tutkulu sosyoloji

Ann Game & Andrew Metcalfe



İngilizceden çeviren: Osman Akınhay

AYRINTI

TUTKULU SOSYOLOJİ • Ann Game & Andrew Metcalfe

ANN GAME & ANDREW METCALFE

New South Wales Üniversitesi Sosyoloji, Kültür ve İletişim Bölümü öğretim üyesidirler. Ann Game *Undoing the Social*-Towards a Deconstructive Sociology (Toplumsalın Sökümü-Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru, Çev.: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Y., 1998), Andrew Metcalfe ise *For Freedom and Dignity* kitabının yazarıdır.

Ayrıntı: 237
İnceleme dizisi: 128

Tutkulu Sosyoloji
Ann Game & Andrew Metcalfe

İngilizceden çeviren
Osman Akınhay

Yayına hazırlayan
Abdullah Yılmaz

Son okuma
Mehmet Küçük

Kitabın özgün adı
Passionate Sociology

Sage Publications/1996
basımından çevrilmiştir.

© Sage Publications

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sibel Türkmenoğlu

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-246-7

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 4577

Ann Game & Andrew Metcalfe

Tutkulu Sosyoloji



İçindekiler

— TUTKU 7
— OKUL 14
— YÖNETME 39
— SİHİR 60
— HİKÂYELER 84
— YAZI 115
— MÜREKKEP 137
— OKUMA 161
— ARZU 186
— BİLME 208

— KAYNAKÇA 221
— DİZİN 226

TEŞEKKÜRLER

Üniversitedeki öğretimin sevinci ve acılarına adanmış olan bu kitap, bizim beş yıldır birlikte yürüttüğümüz sosyoloji öğretme çalışmalarından öğrendiklerimizi ortaya koymaktadır. Bu kitap, ortak çalışmanın cömert ödüllerinin, sevdiğimiz kitaplarla yazarların, tutkulu bir sosyolojinin yaşam sanatının değerini bilmemizi ve ondan haz almamızı çabuklaştırma yeteneğinin, bizim öğretmenlerimiz konumunda olan öğrencilerin kutlanışı oluyor.

Üniversite yaşamının sevinçlerinden birisi, ondaki aşırı cömert olma potansiyelidir. Akademik yaşam, buna niyetli olsunlar olmasınlar ya da yeteneklerinden kendi tasarladıkları gibi yararlanılsın yararlanılmasın, herkesin katkıda bulunduğu bir şenliğe dönüşebilir. Böyle bir şenlik, tam bir karşılıklılığın olanaksız olduğu, kıtlığın tehdit edici gücünü kaybettiği, öğretmenler ile öğrencilerin her zaman verdiklerinden, bazen de pazarlık masasına yatırdıklarından daha fazlasını geri aldıkları bir sihirli ekonomi doğurmaktadır.

Bu yüzden burada bu kitaba katkıda bulunmuş olan ancak birkaç kişinin ismini sayabiliriz. Sal Renshaw bizim metnimizin hem birinci hem ikinci taslaklarını okuyup kendi yorumlarını iletmiş olduğu için, onun ayrıntılı önerileri ve cömert teşviklerinden sonuna kadar yararlandığımızı hemen ifade etmeliyiz. Gay Hawkins, Annette Kuhn, Ian Lennie, Maddie Oliver ve Anita Sibrits de bizim taslaklarımızı okuyup değerli önerilerde bulundular. Sydney, Adelaide ve Lancaster'de vermiş olduğumuz seminerlere katılanlar çeşitli metinler üzerine yorumlarını bildirdiler. Jenny Lloyd'la birlikte öğrettiğimiz bir konudan metafor hakkında çok şey öğrendik. Leo ve Max Sibrits çeşitli bölümleri derinden etkileyen görüşler bildirdiler. John Bem *Mürekkep* bölümünde tartışmış olduğumuz görüşmeyi gerçekleştirdi. *Work, Employment and Society* dergisinin editörleri, Andrew Metcalfe'ın "The Curriculum Vitae" (1992, s. 619-641) başlıklı makalesinden birkaç paragrafın burada da yayımlanmasına izin verme nezaketini gösterirken, Scholastic de nazik bir davranışla Ludwig Bemelmans'ın *Madeline*'inden alıntı yapmamızı sağladı.

Meslektaşlarımız Michael Humphrey, Diane Olsberg ve Gay Hawkins ile dekanımız Ann Daniel ve Dean John Ingleson'a, öğretme ve öğrenmenin sevinçli ve açık olabileceği bir okul ortamı yarattıkları için minnettarlık duyuyoruz.

Bizi diri tutan bu şenliğe katkıda bulunmuş diğer insanların hepsine hak ettikleri teşekkürü iletmenin bir yolu olarak cömert bir kitap ortaya koymak için elimizden geleni yaptık. Gerisi, hikâye anlatıcılarının hikâyenin sonunda söyledikleri ve bugün bize de hitap eden sözlerle ifade edilebilir:

Beni dinlediniz, dileyelim, bir sonraki daha iyi anlatsın.

Tutku



Dokunulabilir dünyayı daha da kesin ve aynı zamanda daha da tutkulu bir şekilde kavrayabilmek [için]...
(Breton, akt. Nadeau, 1973, s.37)

Tutku ile sosyoloji sözcüklerinin bir araya getirilmesi ilk anda tedirgin edici, hatta neredeyse sersemletici bir etki yapabilir. Nitekim meslekten pek çok sosyolog bu iki sözcüğün bileşimini bir terim çelişkisi olarak tanımlamış, dolayısıyla bizim kitabımızın başlığını görür görmez ya gerçek bir şok geçirmiş, ya da "ciddi olamazsınız," diyerek gevrek bir kahkaha atmışlardır. Biz ise, elinizdeki bu kitapta, sosyoloji ve onun tutkuyla ilişkisi üzerine çeşitli sorular yönelterek bu iki sözcüğün yan yana getirilmesini yanlış gören sosyoloji biçimlerini sarsmayı amaçlıyoruz. Daha önemlisi, bu iki sözcüğün yan yana gelmesini ilginç bulan ve bunun için çaba harcayan bir sosyolojiyi savunmayı ve göstermeyi istiyoruz.

"Sosyoloji" terimi çok sayıda ders kitabı ile dergi başlığında, sanki onun anlamı devreye soktuğu dilden değil, gerçek dünyadaki belli bir varlıkla dolaysız ilişkisinden geliyormuş, sanki bu sözcük basitçe bir disiplini *adlandırıyormuş* gibi, heybetle tek başına dikilmektedir. Ders kitabı sosyolojisi, onun asıl niteliğinden emin olmayan öğrencilerin karşısına çıktığı zaman, kendinden emin bir biçimde, "toplum bilimi" havası atan bir tanım yapar. "Sosyoloji" sözcüğü "ampirik", "eleştirel", "klasik" gibi bilinen sıfatlarla bir araya getirildiğinde de sanki bu sıfatlardan birisi ile bu ismin ortak anlamı iki bağımsız terimin basit bir bileşimiymiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Tabii etiket yine sosyoloji olarak kalacaktır.

Ancak "sosyoloji" dış bir anlam alanından gelen bir sözcük olan "tutku"yla birleşince var olan disiplinin uyumunun bozulduğunu görürüz. Okurların, yeni anlamların tasarlanmasına olanak sağlayan bir şekilde geleneksel düşünme biçimlerinden metaforik düşünme biçimlerine geçildiği örneklerde ciddi denebilecek bir sarsıntı yaşamaları gayet doğaldır. Nitekim bu şok, sosyolojiyi apayrı bir kimlik olarak gören fanteziyi bozmanın dışında, "metafor ilkesi"nin tüm anlam süreçlerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Anlam (tabii sosyolojinin anlamı da), doğrudan sözcüklerde içerili olmak yerine, sözcükler ya da göstergeler *arasındaki* ilişkilerin değişmesiyle doğmaktadır. Sosyoloji, incelemekte olduğu şeyler gibi, toplumsal ilişkilerde oluşmuştur.

Elinizdeki kitap, özgül bir bileşimle (tutku ile sosyolojinin bir araya gelmesiyle) ilgili olduğu kadar, bu bir araya getirilme süreciyle, metaforun yaratıcılığıyla da ilgilidir. Tutkulu sosyolojinin bizim kulağımızda bıraktığı pek çok yankı vardır; yalnız onun anlamını nasıl değerlendirdiğimiz henüz adım adım şekillenen bir konudur ve bir belirsizlik taşımaktadır. Fakat biz yine de bu sürece değer veriyor ve tutkulu sosyolojiyi tanımlamakla yetinmeyip, onun başka insanların kulaklarında bıraktığı yankıları da dile getirmeyi umuyoruz. Kaldı ki bu bakımdan zaman içinde yeni yeni anlamlar ortaya çıkmaya devam edeceği açıktır.

* * *

Ben tutkulu hikâyeleri, aşk ve ölümle, sevinç ve acıyla, yazgıyla ilgili hikâyeleri okumayı severim. Fakat aynı zamanda bu hikâyelerden ve onları okurken kaçınılmaz olarak üzerime çöken dehşet yüklü duygudan da ürkerim. Hikâyenin sonlarına geldiğimde sayfaları çevirdikçe ellerim titrer. Peki, nasıl bir ürküntüdür bu? Bu, güçlü duygulanımların, kendi yaşamlarımız üzerinde sahip olduğumuz denetimi kırarak rahatsız edici derecede azaltması korkusundan öte bir şeydir. Tutku vahşidir, çünkü onun bizi savurduğu uç noktalar, kaçınılmaz olarak varoluşumuzun sınırlarını zorlar. Tutku; acı ve ölüm vaat ederek bize cismaniliğimizi, çoğu insanın aklına getirmemeyi tercih edeceği bedensel sonluluğun ilksel hakikatlerini hatırlatır. Üstelik bunlar, tüm tantanalı ve terapötik vaatlerine rağmen biyolojinin, tıbbın, psikolojinin ve sosyolojinin çare bulamayacağı kayıplardır.

"Tutku" sözcüğü, anlamı genellikle aşkı ya da cinsel arzuyu da kapsayan bir güçlü duygulanımla sınırlandığı zaman derinlere inen titreşimlerinin bir kısmını kaybeder. Yine de tutkunun cismani ve ruhsal içerimleri, böyle bir kullanım çerçevesinde bile varlığını korumaktadır. "Tutku"nun *Oxford English Dictionary*'de yer verilen ilk tanımı, İsa'nın ve diğer şehitlerin çektiği ıstıraplarla yankılanan bir genel duygu olan "acı çekme"dir. Ayrıca bedensel hastalıklar ve rahatsızlıklar da bu başlığa girmektedir. "Dış bir unsura göre hareket etme ya da ondan etkilenme durumu"nu kapsayan ikinci tanımda ise tutku, pasif bir konuma indirgenmektedir. Tutku yalnızca üçüncü genel anlamıyla, yani "zihnin bir düşkünlüğü" olmasıyladır ki, modern çağdaki kıymeti azalmış halini andırmaya başlamakta, ateşli duygulara, dayanılmaz duygulanımlara, öfke patlamalarına, âşıkane hislere ve cinsel arzuya gönderme yapan bir tanım olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlam kümeleri birbirleriyle ilk başta göründüğünden daha fazla bağlıdır ve üçüncü anlam birinciyle ikinci anlamı da içermektedir. Sonuç olarak, tutkunun acı ve yazgıyla kopmaz bağı o kadar dehşet vericidir ki, pek çoğumuz onun hafifletilmiş bir anlamla kullanılmasına sığınmaktan başka bir yol bulamayız.

Tutkuya gücünü veren şey, onun ölümle gizli ortaklığıdır. Sevilen birine tutkuyla bağlandığım zaman bu deneyime sertliğini, keskinliğini ve derinliğini kazandıran şey, bu yolla ölümlülüğün

ima edilmiş olmasıdır. Her dokunuşta, bağlandığım kişiyle bir olmayı ve ayrılmayı içeren ilk deneyimlerin rahatlığı ve bedbahtlığı vardır. Aynı zamanda her dokunuş son dokunuş olabilir. Benim büyük bir şefkatle sarıldığım çocuk kaçınılmaz olarak benden kopacaktır ve büyüme çağında zaten benden her gün kopmaktadır. Çocuğun geçirdiği değişiklikler beni sevindirir, ama her değişiklik beraberinde kaybın acısını da getirir. Ben de bu duruma onu ölene kadar sevmeye çalışarak karşılık verebilir; onu, benden alınamasın diye, olduğu haliyle yakalayıp sahiplenme çabası içinde kendi kameramla içime alırım. Ona daha keskin bir şekilde bakmaya, daha derinden koklamaya, daha duyarlı biçimde dokunmaya ve daha derinden işitmeye istekli olarak, onun cismani biçiminin daha ötelerine ulaşma çabasıyla kendi bedenimi duyusal sınırlarına kadar zorlarım. Gelgelelim, yalnızca hiçbir zaman yeterince sahip olamayacağım için değil, aynı zamanda kaçınılmaz olarak onu unutacağım için de bu konuda başarısız olmaya mahkûmumdur. Onun büyümesi herhalde benim de onu bırakacağımı, üstelik onu belki en hazırlıksız olduğu zamanda terk edeceğimi bilmenin sancısını da getirir. Çünkü çocuğumun yaşamı –benim için o kadar azizdir ki– benim ölümümü de içerir. İşte bunlar, benim aslında ikimizi de uzak tutamayacağım tutku deneyimleridir.

Sözlükte yer alan son tutku tanımlarından birisi, "zihni, bir şeye doğru zorlama gayreti" şeklindedir. Bir anlamıyla bu "bir şey" her zaman için bizim bedensel sınırlarımızdır. Tutku içinde titrediğim her uç deneyim aslında hep ölümdür; keskinlik daima acı verir; derinlik daima benim cismani biçimimin tözüdür. Bedenin sonluluğunun arzu deneyimine *engel olduğu* ya da benim bu sonluluktan kurtulmayı istediğim doğru değildir; ben ölümlü bedenimle neyi deneyimlemişsem onu bildiğimden, tutkumu *oluşturan* bu bedendir. Tutku, ölümcül arzunun biçimidir. Kalbimi parçalayan ilişki benim sevincimin kaynağıdır. Tutkulu ilişki, yaşamımın ayarını yapan ve anlamını veren, bana canlı olduğumu söyleyen ölümün fısıltısıdır. Tutku, duygularımızın kapsamı ya da kuvvetinden dolayı değil, akla sığdırılamaz, idare edilemez ve nihai şeylerle ilgili olduğu için *aşırıdır*. Tutku yabancıdır, çünkü kaçınılmaz olarak doğumun ve ölümün esrarlarıyla yüzleşmeyi içerir. Mışıl mışıl uyuyan çocuğuma baktığım zaman yanaklarımdan süzülen gözyaşları

yalnızca sevgi gözyaşları değil, aynı zamanda sevginin ve kaybın bir arada olmasının döktürdüğü gözyaşlarıdır.

Tutkunun yaşamın sınırlarıyla ortaklığı, özellikle de sonluluk karşısındaki teknolojik ve ekonomik zaferiyle böbürlenen bir yüzyılda onu kaba ve ürkütücü bir güç haline getirebilir. Nasıl ölüm Batı toplumunda tıp alanına hapsedilmiş ve karantinaya alınmışsa, büyük tutku da eski moda bir fikir olarak görünmeye başlamıştır. Tutkunun gücünün içerimleri, uygarlığın doğayı, bedeni, ilksel olanı ve irrasyonel olanı –tutkunun güya at oynattığı alanları– ehlileştirdiğinin söylenmesiyle aynı şekilde bastırılmıştır. Psikoloji ve sosyoloji gibi modern bilimler tutkulardan ender olarak bahsederken, kendi tutkularından bahsetmeye ise kesinlikle yanaşmazlar. Modern bilimlerin vardığı en son nokta, duygulanımlar gibi daha anemik kavramlarla uğraşmak olmuştur. Psikologların ve sosyologların çoğunun gözünde, tutku fikri, geçmişteki gülünç sağlık anlayışları kadar muğlaktır ve bilim-öncesine aittir.

Yine de, yukarıdaki tanımlara egemen olan ifadeler yoğunlukla ve mantıksız davranışlarla kolayca ilişkilendirilen bir tutkuyu akla getirmesine rağmen, bizim kültürümüz tutkudan yoksun değildir. Tutkunun daha karanlık, daha vahşi biçimleri rasyonelliğimizin eteklerinin çevresinde hâlâ sinsi sinsi dolaşmaktadır. Zaten bu karanlık tutkular gerçekten yasaklanmış ya da evcilleştirilmiş olsaydı, durmadan kendimize "her şey kontrol altında" deme ihtiyacını duymazdık. Biz temkinliyiz, çünkü gizliden gizliye hâlâ tutkularımızın esiriyiz. Kendimize geçmişimizden gelen bazı asal güçlerden korktuğumuzu söylerken, kalplerimizde bu güç karşısında elimizden bir şey gelmediğini kabul ederiz.

* * *

Öyleyse tutkulu sosyoloji neyle ilgilidir? Ölümlülük korkusu, akademik bilginin (bilgiyi tutkulardan ve bedenlerden arınmış bir şey, kalbin, bedenin ya da ruhun ürünü olmaktan ziyade zihnin bir ürünü olarak gösteren daha geleneksel sosyoloji ekolleri dahil olmak üzere) ortak formlarında tüm canlılığıyla sergilenmektedir. Bu tür bilgiler, dünyayı sabit ve dışsal bir nesneler bütünü olarak

deneyimlemeyi tercih ederek, bilginin sahibinin cisimleşmiş formunun taraflılığının üstünde durmaya çalışırlar. Bedenlerin tekil sınırlı özellikleri, dünyada belli yerleri, tekil yaşam süreleri vardır; oysa nesnel bilginin hiçbir özgül niteliği ya da yeri yoktur ve ebedi hakikatleri dile getirebilir. Nesnel bilgi tenin sonluluğuna bir ilaç sunar, ama nesnel bilginin soyutluğunun bedeli de sertliğin, keskinliğin ve derinliğin kaybolmasıdır. Bu kayıp, çoğu kez "bedeni" ve "duygular"ı nesneler olarak, konuyla doğrudan ilgili olmayan nesneler olarak alan sosyolojinin, bedensellik ve duygulara gösterdiği ilginin son zamanlardaki canlanmasında çok açık biçimde görülmektedir. Bedenden ve tutkulardan arınmış ürünler paradoksal olarak bedenlerin ve duyguların önemini öne çıkarmaktadır.

Geleneksel sosyoloji, incelediği toplumsal yaşamın içine kendisini yerleştirmeyi ustaca reddetmiş olsa bile, bizim kitabımızın başlığı bu tür bir düşünce tarzına bağlı kalındığını akla getirmektedir. Biz, sosyolojik bilginin doğuşunda içerili olan toplumsal süreçleri yakından takip ederek, şiirsellik ile pratiklik arasındaki, teori, yöntem ile etik arasındaki geleneksel ayrımları yeniden şekillendiriyoruz. Biz, çoğu sosyolojik teorinin soyutluğunun üstündeki gizemi kaldırmak ve onu öğrencilerin kendi yaratıcı pratiklerine açmak istiyoruz. Bizim kitabımızın başlığı, ayrıca, arzuyu sosyoloji içinde kabul etmenin önemine parmak basarak, toplumsallığın tutkularına ve cismaniliğine duyduğumuz sosyolojik ilgimize de işaret etmektedir. Bilme arzusunun kendisi en güçlü tutkulardan birisidir ve insanın kendi benliğini tanıma arzusuyla güdülenmiştir. Bu arzuların yapısı, üretilen ve ayrıcalıklı kılınan bilgi formlarını da değiştirmektedir.

Geleneksel sosyoloji ölüm üzerinde hâkimiyet kurmaya çabalayarak yaşamı reddetmektedir. Oysa tutkulu sosyolojinin pratikleri Sonsuz ya da Mutlak olana duyulan ötedünyasal özlemlere dayalı değildir ve dolayısıyla bu arzuların yaşamın birer parçası olduklarını kabul edebilmektedir. Tutkulu sosyoloji, yaşama sarılmayı, dünyayla ve ötekilerle şefkatli bir ilişki içinde olmayı yüceltir. Tutkulu sosyoloji, yaşamın keskin ve özgül deneyimleriyle ilgilenen bir sosyolojidir; bu deneyimleri idealleştirilmiş bir soyutlama peşinde koşturarak eritme arayışına girmeksizin onları *hissetmek*, uçta olmak ister. Bağlanmış ya da tutkulu bir sosyoloji, bil-

meye ve okuma, yazma, öğretme gibi bilgi pratiklerine duyusal ve insanın tüm varlığıyla katıldığı bir yaklaşımı gerektirir. Tutkulu sosyoloji riske girer ve yazarlar ile okurlar, öğretmenler ile öğrenciler arasında açık, oyuncul ve karşılıklı bir ilişki kurulmasına olanak tanır. Sosyoloji, yazarların okurlara, öğretmenlerin öğrencilere bağımlılığını geleneksel olarak reddetmiş olmasına rağmen, biz tutkunun, toplumsal yaşamın ve sosyolojinin özgül ve hareketli toplumsal *bağıntılar* içinde, birbiriyle bağlantılı bir şekilde var olduğunun farkındayız.

Tutkulu sosyoloji, metafor tarzında, toplumsallığın sunduğu olanakları ve seçenekleri genişleterek yaşamı zenginleştirmeyi vaat etmektedir. Biz de bu kitapta, tutkulu bir sosyolojiyi pratiğe geçirerek, sosyolojiyle ilgili tutkulu sosyolojik bir açıklama getirerek, okurları, deneyimi keskinleştirip derinleştiren yaratıcı süreçlere katılmaları için esinlendirmeyi ve tutkulu sosyolojinin anlamlarını bugünkü imgelemlerimizin ötesine taşımayı umut ediyoruz.

Okul

Bilgi tam olarak dehadan fışkırmadığı ya da vahiyle inmediği gibi, şu ya da bu biçimde ifade edilmeden önce soyut olarak, "düşünce"de var olduğu da söylenemez. Bilgi, en başından beri, kültürel üretim açısından zorunlu kısıtlamaları temsil eden düzenli ifade biçimleriyle iç içe geçmiş ve fırtınalı ilişkilerle üretilmektedir. Isadora Duncan'ın farkına vardığı bir nokta şuydu: Dansın ne anlama geldiğini söyleyebilseydiniz dans etmenize gerek kalmazdı. Bu ince noktayı Boris Pasternak da anlamıştı: SSCB'deki korkutucu baskıya rağmen sürgüne gitmekten daha fazla korkuyordu, çünkü Rus ve Sovyet toplumunun kurumsal biçimleri aynı zamanda onun çalışmasının ve ürettiği yapıtların önkoşullarıydı. Aynı doğrultuda elinizdeki kitapta biz de, sosyolojik

düşüncenin/yazının kurumların, sözcüklerin, metaforların, hikâyelerin, kavramların, konuların ve temaların düzenlenmiş bir hali olduğunu ileri süreceğiz. Yazmak ilkin bir sezgiyle başlasa bile, hakikatin önceden var olan bir parçasının sunulması ya da serimlenmesi değildir, çünkü "metin" o aşamada henüz şekillenmemiş, derme çatma bir şeydir ve onun hazırlanarak sunulması bir tiyatro oyununun düzenlenerek sahneye konulmasına benzer. Düzenleme yapma, sosyolojik yazıyı ve düşünceyi sınırlasa bile, aynı zamanda onun önkoşulunu oluşturmaktadır.

Bunun için biz sosyolojik bilgiyi üreten kültürel formlar ile pratiklere ilgi duyuyoruz. Nitekim bu bölüme de okumamızın ve yazmamızın ortamını ve dolayımını oluşturan akademinin kurumlarıyla başlayacağız. Akademisyen olmayan pek çok insan üniversiteleri özgür düşünceyi dış müdahalelerden koruyan kurumlar olarak romantik bir haleyle donatırken, çok sayıda akademisyen de söylenip homurdanarak, öğrencilerle bürokratların doymak bilmez talepleri nedeniyle üniversitelerin düşüncenin engellendiği yerler olduğundan şikâyet etmektedir. İki görüş de, üniversitelerin ehlileşmemiş düşüncenin özgürce dolaşmasını içeriden kollayan, kurumsal açıdan sığ, sarmaşıkla kaplı duvarlar olması gerektiği düşüncesini içermektedir. Biz ise üniversitelerin kültürel emeğin toplumsal ve teknik açıdan organize edilmiş bir biçimi olduğu görüşünü benimsemeyi tercih ediyoruz. Üniversiteler, sığ olmak bir kenara, bir düşünce tipinin şekillendiği karmaşık biçimdeki yapılardır. Akademik düşünce fiziği, tıbbı ve nükleer bombaları üretmekte; doktorlar, hukukçular, mimarlar ve sosyologlar çıkarmakta; kendimize ilişkin anlayışlarımızı yeniden şekillendirmekte ve ayrıca (onun metafizik iddialarını eleştirdiğimiz zamanlarda bile) bu kitabın temelini oluşturmaktadır. Fakat akademik düşünce, tüm gücüne ve coşkusuna rağmen, diğerleri gibi, ne aşkın ne de mutlak olan bir bilgi, yalnızca öbür bilgiler arasında bir bilgi formu olma özelliğini de korumaktadır. Akademik düşünce özgül bir kurumsal üründür.

Bu bölümün amaçlarından birisi, üniversitelerin ve akademik disiplinlerin kurumlarının sosyolojiyi ve bu disiplinin uygulayıcılarını nasıl şekillendirdiğini gözler önüne sermek iken, başka bir amacı da öğrenci-öğretmen ilişkisi üzerinde kafa yor-

maktır. Bu bölümün adını ilk başta *Skandal* olarak koymayı düşünmüştük, çünkü okul yaşamının kurumsal bir çerçevesinin olması, bilginin saf olduğu fantezisi karşısında bir skandal anlamını taşıyordu. Yine de amacımızı açıkça ortaya sermeyi düşünerek bu bölümün adını *Skandal* yerine *Okul* koymayı tercih ettik. Bizim amacımız, ne bir fanteziyi gerçekleştirmekteki başarısızlıkları nedeniyle üniversite disiplinlerini yerden yere vurmak, ne de sosyoloji disiplini içinde var olan tüm organizasyonel düzenlemeleri savunmaktır. Bizler, bir üniversitede çalışan sosyologlar olarak, kurumsal olmayan bir bilgi ütopyasını ortaya atıyor değiliz; biz tersine, korkunç bir talep olan saf ve mutlak bilgi isteğini sarsmanın, farklı sosyolojik ilişkiler tahayyül edip bu ilişkileri kurmanın başka yolları bulunduğunda ısrar ediyoruz. Sosyoloji elbette düzenli olmalıdır, ama bu pekâlâ farklı bir düzen olabilir.

* * *

Henüz ilkokula giderken, annemle babam beni bir kıyafet balosuna, pantolonunu giymeyi unutmuş bir Dalgın Profesör kılığında göndermişlerdi. Bir profesörün ne anlama geldiğinden o zamanlar pek emin değildim tabii, ama gece boyunca pantolonsuz olmanın verdiği sıkıntıyı dengeleyen bir saygı duygusu da hissetmiştim, özellikle kostüm ödül kazandığı zaman. Aradan yıllar geçtikten sonra, dalgın akademisyenlerin gerçekte akıllarındaki Yüce Şeyler'in gururlu kanıtı olarak dağınıklıklarını gösterip üniversite koridorlarında telaşla bir oraya bir buraya gidip geldiklerini gördüm. Bu tür akademisyenler fakülte ve üniversite yönetimini aşağılayarak, onları bilgi üretiminin dışında tuttukları "miyadını doldurmuş entelektüeller" ve "kariyeristler" olarak itham etmeyi pek severler. Ders saatlerinin ayarlanması gibi basit ama ivedi gereklilikler onların hiç mi hiç anlayabileceği şeyler değildir. Diplomasını alan öğrenciler hoşgörülü bir biçimde gülerler: "Adamlar işleri örgütlemekte tam bir felaket," "onlardan kavramlar aldık, o kadar," –sanki kavramlar entelektüel örgütlenme formları değilmiş gibi.

İşin tuhafı, örgütlenmemiş akademik kişiliğe ilişkin bu an-

latımlar örgütlüdür, bir örgüt inkârı çevresinde örgütlenmiştir. Akademisyenlere kadrolarını ve çalışma odalarını ve kürsülerini ve kütüphanelerini ve bilgisayarlarını ve sınıflarını ve çalışma izinlerini ve topluluk içindeki saygınlıklarını ve maaşlarını veren kurum, akademisyenlerin kutsal ve salt entelektüel nitelik taşıyan mesleklerini olumlamak adına uzak durdukları "kutsal olmayan kurum" yerine konularak araya bir mesafe bırakılmak istenmiştir. Sanki Yüce Düşünceli Akademisyen ne kadar pasaklıysa, verimli ve iyi yönetilen bir işyeri o kadar temiz olacaktır; onlar ne kadar sadeyse, akademisyenin masası o kadar dağınık olacaktır (bkz. Douglas, 1970).

Pasaklılık payesi vermek, o insanın ruhsal yuvasının bu dünyanın ötesinde olduğunu gösteren yaygın bir dinsel pratiktir. Yine de akademik bir ortamda bu pratik, nadiren üniversitelerin dünyevi yararlarının reddedilmesi eşliğinde yürür. Akademisyenlerin çalışma kartları elde etmelerini ve uluslararası telefon görüşmeleri yapmalarını –ki bunlar entelektüellerin pek ciddiye almadıkları maliyetlerdir– sınırlayan Okul Müdürü'nün Allah yardımcısı olsun. Akademisyenlerin istediği miktarda fotokopi kâğıdı sipariş edilmezse vah sekreterin haline. Doğrusu, üniversitelerin *örgütlülüğünden* yakınan pek çok akademisyenin gözünde bu kurumların dışında kalmaktan daha kötü bir şey olamaz. Bu kurumların dışında kimse onlara hoşlarına giden saygıyı göstermeyeceği için gerçekten çıplak *kalırlar*.

Akademik üretim, üniversiteleri oluşturan disiplin, organizasyon, yönetim ve güce her gün bağımlı olmasıyla ayırt edilir. Örneğin elinizdeki bu kitap, bizim akademiyle kurduğumuz zor bir ilişkiden (Duncan'ın dansa, Pasternak'ın Rusya'ya bağlılığının tutkusu ve hayal kırıklığının bir kısmıyla örtüşen bir ilişki) çıkmıştır. Akademi bize yazma fırsatını, yazma biçimlerini, hitap edilecek edebi kurumları, yazmaya olanak veren bir pozisyonu, yazının döneceği bir okuyucu kitlesini, yayımcılarımız için bir pazarı sağlamakta, böylece yazma ve farklı şekilde yazma arzumuzu besleyip kışkırtırken, aynı zamanda hayal kırıklığı yaratıcı kısıtlamalar getirmektedir. Biz burada genelde sosyolojik görülen başka çalışmalardaki kavramları, argümanları ve biçimleri kullandığımız için sosyolojik bilgiye bir katkı yaptığımızı iddia edi-

yoruz. Fakat herhalde en önemlisi, elinizde tuttuğunuz kitabın, akademik dergiler, konferanslar, dostluklar, mesleki birlikler ve özellikle üniversite kürsüleri etrafında organize olmuş bir disipliner toplulukla bütünleşmemizi sergilemesi nedeniyle sosyolojik olmasıdır.

Üniversiteler bu kürsüleri kurdukları zaman basitçe önceden var olan kurumları benimsemiş olmazlar. Sosyolojinin doğal sınırları yoktur ve onun üniversitedeki yeri olmasa, hemen düzensiz dergiler, dernekler ve konferanslarda rastlanan daha da dağınık bir amatör ilgiler yığını durumuna iner. Zaten üniversitelerdeki ilk sosyoloji bölümleri de bu dağınık ilgileri sınıflandırıp derecelendirerek bazı insanlara sosyolojiyi düzenleme lisansı vermişlerdi. Kurucular kendilerini sosyolog, yazılarını sosyolojik nitelikli metinler ve öğrencilerini de sosyolog olarak kabul ettirmek için üniversitelerin statüleri ile hukuksal konumlarından yararlanmışlardı. Daha sonra her yeni kürsü, her akademik atama ve her yeni mezunla birlikte disiplin yeniden tanımlanır oldu. Dolayısıyla sosyolojinin tarihi bir fikirler tarihi değil, karatahtalar ve bütçelerle yoğrulmuş düşünsel-kurumsal bir tarihtir.

Modern üniversiteler, işyerlerinin özgül niteliklerinden dolayı bilgi üretiminde yeni biçimler doğurmaktadır. Buna göre, akademik sosyoloji kendi disipliner pratiklerini daha fazla sayıda insanın genellikle daha dar sorunlarda daha büyük bir denetim altında çalışacağı şekilde rafineleştirip yoğunlaştırmıştır. Sosyolojik özellikler, araştırma türleri, araştırma alanları, yayın çıkarma biçimleri ve yayın hızları; bunlar üniversite atama, terfi ve araştırma komitelerince, dergi editörlerince ve araştırma fonu sağlama organlarınca gözlenip yönlendirilmektedir. Sosyolojik araştırma, üniversitedeki yeri sayesinde öğretimle de yakından bağlıdır. Açıkçası öğretim bir sonraki araştırmacılar kuşağını yaratmakta ve bu araştırmacıların çoğu da henüz öğrenciyken (lisansüstü öğrenimi görürken) araştırma yapmaya başlamaktadır. Bu tür kitaplar öğrenci pazarlarından dolayı vardır; kütüphaneler kendileri de öğrenci hizmetleri sundukları için uzmanlaşmış sosyoloji dergilerinin ürünlerini destekleyebilirler; araştırma dalları iş ilanlarında kullanılan bölümlerle özdeşleştirilmeye eğilimlidir; müfredatın ve işlenecek konuların tasarlanması, öğretim üyelerinin sosyolojinin doğasıyla

ilgili kendi anlayışlarını kalın çizgilerle ortaya koymalarını ve bir ritüel gibi sürekli olumlamalarını gerektirmektedir. Tüm bu açılardan bakıldığında, akademik bilgi üretme tarzlarının özgül bilgi formları yarattığını söyleyebiliriz.

Üniversiteler ayrıca, ulusal sınırları kesen bir faaliyet göstermelerine rağmen, görünüşte kapalı bilgiler üretirler. Sosyoloji kendi dergileri, monografları, dersleri, kitapları ve üniversite kürsülerine *kapanmış* görünür. Üniversite kütüphaneleri ve akademisyenler bilgi depoları olarak görülürken, öğrenciler bilgi üretimine katılmamakta, ama onun bardağından içmektedirler. Bu kapanma bir fantezidir, fakat akademisyenlerden hâlâ, "hüküm niteliğinde" yargılarda bulunarak kendi alanlarının efendileri olmaları beklenmektedir. Doktora öğrencilerinin de bu statüyü elde etmek için, "toplam bilgi havuzu"na kendi "anlamlı ve özgün katkıları"nı yapmalarının ilk adımı olarak kapsamlı bir yayın ortaya koymaları gerekecektir. Akademik bilgilere bireysel katkıların değeri, bir bakıma bu bilgilerin alt alta sıralanmasının toplanmasıyla elde edilen bir yekûn olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Bu disipliner ve akademik bağlamlar bizim içinde yaşadığımız, onlarla mücadele ettiğimiz formlardır; bunlar bizim kaçamayacağımız ve dışına çıkamayacağımız sınırlarımızdır. Oysa bu bağlamlar, özellikle romantik olmasalar bile tüm parlaklıkları içinde, hakikati doğrudan görüp kaydeden entelektüellerin temiz fantezilerinin dışında çok bayağı görünürler. Organizasyona bu şekilde bağımlı olmanın kabul edilmesi kurumsallığı ortadan kaldıramaz tabii, fakat üretilen bilginin formlarını değiştirme olanağını sunar.

* * *

Üniversitede kalması en muhtemel olan öğrenciler, özgül düşünme biçimlerini yine onlara uygun düşen özgül davranışlarla birleştirerek okul disiplinlerini özdisiplinlere çevirmişlerdir. Bir sınıfın ilk dersine geç girersem, genellikle öğrencilerin tahtaya en yakın olan sandalyeyi boş bıraktıklarını görürüm. Alışkanlıkla kendilerine bir lise sınıfı, bana da otoritesi ve bilgisi kutsal tebeşirdeki egemenliğiyle simgelenen bir lise öğretmeni rolünü biçmişlerdir.

Tebeşir tozunun kokusu yetişkin insanları, sihirli bir şekilde derinlere işleyen emirlere tepki veren okul çocuklarına döndürür: "Kalemleriniz, kâğıtlarınız hazır mı?", "Öne çık," "Öğretmen konuşurken sessiz olun," "Tahtaya yazdıklarımı defterlerinize geçirin."

Bizim verdiğimiz ilk sosyoloji ödevi, öğrencilerden sınıflarından birini gözlemlemelerini ve o sınıfın mikro ritüelleri ile güç ilişkilerini analiz etmelerini isteyerek, üniversite eğitimi içinde kurumsallaşmış varsayımlara ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bir amfide kurulmuş olan pedagojik ilişkileri düşünün. Öğrencilerin hepsinin öğretim üyelerini rahatça görmelerini sağlayan basamaklı oturma düzeni, öğrencilerin yanlarında oturanları görmelerini zorlaştıran sabit sıralarla pekiştirilmiştir. Bunun için öğrenciler, potansiyel olarak rekabet halindeki çok sayıdaki öğrenciden birisi olarak ayrılmış, kişiselliklerinden arındırılmış, nicel bir sayı haline getirilmişler ve onların önünde duran yazı masalarıyla böylesine kısıtlı bir alana hapsedilmişlerdir. Öte yandan öğretim üyeleri tüm öğrencileri görebilir, böylece ideal olarak tam hedefe dikilen bir bakışla gürültü yapan her öğrenciyi susturabilirler. Bu da öğretim üyelerini Tanrı-benzeri bir konuma yerleştirmekte, onların yazılarını kutsal metinlere çeviren kürsüyle, onları kutsal bir ışık halesiyle donatan, öğrencileri ise yarı aydınlıkta bırakan ışıklandırma sistemiyle, zamanı öğrencilerden daha iyi takip etmelerini sağlayan saatin yerleştirilme biçimiyle, kendi sözlerini yaşamdan daha büyük gösteren teknolojiler olan mikrofon ve kocaman projektörün parlaklığı üzerindeki güçleriyle, kendilerinin konuşması ve öğrencilerin suskunluğu, kendilerinin kişiliklerini ortaya koymaları ve öğrencilerin anonim bir kitle olarak kalmaları arasındaki dengesizlikle, herkes durgunluğa sürüklenirken onların olayları gerçekleştirme, istedikleri gibi hareket edip kâinatı yaratma yetenekleriyle her şeyi bildikleri izlenimi iyice pekiştirilmektedir. Öğretim üyeleri tamamen dolu bir sayfa, öğrenciler ise doldurulmayı bekleyen birer boş sayfadır. Kuşkusuz güç ilişkileri, öğrencilerin öğretim üyelerinin gücünü kırabilmeleri ve mimari kodları tanımayıp, bilakis bu kodlara baskın çıkmalarıyla fiilen bir dalgalanma ve gelgit içindedir, fakat kodlar yine de aşılması gereken bir engel olarak ortada durmaktadır. Öğrenciler ve öğretim

üyeleri, üniversiteleri tasarlayan mimarların onları yerleştirdikleri konumlardan kendi konumlarını yeniden belirlemeye çalışmaktadırlar.

Amfi, öğretmenleri öğrencilerden ayırma takıntısı içinde, saf araştırma görevlerini öğretimin "sapması" ve potansiyel "kirlenmesi"nden korumaya yönelik ortak bir akademik arzuyu kodlamaktadır. Öğretmen/öğrenci ayrılığı her ders için öğrencilerle bir öğretmenin ilgilenmesi sisteminin yarattığı karmaşık ve samimiyeti devreye sokan ilişkilerin tehdidi altında olduğu için, öğretmenlerin statüsü genellikle kıdemli öğretim üyelerinden daha alttadır ve akademisyenler arasında daha fazla panik yaratma gücüne sahiptir. Bu tür korkuların ve engellerin var olmasının nedeni, entelektüel ayrıcalığın, akademisyenin öğrenciye çok yakından bağımlı olmasının kabulüyle tehdit edilmesidir. Öğretmen-öğrenci ilişkisi, uygar insanlar ile ilkel insanlar arasında var olan sömürgeci ilişkiye denk düşmektedir; burada öğrenciler, kendi entelektüel güvence hayallerini içinden ayıklamak için bel bağladıkları bir entelektüel güvencesizlik kâbusuyla baş başadırlar. Fakat bu şekilde tanımlanmış olan öğrenciler de, başka bir açıdan, akademisyenlerin onlara karşı engeller dikmeleri gereken bir tehdit durumuna gelmektedirler: Öğrenciler pek çok bakımdan akademisyenlere benzedikleri için, onların yakınlığı akademisyenlere kendi güvencesizliklerini hatırlatmaktadır. En büyük korku ise akademisyenlerin öğretirken kendilerinin de bir şeyler öğrendiklerinin belli olma ihtimalidir, çünkü öğrencilerde akademisyenlere yönelik kuşkular uyanmaya başlarsa, akademisyenlerin entelektüel efendiliğinin dayanağını sarsmış ve akademik payenin ortak temeline meydan okumuş olurlar.

Öğrencilerin gözlemleri ve öğretmenlerle ilgili değerlendirmeleri koridorlarda ve üniversite kantinlerinde ağızdan ağıza dolaşmasına ve ender olarak resmen kabul görmelerine rağmen, öğrencilerin akademisyenlerin bilme ve ayrıcalıklı olma iddialarının bir kısmını demistifiye etmelerine olanak tanırlar. Bizim gözlem egzersizimiz, öğrencileri, bu bilgiyi, onu üniversitenin kenar köşelerinden sınıfların ve ödevlerin kutsal mekânına çıkararak (bu, geleneksel öğretim anlayışlarını rahatsız eden bir yersiz yurtsuzlaştırma hareketidir) geliştirmeye yönelik bir davettir. Öğ-

rencilerle öğretmenlerden öğretimin gerçekleşmesindeki dolayımlayıcı öğeler hakkında, gözle görülür ayrıntılarına kadar (sessizliği sağlamak için boğazlarını temizleyen öğretim üyeleri, oturacakları yerleri ve ne yazacaklarını kendileri seçen öğrenciler) bilinçli olmayı istemeyi içeren geleneğin bu şekilde bozulması "daha iyi bir öğretim anlayışı"ndan fazlasını sunmaktadır. Öğrenciler, dersi meydana getiren ritüellerin neler olduğunun bir kere farkına varınca, onu artık bir daha şeffaf bir iletişim olarak, öğretim üyelerinin çıktılarının kendi girdileri haline gelmesi durumu olarak görmezler. Öğretim üyelerinin bir hedefe dikilen bakışını geri çeviren öğrencilerin gözlemleri, karşılıklı alışverişi yönlendirme yeteneklerini güçlendirerek ders verme ilişkisini de değiştirecektir. Bu sorunlar *Yönetme* ve *Arzu* başlıklı bölümlerde ele alınmıştır.

Tabii böyle bir egzersiz, ders verme ilişkisini değiştirse bile, öğrencilerin gözlem egzersizlerine verilmesi gereken notun simgelediği bir olgu olan üniversite bilgisinin kurumsallaşmasını önleyemez. Foucault'nun *Discipline and Punish* (Gözetim ve Ceza) (1977a, s. 170ff) adlı çalışmasında kullandığı terimlerle ifade edecek olursak, not vermek gözetimi, normalleştirmeyi ve sınavı kapsamaktadır. Öğretmenler, öğrencileri bir norma göre gözlemleyip ölçerek, tek tek dosyalarda tuttukları rakamlar ve notlarla homojenleştirip özgül niteliklerini niceliklere indirgeyerek, onları sayılara çevirirler. Not verme ayrıca farklı bilgilerin niteliklerini de yok eder, çünkü, alternatif kriterler olmayınca, sayısal bir göstergenin, diyelim 75.5 puanlık bir deneme kâğıdının doğru "yanıt"ın dörtte üçünden birazcık fazlasını içerdiği görüşünü yansıtarak, kendisini tek ve sonlu bir "şey"in ölçüsü olarak sunacaktır.

Akademisyenler bir denemenin değerini yüzde 0.5 puan kadar ince bir ayrım yapacak derecede nasıl ölçebilirler? Bilirler, *çünkü* onlar akademisyendir, çünkü onlara bunun için maaş ödenmektedir, çünkü akademisyenlerin not verme yetenekleri onların kendi disiplinlerinin standartlarının somut bir yansıması olmalarının kanıtıdır. Onlar, karşısında oranları ölçtükleri bir kriteri, sonluluğu ve bütünü temsil ederler. Üniversite hocasının kişiliğinde toplanmış olan bilgi, üniversitelerin bilgi hazinesini kendi bünyelerinde taşıdıkları anlamına gelir. Bu da 100 tam puan vermekteki gönülsüzlüğü açıklayan bir şeydir: Tüm disiplinin bir tim-

sali olarak, tam bilgiyi elinde bulunduran kişi öğretmendir ve öğretmenin konumu ile öğrencinin konumu arasında her zaman belli bir mesafe bırakılmalıdır.

Ne var ki akademinin not verme blöfü, hazırladıkları tezler son noktada sınavı yapan görevlinin yorumlarıyla kabul ya da reddedilen lisansüstü öğrencilerine sökmez. Açık ve çoğul bilgi ve hakikat görüşlerine zemin hazırlayan bu yöntem aynı zamanda akademisyenlerin çalışmalarına da uygulanacaktır. Lisans öğrencilerine de puan yönteminin uygulanmamasının nedeni, kısmen sınav yapanların artık 100 üzerinden 100 puanı ölçme iddiasında bulunmaya cesaret edememeleri, kısmen de yüksek lisans öğrencisinin notla değerlendirilmesinin akademisyenlere de not verilebilmesi ihtimalini akla getirir ki, bu da doğal olarak, kendilerini bütün hissettikleri, herkesin akademisyenlerin bildiğini bildiği güvenli bir yer özlemi içinde olan öğretim üyelerini dehşete düşürür.

Akademisyenlerin verdiği her not, öğrencilerden ayrı olduklarını teyit ederek, kendilerinin notla değerlendirilme korkularını dengeleyebilmektedir. Not veren kişiler olarak akademisyenlerin konumu, hakikat kadar kesin, asosyal ve özerk bir konumdur. Bu fanteziye inanmak, akademisyenlerin öğrencileriyle ilgilenmemeleri ya da öğrencilerin kendileri hakkında ne düşündüklerine aldırış etmemeleri anlamına gelmez, fakat objektif not verme süreci içinde bu tür kaygılar bastırılmış ya da marjinalleşmiştir. Aslına bakarsanız, akademisyenler, onların bilgilerini öğrenmeyi arzu ederek meşruiyetlerini sağlayan öğrencilerin varlığından delice bir sevinç duyarlar, ama bu ilişki gizli bir bağımlılık olarak kaldığı müddetçe güven içindedir.

Tanınma, kimlik edinme, değerlendirme ve reddetmeden oluşan bu karmaşık ilişkiler üniversite mezuniyet törenlerinde yad edilir. Kendilerini hakikatin kendisi kadar zaman dışı bir konumda gören akademisyenlerin mevkilerine özgü cübbeleriyle çıktıkları sahnedeki geçit töreni havası; ilk yoklamanın yapıldığı günden beri ayakta kalmayı başarmış olan kahramanları onurlandıran bir adım olarak öğrencilerinin isimlerinin son seremonik yoklamada bir daha okunması; hikmeti kendinden menkul harfleri ve kırmızı mühürüyle kalın bir kâğıda basılmış diplomanın resmi ciddiyeti; vaftiz törenini, evliliği ya da ölümü hatırlatan konuklar, yabancılar,

aile fertleri ve arkadaşlardan oluşan saygılı izleyiciler topluluğu: Bunlar üniversitenin putlaştırılmasına yarayan araçlardır. Mezun olan öğrenciler, tanıkların önünde belgelenen bilginin puanla derecelendirilmiş diplomasını ve yeni kimliklerinin ödülünü böylece ağırbaşlı bir törenle almış olurlar.

Diploma törenleri genellikle akademik yakınlığın dorukları olarak görülür. Bu buluşma, sınav yapmayı gerekli kılan bir kurumda birlikte çalışıyor olmaya değil, akademisyenlerin bilgiyi ölçmedeki ortak yeteneklerinin kutlanmasına dayanır. Akademisyenlerin öğrencilerine not vermekten dolayı hissetmiş olabilecekleri utanç, törenin onların bilgileri ve değerlendirmelerini onurlandırmaya duyduğu arzu içinde kaybolacaktır. Öğretmenler mezun olan öğrencilerine gururla bakarlar, oysa asıl gurur veren şey, öğrencilerin havariler haline gelerek onları haklı çıkarmış olmaları, öğretme ilişkisinin kişisel sıcaklığının öğretmenin kendi güvenliği için hissettiği sıcak bir duyguya dönüşmesidir. Öğrencilerin akademik basamaklarda ilerleyişi, oturdukları salondan normalde derslerin verildiği ve şimdi akademisyenlerin toplandıkları kutsal podyuma çıktıkları zaman törensel bir şekilde canlandırılmış olur. Öğrenciler, bu sahneye çıkışlarıyla, gururla sallayıp durdukları şapkalarıyla ve nihayet yanına ulaşabildikleri rektörle el sıkışarak aldıkları diplomalarıyla akademi dünyasına ilk adımlarını atmış olurlar. Fakat bu anlık bir şeydir. Öğrenci ondan sonra kendi katına geri döner. Akademisyenler öğrencileriyle ancak kendi asli ilişkilerini, bilgiyle doğrudan ilişkilerini olumlamak üzere temasa geçerler.

Öğrenciler, hem öğretmenin konumunun önkoşulu hem de akademinin kendine biçtiği imaja karşı bir tehdittir. Akademisyenler, kendilerinin hakikatle kutsal bir ilişkileri olduğunu ısrarla vurgulamak için, kutsal olmayan üniversite kurumuna hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin katıldığını sürekli olarak hatırlatan emareleri dikkatle ortadan kaldırarak öğrencilerle aralarına bir mesafe bırakmalıdırlar. Aksi halde, bu kurumsallığın kabulü şeffaf öğretim modelini bulandıracak ve kutsal akademisyenler ile vahiy kutsallığındaki bilgi nosyonlarının gizemini de çözecektir.

* * *

Akademisyenler kendi çalışmalarının notla değerlendirilmesinin getireceği açık bir aşağılanmayı yaşamaz belki, fakat kendi konumlarındaki insanlardan oluşan jüriler de onları durmadan değerlendirmekte, kabul etmekte ya da reddetmektedir. Öğrenci-öğretmen ilişkisinde notların yeri neyse, "akademik camia"da da meslektaş değerlendirmelerinin yeri odur ve bu camianın bazı üyeleri diğerlerinden kesinlikle daha eşittir. Akademisyenler bir tebliğ sundukları, bir dergiye bir makale gönderdikleri ya da bir yayınevine bitmiş bir kitap teslim ettikleri her seferinde, bir iş başvurusu yaptıkları, bir terfi ya da araştırma bursu istedikleri her seferinde, bir performans değerlendirmesinin yapıldığı her seferinde değerlendirmeye tabi tutulurlar. Meslektaş değerlendirmeleri bir akademisyenin başka bir akademisyenin dersine katıldığı her örnekte (ve aslında tam da bu nedenle genellikle özendirilmeyen bir uygulamadır) ve bu türde bir kitap çıkarıldığı zaman da gündeme gelir. Akademik camia, disipliner değerlendirme yapma gücüne sahip bir örgüttür.

Her üniversitenin her koridorunda böyle bir yargıyla karşılaşmanın dehşetini yaşayan akademisyenlere rastlanır. Bu tür insanlar, sahtekâr durumuna düşürülme korkusundan dolayı yazamazlar. İçlerinden "tılsımı", gerekli şansı ya da dehayı o zamandan beri kaybettiklerine inanıyorlarsa, geçmişteki "başarıları" da onları fazla rahatlatamaz. Haliyle aynı koridorda, düzenli olarak yazı ve makale yayımlayan, fakat çalışmaları ruhsuz bir sığlık merkezi olmaktan öteye gidemeyen akademisyenlere de rastlanır. Bu akademisyenler, risksiz tekniklere başvurarak sınavlarda ve denemelerde iyi dereceler alan, yüzdelere kafayı takmış bezgin öğrencilere benzerler; yayımladıkları şeyleri üst üste yığarlar, fakat başarıları kendi gözlerine başkalarının düşündüğünden daha az gelebilir.

Üniversite koridorlarında mesleki dayanışmaya ve cömertliğe dayalı ilişkiler de görülmesine rağmen, çeşitli bilimsel sınavlar, akademik ilişkilerin öğrenci ilişkilerinde pusuda bekleyen kıskançlık, sıradanlık ve *hınçla* dolu olmasına yol açmaktadır. Bu duygular aslında aynı olma özlemini yansıtır: Akademisyenler genellikle, sanki bir kişiye bahşedilecek bir övgü ya da ödülün kendilerinden esirgenmiş bir övgü ya da ödüle karşılık geldiği tü-

ründen bir sıfır-toplam oyunundaymış gibi davranırlar. Böylesi durumlarda, bazen başkalarının acılarından zevk alarak, bazen başarıları ya da cesaretleri kendilerini kötü hissetmelerine neden olacak meslektaşlarının altını oyarak, bazen de kendi çalışmanızda bulduğunuz sevinci saklamanın akıllıca bir davranış olduğu bir ortam yaratarak birbirlerine karşı kurnazca dolaplar çevirirler.

Bu disipliner sınavlar nesnelleştirmeyi getirirken, bilimle uğraşacak insanlar da öznelleşmeyle, yani özdisiplinle, akademik camiada kullanılan yargı kriterlerinin "gönüllü olarak" içselleştirilmesiyle yetiştirilir (bkz. Foucault, 1981, s. 57ff, 1982). Akademik Özgeçmiş (CV), insanların, benliği mübadele değeri olan sabit vasıflara dönüştüren envanterler çıkarmalarını gerektirdiği için, kendini nesnelleştirmesi açısından önemli bir ölçüdür. Sınav sonuçları, yayınlar, konferans tebliğleri ve buna benzer göstergeler, araştırmacılık, zekâ, deneyim ve uzmanlık gibi istenilir niteliklerin kanıtları olarak değerli hale gelirler. Akademik yaşamdaki bu sınav notlarının karnesi olan CV, akademisyenlerin marazi bir takıntı haline getirdikleri bir objedir.

Sosyoloji kürsülerinin çay salonlarında insanların CV'leri tartışılır ve ölçülür. CV'leri kısa olanlar derhal devre dışı bırakılırken, uzun olanlar renkli Anthony Giddens/Bryan Turner hikâyelerine eklenirler. Atama komitelerinde bu tür insanların çıkardıkları yayınlar sayılırken, başlar olumlayarak sallanır. Bir meslektaşım bir keresinde, alışkanlık nedeniyle kendisinin de böyle bir adayın başvurusunu sonuca bağladığını söyleyerek aynı indirgemecilikten yakınmıştı. Yine de akademisyenler, kendi bilgisayar ekranlarının yalnız ve özel ortamında kendi CV'lerine kasvetli yüzlerle bakarlar. Uzun bir makale birçok kısa makale değerinde midir? Tek bir projeden kaç ürün (konferans tebliğleri, çalışma bildirileri, makaleler, kitap, derleme, ders kitabı, ikinci kitap) elde edilebilir? Eğer bu ürünler paketi içine katılamayacaksa herhangi bir kitap değerlendirme makalesi yazmaya değer mi? Bu CV yeniden terfi için başvurmaya yetecek kadar etkileyici midir? Yayın çıkarma oranında özel bir mazereti gerektiren, ürünsüz bir ara dönem var mı? (Bu soruların düşündürdüğü gibi, akademik CV'lerde öğretime değer verilmesine çok ender rastlanmaktadır.)

CV çifte anlamıyla yaşamın bir dökümüdür, fakat bu dökümle

yalnızca "dışarıdaki" bir izleyici topluluğu hedef alınmaz. CV'nin hazırlanışı yoğun bir iç gözlemi de gerektirir; öğrenciler ve akademisyenler kendileri üzerinde çalışma ve kendileri hakkında yazmaya kapanmaktan pekâlâ hoşnutluk duyabilirler. Belge tamamlanınca içlerinde herhalde kim olduklarına dair alışılmadık derecede bütünlüklü bir duygu oluşmuş olacak ve CV'deki döküm onları ikna etmişse bundan sınav süreçlerinin sonuçlarını içselleştirmiş oldukları gibi bir kanıya varacaklardır. İnsanlar kendi CV'lerini bilinçli olarak çarpıttıkları zamanlar bile öznelleştirme süreçleri işliyor olabilir. CV'lerinde olumsuz bir şeyin bulunmamasına karar veren temkinli akademisyenlerle öğrenciler, belli zayıflıklarını itiraf etmeme (yüksek sesle dile getirmeme) yolunu seçmektedirler, fakat bu karara pekâlâ kendi gerçek vasıflarını katı biçimde değerlendirerek de varmış olabilirler. Kendi başlarına düşünmeye daldıklarında ise, pekâlâ "gerçek" CV'lerindeki, kendilerinin ve Tanrı'nın şahidi olduğu "yetersizlikler"ini kabul edebilir ve bundan dolayı kendilerini suçlayabilirler.

CV kendine verilen değerin bir göstergesi olarak kolayca içselleştirilir, çünkü para gibi CV de kamusal ve görünüşte nesnel olan ölçülere dayanır. Çok sayıda insan, kendilerine verdikleri değerin bir kandırmaca olmasından, başkalarından (aile fertleri, arkadaşlar, sevgililer) gördükleri saygının gerçek durumu bilmemekten ya da zoraki bir sevgiden kaynaklandığı için dikkate alınmayabileceğinden korku duymaktadır. Oysa sicil kartlarına kaydedilen notlar bu şekilde lekelenmiş değildir; hatta objektif ayrım ve tanım vaadinde bulundukları için bu notlar memnuniyetle bile karşılanabilir.

Akademisyenlerin muhatap olduğu sıkı disiplinli rejimler, gerek sınavların nesnelleştirilmesini gerekse sosyoloji disiplinini sosyoloğun özdisiplinlerine çeviren öznelleştirmeleri kapsadığı için, akademisyenlerin öğrencilere uyguladıkları rejimlere (çok) benzemektedir. Bununla birlikte, akademisyenler, kendilerini soyut düzeyde düşünceye ve hakikate bağlı olan özerk entelektüeller kimliğiyle hayal etmenin güvenliğini tercih ederek, kendi bilgilerinin kurumsal topraklarda zaten gömülü olduğunu itiraf etmeye pek yanaşmazlar. Benim tanıdığım bir profesör, Tanrı'nın dünyayı disiplinler şeklinde bölmediğini söylemekten hoşlanır.

Belki doğrudur bu, ama biz fani kullar Tanrı'nın soyut perspektifini paylaşamayız. Biz bu kutsal olmayan kurumlarla kurduğumuz tutkulu ilişkilerden kaçamayız.

Öğrenciler akademik blöfün arkasındaki endişeyi sezmiş ya da görmüş olsalardı, üniversitedeki bilgiye eşlik eden güvensiz tutumları daha iyi gözleyebilirlerdi. Bu durum onların kendilerini zayıf hissettikleri için suçlamaktan vazgeçirse ve düşünsel güvencenin başarısı hakkında fantezi kurmalarını engelleseydi, akademik çalışmanın kronik gerilimleriyle baş etmenin daha kolay yollarını bulabilirlerdi. Oysa bazı kararlı lisans öğrencileri, kendilerini başkalarının yargılarının ağırlığından kurtaracak olan diplomayı bekleyerek, bu fantezinin peşini lisansüstü düzeyine kadar bırakmazlar, gelgelelim bu güvenceyi verecek yükseklikte bir not da yoktur.

* * *

Bilgiler daima kurumlar ve disiplinler şeklinde olurken, ciddi ölçüde farklı kodları, kuralları, ilişkileri ve bilgileri kapsayan çeşitli düzen tipleri de yaratılabilir. Ben, sosyolojiye şimdilerde egemen olan düzeni araştırmak için ders kitabı sosyolojisini ve özel olarak da ders kitaplarında beş-altı "sosyolojinin kurucusu"nun yaşamları ve düşüncelerinin anlatılması geleneğini ele alacağım. Derslerin rahatlatıcı bir yanı da olan bu anlatım geleneği aslında bir sosyoloji tarifi değil, sosyolojinin öğretilmesi ile sosyolojik araştırmaları (sosyolojik kimlik ve düzen için özgül bir form sunan ritüellerin, itirafların ve dehşet hikâyelerinin üretilmesini) disipline etmenin bir aracıdır. Hikâyelerde hangi etik konumlar içerilidir? Hikâyeler hakikat, dünya ve toplumun geri kalanıyla hangi ilişkileri önermektedir? Hangi yazma, okuma, öğretme ve öğrenme biçimlerine izin vermektedirler? Öğrencilerine hangi pasaj ayinlerini dayatırlar? Sosyologlar arasında nasıl ilişkiler kurarlar? Hangi bilgi biçimlerinin üretilmesine katkıda bulunurlar? Ve bu disiplin toplumsal ve düşünsel olarak nasıl yeniden oluşturulabilir?

Ders kitaplarındaki onur listelerinde yazarlar, okurlar, öğretmenler, anneler ya da ana-babalar yüceltilmez. Coser (1971) ile Raison'ın (1979) kitaplarının başlıklarının ortaya koyduğu gibi, bu-

radaki bağlılık sosyolojinin Ustaları ve Babaları fikrinedir. Beatrice Webb benim başvurduğum kitaplar listesi içinde yer alan tek kadındır ve o da kendi kocasının gölgesinde görünmektedir. Bu listeler babaerkil olmanın yanında babasoyunu yüceltirler: Aile ağacı imajı Abraham'ın *The Origins and Growth of Sociology* (Sosyolojinin Kökenleri ve Gelişmesi) (1973) başlıklı çalışmasının kapağına yerleştirilmiş olan ve Giddens'ın *Sociology*'sinde (Sosyoloji) (1989, s. 702) yeniden aktarılan soyağacında açıkça görülebilir. Baba ve aile metaforlarının böylesine pervasızca yinelenmesi hem sosyolojiyi hem de onun hikâyesini *örgütleyen* öğedir. Mecazlar sosyolojinin cinsel bir düzen ve üreme yeteneğine sahip bir kurum olarak yerleşmesini sağlarlar; farklılıklar bir tarafa, sosyologların bir aile oluşturduklarında ısrar ederler; sosyolojinin kardeşleri, kuzenleri, amcaları ve halalarını saptarlar; Durkheimcı bir anlamda (bkz. *Sihir* bölümü) ideal sosyolojik topluluğu yaratan hayali aile buluşmalarına gönderme yaparlar; evlat sevgisi ve sadakatini talep ederler; sanki aile ve babasoylu biçimler doğalmış, dolayısıyla sosyoloji için de doğalmış gibi hareket ederler. Ders kitapları gerçekten bu tür kuşkulu ahlâki iddialar ve taleplerle dolu olmasaydı, tohumlu/babalı metaforlar, basmakalıp sözler olmaktan ziyade çarpıcı deyişler olur ve sosyologlar özel kurumsal ilkelerin, sosyal ilişkilerin, değerlendirme kriterlerinin ve sosyolojinin kurucularının bilgilerinin meşruiyetini kanıtlamak zorunda kalırlardı. Oysa ders kitaplarında sosyologların kendi gelenekleri hakkında en ufak bir sosyolojik meraka rastlanmamaktadır.

Aile imgeleri sosyolojinin politik-kurumsal hikâyesini, bir akrabalık bağının tasladığı kadar sabit ve açık olan doğal bir tarihe çevirmekte, fakat kan bağını biyolojik açıdan doğallaştıran annelik faktörünü dışladığı için hikâye yine çürük ve temelsiz kalmaktadır. Kurucular, "doğal olmayan" bir iffetli babasoyunu, başka erkeklerden doğmuş erkek liderlerden doğan bir disiplin oluştururlar. Doğadaki cinsel farklılığı reddeden bu iffetli babalar, Yaradılış Tanrısı'nın ve kızoğlankız olan erkek rahiplerin kişisel bütünlüğünü hatırlayarak, başlama işaretlerini doğal-öncesi ya da ilahi olandan almaktadırlar.

Sosyolojinin babaerkil onur listelerinin dayanağını oluşturan

dinsel hikâyeler, disipline adını veren kurucu olan ve sosyoloğu bir tür baba ya da rahip olarak gören Comte'un yazılarında açıkça görülebilir. Comte, aileler ile dinin, toplumda temel rol oynayan iki birleştirici güç olduğuna inanıyordu. Temel toplumsal birim birey değil, aileydi: "İnsan, aile vasıtasıyla kendi bireyselliğinin sınırlarını aşmayı ve bir yandan en güçlü içgüdülerine itaat ederken öbür yandan bir başkasında yaşamayı öğrenir" (Comte, 1973, s. 115). Aynı şekilde din de insanların kendi türlerine, toplumu birleştiren dinsel törenlere ve inançlara sevgisiyle egoizmi aşmalarını sağlamaktadır (bkz. Coser, 1971, s. 11).

Comte aile birimleri sayesinde kendi sınırlarını aşan İnsan'dan bahsederken, evin erkeği olan aile reislerini, kendi kendisinin Efendi'si olan bir hanenin reisini kastediyordu. Bu tür babalar ailelerdi. Bu babalar, çocuklar ya da anneler gibi ailelerde hapsolmuş olarak kalmıyorlar, tersine aileye egemen olarak onu aşıyor ve birlik sağlıyorlardı. Bu yaklaşım, Comte'un hem erkeklerin aileler olduğunu, hem de ailelerin İnsan'ın gerçekleşmesinin aracı olduklarını nasıl ileri sürebildiğini açıklar. Aileler, onları bireyselliklerinin üstüne çıkararak ve kendi biyoseksüel içgüdülerine egemen olmalarını sağlayarak Babalar'ı basit erkeklerden yaratırlar. Comte böylece St. Paul'ü yinelemiş olur: Evlilik, rahip olarak hiç evlenmemekten sonra, tutku ve tenin tehlikelerine hâkim olmanın en iyi yoludur. (Öyleyse Comte bizim yazdığımız bu kitabı tam bir skandal olarak yorumlardı.)

Comte'a göre, sosyolog toplum için neyse, baba da aile için odur. Comte, dinin toplum açısından temel bir yere sahip olduğu görüşünde ısrar ederken, sosyolojinin de pozitif bilimlerin sonuncusu ve en geneli olduğunu, eski dinlerin yerini alacak olan ilerlemenin özbilinci olduğunu ileri sürüyordu. Comte'un iddiasına göre, Sosyolojik Düşüncenin Ustaları, İncil'in sağlayamadığı uyum, adalet ve dürüstlüğü yaratmak için bilimsel hakikatleri kullanan İnsanlığın Yüce Rahipleri olacaklardı.

> İnsanlığın önceki tarihi boyunca yatkın olduğu egoistçe isteklerin yerini diğerkâmlık, itaat etmek, *başkaları için Yaşamak* alacaktı. İnsanlar ... bilgelikleriyle insanın geçmişteki ve şimdiki zamanındaki bilimsel bilgilerini ve yasalarla belirlenmiş yolu öngörülebilir bir geleceğe ta-

şıyacak olan pozitivist ruh mühendislerini sevgiyle yüceltecektir. (Coser, 1971, s. 13).

Erkekler, ailelerde hâkimiyet kurarak, aileleri somutlaştırıp onları aşan babalar durumuna gelmek için salt bireyselliği ve cinselliği aşma özlemi duyarlar. Sosyologlar da toplumda hâkimiyet kurarak, İnsanlığın Yüce Rahipleri durumuna gelmek için salt dini ve sosyalliği aşarak yine daha yükseğe çıkarlar. Sosyolojinin kurucuları toplumun ruhani babaları haline gelirler. Sosyolojinin kurucuları sadece dinsel bir kimlik taşımakla kalmazlar, aynı zamanda o dinin rahipleri ve peygamberlerdir; sosyolojinin kurucuları sadece toplumsal bir kimlik taşımakla kalmazlar, aynı zamanda o toplumsal olanla ilgilenen bilim adamlarıdır; sosyolojinin kurucuları sadece topluma ve dine gömülmüş insanlar olmakla kalmazlar, aynı zamanda o toplumun ve o dinin efendileridir.

Comte'un Musavari ihtiraslarının utancından kurtulmak isteyen ders kitapları, Comte'un bu tür iddialarını yine onun gerçek ya da bilimsel girişimlerinden ayırmaya çalışmaktadır (örneğin, Coser, 1971, s. 13), fakat Comte bilim ile dinin ayrılamaz derecede iç içe geçmiş olduğunda ısrarlıdır; bilim dinden çıkar ve daha kapsayıcı bir biçimde ona geri döner. Musavari ihtiras bir sapma değil, kesin bir sonuçtur. Abraham, Comte'un ruhani temalarını onun düşüncesinin *reductio ad absurdum*'u olarak çürüttüğünde (1973, s. 89), Comte'un yanlışının, topluma egemen olma ve toplum adına konuşma özlemi içindeki sosyologların ilahi hırslarını açığa vurmak olduğunu üstü kapalı bir dille teslim etmiş olmaktadır.

Sosyologların çoğu, bilgiyi bir aydınlanma, bir vahiy ya da önceden var olan bir hakikatin keşfi olarak gören yaygın akademik fanteziden hoşlanır. Görünüşe bakılırsa sosyologları Hakikat'in hizmetçileri konumuna getiren alçakgönüllü bir görüştür bu, fakat dışsal bir Hakikat'le kölece bir ilişki kurmak, kehanette bulunma yetkisine sahip toplumsal ilişkiler yaratabilme durumu da doğurabilir. Comte, bunun gücün maskesini düşürmeyi ve din ile büyünün yerini kapmayı içeren aydınlanma projesinin bir parçası olduğu doğrultusundaki iddialara rağmen, güç ile dinin sosyoloji aracılığıyla etkili olmaya nasıl devam edebileceğini çok açık bir şekilde göstermektedir. Sosyologlar, iliklerine işlemiş olan ken-

dilerini haklı görmenin verdiği şevkle, genellikle kendilerini, başka insanların çıkarları ile yazgılarını objektif olarak saptayabilecek ve içinde oldukları toplumun dışında durabilecek şekilde, Toplum'un sesi, Tarih'in öncüsü ya da Modernlik'in özbilinci olarak sunmaktadırlar. Bu ruhani bir düzendir, yukarıdaki ilahi hakikatin aşağıdaki havariliği ve peygamberlik yetkisini onaylamasıdır.

Babaerkil model Coser'in *Masters of Sociological Thought*'u (Sosyolojik Düşüncenin Ustaları) (1971) gibi kitapların çerçevesini çizmektedir. Coser, Goethe'den bir epigrafı ("Size babalarınızdan miras kalan şeyleri, ona sahip çıkmak için alırsınız"), "Çıraklığın Sonu", "Marx'ın Ailevi Geçmişi ve İlk Arkadaşları", "Havarileri Toplamak ve Bir İzleyici Kitlesi Bulmak", "Darwin ile Spencer'in İzinde", "Babanın Evinde", "Ustalık Yılları", "Ann Arbor Bilgesi" gibi alt başlıklar seçerek katıksız ustalık ve çıraklık metaforlarıyla pekiştirmiştir. Coser, bu kitabını, genç bir erkek öğrencisiyle Weber'in değer tarafsızlığını tartıştıktan sonra yazdığını açıklar. Öğrenci kibirli bir hareket yaptığı ve politik açıdan nötr bir konuma soktuğu Weber'i "oyunbozanlık etmek"le suçladığı zaman, Coser bu evlat saygısızlığına o kadar öfkelenmişti ki bu tür öğrencilere bir ders vermek için kolları sıvayıp bu kitabı yazmaya girişmişti. Açıkça politik kudret ve iğdiş etme hakkında ödipal bir mücadele içinde olan Coser'in kitabı, öğrencilerin Ustalar'ın haklı otoritesine saygı duymalarını talep etmektedir. Bununla birlikte Coser kimleri savunmaktadır? Ustalar'ın otoritesi kendi otoritesinin de temeli olduğu için mi kesindir?

* * *

1976'da New York's City University'deki antropologlar, kendi lisansüstü programlarını kaldırmaya yönelik çabalar ortasında, kendilerini öğrencilerin, onları da öğretmenlerin yerine koyarak, kendilerinden bir önceki meslektaşlarının oluşturduğu kuşak hakkında tartışmalar yaptıkları "Ataları Yeniden Düşünmek" başlıklı bir konferans dizisi için bir araya gelmişlerdi. Bu konferanslar daha sonra, yazarların kendi öğrencilerine adadıkları *Totems and Teachers* (Totemler ve Öğretmenler) (Silverman, 1981) adındaki bir

kitapta birleştirildi. Görünen o ki, semineri organize edenler, antropolojinin kendi totemleri, tabuları ve ata kültleri olduğunu anlamış olan insanlardı, fakat konferansları verenler belki de kendi aileleri tehdit altında olduğu için bu temaları dikkat çekici biçimde suskunlukla geçirmişlerdi. Totemizme ve ata kültlerine göndermeler yaptığı gözlenen tek kişi Robert Murphy olacaktı:

> Ataların bizim aramızda yaşadığı düşüncesi Durkheimcı –ve Freudçu– bir düsturdur... Pek çok insan bunu, kuşaklar arasındaki organik ve süreğen sosyal ve psikolojik bağları, toplumun korporasyon niteliğini simgeleyen bağları vurgulayan ata tapınması kurumları aracılığıyla sezmiştir. Antropoloji öğretmenlerimiz ve antropolojinin kurucuları ile kendimiz arasındaki bağlar kan bağının getirdiği ilişkiler kadar asli olmayabilir, fakat bunlar da yaygın biçimde aynı bağlılıklara göre modellenmiş ve onların özelliklerinin bir kısmını barındıran bağlardır. (1981, s. 173-174)

O antropologların gözüyle bunlar yararlı gözlemlerdir, ne var ki ben de bu saptamalardaki ürkeklikten kuşku duyuyorum. Antropoloji ile ata kültlerini karşılaştırıyor olsa bile, Murphy, antropolojiyi oluşturan dinsel süreçleri dikkate almayı sağlayacak bir sonraki açık adımı neden atmamıştır? Böyle bir girişim, bizim atalarımız arasında yaşadığımızı, hatta onların bizim aramızda yaşadığını göstererek (bkz. *Hikâyeler* bölümü), onun tek yönlü tarihsel etki modelini düzeltir ve Murphy'yle arkadaşlarının kendi rollerine daha eleştirel bir gözle bakmalarını sağlardı. Onlar sadece büyüklerinin ayak izlerini mi takip ediyorlardı, yoksa bunları kendi yollarını haklı göstermek ve kendi öğrencilerini disiplin altına almak üzere kendileri mi oluşturuyorlardı?

Antropolojinin kendi totemleri ve atalarına Durkheimcı bir perspektiften bakılır bakılmaz bu tür sorular kendini göstermektedir. Bir şeye tapınanlar totemlerin, ikonların ve idollerin korkunç yetileri önünde yerlere kadar eğilirken, Durkheim nesnelere asıl gücünü verenin tapınanlar olduğunda ısrarlıdır. Dindarlar kolektif sosyal güçlerini bilirler, fakat onları yanlış kavrarlar: Dindarlar aslında kendi yetilerine tapınmaktadırlar. Klişeleşmiş bir açıklamanın gösterdiği gibi, bu kültler ataların ruhlarının barındırdığı haleyi, ata iradesinin kendisinde olduğunu

iddia eden rahiplerin ve ritüel uzmanlarının gücüne çevirirler:

> Atalar ender olarak kendi inisiyatifleriyle hareket ederler; genelde bu intikamcı adalet meleklerini yardımlarına çağıranlar o yörenin yaşlılarıdır Ataların ruhları yaşayan yaşlıların gerçekçi kopyaları oldukları için, etkilerini birbirlerine çok yakın ve uyumlu bir işbirliği halinde göstermeleri herhalde şaşırtıcı değildir. (Lewis, 1976, s. 93)

Bu standart açıklama, atalara onlar adına bugün konuşanların şekil verdiğinin farkında olsa bile, Murphy'nin ürkekliği, herhalde yaşlı bir kişi ve ataların sözcüsü olarak kendi ruhani konumunu sorgulamadaki gönülsüzlüğünden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Antropolojik atalar üzerine bu yorumlar, Coser'in "oğlu"nun "baba"sına meydan okumasına duyduğu öfkede açıkça görüldüğü gibi, diğer disiplinlerin kurucuları için de geçerlidir. Bunlardan paradoksal bir sonuç çıkmaktadır. Kurucular efendileri olan efendilerdir. Babalarla ilgili hikâyeler çırakları harekete geçirir ve sosyologların kendi disiplin kimlikleri olarak benimseyip yücelttikleri geleneklerle totemik prosedürleri korurlar. Kurucular babaerkil düzenin kutsal simalarıdır. Fakat kurucular, aynı zamanda çocukları tarafından istismar edilmiş olan yaşlanmış büyükler kadar acınası varlıklardır da. Kurucular, kendilerine hürmetlerini sunan insanlar tarafından denetlenir, konuşma hakları ellerinden alınır, bir köşede unutulmaya terk edilir ve yanlış biçimde anlatılırlar; onlar kendilerini tutsak edenlerin metinlerini okumaya zorlanan aciz rehinelerdir. Giymek zorunda oldukları kutsal güç pelerini kendi eserlerine bir hakarettir.

Totem and Taboo'nun (Totem ve Tabu) (1960) Freudçu temaları ciddi bir şekilde ele alındığı zaman, Murphy'nin *Totemler ve Öğretmenler*'deki açıklamasını da çürütmektedir. Freud'un açıklaması, akademik tarih olarak değeri ne olursa olsun, dikkatleri sosyolojinin ata kültünün altını çizen ve sosyologlar arasında etkili olan sözleşme, otorite, babaerki ve kardeşlik ilişkilerine yönelten grotesk mitik yapılara çekmektedir (bkz. Brown, 1966; Pateman, 1988).

Freud, insan toplumunun ilk biçiminin, sert bir babanın tüm kadınları kendine ayırdığı ve yetişkin oğullarını yanından uzaklaş-

tırdığı primal bir sürü olduğunu ileri sürmektedir. Sürgün edilmiş erkek kardeşler sonunda babayı öldürmek için kolektif güçlerini kullanmışlardır; nitekim bu antik ödipal cinayet totemik ritüellerde kutlanmaktadır:

> Yamyam vahşiler... kurbanlarını öldürmekle kalmıyor, bir de yiyorlardı. Şiddet uygulama gücünü elinde bulunduran primal baba hiç kuşku yok ki kardeşler topluluğundaki herkes için korkulan ve imrenilen bir modeldi: Onu yiyip yutarak aslında onunla özdeşleşmiş oluyorlar ve tek tek her biri kendisini babanın bir gücünü ele geçirmiş gibi hissediyordu. Böylece belki de insanlığın ilk festivali olan totem yemeği, çok şeyin –sosyal örgütlenmenin, ahlaki kısıtlamaların ve dinin– başlangıcı olan bu unutulmaz ve açıkça suç teşkil eden eyleminin bir tekrarı ve kutlanması olacaktı. (1960, s. 142)

Erkek kardeşler babalarına duydukları nefreti böylece pratiğe geçirdikten sonra, ona karşı besledikleri sevgi ve saygıları da vicdan azabı ve suç olarak kendini gösteriyor, babanın yerine konulan totemin gelecekte öldürülmesinin kesin olarak yasaklanmasıyla "gecikmiş bir itaat"a dönüşüyordu. Erkek kardeşler de kendi kardeşlik bağlarını cinsel kıskançlığa kurban gitmekten koruyarak ailenin kadınları karşısındaki haklarından feragat ediyorlardı. Dahası, ölü babayı onurlandırarak, oğullarının gözlerindeki kendi otoritelerini pekiştireceklerdi. Freud'un belirttiği gibi, "ölü baba, canlısından daha güçlü hale gelmişti... O zamana kadar fiili varlığıyla engellediği şeyler bundan böyle oğullarınca yasaklanıyordu" (1960, s. 143). Demek ki kardeşlik, bir babayı aynı anda hem reddederek hem de ona karşı duyulan aşırı sevgiyle bir araya gelen erkekler arasındaki cinsel bir sözleşmeye dayanmaktaydı.

Bu hikâye Murphy'nin onu kullanış biçiminin bir hayli ötesine gider, çünkü oğullar tarafından onurlandırılan kişi, özellikle, *cinayete kurban gitmiş* ve *yenilip yutulmuş* olan babadır. Onların gösterdiği bu nazik hürmet aslında babaerkinin kutsallığının tanınmasından öte bir şeydir; bu, hem kendi günahkârlıklarının suçlu bir şekilde kabul edilmesi, hem de iç rekabete ve kendi oğullarına kurban düşmemelerini sağlamaya yönelik bir girişimdir. İşte bu analiz, sosyolojide yaygın olarak görülen onur listelerinin altında yatan çift anlamlılığı gözler önüne sermektedir.

Freud'un hikâyesine getirilen feminist yorumlarda ise onun erkek iktidarını doğru görmesi ve kadınlar hakkında sessiz kalması üzerinde yoğunlaşılmıştır (örneğin, Pateman, 1988). Erkeklerin kadınları bir kaynak olarak dağıtma yeteneği doğal ya da politika-öncesi bir durum olarak sunulmuş, belli cinsel ilişkilerin yürütülmesi de politik-olmayan ve özel hayat alanına giren bir konu sayılmıştır. Bizim sosyolojiye getirdiğimiz açıklama da bu feminist yorumlarla, ders kitaplarında rastlanan kurucular hakkındaki hikâyeleri yansıtan Freud'un hikâyesinin maskulinizmiyle paralellik taşımaktadır. Kadınlar Freud'un açıklamasının dışında tutulmuş olsa, kadınlar ve cinsellik ders kitaplarının ruhani babasoyu çizgisinden dışlanmış kâfirler sayılsa bile, egemen olan ders kitapları sosyolojisinin dışında bırakılmış olan skandallar bu disiplinin kendisinin yeniden ürettiği gündelik pratiklerdir (bizim kitabımızın da ilgilendiği yazma, okuma, ders verme ve hikâye anlatma, ders kitapları, üniversite kürsüleri ve disiplinle ilgili ritüeller). Babalar Tanrılar'a benzerler, çünkü bu tür (kadınca?) pratiklerin üstünde yükselirler. Sosyolojinin suskunluğunun temelinde yatan şey, kendi üzerine düşünmenin sosyoloji disiplininin soyut, objektif ve evrenselci kaygılarını tehdit edebileceği korkusudur; bu, Freud'un kadınsılıkla ilişkilendirdiği tikellik, narsisizm ve etkisizlikle ilgili bir korkudur. Ders kitapları sosyolojisi, farklılıkla üretken biçimde karşılaşmanın getirdiği karmaşıklıklardan da korku duymakta ve öğrencilerle okurların kontrol altına alınamaz farklılığına güvenmemektedir.

Sosyologlar, öğrencilerle ilişkilerinde güvenli derecede mesafeli bir Musavari otorite kurmak için kuruculardan yararlanırlar. Kurucular üzerine kaleme alınmış olan sosyoloji metinleri ve dersler, dönüştürücü pasaj ayinleridir; yani onlara ölü babalarla bütünleşmeyi ve onlar adına konuşmayı öğreterek yeni adayları disiplinin (disiplinin özgül bir biçiminin) içine alan komünyonlardır. Geleneksel anlayışlar okuma ve öğrenme süreçlerini, üretimden çok tüketime yönelik edimler olarak görürler: Kitaplar beynin gıdasıdır, bilgi kütüphanelerde depolanmıştır, külliyatlar hırsla mideye indirilir ve bilgi lokmaları onlardaki gücü içe çekmek ve daha sonra kendi ağzından yeniden ortaya atmak üzere yutulur. Öğrenciler harıl harıl sınavlara hazırlanırken bu tatma modelini be-

nimserler. Bir kopya bir yemek ya da hayvanların yemi çektiği bir yemliktir; lokmayı yutmak başkalarının yazdıklarını çalmak ya da taklit etmektir. Öğrenciler sınavlarda ve deneme ödevlerinde kurucuları kusarak anlatırlar ve öğretim üyeleri de kendi üniversiteleri ve disiplinleri babalar adına konuşma kapasitelerini sağlamış olduğu için, bu denemeleri kesin bir doğrulukla değerlendirebilirler. Başkalarının eserlerini çalmanın ilettiği karışık mesajlar dikkate alındığında, üniversitede bu manzarayı saran korku ve suç duygularına rastlamak şaşırtıcı değildir.

Görünürde geçmiş bir yazarlar kuşağını yücelten bu onur listeleri, aynı zamanda disiplinin ve bilginin şimdiki zamandaki formlarını da üretmektedir. Ölü yazarların farklı olma hakkını acımasızca reddeden sosyologlar, kendi totemik dayanışmaları, bölümleri ve hiyerarşilerini yerleştirmek ve doğallaştırmak için onlardan faydalanırlar: Bu disipliner düzen, tüm sosyologları babalarla özdeş ilişkilere geçirerek, sosyologları erkek kardeşler kılığına sokmakta ve sosyolojiye kardeşliğin ahlaki tutarlılığını yüklemektedir. Bu, sosyologların teorik argümanlar için "doğru" biçimde yetkilendirilmiş biçimi benimsedikleri ve kabul ettikleri zaman girdikleri duygusal kornünyondur. Âdetlere uymayı düşündüren bu duygular özel bir kurumsal düzene ilahi bir imtiyaz atfederek sosyolojiyi kutsarlar. Tabii bu birleşmenin karanlık yüzü, "babalar"la kurdukları ilişkileri doğru görülmeyen diğer yazarların ceza olarak dışlanmasıdır. Dışlanan insanlar çalışmalarını yayınlatırken, araştırma fonu almaya hak kazanırken ve iş bulurken sorun yaşayabilirler; ele aldıkları konular marjinalleşebilir ve öğrenciler kendilerini onlardan sakınsınlar diye uyarılabilirler.

Sosyolojideki bu babaerkil model başat olsa bile kaçınılmaz ya da her türlü durumda görülen bir eğilim değildir. Sosyoloji her zaman düzenli olacaktır, fakat düzen farklı olabilir. Örneğin sosyologlar, babalar ve çocuklar gibi görülmekten ziyade, yazarlar ve okurlar, öğretmenler ve öğrenciler ya da tutkulu ortaklar olarak görülebilirler; disiplinin yaratıcılığını yok etmekten ziyade disiplini güçlendirebilirler. Kendi sosyal ve kültürel formlarını iyi tanıyabilir, kendi sınırlarında disiplinler arası akışa daha fazla izin verebilirler. Evlatlık görevinin pasif-agresif retoriğini benimsemekten ziyade kendi hazları ve tutkularını kabul edebilirler. Sos-

yolojik araştırmacılığın kurallarındaki bu tür değişiklikler, kuşkusuz sosyolojik bilgiyi de değiştirecektir.

* * *

Bilgi, özgül kurumsal ortamlardaki disipliner gerginliklerle yaratılır. *Sosyolojik* bilgiyi geliştirmeyi seçmekten dolayı özür dilemek mantıklı bir tutum olarak görülebilir ve sosyolojik bilginin özgüllüğü ile taraflılığının bilinmesi gerekirken, kurumsallık onu akademik hale getirdiği zaman akademik düşüncenin kurumsallığından dolayı özür dilemenin fazlaca bir anlamı yoktur. Yine de bu noktada yapılabilecek şey, disiplinin kuralları ve sınırlarıyla oynamaktır. Üretilen bilgi formlarını değiştiren üniversiteyi idare etmeye yönelik teknikler daima vardır; merkezin kendini beğenmiş âdetlerini sarsabilecek marjinalleşmiş bilgiler daima vardır; akademik bilgi üretiminin kurallarını normalden daha ileriye götürerek, bu kurallara kafa tutmak ve onları değiştirmek daima mümkündür. İşte, elinizdeki kitabın adanmış olduğu süreçler bunlardır. Bizim sosyolojiyi kurumsal olarak pratiğe geçirme biçimimiz sonsuz sayıda yeni olanaklar yaratarak disiplini de değiştirecektir.

Yönetme



Bu cümleyi, bu hikâyeyi ya da bu sözcüğü haz duyarak okuyorsam, haz duyularak yazılmış olduğu içindir.

(Barthes, 1975, s. 4)

Çoğu akademisyen, hazza çağrısındaki kendine düşkünlük nedeniyle Barthes'a çıkışırken, biz, sosyoloji öğrencileri ile öğretmenlerinin haz almak için yazmakta ve okumakta ısrar etmeleri gerektiği kanısındayız. Çünkü böylece kurumsallığı ortadan kaldıramasak bile, alternatif ve haz alınabilir okuma ve yazma biçimlerine uygun mekânlar yaratabiliriz. Bu bizim ne kadar yaratıcı biçimde *yönettiğimizle* ilgili bir konudur.

Yönetme disiplini ve organizasyonu, ayrıca başa çıkmayı çağrıştırır. Bizim akademik yaşamı yönetmemizin –akademik yaşamla başa çıkmamızın– pek çok yolu vardır, ama bazı stratejiler kurumun standart ilkelerini çoğaltmakla yetinirken, yönetme normalleştirmeyi, nicel ölçüler oluşturmayı ve disipliner bilgi ku-

rallarıyla biçimlerine meydan okuyan yaratıcı stratejileri de kapsayabilir. Daha olumlu bir dille ifade edecek olursak, egemen kurumsal biçimlere ve kurallara karşı çıkmayı içeren her meydan okuyuş, yaratıcı yönetimin bir biçimi olan kuralları değiştirerek ya da onlarla oynayarak yönetimi gerekli kılmaktadır. Eğer hazza (yalnızca rahatlık sağlayan, kolay hazza değil; aynı zamanda şaşırtıcı, sevindirici, harekete geçirici ve rahatsız edici hazza) değer veriyorsak, yaratıcı yönetim bu haz duygusunu pekâlâ kendisi verebilir. Bu şekilde yönetme anlayışı disiplin ile hazzı birbirine yaklaştıracak, ikisi bir araya geldiğinde de bizi *salt* yönetmenin ötesine götüreceklerdir.

Değerlendirme yapma, üniversitelerin en zorbaca taleplerinden birisi olmasına rağmen, altından kalkılabilecek bir taleptir de. Değerlendirme süreçleri ve kriterlerini değiştirme şansı en fazla olan insanlar öğretmenlerdir, fakat haz için okuyup yazan öğrenciler de kurumsal değerlendirme ve normalleştirme ilkelerini yaratıcı bir şekilde alt üst edebilirler. Siz de rahatsız edici haz heyecanını bir değerlendirme kriteri haline getirerek okuma ve yazma deneyimlerini değiştirebilirsiniz. Şimdi yazılı bir araştırma metnini yönetmenin yollarına bakarak bu konuya daha fazla açıklık getirmeye çalışacağız.

* * *

Kurumsal baskılarla başa çıkmaya çalışmanın yaratıcı olmayan iki yoluyla başlayalım. Sıkıntılı ve bezgin bir tutum takınmak, akademik yaşamda insanların kendilerini yönetmelerinin ortak biçimleridir ve Simmel'in (1950) metropol yaşamıyla ilişkilendirdiği kayıtsızlık, entelektüellik ve bezgin tutumun psişik karşılıklarına yakındır. Akademik notlar ve ders programları dünyasını, bu dünyanın özelliklerini benimseyen, niteliksel farklılıkları niceliklere ve soyutlamalara indirgeyen ve duygular karşısında zekâya ayrıcalık tanıyan sıkıntı ve bezginlik yönetmektedir. Bunlar, insanların üniversitelere uyum göstermelerini sağlayan kendini yönetme biçimleridir.

Barthes'ın (1975, s. 25) söylediği gibi, can sıkıntısı basit bir hal

değildir. Barthes, görünüşte birbirinden farklı açıklamalar getirerek sıkıntının karmaşıklığını gözler önüne sermişti. Barthes bir yerde, "sıkılmak metin üretememek, onun üzerinde oynayamamak, onu serbest bırakamamak, onu *salıveremememek* demektir," diye yazarken, başka bir yerde de sıkıntının asla içten gelen bir duygu olmadığında, asla saadetten uzak olmadığında ısrar ediyordu: "Sıkıntı, hazzın kıyılarından görülen saadettir" (1975, s. 25-26). İlk açıklamanın oyunun engellenmesini vurguladığı noktada, ikinci açıklama oynamaktaki isteksizliğe dikkati çekmektedir. Bu farklılık canı sıkkın üniversite öğrencilerinin ya oynamalarının engellenmiş ya da oynamayı reddetmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Simmel'in terimiyle (1950, s. 409ff), ikinci kendini yönetme biçimi, bezgin bir tutumu içermektedir.

Üniversiteler oyunu sık sık yasaklarlar. Öğretim üyeleri için tasarlanmış olan rol, genellikle, kışkırtıcı ya da örnek olmak değil, "ana konular"ın bir fotokopicinin yardımı olmadan öğretim üyesinin notlarından öğrencinin not defterine doğru biçimde taşınmasını sağlamaktır. Çoğu ders kitabı, bunların aslında bir şeffaflık sunduğunda ısrar ederek oyunu iyice geri plana itmiştir. Bu tür bir bilgi ve iletişim modelinde öğrencilerden yaratıcılık istemekten ciddi bir gayret sarf ederek uzak durulmalı, hatta yaratıcılığa yönelik çabalar kuru gürültü, sapma ve hata olarak görülmelidir. Ve öğrenciler en katı derslerle ve ders kitaplarıyla bile oynamamazlık edemezken, yine de içlerinden çok azının bu oyunda (Barthes ve Derrida gibi ünlü akademisyenlerin yapabileceği gibi) *eğlenmek* için kurumsal özgürlükten yararlandıkları açıktır. Derslerin ve ders kitaplarının otoriter berraklığı ile notların açıkça test etmeye yönelik süreçleri arasında kapana kısılmış olan öğrenciler, onları üniversitedeki meşgalelerinden soğutan sıkıcı şeyler yaptıklarını düşünüp endişeye kapılırlar. Dolayısıyla bir yandan kendilerine gerekli olarak dayatılan şeyleri yaparken, öbür yandan da kendi kimliklerini yaptıkları şeylerden ayırarak onurlarını korumaya çalışırlar. Bu sıkıntı üniversiteyle başa çıkmanın samimiyetsizce olmayan bir yoludur, fakat bu yolla kurumsal düzene ciddi biçimde kafa tutulduğu da söylenemez.

Zoraki pasiflik sıkıntı doğuruyorsa, bezgin tutumlar da istikrarlı bir bireysellik fantezisini, çok fazla itkinin ve olanağın istikrarı bo-

zucu etkilerinden korumakta kullanılan ve içten gelmeyen bir sıkıntıdır. Sıkıntı en kötü haliyle üniversitede bir karşılık buluyorsa, bezgin tutumlar da en iyi haliyle üniversiteye karşı bir savunma olabilir. Üniversite sizin okul yaşamınızın temel kurallarını birdenbire geçersiz kılabilir; sizden, ilgisiz bir bilgi tüketicisi olmak yerine, anlamadığınız yeni bilgi oyunlarıyla aktif biçimde ilgilenmeniz beklenmektedir; size kendinizi üniversiteye getiren ve kendiniz olduğunuzu düşündüğünüz benliğinizle ilgili fantezileri tehdit eden yeni fikirlerle saldırılmaktadır; kütüphane ve bürokrasi labirenti ile kampusun uçsuz bucaksız mekânlarında, kalabalıklar içinde tek başına ve yalnız olarak, hiç kimsenin size acımak suretiyle hakaret etmeyeceğini ümit ederek kaybolmanız istenmektedir; aşina sözcüklerin anlamları boşaldıkça panik duygunuz derinleşecek, soğuk ve ürkütücü bir kesinlikle gerçekten sorun yaşayan tek kişinin kendiniz olduğunu düşüneceksiniz.

Bu tür zorluklar sizin açınızdan tabii mutlaka acımasız ya da aynı şekilde negatif olmayabilir, fakat kâbus yine de en iyi üniversite deneyimlerine bile gölge düşürür ve bu durumla başa çıkmanın yollarından birisi kendinizi bezgin bir ruh haliyle üretmektir. Fikirler onların çevrelerinde bir girdap oluştururcasına dönüp dururken, bezgin öğrenciler diplomanın kalıcı güvencesinden daha önemli hiçbir şeyin olmadığını düşünerek soğuk, tedbirli, sinik ve görünüşte güvenli bir konumda kalırlar. Üniversitede vaktin nakit olduğunu düşünen bu öğrenciler, öğrendikleri şeyleri kendilerine fayda getirecek ve kolayca uyum sağlanacak notlara indirgeyerek, her türlü belirsizliğe kızar ve her alanda açıklık talep ederler. Bu öğrencilerin üniversitenin baş döndürücü olanaklarını reddetmeleri, eskiden yüksek notlar getiren denetim ve yöntemleri bırakmakta kızgın bir isteksizlikten kaynaklansa bile, bezgin öğrenciler üniversite yaşamında heyecan verici ve değerli şeyler *bulan* insanlara karşı gizli bir antipati de duyabilirler. Dolayısıyla kendilerinin cesaret edemedikleri şeyleri arzulayarak kıskançlığın ölümcül kıskacına yakalanabilirler.

Bezgin bir benliğin pek kıymet verilen istikrarı giderek bir hapishaneye dönüşmekle kalmaz, ayrıca onun kendini savunması son kertede bu benliğin kendisine de zarar verecektir, "tüm nesnel dünyayı değersiz görmek... sonunda insanı kaçınılmaz biçimde aynı

değersizlik duygusuna sürükler" (Simmel, 1950, s. 411). Bezgin tutumlara sahip olan öğrencilerin üniversitedeki vasıfları onlara gerçek anlamda hiçbir heyecan vermez, çünkü böyle öğrenciler bu vasıfları gerçekten taşımadıklarını ya da keşfedemediklerini bilirler. Bezgin bir ruh halini yansıtan bir deneme, özellikle denemenin sabit sorusuna "yanıt veriyorsa" iyi notlar alabilir, fakat bu karından konuşmada olduğu gibi risksiz bir deneyim olarak gelecekteki çalışmalara hiçbir şekilde yeni olanaklar açmaz ya da kişinin zengin yeteneklerini cesaretlendirecek bir olumlama içermez.

Bezgin tutum akademisyenler arasında en azından öğrenciler arasında olduğu kadar yaygındır. Çoğu disiplin gibi sosyolojinin kendisi de, kendi entelektüelliğinin duygusallığını analiz etmeyi reddederek, en hayati sosyal deneyimlerin –aşk, nezaket, komünyon, ölümlülük, cismanilik, dehşet, merak, acı, tutku, şiddet gibi– şoklarından kaçınmak için debelenerek kendi kendisinin içini boşaltmıştır. Sosyoloji, soyutlama onları silahsızlandırdığı ve kapitalizm, babaerki, modernlik, rasyonelleşme, vb. hakkındaki bilinen üst-anlatılar içine hapsettiği zaman genellikle bu tür deneyimlerle uğraşmayı tercih etmektedir. Nasıl bezgin bir deneme kâğıdı sadece kendisinden istenilen *yanıtı* veriyorsa, akademisyenler de ısmarlama açıklamalar getirirler. Bezgin tutumları doğuran kurumsal yapılar bezgin bir ruh haliyle yansıtılan bilgiler de doğurur.

* * *

Sıkıntılı ve bezgin tutum, üniversitenin kurumsal talepleriyle başa çıkmanın yollarıdır, oysa yaratıcılığı, sevinci, duygusal yoğunluğu ve farklılıklardan haz almayı bastırmadan yol almak da mümkündür. Çok şey biz öğretmenlerle öğrencilerin çevremizdeki kurumsal rejimlere karşı nasıl *tavır aldığımıza* bağlıdır. Aşağıda elinizdeki kitabı kaleme almış olan ikimizden birinin yaratıcı bir yönetme biçimini nasıl geliştirdiğinin hikâyesini okuyacaksınız:

Üniversitede lisansüstü öğrencisiyken en çok değer verdiğim dersi yalnızca meraktan seçtiğim bir konuda almıştım. Üniversitedeki

üçüncü yılımda, tüm günümü alan derslerden yakamı kurtarmak için, sadece bir derse, Viktorya İngilteresi'yle ilgili bir tarih dersine kaydımı yaptırdım. Bu derste benden istenen denemeleri yazarken normalde yaşadığımdan daha aydınlık, daha neşeli bir ruh haline kavuştuğumu sevinçle gördüm. Asıl sorumluluklarımın başka bir alanda olması beni sınav gözetmeninin delici bakışlarının etkisinden koruduğu için, yazdığım bu denemeler aslında kaybedecek hiçbir şeyimin olmadığı serüvenlerdi. Bir okur kitlesiyle karşı karşıya olduğumun sürekli farkındaydım tabii, ama bu hayali insanları bir parça bana benzeyen sempatik okurlar olarak düşünüyordum.

Deneme yazma alanındaki yerleşik kurallara göre değerlendirilebilir denemeler yazmakta olsam bile, kendimi, kendi gündemimi oluşturan bir tarihçi gibi hissediyordum. Aldığım hazdan kendinden geçmiş bir ruh haliyle, düşündüğüm şeylerin son derece cesur ve özgün argümanlar olduğunu ileri sürüyordum. Bu deneyimin verdiği fiziksel hazzı (kütüphanede kitap avcılığı yapmanın heyecanı, bir konuya kendimi kaptırıp düşüncelere dalmanın neredeyse elle tutulur atmosferi, benim aklımdaki düşünceleri bu alanın sınırlarını aşacak denli zorlamanın ürkütücü coşkusu, sözcükleri yerli yerine oturtmanın verdiği doygunluğu, benliğin performansının duyusallığını –bu her türlü yazıda görülen bir özelliktir elbette) hâlâ hatırlarım. Dersin öğretim üyesinin yanıtını beklerken yaşadığım ve sabırsızlıktan ne yapacağımı bilemediğim o dayanılmaz anları da hatırlıyorum. Bu dersin öğretim üyesiyle hiçbir zaman konuşmamama ya da konuşmak istememe rağmen, cüretkâr bir sevgililer günü kartına karşılık isteyen birisi gibi onun yorumlarını bekliyordum. Fakat çalışmamın okurlar üzerinde arzu ettiğim bir etki bıraktığının kanıtı olarak yargı peşinde koşuyor da değildim.

Bu deneyim akademik okuma ve yazmada benim modelim haline gelmişti. Nitekim asıl alanımdaki derslerime geri döndüğüm zaman bu hazlarımdan vazgeçmeyi istemedim ve araştırma yaşamıma yön veren yaklaşım bugün bile hâlâ budur. İyi bir günün yazısı, benim için onsuz kalmak istemediğim ve kendimi her zaman kaptıracağım sevinçli bir uğraştır. Bu şekilde yazmak kendimi zinde, yoğunlaşmış ve yenilmez hissetmemi sağlıyor.

Yazmanın heyecanı kendi ödülünü getirirken, daha başka önemli yararları da vardır. Kendi hazzım için yazıyorsam sınav süreçlerinin insanı kötürüm edici etkilerini daha fazla geciktirebilirim. Sınav gözetmeninin gözleriyle karşılaşma korkusu olmadan, hatta onun varlığının farkına varmadan bir metin ortaya çıkarmak için kendi üzerimde çalışırım. Sınavlar kuşkusuz yapılacaktır, fakat o zamana kadar da yazı tamamlanacaktır. Dahası, sınav artık yazmanın amacı olmadığı için, sınav zamanı geldiğinde yadsınamaz otoritesini de kaybetmiş olacaktır. Çoğu öğretim üyesi kendimi bu şekilde, kendi istediğim gibi disipline ederek yazdığım denemeleri fark etmesine rağmen, bunun değerini bilmeyenler de beni bu çizgimden vazgeçirebilmiş değildir. Onlarla, kendimi aşağılanmış ama taviz vermemiş hissederek gireceğim hayali bir tartışmayla konumumu pekiştirme ihtimalim daha fazlaydı; bana "yanılmış" olduğumu söylemek yerine kırmızı kalemleriyle sınav kâğıdıma geçer not vermek zorunda kalacaklardı.

İyi geçen yazma günlerinin sevinci kötü günlerin insanı harap edici deneyimini ortadan kaldırmaz elbette ve iyi günlerin duygularımı coşturduğu ölçüde kötü günler de tam anlamıyla yıkıcı olabilir (iyi günlerin sevimli bir hafıza kaybı doğurmasının nedenini söylemek zordur, bunu umarım iyi bir günümde yazacağım). Bununla birlikte, sözcüklerin asık yüzlü olduğu, umutlu olmanın saçma göründüğü, sınav süreçlerinin çalışmalarımı bölüp beni başarısızlığa mahkûm ettiği, insanların benim bir dolandırıcı olduğumu ancak çok sonraları keşfetmelerine şaşırdığım günlerimde kendime göre çözümler ürettim.

Çocuklar nasıl geceyi öğreniyor ve hatta onunla dost oluyorlarsa, ben de kara günlerin özelliklerine aşina olmayı hep önemli görmüşümdür. Kara günlerdeki ruh hallerimi, kara günlerin ne zaman ortaya çıktığını, nasıl biçimlere büründüğünü, ne kadar sürdüğünü sürekli gözlediğim için böyle günleri neredeyse bir şablonu tanır gibi ayırt edebilirim. Bunları anladığım için de kendi korkularım beni daha az korkutuyor. Engellerle başa çıkmak bir sabır ve esneklik olayına –bir idare meselesine– dönüşüyor. Kara günler hiçbir zaman hoş değildir. Yine de –ne kadar iyi not alırsam alayım, ne kadar çok yayın çıkarırsam çıkarayım– onlardan hiçbir

zaman tam olarak kaçamayacağımı kavramış olduğum için, çalışma koşullarımı kara günlerle barışık biçimde ayarlama noktasına geldiğimi belirtmeliyim.

Bazen içimdeki yazarın engeliyle başa çıkmanın en iyi yolu, belki banyoda gereğinden fazla kalarak ya da yatağa girip yorganı başıma çekerek kendimi bir süre için kasvetli bir ruh haline bırakmanın lüksünü yaşamaktır. Bazen yazarın engeli onunla mücadele ettiğim halde de varlığını korur, çünkü bu durumda depresyon ile engellenmeme ve depresif bir hale girmeme izin verdiğim için kendime duyduğum nefret arasında bölünmüş kalırım.

Fakat başka zamanlarda da bilgisayarın başına oturup engelin öbür tarafına geçmek için kendime göre bir yol bulmaya çalışırım. Tabii bu strateji, sığlığı beni iğrendirdiği ve güvensizliğim beni dehşete düşürdüğü zamanlarda bile yazmaya devam etmemi gerektirmektedir. Böyle durumlarda yazıyor olmam ne yazdığımdan daha önemlidir. Tıkanıp kaldığım yerin etrafında dolanıp durmak, nihayet kendim için doğru yolu bulana kadar ekranıma boş boş bakarak oturmaktan daha iyi olabilir. Daha sonra asıl konumla yakından uzaktan ilgisi olmayan şeyler yazmış olduğuma karar versem bile, bunlar nasılsa asıl girmeleri gereken yolu bulacaklar ve bu noktada durup geri bakarsam yazımın ilk başta hangi yanlış yönlere saptığını genellikle görebilirim diye düşünürüm. Dahası, bu şekilde yoldan sapmak, projemin başka yerlerinde yararlı olacak fikirleri de gün ışığına çıkarabilmektedir.

İster kendimi geçici olarak kasvetli bir ruh haline bırakayım, isterse bu şekilde yolumu bulmaya çalışayım, yazmanın her zaman buna benzemediğini aklımda tutmak çok önemlidir. Kara günler yazı hayatının zorunlu bir parçası olabilir; varsın olsun, daha önce bu tür deneyimlerden alnımın akıyla çıktığımı bilmek de kendime güvenimi besleyecektir.

Bu anlatıda çarpıcı olan yön tutkudur: Yazıyı yönetmek, işin içinde karmaşık –ve bazen acı– duyguların olduğunun kabul edilmesini gerektirmektedir. Yukarıdaki alıntı, bunun dışında, araştırmanın hissederek ve haz almak için yazarak yaratıcı biçimde yönetilebileceğini düşündürmektedir. Nihayet, alınan bu hazda disiplin

ve özdisiplinin açıkça etkili olduğunun izlerini görebilirsiniz.

* * *

Biz kim için yazarız? Yazan benliğimiz üzerinde çalışmak şu karmaşık soru ve onun sonuçları etrafında dönmektedir: Kendi alacağınız haz için yazmak ne anlama gelir? Bu yazma biçimi okurlarla nasıl bir ilişkiyi içermektedir? Okurları dikkate almadan yazı çıkarmayı kapsar mı? Aynı anda hem kendi benliğiniz hem de bir başkası için yazmak mümkün müdür?

En basit şekliyle, kendim için yazma nosyonu, benim yazımın okurları hiç dikkate almadığı ve yalnızca kendi yazar benliğimi memnun etmeyi amaçladığı anlamına gelebilir. Yazmaya bu açıdan yaklaşmak yazan benliğin yönetilmesi için etkili bir kısa dönemli strateji olabilir. Bu yaklaşım, içimdeki okur korkusunu azaltarak ve yazdığım şeyleri hiç kimsenin okumayacağı konusunda beni yatıştırarak, boş sayfanın dehşet verici boşluğuyla aramda bir köprü kurmaya yönelik bir ilk taslak ortaya çıkarmama, üzerinde çalışacağım bir metin üretmeme yardımcı olabilir. Daha özele inerek anlatacak olursam, bu yaklaşım, yazının büyük bölümünün, özellikle bana korku salan okurlar (sınav gözetmenleri, kitap değerlendirmesi yapanlar, düşman ruhlu meslektaşlar) hayalinin başıma üşüşmesinden önce kotarılmasını sağlayacaktır.

Her ne kadar kendime okurların gerçekten beni ilgilendirmediğini söyleyebilsem de, bu strateji neredeyse ayakları yere basmayan tekbenci bir fantezi üzerinde yükselmektedir. Ben kendi alacağım haz için yazarken, hayali okur benliğimin başka bir vehçesi olsa bile, okurlar için de yazıyorum demektir. Yazmak ve okumak ayrı süreçler değildir, çünkü biz, nasıl konuştuğumuz zaman aynı zamanda dinliyor, ellerimizle çalıştığımız zaman aynı zamanda gözlerimizle izliyorsak, yazdığımız zaman da bir yandan okuyoruzdur. Nitekim kendi çalışmamızı işte bu okuma, dinleme ve izleme çabalarımızla gözler ve ayarlar, yani organize ederiz. Dahası, ben yazdığım zaman, bir okur olarak sevdiğim türde yazdığımın farkındayımdır. Ben, kendimi belli bir okur tipinde hayal ederek, bir okur olarak kendi arzularıma karşılık düşecek şekilde

yazar ve bana metnin nasıl okunacağını göstermekle kalmayacak, aynı zamanda bana okuma hazzı verecek bir üslûp tutturmak için gayret sarf ederek bu arzuları hedef alırım. Bu belirsiz bir süreçtir. Yazdığım şeyleri sözcükler akarken sevebilir, ama onları okuduğum zaman hiç beğenmeyebilirim. Zaten yazan benliğim ile okuyan benliğim arasındaki uçurum tam da bu noktada ortaya çıkar. Kısacası, tüm yazılar hayali okurları varsayarken, tüm okumalar da hayali yazarları varsayar. Yazan ve okuyan benlikler yazı boyunca sürekli yer değiştirerek akıp giderler.

Genellikle "Sevgili Günlüğüm" diye başlayan ve her zaman için Günlük'ten bir okur olarak beklentilerimiz hakkındaki varsayımları somutlaştıran kişisel günlüklere yazılanlar üzerinde düşünmek bu noktayı çok net biçimde ortaya koyacaktır. Benzer bir biçimde mektup yazdığım zaman da hayali okurlara ("Sevgili X") hitap eder ve o okurla aramdaki ilişkiyi ve tutumu dile dökerim ("Sevgili arkadaşın, A"). Yazan beden ile yazı aracılığıyla işleyen psişik disiplinde olduğu gibi her mektup da söz konusu ilişkinin karakterine göre değişkenlik sergileyecektir. Bir terfi başvurusu, bir gazete makalesi ya da şu anda okumakta olduğunuz türde bir kitap kaleme aldığım zaman benim öznel konumum ve yazım yine değişik olacaktır.

Haz almak için yazmakta okurların yok sayılması çok ender söz konusu olsa bile, bu çerçevedeki yazıların yazar ile hayali okur arasındaki özel ilişkilere bağlı olduğu açıktır. Kurumsal kurallar ile protokoller, benimsenebilecek ilişki biçimlerini genellikle kısıtlarlar. Biz de sık sık bu kurumsal düzenlemelerin olduğundan daha sıkı olduğunu tahayyül ederek bu kısıtlamaları iyice ağırlaştırırız. Fakat bence, kendini ustaca ifade etmenin teknik yanlarına odaklanırsak bürokratik raporlar hazırlamaktan bile haz almak mümkündür. Tabii sosyolojik yazılarda ne şans ki bu tür kısıtlamalar söz konusu değildir. Sosyoloji disiplininin en çekici yönlerinden birisi onun ilgilendiği alanların çeşitliliğidir. Ortodoks konum ne olursa olsun, saygı duyup güvenebileceğiniz okurları, sizi risk alma ve özgün argümanlar ileri sürme arzusuyla heyecanlandıran okurları hayal etmek her zaman mümkündür. İşte bunlar, herhalde okur ve yazar olarak özlemini çektiğiniz vasıflar

atfettiğiniz okurlardır. Hayali âşıklar gibi hayali okurlar da sanki size benzer; üstelik kendinizi en iyi halinizle hayal etmenize olanak tanıyarak bu benzerliği pekiştirir.

Güvenip saygı duyacağınız hayali bir okur kitlesi için yazmak en derin yazma hazlarının kaynağıdır. Çünkü, yazma yeteneklerinizi en iyi test edecek, en yeni ve en dürüst argümanlarınızı ortaya koymanıza, en az blöf ve savunma yapıp hiç karından konuşmadığınız, en çok oynadığınız ve en az iş olsun diye kaleme aldığınız metinlerinize olanak sağlayacak olan yazı türü de budur. Güvenilir bir okura hitap ederek yazmak sanık sandalyesinde ifade vermeye değil, hoşlandığınız birini dansa davet etmeye, sempatik bir partnere sizin metninizi çalma, melodilerini dinleyip uyumsuzluklarına dikkat etme, kendi deneyiminin bir parçası haline getirip olanaklarından yararlanma şansını vermeye benzer. Güven duygusu taşıyan yazarlar ile okurlar, ayrı yaşayarak ama sezgileriyle birbirlerini tamamlarlar. İşte bu bağ, son derece cömert ve tutkulu bir ilişkidir.

Dolayısıyla haz almak için yazmak, haz almak için dans etmekten daha bencilce bir edim değildir. Haz almak için yazmak, okurla güvene ve içtenliğe dayalı bir ilişkinin yüceltilmesini kapsar. Okuma sevinci veren bir yazı herhalde yazarın haz duymak için, ama ötekinin arzusuna da seslenme arzusuyla kaleme aldığı bir metindir. Bu tür yazılarda, okura, yazara verdiği aynı oyun ve sevinç duygusunu yaşatan saygın bir metin ortaya çıkacaktır.

Öğrencilerin yazıları, Kurucular'ın hayali beklentilerine ve akademik hukukun bekçilerine hitaben yazmayı kestikleri zaman değişmektedir. Böyle bir durumda artık her anlamda kendileri için yazmayı düşüneceklerinden, yazılarına fikirlerden ve entelektüel disiplinden alınan hazzın canlılığının yansıyacağı kesindir. Bu hayat öpücüğü yazılarına apayrı bir *ses* (yazıyla iletilen entelektüel pratiğin *canlılığını*) kazandıracaktır. Nitekim bizim, öğrencilerin çalışmalarında aradığımız şey de budur. Öğrenciler kurumsal kuralların *yüklerinden* kurtuldukları zaman artık yaratıcı biçimde düşünme ve yazma yeteneklerine inanmaya başlayınca, ürettikleri metinlere yumuşak ve hoş bir hafifliğin yansıdığını görebiliyoruz: Gerilimlerin sürmesine izin veren ince ve nüanslı bir yazı, şarkı söyleyen, sürpriz yaratan ve rahatsız eden bir yazı. Kuşkusuz bu

özellikler herkesin beğenisine uygun düşmez, yine de bizim için haz alınabilir bir yazma-okuma ediminin can alıcı öğesini oluştururlar. İşte bu tür özelliklere değer vererek, bizim ve öğrencilerin katıldığı sınav sürecinin anlamını değiştirmeye çalışırız.

Herhalde sosyologlar genellikle şu ya da bu türde bir zulümle ilgili çalışmalar yaptıkları için, geleneksel olarak haz alınabilir şekilde yazma peşinde olmaktan huzursuzluk duyar ve yazmayı formalite gereği yapılan bir görev, faydacı açıdan değerlendirilecek bir "yazıya dökme" formu olarak görürler. Sosyoloji, yaptığı işin ciddiyetinin uygulama aşamasında hazza feda edilmesinden korkmaktadır. Elinizdeki kitap da, bu tutumun sosyolojik açıdan naif bir kültürel üretim anlayışına dayalı olduğunda ısrar edecektir. Bu korkak tutum, sosyologların kendi çalışmalarının ciddi niteliğine saygı duymalarını garanti altına alacak bir görev ciddiyeti içermediği gibi, sosyolojinin duygusal ve düşünsel etkilerini azaltmakta ve ürünlerini soyutlayarak güvenli bir mesafede tutmaktadır. Görev gereği yazmak, televizyon haberlerini izleyen kitlelerin dünyadaki savaşlar ve felaketlerden oluşan gecelik menülerinden aldıkları tat kadar aldatıcı ve sapıkça bir yatıştırıcıdır. Sosyolojik yazı, zalimliğin ölçüsünü saptamak için, geleneksel temsil/tasarım biçimlerini içtenlik kanıtlarına çevirmek yerine parçalayıp aşmak zorundadır.

Öyleyse, iyi bir gün geçirerek kaleme alacağımız bir yazıya neşeyle yoğunlaşmaya değer verdiğimiz için hiçbir şekilde özür dilemeyiz. Yazı müthiş derecede insanın kendini olumlamasını sağlayan bir deneyim olabileceği gibi, benliğin iyi yazma yönüyle olumlu bir ilişki kurulmasını da gerektirmektedir. Bu ilişki belki de narsistçe olmalıdır! Narsizmi aşağılamış olan Freud gibi yazarlar bu terimi tamamen ayrı psişik fenomenlerle bağlantılı olarak kullanmışlardır. Biz ise haz için yazma yorumumuzla (aynı anda hem başkası hem de kendi benliği için yazmakla) paralellik kurarak narsisizmin bazı biçimlerini olumlu bir şekilde yeniden gündeme getirmeyi istiyoruz. Narcissus'un kimlik bulma arzusunda boğulması insanı farklılık temelinde bir kurtuluşa davet etmiyor mu? Narsisizm içine kapanarak kendine âşık olma biçimine bürünebilirken, pekâlâ daha yaratıcı biçimlere de bürünebilir. Gerçekten de, hatırı sayılır bir özsaygı ile kendini düşünme, sevgiye, cömertliğe ve gü-

vene dayalı ben-öteki ilişkilerinin önkoşuludur. Bu yüzden başkası için yazmak bir biçimde kendi üstüne titremeyi gerektirmektedir.

Bezgin tutumda ve narsisizmde içerili olan farklı benlik biçimlerini düşünün. İstikrar, sınırlarını bilme ve tekillik arayışı içinde olan bezgin benlik, yazının ona, tek yanıtın yatıştırıcı rahatlığını ve kendi fantastik istikrarını koruyan soyutlamaların güvencesini sunmasını istemektedir. Buna karşılık narsisizm, bizim onu yeniden biçimlendirdiğimiz şekliyle, benlikle kurulan ilişkinin farklılığı kabul eden bir biçimidir. Benliği, daima eksik kalan ve her zaman değişen bir şey olarak kavrayan narsisizm bilginin eksikliğinin de bilincindedir ve zaten onun yaratıcılık potansiyelinin yattığı nokta da burasıdır. Yazmak, dünyada yaratmanın ve kendini yaratmanın olanaklarını açmak ve buna açık olmaktır. Kendisi için yazmak kendindeki başkası için yazmaktır. Nietzsche'nin kendini olumlayan sanatçıya ilişkin tanımı bu durumu çok iyi saptamaktadır: "Onun henüz olmadığı her şey kendisinden sevinç duymasının bir vesilesine dönüşür" (1976, s. 519). Narsisizmin yaratıcılığı kendine "henüz varmamış olmaktan", sürekli bir oluş halinden gelmektedir.

Demek ki narsisizm bir kendini yönetme tekniğidir. Bu Foucaultcu fikir, özellikle benliğin süreç halinde olduğu düşünüldüğü zaman uygun düşmektedir: Benliğin disiplini benliğin yaratılmasıyla çok yakından bağlıdır. Varlık oluş halindeyken vurgu *öz*-disipline yapılır; değişime ve benlikteki potansiyel güce açık olmak istiyorsak dışsal bir davranış düzeninin dayatılmasına karşı koymalıyız. Nietzsche *Twilight of the Idols*'de (Putların Alacakaranlığı) tutkunun çileciliğe ya da kendini yatıştırmaya ihtiyaç duyduğu, ama onların da tutkusuz yapamayacaklarını ileri sürmektedir. Bunlar bir araya geldiğinde hayatın ve yaratıcılığın temelini oluştururlar (1976, s. 486-488).

* * *

Bilgi pratikleri pratik olaylardır. Düşünmek, konuşmak, okumak ve yazmak, öğrenilmesi ve pratiğe geçirilmesi gereken becerilerdir (Nietzsche, 1976, s. 571-573). Bir yazı metni ortaya çıkarmak, za-

manın, mekânın, bilginin, kavramların, ruh hallerinin, ritmlerin, ritüellerin, sözcüklerin ve kelime işlemci programların yönetilmesini gerektiren bir iştir. Biz bu kitap boyunca, bilginin ve dehanın yaygın biçimde mistifiye edilmesi çabalarına karşı çıkarak bilgi pratiklerinin maddiliğini vurguluyoruz, çünkü bu mistik örtü öğrencilerin çoğunu esareti altına alarak onları eninde sonunda yeteneksizleştirmektedir. Bu şekilde "deneme"ye ya da "tez"e yatırım yapmış olan, deha nosyonlarının yükü altında ezilen ve ciddi görevler karşısında eli ayağına karışan öğrenciler kendi yetersizliklerini görerek dumura uğrayacaklardır. Böyle bir yazı deneyimi kesinlikle haz vermez.

Düşünsel hayatın pratik yönleriyle ilgilenmek yaratıcılığı ve bilgi tutkusunu ortadan kaldırmaz. Dahası, pratiğin organize edilmesi tutkulu düşünsel uğraşlara yeni mekânlar ve fırsatlar sağlayabilir. Burada, bir örnek olarak, uzunca bir yazı metninin genel düzenlemesindeki bir aşama olarak "öneri"yi* (*proposal*) ele alacağız.

Öneri, bir projeyi başlatıp çerçevesini çizmekte, yazarlara kendi ilgileri ve arzularını gerçekten saptayacak bir fırsat sunmakta değerli bir tekniktir. Çoğu yazar kişisel saplantıları ve sezgileri nedeniyle geniş araştırma alanlarında sürüklenip dururken, bu alanları net biçimde, blöfsüz ya da görev gereği olmadan saptamak ve onları, özellikle de yazar sosyolojiyi uygularken kendisini rahatlatıcı bir dil geliştirememişse, geçerli bir konuya çevirmek zor ve sancılı olabilir. Öneri, akademik dile (bu dili bedenle ve yazarın ilgileri ve duygularıyla pekiştirerek) açıklık kazandırmaya ve içini doldurmaya yönelik bir girişimdir. İlginç ve tutarlı bir öneri sunma yeteneği ayrıca projenin uygulanabilirliği, değeri ve kavramsal yeterliliği açısından yararlı bir hazırlık testi işlevi görecektir. Öneri, araştırmacının/yazarın başkalarından öğüt istemesine, eğitmenlerini, fon sağlayan kuruluşları, yayımcıları ve denetçileri projenin desteklenmeye layık olduğuna ikna etmesine ve kaybolan duyguları yeniden yönlendirip tazelemesine de olanak tanımaktadır. Son olarak, tamamlanmış bir öneri araştırmacının/yazarın hangi işlerin ne zaman yapılması gerektiğini kararlaştırmasına yardımcı olacaktır.

* Britanya'daki üniversitelerde bir tez, makale ya da konferans metni öncesinde taslak olarak yazılan ve tartışmaya açılan hazırlık metni. (ç.n.)

Terimin düşündürdüğü gibi, bir öneri kısmen kamusal bir belgedir. Biz ..... için bir öneri yapar, insanları bizi izlemeye davet ederiz. Kendimizi ortaya koymak genellikle korku üretir ve bu da bir okur topluluğu için yazıyor olduğumuzu, bizim çalışmamızın son kertede bizden ayrılacağını, o zaman "bebeğimiz"e hasrettiğimiz parçamız üzerindeki denetimi kaybedeceğimizi bilmekten gelen daha genel bir korkunun belirtisidir. Bununla birlikte, önerinin güçlü yanlarından birisi, bunun tartışılmaya, fikirlerin sınanmasına yönelik bir ön belge olmasıdır. Dolayısıyla ilk önce yalnızca güvendiğimiz insanlara gösterilmeli ve değişiklik yapmak için bir hareket alanı bırakılmalıdır. Herhangi bir tezi, kitabı ya da deneme metnini bu tür sınırlı işlerden meydana gelen bir işlem olarak görmek, izleyici topluluğu korkusunu ve bunun getirdiği yazma engellerini zaman içinde aşmanın bir yoludur. Bu yaklaşım deneyler yapmak için uygun bir ortam da yaratacaktır.

Herhangi bir kitap, tez ya da araştırmadaki bir önerinin yararlılığı ondaki esneklik potansiyeline bağlıdır. Araştırma/yazım işlemi sırasında ortaya çıkacak sorunlarla seçenekleri önceden bilemeyeceğimiz için, öneri geçici bir düşünsel rehber olarak kalmalı ve yine bir öneri bizim bu beklenmedik durumları görmemizi engellememelidir. İlk baştaki önerimizden sapmış olsak bile, yine de harekete geçmemiz ve bir düzen oluşturmamız onun sayesinde gerçekleşmiştir; dolayısıyla bize hangi yolda ilerlediğimizi de yine bu ilk öneri göstermiş olacaktır. Üstelik, yolculuğumuzda ilerlerken ön planlarımızla yetinmemiz bile söz konusu olabilir.

Bir öneri için sabit bir format düşünülemeyeceğinden, aşağıdaki çerçeveyi harekete geçmek için bir çıkış noktası olarak ele alabiliriz. En yaygın öneri yapısının iki kısmı vardır: En az bir paragraf, en çok iki sayfalık bir başlangıç tanıtımı ile her bölümün kısa bir anlatımı. Bunlar sözcükleri isabetli kullanarak ve basit bir dille kaleme alınmalıdır ki o alanda uzmanlığı olmayan insanlar bile kolayca anlayabilsinler. Bu iki yönlü istek genellikle bir engele de dönüşmekte, yazının yoğunlaşmasına neden olmaktadır, fakat her cümlenin birbirini takip etmesi, farklı konuların birbirinden ayrılması, konular arasındaki bağların gösterilmesi ve açık denebilecek noktalara değinilmesi önemlidir.

Giriş bölümünde, önerilen projenin ele alınmasını sağlayan

sorun üzerinde durularak bir çerçeve çizilir. "Sorun", öğrencilerin en çok zorlandıkları şeydir. "Sorun" sizin yanıt bulacağınız bir şey değil, tezin yazılması sırasında değişebilecek ve kesinlikle derinleştirilecek bir durumun formüle edilmesidir. "Sorun", bir dizi konuyu (örneğin, "Benim tezim sosyoloji, grunge, post-yapısalcılık, anneler... *hakkındadır*") aşan bir bulmacadır ("...bilir mi?"). Konular da bir tezin kendi sorununun (ve bu bir düzeyde genellikle tek bir sorundur) izini sürdüğü alanlardan başka bir şey değildir. Bir sorunu formüle etmek, sizin araştırmanızın temelinde yatan motivasyonların düşünülerek saptanmasını gerektirmektedir. Bu araştırma alanına niçin girdiğinizi ve sizin bilgilenme arzunuzu niçin kışkırttığını ifade etme sürecinde zaten sorunu da formüle ediyor olacaksınız.

Metne giriş sözleri, sizin ilgi duyduğunuz fenomenin kısa bir anlatımıyla, böylece onun sorununuz için bir zemin işlevini görmesiyle başlayabilir: "Bu hikâye ... hakkında önemli soruları gündeme getirmektedir." Okurları deneysel yolla sizin hikâyenize katarak, sizi ilgilendiren felsefi, teorik ve kavramsal sorunları kendi verdiğiniz örneklerden çıkardıkça onları da sürece dahil edersiniz. Böylece soyut fikirler ete kemiğe bürünecektir. Sizin ilgilerinizin hangi yollarla birbirine bağlı olduğunu ve bu bağlantılardaki dikkat çekici yönleri de ifade etmeniz gerekmektedir.

Örneğin, sosyoloji "hakkında" bir kitap ya da tez yazmayı hayal edin. Bu metnin başlangıç bölümü muhtemelen şöyle olacaktır:

> "Düşünümsel" teriminin yaygın kullanımına rağmen, sosyoloji normal olarak kendi pratiklerini sosyolojik açıdan analiz etmeyi reddeder. Kendine, sosyoloji içinde onu hedefine daha da yaklaştıran bir ruhun faaliyet gösterdiğini ima eden bir perspektifle, fikirler tarihi açısından bakmak sosyolojinin tercih ettiği kolay yoldur. Ne var ki, *Tutkulu Sosyoloji*, sosyolojik bilgiyi diğer kültürel üretimler gibi analiz edilmesi gereken bir kültürel üretim olarak görmektedir. Bu yüzden bizim asıl ilgilendiğimiz konu, sosyolojik bilgiyi oluşturan gündelik pratiklerin maddiliği ve bu pratiklerin işlemesini sağlayan dolayımlardır... *Tutkulu Sosyoloji*, bilgiyi temsili terimlerle görmek yerine, onun üretken karakterinde ısrarcıdır. Kaldı ki böyle bir ısrarın, sosyolojinin nasıl uygulanması ve değerlendirilmesi gerektiği kousundaki anlayışlarımızı

değiştirecek olan sosyolojik muhayyil tarzı açısından derin içerimleri vardır.

Bu örnekteki "sorun" şu olabilir: "Tutkulu ve üretken bir bilgi anlayışının sosyolojik pratik açısından içerimleri nelerdir?" Bu sorun bir paragraf, bir bölüm, bir kitap halinde ifade edilebilirdi.

Giriş bölümü, okurları bu sorunun ne kadar kışkırtıcı ve önemli olduğunu düşünmeye davet etmektedir. İşte bunun örnekleri:

> Bizim kitabımızın başlığı ilk başta bir terim çelişkisi olarak görünmektedir, fakat burada tutku ile sosyolojiyi bir araya getirirken neler olup bittiğini araştıracağız.
>
> Ders kitapları disipliner rejimler içindeki son derece güçlü araçlardır. Ders kitaplarının hitap biçimi öğrencileri özelde güç ilişkilerine sokmakta, onları normalde, sosyologlar olarak pratik yapma vasfına erişmeden önce ustalarının düşüncelerini öğrenmeleri gereken yeniyetmeler ve çıraklar gibi görmektedir. Böyle bir ilişki mevcut pratikleri meşrulaştırır, geçmişteki sosyologları mitleştirir, öğretim üyeleri ile ders kitabı yazarlarına havarilere özgü bir otorite kazandırır ve öğrencileri güçsüzleştirir. Ne yazık ki ders kitapları, bu tür güç ilişkilerinin etiği üzerinde düşünmeden bu modeli sürekli yeniden üretmektedir.
>
> Sosyoloji pratikleri ile dolayımlarının incelenmesi, öğrencilere disipline mükemmel bir giriş olanağı sunmanın yanı sıra ve aynı anda, ders kitaplarında normal olarak içerili güç ilişkilerine karşı duracaktır. *Tutkulu Sosyoloji* "giriş niteliğindeki ders kitabı" türünün altüst edilmesidir.

Önerinin ikinci kısmı, sorulacak belli soruların daha geniş kapsamlı soruna nasıl katkıda bulunacağını açıklayarak, her bölümün sorunu nasıl ele alacağını belirlemektedir. Bu bir rehber oluşturur. Ele alınacak çeşitli konular hangileridir ve bu konuların her biri tezdeki ya da kitaptaki merkezi temalarla nasıl bir ilişki içindedir? Farklı konular temaların hangi yönlerini vurgulamaktadır? Konuları hangi sırayla ele alacak ya da bölümleri nasıl yerleştireceksiniz? Fiilen yapılan yolculuk planlanmış olan yolculuktan farklılaşabilmesine rağmen, konuların sıralanışının ve temaların ele alınışının muhtemel olan farklı şekillerinin anlamı üzerinde dikkatle düşünmek hâlâ önemlidir. Falanca yönden giderseniz ya

da bir yere varmadan önce falanca yere saparsanız çalışmanın anlamı nasıl değişecektir? Burada devrede olan farklı zamansal etkenleri aklınızdan çıkarmayın: Planlar, fikirleri hayali bir tamamlanmış metin içinde düzene koyarlar, fakat yazarlar da ender durumlar dışında doğrudan ilk bölümden son bölüme ilerlemediklerinden dolayı kendi yer ve sıra duygularını kaybetmemek için planlara güvenirler.

Plan çıkarmanın hoş bir yönü, genel bir başlığın, kısım başlıklarının ve muhtemel bölüm başlıklarının seçilmesidir. Alt başlıklar ilk taslak metnin ortaya çıkmasından sonra devamlı değişiyor olsa bile, bu başlıklar fikirlerin aydınlatılıp düzenlenmesinde son derece yararlı bir işlev görürler. Biz başlıkları, çalışmanın yapısı ve içeriğinin simetrisi ve çarpıcılığına göre seçer, plan yapmanın asıl hazlarından birisi ve planın başarısının başlıca test aracı olarak da bir estetik uyum ve derinlik duygusunu görürüz. Sosyoloji sanat olarak (metnin anlamları hakkında yazardan daha fazla şey bilen bir usta işi başlıkla) yapılmalıdır. Dolayısıyla, birbirine uygun düşen başlıkları tercih ederek, okurlar ile yazarları hareketle, ritmle ve güzellik vaadiyle ayartan yapısal kalıpları öne çıkararak, "teori"yi gösteren başlıklar ile "ampirik içeriği" yansıtan başlıkların dengesiz olmasından ("Foucault'nun iktidar teorisi" ile "direniş olarak grunge") kaçınmaya çalışırız. Nitekim biz de elinizdeki kitabın bölüm başlıklarında bu tür bir ritm tutturmaya çalıştık: Tutku, Okul, Yönetme, Sihir, Hikâyeler, Yazı, Mürekkep, Okuma, Arzu, Bilme.

Her bölümün tanımını yazarken, bu bölümün çerçeveyi oluşturan sorunu nasıl ele aldığını açıklayın. Öneri sadece bölümde yer alabilecek şeyleri sıralamakla kalmamalıdır. Sosyoloji üzerine kitap ya da tez önerisinden alınan iki örnek verelim:

Hikâyeler

Bölüm, başlangıç hikâyelerinden oluşan küçük bir derlemeyle başlar ve onların anlatı yapısını (dinsel karakterlerini, zamanı ve değişimi reddetmelerini, tekrarın ritüel anlamını) irdeleyerek devam eder. Hikâyeler bilgiyi düzenlemenin bir yoludur, fakat betimleyici olmaktan ziyade kurucu bir nitelik taşırlar. Bu bölümde daha sonra, sosyolojinin kendi gelişmesiyle ilgili olarak yeni gelenlere anlattığı (kut-

sal) hikâyelere daha yakından bakmak üzere bu argümanlardan yararlanılır. Bu kitabın normal "Sosyoloji Nedir?" sorusunu sormayı ve disipline girişteki olağan yaklaşımları reddetmesinin nedeni de bununla açıklanacaktır. Bu bölüm, erkeksiliğin, fetişleştirilmiş otoritenin ve disiplinin kurucularının kurban edilerek tüketilmesinin ele alınmasıyla sona erecek ve otorite, arzu ve bilgiyle ilgili yeni tartışmalara yol açacaktır.

Yazı

Sosyolojik çalışma sürecinin merkezinde yer almış olmakla birlikte, okuma ile yazmanın sosyologlar tarafından çok ender tartışılması tuhaf bir durumdur. Bu bölüm, kendini reddeden yazı dahil olmak üzere, farklı yazma biçimleriyle ilgili sorunları ele almaktadır ve "Nasıl yazılacak?" hakkındaki oldukça pratik sorunlar ile yazmayla ilgili felsefi sorunlarla bağlantılı olarak, yazı ile düşüncenin hangi açılardan birbirinden ayrılamaz olduğu konusuyla devam edecektir. Daha sonra, aslına tam uyan bir anlamda yazma pratiği ve yazma metaforları ile yazar (ve yazma metaforları –*Okuma* bölümünde bu konuda daha fazla şey söylenmektedir) arasında gidip gelerek, harfiyen olan ile metaforik arasındaki ayrım (yazıyla ilgili sosyolojik varsayımlarda örtük biçimde bulunan bir ayrım) tartışmaya açılacaktır. Bedeni yazıya aktarmakla ilgili çağdaş nosyonlar, yazma pratiği, beden ile metafor arasındaki ilişki ve benliğin yazmayla ilişkisi bağlamında tartışılacaktır.

Yazı bölümü hakkındaki bu betimleme, şu ya da bu şekilde, ama mutlaka işlenmesi gereken konular listesinin sıralanmasıyla bitecektir; bunun nasıl olacağı yazı sürecine kalmıştır. Süreç içinde konuların bazıları atlanmıştır. İlk taslak aşamasında *Hikâyeler* iki bölüm halinde düşünülüyordu: *Hikâyeler* ve *Babalar*. Ancak daha sonraki bir aşamada *Babalar* bölümünden vazgeçildi ve o metinden parçalar *Hikâyeler* dahil olmak üzere diğer bölümlere serpiştirilerek dağıtıldı.

Bu tartışma bizim kendi çalışmalarımızı yönetirken "öneri" aracından nasıl yararlandığımızı çok iyi sergilemektedir. Bir tezin ya da kitabın yapısı, fiili yazma aşamasında genellikle değişir, fakat bir plan olmadan da yazma sürecini başlatmak ya da sürekliliği sağlamak oldukça zordur. Örneğin biz ikimiz de yazarken sık sık bakmak üzere öneriyi yanımızda tutarız. Bunun için işbirliği ha-

linde çalışırken sergilediğimiz yaratıcılık ve tattığımız müthiş zevkte önerinin çok önemli bir payı olduğunu vurgulamadan geçmek istemiyorum.

* * *

Öneri bir yazı metninin düzenlenmesinde sadece bir ânı temsil etmektedir. Öneriyi formüle etmeden önce fikirlerin belli bir ivme kazanmış olması zaten gereklidir. Öneriden sonra taslaklar ortaya çıkar. Taslaklar geçicidir ve önümüzdeki "tam" metnin ışığında kaleme alınmış daha sonraki taslaklardan ilk farklılaşmanın işlevini üstlenmiştir. Yolda ilerlerken de düşünmemizi/yazmamızı düzenlememize mekânsal olarak yardım eden masamızdaki listeler, dosyalar ve kitap yığınları devreye girer. Düşünmenin ve yazmanın tek tek esin pırıltılarıyla gerçekleşmediğini kabul ettikten sonra, düzenlemeyle ilgili bu tür sorunların pek de önemsiz olmadığı açığa çıkacaktır. Düzenlemeyle ilgili araçlar ve etkenler yaratıcılığı davet ederler ve kendileri duyusal ustalık hazzının bir kaynağı olmalıdırlar. Sizin açınızdan etkili olan çalışma biçimini bulmanız önemlidir, ancak bir yazı metninin yönetilmesinde ve haz alınabilir bir şekilde yazma/okuma deneyiminin yaşanmasında özdisiplinlerin can alıcı bir önem taşıdığı da ortadadır. Bu özdisiplinler, sıkıntının ve bezgin tutumların getirdiği yarım yamalak şeylerden sakınarak yazarların kurumsal ortamlarda yaratıcı biçimde çalışmalarına olanak tanırlar.

Bu bölüm sosyologların kendi çalışmalarına sosyolojik açıdan bakmaları gerektiği iddiasından hareketle yazılmıştır. Kendine dair olan bu bilgiler akademik hayat üzerinde bilinçli bir ustalığa ulaşmayı getiremez, ama daha açık ve üretken çalışma yöntemlerine işaret edebilir. Biz burada yazmanın hazzını yönetme konusuna yoğunlaştık, ancak daha sonraki bölümlerde sosyolojik üretimin diğer yönleri üzerinde de geniş biçimde duracağız. Sosyolojinin dayandığı metaforları, hikâyeleri, yazıyı, okuryazarlığı, okumayı ve öğretme ilişkilerini irdeleyerek, bu disiplinin kültürel biçimleri ile pratiklerini yönetmenin yaratıcı yollarını arayacağız.

Biz bu kitap sayesinde saf ya da soyut bir özgürlüğe kavuşa-

mayacağımızı bilecek kadar gerçekçi insanlarız. Hiçbirimiz içinde çalıştığımız ve yaşadığımız kültürel biçimlerden kaçamayız. Ama bu kültürel biçimlerle ilişkilerimizi yaratıcı yollarla yönetme ihtimalinden haz *duyabiliriz.*

Sihir



Şiir varoluşun yürek çarpıntısıdır; dış sesiniz, yirminci yüzyıl sonuna özgü soğuk sesiniz onu küçümsese ve kaale almasa bile, onu hisseden her insanın iç sesi şiirle konuşur, şiirle soluk alır. Sizin kanınız vezinle akar, beyler bayanlar.

(Porter, 1994, s.53)

Sihir, metaforun hareketinde ve onun dayandığı ritüellerde tüm canlılığıyla görülmektedir. Metafor (genellikle şiirsel züppelik gözüyle bakılarak önemsenmemesine rağmen) aslında insan hayatının hamurudur ve en sıradan pratiklerde olduğu kadar en soyut bilimlerde de bizi oluşturan şeydir. Dolayısıyla hepimiz şiirin sihriyle yaşar ve soluk alırız. Şiirin nabzı hayatlarımızın ritmi, metaforu ise kültürel yaratıcılığın kaynağıdır. Şiir bizi harekete geçirir, bize dönüşür ve bizim dünyada eyleme geçmemize olanak sağlar.

Sosyolojinin başlıca öğeleri (ve bizim sosyolojik sosyoloji analizlerimizin kavramsal temelleri) olan metafor ile ritüel, bu kitabın da temel ilgi odaklarıdır. Nitekim okumakta olduğunuz bu bölüm

metafor ile ritüelin karakterini ve anlamını irdelemeye ayrılmıştır. Bu bölümün temel amacı, bir bilgi formu ve bir disiplin türü olarak sosyolojinin sihirli özelliklerine değinmenin yanı sıra, bilgi, tutku, duyarlılık, şiir, temsil ve aktüalite arasındaki yaratıcı etkileşime dikkati çekerek, metafora ve diğer mecazlara dayanarak gündelik hayatta ürettiğimiz gizem üzerinde durmaktır. Diğer bölümlerde de özel olarak sosyolojinin gündelik pratiklerini ele almak için bu fikirlerden yararlanılacaktır.

* * *

> Metafora (hatta diğer tüm figürlere) bakarken, sanki onlar insanın gözlerinin önünde oynanan bir oyunmuş gibi, metaforik-olmayan bir açıdan bakmak mümkün değildir. Çoğu örnekte çalışmanın sürdürülmesi bu paradoksla süreğen bir savaşa girmek anlamına gelecektir. (Ricoeur, 1986, s. 18)

Çok yerinde bir ifadeyle, "şiir" sözcüğü kaçınılmaz biçimde şiirselair; şiir, terimin Yunanca kökleri olan *poiesis* (yaratı, oluşturma, şiir yazma) ve *poiein*'i (oluşturmak, yapmak, yaratmak, üretmek) az çok yansıtarak anıştırırken, özgül bir biçimin (şiir) genelde yaratıcı üretimin bir kapsamlanışı (*synecdoche*)* işlevini görmesini de sağlar. Dilin anlam *oluşturma* yeteneğini kutsayan şiir, metafor oluşturarak, kelime oyunları yaparak, anıştırma yaparak, akla getirerek, tahayyül ederek, taklit ederek, yakalayarak, rüya görerek, kayarak, yansıtarak, çığlık atarak, fısıldayarak, hıçkırarak, şarkı söyleyerek, döverek, nabız gibi atarak, ses çıkararak dildeki etkisiyle oynar. Şairlerin malzemesi kendilerinin kavrama ve denetim yeteneğini muazzam ölçülerde aştığı için, şiir, dünyamızdaki şeylerin yalnızca göründükleri gibi, oldukları yer, zaman ya da gibi de olmadıklarında ısrar ederek, deneyime şok edici derecede derbeder bir anlam katar. Kendi anlamının göçebe niteliğinin akla getirdiği gibi, şiir sabit sınırlara ve bölgelere meydan okumaktadır.

Düzyazının şiirsel özellikleri olmasına (en zayıf düzyazıda bile

* Anlamı pekiştirmek ve güçlendirmek için bütüne ilişkin bir kavram ya da ifade yerine parçaya ilişkin bir başkasını geçirmek. Örn. Türk askeri yerine "Mehmetçik" demek gibi. (ç.n.)

çiçek açabilecek ve en "süslü" düzyazıda bile sönüp gidebilecek bir özelliktir bu) rağmen, düzyazının karşıtı olan şiirsellik değil, şiir formudur. Düzyazı kendisindeki şiirsel yönü reddettiği zaman, şiirsel olarak sade konuşan bir literal dil vaadinde bulunmaktadır ve sosyolojinin büyük bölümünün eleştirel bir gözle bakmaya hiç gerek duymadan temel aldığı düzyazı formu budur. Onun gerçekçiliği onun şiiridir. Metaforun hakikati söyleme ve kendinden menkul kesinlik iddialarının altındaki zemini kaydırma yeteneğinden korku duyan akademisyenler, metafora dilin ve bilginin koşulu olarak değil, önceden var olan anlamın ifade edilmesinde zaman zaman ortaya çıkan ve örtük biçimde dişil özellikte olan bir süs gözüyle bakmaktadırlar.

Metafora süs olarak bakan görüş, metaforun bir şeyin adını başka bir şeye dayandırdığını, bunun için asıl anlama geri dönmenin literal hakikati geri getirdiğini varsayar (Aristoteles, 1941, s. 1476). İşverenlerin gerçekten insan oldukları, gerçekten konuştukları varsayımlarını dikkate aldığımızda, "Patronum bana kükredi," türünden bir metaforik iddia tam karşılığıyla "Patronum benimle kızgın bir ses tonuyla konuştu," anlamını taşıyabilir. Literal dil, anlamları dil oyunlarından ziyade adlandırdıkları şeylerden gelen sözcükleri kullanarak dışsal gerçekliği yeniden sunma iddiasındadır. Bu görüşün metaforu ve bilgiyi nasıl yanlış anladığını –ve sosyolojiyi nasıl küçülttüğünü– göstermeye geçmeden önce, onun antiseptik ve fundamentalist bir fantezi olduğunu göstermek istiyorum. Ricoeur'ün ısrarla vurguladığı gibi, dile ya da dünyaya metaforik-olmayan bir açıdan bakılamaz.

Sözlükler genellikle literal anlamların garantörleri gibi görülmesine rağmen, sözlük düzenlemenin gerçek anlamlara ulaşmakta bir ayrıcalığı yoktur ve sözlükler zaten ancak her sözcüğün kullanımlarını yan yana getirerek kendi ürettikleri anlam kalıplarını kodlayabilirler. Kısacası, bir sözlüğü düzenleme, benim patronların, ayıların ve aslanların kükremelerine bir anlam yüklerken sistemsiz biçimde kullandığım aynı metaforik süreci benimsemektedir. Sözlük hazırlayanların, figüratif olan ile literal olanı doğrudan ayırma yeteneklerinin olmadığı göz önüne getirilince, sözlüklerde madde olarak yer verilerek onurlandırılan kullanımları saptamakta görece geleneksel yöntemlere bel bağladıkları söy-

lenebilir. Sözlükler, kullanımları az çok gelenekselleştikçe değişen, kısmen unutulmuş ve dondurulmuş metafor kataloglarıdır.

Sosyolojik "sınıf mücadelesi" terimini düşünün. İnsanlar bir zamanlar sınıf mücadelesini metaforik açıdan ele almış olabilirler, fakat bu terimin yaygınlaşması onu sözlüklere sokmaya, ona literal olanın kesinliğini atfetmeye yetmekte ve sosyologları onun adlandırdığı gerçek şeyi bulmak için boşuna bir arayışa yöneltmektedir. Yine de terimin anlamının hâlâ metaforik açıdan üretildiğine (bu üretim önemli ölçüde gözlerden uzakta, sözlük hazırlayıcılarının bilgisayarlarında gerçekleşse bile) dikkati çekmeliyiz. Sınıf mücadelesi nasıl bir anlam taşırsa taşısın, bu anlamı, lamba ışığı karanlıkla mücadele ettiği, ordular savaşta birbirleriyle mücadele ettiği, İsa günaha karşı mücadele ettiği, halterciler halterleriyle mücadele ettiği ve kötülük iyilikle mücadele ettiği için almıştır. Sınıf mücadelesinin anlamı, bu çeşitli alanları birbirine bağlayan metaforik süreçlerden gelmektedir.

Sözlükler tanımlar üretmek için metaforu *sabitleştirir* ve sözcüklerin kullanımı da sözlüğe bakma alışkanlığının yerleşmesi sayesinde iyice yerleşirken, sözlükler metaforun etkisini durduramazlar. Metaforik süreçler sözlük kullanıcılarının, alt alta sıralanmış anlamları özel bağlamlarla ilişkilendirmelerine olanak tanımakta ve her kullanım da potansiyel olarak yeni metaforik olanaklar doğurmaktadır. Sözcükler dış alanlara açıldığı zaman melezleştikleri için sözlükler de durmadan güncelleştirilmektedir.

Tıpkı sınıf mücadelesinin metaforik şokları ile patronun kükremesinin sönüp gitmesi gibi, etimolojik bir sözlük de "literal"ın, İncil'deki Tanrı kelâmını harfi harfine izleyebildiğimiz gibi dünyayı yeniden temsil/tasavvur edebileceğimizi ima eden kullanımlardan türetilmiş, genelde rengi uçmuş bir metafor olduğunu ortaya koymaktadır. Literal, "literal olarak" kullanıldığında, dünyayı bir metin olarak gören karmaşık bir metaforik anlam taşıyor gibi görünmektedir. Oysa "literal olarak" başka zamanlarda da, tersinden "metaforik olarak"ı içererek ("O kadar utanmıştım ki tam anlamıyla yerin dibine geçtim") canlı bir metaforu kapsamaktadır. Kullanım kılavuzları bu metaforik içeriği şiddetle reddederken, sözlükler de onu, "literal olan"ı hem "gerçekten" hem de "fiilen" diye tanımlayarak muazzam bir temkinlilikle kaydetmektedirler.

Sade konuşmak açıkça kendisini karmaşıklıktan, yaratıcılıktan ve metafor kullanmaktan yoksun bırakmamıştır, sadece onları kullandığını kabul etmeyi reddetmektedir.

Metaforun kalıcılığıyla ilgili bu gözlemler, sözlüklerdeki tanımlarda genellikle geçmeyen şiirsel iniş çıkışların önemine dikkati çekerek artırılabilir. Sözcüklerin literal anlamları *olsa* bile, kendi tarihlerinin izleri olarak çağrışımlar da taşırlar. "Burjuva" sözcüğü "kapitalist" anlamına gelse bile, ayrıca halinden memnun bir gelenekçiliği düşündürmektedir. Sınıf mücadelesi daima savaşları akla getirir. Mitlerin yaptığı çağrışımlar üzerinde duran Barthes (1973, s. 158), olgular ile mitlerin, yazarların anlamın kendi metinlerinde başı boş at koşturmalarını reddetmelerini sağlayacak şekilde bir arada var olduğunu, olgunun mitin özrü işlevini gördüğünü söylüyordu. Sanayi şehirleri fabrikaların dumanları ve atıkları nedeniyle kirlenmiştir, fakat, var olan dilsel kullanımlar göz önüne getirildiğinde, sanayi kirlenmesine yapılan sosyolojik göndermeler her zaman için saflık, tehlike ve koyu dumanlar çıkaran şeytansı fabrikaların şiirsel bir temsilini çağrıştırmaktadır. Yazarların iletmeyi tasarladıkları olgular, onların ürettikleri tek anlam değildir.

Sözcüklerin anlamlarının bağlamdan bağlama değiştiğinin altını çizmek de önemlidir. Lirik bir şairin ağacı bir bahçıvanın ağacına benzemez; geçen yüzyıldaki bir orman da bu yüzyıldaki bir ormana benzemez. Tek tek sözcüklerle ya da bu tek tek sözcükler içinde sabitlenemeyen anlam, metin içinde dağılmış biçimde ve okurların ona atfettiği bağlamda bulunan "toplumsal" bir ilintidir. Sonuç olarak, anlamın kesin biçimde yerleşmesi sürekli ertelenmek zorundadır. Sözcük sözcük sade dil uğraşı veren yazarlar bile, kendi metinlerinin farklı kısımlarının ya da metinleri ile özel okurların oluşturduğu bağlamların yan yana konmasıyla ortaya çıkan yansımaları kontrol altına alamazlar. Anlamlar her zaman göç edebilir.

Son olarak, akademik düzyazının şiirselliği, sosyolojik kanıtın "olgular"ını devreye sokan mecazlarda açıkça görülmektedir. Sosyolojik yazı, kabul ettiğinden daha fazlasını figüratif olarak içerir, çünkü en uzun etnografik metin bile en kısa toplumsal ilişkiyi tam olarak ifade edemez (çünkü her koşulda bu bir ilişki olmayacak, sadece bir metin olarak kalacaktır). Sosyolojik metinlerde sunulan

ampirik malzemeler ham dünyanın bir sunuluşu değil, okurları metinlerin akla uygunluğu ve sahiciliğini kabul etmeye özendiren retoriksel bir manevradır. Sosyolojik metinlerdeki ampirik malzemeler, bizi retorik hilesine başvurmadan, doğrudan dünyayla yüz yüze olduğumuza retorik yoluyla inandırmayı amaçlayan, realist tiyatrodaki dönem mobilyalarına benzerler.

Örneğin metonimi, tacın temas halinde olduğu kraliçeyi gösterdiği, sınırdaşlık ya da sirayet yoluyla işler; kapsamlama, yüzün onun bir parçası olduğu yüzü göstereceği şekilde, parçalar ile bütünler arasında yer değiştirmelere olanak sağlar. Bu tür mecazlar suyu şaraba çevirdikleri gibi, en kuru ve en "literal" sosyolojik analizleri de çok çeşitli düzeylerdeki anlamlarla aynı anda oynayan bir şiire çevirirler. Neyin neyle bağlı ya da neyin bir parçası olduğunu eksiksiz biçimde belirtmek mümkün olmadığından, sosyolojik olguların şiirsel yetilerine asla bir sınır konulamaz. Bir madencinin çetin geçen hayatı işçi sınıfının hikâyesini anlatır; belli bir yılda Avustralya'da meydana gelen olaylar Avustralya'nın hikâyesini anlatır; kadınları kapsayan bir araştırma "kadınlar"ın ne düşündüğünü gösterir; bir rehberin elbiselerinin betimlenmesi bir kişi analizidir; sahnenin ya da havanın etnografik anlatımı tiyatroda bir ışık değişimine ya da sesin etkisine benzer. Sosyoloji bu üst-anlatıları kabullenmeyi genellikle reddeder, fakat onlar olmadan sosyoloji disiplininin çok önemsiz kalacağı da ortadadır. Üst-anlatılar da ancak kendi metinselliğini reddeden bir gerçekçilik ve kendi mecazlarını reddeden bir literalizm bağlamında sıkıcı kalırlar (bkz. Atkinson, 1990; Barthes, 1986, s. 141ff; Carter, 1988; Taussig, 1989).

Literalizm açısından bakıldığında, anlam, dilsel hijyen ve *apartheid* gibi pratikler denetim altına alınmadıkça asıl yerini kaybederek bir karmaşaya sürüklenmektedir. Metafor, gerçek olanla ilgili saf bilgiyi tehlikeye sokar. Oysa bu fantezi bir kez reddedilince, dilin şiirselliğinin yaratıcılığı daha etkili biçimde anlaşılıp kullanılabilir. Metaforik etkiyle ilgili bir anlayış sosyolojik pratik açısından derin içerimler taşımaktadır ve elinizdeki bu çalışmanın bundan sonraki kısımları da bu içerimlerle sürekli bir mücadele şeklinde geçecektir.

* * *

> İnsanları "*hareket eden varlıklar*", şeyleri de "*hareket halindeki şeyler*" olarak sunmak –metaforik söylemin *ontolojik* işlevi herhalde en iyi böyle ortaya çıkabilir; bu sunuşta, varoluşun uyku halindeki her potansiyel gücü uyandırması gibi, her gizli eylem kapasitesi de fiilileşmiş olarak görünecektir.
> *Canlı* ifade, varoluşu canlı olarak söze döken ifadedir. (Ricoeur, 1986, s. 43)

Metafor, dünyayı genişleten ve bizi literal olanın "tadilatı"yla yetinmeyen bir konuma getiren yeni yeni anlamlar yaratır: Literal anlam bizim gerçek anlamımız değil, yeni üretilen metaforik hakikatlerin yavan bir dille yeniden yazılmasıdır. Karşı karşıya geldiğimiz fenomenleri anlamaya kendimizi kaptırmış giderken ortaya çıkan metafor, bizi, yeni anlaşılmış olan dünyanın tam da aynı anda yabancılaşıyor ve elimizden kaçıyor olmasının nedenini merak eder bir durumda bırakmaktadır.

Etimolojik açıdan bakıldığında, metafor hareketle bağlantılıdır. Toplumsal ilişkilerde göçün yeri neyse, dilde de metaforun yeri odur: Metafor, belirli bir mekândaki sözcüklerin ilişkilerini değiştirerek, sözcükleri onların her zamanki ortamlarından çıkararak, önceden belirlenmeyen ama her zaman da parçalarının toplamından daha fazla bir şey olan, melez "çokkültürlü" anlamlar yaratmaktadır. Kuşkusuz bu yeni anlamlar da yerlerinden çıkarılabilir ve yeniden yerleştirilebilir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1994, s. 96). Literal anlamlara duyulan arzu, yabancı düşmanlığının değişmeyen bir ilk birlik arzusuna ve emperyalizmin sömürgeleştiremediği farklılıklardan duyduğu korkuya benzemektedir.

Chukovsky, günlük işleri anlamlar oluşturmak olan çok küçük çocuklardan bazı canlı metaforlar aktarır:

> "Anne, anne, gemi duş alıyor!"
> "Anne, arka ayağımı ört!"
> "Baba, bak, pantolonun nasıl somurtuyor!"
> "Göremiyor musun? Her tarafım yalın ayak!" (1963, s. 1-3)

Sözcüklerin anlam alanları hiçbir zaman sabit kalmadığı için, okurlar da, sözcükler için ortak bir zemin bulunana kadar hayali olarak alanların kapsamını genişleterek, metaforun önceden ayrı duran

alanlarının şok edici biçimde yan yana konmasıyla cebelleşirler (bkz. Turner, 1991). Duş alan gemi algılaması, hem gemilerin hem de duş alanların ait olduğu yeni bir anlam sınıfının yaratılmasını gerektirecek ve bu yeniden sınıflandırma gemiler ile duş alanlar sınıfını dağıtacaktır. Okurlar bu anlam sınıfını farklı bir şekilde hayal edecekler ve daha önce bilinçli biçimde hiç öngörülmemiş anlam duygularıyla hareket edebileceklerdir. Bununla birlikte, ben, hem gemilerin hem de duş alan çocukların ait olduğu yeni bir "suyu seven gövdeler" anlam sınıfı oluşturarak duş alan gemi anlamına varabilirim. Bu anlam sınıfı, hayal edilir edilmez başka soruları gündeme getirmekte (örneğin: "Gemilerin gözleri ve ayak parmakları var mıdır?", "Duş alan çocukların dümenleri var mıdır?", "Banyo küveti bir okyanus mudur?", "Okyanus bir banyo küveti midir?"), dünyanın mahiyeti ve anlamın sınırlarıyla ilgili daha önceden var olan algılamalarımı yerle bir etmekte ve askıya almaktadır. Dolayısıyla göstergeler, anlamlarını kendi içsel doğalarından değil, ilişkilerinden çıkaran ve sistemler içinde var olan insanlara benzerler. Anlam sadece içeriden değil, aynı zamanda aradan gelmektedir.

Sözlük tanımları gibi sınıflandırmalar da kodlanmış metaforlardır. Chukovsky'nin çocukları, göstergeleri kendi egemenlik alanlarından çıkardıkları zaman, öz-bilinç-dışı bir tepkiyle tüm sınıflandırma sistemlerinin temel mantığını uygulamış olurlar. Kültürel maharet, sınırsız boyuttaki açık ve birbiriyle örtüşen sınıflandırma sistemleri aracılığıyla aynılık yollarının doğaçlamayla bulunmasını gerektirir. Hiçbir şey tek başına bir sınıfa ait değildir. Sözgelimi, Batı bilimi inekler ile balinaları alışkanlık gereği memeliler olarak aynı sınıfa sokarken, popüler kültür suda yaşayan hayvanlar olarak balinalarla balıkları aynı sınıfta düşünebilir. Buna benzer biçimde, belirli bağlamlarda suaygırları, ördekler, gemiler ve duş alan çocuklar, ördeklerle kartallardan daha fazla bir arada düşünülebilirler. Sınıflandırmalar, anlamların yukarıya, aşağıya ve sistemin düzenli çizelgesi boyunca hareket etmesine olanak tanıyan dönüşüm sistemleridir. Şeyler sadece kendileri değildir; basit bir açı değişimiyle her şey başka bir şey, daha spesifik, daha genel, bir şekilde benzer ya da bitişik bir şey olabilir, anlamı başka bir yerde bulunabilir. Bir insan bir memeli olan bir primattır; bir insan

Yunanlıdır ya da Yunanlı olan Sokrates'tir; bir insan bir aslan ya da kangurudur. Anlaşılacağı üzere, başka bir metaforik çalım da, daha önce hiç göze çarpmayan eksenleriyle yeni bir sistem ortaya çıkarabilir.

Metaforların sınıflandırıcı mantığı "tepe taklak ifade etme" türündeki şakaların da temelini oluşturmaktadır (Chukovsky, 1963, s. 94ff). Benim on dört aylık oğlum, ben kapak ile şapka arasında metaforik bir ilişki kurup başımın üstüne uzun saplı bir tencere kapağı koyduğum zaman gürültüler çıkararak gülüyordu. Çocuklar Anne Kaz'ın bariz saçmalıklarıyla da sevinçten deliye dönmektedirler:

Tüm dünya elma turtası,
Tüm denizler mürekkep,
Tüm ağaçlar da ekmek peynir olsaydı,
İçecek ne bulabilirdik?

Bu espriler, anlam ve sözcüklerle oynanan oyunlar, metaforun başka birçok önemli boyutunu daha öne çıkarmaktadır. Uzun saplı bir tencere kapağı, onu hem bir şapka hem de bir şapka-değil olarak görmeyen bir çocuğu eğlendirmezdi. Aynı doğrultuda, kükreyen patronu anlatan bir ifade de, bizi onun ayrıca başka bir şey, belki bir aslan olduğuna inandırarak, "Patron insandır," şeklindeki geleneksel varsayımla "olmak" fiiline değişik bir boyut katmaktadır. Anlamı hareket halinde havada tutan metafor, patronun hem insan *olduğunda* hem *olmadığında*, hem bir aslan *olduğunda* hem *olmadığında* ısrar etmektedir. Geleneksel anlam ile saçmalama arasında ironik bir gerilim sağlayan (ve literal sabit ve tekil özdeşlik nosyonlarını temelinden sarsan) metafor, varlıkla ilgili açıklamaları oluş süreçlerine dönüştürmektedir. Aynılığı ve farklılığı gösteren bu metaforik saptamalar, bir çözüme ulaşmadan, şeylerin yeniden yarattıkları dünyada fiilen nasıl olduklarıyla ilgili hakikatleri gözler önüne sermektedir (Ricoeur, 1986, s. 247-248).

Bu belirsizlik karmaşasının getirdiği hoşgörünün pek çok insana itici geldiği ve dehşete düşürdüğü ortadadır. Bu eğilimdeki insanlardan birisi, "Yazıklar olsun sana, Yoldaş Chukovsky," diye yazmıştı:

> Çocukların, horoz gibi öten beyaz ayıları anlatan fantastik hikâyelere değil, sosyal yararı olan bilgilere ihtiyaçları var... Biz [çocuk kitapları yazarlarının], türlü türlü saçmalıklarla çocuğun kafasını karıştırmak yerine, onu kuşatan dünyayı net biçimde görmesini sağlamalarını istiyoruz. (akt. Chukovsky, 1963, s. 89-90)

Literal bilgi, bilginin hareketsiz durumunun özlemini çektiği halde, metafor, anlamı sonradan kesinleşmekten koruyan belirsizlikle beslenmektedir. Anlamın rolü dışarıdan izlenen bir oyun değil, içinde yaşadığımız ve anlamayı sağlayan bir oyundur. Literal bilgide ustalaşmakla, onu belleklerimizde, referans kitaplarında ya da dosyalama çekmecelerinde sabitleştirmekle ilgili fanteziler kurabiliriz, fakat şu anki algımızı aşan bilgelik rezervlerini her zaman muhafaza eden metaforik bilgilere kimse sahip çıkamaz. Birisi çıkıp da Picasso'nun Gertrude Stein portresini aslına benzememekle eleştirdiği zaman, Picasso o insanın beklemesini salık vermişti. Aynı şekilde, zengin metaforların anlamı serpilip gelişmeye devam etmektedir; insanlar onlarla büyüyerek, onların içerdikleri şeylerle uyanarak düşünegelirler. Düşünce gelenekleri, onların ana metaforlarının giderek azalan üretkenliği yüzünden kısırlaşır.

Aristoteles'e (1991, s. 215) göre, iyi metaforlarda anlamı canlı tutan bir dirilik vardır. Çocuğun dile getirdiği duş alan gemi metaforu, bizim gemi rolünü hayali biçimde oynayarak anlama katılmamızı sağlamış ve cansız olan şeyi canlandırmıştır. Gemiyi oynayarak ona kendi zihnimizdeki gemiyi algılama biçimimizi yükler ve böylece gemi olmaya bizim gözümüzle can katarız. Uzun saplı tencere kapağı çocuğun şapkalarla ilgili önceki bilgileri sayesinde çocuğun uzun saplı tencereyle oynamasına olanak verir. Metafor, bizi bu rollere soyundurarak, gemilerden ve uzun saplı tencerelerden bizim için fiili bir dünya oluşturur; oynadığımız roller de bizim dünyanın fiilen nasıl olduğunu anlamamızı sağlar.

Metaforik aktüalite literal olanın gerçekliğiyle aynı şey değildir, fakat bizim literal olanın gerçekliği temsil etme/yeniden sunma iddiasından kuşku duyduğumuz da açıktır. Gerçeklik gerçekten görülemez, çünkü biz dünyaya dışarıdan bakamayız. Bizim bilgilerimiz bizimdir, bizle dolayımlanmıştır ve bizi dünyaya yan-

sıtmaktadır. Dünyayı gerçekten olduğu gibi sabitleyemez ya da taklit edemeyiz, ama taklit aracılığıyla dünyayla ilgili kendi simülasyonlarımızı yaratabiliriz. Benjamin'in dikkati çektiği gibi, "herhalde taklit yeteneğinin belirleyici bir rol oynamadığı [insanın] hiçbir üstün fonksiyonu yoktur" (1978, s. 333). Bizim dünyayı (dünyada) yaşamamızı sağlayan metaforlar anlayışlarımıza canlılık katarlar. Weber, şefkat ya da empati yeteneğinin başka insanları anlamamıza olanak tanıdığını iddia ederken son derece alçakgönüllüydü: Metaforik hakikatlerin hepsinin altında bu yetenek yatmaktadır.

Kuşkusuz bizler metafor gösterilerimize elimiz boş olarak gelmeyiz. Metafor bize kucak açtığı zaman, biz de o rolde yansımasını bulan duygular ve anılarla karşılık veririz. Bizim içinde bulunduğumuz dünyayı canlandırışımız, bizi oluşturan daha önceki deneyimlerin zeminini hazırladığı ve beslediği bir rolü oynama yöntemidir. Gemileri, yıkanma duygusunu hatırladığımız için tanırız; kızgınlıktan hızlı hızlı nefes alışları, kendimizin benzer ruh hallerimizi aklımıza getirerek tanırız; kükreyen bir patronu, kendimizi aslanlar gibi görüp öyle hayal ettiğimiz için tanırız. Bir rolü oynarken biz o rolün içini doldururuz; o rolü ona kendi biçimimizi kattığımız için tanırız. Metafor, bilmenin tüm varlığımızı ve tüm duygularımızı içine alan bir yoludur.

Metafor cıva gibi sihirlidir, dünyayı renkten renge sokar; büyücü çırağı gibidir, cansız nesnelere bile can vermeye kalkışır. Metaforik bilgi, dünyaya mekanik açıdan, ölçülebilir güçlerle bağlı şeylerin sonluluğu olarak bakmak yerine, dünyayı yaratı hareketi olarak, "varoluşun serpilmesinin potansiyel güçleri" olarak kavrar. Metaforik bilgi tam da bu metinde, tam da şu anda serpilir.

* * *

Çağdaş toplumda, doğaüstü varlıklar için dublörlerle yerine getirilen ritüeller, tıpkı uzun ve mecburi ayin dizilerinden oluşan tören programları gibi, artık her yerde ortadan kalkma sürecine girmiştir. Onlardan geriye kalan şey, bir kişinin bir başkası için ve başkasına karşı yerine getirdiği kısa ritüellerdir; burada söz konusu olan da, ritüeli yapanın kendisinde var olan nezaket ve iyi niyetle hitap ettiği kişinin

> sahip olduğu küçük bir paye ve kutsallıktır. Kısacası, geçmişten bugüne kalan şey artık sadece kişiler arası ritüellerdir. Üstelik bu küçük hürmet gösterileri, antropologların kendi cennetlerinde arayacakları şeyin sıradan bir versiyonundan başka bir şey değildir. Yine de incelenmeye değer olan şeylerdir bunlar. Ritüllerin her tarafa yayılmasını, stratejisini ve buna bağlı olarak toplumun örgütlenmesindeki rollerini takdir etmekten bizi yalnızca kendi seküler toplum görüşümüz alıkoymaktadır. (Goffman, 1972, s. 89)

Elinizdeki kitabın başka bölümlerinde, ritüelin yalnızca temel bir sosyolojik konuyu oluşturmadığı, bunun yanında, gerek bir disiplin türü gerekse bir bilgi formu yarattığı için sosyolojinin temellerinden birisi de olduğu ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, bu argümanın altını doldurmak için, geleneksel ritüel anlatılarında ihmal edilen bir noktaya değinmem gerekecek: Ritüelin dayanağının metafor olduğuna ışık tutarak, ritüelin mucize ve sihirle ilişkisini yeniden ortaya koymayı istiyorum. Ritüeli metaforik sihrin kendimizi oynamamıza olanak tanıyan gündelik bir pratiği olarak ele alarak göstereceğim gibi, tüm ritüeller kutsal yaradılış imalarının titreşimlerini taşırlar. Sihir burada tüm antropolojik yankılarıyla, mecazların mantığı ile sihirin benzerlik ve sirayet "ilkeleri" arasındaki (metaforik) bir etkileşimi temelinde kullanılmaktadır (Frazer, 1993, s. 11; bkz. *Hikâyeler* bölümü). Şu anda yapmakta olduğumuz tartışma da, metaforun bizi harekete geçirme yeteneğini kutlayarak, tutkulu sosyolojiyi kutlayan bir sosyoloji açıklaması yapma hazırlığını oluşturacaktır.

Ben kendi analizimi, muazzam büyüklük ve çeşitlilikteki ritüeller alanından ufak bir örnek seçerek geliştirecek ve tüm ritüel alanıyla ilgili bir kavrayışı, onu tahayyül ederek oluşturmayı size –okur olarak– bırakacağım. Bunun için kendi sosyal çevremde yaygın olan kişisel tanışma ritüellerine ve özellikle de size kendimi şahsen tanıtıyorsam elinizi sıkıp sıkmama olayına bakacağım.

Elverişli koşullarda el sıkışma olayı, anlaşılan kendiliğinden, irademin dışında ya da o yönde herhangi bir kararım olmadan harekete geçirdiğim sayısız mikro tepki doğurmaktadır. Diğer, daha olumsuz örneklerde ise bendeki huzursuzluk bilinçli bir dikkat harcamamı gerektirir ve tedirgin mi görünüyorum acaba kaygısı kap-

lar içimi. Ellerinden vıcık vıcık ter akan insanlarla el sıkışmama konusunda yeterince uyarılmış durumdayım. Bir el sıkışma ritüeli, hassas bir yargıyı gerektiren ve el sıkışacağınız kişinin cinsiyetine, yaşına ve kültürel arkaplanına göre kesinlikle farklı dereceleri olan bir formelliği, eşitliği ve kişilerin birbirlerini tanımalarını kapsamaktadır. Belki de o insanla el sıkışmak uygun kaçmayacak, hatta duyguları ifade etmekte yetersiz bile kalacak, bunun yerine kucaklaşma (ne kadar uzun süreyle?, ne kadar sıkı?, aynı zamanda sırta da vurarak mı?), karşısında eğilme (ne kadar aşağıya?, karşıdakinden ne kadar mesafede durarak?, kaç defa tekrarlayarak?), baş sallama, gülümseme, yanaktan öpme (sadece bir yanaktan mı?, yoksa iki yanaktan birden mi?, önce hangi yanaktan?, kaç kere?), öpermiş gibi yapmak, ağzından hafifçe öpmek, karşıdan bir elin beş parmağını da açarak selam göndermek ya da eller cepteyken lakayt bir tavırla "Merhaba" demek uygun tepki verme yöntemi olarak seçilebilecektir. Eğer el sıkışma seçeneği benimsenirse, ilkin kimin hamle yapması gerektiği, el sıkışmanın ne kadar uzun sürüp ne kadar sert olacağı, bir elinizle o insanın elini sıkarken öbür elinizle de hafiften kucaklayıp kucaklamayacağınız, gizli Mason bağlantılarınızı açığa vurup vurmayacağınız ya da karşınızdakinin elini sıkmak için sol elinizi uzatarak Lord Baden-Powell'a bağlılığınızı gösterip göstermeyeceğiniz gibi başka sorular da yöneltilebilir.

El sıkışmanın güçlükleri dikkate alındığında, kendimizi tanıtıp tanıtmamamız zaten bir merak konusu olmakla birlikte, bu ritüellerin genellikle herhangi bir çaba ya da kaygı içermeden yürütülmesi o kadar hafifsenecek bir konu değildir. Aynı saptama, bizim kendi hareketlerimizi ve etkileşimlerimizi düzenlememizi sağlayan diğer sayısız mikro-ritüeller açısından (konferans salonuna girmek için kuyrukta sıra olmak, yemek masasında tuzluğu başkasına aktarmak, otobüste oturacağınız koltuğu seçmek, kısa konuşmalar yapmak, asansörde beklemek, yabancılarla göz kontağı kurmak ya da bundan kaçınmak, kalabalık içinde duracağınız yeri saptamak) da geçerlilik taşımaktadır. Biz el sıkışmayı, kalabalığa karışmayı ya da otobüs koltuğunu seçmeyi sihirli hareketlerle, bunların ne kadar çok şey içerdiğinin farkında olmadan yerine getiririz:

Sana sokakta rastlıyorum; seni görüyor, gülümsüyor, yolumu değiştirip sana doğru yürüyor ve elini sıkmak için elimi uzatıyorum. Ve dikkat! Herhangi bir emir, strateji, kaba güç, özel hileler ya da araçlar olmadan, üstelik senin de öyle yapman için herhangi bir çaba harcamana gerek kalmadan sen de kendiliğinden bir şekilde bana doğru dönüyor, gülümsememe içtenlikle karşılık veriyor, elini benimkine doğru uzatıyorsun. El sıkışıyoruz –ben senin elini yukarı aşağı sallamıyorum, sen de benim elimi çekmiyorsun, öylece kendiliğinden ve kusursuz bir işbirliği hareketiyle el sıkışıyoruz. Normal olarak, bu töreni yalnızca bir talimatlar kitabından öğrenmek zorunda kalmadıkça ya da diyelim el sıkışmayan bir kültürdeki bir yabancıdan görmedikçe... bu koordineli "ritüel" edimindeki inceliğin ve şaşırtıcı karmaşıklığın farkına varmayız.

Normal koşullarda "ritüel"in kendisinde bir "yaşam" olduğunun, bizim kendimizi, en azından asgari bir ölçüde birbirimize "sunduğumuzun" da farkına varmayız. Konfüçyüs'ün dediği gibi, karşılıklı iyi niyet ve saygının her zaman genel ve temel gereklilikleri vardır. Bu karşılıklı saygı, bilinçli bir karşılıklı saygı duygusuyla aynı şey değildir; ben sana saygı duyduğumun *farkında olduğum* zaman... bizim küçük "tören"imiz bunu belli bir beceriksizlikle dışa vuracaktır... Nasıl bir akrobat kendini havaya fırlatırken, en azından o andaki amaçları için, partnerine tam bir güven beslemek (ama bu konuya da kafa yormamak) zorundaysa, el sıkışan kişiler olarak bizler de, daha az çıkar söz konusu olsa bile, birbirimize karşı saygılı ve güvenli olmak (ama bunlara da kafa yormamak) zorundayız. (Fingarette, 1972, s. 9)

Fingarette, Konfüçyüs'ün sihrin ve kutsallığın insanın varoluşunun özünü oluşturduğu, topluluğun kutsal bir ayini olduğu şeklindeki argümanını geliştirirken bu analizi ortaya koymuştur. Bu temaların "ilginç hoşluğu" ve "pratik olmayışı"nın Konfüçyüs'ün modern okurlarını şaşırttığını göz önünde bulunduran Fingarette, Konfüçyüs'ün söylediği şeyi kastettiğinde ve bunda haklı olduğunda ("gerçek, insana özgü olan yetiler, karakteristik biçimde sihirli bir niteliğe sahiptir", 1972, s. 6) ısrar etmektedir. Sihir, el sıkışarak tanışmalar ve "Lütfen," (bu, çocukların gözünde "sihirli sözcük"tür) demeler gibi en mütevazı törenleri bile canlandırır:

Bizim [iyi öğrenilmiş olan törenlerdeki] bu çabasızlığı "mekanik" ya

da "otomatik" şeyler olarak düşünmememiz önemlidir. Fakat eğer durum böyleyse, o zaman Konfüçyüs'ün her fırsatta söylediği gibi, tören ölü, kısır ve içi boş demektir: Artık o törende bir *ruh* yoktur. Gerçek tören sadece "olur", onda bir tür kendiliğindenlik vardır... Güzel ve etkili tören, tören becerisinin öğrenilmesiyle birlikte kişisel "katılım"ı da gerektirir. Bu ideal kaynaşma... kutsal [bir] ayindir. (Fingarette, 1972, s.8)

Konfüçyüs'ün seküler olanın kutsal bir nitelik taşıdığına duyduğu inanç, Durkheim'ın din, ritüel ve toplumsallık konularında formüle ettiği teorilerinde (1976) yankısını bulmaktadır. Durkheim, ritüelin, insanların bir araya geldiklerinde hissettikleri enerjiyi harekete geçirerek yürüdüğünü ileri sürmekteydi. Ritüel, insanlara kendilerini "coşkulu" hissettirerek eski sınırlardaki kimliklerini siliyor, onları duygusal olarak, sekülerlik iddiasında bulunsa bile dinsel işlevi olan daha büyük bir bütünün parçası olan komşularına bağlıyordu. Hatta bireyleri onurlandıran törensi davranışlar, "kolektif güçlerin bireyselleşmiş formları"na hitap ediyordu (1976, s. 425). Bu argümanlar, Durkheim'ın sosyolojinin uğraşlarını "psikolojik" durumlarla sınırlamak için kurmuş olduğu metodolojik karantinaların duvarlarını aşmakta (bkz. Durkheim, 1964) ve çok sayıda eleştirmen de onu, kendi savını "coşkunluk" gibi duygusal ve bedensel deneyimlere dayandırarak çürüttüğü için mahkûm etmektedir. Yine de Durkheim'ın "ağzından kaçan", tutkulu bir sosyolojinin kapısını açan anahtardır.

Fingarette ve Durkheim'a karşılık, çağdaş Batı toplumunun en popüler ve sosyolojik açıklamaları ritüelin öldüğünden, büyülü ormanların rasyonalitenin yakıcı ışığı altında kavrulduğundan, büyücülüğün yerini tıbba, esrarların bilime, âdetlerin ise bürokrasiye ve hukuka bırakmasından bahsetmektedirler. Ritüel artık boş, yapay ve mekanik olanı ifade etmeye başlamıştır; ritüelin ağır, eskimiş modaları, içtenliğe, dolayımsızlığa ve doğallığa yaptığı vurgularla modern dünyanın aziz tuttuğu teklifsizlik ve bireysel özerklik ideallerine saldırıdır. Tüm bu açıklamalarda, retorik ve figür dilde ne kadar kuşkulu bir yer tutuyorsa ritüel de eylemde o kadar kuşkulu bir yer tutmaktadır. Ritüel hem hapishane hem de maskedir.

Öte yandan Fingarette, pürüzsüz biçimde işleyen ritüelin ken-

disiyle ilgilenmediğini, onun sihirli bir biçimde sadece olduğu, sanki uylaşımsallığı doğanın bir ürünüymüş gibi gerçekleştiği için de, dolayımsızlık kutlamalarının aracı olabileceğini vurgulamaktadır. Gerçekten de, kendi sosyolojik perspektifimizle baktığımızda, ritüel ve hikâye anlatma gibi kültürel formlar bizim doğamızı oluşturur. Üstelik burada söz konusu olan yalnızca doğanın kültürel açıdan kavranması değildir; kültür, doğumdan ölüme, yemek yemeye, bir şeyler içmeye, uyku uyumaya, cinsel ilişki kurmaya ve kusmaya kadar bedenselliğimizin her boyutuna yerleşmektedir. Kültür yaşamlarımızın aracı olabilir ama ona bir hapishane de denemez, çünkü kültürün dışında duran hiç kimse yoktur.

Örneğin modern ilişkilerdeki teklifsizlik, kendisine uygun dili, giyimi, beden dilini, vb. öngören ritüellerle beslenmektedir. Bu tür kodlar olmasaydı, belli bir ortama giren insanlar o ortama uygun olan teklifsiz davranışları nasıl benimseyebilirlerdi? Aktörler sahnede "teklifsizliği" nasıl üretebilirlerdi? Sürekli göz teması kurmayı, beden dilinde belli ölçüde (ama çok fazla da olmayan) bir gerginliği ve seste belli bir tonu gerektirdiğinden doğrudanlık ve içtenlik de ritüelleşmiştir. Bu tür kodlar olmasaydı güven hırsızları ve yalancılar başarıyla içtenliği oynayamazlardı.

Ritüel, yaşamın grameridir ve bizim ritüelleri yerine getirdiğimiz zaman süresinde kendi edimlerimizi içimizden geldiği gibi düzenlememizi, kim olduğumuz ve nasıl hareket etmemiz gerektiği konularındaki düşüncelerimizde sürekli köklü değişiklikler yapmamızı sağlar. Tıpkı kendi dilimizin gramerinin farkında olma zorunluluğunu duymamamız gibi, nezaket ritüelleri de bilinçli biçimde yerine getirilemez, çünkü bilincin bu kadar çok sayıdaki mikro hareketi ve tepkiyi organize etmesi mümkün değildir. Tepkiler de bizim bedenimizde öğretilmiş olarak var olur ve bilince başvurmadan harekete geçerler. Benim sağ elim bir el sıktığını "bilir"; eğer benden hiç beklemediğim bir anda sağımı ya da solumu göstermem istenseydi, yine neredeyse içgüdüsel bir şekilde aklımdan bir el sıkma hareketi tasarlar ve hangi elimi hareket ettirdiğimi gözümde canlandırarak solumu ya da sağımı tayin ederdim. İşte tam o anda "bilincimin" bilmediği şeyi "bedenim" bilirdi. Biz genellikle sadece problemli ya da zamanı geçmiş ritüellerin bilinçle farkında oluruz.

Elimi birine uzattığım zaman, elim, sınıflandırma sistemlerini yukarı aşağı kaydıran karmaşık bir mecazi dönüşümler sırası izleyerek hareket eder (bkz. Turner, 1991, s. 147-148). Bu hareket insanları ritüelin dönüşümüyle yönlendirir. Şimdi neyi kastettiğimi örneklemek için, fiili sıranın söz konusu olayın gerçekleştiği bağlamdaki faktörlere bağlı olacağı, fiili bir el sıkışmasının içerebileceği sırayı zihnimde canlandıracağım. Bu egzersizde örnek verdiğim kişilerin sınıflandırma sistemlerinin beden ile benliği ayırdığını varsayıyorum.

Öne uzatılmış el ilk önce tüm bedeni metonimik olarak gösteren bir bağlantıyı devreye sokar. Yine de el beden değildir, ve bu beden mi değil mi gerilimi ellerin gösterebileceği bedenin türünü tayin etmesine imkân verir: Ayak, yüz ya da cinsel organlarla metonimik biçimde gösterilen beden elin bedeni değildir (mecazların kurucu niteliğini öne çıkaran bir noktadır bu). Öne uzatılmış eller bedenin en dıştaki sınırını işaret ettiği için, kamusal ve formel, dışa açılan bir bedeni temsil ederler.

Elin gösterdiği bedenin kendisi de benlik için bir metafor haline gelmektedir, öyle ki uzatılan el dolaylı olarak hem benim açımdan hem de o ritüeldeki partnerlerim açısından benliğimin taklit edilmiş bir haline dönüşecektir. Sert bir el (ya da sert bir beden) sağlam bir benliktir; terli bir el kendinden emin olmayan bir benliktir; karşıdaki insanın elinin ne kadar uzun süre kavrandığı memnuniyetin derinliğini gösterebilir; geri çevrilmiş bir el de reddedilmiş bir ilişkiye işaret edecektir. Bu tablo, bir insanın karakteristik özelliklerini yansıttığı düşüncesiyle elleri tek başına resimleyen, bildik bir sanatsal gelenekle uyuşmaktadır. Fakat tıpkı ellerin belli bir bedeni göstermesi gibi, o eller de belli bir benliği gösterirler. Batı kültürlerinde, yüzler ve eller çıplaklığı dile getiren iki temel kamusal ifade aracıdır ve çıplaklık da gerçek benlik nosyonlarını içermektedir. Oysa ellerin diğer özellikleri bu görünümü geçersiz kılacaktır. Eller, benliğin geleneksel yerleri olmaya yüzlerden daha uzaktır: Eller bir mesafeyi korurlar. Dahası, eller, "iki yüzlü" ya da "iki dilli" olmayı, insanın bireylerden beklenen içtenliğe ve birliğe sahip olmadığını akla getirecek şekilde, çift olarak ortaya çıktıkları için genellikle daha az dolaylı ve daha az içten bir simge olarak görülürler. (İnsanlar normal olarak kullandıkları ellerinin yanında

diğer elleriyle de karşıdaki insanın ellerini kuvvetle kavrayarak içtenliklerini vurgulamayı deneyebilirler.) Dolayısıyla bir elin bedeni, açık olan ama candan ya da mutlaka tamamen samimi olmayan, kamusal bir benliği gösterir.

İki el bir dokunuş esnasında birbirlerini kavrayınca, metonimik sirayetin draması sahneye çıkmış olur. Ayrı benlikleri simgeleyen eller, ansızın karşılıklı işgali sağlayan bir köprüye dönüşürler. İsrail ve Filistin liderlerinin Beyaz Saray'ın bahçesinin yeşillikleri ortasında birbirlerinin ellerini sıktıkları o dramatik ânı gözünüzün önüne getirmeye çalışın: İki el birleştiği zaman, iki beden, iki benlik, iki halk birbirine dokunmuştu. Arada çitler ve karantina bölgeleri olmadan bir el sıkışmasında bir araya gelen iki benlik birbirlerine akıyorlar ve sadece tek bir ben ile ötekinin olduğu yerde artık karşılıklı ilişkiyle bir "biz" yaratılıyordu. Kardeşlik ikonografisinde birleşen eller uzun süreden beri birleşen halkları göstermektedir. Bununla birlikte, bir şeyin olmaması henüz onun yadsınmış olduğunu göstermez. El sıkışma benlik ile öteki arasında sirayeti sağlar ve kirletici-olmayan bir kaynak olarak tanımak suretiyle ötekini onurlandırır, fakat bu genellikle kontrollü bir sirayet şeklinde tasarlanır. Benim kalp bölgemdeki benliğim, temas noktasına belli bir mesafede kalmaktadır; Dolayısıyla kendime pekâlâ bunun bir kucaklaşma olmadığını, bedenlerin birleşmesini kapsayan cinsel bir kucaklaşmaya ise hiç benzemediğini söyleyebilirim.

Değişmez ve bağımsız bir hâkimiyet kurma peşinde olan insanlar el sıkışmanın sirayet ve karşılıklılık riskini doğurmasından o kadar büyük bir endişeye kapılırlar ki hemen kendilerini korumanın yollarını ararlar. Eldivenler prezervatifin cinsel ilişkide sağladığı güvenlik duygusunu verir, ancak şimdilerde de korku salan bir simge haline gelmişlerdir. Öte yandan, elimi sımsıkı kapalı tutarsam, karşılıklılık durumundan kendimi korumuş olurum. Gevşek, açık bir el ötekinin benim karşımda kendisini rahat hissetmesini sağlar, fakat demir gibi sımsıkı bir el de benim bağımsızlığımı azami düzeye çıkaracak, ötekinde bir izlenim bırakacak, ama bir karşılığı olmayacaktır. Öteki eli ancak bana kendi gücümü hissettiren bir direniş aracı olarak hissedebileceğim. Dolayısıyla, kendi elimi bile bir araç olarak hissedemeyeceğim. İşte

bu katılık stratejik bir adımın göstergesi olabileceği gibi, muhataba yansıtılan bilinçaltındaki bir duyguyu da ifade edebilir. Ayrıca, benim ne tasarladığım ne de hissettiğim, fakat elini sıktığım muhatabamın benim el sıkışıma yansıttığı bir katılık da olabilir. Bu tür hâkimiyet kurma mücadeleleri Fingarette'nin anlattığı el sıkışmalarındaki nezaket ve güveni genellikle ortadan kaldırır ve bu tür mücadelelerin olma ihtimali, insanlarda el sıkışma kodları hakkında huzursuzluk doğuran bir etkendir.

Karşılıklılığı içeren bu el sıkışmalar sırasında sihirli bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Eller birleşirken, her el, her beden, her benlik "biz"in *kapsamlayıcı* bir gösterenine dönüşür. "Ben" artık bir "biz"in, parçalarının toplamından daha büyük olan bir şeyin parçasıdır. Bu el sıkışan insanların benlikleri daha geniş toplulukları (örneğin, ulusları, politik hareketleri, etnik grupları) gösterdiği zaman "biz" de elleri birleşen iki kişiden daha fazla sayıda olabilir. İşte Durkheim'ın, insanların artık kendilerini tanımadıkları, kendilerini daha büyük bir gücün kıskacında ya da huzurunda hissettikleri benliğinden taşma anı budur. Fiilen artık o güce dönüştükleri ya da o gücün gereklerini yerine getirdikleri içindir ki onu cansız bir soyutlamadan ziyade, somut ve canlı bir güç olarak hissedeceklerdir. Onun fiili varlığını kendilerinde bulacaklardır.

El sıkışma tarafların benliklerini sarstığı zaman, metonimik açıdan daha büyük bir gücün kendilerine dokunduğunu ya da kutsadığını bilerek tarafları bir değişim sürecine sokar. Bu kuşkusuz bir derece meselesidir, fakat el sıkışmanın yalnızca nezaketi ya da ortak iyi tavırları çağrıştırdığı durumlarda bile bir değişim söz konusudur.

Benim bu analizi dikkatle geliştirmemin nedeni, en basmakalıp hareketlerimizin metaforik ve sihirli dönüşümün karmaşık zincirlerini kapsadığını ve hemen hemen her hareketin bilincimizin denetimi olmadan gerçekleştiğini göstermesidir. Metafor bizde, biz metaforda yaşarız. Metaforun araçları insanın hareketleri için anatomistin araç gereçleri kadar önemlidir. Nitekim biz de işte bu gündelik sihire yönelik bir merak ve saygı uyandırmak istiyoruz. Dolayısıyla buradaki analiz, sosyolojinin zihin, beden, benlik ve dünya hakkındaki ortodoks varsayımlarına karşı örtük bir meydan

okumayı da içermektedir.

Yukarıdaki analizin göstermiş olduğu gibi, bedenler, doğanın ince bir kültür giysisiyle kaplı bir alanı değildir; bedenler, bazen bilinçli çoğu zaman ise bilinçli olmayan bir şekilde kültürel ve sosyal gösterenler olarak üretilirler; bedenler yazılan, temsil edilen, okunan ve yorumlanan şeylerdir. Ritüel metaforları o törene katılanları harekete geçirir, çünkü kültürel kodlar bedenin usullerinde içerilidir zaten. Ritüel metaforlar, bizi canlandırır. Benim sağ elim sol elime karşı kültürel bir ayrıcalıktan yararlanmaktadır. Bir yere oturma, dişlerimi temizleme, piyano çalma, yürüyüş yapma, araba kullanma, yazı yazma, kendime dokunma ve kendimi uykuya bırakma usullerimde bedenim mekanik olarak hareket etmez; bedenim bu durumlarda "ben"i temsil etmektedir. Farklı eller farklı benliklerde farklı sınır kontrolleri uygular.

El sıkışma gibi ritüellerde temsil edilen "ben" istikrarlı değildir, sabit bir senaryosu yoktur, fakat sürekli olarak farklı durumlara ve anılara uyacak şekilde kendini dönüştürdüğü de kesindir. Hamlet "teninin erimeyecek kadar katı olmasını" istiyordu, oysa bu süreklilik tenin sayısız biçimlerinden sadece birisidir ve yalnızca katılığı temsil ettiği zaman ortaya çıkmaktadır. Kafka'nın *Metamorphosis*'undaki (Değişim) Gregor Samsa'sı, Woody Allen'ın Zelig'i ya da Arnold Schwarzenegger'in *Terminator II*'deki rakibi gibi biz de tensel biçimi sihirli olarak farklı durumlara (akademiye kaydımı yaptırdığım an, bir üniversite öğrencisi olduğum zaman, sonra yoldan geçen birinin ökçesinden kurtulmak için hızlı hızlı hareket eden bir hamamböceği olduğum zaman) uygun olacak şekilde değiştiririz.

Ritüellerin çok ender hallerde bilincinde olduğumuz için, ritüellerin anlamlarını bilinçli biçimde değerlendirdiğimiz örnekler de çok enderdir. Biz anlamları *hissederiz* (his, bedensel duyular ile duygu arasındaki çok yakın birliği gösteren bir terimdir). Yerli yerinde bir gramer kuralı gibi başarılı bir ritüel de kendimizi haklı, rahat ve emin hissetmemizi sağlar. Başarılı bir ritüel kendini sessizce, ağzını açmadan ifade eder. Her şeyin yolunda gittiğini kendimize hatırlatmak için belki de başlarımızı bilinçsizce sallarız. İyi durumda olmanın ve memnuniyetin verdiği güvenle etkili bir el sıkışma gibi etkileşimlerle birbirimize huzur veririz. Fingarette bir

nezaket ritüelinin başka insanın "mevcudiyeti"ni gerektirdiğini söylediği halde, böyle bir test ister istemez nezaketin hafifliğini yok eden takıntılı kaygılara yol açacaktır. Ritüel için ancak başkalarının dolayımsız mevcudiyeti duygusu gereklidir. Benim başkaları hakkındaki duygum ile başkalarının kendileri hakkındaki duyguları arasındaki sorgulanmayan alanda yeşeren güven tam da inceliğin ve iyiliğin akışını sağlayan şeydir. Nezaket ritüeli, inanca dayanarak, paranoidçe hâkimiyet kurma mücadeleleri düzeyine düşmeyen bir formel karşılıklılığa olanak tanıyacaktır.

Başarısız bir gösteri de yine aynı şekilde sezgisel olarak değerlendirilir: Bir parça yanılmış olduğu için bizi endişelendirir ve yönelimsiz bırakır. Bu da problemi benlikler ile onların ritüel sunumları arasındaki alanlara alelacele yerleştirmeye yönelik bilinçli çabalar harcanmasını gündeme getirecektir. Örneğin ben, ötekinin el sıkışı ile görünüşü arasında çarpıcı bir uyumsuzluk sezdiğim için mi huzursuzum? Bu problemi kendi açımdan tatmin edici derecede çözemezsem, karşılaşmayı genellikle kendime hâkim olmaya çalışarak ve karşımdakine güvenmeden sürdürürüm, fakat yine bu kendine hâkim olma hali de kendimi oynama yeteneğimi yok ederek beni hareketsiz bırakabilir. Örneğin, "takıntılı içsel bozuklukları" olan insanlar kapı aralıklarında çakılıp kalabilir ya da ellerini olur olmadık yer ve zamanlarda durmadan yıkayabilir, kusurlu tavırlarını düzeltene kadar da hiçbir şey yapamadan kalabilirler (Rapoport, 1991).

Alışkanlık ile âdet, ritüelden geleneksel olarak korkunun, anlamın ve duygusal bağlılığın olmaması temelinde ayrılmalarına rağmen, bu tür ayrımların kalıcı olmasını beklemek de zordur. El sıkışmaların ve kapılardan geçmelerin mutlaka bir ritüele katılırcasına yapıldığı düşünülüyorsa alışkanlığın rolü nerede kalacaktır? Ancak iyilik dileme ya da uğurlama şeklinde yaşanan küçük nezaket ritüellerinde minik korku belirtileri bilinçli biçimde fark edilemeyebilir, fakat bu gösteri sürekli yinelendikçe dehşet uyandırıcı etkiler ortaya çıkacaktır. Elias, Venedikli bir dükle evlenen ve yemekte Bizans devrinden kalma çatalları kullanmakta kararlı olan bir on birinci yüzyıl Yunan prensesiyle ilgili harika bir örnek aktarmaktadır:

> Bu yenilik o kadar aşırı bir hassasiyet işareti olarak görülmüştü ki, onun üzerine ilahi gazabı salan kilise büyükleri, düşesi çok ağır bir dille azarlamışlardı. Prenses kısa süre sonra korkunç bir hastalığa yakalanınca da St. Bonaventure bunun Tanrı'nın verdiği bir ceza olduğunu ilan etmekte bir an dahi duraksamamıştı. (1982, s. 68-69)

Düşesin çatalı şeytanın çatalı olsa ve onun yakalandığı hastalık Tanrı'dan bir mesaj olarak düşünülse bile, gündelik ritüelleri daha geniş ölçekli gösterilerden ayırmak uygun düşmeyebilir.

Ritüelin tutulması, yaşamın doğrudan tekil bir olay olarak yaşanmadığını akla getirmektedir. Kimlik değişen koşullarda bile aynılığı içerdiği halde, yaşam bölünmüş bağlamlarda, parça parça deneyimlerle, değişen bilinç düzeylerinde, bilinçli kararların denetimini aşan köklü dönüşümlerle, benliğin tekil durumlardaki çeşitli temsillerinin dışında ya da arkasında duran istikrarlı bir "ben" ilişkisi olmadan sürmektedir. Kaldı ki bu kendini temsil etme biçimleri kaçınılmaz olarak kanamakta ve bulaşmaktadır: En yoğun semantik mikrop öldürücü bile özlerin ("yaşamsal beden sıvılarının") kaçmasını, yayılmasını ve benliğin kutsal sınırlarına karışmasını engelleyemez. Tıpkı benim tepkilerimin başkalarının kendi benlik anlayışlarına nüfuz etmesi gibi, öteki insanların benim temsillerime/tasarımlarıma tepkileri de her zaman benim kendime dair bilgilerimde birleştirilmelidir. Tek başına olmak asli bir toplumsallık-öncesi durum değildir, buna toplumsal yaşam da eklenmiştir. Bu yalnızca bir tür toplumsal durumdur ve ben o durumda bile kendi temsilimi gözler ve değerlendirmelerimi kendime biçtiğim imajımla birleştiririm.

Demek ki, burada ister sizden, ister benden, ister bir ulustan ya da ister sosyoloji disiplininden bahsedelim, kimlik duygusu, verili bir durum olmaktan ziyade, az çok kırılgan bir kültürel yaratım olarak görünmektedir. Ben kendimi temsil/tasavvur ederken, kesinlikle kendi üretimim değilimdir, çünkü bu çabanın büyük bir kısmı bulunduğum mekânın dışında, benim denetimimin ötesinde ya da kendime dair belli bir bilgiyi aşarak gerçekleşmektedir. Ben kolektif bir temsilim/tasavvurum; büyük ölçüde, ritüeli oluşturan kodlardan ve giyeceklerden ve gülümsemelerden ve el sıkışmalardan ve onaylardan ve eğitimden meydana gelmiş bir sonucum.

(Kimlik yaratmanın başka bir aracı olan hikâye anlatmak bundan sonraki bölümün konusudur.)

"Ritüel" terimi, bildik bir kullanım biçimiyle, özellikle sihirle, büyücülükle, simyayla, ruh çağırmayla ve şamanizmle ilintilidir, ama tüm ritüellerin sihirli diye nitelenebilecek, mekanik-olmayan dönüşüm süreçlerini kapsadığı da ortadadır. Ritüel kurşunu altına çeviremese bile, ritüele katılanları bir benlik duygusundan başka bir duyguya götürecek ya da onların yeni bir toplumsal ortama bir benlik daha katmalarına olanak tanıyacaktır. Her türlü anlam metaforik süreçlerin devreye girmesiyle ortaya çıkmıştır ve metafor da her zaman için bu konudaki sihrin bir öğesidir.

Son olarak, basit bir el sıkışmadan çıkarılabilecek sonuçlara çok fazla şaşırdıysanız, bu olayın ışık tuttuğu şu derin etkiyi düşünmenizi isterim: Tüm analizler ilke olarak sonsuzdur. Analizler bizi her zaman için sadece başka bir adıma götürebilir, başka bağlantılar kurdurabilir, başka özgüllük ya da soyutlama düzeylerine çıkarabilir. Nasıl el başkalaşıp bir kişiye ya da ulusa dönüşebiliyorsa, en küçük toplumsal olay bile mecaz aracılığıyla sihirli olarak daha büyük bir bütünün parçası haline gelebilir. Analizler pragmatik, estetik, geleneksel ya da konuyla ilgili etkenlerden dolayı kendi alanlarının sınırına gelince sona ererler. Sonuca söylenecek başka bir şey olmadığı için ulaşıldığını ima ettikleri zaman, analizlerin edebi ve akademik gelenekler hakkında söyledikleri şeyler araştırmakta oldukları fenomenler hakkında söylediklerinden daha fazladır.

* * *

Okumuş olduğunuz bu bölümün rolü, nesnellik, hakikat ve kimlikle ilgili geleneksel görüşleri sarsmak ve onların yerine metaforun, ritüelin ve daha genel kapsamda kültürel üretimin yaratıcı, insanın tüm varlığını içine alan karakteriyle ilgili anlayışları koymaktı. Porter'ın deyişiyle, şiir varoluşun yüreğidir ve tutkulu bir sosyolojinin seçkin nitelikleri, incelediği dünyayla bu disiplinin tutkulu ilişkisini reddetmekten ziyade, bu tutkulu ilişkiyi açıkça

ilan etme arzusunun ürünleridir. Başka bölümlerde de gösterileceği gibi, disiplinin egemen standartlarının pek çoğuna aykırı düşen sosyolojik pratikler ile bilgileri bu kararlılık üretmektedir.

Hikâyeler

Biz ikimiz de hikâye anlatıcılarıyız. Geceleri sırt üstü uzanıp gökyüzünü seyrederiz. Geceleri kesinlikleri çalan ve bazen onları inanç olarak geri gönderen yıldız kümelerinin altında, hikâyelerin başladığı yerdir burası. Onları ilk bulan ve takımyıldız olarak adlandıranlar hikâye anlatıcılarıydı. Bir yıldızlar kümesi arasında hayali bir çizgi çizerek onlara bir görüntü ve kimlik kazandırmışlardı. O çizgide dizilen yıldızlar bir anlatıda sıralanan olaylara benziyorlardı. Takımyıldızlarını hayal etmek... insanların gökyüzünü okuma şekillerini değiştirmişti.

(Berger, 1984, s. 8)

John Berger topluca *Into Their Labours* (1985, 1989, 1991) adını verdiği üç ciltlik hikâyeler, resimler, şiirler ve denemelerinde çağdaş Avrupa köylülerinin yaşamlarını betimlemiştir. Yıllardan beri Fransa'daki bir dağ köyünde yaşamakta olan Berger, anlaşılan köylülerin yaşamlarını bir etnografın yapabileceği kadar derinlemesine kavramakta ve ürettiği eserlerle etnografların özlemini duydukları hayal gücüne dayalı kavrayışı sergilemektedir. Gerçekten de sayılı antropologlardan birisi, Berger'in bu yapıtını, "köylü toplumunun mahiyeti ile onların değerleri ve kurumlarının en güzel özeti" olarak seçmiştir (Worsley, 1984, s. 119). Bununla birlikte, klasik sosyolojik bir tema olmasına, temeli katılımcı-gözlemci bir bakış açısından kaynaklanmasına, üstü kapalı biçimde toplum teorisiyle

ilişkisinden alınmış derin kavrayışlarına rağmen, *Into Their Labours*'un sosyolojik bir kimlik taşıdığını net olarak söyleyemeyiz ve bunun nedeni de açık hikâye anlatıcılığının disiplin içindeki kurumsallaşmış tarzlardan birisi olmamasıdır. Yine de eğer hikâyeler ampirist monologlar şeklinde yeniden formüle edilmiş olsaydı bu tür kuşkulara yer kalmazdı: Anlatıcı metinde o kadar geriye çekilmiş olurdu ki, Hakikat ya da Bir Rehber doğrudan konuşabilir, psikolojik gölgeler benimsenecek nedensel açıklama tarzına bağlı olarak yaratılır ya da tümüyle ortadan kaldırılır, kuşku ve giz (ve dürüstlük) izleri saklanır, daha fazla ayrıntıya yer verilir, dildeki açık şiirsel öğeler ayıklanır, metodolojik inandırıcılık belirtileri öne çıkarılır, ele alınmakta olan olaylar teorik bir duruşmadaki bir tanık olarak ortaya sürülür ve bu hükme varılınca yerine başkaları geçirilirdi. Ve sosyolojik hakikat adına tüm bu değişiklikler yapıldıktan sonra, ampirist monolog yine de gerçek karakterlerini yadsıyan anlatısal kurgulara dayanır ve böylece diyaloğu ve yaratıcılığı kutlamakta okurla birleşmeyi reddeden bir yaratı olarak kalırdı.

Berger'in başarısı, hikâyelerin hakikatin uzağında duran kurmaca safında yer tuttuğunu varsayan yaygın sosyolojik düşünceyi yerle bir etmektedir. *Into Their Labours* ile geleneksel akademik incelemeler arasındaki farklılık, hikâyeler ile incelemeler, mitler ile hakikatler, olgu ile kurmaca arasındaki ayrımlarda kendini göstermekten ziyade, tür ve disiplin kapsamında daha iyi görülecektir. Bilim adamlarının olguları ile romancıların kurmacaları ciddi derecede farklı disipliner kısıtlamalar altında yaratılmakla birlikte, ikisi de kendilerinin dolayımsız yollarla ulaşamadıkları bir dünya sureti çizmeye ve onun hakkındaki hakikatleri anlatmaya çalışmaktadırlar. Raymond Williams'ın ileri sürdüğü gibi, bu iki form arasına katı ayrım çizgileri çekmek, yakın zamanlara özgü bir kültürel üretimdir ve "'gerçek dünya'nın naifçe bir tanımına, daha sonra da 'gerçek dünya'nın insanların gözlemleri ve hayallerinden naifçe ayrılmasına" dayanmaktadır (1971, s. 41). Kesinlikle gerçekçi öykülerin kesinlikle kurmaca olan öykülerden daha çok hakikate yakın olduğu varsayımı, parodi, karikatür ve bilim kurgunun realist yazı ve portreyle karşılaştırılması sonucunda çökmüştür. Buradan çıkarılabilecek sonuç da, bariz taklidin sıklıkla hakikatin

sıkı müttefiki olabileceği, hakikatin daima çoğul ve çeşitli düzeylerde var olduğudur.

Benim akademik bilginin ister istemez hikâye anlatmaya dayandığını iddia edişim, akademik bilginin hakikate bağlılığının önemini azaltmaz. Örneğin, gelenekleri çok fazla sosyolojik düşünceyle örülmüş olan tarih disiplinini ele alalım. İsminin de düşündürdüğü gibi, tarih hikâyeye dayalı olan bir disiplindir, fakat tarihçilerin hikâyeleri ısmarlama öyküler değildir ve hiçbir çaba harcamadan, öylece durup aktarılacak olayların önlerine gelmesini de beklemezler. Tarihçiler, sınırsız büyüklükteki ve hiçbir zaman tamamlanmamış olan bir yığın içinden farklı olgular yaratmak, seçmek ve düzenlemek zorundadırlar. Tarihçilerin hikâyeleri, belli olguların seçilmesinin belli "açılar" etrafında belli yerleşik anlatı formları halinde nasıl düzenlenebileceğini sezerek hayal kurma yetenekleriyle ortaya çıkmaktadır. Ne kadar olguya dayalı olursa olsun, bu hikâyelerde anlam kurgusal olarak üretilmekte, tipik bir yöntemle de rehber olarak toplumun yazarsız kutsal hikâyelerinden yararlanılmaktadır. Ayrıca okurlar, bir tarihin anlamını ya da amacını yorumlamak için bu mitleri yapılarıyla birlikte bilmek durumundadırlar. Örneğin Marksist tarihçiler, ancak okurlar, baskıcı bir efendi sınıfı ile kaçınılmaz olarak isyankâr bir köle sınıfı arasındaki ölümcül savaştan bahseden ve Spartaküs hikâyesi denilebilecek bir şeyin temeldeki varlığını hissettikleri zaman tam anlamıyla tatmin olurlar. Spartaküs türü bir hikâyenin varlığı, zamansız bir tema üzerinde mekânsal ve zamansal olarak özgül varyasyonlardan ibaret olan Marksist tarihlere neredeyse bir aile yakınlığı duygusu vermektedir. "Şimdiye kadar var olan tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir," (Marx ve Engels, 1971, s. 35).

Tarih tipik biçimde, bir köken ve düzen sunan bu tür formüllerin özlemini çekiyor olsa bile, tarihsel yeniden yorumlama görevi hiçbir zaman tamamlanmaz. Hiçbir yeni kuşak, kendi toplumunun tarihsel temeliyle ilgili miti elden geçirmedikçe kendini tanıyamaz. Bu yüzden tarihsel tartışmaların temelinde, tarihçilerin farklı mitsel kalıplar etrafında dönen hikâyeleri kendilerine göre tamir etmeleri yatar. Tarihçilerin "teorileri"nin dayanağı, sözde tarihöncesi toplumların kutsal hikâyeleri kadar güzel ve ebedi olan

üst-anlatılardır (bkz. Lévi-Strauss, 1978; White, 1987).

Başka sosyolojik formlar da düşünmek (örneğin, bir resim ya da müzik sosyolojisini akla getirmek) mümkün olmakla birlikte, sosyoloji hikâyeler yazmakta önemli ölçüde disiplinli bir yaklaşım da olmuştur. Tarihsel öyküler, bilgi aktaran insanların anekdotları, yaşam öyküleri, dinsel mitler ve alan çalışması günlüklerine dayanan; insanlığın evrimi, devletin gelişmesi, kapitalizmin yükselişi, cinsel ilişkilerdeki değişiklikler, emperyalizmin yayılması ve dünyanın büyüsünün bozulması hakkındaki güçlü teorik üstanlatıları temel alan; biyografi, dedikodu, mit, destan, macera romanı, kurgusal hikâye, gerçek hikâye, dehşet öyküleri, romans, pempe dizi, seyahatnameler gibi geleneksel yazma biçimlerinden yararlanan; doğa, kendimiz, geçmiş ve gelecek hakkında, komşular, kozmos, gündelik işler hakkında hikâyeler anlatan ve hikâyelerle yol alan sosyolojinin zenginliğinin kaynağı, kısmen, çok çeşitli düzeylerdeki çok çeşitli hikâyeleri çok çeşitli yollarla anlatmasıdır. Sosyolojinin zenginliğinin başka bir kaynağı da, onun anlattığı hikâyelerin gündelik yaşam koridorlarındaki ihtimal kapılarını haz verici bir rahatsızlık duyurarak açmasıdır.

Edebi usullerden zevk alarak yazan sosyologlar yalnızca sosyolojik hikâye anlatıcıları değildir. Sosyolojik yazı, sosyologların olguları bulup çıkarma, seçme ve düzenleme gerekliliğini hissetmelerinden dolayı ve onların yazıları kapsamlama, metonimi, metafor ve bağlamla örüldüğü için, olgular ve göstergeler üzerinde demirden bir kontrol kurmaya çalışarak kurgusal ya da mitsel yeteneklerini denetim altına alamaz. Metinler her zaman için yazarlarının niyetleri ve olgularının dışına taşarlar. Tıpkı Burjuva Beyefendisi'nin bilmeden düzyazıyı kullanması gibi, sosyologların çoğu da bilmeden hikâyeler anlatmaktadırlar (bkz. Mulkay, 1985).

* * *

Ben, insanın kendisini bundan [tarihsel anlatının içselleştirilmesinden] uzak tutabileceğini ve tutması gerektiğini düşünmüyorum. Zaten bunu yapmaya gücü de yetmeyeceğinden, insan için bilgelik, kendini onunla birlikte yaşarken görmekten ve aynı zamanda bu kadar eksiksiz ve yoğun biçimde yaşadığı şeyin bir mit olduğunu bilmekten (ama

> farklı bir sicil içerisinde bilmekten) geçer. Bu olgu [yaşadığı şeyin bir mit olması] kendisinden bir yüz yıl sonra gelecek olan insanların gözünde kesinlikle böyle görüneceği gibi, belki birkaç yıl sonra kendisine de öyle görünecek, bin yıl sonra gelen insanların aklında ise izi bile kalmayacaktır. (Lévi-Strauss, 1966, s. 255)

Uzman işçiler kendi kullandıkları aletlerin kapasitelerini bilmeleri gerektiği için, bir araştırma yürüten sosyologtan da araştırma tasarımını, örnekleme ve anket formu tasarımını, anket formlarının teslim edilmesiyle yanıtların toplanmasını, verilerin kodlanmasının ve istatistiki açıdan işlenmesinin farklı yollarını dikkate alması beklenmektedir. Uzman olmayan kişiler bu tür kararların gerçek sosyoloji açısından sıkıcı ön hazırlıklar olduğunu düşünebilirler, fakat bunlar, gerçekte analiz edilmesi gereken verileri ortaya koydukları için araştırma sonuçlarının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Çünkü sonuçlar rastgele bulunmaz, bir amaca yönelik olarak üretilir. Araştırmalara yanıtlarıyla katılanlar ebedi doğruları açıklıyor değillerdir ki! Bu insanlar sadece belli günlerde belli soruları yanıtlayan belli kişilerdir ve sosyologlar da bu yanıtlardan ancak, araştırmaya katılan kişilere hangi soruların yöneltildiğini bilmeleri halinde bir anlam çıkarabilir. Nitekim sosyologların kendi metinlerinin içindeki "yöntemleri"ni rutin biçimde tartışmalarının nedeni de budur.

Bu temel dersleri dünyanın her tarafındaki sosyoloji bölümlerinde verilen yöntem derslerinde öğrenebilirsiniz, yine de sosyologların büyük çoğunluğunun bu dersleri kendi mesleklerinin en önemli aletlerine uygulamadıklarına tanık oluruz. Örneğin, sosyoloji, sanatsal gelenek ve türle ilgili incelemeleriyle gururlanmasına rağmen, kendi anlatı gelenekleriyle hemen hemen hiç ilgilenmez: Sosyologlar, anlattıkları hikâyeleri sanki birer hikâye anlatıcısı değilmiş ve sanki hikâye anlatmak kendi yaptıklarından daha az özen gerektiren ve daha az sorumluluk isteyen bir uğraşmış gibi anlatır. Kalın kalın ciltler doldurmalarına rağmen sosyolojiye giriş kitaplarında bu konulara hemen hemen hiç rastlayamazsınız.

Toplum analistlerinin kendi dünyalarını yaşama ve onun hakkında yazma araçları olan teknolojileri, gelenekleri, disipliner uygulamaları, çalışma süreçlerini ve metinleri tartışmanın bu şekilde

reddedilmesinde yersiz bir tevazu vardir. Çünkü bu tür sorunlar kutsal dışı, ele alınması uygun olmayan, kendi kendini tatmin etmeye yönelik konular sayılmakta, sosyologların ilgi bekleyen daha acil dışsal sorunlar dururken kendilerinden bahsetmemeleri gerektiği düşünülmektedir. Kendi içine dönmenin uyandırdığı bu suçluluk korkusu, Freud'un kadınların evrenselci adalet nosyonları adına benmerkezciliklerinden vazgeçme kapasitelerini sınırlayan bir "şikâyet konusu" olarak gördüğü narsisizm eleştirisiyle (1986) çok yakından ilintilidir. Dış sevgi-nesnesine (dezavantajlı, ezilen nesneye) hizmet etmeye yönelik diğerkâm bir arzu içinde olan sosyologlar, kendilerini genellikle, Freud'un kadınsı narsistlerin karşısına koyduğu daha ileri, uygar ve erkeksi "anaklitik" tipin modeli olarak sunmuşlardır. Sosyoloji işte böyle bir modele dayanarak, derin erkeksi izler taşıyan disiplinler etrafında şekillenmiştir.

Sosyolojinin ustaca manevralarının farkında olmak, toplum analizini olanaksız ya da tamamen kendine dönük hale getirmeden, sosyologların uyarıcı ve kesin bir dille yazabileceği konumlar, bilgimizin yarattığı özne konumlarının arkasındaki kendi arzularımızı gizlemeyen konumlar, daha etik bir politikaya olanak tanıyan konumlar yaratılmasına katkıda bulunur. Sosyologlar kendileri hakkında mazoşist ya da dürüst bir biçimde sessiz kaldıklarında kendi tikellik ve gelenekselliklerini reddederler. Böylelikle, hepsi de özgül bir cismani töz taşımaktan, kültürel biçimden ve kurumsal mekândan soyutlanmış olan, Modernlik, Akıl, İlerleme, Nesnellik ya da Evrensel'in sesine bürünmüş olurlar. Sosyolojinin kendi çalışma sürecinden mahcubiyet duyması, Oz Büyücüsü'nün gücünden korunmaya çalışan ekranın durumuna benzer. Kaldı ki, bu sessiz kalma tutumunu sürdürmek için içsel bir neden yoktur, çünkü tartışmalı kalan şey, disipliner bir politikanın sonucundan başka bir şey değildir. Ayrıca, disiplinin kendi pratiklerinin daha kesin bir şekilde kabul edilmesini savunmak, sosyolojinin hakikatlerinin rastgele bulunmadığında, özel aletlerle muhayyilede üretildiğinde ısrar etmek mümkündür.

Bazı sosyologlar bu tartışmanın yersiz olduğu görüşündedir. Eğer tüm sosyologlar hikâye yazıyorsa, buradaki tek sorun bir nevi onay belgesi verilip verilmeyeceğidir. Roman gibi biçimlerin kendi

yaratıcılıklarını açıkça ilan etmeye ihtiyaçları yoktur, çünkü onlar zaten tahayyül gücünü harekete geçirerek okumaya istekli bir okuru önvarsayarlar. Oysa sosyolojinin konumu böyle değildir, çünkü sosyoloji eskiden beri okurlarından tahayyül güçlerini literal olanın hizmetine sunmalarını istemiştir. Dolayısıyla, yaratıcılığa onay verilmesi sosyolojik etikte ciddi bir sorundur. Bu onay olmaksızın, disiplin meşru gösteremeyeceği bir kaba güç talep ediyor demektir. Zaten yaratıcılığa onay verilmesi sayesinde sosyologlar ile onların okurları arasında daha neşeli, uyarıcı, tutkulu ve demokratik bir ilişki kurulmuştur. Sosyoloji, ampirist monolog (monolog kendi öyküsünden bahsettiği sürece) gibi geleneksel biçimlerden çekinmeye gerek duymaz, çünkü tek başına bu onay monoloğu okurun yeniden yazmasının yolunu açar.

Yaratıcılığa onay verilmesinin başka sonuçları da vardır. Sosyologların hepsi hikâyelerden yararlanırlar, oysa anlatılar anlam yaratmanın tek yolu değildir. Nitekim düşünümsel (*reflexive*) çalışmalar yapan sosyologlar da günlük toplumsal pratikte yeni dünyalar yaratmak ve yeni olanaklar açmak için çeşitli yazma biçimleri kullanmaya daha eğilimlidirler. Şiirler, müzikler, aforizmalar, resimler, tarihçeler, meditasyonlar, denemeler, haritalar, yapısal analizler, listeler, modeller, taksonomiler, isimler, matematik denklemler: Bunlar ve bunlara benzeyen başka kültürel formlar söze dökülmemiş hikâyeleri temel alabilir, fakat böyle de olsa, anlatı formunda ifade edilemeyecek anlamlar üreterek, deneyimi anlatı-olmayan yollarla düzenleyebilirler. Örneğin, çizdiği bölge üzerinde kâşiflerin ve yerlilerin anlattığı hikâyeleri yok sayan bir harita soyut bir mekân yaratacaktır. Aynı şekilde şiirler de, hikâyelerde bastırılmış biçimde bulunan imgeleri söze dökebilirler. Hikâyeler, çatışmaları, nedensellikleri ve çözümleriyle birlikte bir savaş alanı olarak yaşamı konu aldıkları için, ânları ve deneyimleri bir hikâye içindeki bir yere indirgemeye eğilimlidirler. Öbür yandan, "şiirler",

> sonuç ne olursa olsun, yaralıların yaralarını sararak, korkmuş olanların ya da galip gelenlerin çılgın tiradlarını dinleyerek savaş alanlarını geçerler. Şiirler bir tür barış getirirler ve bunu uyuşturuculara ya da ucuz aldatmacalara başvurmadan, tanıyarak yaparlar ve yaşanmış olan şey-

lerin sanki hiçbir zaman olmamış gibi ortadan kaybolmayacağı vaadinde bulunurlar... Öyle bir vaattir ki bu, dil yalvar yakar olmuş deneyimi kabullenir, ona sığınak sağlar. (Berger, 1984, s. 21)

İşte bu farklılıklardan dolayı, düşünümsel bir sosyolog, ânları anılar, deneyimleri de deneyimler şeklinde kavramak için, şiiri anlatıdan daha elverişli bir biçim olarak görebilir.

Bazı analistlere göre, Brecht'in epiği Aristotelesçi dramaya bir alternatif olarak geliştirmesi, o andaki göreve en uygun düşen (yazınsal) formlar arayışını örneklemektedir. Hikâyelerde sık sık rastlanan Aristotelesçi form o kadar rahatlatıcı bir etki yapmaktadır ki, "içeriği"nde sorun olduğu zaman bile, arındırıcı bir çözüm vaat etmesi sayesinde derin bir yuvaya dönüş özlemi uyandırır. Brecht "gösteriyi göstererek", duyguları sığındıkları güvercin yuvasından çıkarmak için küçük şoklar uygulayarak tiyatronun başka olanaklarını açığa çıkarmıştı. Barthes da onu bir semiyolojiden ziyade, sismoloji şeklinde niteleyerek, bu yöntemi parlak bir anlatımla betimlemiştir:

Okuduğumuz ve işittiğimiz her şey bizi bir tabaka gibi örter, kuşatır ve bir ortam (logosfer) gibi sarar. Bu logosfer bize kendi dönemimiz, sınıfımız, işimiz tarafından verilmiştir: Yani bizim konumuzun bir "veri"sidir. Şimdi, verilmiş olan şeyi yerinden kaldırmak ancak bir şokun sonucu olabilir: Öyleyse sözcüklerin dengeli kütlesini baştan aşağı sarsmalı, kalın dış tabakayı delerek içine girmeli, cümlelerin birbiriyle bağlı düzenini bozmalı, dilin yapılarını kırmalıyız... Brecht'in çalışmalarının hedefi ... bir şok pratiği geliştirmektir; onun eleştirel sanatı bir kriz çıkaran sanattır: Onunki, yaralayan, pürüzsüz yüzeyi hışırdatan, dillerin kabuğunu çatlatan, logosferin yapışkanlığını çözen ve dağıtan bir sanat, epik bir sanattır: Sözcüklerin dokularını bozan, onu ortadan kaldırmadan temsile mesafe getiren bir sanat. (1986, s. 213)

Kendilerinin hikâye anlattıklarının farkında olan sosyologlar anlatıların, anlam üretimini sağladıkları zamanlar bile sınırlandırdıklarını daha iyi kavrayabilir. Bu durum tabii onlar adına başarısızlığın bir kabulü değil, anlatımın daha doğru, tam ve açık olduğunu gösterir. Bu tür sosyologlar, hikâyelerin diri gücünü na-

file bir çabayla reddetmeye çalışmak yerine, hikâyelerini yerli yerine oturtur.

* * *

> Ooey Gooey bir kurtçuktu. Ooey Gooey bir rayın üzerinde gezintiye çıkmıştı. Derken arkadan bir tren geldi.
> Ooey Gooey!
> (... özü zamana yaymanın bilinen en basit örneği...)
> (Burke, 1961, s. 257)

Hikâyelerin kavranılabilmesi için, anlaşılabilir form geleneklerinden yararlanmaları gerekmektedir ve bu geleneklerden birisi de olayların açıkça birbirini izleyen bir ardışıklık oluşturmasıdır. Şimdi biz de bu tek örneği önümüze koyarak, anlatı formunun sosyolojik hikâyelerin anlatabileceği hakikatleri nasıl şekillendirdiğini daha net görmeye çalışacağız.

Hikâyeler, zaman içinde gelişen olayları birbirine bağlarlar. Forster'ın formülasyonuna göre, hikâyelerin temel yapısı "Sonra... ve sonra... ve sonra..." şeklindedir (1962, s. 44-45). Bu formülün düşündürdüğü gibi, hikâyeler, zamanı genellikle doğrusal, ilkin önceki olayların geldiği, onun ardından da bunların sonraki olaylara yol açtığı uzun, geriye çevrilemez, düz mekânlı bir diziliş olarak kavrarlar. Aksine göstergeler olmadıkça, hikâyelerin çoğunda hikâye zamanının geçişinin doğrudan "betimlenen" zamanın geçişini yansıtması da söz konusudur. Nasıl saat zamanının dakikaları belli bir sıraya göre geçiyorsa, hikâye de başından sonuna kadar sözcük sözcük, belki sayfa sayfa geçmektedir.

Aristoteles dramayı, olayların başı, ortası ve sonu olan bir örgü şeklinde düzenlenmesi olarak nitelediği zaman anlatının bu ardışıklığını vurguluyordu (1987, s. 546). Bu, insanın içini açan açık ve seçik bir tespit olmaktan çok, rahatsız edici bir gözlemdir. Lévi -Strauss da farklı terimlerle benzer bir noktaya parmak basmıştı:

> anlamlı konuşmaya benzeyen ama resimden farklı bir şey olan, [mit ve müzik] zamansal bir boyutun açığa çıkmasını gerektirir. Ancak zaman ile kurulan bu ilişki oldukça özel bir nitelik taşımaktadır; bu ilişki,

sanki müzik ile mitolojinin zamana ancak onu reddetmek için gerek duymasına benzeyen bir durumdur. Gerçekten her ikisi de, yani hem müzik hem mitoloji zamanın yok olup gitmesinin araçlarıdır. Müzik, seslerin ve ritmin altındaki düzeyde, dinleyicinin fizyolojik zamanı olan ilkel bir bölgede hareket eder; dinleyicinin zamanı geriye döndürülemez ve dolayısıyla geri alınamaz derecede artzamanlı olsa bile, müzik yine de onu dinlemeye ayrılan dilimi, kendi içine kapanmış olan eşzamanlı bir totalliğe çevirir. Müzikal eserin iç düzenlemesinden dolayı, müziği dinleme edimi de geçen zamanı durdurur, insanın rüzgârda uçuşan bir bezi yakalayıp katlaması gibi müziği yakalar ve katlar. Dolayısıyla, müzik dinliyor olmaktan dolayı ve müziği dinlediğimiz esnada bir tür ölümsüzlüğe ulaşırız. (1986, s. 15-16; ayrıca bkz. Crites, 1989)

Bir başlangıcı ve sonu olan müziğin kendisi bir *parçadır*, bir parça *hakkında* değildir. Batı müziğini iyi bilen birisi, müzikal kapanmaya işaret eden formel gelenekleri hemen anlar: Müzik parçanın ilk baştaki anahtarına geri dönerek çözülene kadar bir bitiş gerilimiyle yüklüdür. Müzik sona geldiğinde bir daireyi tamamlamış olur. Bu ifadelerle, bitişin, parçanın ortasında kaybolmuş bir duygusal dengeyi yeniden kurmayı kapsayarak, başlangıca bir geri dönüş olduğu vurgulanmaktadır. Radyo istasyonlarını açtığınız zaman kulağınıza çalınan bir ezgiden farklı olarak, bir müzik parçası başlangıç ile son arasındaki zamanı tanımaz. Müziğin bölümleri ana parçayla nasıl ilişkiliyse, tarihsel türler olan yıllık ve tarihçe de tarihsel anlatıyla o kadar ilintilidir. Okurları onları anlatıya çevirmeye aç olabildiği halde, yıllık baştan da sondan da yoksundur. Tarihçe ise bir sonuca varmaya çalışmaktan çok kesitler sunmayla ilgilidir. Bu iki form da kendisini açmaz.

Başlangıçlar ve sonlar, Dylan Thomas'ın *Under Milk Wood*'a başladığı ilk cümle olan "Baştan başlarsak," deyişinde açıkça görüldüğü gibi, genellikle kültür-öncesi bir gerçeklikteki zamanın geçişini yansıtma iddiasındadır. Oyunun açılışını gerçek bir başlangıçla yaptığını ima etmesine rağmen, Kaptan Cat, Polly Garter ve diğerleri yalnızca Thomas'ın metninde, başlangıç tik'i ile bitiş tak'ı arasında askıya alınan zaman içinde var olurlar. Gerçek bir başlangıç zamanı ve yeri olduğu iddiası, gerçeğe benzeme izlenimi yaratmaya yönelik şiirsel bir girişimdir. Yaşam, anlatılaştırılmadığı

zaman, başlangıçsız olabilir (Aristoteles başlangıcı, "mutlaka başka bir şeyin sonucu olmayan, ama doğallıkla kendisinden sonra gelen bir durum ya da olay ihtiva eden şey" [1987, s. 546] olarak tanımlamaktadır). Anlatılaştırılmamış yaşamın, "başka bir şeyin zorunlu ya da olağan sonucu olan, ama kendisinden böyle bir sonuç çıkmayan bir durum" (1987, s. 546) olan Aristotelesçi sonlara da ihtiyacı yoktur. Başlangıçlar ve sonlar kültürel yaratılardır, hikâyelerin çıkışları ve sonuçlarıdır. Başlangıçlar ile sonlar birbirlerine teleolojik açıdan öylesine bağlıdırlar ki, başlangıç kaçınılmaz olarak, başa geri dönen bir sonu içerecektir. Hikâyelerdeki olaylar, tezahür etmiş yazgı olarak "gelişirler" ve geri dönüşü olmayan bir hikâye de muhtemelen başarısız (amaçsız ya da tatmin edici olmayan) bir hikâye olarak değerlendirilecektir.

Başlangıçlar ile sonlar arasındaki ilişkinin başka bir koşulu, başlangıcın anlamının sonuna kadar ortaya çıkmaması zorunluluğudur. Pek çoğumuzun yeni yılda uygulamak için verdiğimiz değerli kararlarımızın adım adım eski alışkanlıklara yenilmesini üzülerek izlediğimiz gibi, bizim başlangıç olarak gördüğümüz olaylar, daha sonra devam görünümünü alırlar. Öte yandan, birisi eşine aniden ondan boşanmak istediğini söylediği zaman yaşanan krizi düşünün. Bu hikâyenin başlangıcı ancak geçmişe, olayın tarafı olan insanlar durumun anlamının tam farkında olmadıkları zamanlara bakılarak görülebilir. Başlangıçlar daima her şey olup bittikten sonra saptanarak kaleme alınmış açıklamalardır: Başlangıçlar, daha sonra, dönüştüğümüz halin perspektifinden bakılarak, ne olduğumuzla ilgili yaklaşımımızı oluşturan araçla yaratılan hikâyelerdir. Sonuç olarak, herhangi bir başlangıç durumumuza asla yeniden dönemeyeceğimiz gibi, herhangi bir başlangıçta nasıl bir durumda olduğumuzu da kesinlikle tam olarak bilemeyiz. Öyleyse bir şeyin *başlayıp başlamadığını* ya da *neyin başlangıç olduğunu* bilmemiz de mümkün değildi. Eğer geçmiş başka bir ülkeyse, o ülke hikâyeler aracılığıyla sömürgeleşmiştir. Geçmişi şimdiki zaman bağlamında durmadan yeniden yazma, onu daha sonraki sorunların habercileri olarak gösterme ihtiyacı, krizlerin insanları kendilerini aldatılmış hissederek yanlış yönlere sevk etmesinin nedenlerinden birisidir.

Sosyolojik hikâye anlatıcılarının çoğu, naif bir yaklaşımla,

kendi incelemelerine doğal bir başlangıçla başlayıp doğal bir sonla bitirebileceklerine ve böylelikle zamanı, değişimi ve tarihi yücelteceklerine inanırlar. Oysa paradoksal bir durum olarak, Lévi -Strauss'un mitleri ve müziği gibi sosyolojik hikâyeler de genellikle kutlamak istedikleri zamanı ve yaratıcılığı yadsırlar, çünkü onların başlangıçları ve sonları aynı zamanda, ikisi de kaçınılmaz olarak diğeriyle örtüşerek, ikisi de ortada durma görevini yerine getirmemiş olurlar. Bir hikâyede, "otuz beş yaşında ölen bir adam yaşamının her noktasında otuz beş yaşında ölen bir adamdır," (akt. Benjamin, 1970, s. 100), fakat bu, kendisinin ve başkalarının o otuz beş yılı nasıl yaşadıklarına ışık tutan bir perspektif değildir. Anlatıyı özensiz biçimde kullanan sosyologlar, onu oluşturan deneyimlerin özgüllüğünü vahşice yok sayarak bu hikâyedeki adamın yaşamını çarpıtmaktadırlar.

Oscar Kiss Maerth (1974), *The Beginning Was the End* (Başlangıç Sondu) başlığını taşıyan pek bilinmeyen bir kitabında, samimi bir bakışla, insanların kendi evrimci yaradılışlarının işaretlerini değişmez bir öz olarak taşıdıklarını ileri sürer: Beyin yiyerek zekileşen yamyam atalarımız gibi. Maerth, bu duruma üzülsün üzülmesin, insanlığın ve insanın evriminin sırrını keşfetmiş değildir; Maerth'in kitabının başlığı sadece onun kullandığı anlatı formunu betimlemektedir! Onun yapmış olduğu bu hataya daha çok tanınmış olan başka toplum analistleri de düşmüşlerdir. Onların modernlik, kapitalizm ve milliyetçiliğe dair tarihsel açıklamalarının sonunda sergilemiş oldukları kusursuz uyum ve bir sonuca varma saplantısı, aslında Hakikat'in güzelliği değil, anlatının bir daire gibi dönüp dönüp durmadan başa gelmesidir. Toplum analistleri tarihin anlatısallığını baştan *varsaymışlardır*.

* * *

> Her yazar kendi habercisini *yaratır*. Her yazarın yapıtları geleceği değiştireceği gibi geçmiş anlayışımızı da değiştirir. (Borges, akt. Foucault, 1977b, s. 5)

Sosyoloji, sosyologların harcadıkları fiili emeklerden önce var ol-

mamasına ve incelediği nesneleri (örneğin toplum, kültür, uluslar, emperyalizm, cinsler, sınıflar) hayal gücüyle üretmesine rağmen, sosyoloji ders kitaplarının çoğunda bu disiplin kendi özünü, hiçbir utanç duymadan, sanki değişmez ve ebedi bir nesneymiş gibi, Maerth'in insan doğasını saptadığı kadar kesin bir dille ifade etmesiyle tanımlanır. Maerth gibi ders kitapları da kendi özcülüklerini onay almamış bir anlatısallığa dayandırmakta; anlattıklarına tartışılmaz bir kesinlik kazandırmak ve sosyolojiye tutarlı ve tarihsel bir güzergâh çizmek için hikâye anlatıcılığına yaslanmaktadır.

Bu anlatısallık, ders kitaplarının "kurucu babalar"ı sıralayan onur listelerine geri dönerek gösterilebilir. Bu listeler basit listeler değildir, çünkü keyfi biçimde düzenlenmelerine çok ender durumlarda rastlanır. Tersine bu listeler, alfabetik sırayla ya da kurucu kişilerin doğum yılına göre düzenlenmektedir: Yani bunlar, bilinen bir yazarı olmayan, kurmaca olay örgüleridir. Ders kitapları görünüşte bazı yazarları tartışırken, sanki ilerleme kaydedebilecek bir şeymiş, sanki bu ilerleme ders kitabı formunda doruk noktasına çıkıyormuş gibi, örtük bir dille sosyolojinin yaradılışı ve gelişmesini anlatırlar. Sosyolojinin ne olduğunu değil, artık onun ne olduğunun ders kitaplarındaki anlatılma biçimini öne çıkaran nakaratlar aslında fiilen bir köken miti oluştururlar. Bu mit içinde de kurucu babalar, öncellerinin yanlış anlayışlarını ya da eksikliklerini yeni giysilerle kapatarak sosyolojinin yazgısını sırtlarında taşımak durumunda kalırlar. Dolayısıyla bugünkü ilerleme anlayışının dışında kalan fikirler de ihtiyatla silinir ya da bir kenara atılırlar.

Ders kitaplarının genelde onay görmeyen anlatısal bir içerik taşıması, her onur listesine damgasını vuran gerilimlerle iz bırakmaktadır. Kurucu babalar, hemen hemen istisnasız biçimde, Amerika Birleşik Devletleri'nden ya da Batı Avrupa'nın emperyal devletlerinden çıkan beyaz insanlardır. Yine de ders kitaplarının çoğunda, sosyolojinin "toplum" denilen evrensel bir doğal nesneye ilişkin düşünsel bir uğraşı olarak tanımlandığını görürüz. Ders kitapları bu dengesizliğe el atmadıkları için, onun Batı'nın metropol toplumlarının daha ileri düşünsel durumunu yansıttığı gibi bir sonucun zeminini hazırlamaktadır. Başka toplumlar, sermayeleri, arabaları ve bilgisayarlarının yanında onların sosyoloji anlayışlarını da

ithal etmek zorundadır. Ayrıca sosyolojinin evrensel tanımı da, kurucu babaların Fransız ve Sanayi devrimleri gibi özellikle Batı deneyimleriyle meşgul olduğunu anlatan, bu gelişmeleri feodalizm, kapitalizm, sosyalizm, aile, devlet, iktisat, sanat, din, kültür ve toplum gibi tarihsel açıdan özgül terimlerle ele alan ders kitaplarındaki hikâyelerden dolayı güvenilirliğini kaybetmektedir. Ders kitaplarındaki hikâyeler bu gerilimleri bastırır, ancak onların yol açtıkları huzursuzluk da ders kitabı sosyolojisinin antropoloji ve tarihle paylaştığı suçluluk sınırlarında açıkça yansıyacaktır. Sosyoloji toplumu inceliyorsa eğer, toplumların çoğunu niçin antropologlara ve tarihçilere bırakmıştır? Çünkü bu disiplinlerin, sosyolojinin reddettiği fakat ortadan kalkmasını sağlayamadığı emperyal farklılıkları düzelten kendi eklemeleri vardır.

Bir Fransız (Aron, 1965), bir Amerikalı (Coser, 1971) ile bir İngiliz (Raison, 1979) ders kitabının onur listeleri arasındaki değişiklikler tek bir Batı sosyolojisi olduğu varsayımını da çürüten bir göstergedir. Coser'in *Masters of Sociological Thought* (Sosyolojik Düşüncenin Ustaları) adlı kitabında yer verdiği on iki kişiden dördü Amerikalıdır, fakat bu isimlerin hiçbirisi, Aron'un *Main Currents in Sociological Thought* (Sosyolojik Düşüncede Ana Akımlar) adlı kitabında geçen ve yedi kurucudan dördünün Fransız olduğu listede yer almaz. Raison'ın *Founding Fathers of Social Science* (Sosyal Bilimin Kurucuları) adlı yapıtındaki otuz bir isimden de onu İngilizdir ve yine bunların hiçbiri Aron'un listesinde yer almazken, Coser'in listesinde de sadece bir tanesinin adı geçmektedir. Ders kitapları tek bir sosyoloji vaat etseler bile ulusal çapta geçen hikâyeler anlatmakla yetinirler.

Ders kitaplarında üstü kapalı biçimde var olan hikâyeler, kurucu babaların bizzat sosyologlar mı yoksa sosyologların onlarda kendi kaygılarının işlendiklerini gördüğü yazarlar mı oldukları konusunda da net bir tablo sunmamaktadır. Bir yandan, çoğu ders kitabındaki onur listesinde, bugünlerde çalışmaları pek az sosyolog tarafından okunsa bile "sosyoloji" terimini bulduğu için Comte'un ismi geçerken; öbür yandan, aynı listelerde ya sosyolojinin bu isimle ortaya çıkışından önce var olan ya da böyle bir unvanı reddeden kuruculara da yer verilmektedir. Sosyolojinin ortaya çıkışından önceki kurucularını kapsayan kategorinin içinde Platon,

Aristoteles, İbni Haldun, Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon'u sayarken, böyle bir unvanı reddeden kurucular kategorisine de Tocqueville, Mill, Mead, Gramsci, Adorno, Malinowski, Radcliffe -Brown ile –en çok sıkıntı verici örnek olarak– Marx'ı dahil edebiliriz. Sosyolojinin "kurucular"ının pek çoğu sosyolog (ya da sosyal bilimci) olmasaydı ve onlar "toplum"u kendi incelème nesneleri olarak görmeselerdi, sosyolojinin kesin sınırlarıyla birlikte bu onur listelerinin üzerinde durduğu zemin de çökerdi, çünkü her sosyologta kendisini en çok etkileyen ve bu yüzden onur listesine alabileceği kişiler açısından tamamen farklı bir liste görülüyordu. Sosyolojinin yaradılışıyla ilgili öyküler çeşitli dönemlerde ortaya atılmakta ve bu kesintisiz süreç bugün de devam etmektedir. Örneğin, bir kurucu isim olarak Vico'nun (1668-1744) adı daha yakın zamanlarda gündeme getirilmişken, Montesquieu de sosyolojinin ilk kurucusu olma şerefine Raison'ın kitabının ikinci basımında gecikmeli olarak kavuşmuştur. Her yeni köken keşfi bugünkü sosyolojinin imgelem alanını değiştirmekte, ama her yeni keşif de daha başka kökenler bulunmasına olanak sağlamaktadır.

Burada düşünsel aile ağaçları şeması çıkarmanın değerini ya da hazzını reddedecek değilim, çünkü ben de kendi fikirlerimi genellikle farklı yazarların çalışmaları arasında "bulunan" bağlantılardan çıkarıyorum. Yalnız benim yarattığım soyağaçları hem yukarıya hem de aşağıya doğru okunuyor, yani benim kökenleri yine kendim yaratmam gerekiyor. Düşünsel aile ağaçları soğukkanlı bir nedensellik bağı kurmak yerine, hikâye anlatıcılığının hayali mantığını yansıtırlar. Ben de "yapısal-işlevselcilik"ten çıkan "yapısalcılar"ı hayali olarak yaratıyorum, dolayısıyla benim "Marx", "Weber" ve "Durkheim"ım da yine kendime özgü okumalarımdan çıkmıştır. Ailevi biçime dayalı hikâye anlatıcılığı yeni sorunlara kapı açmakla birlikte, herhangi bir anlatıyı bozan süreksizlikler, kazaları, çakışmaları, çelişkileri ve sapmaları tasasız bir biçimde ertelemeye de yaramaktadır.

Onur listesine bağlı hikâyeler, sosyolojiyi bir öz ya da klasik "çekirdek" etrafında sistematize etmeye yönelik bir arzuyu ele vermekte, fakat sosyolojinin kendini sunuşundaki gerilimler de onun bir *sinir* sistemi olarak kalmasını, acil durumunun ise normal var oluş hali olmasını sağlamaktadır (Taussig, 1992). Kurumsal bil-

giler iyi bir gerekçeyle disiplinler şeklinde adlandırılırken, sosyolojinin merkezindeki kentli hoşgörüsünün taşra bölgelerindeki (disiplinin "bütünlüğü"nü yanlış sosyolojinin saldırıları, tecavüzleri ve ayartıp baştan çıkarma girişimlerinden korumak üzere, kurucular adına devriyelerin gezdiği yerlerdeki), bazen kaba kuvvete başvuran eylemlerle dengelendiğine tanık oluruz. Kendilerini kurucuların meşru çocukları olarak ilan eden hikâye anlatıcılar, kitaplara, yazarlara ve onların onurlandırdığını iddia ettikleri geçmişe saldırmakta ve onları sömürgeleştirmekte, böylece onları kendi kaygılarının test edildiği zeminlere indirgemektedirler. Marx daha hayattayken çömezlerinin savlarında kendisini tanıyamayacağı için Marksizme sahip çıkmamış olsa da, kendi "çocuklar"ını reddetme şansı olmayan ölü yazarların vay haline!

Sosyolojinin kurucularının hikâyeleri, dayanışma ve terör ilişkileri üreten köken mitlerinden oluşur. Bu hikâyeler, açıkça yaratıcı olduğu kadar döngüsel ve özcü olduğu gibi, ders kitaplarında onların yanında yer alan tanımlar kadar temsili fanteziler konumundadırlar. Ve bu hikâyeler güçlerini, kendi anlatı biçimlerinin etkilerini unutmaktan alırlar.

***

> İnsanlar... kutsal bir hikâyeyle uyanırlar ve onların dünyaya dair en önemli hikâyeleri, o hikâyeyi dile getirmeyi amaçlayan –ama hiçbir zaman tam olarak başarılamayan– bir çaba içinde anlatılır. Çünkü kutsal hikâye bilinçli bir dünya içinde geçmez. Kutsal hikâye total bir dünya ufku tasarlayan bilinci oluşturur ve buna bağlı olarak eylemleriyle o dünyaya yansımış olan niyetleri yansıtır... Kutsal bir hikâyeye ad vermeye girişilebilir... [fakat] böyle bir adlandırma, aydınlattığı kadar yanıltıcı da olacaktır, çünkü onun anlamı hikâyenin kendisinin dile getirilemez ritminde ve ilhamında içerili –ve gizlenmiş– olarak bulunur. (Crites, 1989, s. 71)

Demek ki başlangıçta hikâye vardır: Bu, belki evrenin Big Bang'inin, yani Yılan Yurlunggur'un getirdiği tufanın hikâyesi, belki ilk aleti kullanan ilk insanın, yani oğulların babaları tarafından nasıl öldürüldüğü, yendiği ve daha sonra tapınıldığının

hikâyesi, belki de sanayi kapitalizminin yükselişinin, yani on dokuzuncu yüzyıldaki Marx, Weber ve Durkheim gibi toplum analistlerinin sosyoloji disiplinini nasıl kurduklarının hikâyesidir. Pek çok yazar anlatıyı insan kültürünün, büyük kültürler ve tarihler üstü evrensel öğelerinden birisi olarak nitelemişlerdir: "Anlatı köken olarak, bir kültür eseri, bir sanat değil, toplum içinde faaliyet gösteren normal zihnin temel bir işleyişi biçimidir. Konuşmayı öğrenmek bir hikâye anlatmayı öğrenmektir" (Le Guin, 1989, s. 39). Bu tür evrenselleştirmeler, insanın doğası ve gelişmesi hakkındaki hikâyelere dayanan toplum analizindeki ortak kuruluş anlarıdır, ancak *homo sapiens* [düşünen hayvan olarak insan], *homo faber* [alet kullanan insan], *homo loquens* [konuşan insan], *homo bellicosus* [savaşan insan], *homo ludens* [oyuncu insan], ve diğer kavramlar normal olarak ilk testte başarısız olur, kendi anlatısallıklarını bile açıklayamazlar. Başlangıçlar daima hikâyelerin başlama noktaları olduğundan, anlatının kendisi için ayrıcalıklı bir konum talep etmesinin kolayca görmezlikten gelinemeyecek, güzel bir mantığı vardır. Ben bunun dışında, anlatının rolünün, ahlâk ve din sorunlarını öznellik, toplumsallık ve sosyolojinin merkezine oturttuğunu ileri süreceğim.

Rüyalar, bilinçaltında ve sözel olmayan deneyimdeki hikâye anlatıcılığını yansıtarak onun temel karakterini çok net biçimde ortaya koyarlar (bkz. Le Guin, 1989, s. 39-40). Gözlerin henüz kayıp, uykunun gidip geldiği aşamada uyanmış olan insanlar, rüyalarını iç içe geçmiş imge parçaları gibi anlatırlar; fakat derin uyku sırasında onları uyandırırsanız, rüyaları, garip imge kırıklarını anlaşılabilir bir anlatı çömleğinde birleştiren "doğru" bir anlatı biçimine kavuşur. Biz uykudayken bile, hiçbir sanatsal niyetimiz olmadan, hikâyeleri deneyimlerimizdeki kaosu düzenlemek amacıyla kullanırız. Deneyim, hikâyelerde paketlenmiş biçimde doğal olarak gelmez bize. Biz anılarla ve tahminlerle dünyayı kavranabilir ve bundan dolayı yaşanabilir bir yer haline getiren bir anlatı yaratmaya çalışırız. Anlatı, deneyimin anlamını aralıksız biçimde değiştirir.

Bu çerçeve kuşkusuz rüyaların dışında da geçerlidir. Nörolog Oliver Sacks, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat* (Karısını Şapka Sanan Adam) adlı kitabında, hatırlama süresi sadece birkaç

saniyeye inmiş olan hastası William Thompson'un hikâyesini anlatır. Bay Thompson örneğin kendisine bakmaya gelen doktorları hatırlayamıyor, fakat önüne karmakarışık kanıtlar (giydikleri elbiseler, yaşları, seslerinin tonu, vb.) konunca anında kendisini görmeye kimlerin geldiği, niçin geldikleri ve buna göre kendisinin nasıl davranması gerektiği hakkında hikâyeler uydurabiliyordu. Doktorlar birer teknisyen ya da zarif müşteri rolünü üstlenmeyi reddettikleri zaman da, elindeki kanıtları yeniden birleştirerek hiç çekinmeden yeni bir hikâye düzmeye girişiyordu:

> Sürekli yönelimsizlik içindeydi. Hafızasından silinenlerle kendi altında durmadan yeni uçurumlar açılıyor, fakat o da bunları, çok çabuk davranarak, akıcı sohbetleri ve her türlü kurmacayla kapatmanın yollarını arıyordu. Ona sorarsanız bunlar kurmaca değildi, sadece kendisi dünyayı öyle görüyor ya da yorumluyordu. Dünyanın bu köklü değişkenliğine ve tutarsızlığına bir an için bile tahammül edilemeyeceği gibi, böyle bir şey kabul de edilemezdi –buna karşılık ise, Bay Thompson'un dur durak demeden, bilinçaltından gelen ve yaylım ateşi gibi birbiri ardı sıra patlayan icatlarıyla doğaçlama yoluyla kendi etrafında ördüğü, bu garip, çılgın, güya tutarlı yeni bir dünya (Arap gecelerinden oluşan bir dünya, bir dizi tutarsız hayallerden oluşan bir fantezi âlemi, insanların, rakamların ve ortamların sürekli değiştiği bir rüya) vardı. (1986, s. 104)

Özneler olarak bizler birer beden, zihin ya da duygu değiliz; özneler, bizim, zaman ve mekân içinde sadece kendimiz olma şeklindeki biriciklik duygumuzu üreten şeyler hakkındaki hikâyelerimizdir. Biz sadece hikâyeler anlatmakla yetinmeyiz, aynı zamanda anlattığımız hikâyeleri yaşarız; anlattığımız hikâyeler de yalnızca gerçekliği betimlemekle kalmazlar, aynı zamanda (bir Tanrı gibi dışarıdan değil elbette, yalnızca gerçekliğin dokunduğu kumaşın birer parçası olarak) onları oluştururlar. "Tarih", "*Geschichte*" ve "*histoire*" sözcükleri gibi "yaşam" ve "biyografi" sözcükleri de, derinliklerinde hem zamanın geçişini hem de geçen zaman içinde var olmayı anlatan çift anlamlı sözcüklerdir. Bay Thompson'un sohbetleri kendi yaşamını bu ikili anlamla kurtarmaya yönelik umutsuz bir çabayı temsil ediyordu. Hafıza kaybının onun yaşam öyküsünden çaldığı şeylerle sürekli dehşete düş-

tüğünden, her saniye uydurduklarıyla kendisini yeniden üretiyordu.

Bay Thompson'u apayrı bir konuma oturtan özellik hikâye anlatıcılığı değil, hafızasıdır. Hepimiz durmadan kendi başımızdan geçen, bizi, bugünümüzü ve geleceğimizi oluşturan hikâyeler anlatırız. Aynı şekilde hikâyeler de bizim geçmişimizi oluşturur. Tabii bugünümüze dair hikâyelerin hafızaya gönderilmeden ve geçmişimiz haline gelmeden önce tamamen gözden geçiriliyor olması mümkündür. Hikâyeler, karmakarışık deneyim yığınlarının sanki bizim aklımıza doğallıkla ve anlatı biçiminde gelmiş gibi daha sonra yeniden sunulmasını sağlayarak, insanın hafızasını normal olarak bir yapıya kavuştururlar, fakat bu şekilde yapılanmayan, belki de tipolojiler ya da listeler biçimine bürünen anıların insan hafızasında tutulması daha zordur. Oysa Bay Thompson'un örneğinde, hikâye anlatma, kendi yaşamında tutarlı modeller oluşturmasına artık izin vermeyen bir hafızada kendisine yarar bir şey bulamadığından vahşi bir at gibi bir oraya bir buraya koşturarak işlev görmektedir.

Bu yaşantı hikâyelerinin her birisi bir tür ahlâki ders ya da fayda vaat etmektedir. Hikâyeler, nesneler gibi basitçe verili şeyler değildir; hikâyeler yazar ile metin, metin ile okurlar arasındaki aktif ilişki yumaklarıdır ve okur "tema"yı yakalayamazsa sözcüklerin bir hikâye oluşturması amacına ulaşılamamış olur. Kuşkusuz bu saptamayla, okurun yazarın iletmeyi tasarladığı ahlâki dersi bulmak zorunda olduğunu söylüyor değilim, fakat bir tema olmadan bir hikâyenin bir tarihçe ya da bir yıllık diye adlandırılmasının daha doğru olacağı açıktır. Örneğin Bay Thompson'un hikâyesini anlatırken benim işlemek istediğim tema, hikâyelerin kimlik ve anlam-yaratma süreçleri bakımından temel bir önem taşıdığını ortaya koymaktı. Hikâyeler, insan olmak, Avustralyalı olmak, bir sosyolog olmak ya da adına birey denilen eşsiz bir varlık olmakla ifade edilen şeyin çerçevesini çizdikten sonra, bizi insanlar, Avustralyalılar, William Thompson ya da her neysek o olarak kurarlar. Ben böyle bir sav *ortaya atıyorum*, çünkü her anlamı ve kimliği son noktasına kadar test etmem kesinlikle mümkün değildir. Ben sadece hikâyeler hakkında ikna edici bir örnek oluşturabilecek hikâyeler anlatabilirim. Biz, dolaysız yanıtlar

arayışına girmekten sakınarak, bilgiye aksi ve huysuz kişiler ve çocuklar gibi yaklaşırız. "Anne, ben nereden geldim?", "Doktor, ben neden ölüyorum?". Oysa temel sorular bile dolaysız biçimde yanıtlanamaz. Bunun için önce oturup, sosyal ilişkiler, bedenin işleyişi ya da Tanrı'nın isteği hakkında hikâyeler anlatmaya koyuluruz. Birbiriyle tartışan iki sosyolog birbirlerinin sorularına karşı dolaysız ve anlatı biçiminde olmayan yanıtlar veriyor gibi görünebilirler, oysa böyle bir görünüm ortaya çıkmasının tek nedeni, dile dökülmeyen hikâyelerin, onların kapitalizmin, babaerki, vb. konulardaki uzmanlaşmış jargonlarında zaten yer etmiş olmasıdır.

Hikâyeler genellikle istisnai olan şeyler hakkında anlatılır, çünkü normal ya da kanonik* şeyler olağan biçimde görülemez. Onun aykırılığı (yani, istisnailiği) okurlara bunun tam da hiçbir şey *hakkında* bir hikâye olduğunu düşündürmedikçe, normal bir durumla ilgili bir hikâyenin hiçbir anlamı yoktur. Yine de görünüşte istisnai şeyler hakkında olan hikâyeler, istisnai olanı tanımlayan zıtlığın bir parçası olarak, üstü kapalı biçimde normal durumları içeren normal şeyleri de anlatırlar. Dahası, tamamen karakterize edilmiş hikâyelerde, izleyici kitlesi istisnai olan şeylerin çok da matah bir yönü olmadığının farkına varmaya başladıkça bu zıtlıklar da kesinliklerini yitirmeye başlarlar. Hem sıradan hem de olağanüstü günleri aynı anda vaat eden ve "Bir gün ..." diye başlayan hikâyelerde çok yaygın biçimde ifade edilmiştir bu istikrarsızlık. Sacks de, Bay Thompson'un olağanüstü hikâyesini anlatarak, kimliğin *normal olarak* nasıl işlediğini sergilemiş olmakta, bizi olağan biyografilerin dikkate değer niteliğine bakmaya davet etmektedir. Tanınmanın bu haz verici şoku Thompson'un derindeki itici gücüdür. Hikâyeler bizi "ormanlar"a, sıradan yaşamlarımızın uç noktalarına, her şeyin olabileceği, her ihtimalin düşünülebileceği, ancak şans eseri, bilerek ya da yazgının bizi sürüklemesiyle yaşayabileceğimiz uçlara götürür. Hikâyeler bu şekilde bizim benliğimizi test etmiş ve kendimizi yeniden yaratmamızı sağlamış olurlar. Biyografinin kaybolduğu uçurumda Bay Thompson'a katılanlar, hikâye anlatmanın kendi yaşamlarındaki yaratıcı rolünü yeniden değerlendirme fırsatına kavuşurlar.

* canon: Teoloji alanında, belli bir dinde otorite atfedilen yazıların toplamı. Kural, yasa, düzen, ölçüt; birkaç sesle söylenen şarkı. (y.h.n.)

Bunun için hikâyeler bir düzeyde istisnai olan şeyler, başka bir düzeyde sıradan şeyler, üçüncü bir düzeyde de sıradan şeyler ile istisnai olan şeyler arasındaki bağlar hakkındadır.

Dolayısıyla hikâyeler daima normalliğin ve meşruiyetin sınırlarına odaklanırlar. Çok yaygın bir hikâye formu, Bela'nın bir ortama girip, aktörler, hedefler, şeyler, vb. arasındaki eski dengeyi bozmasına dayanmaktadır (bkz. Bruner, 1990, s. 50). İster Şapkadaki Kedi'nin ortaya çıkışı isterse Hansel ve Gretel'in terkedilmesine yol açan yoksulluğun başlaması şeklinde olsun, Bela, karakterlerin ahlâki kararlar almalarını, dinleyenlerle okurların ise farazi kararlara varmalarını gerektirmektedir. Donuk bir nesnelliğin ciddiyetinin izlerini taşısalar bile bilimin hikâyeleri de değerlendiricidir: Hikâyenin kanser tarafını kim anlatacaktır? Ekonomik enflasyon niçin bir virüstür? Çocuklar birbirlerine "masal anlattıkları" zaman da hikâyelerin ahlâki karakteri bir taraftan diğerine taşınmış olur. Adı kötüye çıkmış dedikodu için de bu geçerlidir: Topluluk üyelerinin birbirlerinin hareketlerini gözlemelerine ve kendi kolektif kimlik hikâyelerini yeniden tasarlamalarına olanak veren hikâyelerde işin içine ister istemez yargıda bulunma ve asayişi sağlama gibi faktörler girecektir.

Hikâye anlattığımızın bilincinde olduğumuz zaman, kendimize kim olduğumuz, niçin burada olduğumuz, dünyanın nasıl döndüğü hakkında daha derinlere inen "kutsal" hikâyeleri hatırlatarak, bunları açığa çıkararak ya da geliştirerek genellikle hikâyeler hakkında hikâyeler anlatıyoruzdur. Yine de en derin hikâyeler dolaysız anlatımın ötesine geçerler; yaşamlarımıza bir biçim ve sığınak sunan oturduğumuz yerler aslında anıtlardan daha çok hayranlık uyandırabilir (Crites, 1989, s. 70). Kuşkusuz bu tür durumlarda kutsal hikâyeler mi yoksa kendimizi mi anlattığımızı bilmek zordur. Bunun için Lévi-Strauss'un mitle ilgili klasik incelemelerinde, "insanların mitlerle nasıl düşündüğünün değil, mitlerin bu durumun farkına varmadan insanların zihinlerinde nasıl etkili olduğunun" (1986, s. 12) gösterildiği iddia edilmektedir. Fakat tam da biz onlarla yaşadığımız, onları bedenlerimizin çevresinde taşıdığımız içindir ki, bu hikâyelerin dolaysız biçimde ya da tam anlamıyla dış bir perspektiften anlatılması mümkün değildir. Kendi çalışmalarının da mitolojik olduğunu, Güney Amerika Kızılderililerinin dü-

şünce süreçlerinin mi ifadesini onun düşünsel çalışmalarında bulduğunu yoksa kendi düşünce süreçlerinin mi onların düşünceleriyle ifade edildiğini kesin olarak söyleyemeyeceğini kabul eden (1986, s. 12-13) Lévi-Strauss'a katılarak, sosyolojinin kesinlikle dış bir üstünlük noktası sunmadığını söyleyebiliriz. Yine de, en derindeki hikâyelerimizi dolaysız yollarla anlatamasak bile, onların var olduğunu, çünkü anlatılabilecek daha sıradan hikâyelere yansıdıkları zaman onları tanıdığımızı biliriz. Yaşamın ve aşkın anlamı hakkındaki hikâyelerin belli belirsiz yankıları olduklarından ucuz bir cinayet romanı ya da aşk hikâyesi bile bizi harekete geçirebilir. En iyi sosyolojik hikâyelerde, bu yankılar neredeyse somut olarak hissedilebilir.

Benim sosyolojik araştırma projelerimde yararlandığım gerçek hazine, kutsal olanla ilgili hissedebileceğim ama anlatamayacağım ipuçları veren, onların güzellikleri ve tuhaflıklarını benimsememi gerektiren ve hayalimde canlılıklarını hiç yitirmeden duran anekdotlar olmuştur. Benim analitik yazılarım bu anekdotları, avucumdaki derin çizgilerin belirip kaybolması gibi, onları anlatmanın farklı yollarını test ederek sürekli aktarır, ancak bu çeşitli anlatımlar bir yandan az çok tatmin edici ve onunla bağlı sorunların ortaya çıkması için az çok faydalı iken, öbür yandan da "asıl hikâyeler"in muammasını hiçbir zaman çözemezler. En iyi hikâyelerde, analizi hem cesaretlendiren hem de ona karşı direnen bir "lekesiz çekirdek" vardır.

Ben sosyolojik hikâyelerimi sık sık onları esinlendiren insanlara da anlatırım; ama kendi anlatımımın hakikatinin bir testi olmaktan ziyade, bir karşılıklılık jesti olarak. Hikâye çoktur ve bir hikâyenin bir kişi tarafından kullanılması, onda farklı hakikatler bulabilecek başkalarının gözündeki değerini azaltmaz. Hikâyeler sokak kedileri gibidir, kucağınızda kıvrılırken kendilerini evinde hisseder, ama hiç kimsenin malı olmazlar. Hikâyeler ne doğru ne de yanlış, ne güncel ne de ıskartadırlar; onlar "piramitlerin hava geçirmez odalarında yüzyıllardır duran ve bugüne kadar filiz verme yetilerini korumuş tohumlardır" (Benjamin, 1970, s. 90).

* * *

> Şairin edimi bizim varlığımızın... mıntıkasına girmesiyle karşılığını bulurken (ki benim araştıracağım şey de bu buluşmanın niteliği ve ayinleridir), beraberinde değişim doğrultusunda radikal bir talepte bulunur. Sanat deneyimimizi izleyen duyarlılık ve anlayışın uyanması, zenginleşmesi, karmaşıklaşması, kararması ve çökmesi bu edimle başlar. Biçim, eylemliliğin köküdür. Tamamen temel, pragmatik bir anlamda, şiir, heykel, sonat, asıl olarak okunmaz, izlenmez ya da dinlenmez, *yaşanır*. Estetik olanla karşılaşma, dinsel ve metafizik deneyimlerin belli modlarıyla birlikte, insanın başına gelebilecek en "davetkâr", dönüştürücü çağrıdır. (Steiner, 1989, s. 143)

"Bir zamanlar" deyişinde niçin sihirli bir yan vardır sizce? Hikâye anlatma, dehşet hikâyelerine tanık olduğumuz zaman bile, niçin en derinlerimizde yatıştırıcı bir etki yapar? Başlangıçlara ve sonlara, bitişlere duyduğumuz açlık bize neden çekici gelmektedir?

Bu sorulara yanıt vermek için bir hikâye mi anlatmalıyım sizce? Başka ne yapabilirim ki?

Bu sorulara kolayca yanıt vermek, kökenler ile geçmiş hakkında "doğal" bir merakı işin içine sokar; fakat bu yanıt, başlangıçların şimdiki zamanla ilgili olduğu ve ondan kaynaklandığı argümanıyla hemen geçerliliğini kaybedecektir. Daha akla yatkın bir görüş de, Said'in başlangıçların (ve sonların) hayali ve duygusal bir düzen ve birlik arzusunu, "aksi halde dağınık durumdaki etkenleri toplama ve onları düzene sokup ardışık, ahlâki ya da mantıksal açıdan anlatma ihtiyacını" açığa çıkardığı iddiasıdır (1978, s. 41). Bu düzen bulunmuş değil, yaratılmış bir düzendir. Bizler kendimizi yaratmak ve düzenlemek için olduğumuz noktaya nasıl geldiğimizden bahseden metafizik hikâyeler anlatır, anlatı biçiminin gücünü kabul etmeyerek varoluşumuzun ve düzenimizin sabit, dışsal, kesin olduğu, sınırları olduğu, nedenleri olduğu yanılsamasına kapılırız. Uyumadan önce yatakta anlatılan masallar çocukları, şeylerin önce başladığı, kayıp düzenin, onarılmış halde, "her şey olup bittikten sonra" hüküm sürdüğü vaat edilmiş ülkelerin hayaliyle rahatlatır. Ludwig Bemelmans (1992), çocuklar için yazdığı kitabı *Madeline*'i şu sevimli sözlerle bitirir:

"İyi geceler, küçük kızlar!
İyi olduğunuz için Tanrı'ya şükredin!
Ve şimdi uyuyun!"
dedi Miss Clavel.
Sonra ışığı söndürdü–
ve kapıyı kapattı–
hepsi bu kadar–
daha başka bir şey yok.

Bemelmans, düzeni ve bilgiyi son sayfasına gelince kapatılabilecek bir kitap ya da yine kapısı kapatılabilecek bir oda olarak hayal ederek endişe duymadan sokulup sığınılacak bir barınak sunmaktadır. Dünya sonlu ve düzenlidir; her şeyin bir yeri vardır; düzen sağlandığı zaman tarih biter ve sorunlar ebediyen kalkar. Tanrı her şeyi bilir, melekler başlarını indirir.

Kendimizle ilgili anlayışlarımızı krizler aracılığıyla yeniden düzenlediğimizde bile, yeni hikâyelerimiz ilk baştaki ânı geçmişe atacak ve onun topraktan çıkarılıp yeniden sunulduğunu iddia edecektir. Bu reddediş de, politik-kültürel tarihi ve yaratıcı tarih yazımını doğal tarih ve ampirik tarih yazımı şeklinde yeni bir çerçeveye oturtarak savunmacı ve meşruiyet arayıcı bir mantığı içermektedir. Bizim kendi doğamız, özümüz ya da kimliğimizle ilgili kavramlarımız, Aristoteles'in trajedi teorisindeki "karakter" işlevini görür ve "değişim"i ortaya çıkarır, ama Ooey Gooey'in başına gelen acı son kadar kaçınılmaz bir seriliş şeklinde.

Öte yandan biz basitçe hikâyeler *anlatmıyor*, onları yeniden anlatıyoruz. "Little Red Riding Hood"u çocukken bir kere okumak yeterli gelmez; aile hikâyelerimizi ararken durmadan fotoğraf albümlerimize bakıp dururuz; doğum ve evlenme tarihlerimiz ile bizim gözümüzde önemli olan diğer olayları hatırlatan yıldönümlerimiz vardır; her Salı gecesi aynı televizyon programını seyrederiz; her yıl düzenlediğimiz yeni yıl yemeğimiz hep aynı hikâyeler, aynı insanlar ve aynı yiyeceklerle yapılır. Hikâyelerin bu şekilde ritüelleşerek tekrar edilmesi yaşamlarımızı bir yapıya kavuşturur ve düzen vaadini bir kez daha onaylar, fakat bu düzenin zoraki niteliği de vaadin hiçbir zaman tutulmadığını, anlatı dü-

zeninin sabit kalmadığını düşündürecektir. Daha kesin bir dille konuşursak, biz kendi hikâyelerimizi hiçbir zaman *tekrarlayamayız* bile, çünkü her anlatışla bizim de hikâyelerimizin de değişeceği ortadadır. Dolayısıyla hikâyeleri yeniden anlatırken kendi benliklerimizi de yeniden yakalamaktan ziyade yeniden yaratmış olur ve bunu "her şey olup bittikten sonra" diye bir şey ancak hikâyelerde var olduğu için yaparız. Cinderella, her şeyden önce başına dert açmış olan arzularını tekrarlayarak son dileğini de ağzından kaçırıp, sondan bir önceki satırda, "her şey olup bittikten sonraki mutluluğu" sarstığı zaman Sondheim'ın *Into the Woods*'da anlatmak istediği de budur. Etkilerini canlı tutmak için anlatıdaki vaatleri her şey olup bittikten sonra son bir kez tekrarlamayı tercih eder, çünkü fiilen –ister mutlu isterse başka bir şekilde– her şey olup bittikten sonra yaşayamayacağımızı biliriz.

Kökenlere geri dönüş zorlaması antropolojik mit öykülerinde oldukça iyi belgelenmiştir ve zaten antropolojinin mitle, Batı toplumunun da "ilkel insanlar"ı anlatan antropolojik öykülerle büyülenmesinin nedeni budur. Örneğin Eliade, "geleneksel" toplumlardaki ritüelin insanları Yaradılış zamanına geri götürdüğünü, ritüellere katılanların şimdiki zamanlarını yaradılış enerjisiyle doldurup daha canlı olmalarını sağladığını ileri sürmektedir. Bu "ebedi geri dönüş" süreci dairevi bir mantığı sergilemektedir: "Geleneksel kültürdeki bir insan kendisini yalnızca kendisi olmaktan çıkması (modern bir gözlemcinin bakışıyla) ölçüsünde gerçek görür ve bir başkasının hareketlerini taklit ve tekrar etmek ona yeter" (Eliade, 1954, s. 34). Yine de böylesi bir muhafazakârlık görünüşüne bakıp aldanmamak gerekir. "Muhafaza edilen" özellikler zaten yaratılmıştır; bu yaratıcılığı besleyen ritüel de geçmişi, ama şimdiki zamanın geçmişini göstermektedir. Bu anlamıyla, ritüelleri uygulayanlar yaratıcı ânı kavramış olma duygusuyla aldanmış olmazlar, çünkü geçmişi yeniden yaratarak şimdiki zamana can vermiş olurlar. Yaradılış teorileri içinde orijinal olan yine ilk olandır ve bu anlamıyla muhafazakârlık yaratıcıdır.

Bu, sosyolojik anlatılar için de geçerlidir. Okurların, çığır açan toplumsal süreçlerle ilgili hikâyeleri sükûnetle karşılamaları kadar dehşetle karşılamaları da anlaşılabilir bir durumdur, çünkü gerçekten büyük ve dünyayı sarsan bir olaya, yeni bir geçmişin ve ona

bağlı olarak yeni bir şimdiki zamanın yaratılışına tanıklık etmektedirler. İlk yaratıcı kıvılcım, okurlara daha önceden bilmelerinin asla mümkün olmayabileceği benlik tanımlarını "hatırlatarak" şimdiki zamana can vermektedir.

Bu görüşe göre, anlatı kutsal olanla bağlantılıdır. Hikâyeler ritüel eylemleri ya da temsilleridir ve hikâyelerdeki anlatı boyutu yalnızca dinleyiciler ile anlatan arasındaki sihirli buluşmada ortaya çıkar. Bu ritüel temsilleri, onları başka kuralların uygulandığı ve düzensizlik belasının tehdit edici boyutlara ulaştığı kutsal olmayan dünyadan ayıran özel ritüel kodlarına uyularak yapılır. Bu tür özel ritüel kodlarından birisi, dinleyicileri süslü bir kapıdan geçirerek hikâyeye taşıyan ve günlük yaşamlarındaki kirli giysileri çıkarıp onları "bir zamanlar"ın gizemine ve büyüleyici atmosferine hazırlayan, gelenekselleşmiş bir başlangıçtır. Hikâye boyunca devreye girecek diğer ritüel jestler de, dinleyicilerin "anlatanla" kalmasını sağlayarak anlatının temsilinde içerili olan toplumsal ilişkileri olumlayacak şeylerdir. Sözlü hikâye anlatan bir kişi dinleyicileri kendine bağlamak için göz temasından, ritmden, doğrudan hitap etmekten, beden dilinden ve sesin yükselip alçalmalarından yararlanırken, edebi hikâye anlatıcıları da bir kısmını ileride, *Mürekkep* bölümünde tartışacağımız buna benzer teknikleri kullanacaklardır. İki türlü hikâye anlatıcıları da bu ritüel pratikleriyle, kendilerine dinleyicilerini daha fazla, törenin sonuna kadar yönlendirme otoritesi kazandıran duygusal birliği korumuş olurlar.

Hikâye anlatıcısı bir rahip ya da sihirbaza, kutsal olanın ayrı ve korunaklı dünyasını bilen uzman bir kılavuza benzer. Lévi-Strauss'un dikkati çektiği gibi, hikâye zamanı olağan yaşamın akışı içindeki bir geçiş mekânını, her zamanı, hiçbir zamanı, ölümsüzlük fısıltılarını sunmaktadır. "Ne burada ne orada" olan hikâye zamanı, sıradan yaşamın sürdürülmesi için belirlenen toplumsal konumların "ortasında"dır (Turner, 1969, s. 81). Hikâyeler, insanların başlangıçlara geri dönerek kendilerini değiştirebilecekleri bir geçiş mekânı ve zamanıdır: "Tüm pozitif yapısal iddiaları geçin... bir anlamıyla onların hepsinin kaynağı ve daha fazlası olan, ... fikirlerin ve ilişkilerin yeni dizilişlerinin çıkabileceği saf bir olasılık âlemine buyrun" (Turner, 1970, s. 97)

Hikâye anlatma kutsal bir dünya-kurma gösterisiyse, sosyolojik hikâye anlatımı için ne söyleyebiliriz? Bu soru, her zamanki metonimik ve kapsamlamacı etkiyi yansıtan bir örnekle daha fazla açılabilir (örneğin alındığı yer için bkz. Taussig, 1992, s. 149ff). Benim bir Hıristiyan cenaze törenini analiz etmekle görevli olduğumu düşünün. Bu tören, bir düzeyde, geriye kalanların ölümlülükle uzlaşmalarına yardımcı olarak ölümün düzensizliğine odaklanır. Acıların ve kuşkuların yoğun olduğu bir zamanda gerçekleşen bu tören sayesinde, kısa metinlerle, anekdotlarla, en çok sevdikleri şarkılarla, fotoğraflarla, vb. merhumun hayatı yüceltildikçe geride kalanlar ölenin anısını yaşatmış olurlar. Duyguların anlatı yoluyla bu şekilde harekete geçirilmesi, geride kalanları yaşamın anlamının değiştiğini kabul etmeye hazırlayacaktır: Anlatı, cemaati etkilemeye devam ederken, rahip, onları İncil'leri, haça gerilmiş İsa heykelciklerini, ilahileri ve diğer kutsal simgeleri kapsayan ritüellerde sunulan Tanrı'nın amacı ve vaadiyle ilişkilendirip ölümün keyfiliği ve kesinliği duygusuna seslenerek, merhumun yaşamını daha geniş bir hikâyenin içine yerleştirecektir. Tabii bu törenin ölümün gündeme getirdiği varoluşla ilgili sorulara bir karşılık oluşturarak cemaati rahatlatacağı da açıktır.

Öte yandan ben, ikinci bir yorum düzeyinde, törenin "gerçekten" toplumsal yapının "daha büyük" sorunuyla ilgili olduğunu ve onun etkisinin cemaati dramatik bir arınmaya sevk ederek toplumsal bedeni iyileştirme yeteneğinden kaynaklandığını varsayabilirim. Bu görüşle bakılınca, merhumun bedeni, ölüm bağları ve ilişkileri kopardığı zaman yaralanan toplumsal bedenin dehşetini temsil etmektedir. Dolayısıyla cenaze töreni, toplumun tekil kişilerin ölümünden sonra da varlığını sürdüreceğini göstererek, ayaklarının altındaki toprak sarsılmış olan grubu yeniden birleştirecektir. Bu açıdan insanları ilahi söyleyen ve hıçkıran bir cemaat haline getiren aktif bağlar, bu büyük birlik ve amacın var olduğunun somut kanıtları olarak duyumsanır. Ben kendi analizimde ilk "dinsel" hikâyeyi ham kanıtlar, ikinci hikâyeyi ise sonradan ortaya çıkan sosyolojik yorum olarak düşünmeme rağmen, ikinci hikâyenin birinci hikâye üzerinde yükseldiği ortadadır. Sosyologların büyük bölümü "sosyolojik" düzeyin kendisinin de –rahibinki gibi– bir anlatı gösterisi olduğunu kabul etmeye de ya-

naşmayacaktır. Nasıl rahip ölenin anısını bu tören vasıtasıyla geçici olarak yaşatmayı başarıyorsa, ben de töreni okurların imgelemlerinde (tekrar) hayata döndürmek için bir hikâye anlatırım, öyle ki artık, toplumun ayindeki varlığını ortaya koymak üzere toplu eylemi kanıt göstererek, hikâyemi daha geniş bir sosyolojik bağlama oturtabilirim.

Cenaze töreniyle ilgili benim yorumum kendi anlatımımda içerili olan hikâye anlatıcılığını kabul etmiyorsa şayet, toplumsal yapı nosyonunu doğallaştıran, onu, sosyolojik bir üretim olmaktan ziyade, "gerçek olanın kaya gibi sağlam göndergesi" durumuna getiren üçüncü bir anlatı düzeyi yaratır (Taussig, 1992, s. 151-152). Okurlar, benim Aristotelesçi bir anlatı katarsisisin sihirli etkileri hakkındaki hikâyemi okurken, sosyolojik bilginin doğrulanıp doğrulanmayacağından emin olmadan, egzotik dinsel âdetler üzerine kafa yormaya cüret ederek kendi anlatı yolculuklarına çıkmaya teşvik edilirler. Okurlar acı çeken eşler, yas elbiseleri, cenaze arabaları, ilahiler, mumlar, cüppeler ve dua eden insanlar hakkında ne kadar çok yersiz yurtsuz sosyolojik öyküler okurlarsa, belirsizlikler o kadar artacak, sosyolojik denetimi yeniden ele geçirme arzuları da o kadar büyük olacaktır. Bedeli ödenerek sağlanan düzenin nihai sosyolojik kurtuluşu, okurlara, toplumsal yapının "gerçekten" var olduğu iddiasını duygusal ve düşünsel açıdan kabullenmeyi teşvik ederek, kendilerine özgü bir katarsis sunmaktadır. Benim öyküm bir şamanın ya da rahibin anlatısı biçiminde düzenlenmiştir; sosyolojinin teorik düzeni de, vekilleri üzerinde çalışılarak iyileştirilen üçüncü hasta, cemaatin cesedi ve bedenidir. Örnekolay incelemeleri kendi anlatısal içeriklerini kabul etmeyi ne zaman reddetse, orada böyle bir gizli sihir işbaşındadır. Örnekolay incelemeleri, arkasından kapının kapatılabileceği sabit bir bilgi odasının güvenliğini vaat ederler.

Sosyologlar, antropologlar, rahipler ve şamanlar; bunların hepsi de anlatı formuyla başka dünyalar yaratarak, bir dünyayı başka bir dünyayla ilişkilendirmek suretiyle anlaşılır hale getirerek, kayıtlar arasında gidip gelerek, parçalardan (merhumun yaşamının özetlendiği kısa metinler, cemaat) bütünlere (yaşamlar, insan toplumu) ve bütünlerden tekrar parçalara dönerek işlev görmektedirler. Başka bir deyişle, bunların hepsi de insanın taklit yapma, yani

mimik yeteneğiyle etkili olurlar (bkz. Auerbach, 1968; Taussig, 1993). Rahibin İncil'inin ve merhumun kısa hikâyesinin olduğu yerde, sosyoloğun isimleri, örnekleri, örnekolay incelemeleri, fotoğrafları, haritaları, masaları, röportaj yanıtları vardır ve bu araçların hepsi de temsil ettikleri varsayılan şeylerin gücüne sahip olmak için, sihirli süreçler olan benzerlik ve sirayetle, bunlarla ilintili süreçler olan metafor, metonimi ve kapsamlamayla etkili olurlar. Rahip kutsal olanı şeyleştirdiği ve fetişleştirdiği halde, sosyolog da "toplum"u, "toplumsal yapı"yı ve "gerçek olan"ı şeyleştirir ve fetişleştirir. Benzerlik yasası sosyolojik metinler ile onların "gönderge"lerinin çoğunu, sirayet yasasının İncil ile Tanrı'yı bağladığı gibi birbirine bağlamaktadır; sosyoloji okurlarının gözündeki cemaatin toplumsal düzeni, rahibin dinleyicilerinin gözündeki Tanrı gibidir. Her ikisinin dinleyicileri de duygusal, fiziksel ve düşünsel bakımdan kutsal yaratılış hikâyelerinin ritüel temsillerinin içindedirler. Benim anlatımımda rahibe sihirli yetenekler atfedilmekte, fakat bu yetenekler sosyolojinin sihirli anlatı ve edebi yetenekleriyle sergilenmektedir. Bu paragrafların Sosyologları ile Antropologları benim hikâye anlatıcılığımın izini nasıl taşıyorlarsa, bu şekilde yaratılmış olan Toplum da ister istemez metinsel formların genelde kabul görmeyen izlerini taşıyacaktır.

* * *

> şiir, müzik ve sanatların çoğu "büyülemeyi" (ve biz, bu sözcüğü onun sihirli çağrı halesinden asla ayırmamalıyız) amaçlıyorsa, yine bunların çoğu, ve bunlardan kendilerini en çok hissettirenler, yabancılığı belli açılardan daha yabancı hale getirmeye amaçlamaktadır. Bu bize şeylerde ve cansız varlıklardaki ötekiliğin muammasını çözmeyi öğretecektir. Ciddi resim, müzik, edebiyat ya da heykel yapıtları, yatışmak bilmeyen ve emin bir yuva bulamayan istikrarsızlığımız ile yabancılaşmamızı bize başka hiçbir iletişim aracının yapamadığı kadar açıkça göstermektedir. (Steiner, 1989, s. 139)

Sosyoloji, tarih ve antropoloji, geleneksel olarak düzensizlik korkusuyla motive olan disiplinlerdir. Toplum analizi genellikle, analistin içinden bir düzenle çıktığı kaosa dalan kahramanca bir ara-

yışın hikâyesidir. Bu üç disiplin de, başarılarını daha büyük göstermek için, karşılaştıkları tehlikeleri ve evcilleştirmeye çalıştıkları yabanlıkları vurgulamaya ayrı bir çaba harcarlar. Tarih, bizim, insanların düz olduğuna inandıkları, büyücülerin cirit attığı, kralların ilahi haktan gelen güçlere sahip oldukları zamanki sisli geçmişimizle ilgilenmektedir. Antropolojinin konusu, evrimci bir geçmişin işaretleri olarak görülen, ata ruhlarına tapınıldığı ve insanların büyüye inandıkları yabancı toplumlar ve topluluklardır. Egzotik olanla arasına bir mesafe koyan sosyologlar ise, Batı toplumlarındaki gündelik yaşamın yabancılığını sergileyerek denge kurarlar. Bu yabancılık biçimleri, toplum analistlerinin, varılan sonuçların duygusal güvencesini sunan açıklamalar getirerek çözmeye çalıştıkları sorundur.

Bu kitapta ele alınmış olan önemli bir sorun, yabancı olanın ustaca özümlenmesinden vazgeçen sosyolojik bilme yolları olup olamayacağıdır. Eksiksiz bir düzen vaat eden analizler genellikle ödüllendirilmesine rağmen, bu tür analizlerin bir megalomanyağın fantezilerini yansıttığını, daha parçalı, taraflı ve açıkça edebi yaklaşımlardan daha az dürüst, daha az özenli ve ampirik açıdan daha az doğru olduklarını söyleyebiliriz. Tabii bunu ifade ederken, asıl olarak bu tür analizleri yapanların eksiksiz ya da objektif bir bakış açısı *bulduğuna* değil, cehaletlerini ve kendi bilme biçimlerinin özgüllüğünü sakladıklarına dikkati çekmek istiyorum. Anlatısallığın böyle bir özgüllüğü vardır ve ben de toplum analizinde başvurulan anlatısal yapıların tarafsız olmadıklarını, ayrıca doğal da olmadıklarını ileri sürdüm. Tüm anlatılar mitin ilahi güçlerini taşırlar, fakat sosyoloji, Yaradılış âyetleri kadar dehşet verici ölçüde yaratıcı olmasına rağmen, ya hikâyelere ya da anlatı biçiminde üretilen anlamlara dayalı olduğunu pek kabul etmemektedir.

Bu sessizliğin nedeni, sosyolojinin kurum olarak, kerameti açıklayan (geçiştiren), mitlerin karanlık yönlerinin gizemini çözen, duygunun yerine zekâyı koyan pozitif bir bilgi vaadi olabilir. Bununla birlikte, sosyoloji, en pozitivist sosyolojik açıklamaların bile duyguların ve anlayışların büyülü yeni şekilleri olduğunu bilerek, kerametle farklı bir ilişkiyi de benimseyebilir. Bilimsel titizlik gerçek olana dolaysız bir yolla ulaşmayı sağlayamaz ya da ben ile öteki arasındaki mesafeyi ortadan kaldıramaz, ancak bizim bil-

diğimizi hissettiğimiz şeyleri nasıl yarattığımızı anlamamıza yardımcı olabilir. Lévi-Strauss'un (1966, s. 225) belirttiği gibi, bilgelik, yaşayan mitlerin hem mitler olduklarını unutmamayı hem de mitleri ciddiye alarak yaşamayı içermektedir. Sosyolojik açıklamanın gidereceği yabancılık, bu açıklamayla farklı bir düzeyde yeniden gündeme getirilmiş olur.

Yazı

İnsan yazarken nasıl rüya göremez? Rüyaları gören kalemdir. Boş sayfa ona rüya görme hakkını verir.

(Bachelard, 1971, s. 17)

İnsan ayaklarıyla, kavramlarla, sözcüklerle dans edebilir: buna kalemle de dans edebilmesi gerektiğini –yazmayı öğrenmesi gerektiğini– eklemem gerekiyor mu hâlâ?

(Nietzsche, 1976, s. 513)

Kalemle rüya görmek ve dans etmek; rüya gören kalem. Bu tür fikirler, toplumsal gerçekliğin net bir anlatımını vermekle ilgilenen bir disipline tuhaf görünecektir. Bachelard, "İnsan yazarken nasıl rüya göremez?" diye sormasına rağmen, akademik yazının çoğu biçiminde rüya görme düşüncesi açıkça bastırılmıştır. Ben rüya görmenin bu şekilde bastırılmasının *yazının* kendisinin de bastırılmasıyla gerçekleştiğini ileri sürmek istiyorum. Sosyoloji ders metinlerinde göz ardı edilen şeyler yalnızca dans etme ve rüya görme değil, aynı zamanda kalemdir. Yukarıdaki alıntıların tuhaflığı ise sadece metaforik niteliklerinden değil, onun yanında metaforik ve muhayyel olanı yazı pratiğiyle ilişkilendirmelerinden gelmektedir. Dolayısıyla, bu bölümün konusu da ortaya çıkmış

oluyor: Gerçekten, kalem nasıl dans ettirilecektir?

Sosyolojik bir çalışma sürecinin merkezinde yer alan şeyler olsalar bile, sosyologların yazmayı ve okumayı tartıştıkları çok enderdir. Üstelik bu durum, diğer çalışma süreçlerinin analizine verilen önem dikkate alındığında özellikle tuhaf bir izlenim bırakacaktır. Sosyologlar bir Parker kalem fabrikası ya da bir IBM bilgisayar tesisindeki emek süreci hakkında konuşabilirler; otomobil üretiminde bilgisayarın faydalarından, hatta bilgisayarların medya endüstrisine yansıyan sonuçlarından konuşabilirler. Yine de, kalemlerin ya da bilgisayarların bizim kendi çalışma sürecimizdeki aletlerimiz olarak sosyolojik bir açıklamasının yapıldığını görmek hiç alışılmadık bir durumdur. (Bilgisayarlar dans edebilir mi? Dans eden imleç yönlendirme tuşu mudur? Yoksa asıl dans eden klavyedeki parmaklarımız mıdır? Elin, parmakların, bir kalemle ve bir bilgisayarla ilişkisi gerçekten çok farklıdır. Ben bir kalemi hiçbir zaman hafif biçimde tutamam; daima mürekkep bulaşan parmaklarım kalemi sıkıca kavrar ve yazım bir tür fiziksel çabayla harfler çiziktirme gayretine döner.) Oysa yazmak, sosyolojinin maddi emek sürecini ifade etmekte ve bu sürecin içine mobilyaları, odaları, ritüelleri, donanımı, kâğıdı, iş ilişkileri ve disiplinlerini, becerilerin geliştirilmesini, kamusal ve özel yaşamdaki müzakereleri, deneme yazma ya da bir makale kaleme alma kurallarını, yayın çıkarma pratiklerini ve yazan kişinin ya da entelektüel işçinin fiziksel ve psişik durumlarını dahil etmektedir. Yazma genellikle yalnız başına yapılan bir faaliyet olmakla birlikte, tamamen maddi ve toplumsal bir içerik taşıdığı da açıktır. Öyleyse yazmanın maddiliği ve toplumsallığından niçin hiç söz edilmez?

Sosyolojik yazı kendini şeffaf bir şey olarak alır: Sosyolojik yazı açık bir anlatım sunar. Yazı, toplumsal gerçekliğin temsilinin/tasarımının önünü tıkamamalıdır. Yazmanın maddiliği, yazı aracının gerçekliğine dikkati çekerek, yazının üretken ya da kurucu niteliğinden kaçınmayı zorlaştırmaktadır. Diğer çalışma süreçlerinde görüldüğü gibi bu süreçte de birtakım dönüşümler gerçekleşir; sondaki malzeme –anlam– baştaki malzemeyle aynı değildir artık. Fakat yazının anlamın üretilmesi ya da dönüştürülmesi sürecine girdiğini kabul etmek de sosyolojik yazının –ve buna bağlı olarak

sosyolojik bilginin– bir kültürel üretim olduğunu kabul etmek demektir. İşte böylece bu kitabın temel konularından birisine değinmiş oluyoruz. Sosyolojik yazı kendini reddediyorsa eğer, bunu bilgi olarak statüsü açısından bazı çıkarları söz konusu olduğu için yapmaktadır: Hakikat üzerinde hak iddia etmek, bilgi edinilecek olan maddi dünyanın bir çeşnisi olmama, dışta kalma fantezisiyle mümkündür. Bilginin maddiliği (ki bunun temel öğelerinden birisi de yazıdır), ayrıcalıklı bir bilgi statüsünü (sosyoloji örneğinde bu genellikle bilim olarak tanımlanır) korumak adına reddedilmektedir.

Şimdi, yazının maddiliği ile yaratıcılığı arasındaki bağlara (görüntüyle ilgili metaforları, dünyanın şeffaflığını hatırlatan düşünceleri akla getiren metaforları kolayca tercih etmemize) göz atmaya başlayabiliriz. Yazının kurucu karakterinden, yazıyı muhayyel, yaratıcı bir süreç olarak gören anlayışa geçmek çok zor değildir. Ve bilgiyi temsil/tasarım olarak gören anlayışlarla uyuşmayan bakış da budur; çoğu sosyoloğun tanık olduğu gibi, tam bu noktada (sosyal) bilim alanından çıkıp kurmaca alanına giriyoruz. Yazının maddiliğinden (genellikle onun kutsal olmayan ve tatsız yönlerinden) bahseden yazarların yaratıcılığa değer veren yazarlar olması bence tesadüfi bir durum değildir. Nietzsche, bu bölümün başında aktarılan pasajında, düşünme-yazma-dans etme becerilerini geliştirme gerekliliğinden söz etmektedir. Bachelard da kendisinden bir "entelektüel işçi" olarak söz etmekte (1971, s. 51), fakat bunun yanında bu işin önemli bölümünün rüya görmekten, yani "hayale dalmak"tan ibaret olduğunu savunmaktadır (ayrıca bkz. Barthes, 1991, s. 177-182; Calvino, 1993, s. 93-126). Öyleyse, rüya görmeyi ve hayal kurmayı ciddiye alırsak, bunun sosyolojik pratiğe yansıyan içerimleri neler olacaktır? Sosyolojik yazı çalışmasına yansıyan içerimleri neler olacaktır?

* * *

Edebiyat ne kadar zaten bilimse, her zaman da bilim olmuşsa... bilim de edebiyat olacaktır; zira insan bilimlerinin, hangi alanda olursa olsun bugün keşfetmekte olduğu şeyleri... edebiyat zaten bilmektedir;

aradaki tek farklılık, edebiyatın bunları bildiğini *söylememiş*, yalnızca *yazıya dökmüş* olmasıdır. (Barthes, 1986, s. 10)

Bu alıntıdaki "bunları *yazıya dökmüştür*" vurgusunun ağırlığı nedir? Burada, farklı yazı biçimleri –bilimsel ve edebi biçimler– ve yazı biçimleri ile bilgi ve hakikat anlayışları arasındaki bağlar hakkında bir şey söylenmektedir. Bilimsel yazının "yazı" olmadığı yönünde bir önerme ortaya atılmıştır. Ve burada söz konusu olan şey dil ile bilgi arasındaki bağdır. Barthes, bilimin, dilin bilgideki bütünleyici rolünden mahcup olduğunu iddia etmektedir (1986, s. 10).

Gerek "yazma" gerekse "okuma" ve "metin"le ilintili fikirler, beşeri bilimlerin, edebiyat teorisinin, kültürel teorinin ve analizin bazı alanlarında neredeyse gündelik terimler haline gelmiş, fakat aynı durum sosyolojide gerçekleşmemiştir. Çağdaş teoride dikkatlerin çekildiği basit ama önemli bir nokta, bu terimlerin bizim dilin içinde olduğumuzu vurgulamalarıdır. Bilgi pratiklerine uygun metaforlar olan bu terimler dilin olguları, kavramları, daha doğrusu benliği ileten şeffaf bir araç olmadığı düşüncesini içermektedir: Bunlar dile verilmiş ya da dilden önce var olan veya dille ifade edilen şeyler değildir. Dolayısıyla, bilen öznelerin yazarlar, gözlemciler ya da bilim adamları olarak düşünülmeleri veya kendilerini öyle yaşamaları da bir fark yaratacaktır. Bu gerçeği dile getirmenin başka bir yolu ise, olguların, kavramların ve benliğin kültürel olarak üretildiğine parmak basmak olacaktır.

Yazı, bilimsel dilin düşüncenin tarafsız ve bundan dolayı normal bir aracı olduğu, oysa şiirsel ve edebi gibi diğer dillerin süslü, dekoratif bir sapma olduğu varsayımını çürütmektedir (Barthes, 1986, s. 8; ayrıca bkz. Calvino, 1989, s. 28-34). Bilimin aksine, edebiyat açısından, düşünce dilden ayrılamaz; "yazı" kendisinin dil olduğunun her zaman farkındadır. Barthes'ın bilim hakkında söylediği şey, kendisini gerçekliğin bilimsel bir temsili/tasarımı sayan ve bu yüzden yazı (yani, kurmacaya uygun *bir şey*) olarak görmeyen pek çok sosyolojik yazı açısından da doğru görünmektedir. Sosyolojideki hakikat nosyonları, bir varlığı olan, dolayısıyla temsil edilmeyi/tasarımlanmayı bekleyen bir gerçeklik fikriyle bağlantılıdır: Bir sosyoloji metni dünyayla ilgili hakikatin şeffaf ta-

şıyıcısıdır. Barthes, bilimsel hakikatin "paternal terör"ünden yalnızca "yazının kopabileceği"ni (1986, s. 9) iddia ederek "dilden kopuk... teolojik bir hakikat kurmacası"ndan (1986, s. 10) söz etmektedir. Yazı "gerçekliği" ve gerçeklikte temellenen her türlü hakikati rahatsız eder; yazı ayrıca, toplumsal ilişkilerin dışında duran objektif bir gözlemci olgusunu da rahatsız etmektedir (Barthes, 1986, s. 7-8). Tartışabileceğimiz tek gerçeklik kültürel bakımdan üretilmiştir. Bundan dolayı bilimle uğraşan kişi (dili kullanan kişi) dilin içindedir, dilin toplumsallığıdır; bilimle uğraşan kişi kültürel yolla üretilmiştir.

Bizim yazının iki boyutundan, yaygın biçimde yazının literal boyutu ile metaforik boyutu (spesifik bir anlam ya da araç biçimindeki dar anlamıyla yazı ile kültürel üretim biçimindeki daha geniş anlamıyla yazı) diye anlaşılabilecek bir durumdan bahsettiğimiz şimdiye kadar ortaya çıkmış olsa gerektir (Clifford ve Marcus, 1986). Öyleyse, çağdaş teoride yazının daha genelde kültürel dolayımlar ve üretimlerin metaforu olan spesifik bir araca dönüşmesinin nedeni nedir? Bu soru başka bir soruyu da gündeme getirecektir: Bu metaforik aktarım sürecinde yaygın "literal" yazı anlayışlarının başına ne gelecektir?

Yazı üzerine çağdaş çalışmalarda, özellikle Derrida ve Barthes'la ilintili olan incelemelerde, yazının bu boyutları arasında sürekli bir hareket gözlenmektedir. Yazıyla bu etkileşim Derrida'nın anlamın bilinçte mevcut (present) olduğunu bildiren anlayışlara yönelik eleştirisinin merkezinde yer almaktadır. Derrida, mevcudiyet kazanma arzusuyla birlikte konuşmanın ayrıcalıklı bir konuma sokulmasını tersine çevirmek için dilin konuşulan (ya da "konuşma içindeki yazı") halini değil, yazılan halini vurgulamaktadır: Ben konuşuyorum, kavramlar söylüyorum, kendimi ifade ediyorum, kendimi kendime sunuyorum ve sana, konuştuğum kişiye de sunuyorum. Bu dil anlayışında, söz doğal ve sahici bir şey, yazı ise sözün bir temsili olarak görülmektedir; yazı doğru bir temsil olabilir, fakat onun içinde sapma ve süslemenin –saf olmayan şeylerin– olabilirlikleri de yatmaktadır. Yazının bu şekilde oluşmuş olması, onda potansiyel açıdan tehdit edici bir şey olduğu düşüncesini de akla getirmektedir: Süs olarak dışlanan şey, metaforik mevcudiyet kazanmaya dayalı hakikat nosyonlarını çü-

rütür. Derrida'nın görüşünce, yazı mevcudiyet kazanmayı tehdit ettiği için bastırılmıştır (1978, s. 197).

Bir düzeyde bu argümanın, yazı aracının muhtevasının dolayımsızlık ve şeffaflık nosyonlarına –söz kadar kolayca– olanak tanımadığı doğrultusunda, oldukça açık bir tespite dayandığını belirtebiliriz (Derrida, 1987, s. 25). Bastırılmanın can alıcı bir veçhesi, yazının dilin sahiciliği açısından gereksiz bir şey olarak tanımlanıyor olmasıdır. Böylelikle, yazının maddiliği bastırılmıştır (bu da insanı, sözün kendisinin şeffaf bir araç –konuşan bedenin, sesin maddiliği– olduğu nosyonunu savunmak için neyi bastırması gerektiği üzerinde düşünmeye kışkırtır). Öyleyse sözün ayrıcalıklı olmasını sorgulamak demek, "yeni bir yazı kavramı"nı, yazıya anlam ya da anlamlandırma hakkında, "mevcudiyet kazanmanın bir metafiziğini" (Derrida, 1987, s. 7-8, 26-27) yansıtan varsayımlardan farklı varsayımlara dayalı bir şekilde yaklaşmayı talep etmek demektir. (Bu durumda farklı bir söz kavramı da üretmek kesin bir zorunluluktur.) Bu bakışla, özel olarak yazı ve daha genel olarak anlam, temsil/tasarım süreçlerinden ziyade dönüşüm süreçleri olarak anlaşılmaktadır.

Derrida'nın dönüşüm hakkındaki görüşü önemli bir bakış açısını yansıtır, fakat yazının söz karşısındaki durumu da abartılmış görünmektedir: Hem yazı hem de söz, mevcudiyet kazandırma olma fantezilerini kışkırtır. Bundan daha ilginç bir proje ise, sözün ve yazının anlamlandırma sistemleri olarak farklı biçimlerde etkili olduğunu ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ve birbirlerini etkilemelerini gösteren çeşitli yollar bulunduğunu bilmeyi kapsayacaktır. Örneğin, sözün hissedilebileceği, sesin duyulabileceği yazı biçimlerini, (haz almak için yazılan metinlerde sık sık rastladığımız gibi) konuşma arzusunu kışkırtan yazıları düşünün. Şiirleri yüksek sesle okumak, sesimizi duyurmak, bedenimizin bunları yaptığını hissetmek istemiyor muyuz? Bu kendini mevcut kılma arzusuyla değil, eyleme dökme arzusuyla, dilin bedensel eyleme dökülmesiyle ilgili bir konudur.

Mevcudiyet kazandırmaya yönelik eleştiri literal olan ile metaforik olan arasındaki ayrılığı problematik hale getirmektedir. Bu durumda, sosyal bilimlerin temeli olan, yazılı dilin açık bir anlam, toplumsal gerçekliğin net bir anlatımını üretmek için metaforun

süslemelerinden arındırılması düşüncesine bağlı kalmak mümkün müdür? Bu eleştiriyi kabul ettiğimiz takdirde, dar anlamıyla yazı, kültürel üretimin daha geniş anlamıyla yazıdan ayrılamaz hale gelir: Biz kalemlerimizle, bilgisayarlarımızla yazdığımız zaman, verili olan bir gerçekliği literal anlamını sunarak basitçe temsil/tasavvur etmekten ziyade, kültürel üretime girişmiş oluruz. Böylece metaforik olanın dışında bir yazı olmadığı, yazı ile yazarın kendilerinin metaforik bir nitelik taşıdığı ve ayrıca metaforik olarak düşünülüp yaşandıkları fikrine geri dönmüş oluyoruz. Eğer durum böyleyse, metaforik olan "sadece" metaforik olmakla kalmaz, aynı zamanda literal olandır da.

Yazının gayet açık bir şekilde üniversitelerdeki ve daha genel olarak Batı kültüründeki ayrıcalıklı biçim olduğu halde, yazının reddedilmesinden söz etmek bir parça paradoksal görünebilir. Hem öğrencilerin hem bilimsel kadronun değerlendirilmesinde, yazıya sözel, görsel, temsili iletişim araçları karşısında öncelik tanınmıştır; dikkate alınan şeyler, ilkesel olarak denemeler ile yayınlardır. Müzik ve sinema bölümlerinde bile, beste ve performans kural olarak terfi kriterleri bakımından yayınlarla aynı değeri taşımamaktadır. Buna Derrida'nın yazıyı vurgulamasında Avrupa merkezci bir yan bulunduğu, dünyanın, örneğin şarkıyla, resimle, dansla ifade edilen fikirlere değil, yazılı fikirlere dayanan bir dünya olduğu şeklinde de itiraz edilebilir (Lévi-Strauss, 1976, s. 385-399). Bunlar önemli eleştirel sorunlardır ve yazının egemenliğinin doğruluğu hakkında zorunlu olan açıkça hiçbir şey yoktur. Ancak bu şekilde ortaya konduğunda, sorun bu araçla neler yapabileceğimiz, onun olanaklarını nasıl kullanabileceğimizdir.

Temel Derridacı sav hâlâ geçerlidir: Dönüşüm aracı olarak yazının bastırılması, yazının temsil aracı olarak ayrıcalıklı bir konuma oturtulmasının öbür yüzüdür. Terfi komitelerinde dile gelen saptamalar, performanslar ile kurgusal metinlerin yaratıcı ve bu yüzden onları objektif biçimde değerlendirmenin temsili parçalardan daha zor olduğu şeklindedir; yaratıcılığın söz konusu olduğu noktada öznel beğeniler devreye girer. Yazıyı temsili olmaktan ziyade yaratıcı bir araç olarak kavramakla geleneksel akademik değerlendirme kriterleri çökertilmiştir. Yazıyı bu çerçevede düşünmek, farklı biçimlerin yaratıcı potansiyel güçleri ile

bu güçler ve yazı arasındaki muhtemel ilişkiler hakkındaki soruları gündeme getirir. Kısacası, yazı dönüşüm olarak anlaşılınca, onun egemen konumunu tartışmaya açmanın yolu da açık demektir.

* * *

Sosyolojik yazı kendisini reddeden bir yazı biçimi olsa bile, yine de bu yazıya uygun kurallar, açık bilimsel yazı kodları yok değildir. Öğrencilerin *yazma* davetlerini kabul ederken gösterdikleri duraksamalar, en azından sezgisel olarak bu durumu bildiklerini düşündürmektedir. Bachelard rüya görme hakkını veren boş sayfadan söz eder, oysa ben bunun öğrenciler açısından yaygın bir deneyim olduğundan kuşku duyuyorum. Tertemiz bir kâğıt çok sık biçimde akademik yasanın görünmez otoritesinin uyandırdığı bir endişeyle karşılaşmaktadır. "Hakikat'in paternal terörü": Hakikati disiplinin Kurucular'ı adına mı söyleyeceğim? Peki, ya onların yolundan sapmam gerekiyorsa? Şimdi, beni bekleyen sayfaya aktarılacak doğru düşüncelere sahip miyim?

Çok açık biçimde ortaya konmamış olsa bile, sosyolojik yazının kuralları genel olarak, anlam oluşturan biçimi reddeden "tarafsız", edebi olmayan bir biçimi gerekli kılmaktadır. Fakat aslında bu da bu biçimin anlama yedirilmiş olduğunun kabulüdür, çünkü edebi biçimler sosyolojik olmayan anlamlar oluşturacakları varsayımına dayanılarak reddedilmektedir. İşte size, örneğin, bir diploma tezinin iki sınav gözetmeni arasındaki bir fikir alışverişi. İlk gözetmen raporuna "Bu sevimli bir tez," diyerek başlar. İkinci gözetmen ise bu tanımlamayı kabul eder, ama tam da bu yüzden tezin sosyolojik nitelik taşımadığını iddia eder. Eğer bir yazı parçası "sevimli" ise, o olsa olsa edebiyat olur. Dahası, ikinci gözetmen bu doğrultuda raporuna devam ederken, birinci gözetmen tezin hikâye anlatma boyutlarına olumlu bir değer yükleyerek savını doğrulamış olurdu. Olgular nerede? Argüman nerede? Genel sosyolojik sonuçlar nerede?

Burada parmak basılması gereken asıl nokta, bilimin şeffaf yazma türünün toplumsal gerçekliği belirli bir şekilde, örneğin olgulardan meydana gelen bir bütün olarak oluşturması; ayrıca, bi-

limin kendisi ile bu gerçeklik arasındaki ilişkinin de yine belirli bir şekilde –ayrı, mesafeli bir ilişki olarak– bilimin yazı türüyle oluşturulmasıdır. "Sevimli" tezin barındırdığı sözde problemlerden birisi, onun "araştırmacı" ile "görüştüğü kişi" arasındaki araştırma ilişkisinin (hareketli) bir hikâyesi olmasıdır. Bilimsel yazı kendisini hem dışarıdaki bir öğe, hem de kurucu olmayan bir öğe olarak şekillendirmekte, dolayısıyla görünmez olmayı arzulamakta, ama öğrencilerin çok iyi bildiği yasakları sürdürmek için de kendisine çeki düzen vermek zorunluluğunu hissetmektedir.

Calvino'nun aşağıdaki sözleri pekâlâ sosyologlar için de geçerli olabilir:

> Filozofların gözleri dünyanın şeffaf olmayan kabuğuna dikilir, oradaki canı ortadan kaldırır ve orada bulduğu mevcut çeşitliliği, genel fikirler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu bir örümcek ağına indirger. (1989, s. 39)

Zira sosyologlar da canlı deneyim karşısında soyutlamalara, tikellik karşısında genellemelere değer vermektedirler. Buna da yazıda rastlanır; şeffaf bir yazı, Calvino'nun çok ince bir ifadeyle sözlerine yedirdiği gibi, dünyayı şeffaf ve bedensiz bir cisim olarak üretmektedir. Tüm bunlardan sonra ortaya çıkan da, birkaç genel kalıptan, hatta tek bir dinamikten, diyelim rasyonelleştirme dinamiğinden meydana gelen bir dünyadır. İşte bu indirgeme sosyolojik başarıdır. Nüanslar yoktur, karmaşıklıklar yoktur, karışıklık ya da belirsiz düşünce emareleri yoktur. Yazma biçimi de buna bağlı olarak bir yazı metninin yapısı hakkındaki kurallarla sıkı sıkıya bağlıdır; sosyolojik yazıda böyle bir bağın püf noktası bir "argüman", tüm şeffaflıkları içinde genel kalıpları ortaya koyan net bir argümandır.

Bir tezin geleneksel yapısı (ve bir deneme de bu yapının bir versiyonudur), sosyolojik bir argüman açısından zorunlu olarak düşünülen aşağıdaki öğelerden oluşmaktadır: Giriş, yöntemler bölümü, teori bölümü, verilerin sunuluşu, argümanın geliştirilmesi, sonuç. Böyle bir yapı, yazı hakkındaki temsili varsayımlara dayanmaktadır: Verilerin, toplumsal olguların toplanmasında bir yöntem vardır; teori olguların doğru biçimde gösterilmesini sağlayan

bir yorumlama modeli sunar. Bu iki yön ayrı olarak ele alınır: Bir yanda toplanacak olgular, öbür yanda onların temsili. (Bu türe göre çalışan lisansüstü öğrencileri şöyle diyeceklerdir: "Yöntemler bölümünü yazma ve veri toplama işini tamamladım, fakat teori bölümünü henüz halledemedim; hangi teoriyi kullanacağıma karar vermedim.")

Kavramlar ile dilin birbirlerinden ayrılamaz oluşundan dolayı, araştırma, başından itibaren yazmadır. Barthes'ın söylediği gibi, "araştırmanın, yazılmayıp rapor edildiği" düşüncesi bir kurmacadan ibarettir (1986, s. 70). Bir araştırma pratiğine girişirken aslında kültürel üretime girişmiş oluruz. Kuşkusuz bu fikrin de yazının literal boyutu açısından çok önemli pratik içerimleri vardır. Aşağıdaki bölümde bu konu üzerinde daha fazla duracağım.

Bu durumda, *yazının* karakteristik özellikleri nelerdir? Elinizdeki kitabın tamamı, bir bakıma, şeffaf sosyal bilim yazılarının alternatif olanakları hakkındadır. *Yazı* tutkuyla yapılır. Tutkuyla yazma, canlı deneyimin özelliğini muhafaza eden, beraberinde ne hakkında yazıyorsak ondan bir şeyler taşıyan bir yazma biçimidir. Bu, "metaforik kalmaya razı olan" (Barthes, 1977, s. 156) bir yazma biçimidir. Ve rüya görmenin hakkını teslim eden bir yazıdır.

En önemlisi, *yazı* bizi akademik okuma ve yazma pratiklerinden haz almaya davet eder. Sosyoloji öğrencileri, temsil talebinden dolayı, yazıyı hazla çok ender birleştirirler, fakat düşünce ile yazı arasındaki bağı bir kere fark ettikten sonra da haz almak artık mümkün ve kolay bir hale gelir. Çünkü o zaman bir Hakikat'i sunmak için değil, nasıl düşündüğümüzü keşfetmek amacıyla yazıyor oluruz. Böyle bir süreçte de fikirlerden ve yazıdan haz almak son derece iç içe geçmiş bir duruma gelir.

Barthes "Bilimden Edebiyata" başlıklı denemesinde, Coleridge'in haz ve daha sonra hakikat temelinde, şiiri bilimden farklı bir yere koymasının temelini sorgulamaktadır (1986, s. 9). Barthes, bunun hazzı önemsizleştirmek, hakikat topraklarını ise terk edip boş bırakmak anlamına geldiğini söyleyecektir. Böylece Barthes, şiir ile bilim arasında bir ayrım yapılmasına karşı çıkar ve bilimin hakikate sahip çıkma savlarını çürütür. Bu saptamada örtük biçimde bir şiirsel, metaforik hakikat görüşü ve bence haz alınan bir hakikat yaklaşımı vardır. Sosyolojik pratik açısından, bu, bilim ile

şiir arasında bir seçim yapma olayı değil, bilakis, yazma türleri ve şiirsel türün ardına dek açtığı bilgi olanaklarıyla oynamaya açık olma meselesi olacaktır (ayrıca bkz. Berger, 1984, s. 22).

* * *

Öğrenciler genellikle, yazının günlük pratiği gerektiren bir beceri olduğu fikrine özellikle karşı çıkan bir görünüm sunarlar. Ben, birçok insanın yazının sadece bilimle uğraşanların araştırmalarının sonuçlarını aktarıp düşüncelerini ifade ettikleri bir biçim olarak gördüklerinden kuşku duyuyorum. Fakat araştırma yapmak yazmaksa eğer, ele alınması gereken ciddi pratik yansımalar olduğu da kuşkusuzdur. Yazma bir yaratma biçimiyse bizim sürekli yazmaya ihtiyacımız vardır. Üstelik bunun basit bir pratik sorun olmadığı bellidir. Fikirler yazı vasıtasıyla geliştirilir: Buna kalemle düşünme de diyebiliriz.

Yazının dolayımları ve maddiliği, dile göre daha fazladır. Yazı yazma eyleminde söz konusu olan birçok öğe aslında çevresel önemde sayılır, ama yine de "çevresel etki" yazmayı fiilen olanaklı kılan bir etkendir. Bu noktada en çok bilinen örneğe, masaya geçmeye hazırlanma ritüellerine bakalım. Genellikle nevrotik ya da sakınma mekanizmaları olarak görülse bile, bu ritüeller yazma sürecinin zorunlu önkoşulları olabilirler. Herhalde yazmanın parçası olarak daha iyi anlaşılacaklardır.

Hazırlık ritüelleri genellikle ayrılma ve farklılaşma ritüelleridir. Örneğin ben yatağım yapılana ve bulaşıklar yıkanana kadar yazamam. Bu tür şeylerden ayrılma edimleri aynı zamanda benim masaya geçme sürecimin birer parçasıdır; onlar olmasaydı kendimi kaybolmuş hissederdim. Bu faaliyetler yazmayı olanaklı kılan şeylerdir. Calvino, çöpleri atmanın getirdiği arınma ritüeli üzerine bir denemede şöyle demektedir: "Her gün yinelediğim bu hareketle ben kendimi bir zamanlar benim olan şeyin bir parçasından", "varlığımızın başka bir parçası kalabilsin diye... her gün ağır ağır dibe çökmesi gereken" başka bir parçasından "ayırma gerekliliğini yerine getiriyorum" (1993, s. 103-104).

> Yazma, en az şeyleri bir kenara atmak kadar sahiplenmemeyi, buruşturulup atılmış bir kâğıt yığını ile üstleri tamamen yazılmış bir kâğıt yığınını kendimden uzaklaştırmayı içermektedir. (Calvino, 1993, s. 125)

Calvino, aralarında hem metaforik hem de metonimik bir ilişki olan, çöp ve yazı hakkında yazıyor; yazmaya (yemeye) devam edebilmesi için ortadan kaldırılması gereken yazı (yemek) artıkları arasındaki ilişkiyi anlatıyor. Calvino'nun sözünü ettiği bu ayrımda fantezinin payı olabilir, ama yine de, onun deneyimini anlatan bu hikâye bize yazmanın gündelik ritüelleri hakkında bir fikir vermektedir.

Burada kendi yazma deneyimim hakkında birkaç şey söylemekle, bu sürecin herkes için aynı olması gerektiği düşüncesini ortaya atıyor değilim tabii. Dolayısıyla okurları bir formül gibi bir şeyi uygulama girişimlerine karşı uyarmak isterim. Fakat başkalarının deneyimlerini dinlemenin yazmaya yardımcı olabileceğini ve bir demistifikasyona katkıda bulunabileceğini de düşünüyorum.

Yazma bendeki paniği gideren, endişeyi yatıştıran bir etkinlik, zemin oluşturucu bir deneyimdir. Kuşkusuz kolay bir şey değildir, fakat bir yazma rutinine girmediğim zamanlar kendimi paniğe kapılmış, eksik hissederim. Bir yazma rutinine *girdiğim* zaman yalnızlık son derece haz verici bir şey olabilir. Birisiyle, birisinin yazısıyla kurulan ilişki de teşvik edici, coşku verici olabilir (Bachelard, 1971, s. 51; Nietzsche, 1976, s. 518). Takıntı yapma ile kendimden "hoşnut olma" arasında belki bir tür denge kurulmuştur. Böyle bir noktaya yaklaşmak, yaşamın tek başına yazmaya adandığı anlarında mümkündür. Bu noktada aklıma, dıştan dayatılan bir zaman disiplininin söz konusu olmadığı ve yazmanın yaptığım temel iş olduğu, öğretme ve idari işlerden uzak kaldığım izin dönemlerini getiriyorum. Kuşkusuz bu deneyimden aldığım hazzın bir parçası da, kendi zamanımın kontrolünün elimde olduğu, özdisiplin ve gündelik yaşamın faaliyetlerini kendim düzenlediğim duygusundan gelmektedir.

Okuma, bizim yazmanın girişi olarak yararlandığımız bir disiplindir. Genelde okumayı bırakıp yazmaya başladığım belli bir

nokta (bkz. Bachelard, 1971, s. 17), okumanın bana artık yazmamazlık edemeyeceğim kadar çok enerji verdiği bir nokta, yazmaksızın daha fazla okumanın enerjimi boşa götüreceği noktalar vardır. Bu aşamada neyi okuyacağımı titizlikle seçerim: Beni canlandıran, yazma arzumu kışkırtan yazarları okumayı isterim. (Bu bölüm söz konusu olduğunda, Bachelard, Barthes ve Calvino açıkça tüm ilgimi üstlerinde yoğunlaştırmış olduğum yazarlardır.) Dolayısıyla okumak, yazarlarla başka bir yazıyı olanaklı kılan bir ilişki hakkındadır. (Tıpkı yazmanın okurlarla kurulan bir ilişki hakkında olması gibi –*Yönetme* bölümünde ele almış olduğumuz bir konu.)

"Yazma" başlayınca okumayı kesmem, ama tamamen yazıma dalmış da olurum. Başka her şey silinmiştir. Bu aşamalarda her ânımla yazdığım şeyleri yaşar, kendimi "derimden fırlayıp çıkmış" gibi hissederim. Bir bakıma, başka ne tür şeylerle uğraşırsam uğraşayım, her an yazıyorumdur. Bu ruh hali, salt yazdığım şeyler hakkında düşünmekten fazla bir şeydir; bu ruh hali o yazının maddiliğinin yaşanmasıdır.

"Yazma" içindeki etkinlikleri açıkça farklılaştırmış durumdayım. Yukarıda değinilmiş olan ân, şimdilerde bilgisayarın düğmesine basıldığı ândır. Daha önce her ânımda yazdığımı söylemiştim. Bunu her güne (ders verdiğim ve idari işler peşinde koşturduğum günlerle tatil günleri de dahil olmak üzere) bir okuma-yazma faaliyetiyle başlayarak örnekleyebilirim. Nitekim bunu en iyi anlatan şeylerden birisi de, herhalde okuma-yazma biçimine bürünen bir düşünme faaliyeti şeklini almasıdır: Burada söz konusu olan, bir okuma-yazma süreciyle gerçekleşen bir düşünme faaliyetidir. Güne başlamanın, günün geri kalan kısmının doğru gitmesinin bir yolu olarak bu sabah duası ritüelini yapmak bana zorunlu görünmektedir (Bachelard, 1971, s. 26). Fakat bunu bir görev olarak yapmadığımı da hemen eklemeliyim; tersine bu, çileci tarzda yaşanan bir hazdır. Ayrıca bu günlük yazı aracılığıyla düşünme, klasörlere ya da bloknotlara giren küçük küçük notlar tutma faaliyeti, "yazma"nın idareyi ele aldığı ânı olanaklı hale getirmektedir. ("Yazmanın idareyi ele alması" benim onu nasıl hissettiğimi gösterir– onu ben gerçekleştiremem, o bana gelir.)

Yazmaya yoğunlaştığım dönemlerde yazmayla birleştirdiğim

diğer faaliyetlere de kısaca değinmek istiyorum. Örneğin son kitabımı yazarken, sabahları yazarak, öğlenleri yürüyerek, ata binerek ya da yüzerek, akşamları şehirde arkadaşlarla yemek yiyerek ve içerek geçirmiştim. Yürümek, ata binmek ve yüzmeyi basit birer gevşeme egzersizi olarak düşünmüş değildim; bunlar, düşünmek, yazımda bir ritm tutturmak için gerekli olan hareket biçimleriydi. Fakat bunun yanında, o hareketleri yaparken de yazdığımı ekleyeceğim. Eve döndüğüm zaman hemen daha önce yazdıklarıma kısaca bir göz atar ve bir sonraki paragrafı yazmaya koyulurdum. Tabii bunun tersi de doğrudur: Yazmak bir harekettir ve ben yazarken aynı zamanda yürüyor, yüzüyor ya da ata biniyor olurum. Birbiriyle metonimik ya da bir sirayet ilişkisi içindeki faaliyetler eninde sonunda metaforik bir nitelik kazanırlar.

* * *

> Şairler, yazarken yazdıklarını, başka bir şey yapmadıklarını, unutmayı tercih ederler. Petrarch, üç yüzü aşkın sonesiyle açık bir arazide, acı ve kederden bunalmış bir halde yürüdüğüne inanıyordu, oysa aslında, kucağında kedisiyle birlikte çalışma odasında keyif çatmaktaydı. (Calvino, 1989, s. 292)

Calvino, yazarların yazmanın literal anlamına sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını ya da yazmayı başlı başına yazmaktan ibaret olarak düşündüklerini savunmaz. Calvino'ya göre metaforik olanın dışında bir literal boyut olmadığını söylemek doğru olacaktır. Calvino'nun ilgisi düşünümsel bir yazmaya, kendisinin farkında olan ve figüratif boyutu kabul eden bir yazıya yöneliktir. Petrarch'ın kır yürüyüşlerinin aksine, Calvino, kalemlerin ve diğer yazı araçlarının okura hitap ettiği bir sone yazmış olan Cavalcanti'yi aktarır. Konuşan kalemler, sadece kalem tutan eli hayalimizde canlandırdığımız için yürüyen yazarlardan daha mı az metaforiktir? Hayır. Gerçekten de Calvino, "kalemlerin ve fırçaların kalemler ve fırçalar portresi çizebilmesinin sayısız ve çok çeşitli biçimlerdeki yolları"nı (1989, s. 291-299) içeren bir yazıya olumlu bir değer atfetmektedir. Bu yollar zıtlık, farklılık ya da ayrılığı kapsayan yollar olmak durumundadır (1989, s. 294-295): Oysa kalemler hiçbir

zaman sadece kalemler değildir. Tabii yazı da.

Sözcükler gibi her türlü faaliyet de ancak başka bir faaliyetle ilişkilendirildiği zaman anlam kazanır. Biz hiçbir zaman sadece yazmaz, yemez, yürümez ya da yemek pişirmeyiz; tam tersine, biz bu faaliyetleri başka faaliyetlerle farklılık ve benzerlik ilişkileri içinde yerine getiririz. Eğer hiçbir terim ya da sözcük tek başına durmuyorsa, bu saptama doğal olarak yazı için de geçerlidir. Yazar ve yazı için var olan metaforlar ya da figürler yazmayı olanaklı hale getirir: Yazı, bu metaforların canlanmasıyla gerçekleşir. Bu noktada tekrar rüya görmeye, hayal gücünün işleyişine dönmüş oluyoruz: Bir yandan yazarken öbür yandan yürüme hayali kurmakla yürüme imgesini temsil/tasavvur etmiş olmuyor, onu canlandırmış olmuyor, yaşatmış olmuyor muyuz? Bu soru, hayal kurmanın maddiliğini nasıl anlayabileceğimize de işaret etmektedir: Rüya görme, yazının niteliği, ayrıca biçimi, ritmi, akışı ve havası üzerinde kesinlikle bir etki yapacaktır (bkz. Bachelard, 1983, s. 1-18; ayrıca bkz. Berger, 1984, s. 22).

> Hep gitmelisiniz. Yazı da böyle bir şeydir, yola çıkıştır. Yazı aktiflik ve pasiflikle ilgilidir. Bu, oraya ulaşılacağı anlamına gelmez tabii. Yazı bir yere varmaz; çoğu zaman *varmaz*. Yürüyerek, bedeniyle ilerlemek zorundadır. Uzaklaşmak, benlikten ayrılmak zorundadır. Peki, yazmak için ne kadar uzağa gitmek, ne kadar dolaşıp durmak, ne kadar yorgunluktan bitkin düşmek ve ne kadar haz almak gerekmektedir? (Cixous, 1993, s. 65)

Yazmak görünüşte sabit kalınarak yapılan bir faaliyettir, ama harekete geçirici yönü de vardır. Yazmak, zamansallığa oldukça büyük bir yer veren bir araçtır. Biz yazarken sözcükten sözcüğe, cümleden cümleye atlar ve bu şekilde yazma yolculuğumuzun nerede ya da nasıl sonlanacağını bilmeden yolumuza devam ederiz. Yazar ve yazma figürleri en yaygın biçimde hareket figürleridir. Önemli olan bu figürlerin nasıl hareket ettikleridir. Bir kısmı, her şeyin yerinde saydığı, deyiş yerindeyse hiçbir şeyin kımıldamadığı hareket biçimleridir; diğer biçimler ise hareketli, dönüşümler gerçekleştiren biçimlerdir. Dolayısıyla, bu tartışmayı tekrar pratik bir düzeye oturtmak istiyorsak, rüya görme figürlerimizdeki hareket

biçimi ile yazının niteliği arasında bir bağ kurmak gerekecektir.

Yazmaya uygun düşen en bildik metaforlardan birisi yürümektir. "Yalnızca yürüyerek varılan düşüncelerin değeri vardır" (Nietzsche, 1976, s. 471). Çağdaş teoride belirli bir yürüme biçimi, dolaşmak, gezinmek, *yazmanın*, daha doğrusu "bedeni yazma"nın (Barthes, 1977, s. 159; Cixous, 1993, s. 64-65) metaforu olarak öne çıkmaya başlamıştır. Gezinmek, temsili yazının doğrusal amaçlı yürüyüşünden ayrılacaktır. Doğrusal amaçlı yürüyüş yalnızca bir hedefle ilintili olduğu halde, dolaşmak "varmayan" bir yazı biçimidir. Amaçlı yürüyüş, yürümenin yürüyüş sürecinde ortaya çıkan kendi dolayımları, farklılıkları ve dönüşümlerini reddetmektedir. Soyut bir yürüyüş, herhangi bir yürüyüş olabilir bu. Öbür yandan, tikellik ve niteliksel farklılık dolaşmanın özüdür. Başka bir şekilde ifade edersek, doğrusal amaçlı yürüyüş zaten belli bir güzergâha göre ayarlandığı ve sonra basitçe uygulandığı, temsil/tasavvur edildiği, yazıya geçirildiği halde, gezinmek yürüme sürecinin içinde yazıya dökülen bir şeydir.

Benjamin'in Baudelaire'in avare avare gezinen *flâneur*'ünü anlatışı çağdaş kültür teorisinde popülerleşmiş bir kavramdır. Bununla birlikte, *flâneur* Baudelaire'in modernlik figürleri içerisinde en çok bilineni olmasına rağmen, Benjamin eskrimci metaforunun kendi portresi olarak daha uygun düştüğünü iddia etmektedir. Benjamin, Baudelaire'in yaratıcı olmanın çok fazla irade gücü ve yoğun çalışmayı gerektirdiği şeklindeki görüşüne gönderme yapmaktadır: Baudelaire'e göre, "şiir yazmak fiziksel bir çabayı andırıyordu" (Benjamin, 1973, s. 67). Sanatçı "kalemi ve fırçasıyla *savaşan*" bir düelloya girmişti (1973, s. 68). Benjamin burada Baudelaire'i aktarmaktadır: "Her köşede tesadüfi bir kafiye kokusu alarak, parke taşlarına olduğu gibi sözcüklere de takılarak, bazen uzun süredir rüyamda gördüğüm dizelere çarparak tek başıma kılıç oynatıyorum" (1973, s. 68). Baudelaire'e göre, yaratıcı faaliyet rüya görme, hayal kurma ile fiziksel çabanın bir araya gelmiş halidir.

Biz Nietzsche'de de güç istencindeki fiziksel çabanın, mücadelenin izlerini görürüz: Zerdüşt yürür, rüzgârlarla birlikte, yüksek dağların rüzgârlarında yürür. Bachelard'ın dediği gibi, "yürümek onun savaşıdır" ve onun "ritmik enerji"sini üreten de budur

(1983, s. 161-162). Fakat Zerdüşt sadece yürümekle kalmaz: "Şimdi ben hafifim, şimdi uçuyorum, şimdi kendimi kendimin altında, şimdi bir tanrının benimle dans ettiğini görüyorum" (Nietzsche, 1976, s. 153). Ve benim ilk baştaki alıntımı yaptığım pasaja geri dönersek: *Putların Alacakaranlığı*'nda düşünme-yazmaya "dans etmeye benzer, bir tür dans etmek gibi" denilmektedir (Nietzsche, 1976, s. 512). Bu formülasyonda yapılacak çok küçük bir değişiklikle, metaforun nasıl işlediğini görürüz: Yazmak bir danstır. Metaforlar literal olarak dikkate alınmayı isterler.

Yürüyüşçü, eskrimci, dansçı; ben bunlara, bu kitabın kalan sayfalarında metnin akıcılığı hakkında gündeme gelecek sorunları önceden tahmin etmeye çalışarak yüzücüyü de ekleyebilirdim (Bachelard, 1983, s. 163-171), ama onun yerine kendi figürlerimden bir başkası olan binici hakkında birkaç söz söylemekle yetineceğim:

> "O, nereye gidiyorsun?" dedi okur biniciye. (Auden, 1976, s. 60)

Ben kendi tutkularımdan ikisini oluşturan ata binmek ile yazmayı bir araya getirmeyi düşünüyorum. Kuşkusuz ata binmekle ilgili çok farklı deneyimler söz konusudur, yalnız ben burada, çayırlarda çılgınca ve gönlünce at sürmek ile binicilik giysileriyle disiplinli bir şekilde ata binmek arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Bazıları için yazmak yaban bir şeydir:

> Biz, elde kalem, doludizgin at sürerken, efendimiz olan rüyanın dikte ettirdiklerini yazmalıyız. (Cixous, 1993, s. 107)

Bu yaklaşım harika görünmektedir, oysa aslında burada sözünü edeceğim şey sadece ata binmedir. (Bu satırları kaleme alırken, yazılarımda bir parça daha vahşiliğin uygun olup olmayacağını merak etsem bile.)

Ata binme, yani klasik binicilik, disiplin ile özgürlüğün bileşimini gerektirmektedir. Disiplin, hareket özgürlüğünü olanaklı kılar. Harekette kusursuzluğa ulaşmak yoğun çalışmaya ve kendini adamaya bağlıdır. Böyle bir çalışmanın ustalıkla, kendi bedenine, atın bedenine ve önemlisi iki beden arasındaki ilişkiye –yani, *ata binmenin* nasıl bir şey olduğuna– hâkim olmayla ilgili olduğuna da

kuşku yoktur. Biniciyi yürüyüşçü ya da yüzücüden ayıran özellik başka bir canlı varlıkla kurulan ilişkidir, zira en ideal binicilik at ile binicinin birliğidir (mitolojideki insan başlı at için bkz. Bachelard, 1971, s. 31). Birlik görüşleri hakkında ne düşünürsek düşünelim, bu, farklılığın silinmesinin zor olacağı bir birliktir ve onun hazzı da kesinlikle tam burada ortaya çıkar. Kuşkucu insanlar bu ihtimale karşı hemen insanın tahakkümü ve farklılığın denetim altına alınması gibi itirazlar getireceklerdir. Oysa bence burada canlı bir ilişkiden söz edilebilir sadece. Binici ile hareket halindeki at arasındaki ilişki, herhalde benim yazarın yazıyla ilişkisinin (dolayısıyla, yazının canlanabilmesinin) karşılığı olarak düşündüğüm metaforu yansıtmaktadır.

Ata binmenin amacı, atta hareket, denge, ritm, ahenk ve hafiflikten oluşan bir özgürlük yaratmaktır. Ata binmek bazen kendini uçuyor (en iyi durumda atın ayakları sanki yere değmiyor gibidir), bazen de dans ediyor gibi hissetmek şeklinde betimlenir. Binici, attaki potansiyeli ne güçle ne de basit bir zekice manevrayla ortaya çıkarmaktadır. Bunun yolu hareketi birinin bedeninde (kesinlikle akılla yönlendirilme özelliği olan bir bedende) canlandırmak ve onu ata iletmektir. Fakat bir harekete can katmak için de bir atın, özel olarak da söz konusu atın nasıl hareket ettiğini anlamak gerekecektir. Burada bir geri dönüş, bir karşılıklı etkileşim, belki de bir yansıtma söz konusudur. Biniciliğin ideali bizim bedenimizdeki, atın bedenindeki potansiyel gücün gerçekliğe dönüşmesidir. Bu ideal iki beden arasındaki ilişkide ortaya çıkan bir enerjiyi de kapsamaktadır.

Kalemle dans etmek bize eli düşündürebilir; el de binici-yazar ile at arasındaki can alıcı bir bağlantı noktasıdır: "Sizin elleriniz, yani atla konuşma biçiminiz." İnsan elleriyle atı ne engeller ne de iter, tam tersine, atı elleriyle sürer (önemli olan ilerleme dürtüsüdür); dolayısıyla at birinin ellerinde, şefkatli, yumuşak ellerdedir. Eller kısıtladığında bile şefkatlidir. Biz kendimizi engellersek atı da engeller, yazımızı da engelleriz. Ellerin dilini öğrenebilmenin tek yolu da "hissetmek" suretiyle olur. Bu herhangi bir soyut açıyla öğretilemez ve iletilemez, sadece bedenlerimizde yaşanmak zorundadır. İşte bu bir beceridir: Beceri, tüm farklılığı yaratan ellerdeki hassaslıktır.

Ritm, ahenk, biniciliğin müzikalitesi. Biz öğrencilere bir ritm oluşturmak için deneme taslakları ile tez bölümlerini okumalarını salık veriyoruz; üzerinde yeniden çalışılabilecek pasajlar ritm kaybı olarak gösterilebilir –tıpkı bir atın ritmini kaybettiğini hissedebileceğinizi söyleyebilmem gibi. Demek ki, yazarın figürleri hakkında düşünmenin oldukça pratik yansımaları söz konusudur. Figürler, eleştirel düşünmeyi davet ederek bizim yazma pratiğimizi değiştirmemize ve yeni yazma becerileri geliştirmemize yardımcı olabilirler. Yazdığımız figürler hakkında düşünmek bize yazmadaki kendi motivasyonlarımızı yönlendirmeye cesaretlendirir. Ayrıca sadece esinlendirici de olabilir. Figürlerle özdeşlikler kurmamız bize yazmamızla ilişkimiz, başka bir şekilde ifade edersek, yazan benliğimizin yapısı hakkında bir şeyler anlatacaktır.

* * *

Yazıda benlik nerededir? Bu konu, *Okuma* bölümünde ele alınacak olan, "yazar"ın metin okumalarını kendi eserine nasıl aktardığıyla ilgili, tartışmalı ve karmaşık bir sorunu oluşturur. Biz de bu noktada, temsili yazıdaki benlik ile *yazıdaki* benlik hakkındaki varsayımlarda görülen farklılıklar üzerinde durarak başlayabiliriz. Barthes "Bilimden Edebiyata" başlıklı denemesinde, kendilerini "yazarlar" olarak kuran bilim adamlarının, yaygın bilgi anlayışlarımızda çok temel bir yere sahip olan öznel-nesnel ayrımını ortadan kaldırdıklarını ileri sürmektedir (1986, s. 7-8). Benlik, temsili yazma görüşlerinde yok olmuştur; bilimsel şeffaf yazının öznesi bedeni olmayan, dışsal bir nesnel bilinçtir. Eğer yazmanın maddiliği kabul edilmezse, yazan benliğin maddiliği de kabul edilemez. Temsili rolü olan nesnel bir bilinç, dönüştürücü yazının maddi –yazının ve kültürün içinde olan– öznesinden farklı olarak, bir bakıma kültürün dışındadır.

"Bizler yazılırız" formülasyonu, kültürel olarak üretildiğimizi anlatmanın ortak bir ifade biçimine dönüşmüş durumdadır ve bu haliyle dışavurumcu bir yazı ya da dil modeliyle (diyelim, yazarken önceden verili olan bir benliği, bir kimliği dışavurduğumuz ya da bir özvarlığı temsil ettiğimiz görüşüyle) karşıtlık oluşturur.

Fakat bu idealist bir anlamda da yorumlanmamalıdır, çünkü benlik, "kendisi"nin bir ölçüde yok olduğu dilde üretilmektedir; *yazıyla* kaybolan şey özvarlığın benliğidir. Ayrıca benliğin sadece pasif bir şekilde yazılmış olduğu, benliğin üzeri yazılmayı bekleyen boş bir kâğıt olduğu anlamında da düşünülmemelidir. Derrida, böyle bir saf algı yaklaşımına karşılık olarak, "biz ancak yazdıkça yazılırız," demiştir (1978, s. 226). "Ancak yazdıkça" deyişi, benlik ile yazma arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından kesinlikle can alıcı bir noktaya parmak basmaktadır. Demek ki biz yazmadıkça, kültürel üretim sürecine aktif bir şekilde girmedikçe, yazılmış, kültürel bakımdan üretilmiş olmayacağız.

Kültür teorisinde Barthes ve Cixous gibi insanların yazılarıyla öğrenmeye başladığımız "benliği yazma" fikrini de bu çerçevede düşünebiliriz. Benliği temsil etmek önceden verilmiş ve yazıyla ifade edilmiş bir benliği içerirken, *yazı*, benliğin oluşmasını, önceden tam haline gelmemiş, tersine süreç halinde olan bir benliğin şekillenmesini kapsamaktadır. Öyleyse yazmada ve diğer pratiklerde, kendini dönüştürmenin potansiyeli yatmaktadır diyebiliriz; benlik gezinip dolaşan, sürekli oluş halindeki bir benliktir. Foucault kendimizi, yaşamlarımızı birer sanat eseri gibi yaratma idealinden "sahicilik değil, bir yaratıcılık pratiği" (1984, s. 351) diye söz ederken, Nietzsche de bu oluş sürecindeki tutkunun yeri konusunda ısrarlıdır (1976, s. 560-563; ayrıca bkz. Barthes, 1975, s. 62).

Hareket eden, yazan benlik, bedensiz bir bilinçten ziyade maddi bir benliktir ve bundan dolayı benliği yazmak bedeni yazma fikriyle bağlantılıdır. Barthes'ın "konuşan bedenin maddiliği"nden (1977, s. 182) ve "*duyusal olarak üretildiği kadarıyla*" (1975, s. 61) anlamın öneminden söz ettiğini biliyoruz. Tabii, benliği bedensel çerçevede düşününce, canlı deneyimimizin cinsiyetli ve cinsel varlıklar olmasından kaçınmak kolay değildir. Biz yazarken bedeni yazıyorsak, cinsel bedenimiz de yazının içinde, orada olmalıdır. Yine, yazma fikri cinsellikteki sabitliği ya da önceden verili olma durumunu, cinsel ya da cinsiyetli bir kimliği, mevcudiyeti geçersizleştirecektir. Barthes, Irigaray ve Cixous yazıyı cinsiyetlerle ve cinselliklerle çok çeşitli biçimlerde ilişkilendirmişlerdir. Örneğin Cixous, yazmayı dişillikle, biseksüellikle, be-

lirsiz cinsellikle ilişkilendirir, zira ona göre bu biçimlerin hepsi de ötekini, daha önemlisi, ötekiliğe açık olmayı yansıtmaktadır:

> Yazı, bendeki ötekinin (ben olan ve ben olmayan ötekinin, nasıl olacağını bilmediğim, ama geçtiğini hissettiğim, beni canlandıran, beni parçalara ayıran, beni huzursuz eden, beni değiştiren ötekinin, –kim bu?, dişil bir ötekinin, eril bir ötekinin, biraz mı?– çeşitli, bilinmeyen, gerçekten bana bilme arzusunu veren ve tüm yaşamın ondan yükseldiği ötekinin) geçiş yolu, antresi, çıkış kapısı, oturma yeridir. (Cixous, 1986, s. 85-86)

Yaratıcılık ve tahayyül gücü, Cixous'un görüşünce, yazan benlikte ötekinin dolup taşmasını gerektirmektedir; burada, sadece orada olan bir kimliğin peçesinin kaldırılmasından ziyade, ötekine doğru bir hareket söz konusudur. Peki, bu hareket rüya görmeyi, tahayyül etmeyi nasıl esinlendirebilir? Bir şeyi tahayyül ettiğimiz zaman o başka bir şey midir? (Yazarın figürlerinin *hem* aynılığı *hem de* farklılığı kapsayan bir özdeşleşme süreciyle etkili olma biçimini düşünün.) Ve bu ötekiliğin yaşamı, yaratıcı yazı değil midir?

Benliği yazma ile benliği temsil etme arasındaki farklılık, herhalde ötekiyle ilişkinin doğasına bakarak anlaşılabilir. Temsil, kimliği, bir aynılığı varsayar; yazı ise asla tamamlanmamış, ama bir ötekine doğru daima hareket halinde olan bir benliği varsayar.

* * *

Cixous tutkulu biçimde yazar. Yukarıdaki alıntıda sadece ötekiyle kurulan tutkulu bir ilişkinin motive ettiği bir yazıdan söz ediyor değildir; Cixous bu ilişkiyi yazmaktadır. Biz ilişkinin niteliğinin onun yazdığı şekilde olduğunu, onun temposu ve hareketini yansıttığını hissedebiliriz. Tutkulu yazı duyusal, duygusaldır; tutkulu yazı yaşam "hissi" ve duygusunu korur.

Öğrencilere bedeni yazıya geçirme tadı vermek, bundan haz almalarını sağlamak, onlara her an yazmanın disiplininde potansiyel bir haz kaynağı gördürmek, kısacası onları yazmaya esinlendirmek için, genellikle Cixous ya da Barthes'ı –özellikle *The Pleasure of the Text*'i (Metnin Hazzı)– okumalarını öneririm. Benim be-

nimsediğim varsayıma göre, yazmanın bedenselleşmiş bir biçiminin öğrencilere esin vermesi ihtimali soyut ve bedenselleşmemiş bir biçime göre daha fazladır. (Kuşkusuz bu saptamayla Barthes ve Cioux'un herkeste aynı etkiyi göstereceğini iddia ediyor değilim.) Bilimsel, temsili yazı, bilgi ve yazmadaki duygulandırıcı ve duyusal yönü silip yok edecektir. Bilimsel, temsili yazının amacı metaforsuz bir yazıdır. Bu tür, yazıyı reddeder. Bilim, bilimle uğraşanları/öğrencileri bedenlerini, duygularını unutmaya ve soyut hakikatin doruklarına tırmanmayı amaçlamaya çağırmaktadır. Düşünsel yaşamın pratik yaşamdan bu şekilde ayrılması, muhtemelen yazmaya geçme hazzı ya da arzusundan ziyade, yazma korkusunu (ya da muhtemelen yazının yaşamın üstünde duran bir güç olduğu duygusunu) kışkırtacaktır. Duygulardan arınmış yazı, kendisine rağmen bir duygulanım doğurur. Bu tür bir yazıda uyuşturucu, yaşamı reddeden bir yön vardır. *Yazı*, öbür yandan da, yazı olarak –canlılık katan, yaşam katan yaratıcı bir maddi faaliyet olarak– kendisinin bilincindedir. Bedenselleşmiş yazı, dilin canlı deneyimin niteliğini iletme potansiyelini yaşamamıza olanak tanır. En önemlisi, tutkulu yazı bizi imgeleri, metaforları, ritmleriyle harekete geçirir. Tutkulu yazı bizi rüya görmeye, rüya okumaya ve yazmaya kışkırtır.

Mürekkep

On sekiz aylık çocuğum ve ben, farenin, geyiğin ya da ayın nerede olduğunu bulmak için sık sık onun kitaplarını karıştırmayı seviyoruz. Geçenlerde çocuğuma resmin en göze çarpan yanlarından birisini –hemen her sayfada var olan siyah düz çizgileri– hiç sormadığımı fark ettim. Gözlerim, basılı kitabı, beyaz kâğıttaki siyah şekiller ya da resmin bir parçası olarak değil, sözcükler ve cümlelerden oluşan bir metin olarak görüyordu. Dolayısıyla oğlumun da sözcükleri okuyamadığı için metni göremediğini düşünüyordum. "Basılı" sözcüğü daha açık bir şekilde ifade edilemez (etkilemek, damga vurmak, işaret yapmak, bir izlenim bırakmak), yine de biz baskı işlemini, anlam üzerinde kalıcı bir iz bırakmayan geçici bir araç (medium) olarak görürüz. Yazmak ve basmak, biz

onların, arkası görünmeyen bir sayfadaki koyu siyah mürekkepten ziyade, fikirlerimize açılan berrak bir pencere olduklarını hayal ettiğimiz için görünmez eylemlerdir. Kendi fantezimize göre, bir ressamın resim *içinde* yapabileceği gibi yazı *içinde* fikirler üretmek yerine, yazı *aracılığıyla* iletişim kurarız. Sosyoloji fikirlerin görünmez mürekkeple yazılı olduğunu sanmaktadır.

Yazı ile baskı görünmez olduğu sürece, akademik yazarlar kendilerini "kol" işçileri olmaktan çok, "kafa" işçileri olarak sunabilirler. Var olan kast söylemleri içinde, profesörleri meslek statüsü hiyerarşilerinin tepesinde, yargıçların hemen altına, başpiskoposların yanına ve astronotların üstüne yerleştiren bu yaklaşım, emek piyasası statüsüne, işyeri özerkliğine ve ruhanileşmiş bir konuma sahip çıkma iddiasındadır (Daniel, 1983). Bu ayrıcalıklarına rağmen, entelektüel işçilerin birçoğu bedenden yabancılaştıkları gerekçesiyle şikâyet etmekten geri kalmazlar. Sosyologlar, kirli ellerin dünyayı hakiki anlamıyla kavradıkları "gerçek çalışma"dan yabancılaşmalarından genellikle yakınırlar. Entelektüel işçilerin birçoğu da pratik işleri hiç beceremediklerinden şikâyetçi olur ve daha sonra, "paha biçilmez değerdeki yardımları ve gösterdikleri sabır için benim sekreterim Bayan X'e teşekkür eder, böylece hem kendi çalışmalarının fiziksel boyutunu kabul etmiş hem de ona sahip çıkmamış olurlar. Oysa bu bariz şikâyetler yalnızca yazarların entelektüelliğinin saflığına işaret etmektedir ve biz de bu yabancılaşma üzerine akademik tebliğler kaleme alan insanların aslında bu konumlarını kesinlikle kaybetmek istemediklerini varsayabiliriz. Aynı saptama, kendi çalışmalarının tamamen bedensel bir nitelik taşımasını iyi bir şey olarak görmeyen kişiler için de geçerlilik taşımaktadır. Sosyolojik yazı fiziksel bir etkinlik olmasaydı, yazar yönümün sol bileğimde yol açtığı kramptan dolayı endişe duymazdım; ama bu durumda benim yayımcılarım da benim bu fikirleri sadece telepati yoluyla üretip çoğalttığım yönünde bir kaygıya kapılabilirlerdi.

Dilediğimiz şekilde kullanabileceğimiz kadar yerimiz ve zamanımız olsaydı, sosyolojinin iletişim araçlarının (bilgisayar ekranındaki yazı alanı, kalem ile klavye arasındaki farklılık, öğretim üyesinin sesi ve eğitmenlerin sesleri) birçoğunu ele alabilirdik. Ama olmadığı için, bir örnek seçip sosyolojinin büyük ölçüde

–ama tamamen değil– mürekkepli bir bilme yolu olmasının bazı sonuçları üzerinde duracağız.

* * *

Bazı açılardan bu bölümün başlığı yanlış konmuştur, çünkü sosyologlar kendi çalışmalarını beyaz ve siyah olarak, sayfa ve mürekkep halinde üretirler. Üzerinde herhangi bir yazı olmayan sayfalar eskiden beri boş olarak görülmekle birlikte, işin içyüzüne bakıldığında bu görünüm aslında doğru değildir. Boş sayfa beyaz kâğıt olarak düşünülebilir ve beyaz da doludur, tüm renkleri, tüm olanakları aynı anda kendi bağrında toplar. Kâğıt ben onun üzerinde herhangi bir işlem yapmadan önce, ben potansiyel olarak yazıya dökebileceğim fikirlerle yüklü olduğum zaman genellikle bu şekilde görünür. Kâğıt, ancak ben bir yerde, bir şekilde, şimdi başlamak için kendimi kastıkça, ancak benim beyaz kâğıt arzum karşısındadır ki çıplak ve boş bir sayfa haline gelecektir. Arzunun buradaki mantığının aynısı, Avrupa'da yaşayan insanları, daha sonra Avustralya diye adlandırılan toprakların boş –*terra nullius*– olduğunu iddia etmeye kadar götürmüştür. İnsanların oraya göç ederek yerleşmesinden önce haritalarda bu bölge beyaz bir boşlukla (olanaklarla dolu, sınırsız rüyalara gebe bir ütopya mekânı) gösterilmekteydi. Bu bölge ancak sömürgeci arzular söz konusu olduğunda boş konumuna düşüyordu.

Kâğıdın beyazlığını silmenin dışında bir şey olan yazma, kâğıt açısından mürekkep kadar zorunludur. Bir metnin, hâlâ beyaz kâğıttan oluşmakta olan, ama normal koşullarda boş sayfa olarak da değerlendirilmeyen kenar kısımlarını düşünün. Bu kenar kısımlar boş sayılmaz, çünkü, metnin çizgisinin bittiğini, metni kutsal olmayan dünyadan ayıran çerçeveyi gösteren bir anlamla yüklüdür. Butor'un dikkati çektiği gibi, bir kitaptaki geniş sayfa kenarları ve fazla bırakılmış paragraf aralıkları lükstür ve okurlara, marjın dışındaki kutsal olmayan dünyadan korunarak hayal kurma ve bir metne daha fazla dalıp yoğunlaşma olanağı sağlar.

> Bizim kitaplarımızdaki kâğıdın beyaz olması, her zaman mümkün olduğu kadar beyaz olması ya da Sürrealistlerin en rahatsız edici yeniliklerinden birisinin renkli kâğıtlarla baskı deneyleri yapmaları olması rastlantı değildir. Kitabın bize sunduğu "başka yer", sayfaları çevirdikçe bize beyazlıkla bezenecek, vaftiz edilecek bir yer olarak görünür. Bazen olduğu haliyle dünyanın reddedilmesi... o kadar güçlü ve etkili bir hal almaktadır ki, okur beyazlıkta, sonunda huzuru bulmuş şekilde boş boş bakıp durmayı tercih edecektir. Metinsel işaretler sayesinde görünen "başka yer" artık yalnızca beyaz bir ışık patlaması olarak düşünülebilir (1992, s. 55).

Bir ânın özgüllüğünü yaratarak yansıtmak açısından şiirin düzyazıdan daha iyi donatılmış olmasının nedenlerinden birisi, cümleleri bölüp parçalamak, dünyadan uzak bir sessizlik içinde yıkanmak, sayfanın sihirli mekânında kesitler canlandırmak için tipografik geleneklerden ve beyaz sayfadan yararlanmasıdır. Aynı şekilde listeler de, beyaz kâğıdın çeşitli maddeleri tek bir sütunda hem ayırıp hem birbirine bağlamasını sağlayan tipografik geleneklerden güç almaktadırlar.

Sayfa kenarlarının ve satır ya da paragraf aralıklarının dolu beyazlığı okurun oraları işgal edip sabitleme arzusuyla boşluğa dönüştüğü zaman, "siyah harf yasası"nın okur tarafından altüst edilmesiyle ayrı bir yazı alanına dönüşebilir. "Satır aralarını" okuyan insanlar, mürekkebin söylemediği şeyleri gördüklerini iddia edebilirler. Okurlar ayrıca, anti-sömürge savaşlarında mücadele eden gerillalar gibi, yazarın sayfa kenarlarındaki otoritesine karşı koyarlar. Okurlar okudukları kitapların kenarlarındaki boşluklara kendi yorumlarını yazacaklar, böylece otoriteyi koruyan güvenlik kordonuna (*cordon sanitaire*) karşı pervasız bir biçimde kafa tutacaklardır. Öğretim üyeleri, öğrencilerin deneme kâğıtlarının kenarlarında geniş boşluklar bırakılmamasının, son söz hakkının öğretmenlere tanınmasının küstahça reddedilmesi anlamına geldiğinde ısrar ettikleri zaman da tersinden benzer durum gözlenmektedir. Bilimsel otorite savaşı, anlaşılan, deneme kâğıtlarının kenarlarında sürdürülmektedir.

* * *

Yazma, sayfanın üstünde yapılan bir yolculuk biçimidir. Geleneksel yazının anahtar özelliklerinden birisi onun doğrusallığıdır. Tıpkı bir adımın başka bir adımdan sonra gelmesi gibi, bir sözcük de başka bir sözcüğün ardından gelecektir. Bu kitaptaki mürekkeple ele geçirilmiş yetki yolunu izleyen okurlar soldan sağa, yukarıdan aşağıya ve ideal olarak ilk numaralı sayfalardan sonraya doğru ilerlemek durumundadırlar. Eğer dümdüz bir metnin neredeyse hiçbir genişliği olmayan uzun bir çizgi olduğunu düşünecek olursanız, bu açık olgunun anlamının kendini göstermeye başladığını göreceksiniz. Okumak bu satırlarda çıkılacak tek yönlü bir yolculuk olacaktır. Herhangi bir sosyoloji kitabında 200 sayfalık bir metin, 100.000 sözcük, 500.000 harf olabilir ve bir kilometreyi aşabilir. Okurun yazı aracılığıyla yolculuğu, Jack Kerouac'ın tuvalet kâğıdı gibi şerit halinde bir kâğıt rulosuna yazdığı *Yolda* adlı hikâyesinde çok güzel anlatılmıştır. Kerouac'ın hikâyesi Amerika Birleşik Devletleri'nin doğusundan batısına uzanan bir yolculuk hakkındadır: okurlar, en azından teoride, bu yolu onun yazısını takip ederek de geçebilirler.

Metnin doğrusallığı, okurun ölçülebilir hızıyla da fark edilebilir. Okunması kolay bir romana kendini kaptıran hızlı bir okuyucu saatte 300 metrelik önemli bir hızla yol alabilir. Dahası, matbaacılar ile yayımcılar, sayfada uygulanacak harf büyüklüklerini, yazı karakterlerini, metin alanı genişliklerini ve satır aralıklarını belirleyip seçtikleri zaman, teknoloji vasıtasıyla okurun ruh halini ve hızını da düzenlemiş olmaktadırlar. Yolculuğu hızlandıran ya da yavaşlatan, okurun gözlerini rahatlatan ya da dikkatini iyice toplamasına neden olan, okurları gevşemiş ya da aşağılanmış hissettiren yazı karakterleri, harf büyüklükleri ve kenar genişlikleri vardır. Baskı makineleri çevre yolları yapabilir ya da görsel hız engelleri koyabilir.

Deneyim olsun tefekkür olsun gerçek yaşamda doğallıkla doğrusal bir biçimde yaşanmadığı için, metnin doğrusallığının derin bir anlam taşıdığını belirtebiliriz. Tefekkür ve deneyimin herhangi bir başlama noktası da düzenli bir sırası da olmayabilir; bunlar, bir satırda aynı anda bulunmayabilir ve satırın sunduğundan çok daha karmaşık içsel bağlara sahip olabilir. Demek ki yazı, düşüncenin

raporu değil, resmin, dansın ya da konuşmanın sunduğu olanaklardan apayrı bir yere sahip olan, belli tipte bir düşüncenin üretilmesi ve belli tipte bir yaşam öyküsünün ortaya çıkarılmasıdır. Yazma bu kadar başat bir konumda olmasaydı, düşüncenin aşamalar, işaret direkleri ve levhaları ile geriye dönüşlerden yararlanarak argümanlarda doğal olarak şekillenişini hayal bile edemezdik. Fakat yazı bizim ikinci doğamız olduğu *içindir* ki, yazının doğrusallığını, deneyimin ya da düşüncenin sözde doğrusallığının –canlı bir kaynağı olmaktan ziyade– genellikle bir yansıması olarak düşünürüz. Ben masamda, elimde kalem bir argüman kurmaya çalışırken, çiziktirdiğim şeyleri dünyanın "gerçekten olduğu" haliyle birlikte bir perspektife oturtamayınca, genellikle çocukların sanat dersi sınıflarında yaşadıkları duygulara benzer bir hayal kırıklığı ve başarısızlık hissederim. Bu da benim yazma görevimin, düşündüğüm ve hissettiğim şeyleri zihnimden çözerek kâğıda aktarmak değil, onu belli –doğrusal– bir düşünce biçiminden çıkarmak olduğunu hatırlamama yardımcı olur. Bu noktada doğrusallığın yapaylığını ve kültürel özgüllüğünü unutmamak önemlidir.

* * *

Yazı mekân üstünde doğrusal bir hareket olarak görüldüğü zaman, insanların hem yazmanın ve okumanın içinde hem de onlar vasıtasıyla hareket ettikleri açıklığa kavuşacaktır. Şair Osip Mandelstam'in Dante hakkında ünlü bir pasajı vardır:

> [Dante'nin] İtalya'nın keçi yollarında dolaşarak yaptığı şiir çalışmaları sırasında kaç ayakkabı pençesi, kaç öküz derisinden pençe, kaç sandalet eskittiği sorusu çok ciddi olarak aklıma geliyor.
>
> *Inferno* ve özellikle *Purgatorio*, insanın adım atışını, yürüyüşünün ölçüsünü ve temposunu, ayaklarını ve adımlarının şeklini yüceltir. Soluk almayla bağlı ve düşünceyle doymuş olan adım: Dante'nin vezin tekniğinin başlangıcı olarak anladığı şey budur. (akt. Chatwin, 1988, s. 256)

Nadezhda Mandelstam da bu fikri geliştirmiştir. Onun sözleri, özel

olarak uzun şiirleri konu almasına rağmen, genelde vezin tekniğiyle ilintilidir:

> Bizim sözünü ettiğimiz [eserlerin], her zaman, okurları da karşı konulmaz bir şiir kabarışında sürükleyen, onları bir dalga gibi kucaklayan ve sonunda, son inişinde yeniden serbest bırakan kendilerine özgü bir ivmeleri vardır... Bu "ivme", ona girdapları, hızlı akıntıları ve zıt akımlarıyla, hızla ilerleyen ve gereksiz yere sığ dağ derelerine dönüşmeyen aralıksız bir dize nehri özelliğini kazandırarak, uzun bir eserin temel yapısal özelliğini oluşturur. (1974, s. 424)

Dolayısıyla, bir metin içindeki hareket, donmuş noktalardan meydana gelen sürekli bir dizi olarak değil, hareket olarak analiz edilmelidir. Konuşmak, bisiklete binmek ve bunlara benzer faaliyetlerde bulunmak gibi yazmak ve okumak da, doğası gereği hareketsiz noktalara belli bir ritm kazandırarak denge sağlar. Yazmak ve okumak aslında kendi köklerinde müzikal bir nitelik de taşır. Yürümek, insanın ritminin başlıca kaynaklarından birisidir ve bedenlerimizle varlıklarımıza o kadar derinlere inen bir düzen sağlar ki, daha yeni doğmuş bebeklerin bile bu temponun okşayışlarını tanıdığını söyleyebiliriz. Ritm, yazmayı ve okumayı bizi yürüterek, bize ne zaman soluk alınacağını bildirerek, ruh hallerinin ne zaman yoğunlaşıp durulacağını hatırlatarak, sözcükleri deyişler ve cümlecikler şeklinde nasıl gruplar halinde bir araya getireceğimizi anlatarak, sanki hepimiz müzikle ve müzik içinde hareket eden dansçılarmışız gibi bedenimizi metnin hareketine sokarak düzenler. Yazma ve okuma *içindeki* bu hareketler, onlar *tarafından* üretilen duygular/hareketlerle bağlantılıdır.

Noktalama ve dilbilgisel çözümleme yazının müziğinin bekçileridir. Virgülün, iki nokta üst üstenin, tire işaretinin, noktalı virgülün, noktanın, yeni paragrafın, deyişlerin, yan cümleciklerin mürekkepli teknolojisi: Bunlar, yazmanın ve okumanın, yazarlar ile okurların metinlerdeki hareketini düzenleyen ölçü çizgileri ve tempo işaretleridir. Kötü yazı binbir zahmetle ilerler, sürüklenir, sürekli sendeler, arada bir takılır ve hatta topallamaya başlar. İyi yazı şarkı söyler ve dans eder, yani bir yarıştır, bir yürüyüştür, soluğun kesilişidir. İyi yazarlar, sözcüklerin melodisini dinleyip nok-

talama işaretlerinin ritmini takip ederek iyi okurlar. İyi yazarlar ayrıca bu ritmlerden kendi yazma edimlerinde yararlanırlar. Kalem dans eder, klavyedeki parmaklar uçar. Ritmin benden istediklerini hissetmek için kendim de genellikle çok sevdiğim ve beni derinden etkileyen bir müzik eşliğinde yazmaya özen gösteririm. Yazı akarken enerjisi müziğe de geçer.

Yürümenin/yazmanın ritmleri, çalışmak için yürüyen çok sayıda filozofun ve şairin, kendi Ustalarının "Yürüyün!" talimatına uyan Budistlerin ve sonsuz yürüyüşün ritmini Yol'un kendisi haline getiren Sufi dervişlerinin ödüllendirdiği bilinçaltı-özbilinç durumları dahil olmak üzere, farklı türde bilinçlere uygun mekânlar yaratır (Chatwin, 1988, s. 200). Bu özbilinçdışı durumu, benim yazma, okuma ve düşünmedeki en çok sevdiğim yandır ve genellikle noktalamanın mikro kodları üstünde yükselir. Nokta işareti, duygusal olarak anlatıdaki sonuç kadar tatmin edici olabilir.

* * *

Sosyolojik yazıdaki baskı işlemi gelenekleri çizgi, kenar marjı ve virgülle sınırlı değildir; bölüm, kısım ve başlık oluşturma gelenekleri de sosyolojik yazıya bir yapı kazandırıp onun anlamını şekillendirirler. Psikoloji ve başka doğa bilimleri kendi çerçevelerinin disipliner karakteri konusunda çok nettirler; o ölçüde ki, birinci sınıf öğrencilerine sürekli olarak "raporlar"ın hangi sırayla yazılması gerektiği konusunda alıştırma yaptırılır. Bu öğrenciler daha sonra yazma konusunun ilintisini gözden kaçırdıkları zaman, bu kodların onları doğru yola sokmakta nasıl bir alışkanlık haline gelmiş olduğuna bizzat tanıklık edeceklerdir. Yazma formatlarının sosyoloji öğrencilerine verilmiş olmasına çok ender rastlanmakla birlikte, sosyoloji öğrencileri yine de kuralların (bu kurallar herhangi bir şekilde kodlaştırılmamış olsa ya da evrensel bir geçerlilik taşımasa bile) varlığından bir endişe duyarlar. Herhalde sosyoloji hocaları, kendileri de kurallardan ya da onların dayanaklarından emin olmadıkları için, konuyu doğrudan gündeme getirmezler. Belki sosyolojik yazının tartışmaya değmeyecek kadar önemsiz olduğu kanısındadırlar. Belki de sosyolojinin toplumsal

geleneklerinin bilinmesinin son kertede disiplinin modern imajının yeniden oluşturulmasını gerekli kıldığını hissetmektedirler.

Sosyoloji (kendi) yazılarına ve yayın formatlarına yedirilmiş olan anlamları kavramak zorunda olduğu için, biz –elinizdeki kitap dahil olmak üzere– sosyoloji kitaplarının çoğunu başlatan bazı gelenekler üstüne kısa notlar aktarmak istiyoruz.

Başlık

Yazı serüveninin ister ilk dönemlerinde isterse daha sonra icat edilmiş olsun, kitap başlıkları, gelişmekte olan metinlerin içeriklerini kucaklamaya uğraşırlar. Bununla birlikte, başlık kapakta yer aldığı için, bir kitabın tek bir konusu olduğu izlenimini de doğurur. Başlık sözümona o konuyu adlandırır ve onun arkasından sıralanan temalar, alt-temalar, alt-alt-temalar için kendi yetkisi dahilinde bir temel kurar.

Çoğu akademik kitapta hem bir başlık hem de bir alt başlık kullanılmakta ve bu iki başlık iki nokta üst üste konarak birbirinden ayrılmaktadır. G. Douglas Atkins'in *Estranging the Familiar: Toward a Revitalized Critical Writing* (1992) (Aşina Olanı Yabancı Kılmak: Yeniden Hayatiyetine Kavuşmuş Eleştirel Bir Yazıya Doğru) başlıklı ve alt başlıklı kitabı buna bir örnektir. Kuşkusuz, bu tür başlıkların, genellikle ilk başta yer alan ve kesinlikle şiirsel bir deyiş ile onu izleyen daha spesifik ve "literal" bir formülasyonu birleştirme biçimleri bir huzursuzluk doğurmaktadır. Bu başlıklar akademik metinlerin mutlaka şiirsel olan yönlerini teslim ederken, iki nokta üst üste işareti de literal olanı şiirsel olanın bulaşmasından korumakta, böylece alt başlığın kitabın konusunun eğer gerekirse literal olarak belirtilebileceği vaadinde bulunmasını sağlamaktadır. Bu asla test edilmemiş bir garanti olduğu için de kolaylıkla verilen bir garantidir. Başlık ve alt başlık, ayrıca bir soru ve yanıtın ritmi ile melodisini belirler. Atkins'in başlığının tüm gücü, iki nokta üst üste işaretinin, *Writing*'de doruk noktasına çıkarak bir inişin haberini verdiği *Familiar* sözcüğünde toplanmıştır. Bu çerçeve açık olandan kapalıya doğru bir hareketi, şiirsel olanın problemini literal olanın yanıtlamasını göstermektedir. Öbür yandan, şiirsel bir alt başlık bir serüvenin kapısını açmaktadır.

Yazarların isimleri kapakta ve kitabın başlığının da yer aldığı ilk sayfada, sayfaların üstünde, ayrıca genellikle telif hakkı açıklamaları ve ahlâki sorumluluk ifadelerinin yer aldığı künye sayfalarında bulunur. Yine de yazarın adı genellikle sadece orada geçmez; ayrıca yine künye sayfasında, ithaf kısmında ve teşekkürler bölümünde de pekiştirilir ve özellikle vurgulanır (bkz. aşağıya). Yazarlığın genellikle, metnin farklı parçalarını okurun tespit etmesi gereken bir anlamda buluşturan tek bir bakış açısının ve tek bir sesin varlığını içerdiği düşünülür. Avustralya'daki Ern Malley edebi muzipliği, kurmaca ürünü olan Mr. Malley'in şiirlerinde (ki bunlar muzipliği yapanların daha sonra iddia ettiklerine göre tesadüfen toplanan karalamalardı) işgüzarlık yaparak bir tutarlılık bulan okurların "avallığı"na dayanıyordu.

Müstear isimlerin gösterdiği gibi, yazarlık, geleneksel bilgeliğin olanak tanıdığından çok daha tartışmalı bir konudur. Roman okurları, yazarlar olan anlatıcıların hata yapmasına karşı genellikle uyarılırlar, fakat sosyolojide bundan farklı bir problem yaşanır, zira sosyolojide anlatıcının sesi, ayrı bir özne olarak, sadece asıl metinden önce gelen "ön sayfalar"da işitilir. Metnin geri kalan bölümünde özel sesiyle konuşan hiç kimse yoktur. Bu kişisel olmayan yazı üslûbu akademik bilgide o kadar kesin bir yere sahiptir ki, öğrencilerin çoğunun kendi deneme kâğıtlarında "Ben" terimini kullanmaları bile kesinlikle yasaklanmıştır. Retoriksel bir açıdan bakıldığında, bu tabu, deneme metninin ya da kitabın her türlü tikellikten soyutlanmış düşünceyle ilgili olduğu, dolayısıyla Bilgi, Akıl ya da Modernlik'in yazarın ruhu vasıtasıyla kendisini ifade ettiği görüşünü içermektedir.

Tabii kanımca böyle bir varsayım zorlama bir fanteziyi temsil ettiği için, kendim bu kitapta "Ben" terimini genellikle kullanacağım. Buradaki "Ben" bir anlatıcıyı gösterir, fakat "ben"i, bileği acımıyor olabilen ya da acımayan yazarı, dolayımsız bir mevcudiyet haline daha çok yaklaştırmaz. Buradaki "Ben", dolaysız konuşmayla retoriğin payını azaltabileceğim umuduyla da kullanılmaz. Bir kere, ben Ben miyim yoksa önceki cümlenin "Ben"i miyim? Dahası, okur olarak siz benim "Ben"imin anlamına ka-

tılacaksınız. Tıpkı yazar işlevi gören "Borges"in yazar Borges'in denetiminin ötesinde olması gibi, benim "Ben"im de kendi denetimimin ötesindedir:

> Öteki, Borges denilen kişi, vuku bulan birisidir... Ben Borges'i postadan tanıyor, onun ismini profesörler listesinde ya da biyografi sözlüğünde görüyorum... Yıllar önce kendimi ondan kurtarmaya çalışıp, varoşların mitolojilerinden zaman ve sonsuzluk oyunlarına geçmiştim, fakat bu oyunlar şimdi Borges'e ait ve ben yine başka şeyler hayal etmek zorundayım. Bunun için benim yaşamım hep bir kaçış. Ben her şeyi kaybediyorum ve her şey unutuluşa, yani ona ait oluyor. Ben bu sayfayı da hangimizin yazdığını bilmiyorum. (1970, s. 282-283)

Bu kitaptaki "Ben", bir mevcudiyet vaadi değil, benim (bizim?) çalışırken aldığım belli konumların retoriksel bir hatırlatıcısıdır.

Kolektif yazarlık, ilke olarak tek yazarlı kitaplarda geçerli olan pek çok soruna ışık tutmaktadır. Bazı kolektif yazarlar kendi farklılıklarını silmekte ve yazarlığı, örneğin Boston Kadın Kulübü Kitap Kolektifi gibi bir isme atfederek tekilleştirmektedirler. Bazı ünlü metinler ve referans kitapları, yazarın ismini metnin bir parçası durumuna getirerek yazarlığı fiilen tamamen ortadan kaldırmaktadır. Anthony Giddens'ın *Sosyoloji*'si, başka bir yazarın yeni bir öğrenciler kuşağı için gözden geçirerek hazırladığı *Giddens'ın Sosyolojisi* haline gelerek kendisinden başka bir varoluşa sahip olabilir. Yazarın buradaki ölümsüzlüğü, kitabın otoritesinin ölümsüzlüğüne bağlıdır; bu ölümsüzlük kendisini cismani biçimin çürüme ihtimalinden kurtarmıştır. Elinizdeki kitapta biz ne başlık sayfasında kendi isimlerimizi sildik, ne de "Ben" dememiz gereken yerlerde "Biz" demeyi tercih ettik: Okurlar bizim aramızdaki farklılıkları sezerek doğrusu oldukça eğlenebilirler.

Tüm ortak yazarlı çalışmalarda görüldüğü gibi, bizim kendi kitabımızın kapağında yer alan isimlerimiz de kendi aramızdaki ilişkiler konusunda birtakım ipuçları vermektedir. Bizim isimlerimiz alfabetik sırayı dikkate almadan yazılmış olsaydı, okurlar herhalde Metcalfe'ın (ya çalışmanın daha fazla kısmını ortaya çıkaran ya da kurumsal pozisyon itibariyle daha güçlü olan) kıdemli yazar olduğunu varsayarlardı. Game'in kıdemli mi olduğunu, yoksa kı-

demlilik sorununun alfabetik sıralamayla mı aşıldığını, bırakalım okurların kendileri tahmin etmek zorunda kalsınlar. Bu kuşku payı, herhangi bir kızgınlığa yol açmayacağı gibi, yazarlarının isminin yazılışında da son derece önemli bir role sahiptir; dolayısıyla bir yandan akademinin güç dinamiğini tersine çevirmeye olanak tanırken, öbür yandan akademik unvanların temelini oluşturan bilgilerini sunmaya da devam etmektedir. Akademik seçme komiteleri, yazarların isimlerini teologların İncil'i okuduğu kadar dikkatle okurlar.

Ön sayfalar

Yayımcılar bir kitabın ilk sayfalarına "ön" sayfalar der. Bunlar asıl metin olarak değerlendirilmeyen sayfalardır ve başlık sayfasını, yayın bilgilerinin ayrıntılarının yer aldığı sayfayı, ithaf yerini, içindekiler sayfalarını, teşekkürleri ve önsözü kapsarlar. Bu durumu vurgulamak için de üstlerine verilen sayfa numaraları Romen rakamlarıyla ayrı şekilde belirtilir. "Ön" terimi açıkça bu sayfaların bir sınır geçme işaretine, bir tiyatro fuayesine, hareket etmeden önceki bir arabanın boşa alınmasına, okurları kendisi de bir eşik olan yolculuğa hazırlayan eşik aşamasına karşılık geldiğini göstermektedir. Ön sayfalar, okurları, içine girmekte oldukları dünyada geçerli olan yasalar ve âdetlere göre hareket etmeye hazırlarlar.

Ön sayfalar genellikle on-yirmi sayfayı bulabilir, bazen bundan daha da uzun olabilir. Durum böyle olunca "asıl" metne girmek çok uzun sürer, çünkü yazı, sonradan bu eklemelere sahip çıkmasa bile, doğru okuma ortamı yaratmayı amaçlayan bir hazırlık ritüelini gerektirmektedir. Akademisyenler, kendilerinin ayrıntılı dipnotları, referansları ve kaynakçalarını "yazara ait araç gereç" diye adlandırmayı severler. Bu terim, nazikçe fikirlerin kitap sayfalarında uçarcasına görünmesi için gerekli görülen teatral düzenekler ile vites sistemini anımsatır.

Kapak, başlık sayfası ile yayın bilgilerinin bulunduğu künye sayfası kitabın yayımcısının kimliğini ortaya koyacak, ayrıca baskı sayısı, ISBN numarası, yasal haklar, vb. konulardaki bilgileri de aktarmış olacaktır. "İyi" bir künye sayfası, potansiyel okurlar ile akademik seçme komitelerini derinden etkileyebilecek, dolayısıyla onların dikkatini kitaba ve onun yazarına çekmeye, kitabın ve yazarının değerini bilmeye özendirecek çok değerli bir ruhsattır. Farklı yayımcılar tarafından çıkarılan "aynı" metin aynı kitap olmadığı için, yazarlar, yaklaşmaya cesaret ettikleri en iyi yayımcıları ararlar.

Yine de eğer insanlar kitabın kapağının sırt kısmındaki yayınevi logosuna pek dikkat etmiyorlarsa, aynı şekilde künye sayfasını da fazla dikkat göstermeden pas geçerler. Bu, tüm ön sayfalar içinde en sıkıcı ve tedbirli olan, başlığın yer almadığı ya da küçük bir karakterle ve ilgi çekici olmayan bir mizanpajla yer aldığı bölümdür. Sanki bir danstaki, kavalyesi olmadığı için yalnız başına duvara en yakın yerlerde gezinip duran bir kadın gibi, "bana aldırmayın," demek istemektedir. Fakat tam da fark edilmeden kendini göstermeye eğilimli olduğu için, bu sayfa, yayımcılardan görünmez bir görünürlüğü sağlamayı talep etmektedir.

Yazarların yaratıcılığı ve özerkliğiyle ilgili mitlere göre, kitap üretiminde yayımcıların rolü oldukça küçümsenmektedir. Yayımcılar kitap önerilerinin kendilerine sadece postayla ya da başka bir yolla iletilmesini beklemekle yetinmezler, aynı zamanda yazarlara pazarda satış şansı olan kitaplar yazmayı önermekten, özellikle de kendi tasarladıkları kitaplar için yazarlara komisyon vermekten geri kalmazlar. Böylesi bir örnekte kitabın uzunluğunu, hedef kitlesini ve benzer etkenleri kendileri belirlerler. Yayımcılar ayrıca okurlardan gelen tepkilere ve pazarın dayattığı koşullara göre bazı kitapların yeniden yazılmasını ister, belli başlıklar ve kapak modellerinde ısrar eder, yazının tüm üslûbunu değiştirebilecek tasarım ve editoryal kararları kendileri verir, kitabın basımı, promosyonu, pazarlanması ve dağıtımını üstlenirler. Öte yandan, tüm bu işlemleri yaparken öncelikle kâr hedefini gözetmeyen az sayıdaki üniversite yayınevleri de maliyet etkenlerini

bir şekilde dikkate almak durumundadırlar. Yayımcının rolü sosyoloji kitaplarının ticari ve mürekkepli niteliği üzerinde durmaktır, fakat yayımcılar, yazarların ve kitapların kutsal halesini azaltma korkusundan dolayı kendi rollerini iyice geri plana çekmeyi de tercih etmektedirler. Yazarlar ve yayımcılar, kitapların yalnızca ve yalnızca yazarların söylemek istedikleri önemli sözleri olduğu için yayımlandığını, kitapların yalnızca bilgi ya da kültürün onu talep ettiğini, yayımcıların ve yayımcılığın yazarlar ile okurlar arasındaki şeffaf kanallar olduğunu okurlara ve kendilerini izleyenlere inandırmak için dolaylı çabalar harcarlar. "Yazar"ın fantezilerinin zorunlu bir ön eki olarak, künye sayfasının sanki olmayan bir sayfaymış gibi durması tasarlanmıştır.

İthaf

İthaf deyişleri, ya "yazar"ın dışındaki kişilere (örneğin eş, anne baba ya da çocuklar), ya da o metni etkileyen kişilere dikkati çekerek yazarların tekil konumlarına bir ekleme yaparlar.

İthaf deyişleri okurları yazar ile anlatıcıyı eşitlemeye yönlendirdiği için, anlatıcının bir karakter olarak mantıklı bir çerçevede hareket etme olanağını güçlendirirler. Ben ithaf bölümlerini hayalimdeki "gerçek" yazarın ipuçları gibi okumaktan hoşlandığım halde, onların yerleştirilmesi ve tonu da, bu özel mesaj yayımlanmış olsa bile, ortada tuhaf bir röntgencilik deneyiminin söz konusu olduğunu düşündürecektir. Yazarlar hayali okurlar için kendi özel yaşamlarını yansıtmaya başladıklarında ithaf bölümleri de genellikle nazlı bir hal alır.

Epigraf

Yayın bilgilerinin yer aldığı künye sayfaları gibi epigraflar da asıl metnin dışındadır ve yazarın kendisi olmayan birisi tarafından yazılmıştır. Epigraflar bir motto, kitabın amacını saptamaya yönelik başka bir girişim işlevi görürler. Bu tekrar, aslında yazarın, yardımsız okurların genişçe ve uzun bir mekâna yayılmış binlerce sözcüğün "püf noktası"nı yakalayamama ihtimallerinden duyduğu endişeyi (kitabın birbirini takip eden bölüm başlıklarında çok belirgin

biçimde göze çarpan bir endişedir bu) ele vermektedir.

Anlatıcılar, epigrafın ve epigrafın yazarının etkisini kabul etmekle birlikte, genellikle epigrafın yazarının kendilerini kutsadığını ve otoritelerinin bir kısmını yazara devretmiş olduklarını da ima etmiş sayılırlar. Oldukça tuhaf bir durum olarak, sosyologların, başka sosyologlara başvurmak yerine, epigraflarını çoğunlukla şairler, romancılar ve filozoflardan seçtikleri görülmektedir. Bu tutum, okurlarda, anlatıcının/yazarın ve kitabın kültürel gelişkinliğini doğrulayan bir izlenim bırakmayı hedefleyen kapsamlayıcı bir gösteri olabilir: Anlatıcı/yazar, bu şekilde okurlara, bilgilerinin sadece bu kitapta söyleyebildiklerinden daha fazla olduğunu hatırlatmakta gibidir. Başka bir şık olarak da, aynı durum bize sosyolojinin büyük ölçüde esin verme yeteneğini kaybetmiş olduğunu, çünkü dilin etkisini ve dil oyunlarını bastırıp arka plana attığını düşündürebilir.

Özlü ve şiirsel pasajlar olan epigraflar, okurun damak zevkini kışkırtacak bir ikram olarak sunulmuştur. Oysa akşam yemeklerinden bildiğimiz gibi, iştah açıcılar genellikle bir yemeğin en çarpıcı tarafıdır. Sosyolojik yazarın kendi sesi de genellikle en güçlü biçimde epigrafta, başka birisinin sözlerini kullanırken yankılanacaktır.

İçindekiler bölümü

İçindekiler sayfası, okurlar açısından, okudukça o kitaptan beklentilerini de yönlendirerek okumalarına yol gösterecek bir seyahat rehberidir. Romanlarda normal olarak içindekiler sayfası bulunmaz. Romanlar, okurları kendilerini tamamen yazarın ellerine bırakmalarında ısrar ederler, oysa sosyoloji kitaplarındaki içindekiler sayfaları ile dizin bölümleri okurların kitapta kendi yollarını bulmalarını, bölümlerini kendilerine göre bir nevi yeniden düzenlemelerini, hatta bazı bölümleri atlamalarını sağlayacaktır.

Bir içindekiler sayfasının seyahat rehberi işlevi görmesi, yazarın amacı ile kaçınılmaz düzene dair bir duygu hissettirir, yine de yazının kendisi genellikle rehberle yapılacak bir yolculuktan ziyade, bir keşfe benzer. Çünkü bir metnin hazırlanmasında, içindekiler sayfasının kesinleştiği âna kadar, düzen ve açık amaç ya-

zarın gözünde sadece uzaktaki bir hedef durumunda olabilir. Bir yazar bir metne yıllarını vermiş olabilir, fakat o bir bütün olarak, hepsi aynı anda tamamlanmıştır. Son sözcükler yazılıp son nokta koyulunca tüm sözcükler vardır, fakat o zamana kadar da hiçbirisi yoktur. Daha önceki taslakların tüm yanlış adımları son sözcükle birlikte silinmiştir. Örneğin, yazdığım şu satırlar benim ilkin bu cümlede kullandığım sözcükler değildir; şimdi okumakta olduğunuz bu bölümün yazılması ilk sayfasındaki satırlarla başlamamıştır. Hatta işin aslına bakacak olursak, ben bu paragrafı bile ikinci bölüme (sonradan bu bölüm de beşinci bölüm haline geldi) koymak için tasarlamıştım. Üstelik bu konuda benim size yalan söyleyip söyleyemediğimi de bilemezsiniz. Kitaplar, yazma eylemini yok gibi gösterirken, düzeni kaçınılmaz ve önceden tasarlanmış konumuna sokar ve özel bir sonuç olarak da "açılan zaman" duygusu yaratırlar. İşte içindekiler sayfaları, zorlukla sağlanmış olan bu vasıfları doğal şeylermiş gibi göstermeye yararlar.

Önsöz ve teşekkürler

Önsözler ve teşekkürler bölümleri, genellikle, yazarın ve anlatıcının bir olduğunu, bu durumun kendi özel dostlukları, evdeki düzenlemeleri, düşünsel borçları ve bağlılıkları, vb. ayrıntıların anlatılmasıyla ortaya konulduğunu ısrarla vurgulamayı sağlar. Önsözdeki ses, okuru, hayali anlatıcıyı/yazarı sevmeye, ses ana metinde değiştiği zaman da varlığını koruyan bir bağ kurmaya cesaretlendirir. Teşekkürler bölümü ise başlık sayfasında reddedilen bir şeyi, hiç kimsenin bir kitabı tek başına yazamayacağını kabul etmektedir. Yine de "ben" takısının çoğaldığı yerler, hikâyenin arkasındaki hikâyelerin anlatıldığı kısımlar bu bölümlerdir. Anlatıcının buradaki sesi rahat, içten, sıcak ve başlık sayfası ile asıl metnin daha soyut, cisimleşmemiş "Ben-siz" sesinden ayrıdır.

Kitabın en başında geçmesine rağmen geçmiş zamanın kullanılması, teşekkürler bölümünün hemen hemen en son yazıldığını, yazarlık yolculuğunun tamamlanmasının bir ödülü olarak kaleme alındığını akla getirmektedir. Dolayısıyla metnin tamamı boyunca

hissedilen tehlikelerden ve çözümsüz gerilimlerden arınmış bir bölümdür bunlar. Tıpkı şarap gibi akan bir kutlama şenliği, yemeği ve buluşmasına benzerler. Ama aynı zamanda, yazarlar bu teşekkürler bölümlerine, kendi kimliklerini sergilemek, bir ruh hali yaratmak, hamilerini onurlandırmak ve onların kutsamalarına mazhar olduklarını örtük bir şekilde yansıtmak, kitaplarını üretirken başvurdukları ilişki ağlarını kalıcılaştırmak için de ihtiyaç duyabilirler. Akademisyenler ortaklık duygusunun hazzını tatmak için teşekkürler bölümlerini okumaktan hoşlanabilirler, ama bu bölümlere kitabın disipliner konumunu anlamayı sağlayacak ipuçları bulmak amacıyla da göz atabilirler. Zaten bu ipuçları yazarların yerlerinin çabucak belli olmasına ve asimile olmalarına da olanak tanıyacaktır.

Teşekkürler bölümleri gerçek olmalarına rağmen eğreti kalırlar ve yazarın, herkesle aynı özel zorlukları çekip aynı zaafları taşıyan, belli bir toplumdaki belli bir kişi olduğunun hatırlatıcısıdırlar. Tabii bu hatırlatıcı, asıl metindeki daha soyut ve muhtemelen objektif bilgi olma iddiasını lekeleyen bir işarettir. Romen rakamlarının kullanılması, iki başlıklı bir kitap adında iki nokta üst üste işaretinin kullanılması kadar açık bir sıkıntıyı yansıtmaktadır. Oysa Romen rakamları, ön sayfaları ayrı bir konumda görerek, bir kitabın mürekkepli araç gerecinin ilke olarak ortadan kaldırılabileceği gibi yanlış bir izlenim doğurmaktadır.

* * *

Özellikler ancak karşılaştırmalar yapmak suretiyle ortaya çıktığı için ben de bu bölümdeki yazı tartışmasını geliştirmek üzere konuşma ile yazmanın karşılaştırılmasından yararlanacağım. Ses ile işitme bir zamanlar Batı'daki bilgi pratiklerinin ayrıcalığıydı, konuşma ise hâlâ sosyolojik bilginin önemli bir aracıdır. Bununla birlikte, konuşmaya giderek tüm bilgilerin ölçüsü olarak benimsenmiş olan okuryazarlığın bir uzantısı gözüyle bakılmaktadır. Pek çok öğrenci, akademisyenlerin yüzlerine karşı okuduğu notları defterlerine geçirmeye bir sürü zaman ve ders harcadıktan sonra, öğrendikleri şeyleri değerlendirmeye yarayacak yazılı çalışmalara ha-

zırlık olarak birbirlerine metinlerini okuyan eğitmenlerle de birçok zaman harcamaktadırlar. Oysa bu tür derslerin ve kursların yerine pekâlâ yazılı bildiriler ve interaktif bilgisayar programları konabilir. Sosyoloji konferanslarının formel işleyişinde, "konuşmacılar" kopyaların dağıtılmasından önce genellikle tebliğleri okurlar. Resmi olmayan konuşmalar, disiplinin kendini imgeleminde canlandırmasını ve disipline etmesini sağlayan dedikodu aracı olarak, konferanslarda ve üniversite koridorlarında önemli bir role sahiptir, fakat akademinin temelinin dedikoduya dayandığı da ancak yine dedikodularda ve kurumla alay eden üniversite romanlarında kabul edilmektedir.

Okuryazarlığın artışını konuşmanın dolayımsızlığının yok olması olarak sunan geniş bir literatür(!) vardır, oysa konuşma ile yazma arasındaki farklılıkların Cennet fantezileriyle kavranmaması gerekir. Elinizdeki kitap anlaşılabilirlik açısından sıkıcı değildir, çünkü yazı bizim amacımıza tamamen uygun düşmektedir ve açıkçası başka güvenilir bir alternatif de yoktur. Tersine burada önemli olan, kalemi elimize aldığımız zaman yapılan tercihleri anlamak, sosyolojinin yarattığı bilgilerin özgül niteliklerini bilmektir. Konuşma ile yazmanın kısa bir karşılaştırılması bu özelliklerin niteliklerine de ışık tutacaktır.

Konuşma, yazıdan farklı olarak, normal koşullarda cümleler ya da paragraflar şeklinde düzenlenmez. Avustralyalı bir politikacıyla yapılan bir araştırma görüşmesinden alınmış olan aşağıdaki "konuşma" örneğine bakalım. Benim yazıya aktarma biçimimle duraklamalar için yeni satırlar, özel isimler için büyük harfler eklenmiş ve özel bir vurguyla söylenen sözcüklerin altı çizilmiştir:

ama bence bizde
eğer buna tarihsel temelde bakarsanız
ve evet burada olmuş şeylerden birisi ve bence
    en değerlisi devam eden üç taraflı <u>çalışmaydı</u>
özellikle yeniden yapılanma bakımından
ımm İşyeri Kaynakları Merkezi, ha aslına
bakarsanız, vardı böyle bir yer
gerçekten Ticaret Odası Konseyi için bir yetenek
ve Yerel Yönetim ile Merkezi Yönetim'in

büyük işverenlerle çalışması
ve hızlı bir süreç yokken
başka merkezlerin herhalde
bir hayli önüne geçmiş
açıkçası kriz noktalarımız vardı
evet, uygularken süreci
diyorum ki son on yılda BHP'deki sayıların azalışı
Dockyard'ın kapatılış problemleri
bir de denizaltı sözleşmesinin
firkateynler sürecinde buraya gelmemesi
gerçekten bizi zorlamıştı
müthiş derecede yerel tepki varken
ve korkunç bir bölgecilik
bence bu da burada olup bitenlerin
yeniden değerlendirilmesi sürecinin parçası

Yazıya aktarılmış olan bu "konuşma" korkunç ve anlaşılmaz görünmektedir, yine de görüşmenin, ton değişiklikleri, duraklamalar, inişler çıkışlar ve vurgularla şekillenip renklenmiş olan kaset kaydını oldukça iyi yansıtmaktadır. Görüşmede konuşmayı yapan kişinin sesi kuşkusuz jestler, göz kontaktları ve beden diliyle, ayrıca görüşmenin yapıldığı çağın ortamıyla ve onun içindeki diyalog ilişkisiyle tamamlanıyordu.

Bu tür görüşmelerle ilgili sosyolojik analizler, onlardaki duraksamaları, tekrarları, gündem dışına sapmaları ve yanlış başlangıçları çıkarmak, noktalama işaretlerini eklemek, bir argüman yüklemek, grameri standartlaştırmak, hecelemeleri seçmek, büyük harflerin ve vurgulamaların yerine karar vermek, mırıldanarak ifade edilen sözcüklerin anlamları konusunda tahminlerde bulunmak, kahve ya da havayla ilgili "konu dışı" yorumları silmek üzere transkripsiyonları büyük ölçüde değiştirerek, yazılı konuşmanın korkunçluğunu genellikle saklamaya eğilimlidirler. Düşüncesizce karar verilmiş bu değişikliklerle, sanki konuşma ikinci sınıf bir ilk taslak yazımıymış gibi, düşünce silsilesinin "netleştirildiği", telaffuzların "sabitleştirildiği", gramerin "iyileştirildiği" sanılmaktadır. Bu durumda metnin, kendisindeki de-

değişiklikler ya da içerdiği yorumlar onaylanmadan sunulmuş olduğu ortadadır.

Barthes bu tür aktarmaları konuşmanın mumyalanması diye adlandırır (1991, s. 3), zira bu tür transkripsiyonlar konuşmadaki sese, jestlere ve bağlama dayalı özellikleri korkunç derecede önemsizleştirecektir. Bu noktada pekâlâ, Hamlet'i oynamış tüm aktörlerin aynı senaryoyla rol yaptıkları için aynı anlamı üretmiş oldukları da ileri sürülebilir. Benim transkripsiyon yöntemimin alışılmadık olmasının nedeni konuşmanın ritmini bir ölçüde korumaya çalışmamdır, ancak yine de konuşmanın özelliklerinin çoğu kaybolmakta ve yazının bazı özellikleri baskın çıkmaktadır. Bundan daha iyi bir alternatif ise, konuşmanın yabancı yazı dilindeki özelliklerinin daha sanatsal simülasyonlarını uygulamak olabilir, fakat bu seçenek de gerçekten kayda değer yazarlık becerileri gerektirecek ve sosyologların çoğu da böyle bir çözümün içerdiği açık sanatsal damgayı kabul etmeyecektir.

Görüşmenin transkripsiyonu bu kadar tartışmalı bir sorunsa, öyleyse sosyologların çoğu neden düşüncesizce bu yola başvururlar? Bunun nedenlerinden birisi, mekanik yeniden üretim teknolojileriyle ilintilidir. Sosyolojik incelemeleri, bilgi aktaran yazarların kendi adlarına konuşmalarına, en azından düzenlenmiş bir video kasedinin çıkarılmasına olanak tanıyan multimedya formatlarında yayımlamak pek rastlanan bir durum olmadığı gibi kârlı da değildir. CD-ROM teknolojisi bu durumu değiştirebilir, fakat sosyologların önemli bir kısmının, eğer okurun yaratıcılığının güçlendirilmesi kendi otoritelerini tehdit etmeye yönelikse bu iletişim aracına karşı koyacakları bellidir.

Sesin göz ardı edilmesinin başka bir nedeni, sesin sosyolojinin toplumsallığını, kişisel ağları, disiplini oluşturan dedikodular ile özel vurguları hatırlatıcı bir nitelik taşımasıdır. Sosyologlar kendi disiplinlerini Bilgi çerçevesinde ve bilginin tarihsel yazgı ve düşünsel ilerlemedeki gelişmesi açısından görmeyi tercih ederler.

Yazının özensizce dayatılmasının herhalde ana nedeni, sözle ve hareketle ifade edilen bilgilerin ilgi görmesinin yazılı sosyolojinin evrensel iddialarını geçersizleştirmesidir. Örneğin, konuşma ve jest, yerine getirildikleri anda, özgül bağlamlara ve diyalojik ilişkilere yedirilmiş, özel bedenlerle inişler çıkışlar sergileyen, söz ko-

nusu topluluk dışında yeniden üretilme ya da dolaşıma sokulma şansı pek bulunmayan ve ayrıca özel vurguları da kapsayan lokal bilgiler şeklindedir. Kuşkusuz bu haliyle tehlikeli bir iletişim aracı özelliğini taşıyacaktır, çünkü özel ânların sıcaklığında etkili olmakta, fakat söylenmiş olan şeylerin söylenmemiş gibi gösterilmesine izin vermemektedir.

Konuşma geri alınamaz bir edimken, konuşan kişide olsun onu dinleyende olsun kuşkuya hiçbir yer bırakmayacak şekilde inandırıcı olabilirken, onun yavaş yavaş silinen bir bilgi olduğu da unutulmamalıdır. Konuşma, ânlık yerine getirilen bir şey olma özelliğinden dolayı yazıdan daha az bağlayıcıdır ve sürekli harflerle ve sözcüklerle yapılmadığı için de literal bir anlamla ilişkilendirilemez. Konuşma ile hareketlerin yerine getirilmesi ve karşıdaki kişiler tarafından algılanması unutmayı ve fark etmemeyi de getirdiğinden, konuşmacılar ile dinleyicilerin ayrıntılı bir irdeleme yapamamaları da, o sırada atlanmış öğeleri hakkında sonradan ciddi eleştiriler yöneltmeleri de mümkün ve gerçekçi olmayabilir. Bir kaset çözümünün analizi sırasında çelişkili oluşlarıyla göze çarpan açıklamalar pekâlâ konuşmanın yapıldığı sırada mantıklı görünmüş olabilirler. Konuşma, insafsızca akıp gidişi nedeniyle, arka arkaya gelip çoğalmayı sağlayan sözler arasındaki hassas ilişkiyi saptamak açısından gerekli olan geriye dönüşleri engelleyen bir özelliğe sahiptir. Bu eklemeler, mutlaka soyut bir mantığa bağlı kalmadan ya da belli bir sonuca doğru yönelmeden, zaman içinde birbirlerini takip ederler. Son olarak, konuşma ve hareket daima anlamla fazla yüklü olduğu için, bir olayı doğrudan izleyen iki dürüst tanık bile yazılı raporların inandırıcılığına sahip olamaz. Bazı teorisyenler, duymanın, okumakta işe yarayan "bakma"ya göre, daha sıcak ve daha az nesnel bir duygu verdiğini ileri sürmektedirler. Gerçek nasıl olursa olsun, konuşan beden ile dinleyen beden arasındaki karşılaşmalarda işin içine *çeşitli* duyuların (görme ve belki hareketle dokunma, sözle ses çıkarma, belki yakınlıktan gelen bir koku alma, vb.) girdiği açıktır. Dolayısıyla algılar arasındaki karmaşık etkileşimler de deneyimi ya da deneyimin anlamını yakalamayı ve tekilleştirmeyi zorlaştıran bir etkendir. Bunun için de başka birisinin sözleriyle ilgili kulaktan duyulan şeylere fazla itibar edilmemesi çok doğaldır.

Sosyolojik yazılar, zamansız ve bedensiz kavramlar ve tutkusuz ve kişisel-olmayan bir anlatıcı gelenekleriyle yüklü olan soyutlamaları cesaretlendirir. Fakat yazmanın kendisi soyutlamayı içerdiğinden, yazılı bilgi ne lokal ne de sözlü bilgi kadar spesifik sayılmalıdır. Belli bir yazar tarafından belli bir hayali okur kitlesi tasarlanarak yazıya geçirilmiş olan sözcükler herhalde farklı bağlamlarda hayali bir yazarı tasarlayan başka okurlar tarafından da okunacaktır. Matbaalar bu kitabı yazarın hiç bilmediği ülkeler ve yüzyıllarda yeniden yeniden basabilirler. Konuşmacılar dinleyicilerle kurdukları etkileşimde beden dilinden ve ritüelleşmiş sorulardan yararlandıkları halde, yazarlara, okurların bir zamanlar onların olan sözcüklere sahip olmalarıyla zamanın seyircileri olmaktan başka bir rol düşmez:

> O zaman, [yazı] bitip de basıldığı zaman büyük bir şok yaşanır!... Bir zamanlar rüyaya benzeyen ve öylesine akıp giden şeyler... artık bir matbaada, gürültü çıkaran ve tekrar tekrar dönen kocaman bir makinede gerçek, elle tutulur bir şey haline gelmiştir. Böylece size özgü olan ve akıp giden küçük rüya zamanla daha gerçek, her an daha korkunç bir şeye dönüşür. En sonunda da bir kitap olur. Tam bu noktada siz, [onun] gerçekten sadece herhangi bir kitaba dönüştüğünün farkına vardığınız için tamamen yıkılırsınız! Ne kadar yabancıdır... Sonunda dünyaya açılmış, iki yıldır içinizde yaşattığınız ve sizin gözünüzde çok özel bir anlam taşıyan çocuğunuz şimdi herkesin çocuğu olmuştur. Bazı insanlar hafifçe başına vuracak, bazıları kıçına bir şaplak atacak, bazıları ise çok seveceklerdir. Bu gerçekten bambaşka bir deneyimdir. (Sendak, 1977, s. 253-254)

Yayın çıkarmak herkesi yıkmaz tabii, ama yazarların çoğunun kendilerini bu aşamada yazdıkları metnin dışında hissettikleri de açıktır. Biz öğrencileri üniversitede entelektüel yolculuklara çıkmaya özendiriyoruz, çünkü bu sayede, mürekkeple sabitlenmiş fikirlerini yeniden okuduklarında kendilerine daha fazla güven duyan bir ruh haline giriyorlar. Nitekim ben de yazdığım metnin tamamlandığını düşünüp demlenmesi için önümden kaldırmadan önce eksiksiz bir basılı kopyasını alırım. Sonra metne tekrar geri döndüğümde kendimi esrarengiz biçimde yabancı hisseder, bu şekilde ya başarımdan dolayı güvenimi pekiştirmiş olur ya da bazı yerlerini ye-

niden gözden geçirmeye karar veririm.

Konuşma ile yazmanın zamanla kurdukları ilişkiler farklıdır. Yazma zamanın akışını askıya aldığı, dolayısıyla ilk sözcük son sözcükle aynı anda var olduğu için, yazarların ve okurların diledikleri gibi geri ya da ileri gitmelerine olanak tanırlar. Yazarların, gerek fikirleri belli bir varış yerine gidişi oluşturan bir dizi kilometre taşları şeklinde düzenleyerek, gerekse doğrusal etkinin dayandığı gerilimler ile dışlamaları ortaya çıkarabilecek fikirleri silerek, tutarlı bir düşünce silsilesi ortaya koymak gibi bir şansları vardır. Yazının mürekkepli hali reddedilirse, o zaman satırın basitliği bir yazarın başarısı olarak değil, dışavurulan Hakikat'in kaçınılmazlığı olarak görünür.

Yazı, okurları ezbere dayalı düşünmekten kurtararak, sıkı okumaları da mümkün hale getirir. Yazılı metin, konuşmanın olmadığı şekillerde sabittir. Bir ân yakalanmış olan tekil, mantıklı, çelişkili olmayan bir anlam metin içinde uzun süre aranabilir. Ayrıca, tek bir görme duyusunun (sözde) süzgecinden geçmiş olduğu için net, nesnel ve kesin olan yasa metninde de bulunabilir.

Demek ki yazının zamansallığı ve soyutluğu, soyut düşünce kavramının üretilmesi açısından can alıcı bir önem taşıyabilir. Barthes'ın ileri sürdüğü gibi, "Konuşulan ve yazılan sözcüklerin uyuştuğu her yerde yazmak şu anlama gelecektir: *Ben daha iyi*, daha sağlam *düşünüyorum*; senin adına daha az, 'hakikat' adına daha çok düşünüyorum" (1991, s. 6).

* * *

Bu bölüm, sosyolojik düşünceyle ilintili olan pek çok özelliğin aslında yazının özellikleri olduğunu ortaya koymuştur. Bir sosyoloji kitabındaki ön sayfaların karşısında asıl metnin yeri ne ise, yazının karşısında da sosyolojinin yeri odur. Kendi başına Bilgi durumuna ulaşmanın özlemi içindeki sosyoloji, bu noktaya, dayandığı zemin olmadan gelebileceği yanılsamasına kapılmıştır. Nitekim bunun için bu temele dayanma ilişkisi reddedilmek, mürekkep görünmez hale getirilmek zorundadır, çünkü bunlar, disiplinin kendine özgü toplumsal yerini aşma iddiasını çürüten göstergelerdir.

Evrensel bilgi fantezileri ortadan kalkınca, sosyolojinin geleneksel mürekkepli halinin kabulünde de sıkıntı doğuracak hiçbir neden kalmaz. Bizzat sosyolojinin bildik olanı yabancı kılmaya yönelik esinlendirici yeteneğinin bir olumlanması olan bu kabullenme yazıyı ve diğer iletişim araçlarını daha dürüst, bilgili ve yaratıcı biçimde kullanmamız doğrultusunda bize meydan okuyarak disiplinin kapasitesini artırmaktadır.

Okuma



Her şeyden önce iyi bir yeme, içme ve okuma arzusunun olması gerekir... Böylelikle sabahları, kitaplar masamda üst üste yığılmadan önce, okuma tanrısının huzuruna çıkıp, arsız okur tarafım için günlük duamı ederim: "Bugün bize günlük açlığımızı ver..."

(Bachelard, 1971, s. 26)

Bu alıntıya kimsenin bir itirazı olamaz. Yukarıdaki yaklaşım okumanın etrafına, bu kitaptaki temel temaların bir kısmını toplamaktadır. Okuma bir arzuyu, bir iştahı, bir açlığı, bir tutkuyu gerektirir. Okuma, yemeye ve içmeye benzer; okuma bir yeme, içme ve yutma edimidir. Yemek yemek sıradan bir günlük faaliyettir. Yemek yemek ayrıca ritüelleşmiş ve sihirli yönlere sahiptir ve bu niteliğiyle sık sık dinsel öğeler de taşımaktadır. Aynı tablo okuma için de geçerlidir. Okuma da hem her gün yapılan, hem de sihirli ve tutkulu bir eylemdir. En azından bu potansiyele sahiptir.

Ben kendimin sıradan, günlük olaylardaki tutkulu anların değerini bilebileceğimi ve bu yüzden okuma deneyimine bu kapsamda ilgi duyduğumu düşündüğüm halde, bunun muhtemel

okuma deneyimlerinden yalnızca birisi olduğunu da bilirim. Okumanın Bachelard'ın gözünde, yemek yemekle ilişkili olan belli bir anlamı vardır; doğal olarak başkalarının gözünde de farklı anlamlar taşıyacaktır. Bir vergi formunu, Bachelard'ı, Ruth Rendell'ı, *Fiabe italiane*'yi okumak trende, masada, yatakta okumak gibi farklı okuma deneyimleridir. Okumak farklı anlamlara gelir. Zaten Bachelard'ın alıntısındaki en çarpıcı nokta da budur. Okumanın ve yemek yemenin içerdiği metaforik etki bizi sarsıp, okumanın tek bir anlamı ya da deneyimi olmadığının farkına varmamızı sağlayacaktır. Okumayı değişik bir faaliyetle, yemek yemenin dışında bir faaliyetle ilişkilendirdiğiniz zaman da daha başka bir anlamı olacaktır.

Elinizdeki kitabın temel iddialarından birisi, sabit ve doğal anlamların metaforik olmayan bir alanının bulunmadığıdır. Anlam metafor yoluyla, alanlar ya da terimler arasındaki bir transferle, bir bakıma bizi anlam *oluşturmaya* zorlayan bir aktarmayla üretilmektedir. Merleau-Ponty'nin dediği gibi, dil "bir sessiz sinema oyununa benzer", "sadece, ayrı ayrı ele alındıklarında her biri muğlak ya da sıradan olan göstergelerin etkileşimiyle anlaşılabilir" (1964, s. 42). Biz herhangi bir şey ya da işaretten hiçbir zaman tek başına bahsetmediğimiz ya da sadece onu düşünmediğimiz gibi, onları her zaman ancak birbirleriyle ilişki halindeki terimler olarak görürüz. Örneğin, yemek yemek ve okumak, ya da dil ve sessiz sinema oyunu gibi.

Eğer dil bir sessiz sinema oyunuysa ve sözcükler de "inanılmaz dilsel tehlikelerden yakayı sıyıramıyor"sa (Merleau-Ponty, 1962, s. 188), o zaman okuma da belli bir metnin anlamını çıkarma açısından tartışmalı hale gelmektedir. Çağdaş kültür teorisinde, "okuma" teriminin kendisi, bir metnin tek bir anlamı/okuması olduğu görüşünü tartışmaya açmanın bir aracı olarak ön plana çıkmıştır. Yani okuma, ancak derinlere inilmesi halinde yakalanabilecek bir anlam olduğunu düşündüren "yorum" gibi nosyonları devre dışı bırakmıştır. Bununla birlikte, deşifre edilmeyi bekleyen bir anlam, saf bir anlam yoksa, o zaman da önem kazanan okuma biçimimiz olur: Anlamı farklılaştıran okuma biçimleridir. Bu görüşte okuma, bir aktarmadan ziyade anlam üreticisi durumundadır. Demek ki okumanın oluşturucu karakterinin farkında

olmak, okuma pratiklerindeki yaratıcı olanakların kapısını açmak demektir. Zaten okumakta olduğunuz bölümün temel ilgi konularından birisi de budur.

Okuma biçimlerinin önemi üzerinde dururken şu yemek yeme metaforunu biraz geliştirmek isterim. Yeme eylemi asla salt yemek yemek değildir. Yemenin çeşitli yolları vardır. Örneğin, aynı yemek söz konusu olduğunda bile, toplumsal ilişkilere, sosyal mekâna, ritüellere, vb. bağlı olarak o yemeğin anlamı değişebilmektedir. Okul başlıklı bölümümüzde, güçlü bir mit olan babayı yeme (primal ziyafet) töreninin bir ritüel olarak yeniden canlandırılmasına değinmiştik. Doğrusu, böyle bir yeme örneği akademik okuma pratiklerinde yaygındır; disiplinin kurucularının özümlenmesi anlamını taşıyabilir. Bu okuma pratikleri okumanın tekil bir etkinlik olduğunu, bir metnin anlamının (Baba-Yazar tarafından) sabitlenmiş olduğunu varsayar. Tabii bu varsayımı gündeme getirmekle "pişirme" ve sindirme faaliyetleri reddedilmiş olur. Sözü aktarma iddiasında bulunmakla, bu okuma biçimleri Babalar üzerindeki hâkimiyetlerinin metni hükmü altına alan ve okurun imgesine mal eden (pasif) agresif bir tüketim anlamına geldiğini kabul etmeye yanaşmazlar. Burada gerçekten önem taşıyan kritik nokta, bu pratiklerde düşünmeye yer bırakılmaması, *okumanın* reddedilmesidir.

Bizim önermekte olduğumuz okuma biçimi, okumaya pasif bir tüketim gözüyle bakma düşüncesini geride bırakarak yazmanın/pişirmenin aktif üretimine zemin oluşturacaktır (Calvino, 1993, s. 124-125; de Certeau, 1984, s. xxi). Bu bölümün temel temalarından birisi, okumayı, bir aktif/pasif ayrımını kaldıran bir faaliyet, daha kesin bir ifadeyle, bir düşünme tarzı olarak görmektir. Basitçe önceden verili olan bir anlamın tüketilmesi demek olmayan okuma, hem yemek yeme hem de yemek pişirme olayıdır. Dolayısıyla benim burada savunduğum okuma türü, bir metnin nüanslarına duyarlı olacak; ne aktif ne de pasif durumuna düşerek, metnin dönüşümü sırasında bile ona kulak verecektir (Cixous, 1988, s. 148).

Eğer okuma basitçe bir yeme olayı değilse, yazma da basitçe bir pişirme olayı olmayıp, bir yeme biçimi, bir beslenme faaliyeti olarak düşünülebilir (Derrida, 1978, s. 231). Ben bazen yazma aç-

lığı hissederim. Yazma deneyimi şu ya da bu şekilde ağız faaliyetlerine ilişkin [oral] de olabilir: İnsanların bir yandan yazarken öbür yandan yemek yemeleri, ağızlarına attıkları lokmaları çiğnemeleri, bir şeyler yudumlamaları ya da sigara içmeleri için hissettikleri isteği düşünün. (Üstelik bu düşünce trenine bir kez binince, yazma dışkılama, kusma, doğurmayla, yani anallikle de ilişkilendirilebilir...) Çağımızda okumanın bir anlam işleme mekânı olarak yorumlanması, okumaya bir yazma olayı gözüyle bakılmasını getirmektedir. Sözgelimi Barthes, yazma ile okuma arasındaki uçurumu kapatmaya, metinleri açan okuma pratiklerine, "metinleri hareket ettirme"ye (Barthes, 1977, s. 163), okuma-yazma ya da yazma-okuma diye nitelendirilebilecek (aktif-pasif) pratiklere ilgi duymaktadır.

Barthes'a ve Bachelard'a göre, yazmayla yakından bağlantılı olan okuma tutkulu bir okumadır. Barthes bunu "arzulu okuma" (1986, s. 39-41) diye adlandırırken, Bachelard da okumadan duyulan ve yazma sevincini kışkırtan bir "sevinç"ten, yaratım sürecine katılma arzusundan bahsetmektedir (1969, s. xxii). Bizim başlıca kaygımız ise, öğrencileri, onlara aktif bir rol sunmakla kalmayan, aynı zamanda onları yazmaya, yaratmaya da kışkırtan okuma biçimleriyle tanıştırmaktır. Daha basit bir dille, biz okumanın bir sevinç olmasını, bu etkiyi yaratacak okuma biçimlerini gündeme getirebileceğimizi ümit ediyor, kuşkusuz farklı türlerdeki metinlerin, bağlamların ve okuma deneyimlerinin etkilerini de göz ardı etmiyoruz. Gerçekten de biz, örneğin şu anda elinizde tuttuğunuz kitabı okumanın bir haz olmasını, sizi yazmaya davet etmesini ümit ediyoruz. Zaten, yeterli olmanın ve kafa yormanın muhtemelen hazzı artıracağı ve yaratıcı bir arzuyu kışkırtacağı varsayımıyla, akademik pratiklerden ve dolayımlardan söz etmeye karar verirken aklımızda tuttuğumuz amaç da bundan başka bir şey değildi.

Bu *okuma* nosyonu, daha önceden sunulmuş olan *yazma* anlayışıyla tam bir paralellik taşımaktadır. Okuma, kendisini *okuma* olarak fark etmek suretiyle, bir yazma formuna dönüşecektir. Bunun yanında, ileride göreceğimiz gibi, okumanın bir yazma olayı olduğu iddiası benlik sorununu da öne çıkarmaktadır. Okuma sürecinde benlik nerededir? Bu hangi benliktir? Benlik, anlam sü-

reçlerinde nasıl yer almaktadır? İlk bakışta burada felsefi bir sorun varmış gibi görünmekle birlikte, aslında bence tamamen pratik bir soruna da benzemektedir: Ben okurken ne yapıyorum?

* * *

Barthes, "Yapıttan Metne" ve "Yazarın Ölümü" başlıklarını taşıyan iki ünlü denemesinde, çağdaş okuma anlayışının uç vermeye başlamış olan temel fikirlerini sergilemektedir. Barthes'ın bu fikirlerinin ekseni ise, metnin yapıtın yerini alması ve okur-yazarın yazarı yerinden etmesidir. Yapıtın sahibi olan Yazar/Tanrı/Baba'nın bu şekilde yerinden edilmesi, okuma ile yazma arasındaki mesafeyi kapatan bir durumdur. Metin ile okur, yapıtı ve yazarı çağrıştıran süreçlere meydan okuyan anlam ya da anlamlandırma süreçleri hakkındaki varsayımlarla ilgilidir. Basit bir şekilde ifade etmek istersek, sorgulanmakta olan şey, bir anlam fikri, ya da gösterilen, nihai bir anlam, bir hakikattir.

> Yazar aradan çıkınca bir metni deşifre etme iddiası oldukça yararsız bir işe dönüşür. Bir metne bir Yazar atfetmek o metne bir sınır koymak, onu kesin bir gösterilenle donatmak, yazıyı kapatmaktır. (Barthes, 1977, s. 1477

Buradaki sorun, modern Yazar figürünün otoritesi, daha kesin bir deyişle, Yazar'ın niyetlerini bildirecek olanların otoritesidir. Bir yapıtın açıklaması Yazar'dadır; zaten yorum da işte Yazar'daki bu açıklamayı saptama, bir yapıtı bir yazara indirgeme faaliyetidir (Bachelard, 1971, s. 8-9). Tüm bunların anlamı, bir "açıklama" varsaymak ve onu bir bilgi formu olarak ayrıcalıklı kılmak; ayrıca, yazan özneyle ilgili belli varsayımlar ortaya atmaktır: Yapıtın kökeni ve hakikatinin zemini olan yazar, "verili" olan ve yazıyla ifade edilen bir benliktir. Oysa burada asıl söz konusu olan şey de, yorumlayan öznenin statüsü ve yazarın niyetine –Baba adına konuşma düşüncesine– sahip çıkmayla ilintili olan otoritedir. Bu yüzden yazarı aradan çıkarmak, yorumlayan özneye atfedilen pederşahi güce meydan okumak, anlamı sabitlemeyi reddetmek ve metinleri, anlamın kendisini yerinden edip okuru güçlendirerek

çok çeşitli anlamlara açık hale getirmek demek olacaktır. Okuma, bir anlam ya da anlamlandırma süreci, bir metnin dönüştüğü, basitçe okunmakla kalmayıp aynı zamanda yeniden yazıldığı bir süreçtir. Barthes'ın ileri sürdüğü gibi, *okuma* yazı kapısını açık tutmaktadır.

Bu durumun öğretme ilişkisi açısından son derece önemli içerimleri vardır. Öğrenmede eğer öğrenci bir *okuma* pratiğine girişiyorsa ortaya çıkacak olan olanakları düşünün. Benim savıma göre, okur olarak öğretmen ile okur olarak öğrenci etrafında bir gerilim ya da bunlar arasında bir mücadele sürmektedir ve bu mücadelenin kapsamı da *farklı* okur pozisyonları ve farklı okuma biçimleriyle ilgilidir. Örneğin, belli teorisyenlerden kurucular ortaya çıkarma hem onları belli bir açıdan okumayı, yapıtları niyetlere göre yorumlamayı, hem de kendini oğul, mirasçı, yorumcu yerine koymayı gerektirmektedir. Öğretmenin otoritesi *okumanın* reddi anlamına gelen belli bir okuma biçimi, aslında, kadınsılığın reddi anlamına gelen, tekillikte ısrar yoluyla sağlanmıştır.

Bunun en açık örneğini "klasik sosyoloji" gibi başlıkları olan, öğrencilere Kurucu Babalar'ın eserlerindeki disiplinin bir özü –bir normu– bulunduğunun, öğrencilerin de Babalar'ın niyetlerini kavramak amacıyla yola çıkmaları gerektiğinin anlatıldığı derslerde görebiliriz. Yapıtların yorumlarını nasıl olsa öğretim üyeleri (ikincil metinleri kendi sağgörüleriyle seçme hakkını da ellerinde tutarak) yapacaktır: "Marx'ın kastettiği budur." Öğrenciler, Sosyoloji ailesine katılmadan önce Babalar'a saygılarını ifade etmelidirler. "Herhangi bir şey –kesinlikle Marx ya da Weber kadar kutsal bir şey– konusunda kendinize özgü düşüncelere sahip olabilmeniz için önce bu hakkı elde etmelisiniz." Ders kitapları, Marx, Weber ve Durkheim'ın anlamıyla ilgili açıklamalar getirerek bunun başka bir örneğini oluştururlar. Ders kitapları genelde, asli metinlerin aşırı basitleştirilmiş, önceden sindirilmiş tefsirlerinden oluşmakta, buna bağlı olarak da öğrencileri –bırakın onları sıkı bir şekilde okumaya girişmeyi– asli metinleri okumaktan, onlara yakın olmaktan bile soğutmaktadır. Bu (kaşıkla) besleme deneyiminden sonra da öğrenciler asli bir metinle karşılaşmaktan sürekli korkarak, her fırsatta ders kitaplarına başvuran bir düzeyde kalırlar. Öğrencilerin konumu sadece pasif alıcılar, yetkinlikten yoksun kişiler olmaktır.

Ne Marx, Weber ya da Durkheim'ı *okumaya*, ne de onları kendi toplumsal dünyalarıyla ilişkilerinde kullanmaya davet edilmişlerdir. Oysa öğrenciler bunları yapmış olsalardı, pekâlâ öğretmenin/rahibin/"Tanrı Kelamı" yorumcusunun otoritesi ve gücüne meydan okumuş olabilirlerdi.

Metnin denetiminin öğretmenin elinde olması ile Kilise'nin gücü arasında bir kıyaslama yapan de Certeau şöyle der: "Kendi okumalarını... ortodoks bir 'literalliğe' çeviren resmi yorumcular, metin ile onun okurları arasında bir sınır çizmiştir" (1984, s. 171). Demek ki bir "literal anlam" fikri, de Certeau'ya göre, "toplumsal gücün bir belirtisi"dir. Çoğul nitelikteki okumalar, kurumun, ya da metni denetleyenlerin gücündeki bir azalmayla ortaya çıkar, böylece okurların/rahip olmayanların/öğrencilerin metinle kontakt kurma olanakları doğar. Öğrencilerin yaratıcı okumaları da öğretmenin ve disiplinin otoritesine yönelik potansiyel bir tehdittir (de Certeau, 1984, s. 172).

Tekil ya da literal bir anlam bulunduğu nosyonuyla yakından bağlantılı olan görüş, bütünsel bir yapıt fikridir. Yazar birleştirici bir mevcudiyettir. Yapıtı yorumlamanın önemli bir kısmı da, çok bariz olan çelişkilerin giderilmesi, bir yapıt tutarlılığının sağlanması ve yapıtın olduğu haliyle üretilmesiyle ilgilidir. Örneğin metinler arasındaki ayrılıklar, genç Marx'tan yaşlı Marx'a giden bir süreçte yaşam öyküsü kapsamında açıklanacaktır. Bütünlük bir eser açısından niçin bu kadar önemlidir? (Henüz bir Yazar olarak kendisini kabul ettirememiş bir yazardan yanıtlaması istenen anahtar sorulardan birisi, "Yapıt tutarlı ve bütünlüklü müdür?" sorusudur.) Burada söz konusu olan da herhalde yorumlayan öznenin bütünselliğidir. Bütünsel, tutarlı bir yazar, bütünsel, tutarlı bir okuru (anlamda tekilliği, öznede tekilliği) getirir. Anlamın çokluğu ve dağılmışlığı görüşünün de bir okuyan özne anlayışı açısından derin içerimleri söz konusudur. Yazar aradan çıkınca, tutarlı, ilk (*originary*) okur, yani ayna da aradan çıkar. Okur, okuma ilişkisinde oluşur. Okuyan benlik çelişkili, gezinen (Barthes, 1977, s. 159) ya da sabit olarak üretilebilir, fakat bu benliğin özgül mahiyeti nasıl bir nitelik taşırsa taşısın, metinle bu ilişki içinde oluştuğu bellidir. Benlikte bir sabitliği ya da bir hareketliliği getiren şey okuma pratikleridir.

Benlik ve okumayla ilgili sorular, hemen okumada nesnellik ve öznellikle ilgili soruları da gündeme getirir. Kesin ya da literal bir anlam saptamak, nesnel olma düşüncesiyle bağlantılıdır (bu da sosyolojinin kendisini bir bilim olarak göstermesinin temelinde yatan bir değerdir). Literal hakikatin metnin dışındaki bir kaynakta, ya bir Yazar'da ya da "toplumsal gerçeklik"te (metin işe bunların ikisinden birinin ifadesi olmaktadır) bulunduğu söylenmektedir. Nesnel sosyal bilimci de metnin dışındadır. Anlaşıldığı gibi, nesnellik olunca metinsellik ve dolayımlar (sosyal bilimcinin okumasının dolayımları dahil olmak üzere) kaybolmaktadır. Okurun "metnin içinde" olduğunu, ya da okunan şeyle bağları bulunduğunu ileri sürmek, okumaların yalnızca öznel olabileceğini söylemeye varmaz. İleride göreceğimiz gibi, burada söz konusu olan, metin ile okuyan özne arasındaki ilişkinin, nesnel/öznel ayrımını (kültürel olanı tuhaf biçimde reddeden bir ayrımı) ortadan kaldıran bir şekilde yeniden düzenlenmesidir.

"Metin", bir dışarısı, bir kaynak, bir "başlangıç momenti" nosyonunu kendisi geçersiz kılar. Bir metin bir dokuma, bir kumaş, başka metinlerin, başka kültürel ürünlerin izlerinden oluşan bir ağdır; "muazzam bir çeşitlilik sergileyen... alıntılar, referanslar, yankılar, kültürel dillerle dokunmuştur" (Barthes, 1977, s. 160). İster bir yazılı metinden isterse başka bir kültürel üründen söz edelim, önemli olan şey, bir metnin kendi başına asla tamam olmaması, bütünsel bir kimlik oluşturmaması, ayrıca dış bir kaynağın dışavurmuş hali olarak görülmemesidir. Her kaynak kendine göre dokunmuştur. Bunun içindir ki hakikatin bilimsel temelleri kültürel açıdan atılmıştır; bu bilimsel temeller, deyiş yerindeyse, "metnin içinde"dir. İşte bu okuma süreci dokuma işlemine de katkıda bulunur: Metne kültürel bir dil aşılanınca (ve öznellik kesinlikle kültürel bir dil olmalıdır), bağlam da metin içindeki bir iplik olmaktadır. Yine bu nedenle, bir metin ya da bir okuma ne kadar kapalılık iddiasında bulunursa bulunsun, metinler her zaman potansiyel bir açıklık taşırlar. Metinlerin sonları yoktur.

Şimdi tekrar Marx, Weber ve Durkheim'ın metinlerinin *okuru* olarak öğrencinin durumuna dönmek istiyorum. Bu tür metinleri *okumada* içerili olan şeyler nelerdir? (Kuşkusuz burada belirleyici olan yalnızca bu metinler değildir. Yalnız buradaki sorunlardan bi-

risi, bu metinlere kutsal gözüyle bakılma ve onları diğerlerinden ayıran bir yaklaşımla okunma, yani onların kapalı kitaplar olarak yorumlanma biçiminde odaklanmaktadır.) İlk planda, *okuma*, metinlerin kendilerinin okunduğu (İngilizce okuyanlar için bu metinler birer çeviri olduğundan, dikkate alınması gereken ciddi sorunlar yaşandığı da göz ardı edilmemelidir), öğrencilerin doğrudan asli metinlere yoğunlaştıkları, dolayısıyla doğrudan temsiller olduğu iddiasındaki ikincil yorumlarla ilgilenmeye yanaşmadıkları anlamına gelir. Artık "Gerçek Marx hangisidir?" diye bir soru gündemde olmayınca, okur metin üzerinde çalışmada, metinle aktif bir etkileşim kurmada ve metin içindeki olanakları araştırmada özgür kalacaktır. Metinle bu kapsamda bir aktif iletişim kurmanın püf noktası da, kuşkusuz, kölece bir ilişkiyi de bir tahakküm *ilişkisini* de dışlayan çok yakın bir okuma gerçekleştirmek, metne can veren bir yakın okuma ilişkisi kurmaktır.

Bir metin üzerinde çalışabilmemizin türlü türlü yolları vardır. Bu kapsamda çok üretken görülen bir strateji, metinleri birbiriyle karşı karşıya koyarak ve birlikte okumaktır. Tabii böyle bir inceleme biçiminde, teorik metinler arasında ya da bir teorik metin ile bir sosyal metin veya herhangi bir insanın kendi deneyimi ya da hikâyesi arasında bir diyalog geliştirmek söz konusu olabilir. Bu türdeki bir okuma stratejisinde, "bunun ya da şunun anlamı nedir?" diye yöneltilen yorumcu, yorumbilimci soru ortadan kalkmış olur. Ayrıca bir teorik metnin bir sosyal metnin bir modelini ya da bir açıklamasını sunmakta kullanılması da söz konusu olmaz. Soru burada şöyle yöneltilebilir: Her iki metin de süreçte nasıl dönüşmektedir? Doğrusu bu, metafor gibi işleyen yaratıcı bir faaliyettir (bkz. *Sihir* bölümü); bir metin bir dokuma işlemiyle, başka metinlerin dönüşüme uğratılmasıyla üretilir.

Bir metin ayrıca kendisine karşı ve kendisiyle ilişki kurarak da incelenebilir. (İleride *Bilme* başlığını taşıyan bölümümüzde bu okuma stratejisini Durkheim'a özel göndermeler yaparak tartışacağız.) Bir metnin içeriden okunması metinler arası bir okumayla aynı varsayımlara dayanmaktadır: Gerçekte her metin zaten metinler arası özellikler taşır ve kesinlikle ağzı sımsıkı mühürlenmiş değildir; her metin, içsel olarak bölünmüş ya da –eğer öyle demeyi tercih ederseniz– kendisiyle ilişki halinde, çok an-

lamlıdır. Bir metnin çelişkili olduğu fikri, bir kaygı nedeni, dikkate alınmama gerekçesi sayılmaktan ziyade, kendi başına yaratıcı fırsatlar sunan ve potansiyel açıdan olumlu bir durum olarak görülür. (Elbette bu saptamayla, yazarken tutarlılık sağlama girişimlerinden vazgeçmeyi değil, tam tersine, bu arzuyu yaşarken aynı zamanda tutarlılık sağlamanın olanaklı bir şey olmadığını da bilmeyi kastediyoruz.) Zaten bu okuma yaklaşımının en önemli özelliklerinden birisi de, akademik okumaların büyük ölçüde başka metinlere yetersiz ve kusurlu etiketini yapıştırma fırsatları aradıkları noktada, bu yaklaşımın okurken cömert olmayı teşvik etmesidir. *Okurlar* bu yaklaşımda, metinlerde ölümcül kusurlar (özcülük, idealizm...) aramak yerine, bir metnin açtığı ve onlara –okurlara– daha fazla sorumluluk yükleyen, bir metinden bir şeyler çıkarmaya yönlendiren olanakları ararlar.

İster kabul edilsin ister edilmesin, bir metnin herhangi bir şekilde okunması kurucu bir nitelik taşıyacak; bir metnin başka metinlerle ilişki içinde okunmasını sağlayacak, bir bağlamda gerçekleşecek, bir seçme ve düzenleme sürecini içerecektir. Marx'ın keşfedilmesi Marx'ın yaratılmasıdır. Tek bir Marx yoktur, gerçek bir Marx yoktur. Bir an için bir kitabın okunması-yeniden okunması deneyimini düşünün. O hep aynı kitap mıdır? Calvino'nun bu deneyim üzerine söylediği gibi: " 'Okumak' ya da 'yeniden okumak' fiilini kullanmayı tercih etmemizin pek önemi yoktur" (1989, s. 127). Bir anlamıyla her yeniden okuma ilk okumadır: Kitaplar değişir, biz değişiriz. Dolayısıyla burada çok basit olan bir şeyi gözden kaçırmamak gerekir: Biz, okumakta olduğumuz başka şeylere göre, farklı deneyimlerin ışığında, kendimizdeki ve yönelttiğimiz sorulardaki değişikliklerin ışığında bakmamıza bağlı olarak, her metinde bambaşka şeyler görürüz. *Kapital*'in birinci bölümünde altını çizmiş olduğum yerlere baktığımda, Marx'ın o pasajlarını en azından üç farklı şekilde (kapitalist üretim tarzı, ideolojinin işleyişi ve emtianın semiyotiği bağlamlarında) okumuş olduğumu hatırlarım. Bunların içinde doğru bir yol var mıdır? Burada bir metnin –yorumlarının– muhtemel farklı anlamlarının olması değildir dikkatlerin çekilmesi gereken yan. Bilakis, anlam, okuma sürecinde üretilmektedir: Ben Marx'ı şimdiki konumumdan bakarak, şu andaki okumamla ilişki içinde, bir okurlar, bilimle uğ-

raşan insanlar topluluğu bağlamında okumamazlık edemem. Çok farklı Marx'lar üretilmiştir ve çalışmalarını kendisi okuduğu zaman bile yine çok farklı Marx'lar ortaya çıkmıştır. Eğer sosyoloji yaşayacaksa, Marx'ın yazdığı türden metinlerin açık metinler olarak görülmesi bir zorunluluktur. Bu tür metinlerin anlamları sabit olsaydı, onlardan geriye ne kalırdı ki?

Ben, okumanın kurucu niteliğinin kabul edilmesi halinde bir farklılık doğacağı düşüncesini ortaya atarken, ne kadar önemli olursa olsun salt kötü niyetten sakınmanın bir aracı olarak düşünümselliği öneriyor değilim. Burada çok daha önemli olan nokta, *okur* konumunu üstlenmenin, okuma biçimimiz ve bunun ortaya çıkardığı yazma/okuma deneyimi konusunda bir farklılık yaratacağıdır. Biz başka bir yerde yazma ve hikâye anlatmayla ilgili bunlara benzer noktalara dikkati çekmiştik. Hikâyeler anlattığımızın farkında olursak, hikâye anlatmanın potansiyeli de keşfedilebilir. *Okuduğumuzun* farkında olursak, "Yazar ne demek istedi?" gibi basmakalıp sorulara yönelmekten vazgeçer ve "Ben okur olarak bunu nasıl anlarım?" demeyi tercih ederiz (Barthes, 1986, s. 30). Bu metin bana ne veriyor? Ona ulaşmanın ve onunla gitmenin muhtemel yolları nelerdir? Görüldüğü gibi, kendimi metinle aktif bir ilişki içine soktuğumda tahayyül gücünü zorlayan olanakların (örneğin, metinlerden yaratıcı bileşimler ortaya çıkarmanın ya da hiç düşünülmeyecek metinlerin birbirleri arasında diyaloğa girmelerinin) önünü açmış olurum. Kuşkusuz böyle bir yaklaşım da, bir metnin her okumasının yeni bir okuma olduğu fikrine açık olmayı içerecektir: "Yeni imgelerle canlanmaya açık bir insan, eski kitapların imgelerinde bir yanardönerlik keşfeder" (Bachelard, 1971, s. 25). Bu tür okuma pratikleri metinlere yeni canlar katar. Ve Bachelard'ın söylediği gibi okurları da canlandırır.

Yazar'ı yerinden etmiştir okur. Bundan okurun, anlamı ikame edecek bir son nokta olduğu anlamı çıkarılmamalıdır tabii. Sadece okumanın, anlamın nihai mekânını dağıtan bir dinleme/oynama olarak (Barthes, 1977, s. 162; Cixous, 1988, s. 148) düşünülebileceğine dikkat çekilmiştir. Anlamın kendine göre bir yeri varsa, bu yer metin ile okur arasındaki ilişkinin, dinleme/oynama ilişkisinin içindedir.

* * *

> Sizin hiç *gözünüzü kitabınızdan kaldırıp başka yerlere bakarken de okuduğunuz* olmadı mı? (Barthes, 1986, s. 29)

Barthes "Yazma Okuma" başlıklı bir denemesine bu şekilde başlar ve daha sonra "*gözümüzü kaldırdığımız zaman* kafamıza yazdığımız metin"den bahsederek anlatımına devam eder (1986, s. 30). Kitap bizi bir düşünceler, çağrışımlar, anılar, anlam tahminleri trenine bindirmiştir; biz rüya görürüz (hayal kurarız) ve okuma/hayal kurma ânında zaten yazıyoruzdur. De Certeau da aktif yaratıcı okumayı metinle dans etme diye nitelemiştir:

> sayfa boyunca sürüklenme, metnin okurun sayfada gezinen gözleriyle başkalaşması, doğaçlama ve birkaç sözcükten çıkacak anlamların beklentisi anlık bir dans hareketiyle yazılı mekânlar üzerinde sekerek ilerler. (1984, s. xxi; ayrıca bkz. s. 175).

Benim burada yöneltmek istediğim soru şudur: Yaratıcı okuma süreci nasıl işlemektedir? Okuma nasıl bir yazı haline gelir? Okuma ile tahayyül gücünün işleyiş mekanizması arasındaki bağlar nelerdir?

Okumada yaratıcılık ihtimalini ortaya çıkarmanın koşulları nelerdir? Hepimiz, birçok okuma biçiminin yaratıcı olmadığını çok iyi biliriz. Bir sınıfın önünde, ofiste, koridorda, sıkıntılı bir tedirginlikle bir şeyleri beklediğimiz anlarda alelacele okurken "Okumanın anahtar noktaları nelerdir?" diye sormak, herhalde ne haz alınabilecek bir deneyim ne de yaratıcı bir deneyim olarak görülebilir. Kuşkusuz kurum bu türdeki bir okuma pratiğini cesaretlendirip teşvik etmektedir. Üniversitede okudukları metinlerin çokluğuyla bunalmış olan öğrenciler, genellikle hızlı okuma çözümünün ayartıcılığına kapılır ve bir noktada takılıp yoğunlaşmayı reddedip, onlardan daha yavaş, daha derin bir okuma talep eden Bachelard gibi insanların metinlerine kolay kolay sabredemezler. "Çok okuyan çok bilir" şeklindeki varsayım herkesçe benimsenip yaygınlaştığı zaman metalaşmış bir okuma yaklaşımına karşı direnmek gerçekten zordur. Ama başka okuma pratiklerinin, daha zengin, daha ilginç ve insanı alıp götüren okumalar doğuran başka pratiklerin de mümkün olduğunu artık rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

Yaratıcı okuma, ya da yazma okuma, sorununun izini sürerken bu noktada tekrar Bachelard'ın yaratıcı tahayyül gücü açıklamasına dönmek istiyorum. Bachelard'a göre, yaratıcılık bir imgenin "yeni olan bir şekilde" (1969, s. xxiv) yeniden *canlandırılmasıdır* ve bu niteliğiyle "imgenin yeniliğiyle kendinden geçme" halidir (1969, s. xi). Bu da bana yaratıcı bir okumanın tutkulu bir okuma olduğunu düşündürmektedir.

Yankıla(n)ma, Bachelard'ın yaratıcı tahayyül gücü fenomenolojisinin temel fikridir: Şiirsel imgeler okurda yankı bularak etkili olur. (Ben burada şiirseli geniş anlamdaki tanımıyla, yaratıcılıkla ilişkili olarak kullanıyorum.) Bir imge bizde yankılandığı zaman, biz o imgeyi yaşar, onu deneyimleriz. Bir imge yankılanırsa bizi duygusal ve bedensel olarak harekete geçirir, böylece biz de onu hissederiz. Şiirsel imge bizi sararak, deyim yerindeyse bize sahip olarak etkisini gösterir; okurlar kendilerini şiirsel imgeye teslim ederler (1969, s. viii-xix, xxiv). Şiirsel imge okuyan benlik içinde, benlik ile imge arasında bir dalga yaratır; bunlar tahayyül gücünün dalgalarıdır (1969, s. 36). Daha kesin bir dille ifade edersek, yankılanmalar okurda bir hatırlama ve rüya görme sürecini, tahayyül gücünü kışkırtan bir rüya okuma eylemini harekete geçirerek etkili olurlar.

Şiirsel imge yankılanmalar aracılığıyla "bizim kendimize" dönüşür ve bizi "kendi derinliklerimiz"de harekete geçirir. "Şiirsel imge bize başkası tarafından aktarılmış olmakla birlikte, biz de onu yaratabileceğimiz, onu yaratmamız gerektiği izlenimine sahip olmaya başlarız" (1969, s. xix). Şiirsel imge bizde yankılanarak başka yankılanmaların önünü açar. Okur böylece ciddi anlamda değişmiş olur: "Yankılanmalar oluşta bir değişiklik doğurur." Şiirsel imge "ifade ettiği şey haline getirerek bizi ifade eder" ve böylece "tezahür etmiş" oluruz; bu, varlığımızın bir oluşudur (1969, s. xix, xxiii). Eğer imge bizi ifade ediyorsa, okuma süreci de bir yazma etkinliği, bir yankıla(n)madır. Okumanın sevinciyle yaratım eylemine kendimiz de katılırız. Şiirsel imge "yaşamlarımız üzerinde raptedici bir etkiye sahiptir" (1969, s. xxii): Biz yazmak üzere harekete geçiririliriz.

İmge ile okur arasındaki, ya da metin ile okur arasındaki bir yankıla(n)ma ilişkisi, bir anlamın kökeni ya da kaynağının bir

yazar, bir metin ya da bir okurda olduğu görüşünü de temelsiz bırakır. Anlam arada bir yerde ortaya çıkar. Bachelard bunu, her okumanın ilk okuma olduğunu söyleyerek ifade eder (1969, s. xx). Yaratıcılık, bir imgenin yeniliğini onunla karşılaşınca duyumsayarak, bu fikre açık olmaktan gelecektir. Ve bir imgeye de böyle bir deneyim aracılığıyla yeniden, farklı biçimde bir can verilir.

Bu can vermenin gerçekleşmesinin nedeni, imgedeki bir özelliğin bizim üzerimizde ve bizim aracılığımızla sihirli bir etki bırakmasıdır. Bazı imgeler ve yazma formları bizde etkili olurken, bazıları da olmazlar. Bachelard ("imge"nin yeniliğini yeniden duyumsadığım ve beni sarsan her yeni okumada) beni etkiler, fakat ben onun sizde de mutlaka aynı etkiyi bırakacağını sanmıyorum. Yine de, Bachelard'ın yaklaşımında yaratıcılık açısından önemli olan yalnızca metnin niteliği değil, aynı zamanda okuma mekânının niteliğidir. Bachelard beni sarar, ama her yerde değil; diyelim onu koridorda okuyorsam aynı okuma sevincini tatmam kolay olmayacaktır. Bachelard *The Poetics of Space*'de (Mekânın Poetikası), yaratıcı tahayyül gücünün imkânlarına kapıyı açan şeyin mahrem mekân, zinde olmayı sağlayan fiziksel-psişik mekânlar olduğunu iddia etmektedir. Sığınak ve koruma, rüya görmeyi ve hatırlamayı –hayal kurmayı ve tahayyül etmeyi– olanaklı kılar (1969, s. 5-7). Eğer Bachelard'ın bu yaklaşımı fazla muhafazalı ve içedönük görünüyorsa, onun ayrıca hareket mekânlarının –yollar, patikalar– yaratıcı etkilerinden söz ettiğine de dikkat çekilebilir (1969, s. 10). Yine de buradaki can alıcı nokta, okuma mekânının okuma biçimimizde, "kitabımızdan gözümüzü kaldırıp başka yerlere bakarken okuyup" okumadığımızda bir farklılık yaratmasıdır.

* * *

Siz nerelerde okursunuz? Yatakta mı, bir masada mı, şöminenin yanındaki bir koltukta mı (iç mekânın kapalı sıcaklığı, Bachelard'ın hayal kurmanın mahrem mekânları hakkındaki örneklerinden birisidir), tuvalette mi, trende mi, kumsalda mı, kütüphanede mi? Bu mekânlardaki okumaların hepsi aynı deneyimler

midir? Bu farklı yerlerin her birinde neler okuyorsunuz? Aynı kitabı yatakta, masada, kumsalda ya da kütüphanede okuduğumuz zamanlarda bile bu *aynı* şey midir, ya da hangi anlamda aynıdır?

Örneğin ben bir trendeyken hiçbir şey okuyamam; tren benim için kitap olmadan hayal kurma mekânıdır. Bendeki duygular her zaman şöyle ortaya çıkar: Bir kitaba gömülüp kalmak kaçırılmış bir fırsattır; trenler, hareket ediyor olma duygusu ve pencereden dışarıyı seyretmeler hayal kurmak için çok iyi koşullardır. Trenlerde hayal kurmanın hazzı okumaktan alabileceğim hazzı geride bırakabilir. Yine de trenlerin pek çok insan açısından okuma için ideal bir ortam sunan bir sığınak ve içe çekilme mekânı olduğunun farkındayımdır (bkz. de Certeau, 1984). O zaman, trende hayal kurmanın bir okuma olarak, hayal-okumanın bir versiyonu olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini de doğal olarak merak ederim. Şimdi bu satırları yazarken, Bachelard'ın tam da tren gezileri deneyimi üstüne yazdığı bir pasaja (1969, s. 62) rastladım.

Barthes "Okuma Üzerine" başlıklı bir denemesinde, okuma mekânını merkeze koyarak okuma deneyimlerinin bir sınıflandırmasını yapmaya girişir. Örneğin onu etkilemeyen kütüphane için şunları söyler: Kütüphane oturulan değil, ziyaret edilen bir mekân, bir baskılama yeridir. Oysa kütüphane çok sayıda insan için de bir cennet, bilimsel bir oluş biçiminin timsalidir.

Barthes, masanın sorumluluğu ile yatağın sorumsuzluğundan söz etmektedir (1991, s. 181). Barthes, kitapların "yatak" ve "masa" kitapları şeklinde sınıflandırılmasının, yazma eylemi başlayınca, okunmuş olan her şey kendini çalışmaya yansıtırken ortaya çıkan bir okuma çılgınlığını kontrol altına almanın bir aracı olduğunu söyler (1991, s. 181). Ben Barthes'ın stratejisini biliyor ve onun yaygın bir strateji olduğu kanısını taşıyorum. Ama Barthes'ın, bunun basit bir çözüm olduğunu ileri sürdüğü noktada, benim deneyimlerim açısından geçersiz olduğunu da gözlemiş durumdayım. Bazı farklılıklar olmasına rağmen, benim yataktaki okumalarım genellikle yazmayla sonuçlanır; kitabın masaya aktarılması gerekebilir; kendime bir not almak için yataktan çıkmak zorunda kalabilirim. Benim başıma gelmiştir bunlar. Öğleden sonra yazmaya ara vermiş, yatakta Malouf'un *Remembering Babylon*'unu (Babil'i Hatırlamak) okumaya başlamıştım. O sırada Bac-

helard'ın imgelerin canlanması üzerine düşünceleri hakkında yazıyordum ve benim bakışımı Malouf'ta da yakalamıştım. Yani, imgelerin çocukların fantezileri ve oyunlarında canlanmasının bir betimlemesiydi bu:

> çayır, tüm o kille kaplı taşlar ve karınca sürüleri, Rusya'da bir ormandı –onlar kurtların peşine düşmüş avcılardı. Çocuk bu manzarayı dördüncü sınıfın okuma kitabındaki bir hikâyeden uydurmuş, sonra hikâyenin içinde kaybolmuştu. Burun deliklerinden dumanlar çıkartan soğuk havada, kar ayaklarının altında çıtırdıyordu; taşıdığı silah, okkalı bir değnek, omzundan aşağı sarkıyordu. (1993, s. 1)

Bu buz gibi soğuk Rusya'da bir ormana dönüşen, sıcak bir Avustralya kırında dolaşan çocuklar –metaforun canlanmasının sevimli bir metaforu. Fakat bu imgede asıl etkiyi bırakan unsur Malouf'un çocukların tahayyülleriyle ilgili tahayyülleridir, öyle ki biz kendimizi çocukların, kırdaki-ormandaki avcıların yerine koyarız. Bu tür yazılar tahayyül gücünü kışkırtır. İşte benim Bachelard'ın çalışmasında imgelerin canlanmasıyla ilgili olarak gördüklerim bunlardır. Dolayısıyla bu kitap da yataktan masaya taşınmıştır.

Genel kapsamıyla, Barthes yatak ile masa arasında ayrım yapmakta haklıdır, çünkü bu iki sözcüğün de çok farklı çağrışımları var. Sonuçta okuma mekânları olarak farklı benlikler üretirler. Örneğin, bir yandan kitapla, onu yatakta, içime çekilmişken okuduğum zaman kurulan ilişkinin muhayyel havasını, öbür yandan masanın sembolik düzeninin, diyelim bir ders ya da konferanstan önce verdiği oldukça korkutucu yüzünü düşünün (son âna kadar çarşafların altına saklandığınız zamanki). Oysa masa bir haz ve entelektüel tutku yeri de olabilir. Ben yatakta okurken bilgi tutkumu pek hissedemiyor, en azından diri tutamıyorum; yatakta okuduğum kitap beni entelektüel tutkuyla dürterse yatağımdan kalkıp masaya geçmem gerekiyor. Tabii bu tam bir "sorumluluk" duygusu da vermiyor. Diyeceğim o ki, farklı okuma mekânları farklı deneyimler ve okuma anlamları doğuruyor, ama kuşkusuz okunacak metin, okumanın bağlamı ve amacı da bir farklılık yaratıyor.

> Italo Calvino'nun *If on a Winter's Night a Traveler*'ını (Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu) okumaya başlamak üzeresin. Gevşe. Yoğunlaş. Diğer

düşüncelerin hepsini kafandan sil. Etrafındaki dünyayı yok say. En iyisi kapıyı kapat, televizyon yandaki odada dursun... En rahat pozisyonu bul (otur, yayıl, kıvrıl ya da kalas gibi uzan. Sırtüstü uzan, yan tarafına dön, karınüstü dur. Rahat bir koltuğa, divana, salıncaklı sandalyeye, masanın sandalyesine yerleş... Yatağın üstü var, kuşkusuz içi de. (Calvino, 1982, s. 9)

Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu'nun başındaki en çok akılda kalacak olan pasaj, okumak için doğru pozisyonu bulmanın, okuyan bedeni yerleştirmenin en ince ayrıntılarına kadar betimlenmesidir. Değişik okuma deneyimleri ve pratikleri hakkında düşünmenin başka bir yolu da onu değişik okuyan bedenler olarak ifade etmek olacaktır. Yatakta yatarken okuyan Malouf'un, kendisini masanın başında otururken okuyan Malouf'tan farklı hissedeceği muhakkaktır. İki durumda da farklı farklı okuyan bedenlerden söz etmek gerekir.

* * *

Okuma bedenin hareketidir (kuşkusuz bedeniyle okuyan birisi için). (Barthes, 1986, s. 36)

Kuşkusuz mu? Bedenimizle okuduğumuz görüşü, bence, yalnızca şaşkınlıkla karşılanmamakta, duyanlarda şok etkisi de yapmaktadır. Tabii biraz da kabul etmekten gelen bir şoktur bu. Evet, ben okuduğumu boğazımda, midemde, omuzlarımda hissedebilirim; ellerim, başım, ayaklarım hareket halindedir; kendi kendime konuşurum. "Şimdi böyle diyorsun ya, bu öylesine açık görünüyor ki, ama *bedenimin* bir kitap okuduğu hiç aklıma gelmezdi." Bedenlerimizle okuduğumuzu kabul etmek niçin böyle bir şok etkisi yaratmaktadır? Bu gerçekte sınırları aşan bir şeymiş gibi görünmektedir, bunun nedeni de, güya beyinde olan biten şeylerin potansiyel olarak duyusal, hatta erotik hale gelmesi midir? Beynin baskılama işareti, *okumanın* bastırılması mıdır?

Bu bedensiz okuma deneyimini uçak yolculuğuyla karşılaştıran de Certeau, bunun, gözün ayrıcalıklı konumuyla bağlantılı olan, özellikle modern bir okuma deneyimi olduğunu iddia etmektedir:

> Bugün, metin artık konuya kendi ritmini dayatmıyor, artık kendisini okurun sesiyle dışa vurmuyor. (1984, 176)

Sesten göze geçiş metin ile okur arasında bir mesafe oluşmasına imkân vermekte ve bedensiz bir bedensel deneyimi davet etmektedir. Metnin ağaçları ve nehirleri (Cixous, 1988, s. 148), üzerinde uçtuğumuz ülkenin ağaçlarıyla nehirlerinden daha yakın değildir.

Barthes ve Cixous gibi yazarlar, bu okuma türüne karşılık olarak, metinle yakın bir ilişki kurmayı gerektiren okuma pratiklerine ilgi duymaktadırlar. Örneğin metin ile okur arasında bedensel bir ilişki bulunduğunu iddia eden Cixous şunları söylemektedir: "Biz mümkün olduğu kadar metnin bedenine yakın... çalışıyoruz" (1988, s. 148). Barthes bir okuma erotizmi, "bedenin tüm duygularının devrede olduğu bir arzulu okuma" istemektedir (1986, s. 39). Bu noktada *Metnin Hazzı*'nı ve Barthes'ın maddiliğe, metinsel yazma ve okuma pratiklerinin erotik yönüne (metnin verdiği coşkuya ya da *saadete*) duyduğu ilgiyi düşünün.

Cixous, kendisine "dokunan" metinler, kendisinin "sevdiği" metinler üzerinde çalışmayı seçerken, Barthes rahatsız edici hazza uygun metinler aramakta, Bachelard ise sevinçli yankılar uyandıran şiirsel yazıya değer vermektedir. Metinler farklı bedensel-duygusal tepkiler doğururlar. Bazı metinler bizi üşütürken bazıları hasta eder, bazıları da tıkabasa doyurur, yüceltir, sevince boğar ya da kederlendirir. Bir metin bizde ritmler doğurabilir, bize şarkı söyletebilir, bizi dans ettirebilir. Bir metin, çağdaş okuma biçiminin, özellikle de görev gereği okumanın baskılarına rağmen, bizi sarsabilir (de Certeau, 1984, s. 175). Yine bir metnin beden üzerindeki etkisi bize metnin göstergelerinin nasıl etkili olduğu konusunda bir fikir verebilir; eğer onu dinlersek tabii. Ben kendi öğrencilerime, bir metnin (yazılı olsun başka bir araçla üretilmiş olsun, herhangi bir metnin) analizi ya da okumasına şu soruyu yönelterek başlamalarını öneriyorum: Bu metin benim bedenimde hangi etkileri bırakıyor? Baskıdan arzuya geçişte bu sorunun kendisi stratejik bir yer tutmaktadır. Ben de, ilk başta "Benim tepkim niçin önemli?" doğrultusunda gösterdiğim direnişe rağmen, bu sorunun işe yaradığına tanık olurum. Biz kendi tepkilerimize dikkat ederek anlamın nasıl üretildiği, bir metnin ne demek istediği konusunda (se-

mantik içerik, öğeler arasındaki formel ilişkiler ve anlam oluşturma sisteminin doğası –bir görsel metin bir müzik parçasından farklı bir etki doğuracaktır– bağlamlarında) bir fikir sahibi olabiliriz. Biz göstergelerin kültürel kodlarına tepki veririz; her okuma, özel bir okuma olsa bile, "birey-aşırı biçimlerden türer" (Barthes, 1986, s. 31).

Okumayı metin ile okur arasındaki canlı, dinamik bir ilişki olarak düşünüyorsak, o zaman her özgül metnin herkeste aynı tepkileri doğurmayacağı açıktır. Gerçekten de böyle bir bakış açısı, hepimizin aynı kişiye âşık olması fikri kadar tuhaf kaçar. İşte bu noktada, bu kitabın merkezi temalarından birisine, yani dolayımlar (okumada beden ile duyguların kurduğu dolayımlar) sorununa değinmiş oluyoruz. Özneler arası bir aşk ilişkisinde kuşkusuz duygusal olarak, bedensel olarak sürüp giden bir şeyler vardır; yoksa sanki ilişkiden ayrı bir şeymiş gibi basit bir aşk iletisinden söz edilemez. Aynı durum okuma ilişkilerinde de geçerlidir. Okuma sürecinde anlam duyusal olarak, maddi olarak *üretilmektedir*; anlam, bir anlam, doğrudan iletilmez/alınmaz. Ayrıca, sanki bedenin pasif biçimde anlamı, bir sünger gibi, soğurması durumu da söz konusu değildir; bir metne fiziksel-duygusal bir tepki vermek aktif bir ilişkiyi içerir. Barthes şöyle der: "Okumak, metindeki göstergelerin davetiyle... *bedenimizi* çalıştırmaktır," (1986, s. 31). Barthes'ın bu sözünün, Derrida'nın "Biz ancak yazdıkça yazılırız" şeklindeki formülasyonunu yansıttığı açıktır. Yalnız Barthes, yazan öğenin beden olduğunun altını çizerek bu formülasyonu bir adım daha ileri götürmektedir. Bizim bedenimiz çalışır, bizim bedenimiz okur; bizim bedenimiz anlamlandırma süreçlerinin mekânıdır.

* * *

> İster gazeteler isterse Proust olsun, metin ancak okurları vasıtasıyla bir anlama kavuşur. (de Certeau, 1984, s. 170)

Metinleri okurken kendi dünya bilgimizi, ayrıca yaşamlarımızı –bedenlerimizi, anılarımızı, rüyalarımızı– da metinlere sunarız. Bizim hikâyelerimizin ve deneyimlerimizin tikelliği okumada içe-

rilmiştir. Farklı tarihlerimizin, kültürel bilgilerimizin sonucu olarak, metnin farklı uğraklarıyla uyum sağlar ve onlardan farklı anlamlar çıkarırız. Ancak bununla kastedilmek istenen de, basitçe metinde, farklı okuyan özneler tarafından görülmeyi bekleyen çok anlam olması değildir. Benlik, metnin anlamının her üretiminde içerilmiştir; benlik, okuma sürecinde metinsel dokunun bir parçası haline gelir. Hem kültürel hem de tikel bir okumada, metindeki kültürel izler bizim belleğimizdeki izlere karışır.

Bana tuhaf görünen şey, nesnellik adına okuyan öznenin reddedilmesidir. Okuma, nesnel bir okuma olduğu görüşünü savunan, metni okuyan bir özneden ayrı bir nesne olarak gören kişiler tarafından nasıl *yapılır*? Nesnel bir okumada okumanın kendisi bastırılmak zorundadır. Bir metnin anlamını açıkça gören, bir metne bağlanmayan, bedensiz bir bilincin okuması ne türde bir deneyimdir? Çünkü her bağlanmada metin benlikle lekelenecek, metin ile benlik arasında bir ilişki kurulacaktır.

Okuyan benliğin metnin içinde olduğunu kabul etmek, nesnel bir okuma fikrini sorgulamak demektir. Yine de bu, okumayı salt öznel bir konu haline getirir mi? Öznellik ile okuma hakkındaki tartışmalı sorun şudur: Yazar'ın ölümü ve anlam sabitliğinin sorgulanmasıyla, metinlerin sizin istediğiniz herhangi bir anlamı taşıyabileceği sonucuna mı varılmak isteniyor? Barthes'a bazen bu tür niyetler atfedilebilmesine rağmen, onun da okumanın "yapıyı *çarpıtsa*" bile "bir yapı gerektirdiğini, yapıya saygı duyduğunu" iddia ederek "vahşi okuma" fikrini sorguladığını görürüz (1986, s. 36). Barthes, "çokanlamlılıktan anlam olmaması noktasına" geçişi, "*benim* okumam" dışında okumanın her türlü anlamdan kurtarılmasını tartışmaya açmaktadır (1986, s. 324). Sonuç olarak, buradaki genel yapısalcı/göstergebilimci sonuç, postyapısalcılar tarafından varıldığı düşünülen, anlamın göstergeler arasında yapısal olarak belirlenmiş ilişkilerde üretildiği sonucudur; yani, kurallar *vardır*.

> okuma[da] biz de metni belli bir duruşla etkileriz. Zaten metin bu nedenle canlıdır; fakat bu duruş, ki bu bizim icadımızdır, ancak metnin öğeleri arasında yönlendirilen bir ilişki olduğu için mümkün olmaktadır. (Barthes, 1986, s. 32)

Kurallar (öğeler arasındaki yönlendirilen ilişki), okumadaki öğeler, yani bizim icatlarımız arasındaki ilişkilerde dönüşümler olmasını mümkün hale getirmektedir. Dilimiz sürçtüğü ve sesimizdeki farklı iniş çıkışlarla, farklı tonlarla oynayarak bir cümleyi tekrar okuduğumuz zaman, hem metin içi hem metinler arası olan kuralları ya da kodları tartar ve "Bunlar neyi sağlar?" diye düşünürüz. Borges'ten ödünç aldığı bir metaforu kullanan Eco, "Koruluk, patikalara ayrılan bahçedir... okur her zaman seçim yapmaya zorlanır" (1994, s. 6). Okumadaki tercihler okurun payına belli "dünya bilgileri" olmasını varsayar. Eco, okurun kültürel gelenekler konusunda yeterli olmasının zorunluluğunu sürekli vurgulamaktadır (1992, 1994); ki hiçbir eski okuma biçiminde aranmayan bir özelliktir bu. Kuşkusuz okumada yaratıcılığa olanak tanıyan etken de tam böyle bir okuma yeterliliğidir. Bizler her *yakın* okumayla bir metni değişik şekillerde okuruz.

Bunu ifade etmenin başka (ve herhalde Eco'dan ziyade Barthes'a uygun düşen) bir yolu, düzen ile kargaşanın birlikte yer aldığını, anlamın köklü dönüşümünü bu bileşimin oluşturduğunu söylemek olabilir. "Düzen ve kargaşa" formülasyonu, nesnel/öznel ayrımını (bu ayrım, metin-dışı bir hakikat zemini olduğunu varsaydığı kadarıyla) ortadan kaldırır. Barthes'ın dile getirdiği gibi, "okumanın nesnel ya da öznel hakikati yoktur" (1986, s. 31). Barthes'ın yalnızca "*oynak* bir hakikat" bulunduğu iddiası, bizim hakikati, okur ile metin arasındaki canlı ilişkide, okumanın oynanması/çalışılmasında, performansta, *okumada* mevzilenmiş, tamamen kültürel ve olumsal olarak düşünmemize yol açmaktadır.

Düzen ve kargaşanın ya da yapı ve hareketin bir arada bulunması fikri, Yazma bölümünde ata binmeyi ele alırken dikkat çekilen noktaya benzemektedir: Ata binme disiplini hareket özgürlüğünü kolaylaştırır, ona "imkân tanır". Bu kitapta yer alan ve bizim öğretilerimiz arasında önemli bir yere sahip olan temel varsayımlardan birisi, eğer bir yapı sunulmuş (bizim derslerimizin yapısı oldukça sağlamdır) ve akademik söylemin ritüelleriyle kurallarının farkına varmaları sağlanmış olsaydı, öğrencilerin yaratıcı faaliyetlere girişmekte daha iyi bir konumda olacaklarıdır. Söylemeye gerek yok ki, bu tutum bize meydan okunmasını da kap-

sayacaktır: Bizim derslerimizin sağlam yapısı vardır, ancak biz onların nereye ya da nasıl gidecekleri, hangi patikaları takip edecekleri konusunda hiçbir varsayımda bulunmayız. Bu öğrenme/öğretme faaliyeti bir anlamda "öznel" olsa bile, ayrıca çok katıdır; oynanacak oyunun kurallarını bilmek zorundasınız. Gerçekten, belli bir disipline ve okuyan topluluğa meydan okumak istiyorsanız, oyunun kurallarına ve geleneklerine vâkıf olmak temel bir öneme sahiptir.

Barthes, "belli bir okuma tipinde (herhangi bir okuma biçimi midir bu?) sebat edeceğini" söyler (1986, s. 33). Fakat buradaki "belli bir tip" vurgusunun "vahşi" anlamını yüklenmediği ya da kültürün ve toplumsallığın dışına düşmediği de ortadadır. Bachelard'ın fenomenolojik okuma pratiği de "belli bir tip"i ayrıcalıklı bir yere oturtmaktadır: Fenomenoloji "bir imgenin tekil bir bilinçte doğuşu"nu ele alır (1969, s. xv). Biz kendimizin bir imge deneyimiyle başlıyoruz, zaten başka nereden başlayabilirdik? Ancak buradan yola çıkarken de imgenin özneler-aşırı olmasıyla ilgili bir noktaya ulaşıyoruz. "Bunu yazsaydım keşke" tepkisi, bağlantının, toplumsallığın hazzını dile getirmektedir. Benzer şekilde "Bana doğru gibi geliyor" demek de benim deneyimin tekil bir deneyim olduğunu, ama onu benim tek başıma yaşamadığımı da gösterir. Bir imgenin yankılanması için, özneler-aşırı olma *ile* tikel olanı (Durkheimcı bir ritüel deneyimi tarzında) başarılı biçimde birleştirmesi gerekir. Eğer tikel olana hitap edilmemişse, eğer bizde bir yankı doğurmamışsa, biz genel olanla, bizi harekete geçirmesi mümkün olmayan bir soyutlamayla yetiniriz.

Bachelard'ın okuma açıklamasında, yankıla(n)ma hareketi anlamlandırmanın mekânıdır. Yankıla(n)ma bir okur ile bir imgeyi birbirine bağlar, özne ile nesne arasında bir ayrımı geçersiz kılar: "Özne ile nesne ikiliği, sürekli yanıp sönen, titrek bir ışık gibi yanıp duran, ters dönüşleriyle sürekli aktif bir durumdur" (1969, s. xv). Gerçekten de bir imge bizde bir yankı bulacaksa, bir nesne olarak, okuyan bir özneden ayrı ve başka bir şey olarak görülemez. Yine bu noktada da, anlamın metinde ya da okurda değil, okur ile metin arasındaki ilişkinin arasında olduğunu söyleyebiliriz.

* * *

Farklı bir dünya (okurun dünyası) yazarın sahasına süzülüyor.

Bu mutasyon, metni, kiralık bir daire gibi meskûn hale getiriyor. Başka bir insanın mülkünü, bir yolcunun bir süreliğine ödünç aldığı bir mekâna çeviriyor. (de Certeau, 1984, s. xxii)

Ben bu bölüme, okuma ile yeme arasındaki metaforik bir etkileşimle başladım. Şimdi de günlük pratikler ile okuma arasındaki bu tür geçişlere dönmek istiyorum.

Metin kiralık bir daireye, okur kiracıya benzer ve bu şekilde metni oturulabilir bir yer durumuna getirirler. Zaten de Certeau da okumayı gündelik bir faaliyet olarak görmektedir. De Certeau'nun ilgi duyduğu başlıca konulardan birisi, gündelik yaşamın pratiklerinin yaratıcı doğasıdır. De Certeau, konuşma, okuma, hareket etme, alışverişe çıkma, yemek pişirme ve sokakta yürüme gibi pratiklerdeki gündelik sanatlardan, "yapma biçimleri"nden, "şiir yazma biçimleri"nden söz etmektedir (1984, s. xiv-xxii). Gündelik pratiklerde bir yaratıcılık potansiyeli vardır; gündelik pratikler konuşma, okuma ve yazma gibi dilsel fenomenlerdir. Metin kiralık bir daireyle karşılaştırılır karşılaştırılmaz kiracılar da konuşanlarla birleştirilir: Tıpkı konuşmacıların bir dile kendi tarihlerini ve "tabirleri"ni katmaları, "yayaların sokakları arzularının ormanlarıyla doldurmaları" gibi, kiracılar da oturdukları daireleri kendi edimleri ve anılarıyla "donatırlar" (1984, s. xxi).

Gündelik pratiklerden okuma kapsamında bahsetmek şimdilerde oldukça yaygın bir tutumdur: Bir sokağı, bir apartman dairesini, bir süpermarketi, bir reklamı okuruz. Peki, bu metaforun içindeki anlam nedir? Toplumsal gerçekliğin metinsel bir nitelik taşıdığını ima etmek, bana toplumsal metinlerin *okumasını* vurgulamaktan daha ilginç gelmemektedir. Bir de de Certeau'yu ilgilendiren şeye bakalım: Gündelik yaşam yaratıcıdır, çünkü metinlerin *pratiğini* kapsamaktadır. De Certeau, Saussurcü göstergebilim bağlamında, *langue* yani dilin yapısından ziyade, *parole*'e yani söz edimine vurgu yapar (1984, s. xiii, 32-33). Her türlü söz edimi bir dilbilimsel sistemi önvarsaymakta, fakat bir dilbilimsel sistem de ancak bir söz edimiyle *gerçekleşmektedir* (1984, s. 32-33). *Langue* ile *parole*, bir karşıtlık oluşturmaktan ziyade, bir-

birlerine bağımlı olan kavramlardır. Bir metin okuma pratiğinde, yani *parole*'de edimselleşir (1984, s. 171). Ve eğer bir sistem ya da bir metin ancak pratikte gerçekse, yaratıcılığın yolu açık demektir. Bunun için biz, süpermarkette, mutfakta ve sokakta dillerin temellük edilmesi olarak anlaşılabilecek bir çerçeve içinde öğeleri düzenler ve yeniden düzenleriz. Tıpkı okurken yazdığımız gibi.

Okuma/yazma gündelik pratiğe göre bir metafor olduğu gibi, gündelik pratiğin kültürel analizine de uygun düşen bir metafordur. Biz kumsalı, televizyondaki bir programı, bir odayı okuruz. Bunun için kültürel pratik de gündelik bir pratiktir ve bileceği şeye katılır. Biz ayrıca Marx'ı, Weber'i, Durkheim'ı, Bachelard'ı, de Certeau'yu okuruz. Metinlerin farklı türlerde okunmaları için gerekli çok farklı bilgiler ve beceriler bulunduğunu reddetmeden, okuma metaforu teorik olan ile ampirik olan arasındaki sosyolojik ayrım açısından, ve aslında gündelik yaşamın bilgisini üreten bir pratik alanını ayrıcalıklı bir yere oturtma açısından sorun yaratmakta stratejik bir rol oynayabilir mi?

* * *

Barthes, "Güneybatı Işığı" başlığını taşıyan ve çocukluğunun ülkesini anlattığı bir denemesinde, bedenli okuma ile soyut okuma arasında bir ayrım yapmaktadır. Barthes'ın burada hisler, sesler, ışık ve ille de kokularla bezenmiş anılar aracılığıyla bir yeri okumaktan, bir yerin toplumsal bileşimini bilmekten söz ettiği bellidir. "Sosyolojik analiz"in "kaba süzgeci" "toplumsal diyalektin 'incelik'lerini elemektedir." Ama Barthes onları *hissediyordu.* Anılar, duygular, duyular; okumalarında bunların hepsi etkiliydi.

> Zira bir ülkeyi "okumak", öncelikle onu beden ve anı olarak, bedenin anıları kapsamında algılamak demektir. Ben bu bilgi ve analiz dehlizlerinin yazara tahsis edildiğine inanıyorum. (Barthes, 1992, s. 8-9)

Bir ülkeyi okumak, bir kitabı okumakla aynı deneyim olmayacak, iki deneyimde ayrı duygular hissedilip, ayrı hislerden meydana gelen anılar canlanacaktır. Yalnız Barthes burada okumayı bir

bilme metaforu olarak kullanmakta, kendi dünyamızla karşılaşmamızın niteliğinden söz etmektedir. Zaten tutkulu olan da bu karşılaşma, bu okumadır.

Arzu



Ne yazık ki Hegel şeyleri icat etmez. Bana kalırsa, diyalektik, onun tasımsal sistemi, öznenin tekrar kendisine dönmek için ötekine gidişi, tüm bu süreç... aslında sıradan gündelik hayatımızda her an iş başında olan bir süreçtir.

(Cixous, 1986, s. 78)

Arzu bir ilişkidir; benlik ile bir öteki arasındaki duygusal bir dinamiktir. Arzu ayrıca, bilginin işleyişi ve motivasyonları açısından da temel bir öneme sahiptir: Bilgi, insanın kendisinden çıkıp dünyaya yöneldiği bir hareketten, bir ötekine (bu öteki hangi biçime bürünmüş olursa olsun, ya da ister başka bir kişinin, ister başka bir yerin veya toplumsal dünyanın ötekiliği, hatta isterse aşina olunmayan bir fikre içkin ötekilik olsun) doğru hareketinden meydana gelir. Cixous da yukarıdaki alıntıda, Hegel'in arzuyu anlattığı, efendi ile köle arasındaki ölüm kalım mücadelesi demek olan ünlü hikâyesine, her türlü toplumsal ilişkide arzu modeli olarak geniş kabul gören bir hikâyeye gönderme yapmaktadır.

Cixous'un itiraz ettiği nokta, Hegelci arzunun tikel doğası, beraberinde getirdiği ben/öteki ilişkisinin yapısıdır. Hegel yalnızca tüm bilgilerin özbilgi olduğunu, bilginin kendimizi tanıma arzusuyla güdülendiğini öngörmekle kalmaz, aynı zamanda, bilginin kendinden kuşku duymama halinde tek başına kalacak bir benliği tanıma arzusuyla ilgili olduğunu varsaymaktadır. Bu, sözümona benim "Ben" diyebileceğim ve bir şey olmanın sizden –ötekinden– tamamen uzak ve ayrı bir şey olduğuna inanabileceğim zamanki tekbenci bir uğraktır. Biz kendimizden çıkıp bir ötekine doğru hareket edebilir, fakat bunu da sırf yerinde duran bir benliğe, ötekiyle kurduğu ilişkide kendisinden çok fazla emin olan bir benliğe geri dönme arzusuyla yapabiliriz.

Hegelci arzu senaryosu kanımca şöyle bir çerçevede ifade edilebilir: Ben bir ötekini tanımayı arzu ediyorum, bir ayna işlevi görmesi için ötekine ihtiyacım var; ama siz benim aynam olacaksanız benimle aynı olmak zorundasınız, çünkü en küçük bir farklılık bile benim kimliğimi tehdit altına alacaktır (Hegel, 1977, s. 112-115). Bir dersin verildiği ortamı düşünün. Dinleyicilerin başlarını sallamaları, öğretim üyelerinde söyledikleri şeylerin onaylandığı hissini uyandıracak ve onlara daha sağlam bir benlik duygusu kazandıracaktır. Zaten bir izleyici topluluğunun olması tam da bu nedenle mutlaka gereklidir. Öyle değil mi, eğer siz bana bakarak başınızı sallamasaydınız ben kendimden nasıl emin olabilirdim? Fakat sonra, hiç beklenmedik bir anda, bir öğrenci ayağa kalkıp söz alır ve az önce söylediğim şeylerden birini sorgulayarak konuşmaya başlar. Birden tereddüte düşerim; kürsüdeki kişi artık tek başına duran, konuşan, kimliğinden emin ben değilimdir. Bir başkası benim benlik duygumu tehdit etmiştir. Bu durumda kim konuşacaktır? Ben mi, onlar mı? İşte böylece, bir ölüm kalım mücadelesinin ilk anlarını yaşayan bir görünüm sunmaya başlarız. Bu hikâyede ölüm kalım mücadelesini kaçınılmaz hale getiren etken, kendi kendiyle aynılık ve özdeşlik kurma arzusudur. Zira bu arzu, ötekiyle negatif, yıkıcı bir ilişki kurmayı; ötekindeki benlikten farklılığın kovulmasını ve ötekindeki her türlü özgüllüğü yok etme arzusunu içermektedir. Buna karşılık Cixous'nun arzu görüşü ise "can katma"ya odaklıdır. Cixous, "*ötekini* canlı ve farklı olarak bırakacak" bir arzu ihtimaline ilgi duymaktadır (1986, s. 79).

Hegelci arzu paradoksal bir nitelik taşır: Ben ötekine benliğin tanınması için ihtiyaç duyuyorum, bir öteki olmadan benlik de olmaz, fakat yine de kendinden kuşku duymama hali, ötekinin, ötekiliğin yadsınmasını zorunlu kılar. Bilgi açısından bakıldığında, bu ironi şöyle ifade edilebilir: Arzu hâkimiyet kurmaya ve bilgide son bir noktaya ulaşmaya yöneliktir, kendine dair bilgisiyle tek başına ayakta duracak bir benlik arzusudur; fakat bu, arzuyu –bilgi durumunu– bir sona da getirecektir. Öteki ve arzu olmadan bilgiye doğru bir hareket, yani bir bilgi süreci de olmaz. O zaman son kertede hâkimiyet kurma çabası başarısız kalmıştır. Bunun için Hegel'in hikâyesi kendi kendisini çürütür. (Kendine dair) bilgi toplumsal bir nitelik taşır ve bir dolayım yapısında oluşur. Yine de arzu dolayımsız, toplumsal ilişkilerin dışında olan bir bilgiden yanadır: Olanaksız fakat –Cixous'un ima ettiği gibi– son derece gerçek bir fantezi. Elinizdeki kitabın bilgi dolayımlarına ve sosyolojinin bağımlı olduğu dolayimları reddetmesine (kısacası, sosyolojinin kendi toplumsal karakterini reddetmesine) duyduğu ilginin çerçevesi de örtük bir şekilde bu Hegelci ironiyle belirlenmiştir.

Arzudaki farklı toplumsal ilişkiler farklı bilgi formlarını ya da bilme tarzlarını içerir. Bir bakıma, Hegel'deki yapıbozumcu dönüm noktası bizi, kendi hikâyesindeki ben/öteki ilişkisinin doğası hakkında, dolayısıyla farklı ilişki formları ile bilme biçimlerinin olabilirliği üzerine kritik sorular yöneltmeye davet etmektedir. Cixous gibi yazarlara göre, hem hâkimiyet kurma arzusunun *hem de* bu arzunun yerine getirilmesinin olanaksızlığının aynı anda var olması, başka arzuların (bilgi/*arzu* ilişkisini kabul eden arzuların) devreye girebileceği bir mekân açmaktadır. Cixous durmadan şu soruyu yöneltir: Ötekine doğru bir hareketi, onu aşma ya da yadsıma, yani yok etme ihtiyacı duymadan gerçekleştirme ihtimali; ötekinin –ve *aradaki ilişkinin* ötekiliğinin– hem kabul edildiği hem de sevinçle karşılandığı bir arzu var mıdır? İşte mutlak bir bilginin, kendisine sahip olan bir bilginin olanaksızlığına işaret eden şey tam bu ilişkidir.

"Diyalektik ... sıradan gündelik hayatımızda iş başındadır." Hegelci arzuyla bağlantılı olarak ele alınabilecek bilgide her türlü sorunla karşılaşılırken, ben bu bölümde öğretme eyleminin gündelik boyutu konusunda odaklanmak istiyorum. Öğretme eyleminin bil-

ginin *toplumsal* niteliğini örnekliyor olması belki de pek çok akademisyenin bu faaliyeti horgörmelerinin asıl nedenidir: Öğretme, kendisinin toplumsal karakterini reddedecek olan her türlü bilgiye dayanarak bastırılmalıdır. Benim burada ilgilendiğim konu, bilginin içindeki böyle bir arzunun toplumsal öğretme ilişkileri deneyimi açısından doğurduğu sonuçlar, bilgideki arzu ile öğretmedeki arzu arasındaki bağlardır. Ben, öğretme eyleminin –baskı altına alınacak olan– toplumsal ilişkilerine dikkati çekmenin başka ilişki biçimlerinin kapısını açabileceğini umuyorum. Hegel etkili oluyorsa, öğretme eyleminde burada şimdi var olan başka arzular da etkili olacaktır.

* * *

Öğretmede iletişim modeli, bilginin sahip olunabilecek bir şey olduğunu varsaymaktadır. Bilgi, öğretmenin mülkiyetindeki bir *şey*; dolayısıyla, öğretmene herhangi bir zarar vermeden, öğretmenin mülkiyetindeki şeyden herhangi bir eksilmeye yol açmadan öğrenciye aktarılacak ya da iletilecek bir şeydir. Biz bu öğretme pratikleri hakkında, bilgiye yapışma fantezisinin nasıl öğretme sürecinde bilginin başına gelenleri reddetmeyi gerektirdiği hakkında birçok fikir ileri sürmüş durumdayız. Ben tüm bu savlarda Hegelci bir yan buluyorum. Bence bu Hegelci duyguyu veren özellik de, ilişkilerin yapısı olduğu kadar, yine bu ilişkilerde yaşanan gerilim ve mücadele havasıdır. Herhalde bu mücadeleyi belli bir yapıyı korumaya ve onun sayesinde bilgide bir istikrar olduğunu öngören fantezileri sürdürmeye yönelik bir kavga olarak görüyorum.

Bilginin tartışmalı, olumsal doğası, herhalde hiçbir yerde bir sınıfta olduğundan daha açık biçimde görülemez. Bunun için iletişim modeli sürekli çökmektedir: Öğrenciler karşılık verirler, sorular sorarlar, korkunç sorular yöneltirler, konuşmazlar, bezgin ya da sıkılmış tavırlar gösterirler ya da *hınçla* hareket ederler. Sonuçta öğretmenin kendinden emin hallerini şu ya da bu şekilde sarsarak etkisiz hale getirirler. Öğrenciler bize bilgideki, kendine dair bilgideki her türlü kesinliğin temelinin son derece çürük olduğunu hatırlatmaktadır. Barthes'ın ifade ettiği gibi:

> Ben, bir bilgi külliyatı *ortaya serme* örtüsü altında, bir söylemi *ortaya koyan, bu söylemin nasıl algılandığını hiçbir zaman bilmeyen* ve böylece *beni kuracak...* kesin bir imgenin teminatını ebediyen yasaklayan kişiyim. (1977, s. 194)

Öğrencilerin yanıtlarının, öğretmenin konumunu sarsıcı bir etki yapabilecek alternatif bir pedagojinin güdümünde olması gerekmez: "Ben harfi harfine senin benden yapmamı istediğin şeyi yaptım, ama niçin daha iyi olmadı?" "Fikirlerini ifade ediş biçimin yeterince açık değil." "Yanıtları bildiğini söylemek istiyorsun." Ayrıca, benim ders verdiğim öğrencilerin, benim öğrencinin "entelektüel özerkliği"nin önemi konusundaki görüşlerimi mutlaka benimseyeceklerini varsayarsam, ne kadar ironik görünürse görünsün, kesinlikle iletişim modeliyle aynı Hegelci çerçeveyle hareket ediyor olurum: "Olmanı dilediğim şey ol; özerk ol." Bunun için öğrenciler karşı koydukları, kızdıkları, bezgin bir tutumla karşılık verdikleri zaman şaşırmamam gerekir, fakat ben de "kesin bir imgenin temin edilmesini", bir aynayı istiyor görünürüm. Öğretmenler olsun öğrenciler olsun, tanınma özlemi içinde olan hepimiz, "öz kesinliğimizin hakikati" konusunda hiçbir yanılsamaya kapılmasak bile, arzu edilmeyi arzularız. Öyleyse niçin biz de tanınma peşinde olmayalım ve onunla aynı kendimize dair kesinlik arzumuzu serbest bırakmayalım?

Öğretme canlı bir bilgi ilişkisidir. İletişim modelinde bastırılmış olan şey, elimizi uzatsak dokunabileceğimiz bedensel, duygusal, ilişkisel bir bilgi deneyimidir. Hareket eden, konuşan, suskun kalan ve hisseden bedenlerin huzurunda, edilgen biçimde saf fikirler algılayan zihinlerle ilgili görüşleri savunmak zordur. Öğretme risklidir; bilgiyi bildirme süreci –bu öğretme eyleminin nasıl anlaşıldığıyla ilgili olsa bile– potansiyel olarak bilginin taşıyıcısının kendini güvenceye almasını tehdit etmektedir. Zaten yadsıma *mücadelesinin* kaynağı da budur. Sahiplenici bir bilginin söz konusu olduğu öğretmen/öğrenci güç ilişkisinde pek çok çıkar yatmaktadır.

* * *

Hegelci arzu yapısının karşıtlığa dayalı bir içeriği olduğundan söz edebiliriz. Bu içeriğin asıl etkisi, öğretmen/öğrenci ilişkisi *deneyimini* olduğu kadar bu ilişkinin formel yapısını da düşününce ortaya çıkacaktır. Diyalektik, başat terimin tali konumdaki terime bağımlılığını reddeden bir güç ilişkisini kapsar: Öğretmenin/akademisyenin bağımsızlığı fantezisi, öğrencinin yadsınmasını ve "öğretmen" teriminin ancak "öğrenci"yle ilişkisi içinde var olduğu gerçeğini reddetmeyi gerektirmektedir. *Okul* başlıklı bölümümüzde değindiğimiz bir noktayı burada bir daha tekrarlayalım: Öğretmenler, entelektüel güvence fantezisini muhafaza edebilsinler diye, öğrencilerini "bir entelektüel güvencesizlik kâbusu"yla yetiştirirler. Bu noktada ciddi bir projeksiyon ve cezalandırıcı özdeşleşmenin söz konusu olduğu düşünülebilir. Öğrenciler ötekidir; dolayısıyla belli bir mesafede tutulmalıdır. Amfilerde ve dersliklerde mekânın fiziksel olarak düzenlenmesi konusunu işlerken bu ayrımın en göze çarpan dışavurumlarından bir kısmını tartışmıştık, ne var ki bu mekânsal etken daha ince biçimlerde, örneğin öğrencinin "entelektüel güvencesizliği"nin sağlanmasıyla da devreye girmektedir. Öğretmenin kutsallığını, sahip olunan bilginin saflığını öğrencilerin bulaşıcı etkilerinden korumak için mesafe koymak bir gerekliliktir. Ve bu mesafe koyma gerekliliği, entelektüel güvence konumunun ne kadar kırılgan olduğunun göstergelerinden birisidir.

Mesafe koyma stratejileri bir tür negatif ayna tutmayı, yani "ben" olmamayı da kapsar. Ötekinin bu şekilde yadsınması aynılık ilkesi sayesinde etkili olmakta, çünkü öteki ancak –aynı mı, aynı değil mi diye– benliğe referans yapılarak oluşmaktadır. Burada her türlü niteliksel farklılık ya da özgüllük reddedilmiş olur. Öğrencilerle ilişkilerin başka, görünüşte daha pozitif biçimleri de vardır tabii; bunlar, gerçi yine aynı arzu yapısına dayanan, ama mesafe koymaktan ziyade yakınlık kurmayla tanımlanan ilişkilerdir. Öğrencilerde farklılıklar bulunmasına izin verilmemesinin herhalde en iyi örneği, daha önce üzerinde durmuş olduğumuz pederşahi-aile ilişkisi modelleridir. Daha önce anlatmış olduğumuz, yazarların kendilerini babalar olarak kurmalarının çok açık pedagojik sonuçları olacak, pek çok öğretmen kendisini baba figürünün yerine koyacaktır. Dolayısıyla mirasçılara ve torunlara du-

yulan gereklilikten bahsetmek akademisyenler arasında çok yaygın biçimde görülen bir tutumdur (madalyonun öbür yüzü de, akademisyenlerin, "öğrenciler artık eskisi gibi değil," diyerek sürekli şikâyet edip durmalarıdır). Öbür yandan, babanın yerine, besleyen anne figürünü koyacak olan feminist bir pedagoji de, öğrencilerin çocuklar olarak görüldüğü aile modelinden hiçbir şekilde kopmuş olmayacaktır (Gallop, 1994).

Oysa yalnızca birkaç ayrıcalıklı öğrenci ailenin parçası olur ve bu öğrencilerin gözünde de, baba, anne kadar besleyici olabilir. Öğrenciler arasından seçilecek birkaç kişi, anne/baba/öğretmen için bir ayna işlevi görmeleri koşuluyla saflara kabul edilir: "Aynı benim gibi olacaksın," "Benim istediğim öğrenci ya da öğrenci diyebileceğim kişi..." Burada geçerli olan düşünce kuşkusuz bir projeksiyondur. Biz aynada görmek istediğimiz şeyi görürüz; kimlik, ilişkinin görülmesi ve duyulmasını reddetme anlamına gelir, çünkü ilişkilerin başına bir şeyler gelir, koşullar değişir, aynılığın düzeni korunamaz. Bu tür aile ilişkilerinin boğucu, bunaltıcı yoğunluğunda ben ile öteki arasındaki uçurum tamamen kapanmıştır. Hatta ilk planda bir uçuruma izin verilmediğini söylemek daha doğru olabilir: Burada ötekinin benle basit bir uzantı olan bir ilişkisi, farklılaşmanın ya da ayrılmanın yer almadığı, ilişki olmayan bir ilişkisi vardır. Bu ilişki mesafe koyma modelinin tersine çevrilmiş bir halidir ve aynı noktaya varır: İki ilişki tipinde de aradaki geçişler silinmiş, hareket askıya alınmıştır.

Bu aile modelinin –ister babaya, ister anaya bağlı olsun– tez ödevlerinin gözetim ilişkilerinde, yani tam da entelektüel bağımsızlığın sergilenmesinin beklenebileceği bir aşamada çok açık biçimde yansımasının tuhaf bir yanı var mıdır? Oysa belki o zaman bile istenilen şey tam olarak böyle bir ilişkidir. Öğrencinin başarısı öğretmenin başarısıdır: "Benim parlak bebeğim." Bu tür ilişkiler doğal olarak dışlayıcı, sahiplenici ve sadakat talep eden bir eğilim taşır; öğretmenin kimliği tamamen öğrencinin akademik başarılarının insafına kalmıştır (bunu da öğretmenin kendi hayal kırıklıklarını telafi edebilecek bir çözüm yolu olarak görebilir miyiz?).

Burada görülen yetişkin/çocuk ilişkilerinin otoriter niteliği tartışmaya yer bırakmayacak bir açıklıkla izlenebilirken, öğretmenler

ile öğrenciler arasında güç ilişkileri bulunduğunu reddeden yaklaşımlar da aynı derecede otoriter bir nitelik taşıyabilir. Ben bu noktada otoriter-olmayan diye gösterilen öğretme yaklaşımlarını (bir derste işlenecek konuya karar vermeyi sınıfa bırakma gibi) aklıma getiriyorum: "Çocuklar, ben bir ders planı çıkarmadım, isterseniz bir puba gidelim ve ne yapmak istediğinizi konuşalım." Güya otoritenin reddedilmesini içeren böyle bir konum, öğrencinin yerini almak anlamına da gelebilir ve bundan dolayı yine Hegelci bir güç ilişkisinin başka bir versiyonuna ulaşmış oluruz. Anlaşılan, bir güç ilişkisini reddetmek öğretmenler ile öğrenciler arasındaki *farklılıkları* reddetmek sonucunu doğurabilmektedir.

* * *

Bir karşıtlığı bozmak farklılığın da silinmesi olarak düşünülmemelidir. Geçerli olan bence bunun tam tersidir. Bir karşıtlık aynılığı içeren bir ya/ya da ilkesine göre işler; terimler karşılıklı olarak birbirlerini dışlar. Bir öğretmen/öğrenci karşıtlığını geçersiz ilan etmek, her şeyden önce, bir aktarmanın kabul edilmesini, iki farklı terim –ikisi de hem özgül nitelik taşıyan hem de birbirine bağımlı olan terimlerdir bunlar– arasındaki bir geçişi içermektedir. Terimler birbirine eşit olmayabilir, onlar arasındaki alışveriş eşit düzeyde olmayabilir, fakat iki terim arasında bir alışveriş olduğunu, bu etkileşimin iki tarafı da etkileyen sonuçlar doğuracağını kabul etmek, öğretme sürecinde değişime açık olmayı, daha doğrusu bilme biçimlerindeki değişikliklere açık olmayı kabul etmek demektir.

Bu ilişkideki bağımlılık ışığında bakıldığında, öğrencinin özerk olması düşüncesine daha fazla açıklık getirilmesinde yarar vardır, çünkü benim öğretme eylemindeki ve elinizde tuttuğunuz bu kitaptaki amaçlarımdan birisi, öğrencinin bu özerkliğini kolaylaştırmaktır. Daha kesin bir dille konuşacak olursak, öğrencinin "özgüllüğü" demek, benim aklımdaki konuma "özerklik"ten daha yakın bir açıklama olabilir (özdeşliğin ya da özerklikteki kendini var kılmanın çağrışımlarını dikkate alınca bu yaklaşımın daha geçerli olduğunu düşünüyorum). Zira ben, öğretmenin bağımsızlığını

kaldırarak onun yerine öğrencinin bağımsızlığını koyan bir ilişkiden söz etmiyorum. Benim aklımdaki modelde, ilişkinin terimlerin kurucusu olduğu bir tarzı benimseyerek, terimlerden ziyade ilişkiye, "ilişkide olma"ya (Cixous, 1992, s. 70) odaklanmak daha ağır basmaktadır.

Bu, öğretmen/öğrenci ilişkisinin bir güç ilişkisi olduğunu kabul etmeyi içerir. Güç ilişkileri basitçe ortadan kalkmaz. Fakat güç de tek bir yönde işlemez. Daha doğrusu, güç, sahip olmayı ve kaybetmeyi kapsayan bir ya/ya da modeline ("güç ya sendedir, ya da bende") göre işlemez. Bence ilişkide odaklanarak güç/bilgi akışlarını, terimler arasındaki geçişleri duyumsamak mümkündür. Örneğin, bizim "sınıftaki güç ilişkileri ve ritüelleri" ortaya çıkarmayı hedefleyen gözlem egzersizimizde, öğrenciler bilgi ritüellerinin maddiliğine ve öğretme eylemindeki gücün nüanslarına alıştırılmaya, bir müzakere süreci ortamı hazırlayarak güç ilişkilerinin değiştirilmesi için çaba harcamanın mümkün olduğunu benimsetmeye çalışılmaktadır. Nitekim bu müzakerelerin sonuçları elinizdeki bu metinde vardır. Başka bir şekilde ifade edersek, elinizdeki bu metin, kısmen, öğretmen/öğrenci arasındaki güç ilişkilerini değiştirme, benim deyişimle öğrencinin "özerkliği"ni geliştirme çabaları içinde ortaya çıkmıştır.

Öğretmen açısından, öğrencinin özerk olması ideali onun bir "öğrenci" olarak tanınmasını, benim bir öğretmen olarak bu arzulama ilişkisinde oluştuğumun kabul edilmesini, sonuç olarak benim "bilmemem"i gün ışığına çıkarabilecek bir ilişkiyi gerektirmektedir. Ötekinin kabul edilmesi, bilginin asla kesin ya da eksiksiz olamayacağının, bilginin arzu olduğunun da kabul edilmesi demektir. Kısacası, öğretme/öğrenme deneyiminde hazzı ve imkânı doğuran şey "ilişkide olmak"tır.

* * *

> Yapılacak en zor şey, bir yandan yansıtma, özdeşleşme tuzağına karşı tedbir alırken, öbür yandan en uç yakınlığa ulaşmaktır. Öteki, mümkün olan en fazla yakınlık sınırları içerisinde en uç yabancılığını korumalıdır. (Cixous, 1988, s. 29)

Cixous'un arzusu, mümkün olabilecek en yakın ilişki kurulsa bile "ötekinin öteki kalması"dır. Bu, Hegelci arzudan farklı olarak, ben ile öteki arasında karşıtlığın olmadığı, yadsımanın olmadığı bir arzudur; bu, aradaki geçişlere, ilişkiye değer veren bir arzu, yabancı olana değer veren bir arzudur. Hegelci arzu bir mesafeyi ve aynılığı gerekli gördüğü halde, bu arzunun yapısı yakınlık ve farklılık etrafında kurulmuştur. (Bana sorarsanız, bu ilişki Simmel'in "yabancı"sını –yakınlık ile mesafeyi birleştiren kişi– [1950, s. 402] yansıtmaktadır.) Bu arzu terimler arasındaki bir harekette, "birinden ötekine doğru sürekli gidip gelen iki insanın *arasında* olmada, gerçek bir denge kurmayı ve hafiflik olmasını gerektirir (Cixous, 1992, s. 71). Cixous'ya göre, yabancı sürekli tehdit altındadır (1992, s. 70).

Cixous'un yakınlık ile mesafeyi, bağlanma ile kopmayı birleştirmeyi öngören bakışı, öğretmen/öğrenci arzu ilişkisinde alternatif bir model olarak düşünülebilir. Bu, benim de istediğim, fakat pratikte ender olarak başarıyla uygulayabildiğim bir modeldir; çok belirsiz, çelişkili bir biçimde olsa bile aile havasından tam kurtulamadığım için henüz o modeli yaşatamıyor, somutlaştıramıyorum. Fakat, Cixous'un da söylediği gibi, Hegelci arzudan kolayca kurtulamaz ve bu modelin olanaklarını bir an için görebilsek bile başka bir arzu biçimine hemen atlayamayız. Dahası, Cixous'un arzusunun ancak uçucu bir şekilde yaşanabileceği bile söylenebilir. Eğer her zaman böyle bir arzumuz olsaydı, herhalde başka bir şey, belki de çok daha Hegelci bir arzu olurdu bu.

Pratikte, arzu modelleri karmaşık biçimlerde birleşmektedir. Bunun için ben de koruyucu engeller koymak, öğrencileri benden belli bir mesafede tutmak ve öğrencilerin eleştirel yorumlarının reddedilmeyip ilişkinin bir parçası olduğu bir bağlanmaya açık olmak arasında gidip geliyorum. Öğrencinin farklı olmaya yaklaşmasına izin vermek (ya da belki de onlarda farklılık görmeye değer verdiğim için yakınlığa izin vermek) ile onların benim gibi olmalarını istemek arasında gidip geliyorum. Bazı zamanlar kendimi öğrencilerden, özellikle farklılık sergileyen türdeki öğrencilerden benim yazmaktan hoşlanacağım gibi yazmalarını isteyen bir durumda buluyorum. Peki, bu benim onları birer ayna gibi göreceğim anlamına mı geliyor? Bana sorarsanız, öğrencilerin

"iyi yazması"nı, benim hoşlanacağım türde yazmalarını arzu etmek kesinlikle farklılığa da izin verebilecek, herhangi bir farklılığı hiçbir kıskançlık duymadan kabul edebilecek bir yaklaşımdır.

Benim bu yaklaşımım Cixous'un sözünü ettiği, bir yandan yansıtma ve özdeşleşmeden sakınırken, öbür yandan yakın olmanın güçlüğünün de altını çizmektedir. Öğrencinin tarafından bakıldığında, öğretmen için yazma arzusu, iyi bir çalışma ortaya koyabilecek bir şekilde arzu edilme arzusu mutlaka aynılık ilkesine göre işlemek zorunda olmayabilir: Örneğin, ben sizler için ve farklı biçimde yazmayı diliyorum. Yine de bu tür ilişkilerde çok hassas bir denge bulunduğu; aynı olmayı istemeden ya da kavramadan destek, hayranlık ve tanınmanın yakınlığına ulaşmanın pek kolay olmadığı açıktır.

Ben, Andrew'la kendi işbirliğimizde bu tür bir dengeyi tutturmuş olduğumuzu düşünmek istiyorum. Biz farklı biçimde yazan ve öğreten insanlarız. Onunla aynı olma arzusunu duymadan, Andrew'un yazma ve öğretme biçimine gerçekten hayranlık duyuyor ve onu izlemekten haz alıyorum. Fakat böyle bir arzunun içinde bir gerilim taşıdığını da biliyorum. Kendimi "ona daha çok benzemeliyim" düşüncesinin tuzağına düşer gibi bulduğum zamanlar, kendime onun gibi olamayacağımı, üstelik bunu canı gönülden istesem ve denesem bile olamayacağımı, çok daha önemlisi, Andrew'un da benim yazma ve öğretme biçimime değer verdiğini hatırlatıyorum. İşte bu karşılıklı güven ve saygı, farklılığı da mümkün hale getiriyor: Biz, ötekinin istediği gibi yazmasına ve konuşmasına olanak tanıyarak, birbirimiz için yazıyoruz. Farklılık, bizim örneğimizde, üretken bir şekilde, herhangi bir çatışmaya yol açmadan, hem birbirimizin fikirlerinden heyecanlanmayı hem de belli bir mesafe bırakmayı sağlayarak işliyor.

Cixous'un arzu modeli, ötekinin canlılığını korumaya, ben ile öteki arasındaki ilişkide hareketi sürekli kılmaya duyulan bir ilgide odaklanmaktadır. Bu çerçevede öğretme eylemi, bir şeyin doğrudan iletilip aktarılmasından ziyade bir öğretme *ilişkisi* olarak, yani sonu olmayan bir süreç olarak düşünülebilir pekâlâ. Pedagojide bir son bulmanın olanaksızlığının, öğretme eyleminin kendisindeki bir yabancılığın bilinmesi, öğrencileri de öğretmenleri de potansiyel olarak özgürleştirici bir yan taşımaktadır. Zira bu

yaklaşıma göre, bilginin ilişkinin kendi içinde olduğu; bilginin, bilen bir öznenin elinde tuttuğu ya da sahip olduğu bir şey değil, bu ilişki içinde üretilen bir şey olduğu da bilinmek durumundadır. Demek ki, ötekine açık olmak, öğretirken yaptığımız şeyler konusuna yaklaşımımız açısından, bilgiyi nasıl tasarladığımız konusunda derin yansımaları içerecektir. Cixous'nun yaklaşımını özetlersek, iyi öğretmen, "bildiği şeyi nasıl kendi mülkiyetinde tutmayacağını" (1992, s. 67) bilen öğretmen olacaktır.

Yakın ve uzak modeli, terimler arasındaki bir transferi, öğrencinin öğretmen olmasını, öğretmenin de öğrenci olmasını öngörmektedir. Kitabımızın başlarındaki *Okul* adlı bölümümüzde biz de öğretmenin öğrencininkine benzer bir konumda bulunmasını, öğretmenin de sınav süreçlerine tabi olmaktan kurtulamamasını, üstelik entelektüel güvence hissedebileceği bir noktaya asla gelememesini çeşitli biçimleriyle ele almıştık. Bu tablonun öbür yüzü ise öğrencinin öğretmen konumunda olmasıdır. Ben bu konu hakkında daha fazla şey söylemeyi istiyorum. Bizim bildiğimiz şeyleri öğrencilerden öğrenmemizin oldukça derinlere inen bir mekanizması vardır. Öğretme ilişkisinde bir karşılıklı alışverişten söz ettiğim zaman aklımda tuttuğum model de budur zaten: Bu terimler, yani öğretmen ile öğrenci arasında ileriye geriye doğru hareket; bir yandan farklılıkları korurken öbür yandan bir ayrım çizgisi çekmeye de karşı duran bir hareket.

* * *

Ötekinin bilginin koşulu olarak görüldüğü daha olumlu bir arzu modelinde, öğretme eyleminin diyalojik bir niteliği bulunduğu düşünülmektedir. "Hiçbir bilgi tek bir bilgiyle desteklenemez ya da taşınamaz" (Lacan, akt. Felman, 1982, s. 33). Barthes ve Felman gibi yazarlar, onları eşitlemeyi istemeden, psikanalitik ilişkinin öğretme ilişkisi hakkında düşünmeyi andıran yönler taşıdığını saptamışlardır. Freud ve Lacan, analizin iki özneyi kapsayan bir bilgi deneyimi olduğunu, daha ötesi, bilinçdışından bilinçdışına giden bir dinleme/konuşma alışverişi olduğunu vurgular (Barthes, 1985, s. 252-258). Söz konusu olan her bilgi bir ilişkiyi gerektirir ve öğ-

retme/öğrenme ilişkisi dolayımından ayrı bir varlığı yoktur. Felman'a göre, psikanalitik yaklaşım, öğretmenin, bilginin kendi mülkiyeti altında olduğunu iddia edemeyeceğini ima eder; gerek metinler arasılık gerekse bilinçdışı, kendisine aşkın, kendini var kılan bir bilinç olduğu yanılsamasını yok eder. Bu görüşte yer alan diyalog öğesi, ısmarlama kavramların iletilmesi düşüncesinden çok öte bir şeydir. Tam tersine, buradaki diyalog öğesi, özneler arasındaki asla tam olmayan, karmaşık bir iletişimden meydana gelmektedir.

Freud'un pedagojisinde, öğretmen öğrenmenin sonu olmadığını bilen kişidir; "psikanalize sokulan aday, içinden kendi analizinin bitmeyeceğini anladığında ancak bir analist olma vasfını kazanır" (Felman, 1982, s. 37). Bunun için öğretmenin konumu, "*öğrenen kişi*"nin, "*kendi öğrenme biçiminden başka bir şey öğretmeyen*" kişinin konumudur. Öğretme eyleminin öznesi "hep bir öğrencidir" (Felman, 1982, s. 37). Felman bu argümanını Lacan ve Freud okumasına dayanarak ortaya atmıştır. Fakat, kendi öğretme deneyimime baktığımda, bana da doğru gelmektedir.

Ben, bizim öğrenme biçimimizi öğrettiğimiz fikrini, öğrettiğimiz zaman yaptığımız şeyleri düşünme açısından son derece heyecan verici ve yararlı buluyorum. Bu fikir bizi, örneğin yaptığımız şeyleri sergileyerek bilgi pratiklerini demistifiye eden öğretme yaklaşımlarını ele almaya davet etmektedir: "Kâh bir araştırma önerisini nasıl kaleme alacağım, bir denemeyi nasıl yazacağım, bir metni nasıl okuyacağım; kâh bir metni yazmaya nasıl başlayacağım; kâh kendimi kaybolmuş ya da bir yere takılıp kalmış hissettiğim zaman ne yaptığım." Barthes kendisinin seminerdeki yeri konusunda şunları söylemektedir: "Ben bildiğim şeyleri söylemem, yaptığım şeyleri ortaya koyarım... Ben ne takdis edilmiş bir özne, ne de bir ahbabım, ben sadece bir yönetici, bir operatör, bir düzenleyiciyim" (1986, s. 333). Barthes ile seminerin diğer üyeleri arasındaki farklılık, Barthes'ın yazmış olmasıdır. Yani Barthes, hâkimiyeti elden bırakmanın bir aracı olarak başkalarının huzurunda yazmakta, "*süreç halindeki*" bir kitabı göstermektedir: "Bırakın, kendimizi *konuşma ediminde* gösterelim" (1986, s. 339-340).

Bir eğitmene, "Bilmiyorum, ama bu konuda düşünmeye böyle

başlayacak, sorunları böyle sıralayacak ve soruları böyle yönelteceğim," diyebilmekte özgürleştirici bir yan vardır. Bir sorunun içine girerek çalışma –yüksek sesle düşünme– faaliyeti öğrencilerin bir konuya angaje olmalarını (ki bu da öğretilmesi/öğrenilmesi gereken bir beceridir) gerektirmektedir. Eğer bu türdeki bir düşünme süreci daima metinler arası olma özelliği taşıyorsa, en yoğun biçimine de metinler arası ilişkilerin yüz yüze olduğu anda ulaşacaktır. Ötekiler yanıt veriyor, dinliyor, konuşuyor ve böylece fikirlerin süreç halinde olduğu anlayışına katkıda bulunuyorken, "kendi başına hareket etme"de bir risk olduğu bellidir. Zaten benim gözümde bizim "kendi bilgilerimizi öğrencilerden öğrendiğimiz" görüşünü doğrulayan şey de bu tür bir deneyimdir. Örneğin bir hoca, beni düşündürüyorsa, eğer ben bu sayede dersten sonra da düşünmeye devam ediyorsam benim için çalışmış demektir. Yine de benim bu fikirlerden duyduğum heyecanı dışa vurmamın tek koşulu aynı fikirlerin öğrencilere de heyecan vermesidir.

Öğretme ile öğrenmenin birlikte yürüdüğünü söylemeye bile gerek yok gibidir, fakat akademisyenlerin pek çoğunun asla "Bilmiyorum" demeyeceği de açıktır. Onlara göre, öğrencinin konumu reddedilmelidir, zira öğretme/öğrenme bağının diyalojik yönleri düzenli olmanın, denetimi elde tutmanın ve kendi hakkında kuşku duymamanın özlemini çeken bir bilgi açısından rahatsız edici niteliktedir.

* * *

Öğretme, arzulu bir konuşma/dinleme ilişkisidir. Konuşma çok açık biçimde öğretme eylemindeki başat anlamlandırma aracı ya da biçimidir ve bizim herhalde diyalogla en çok ilişkilendirdiğimiz araçtır. Fakat konuşma diyalojik bir nitelik taşıyabilir de, taşımayabilir de. Bunun hangisinin geçerli olduğu, arzuya bağlıdır. Biz başka bir yerde, diyalojik yazma biçimlerinin –anlamın çoğul olduğunu kabul ederek–, okuru yaratım sürecine katılmaya davet eden biçimler olduğunu ileri sürmüştük. Anlamın çokluğuna açık olmak ötekine açık olmak demektir. Öyleyse, ötekine açık olmayı

söz söyleme esnasında nasıl ifade edebiliriz?

Söz, diyaloğu özellikle davet eden bir anlamlandırma biçimidir ve ben de bunun Barthes'ın dinlemenin çokanlamlılığı diye nitelendirdiği (1985, s. 258) olguyla çok yakından bağlı olduğuna inanıyorum. Bu noktada, konuşmada –öğretme eylemindeki konuşmada– her türlü anlam sabitliğini derinden sarsan bir istikrarsızlık, dolayımsızlık, risklilik ve bedensellik bulunduğunu belirtmek istiyorum. Öğretmenlerin böyle bir "tehlike"ye karşı verecekleri bilinen yanıtlardan birisi, sınıftaki konuşmaları denetim altına almaya, aktif bir konuşmacı ile pasif dinleyicilerden meydana gelen, yukarıdakine karşıt bir ilişkiler düzeneği kurmaya girişmek olacaktır. Yine başka bir yanıt da, bir konuşma/dinleme diyaloğunun metinler arası özellik taşımasının doğurduğu riskten haz almak olabilir: Aktif bir dinlemenin verdiği haz –Barthes'ın *"dinleyen konuşur"* diyerek (1985, s. 252, 259) çok iyi kavramış olduğu bir nokta–, efendi havalarına girmeden, dinleyen bir konuşma.

Bunu yazmak, beni yazma ile konuşmayı hiyerarşik bir sıraya koymaya yönelik kendi eğilimim üzerinde düşünmeye kışkırtıyor. Ben "öğrencilerin her anlarında yazdıkları" konusunda sonuna kadar ısrarlıyım. Bunu haklı çıkaran kurumsal kısıtlamalar vardır. Fakat bunların ötesinde, yazmanın yaratıcı biçimine değer verilse bile, bir hiyerarşi kurmayı haklı gösterecek bir neden olamaz: Yazmak ve konuşmak, ikisi de öğrenilmesi gereken becerilerdir. Ben yazmaktan ziyade konuşarak düşünmeyi tercih ettiklerini söyleyen öğrencilere kulak vermeliyim. Bunlar *farklı* düşünme biçimleridir. Ve çok üretken, yaratıcı biçimlerde devreye sokulabilir, birbirleriyle konuşabilirler. Sözgelimi bu kitapta, bu biçimlerden birisi hakkında konuşurken ister istemez öteki hakkında da konuştuğumuz/yazdığımız örneklerin sayısına bakın. İşte, okuma/yazma ilişkisine benzeyen başka bir yakın ilişki de budur.

Bu, öğretme eyleminde mevcudiyet metafiziğine katılan bir konuşma (iletişim modeline göre öğretme eylemindeki, fikirleri açıklıkla ve otoriter bir şekilde iletmedeki konuşma) olduğunu reddetmek anlamına gelmez (Barthes, 1977, s. 190-191). Bu konuşma, çokanlamlılığı ortadan kaldıracak ve kendi bedenselliğini reddedecek bir konuşmadır ve kuşkusuz etkili olamayacaktır; çünkü bir ders verirken bile, kürsüde olduğumuz zaman sözcüklerimizin

nasıl algılandığını, nasıl notlara dönüşerek defterlere aktarıldığını, fikirlerin nasıl alıp başını gittiğini denetleyemeyiz. Ne var ki bir dersin, ciddi bastırmalarla beraber, yanılsamanın korunmasını bir şekilde sağlayacağı da ortadadır. Ben, verdiğimiz derslerdeki paradokslara bir ara tekrar döneceğim.

Yakın ilişki kurularak verilen bir ders çok daha tehdit edicidir ve bazı öğretmenler ondan –ona içkin olan kaostan– açıkça dehşete düşerler. İletişim modelinde rahatsızlık potansiyeli yaratan boyut, öğrencilerden derslerde konuşmalarının beklenmesidir. Öğrencilerin, öğretmenin mevcudiyeti yanılsamasını sürdürmeleri için, kendi pasifliklerini pekiştiren konuşmalar yapmaları gerekmektedir. Tabii bunun anlamı, aynı anda hem suskun kalma, hem de konuşmama demek olan bir konuşmadır. Sürece katılan herkes açısından azap verici ve sıkıcı bir deneyimi oluşturan ve bilginin test edilmesinin açık göstergesi anlamını taşıyan bir yazılı ödevin sunuluşu bunun en iyi örneğidir. Öğrencinin bu şekilde aşağılanması ritüelinde keyfi bir yan olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bu, ne öğrencilerin *ne de* öğretmenlerin, hiç kimsenin dinlemediği bir konuşma olacaktır. Sıkıcıdır, çünkü bir konuşma alanı yoktur. Yani yazılı ödev, dersin ya da okumanın bir temsilidir ve zaten bu yüzden muhtemelen öğrencilerin konuşmaları kesilecek, bu temsilin yeterli olmasını sağlamak için öğretmen müdahale ederek gerekli düzeltmeleri yapacaktır. Tabii dersi veren kişi, ödevin okunmasını kısa keserek ve onun yerine bir nutuk atarak öğrenciyi sarsıp, içinde bulunduğu sıkılma halinden kurtarmaya da karar verebilir. Böyle bir durumda diğer öğrenciler, serseme dönmüş bir halde suskun kalıp olan biteni izlemekle yetinirler. Durmadan saatlerine bakarlar. Önlerindeki bir kâğıda birazdan çıkacakları alışverişte neler alacaklarının listesini yaparlar. Orada olmama hayalini kurarlar.

Bu suskun kalma stratejileri, öğrencinin öğretmen durumuna gelmesi ihtimalini reddetmeye yönelik girişimler, bir öğrencinin farklı bir okuma önermesi ya da ısmarlama yanıtı olmayan bir soru yöneltmesi, dolayısıyla öğretmeni öğrenci yerine koyması korkusunu bastırmaya yönelik girişimler olarak anlaşılabilir. Tek bir okuma olduğu düşüncesi (ki iletişim modelinin özü bu düşüncedir) öğretmenin monolog yapan bir konumda olmasını destekle-

mektedir: "Öğrencilerin niçin bir şey söylemeleri gerekir?" "Bizim hocalara ihtiyaç duymamızın nedeni nedir?" türü sorular da bu akıl yürütme biçiminin mantıksal uzantıları olacaktır.

Öğretmenin bir monolog yürütür gibi konuşması, sınıfların alışılagelmiş bileşimiyle, yani bir öğretmen ile çok sayıda öğrenciden oluşmasıyla da desteklenmektedir. Gerek öğretmenler gerekse öğrenciler bu yapıda yapılabilecek değişikliklere genellikle olağanüstü bir çabayla direneceklerdir. Öğretmenler kendilerini takım eğitimi ve meslektaş değerlendirmesi gibi başka yaklaşımların tehdidi altında hisseder, bazen de özel hayatın dokunulmazlığı ve gizlilik gibi haklara başvuracak kadar ileri giderken; öğrenciler de derslerde neredeyse otomatik bir şekilde birbirleri aracılığıyla ve birbirleriyle konuşmayı değil, hocalarıyla ve hocaları aracılığıyla konuşmayı tercih edeceklerdir. Hakikati ararken gözlerini hocaya dikmek, öğrencinin kendi konuşmasına daha fazla güvenmesi sonucunu doğurur mu? ("Doğru mu yanlış mı söylediğimi anlamış olurum, bu da bana yeter.") Bu kitabın yazarları olan biz ikimizin öğretme biçimimizde, tek bir hakikat bulunduğu yaklaşımından kopmak amacıyla, öğretmenler arasındaki ilişkinin, öğretme eylemine birbirlerinin mevcudiyetinde giriştiklerini, hatta verdikleri derslerde bir bakıma birbirlerine hitap ettiklerini gösteren yolların arayışı içine giriyoruz. Buna bağlı olarak, derslerde benim öğrencilerin tek bir öğretmen aracılığıyla konuşma eğilimlerinden kopmaları için uyguladığım stratejilerinden birisi, öğrencileri birbirleriyle ilişkilerinde öğretmen/danışman konumlarında olduklarını varsaymaya teşvik etmektir ("isterseniz danışman siz olun").

Konuşma korkusunu ve denetim kurma arzusunu bir kenara bırakır ve onun yerine öngörülemez olan şeyleri benimsemeyi tercih edersek, fikirlerin şimdi, burada, sınıfta ortaya çıktığı (dolayısıyla, bilginin eksiksiz olmaktan ziyade, bir süreci temsil ettiği) anlayışına ulaşmak da mümkün hale gelir. Derslerde bu yaklaşımı yerleştirmeyi başardığım zaman, üzerinde denetimim olmadığı bir dinamiğin bana enerji verdiğini hissederim (yine de bu açıklamaya bakarak, öğretmenin belirlediği bir ilk düzeni tanımayan bir konuşma olduğu sonucu çıkarılmamalıdır). Barthes, seslerin çoğalmasına olanak tanıyarak doğabilecek "yüce" duygusunu aktarmaktadır:

> Konuşmanın yeri neresidir? Düzsözde mi (*locution*)?* Dinlemede mi? Birinin ve ötekinin *mukabelelerinde* mi? Problem, fonksiyonlardaki ayrımı ortadan kaldırmak (yani *öğretmen/öğrenci* ayrımını kaldırmak; ne de olsa, Sade'ın bize öğretmiş olduğu gibi, düzen, hazzın garantilerinden birisidir) değil, konuşma konumlarının istikrarsızlığını ve adeta, sersemletici akışını korumaktır. (1977, s. 205-206)

Bu anlayışın özeti, arzuyu –"birinin ve ötekinin *mukabelelerini*"– canlı tutmak ve öğretim eyleminde sürekli bir zemin kaymasını sağlamaktır. Barthes açıklamasına, eğer kendi yerini bulmuş olsaydı öğretmekten vazgeçeceğini söyleyerek devam etmektedir.

Konuşmanın sarsıcı etkileri bu mukabelelerin ve ayrıca konuşmanın bedenselliğinin bir sonucudur: "Sesin yeri bedenin ve söylemin eklemlendiği noktadır" (Barthes, 1985, s. 255). Ben ders vermek dışında hiçbir yerde bunun daha iyi farkında olamam. Dersteki konuşmayı bedenselleştiren bundan başka şeyler de olduğu halde, dersteyken bedenimin konuştuğunu, tek başına tamamen fiziksel bir çaba harcadığını hissedebilirim. Duygu. Konuşurken fikirlerin duygu uyandırarak canlanması. Bir dersi veren şeyin bedensiz bilinç olduğunu tahayyül etmek, mevcudiyet, kavram, özbilinç yanılsamalarını muhafaza etmek (ya da fikirlerin saf, net fikirler olarak algılandığını tasarlamak) için hangi bastırma türlerinin devam etmesi gerekmektedir? Zira, öğretme eyleminde duyulan şey *sestir*; ders ortamında çoğalan sesten, samimi bir dersin özel, bazen içten sesine kadar tüm nitelik değişiklikleriyle birlikte sestir. Akademisyenlerin önemli bölümü kendi bedenlerini ne kadar inkâr ederlerse etsinler, bir dersin izleyici kitlesini oluşturan öğrenciler dersi kulaklarıyla olduğu kadar gözleriyle, duygularıyla, bedenleriyle de dinlerler. (Öğrencilerin değerlendirmeler yaptıkları; bizim jestlerimiz, elbiselerimiz, hareketlerimiz hakkında, bizi kıvrandıran ve öğretmenin kutsallığı yanılsamalarını kesinlikle yerle bir eden şeyler hakkında konuştuklarını düşünün.)

Amfideki ders bir monolog şeklinde (karşıtlık oluşturan bir konuşma/dinleme yapısıyla) yürütülüyor görüntüsünü sunmasına rağ-

* *locution:* Düzsöz: "Dilbilgisine uygun olarak ve bir sözlük aracılığıyla dilin gerçekleşmiş biçimi; edimsöz ve etkisöze karşıt olarak dil dışı olgulardan soyutlanmış söz". B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, ABC Yayınları, 1998.

men, ben dersin yalnızca diyalojik olabileceğini söylemekle kalmamak, aynı zamanda –etkili olmak istiyorsa– diyalojik nitelikte olması gerektiğini ileri sürmek istiyorum. Pasif bir kitleye ders vermek gerçekten çok zordur; bunu tahayyül etmek için kendinizi tek bir dinleyicinin bile olmadığı boş bir amfide ders anlatan bir durumda düşünebilirsiniz. Fikirlerin hayat bulması aktif bir dinlemeyi gerektirir. Peki ama, ben etkili olmakla neyi kastediyorum? Bana göre, etkili olmak belki de verdiğimiz bir dersin yankı bulmasına bağlıdır. Zira bir dersin etkili olması için dinleyicilerde yankılanması gerekmektedir; burada kuşkusuz herkes tarafından aynı şekilde algılanmasını ya da herkeste yankı bulmasını kastediyor değilim. Yine de yankıla(n)mayla bir imgenin can bulduğu, soyut bir şekilde değerlendirilmekten ziyade duyusal olarak deneyimlendiği, hissedildiği ortadadır. Üstelik bu yankıla(n)ma, etkisini iki tarafta da, hem algılayan hem aktaran tarafında da gösterecektir: İmgelerin-fikirlerin dinleyicilerde olduğu kadar dersi veren kişide de yankılanması gerekir.

Bu konudaki deneyimlerim hakkında birkaç şey daha söyleyeyim. Ben kendi yaptığım işin, temsil edilen fikirleri literal olarak bedenselleştirdiğinin farkındayım. Bunun için, konuşarak aktaracağım fikirleri ifade ederken hazırlık ritüellerini yerine getirmem gerekir, öyle ki amfide ders verirken öğrenciler aktardığım fikirlerin benim bir parçam olduğunu hissetsinler; o fikirler beni anlatsınlar. Yine de, bir izleyici kitlesine ihtiyaç duyan bu fikirlerin konuşarak aktarılmasına yoğunlaşma sürecinde insanın kendisiyle oldukça yoğun bir ilişki kurması söz konusudur. Biz "kendi kendine düşünme"yi, üçüncü bir terimi, yani dinleyicilerin oluşturduğu "öteki"ni gerektiren bir tür iç diyalog olarak anlayabiliriz. Dersin fikirlere can vermekteki başarısı, bu alışverişte içerili olan riskleri göze almaya bağlıdır. İşte bu nedenle ben ders notlarımı hiçbir zaman yazıya çevirmem; karmakarışık ve neredeyse okunmaz notlar alıp karalamalar yapar, hiçbir zaman bir ders metni *yazmam*. Ve bunu, konuşarak aktardığım şeylere katkıda bulunması için, tamamen bilinçli biçimde yaparım.

Bu deneyim, yazma aracı ile konuşma aracı ve konuşmanın öğretme açısından önemi arasındaki farklılığa ışık tutmaktadır. Yazılı bir metni, bir tebliği ya da ders notlarını okuyan birisi ile konuşan

birisi arasında bir farklılık vardır. Konuşma bedensel bir eylemdir. Bir yazıdan okumakta ise bu bedensel eylem boyutu ortadan kalkabilir. Konuşma, verilen ders dolayımıyla bir doğrudan ilişkiyi ortaya koyar: Burada söz konusu olan, fikirlerin ötekilerin fiziksel mevcudiyeti karşısında canlanmasıdır ve zaten konuşmayı, gerçekleştirilirse, bu kadar bağlayıcı bir biçim haline getiren de budur. Bir kitap yazma ile ders verme arkasındaki farklılıktan söz eden Bachelard da şunları yazmıştır: "Biz ders verdiğimiz zaman, öğretmiş olmanın, sözcüklerimizin bizim için düşünmüş olmasının sevinciyle canlanırız" (1969, s. xxxv). Şöyle söyleyelim: Konuştuğumuz/öğrettiğimiz zaman sözcüklerin bizim için düşünmesinin duyusal hazzıyla canlanırız.

* * *

> Ben... şarkı söyleyen... bedenle ilişkime kulak veriyorum... bu ilişki erotiktir... (Barthes, 1977, s. 188).

Şarkı söyleyen bir ders mümkün müdür? Ben bu fikri seviyorum. Mümkün olsun olmasın (ve Barthes müziğin performansı/sesi ile öğretme eyleminin konuşması arasında kesinlikle bir ayrıma gitmektedir), bu iki biçim arasında bir bağlantı noktası vardır: Bedenler arasındaki erotik ilişkiler. Öğretme yalnızca bilgi aktarıcı bir eylem değil, aynı zamanda arzuda oluşmuş, duygusal bir somut deneyimdir. Öyleyse, yazarken, okurken ve şarkı söylerken olduğu gibi öğretme ilişkisi yaşanırken, verdiğimiz dersler bir yankı bulurken de bunun erotik bir ilişki olduğunu varsayabiliriz.

> Bizi daha çok etkileyen şeyin... bize öğretilen bilimlere duyduğumuz ilgi mi yoksa ... öğretmenlerimize duyduğumuz ilgi mi olduğuna karar vermek zordur... Pek çoğumuzda *bilimlere giden yol yalnızca öğretmenlerimizden geçer.* (Freud, akt. Felman, 1982, s. 34)

İnsanın öğretmenine âşık olması çok yaygın biçimde rastlanan bir hikâyedir. Ayartma ve gerek öğretmenin öğrencisini, gerekse öğrencinin öğretmenini ayartma fantezileri öğretim dünyasında hemen hemen her gün görülen durumlardır (Barthes, 1977, s. 196-

197). Aşk ve bilgi, öğretmen ile öğrenciyi motive eden güçlerde tamamen iç içe geçmiştir. Daha önceki *Yönetme* başlıklı bölümümüzde, haz almak için yazmanın, aynı anda hem kendisi hem de bir öteki için yazmayı içerdiğine dikkat çekmiştik. Bu, aynı zamanda, bir ötekinin aşkı uğruna yazmak demektir: Ötekini ister tanıyor ister tanımıyor olalım, yazma/okuma ilişkisi erotik bir ilişkidir. Ben daima öğretmenlerim için, öğretmenlerimin aşkı için yazmışımdır ve şimdi de benim öğretmenlerim olan öğrencilerim için yazıyorum.

Öğrenciler ile öğretmenler arasındaki erotik ilişkiler her türlü biçime bürünebilir. Bu tür erotik ilişkilerin olmamasını dilemek, ya da daha ürkütücüsü, bazı üniversitelerde gözlendiği gibi, bu tür ilişkileri yasaklamak onları ortadan kaldırmaya yetmez. Ayrıca bu, erotik olan ile bilgi arasındaki derin bağı yanlış anlamak, daha doğrusu reddetmek anlamına gelecektir (Irigaray, 1993, s. 20-33). Sorunu, farklı arzu modelleri bulunması ve bunlar arasında bir seçim yapılması çerçevesinde ortaya koymak daha verimli bir tartışmaya yol açabilir tabii. Örneğin Freud, yukarıda aktarmış olduğumuz alıntıda, bir Baba sevgisine, "bildiği farzedilen" birine duyulan sevgiye değinmektedir. Daha önce, bilgide aile imgesinin egemen olduğu bir arzu modeli (sahiplenici nitelikte olan ve ötekine açık olmayan bir arzudur bu) konusunu ele alırken bu durumdan söz etmiştik. Şimdi de, öğretme sürecindeki erotik ilişkilere alternatif bir yaklaşım getirmek düşüncesiyle tekrar Barthes ile Cixous'ya döneceğim.

Barthes ne zaman bu tür ilişkilere gönderme yapsa (ki bu ilişkiyi romantikleştirmeden, arzunun gerçekleşmesindeki güçlükler ile nafilelikleri kabul ederek sık sık da *yapmaktadır*, 1977, s. 196-197), erotik olanda bir hafiflik, karşılıklı ayartma ve fantezi kurma sürecinde de bir haz duygusu vardır. Ben, tıpkı kendim ders verirken ayartmaktan hoşlanacağım gibi, öğrencilerin çalışmalarıyla ayartılmak, onların yazılarıyla bağlanmak isterim: "Sizin kaleme aldığınız metin bana *onun beni arzuladığını* kanıtlamak zorundadır" (Barthes, 1975, s. 6). Dolayısıyla, bir öğrencinin deneme metni, tam da öğretim sürecindeki alışverişten hareketle, Barthes'ın ya da Cixous'un bile başaramayacağı ölçüde bir açıdan ayartıcı olabilir. Diyalogta bir şey, fikirlerin canlı gidiş gelişinde bir *ilişki*, vardır. Beceri bunu daima aynı hafiflikte tutabilmektedir.

Ciddi, hatta yoğun, ama hafif: Cixous'un hassas bir arzulama ilişkisine bakışı böyledir: Bağlanma ile kopmanın bir arada olması (Cixous, 1992, s. 68-73; Renshaw, 1994). Cixous'un, elde tutulamayacak ânların yakınlığı, yakınlığın kırılmışlığı anlayışı, Baudelaire'in uçucu, ele avuca sığmayan aşkıyla karşılaştırılabilir:

— Ey kaçak güzellik
Ben ki yeniden doğdum tatlı bakışınla,
Bir daha sonsuza kadar görmeyecek miyim seni?

Uzaklarda bir yerde! çok geç! belki de *asla*!
Nereye kaçıyorsun bilmiyorum, ne de sen biliyorsun neredeyim
Sevmiş olabilirdik
Sen ki biliyordun, olabilirdi!

(akt. Benjamin, 1973, s. 45)

Bence, Cixous'un uçucu arzusu, öğretme ilişkişindeki erotik yönü tahayyül etmenin olumlu bir yolunu akla getirmektedir. Fakat Cixous'un modeli kuşkusuz bilgi anlayışları açısından daha geniş kapsamlı içerimlere de sahiptir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, yakınlık ile farklılığın bileşimi, bizim dünyamızla ilişkimizin niteliği hakkında tutkulu bir düşünmede can alıcı bir rol oynayacaktır.

Bilme



Duyusal temsiller sürekli bir akış halindedir; bunlar bir nehrin dalgaları gibi birbirlerinin ardından gelirler ve bu sırada bile aynı şey olarak kalmazlar... Biz bir şeyi ilk defa deneyimlediğimiz ânki gibi bir algıyı bir daha yakalayabildiğimizden asla emin olamayız; çünkü algılanan şey değişmemiş olsa bile, biz artık aynı insanlar değilizdir.

(Durkheim, 1976, s. 433)

Sürenin, yani geriye döndürülemez zamanın, duyusal canlı deneyimin zamanının ne kadar güzel bir betimlenmesi! Oysa bu yaklaşımın Durkheim açısından bir sorun yarattığına tanık oluruz. Bu yaklaşım onun bilimsel bilgi anlayışını rahatsız etmektedir.

Durkheim, "kavram geliştirme"yi, bilimsel bir sosyolojinin kapsadığı şeyleri ortaya sermenin bir yolu olan duyusal temsillerden ayırmaktadır. Durkheim zaman içinde, sosyolojiyi önemli ölçüde açıklayan varsayımları açık bir şekilde ifade etmiştir. Fakat belki daha önemlisi, bu bilginin hangi dışlamalara bağlı olduğunu çok kesin bir dille ortaya koymuştur: Örneğin, bir nesnenin bilimsel açıdan saptanması ya da kavranmasını geçersiz kılan duyusal temsillerin akışı, dışlanması gereken şeylerden birisidir. Burada sanki

Durkheim'ın hayatın yaşanma biçimiyle ilgili kavrayışının kendisinin –bilimle– aşılması gibi bir durum söz konusudur. Yine de Durkheim bu deneyimi kabul etmemezlik ve bu deneyimin duyusal niteliğinden bir şeyleri –yazıyla– korumamazlık edemez. Öyleyse bizim Durkheim'da bulabileceğimiz anlayış, elde tutulan ya da sahip olunan bir şey olarak anlaşılan "bilgi" ile benim burada "bilme" olarak değineceğim, duyusal deneyimi aşmaya ya da ona hâkim olmaya girişmeyen, tersine kendisi zaman içinde olan bir bilgi *süreci* arasındaki bir gerilimdir.

Duyularla deneyimlenen yaşamın akışı içinde bilginin öznesi de nesnesi de değişir. Durkheim'ın görüşünce, bilim, bu akışın üstünde duran ve onu aşan bir istikrarlılık ve kesinlik formuna ulaşmak durumundadır. Yani "kavram", "duyusal temsillerin karşısında yer alır ve ona zıttır"; kavram "zamanın ve değişimin dışında"dır, "değişime karşı direnir". "Kavram, zamanın her anında sabit ve billûrlaşmış olan bir düşünme tarzıdır" –"kavram" katı ve istikrarlı bir şeydir, "değişmezdir", "gayrı şahsidir" (1976, s. 433-436). Bu doğrultuda bilimin duyuları ve duyusal yaşamı bastırması, yaşam ritmlerindeki, zaman deneyimlerindeki tikelliği bastırması, mekân deneyimlerindeki tikelliği baskı altına alması gerekmektedir. Bilim, genellemeler yapmaya ve bir "bütün" anlayışına olanak tanıdığı için soyut zaman ve mekân nosyonlarına ihtiyaç duyar. "Kategori, tam da, her şeyi kapsayan bir soyutlama olan bu *totallik* kavramı olarak görünecektir" (1976, s. 440-442). Böyle bir bilimsel hedefe ulaşmak için de deneyimlerdeki niteliksel farklılıkların dışlanması gerektiği çok açıktır. Nitekim burada etkisini gösteren bakış açısı, aynılık ilkesidir, süreç fikrinin reddedilmesidir.

Bütünün bilinmesi hangi konumdan gerçekleşmektedir? "Dışarıdan ve yukarıdan". Bilginin öznesi, o nesneyi temsil edebilsin ya da *kavrayabilsin*, başka bir deyişle objektif olabilsin diye bilginin nesnesinin dışında ve ondan ayrı kalır. "Bireysel ve lokal olumsallıkların dışına ve üstüne konmuş olan bilgi... her an, bilinen tüm gerçekliği kucaklar" (Durkheim, 1976, s. 444). Bilgi, Tanrı benzeri bir konum işgal etmektedir.

Durkheim'ın fantastik nitelikte olan bütünü bilme arzusu, çağdaş sosyolojinin büyük bölümünde (nesneden soyutlanmış ve nes-

neyle arasına belli bir mesafe bırakan yazma biçimlerinde, nesnelerin seçilmesi ve oluşturulmasında) yankı bulmuştur. Toplum, kapitalizm, modernlik, postmodernlik, aile, şehir, vb. sosyolojik kategorilerde çok açık biçimde görülmektedir bu. Fakat böyle bir arzu da, genellikle oldukça açık biçimde, sosyolojik yaklaşımları toplumsal değişime ayak uydurmaya motive etmektedir. Sosyolojinin yaygın ilgilerinden birisi değişimin kaynağını, ya, daha büyük konuşursak, toplumsal değişimin kaynağını ("Toplumsal hareketler işçi sınıfının yerini aldı mı?") ya da sağlık, refah, eğitim gibi belli bir araştırma alanındaki değişimin kaynağını saptamaktır. Sosyologlar toplumsal değişimin ve dolayısıyla geleceğin efendileri olacaklardır: "Ben değişimin kaynağını ve sonunu saptayacağım; ben değişime hâkim olacak, onu bir orkestra gibi yönetecek ve denetleyeceğim." Ve, böylelikle, değişimi *reddedeceğim!*. Çünkü, Durkheim'a katılacak olursak, değişimi bilmek ve ona hâkim olmak için insanın kendisini yaşamın, olumsallığın, sürecin dışında ve üstünde hayal etmesi gereklidir.

Sosyologların duyusal olarak yaşanan deneyimlerden kaçma girişimleri Hegelci arzunun ifadeleri şeklinde anlaşılabilir. Hegel'e göre, bilginin özbilgi olduğunu hatırlayalım: Bütünü bilme arzusu, bütün ve tutarlı bir şey olarak *benliği* bilme arzusu, kendi kesinliğinin hakikatine sahip olma arzusudur. Hegelci terimlerle ifade etmek istersek, bu kendini var kılma arzusu, ötekiyle negatif bir ilişki kurmayı gerektirir. Böyle bir arzuya, ayrıca, Durkheim'ın kendi metnine aldığı bilimsel dışlamalarda da rastlanabilir. Durkheim, duyusal deneyimde şeylerin değiştiğini kabul etmektedir, fakat onun arzusu, istikrarsız olanı denetim altına alacak ve hâkim olacak bir bilgiye yöneliktir. Dolayısıyla bu da, benlikteki bir kesinlik ve istikrar arzusu olarak, bir mevcudiyet (geçmişin şimdiki zaman olarak var edilmesi, nesnenin benlikteki mevcudiyeti, *benmevcudiyeti*) arzusu olarak anlaşılabilir. Bu, Durkheim'da ve Hegel'de okuyabileceğimiz gibi, son kertede ulaşılamayan bir arzudur.

Durkheim'ın biliminin istikrar ve kendini var kılma vaadini gerçekleştirebilmesi için, "kavram", dönüşüm olgusunu ve süreyi bastırmalıdır. Fakat bastırılan şey basitçe yok olmaz. Bir bilgi kendisini duyusal dünyadaki deneyimden ne kadar özgür ya da

soyutlanmış tahayyül edebilirse etsin, bu yine de bir tahayyül etmedir. Soyut bir bilgi de, kendisi reddedecek olsa bile, belli türde bir deneyimdir. Durkheim'ın görüşlerinde dikkati çeken şey, onun *Elementary Forms of Religious Life* (Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri) adlı çalışmasındaki "bütün"le ilgili tezinin, bilgi formlarının kendi toplumsallığını reddeden toplumsal temeli hakkında olmasıdır. Kısacası Durkheim, kendisine rağmen olumlu bir şekilde okunabilir: Durkheim'ın din ile bilginin toplumsal doğası hakkındaki anlayışı, onun kendi bilim yorumunu çürüten bir kapsamdadır.

Durkheim'ın ünlü kutsal/kutsal olmayan ayrımı, bizim sosyolojik bilgi pratikleriyle ilgili analizlerimizde gerçekten can alıcı bir yere sahiptir. Douglas bu ayrımı, onun kutsal teorisinin kutsallaştığını gösteren içsel bir eleştirel Durkheim okumasında kullanmıştır (1975, s. ix-xxi; ayrıca bkz. Taussig, 1992, s. 119-129). Durkheim'ın tezine göre, kutsal, gündelik yaşamın kutsal olmayan işleyişinin dışında ve üstünde duran bir şey olarak üretilmesine rağmen, aslında toplumsal olanın bir ürünü, bir yansıması ya da idealleştirilmiş halidir (1976, s. 422). Durkheim kendi din teorisini bir bilgi sosyolojisinin temeli sayıyordu. Douglas'ın işaret ettiği gibi, buradaki ironi, Durkheim'ın kendi teorisini bilim adına bir istisna görmesiydi. Bu durumda biz de Durkheim'ın karşısına pekâlâ kendi sorusuyla çıkabiliriz: Bir bilgi, yaşamın akışıyla, deneyimlerin duyusallığı ve tikelliğiyle lekelenmeden nasıl dışta ve üstte kalabilir? Kutsal olan şey tartışmalı hale gelmiştir; kutsal olan değişmez, sabit ve verili değildir. İyi ki!

* * *

Kutsal/kutsal olmayan ayrımının bir yapıbozumu, kutsalın hangi yollarla kutsal olmayana bağlı olduğunu ve onun izlerini nasıl taşıdığını sergileyecektir. Yapıbozumcu bir strateji, bir terimin bir mevcudiyet olarak başka bir terimin reddedilmesiyle kendini sağlam hissedeceği karşıtlıklar ilkesini bozmayı hedefler. Durkheim'ın bilgi anlayışı bir karşıtlık ilkesiyle açıklanabilir; benim çabam da bunu bozmaya, yani onun metinlerini içsel bir bozma iş-

lemine sokmaya yöneliktir. İsterseniz bu stratejiyi biraz daha açayım.

İlk olarak, bunun olumlu bir strateji olduğunu, yapıbozumun bir kirli çamaşırları ortaya dökme egzersizi olmadığını yinelemek istiyorum. Zaten benim istediğim de Durkheim'ın yanılmış olduğunu, onun bilimi tanımlamak istediğini ama başaramadığını düşündüğünü göstermek değildir. Tam tersine, benim buradaki –doğrusu tüm bu kitap boyunca arkasında durmuş olduğum– savım, bilimsel fantezinin olanaksız olduğunu kabul etmenin bilgi ve bilim açısından her türlü yaratıcı olanağın kapısını açtığının altını çizmektir.

Benim özellikle dikkati çekmek istediğim karşıtlıklar, soyutlama ile duyusal deneyim ve (Durkheim'ın bilgi yorumunda görüleceği üzere) durağanlık ile hareket arasındaki karşıtlıklardır. Ben, tali terime olumlu değer atfeden bir bilgi biçimine, duyusal deneyimin akışına katılan bir bilgi pratiğine ilgi duyuyorum. Kuşkusuz tali terimi ayrıcalıklı bir konuma oturtmak basitçe denklemi tersine çevirmek, istikrarlı bilgi nosyonunu yadsımak ya da soyutlamaları reddetmek anlamına gelmez. Eğer terimlerin sadece yerlerini değiştirirsek, karşıtlık kurgusunda hiçbir şey değişmiş olmaz; bu durumda hâkimiyet kurma arzusu, bir terimin öbürlerini dışlayarak tek başına kalmasını isteyen bir arzu yine varlığını koruyacaktır. Fakat tali terimin bir tersine çevirme yoluyla ayrıcalıklı bir yere oturtulması bu yapının sarsılması ya da çökertilmesi ihtimaline *zemin hazırlayacaktır*. Zira yadsınmış ve bastırılmış olan terim, farklı bir anlam ilkesini, terimlerin ayrı, durağan karşıtlık kimlikleriyle sabitlenmesini geçersiz kılan bir ilkeyi somutlaştırmaktadır. Biz de bu kitapta bu hareket ilkesini "ilişkisel" bir hareket olarak, terimler arasındaki ilişkilerin hareketi olarak nitelemeyi tercih ettik.

Bu ilkenin bilme biçimlerine yansıyacak olan içerimleri nelerdir? Öyle görünmektedir ki, canlı duyusal deneyim ile daha soyut düşünce biçimleri arasında ileri geri hareketi kapsayan, daha doğrusu soyutlamaların duyusal olarak, *canlı biçimde* deneyimlenebileceği bir bilgi süreci düşünebiliriz. Zaten ben soyutlamaların cazibesini reddedecek son kişi olurum herhalde. Örneğin, şu yürütmekte olduğumuz tartışmaya bakın. Tamamen soyut

değil mi? Ben soyutlamalara karşı yoğun bir tutku duyabiliyor ve onlardan tıpkı matematikçiler kadar büyük bir haz alabiliyorum. Bence burada asıl önemli olan nokta, benim soyut bir bilginin gerçeğe daha yakın olduğu doğrultusunda bir iddiada bulunmamamdır: Sadece farklı bilgi biçimleri vardır. Ben kendimin de zaman zaman soyutlamalara sığındığımın çok iyi farkındayım: Evde öğretme ilişkileri konusundaki tartışmalarımız çok sık yapılır hale geldiği zaman, öğretme eyleminin günlük deneyiminin karmakarışık bir şekilde yürümesi hakkında kendimi rahat hissetmediğim zaman, Cixous'un deyişiyle daha serinkanlı durmak için hemen daha soyut bir düzeye atladığımı kabul edebilirim.

Bunu ifade etmenin başka bir yolu, düşünmenin zihinsel ve sezgisel biçimleri arasındaki bir hareketi, yani mesafe ile yakınlık arasındaki bir hareketi temel almaktır. Ben elinizdeki kitabı yazma sürecinde bu hareketin geçerli olduğunun farkındayım: Kitap önerisi oldukça soyuttur (içten gelen duygulara ya da sezgilere dayanmasına rağmen) ve kitaba aktardığım düşüncelerimin içerimlerinden dolayı kendimi rahat hissedemem; ben böyle bir önerme karşısında, ne yaptığımı hiç bilmeden, ama kendimi yazmaya/ fikirlere kapanmış ve çok yakın da hissederek sezgisel olarak yazarım; daha sonra geri çekilir ve metin ile arama belli bir mesafe koyarak kendi yazdıklarımı sıkı bir okumadan geçiririm (bu, zihinsel bir uğraktır). İster sezgisel, ister zihinsel boyutlu olsun, iki uğrak da bana, farklı şekillerde olmakla birlikte *canlılık kazanabilir* görünmektedir.

Eğer bu soruna durağanlık/hareket ayrımı temelinde yaklaşırsak, bundan bizim basitçe harekete değer verdiğimiz sonucu değil, ancak bilginin uğraklardan, kısa ânlardan, hareket içindeki durağanlıktan meydana gelen bir süreç olarak tahayyül edilebileceği çıkarılabilir; bir tür, elde tutmadan sahip olma olayı (Cixous, 1992, s. 56-59, 67-68; Irigaray, 1993, s. 14). Bu yüzden bu bölümün çerçevesini çizmemi sağlayan ayrıma geri dönelim istiyorum: *Bilme*, dünyamızla, bilgiyi eksiksiz ve tutarlı olarak elde tutulan bir şey olarak görmeyen bir kesintisiz bağlanma süreci olarak düşünülebilir. Ancak bana, bilgiye *sahip* olduğumuzu, yani tamamen farklılaşmamış bir akış ve süreç olmadığını kabul etmemiz de önemli görünmektedir; "bu iş böyle" dediğimiz zaman din-

lenme noktaları, uğrakları vardır. Sorun, bizim onları kavramadan nasıl sahip olabileceğimiz ve ayrıca harekete devam edebileceğimizdir.

"Bu iş böyle" deneyiminin, bir fikrin bizim için canlılık kazanması deneyiminin tam da buna, yani hareket içinde bir sahip olmaya olanak tanıması mümkündür. Fikirler canlandığı zaman onlarla birlikte biz de harekete geçeriz. Bu, ayrıca, soyut olan ile duyusal olanın bir araya geldiği bir uğraktır.

* * *

Şimdi fenomenolojiye, bilimsel sosyolojik söylemde dışlanmış olan deneyime oldukça açık bir şekilde değer veren bir felsefi geleneğe dönmek istiyorum. Bilgi süreçlerinin duyusal ve duygusal boyutlarını kabul eden fenomenoloji, bu kitapta vermiş olduğumuz tutkulu bilme yollarıyla ilgili açıklamalarımıza da büyük katkılarda bulunmuştur. Bu kitabın başka bir yerinde Bachelard'a göndermeler yapmıştım; burada ise esas olarak, bu geleneğin başka bir önemli ismi olan Merleau-Ponty üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.

Fenomenolojideki iki temel fikir "deneyim" ile "fenomen"dir. Fenomenolojinin projesi, deneyim aracılığıyla herhangi bir fenomenin özgül niteliğine ulaşmaktır. Merleau-Ponty de "onları 'yaşadığımız' haliyle bir mekân, zaman ve dünya açıklaması sunan" (1962, s. vii) bir felsefenin arayışı içerisindedir. Fenomenin özgüllüğünü ve canlı deneyimin tikelliğini dikkate alan bir bilgiye duyulan bu tür bir ilgi, Durkheim'ın bilim açıklamasıyla ciddi bir karşıtlık sergilemektedir; burada Durkheim'ın bastırmış olduğu şeylere değer verildiği açıktır. Fenomenolojik bilme deneyimleyerek yaşıyorsa, o zaman dünyanın *içindedir*, Durkheim'ın öngöreceği gibi dünyanın dışında durmayı varsaymaz:

> biz dünyanın içinde olduğumuz için, daha doğrusu düşüncelerimiz, yakalamaya çalıştığımız zamansal akışta taşındığı için... düşüncemizi tüm olarak kucaklayan bir düşünce yoktur. (Merleau-Ponty, 1962, s. xiv; ayrıca bkz. 1964, s. 109)

İncelediğimiz dünyanın dışında duramayışımız Merleau-Ponty açı-

sından bir problem değildir; gerçekten onun parçası olmasaydık dünyayı nasıl tanıyabilirdik? Bu felsefi geleneğin algılamasıyla, problematik olan şey, özne ile nesne arasında bir ayrım yapma düşüncesi; dünyanın "başlangıçta verilen", özne açısından dışsal nitelik taşıyan bir mekân olduğu varsayımıdır (bkz. Bergson, 1991, s. 231; Merleau-Ponty, 1962, s. 154; 1968, s. 130). "Fenomeni deneyimleme" formülasyonu, bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki bir ayrımı ortadan kaldıracak, tam tersine onlar *arasında ilişki* olduğuna işaret edecektir.

Demek ki *bilme*, benlik ile dünya arasındaki bir karşılaşmada, duyusal dünyayı ya da onunla karşılaşmayı aşmaya, ona hâkim olmaya yönelik hiçbir girişim olmadan gerçekleşmektedir. Bilme yaşamın içindedir. Yani bilme, tamamen cismanidir ve duygular doğuran bir deneyimdir. Biz dünyayı ya da özgül fenomenleri üzerimizdeki etkileri, duygulanımlarımız ve duyusal tepkilerimizle biliriz: "... karşısında kendimi böyle hissediyorum." Kuşkusuz bu, pasif bir algı olmaktan ziyade aktif bir algı olarak anlaşılmalıdır. Merleau-Ponty de bir durumu "yaşamak"tan söz etmektedir (1962, s. 157). Zaten şeyler de bu süreçte değişirler.

Değişim, *bilmeyi*, sahiplenilen bir bilgiden esasta ayırır. Bu noktada, Durkheim'a göre, bilimin "zamanın her ânında sabit ve billûrlaşmış olan bir düşünme tarzı" (1976, s. 433) olduğunu hatırlamanızı isterim. Sahip çıkmak, kavramak demek, sabitlemek demektir. Bilginin ya öznesi ya da nesnesinin değişmesinin reddedilmesi, aradaki bir ilişkinin de reddedilmesini zorunlu kılmakta, çünkü, özneyi ve nesneyi bağlantılı bir şekilde düşünmeye başlar başlamaz, şeyleri değişmeden kalan bir şekilde hayal etmek zorlaşmaktadır. Kavramanın içerdiği asimilasyon hiçbir ilişkiyi kabul etmez; bu tür bir asimilasyon, basitçe mesafenin ve karşıtlığın öbür yüzüdür. Öbür yandan, deneyim fikri de, kurucu rolü olan ilişkide odaklanmaktadır. Benlik ile fenomen birbirlerini karşılaşma esnasında etkilediklerinden, bilginin nihai bir sahibi de bir sonu da olamaz (örneğin bkz. Irigaray, 1993, s. 185).

Bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkiyle ilgili sorular arzuyla ilgili sorulardır: Benlik ile dünya arasındaki ilişki bir benöteki ilişkisidir. Deneyimi ayrıcalıklı bir yere koyan bir bilgi pratiği, terimler arasındaki *ilişkiyi* ya da hareketi kabul etmesi ba-

kımından Cixouscu arzuyla paralellik taşımaktadır. Merleau-Ponty ile Cixous'ya göre, bilme süreci, benlik ile fenomen –yani, öteki– arasındaki ilişkide yakınlık ile mesafenin bir arada bulunmasını gerektirir. Yakınlık ise farklılığı, yani farklılığın ima ettiği belli bir mesafeyi gerekli kılar (ayrıca bkz. Simmel, 1994), çünkü farklılık olmadığı takdirde yalnızca bir olacaktır, bir özdeşlik olacaktır. Yakınlık ile bağın bazen bir birleşmeyi, yani farklılığın olmamasını da içerdiğini düşünürsek bu önemli bir noktadır. Merleau-Ponty, Bergson'un sezgiyi zekânın dışlanması karşısında tam da bu gerekçelerle ayrıcalıklı bir yere koymasını, Bergson'un sezgisel dolayımsızlığa duyduğu arzunun benlik ile dünya arasındaki farklılığı ya da ilişkiyi sildiğini ileri sürerek sorguluyordu (1962, s. 57). Nitekim Bergson'un sezgisi, dolayımsızlığa geri dönerek boşluğu tamamen kapatmasıyla, süreci ve ilişkiselliği reddetmektedir. Bu, tıpkı dünyaya soyut düzeyde yaklaşan bir entelektüel bakışın, mesafe koyma ve ayrılık yoluyla bir çakışma sağlama arzusuyla yaptıklarına benzemektedir.

Çağdaş tartışmalarda bu sorun, Irigaray ile Merleau-Ponty gibi insanların çalışmalarında dokunma metaforlarına değer verilmesiyle bağlantılı olarak kendisini gösterir. Irigaray'a göre, dokunma, terimler arasında birbirine sirayet eden bir farklılık ilişkisini ima ederek kimliği bozduğu halde, görmeyi içeren metaforlar çakışma düşüncelerini davet etmektedir (1985, s. 25-29). Merleau-Ponty'nin daha sonraki çalışmalarında dokunmaya duyduğu ilgi, kendisinin "vizyon"u yeniden betimlemesini de sağlayan "ten" görüşüyle ilintilidir:

> Şeylerin ilk başta kendileriyle özdeşleşip, daha sonra kendilerini onlara bakanlara sunmaları söz konusu olmadığı gibi, ilk başta boş olan, daha sonra kendisini onlara açacak bir "bakan" da yoktur –ama bir şeye bakışımızla dokunmaktan daha yakın olamayız, şeyleri "tamamen çıplak" görmeyi hayal edemeyiz, çünkü bakış onları sarar, onları kendi teniyle giydirir. (1968, s. 131)

Merleau-Ponty'nin vizyonu anlatmak için kullandığı metaforların dokunmayı içeren metaforlar ("dokunmak", "sarmak") olması çarpıcı bir noktadır. Merleau-Ponty burada "görüntü"nün "mesafe"yle

ortak çağrışımlarını sorgulamakla kalmamakta, aynı zamanda duyuların, ayrı, belli bir mesafede duran şeyler olmadıklarını söylemektedir: Duyular "birbirleriyle bitişir ve örtüşürler". Yakınlık ve farklılık ilkesi böylece duyular arasındaki ilişkiye de uygulanmış olur (Merleau-Ponty, 1968, s. 133; ayrıca bkz. Irigaray, 1993, s. 151-184).

Ten, bu ilkeyi somutlayan kavramdır. Merleau-Ponty bunu, dünyadaki özneleri ve "şeyler"i aynı zamanda hem birbirine bağlayan hem de farklılaştıran ilksel bir biçim olarak kavrar. "Ten" bedenlerin ortak özelliği, onların özgüllüğünü ortaya koyan şeydir. Aynı ve farklı olma ilkesini somutlayan ten, aradadır. Merleau-Ponty görülebilir olan ile biz arasındaki bir "yakınlık"ın "deniz ile kıyı arası kadar yakın" (1968, s. 130-131) olduğundan da söz etmektedir. Bir yakınlık ilişkisi bulunmasının anlamı, birinin başlayıp diğerinin bittiği yeri söylemenin, ayrım çizgileri çekmenin çok zor olmasıdır. Bir sınır geçilmiş, fakat niteliksel bir farklılık ile özgüllük yine de kalmıştır.

"Ten" ile dokunma metaforları, bizim, birazdan bilmeye başlayacağımız dünyanın ortasında olduğumuzu düşündürmektedir. Bundan ötesi, dokunmayı içeren metaforlar dünyamızla aramızda *duyusal* bir ilişki bulunduğunu, bilmenin duyusal bir deneyim olabileceğini akla getirecektir (Irigaray ile Merleau-Ponty'nin bu ilişki hakkında yazma biçimlerinde rastlarız buna). Böyle bir deneyimin, "nesnelerini zaten tanıyan ve gerek dünyayla gerekse ötekilerle ilişkilerini denetim altında tutan bir özne" (Irigaray, 1993, s. 185) anlayışını çürüteceği kolaylıkla düşünülebilir. Irigaray'a göre, "duyusal haz, gözden kaybolan özne ile nesneye dönebilir" (1993, s. 185). Demek ki, Durkheim'ın o kadar çok korktuğu duyusal öğe, zorlama ya da denetleme arzusu duymayan bir bilgiyle, değişime açık kalacak ve önceden görülemez olan bir bilgiyle desteklenmektedir.

* * *

Ben bu çerçevenin oldukça soyut kaldığı kuşkusunu taşıdığım için, fenomenolojik bir analizin nasıl ilerleyebileceği üzerinde biraz

daha durmak istiyorum. Dilerseniz, yolculuk örneğini ele alalım. Yolculuk örneğini seçelim diyorum, çünkü gezi, araştırma ve keşif bilgi açısından neredeyse klişeleşmiş motiflerdir (Van Den Abbeele, 1992, s. xiii-xxx). Metafor transferi iki şekilde işler: Ben yolculuk deneyimlerini anlatarak, aynı zamanda bilme biçimlerinden, benlik ile dünya, benlik ile öteki arasındaki ilişki biçimlerinden bahsetmiş olurum.

Dolayısıyla bir fenomenolog, yolculuk olgusuyla bağlantılı olarak, *deneyimi* hareket biçimi, yolculuğun yapısı, yolculuk teknolojisi ve diğer dolayımlar kapsamında düşünebilir. Benlik ile dünya arasındaki ilişkilerin doğasını önceden varsayamayız, zira bu ilişkiler tikel dolayım biçimlerine göre oluşmaktadır. Simmel'in çok parlak bir gözlemiyle dile getirdiği gibi, örneğin kapı da köprü de bir şeyleri bağlar ve ayırırlar, ama farklı yollarla (1994). Tren yolculuğunu düşünecek olursak şu soruyu yöneltebiliriz: Pencere "dışındaki" dünyayla ilişkiyi deneyimleme biçimimize göre camın ve aynanın, rayların, trenin ritminin içerimleri nelerdir? Bu ulaşım teknolojisi bizim zaman/mekân algılarımızı nasıl etkilemektedir? İşin içine hangi duygular girmektedir? Bu deneyim bizim mekân algımızı, dünyamızla ilişkimizi nasıl etkilemektedir? Zaman ve mekân açısından, demiryolu yolculuğundaki ilk hareket noktası ile varış noktası arasındaki ve aradaki mekânla ilişkiyi nasıl deneyimleriz (Schivelbusch, 1979)? Peki, bununla, "varış"la, "hareket" etmekle, "arada" olmakla ilintili duygular için ne söyleyebiliriz? (Tam da bu noktada, bir metni okuma ya da yazmayla, bir hikâyeyi dinlemeyle veya bir dersi vermeyle ilgili sorular yöneltemez miyim?)

Bu tür sorular kaçınılmaz biçimde karşılaştırmaları gündeme getirir: Tren yolculuğu deneyimini nitelemek için başka hareket biçimleri ile yolculuk teknolojilerini (örneğin, uçaklar, arabalar ve yürüme) ve farklı yolculuk türlerini aklıma getirmek zorundayım. Böyle yaparak deneyimin ayrıntıları ile karmaşık, soyut fikirler arasında gidip gelirim. Örneğin, zamansallık ve mekânsallık biçimleri etrafındaki zor sorular, gündelik deneyimlerin spesifik analizleriyle ele alınmaktadır.

Fenomenolojik bir tren yolculuğu açıklaması, benlik ile dünya arasındaki ilişkiyle ilgili sorular yöneltmek suretiyle örtük biçimde

bir bilme biçimi analizi işlevini görecektir. Bu kitap boyunca sürekli vurguladığımız gibi, bilgi biçimleri, söz konusu olan dolayımlar çerçevesinde birbirinden ayrılabilir: Tren yolculuğunun dolayımları, yürüme deneyiminin dolayımlarına göre farklı, uçak yolculuğu deneyiminin dolayımlarına göre de yine farklı bilme biçimlerini davet edecektir. Amfide verilen mesafeli bir ders ile bir sınıfta verilen daha samimi bir ders, bir sosyoloji ders kitabı ile bir Bachelard metni arasında bir farklılık vardır. İletişim araçlarının bazı biçimleri dolayımsız bir doğrudan bilgi fantezilerine ya da bilginin mesafeye ve çakışmaya dayalı olmasını, soyut bir bilgi olmasını içeren fantezilere başvururlar. Oysa bunlar, reddedecek olsalar bile, sadece dolayımla ve deneyimle şekillenen bilgilerdir.

* * *

Ben burada gündelik yaşamdan bir örnek seçip o örneğin kapsadığı bilgi biçimlerine bakmayı da tercih edebilirdim, fakat yolculuk, hareket nedeniyle özellikle öğretici bir nitelik taşımaktadır. Cixous gibi bir yazarın yazıları arasında dolaşırken, yolculukla, seyahatlerle ve bilgiyle dolu metaforik bir oyunla karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Cixous'taki bilgi arzusu, ötekine sahip çıkmayı amaçlayan bir arzu olmaksızın ötekine doğru bir harekete, yani bir uca yöneliktir. Her geri dönüş farklılığı da taşıyan bir geri dönüş olacaktır. Bu, yolculuktan sevinç duyan bir bilgi, yabancıdan haz duyan bir bilgidir.

Yolculuğun pek çok hazzını karalamaya kalkmadan, bu sözlerimi ilk karşılaşmanın sevinciyle (yeni olan karşısında duyulan merakla) bitirmek istiyorum. Merak, bilginin içinde olan ve bu kitap için de esin vermiş bir değerdir. Bana sorarsanız, eğer bir merak tutkusu hissetmeseydik, aynı olana farklı gözüyle, bildik olana yabancı gözüyle bakmasaydık, bilmenin hiçbir yararı olmazdı. Ben bu bilgi tutkusunu, Nietzsche'nin yaşam istenci olarak ("oluşun ebedi sevinci", 1976, s. 562-563) nitelediği olguyla ilişkilendiriyorum. Irigaray, kendi Descartes okumasında, *bir şeye doğru* yönelmek için meraklı olmaya gerek duyacağımızı söylemektedir. Merak, bizim "benliğin, ötekinin, dünyanın durmadan

yeni olma haline inanmamıza" (1993, s. 73-76, 82) olanak tanıyan tutkudur.

Merleau-Ponty, bir fenomenoloğun "sürekli başlangıç yapan birisi" olduğunu söyleyerek, şeyleri daima ilk defaymış gibi gören, "dünya karşısındaki merak"tan söz etmektedir (1962, s. xiii-xiv). İçimizde sürekli var olan çocuğu kabul etmek, bu olgunun kesinlikle içereceği bir masum bilgi fantezisine kapılmak anlamına gelmez. Tam tersine, içimizdeki çocuğu kabul etmek şunu söylemekle eş olacaktır: "Bildiğimi biliyorum, ama yeni şeylere açık olmak için bilmeyi unutacağım." Bachelard, fenomenolojik bilginin şiirsel doğasını anlatırken tam da bunu ifade etmeye çalışmaktadır. "Bilmeme bir cehalet biçimi değildir... Şiirde bilmemek ilk koşullardan birisidir" (1969, s. xxviii-xxix). Bachelard sürekli olarak şiirsel/fenomenolojik bir imgenin geçmişteki bir imgenin, bir duruşun yeniden mevcudiyet kazandırılmasında asla işe yaramayacağını söylemektedir. Bir imgeye bir şiir öznesi tarafından can verilmeli ve canlılığını korumak için de sanki yeni bir şeymiş, sanki ilk defa oluyormuş gibi yeniden canlandırılmalıdır. İmge canlı kalmak zorundadır.

Merakın –bana sorarsanız– dinsel çağrışımları vardır; ötekinin, ötekiliğin yüzündeki dehşeti ve ilhamı hepimiz hissederiz. Merak yeni olana inanmayı içerir. Fakat bu, yaşamdan el çekmekle ilgisi olmayan bir dinsel deneyimdir: Merak yaşamın içindeki, dünyadaki bir dinsel deneyimdir. Bu haliyle, duyularımızın dünyasıyla yüzleşmeyi, ona bağlanmayı içermektedir.

Kaynakça

Abraham, J. H. (der.) (1973) *The Origins and Growth of Sociology.* Ringwood: Penguin.

Aristoteles (1941) *Basic Works of Aristotle.* Der. R. McKeon. New York: Random House.

Aristoteles (1987) *A New Aristotle Reader.* Der. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon.

Aristoteles (1991) *The Art of Rhetoric.* Çev.: H. C. Lawson-Tancred. Ringwood: Penguin. (*Retorik.* Çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995).

Aron, R. (1965) *Main Currents in Sociological Thought, 1 and 2.* Ringwood: Penguin.

Atkins, G. D. (1992) *Estranging the Familiar: Toward a Revitalized Critical Writing.* Atina, GA: University of Georgia Press.

Atkinson, P. (1990) *The Ethnographic Imagination.* Londra: Routledge.

Auden, W. H. (1976) *Collected Poems.* Der. E. Mendelson. Londra: Faber and Faber.

Auerbach, E. (1968) *Mimesis.* Çev.: W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press.

Bachelard, G. (1969) *The Poetics of Space.* Çev.: M. Jolas. Boston: Beacon Press.

Bachelard, G. (1971) *The Poetics of Reverie.* Çev.: D. Russell. Boston: Beacon Press.

Bachelard, G. (1983) *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter.* Çev.: E. Farrell. Dallas: Pegasus.

Barthes, R. (1973) *Mythologies.* Çev.: A. Lavers. London: Paladin. (Çağdaş Söylenler, Çev.: Tahsin Yücel, Metis Y., 1996)

Barthes, R. (1975) *The Pleasure of the Text.* Çev.: R. Miller. New York: Hill & Wang.

Barthes, R. (1977) *Image-Music-Text.* Çev.: S. Heath. Glasgow: Collins-Fontana.

Barthes, R. (1985) *The Responsibility of Forms.* Çev.: R. Howard. New York: Hill & Wang.

Barthes, R. (1986) *The Rustle of Language.* Çev.: R. Howard. Oxford: Basil Blackwell.

Barthes, R. (1991) *The Grain of the Voice.* Çev.: L. Coverdale. Berkeley: University of California Press.

Barthes, R. (1992) *Incidens.* Çev.: R. Howard. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Bemelmans, L. (1992) *Madeline.* Londra: Scholastic.

Benjamin, W. (1970) *Illuminations.* Çev.: H. Zohn. London: Fontana.

Benjamin, J. (1973) *Charles Baudelaire: A Lyric Poetic in the Era of High Capitalism.* Çev.: H. Zohn. London: New Left Books.

Benjamin, W. (1978) *Reflections.* Çev.: E. Jephcott. New York: Schocken. (Parıltılar, Çev.: Yılmaz Öner, Belge Y., 1990)

Berger, J. (1984) *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos.* London: Writers and Readers. (VeYüzleriıniz, Kalbim, Fotoğraflar Kadar Kısa Ömürlü, Çev.: Zafer Ara-

cakök, Adam Y., 1987)
Berger, J. (1985) *Pig Earth*. Londra: Chatto & Windus. (Domuz Toprak, Çev.: Taciser Belge, İletişim Y., 1998)
Berger, J. (1989) *Once in Europa*. Cambridge: Granta. (Bir Zamanlar Europa'da, Çev.: Murat Belge & Taciser Belge, İletişim Y., 1996)
Berger, J. (1991) *Lilac and Flag*. Cambridge: Granta. (Leylak ve Bayrak, Çev.: Murat Belge & Taciser Belge, İletişim Y., 1996)
Bergson, H. (1991) *Matter and Memory*. Çev.: N. M. Paul and W. S. Palmer. New York: Zone Books.
Borges, J. L. (1970) *Labyrinths*. Ringwood: Penguin.
Brown, N. O. (1966) *Love's Body*. New York: Vintage Books.
Bruner, J. (1990) *Acts of Meaning*. Cambride, MA: Harvard University Press.
Burke, K. (1961) *The Rhetoric of Religion*. Boston: Beacon Press.
Butor, M. (1972) 'Travel and Writing', M. Kowalewski (der.), *Temperamental Journeys*. Atina, GA: University of Georgia Press.
Calvino, I. (1982) *If on a Winter's Night a Traveler*. Londra: Picador. (Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu, Çev.: Ülker İnce, Can Y., 1990)
Calvino, I. (1989) *The Literature Machine*. Londra: Picador.
Calvino, I. (1993) *The Road to San Giovanni*. Londra: Jonathan Cape.
Carter, P. (1988) *The Road to Botany Bay*. Londra: Faber and Faber.
de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Çev.: S. F. Rendall. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
Chatwin, B. (1988) *The Songlines*. Londra: Picador.
Chukovsky, N. (1963) *From Two to Five*. Çev.: M. Morton. Berkeley: University of California Press.
Cixous, H. (1986) 'Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays's H. Cixous ve C. Clément, *The Newly Born Woman*. Çev.: B. Wing. Manchester: Manchester University Press.
Cixous, H. (1988) *Writing Differences: Readings from the Seminar of Hélène Cixous*. Der. S. Sellers. Milton Keynes: Open University Press.
Cixous, H. (1992) *Readings: The Poetics of Blanchot, Joyce, Kafka, Kleist, Lispector and Tsvetayeva*. Çev.: V. Conley. New York: Harvester Wheatsheaf.
Cixous, H. (1993) *Three Steps on the Ladder of Writing*. Çev.: S. Cornell and S. Sellers. New York: Columbia University Press.
Clifford, J. ve Marcus, G. (1986) *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
Comte, A. (1973) 'Extracts from *The Positive Philosophy*', J. H. Abraham (der.), *The Origins and Growth of Sociology*. Ringwood: Penguin.
Coser, L. (1971) *Masters of Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Crites, S. (1989) 'The Narrative Quality of Experience', S. Hauerwas ve L. G. Jones (der.), *Why Narrative?* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
Daniel, A. (1983) *Power, Privilege and Prestige*. Melbourne: Longman Cheshire.
Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* Çev.: G. Burchell ve H. Tomlinson. London: Verso. (Felsefe Nedir?, Çev.: Turhan Ilgaz, YKY., 1996)
Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*. Çev.: A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.
Derrida, J. (1987) *Positions*. Çev.: A. Bass. Londra: Athlone Press.
Douglas, M. (1970) *Purity and Danger*. Harmondsworth: Penguin.

Douglas, M. (1975) *Implicit Meanings*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
Durkheim, E. (1964) *The Rules of Sociological Method*. Çev.: S. A. Solovay ve J. H. Mueller. New York: Free Press.
Durkheim, E. (1976) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Çev.: J. W. Swain. Londra: George Allen & Unwin.
Eco, U. (1992) *Interpretation and Overinterpretation*. Der. S. Collini. Cambridge: Cambridge University Press. (Yorum ve Aşırı Yorum, Çev.: Kemal Atakay, Can Y., 1996)
Eco, U. (1994) *Six Walks in the Fictional Woods*. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press. (Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti, Çev.: Kemal Atakay, Can Y., 1998)
Eliade, M. (1954) *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon. (Ebedi Dönüş Mitosu, Çev.: Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Y., 1994)
Elias, N. (1982) *The History of Manners*. Çev.: E. Jephcott. New York: Pantheon.
Felman, S. (1982) 'Psychoanalysis and Education: Teaching Terminable and Interminable', B. Johnson (der.), *The Pedagogical Imperative: Teaching as a Literary Genre. Yale French Studies*, 63, s. 21-44.
Fingarette, H. (1972) *Confucius*. New York: Harper & Row.
Forster, E. M. (1962) *Aspects of the Novel*. Harmondsworth: Penguin. (Roman Sanatı, Çev.: Ünal Aytür, Adam Y., 1982)
Foucault, M. (1977a) *Discipline and Punish*. Çev.: A. Sheridan. Ringwood: Penguin. (Hapishanenin Doğuşu, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Y., 1992)
Foucault, M. (1977b) *Language, Counter-Memory, Practice*. Çev.: D. F. Bouchard ve S. Simon. Ithaca: Cornell University Press.
Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality*. Çev.: R. Hurley. Ringwood: Penguin. (Cinselliğin Tarihi I. II. III., Çev.: Hülya Tufan, Afa Y., 1986-1994)
Foucault, M. (1982) 'The Subject and Power', H. L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.
Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader*. Der. P. Rabinow. New York: Pantheon.
Frazer, J. (1993) *The Golden Bough*. Ware: Wordsworth. (Altın Dal, Çev.: Mehmet H. Doğan, Payel Y., 1997)
Freud, S. (1960) *Totem and Taboo*. Çev.: J. Strachey. London: Routledge & Kegan Paul. (Totem ve Tabu, Çev.: Niyazi Berkes, MEB Y., 1944)
Freud, S. (1973) *New Introductory Lectures of Psycho-Analysis*. Çev.: J. Strachey. Ringwood: Penguin. (Ruh Çözümlenmesine Yeni Giriş Konferansları, Çev.: Emre Kapkın & Ayşe Kapkın, Payel Y., 1998)
Freud, S. (1986) 'On Narcissism', A. P. Morrison (der.), *Essential Papers on Narcissism*. New York: New York University Press. (Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası, Çev.: Banu Büyükkal & Saffet Murat Tuna, Metis Y., 1998)
Gallop, J. (1994) 'The Teacher's Breasts', J. J. Matthews (der.), *Jane Gallop Seminar Papers*. Canberra: Humanities Research Centre, The Australian National University.
Giddens, A. (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
Goffman, E. (1972) *Relations in Public*. Ringwood: Penguin.
Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Çev.: A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press. (Tinin Görüngübilimi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Y., 1986)
Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*. Çev.: C. Porter ve C. Burke. New York: Cornell University Press.
Irigaray, L. (1993) *An Ethics of Sexual Difference*. Çev.: C. Burke ve G. C. Gill. Lond-

ra: Athlone Press.
Le Guin, U. (1989) *Dancing at the Edge of the World*. New York: Harper and Row.
Lévi-Strauss, C. (1966) *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. (Yaban Düşünce, Çev.: Tahsin Yücel, YKY., 1996)
Lévi-Strauss, C. (1976) *Tristes Tropiques*. Çev.: J. ve D. Weightman. Harmondsworth: Penguin.
Lévi-Strauss, C. (1978) *Myth and Meaning*. Londra: Routledge.
Lévi-Strauss, C. (1986) *The Raw and the Cooked*. Çev.: J. ve D. Weightman. Ringwood: Penguin.
Lewis, I. (1976) *Social Anthropology in Perspective*. Ringwood: Penguin.
Maerth, O. K. (1974) *The Beginning Was the End*. Londra: Sphere.
Malouf, D. (1993) *Remembering Babylon*. Milsons Point: Random House.
Mandelstam, N. (1974) *Hope Abondoned*. Çev.: M. Hayward. Londra: Collins and Harvill.
Marx, K. ve Engels, F. (1971) *Manifesto of the Communist Party*. Moscow: Progress.
Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. Çev.: C. Smith. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Merleau-Ponty, M. (1964) *Signs*. Çev.: R. McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Çev.: A. Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press.
Mulkay, M. J. (1985) *The Word and the World*. Londra: George Allen and Unwin.
Murphy, R. F. (1981) 'Julian Steward', S. Silverman (der.), *Totems and Teachers*. New York: Columbia University Press.
Nadeau, M. (1973) *The History of Surrealism*. Çev.: R. Howard. Ringwood: Penguin.
Nietzsche, F. (1976) *The Portable Nietzsche*. Der. W. Kaufman. New York: Viking.
Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
Porter, D. (1994) 'Parody and Poetry', *Arena Magazine*, 14, s. 52-3.
Raison, T. (der.) (1979) *The Founding Fathers of Social Science*. Gözden geçirilmiş basım. Parker. Londra: Scolar Press.
Rapoport, J. L. (1941) *The Boy Who Couldn't Stop Washing*. New York: Signet.
Renshaw, S. (1994) *Desiring Death: A Movement Towards Grace*. Honours Thesis in Sociology, University of New South Wales.
Ricoeur, P. (1986) *The Rule of Metaphor*. Çev.: R. Czerny. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Sacks, O. (1986) *The Man Who Mistook His Wife For A Hat*. Londra: Picador.
Said, E. W. (1978) *Beginnings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Schivelbusch, W. (1979) *The Railroad Journey*. Çev.: A. Hollo. New York: Urizen Books.
Sendak, M. (1977) 'The Artist as Author', M. Meek, A. Warlow ve G. Barton (der.), *The Cool Web*. Londra: Bodley Head.
Silverman, S. (der.) (1981) *Totems and Teachers*. New York: Columbia University Press.
Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*. Der. ve Çev.: K. Wolff. New York: Free Press.
Simmel, G. (1994) 'Bridge and Door', *Theory, Culture and Society*. 11 (1), s. 5-10.
Steiner, G. (1989) *Real Presences*. Londra: Faber and Faber.
Taussig, M. (1989) 'History as Commodity', *Critique of Anthropology*, 9 (1), s. 7-23.
Taussig, M. (1992) *The Nervous System*. New York: Routledge.

Taussig, M. (1993) *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge.
Turner, V. (1969) *The Ritual Process*. Ringwood: Penguin.
Turner, V. (1970) *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
Turner, T. (1991) "'We are Parrots", "Twins are Birds"', J. W. Fernandez (der.), *Beyond Metaphor*. Stanford: Stanford University Press.
Van Den Abbeele, G. (1992) *Travel as Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
White, H. (1987) *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Williams, R. (1971) *Orwell*. Londra: Fontana.
Worsley, P. (1984) *The Three Worlds*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Dizin

A
Abraham, J. H. 29
acı çekme 9
aile 30
akademik bilgi 11
akademisyenler 16, 17, 19, 21, 22, 23, 25, 27
alt başlık 145
anlatı 92, 111
antropoloji 32, 33, 34
Aristoteles 62, 69, 91, 92, 98, 107, 111
Aron, R. 97
aşk 206
Atkins, G. D. 145
Auerbach, E. 112

B
baba 30, 34
babaerkillik 34, 37
Bachelard, G. 115, 117, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 161, 162, 164, 171, 172, 173, 174, 176, 182, 205, 214, 219, 220
Barthes, R. 39, 41, 64, 117, 118, 119, 124, 127, 133, 134, 135, 136, 156, 159, 164, 165, 168, 171, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 197, 198, 200, 202, 203, 205, 206
başlıklar 145
Baudelaire, C. 130
beden 12, 75, 76, 76, 132
bedeni yazma 130
bedenle okuma 177
Beginning Was the End, The (Başlangıç Sondu) 95
Bemelmans, L. 106, 107
Benjamin, W. 70, 95, 105, 130, 207
benlik 42, 51, 80, 81, 133, 134
benlik-dünya 218
Berger, John 84, 85, 91, 125, 129
Bergson, H. 215, 216
bilgi 14, 15, 28, 36, 38, 186, 189, 197, 198, 206, 209, 210, 213, 214, 215
bilgi/arzu 188
bilim 31, 118, 124, 209, 212
bilinç 75
bilme 213, 215
Borges, J. L. 146, 181
Brecht, B. 91
Brown, N. O. 34
Bruner, J. 104
Burke, K. 92
Butor, M. 139

C
Calvino, I. 117, 118, 123, 125, 126, 127, 128, 163, 176, 177
can sıkıntısı 40, 41
Chukovsky, N. 66, 67, 68
Cixous, H. 134, 135, 136, 171, 178, 186, 187, 188, 194, 195, 196, 197, 206, 207, 213, 216, 219
Cliffod, J. 119
Comte, A. 31, 30
cordon sanitaire 140
Coser, L. 28, 30, 32, 97
Crites, S. 104
CV 26, 27

D
Daniel, A. 138
dans 14
Dante, A. 142

de Certeau, M. 163, 167, 172, 175, 178, 183
Deleuze, G. ve Guattari, F. 66
Derrida, J. 41, 119, 120, 121, 179
ders kitapları 28
ders verme 204
Descartes, R. 219
dil 61, 65, 75, 84, 118, 119, 125, 133, 162
din 31, 74
diploma törenleri 23, 24
Discipline and Punis (Gözetim ve Ceza) 22
Duncan, Isadora 13, 17
Durkheim, E. 33, 74, 98, 166, 169, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217
düşünce 14
düşünme 58
düzyazı 61, 62, 64

E

Eco, U. 181
edebiyat 124
el sıkışma 71, 72, 76, 77, 78
Elementary Forms of Religious Life (Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri) 211
Eliade, M. 108
Elias, N. 80
Engels, F. 86
epigraf 150, 151
Estranging the Familiar: Toward a Revitalized Critical Writing (Aşina Olanı Yabancı Kılmak: Yeniden Hayatiyetine Kavuşmuş Eleştirel Bir Yazıya Doğru) 145

F

Felman, S. 197, 198, 205
Fingarette, H. 73, 74, 78, 79
Foucault, M. 22, 26, 134
Founding Fathers of Social Science (Sosyal Bilimin Kurucuları) 97
Frazer, J. 71
Freud, S. 34, 35, 36, 89, 197, 198, 205
Freud, Sigmund 50

G

Gallop, J. 192
geleneksel sosyoloji 12
Giddens'ın Sosyolojisi 147
Giddens, A. 26, 29, 147

H

hafıza 101
haz 39, 40, 59, 126
haz alma 120
Hegel, G. W. F. 186, 187, 188, 189, 210
Hegelci arzu 190, 195, 210
hikâye 9
hikâye anlatma 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 113
hikâyeler 28

I-İ

If on a Winter's Night a Traveler (Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu) 176, 177
Into the Woods 108
Into Their Labours 84, 85
Irigaray, L. 134, 206, 213, 215, 216, 217, 219
içindekiler sayfası 151
ithaf bölümü 150

K

kavramlar 15
Kerouac, Jack 141
kimlik 81
kitap 36
Konfüçyüs 73, 74
konuşan beden 203
konuşma 100, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 202, 204
künye sayfası 146, 149
kütüphaneler 19

L

langue 183
Le Guin, U. 100
Lévi-Strauss, C. 87, 88, 92, 95, 104, 105, 109, 114, 121

M

Madeline 106
Maerth, O. K. 95, 96
Main Currents in Sociological Thought (Sosyolojik Düşüncede Ana Akımlar) 97
Malley, E. 146

Malouf, D. 175, 176, 177
Man Who Mistook his Wife for a Hat, The (Karısını Şapka Sanan Adam) 100
Mandelstam, N. 142
Mandelstam, O. 142
Marcus, G. 119
Marksizm 99
Marx, K. 86, 98, 166, 167
Masters of Sociological Thought (Sosyolojik Düşüncenin Ustaları) 32, 97
Merleau-Ponty M. 216, 217, 162, 214, 215, 220
metafor 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 79, 131, 162, 163, 218
metafor olarak beden 78, 79
metin 41, 51, 64, 118, 158, 168, 169, 178, 180
Metnin Hazzı 178
metonomi 65, 76
mit 104, 114
Mulkay, M. J. 87
Murphy, Robert 33, 34, 35

N
narsisizm 51, 89
Nietzsche, F. 51, 115, 117, 126, 130, 130, 131, 219
noktalama 143, 144, 145
not verme 22, 23

O-Ö
okuma 49, 118, 127, 161, 162, 163, 164, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 184, 218
okur 49, 171
Origins and Growth of Sociology, The (Sosyolojinin Kökenleri ve Gelişmesi) 29
oyun 41
ödev 201
öğrenci 166
öğretme 190
öğrenci-öğretmen 15, 20, 21, 23, 24, 25, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 201, 206
öğrenciler 189
öğrenme 166, 199
öğretim 18, 21
öğretme 166, 189, 190, 191, 193, 197, 199, 200, 202, 203, 205
ölümlülük korkusu 11
ön sayfa 148
öneri (*proposal*) 52, 53, 55, 56, 58
önsözler 152
özbilgi 210

P
parole 183, 184
Pasternak, B. 17
Pateman, C. 34
pedagoji 20, 192
Petrarch 128
Picasso, P. 112
Platon 97
Pleasure of the Text, The (Metnin Hazzı) 135
Poetics of Space (Mekânın Poetikası) 174
Porter, D. 82
Putların Alacakaranlığı 131

R
Raison, T. 28, 97
Rapoport, J. L. 80
Remembering Baby (Babil'i Hatırlamak) 175
Renshaw, S. 207
Ricoeur, P. 62, 68
ritüel 60, 61, 71, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82

S-Ş
Sacks, O. 100, 103
seküler 74
ses 156, 178, 203
sınav 24
Simmel, G. 40, 43, 218
Socialogy (Sosyoloji) 29
Sosyoloji 147
söz 119, 200
sözlük 62, 63
Steiner, G. 112
şiir 61, 64, 82, 84, 90

T
Taussig, M. 98, 110, 111, 112, 211
teşekkürler bölümü 152, 153
Thomas, D. 93
Totem and Taboo (Totem ve Tabu) 34

Totems and Teachers (Totemler ve Öğretmenler) 32, 34
Turner, B. 26
Turner, T. 67, 76
Turner, V. 109
tutku 7, 8, 9, 11, 12, 46, 51, 124, 135, 136
Twilight of the Idols (Putların Alacakaranlığı) 51

U-Ü

Under Milk Wood 93
üniversiteler 18, 15, 19, 21, 25, 41, 42, 43

W

Webb, Beatrice 29
Weber, M. 32, 70, 98, 166
White, H. 87
Williams, R. 84
Worsley, P. 84

Y

yankıla(n)ma 173
yapıbozum 188
yaratıcılık 90, 144, 148, 149, 150
yazan beden 48
yazan benlik 134
yazar 48, 165, 171
yazarlık 146
yazı 48, 50, 57, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 125, 133, 135, 136, 138, 143, 156
yazma 25, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 58, 118, 127, 128, 129, 141, 142, 153, 154, 159, 164, 179, 204, 218
yazma ve yeme 163, 164
Yolda 141

Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* adlı kitabında, sosyoloji dahil insana dair tüm disiplinlerin eksiklikten ve müphemlikten kurtulamayacağını söyleyerek, sosyolojinin "ayrıcalık" ve "kesinlik" iddialarına ağır bir darbe indirmişti.

A. Game ve A. Metcalfe da *Tutkulu Sosyoloji* adlı kitaplarında sosyoloji disiplininin ve üniversite düzeninin nasıl işlediğini cüretkâr ama sağlam tezler eşliğinde gözler önüne seriyorlar. Üniversitelerde ne tür oyunlar oynandığını, ritüelleri ve ciddiyetiyle korku üreten derslerin, ödevlerin, sınavların, başarı ölçmekten çok hiyerarşiyi pekiştirdiğini, şenlikli bir sosyoloji öğretiminin önündeki engellerin neler olduğunu çarpıcı bir netlikte gösteriyorlar. Onlara göre mevcut öğretim ortamı öğrencileri bedenlerini ve duygularını unutmaya, onları soyut hakikatin doruklarına tırmanmaya çağırır. Ders kitaplarında ise yazarların otoritelerini güçlendiren ve öğrencileri güçsüzleştiren hikâyeler anlatılır. Oysa boş bir sayfa olarak görülen öğrencilerin de yazarlar ve öğretmenler kadar hikâyeleri vardır ve bu hikâyeler gerçekliğin, olmazsa olmaz parçalarıdır. Öğrencinin bedeni, duyguları, aşkı ve nefreti, öğretim ilişkisinin can damarlarından biridir. Şenlikli bir öğrenme ilişkisinde yapılması gereken ise yazmaktan haz almayı, okumayı bir serüvene dönüştürmeyi, konuşma/dinleme ilişkisine arzu katmayı, dersi oyun oynar gibi dinleyip şarkı söyler gibi anlatmayı, öğretim ilişkisine giren bedenler arasındaki erotik heyecanı hissetmeyi... becermektir.

Bu kitap, öğrencilerin ve öğrenci kalmaya yeminli olanların, hayatını gündelik iktidar çekişmeleriyle geçiren "bilim" bekçilerinin asık suratlarına attıkları bir tokat, akademik iktidara bir meydan okumadır.

Hayatına şiir katmak, öğretimi oyuna dönüştürmek, sevişir gibi okuyup, kulaç atar gibi yazmak isteyenlere de bir çağrıdır... Yankısını monoloğun iktidarına atılan tekme sesinde ve kantinde atılan kahkahada bulacak olan bir çağrı...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-246-7
9 789755 392462

KİTAP
SKB 888063 ÜSH