" toplumda gündelik hayatın dönüşümü.

Tarif etmeye kısmen başladığımız, açıklamamız gereken bu suçlanan durum nasıl meydana geldi?

3.
Kümülatif-olmayan toplumlar

Toplum bilimleri, son derece önemli bir ayrımı –başka keşiflerin yanında– Marx'a borçludurlar; Marx bu ayrımın bütün sonuçlarını ortaya koymamış olsa da bu böyledir. İki büyük toplum türü vardır: Biri iktisadi olarak basit yeniden-üretime dayanmaktadır, diğeri genişlemiş yeniden-üretime. Daha kesin bir ifadeyle, kapitalist toplumun analizi, kendi içinde ikili bir süreci ayırt eder. Biri "basit yeniden-üretim" denen süreçtir, diğeri "genişlemiş yeniden-üretim." İkincisi ilkini gerektirirken, ilki de kapitalizm içinde prekapitalist toplumlara özgü bir süreci sürdürür.

Bir toplum yalnızca nüfusun varlığını sürdürmesini (biyolojik olarak kendini yeniden üretmesini, çocuklar yetiştirmesini ve üretken olmayanları –az çok yeterli– beslemesini) sağlayan mal miktarını üretmek ve yeniden-üretmekle yetinmemelidir. Kapital'de (c. III, kısım VII ve devamı) verili şemaların dar anlamda iktisadi bu yorumu yüzeysel kalır. Toplum aynı zamanda üyeleri arasında da toplumsal ilişkileri yeniden-üretmelidir. Marx'ın tarif ettiği "praksis" bir tüketim fonu oluşturmakla yetinemez. Üretim ilişkilerini ve toplumsal işbölümünü sürdürür. Toplumsal ilişkiler (nispi) bir istikrarı korurken, toplum üyeleri sürekli değişir; doğarlar ve ölürler, (özellikle evlilik yoluyla) bir gruptan diğerine geçerlerken, ilişkileri de varlığını sürdürür. İktisadi düzeyde bu şekilde tanımlanan "praksis", sanayi faaliyeti anlamında bir tekrar değildir. Döngüsel olarak tekrarlanmaktadır. Marx basit yeniden-üretim sürecini döngüsel bir süreç olarak tanımlar ve analiz eder. Basit yeniden-üretim şemaları, üretici güçlerin cılız düzeyi üzerinde temellenen ama bir iç tutarlılığa ("yapı"ya) sahip bir toplumda insan faaliyetlerinin tekrarını ifade eder. Bunlar, kendi durağanlıkları içinde bile olağanüstü bir direniş ve ısrar kapasitesi gösterirler. İlkel toplulukların bağdaşıklığı onları dışarıdan sarsabilecek tarihsellikten olduğu kadar içeriden yıkabilecek "olaysal" tarihten de kurtarır. Fethedilen, tabi kılınan bu topluluklar, fatih onları ortadan kaldırmadıkça, varlıklarını sürdürürler. Yapı, değirmi bir

güzergâh içinde kendini sonsuzca doğurarak varlığını sürdürür. Bu şema, tarım ve zanaat temelli bütün prekapitalist toplumlar için geçerli gözükmektedir. Marx'ın yalnızca ana hatlarıyla belirttiği böyle bir genelleme, Kapital'e içkin ve Politik İktisadın Eleştirisine Katkı'da sürdürülen teorik ve yöntemsel önermelere dayanmaktadır. Marx'a göre kapitalizmin incelenmesi, onu önceleyen şeyi aydınlatır; yoksa evrimciliğin ve basitleşirilmiş ilerleme teorisinin sandığı gibi tersi söz konusu değildir.

Böyle bir toplumun üyelerinin, onları statik bir dengeye yönelten değirmi sürecin ve içsel özdüzenlemenin bilincinde olmaması doğaldır. Bununla birlikte, bu üyelere kendi "praksis"lerinin –bir anlamda– bilincinde olmama ya da yanlış bilinç durumu atfetmeyelim. Köylü topluluklarında tarımsal sistemlerin ve çalışmanın tekrarının incelenmesi, yüksek bir pratik bilgeliği sezdirmektedir, ancak bu bilgelik kavramsal olarak ifade bulamamış ve aktarılamamıştır.

Bu toplumlarda, sapma fenomenler, fazlalık ya da eksikler, "karışıklıklar" (Yunan düşüncesinin "*hybris*"i) istikrarı doğal olarak hep tehlikeye atmıştır. Bilgelerin, meclis ve yaşlılar konsillerinin, rahiplerin, savaş şeflerinin ve politik şeflerin yönettiği bu toplumlar, kargaşayı ve bozgunculuğu çeşitli yöntemlerle ortadan kaldırdılar. Aynı şekilde, nüfusun tehdit oluşturan her fazlalığını da ortadan kaldırdılar.

Marx, bu yönde, basit yeniden-üretim şemasını vermekle ve birazdan üzerinde duracağımız genel birkaç saptamada bulunmakla yetindi. Bu toplumların yapılarını, analojileri ve çeşitlilikleri içinde belirlemeye çalışmadığı gibi, önceden belirtilen iktisadi temel üzerinde onlarda istikrar yaratan derin nedenleri kavramaya da çalışmadı. Bu iktisadi "temel", burada da başka yerde de, bu toplumun yalnızca iskeletini tanımayı sağlar, yoksa onun gerçek işleyişini ("fizyolojisi"ni) değil. Bu "temel" bize olasılık koşullarını, birbirinden çok farklı toplumların oluştuğu genel koşulları verir. Marx'ın Kapital'de belirlediği amaç da zaten bu değildi. Prekapitalist toplumları inceleme çabasını başkalarına ve özellikle de etnograflara bırakıyordu. Engels'in Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'nde ilk modern etnograflaın çalışmalarından yola çıkarak bu boşluğu doldurmaya çabaladığını herkes bilmektedir.

Prekapitalist toplumların gerçek yapılarını ve onların çağımıza dek sürmesini sağlayan bir istikrarın nedenlerini anlamak için önemli bir mefhuma daha önce rastladık ve yeniden rastlayacağız. Bu arkaik toplumlarda temel süreçler döngüseldir ve bu döngüler kozmik döngülere ve doğanın ritmlerine çok yakındır. Döngüsel karakterini Marx'ın gösterdiği basit yeniden-üretimin iktisadi süreci, bu tarımsal toplumlara egemen olan ve onları örgütleyen döngü ve ritmlere –saatler ve günler, mevsimler ve yıllar, kuşaklar, gençlik ve yaşlılık– görünmez biçimde dahil olur. Bu toplumlar bizi şaşırtır. Mekândan çok zamanın içinde ve zamana göre örgütlenebilen bu toplumların, bizimkiyle kıyaslanabilecek tarihsel bir zamanları ve "zamansallıkları" yoktur; iç içe geçmiş çevrimlerden oluşan bir zaman vardır. Bu toplumsal ritmleri biz en eski sembolizmlere bağlayarak, bunların, parçalanmış, gizlenmiş ya da dejenere çekirdekler olan günümüzün köylerindeki uzantılarını ("kalıntılarını" demiyoruz) rahatlıkla gösterdik.

(Ticari faaliyetin tohumlarıyla birlikte) bu –köylü ve zanaatkâr– arkaik toplumların kendi tarihi olmamış mıdır? Bunu ileri sürmek naif bir hata ve bir saçmalık olur. Bu toplumların bir tarihi vardır. Hem de ikili bir tarih; ama onlara özgü ve bizim "tarihselliğimizden" farklı bir tarzda. Bir yandan ve dışarıdan, fatihler, genellikle ticari faaliyetlerin taslaklarını (takas, mübadele, haraç ya da vergi alma olasılığı) kullanarak, çok sayıda köylü topluluğunun üzerine geniş politik yapılarını, imparatorlukları yerleştiriyordu. Feodalitenin ya da burjuvazinin habercisi olan devletler ve egemen sınıflar bu politik çerçeve içinde kabaca beliriyordu. Bu imparatorluklar, hareketsiz, neredeyse hiç kımıltısız biçimde, durgun ve durağan "temel"leri üzerinde –hafif bir dokunuşla aniden yıkılana dek– varlık sürdürüyordu. Bu tür imparatorluklar günümüze dek sürdü; örneğin Türk imparatorluğu. Bu tür politik oluşumlara özellikle Kolomb-öncesi Amerika'nın imparatorlukları, Roma İmparatorluğu ve Bizans İmparatorluğu, Asya'daki büyük imparatorluklar eklenir ve bunların her birinin yukarda belirlenen genel çerçeve içinde spesifik karakterleri vardır.

Diğer yandan, söz konusu arkaik toplumların da karmaşık bir iç tarihi olmuştur. Bunların ayrışmadığı söylenemez. Marx, basit yeni-

den-üretim şemasıyla, önemli bir olguyu ortaya koydu. Bu arkaik toplumlarda iktisat başat ve "dar anlamda" belirleyici olmasa da, bunların bir politik iktisadı vardı. Kör, kendiliğinden (neredeyse otomatik) politik iktisat, tıpkı birisi hakkında tutumlu der gibi, zaten iktisatlı bir pratik olarak işlev görür: Diğer gruplardan ve kimi zaman kendilerinden perhiz talep eden yönetici grupların egemenliğindeki "yoksul" toplumlarda çalışmanın ve ürünlerin önce kendiliğinden, sonra da giderek daha bilinçli bölüşümü. Marx politik iktisadı ve hukuku, bolluk olmama halinin bilgisi ve pratiği olarak eleştiriyordu. Durum böyle olunca, kıtlık, ne mutlak olarak görülebilen ne de açıklayıcı ilke olarak hizmet edebilen, tamamen nispi bir mefhumdur. Bir toplumda ürün fazlası olmadığında, yani çalışma emekçinin hayatta kalmasından daha fazlasını asla sağlamıyorsa, bu toplum hızla yok olur. Burada sözü edilen arkaik toplumlarda, belli bir emek fazlası ve belli bir ürün fazlası, terimin doğru ve çağdaş anlamında henüz sınıf olmayan egemen gruplar tarafından gasp edilebilmiştir. Köleliğin, ardından da toprak köleliğinin fazla-emeği arttırması ve fazla-ürünün bir bölümüne daha rahat bir şekilde el koymayı sağlaması doğaldır. Bu egemen gruplar toplumsal fazla-ürüne el koyuyor ve kendi ihtiyaç ve eserleri için buna sahip çıkıyorlardı. İşin kayda değer yanı, bu toplumların çoğunda, "efendiler"in, el konulan serveti, sanki bu el koymayı halk karşısında meşrulaştırmaları ve henüz bütünüyle parçalanmamış olan topluluk karşısında bunu açıkça ifade etmeleri gerekirmiş gibi eserlere dönüştürdüğüdür. "Eser" kelimesini, anıtlar, şenlikler, yok olabilir ya da kalıcı sanat eserleri gibi en geniş anlamda ele alıyoruz. Henüz temsil ve ideoloji değil sembol olan bu eserlerin varlıklarının ve hakimiyetlerinin doğrulanmasını bu efendiler somutlaştırıyor ve sayısız eserde bunları hissedilir kılıyordu.

Bu eski toplumların şiddet ve denge, yaşamsallık ve istikrar, sefalet ve görkem, yoksulluk ve güzellik gibi çok çeşitli veçheleri yalnızca bu şekilde anlaşılabilir. Geriye dönüp bakıldığında, şu iki kanatlı tablo görülür: Bir yanda, kabalığın ve keyfiyetin hükümranlığı, diğer yanda sanatta, yaşam tarzında, bilgelikte, kültürde ve hatta felsefede (felsefe antik bilgeliklerin sonuna damgasını vuran kavramsal düşünceyle ve mevcut haliyle söylemin bilincine varmakla ortaya çıkmış

olsa da) yaratılan olağanüstü eserler. Marksist düşünce, arkaik ya da antik toplumların çok sayıda veçhesi içinde incelenmesine girişmeyi sağlayan bilgiler içerir.[81] Bununla birlikte, Marx, kendisinin çözmediği derin ve ünlü bir sorunu ortaya koymuştur: Mevcut şatafata cılız bir toplumsal fazla-ürünü katan, sınırsız ve engelsiz bir şiddetle yerleşerek varlık sürdüren gruplar (kastlar, sınıf müsveddeleri) tarafından yapılmış eserler, bizimkilerden çok farklı koşullarda yapılmış uzak dönemlerin eserleri, bizi ve hatta sosyalist kültürü nasıl ilgilendirebilir? Yıkılmış toplumların üstyapısı olan bu eserlerin kalıcı karakteri nereden gelmektedir?

Burada bir teorinin birkaç kavramsal öğesini ileri sürme riskine gireceğiz. Arkaik ve antik toplumlarda gündelik hayat, kültürün ve fikirlerin en "tepesinde", en "büyük" olandan ayrılmıyordu. Daha önce bu saptamada bulunmuştuk. "İlkel insan", arkaik köylü ve muhtemelen antik şehrin yurttaşı, profan olanı kutsal olandan ve gündelik olanı yüce olandan ayırt etmeyi gayet iyi bilmiştir; oysa ki onların yaşamlarının bu iki veçhesi bizim açımızdan ayrılmazcasına birbirine karışıyordu. O insan, bu tür aşina nesnelerde karanlık, iyicil ya da kötücül bir gücün barındığına inansa da, bunlardan yararlanmayı gayet iyi biliyordu; ve bu güce ya da nesneye ne zaman hitap ettiğini de gayet iyi biliyordu. Neden? Nasıl? "Yaşantı"nın içine giren ve gerçeklikten ayrılmadan gerçekliği ikiye katlayan ya da ikileyen sembolizmin ve sembollerin doğası sayesinde. Nasıl ki bu toplumlarda her kullanım nesnesi rahatlıkla bir sanat eseri olabiliyorsa (buna özen göstermek yeterliydi; bu uygulama, istisnai olmanın ötesinde, daha ziyade kuraldı; istisna olan ve yozlaşma işareti olarak görülen şey, her türden sanatın yokluğuydu), aynı şekilde gündelik hayat da kolayca yaşam tarzı olabiliyordu. Bu toplumları yöneten sembol ve insanlarda görülen her değişime, gündelik hayatın stili –koşullara ve insanlara göre değişen, görkemli, yüce, şehvetli, duyumsal, kösnül, şiddete dayalı stil– üzerindeki bir etki eşlik ediyordu. Meditasyonun ortaya çıktığı

81 Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*'de [Diyalektik Aklın Eleştirisi], kıtlığı temel ve mutlak bir kategoriye dönüştürür. Bir kıtlık, şiddet ve baskı "dünya"sı yaratarak kıtlığı "dünyevileştirir". Böylece (ihtiyacın kimi zaman neredeyse sahiden arzu olduğu...) bu eski toplumların ikili veçhesinin kavranamamasına yol açar.

ilk köylü toplumlarından büyük imparatorluklara ve Yunan sitelerine dek, aşağı yukarı her stile dair hipotezler denenmiştir.

İmdi, burada girişilen analizlerin bir değeri varsa eğer, bizim gündelik hayatımızın da ikili bir karakteri vardır. Bir yanda, hiçbir stile sahip değildir. Gündelik hayattan uzaklaşan bir tarih ile devletin gökler âleminde bu gündelik hayatın üzerinde yükselen global bir toplum çerçevesinde, yararcılık ve işlevsellik bir stil oluşturmaz, daha ziyade tersini oluşturur: stil yokluğunu. Aynı zamanda, anlamdan yoksun hareket ve edimleri yalnızca çok eski sembolizmler güçlendirmiştir. Bu sembolizmler yozlaşmış, kırılmış olsalar da, talancı, yetersiz ama aktif duyumsal çekirdekleri hâlâ oluşturmaktadırlar. Geçmişin eserlerini kavramamamız nasıl mümkün olabilir? Onlar yalnızca bizi ilgilendirmekle kalmıyor, bizi büyülüyorlar da. Bizler, onlardan bir anlam ve bir stili gürültü patırtıyla talep etmek için yüzümüzü onlara dönüyoruz. Bu büyük boşluk adına, gündelik hayat adına, bizimki adına, bize tamlık belirtiyor ya da tamlığı sürdürüyor gibi gözüken her şeye sesleniyoruz. Hiç ayrım yapmadan bütün dönemlere sesleniyoruz. Dolayım olarak hizmet eden şey gündelik hayattır, yoksa estetik duyarlılık veya ideoloji değildir.[82] Yine de uzak toplumların nesne ve fikirlerine gösterdiğimiz bu ilgide büyük bir yanlış anlama vardır. Biz burada sanat eserleri görüyoruz, oysa gündelik hayatın dışında ve (sözümona) yüksek bir sanat ya da sanat olma yönünde boşuna bir çaba değil, bir yaşam stilidir bu. Biz orada teoriler ve felsefeler bulurken, gündelik bir yaşam tarzı söz konusuydu. İşte, bu nedenle, sürekli yenilenen ilgimiz, hep yeni bir kaygıya eşlik eder. Bu eserleri anlamadığımızı hissederiz. Biz onların tarihsel bağlamlarını (oysa bizimkine benzer tarih yoktu), toplumsal (oysa bizimkine benzer toplum yoktu) ya da ideolojik (oysa soyut ideolojik temsiller henüz ortaya çıkmamıştı ve somut olarak yaşanan semboller ile kozmik ritmlere yakın ritmler hüküm sürüyordu) bağlamlarını ararız.

82 Başka yazılarda ana hatları çizilmiş bir teoriyi oldukça değiştiriyoruz. Buna göre, biçim *çeşitli kültürler arasında, özellikle antikçağ ile "modernite" arasında (farklı üretim tarzları arasında varlığını sürdüren biçimsel mantıkla ve hukukla analoji yoluyla) ortak ölçü olarak hizmet eder. Bu son teori yanlış gözükmese de, sınırlı birkaç örnekle kısıtlıdır.*

4.
Kümülatif süreç kavramı

Basit yeniden-üretim, her toplumsal yaşamın zorunlu koşuludur ve öyle kalır. Belli bir tarihten itibaren (Avrupa'nın batısında Ortaçağ sonu) bir başka sürece, genişlemiş birikim sürecine yerini bırakır. Marx bunu şematik olarak ve yalnızca iktisadi düzlemde inceledi (bununla birlikte, bu gerçeklik düzeyinin global gerçekliği kapsamadığını iyi biliyordu). Kapital, genişlemiş yeniden-üretimin gerçekleşmesi için şart olan, üretimin farklı sektörlerinin karşılıklı oranlarını, yani sermayenin birikimini belirler.[83] Marx, birinci tür sürecin yönettiği istikrarlı yapılara kümülatif sürecin dahil olmasını sağlayan ya da sağlamış çeşitli konjonktürleri ve tarihsel koşulları aydınlatmadı.

Kümülatif süreç ilkini derinden değiştirip altüst eder, ama onu ortadan kaldırmaz. Üretici çalışmanın toplumsal karakteri ile üretim araçları mülkiyetinin özel karakteri arasındaki temel çelişkiyi de dahil ederek bu süreci kapsar. Bu temel çelişkiye rağmen ve ("burjuvazi-proletarya" sınıflarının kutuplaşmış ve antagonistik çelişkisi içinde gelişecek) bu çelişki dolayısıyla, toplum, bağdaşıklığını ve iç tutarlılığını korumalıdır. Antagonizmalar kopmalara yol açabilir; çelişkiler toplumun bir bütün (bir bütünlük) oluşturmasını engellemez. Kendi kendini düzenleyici otomatizmler[84] değişir, yok olmaz. Döngüsel hareketler ortadan kalkmamıştır. Sayısız kazayla kopan, yükselen bir sarmal süreç, döngüsel süreci kapsarken devreviliği de korur. Global toplum, ilişkilerini ve varlık koşullarını yeniden-üretmeye devam eder; fakat basit yeniden-üretime içkin iktisadi-toplumsal orantılar genişlemiş birikime gereken oranlar tarafından dönüştürülmüştür.

83 Marx, döngüsel iktisadi krizin, serbest rekabetçi kapitalizm çerçevesinde, fazlalıkları ortadan kaldırarak ve birikimin bunları yeniden ele almasını sağlayarak oranları nasıl oluşturduğunu da gösterir. Kriz, sistemin kendi kendini düzenlemesinin parçasıdır. Marx diyalektik bir hareketi ortaya koyar: "denge-kriz-onarım." Bizim sunumumuz, yapı ve hareketsiz denge unsurları üzerinde duran M. G. G. Granger'nin genellikle kayda değer bakışıyla uyuşmaz.

84 Serbest rekabetçi kapitalizmde (değer ve fiyatların, kâr oranlarının) düzenlenmeler ve ortalama bir kâr oranının oluşumu, döngüsel krizler dolayısıyla, kendi kendini düzenleyici ve iç denge sağlayıcı rolü oynarlar.

Analize tabi tutulduğunda, bunlar, (tıpkı eski mekanik fiziğin modern fizikte bulunması gibi) dinamik dengenin koşulları olarak karşımıza çıkar. İktisadi büyüme toplumu, eğer kendi toplumsal ilişkilerini yeniden-üretemiyorsa, ufalanıp yok olur. Oysa, böyle bir ufalanma yavaş yavaş ve ancak sınırlı bir düzeyde meydana gelir: parçalı işbölümü ve tek tek bireyler arasındaki bilinçli ilişkiler düzeyinde; "özel" ile "kamusal" arasındaki, "gündelik" ile "global" arasındaki ayrım düzeyinde. Global toplum düzeyinde, mülkiyet ve (sınıf ilişkilerinin) üretim ilişkileri düzeyinde, toplumsal bağdaşıklık varlığını sürdürmeye devam eder. Kendi kendini düzenleyici iktisadi mekanizmalar bunu sağlamaya yetmediğinden ve belli bir düzeyde etkili olduğundan, bütünün bağdaşıklığı başka türlü, belli bir bilinç düzeyinde kendini gösterir: temsiller, ideolojiler, modeller, değerler ve de yeni eserler yoluyla; nihayetinde, eski sembolizmlerin kullanımı, hatta yanlış kullanımı yoluyla.

Bu kümülatif süreç, global toplumu ve onu oluşturan insanları bir tarihselliğe sürükler: Marx'ın gerçekten insanlaşmış insanın tarihöncesi ya da doğal tarih olarak nitelediği, terimin kabul görmüş anlamında tarihe. Bu tarih, bizce, arkaik toplumları etkileyenden derinden farklıdır. Onun spesifik karakterleri vardır: Kümülatif süreç ona hakim olur ve konjonktürlerini belirler. İktisadi olan başat ve belirleyici olur; eski toplumlarda (bu sürecin inkâr edilemez bir önemi olsa da) durum bu değildi. Bireyler ve gruplar bu tarihi yaparlar; ama körcesine. Çoklu ve derin bir yabancılaşma içinde buna maruz kalırlar. Kümülatif iktisadi süreç, iktisadi gelişmenin eşitsizliklerine özellikle bağlı, politik ve ideolojik bir tarihe eşlik eder. Bu son dönemlerin tarihsel (politik ve toplumsal) deneyimi, Marx'ın bıraktığı haliyle Marksist teoriyi tamamlamaya mecbur etmektedir. Başlangıç olarak, birçok önermede bulunabiliriz:

a) Marx sosyalizmi kümülatif sürecin sonu ve hedefi olarak tahayyül ediyordu. Bu süreç, son derce sanayileşmiş ülkelerde (üretkenlik ve üretimin) üretken yatırımlar(ın)da yüksek bir dereceye eriştiğinde, devrimci proletarya bunu yönetir. Birikime son vermez ama bu birikimi dünyanın bilinçli dönüşümüne yöneltir.

Marksist projeyi onararak, Marx'a göre dış dünyayı dönüştürmenin de gündelik hayatı başkalaştırmanın da söz konusu olmadığını göstermiştik. Bütün kısmi yabancılaşmaların kalıntısı ve ürünü olan gündelik hayatın yabancılaşması yok olur. Marx'ın bu öngörüsü gerçekleşmedi. Bununla birlikte, büyümenin ve birikimin (üretici güçler düzeyi) Marx'ın öngörüsünü mümkün kıldığı tarihsel andan itibaren, niteliksel bir değişim meydana geldi. Bu durumda, "modernite"ye ve onun bütün alanlara yayılan daimi krizine girmiş olduk.

b) Cılız biçimde sanayileşmiş bir ülkede proleter devrimin ardından gerçekleşen sosyalizm, Marksist programdan oldukça farklı gözüküyor (ihtiyatlı ve iyimser olalım: yeni düzene dek bu programdan farklıdır). Sosyalizm, geri kalmış ve "azgelişmiş" ülkelerde birikim sürecini hızlandırmak için toplumsal ve politik bir araç olarak belirir; sürecin sonuna değil, "küreselleşmesine" denk düşer. Tamamlanandan yararlanmak değil, tamamlamanın yaygınlaşmasıdır. Yüzyıllar boyunca Avrupa'da tarihi belirlemiş olan sürecin yıkıcı niteliği değişir; bazı yanları yatışırken diğer yanları şiddetlenir. Sürecin hızlanması kendini ciddi biçimde gösterir. Avrupa'da, geçen yüzyıllar boyunca bir tehdit unsuru olmuş doyma ve kopma ortadan kaldırılmıştır, fakat daimi bir meydan okuma ve olağanüstü bir gerilim içinde birikime bütünüyle adanmış bir faaliyetin ideolojik, kültürel, politik, "insani" sonuçları varlığını sürdürmektedir. Öncelikle eski yabancılaşma biçimlerinin (ideolojik, politik) vurgulanmasını, sonra da yeni yabancılaşma biçimlerinin (teknolojik yabancılaşma, gündelik hayatın bütünsel yabancılaşması) icadını, Marx'ın öngörmediği –ve onun döneminde öngörülemeyen– dünya çapındaki bu duruma borçluyuz.

c) Kümülatif süreç, modern tarihin merkezi ekseni ve deyim yerindeyse belkemiği olarak kendini gösterir. Tarihsel durumlar buna kıyasla nitelenir ve ayrıntılandırılır. Bu sürecin çok sayıda tipini artık ayırt ediyoruz: Kendiliğinden beliren ve devletin oluşumundan önce gelen süreç (İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, kısmen Fransa); sürece eşlik eden ve kışkırtan devlet (kısmen Fransa, Almanya, İtalya, çarlık Rusya'sı); sürecin düzenleyicisi ve hızlandırıcısı olarak işlev gören devlet (sosyalist devletler); birikim sürecinden önce gelen devlet (bağımsızlıklarını yakın dönemde elde etmiş olan azgelişmiş ül-

keler). Devlet içindeki hukuksal tarzlar ve mülkiyet ilişkileri üzerine her türlü mülahazanın dışında, bu devletlerin rolünde, yapısında ve işleyişinde görülen önemli tarihsel farklılıklar buradan kaynaklanır.

5.
Kavramın genelleşmesi

Burada, genişlemiş yeniden-üretim şemalarının işleyişini (*Kapital*'de) ayrıntılı olarak inceleyecek ya da –deyim yerindeyse– süreç boyunca tarihsel durumların tarihselliğini ve çeşitliliğini yakından analiz edecek veya birikimin değişen tarihsel koşullarını tarif edecek değiliz. Marx'ın bu koşulları bütünsellikleri ve çeşitlilikleri içinde sergilemediği biliniyor. O bunları yalnızca İngiltere ve İngiliz kapitalizmi için inceledi (tip ya da sınır-vaka: Devletin oluşumundan önce gelen ve böylelikle devletin rolünü asgarileştiren kendiliğinden süreç). Başlangıçtaki bu boşluk, o zamandan beri de doğru düzgün doldurulamayarak, büyük yanlış anlamalara neden oldu. Marksist harekette, sanayileşmenin basit gereklilikleri özellikle burjuvazinin vahşiliklerine fazlasıyla bağlanmıştır. Tarzlar ve talanlar değişse de, hiçbir halkın ve hiçbir ülkenin bu boğucu sıkıntılardan kurtulmadığını artık biliyoruz.

Burada, kümülatif süreç (ya da birikim yoluyla büyüme) kavramına tüm kapsamını vermeyi sağlayacak saptamalarla yetinelim. İktisat tarihçisi, Batı Avrupa'da ilkel birikimin koşullarını incelediğinde, Ortaçağ boyunca teknik ilerlemenin ve keşiflerin birikimini saptar. "Ortaçağ karanlıkları" üzerine evrimci ve liberal tarihçilerin görüşünü paylaşmayan Marx, bunu belirtmişti. O zamandan beri, teknologların ve tarihçilerin çalışmaları bu konudaki bilgileri derinleştirdi. Tekniklerin başlangıçtaki bu "sermayeleşmesi"ni şimdi sorgularsak, tarihsel koşullarının karmaşıklığını keşfederiz: Şehir yaşamının yenilenmesi, ticari mübadelelerin yeniden başlaması, Yunan biliminin yeniden keşfi. Ticari mübadelelerin yeniden başlaması, vaktiyle göçebe olan ve Doğu'dan gelen halklara isnat edilen tarımsal tekniklerdeki yetkinleşmeden kaynaklanıyordu (at, koşum, saban, almaşık ekim gibi şeylerin kullanımında ilerleme). Ortaçağda teknik ilerleme birçok

katkının ve özel bir yenilik kapasitesinin buluşmasının ve kaynaşmasının sonucudur. Bu katkıların ortak ölçüsü neydi? Bu yenilik kapasitesinin canlanmasını nasıl açıklamalı? Bu durumda düşünce yeniden kavramsallaşır ve soyutlamaya yatkın olur. Oysa, kavramların, soyut bilgilerin (matematik, fizik, biyoloji) ve tekniklerin birikiminin, sıradan örnek ve söylemlerden daha incelikli aktarımlarının gerçekleşebileceği bir deneyim ve düşünüm "düzeyini" yalnızca mantık belirler. Ampirizmin ve kendiliğinden toplumsallığın dışında ve üstünde olduğu kadar doğanın da dışında ve üstünde olan bir düzlemdeki tutarlılığı yalnızca mantık tanımlar. Yeniden kavuşulan Yunan kültüründen yola çıkan Ortaçağ, benzer bir iktisadi temelde (meta üretimi, şehir yaşamı, büyüyen iletişim ve mübadele), bu "temel" ile bunun imkân tanıdığı kazanımlar arasında dolaysız ya da mekanik bağ olmadan, kümülatif sürecin biçimini yeniden tanımlayabildi. Yüzyıllar boyunca kesintiye uğrayan ya da engellenen süreç, on altıncı yüzyıla doğru yeniden başlayarak gerçek bir süreksizliğe yol açtı (bu süreksizlik, yanlış bir şekilde Rönesans [yeniden doğuş] diye adlandırılmıştır).

Bizim kümülatif süreç mefhumumuz böylece genişler. Bilgi, kümülatif bir süreç oluşturur; teknik gelişim de. Her ikisi de bir biçimin oluşumunu varsayarlar ve sırası geldiğinde, bu ikisi de özel bir sürecin koşullarının parçası olurlar: Sermayenin, yani üretim araçlarının, öncelikle kapitalist üretim tarzı içinde birikimi. Başlangıçta bize biricik gibi gelen kümülatif süreç, gözümüzün önünde, birbirine bağlı birçok sürece ayrışır. Bunlar bir demet, bir tutam oluşturur. Bileşenler bir kez ayrıştırıldığında, onlar da kümülatif süreçler olarak belirir. Global bir terimle, rasyonel olarak adlandırdığımız şeyin kümülatif bir karakteri vardır. Global bir süreç içindeki kısmi süreçler olan bu faaliyetler arasına bilgiyi, teknikleri, üretimi ve üretkenliği, yani iktisadi olanı, kelimenin bildik anlamında (rasyonelliğe ve bilgiye bağlı olan) kültürü ve belki de politik eylemi dahil edebiliriz (politik eylem, hukuksal ve bürokratik, yerleşik üstyapılardan –ki bunlar da bir "kartopu" oluşturur– yola çıkarak işler).

Her kümülatif süreç, şematik olarak üslü bir eğriyle temsil edilebilir (en hızlı büyüyen, a üstü x ya da e üstü x: burada bir zaman fonksiyonu söz konusudur, a üstü t ya da e üstü t). Bu üslü büyüme yalnız-

ca bir eğilim olabilir, daha doğrusu genellikle yalnızca bir eğilimdir. Süreç, onu engelleyen unsurları zorunlu olarak peşinden getirdiğinde (az çok derin ve kalıcı doyma), üslü eğri çok daha karmaşık bir biçim edinir ki buna "mantıksal" eğri denir.[85] Ayrıca, tarihsel olay ve konjonktürlerin, kümülatif nitelikli bir süreci kesintiye uğratabileceği ya da parçalayabileceği de bilinmektedir.

Bu saptamadan tarihin yaklaşık beş yüzyıldır şematikleştirilmiş bir ifadesini çıkartabiliriz. Bunun ikili bir belirlenimi vardır: İktisadi kümülatif süreç ile ekseni; bu süreci teşvik eden, engelleyen ya da kesintiye uğratan konjonktür ve olaylar. Süreç, tarihsel bir zorunluluğun belirlenimini oluşturur; bu ana eksen etrafında beliren tarihsel durumlar, tesadüfü, olumsalı, birey ve grupların inisiyatifini işin içine katarlar.

Hatta buradan, politik iktisatta, sosyolojide, kelimenin tam anlamıyla tarihte, tarihin genel anlamda dönemselleştirilmesini bile çıkartabiliriz. Bu durum şu şekilde sunulabilir:

Birinci dönem: kümülatif olmayan toplumlar. Tarımsal üretimin, yerel zanaatkârlığın başatlığı. Bu toplumun "gözeneklerinde" takas ya da ticaret. Dolaysız ihtiyaçlar karşısında üretim fazlalığının tamamen ya da hemen hemen tamamen tüketilmesi. Gerilemelerle (salgın, açlık, savaş) kesintiye uğrayan, yavaş (ya da sıfır) demografik büyüme. (Soyut olarak yatırıma müsait) canlı zenginliğin ölü zenginliğe yönetici gruplar tarafından dönüştürülmesi: hazineler, anıtlar, sanat eserleri. Çoğunlukla kayda değer, ama birikmeyen (inisiye gruplara ayrılmış ve bu gruplar ortadan kaldırıldığında neredeyse tamamen yok olan) bilgiler. Sanatın büyüklüğü. Yaşam tarzlarının özgünlüğü. Görkem ile kaba kuvvet arasındaki şaşırtıcı zıtlıklar. Toplumsal süreçlerin ve zamanın döngüsel biçiminin başatlığı. Topluluk bağını oluşturan geleneğin başatlığı.

İkinci dönem: Kümülatif toplumlar (ya da, deyim yerindeyse, daha şiirsel bir ifadeyle, "Prometheusçu toplumlar"). Kümülatif sürecin önce belirsiz olarak ortaya çıkışı (sürecin koşulları birbirleri dışında

85 Modern ekoloji ve demografi çalışmaları (özellikle Fransa'da Alfred Sauvy ile Jacques Fourastié'nin çalışmaları) bu tür süreçlerin matematik ifadesini belirginleştirdiler. A. Moles'un Gündelik Hayat İncelemeleri Grubu'da sunduğu bir öneriye göre, (üslü) kümülatif bir büyüme eğilimini ve engelleme ve doyma unsurlarını daha yakından belirlemek için, bilimin farklı kesimlerinde çıkmış yayımların sayısı incelenebilir.

gerçekleşir). Bu süreç ile görkemli, saygın ve örselenir eski dünya arasındaki gizliden gizliye ve amansız mücadele. Bu mücadeleye eşlik eden ideolojik yanılsamalar ("Rönesans"). Sürecin giderek daha şiddetli bir şekilde çığrından çıkması. Devrimci sıçramalar. Dünya çapında yayılma. Döngüsel zamanın yerine doğrusal zamanın geçişi. Tarım üzerinde hakim olan sanayi üretimi. Yasanın gelenek üzerinde hakimiyeti. Toplumun sosyalleşmesi.

Üçüncü dönem, uzun ve güç bir geçişten sonra gündelik hayatın (bu şekilde programlanmış bir politikanın bilinçli hedefi olarak amaçlanan) dönüşümüyle başlar. "Modernite"nin tam da bu geçişi temsil ettiğini ve bizim de burada bulunduğumuzu eklemek gerekir mi?

Son terimler –"toplumun sosyalleşmesi"– bir açıklamayı gerektirir. Sunulan şemada iktisadi olan ile tarihsel olan gayet belirgin bir şekilde uyum sağlar. Kümülatif süreçle birlikte, tarih yalnızca anlam/yön değiştirmedi; döngüsel niteliğini yitirerek yön, yönelim ve anlam da edindi. Şiddetli ve kanlı niteliğini yitirmese de, yeni bir şey ortaya çıktı. Mevcut haliyle, toplumun ve tarihinin "temeli" ve "ekseni" iktisat olur. Dahası, eski toplumu oluşturan bağlar –kan bağları, toprak bağları– daha geniş bir toplum içinde silinir ya da yok olur. Kümülatif süreç, kendisine direneni –gruplaşmaların sınırları, dolaysız bağlar, önceden var olan toplumsal yapılar– parçalar ve tabi kılar. Bunları tamamen ortadan kaldırmaz, çünkü aile ayak direr, çünkü ulus bu sürecin içinde oluşur. Kan bağıyla ve toprak üzerinde oluşan gruplar kümülatif sürece tabi olurlar; bu sürecin aracı, aleti ve çerçevesi olurlar.

Global toplum sağlamlaşmaya (ya da sağlamlığını sınamaya) ve bütünsellik halini alarak katılaşmaya devam eder. Bütünlük halini alan global toplum, devlet kurumlarının etkinliği ve politika aracılığıyla, kültür aracılığıyla, ideoloji aracılığıyla, öğeleri ve üyeleri üzerinde giderek daha derinden etki eder. Böylece onları (elbette, hedeflere, çıkarlara ve egemen sınıfın ufkuna göre takip edilen) birikimin gereklerine tabi kılar. Fakat aynı zamanda birey ve özel hayat gerçeklik olarak, bireycilik de ideoloji olarak belirir ve onaylanır. Birinci tarihsel dönem sırasında birey (bireysellikten söz edilebildiği ölçüde) daima bir topluluk tarafından üstleniliyordu. Topluluk bireyi koruyordu; ama yine de korkutucu bir sertlikle bireyi feda etmekten tered-

düt etmiyordu. Ardından, birikim döneminde, birey, belli bir pratik ve teorik özerklik edinir. Birey artık vardır. Fakat bu kez de toplum onu terk eder. Ya birikime katılır ya da tek başına kalır. "Özel" insan olarak var olduğu ölçüde yalnızdır. Toplumsal açıdan, hukuksal bakımdan, yasadan kaynaklı hakları vardır. Öncelikle de temel hak olan mülkiyet hakkı vardır. Somut gerçek ile (hukuksal, politik) kurgular arasındaki, pratik ile teori arasındaki, hayatla yasa arasındaki, gizli hakikat ile teşhir (temsil) edilen toplumsal görünüm arasındaki temel çatışma buradan kaynaklanır. Bireye resmi olarak saygı gösteren toplum ("temsillerin" kutsadığı saygı), bireye karşı dönmekte, geçmişte olduğundan daha fazla tereddüt göstermez. Devlet iktidarı, global (ulusal) toplum düzeyinde, gerekli araçlara sahiptir. Prensip olarak, uygar toplumda, kümülatif süreç toplumunda, işkence yapılmaz, katliam yapılmaz. Her birey birikime (bilgilerin, araçların, toplumsal sermayenin, vb birikimine) katkıda bulunabilir. Bununla birlikte, "ne gerekiyorsa o gerekir"; birikimin gerekleri başattır.

Bu devasa sürecin –ki çelişkileri de devasadır– üçüncü bir veçhesi daha vardır: Grupların farklılaşması ve ayrımcılık. 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren, global toplumda, o zamana dek ayrışmamış olan ve eski topluluğun uzantıları içinde erimiş kısmi gruplar kendini gösterir: Çocuklar, gençler, kadınlar, entelektüeller, vb. Bu büyük grupların artık kendi özellikleri, özlem ve talepleri vardır. Bu tür farklılıklar, sınıflar halindeki büyük kutuplaşmanın –burjuvazi, proletarya, orta sınıflar– öncülüdür, habercisidir ve bu kutuplaşmaya eşlik ederler. Bu farklılıklar fenomenleri karmaşıklaştırır ve "toplumun sosyalleşmesi"nin –birçok yanıyla birlikte– parçasıdırlar. Kümülatif toplumun bütünleştirici iktidarı ne kadar büyürse, öğelerini de o denli elinden kaçırır. Bu toplum, kendi iç çelişkilerini kendi besler. Ayrımcılık, birleşmeye ve bireyleşmeye şaşırtıcı biçimde eşlik eder. Bu grupların özelliklerini vurgulayarak, iki veçhe arasında –tekillik (birey) ve genellik (global toplum ölçeğinde birlik ve bütünleşme)– dolayım olarak hizmet eder. Toplumsal ayrımcılık işbölümüne dayanır, ama buna indirgenebilir; çünkü bölen, ayıran, ikiye parçalayan analitik zekânın müdahalesini içerir. Biriktirici işlev gören akıldan da ayrılır, ama ona hizmet eder. Analitik zekâ, burjuvaziyle ve rasyonalist ideolojiyle birlikte doru-

ğa erişmiştir, ama bunlara özgü değildir; çünkü teorik ve ideolojik düzlemde, her yerde birikime ve işbölümüne eşlik eder. Aktif, etkin olan analitik zekâ uygulamaya konmuştur; toplumsal ve insani güncel "dünya" büyük ölçüde onun eseridir. Dolayısıyla, analiz uygulanır; sonunda toplumsal bütünü yıkıp (görünüşte) atomize edene dek, bölünebilir olan her şeyi böler, ayrılabilir olan her şeyi ayırır. Bizim güncel toplumumuzda her şey, olabilecek her şey –çalışmanın veçheleri, toplumsal işlevler, uzmanlık faaliyetleri, teknikler, sanatlar, bilimler, yaşlar, cinsiyetler, sınıflar, şehirlerde yaşayanların kategorileri ve elbette gündelik hayat olmayan şey karşısında gündelik hayat– ayırt edilmiş, ayrılmış ve "özerkleştirilmiştir." Demek ki, "toplumun sosyalleşmesi" içinde diyalektik bir hareketi barındırmaktadır: Bütünsellik, daha doğrusu bütünselleşme; bireyselleşme (ya da bireycilik içinde kısır bir başlangıç yapmış "kişiselleşme"); gruplaşmaların ve faaliyetlerin oldukça etkili işlevsel bir analiziyle ayrımcılık bağlamına aktarılan tikelleşme. Bu üçlü harekette basit çelişkiler bulunur. Onu "koşullandıran" (mümkün kılan) iktisadi büyüme süreciyle birlikte oluşur, ortaya çıkar. Bir yandan birikime bağlıdır, diğer yandan temsillere, üstyapılara, toplumsal ve pratik olarak değerlenmiş bir işleve, analitik zekâya bağlıdır.[86] Daha önce, kümülatif sürecin tamamen açıklanmış kavramının sonuç ve içerimlerini araştırmaya başlamıştık. Bizi amacımızdan uzaklaştıran bu araştırmada daha öteye gitmeyeceğiz. Ama bu yine de sürdürülebilir. Örneğin, (kendileri de kısmi süreçler olan öğeleriyle birlikte) kümülatif sürecin, "dünya"da ve doğada bir tür insani mucize –ümit ve kaygı yüklü mucize– olarak ortaya çıkıp çıkmadığını kendimize sorabiliriz. Kümülatif süreç, birbirlerinin dışında olan ve tarihin belli bir momentindeki bu tahmini buluşma dışında başka bağı olmayan öğe ve unsurlar arasındaki tesadüfi ve yararlı bir buluşmadan mı doğar, yoksa daha derin bir zorunluluğu mu sürdürür?

Biyolojik ve fizyolojik olan hayatın kümülatif sürece eğilim gösterdiği ama bu eğilimin zıt unsurlar (doyma, engeller) tarafından

86 Bunun sonucu olan durum öyle muğlaktır ki, global toplumun temsili, bütünsellik olarak katılaştığı an müphem bir hal alır. Bu durumda sosyoloji (ideoloji olarak), varolan ama gruplar ve grupları oluşturan insanlar tarafından kavranamayan "toplumsal bütün"ün muğlak temsili eşliğinde, kusurlu bir bilince vekâlet eder.

anında engellendiği ve ketlendiği varsayılabilir. Hayvanlar âleminin büyümesi bunun ilk örneğidir. Eğer bu yayılma kendi sınırlarını (inkârını) kendi içinde içermiyor olsaydı, her tür sonsuzca yayılırdı. Gerçekten de, her tür diğer türler için bir avdır. Dahası, büyüyerek kendi çevresini değiştirir ve avlarını yok eder.[87]

İnsan beyni (daha doğrusu, sadece korteks) de bu eğilimin uzantısı içinde, deneyimleri "sermayeleştirebilecek" bir organ olarak belirir. "Töz"ün gücünü ve örselenebilirliğini canlı kılan bu kapasiteyi sürdürür ve derinleştirir: Gündelik hayatın, "çevre"nin bağrında varlık sürdürme çabasında geçmişin izini korumak. Pavlovcu okulun çalışmaları, beynin bu kümülatif işlevini incelemeyi ve de onu köstekleyen şeyi anlamayı sağlar. İnsan, hatırladığı ölçüde unutur. Korteksin işleyişi, iç ketlenme ve engellemelere yol açar. Korteks çabucak "doyar"; bu kümülatif ama boşluklu işleyişi duygular bozar. Kendi kendine düzenlenmeler asla kusursuz değildir ve edinilmiş olanın eksiksiz "sermayeleşmesini" bunlar asla sağlamaz. Kelimenin tam anlamıyla, bellek, algı, zekâ gibi psikolojik denen işlevlerin durumu da aynıdır.

Sanki doğanın içindeki antagonistik "unsurlar"ın karşı çıktığı kümülatif sürecin derin bir eğilimi, insanın içinde, toplumda, tarihte, iktisatta yavaş yavaş ortaya çıkıyor gibidir. Döngüsel ritmlerin, doğadaki çelişik güçlerin bu oyunundan kaynaklandığını; döngülerin de başlangıç noktasına indirgenmiş, doğmakta olan kümülatif bir süreçten kaynaklandığını mı varsayacağız? Geometrik dizilerle ve logaritmalarla açıklanabilen büyümeler içeren fiziksel süreçlere varana dek gidecek miyiz? Bu tür varsayımlar hem bizim yeteneğimizi hem de konumuzu aşar.

6.
Kümülatif olmayan süreç

Kümülatif süreç kavramının genelleştirilmesi bizi kümülatif olmayan sürecin varlığını kabul etmeye (bir kez daha, ama bu kez daha iyi

87 Bu sürecin matematiksel ifadesini Volterra'nın denklemleri vermektedir.

açıklanmış olarak) yöneltir. Nedenleriyle ve sonuçlarıyla, temelleri ya da çözümleriyle bu süreçler vardır.

Bütün olarak ele alınan insan beyni (korteks, korteks-altı oluşumlar, nöro-vejetatif sistem) yekpare bir blok halinde, tekyanlı olarak işliyor gibi gözükmemektedir. İnsan beyni, düzeyleri ve müsaviliğin bozulmasını, çarpıtma ve çatışmaları içerir. Dahası: Patoloji, insanın yetkinliğine, yani yetersizliklerine içkin gözükmektedir. Boşluklar, unutkanlıklar, hatalar, bu işleyişin parçasıdır. İnsan, sapılmadan yanılabilir ve ardından hatasını düzeltebilir. Sapabilir, kendini yitirebilir, kendini bulabilir: Yabancılaşmak ve yabancılaşmadan kurtulmak. Geleceğin en yetkin makineleri, mantıksal, söylemsel ve düşünümsel düşünceye belki de son derece yakınlaşacaktır. Hatta belki de kapsam ve kesinlik bakımından bunu aşacaktır. Ama unutma gücüne asla sahip olamayacakları kesindir. Unutma gücü, yeniden başlamayı sağladığı için hayırseverdir; birikmiş deneyimde mekanik tekrarlara ve boşluklara yol açtığı içinse kötücüldür. Bu makineler, duyumsallık ve rahatsızlıkları düzeyine, tutkuya, kahkahaya, sıkıntıya, ölüm kaygısına, yabancılaşmaya ve yabancılaşmadan kurtulmaya erişebilir mi? Geçmişin mitlerinden yararlanarak olasılığı araştıran bilimkurgunun metafiziğini paylaşmıyorsak, erişebileceğinden kuşku duyabiliriz.

Beyinsel faaliyetler içinde, (ayrımlar ve farklılıklar üzerinde çalışan ve bunları "sermayeleştiren" disjonktif) kümülatif işlevlerle kümülatif olmayan işlevleri ayırt etmek gerekmiyor mu? Çok sayıda olguyu birbirine bağlayan, ama sonra da, diyalektik yöntemi bilmeyen bir düşüncenin sisteme dönüştürdüğü Pavlovcu temsiller bu anlamda yeniden ele alınmalıdır.[88] Hipotez, yüksek düzey sinirsel faaliyette düzeyleri, çarpılmaları, farklılıkları ve çatışmaları araştırmaya yöneltirken, tartışmasız bir birliği parçalamaz.

Şimdi, hipotezimizle araştıracağımız bütünsel alanda biyolojik ve fizyolojik düzeyden psikolojik düzeye geçelim. Tarih boyunca olduğu

88 Süreksizlik üzerinde işlem gören, büyüyen büyüklükler ve kesinlikler bakımından sınırsız dijital makineler ile sürekli veriler ve modeller üzerinde işlem gören analojik makineler arasındaki farklılık, bizim hipotezimize teknik bir argüman sağlar. Kortikal faaliyet düzeyinde, kümülatif faaliyet, dilde, hesapta, mantıkta beliren dikotomiye ve disjonksiyona bağlanır.

gibi bireylerin eğitim düzeyinde de insan organlarının (duyumsal, algısal, aktif) dönüşümü tezini (Marx ve Engels tarafından güçlü biçimde desteklenen bu tezi) reddetmemiz için hiçbir gerekçe yoktur. Çalışma, doğal veriler olan gözü, kulağı, eli ve duyusal algı biçimlerini elbette değiştirmiştir. Ama değişim ne ölçüdedir? Çalışma yoluyla vücudun ve organların yetkinleşmesini, soyutlama ve kavram yoluyla bilincin ve düşünümün dönüşümlerine indirgeyen naif evrimcilikten kopmak için Lascaux ve Altamira freskolarına bakmak yetmez mi? Binlerce yıllık bu eserlerde yakalanan edimin ve hareketin yaratıcı gücü, algı canlılığı ve duyumsal keskinlik, 20. yüzyıl insanını şaşırtır. Aynı şaşkınlıkla, Picasso'nun büyüklüğünün, soyutlama dünyasındaki o ilk tazeliği yeniden bulmaktan ibaret olup olmadığını anlamaya çalışır ve kendine sorar. Toplumsal ve bireysel yaşamın başlangıcında –ilkel avcıda, günümüz çocuğunda– duyuların ve bedenin dış doğayı daha aktif bir şekilde ele geçirdiğini ileri sürmeye kadar varabilir miyiz? Elbette. Çalışma, bu ilk algı tabakasına ne eklemiştir? Çok şey; öncelikle de soyutlamalar, işaretler; sonra da sinyaller. Bununla birlikte, bu büyük kazanımlar kısmi gerilemelere eşlik etmiyor mu? İşaretlerin ve özellikle sinyallerin soyutlanması, duyusal algılara eklendiğinde, hem dışsal hem de soyut bir "dünya" oluşturur. Bireysel hareketleri koşullayan modernitenin dünyasıdır bu. Bu "dünya", duyumsal tazeliği ve canlılığı ketlemez mi? Özellikle de sinyallerin modern dünyada –duyumsal etkinliklerini temsil ettikleri teknik gelişimle birlikte– kümülatif bir karakter edindikleri doğruysa, kesinlikle ketler. Buna karşılık, arkaik nesnelerin, ilkel sanatların, sembollerin prestiji ve sanayi dönemi insanlarında yol açtıkları sürpriz buradan kaynaklanır.

Duyusal algı konusunda söyleyebileceklerimiz, duygulara ve duyumsallığa dek uzanabilir. Bunlar kümülatif karaktere sahip gözükmemektedir. Paradoksal biçimde kalıcı semboller etrafında billurlaşmaları buradan kaynaklanır. Bu sembollerin hepsi olmasa da çoğu (bildiğimiz gibi) çok uzaklardan, tarımcı ve zanaatkâr topluluklardan gelmektedir. Filozoflar, dramatürgler ve –genellikle bu sembolleri canlandırmaya çalışan– şairler tarafından sonradan oluşturulmaları, bu sembollerde derin bir dönüşüme yol açmamıştır. İnsanların doğay-

la ve kendi aralarındaki dolaysız ve doğrudan ilişkilerinin bağrında oluşan bu semboller, metaların, paranın, tekniklerin dolayımladığı ilişkilerin yükselen dalgasının ortasında varlığını sürdüren dolaysız ve "özel" yaşam adalarında varlık sürdürürler. Duygusallık ve duyumsallık çekirdeği olmuş bu semboller istila altında kalmış ve üstleri örtülmüştür; kullanılmadıklarında sömürülmüş, tüketilmiş, kemirilmiştir. Billurlaşmış duyumsal çekirdekler (Baba, Anne, Kadın, Bakirelik, Aşk, Güneş, Ev, Su, Toprak, Hava, Ateş ve Ocak, vb) yozlaşır, parçalanır, dağılır; kümülatif süreçlerin dışında kalırlar.[89]

Bu ölçüte göre, insan faaliyetini iki büyük süreç tipinde sınıflandıracağız: kümülatif ve kümülatif olmayan. Bu sınıflandırmanın içinde türleri ya da cinsleri ayırt edebiliriz: engellenmiş (doymuş), özgürleşmiş, hızlandırılmış kümülatif süreçler; istikrarlı, değirmi süreçler; parçalanmış ve yozlaşmış merkez ya da çekirdekler, vb. Bir praksis analizinin ve insan oluşumuna dair bir figürün çıkış noktasını sağla-

89 Semantik alan teorisinde Gaston Bachelard'ın eserinden söz edebilirdik. Birçok eserde –bunlar öyle ünlüdür ki adlarını anmaya gerek yoktur– bu seçkin filozof, şiirde, düşlerde, dilde sembolizmlerin (özellikle de elementlerden –Ateş, Su, Toprak, Hava– alınma sembollerin) rolünü gösterdi. Gaston Bachelard'ın eserinin bir diğer bölümü, bilimsel bilginin kavramlarını diyalektikleştirmektedir (özellikle bkz. *Le nouvel esprit scientifique*). Burada belirgin bir nokta üzerinde ısrarla duralım. Gaston Bachelard'ın düşüncesinin ve eserinin bu iki kısmı arasında kopukluk vardır. Neden? Çünkü filozof çemberi kapatmak ve bir sistem oluşturmak istemediğinden mi? Evet, belki. Ama bizce başka bir şey daha var. Bu eserin bir bölümü kümülatif olmayana yöneliktir (semboller ve sembolizmler, kozmik ritmler ve döngüler, bireyde ilkel ya da protopatik duyumsallık çekirdekleri, dilin içinde ve dil dolayısıyla toplumsallaşmış duygusallık...). Diğer bir kısım kümülatife yöneliktir (modern bilimsel ve teknik bilgi). Burada sunulan perspektifte kopuş yok olmaz ama bir tema halini alır, bu şekilde tahayyül edilir ve bir anlam bulur.

Sembolizmlerin temel gündelik hayatla bağlantısı, Gaston Bachelard'ın eserinde, çok yakın dönemde Mucchielli tarafından aydınlatılmıştır: "Piaget ve Bachelard, her biri farklı yollarla, çok genel ve çok arkaik insani durumlara (kaybolmak, saklanmak, tırmanmak, düşmek, saldırıya uğramak, çiftleşmek, barınmak, vb) denk düşen çok genel duyumsal-motör kavramların, psikanalitik literatürün bilinçdışı sembolizm olarak adlandırdığı şeyin özünü oluşturduğunu ve çağlara ve kültürlere göre farklılaşmış davranış dizilerinin dinamik "biçimleri" ve aynı sıfatla, "semboliklik"le suçlanan düşçül, mitsel ya da efsanevi "imgelerin" yaratıcı kavramı olduğunu gösterdiler (*Philosophie de la médecine psycho-somatique*, s. 134). Bizce Mucchielli sembolizmlerin kapsamını (özellikle *şiirsel* anlamlarını) daraltmaktadır.

yan budur. Kümülatif faaliyetlerin bir listesini daha önce çıkarmıştık. Onların arasına şunları da yerleştirebiliriz: duyumsallık, duyarlılık, şehvet, kendiliğindenlik, genel olarak sanat, (yasaya ve devlete bağlı olan nesnel ahlaktan ayrı öznel ya da geleneksel) ahlak ve nihayet, geniş anlamda (kültürden farklı) uygarlık. Kümülatif olmayan, aynı zamanda, rasyonel olmayandır. Bu terim burada esasen nispi olarak ele alınır, öyle ki mutlak (ontolojik) bir irrasyonel ortaya konulamaz. Keza, kümülatifin mekânla ilişkili olduğunu, kümülatif olmayanın da zamanla ilişkili olduğunu ve bunları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Bu iki tip süreci de birbirinden ayıramayız. Bunlar birbiriyle sürekli etkileşime girerler. Öyle ki, tarif ile analiz, bu etkileşim içinde, farklı düzeylerde çeşitli uyumsuzluk ve çarpıtmalara, müsaviliğin bozulmasına ve çatışmalara denk düşer. "Modernite" deneyiminin içerdiği derin rahatsızlık da giderek şiddetlenir. Bizim kavramlarımız bu rahatsızlığın çeşitli nedenlerine ve veçhelerine erişmeyi ve belki de sorunu bütünlüğü içinde sergilemeyi sağlar.

Bu, gündelik hayat sorunudur. Kümülatifle kümülatif olmayanın hem belirsiz hem de kestirip atan kesişiminde karşımıza gündelik hayat çıkar. Gündelik hayat bir yandan birikimin gereklerine tabi olmak zorundadır; bunun neden ve sonuçlarına tabi olur; tutarlılık, mantık, dil ve nihayet sinyaller gibi kümülatif sürecin en belirgin koşul ve sonuçları düzeyinde yer alır. Yine de, uzmanlaşmaların ve teknik gelişimin başdöndürücü yükseklikliklerinde kendisinden uzaklaşan bu süreç nedeniyle kendinin giderek iyice "mesafelendiğini" görür. Kendi içinde, ritmlere, döngüsel zamanlara, sembollere bağlı kalır.

Bu, daha önce söylenmiş olanı söylemenin bir başka tarzıdır. Gündelik hayat, (bilginin) egemenliğindeki kesim ile egemenlik altında olmayan kesim arasındaki hudutta bulunur. Semboller, kendiliğinden doğaya hakim olma yanılsaması verdiklerinden ve doğaya gerçekten hakim olan teknik de uzaklara gömüldüğünden, hudut belirsiz ve tehlikelidir.

Rahatsızlık, özellikle soyut bilginin ve teknik gelişimin kazanımları ile sembolik çekirdekler arasındaki çok büyük çarpılmadan, yani iki süreç arasındaki çatışmalı ilişkiden kaynaklanır. Bu çarpılmanın

birçok veçhesi ve anlamı vardır. Duyumsal çekirdekler "kalıntı"dır (tırnak içinde; bir "taban" ya da "temel" olmadan, "kalıntı" olmaz). Bu çekirdekler, belli bir bakış açısıyla, birikmiş deneyim ve bilgilerden daha güzel, daha değerli, daha yakın gözükürler. Kesinlikle denk, aynı ölçüde temelli bir başka bakış açısı içinde, bunlar, zaman aşımına uğramış, gülünç ve geri kalmıştır. Aynı şekilde, belli bir bakış açısı içinde, kümülatif olan, "gerçeğin" üzerindeki tek "doğru"dur. Tek önemli, büyük ve yaratıcı olan odur; gündelik hayat ise ihmal edilebilir, yüzeysel ve esas olmayan diye damgalanır. Tamamen kabul edilebilir bir başka bakış açısı içinde, sadece gündelik hayat insan için önem taşır.

Sembollerin, kendi içlerinde, dil içindeki metaforlardan, biraz istisnai kelimelerden ya da kelime kullanımlarından, edebi ya da tarihsel anılardan, anlam yüklü nesnelerden, sanat eserlerinden başka dayanakları yoktur. Doğayla, başkasıyla, kendiyle "özel" ve kararsız toplumsal ilişkilerden başka "tabanı" yoktur. "Modernite"nin uçsuz bucaksız akımı bu dayanakları sürükler. İktisadi gerilik ve azgelişmişlik (köyler, dağlar, deniz, turistik ülkeler, pitoresk, ıssız bölgeler, vb) bu "kalıntıları" ve bu çekirdekleri –onlara yenilenmiş bir yaşam esinlemeden– besler. Kümülatif sürecin doğrusal zamanının parçaladığı döngüsel zamanlar, bizim içimizde ve etrafımızda –deyim yerindeyse– lime lime sarkarlar. Bununla birlikte, sembolizmler, döngüsel ritmler, parçalanmış ya da yozlaşmış çekirdekler gündelik hayatı düzenlemeye devam eder. Burada, istikrarlı merkezi simgelerler ve –uyumdan hâlâ söz edilebildiği ölçüde– önceden oluşmuş bir uyum yanılsamasını beslerler.

Bunun sonucunda, bireysel bilinçte olduğu kadar toplumsal bilinçte de bitmek bilmez bir gerilim, dolayısıyla kısır çatışmalar ile patolojik sapmalar olasılığı ortaya çıkar. Boş laflara ve boş konuşmalara indirgenmiş, "bilinçdışı"ndan söz etmeyi sağlayan bir karanlığa sürüklenmiş özel gündelik hayat, kamusal hayatın, iktisadi ve politik praksisin, işaretlerin, sinyallerin ve işaret etmelerin/anlamlandırmaların hiç durmaksızın inkâr ettiği semboller etrafında oluşur. Kişisel hayat, bilinçli eser ve tarih olarak kendini yaratmak için, bu saklı çekirdeklerden başka bir şeye sahip değildir ve bu çekirdekler, en bireysel

psiko-fizyolojik gizeme –zevkler ve arzular (aşk, erotizm, duyumsallık, beslenme, vb), daha doğrusu, arzu ve zevk yokluğu– kadar uzanır. Böylece, kümülatif süreçlere açıkça tabi olan kamusal hayat, özel hayatı bunaltır. Onu güçsüzlüğe, bilinçdışına, tatminsizliğe mahkûm eder. Kamusal olan özel olanla uzlaşmak istediğinde, durum daha da kötüleşir: Özel olanı istila edip emer (bkz. "kitle iletişim araçları"). Her koşulda, gündelik hayat lanetli kesim olarak kalır; normal insanın normal sürgün yeri, mutsuzluk ve sıkıntı yeridir. Egemenlik altına alınmış (bilgi ve teknik tarafından, dolayısıyla kümülatif olan tarafından ve bunun içinde) kesim ile egemenlik altında olmayan kesim arasındaki hudut, herkesin bozulmuş ve parçalanmış kendiliğindenlik düzeyinde az çok ikâmet ettiği bir "*no man's land*"dır. Uyarlanma, denge ve uyumdan ne kadar çok söz ediliyorsa, gerçek uyum, denge ve uyarlanma o kadar az vardır. (Saplantılar bu çatışmaların bile verimsiz olduğu anlamına gelmiyor mu?)

Bireyde –bilincinin ve doğru dürüst sahip çıkamadığı yaşamının göbeğinde– iki süreç birbirinden ayrılır: Rasyonel ile rasyonel olmayan, (nispi) bilinçli ve bilinçsiz. Birey, bir yandan, para olmadığından deneyimleri, sermaye olmadığından bilgileri biriktirir. Deneyim ve bilgi, parçalı bile olsalar, birbirine eklenir ve bir bellek oluşturur. Diğer yandan, bireyin içinde, uzaklaşan, zayıflayan ya da bilinçli olarak kendini arayan şey vardır; öncelikle de çocukluk ve kendiliğindenlik vardır, ki sembolizmler kadar kelimenin gerçek anlamıyla anı da bireyi bunlara bağlar. Modern kaygının ve dramın sırlarından biri, genel sürecin giderek daha fazla nüfuz ettiği ve bu sürecin gereklerine uyan –yine de giderek "özel"leşen ve gündelik hayata kapanan– özel bir bilincin bu karışıklığı değil midir? Gerçekten de, kökten bir eleştiriyle ortaya konulduğunda, bilincin ve yaşamın bu durumuna hoşgörü gösterilemeyeceği görülür ve yıkımların nasıl olup da daha derinleşmediğini kendimize sorarız.

7.
Pedagojik ve kültürcü yanılsama

Bu durumdan çıkmak gerekir, ama nasıl? Nihayet onarılan bütünsel devrimci praksisle. Peki, dahası? Ürkütücü bir uyumsuzluğu belirtmek yerine, teknik gelişimi başkalaşım geçirmiş gündelik hayata yeniden dahil etmek için bu gelişimin sonuna dek giderek mi? Yeni zaman figürleri bulup, yaşanan zamana (ikna yoluyla) bunları dayatarak mı? Gündelik hayatı teknik gelişim düzeyine taşıyarak ve teknik gelişimi gündelik hayatın içine yeniden dahil ederek mi? Yeni sembolizmler yaratmak için, eser halini alan hayat imgeleri yaratmak için eski sembolizmleri ortadan kaldırarak mı?

Fakat burada fazla ileri gidiyoruz. Yanlış kapıları kapatarak işe başlayalım. Modern dünyada pedagojik kurgu ile kültürel kurgu, eski hukuksal, ideolojik, politik kurgulara eklenir (yurttaş, herkes için eşit ve herkesin kabul ettiği yasa, vb). Eski kurgular silindiğinde yeniler onların yerini alır. Bu yeniler neden ibarettir? Bunların özelliği, duyarlılığa, duygusallığa, duyumsallığa kümülatif karakter atfetmektir. Dolayısıyla, onları, deneyimlerin, olgu ya da temsillerin birikimi yoluyla, kavramsal ya da teknik bilgiyle aynı şekilde "oluşturmak" hayal edilebilir. Bu ise, birey kadar bütün toplum ölçeğinde de, kurgunun yenilgileri karşısında bıkıp usanmadan yapılabilir.

Bu yanılsama ile sonuçları en iyi şekilde sanat alanında gözlemlenir. Sanat üzerine bilgiler kümülatif olarak büyür. Evrensel müzede, bütünsel kütüphanede, eksiksiz diskotek ve sinematekte yığılan nesne sayısı; bu rakam üslü olarak büyümek zorundadır. Dinleyici ve seyirci, giderek daha kolay ve daha sık olarak, bütün zamanların bütün eserlerine erişebilmektedir. Birbirine bu şekilde eklenen bilgilerin yaratıcı gücü teşvik edeceği ya da tekniklerin (en yeni teknik en yetkini olduğundan) kendiliğindenliğin yerini alacağı hayal edilebilir. Faaliyetin kutupları olan teknolojik öğrenim ile yaratıcı erk iç içe girer. Eserler, bilgiler ve teknik gelişim yığını, devasa bir tüketimle at başı gider. Bu tüketimin, özellikle biriktirmeyen ve bize hazinelerini miras bırakmış olan o dönemlerden gelme zenginlikleri talan edip yiyip bitirdiği düşünülebilir. Buradan, şaşırtıcı bir sosyolojik fenomen

doğar: Estetikçilik (ki bunun biricik nedeni ve tek gerekçesi kümülatif süreç değildir) ve bunun mantıksal sonucu olan, modern denen sanatın daimi krizi. Yaratı var olduğu sürece, bu yaratı, sembolizmlere ve vaktiyle bunları taşımış olan mitlere doğrudan ya da dolaylı başvurudan; soyut kültürün ve pedagojik bakımdan eğitimli bilincin yarattığı tıkanıklığa karşı, kendiliğindenliği onarma çabasından kaynaklanmaz mı? Fakat sembolizmlerin kaçınılmaz yok oluşunu hiçbir şey önleyemez. Bu sembolizmler de zaten kültürün sapkın kıyılarına sürülmüştür: astroloji ve bilimin para-bilimsel yorumları, bilimkurgu, kadınların ve çocukların spesifik "dünyaları", küçük batıl inançlar ve ritüelleştirmeler, son olarak da –geleceğin mi habercisi oldukları, yoksa daha başarı kazandıkları anda geçerliliklerini yitirip yitirmedikleri asla bilinemeyen– eserler.

Ahlakın durumu da aynıdır. Ahlak, tarihi ve "değerleri" giderek daha fazla bilinmektedir. Ahlak ve "değerler" üzerine söylem –tıpkı estetikleştirici söylem gibi– giderek kolaylaşıyor. Etik buradan kazançlı çıkmaz. Ahlak bilgisinden asla pratik bir yaşam tarzı çıkarılamayacaktır.

Böylece, gündelik hayatın ve özel yaşamın "özelleşmesinin" verdiği rahatsızlık yüksek alanlara da –sanat, etik, yaratıyla bilinçler arasındaki uyum– bulaşmış olur.

VI
MOMENTLER TEORİSİ

1.
Tekrarın tipolojisi

Birbirlerine indirgenemeyen birçok tekrar biçimi ya da tipi arasındaki farklılıkları daha önce vurgulamıştık. Döngülerin ve döngüsel ritmlerin tekrarı mekanik el kol hareketlerinin tekrarından farklıdır. Birinci tip, kendilerine özgü zamansallıklarıyla birlikte, kümülatif olmayan süreçlerin parçasıdır. İkincisi, kâh sürekli kâh süreksiz doğrusal zamansallıklarıyla birlikte, kümülatif olmayan süreçlerin parçasıdır. Sinyallerin teşvik ettiği davranışların (koşullanmalar) tekrarı, sembollere ve duygusal çekirdeklere bağlı "haller"in –duygular ya da tutumlar– tekrarına indirgenemez. Durumların tekrarı (özellikle patolojik vakalarda), bazı sistemlerin (Kierkegaard, Nietzsche) ileri sürdüğü tekrardan ayrılmalıdır. Eğer tekrar, aynı (ya da yaklaşık olarak aynı) fenomenin geriş dönüşü ya da yeniden başlaması, her bir vakada ve her bir tipte spesifik olarak anlaşılmalıysa, tekrarlanan şey ile tekrarlanandan fışkıran yeni arasındaki ilişki için de aynısı söylenebilir (örneğin müzikte, ses ve ritm tekrarları sürekli olarak icat edilen daimi bir hareket sağlar).

Aynı şekilde, filozofların sıklıkla inceledikleri an tekrarı da ("*hic et nunc*", algıda ve "yaşantı"da saf dolaysızlık, saf geçiş) moment'in tekrarına indirgenemez.

2.
Momentler ve dil

"Moment" terimi konusunda, öncelikle bunun genel ve yaygın olarak kullanılan herhangi bir kelimenin anlamına (ifade + işaret etme = yön) ya da yaşanan içeriğine denk düştüğünü söyleyebiliriz. Dilde sıklıkla karşılaşılan "aşk" kelimesini ele alalım. Bu kelime neye denk

düşmektedir? Duygusal ya da duyumsal durum ve haller kümesine tabi olduğu için ona genel bir anlam veren kelimenin belirttiği yüksek bir kendilik midir? Platoncu ve rasyonalist bu klasik teori artık savunulamaz. Bununla birlikte, "aşkla ilgili" durum ve haller arasında birlik yoksa, "aşk" kelimesinin anlamı yoktur. Birbirleriyle somut ilişkileri olmayan çeşitli hal ve durumların soyut yananlamı mıdır yalnızca? Bu durumda, yalnızca [çoğul] "aşklar" ve birkaç aşk tipi olmakla kalmaz, tanımsız bir çokluk, şekilsiz bir toz da oluşur. Aynı ölçüde klasik, ampirist ve kuşkucu olan bu teori de savunulamaz. Bu teori, iyi bilindiği gibi, dili sorgular; onu sarsar ve ortadan kaldırır. Kelimeler keyfi işaretlerden başka bir şey değildir; söylem ise biçimsel olarak bir araya getirmedir. Oysa, praksise bağlı olan, deneyim düzeyi olan söylemin, mantıksal (disjonktif) bir biçimle birlikte, fiilen aktarılabilen, duygusal ve duyumsal bir içerik de taşıdığı için bir anlamı vardır. Söylem, biçimi ve yapısıyla anlaşılır; ama yalnızca biçimle değil. İletişim bütün düzeyleri, bütün gerilimleri, bu düzeyler arasındaki çatışmalara varana dek varsayar; asla tam olmayan, ender olarak gerçek olan iletişim, semantik alanı ne taş gibi geçirimsiz ve sert varsayar ne de bir sis gibi akışkan; hem hareketi hem de nispi sabitleri içerir. Aynı kelimeler, neden imgelerin ve sembollerin eşliğinde geri gelip işitiliyor? Üzerinde anlaşılmış olan "aşk" kelimesinin, değişik durumlar, ilgililer ve muhataplar arasında kullanımını sağlayan nedir? Muhataplardan birinin ifade ettiği duygu ile aynı kelime aracılığıyla başkasında neden olunan duygu arasında belli bir buluşmaya yol açan nedir? Birbirlerini sevenlerin ya da sevmeyenlerin, sevdiklerini ya da nefret ettiklerini sananların, birbirleriyle konuşmalarını, hissettikleri ya da hissetmedikleri şeyleri birbirlerine söylemelerini, söyleşmelerini, birbirlerini kabul etmelerini, yanlış anlamalara neden olmalarını ve bunları (belli bir noktaya kadar) aydınlatmalarını, imadan ya da sessizlikten çıkmalarını, kısacası kendi kendine konuşan iki ya da daha çok kişinin toplamı olan bir sağırlar diyaloğu tutturmalarını sağlayan nedir (ki bu durumda, anlamdan, yani etkinlikten yoksun olan dil kaçınılmaz olarak yok olur, hatta yok olalı uzun süre olur)? Değişimler arasında kalan "bir şey" vardır. Biz buna moment diyoruz. Psikolojik terimler (durum, duygu, tutum, davranış, vb.) bunu tarif

etmeye yetmez, çünkü ikili bir yeniden tanıma/kabullenme içerir: Hem ötekini –daha doğrusu, başkasını– hem de kendini. Bu yeniden tanıma/kabullenme, orijinal bir dramatik durumda bilgilerle ve cehaletlerle birleşerek, kelimenin kullanımını açıklar ve doğrular. Bu da, yaşanan zamanın içinde bir analojinin ve bir farklılığın (muğlak ya da berrak) algısını, yani spesifik bir tekrar halini varsayar. "Bir şey"le – ki kesinlikle "şey" değildir– yeniden buluşulur. İster yanılsama olsun ister gerçeklik, yaşanan zamana yoğunluklar ve kat edilen yol arasından geçerek kavuşulur. Aynı zamanda, yaşanan zaman yok olur ve tanınır. Tam anlamıyla sosyolojik ya da tarihsel hiçbir belirlenim bu zamansallığı tanımlamaya yetmez.

Momentler teorisi, dilin tanık olduğumuz sarsıntılarına ve yok oluşuna rağmen, başlangıçta, dil eleştirilerine karşı (bkz. Bergson), dile kapsam ve değer verme yönündeki bir çabadan kaynaklanır. Bu teori, Bergsonculuğa ve Bergsoncu felsefenin savunduğu biçimsiz psikolojik sürekliliğe karşı şiddetli bir protestodan kaynaklanır.[90] *Süreksizi, bizzat "yaşantı"nın dokusu içinde, varsaydığı süreklilik örgüsü üzerinde kavrayarak (ve sonuç olarak, onu soyutla yakınlaştırmadan, keyfiyetle ve saf biçimselle karıştırmadan bunu yapar, ki bu durum, abartılı süreklilikçiliğe –aşmadan– tepki gösterir) yeniden değerlendirmeye yönelir.*

Bu yaklaşıma göre, Logos'tan (söylem ve dil) yola çıkılmaz, Logos'a tekrar tekrar geri dönülür. Teori, dilin değerini ya da tözsel gerçeğini ileri sürmez. Logos'u referans ekseni olarak ele almaz. Tersine: Dilin tam uygulanmasının kimi koşullarını anlayarak (bilerek), dili kendi gücü içinde onarmaya çalışır. Bazı filozof ve şairlerin saldırısıyla ve pratikte (toplumsal olarak) sinyallerle, görsel-işitsel imgelerle, jargonlarla, iletişimde bulunamayan bilinçlerin yalnızlığıyla, teorik olarak dilin sarsıldığını görerek, iletişim koşullarının analizinden yola çıkar. Fazlasıyla kusursuz olan dil, iletişime doğru düzgün

90 Georges Politzer'in parlak felsefi risalesi olan *Le bergsonisme, fin d'une parade philosophique*'te de ifade bulan itiraz. ""Momentler teorisi", felsefi olarak, Leibniz'in bir yorumuna bağlanır. Monadların "tözsel" bağı da (*vinculum substantiale*) bir monad olur; bilgi, aşk gibi çeşitli öznitelikler ya da varlığın kuvvetleri şeklinde birbirine bağlı bilinçlerinkine eşit bir gerçekliğe sahip olur (Bkz. *La somme et le reste*, I, s. 233 ve devamı, s. 335 ve devamı; II, s. 637-656).

hizmet etmez, daha doğrusu iletişimi, meleksi, etten kemikten yoksun bilinçlerin (bunun bir anlamı olduğunu varsayarsak) komünyonu haline getirir. Her şey hemen aydınlanır. Böyle bir şeffaflık büyüsünde düşsel bir güzellik bile bulunmaz. Bu büyü, yaşanan hayatın içinde derinlik, düzey ve düzlemin olmadığını varsayar. Fazlasıyla kusurlu olan dil, farklılıklar karşısında başarısız kalır; onları geçirimsiz bir halde bırakır. Dil, olduğu haliyle, hareketli, ama sabitlerin, çekirdeklerin ve "momentlerin" yapılandırdığı karmaşıklığı içinde hizmet eder; iyi bir enstrümandır, basit bir enstrümanın da biraz fazladır...

Belki de daha derinde, teori, gündelik hayatı kendi eğilimlerine ve yasalarına göre dönüştürerek düzenleme, programlama ve yapılandırma ihtiyacından yola çıkmaktadır. Bunun olasılıklarını ayırt etmek ve belirti ya da taslak halinde bile olsa, insan varlığının kuvvetlerini oluşturarak ona bir yapı vermek ister.

Bu demektir ki, kelimenin yaygın kullanımını belirgin kılmaya ve özellikle yaygın kullanımdaki kimi kelimelerin genelleştirilebilir niteliğini ya da özelliğini tanımlamak istese bile, biz burada "moment" terimini oldukça özel bir anlamda ele alacağız.

Gündelik dilde "moment" kelimesi "an" kelimesinden pek ayırt edilmez. Bununla birlikte ondan farklıdır. "İyi bir moment oldu..." dendiğinde, bu belli bir süreyi, değeri, bir üzüntüyü ve bu momenti yeniden yaşama ya da onu anıların arasında, hoş kokulara bulanmış, ayrıcalıklı bir zaman süresi olarak koruma umudunu içerir. Bu herhangi bir an değildir, gelip geçen basit bir an da değildir.

Hegelci sistemde "moment" terimi daha da önem kazanır.[91] Bilincin büyük figürlerini belirtir: Bunların her biri (efendi-köle ilişkisi içinde efendinin ve kölenin bilinci, Stoacı ya da kuşkucu bilinç, bahtsız bilinç, vb), kendinin bilincinin yükselen diyalektiğinin bir momentidir. Daha temelde, diyalektik moment, gerçekliğin ve kavramın dönemecine damgasını vurur: Yabancılaşmadan kurtulmaya ama yeni yabancılaşmaya, inkârın inkârı yoluyla aşmaya, ama oluşumun yeni evrelerine ve yeni bilinç figürlerine yol açan olumsuzun temel müdahalesi.

91 Hegel klasik mekanikten ("atalet momenti" vb.) esinlenir, ama terimin anlamını derinden dönüştürür.

Hegelci anlayış gündelik dili etkilemişe benziyor. Hegel'den bu yana "tarihsel moment"ten söz ettiğimize hiç kuşku yoktur.

Bizim terimi kullanımımız Hegel'in işaret edişinden/anlamlandırışından hem daha mütevazı hem de daha geniş olacaktır. Biz "moment"i bir tarihe, bireyin tarihine gönderme yaparak tahayyül ediyoruz. Bu tarihin (çok kısıtlı, yeni düzene varana dek fazlasıyla kısıtlı) belli bir noktaya kadar onun eseri olduğunu, muğlak da olsa kendini orada bulduğunu kabul ediyoruz. Gündelik hayatı içinde bireyin tarihi toplumsaldan ayrılmadığı gibi, bu dar ve sınırlı eser daha geniş diğer eserlerden de ayrılmaz. Bununla birlikte, momentler teorisi bu içerimleri paranteze alır. Her teori gibi bu da kendi nesnesini/konusunu ortaya koymak için meşru bir soyutlamaya girişir. Diğer yandan, genel olarak "moment"i ve tikel "moment"leri gündelik hayatla ilişkileri içinde inceler. Dolayısıyla, bunları bütünüyle tanımlama ve tüketme iddiasında değildir. Diğer bilimler, diğer yöntemler bu "moment"leri inceleyebilir.

Moment, tekrarın, yeniden başlama ve yeniden belirmenin, başkayla (ya da başkasıyla) ve kendiyle belirlenebilir bazı ilişkilere yönelik tanımanın yüksek bir biçimidir. Nispeten ayrıcalıklı bu biçim karşısında diğer tekrar biçimleri malzeme ya da maddeden başka bir şey olmayacaktır; yani anların birbirini takip etmesi, el kol hareketleri ve davranışlar, kesintinin ya da aranın ardından yeniden ortaya çıkan evreler, nesne ya da eserler, nihayetinde, semboller ve duyumsal basmakalıplar...

3.
Momentler takımı

Momentlerin arasına aşkı, oyunu, dinlenmeyi, öğrenmeyi, vb katabiliriz. Bunların hepsini sayamayız, çünkü yeni momentlerin icadını engelleyen hiçbir şey yoktur.

Herhangi bir faaliyeti ya da "durumu" momentler arasına nasıl ve niçin, hangi emarelere ya da ölçütlere göre dahil edebiliriz?

a) Moment, bir karışımdan ya da bir karışıklıktan, yani başlangıçtaki bir muğlaklıktan, onu oluşturan bir tercihle ayrılır.

Doğal ve kendiliğinden (hayvani ya da insani) yaşam, yalnızca muğlaklık sunar. Analizin, sınavdan geçirdiğinde, bütün olasılıkların kalıntılarını ya da tohumlarını gördüğü şekilsiz bir karışım olan sıradan gündelik hayatın durumu da böyledir. Burada kendini gösteren momentlerin tohumları güçlükle ayırt edilir. Çocuklukta ve ergenlikte, oyunda ve çalışmada, oyunda ve aşkta olduğu gibi, çalışmayı ayrıntılandırmak, onun gruplandırdığı tutum, davranış ve el kol hareketleri kümesini özelleştirmek için –bu çalışma ister maddi olsun ister entelektüel– ciddi bir pedagoji ve bir çaba gerekir. Benzer bir şekilde, aşk oyunu –şakacılık, flört, neşeli sohbet, meydan okuma– aşktan önce gelir; aşk, bu muğlaklıktan güçlükle kurtulur ve bu belirsiz karışımın içinden geç ortaya çıkar – kimi zamansa asla görülmez. Oyun ile aşk güçlükle birbirinden ayrıldığı sürece, bu henüz –ya da artık– aşk değildir. Aşkın bir ağırlığı vardır. Eğer oyun oynuyorsa, oyuna hakim olur. Bu anlamda, aşk, aşk projesini, sevme ve sevilme projesini içerir. Momenti oluşturmayı seçer. Aşk, momentin girişimiyle (vemomentin kaygı verici ve çoğunlukla reddedilen cazibesiyle) başlar.

b) momentin belirli ve kendine özgü bir süresi vardır. (Az çok) kalıcı olan moment, geçişlerin ve biçimsiz psişizmin sürekliliğinden kopar. Sürmek ister. Süremez (uzun süre sürmez). Bu iç çelişki ona yoğunluğunu verir; sonun kaçınılmazlığı tam olarak kendini gösterdiğinde, doruk noktasına varır. Momentin süresi ne sürekli bir evrimle, ne de saf süreksizlikle (ani başkalaşım ya da "devrim") özdeşleşebilir. Bu süre ancak involüsyon [içe kıvrılma] olarak tanımlanabilir. Esasen mevcut (mevcudiyetin temel hali) olan momentin bir başlangıcı, bir tamamlanışı ve bir sonu, nispeten iyi tanımlı bir öncesi ve bir sonrası vardır. Bir hikâyesi vardır: kendininki...

Örneğin "aşk" aşktır (falanca aşk, filanca erkeğin falanca kadına ya da falanca erkeğin filanca kadına olan aşkı). Aynı zamanda falanca erkeğin ya da kadının aşkları dizisidir; daha geniş bir hikâyede ise bir ailenin, bir grubun, toplumun (ve sonuçta insan varlığının) aşk tutkuları dizisidir. Analojiler ve farklılıklar, "moment" terimiyle belirtilecek olan şeyin içinde yoğunlaşırlar.

c) Momentin kendi belleği vardır. Aşk belleği bilgininkiyle ya da oyununkiyle örtüşmez; ne bireyde ne de gruplarda örtüşür. Momente giriş, tikelleşmiş bir belleğe çağrı yapar (başkalarını tamamen dışlamaz, onları kendine tabi kılar, onları ikinci plana iter, bilinmeyene ya da "bilinçsize" sürer). Momentin ve içerimlerinin yeniden-tanınması bu spesifik belleğin içinde meydana gelir.

d) Momentin kendi içeriği vardır. Moment bu içeriği az çok dışsal koşullardan, konjonktürden alarak kendine katar. Momentin bütün içeriği gündelik hayattan gelir; bununla birlikte, her moment gündelik hayattan doğar ve ihtiyaç duyduğu malzeme ya da maddeyi bu gündelik hayattan alır. Momentin özgünlüğü, kısmen –yalnızca kısmen–, koşullara bağlı içerikten kaynaklanır. Parçalamadığı, ama (doku üzerindeki bir desen gibi, sanat tarzında, kısmen ve "momentsel olarak") dönüştürmeye çalıştığı gündelik hayatın dokusuna dahil olur. Böylece, olmadığı şeyi kullanır: erimi altında olanı, olumsal ve ilineksel olanı. Aynı zamanda, momentin aciliyeti ve koşullara bağlı tesadüfler de vardır; moment, sürdüğü müddetçe, merci ve zorunluluk halini alır. Böylece, oyun yaratıcısı –çocuk ya da yetişkin– elinin altında (ya da dudakları arasında; çünkü başka bir şey bulamadığında kelimelerle oynar) bulunan şeyden yararlanarak oyun oynayacak bir şeyi her zaman bulur.

e) Momentin kendi biçimi de vardır: Oyun kuralı; aşk seremonisi, aşkın figürleri, törensel kuralları ve sembolizmi; çalışan için çalışmanın başlatılması ve prensipleri, vb. Bu biçim, zamana ve mekâna kendini dayatır. Hem nesnel (toplumsal kurallara tabi) hem de öznel (bireysel ve bireyler arası) bir zaman ve mekân yaratır. Bu anlamda, momentin sadece bir biçimi yoktur; o, "içeriğe" dayatılmış bu biçim ve bu düzen"dir."

f) Her moment mutlaklaşır. Moment, mutlak haline gelebilir. Hatta mutlak olmalıdır. Oysa, mutlak tahayyül edilemez; hele ki hiç yaşanamaz. Dolayısıyla moment kendini imkânsız olarak sunar ve imkânsızı önerir. Burada temel ölçütlere yaklaşıyoruz. Adına layık hangi aşk, biricik ve bütünsel aşk olmayı, imkânsız aşk olmayı istemez? Eğer bunu istememişse, aşkın daha başında uzlaşmaları kabul etmişse, mutlağı düşleyip bu düşü –ilk önce kendisi– gerçekleştirme

ve bu gerçekleştirmeyi –ilk önce kendisi– başarmayı tasarlamamışsa, âşık bu sıfata layık değildir. Analojik olarak, oyun oyuncuları, oyuncu da oyunu mutlaklaştırır; hedef ve hayatın anlamı olur. Oyunun içinde oyun olmayan her şey riske atılır. Oyunu ortaya sürer ve tesadüfi bir kazanç için –rastlantının görkemli başdönmesi için– bütün yaşamını oyuna koyup koz haline getirir. Kim ki bilgi ister, bilgi olmayanı bilgiye feda eder: Onun için her şey bilme nesnesi ve belirttiği nesneyi bilmenin yolu olur. Moment, tutkudur; bu tutku halinin kaçınılmaz yıkımı ve özyıkımıdır. Moment, olası-olanaksızdır; bu haliyle hedeflenmiş, istenmiş ve seçilmiştir. Bu durumda, gündelik hayattaki olanaksız, olası olur, hatta olasılığın kuralı olur. "Olanaksız-olası" arasındaki diyalektik hareket, sonuçlarıyla birlikte, böyle başlar.

g) Bağrında oluştuğu ama içinden çıktığı gündelik hayatın basitliği karşısında ve aştığı parçalı faaliyetler karşısında yabancılaşmadan çıkartıcı olan moment, yabancılaşma olur. Özellikle kendini mutlak gördüğü için, belirli bir yabancılaşmayı teşvik eder ve sınırlandırır: Âşığın, kumarbazın, saf bilgiye kendini adamış teorik insanın, azimli emekçinin, vb (patolojik olmayan ama kimi zaman çılgınlığa yakın olan) deliliği. Bu spesifik yabancılaşma, genel bir yabancılaşma türüne, gerçekleşmesinin bağrındaki her faaliyeti tehdit eden yabancılaşmaya dahil olur. Yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış olan momentin kendi spesifik olumsuzluğu vardır. Yenilgiye doğru gider, oraya doğru koşar. Sanki o (tutkusunu "dünya"ya dönüştüren kimse), yenilgiyi istiyormuş gibi cereyan eder her şey. Olumsuz, kesin bir bütün halinde yapılanmak, oluşmak ve durmak isteyenin kalbinde işler. Zorunluluğu ve tesadüfleri aşarak birleştiren bu yazgısallıktan, bu yazgıdan trajik olan doğar. Trajik olanın gündelik olanla bağı bize derin gelir; trajik, gündelik hayatın içinde oluşur, gündelik hayattan doğar ve oraya geri döner: Başlangıçtaki oluşturucu kararın, bir mutlak ilanının, parçalanmanın, yabancılaşmanın, gerçekleşmenin kalbindeki yenilginin, yeniden başlamak üzere gündelik hayata geri dönüşün trajiği. Aşılabileceğini ve aşılmasının ufkunda momentler teorisinin açılması gerektiğini ileri sürme cüretini gösterdiğimiz "basitlik-trajedi" çelişkisi böyle belirlenir.

"Tinsel" denen yaşam bize bir takımyıldız gibi belirir. Bu sembolü gayet iradi olarak benimseriz. Gündelik hayatın gündüzü, bu alacakaranlık, momentlerin takımyıldızını karartır. Bir karışıklık gündelik hayatı karartır ve takımyıldız ufukta yükselir. Herkes kendi yıldızını özgürce, yani karşı konulmaz bir içsel zorunluluk hissiyle seçer. Kimse seçmek zorunda değildir. Momentlerin takımyıldızı hiçbir astrolojiye uymaz: Özgürlüğün yıldız falı bakılamaz. Bunlar, günümüzde gündelik hayatı aydınlatan sahte güneşlerdir: ahlak, devlet, ideoloji. Gündelik hayata sahte bir ışık tutmaktan fazlasını yaparlar: Onu, olasılıklarının çok altında tutar ve öyle sürdürürler. Olasılıkların yıldızı ne yazık ki yalnızca geceleri parıldar. Gündelik hayatın günü er ya da geç doğar ve güneşler (boş kaygının kara güneşi de dahil) doruğa doğru yükselir. İnsan bu gündüzü ve bu geceyi dönüştürmediği sürece, yıldızlar yalnızca geceleyin parıldayacaktır.

"Tinsel" denen yaşam, birbirinden ayrı birçok mutlak önerir: Birçok bütünselleştirme çabası, gerçekleşmeye, yani yenilgiye doğru götüren birçok yol. Düzen böyledir. Oysa insan, yeni bir düzen oluşana dek bu konu da bir şey yapamaz. İnsan olma iddiasındaysa, kendini böyle yaratarak, bu yollardan birinde mümkün olduğunca uzağa gider. Tinsel olarak konuşursak, verili boyutlarıyla birlikte, bir "konfigürasyon mekânı" içinde yer alır. Bununla birlikte, bu matematiksel metafor hakikati karartır: Trajik zorunluluğun ve zorunlu trajiğin içinde bile gündüz olan özgürlük.

Dramdan kimse kaçınamaz, çünkü trajedinin yokluğu yine dramatik bir durum yaratır, Bir yana bırakılmış, boş ve sıkıcı gündelik hayatın durumu böyledir. Moment mi? Bireysel ve özgür olarak kutlanan bir şenliktir, trajik şenliktir, dolayısıyla gerçek şenliktir. Hedef, dünyanın düzyazısı içinde, şenlikleri ortadan kaldırmak ya da bu şenlikleri yürürlükten düşürmek değildir. Hedef, Şenliği gündelik hayatla birleştirmektir.

4.
Momentin tanımı

Bir olasılığın gerçekleşmesini hedefleyen teşebbüsü "Moment" olarak adlandırıyoruz. Olasılık kendini verir; keşfedilir; belirlenir; sonuç olarak, sınırlı ve kısmidir. Onu bütünsellik olarak yaşamak istemek, demek ki, onu ister istemez tüketmek ve aynı zamanda tamamlamaktır. Moment, özgür biçimde bütünsel olma iddiasındadır; kendini yaşarken tükenir. Bütünsellik olarak her gerçekleştirme, yapıcı bir eylemi, bir açılışı içerir. Bu edim, eşzamanlı olarak, bir anlam ortaya çıkartır ve onu yaratır. Gündelik hayatın belirsiz ve geçici zemini üzerine bir yapılanma koyar (gündelik hayatı, bu şekilde, belirsiz ve geçici olarak ortaya koyarken, o, sağlam ve belirgin "gerçek" olarak beliriyordu).

Bu tanım (olgu ile değer ayrımını ve bundan kaynaklanan sahte sorunları reddeden bu tanım) felsefi midir? Hem evet hem hayır. Bir ontoloji var mıdır? Bir anlamda, evet. Bununla birlikte, ancak olasının içinde ortaya çıkan "varlık", güncelin gerisinde ya da klasik ontolojiye göre güncelin içinde verili "varlığa" denk düşmez. Teori, felsefenin hazırladığı kavram ve kategorileri kullanır; ancak her türlü sistemin ve sistemleştirme teşebbüsünün dışında bunu yapar. Bilinçli olarak belli bir riski kabul ederek, varsayımsal olarak ihtiyatla kullanır. Bunları praksise, gündelik hayata, bireysel insanın doğayla, toplumla ve kendisiyle ilişkisine uygular. Teori tekelci olma iddiasında değildir. Başka teorileri ya da başka perspektifleri hiç engellemez. Bu nedenle, klasik felsefeye tam olarak denk düşmeyen ama yine de onu sürdüren bir soruşturma başlatmaya çalışır. Bir tür eleştirel ama aynı zamanda bütünleştirici deneyimi; keza ne bir dogmatizme ne de saf bir sorunsala indirgenen bir "programatiği" hedefler: Momentin ve gündelik hayatın, dünyanın şiirinin ve düzyazısının, kısacası Şenliğin ve sıradan yaşamın, şu ana dek gerçekleşenden daha yüksek birliği.

Bu teori (semantik alan teorisi hakkında da aynısı söylenebilir) felsefelerin hiçbir sınıflandırmasına girmez. Bir "varoluşçuluk" mudur? Evet, varoluşun biçimlerini tarif ve analiz eder. Hayır, *çünkü "özcü" olduğu da söylenebilir. Hem varoluşçuluğun hem de özcülüğün eleştirisini içerir. Momentler "öz" diye adlandırılabildiği gibi, "varlığın"*

ya da varoluşsal deneyimlerin öznitelikleri ve kiplikleri olarak da adlandırılabilir. Dolayısıyla, teorinin pratik hedefini hatırlatmayı ihmal etmeden, "kuvvetler"den de "özler"den de rahatlıkla söz edebiliriz: Yenilgiye mahkûm kısmi bütünlükler olan bu kuvvetlerin, "basitlik-tragedya" çelişkisini aşan öngörülemez biçimde yeni ve gerçekten bütünsel "bir şeye" dönüşümü.

Aynı şekilde, momentler teorisinde "yaşantı"nın tarifi "fenomenolojik" diye adlandırılabilir. Bununla birlikte, anlık [momentsel] olarak ortadan kaldırılmış olabilecek şeyi derhal onarmak ve deneyimin bütünselliğini asla indirgememek için, "paranteze alma"yı ihtiyatla kullandık. Tarif ile analiz, mevcut haliyle bilince değil, praksise yöneliktir. Alanlar ya da bölgeler değil, olasılıklar söz konusudur.

Yine aynı şekilde, bir olasılıklar ve projeler yapısı belirleyeceğiz, fakat bunu yaparken edimleri önceden belirleyen her türlü yapısalcılığı ortadan kaldıracağız.

Aslında, burada, felsefenin her yerde ve hiçbir yerde olmasına yol açan ve onu önemsizleştiren, günümüzde çok yaygın olan şu felsefecilikten uzak duruyoruz. Ontolojik savı ve en genel (ve en "sıradan") nesne yanılsamasını bir yana bırakıyoruz.

Momentler teorisini bir sınıflandırma içine sokmak gerekiyorsa, bir antropolojiye –iki koşulla– katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz: Bu antropolojiyi bir kültürcülükle (insanın kültür tarafından doğa ve kendiliğindenlik dışında tanımlanması) karıştırmamalı ve antropoloji dahil, her uzmanlığın radikal eleştirisi ihmal edilmemeli. Bu, daha önceden aksiyomatik olarak ifade edilmiş genel bir kurala dahildir: Toplumsal bilimler alanında, ikili eleştiri olmadan, aşılması gereken gerçekliğin, edinilmiş bilgilerin ve edinilecek bilginin kavramsal araçlarının eleştirisi olmadan, hiç bilgi olmaz. Antropoloji örneğinde, dogmatik olumlama riski diğer yerlerden daha büyük ve sonuçlar daha ciddi değil midir? Yani insanın sınırlı ve sınırlandırıcı bir tanımıyla karşı karşıya değil miyiz?

Önceki mülahazalar çok da önemli değildir. Belirgin tanım –ki bizim çabamızdaki rolü de budur– momentler analizini geliştirmeyi sağlar.

5.
Momentlerin analitiği

Her moment şu özellikleri taşır: ayırt edilmiş, yerleştirilmiş, mesafelendirilmiştir. Bu, hem bir diğer moment karşısında hem de gündelik hayat karşısında böyledir. Bununla birlikte, momentin gündelik hayatla ilişkisi yalnızca dışsallıkla belirlenmez. Moment gündelik hayattan ve gündelik hayatın içinde doğar. Ondan beslenir; tözünü oradan alır; onu ancak bu şekilde inkâr edebilir. Bir olasılık, gündelik hayatın içinde, kendiliğinden, ham ve muğlak halde keşfedilir (oyun, çalışma, aşk, vb). Başlangıç kararı, momenti başlatan ve deyim yerindeyse onu açan karar da yine gündelik hayatta alınır; bu karar, bir olasılığı üstlenir, onu ayırt eder, başka olasılıklar arasından onu seçer ve hiç çekincesiz üstlenir. Zaten dramatik bir tercihtir bu: Kararın kilit noktasında, gündelik hayatın göbeğinde, hiçbir şey açık seçik belirmez. Bariz bir şekilde nispi olarak, dahası muğlak olarak kendini gösteren şeyin mutlak olması nasıl istenebilir? Olası ile olanaksız henüz çatışmaya girmezler; iç içe geçerler; karar, olasılığı sınırlayan ve onu olanaksızdan ayıran, önceden saptanmış, kesin sınırlarla karşılaşmaz. Karar verildiğinde, "özne", gündelik hayat karşısında olanaksızı istiyor olabilir; fakat özellikle karar, uzak olanaksızı yakın olasılığa çevirir. Üstlenilen tutku açısından, olasılığın ölçütü özellikle olanaksız olur: Olanaksız istenir; başlangıçta riskin ve maceranın bile ötesinde gibi görülen olanaksıza erişmek için olasılık riske atılır; karar, olanaksızın sınırlarını fiilen geriletir. Bu anlamda, karar, yenilgi riskini bütünüyle üstlenir; fakat maruz kaldığı ve özgürce üstlendiği şey (müphem ama derinden kök salmış, ancak şans ya da iradeyle uzak tutabileceği fikirle birlikte), nihai yenilgidir, momentin muhteşem yolculuğuna son verecek olandır. Karar, başlangıçtaki yenilgiyi, teşebbüsün düşük yapmasını ve karikatürleşmesini reddeder. Momentin içinde yenilgi anının önemi daha büyüktür. Dramı yerli yerine yerleştirir: Gündelik hayatın su yüzüne çıkışı ya da daha belirmeden yeniden batışı, karikatür ya da trajedi, başarılı şenlik ya da kuşku verici seremoni. Momente, momentin teşebbüsüne, deliliğine ve büyüklüğüne içkin yenilgi, "*terminus ad quem*" [varış noktası] olarak kabul

edilmelidir, yoksa "*terminus a quo*" [başlangıç noktası] değil. Anlamak ve yargılamak için yenilgiden değil, ardından yenilginin geldiği teşebbüsten yola çıkmak gerekir. Yükseliş ve düşüş varsa, başlangıç ve son varsa, trajik olan da gerçek momentte hazır ve nazırdır. Trajik olanın gerçekleşmesi yitimidir. "Bütünselleşme – olumsuzluk" ya da "yabancılaşma – yabancılaşmadan kurtulma – yeniden yabancılaşma" diyalektik hareketiyle yeniden karşılaşıyoruz.

Moment "durum"la tıpatıp örtüşmez. Bir kararın ve bir tercihin – bir teşebbüsün– bileşkesi olan moment, durumlar yaratır. Genel terim olarak durumları özetler ve yoğunlaştırır, çünkü durumları fiilen birbirine bağlar. Bundan böyle, sıradan "yaşantı" içinde durumlara maruz kalınmaz, "yaşama"nın içinde durumlar üstlenilir. "Konjonktür – yapı" farkından yola çıkarak moment ile "durum" ilişkisini belirtmeye kalkışabiliriz. Konjonktür, yaklaşık olarak durumdur; moment yaklaşık olarak yapıdır. Bununla birlikte, konjonktürde, durumdan daha azı vardır; momentte ise yapıdan daha fazlası. "Durum içindeki" bilinçli varlık, içine dahil olması gereken dışsal bir konjonktürün esiri olarak yaşar; bir momenti sınarsa, onun durumunda istenmiş bir macera var demektir: Zaman ve mekân içinde zorunlu eklemlenmelere daha baştan girişmiş bir dizi, konjonktürden alınma öğelere dayatılan bir düzen ve biçim. Durumu tamamen ve spesifik olarak oluşturan şey budur. Genel oluşumun dışında kendine özgü bir sona doğru yönelen ve özgürce ortaya konmuş bir biçimden oluşan, eklemlenmiş iç oluşum kavramı yine karşımıza çıkıyor. Üstlenilen ve özellikle yoğun ve yaşanmış bir şimdiki zamanı verecek olan olasılık, öncelikle içerikten henüz yoksun bir biçim olarak kendini gösterir (seremoni kuralı, ritüel, oyun kuralı, faaliyet ilkesi, vb). Bu biçime içerik kazandıran şey karardır, ki bu da bir durum yaratır.

Moment tekrar tekrar başlar. Önceki momenti (aynı moment) alır ve kendi biçimini yeniden yatırarak, bir kesintiden sonra onu sürdürür. Bu biçime göre cereyan eder: dini tören, seremoni kuralları, zorunlu ardışıklık. Böylece momentler biçimciliklere (aşkın, oyunun, vb biçimcilikleri) uygun düşerler, fakat biçimciliğin zafer kazandığı yerde moment kaybolur. Moment sona erdiğinde kopuş başlar. Bu anlamda, momentler teorisi, muğlaklığı ve her muğlaklık felsefesini

olduğu kadar, biçimcilikleri ve her türlü saf biçim ideolojisini de reddeder (ama onlara bir yer atfederek bunu yapar).

Moment, tıpkı zaman gibi, çevresindeki mekânı elden geçirir: duyumsal mekân; ağırbaşlı ve (aşk, oyun, bilgi, vb yoluyla) benimsenmiş temalara dönüştürülmüş sembollerle dolu mekân. Momentin mekânı, zaman gibi, kurucu bir kararla kapatılmıştır. Buraya dahil olmayan, dışlanmıştır.

Tefekkür bir moment midir? Buna itiraz edilebileceği gibi, savunmak da mümkündür. Çok sayıda felsefi sistem tefekkürü moment olarak görür ya da böyle ortaya koyar. Belki de her felsefe moment olarak girişilen tefekkürün üzerine kapanır. Böylece felsefe tefekkürün içinde yaşantının yönelimsel yapılanması olarak tanımlanır ve tefekkürün içinde değer ile olguyu, kendiliğindenlik ile kültürü birleştirir. Böylece tanımlanan felsefenin varlık sürdüremeyeceğini gayet iyi biliyoruz. Momentler ölür mü? Kuşkusuz. Tefekkür de ölü bir moment olur.

Bakış ise elbette bir moment değildir. Kendini saf bakış olarak oluşturmak, bakışı moment olarak denemek, açıkgörüşlülükle bakmak (Neye? Gündelik hayata; öncelikle başkalarınınkine), elbette kışkırtıcıdır. Bakış, pratik ve toplumsal olgu olarak, önemli bir duyu organı olarak, biçim olarak, bu teşebbüsü kaldırır gözükmektedir. Madem ki cinsellik macerayı kaldırmaktadır, gözler neden kaldırmasın? Karar alınır ve saf ve berrak bakış, açıkgörüşlülük olunur: görülen ve gören olunur. Gündelik hayat insanlarını ilgilendiren şey karşısındaki dışsallıktan, güç ve ilgi elde edilir. Yenilgi daha baştan başlar; ama bu trajik bir yenilgi değil, bir komedidir. Başkalarının içine işleyecek (ya da işlediğini sanacak) kadar basiretli, etten kemikten yoksun saf bakış, çağımızın komedilerinden biridir. İçe işleyen ve –öznel olarak– açıkgörüşlü bu bakış, nesnel olarak, canlı katılım olmadan, her şeyin herkes için gösteri olduğu bir dünyanın parçasıdır. Oysa, bu durumda saf bakışın bilinci yoktur. Bu körlük onu mahkûm eder. Çağdaş felsefe içinde bakış ile bilgi arasında daimi ve her zaman muğlak bir tereddüt var gibidir. Fiili bilgi ile "saf" bakışın böylesine muğlak bir karışımı, istikrarsız, savunulamaz ve desteklenemez gelir. Felsefenin çöküş evresinde filozof, modern zamanların Güzel Ruhu değil midir?

Bakış ile bilgi arasındaki bu tereddüt, salınımları ve çeşitli ödünlemeleriyle birlikte, yaşamış ve ölmüş antik tefekkürü karikatürleştirir. Bakış, bir moment oluşturma ya da "temellendirme" iddiasında değildir. Daha baştan itibaren, kendi kendini yok eder ve olasılık, bir yanılsama olur.

Babalığın, anneliğin, dostluğun, dürüstlüğün, vb moment oluşturup oluşturmadığını bile kendimize sormayız. Bu erdem ve nitelikler teşebbüslere ve durumlara neden olabilir. Saf bakış örneğinde olduğu gibi, hatta kimi zaman daha da gülünç olarak, teşebbüs anında yozlaşır. Demek ki momentler sınırsız sayıda ya da tanımsız değildir.

Bununla birlikte, momentlerin listesi eksiksiz olma iddiasından vazgeçemez. Eksiksiz olduğunda, teoriyi sisteme dönüştürür. Momentler de ölümlüdür; bu halleriyle, doğarlar, yaşar ve yok olurlar. Yalnızca bir özgürlüğe, (gündelik hayatı yapılandırarak, yapısını bozarak ya da yeniden yapılandırarak oluşan) sınırlı ama gerçek bir özgürlüğe yer olmakla kalmaz, icat ve keşif için de yer vardır. Günümüzde bir momentin oluşumuna tanık oluyoruz: dinlenme. Fazlasıyla muğlaklıkla (çalışmama, boş vakit) ve fazla ideoloji ve tekniklikle ("gevşeme", yumuşama, "*training autogène*"*, vb) birlikte, modern insan –ihtiyacı olduğu için– dinlenmeyi kendine özgü bir bütünlük olarak, yani bir moment olarak yaşamaya çalışır. Şu ana dek, dinlenme oyundan ve çalışma dışı gündelik hayattan güçlükle ayrılıyordu.

Adalet, kâh bir erdem olarak, kâh bir kurum olarak tanımlanır. Biz, adalet kavramını gündelik hayatta ve bireysel bilinçte (toplumsal bireyin bilincinde) olup biten şeye kadar daraltarak –ya da genişleterek– burada bir moment görüyoruz. Moment, bir edim olasılığından –yargılamak– yola çıkarak oluşur. Bu edim sürekli gerçekleşir. Hiç durmadan yargıda bulunulur. Ve hiç durmadan kötü yargıda bulunulur; ve kötü yargıda bulunulduğu, önyargıların ve yanlış yargıların olduğu, hatta yargılama hakkının bile olmadığı bilinir. Pratikte, bu edim hem olanaklı hem de olanaksızdır ve bütünlük olarak yaşanmaya çalışılır. Kendi öğelerini gündelik hayattan alır ve bu gündelik hayatı değerlendirmeye çabaladığından, onu olduğu gibi kabul etmez.

Bu durumda, bir ritüel, bir seremoni kuralı, yani bir biçim ve sonuçta bir biçimcilik ilan edilir. Yargılayan kimse, yani yargılamak

* Dr. J. H. Schultz tarafından 20. yüzyıl başlarında geliştirilen bir gevşeme tekniği. (e.n.)

isteyen, kendi yaşamındaki ve (yersiz yere dahil olduğu) başkasının yaşamındaki edim ve olayları dava eder. Bilinci kendini kutlar, kırmızı cübbe ve kare şapka giyer. Kınanan edim, itilaflı olaya az çok dahil olmuş tanıklar olan tutkuların ve gerçekleşen diğer edimlerin kitlesi önünden geçer. Yargılayan kimse, kendi karşısına *çıkartılır,* kendini yargıç olarak bu yetkiyle donatmıştır (yersiz yere; çünkü o hem yargıç hem de taraftır). Davayı yürütür, yani edimlerin koşullarını ve motivasyonlarını araştırır (ve genellikle bunlar arasında kendini kaybeder). Çeşitli tanıkları dinler. Sonra, hükmünü bildirir; yargıyı icra etmeye çalışır ama (var olmayan; çünkü yargıya karar veren kendisidir) yüksek makamlara *çağrı yapmaktan* asla vazgeçmez.

İçsel seremoni kuralları, yani erdemli bilincin seremoni kuralları ile en dışsal biçimciliğin, yani kurum olarak yargının çakıştığını saptamak kolaydır. "Erdem mi kurum mu" sorunu, momentler teorisinin aştığı, yanlış ortaya konmuş bir sorun olur.

Teori, adaletin, tasarlanır tasarlanmaz bir mutlak halini nasıl ve niçin aldığını anlamayı sağlar. Adaleti –Doğruyu– seven ve isteyen kimse, ondan başka bir şey istemez ve her şeyi adalete göre yargılar. Bununla birlikte, adaleti tarif etmeyi başaramazken, gerçekleştirmeyi ise hiç başaramaz... Adaleti doğruyla, doğruyu adaletle belirler. Böylece, spesifik bir yabancılaşmanın, mutlak olma iddiasındaki ahlaki bilincin yabancılaşmanın içine düşer. Başka deyişle, eylemin hedefi olan adalet (filozoflar bu hedefi insana en yakışır eylemler için belirlemiştir) bu hedefin epey ötesine giden ve başka gerekçelerden esinlenen bir eylem varsayar. Adalet, kendi güçleriyle ne gerçekleşebilir ne de yakınlaşabilir. Adaletin gerçekleşmesi, ortadan kalkmasını ve aşılmasını gerektirir.

Dolayısıyla, adalet momentinin kendi yabancılaşması ve olumsuzluğu vardır. Yüksek Yargıca, adaleti meşru kılana ve gerçekleştirene, hep başvurulan ve hiç bulunmayan yargıca gönderme yapar. Aynı zamanda dünyanın da yıkım momenti olan nihai yargının güçlü ve güzel imgesini destekler ("*pereat mundus, fiat justitia*"). Yargıda bulunulduğunda, hiç durmadan yargı belirtilir; yargılamamak mümkün olabilir mi? Bununla birlikte: "Asla yargılamayacaksın!" Yüce ve son yargıç, nihai merci, yargılama hakkına tek başına sahiptir.

Hep yeniden kalkışılan ama asla erişilemeyen mutlaklık olan adalet momenti, çağımızın takıntısıdır. Çağdaş eserlerde çok belirgin olan dava takıntısı da buradan kaynaklanır (Kafka, Brecht, sayısız film, vb)

Bu soruna tekrar dönmeyi vaat ediyoruz. Sanatı ya da herhangi bir estetik eser yaratıcı faaliyeti momentler arasına yerleştirmeyeceğiz. Geçici olarak, terimi, eseri yaşantıya dahil olan ve dışarıda bir nesne yaratmayan faaliyetler için kullanacağız.

6.
Momentler ve gündelik hayat

Bu ilişkinin sınırlarını henüz bütünüyle çizip belirginleştirmiş değiliz. Momentler –edimsel olarak– gündelik hayatı eleştirir; gündelik hayat –fiili olarak– en şiddetli momentleri eleştirir. Bu karşılıklılığı henüz tüketmiş değiliz.

Moment, ne gündelik hayat içinde ve onun tarafından tanımlanabilir, ne de gündelik hayatın dışı ve istisnai olan tarafından. Moment, gündelik hayata bir biçim verir; ama kendi içinde ve gündelik hayatın dışında edinilen bu biçim boş kalır. Muğlaklığın kaosuna bir düzen dayatır, ama kendi içinde ele alınan bu düzen etkisiz ve nedensiz kalır. Moment herhangi bir zamanda ve herhangi bir yerde ortaya çıkmaz. Moment şenliktir, harikadır, ama asla mucize değildir; nedenleri vardır ve bu nedenler olmadan gündelik hayata müdahale edemez. Şenlik, gündelik hayatın donuk ve kasvetli zemini üzerinde parıltısıyla çözüm getirdiğinde anlam taşır. Gündelik hayatın sabır ve ciddiyetinin biriktirdiği şeyi bir anda harcar.

Şenlik, macera olan momentlerle bir alakası olmasa da, yalnızca "boş momentler"e indirgenemez. Bütünlük içinde ve bütünlükten özellikle yoksun düzey olan gündelik hayat, bütünlük mertebesine yükselmiş edimleri kapsayamaz. Bunlar gündelik hayatın dışında kalırlar; daha doğrusu, ayrı bir yerde yaşamaya çalışırlar ve özellikle bu şekilde, görkemli bir başarısızlık yaşarlar. Böylece, momentler, gündelik hayatın trajik biçimde yüceltilmiş ikizleri olarak kendini

gösterir.[92] Lukàcs'ın ("gündelik hayatın anarşisi ve alacakaranlığı" üzerine) ya da Husserl'in ("yaşantı"nın Heraklitosçu ve biçimsiz akışı üzerine) çok ünlü ifadelerini, sanatı ya da felsefeyi ayrıcalıklı kılmadan ancak böyle anlayabiliriz. Ne sanatçı ne de filozof olan insanlar, momentleri –aşk, çalışma, oyun, vb– bildikleri için, kendi gündelik hayatlarında gündelik hayatın üzerine çıkabilirler.

Kendiliğinden hayat, yalnızca karışım ve karışıklık sunar: bilgi, eylem, oyun, aşk. Bu hayat karşısında, eğitimli insan, karışık olarak verileni, momentleri oluşturmak için yararlanacağı kendiliğinden hayatiyetin öğe ya da "oluşturucuları"nı ayırma eğilimi gösterir. Diğer yandan, kendiliğinden bilince ayrı ayrı verileni (hayat ve ölüm, hayatiyet ve yenilginin trajedisi) birleştirme eğilimi gösterir. Böylece, momentler teorisine göre, kültür doğadan ayrılmaz, ama doğanın üzerine de binmez. Kültür ayıklar; ayırt eder (kimi zaman abartılı olarak: yararlanmak istediği öğeleri ayırmaya ve tecrit etmeye kadar işi vardırır ki bu daha yüksek her oluşumu engeller); birleştirir. Ağır işleyen bu ayıklama ve birleştirme çalışması gündelik hayatta sürer. Momentlerin tohumları, doğacakları toprağı gündelik hayatın içinde bulurlar.

Doğa bize varlıkların ve biçimlerin devasa bir israfı gibi gelir; bir yaratma ve yıkma çılgınlığı gibi algılarız. Devasa bir oyun, ölçüsüz bir trajedi olan doğa, yenilgileri, canavarları, düşükleri, başarıları dikkate almaz. (Başarıların bir tesadüfün teşvik ettiği canavarlardan başka bir şey olup olmadığını bilebilir miyiz?)

Gündelik hayat bu kaosa belli bir düzen, bu israfa belli bir tasarruf zaten dayatıyor. "Yüksek" denen uzmanlaşmış faaliyetler karşısında, tıpkı momentler karşısında olduğu gibi, gündelik hayat hem muğlak hem de değersiz görülür. Bununla birlikte, gündelik hayat, kimsenin vazgeçemeyeceği kendiliğindenliktir. Bununla birlikte, doğa karşısında, o zaten düzen ve güzelliktir, araç ve amaç tasarrufudur.

Dolaysız olan ve yaşayanın maruz kaldığı gündelik hayat, doğa ile kültür arasında dolayım olarak hizmet eder. Gündelik hayatı aydınlatan sahte ışık silinerek yerini eleştirinin gerçek aydınlığına bırakır.

92 Bkz. Michel Butor: "Le roman et la poésie", *les Lettres nouvelles*,Şubat 1961, s. 53 ve devamı. Michel Butor, "romanın konularından biri, muhteşem anlar ile boş anlar arasında süreklilik yaratmak olacaktır" diye çok doğru olarak belirtir.

Aynı zamanda, onun görünüşteki sağlamlığı sarsıldığında, birbirine bağladığı doğa ile kültür belirir. Gündelik hayatı bu durumda tutan kültür teorik olarak yok olur ve doğa yeniden güç kazanır; ama uzaktan, yeniden tanımlamak gereken insandan ve insani olandan uzakta...

Teori, gündelik hayatın maddesi içinde, tutum, yetenek, uzlaşım, duyumsal ya da soyut basmakalıplar, biçimsel yönelimler gibi psişik ve sosyolojik çeşitli adlandırmalar altında momentlerin doğumunu ve oluşumunu sürdürmemizi sağlayacaktır. Hatta belki de yeraltında ağır ağır yol alışları ve ihtiyaçtan arzuya götüren yer seviyesindeki evreleri aydınlatmamızı da teori sağlayacaktır. Fakat en önemlisi, aşma perspektifini açabilmesi ve gündelik hayatla trajedinin, önemsizlikle Şenliğin antik çatışmasını nasıl çözebileceğimizi göstermesi olacaktır.

II. CİLDİN SONU

DİZİN

A

adalet 377, 378-9, 383
ahlak 43, 45, 71, 93-4, 98, 161, 240, 356, 360, 371, 383
aile 12, 43, 51, 58-60, 62, 83-4, 96-7, 118-9, 234-5, 308
Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni (Engels) 171, 182, 338
aksiyom 111, 112, 113, 114, 118
algı 22, 45, 51, 58, 61, 68, 92, 120, 133-4, 149, 151, 166, 172, 174, 200, 217, 226, 228, 258, 252, 276, 277, 282, 305, 307, 314, 318-21, 328, 352-4, 363-5
analiz düzeyleri 135, 309
anlık 11, 57, 81, 89, 171, 193-4, 219, 228, 260, 373
antropoloji 103-5, 166, 205, 373
araştırma 9, 23-4, 34, 35, 111, 114-20, 128, 141, 268-9, 288, 305, 307, 353
arzu 15-9, 21-2, 25, 32, 40, 43-6, 53, 60, 66, 68, 70, 74-6, 84, 86, 96, 103, 148-9, 157, 162, 203-6, 222-4, 228, 237, 255, 329
aşk 16, 31-2, 48, 94, 104, 143, 157, 162, 203, 224, 235-6, 355, 368, 369

B

Balzac, Honore de 76
Barthes, Roland 298
Beckett, Samuel 52
beden 38, 53, 56, 166, 202-3, 214, 295, 301, 354
Bergson, Henri 365
biçim ve içerik 36, 62, 64, 70-3, 77, 81, 99, 104-6, 111, 121-2, 154-5, 162, 170, 180, 227, 313, 364, 375
bilgi 9, 49, 67, 79, 139, 167, 193, 265, 287, 347, 358
bilinç 6, 13, 38, 42-3, 66-7, 80-1, 85, 97-8, 119, 122, 129, 160, 163, 181, 209-10, 229, 233, 252, 255, 268, 285, 313-4, 366
Bohr, Niels 261, 263
boş vakit 51-2, 58, 60, 77, 97, 157, 205, 221, 250, 377
boyutlar 5, 159, 164
Buffet, Bernard 52
bütünlük 5, 23-4, 35-7, 39, 65, 76, 78, 105, 153, 162, 167-9, 193-4, 197-200, 205, 208, 247, 251, 268, 286, 349, 377-9
büyü 83, 306, 366

C-Ç

cinsellik 15, 57, 225-6, 314, 376, 383
çalışma 41, 43, 51, 53, 57-8, 60, 62, 67, 76, 77-8, 86-7, 91, 95, 103, 119, 121, 189, 202, 204, 224, 246-7, 273, 340, 354
çekirdek aile 96-7
Çin 47

D

değerler 16, 18, 70, 71, 77, 91, 95, 103, 136, 140, 161, 170, 180, 232, 236, 241, 247, 254, 312, 329, 344, 360
demokrasi 26, 48, 81, 148, 194, 383
Descartes, René 160, 258
devlet 30-1, 42, 44, 80-1, 97, 140, 145, 157, 176, 195-8, 218, 221, 226, 249, 259, 270, 279, 339, 345, 371, 383
devrimci praksis 176, 254-5
diyalog 25, 113-4, 143, 160-3, 181, 278, 310-1, 330-1
Diderot, Denis 116
dil 6, 16, 18, 64, 72, 82, 112-8, 129, 135-6, 150-1, 160, 161-2, 165, 177-81, 187, 202, 260, 268, 271-3, 293, 294, 297, 299, 300, 306, 318, 330, 355, 356-7, 363-7, 383

din 195, 196, 259, 283, 383
diyalektik düşünce 55, 168, 266, 271-3, 316
doğa 14, 20, 29, 38, 57-8, 62, 75, 103-4, 122, 129, 200, 202, 205, 211, 221, 230, 235, 249, 250, 252, 255, 261, 265, 268, 285, 287, 296, 325, 335, 373, 380-3
doğa bilimleri 122, 129, 200

E
ekonomi 25, 105, 383
emek 340, 384
emekçi 76, 77, 384
emperyalizm 34, 288, 384
enformasyon 83, 93, 114, 115, 122, 157, 176, 209, 243, 297, 324, 384
epistemoloji 169, 384
erdem 377, 384
erdem 378
eşitsiz gelişim 6, 66, 76, 335-6
estetik 12, 18, 44, 49, 82-3, 87-9, 103, 119, 134, 194, 203, 211, 274, 275, 284, 287, 318, 319, 320, 323, 326, 342, 379, 384, 385
etik 44, 49, 71, 77, 88, 89, 119, 203, 211, 234, 236, 256, 274, 284, 287, 320, 360, 384

F
felsefe 1, 14, 30, 31, 42-3, 53, 64, 65, 90, 91, 103, 126, 166, 195-7, 236, 252, 254-5, 260-1, 264, 267, 269, 285, 300, 320, 340, 376
fenomenoloji 64, 229
fetişizm 76, 161, 329
fizik 207, 261, 264, 265, 347
Fourier, François 44, 262, 305
Fransa 1, 57, 96, 112, 183, 231, 258, 259, 286, 345, 348

G
Galbraith, Kenneth 107, 156, 237
gerçeklik 35, 40, 55, 59, 64, 75, 100, 102, 105, 111, 119, 128, 130-5, 138, 144, 146-7, 149, 165-9, 177-8, 189, 202, 205-11, 216-8, 233, 243, 258, 260-9, 278, 287, 304, 307-9, 312-4, 325, 343, 349, 365, 384
global toplum 22-3, 40, 42, 53, 58, 78, 94, 102, 106-7, 118-9, 129, 140, 145, 151, 175-6, 181, 214, 217, 222-6, 234, 254-6, 279, 284, 324, 343-4, 349, 350-1
güven 100, 147, 194, 235, 384

H
hayalgücü 12, 22, 45, 329
haz 19, 41, 45, 46, 53, 59, 70, 74-5, 89, 104, 165, 204-6, 236, 329
Hegel, G. W. Friedrich 19, 33, 69, 76, 163, 188, 196, 197, 207, 211, 220, 227, 260, 264, 268, 272, 274, 302, 310, 316, 335, 366-7
Heidegger, Martin 31
hıristiyanlık 234, 301
Husserl, Edmund 380

İ
ideoloji 42, 46, 48, 68, 71, 78, 81, 88, 90, 225, 249, 265, 273, 282, 340, 342, 349, 351, 371, 377
ihtiyaç 13-9, 23, 36, 40-1, 44-5, 47-8, 53-4, 66-70, 74-5, 86, 94, 96-7, 103-4, 107, 112, 129, 136, 141, 153, 156-7, 165, 183, 190, 201-5, 207, 223, 237-8, 243-4, 249-51, 257, 273, 278, 325, 329-30, 340-1, 348, 377, 381
iktisat 16, 33, 43, 105, 124, 150, 195, 289, 340, 346, 348-9, 352
iletişim 67, 83, 84, 85, 119, 152, 153, 157, 160, 161, 162, 176, 177, 237, 259, 294, 300, 306, 311, 323, 326, 327, 329, 330, 347, 358, 364, 365, 384
imkanlar 50, 185
İngiltere 240, 345, 346
işçi 39-43, 58, 59, 61, 78, 86, 119, 123, 211, 241, 326, 330
işlevselcilik 206, 211-4, 216, 218, 219, 250, 384

istikrar 69, 136, 165, 168, 171, 233, 252, 261, 263-6, 268-9, 271, 312, 338, 340, 384

K

kader 201, 278, 288
kadınlar 20-2, 61, 87, 88, 90, 95, 145, 224, 235, 236, 329, 331, 350, 384
Kant, Immanuel 17, 38, 224,
Kapital (Marx) 170, 171, 257, 337, 338, 343, 346
kapitalizm 46, 78, 140, 168, 199, 217, 220, 226, 236-7, 259, 279, 317, 337, 343, 346
karakteroloji 277, 286
katılım 79, 98, 103, 117, 129, 194, 221, 279, 302, 306, 307, 309, 324, 376
Kavramlar 106, 139, 228, 273
kavramlar 9, 19, 24, 26, 34, 35, 65, 72, 105-6, 127, 130, 133, 139, 228, 230, 243, 258, 271-4, 278, 289
kendiliğindenlik 70, 85, 105, 135, 151-2, 203, 217, 231-2, 317, 321, 356, 358, 373, 376
Kierkegaard, Soren 38, 278, 363
kitle iletişim araçları 83, 85, 237, 259, 358
kitle kültürü 237
kopuş 77, 94, 323, 355, 375, 384
kültür 10, 16, 29, 30, 36-9, 58, 64, 68, 71, 72, 84-5, 104-5, 114, 124, 154, 183-5, 193-5, 199, 202-3, 211, 234-5, 240, 255, 326, 349, 373, 380-1
kültürcüler 6, 36-7, 39, 54, 104, 199, 231, 359, 373
küreselleşme 97, 345

L

Lévi-Strauss, Claude 169
Lie, Marius Sophus 168
Lukács, George 198-9

M

mantık 5, 26, 33-5, 135-7, 163, 164, 182, 187, 257, 258, 260, 266, 268, 272, 274, 277, 280, 347, 356
Marx 14, 29, 30, 32-3, 42-8, 79-80, 97, 144, 148, 167-8, 170-1, 176, 197-9, 207, 215, 217, 220, 227, 236, 246, 250-1, 253, 254-7, 275, 277, 305, 335, 337-41, 343-6, 354
Marksizm 20, 25, 32, 42-3, 45, 48-9, 79-80, 103-4, 144, 171, 198-9, 215, 220, 226-7, 248-52, 256, 267, 273-4, 308, 335, 341, 344-6
matematik 138, 152, 153, 159, 165, 208, 212, 260, 267, 347, 348
Mauss, Marcel 240
Mayakovski, Vladimir 73
mekan 5, 61, 63, 141-3, 152-3, 157, 159, 167, 245, 268, 325, 369, 375-6
Merleau-Ponty, Maurice 33, 232
modeller 122, 133, 136, 140-1, 145, 152-3, 163, 170, 199, 344, 353
momentler 11, 57, 81, 89, 171, 193-4, 219, 228, 260, 363-4, 366-9, 370, 374-7, 373
Moravia, Alberto 107
müphemlik 15, 43, 67, 93, 129, 164, 182, 199, 207, 261, 299, 302-3, 351, 374
mutlaklık 16, 39-42, 56, 61, 70, 75, 80, 91, 103, 107, 111, 133, 138-40, 143, 160, 175-9, 181, 187, 203, 266, 275, 288, 302, 314, 323, 328, 370, 378-9
müzik 57, 133, 186-7

N

nesnellik 16, 40, 47, 75, 80-1, 114, 118, 123, 129-30, 143, 149, 155, 207, 212-3, 222, 227, 233, 237, 245, 256, 264, 271, 276, 296, 309, 356, 369, 376

O-Ö

olasılık 38, 46, 48, 49, 81, 89, 104, 107, 122-4, 147, 162, 165-6, 189, 202, 207-8, 210, 228, 244, 254, 269, 311, 326, 338, 372, 374-5, 377
ontoloji 33, 205, 229, 269, 276, 287, 372
otantiklik 31-3, 66, 129

oyun 15, 21, 22, 63, 88, 104, 115, 122, 147-50, 165, 188, 203, 205-6, 209-10, 215-16, 218-19, 233, 247, 329, 368-70, 374, 375-6, 380
özel yaşam 12, 43, 78-80, 96-8, 100, 102
özgünlük 57, 89, 153, 203, 232, 268, 280, 304, 326
öznellik 16, 70, 73, 118, 129, 133, 143, 149, 155, 224, 245, 271, 307, 356, 369, 376

P

Pavlov, Ivan Petroviç 307-8, 352-3
Picasso, Pablo 154, 354
Planck, Max 263
polemik 20, 25, 174
politika 10-11, 27, 49, 53, 65, 77, 79, 82, 90, 102, 349
Politzer, Georges 309
pozitivizm 121
praksis 5, 21, 42, 48, 53, 62, 64, 71, 106, 116, 121, 127, 128, 145, 160, 176, 177, 200-1, 236, 239, 246-51, 253-7, 260, 269, 271, 274-5, 293, 308, 316, 322, 337, 338, 355
proleter 48, 60, 199, 224, 234, 326, 345

R

radyo 83-4, 97
Riemann, Georg 150
Rimbaud, Arthur 48
ruh 20, 38, 166, 203, 278-80, 285
Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi (Lenin) 155

S-Ş

sanayi toplumu 58, 77, 78, 82, 85, 199, 317
Saussure, Ferdinand de 294
seçim 32, 71, 101, 124, 185, 203, 213, 214, 385
seks 157
semantik 6, 24, 106, 134, 135, 136, 293-4, 298, 307, 312-6, 318, 320-4, 355, 364, 372
semboller 21, 68, 70, 84, 136, 143, 145, 149, 163, 170, 183, 199, 217, 224, 234, 236, 251, 274, 278, 296, 303, 312, 314-5, 319, 321-5, 328, 331, 342, 354-7, 367
semiyoloji 94, 114, 116, 124, 150, 169, 233
sermaye 220, 223, 257, 358
sıkıntı 83, 101, 114, 358
sinema 92
sınıf 20, 39-42, 118, 123, 156, 222, 241, 244, 256-7, 280, 328, 340-1, 344
sınıf bakış açısı 39-42
sistemler 17, 172, 182-7, 296-7, 303
Smith, Adam 250
sosyalizm 47-8, 101, 141, 168, 199, 236, 244, 249, 259, 345
sosyoloji 25, 33, 51, 72, 105, 119, 139-40, 195, 205, 240, 351
Sovyetler Birliği (SSCB) 47, 107, 244
söylem 31, 116, 134, 136, 160, 187, 265, 268, 271-3, 294, 298-301, 316, 320, 330, 360, 364-5
Spencer, Herbert 168
strateji ve taktik 95, 105, 119, 143, 146-9, 158, 176, 185, 194, 200, 208-9, 218
süreç 6, 19, 87, 96, 123, 124, 144, 164, 223, 265, 337, 343-52, 355-6, 358, 360
süreklilik 139-41, 144, 153, 158, 168, 286, 312, 322, 365, 380
şehir 51, 56, 58, 60, 65, 87, 107, 125, 157, 218, 219, 222, 317, 320, 326-7, 346-7

T

tarih 10-12, 16, 29, 30, 33, 48, 79, 80-1, 90, 97, 101-2, 140, 141-3, 149, 170, 185-6, 195, 219, 221, 237, 259, 274, 289, 318, 335, 339, 342, 344, 349, 353, 357
Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukács) 198

tarihçi 30, 139, 240, 386
tarihsellik 10-12, 14, 29-30, 36, 41-6, 54-5, 64, 67, 71, 78-82, 94-6, 101-5, 120-1, 124-5, 141, 146, 149, 157-9, 185, 188, 201, 210-1, 219-20, 234-5, 240, 255, 261, 269, 277, 337, 345-49, 365-67
tarımsal sistemler 186-7
teknoloji 11, 22, 46, 221-2, 227, 244-5, 345, 359
televizyon 41, 59, 83, 84, 87, 97
temsiller 30, 133, 136, 145, 149, 153, 183, 185, 195, 211, 217, 224, 233, 234, 237, 251, 257, 273-5, 279, 303-4, 321, 342, 344, 353
The Affluent Society (Galbraith) 107
toplumsallık 11– 31, 38– 47, 50, 52, 54, 57-9, 61-78, 82, 86, 89, 95-107, 111, 114-157, 162-7, 170-1, 176-7, 180-94, 200-6, 211-57, 261, 265, 268, 270, 273-88, 295, 299, 300, 302, 305, 308, 311, 313, 315, 317, 320-45, 349, 350-1, 357, 365, 369, 376-7
tüketim 14, 16, 18-9, 36, 40, 77, 107, 124, 226, 236, 251, 259, 330, 337, 386
tüketim toplumu 18, 19, 36, 40, 107, 226, 236, 259

U-Ü

uzay 61, 150, 305
ünlüler 99
üretim 18, 33, 36, 42, 47, 60, 83, 107, 156, 157, 170, 183, 195, 240, 244, 247, 250-1, 253, 255-6, 337-8, 340, 342-4, 346-8
ütopya 44-5, 80-1, 90, 197, 255

V

varoluşçuluk 52, 224, 241, 276, 372
vicdan 94, 198, 257

Y

yabancılaşma 19, 33, 35, 41, 70, 75, 79, 99, 103, 106, 117, 149, 181-2, 188-9, 195-6, 219-22, 227-9, 244, 254, 268, 273, 275, 284, 344-5, 370, 375
yapı 5, 9, 24, 36-7, 39, 82, 104-5, 131-2, 139, 144, 153, 158, 167-9, 170-2, 174-9, 181-3, 185, 188-9, 193-6, 201, 208, 211-2, 234, 252, 266, 274, 284, 297, 312, 314, 337, 343, 366, 375
yapısalcılık 39, 144, 187-8, 199, 231, 298, 308
yaratıcılık 254
yaşantı 5, 11-2, 31-2, 33, 38, 55, 58, 63, 64, 65, 78, 80, 93, 102, 105, 113, 161, 176-8, 181, 196, 228-31, 278-80, 313, 315, 341, 363, 365, 373, 375, 380
yeniden üretim (ilişkilerin yeniden üretimi, basit yeniden üretim, genişlemiş yeniden üretim, sınırsız yeniden üretim) 183, 253, 337-9, 343, 346
yerçekimi 129, 261-2, 313
Yunan düşüncesi 320

Z

zaman 5, 9, 11-2, 15-6, 18-9, 21-5, 27-31, 33-5, 37, 40-1, 48-50, 52, 54, 56-7, 59, 61-3, 67, 70, 74, 76, 83, 87, 90, 92, 98, 114, 116-7, 129, 143, 149, 150-1, 153-5, 159-60, 163-4, 169, 171, 174-5, 185-7, 189, 193-4, 197, 199, 202, 206, 207, 209-10, 217, 219-20, 229-30, 233-5, 237, 239, 240, 242, 245-6, 253-5, 259, 266, 268, 270, 276, 279, 285, 287-9, 294-6, 300-1, 305, 307, 314, 317-9, 321-2, 325, 327, 330-1, 339-41, 347, 357, 359, 365, 366, 369-70, 375-7, 380, 383, 386
zorunluluk 45, 49, 70, 80, 81, 94, 96, 122, 124, 176, 182, 224, 369, 371

Henri Lefebvre iktidar ilişkilerinin, meta fetişizminin ve yabancılaşmanın her gün yeniden üretildiği, buna rağmen değişimin ve devrimlerin gerçek temeli olmaya devam eden gündelik hayatın eleştirisine odaklandığı üç ciltlik çalışmasının *Giriş* niteliğindeki ilk cildinin ardından, *Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri* isimli bu ikinci ciltte, konuyu incelemek için gereken yöntem ve teorik kategorileri ele alıyor.

İhtiyaçlar ve arzu, düş ve gerçeklik gibi kavramları tartışan Lefebvre, insanların gündelik hayatın sınırlarını ancak devrim anlarında parçalayarak yaşantılarını tarih sahnesine çıkardıklarını, fakat tarihin ve yaşantının denk düştüğü bu momentler dışında gündelik yaşamın kendi içine kapandığını söylüyor. "*Dolayısıyla, gündelik hayatı yaşamın kısa kenarı, mütevazı ve iğrenç öğesi olarak mı tarif edeceğiz?*" diye soran düşünür, daha bütünlüklü bir bakış açısının peşinde, "parçalı bilimler", felsefeciler, tarihçiler, döneminin yapısalcıları, kültürcüleri ve siyaset bilimcileri ile de tartışıyor. Yabancılaşma, fetişizm gibi meselelere canlılık kazandırdığı bu çalışmasıyla Lefebvre, yalnızca teorinin merkezine gündelik hayatı koymakla kalmıyor, onun aracılığıyla bu disiplinlerin parçalı kavrayışlarını da eleştiriyor. Radikal politika ve sosyal bilimlerin merkezine mekan ve kent sorununu yerleştirdiği için günümüzde daha fazla dikkat çeken Lefebvre'in kuramı kadar, '68 Hareketinde etkin olan düşünce ve eleştirilerin de izi sürülebiliyor.



ISBN: 978-975-570-628-3
9 789755 706283
26 TL
www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik
www.instagram.com/selyayinlari