TOPLUMSALIN SÖKÜMÜ

Ann Game

D



Toplumsalın Sökümü

Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru

ANN GAME

DOST
kitabevi

Toplumsalın Sökümü

Ann Game

Ann Game, New South Wales Üniversitesi'nde
(Avustralya) öğretim görevlisidir.
Feminist yaklaşımları felsefi görüşlerin ışığında inceleyen Game'in
Rosemary Pringle'le birlikte yazdığı *Gender at Work* (1983) ve
Andrew Metcalfe'la birlikte yazdığı *Passionate Sociology* (1996)
adlı iki çalışması daha vardır.

Game, Ann
Toplumsalın Söküm - Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru
ISBN 975-7501-26-3 / Türkçesi, Mehmet Küçük / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 1998, Ankara, 276 sayfa.
Toplumbilim-Felsefe-Feminist Teori

TOPLUMSALIN SÖKÜMÜ

Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru

Ann Game

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-26-3

Undoing the Social
Towards a Deconstructive Sociology
ANN GAME

© Ann Game, 1991

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
ONK Ltd. Şti. aracılığıyla
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 1998, Ankara

İngilizceden çeviren, Mehmet Küçük

Yayına Hazırlayan, Berna Ülner
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
ratulman@domi.net.tr

İçindekiler

Resimlerin Listesi VII
Önsöz IX
Teşekkür XV

I
Sosyolojinin Yapıbozumu? 17

1. Sosyolojik Kurmacalar 19
2. Sosyolojik Ayna 41
Düşünümsellik 43
Araştırma 50
Özne ve İktidar 57

II
Maddeci Bir Göstergebilgisine Doğru 63

3. Özne 65
Foucault: Özne ve İktidar 67
Freud: Özne Kurmacaları 76
Bergson: Merkezleşmiş Özne 92
Irigaray: Metalar Benliğin Aynası mıdır? 94

4. İktidar 101
Hegel: İktidar ve Arzu 102
Sartre ve Lacan 111
Feminist Sorular 116
Cixous ve Irigaray: Bir Başka Arzu 120

5. Zaman 135
Bergson: Çokkatlılık ve Süre 138
Bellek 143
Süre ve Felsefe 146
Freud: Bellek ve Zaman 152
Çokkatlılık: İstençli ve İstençdışı Bellek 159

III
Toplumsalı Yazmak 163

6. Dolayım ve Dolaysızlık 165
Efendi-Köle Diyalektiği: Amir-Sekreter İlişkileri 165
Çiftler ve Ölüm: Dead Ringers 184
Süre ve Fotoğraf 194

7. Zaman İçindeki Yerler 209
Yürüme: Yazma 210
Zamanda Turlamak: İngiliz Geleneği 215
Yer Duygusu: Bondi 231

Sonuç 255
Kaynakça 263
Dizin 279

Resimlerin Listesi

Resim 1	"Bir Yolculuğa Çıkın" (Gelenek Yolu broşürü)	**218**
Resim 2	"Gelenek Yolu"	**218**
Resim 3	"Geçmiş Günler"	**220**
Resim 4	"Yaşayan Tarih"	**220**
Resim 5	"Hazları Keşfedin"	**220**
Resim 6	"Kaptan Cook Ülkesi"	**225**
Resim 7	Cook Ülkesinin Haritası	**225**
Resim 8	P. Trompf, Yolculuk Afişi	**233**
Resim 9	Bondi, 1870'ler	**238**
Resim 10	Bondi, 1880'ler	**238**
Resim 11	Bondi, 1920'ler	**239**
Resim 12	Bondi, 1931	**239**
Resim 13	O. Strewe, ön kapak, *Bondi*	**245**
Resim 14	M. Dupain, "Güneş Yanığı", 1937	**245**

Kapak fotoğrafı: A. Zahalka, "Güneş Banyosu 1a", 1990

Önsöz

Yapıbozum terimi ve sosyoloji bir arada uyumlu bir tını vermiyor. Bu uyumsuzluk yaygın algılamada da belirgin ve bunun bazı haklı gerekçeleri yok değil. Bir sosyolog olarak son birkaç yıldır hem öğretim hem de araştırma faaliyetlerim esnasında 'çağdaş Fransız düşüncesi' diye anılan düşünce geleneğiyle uğraştım. Bu hiç de kolay bir uğraş değildi. Bir yandan, sosyoloji disiplininde Fransız teorisine kayda değer bir düşmanlıkla yaklaşılması ve kuşkuyla bakılması söz konusu. Öbür yandan, insan bilimleri alanında çalışanlar benim bu ilgime belli bir şaşkınlıkla yanıt verdiler: Sosyoloji için neden endişeleniyorsun ki? Bu sorunun bir yanıtı, insanın disipliner mevzisinden kolay kolay bağımsız olamayacağıdır. Bu noktanın önemini azımsamamak gerekir ama ortada daha önemli bir sorun da var: Disipliner mülkiyet sorunu. Çağdaş Fransız teorisinin barındırdığı temel fikirler – okuma, yazma ve metin fikirleri– disipliner temellüke karşı koymaktadır. Bu düşünce geleneğinde, herhangi bir nesne metin olarak oluşturulabilir. Elinizdeki kitapta sosyolojik nesneler olarak anlaşılabilecek nesneleri metin olarak yeniden oluşturmaktaki maksatlarımdan biri, toplum bilimleri-insan bilimleri bölüntüsünün her iki yakasında da savunulan yaygın

bir görüşe, yapıbozumun bazı analiz nesneleri (örneğin, felsefe, film ve kurmaca) açısından uygunken, öbürleri için uygun olmadığı görüşüne itiraz etmekti. Bu bakımdan tasarladığım çalışma disiplinlerarası nitelikteydi. Ama bu proje, sosyoloji ile yapıbozumu bileştirme sorunu değil, daha ziyade disipliner sınırların dağıtılmasına katkıda bulunma sorunuydu. Kısacası, amacım, rahatsızlık yaratmaktı.

Halihazırda tanımlandığı haliyle sosyoloji, esasen yapısal dilbilimin ve psikanalizin donattığı düşünsel geleneklerle uyuşmaz. Sosyoloji, toplumun bütününü, metin-dışı gerçeği bilme ve toplumu, refah ile reformun (başkalarına yardım etmenin) bir bileşimini ve gelecekteki total değişimi "amaçlayan" soyutlamalar düzeyinde ele alma iddiasında olan bir disiplindir. O nedenle, benim ortaya attığım soru şuydu: Farklı bir sosyolojinin, dolaysız olanla, yaşanan gündelik hayat ve deneyimle ve şimdide gerçekleştirilecek dönüşümlerle ilgilenen bir sosyolojinin imkânları nelerdir? Şu halde, şimdide yer alan insani imkânlarla ya da bir metalaşma dünyasındaki kefaret uğraklarıyla ilgilenen bu kitap, disiplinden dışlanmış olan izlekleri –arzuyu, bellek ve zamanı, bedeni– ele almaktadır.

Çağdaş Fransız teorisi bu sorunları ele almamıza ve oldukça sorunlu olan deneyim sorusuna eğilmemize izin verir. Temel ilgilerimden biri maddeci bir göstergebilgisi (*semiotics*) geliştirmek, yani anlam süreçlerini hem zamansal hem de cisimleşmiş halleriyle anlamak oldu. Anlam konusundaki bu yaklaşım, temsil (*representation*) ve gerçek, metin ve bağlam, teori ve pratik arasında yapılan ayrımlarla bağını koparır. Dahası, yapıbozumculuğun dönüşüm olarak yazma "kavramı", toplumsal değişim sorusunun yeniden formülleştirilmesine izin verir. Bir metni okumak bir yazma pratiğidir ve kültürün metinlerini şimdide yeniden yazma imkânı bu pratikte yatar. Yapıbozumcu bir strateji olumlu (*positive*) bir dönüştürme stratejisidir: Sökme, eşanlı olarak bir bozma ve yapmadır, sonu olmayan bir süreçtir.

Bu projenin disiplinlerarası boyutu ile deneyim sorunu arasında bir bağlantı var. Sosyologlar ampirik olanla ilgilendiklerini iddia ederler, ama gündelik hayat deneyimine ya da pratiklerine nadiren eğilirler. Bunu yaptıkları zaman da deneyim, sosyolojik soyutlamaların dolayımlanmamış karşıtı haline gelir. Göstergebilimciler deneyim karşısında ihtiyatlı davrandılar, dolayımlanmamış deneyim nosyonlarını eleştirirken anlamı vurguladılar. Bir kez anlamlandırma süreçleri pratik çerçevesinde ve gündelik pratik de okuma-yazma pratiği ya da metinsel pratik olarak anlaşıldıktan sonra, anlam ve deneyim arasındaki ayrımı "çözündürmek" mümkündür. Maddeci bir göstergebilgisine duyduğum ilgi de bu çözündürmeyle ilintili.

O nedenle, bu kitabı kendi deneyimimden hareketle –kapaktaki görüntüden söz ederek– sunmama izin verin. Zahalka'nın çektiği bu fotoğraf, elinizdeki kitabın temel izlekleriyle, daha doğrusu benim zevklerimle bağlantılı bir çağrışımlar zinciri üretiyor. Çünkü elinizdeki kitap zevkler –rahatsız eden zevkler– hakkındadır.

Bu görüntü benim belli başlı iki zevkimi bileştiriyor: Bondi ve fotoğraf. Bunların ikisi de anlam konusundaki şaşkınlıklarımda temel bir yer tuttu; maddeci bir göstergebilgisi formülleştirmeye yönelik her girişimimde, sürekli olarak fotoğraflara bakma ve/ya Bondi sahilinde olma deneyimine geri döndüm. Fotoğraf göstergebilgisel analize uygun bir nesne olarak görülüyor olsa da, Avustralya'nın popüler kültüründe o kadar temel bir yer tutmasına rağmen Bondi'nin herhangi bir disiplinden gelen akademik bir ilgiye pek az nail olması dikkat çekici. Öyle görünüyor ki, nesnelerin disiplinler arasında bölüştürülmesi işleminde Bondi'ye bir yer ayrılmamıştır.

Peki bu fotoğrafın çağrıştırımlarından bazıları neler? En bariz olanı kumsalda olma deneyimidir; kum, deniz ve güneşe gömülmüş halde kendini sürüklenmeye bırakmanın keyfidir. Ve renkler, bilhassa denizin gökyüzüyle bağıntılı olarak değişen mavilikleri. Denizde olma deneyiminin –beden ve deniz arasındaki bağıntıda bulunan akışkanlık ve hareket deneyiminin– anlam süreçleri ve anlam ile duyular arasındaki bağlantılar hakkında düşünmek açısından çok vaatkâr olduğu kanısına vardım. Dahası, bu deneyim doğayla bağıntımızın mahiyetine ilişkin sorular doğurur ve kültür ile doğa arasındaki karşıtlığa dayalı bağıntıyı yeniden düşünmeye yönlendirir insanı. Doğanın içine gömülüp gitme ya da doğaya teslim olma yönündeki bu arzu nedir? Bunu sormak, Fransız feministlerinin ortaya attığı soruyu sormaktır: Bu, kökenlere geri dönme arzusu mudur yoksa burada başka bir arzuyu, öncelik hakkını ötekine veren bir arzuyu, sonu ya da amacı olmayan bir arzuyu –kısacası, iki kutuplu karşıtlık etrafında yapılanmamış bir arzuyu– göz ucuyla seçebilir miyiz?

Bu fotoğrafın konusu da okumanın içine ve dışına sürüklenmektedir. Suyun içinde olmaya benzer okuma ve yazma yolları var mıdır? Varsa eğer, "bedeni yazma" fikrinden ne anlayabiliriz ve bu fikir Batı'nın bilgi süreçleri anlayışından nasıl ayrılmaktadır?

Ve, nedir o okunmakta olan? Proust, *Remembrance of Things Past* [*Kayıp Zamanın İzinde*]: Bellek ve deneyime ya da anımsayan bedene ilişkin muhtemelen en ünlü metin. Kumsal ve fotoğraf, ikisi de bellek "hakkında". Çocukluğun en güçlü anılarından bazıları kumsalla ilgili olanlarıdır (okuldan bağımsız olma, yaz tatilleri) ve kumsaldaki her yeni deneyim bu anıları uyandırır. Bu fotoğraf, 1950'li yıllara yaptığı göndermelerle

çocukluğumu çağrıştırıyor bana: Mayo ve bilhassa çiçekli bone –çocukluğumda annemin giydiği türden bir bone. Ama kişisel fotoğraflara bakarken olduğu gibi, geçmişteki kumsal deneyimlerini yeniden yaşama arzusunda da bir "hemen hemen"lik duygusu vardır. Denizin sesi ya da kokusu bir duygulanım üretir, ama aynı zamanda geçmişin şimdide yer alan bir mevcudiyet olarak yaşanamayacağının farkına varmamızı sağlar. Bununla birlikte, geçmiş, cisimleşmiş bellek yoluyla "yaşar": Duygulanım. Bu fotoğraf nostaljik arzuya elvermektedir, ama aynı zamanda bellek ve geçmiş hakkında başka yollardan düşünme imkânını da önümüze sermektedir. Bellek bizi geçmişe atmaktan ziyade ileriye doğru fırlatıyor olmasın sakın?

Bu fotoğrafın öznesi hem tek başınadır hem de bir anı öznesidir. Bu nokta elinizdeki kitabın temel izleklerinden biriyle bağlantılı –toplumsallık ya da özne ve anlamın "daima" bağıntısal oluşu. Öznenin kökensel (*original*) bütünlüğünün ya da tekilliğinin söz konusu olmadığına belleğin etkileri –bilinçdışının işleyişleri– tanıklık etmektedir. Bellek bize, "şimdi mevcut" (*present*) denilen benliğin (*self*), yine aynı benliğin geçmişiyle bağıntılı olarak tanımlandığını ve geçmişin izlerinin şimdiye/mevcuda damgasını vurduğunu anımsatır –geçmiş ile şimdi (ve gelecek) birbirinden ayrı tutulamaz. Bellek kişisel ve tikel olmakla birlikte, aynı zamanda da zorunlu olarak kültüreldir, toplumsallıkta ve toplumsallık aracılığıyla –bir ötekiyle bağıntılı halde– oluşturulmuştur.

Fransız feminizminin ortaya attığı en önemli sorunlardan biri, farklı arzu yapıları ya da benlik ve öteki arasındaki farklı ilişkiler sorunudur. Toplumsallığı ve bilgiyi bir arzu olarak düşünmek, kendi içinde, geleneksel sosyolojik "toplumsal" anlayışlarıyla bağları koparmaktır. Toplumsalı sökme (*undo*) projesinin bir parçası olarak, toplumsal dünyanın, bir düzenler çokluğundan, farklı arzu yapılarını kaydeden ve farklı arzu yapılarında kaydedilen farklı anlam tarzlarından oluşmuş bir şey diye düşünülebileceği fikrini benimseyip işliyorum.

Toplumsal metinlerin analizinde bir çokkatlılık metodolojisi uyguluyorum. Bu metodoloji, herhangi bir "nesnenin" farklı anlam tarzları olarak düşünülebileceği fikrini içerir: Tekil bir nicelleşme ve aynılık düzeni olsa bile, aynı zamanda çokkatlı bir nitel farklılıklar düzeni de yok mu? Sonuçta bu soru, şimdide cereyan eden dönüşüm sorunuyla da doğrudan doğruya bağlantılı.

Analiz etmek için seçtiğim metinler bana yakın gelen, beni kışkırtan metinler. Nesnelere atfedilen değerler açısından herhangi bir hiyerarşileştirme yapmaktansa bana yakın gelenleri seçmeyi yeğliyorum ve bu tutum beni, ötekileri temsil etme (*represent*) tehlikesine karşı koruyor.

Dahası, özeleştirel bir soru da sorduruyor bu tutum: Araştırma-yazma pratiğimizde hangi arzu yatmaktadır?

Zahalka'nın kapaktaki fotoğrafı bir yeniden-yazmaya davetiye çıkarıyor: Ben kendi öykümü anlatabilirim, başka insanlar farklı öyküler anlatacaklardır. Fotoğraf, her okuma pratiğinde aynı zamanda yeniden yazılmaktadır. Bu noktaya dikkat çekmek, çağdaş Fransız teorisindeki ve kültür teorisindeki temel sorulardan birini, metinlerin açık uçluluğu sorusunu ortaya atmaktır. Ben, hitap biçimi açısından kapalılığın karakteristik olduğu bir disiplinden geliyorum; bu disiplin kendisini bilim olarak tanımlar. Marksist feminizmin karakterize ettiği bir artyöreye sahip olduğumdan, karşılaştığım belli başlı zorluklardan biri, işte bu hitap biçimini alt etmek oldu. Bu sırf bilim ve bilgiye ilişkin bir eleştiri sunma sorunu değil, daha ziyade böyle bir eleştiriyi yazıda pratiğe geçirme sorunudur. Barnes'ın *A History of the World in 10½ Chapters*'ından [*10½ Bölümde Dünya Tarihi*] aldığım aşağıdaki satırlar, benim gerçekleştirmeyi istediğim yazma ilkesi konusunda birşeyler barındırmaktadır:

> Tüm romancılar sanatlarının belli bir yön olmaksızın ilerlediğini bilirler. Yazar, didaktizmin ayartıcılığıyla karşılaştığında, yaldızlı bir dümenin başında kumanda borusuna emirler yağdırarak bir aleti bırakıp telaşla öbürüne saldırırken bir yandan da yaklaşmakta olan fırtınayı süzen titiz bir kaptanı hayalinde canlandırmalı. Ama güvertede kimse yoktur; makine dairesi asla inşa edilmemiştir ve dümen yüzyıllar önce kırılmıştır. Kaptan, yalnızca kendisini değil, yolcuların bazılarını da ikna edecek şekilde iyi bir harekette bulunabilir; her ne kadar yüzen dünyalarının çıktığı yolculuğun başarıyla sonuçlanıp sonuçlanmayacağı kaptana değil, çılgın rüzgârlara ve huysuz dalgalara, aysberglere ve geminin etrafında aniden beliren kayalara bağlı olsa da (Barnes, 1989: 227).

Bu satırlardaki imge herhangi bir yazma pratiğine uygulanabilir; "nesneler"i birer metin olarak oluşturmak, olgu ve kurmaca ayrımıyla köprüleri atmaktır. Metafor gerçektir, gerçek de metafor; ve denizde yaşamak –bedeni yazmanın yaygın mı yaygın metaforu– bu "yuva"yı getirdi bana. Yüzeyin altında yatan derin bir gerçek (ya da bir makine dairesi) yok; toplum analizinin tutunabileceğimiz metin-dışı bir zemini yok. Bizler, tıpkı "kurmaca" yazarları gibi, denizdeyiz.

Teşekkür

Aşağıda isimlerini andığım insanlara, düşüncelerimi tartıştıkları, çalışmam hakkında, kitabın taslak halindeki bazı bölümleri hakkında yorumlar yaptıkları ve şenlikli bir düşünsel ortam sağladıkları için teşekkür etmek isterim: David Frisby, Annette Hamilton, Vicki Kirby, Ian Lennie, Paul Patton, Ross Poole ve Lesley Stern. Genevieve Lloyd ve John von Sturmer'a, projenin ortaya konulması sürecinin tümünde sundukları teşviklerden ve kitabın taslaklarını eleştirel bir gözle okumalarından ötürü bilhassa müteşekkirim. Ve Annette Kuhn'a, desteği, fotoğraf üzerine düşüncelerini benimle paylaştığı ve İngiliz geleneği konusunda birlikte yaptığımız araştırma için teşekkür ederim. 7. bölümde yer alan İngiliz geleneğine ilişkin parça bu ortak araştırmaya yaslanıyor.

Son birkaç yıl boyunca birçok dostum ve meslekdaşım bana destek oldu. Bu proje için çeşitli biçimlerde destek ve yardım sunanlar şunlardır: Ann Daniel, Tim Game, Anna Gibbs, Reg Graycar, Jennifer Kitchener, John Milfull, Lesley Ruda ve Bernice Ryan. Anna Zahalka'ya, beni Bondi'de düzenlenen "Pasifik'in Oyun Sahası" (Aralık 1989) adlı sergisinin

kataloğunda yer alacak bir deneme yazmaya davet ettiği ve sergideki fotoğraflardan birini elinizdeki kitabın kapağında kullanılmak üzere yeniden işlemden geçirdiği için bilhassa teşekkür etmek istiyorum.

6. bölümdeki amirler ve sekreterlere ilişkin bölümce, Rosemary Pringle'le birlikte üç yıllık bir dönem içerisinde ortaklaşa yürüttüğümüz ve Avustralya Araştırma Bursları tarafından finanse edilen bir araştırma projesine yaslanıyor (bkz. R. Pringle, *Secretaries Talk: Sexuality, Power and Work*, Sidney, Allen & Unwin, 1988). Bondi, fotoğraf ve İngiliz geleneği üzerine yaptığım araştırma, New South Wales Üniversitesi'nin Özel Araştırma Burs Programı tarafından desteklendi. 1989 yılında, bu kitabı yazmak için altı aylığına ücretsiz izne çıktığım dönemde New South Wales Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nden de destek aldım. 1989 yılının sonbahar döneminde Glasgow Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde konuk öğretim görevlisiydim. Aşağıdaki üniversitelere, yürütmekte olduğum çalışmayı ayrı yazılar halinde sunmama fırsat tanıdıkları için müteşekkirim: Bradford, Edinburgh, Essex, Exeter, Glasgow, Londra (Avustralya İncelemeleri Merkezi), New South Wales ve Strathclyde. Ayrıca, New South Wales Üniversitesi'ndeki "İktidar ve Arzu" dersine katılan öğrencilere, birçok düşünceleriyle bu kitaba katkıda bulundukları için teşekkür etmek istiyorum.

6. ve 7. bölümde yer alan bölümcelerin daha önceki değişkeleri, aşağıdaki dergi ve kitaplarda şu başlıklar altında yayımlandı: "Research and Writing: 'Secretaries and Bosses'" ["Araştırma ve Yazı: 'Sekreterler ve Patronlar'"], *Journal of Pragmatics*, C. 13 (1989); "Death and Desire in *Camera Lucida*" ["*Camera Lucida*'da Ölüm ve Arzu"], *Photofile*, C. 6, no.2 (1988); "Sense of Place: Bondi" ["Yer Duygusu: Bondi"], A. Zahalka, *Bondi: Playground of the Pacific*, Bondi Pavilion Community Center, Sidney (1989); "Nation and Identity: Bondi" ["Ulus ve Kimlik: Bondi"], *New Formations*, no. 11 (1990).

Resimler şu kurum ve kişilerin izniyle basılmıştır: Tüm eski Bondi fotoğrafları için Mitchell Kütüphanesi ve New South Wales Devlet Kütüphanesi; "Sunbaker" için Max Dupain; "ön kapak, *Bondi*" için Oliver Strewe/Wildlight; ve "Trompf: Yolculuk Posteri" için Percy Trompf Vakfı.

I

Sosyolojinin Yapıbozumu?

1
Sosyolojik Kurmacalar

> Haritanın haritada ve bin bir gecenin *Binbir Gece Masalları* kitabında içerilmiş olması bizi niçin bu denli rahatsız ediyor? Don Quijote'nin bir *Don Quijote* okuyucusu, Hamlet'in bir *Hamlet* izleyicisi olması bizi niçin rahatsız ediyor? Bir neden buldum sanırım: Bu tersine çevrilmeler, kurmaca bir eserin karakterleri birer okuyucu ya da izleyici olabildiğine göre, bizlerin de, yani okuyucular ve izleyicilerin de kurmaca olabileceğini ima eder. Carlyle 1833 yılında, evrenin tarihinin, tüm insanların yazıp okudukları, anlamaya çalıştıkları ve kendilerinin de içinde yazıldıkları sonsuz bir kutsal kitap olduğunu söylemişti.
>
> (Borges, 1970: 231)

Gerçekliğin (*reality*) kurmaca (*fiction*) niteliğinde olduğu, kurmacanın da gerçek (*real*) olduğu düşüncesi sosyologlar arasında kabul görmez. Kurmaca değil teori olduğu gösterilmediği sürece Borges'ten yapılacak alıntılar bir köşeye atılacaktır. Çünkü sosyologlar olgularla (*fact*) –toplumsal gerçeklikle, ampirik olanla–, teoriyle ve bu ikisi arasındaki tekabüliyetle (*correspondence*) uğraşır. Sosyolojik pratik gerçeğin temsili olarak kavranır. Gerçek ise bu disiplin açısından "toplumsal" olarak oluşturulur. Ve toplumsalın ya da onun sosyolojik temsilinin kurmaca olabilecek hiçbir yönü yoktur. Nitekim, bu disiplin olgu-kurmaca ve teori-kurmaca karşıtlıkları aracılığıyla tanımlanır ve kurmacanın yadsınmasıyla geriye olgu ve teori ikiciliği (*dualism*) kalır. Toplumsal gerçeklik belirleyici (*determinant*) kabul edilir; teori ise düşünümdür (*reflection*). Ama bu düşünüm kurmaca niteliğindeki düşünümün karşıtıdır; toplumsal gerçekliğe tam tekabül etmesinden ötürü imtiyazlıdır. Kurmaca niteliğindeki düşünüm bir nesne olarak alındığında (sözgelimi, edebiyat sosyolojisinde), ilgi noktası düşünümdür. Genelde toplumsal gerçekçiliği destekleyen edebiyat sosyolojisi, toplumsal gerçeklik

ile kurmaca niteliğindeki düşünüm arasındaki ilişkiyi temsil eder. Elinizdeki kitap farklı bir sosyoloji imkânına yöneliyor. Gerçeklik-kurmaca karşıtlığıyla bağını koparan, metinlerin okunması ve yazılması olarak anlaşılan farklı bir analiz biçimini savunuyor.

Bu bakımdan halihazırdaki oluşumuyla sosyolojinin üstü kapalı bir eleştirisi yapılmaktadır. Ama tasarladığım proje sosyoloji disiplinine karşı çıkan olumsuz bir nitelik taşımaktan uzaktır; daha ziyade okuma, yazma ve metin düşüncelerinin toplum ve kültür analizine ne gibi bir katkı yapabileceğini tanıtlamayı amaçlayan bir projedir. Sosyolojide yürürlükte olan disipliner modellerin bir doğurgusu olarak ihmal edilmiş olan izlekleri, arzu, öznellik, duyumlar, zaman ve beden gibi izlekleri saptamaya çalışıyorum. O nedenle bu projeyi, günümüz Fransız teorisinden hareketle toplumsal analize yönelik farklı bir yaklaşım geliştirme doğrultusunda olumlu bir proje olarak görüyorum. Elinizdeki kitapta sosyolojik söylemin herhangi bir unsuru "reddediliyorsa" eğer, o da çürütme nosyonudur: Olumsuz karakter taşıyan bir argüman tarzı, teorinin tekabüliyet olarak anlaşılmasına yaslanan bir argüman tarzı reddedilmektedir.

Bir sosyolog açısından, günümüz Fransız felsefesi ve teorisiyle ilintilendirilen düşünceleri ele almak, disiplinlerarası bir hamle yapmaktır. İnsan bilimlerinde "Fransız teorisi" ve Fransız feminizmiyle karşılaşmanın –edebiyat teorisinde, kültür ve film teorisinde, felsefede ortaya çıkan– kayda değer etkileri oldu; bu karşılaşma hem disipliner değişiklikler üretti hem de feminist düşüncede kökten yeniden-formülleştirmeler yapılmasına yol açtı. Ama, özellikle feministler arasında görülen disiplinlerarasılık retoriğine rağmen toplum bilimleri bu etkilere, düşmanlık göstermeseler bile kapalı kaldılar (Giddens, 1987: 73-108) ve feminist sosyologlar disiplinin söylemsel kısıtlanımları içerisinde çalışmayı sürdürdüler. Elinizdeki kitabın üzerinde durduğu nokta, Fransız teorisinin biçimlendirdiği bir eleştirel pratiğin toplum bilimleri açısından ne gibi sonuçları olabileceğidir; ya da başka bir tarzda ifade etmek gerekirse, sosyolojinin de *yapıbozuma uğratılmasını* gerektiren *yapıbozumcu* (*deconstructive*) bir sosyolojidir. Yani, burada disiplinlerarasılık, daha iyi ya da daha eksiksiz bir sosyoloji üretebilmek için başka alanlardan içgörüler devşirme meselesi olarak görülmemektedir (meselenin bu tarzda görülmesi, sosyologların pek teşne oldukları bir sömürgeleştirme ve temellük etme faaliyetine işaret eder). Burada sorun, daha ziyade, hakikat ya da bilim statüsüne dönük iddialara temel sağlayan kuralların ve kapanmaların sorgulanması yoluyla disiplinlerin dağıtılması sorunudur. Kısacası, elinizdeki metin bir "açma" alıştırmasıdır, gündeme yeni sorular getirme alıştırmasıdır. Barthes'ın (1986: 73)

belirttiği gibi, disiplinlerarasılık çeşitli bilimleri bir izlek etrafında düzenleme meselesi değil, "hiçbir bilime ait olmayan" bir nesne yaratma meselesidir. Burada "metin"in böyle bir nesne olduğunu ileri sürüyorum.

Toplum bilimleri ve insan bilimleri arasında yapılan ayrım, toplumsal gerçeklik ve temsil arasında bir ayrım olduğunu varsayar. Elinizdeki kitabın temel iddialarından biri, "yazma" ve "metin"in bu ayrımı çözündürme imkânını açtığıdır. Yapıbozumcu stratejilerin özellikle edebi ve felsefi metinlere uygulanabilir oldukları varsayılır genelde. Böyle bir varsayım, her ne kadar bağlam-metin (*context-text*) ayrımı olarak yeniden formülleştirilmiş olsa da, gerçek-temsil ayrımını yeniden icat etmiş olur. Buna göre, metinler ve dil, söylem-dışı bir bağlamda kalan ve farklı bir analitik yaklaşımın nesnesi olmaya uygun görülen toplumsal gerçeklikten, her nasıl oluyorsa, daha az gerçektirler (Jameson, 1981: 35).[1] Elinizdeki kitap, bu ayrımların yarattığı açmazın ötesine geçmenin bir aracı olarak şu temel göstergebilgisel varsayımla işe başlıyor: Kültür ya da toplumsal yazılır, kültür sistemlerinin dışında yer alan söylem-dışı bir gerçeklik yoktur. Buna göre, toplumsal dünya temsil edilmeyi bekleyen hazır-mamül nesnelerden oluşmaz. Bunu tersinden söyleyecek olursak, metinler gerçektir. Weber'in (1987: 152) disiplinlerarasılığı ihlal edici (*transgressive*) bir tarzda yeniden tanımlamanın mümkün olduğundan söz ederken belirttiği gibi, bu imkân "disiplinlerin hem gerçek olduğunu varsaydıklarının kurmacalığını hem de kurmacalarının gerçekliğini itiraf ve kabul etme" kapasitesine bağlı olacaktır. Weber'in sözleri insan bilimlerine, edebiyat incelemesine, "kurmaca"ya yönelikti; ama bu sözler toplum bilimlerine, "gerçek"in incelenmesine de yönelik olabilirdi pekâlâ.

Weber'in okurlarından farklı edebiyat okurlarına, Marksist okurlara yönelik bir yazıda Frow (1983: 230) şu öneriyi sunmuştu:

> Tarihe ve toplumsal formasyona ilişkin *göstergebilgisel* bir kavrayış tam da Marksist edebiyat teorisinin ihtiyaç duyduğu şeyin önünü açar: kendi pratiklerini diğer söylem biçimlerine ve "edebiyat-dışı" alana yayabilmek.

Frow, edebiyat teorisinde geliştirilmiş olan analiz biçimlerinin, "içinde 'gerçek'in inşa edildiği söylemlerin" analizine genişletilmesini öneriyordu (Frow, 1983: 230). Analiz nesnelerini gerçeğe ilişkin söylemler ya da toplumsal metinler olarak oluşturmak, "nesneyi değiştirmek"tir (Barthes, 1977: 165-9). Bu, şeyleştirilmiş nesne olan "toplumsal gerçeklik"in,

1) Mükemmel bir Jameson eleştirisi için bkz. Weber (1987: 49-52).

toplumsalın ve/ya tarihin verili olma durumunun dağıtılmasını, toplumsalın ve/ya tarihin gönderge (*referent*) statüsünden çıkarılmasını ya da Frow'un (1983: 229) hoş ifadesiyle, çağdaş Marksistlerin "maddeciliğin yanlış bir uygulanışı"ndan ötürü yapışıp kaldıkları "merdiven tırabzanı"nın bırakılmasını gerektirir. Bu yaklaşım bir nesneyi sabitleme ya da gösterileni (*signified*) bulma girişimlerinden kaçınır ve böylelikle sosyolojinin sorusunu –"toplumsal nedir?" sorusunu– yerinden eder (Runciman, 1983: 19-20).

Toplumsal bir kez metinsel üretim çerçevesinde düşünülünce bu soru şu biçime bürünür: "Bu tikel toplumsal metin nasıl anlam ifade eder?" Bu durumda analiz, *bir* anlam ya da gösterilen talep eden "ne" sorularından ziyade anlamın "nasıl"ıyla ilgilenecektir. Toplumsal, edebi olandan farklı bir kayıtta (sözgelimi, maddi kayıtta) yer almaz ya da metnin bağlamını oluşturmaz. Hem "toplumsal" hem de "edebi", özgül anlam üretme ilkelerine sahip pratiklerdir. Dahası, metin analizini temsil olarak değil, kendi başına bir yazma pratiği ya da söylemsel pratik olarak anlamak gerekir. Bu anlayış tekabüliyet olarak bilgi anlayışından, bu örnekte sosyoloji ve toplumsal arasındaki tekabüliyet olarak bilgi anlayışından kökten ayrılır. Ve en önemlisi, bu anlayış eleştirel dikkati "gerçek"in ya da "toplumsal"ın üretildiği bir söylemsel pratik olarak sosyolojiye yöneltir: Sosyolojik kurmacalara dikkat çeker.

Toplumsalın yazıldığını ve sosyolojinin bir yazma pratiği olduğunu belirten bu düşünceler sosyoloji disiplininin söylemsel kurallarını taciz eder. Bu düşünceler sosyolojik öztanımın çerçevesi içinde hazmedilemez. Marksist sosyolojinin maddeciliğine karşıt olarak göstergebilgisinin idealist olduğu yollu genel geçer suçlama bundan kaynaklanır. Bu, gerçeğin "güvenlik tırabzanına" –tarih, üretim tarzı, sınıflı toplum vb.– gönderme yapılarak geliştirilen bir argümandır. Nitekim, böylesi kavramların söylemsel üretimine değinilmez. Anlamın üretilmesiyle uğraşan düşünsel geleneklerin ortaya attıkları düşünümsel sorunlar, bu geleneklerin sosyolojik olmamaları gerekçesiyle kolayca bir köşeye atılır. Sözgelimi, Giddens (1987: 73), bir açılış tümcesinde "yapısalcılık ve post-yapısalcılığın ölü düşünce gelenekleri" olduğunu ilan ederken hiç vicdan azabı duymaz. Giddens bu iddiayı, yapısalcı varsayımların *kendi* sosyoloji teorisiyle ve bu disiplinin ne olduğuna ilişkin *kendi* yaptığı açıklamayla bağdaşmadığını bildiren bir argümana dayandırır. Durumun böyle olmasına karşılık, burada bilhassa üzerinde duracağımız nokta, Giddens'ın bu teorilere duygudaşlıkla eğilerek farklı bir sosyoloji imkânına açık kapı bırakmaktansa, kapanma ve sınırları tanımlama stratejilerine başvurmasıdır. Peki, paylaşılamayan

nedir, tacizkâr gelen nedir, sosyologlar Fransız teorisine eğildikleri zaman onları bu teoriyi reddetmeye zorlayan nedir?[2] Bu kitaba motivasyonunu kazandıran soru bu. Burada, bilgi süreçleri dahil olmak üzere kültürel süreçlerin metinsel üretimler olarak anlaşılmasını öneren düşüncede neyin rahatsız edici olduğuna ilişkin bazı önermeler ortaya atacağım. Bu bir anlamda Borges'in sorusunu sormaktır: Haritanın haritada içerilmesinde rahatsızlık veren nedir?

Borges'de bir ipucu arayaduralım, yukarıdaki alıntıya verilecek hayali bir sosyolojik yanıt şöyledir: Tarihin bir metin olduğunu bildiren önermenin reddedilmesi gerekir, çünkü bizim metinler tarafından yazıldığımız iması kabul edilemez. Tarih metnini "tüm insanlar yazıp okur" düşüncesi hesaptan düşülecektir. "Tüm insanlar yazıp okur" düşüncesinin sosyologlar arasında gözde bir terim olan eylemlilikle (*agency*) bağdaşmaz bir düşünce gibi algılanmayacağı tahmin edilebilir. Ama Giddens (1987: 94-5) tam da bu gerekçeyle "post-yapısalcı" yazı ve metin anlayışlarına karşı çıkar: Buna göre, söz konusu anlayışlar yaptıkları açıklamalarda "insan eylemliliği"ne yeterince yer vermezler. Giddens'ın (1987: 89) itiraf ettiği gibi, burada sorun öznenin nasıl kavramsallaştırıldığıdır. Giddens, bilinç ve bilinçdışı arasında bir yarılma olduğu düşüncesini reddederek özneyi bilinç tarafından nitelenmiş bir şey olarak kavramayı tercih eder. Kültürü yazıp okuduğumuz düşüncesi insan eylemliliğine ilişkin sosyolojik anlayışla *uyuşmaz*. Bu anlayışlar özne ve anlam hakkında tamamen farklı varsayımlara yaslanır. Bu kitabın amaçlarından biri, kültürel süreçlerin anlaşılması açısından bilinçdışı kavramının taşıdığı önemi savunmaktır. Öznellik, toplumsallık ve tikele (*particular*) ilişkin soruların önem taşıdığını savunacağım aslında –bunların hepsi de, bir şekilde paradoksal olarak, bilince ağırlık verilerek uzak durulan sorulardır. Ama burada, bu eylemlilik sorununu biraz deşmeme izin verin. Eylemlilik sorunu sosyolojide niçin bu kadar öne çıkıyor ve bizlerin yazıldığımızı belirten düşüncede bu kadar itiraz edilebilir olan nedir?

Sosyologlar eylemlilikten söz ettikleri zaman sıklıkla "baskı altında tutulan gruplar"a –işçi sınıfı, kadınlar vb.– gönderme yaparlar. Ama burada ileri sürmek istediğim şey, söz konusu edilen sorunun *onların* eylemliliği

2) Toplum bilimlerinde bu yaklaşımın daha olumlu bir kabulle karşılanmasına örnek olarak, post-yapısalcılığın feminist toplum bilimcileri açısından verimli olduğunu savunan, ama örnek olarak edebi metinleri gösteren Weedon'a (1987) ve bugün feministlerin "post-modern felsefe"yi (bence hatalı bir terim bu) görmezden gelemeyeceklerini iddia eden Barrett'e (1988) bakınız. Ama bu iddiasına rağmen Barrett, kavramsal yeterlilik, açıklama ve yapı/eylemlilikten oluşan bir sosyolojik dil kullanmaya devam eder (1988: v-xxxiv).

olduğudur, sosyolojik bilgi öznesinin statüsü olduğudur. Baskı altında tutulanların eylemliliği üzerinde odaklanılması yüzünden, sosyologlar eylemliliğe duydukları arzu üzerine eleştirel bir düşünüm geliştirmekten kaçınırlar. Giddens'ın bilince verdiği ağırlık bu arzuya işaret eder çünkü bilinç, her şeyden önce, bilen özneye özgüdür. Bu kitabın gidişatı içerisinde "baskı altında tutulanlar"ın, benliğe geri dönebilmek için, sosyolojik bilginin öznesine geri dönebilmek için bilginin nesnesi olarak kurulan öteki (*other*) olduğunu savunacağım. Gelgelelim, bu bilgi sürecinin işleyişleri, toplumsalın gerçeğiyle ilgilenme iddiası arkasında gizlenir ya da bastırılır. Çünkü aslında burada söz konusu olan şey, "bizim" kültürü ya da toplumsalı yazmamızdır. Nitekim, eylemlilik sorusunun bir egemenlik kurma (*mastery*) sorusu olarak yeniden formülleştirilmesi gerektiğini iddia etmek istiyorum: Sosyologlar "bir benliğe ve bir dünyaya sahip olma arzusunun bir arazı" (Spivak, 1988: 105) olan bir bilgi istencine (*will to knowledge*) yapışıp kalırlar. Egemenlik kurma fantezisi, doğrudan doğruya, temsilin olanaklılığı fantezisiyle ilişkilidir. Bu, bir bilgi öznesi açısından, bir bilinç açısından, verili olan bir dünyaya doğrudan ulaşmanın, bir nesneyi bilmenin ve temsil etmenin mümkün olduğunu önceden varsaymaktır. Ve bu bilme esnasında benlik oluşturulur. Haritanın haritada içerilmesi bu bilgi yaklaşımını sarsar, öztemsil hakkında eleştirel sorular –düşünümsellik hakkında sorular– yaratır.

Kültürün yazıldığı düşüncesi temsilin zeminini değişikliğe uğratır: Bilgide temsil edilmeyi bekleyen bir gerçek, kültür-öncesi bir gerçek yoktur. Bu düşünce, bilinebilir bilgi nesnesini ya da bulunabilir hakikati yerinden oynatıyorsa eğer, aynı zamanda bilginin öznesini de yerinden eder. Nitekim, benim "toplumsal"ı, sosyolojik bilginin nesnesini sökme (*undoing*) projem eşanlı olarak sosyolojik bilginin öznesini de sökme projesidir. Bu, düşünümsel bir hamledir: Sosyoloji ve toplumsalın özdeşliğinin düşünümsellik şorununu önceden halletmesine karşılık, metinsel üretim "bizim" bilgi süreçlerine, kültürün yazılmasına dahil olma tarzlarımıza ilişkin sorular yaratır. Daha ileride bunun, bilgide yatan arzu sorununu önümüze serdiğini savunacağım. Bu noktada, bilgide yatan iktidar ve arzuya ilişkin öyküsüyle bu projenin büyük bir kısmını biçimlendiren Hegel'e gönderme yapmaktayım.

Hegel'e bu göndermeyi yapmakla, burada değinilen sorunların hiçbir şekilde yalnızca sosyolojiye özgü olmadığını açıkça belirtmiş oluyorum. Bu sorunlar Batı'nın bilgi anlayışlarıyla ilişkilidir. Ama bu sorunların farklı disiplinlerde büründükleri biçimleri özgülleştirmek önemli; ayrıca benim kurumsal mevzim de sosyolojidir. Bu kurumsal mevzi salt kendimi

bağımsız tutabileceğim "bağlam" olmakla kalmıyor, hangi konumdan yazdığımı ve disiplinlerarası stratejimin hareket noktasının ne olduğunu da gösteriyor (Weber, 1987: 19). Ama burada kullanılan eleştirel strateji, sosyoloji disiplininde genelde eleştiri olarak anlaşılan stratejiden tamamen farklılaşmaktadır. Sosyolojik söylemde eleştiri, yeterliliğe göre biçimlendirilir: "Bu daha iyi bir teori". Teori ve gerçek birbirinden ayrı görülür; teorik kapışmalar gerçek ile teorinin birbirine tekabül etmesi çerçevesinde döner. Bu yaklaşımın temsilcisi olarak yine Giddens'ı (1987: 31) alıntılayacak olursak: "Teoriler her zaman, ampirik araştırmanın ortaya koyduğu gözlemlere göre değerlendirilebilirler bir ölçüde". Model olarak anlaşılan teoriler ampirik olanın ışığında iç değişikliğe uğrarlar ya da çürütülürler; toplumsal dünyanın gerçeği bakımından bir tutarlılık talep edilir.

Olgu-teori karşıtlığından kopulmasının teorileştirmeye ilişkin anlayış açısından önemli sonuçları var. Teorileştirmeyi bir yazı pratiği olarak alırsak eğer, bu durumda teori, gerçeğe göre yeterli olup olmadığını anlamak için sınavdan geçirilecek bir model olarak görülemez ve teorilerin çürütülmesinde gerçeğe başvurulması söz konusu olamaz. Nitekim, eleştirel bir stratejinin temel ilgi noktalarından biri, bir bilginin ya da disiplinin tutarlılık ve bilgi statüsü konusundaki iddialarını koruyan söylemsel işlemleri gün ışığına çıkarmaktır; sosyoloji örneğinde, toplumsal gerçekliğin imtiyazlı bir temsilini ortaya koymaktır. Bu işlemlerin bazılarına daha önce şöyle bir değinmiştik: Kurmacanın bastırılması ve maddecilik-idealizm, gerçek-temsil ikicilikleri. Bastırılan söylemi ve söylemsel dışlamaları gün ışığına çıkarmanın amacı, sosyolojik teorinin çürütülmesi değildir. Bu daha ziyade, kuralları değiştirmeye yönelik bir projedir, bir dönüştürme stratejisi olarak aldığımız yapıbozumun ruhuna uygun bir hamledir.

Biraz aşağıda eleştirel strateji hakkında daha fazla şey söylenecek; burada teorik metinlerin elinizdeki kitapta nasıl tasvir edildiklerini ve bunun disiplinlerarasılığa ne gibi bir katkıda bulunduğunu göstermek istiyorum. Benim analitik stratejim, teorik ya da felsefi metinleri toplumsal metinlerle birlikte okumaktan oluşuyor. Bunu, metinleri birbirleriyle diyaloğa geçiren bir bilgi pratiği olarak anlıyorum. Hem "teori"yi hem de "toplumsal"ı metin olarak oluşturmak, teorileştirmenin tercüme olarak* anlaşılmasından kökten farklılaşan bir dönüştürme pratiğini ima eder. Ne tercüme etmeye ne de temsil etmeye talip olan bir metinsel üretimde, hem felsefi hem de toplumsal metinler yeniden yazılır. Özgül toplumsal metin analizleri en iyi ya da en doğru okuma olma iddiası

* Toplumsal gerçekliğin teoriye tercüme edilmesi olarak. (ç.n.)

taşımaz; tersine, buradaki temel amaçlarımdan biri, daha sonraki yeniden yazmalara davetiye çıkaran bir analiz biçimi geliştirmektir. Toplum teorisi olarak değil, felsefe olarak sınıflandırılacak metinlere eğilmek zaten kendi başına disiplinlerarası bir hamledir ve disipliner tanımlar konusunda sorular doğurur. Ama sosyolojiden geldiğim için felsefeyi felsefecilerin usulüyle okumuyorum; yani felsefe metinlerini öncelikle diğer felsefe metinleriyle ilişkili olarak okumuyorum. Nitekim, amacım yalnızca nesne "toplumsal"ın nasıl değiştirilebileceğini göstermek değil, aynı zamanda felsefeyi toplumsalın metinleriyle ilişkili olarak yeniden okumaktır.

Şu halde, bu projeyi biçimlendiren felsefeciler hakkında birşeyler söylemek isabetli olacak gibi görünüyor. Burada, bu felsefecilerin üçünün –Hegel, Bergson ve Irigaray'ın– hangi yönleriyle benim ilgilerim açısından anlamlı olduklarına ilişkin kısa açıklamalar sunacağım. Niçin Hegel? Buna verilecek kısa yanıtın yolu, bu projenin bilgi sorunlarıyla ilişkili olduğunu belirtmekten geçiyor. Hegel'in efendi-köle diyalektiği, bilgi süreçlerinde yatan iktidar ve arzu hakkında ve daha önemlisi bilgi istencinin başarısızlığı, efendiliğin bozulması (*undoing*) hakkında pek çok şey anlatır. Üstelik, Hegel bilgideki iktidarın işlemlerine ilişkin bir açıklama sunar. Bu açıklama sayesinde *Hegel'in* felsefesinin hem felsefi söylemdeki hem de (daha sonra ele alacağım) öbür söylemsel pratiklerdeki etkilerini anlayabiliriz.

Benim projem açısından önemli olan dört Hegelci varsayım var. Birincisi, bilgi zorunlu olarak öznelerarasıdır, benlik-öteki ilişkilerini içerir. İkincisi, bilgi, yansız bir biliş (*cognition*) meselesinden ziyade bir arzu meselesidir. Bu varsayımların her ikisi de Kartezyen bilgi yaklaşımına karşıttır. Kartezyen yaklaşım bilgiyi üniter bir öznenin yerine getirdiği spekülatif bir faaliyet olarak görür. Hegel'e göreyse bilgi toplumsallığa bağımlıdır ve o nedenle ne toplum öncesidir ne de toplumsalın dışındadır. Üçüncü önemli varsayım, öznelerarası bilginin bir iktidar ilişkisi olduğunu, arzunun iktidar çevresinde yapılandığını belirtir. Hegel'de iktidar ve bilgi birbirine, arzu aracılığıyla, kopmaz bir şekilde bağlanmıştır. Dördüncü varsayımsa, bilginin diyalektik bir işleyişe sahip olduğudur: Bir olumsuzlama (*negation*) ve alt etme (*supression*) sürecinde efendilik, salt efendilik arzusunu sonsuzca yeniden üretmek üzere başarısızlığa uğrar. Bu nokta bilgi süreçlerinin anlaşılması açısından hayati önem taşır: Hem efendilik ve çözüm arzusunun hem de böyle herhangi bir çözümün imkânsızlığının teslim edilmesi. Tam da diyalektiğin hareketi olan eşanlı efendilik fantezisi ve başarısızlığının, bir sökme projesi açısından önemli sonuçları var.

Bu, Hegel'e sorulan feminist soruyla ilişkili bir nokta: Efendilik ve erkeksilik arasındaki bağıntı nedir ve tüm bunlarda kadınsı olan nerede

durur? Çağdaş Fransız felsefe geleneği çerçevesinde çalışan feministler açısından söz konusu sorun, Hegelci arzu yapısı ve benlik-öteki ilişkisinin hem bu arzuda oluşması hem de bu arzuyu oluşturmasıdır. Farklı bilgi ve anlam anlayışları kökten farklı bir arzu yapısına ve ötekiyle kökten farklı bir ilişkiye yaslanır. Bu sorunlar hem elinizdeki kitabın merkezinde yer alıyor hem de yalnızca bilgi eleştirileri için bir başlangıç noktası vermekle kalmıyor, aynı zamanda "toplumsal"ı düşünmeyi sağlayacak terimlere açılmanın zeminini de hazırlıyor. Hegel'den "aldığım" anahtar düşünce, toplum analizinde ihmal edilmiş bir kavram olan arzu kavramıdır.

Bataille, Derrida ve Cixous gibi teorisyenler "Hegel haklıdır", "Hegel gerçek"tir yollu iddiaları güçlü bir şekilde dile getirdiler. Bu düşünceyi, sosyoloji ve felsefe arasındaki sınırı değiştirme ve gerçek-temsil ayrımını sorgulama projesinin bir parçası olarak devralacağım. Projenin bu iki boyutu birbiriyle doğrudan bağıntılıdır, çünkü –en azından sosyolojik bir bakış açısından– felsefe temsillerle uğraşırken sosyoloji gerçekle uğraşır. "Hegel gerçektir" iddiası, bu bölünmelere ve teorinin ya da felsefenin ima edilen temsil statüsüne bir meydan okuyuştur. Söylem pratik*tir*; maddi olanla dışsal bir ilişkisi yoktur. Şu halde felsefe, karşıtlık içerisine konulduğu "gerçek"ten daha az ya da daha fazla gerçek değildir. Bunu belirtmek, Hegel'in günümüz felsefesindeki etkisinin aşikâr olduğunu söylemekten (kaldı ki işin aslı da budur) daha güçlü bir iddia ortaya atmak demektir. Felsefe salt gerçek dünya üzerine bir yorum ya da gerçek dünyanın bir aynası değildir. Gerçek dünyanın oluşturucusudur. Bu, bilginin söylemsel *pratik* olduğunu ve tüm pratiklerin hem iktidar ve bilgi ağlarını ürettiğini hem de bu şebekelerde üretildiğini bildiren Foucaultcu argümanı tekrarlamak demektir.[3]

Cixous'nun (1986: 78), Hegel "genellikle bizim gündelik basmakalıp düşüncelerimizde iş başındadır" yollu ifadesinden bir sosyolog olarak çok etkilenmiştim. Hegel yalnızca felsefi söylemde değil, aynı zamanda sosyologların konu olarak alabilecekleri toplumsal yaşam alanlarında da iş başındadır. Elinizdeki kitapta Hegel'in işleyişleri, özellikle sosyolojik söylemde olmak üzere hem bilgi pratiklerinde hem de gündelik yaşamın metinlerinde ve söylemlerinde ele alınacak. Cixous'nun sözleri aynı ilkelerin her iki pratik bölgesinde de görülebileceğini düşündürüyor. Bu nokta

3) Fransız sosyolog Bourdieu de (1977: 1-29), Marx'ın pratik anlayışından yararlanarak pratik olarak bilgiye ilişkin bir teori geliştirdi ve böylelikle Marksizm için sosyolojideki hâkim soykütüğünden oldukça farklı bir soykütüğü getirmiş oldu. Buna ilaveten, ayna olarak felsefe anlayışına yönelik eleştirisinde Rorty (1979: 171), felsefenin söyleşi ve toplumsal pratik olarak anlaşılmasını savunur.

benim amacımla, bilginin "gerçek dünya"dan ayrı ya da nitelik olarak farklı birşey olmadığını tanıtlama doğrultusundaki amacımla bağlantılı.

Hegel, genellikle kendisini Hegel'e karşı tanımlayan sosyolojiden dışlanır. Disiplinin kökenleri Hegel sonrasına yerleştirilir. Sosyologlar Hegel'i, bir idealist olduğu ve Marx'tan farklı olarak modern toplumun açıklanması bakımından yetersiz kaldığı gerekçesiyle bir köşeye atma eğilimindedirler. Sosyolojinin kendi kendini tanımlama sorununa başka bir yerde değineceğim. Burada, söz konusu dışlamanın "taciz"le nasıl bir ilişkisi olduğu sorusunu ortaya atmak istiyorum. Sosyologların, Hegel'in bilginin toplumsallığına ya da iktidar ilişkilerine dair açıklamalarından hız almaya çalışmamaları şaşırtıcı görünebilir. Ama ben, bu meselede ipucunun arzu konusuyla bağlantılı olduğundan kuşkulanıyorum; Hegel'in sosyologlarca atlanması, bilgide yatan arzunun önemini teslim etme gönülsüzlüğüne işaret ediyor. Çünkü aslında Hegel'in iddia ettiği gibi bilgi bir arzu meselesiyse, o vakit şu soru sorulabilir: Arzunun benim bilgimdeki ve inceleme konularını seçişimdeki güzergâhı nedir? Arzunun yöneldiği öteki kimdir ve söz konusu öteki, bir kimsenin benliğiyle ilişkili olarak nasıl oluşturulur?

Bu açıdan, Hegel'i bir köşeye atanlar hakkında Derrida'nın (1978: 251-77) getirdiği yorum isabetli görünüyor. Yapıbozumun imha demek olmadığını, düşünce sistemlerinin ortadan kaldırılamayacağını ya da kolayca birbirlerinin yerine geçirilemeyeceğini vurgulayan Derrida, diyalektiğin sonunu ilan eden projelerin kendilerinin de Hegelci bir olumsuzlama ve aşma (*supersession*) tarzına sıkışıp kaldıklarını iddia eder. Hegel'e omuz silkerek onun su götürmez aşikârlığını –belki de "taşınılamayacak kadar ağır" olmasından ötürü– kaygısızca taşıyanlara Derrida (1978: 251) şunu söyler: "Bu, insanı, hiç görmeksizin ya da bilmeksizin, tam da ağırlığından kurtulduğunu sandığı Hegel'in aşikârlığının içine salıverir sık sık". Bu ifade, sözgelimi Hegel'i idealizminden ötürü reddeden sosyologlar için kullanılabilir –belki de, kendilerinin/kendimizin bağımsız olduklarını/olduğumuzu hayal ettikleri/ettiğimiz bilgisel kabullere dayalı bir idealizmdir bu.

Yazılarını yüzyıl dönümü civarında kaleme alan Fransız felsefeci Bergson, idealizm ve maddecilik, temsil ve gerçek ikiciliklerinin ötesine geçmek konusunda bir temel sağladı. Kendi projemle bağlantılı olarak özellikle önem taşıyan bir nokta, Bergson'un –tüm yazılarında bulunan– temsil düşüncesine yönelik eleştirisidir. Bu eleştiri en eksiksiz haliyle, Bergson'a ününü sağlayan zaman teorisinde geliştirilmişti. Elinizdeki kitabın "Zaman" bölümü Bergson üzerinde odaklanıyor; burada, felsefesindeki temsil sorusuyla ilişkili temel öncüllerin bazılarını sunacağım. Bu temel öncüller Bergson'un temsilden ayrı tuttuğu imge anlayışının etrafında dönerler:

Temsilin gerçekle tali bir tekabüliyeti (aynılığı) olmasına karşılık, imge cisimleşmiştir ve beden-imgeler (*body-images*) arasındaki ve içerisindeki ilişkilerin ilkesi bir farklılaşma ilkesidir.

Bergson'un temel ilgilerinden biri, tin (*spirit*) ve maddeye, zihin ve bedene dair felsefi soruları "çözündürmek"tir. Bergson'a göre, hem gerçekçiler hem de idealistler kötü ifade edilmiş çözümsüz sorular atarlar ortaya. Çözümsüz sorunlar, ortaklaşa barındırdıkları bir varsayımdan, yani bilinç ve dünya ya da tin ve madde arasında nitel bir farklılık olduğu varsayımından kaynaklanır. İki taraf da sonuçta, maddeyi bilen sıfatıyla bilinci imtiyazlı kılar; kapışma belirlenim –ya da hangisinin, zihnin mi maddenin mi önce geldiği– konusunda başlar. Her iki taraf açısından da sorun bir tekabüliyet sorunudur, bilgiye tekabül edecek farklı tözler bulma sorunudur. Gerçekçiler eşanlı olarak hem imtiyazlı kıldıkları hem de "hiçbir önem atfetmiyormuş gibi yaptıkları" bir gölge-fenomen (*epiphenomenon*) bilinç varsayarak "algıyı bir ilinek" haline getirirler. İdealistler ise "doğanın düzenini dışlayarak işe başlarlar", ardından da "şeyler ve zihin arasında önceden tesis edilmiş bir ahenk" olduğunu varsaymak zorunda kalırlar (Bergson, 1950b: 15-16). "Evrenin yalnızca düşüncemizde mi yoksa düşüncemizin dışında mı var olduğunu sormak, sorunu çözüm bulunamayacak terimlerle ortaya atmak demektir" (Bergson, 1950b: 13). Bergson bunun yerine ortak bir zemin önerir (1950b: 13): "Şeyleri ancak imgeler biçiminde kavrayabileceğimiz" noktasında anlaşma sağlanabileceği için, "sorunu ancak ve ancak imgeler çerçevesinde ortaya koymamız gerekir". Bergson'a göre "verili" olan şey, dünyanın bedenlerden oluştuğu ve bu bedenlerin hareket halinde olduğu, eylemin merkezleri olduğudur. (Bu "eylem merkezi olma" düşüncesi, merkezleşmiş bir özne anlayışı olarak yorumlanmamalı; aslında Bergson, böyle bir düşüncenin silahlarını elinden alan bir eleştiri sunar.) Gelgelelim, dünyayı ancak imgelerde kavrayabileceğimize göre, maddi dünyayı birbiri üzerinde edimde bulunan imgeler çerçevesinde düşünmeliyiz: "Bedenin madde ya da imge olduğunu söylemek önemli değildir" (Bergson, 1950b: 5). Ve, "imgeler toplamına madde ve bu aynı imgelerin gönderme yaptığı madde algılamasına da tikel bir imgenin, benim bedenimin gerçek eylemi diyorum" (Bergson, 1950b: 8). Algının, spekülatif faaliyetin tersine eylemle bağıntılı olduğuna ve dahası, maddi dünyanın toplamında "bedenim"in "başka herhangi bir imge gibi hareket eden, harekete maruz kalıp karşılık veren bir imge olduğu"na dikkat çekilmesi önemlidir burada (Bergson, 1950b: 4). Bu nokta, bedensel imgenin pratik ve eylem yoluyla değiştirilmesinin mümkün olduğunu ve aslında bilinçteki değişimlerle değil ancak böylesi süreçlerle değiştirilebileceğini düşündürür.

Her nesne bedensel bir biçime sahiptir ve bilincin mutat imtiyazlı kılınışının tersine, –insan bedeni dahil– bedenler, birbirlerini hareket içerisinde etkileyen eylem bölgeleridirler. Algı, imge-bedenden nitel olarak farklı değildir. Algı, bu imgelerdir; *gönderme yapılmış* imgelerdir. Bedenleri bilinçten ziyade eylem nitelendirir: "Benim bedenim bir eylem merkezidir, temsile neden olamaz" (Bergson, 1950b: 5). Özne maddi dünyayı yaşar; maddi dünyaya aittir ve onun tarafından üretilir. Bizler anlamın ya da temsilin kaynağı değiliz, ama bedenler arasındaki ilişkilerin hareketinde değişim daima mümkündür.

Bu yaklaşım, köktenci bir bilinç felsefesi eleştirisi koyar ortaya. Bergson, bedenlerin hem madde hem de imge olduklarını iddia ederken, sürekli belirttiği gibi, temsil ve gerçek arasındaki ayrımı "çözündürür". Hem tin hem de madde gerçektir. Bergson (1913: 261), hareket halinde birbirleri üzerinde edimde bulunan beden-imgelerden oluşmuş bir dünya anlayışından işe başlamanın, dünyanın hazır mamül şeyler ile yaratan bir şeyden oluşmuş gibi kavrandığı genel anlayıştan kökten bir ayrılma demek olduğunu iddia eder: "Şeyler yoktur, yalnızca eylemler vardır". Bu iddianın öznenin ve anlam süreçlerinin kavranması açısından taşıdığı önemden daha sonra uzunca söz edip, Foucault'nun iktidar ve özne açıklaması ile bu iddia arasındaki yöndeşmeye (*convergence*) işaret edeceğim. Burada, bedenler üzerinde edimde bulunan hareket halindeki bedenler düşüncesinin Bergson'un tartışmasının tamamını biçimlendirdiğine dikkat çekmek yeterli. Bergson'un beden felsefesinin maddeci bir göstergebilgisinin geliştirilmesine, yani anlam süreçlerinin cisimleşme olarak kavranmasına katkıda bulunduğunu daha sonra ortaya koyacağım.

Sosyolojik söylem hakkında ortaya attığımız sorular açısından Bergson'un felsefesinin yarattığı sonuçlar nelerdir? Marksist sosyologlar maddecilik konusunda çok katı bir tutum içerisindedirler ve bu katı tutumun maddeciliğin yanlış bir uygulanımı olduğu konusunda Frow'la aynı düşünceyi paylaşıyorum. Maddi gönderge, toplumsala ilişkin alternatif açıklamalar karşısında bir hakikat ve kesinlik tesis edilmesi işlevini görür (Frow, 1983: 229). Bu esnada da tikel bir bilinç, maddiliğin hakikatine, gerçeğe erişim imkânına sahip bir bilinç imtiyazlı kılınır. Böylelikle maddeci sosyologlar Bergson'un işaret ettiği çelişkiye düşerler: Maddi olan tarafından belirlenme ve bilincin imtiyazlı kılınması. Sonuçta bu durum, çözüme kavuşturulamayacak epistemolojik sorunlar çıkarır: Bu bilincin maddenin hakikatine sahip olduğunu nereden biliyoruz? Bergson'un felsefesi bunun gibi sorunların ötesine hamle eder ve kendisinin de söylediği gibi, genel olarak bir bilgi teorisini ilgilendirecek sonuçlara varır. "Maddi dünya"

hareketlerle birbirleri üzerinde edimde bulunan ve tepki veren bedenimgelerden oluşmuştur ve "algımızın edimselliği (*actuality*) ... kendi ediminde (*activity*) yatar" (Bergson, 1950b: 74). Bergson kendi algı anlayışını, algıyı bir tür tefekkür (*contemplation*) olarak, spekülatif bir faaliyet olarak gören ve "ilginç bir yansız bilgi arayışında olduklarını" iddia eden bilgi teorilerinin karşısına çıkarmaktadır (Bergson, 1950b: 74). Sosyologların çoğu, ortaya koydukları bilginin yansız olduğunu iddia edemeseler de, her şeye rağmen bu bilgiye ilişkin hakikat iddialarında bulunurlar (aslında Marksist sosyologlar açısından hakikat taraflıdır) ve bu bilginin tefekküre dayalı bir süreç olduğunu varsayarlar. Bergson ise (1950b: 74) algıyı eylemden ayırmanın, algıyı açıklanamaz ve yararsız kılmak demek olduğunu savunur.

Bilgi süreçlerinin eylemler olarak, "gerçek"in parçaları olarak vurgulanması (Bergson, 1950b: 74, 17-21) tam da Cixous'nun Hegel'in "gerçekliği" konusundaki savunusuna işaret eder. Bu vurgu sosyolojinin eylemlilik/yapı sorununun yeniden formülleştirilmesinin mümkün olduğunu düşündürür. Eylemlilik öncelikle sosyolojik değişme açıklamalarında boy gösterir; yapının öbür yüzüdür, insan özne tarafından değiştirilecek toplumsal dünyanın maddiliğinin öbür yüzüdür. Bu yaklaşımda eylemlilik toplumsal dünya açısından yeterli olan ve böylelikle değişmeyi harekete geçiren bir bilincin karakteristiğidir. Sosyologlar bu noktada işe karışan ikiciliklerle –bilinç/eylem, teori/pratik ve özne/toplumsal ikicilikleriyle– başa çıkmak için ortaya koydukları argümanlarla hatırı sayılır bir zaman harcamışlardır. Bu ikicilikler, bilginin bilinç ve gerçek arasındaki bir tekabüliyet olarak kavrandığı bir bilgi anlayışından kaynaklanır. Bergson spekülatif tefekkür ve dünya arasında bir ayrım yapmayı reddederek bu ikiciliklerle bağını kopartır. Bergson'a göre, teori ve pratik arasında bir karşıtlık yoktur; bilgi, diğer eylemler gibi bir eylemdir; algı, imge-maddeden nitel olarak farklı değildir. Tersten söylenecek olursa: Hareket ve eylem bedenlerin nitelikleridirler, algıdan kaynaklanmazlar. Bergson'un teoriyi pratik olarak kavraması dünyanın bedenlerden oluştuğu varsayımına yaslanır. Maddi dünyaya ve pratiğe ilişkin sosyolojik açıklamalarda beden, tuhaf bir şekilde ortalıkta görünmez (Corrigan, 1988). Bu bastırmayı, belki de, bilinç olarak eylemlilik anlayışının muhafaza edilebilmesi zorunlu kılmaktadır. Bilen öznenin bedenselliği tanındığı takdirde bilincin sosyolojik statüsü altüst olur.

Bergson'un felsefesi, Derrida'nın mevcudiyet (*presence*) metafiziği adını verdiği bir düşüncenin, yani bir öğenin kendinde ve kendi başına bir anlamı olabileceği ve bilen bir öznenin önünde mevcut olabileceği düşüncesinin eleştirisi olarak görülebilir. Ama anlamlandırma (*signification*)

süreçlerinin dönüşüm (*transformation*) olarak kavrandığı düşünüş biçimlerinin geliştirilmesi açısından bakıldığında, Bergson'un çalışmasının daha da büyük bir önem taşıdığı ortaya çıkar. İleride, özellikle Bergson'un zaman ve beden teorisinin, kültür teorisi ve feminist teorinin muhtemelen merkezi ilgi konusu olan bir anlayışın –metinsel dönüşümün bedenin yazılması olarak kavranmasının– geliştirilmesine katkıda bulunduğunu savunacağım.

Şimdi, özellikle Fransız feminist Irigaray'a gönderme yaparak eleştirel strateji sorusuna geri dönmek istiyorum. Fransız feministlerinin kullandıkları, Batı kültürünün söylemlerini yeniden okuyup yazma stratejisi, teori ve pratik arasındaki bu ayrımla bağını kopartır. Bu strateji, Anglo-Amerikan feminizminin büyük kısmını biçimlendiren teori anlayışından çok farklı bir "teori" anlayışını barındırır. Feminist sosyolojiyi de içeren Anglo-Amerikan geleneğinde teori, söylem-dışı gerçeğin, "kadınlar"ın, toplumsal cinsiyet (*gender*) ilişkilerinin ya da patriyarkinin açıklanması ve bunlar açısından yeterliliği çerçevesinde kavranır. Feminist proje, bir sonucu, bir amacı olan bir feminist teori geliştirme projesidir; yeterli bir teori, toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirmek üzere pratiğe geçirilebilir. Teori, gerçekte yer alan pratiği biçimlendirir. Irigaray (1985a: 170-98) toplumsala ilişkin söylemlere eğildiği zaman, kültür sistemlerinin dışında hiçbir şeyin var olmadığı varsayımından işe başlar; o nedenle toplumsala ilişkin bu söylemler *toplumsal düzendirler*. Böylesi söylemleri yeniden yazmaya yönelik bir eleştirel strateji, düzeni taciz etme potansiyelini taşır; eleştirel pratik toplumsal düzeni farklı biçimde oluşturmaktan, onu değiştirmekten geçer. Irigaray (1985a: 78), projesinin "teorik düzeneği köşeye sıkıştırma" projesi olduğunu savunur; Cixous da (1986: 96) meselenin "toplumsallığı köşeye sıkıştırma" meselesi olduğunu söylerken Hegel'in özne-nesne ilişkisine gönderme yapmış olur. İkisi de aynı şeyi savunmaktadır: "Toplumsallık" ve "teorik düzenek" bir ikiciliğin ayrı yüzleri değildir; ikisi de gerçek olan söylemsele gönderme yapar.

Feminist eleştirel stratejinin geliştirilmesindeki ana tesir Fransız feminizminden kaynaklandı, ama bu ağırlıklı olarak edebiyat teorisi alanında başvurulan bir strateji oldu (Sheridan, 1988: 5-6; Jacobus, 1986). Irigaray'ın bu konuda bir açıklama getirdiği bir yazısına –"Söylemin İktidarı ve Kadınsının Tabi Kılınması"na (Irigaray, 1985a: 68-85)– başvurarak onun yapıbozumcu stratejisini açıklamaya çalışacağım burada.

Yazının başlığının düşündürdüğü gibi, Irigaray iktidar ve bilgi arasındaki bağlantıyla, "söylemin iktidarı"yla ve bunun nasıl da "kadınsının tabi kılınması"na bağımlı olduğuyla, bunu nasıl ürettiğiyle ilgilenmektedir.

Irigaray'ın projesi, Batı felsefe geleneğindeki söylemin felsefi düzenini ve bilgi anlayışlarını taciz etmeye yönelikir. Bunu yapmak için, bu düzenin nasıl da kadınsının tabi kılınmasına bağımlı olduğunu tanıtlamaya çalışır. Irigaray'ın yapıbozumcu stratejisi işte bu anlamda feministtir: Felsefi söylemin "sistematikliğinin iktidarı"nı, "tutarlılığının gücü"nü açıklayan şey kadınsının bastırılmasıdır (Irigaray, 1985a: 74). Şunları yazar Irigaray:

> Felsefi söylemin betilerini (*figure*) –idea, töz, özne, aşkın öznellik ve mutlak bilgiyi– "yeniden açma" zorunluluğu, bunların kadınsı olandan, kadınsıdan neleri ödünç aldıklarını deşip görmekle, bunların kadınsıya borçlu oldukları şeyleri "iade etmelerini", gerisin geri teslim etmelerini sağlamakla ilintilidir (1985a: 74).

Irigaray'ın "efendi konumu" olarak da andığı sistematikliğin iktidarı, "ötekilerin tamamını Aynı ekonomisine indirgeme" iktidarıdır. Ötekinin ve farklılığın aynıya indirgenişi ("felsefi söz"ün bir karakteristiğidir bu), "öztemsilcisi (*self-representative*) bir 'eril özne' olan sistemlerdeki cinsiyetler arası farklılığı ortadan kaldırma iktidarı"ndan kaynaklanır (Irigaray, 1985a: 74). Fransız feministlerinin sözmerkezcilik (*logocentrism*) (mevcudiyete dayalı hakikati içeren bir bilgi anlayışında sözün [*logos*] başatlığı) ile fallusmerkezcilik (bir eril öznenin kendi kendiyle aynılığı ve mevcudiyeti ya da fallusun imtiyazlı kılınması) arasında kurdukları bağlantıya dikkat edilmesi gerekir. 'Fallusözmerkezcilik' (*phallogocentrism*) terimi bu bağlantıdan kaynaklanır. Bu terim, bir eril öznenin özmevcudiyetinden ya da dolayımlanmamış benlik bilgisinden oluşan hakikat anlayışlarına gönderme yapar. Hakikat ve eril arasındaki bağlantılar, "tüm bilgi erildir" şeklindeki formülleştirmelerin düşündürdüğünün tersine, hiçbir şekilde apaçık değildir. Bu noktanın vurgulanması, 'fallusözmerkezcilik' teriminin hazır bir feminist terim olarak temellük edilme eğilimi göz önünde tutulduğunda, önem kazanıyor. Irigaray, kadınsı olanın tikel söylemlerde bastırılmasının gerçekleştirilme tarzlarını ve sistematiklik koşullarının nasıl gizlendiğini açığa çıkarmak için özgül metinlerin dikkatli bir okumadan geçirilmesi konusunda ısrar eder.

Irigaray (1985a: 68) önemli olanın, "temsilin *yalnızca* 'eril' parametrelere göre, yani fallokratik bir düzene göre yönetilmesini karışıklığa itmek" olduğunu iddia eder. Şunu söyler: "Mesele bu düzeni, yerine başka bir şey getirecek şekilde devirmek değil –bu sonuçta aynı kapıya çıkar– karışıklığa itmek ve değiştirmektir". Bu, yapıya dokunulmaksızın gerçekleştirilecek basit bir tersine çevirme işlemine karşı çıkan bir argümandır, ama aynı zamanda daha genel bir çerçevede Anglo-Amerikan feminizminden

ve feminist toplum biliminden kökten farklılaşan bir yaklaşımın dile getirilişi olarak da yorumlanabilir. Anglo-Amerikan feminizmi ve feminist toplum bilimi, hakikati iktidardan bağımsızlaştırmakla ilgilenmektedir. Buradaki varsayımlar şöyle sıralanabilir. Birincisi, böyle bir ayırma mümkündür; ikincisi, bir feminist bilginin üretilmesi arzu edilir bir şeydir; ve üçüncüsü, feminist bilginin üretim koşulu, patriyarkal iktidar ve bilgiden bağımsız olmaktır. Oysa Irigaray'a göre, bir feminist bilgi ya da teori getiren herhangi bir proje de aynı yere varacaktır, kadını olanı erkeksinin yapısal konumuna yerleştiren bir tersine çevirmeden ibaret olacaktır. Böyle bir işlem bilginin ne yapısını ne de cinsel payandalarını değiştirecektir: Başat terimin olumlu değerinin, tabi terimin, yani kadınsının olumsuzlanmasına bağlı olması sürecektir.

> Başka bir anlatımla, mesele kadının *özne* ya da *nesne* olacağı yeni bir teori geliştirmek değil, teorik düzeneğin kendisini köşeye sıkıştırmak, ziyadesiyle tekanlamlı olan hakikat ve anlam üretme iddialarını askıda bırakmaktır (Irigaray, 1985a: 78).

Dolayısıyla burada mesele, kadınların bilgide erkeklere eşit olmayı arzulamaları, bilginin öznesi konumuna yerleşmeleri değildir.

Bunun öbür yüzünde, "kadın nedir?" sorusunun reddi vardır. Bu sorun daha ziyade, "söylem içerisinde kadınsının kendisini eksiklik, kusur olarak tanımlanıyor halde bulmasını" (Irigaray, 1985a: 78) yorumlama sorunudur. Irigaray (1985a: 68) "dışarıdan" tacizde bulunmaktan söz ederken, bunu bizim dilde oluşturulduğumuz ve bu nedenle dil üzerinde çalışmak zorunda olduğumuz varsayımıyla kurulan bağlamda yapıyor. Dışarısı bastırmalar sayesinde vardır ve "söylemde" olmasa bile, söylemin işleyişlerinin dışarısında da değildir. İktidardan bağımsız olma düşüncesinde üstü örtük olarak bulunan "dışarısı", öznenin anlam sistemlerinde oluşmasının öneminin gözden kaçırılmasından ileri gelir. Yeni bir özneye –"kadın"a– ulaşmaya yönelik öneriler, benliğin, yani kadının patriyarkal iktidarın kısıtlamalarından bağımsız olduğu takdirde özgürleşebileceği varsayımına yaslanır. Oysa Irigaray'a göre erkeksilik ve kadınsılık söylemseldir; bilgi cinsel hiyerarşikleştirmeye ve aslında erkeksiliği imtiyazlı kılan varsayımsal aynılığa dayanır. Nitekim Irigaray'ın projesi bu erkeksilik-kadınsılık yapısını taciz etmektir. Anlam ya da bilgi sorunları ve özne, kopmamacasına birbirine bağlıdır.

Irigaray, Freud'un eleştirel bir yeniden okunuşunun büyük bir önemi olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, Freud'un, söylemde iş başında olmakla birlikte gizli kalanı, "herhangi bir bilimin hakikatinin altında yatan cinsel

kayıtsızlığı" (Irigaray, 1985a: 69) açığa çıkardığını savunur. Ve Freud bunu bir cinsellik teorisi geliştirerek yapmıştır; konusu erkek ve kadın cinselliğidir. Ama Freud kadınsı cinselliği erkeksi cinselliğe göre tanımlar; "kadınsı" olan daima bir kusur olarak, "erkek cinselliğine daima fallik bir öztemsil sağlayan olumsuz bir imge olarak" tanımlanır (Irigaray, 1985a: 70). Bu, kadınsı cinselliğe herhangi bir özgüllük tanımayı yadsımaktır. Şu halde, felsefi söylemin tamamında üstü kapalı olarak bulunan bir şey Freud'da açığa çıkar: "Sözün, öznenin kendisini katmerlemesine (*double*), kendisini kendinden hareketle yansıtmasına izin veren, çoğu durumda gizlenmiş ayna" (Irigaray, 1985a: 75), yani özmevcudiyet fantezisini mümkün kılan ayna. Ama Irigaray, Freud'un öneminin bunun ötesine uzandığını iddia eder: Yorumsal yeniden okuma ya da yapıbozum çok önemli bazı açılardan psikanalitik bir girişimdir. Sözgelimi, "her tek felsefede bilinçdışının işleme tarzına", bastırma yordamlarına dikkat göstermeyi içerir (Irigaray, 1985a: 75). Şu halde, Freudçu teori hem söylemin düzeninin taciz edilmesine katkıda bulunur hem de söylemin düzenine tabi kalmayı sürdürür (Irigaray, 1985a: 72).

Freud hakkındaki bu argüman yapıbozumcu bir yaklaşımın ayırt edici yönünün ne olduğuna ilişkin birtakım ipuçları barındırır ve bunu Derrida'nın yukarıda zikredilen Hegel yorumlarıyla ilişkilendirir. Irigaray söylemlerin özgüllüğüyle ve bu söylemlerin kendi kendilerini nasıl sökebilecekleriyle ilgilenmektedir. Teoriye karşı getirilen argüman "dışarıda"ki bir konumdan sunulmamaktadır. Yapıbozumcu bir strateji, hakikat ve tutarlılık iddiası güden bir bilginin, hakikat tafralarının dayalı olduğu bastırmaların gün ışığına çıkarılması yoluyla sökülmesinden oluşur; ve Freud'un izinden gidilerek, söylemdeki olumsuzlama, bir bastırmanın işareti olarak alınır. Feministler bastırılanın dişil olduğunu iddia ederler. Ama aynı zamanda, herhangi bir tikel söylemde bu bastırmanın nasıl gerçekleştirildiğinin belirlenmesinin gerekli olduğu konusunda ısrarlıdırlar.

'Bastırma' teriminin kullanılışına bakıldığında, yapıbozumun Freud'a çok şey borçlu olduğu açıkça görülebilir. Bu, başkalarının yanı sıra Derrida ve Irigaray'ın da kabul ettikleri bir borç. İlerideki sayfalarda yapıbozumcu teorisyenlerin devraldıkları Freudçu kavramlara ayrıntısıyla eğileceğim. Ama genelde söylenecek olursa, Freud mevcudiyetin, herhangi bir öğenin mevcut olma imkânının, özellikle de öznenin özmevcudiyetinin zayıflatılmasına katkıda bulunur. Bu bağlamda en önemli konu bilinçdışı kavramıdır. Biraz önce sosyoloji açısından taciz edici olanın ne olduğunu, neyin bastırıldığını sorarken psikanalitik bir soru soruyordum. Bu, sosyolojinin reddedeceği bir soru biçimidir. Giddens'ın (1987: 89), kendisinin bilinçli

eylemlilik kavramıyla uzlaşmaz olduğu gerekçesiyle bilinçdışı kavramını reddetmesi, disiplin içerisinde, hatta bilinç yükseltmeyi toplumsal değişmenin önkoşulu olarak ön plana çıkartan feministler arasında yaygın bir kabulle karşılanacaktır. Bense bu gibi görüşlerin kendilerinin de bastırmalara bağımlı olduğunu, arzunun dışlanmasında, bilginin ötekiyle kurulan ilişkiler yoluyla dolayımlanmasında ve bedenin dışlanmasında şöyle bir görünen ve bu sayede belli belirsiz seçilir hale gelen bastırmalara bağımlı olduğunu savunuyorum. Ama bu soruna, bilinçdışına ilişkin bir varsayımla işe başlayıp bunun kültür ve toplum analizi açısından barındırdığı imaları göstererek eğilmek istiyorum.

Projemi biçimlendiren düşünce geleneği şu varsayımı barındırıyor elbette: Freud'a göre bilinçdışı kültürün önkoşuludur; Lévi-Strauss'a göre kültürel süreçler bilinçdışıdır; Derrida'ya göre bilinçdışı özmevcudiyetin (*self-presence*) imkânsızlığını imleyen bir başkalıktır (*alterity*). Farklı bilinçdışı "anlayışları"na rağmen, bu yaklaşımların hepsinde bilinçdışının, kültür sistemlerinin anlam ilkelerinin kavranması açısından önemli olduğu düşünülür. Sonuçta bu düşünce, kültürün (bilginin) semptomlara bakılarak okunulabileceği anlamına gelir. Irigaray'ın Freud okuması, semptomatik ya da psikanalitik bir okumadır. Derrida'nın bilinçdışını kökten öteki olarak kavramasının önemi, bilinçdışının potansiyel bir mevcudiyet olmadığını belirtmesinden ve böylelikle bilginin imkânsızlığına işaret etmesinden kaynaklanır. Derrida'nın argümanı, –özne şöyle dursun– nihayetinde hiçbir "nesne"nin bilinemeyeceğini, bunun yerine anlamın sonsuz bir gönderi (*referral*) süreci olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu argüman Freud'un bilinçdışının anlam ilkelerine –en önemlisi gönderi ve ertelemeye (*deferral*)– ilişkin açıklamasına dayanır (Derrida, 1982: 18-21). Gelgelelim, Derrida gibi teorisyenler bilgiye duyulan arzunun kolayca reddedilemeyeceğine ısrarla dikkat çekerler: Bilgiye duyulan arzuyu eşanlı olarak hem kabul etmek hem de bu arzuyu sökebilecek stratejiler bulmak önemlidir. Derrida bunu Hegel'le bağıntılı olarak savunur. Weber ise aynı noktayı Freud'la ve bilinçdışının Freud'un kendi bilgisi açısından taşıdığı önemle bağıntılı olarak savunur: "Yorum hiçbir totalleştirmenin kavrayamayacağı bir çatışma sürecine katılır", ama "arzu öznesini yapılandıran psişik çatışma herhangi bir kalıcı çözümü, herhangi bir totalleştirme türünü önlüyorsa eğer, o vakit yorumlama süreci de bu tip iştiyaklardan kolay kolay vazgeçemez" (Weber, 1987: 57-8).

Weber bilinçdışının bilgide çözüm sağlanması arzusunu zayıflattığını iddia eder; bilinçdışı, bilincin sökülmesidir. Irigaray'ın argümanı bilinçdışının yıkıcı olduğunu belirtir: Kadınsı olan, kültürü ayakta tutan bastırı-

lansa eğer, o vakit kadınsı olanda ele avuca gelmeyen, kültür düzenini taciz edebilecek birşeyler vardır. Nitekim, toplumsal değişim konusundaki sosyolojik görüşün tam tersine, değişimin "kaynağı" bilinçdışıdır. Belki de burada sorulması gereken uygun soru, değişimin bilinçle ilgili olduğu görüşüne nasıl vardığımız sorusudur. Bilince duyulan bu arzu neyin nesidir? Toplumsal değişim sorununun sosyolojinin temel ilgi konusu olmasından ötürü, elinizdeki kitapta bu soru biraz ayrıntılı incelenecek. Kültürel süreçler, bilinç ile bilinçdışı arasındaki gerilim çerçevesinde ele alınacak. Ve, özgül analiz nesneleriyle bağlantılı olarak, bilinçdışının kültürün önkoşulu olmasına ve bazı önemli bakımlardan kültürü "yaratması"na karşılık, bilinçdışı süreçlerin aynı zamanda toplumsal ya da kültürel düzen için yıkıcı oldukları savunulacak. Burada 'düzen' terimi bütünü ya da toplumsalın totalitesini bilme iddiasında bulunan söylemleri içermektedir.

Elinizdeki projeyi biçimlendiren önemli bir düşünce bilinçdışı kavramıysa eğer, diğer merkezi düşünce de sistem düşüncesidir. Saussure'ün dilbilimiyle yakından ilintili sistem düşüncesi, okuma, yazma ve metin düşünceleri açısından hayati önem taşır. Yapısal dilbilime göre, her bir öğe ancak bir sistem içerisinde, öbür öğelerle ilişkisinde anlamlıdır; kendinde ve kendi başına anlamı yoktur. Anlamın bağıntısal olduğu, hiçbir öğenin kendi başına olumlu bir (dilsel) değer taşımadığı düşüncesi buradan kaynaklanır. Bir öğe karşıtıyla bağıntılı olarak anlam bildirir: Sistemler farklılaşmayla nitelenir. Bu bağlamda asli analitik görev, bağıntıların kurallarını ya da sistemlerin kodlarını –en önemlisi bileşim ve ikame kurallarını– saptamaktır. Bu nokta, daha önce değindiğim, anlam konusunda "ne" sorusundan ziyade "nasıl" sorusu üzerinde odaklanılması gerektiği düşüncesiyle bağlantılıdır. Sistematik düşünme, bir öğeyi ya da olayı yalıtarak ele alma ve onun anlamını arama ya da özünde ne olduğunu sorma iddiası taşıyan bir yaklaşımın karşıtıdır. Bu düşünce biçimi açıklamayla, nedensel belirlenmeyle ve anlamın kökenlerini ya da kaynağını aramakla ilgilenir (aslında bu da öğeler arasında bir ilişki olduğunu ima eder, ama bu bir aynılık ilişkisidir). Göstergebilgisi uzmanlarının işaret edecekleri gibi, "ne" sorularına verilecek herhangi bir yanıt, öbür göstergelere (*sign*) gönderme yapacaktır aslında. Derrida'dan sık sık yapılan bir alıntıdan (1976: 158) anlaşılması gereken şey de budur: "Metin dışı yoktur". Gerçek, kültür sistemleri içerisinde ve kültür sistemleri tarafından oluşturulur. Herhangi bir sistem içerisindeki öğelerin birbirlerine yaptıkları ve aslında sistemler arasında gerçekleşen gönderme süreci göz önünde tutulduğunda, günümüzün kültür teorisyenleri, gösteren (*signifier*) ve anlamlandırma (*signification*) zincirleri ya da Freud'un deyişiyle çağrışım

(*association*) zincirleri üzerinde durmaktadırlar (Derrida, 1987: 20; Barthes, 1977: 158). Bir gösterilenin (*signified*) (anlam ya da kavramın) kendisi de, böyle bir zincir içerisinde bir gösterendir.

Pratikte sistemler karmaşık ve almaşıktır: Herhangi bir kültürel ürün ya da metin, özgül bir bileşim halindeki farklı sistemlerden oluşur. Bunun gözlemleme sistemini de içeriyor olması hayati bir meseledir: Analist, dışarıda duran imtiyazlı bir gözlemci değildir (Barthes, 1977: 164). Gözlemleme işinin kendisi de, metni değiştirir ya da dönüştürür; hiçbir metin arı halde durmaz. Metinlerarasılık düşüncesi (Barthes, 1977: 160), metnin bağlama bağımlı olarak değişen bir anlamı olduğunu varsayarak, metin ve alımlama (*reception*) ya da metin ve bağlam arasında sık sık yapılan ayrımın ortaya koyduğu sorunlardan bir çıkış yolu sağlar. Dahası, bağlam-bağımlılık nosyonu bağlamdan bağımsız bir gözlemin mümkün olduğunu varsayar (Lawson, 1985: 20). Burada benim önerdiğimse, metinlerin, algılama ya da pratikten ayrı olmaktan ziyade pratikte cisimleşmiş şeyler olarak düşünülmesidir. Böyle bir görüş içinde okuma bir yazma olarak, analiz ya da gözlemleme de bir metinsel faaliyet olarak, bir yazma pratiği olarak anlaşılır.

Bu nokta yine, bizim içerisinde çalıştığımız analiz kodlarına dikkat çeker. Sosyoloji söylemsel üretim olarak kavrandığı takdirde, sosyolojik dil toplumsalın ya da gerçeğin temsil edilmesine yönelik şeffaf bir kanal (*medium*) olarak görülemez. Tersine, kendimize şunları sormalıyız: Sosyolojinin yazım kodları nelerdir? Ne, nasıl söylenebilir? Söylenemez olan nedir?

Bu bölümün başında kurmaca hakkında söylediklerime geri dönmeme izin verin. Sosyolojinin tipik öztemsili, sosyolojinin ayırt edici uğraşının toplumsalın temsil edilmesi olduğunu belirtir: Sosyoloji bir toplum *bilimidir* (ve bir *toplum* bilimidir). Ben burada sosyolojik *kurmacanın*, sosyolojinin kurmaca olmadığı iddiasından oluştuğunu ileri sürmek istiyorum. Bu öneriyi başka bir tarzda ifade etmek gerekirse, sosyolojik kurmaca sosyolojik öznenin nesneyi, toplumsalı bilmesinin mümkün olduğu düşüncesini barındırır. Bu kurmaca içerisinde disiplinin bilim olarak tanımlanması, anlamın disiplin içerisinde nasıl üretildiği sorusunun sorulmasından uzak duran bir tanımlama biçimidir. Sosyoloji zorunlu olarak dil içerisinde yer aldığı ölçüde kurmacadır; ama bunun ima ettikleri, yani sosyolojinin hem öznesinin hem de nesnesinin anlamın dışında olmadığı düşüncesi bastırılır. Sosyolojinin kodlarını değişikliğe uğratmaya yönelik bir *başlangıç* hamlesi olarak bir tersine çevirme işlemi önereceğim: Sosyolojik yazıyı kurmaca olarak ve kurmacayı da toplum analizi olarak düşünelim.

Ama bir tersine çevirme işlemi olarak bu öneri, bazı çekincelerin konulmasını gerektiriyor. Bir yandan, burada amaçlanan, yazma üzerinde odaklanılması yoluyla kurmaca-kurmaca olmayan ayrımının çözündürülmesidir. Öbür yandan, farklı yazma ve anlamlandırma biçimlerinin özgülleştirilmesi de hayati önem taşır.

Elinizdeki kitapta ele alınan metinlerin hiçbiri sosyolojik değilse eğer, bunun nedeni, günümüz sosyolojisinin özellikle kapalı bir yazma biçimi olduğunu ve en kötüsü de otoriter bir hitap biçimine sahip olduğunu (burada hemen Giddens aklıma geliyor) düşünmemdir. Toplum ve kültür analizi açısından vaatkâr olan metinleri başka yerlerde, genellikle de kurmacada aradım. Söz konusu teori toplumsalın iyi bir temsili olsun ya da olmasın, "teorik" metinleri seçme ölçütüm "bilimsel" olmadı. Daha ziyade, Barthes'ı izleyerek (1975: 14), rahatsız etme hazzı veren metinleri, beni harekete geçiren metinleri, "okumanın yazma arzusunu harekete geçirdiği" (Barthes, 1986: 40) metinleri seçtim. Ve Barthes böyle bir etkisi olan bir "yazar"dır (bkz. Gallop, 1988: 11-20). Bu belki de, –teorik ya da başka türden– bir metnin değerlendirilmesinde temel sorunun, o metnin rahatsız etme hazzını kışkırtma kapasitesi olduğunu ileri sürmek anlamına geliyordur: Bilginin reddi değil, bilgiye duyulan arzunun ne olabileceğine ilişkin bir yeniden formülleştirme söz konusu burada. Şu halde, üzerinde durulan soru şu: Ele alınan metin bir kapanma mı üretir, bir gösterileni sabitlemeye mi çalışır, yoksa kendinden sonraki yazımlara ve yeniden yazımlara davetiye mi çıkarır?

Barthes'a göre (1986: 36) okuma, "bedenin bir jesti" olan bir yazmadır. Feministler, yani Irigaray ve Cixous da yazma ve okumayı cisimleşmiş bir şey olarak görürler, bedeni kaydeden (ya da yazan) ve onun aracılığıyla bedenin yazıldığı üretimler olarak kavrarlar. Okuma esnasında belli bir bedensel etki uyandıran metinleri seçtim. Bergson'u izleyecek olursak, tüm metinler bedensel bir etki yaratır, ama bazı metinler okuyucudan düşünsel bir tepki görürken bazılarının bedensel bir tepkiye davet ettiği de doğrudur. Burada mesele etkinin mahiyetini saptama meselesidir. Bazı metinler, acı-haz dizileri şeklinde olsa bile, hareketi ve hayatı kışkırtır; bazıları da bilgiye duyulan arzuyu öldürür.

Toplumsal metinlere sorulan sorular teorik metinlere sorulanların hemen hemen aynısıdır: Ne ölçüde açık ya da kapalıdırlar ve yeniden yazılma imkânları nelerdir? Elinizdeki kitabın 3. kısmında analiz edilmek için seçilmiş olan metinler, (muğlak) haz verici metinlerdir –beni şu ya da bu tarzda etkiledi bunlar. Bir sosyolog olarak ilgi duyduğum konulardan biri, ampirik olanın dolaysızlığına ilişkin koşulsuz buyruktur. Kitabın 3.

kısmında yaptığım analizler yoluyla dolaysızlığa duyulan arzu sorununu yeniden formülleştirmeyi umuyorum. Gündelik hayata ait, sıradan metinlerin her bir parçasının okunmasının, en az edebi metinler okumak kadar şaşırtıcı ve zor olduğunu düşünüyorum. Ayrımlar yapmamayı ve metinleri "analiz etmeye değerlik"lerine göre hiyerarşikleştirmemeyi tercih ettiğim, analiz etmek için seçtiğim "nesneler"den açıkça anlaşılıyor. Bu analizlerde kendi arzumu yazmakla uğraşıyorum. Bu kurmacaların başka yazımlara davetiye çıkarmaya yetecek ölçüde açık olacağını umuyorum.

Elinizdeki kitabın temel ilgi noktalarından biri, anlamın cisimleşmiş bir şey olarak, Barthes'ın (1977: 82) "yivleşme" dediği haliyle kavranmasını sağlamaktır: "Konuşan bedenin maddiliği"dir bu. Temelde, günümüz kültür teorisindeki tartışmalara müdahale etmeyi ve *maddeci bir göstergebilgisi* olarak görülebilecek bir metodolojiye doğru ilerlemeyi hedefliyorum. Bu açıdan temel nokta, anlamlandırma süreçlerinin hem zamansal hem de cisimleşmiş halleriyle kavranması gerektiğini ortaya koyan bir argümanın geliştirilmesidir. Bu kavrayış, temsilden ayrı tutulması gereken "dönüşüm olarak anlamlandırma" anlayışında üstü örtük olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bu projenin Borges'in Carlyle'dan yaptığı alıntının bir yeniden yazılışı olarak anlaşılması gerekir: Tarih herkesin [erkeklerin] *bedenleriyle* yazdıkları ve okudukları sonsuz bir kitaptır.

2
Sosyolojik Ayna

Sosyolojik söylem, modern topluma ilişkin bir bilgi, modern toplumun ya da toplumsalın aynası olduğunu iddia eder. 'Ayna' terimi, tekabüliyet ya da yeterli yansıtma olarak bilgi anlayışına gönderme yapıyor. Aynı zamanda, bilgi sürecindeki belli türden bir arzuyu ima ediyor: Bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki bir tekabüliyet ilişkisine duyulan arzu. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* [Felsefe ve Doğanın Aynası] (1979: 170) başlıklı eserinde, temsil olarak anlaşılan bilgiye ve felsefenin genel bir temsil teorisi olma iddiasına yönelik bir eleştiri sunar. Bu bölümde, sosyolojik temsile, sosyolojik aynanın özgül mahiyetine ve sosyolojik öztemsili biçimlendiren bilgi hakkındaki varsayımlara eğiliyorum. Şunları soruyorum: Sosyolojik söylemin, kendisi ve toplumsal arasında ayna tutma (*mirroring*) ilişkisi üretirken başvurduğu mekanizmalar nelerdir? Bu ikiliyi, yani sosyoloji ve toplumsal ikilisini istikrarlı kılma girişimlerinde neler bastırılır? Bu ikilinin, doğası gereği istikrarsız olduğunu iddia ediyorum. Bu iddia, kimlik/özdeşlik hakkındaki bir argümanı peşinen bildirir. 'İkili' terimine başvurarak, sosyolojik söylemde kendi kendiyle

özdeşlik (*self-identity*) yönünde bir arzu, bilgi öznesinin kimliği yönünde bir arzu olduğunu ileri sürüyorum. 'İkili' terimi aynı zamanda, nesnelerin kendi kendileriyle özdeşliğini ya da verili olduklarını ima eder. Buna göre, bir karşılıklı ayna tutma ilişkisi içerisinde bilginin nesnesi özneyi yansıtmalıdır. Ama, 1. bölümde savunduğum gibi, nesnelerin söylemsel olarak üretildiklerini, sosyolojik pratiğin ya da emeğin ürünleri olduklarını düşündüğümüz takdirde şunu sormamız gerekir: Sosyolojinin bir aynası olarak bu nesneler nasıl üretilirler? Benim iddiam, bu disiplinin, söylemsel olarak ürettiği nesnelerin kendi kendileriyle özdeşliğini önceden varsaymakta olduğudur (Weber, 1987: 44). Şu halde, bir sökme projesi, nesnelerin verili olma hallerini istikrarsızlığa itmekten ibarettir; bunu yapmanın açılış hamlesi de, sosyolojinin öznesine geri dönüşün başarılabilmesi için nesnelerin ya da "toplumsal"ın üretilme tarzlarını tanıtlamaktır.

Bu sorunları, bundan sonraki üç bölümün izlekleriyle –özne, iktidar ve zamanla– ilgisinde ele alacağım. Sosyolojinin merkezi sorunları olan özne ve iktidar hakkındaki varsayımların bir analizini yapmak yoluyla, sosyolojik söylemde gizlenen birşeylerin –bu bilgideki iktidar işleyişlerinin ve bu işleyişlerin bilginin öznesinin oluşturulmasıyla nasıl bağlantılı olduğunun– ayırdına varabiliriz. "Zaman"ı ele alırken ilgilendiğim temel nokta, teorileştirme biçimlerinde ve bilgi anlayışlarında yer alan zamansal varsayımlardır. Yeri geldiğinde temsilin, zamanın bastırılmasını gerektirdiğini, ayna tutmanın hareketsizliği zorunlu kıldığını savunacağım. En azından ayna fantezisi budur, çünkü aslında zorunlu bir zaman bileşeni, bir salınım hareketi vardır. Bu bölümde sosyolojideki zamansal varsayımları ortaya sereceğim. Elinizdeki kitapta geliştirilecek ana argümanlardan biri, temsil olarak anlaşılan anlam ile dönüşüm olarak anlaşılan anlam arasındaki farklılığın zaman sorunu etrafında döndüğünü belirtiyor. Ve aynayı, yani ikiliyi söken de anlam süreçlerinin zamanıdır.

Sosyoloji disiplininden söz ederken, tipleştirmelere eşlik eden sorunların, özellikle bir birlik üretme tehlikesinin, tam da sökeceğim şeyi üretme tehlikesinin var olduğunun pekâlâ farkındayım. Burada gönderme yaptığım sosyoloji, benim kendi kurumsal mevzim ve pratiğimdir: İngiliz sosyolojisinin etkisinin ağır bastığı Avustralya üniversitelerinde uygulanan bir Marksist feminist sosyoloji. Bu geleneğin hem İngiltere'deki hem de Avustralya'daki en önemli gelenek olduğunu söylemek haksızlık olmayacaksa da, burada çok daha önemli bir nokta var: Sosyoloji adına konuşma ve nesnesi olarak toplumun bütününü ele alma iddiasında olan bir sosyolojidir bu. Giddens (1987: 29-32) projesinin sosyolojiye birlik getirmeyi amaçladığını çok açık bir şekilde söyler ve toplum teorisinin uygun

ilgi alanlarının "toplumsal"ın ve toplumsal değişmenin makro düzeyi olarak kalması gerektiğini ilave eder (Giddens, 1982a: 66). Benim sosyoloji hakkındaki eleştirel saptamalarım bu türden totalleştirici iddialara yöneliktir. Dolayısıyla, benim yaptığım, disiplin içerisinde fenomenolojinin ya da etnometodolojinin de –totalleştirmeci olmaktan çok uzak duran düşünce geleneklerinin de– mevcut olduğunu yadsımak anlamına gelmez.

Sosyoloji adına konuşan bu sosyoloji, radikal ve teorik olduğunu iddia eder ve Marx ile Weber'i, bir ölçüde de Durkheim'ı "kurucu babalar" olarak gösterir. Disiplin içerisinde teori ile araştırma arasında bir ayrım yapıldığı göz önüne alınacak olursa, "model kurucular"ın ille araştırmayla uğraşması da gerekmez. Araştırma yapıldığındaysa, her ne kadar bu açıdan bir tekbiçimlilik söz konusu olmasa da, gözde yaklaşım nitel araştırmadır. Nitel araştırma, nicel metotların pozitivizminin tersi olarak görülür.

Birmingham Kültür İncelemeleri Merkezi'nin, yaşantıya dayalı araştırmalar üzerinde önemli bir etkisi oldu. Marksizmin soyutlamaları karşısında eleştirel bir tutum içerisinde olan bu okul, işçi sınıfının, kadınların ve altkültürlerin canlı deneyimleriyle uğraştı. Avustralya'daki Marksist sosyoloji üzerinde de kayda değer bir etkisi oldu. Ne var ki, deneyime yoğunlaşma yönündeki bu değişikliğe, Marksist feminist kategorilerin ve ideoloji kavramının muhafaza edilmesinin eşlik etmesi eğilimi belirdi (böylelikle, bununla bağlantılı tüm yüzey-derinlik, temsil-gerçek ayrımlarının sorunları da muhafaza edilmiş oldu).[1]

Düşünümsellik

Borges (1970), 1. bölümün başında alıntılanan (ve "kurmaca" değil "deneme" sınıfına konan) "Quijote'deki Kısmi Büyü"de, mükemmel bir haritadan söz eder. İngiltere'nin en küçük ayrıntılarının bile haritada bir karşılığı vardır; bu durumda, der Borges (1970: 231), "haritalar sonsuza değin birbirini içermeli". Eğer haritanın yerine sosyolojiyi koyacak olursak, sosyolojinin toplumsalın haritasında mevzilenip mevzilenemeyeceğini ve nasıl mevzilenebileceğini sorabiliriz. Buna verilecek kısa yanıt, sosyologların "sosyolojinin sosyolojisi" başlığı altında, aslında sosyolojinin sosyolojik bir temsiliyle ilgilenmekte olduklarıdır. Ama bu çaba, sonsuz ayna tutma sürecine hapsolmayla sonuçlanır (Runciman, 1983: 52). Ay-

1) Avustralya'da bu gelenek içerisinde yer alan en ünlü sosyolog Connell'dir muhtemelen. Örneğin, bkz. Connell vd. (1982). Birmingham Okulu hakkında, bilhassa bu okulun kültür kavramını kullanma tarzı hakkında geliştirdiği eleştirel düşünümler için bkz. Connell (1983: 222-30).

nayı kapsama girişimleri, Borges'in öyküsünün rahatsız edici imalarından kaçınmaya yöneliktir: Haritanın bir kopyasını oluşturduğu bir orijinal yoktur; tekrar edilen her bir temsille birlikte bir farklılık ortaya çıkar, dolayısıyla bütün asla temsil edilemez.[2]

Şimdi sosyolojik öztemsile ve bununla ilintilendirilen düşünümsellik sorununa geçmek istiyorum. Buradaki temel meselelerden biri, sosyolojik otorite kılma biçimlerinin, aslında düşünümselliğe kapanma olan şeyle nasıl bir ilişkisi olduğudur. Düşünümsellik sorunu hiç de yeni olmamasına rağmen, bu konuya halihazırda duyulan ilgi, herhangi bir teorileştirmenin ya da yorumlamanın metinsel bir üretim olduğunun, dilde cereyan ettiğinin tanınmasıyla bağlantılıdır. Lawson (1985: 9) "düşünümselliğin yeni etkisi"ne ilişkin olarak şunu iddia eder:

> Artık kavramlarımızın, –ister dünyayı yansıtmak ister düşünceleri taşımak açısından olsun– şeffaf oldukları düşünülmemektedir. Bunun bir sonucu olarak, dünya ve dil hakkındaki bütün iddialarımız –ve örtük olarak genelde tüm iddialarımız– kaçınılmaz bir biçimde düşünümseldir. Çünkü dilin öneminin tanınması demek, bunun dil içerisinde yapılması demektir. Dünyanın niteliğinin kısmen kullanılan kavramlardan ileri geldiğini savunmak, bu kavramları kullanmak demektir.

Genel olarak söylenirse, bu, bir mutlağı ya da bir zemini sağlayan, metnin dışındaki bir kesinliği veren öte-teorik (*meta-theoretical*) düzeyin mümkün olduğuna karşı çıkan bir argümandır (Lawson, 1985: 14, 20). Bir öte-düzeye (*meta-level*) başvurmak, düşünümsellikten kaçınabilmek için, sonsuza dek uzayıp giden harita içerisinde harita silsilesini yadsıyabilmek için yapılmış bir hamledir. Sözgelimi, bilgi sosyolojisi bilginin toplumsal belirlenişine ilişkin bir teori sunduğunu iddia ederken kendisini bundan muaf tutar. Gelgelelim, mesela Mannheim'ın kendi teorisini dışarıda tutmasına karşılık, sosyologların özgönderiyi (*self-reference*) işe dahil etmeleri daha genel bir durumdur. Ve sosyoloji düşünümsel bir disiplin olduğunu iddia eder.

Sosyolojiye giriş kitapları ve "disiplinin amaçları" listeleri şaşmaz bir şekilde "eleştirel" ve "düşünümsel" sözcüklerini içerirler. Böyle bir liste şu gibi şeyleri de içerir: Sosyoloji modern toplumun, sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun incelenmesidir. Birbirinin yerine konabilen bu kavramların bir tartışma konusu olması, bunların aynı şey olmadıkları gerçeğini gösterebilir bize. Gelgelelim, sosyologlar genelde bunun sadece,

2) Ayrıca Borges'in labirent metaforuna ve Foucault'nun (1977: 53-67) dilden başka bir şey olmayan sonsuz ayna tutma sürecine yaptığı göndermeye bakınız.

aynı şeye ilişkin farklı açıklamalar sunulması sorunu olduğunu düşünürler. Bu varsayım göz önüne alındığında, bu nesnelerin hepsi de, sosyolojik bilginin statüsü bakımından aynı işlevi görürler. Nesnenin bir metin-dışı gönderge olarak kavranması, aynayı hareketsiz tutmaya yönelik bir girişimdir. Oysa sosyoloji, tam da modern toplumun incelenmesi olduğu için düşünümselliğin payını tanıma iddiasındadır. Sosyoloji teorileştirdiği şeyin ürünüdür; modernliğin özbilincidir (*self-consciousness*). (Lisans öğrencilerine sosyolojinin modernliğin ürünü olduğu ve modernliğin kendi kendini sorgulama ve anlama girişimi olduğu öğretilir.) Böylelikle sosyoloji, sosyolojik terimler çerçevesinde, toplumsal olarak üretilmiş olduğunu açıklarken, aynı zamanda "bu teorinin, tarihsel oluşumun zirvesine varışının teorisi olduğunu savunarak" (Lawson, 1985: 21) imtiyazlı bir statüye sahip olduğu iddiasında bulunur. Bu nokta özellikle Marksist sosyoloji için doğru olmakla birlikte, toplumun bütününü konu edinen herhangi bir sosyoloji için de geçerlidir. Hatta, yaygın bir iddiaya göre, sosyolojinin ayırt edici yönü toplumun bütünüyle ilgilenmesidir (Giddens, 1987: 25). Marksizmin kapitalizmin gelişmesinin tam bir tablosunu sunmadığını savunan feminist sosyologlar da aynı varsayımı kabul ederler –eksiksiz bir açıklama için işyerindeki ve evdeki cinsel işbölümü de bu tabloya dahil edilmelidir (Barrett, 1988). Şu halde sosyoloji nesnesiyle, toplumun dinamiğiyle, tarihin hareketiyle eşuzantılıdır (*coextensive*); sosyoloji, –ne şekilde kavranırsa kavransın– bu dinamiği sorgularken kendisini sorgular. Toplumsalı nesne olarak alırken kendisini nesne edinir: Ayna.

Düşünümsellik iddialarının, bir öte-düzeye hamle edilmesiyle ve metin-dışı bir zemine gönderme yapılmasıyla çelişen iddiaların temeli budur. Bütünün yansıması olarak sosyoloji bir bütündür, bir hakikattir. Burada itiraf edilmeyen asıl önemli nokta, sosyolojinin açıklanmasında zorunlu olarak sosyolojik kavramların kullanılması olgusudur. "Modern toplumun gelişmesi", "sınıf mücadelesi", "rasyonelleşme", sosyoloji disiplini tarafından söylemsel olarak üretilmiştir. Sosyologlar teorilerini "eleştirel bir tarzda mevzilendirmek"ten söz ettiklerinde, bunu sözgelişi sınıfsal mevziye ya da tarihteki özgül bir mevziye, yani "gerçek"e göre yaparlar. Jameson'ın Marksizm savunusuyla ve sık sık alıntılanan "Tarih bir metin değildir" önermesiyle bağlantılı olarak Weber'in (1987: 48) söylediği gibi: "Marksizm *kendi adına* eleştirilebilir ... çünkü onun 'yeri', başka bir ad taşıyan, Tarih adını taşıyan *başka bir* mekânla eşuzantılıdır".

Marksizm yalnızca totalleştirme buyruğunun yeri olmakla kalmaz, bu yer sayesinde aynı zamanda özeleştireldir de. Weber'in (1987: 48) hoş bir deyişle ifade ettiği gibi, "cazip bir paketle sunulan özeleştiri ihsanı" budur.

Marksist ve radikal sosyolojiye göre bu eleştirel yer "içeride"dir; taraflılık kabul edilir. Ama, bu "içeri"nin tikel mahiyetine dayanılarak bir öte-düzey, "dışarıda"ki bir konum haklılaştırılır. Tarihsel özgüllükte ısrar etmek, teorinin tarihsel çağa ve/veya sınıf şekillenimine gönderme yapılarak mevzilendirilmesi demektir. Bu durum özellikle disiplinin kökenleri hakkındaki söylemlerde belirgindir: Disiplinin kökenleri modern toplumun kökenleriyle çakışır; giriş dersleri ve kitapları da bunu vurgulayarak başlar genellikle (Giddens, 1982b: 11). Modern toplumun açınlanması (*unfolding*), aynı zamanda, bu toplumun bilgisinin açınlanmasıdır: Sosyolojinin anlatısı toplumun anlatısıyla çakışır. O nedenle, sosyoloji, kendisini düşünümsel olarak toplumsalda ya da tarihte mevzilendirebilen tek disiplindir. Sosyolojinin kendisini tarih disiplininden farklılaştırmasının temeli işte bu düşünümsel ayna tutma kapasitesidir. Her iki disiplinin de gerçeği nesne aldığı konusunda anlaşma sağlanmasına karşılık, sosyolojiden farklı olarak tarihin, kendi yaptığı teorileştirmenin eleştirel bir tarzda farkında olmadığı, kendisini tarih içerisinde *teorik olarak* mevzilendirmediği ve bunun sonucunda da tarihe gömülmüşlüğünü, tarihten farklılaşmamışlığını sürdürdüğü savunulur. Öbür yandan sosyoloji, tarihin üzerinde tahkim edilmiş bir özbilinç düzeyine yükselir. İster sınıf mücadelesi söz konusu olsun isterse rasyonelleşme, toplumsal dinamik toplumu tarihsel aşamalardan geçirir ve sosyoloji şimdi nerede olduğumuzun, bitiş noktasının bilincidir. Bu bitiş kökenlerde bulunur: Modern toplumun ve toplum teorisinin kökenlerinde ya da kaynağında.

Sosyoloji ve nesnesi arasındaki ilişki, otorite kılmanın temelini oluşturur. Bu, taraflılık sorunuyla, politik konumlar ve hakikat arasındaki bağlantıyla ilişkilidir. Marksist ve feminist sosyolojide, belirleyici dinamikler çatışmayla nitelenir; "değişmenin bir kaynağı olarak çatışma", bu sosyolojideki temel öncüldür. Teoriler çatışmaya ilişkin teoriler olmakla kalmazlar, çatışma içerisinde ve çatışma tarafından oluşturulmuşlardır (Weber, 1987: 45). Sözgelişi, Marksizm yalnızca bir sınıf mücadelesi ve çatışma teorisi değildir, bir sınıf teorisidir –tarihin öznesinin teorisidir. Böylelikle Marksist sosyologlar kendilerini tarihin hareketine, sınıf anlatısına yerleştirerek kendi kendilerini otorite haline getirirler. Ve bu anlatının sesi olurlar. Feminist sosyologlar işçi sınıfı adına konuşan "eril" sosyologları eleştirmektedirler, ama onların otorite kılma işlemi de benzer varsayımlara yaslanır. Buna göre, sosyologların işçi sınıfı adına konuşmalarının sorunlu olmasına karşılık, kadınlar olarak feminist sosyologlar kadınlar adına *konuşabilirler*. Burada özne ve nesne arasında fark yoktur: "Bizler o'yuz" Nitekim, bilginin özne ve nesnesinin aynılığı temelinde

daha güçlü otorite iddiaları ortaya çıkar. Bu iddialar bir birliği, "kadınlar"ı varsayar ve farklılık ile feminist bilginin öznesine göre ötekinin üretilmesi konusundaki sorunları bir köşeye bırakır.

Hem Marksist hem de feminist sosyolojide bir ahlaki-politik sistemin bir bilgi sistemiyle karıştırılması söz konusudur ve bu karıştırma ikisi arasındaki ilişkiyi görece sorunsuz kılmaya hizmet eder. Marksistlerin, hakikate ilişkin iştiyakların ortadan kaldırılmasının ahlakdışı (*amoral*) ya da politik göreceliğe –herşey uyar ilkesine– izin veren bir konuma yerleşmek anlamına geldiğini dile getiren suçlamalarına yol açan şey budur. Aslında bilgi anlayışları ile politika ve ahlak anlayışları arasında bir bağlantı olmasına rağmen, bu ilişkilerin özgülleştirilmesi, sorun edilmesi gerekir. Politik konumun tarihin dinamiğine indirgenmesi ve hakikat iddiası, sorumluluk üstlenmekten –"benlik"ten ve "öteki"nden– kaçınmanın bir yoludur.

Sosyolojik tutarlılık stratejilerinin genelde başarılı olduklarını ileri sürüyorum. Çatışma nosyonları bile birleştirici bir tarzda işlev görür. Bu iki açıdan böyledir. Birincisi, çatışma, sınıf ve/ya toplumsal cinsiyet, bütünü açıklar; ya da kapitalizmin çelişkileri toplumsal formasyonun birliğinin temelidir. Ve ikincisi, çatışma farklılığı nötrleştirmenin bir aracı olarak iş görür. Tıpkı "toplumsal" gibi sosyoloji disiplininin de çatışmayla nitelendiği, farklı toplumsal konumlardan geldiğimiz savunulur. Ama yaklaşım farklılıklarını toplumsala ya da verili olana gönderme yaparak açıklamak, tam da farklılığı bastırmaktır. Farklılığın indirgemeci bir sosyolojik çerçevede özümsenmesi çoğulculuğa varır. Gelgelelim, disiplin içerisinde yarık ve çatlaklar da bulunmaktadır ve bu bağlamda, sosyolojik anlatının sökülmesine katkıda bulunan bir gelenek içerisinde yer alan bir çalışmaya gönderme yapmak istiyorum.

Burada bilhassa Benjamin'in modern toplumdaki deneyim biçimine ilişkin analizlerini düşünmekteyim. Benjamin'in yazılarının geçtiğimiz yıllarda insan bilimlerinde belli bir şevkle benimsenmiş olmasına karşılık, sosyolojide durum böyle olmadı. Bunun bir istisnası, Simmel, Kracauer ve Benjamin üzerine yaptığı çalışmayla sosyolojik anlatının kesintiye uğratılmasına kayda değer bir katkıda bulunan David Frisby'dir (1985). Bu teorisyenleri sosyolojinin kurucusu olarak seçmiş olmasından ötürü, Frisby'nin projesi, disiplinin kökenlerinin bir yeniden-yazımı olarak anlaşılabilir. Bu "unutulmuş" yazarlar sosyolojik gelenek içerisinde yer almakla kalmazlar, aynı zamanda yaklaşımlarıyla, Frisby'nin tanıtladığı gibi, tarihsiciliği (*historicism*) ve totalleştirmeyi de reddederler. Bilgi anlayışları teleolojik bir köken fikrine ters düşer aslında; ve bu yazarları sosyolojik öztemsil

içerisinde, bir özdeşliğin ve bütünün üretilmesi içerisinde temellük etmek zordur. Bu durum, onların disiplin içerisinde namevcut (*absent*) olmalarını kısmen açıklıyor: Sosyoloji tanımına uygun değildir bu teorisyenler.[3]

Frisby (1985), farklı biçimlerde olmak üzere, modernlik fragmanlarında modern toplumsal hayatın ebedi biçimlerine dair birşeyler yakalamaya çalışan toplum teorisyenlerinin çalışmalarına eğilmektedir. Bu teorisyenler, hem Frisby'nin hem de Foucault'nun işaret ettiği gibi, Baudelaire'in kabul ettiği anlamda "modernisttiler": Şimdiki an içerisinde ebedi olan birşeyler yakalama ve "onda olanı kavrayarak" onu *dönüştürme* kapasitesine sahip olmaktı özellikleri (Foucault, 1984: 39, 41; ayrıca bkz. Frisby, 1985: 32-3). Baudelaire ve onun modernlik betileri, Benjamin'in modern hayat biçimlerine ilişkin açıklamasında merkezi bir yer tutar. Benjamin, "modernizm"e ilişkin yazısında Baudelaire'i anar: "Her yerde geçici olanı, şimdiki hayatımızın uçucu güzelliğini aradı" (Benjamin, 1973: 82). Modernlik üzerine yorum geliştirenler, "geçicilik, uçuculuk, olumsallık" konusunda, şaşmazcasına, Baudelaire'i zikrederler (Foucault, 1984: 39-40; Frisby, 1985: 13). Modernlik, şimdiki anın geçiciliğine duyulan bir ilgiyle, kesiklilik olarak zaman bilinciyle ve geleneksel zamanın sürekliliğinden bir kopuşla nitelenir (Foucault, 1984: 39; Frisby, 1985: 13). Nitekim, tarih saplantısı, uçuşkan anlar olarak modernlik deneyimine yönelik nostaljik bir tepki olarak anlaşılabilir: Bölük pörçükleşme karşısında girişilmiş bir totalleştirme arayışı ve kökende yatan amaçların aranması olarak görülebilir. Verili anın içinde ebedi olanı kavrama metodolojisi, böyle bir tarihsiciliğin dengelenmesidir (Frisby, 1985: 32-3).

Bu sosyolojik düşünce geleneğinin önemi hem analiz nesnesi seçiminden hem de teorileştirme biçimlerinden kaynaklanır. Buradaki tartışma açısından teorileştirme biçimleri daha önemlidir, ama bu sorunlar birbiriyle karşılıklı bağlantılıdır elbet. Bu teorisyenler gündelik hayat deneyiminin "önemsiz" boyutları ve heterojen nesneleri üzerinde odaklanırken, belirleyici nesneleri tanımlamak gibi bir iddia ortaya atmadılar. Bu nokta, belli nesnelerin (işyeri, aile, devlet ve son zamanlarda ideolojik üretim araçları olarak medyanın) incelenme açısından başka nesnelerden daha değerli olduğunu söyleyen sosyolojinin büyük bölümüyle karşıtlık oluşturur.

3) Bu toplum teorisyenleri arasında Simmel, sosyolojik söylemden zaman zaman sapan bir isimdir, ama genellikle onu Marx ve Weber'le ilişkili olarak okuma eğilimi vardır. Bu okumalarda, para konusundaki açıklamasının Marx'a neler borçlu olduğu ve Weber'le mesleki ilişkisinin ne olduğu soruşturulur. Öte yandan Frisby (1981: 26-9), –Bergson'un tesiri dahil olmak üzere– Simmel üzerindeki felsefi tesirlere ve çalışmalarının sosyolojiden felsefeye yönelişine dikkat çeker.

Bu seçimi alttan alta destekleyen şey, bir bütün olarak toplumun işleyişlerinin tekil bir mantığa sahip olduğu, bu işleyişlerin temelini oluşturan ve yüzeyin altında yatan tekil bir mantığın var olduğu anlayışıdır.

Sosyologlar "neden" diye başlayan sorular sorarlar ve bu tipteki sorulara verilen her iki yanıt biçimi, yani işlevsel ve tarihsel yanıt biçimleri nedensel bir belirlenmeyi varsayar: Değişme bir sürekliliktir. Sözgelişi, tarihsel açıklama bir dönemleştirmeden oluşur: Şimdi bulunduğumuz yer bir sonuç noktasıdır, her dönem ya da aşama bu yönde kaçınılmaz bir hamledir ve eldeki teoriye bağlı olarak şu ya da bu dinamik tarafından yönetilir. Burada bir çizgisellik ve anlatısallık söz konusudur. (Giddens [1987: 97], kronolojik zamanı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle Foucault'nun soykütüksel metodolojisine yüklenir.) Her uğrak (*moment*) öteki uğraklarla nedensel bir ilişki içerisinde bir özdeşlik olarak anlaşılır; her uğrak ya da öğe, geçmiş, şimdi ya da gelecek, neden-sonuç ilişkilerinin damgasını taşıyan bir çizgi üzerindeki bir mevcudiyet olarak anlaşılır. Bu anlayışın, metin-dışı belirlenimi içerisinde şimdinin eksiksiz bütünselliğine yönelik bir arzu olduğunu düşünebiliriz. Derrida (1987: 80) bu tarih anlayışının farklılığı bastırdığı yönündeki iddiasını sık sık tekrarladı (ayrıca bkz. Frow, 1983: 230). Burada vurgulanması gereken nokta, Derrida'ya göre farklılığın bu bastırılışının zamanın sindirilmesinden ibaret olmasıdır. Borges'in (1974: 26) söylediği gibi, bir neden, özellikle bir "ilk neden", "sonsuza doğru gidişten kaçınmak" için zorunludur; ilk neden talebi bir kesinlik talebidir. Sonsuzluk –öğelerin izlerinin sonsuzca birbirine gönderme yapma süreci– zamansaldır; belki de endişeden kaynaklanan bir nedensel düşünme tarzı, bir gösterilen sabitleyerek bu süreci hareketsizleştirecektir.

Benjamin gibi teorisyenlerin reddettikleri şey, işte bu nedensel belirlenme anlayışıdır (bkz. Wolin, 1982: 79-106). Benjamin, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de, "tarihin çeşitli uğrakları arasında nedensel bir bağlantı kurmakla yetinen" tarihsiciliği keskin bir şekilde eleştirir (1969: 263). Dahası, bu teorileştirme biçimi ile zamansal varsayımlar arasında dolaysız bir bağlantı kurar. Tarihsicilik zamandışı (*atemporal*) bir tarih duygusudur –homojen, içi boş bir zamanın durmadan yol almasıdır (Benjamin, 1969: 263). Klasik anlamda zamanın, heterojen nitelikteki zamanın sarsıcı ya da şok edici etkisi bastırılır. Benjamin'e göre bize düşen görev, bu çağın belli bir "önceki" çağla oluşturduğu kümeyi kavramaktır, "şimdinin zamanı" olarak bir bugün anlayışı oluşturmaktır (Benjamin, 1969: 263; ayrıca bkz. Foucault, 1984: 76-100, 340-72). Benjamin, tarihsiciliğin dikişsiz tarihini eleştirirken "tarihin sürekliliği"nin parçalanmasını ve "tarihin akıntısına karşı kürek çekilmesi"ni savundu (ayrıca bkz. Nietzsche, 1982: 75).

Homojen ve içi boş ya da soyut bir zaman anlayışı, özdeşlik ve bütüne yönelik bir arzuyla, totalitesi içerisinde toplumsalın ne olduğunu bilmeye yönelik bir arzuyla beraber yol alır. Bütünün bir gözlemci tarafından görülebilmesi için durdurulabilecek zaman, homojen ya da soyut bir şekilde kavranan zamandır ancak. Gözlemciler kendilerini tarihin çizgisi içerisine yerleştiriyor olsalar bile, her şeye rağmen dışarıda duran bir gözlem konumunu önceden varsayarlar. Benjamin'in çalışması ve Frisby'nin bu çalışmayı yeniden okuyuşu, toplum analizine böyle bir yaklaşımla girişilmesine karşı çıkarken sosyolojik özdeşliği de kısa devreye uğratır.

Burada, zamansallaştırılmış bir teoriyi savunan bir sosyolog olan Pierre Bourdieu'yü de zikretmeliyiz. Bu savunu onun teoriyi insan faaliyeti ya da pratiği olarak kavramasıyla bağlantılıdır. Bourdieu'nün savunusu ile Bergson'un "hayat" içerisinde yer alan zamansallaştırılmış bir felsefe savunusu arasında ilginç paralellikler var (bu konu 5. bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışılıyor). Bourdieu, bilimin, dışarıda konumlanmaktan oluşan ve pratiğin zamanıyla ilgisiz bir zamanı olduğunu, bunun da pratiklerin şeyleştirilmesiyle sonuçlandığını savunur. Bilim, zamana totalleştirmek için yer vermesi ölçüsünde "zamandan arındırılmış"tır; totalleştirmeye, kesin bir öndeyide bulunabilmek için ihtiyaç duyar. Buysa, aynının tekrar edilmesinin mümkün olduğunu varsaymaktır. Burada zamanın tersine çevrilemezliği ve fasılalar –tekrardaki fark– dışlanır (Bourdieu, 1977: 5-9). Bilim, "şimdiki zamanda kayıtlı" ve o nedenle zorunlu olarak totaliteden yoksun olan pratikleri totalleştirmesi yüzünden bu pratiklere "dayattığı dönüşümler"i unutur. Bu işlem, özellikle, "anlamlarının *oluşturucusu*" zaman ve ritm olan pratiklere dayatıldığında zararlıdır (Bourdieu, 1977: 9). Buradaki temel nokta, bilimin gözlemleme ve teorileştirme pratiklerinin zamanını ve böylece bunun gibi pratiklerde söz konusu olan dönüşüm sürecini reddetmesidir.

Araştırma

Sosyolojideki araştırma söylemlerine dönecek olursak, bu noktada hayati sorun, bu araştırma söylemlerinin bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki ayna tutma ilişkisine yönelik arzuyla nasıl bağlantıya geçtiğidir.

Barthes'ın (1986: 70) iddiasına göre, "araştırmanın bir yazım değil bir rapor olduğu [düşüncesi] tamamen kurmacadır". Araştırmanın bir hedefi –yani sonucu– olduğu ve bu sonucun rapor edildiği düşüncesi toplum bilimlerinde hüküm sürmektedir. Bu yaklaşımı bilim hakkındaki

varsayımlar biçimlendirmektedir: Araştırma toplumsal olguları inceler; bu olgular karşısında nesnelliği amaçlamalıdır ve bulguların rapor edilmesinde dolaysız bir tercümeyi sağlayan şeffaf bir dilin kullanılması gerekir. Sonuçları üreten metottur; sosyolojide temsil edici olma ve genelleştirmeler için kanıt üreten bir metot kullanma zorunluluğu vardır. İşte, metot saplantısı bunun sonucunda ortaya çıkar (Crapanzano, 1977; Barthes, 1977: 200-1). Sözün gelişi, sosyoloji bölümlerinin çoğunda "teori" derslerinden ayrı olarak araştırma metotlarına yönelik dersler vardır. Müfredat programlarında teori ve araştırma metotları arasında yapılan ayrım, temsil ve gerçek arasındaki ayrımı yansıtır: Araştırma bu disiplinde ampirik araştırma olarak anlaşılır; teori ise bir model olarak ya da araştırma yoluyla test edilecek hipotezler olarak iş görür. Teorik yazılar araştırma olarak görülmezler; iyi bir sosyolog, teorik bir model ile gerçek arasında bir tekabüliyet üretebilen sosyologtur. Bu nokta özellikle tez yazma kurallarında belirgindir. Bir sosyoloji tezinin yapısı tipik bir şekilde, önce çeşitli teorik yaklaşımların çürütülmesi, daha iyi bir yaklaşımın önerilmesi, hipotezlerin sınanmasında uygulanacak araştırma metodolojisinin açıklanması, araştırma sonuçlarının sunulması ve başlangıçta benimsenmiş olan teorinin bu sonuçların ışığında iç değişikliğe uğratılması ya da daha sık görüldüğü üzere onaylanması biçimine bürünecektir.

Birmingham Okulu'nun uyguladığı gibi bir "radikal sosyoloji", bilim anlayışlarına eleştirel yaklaşır ve olguların teorilere bağımlı oldukları görüşünü benimser. Ne ki, yaşantıya dayalı araştırma, temsil edilmesi mümkün bir "sahici" bölgeyi varsayar: Deneyimler sosyolojik olarak rapor edilir.

Araştırma bir yazma olarak anlaşıldığı takdirde, eleştirel dikkat, işin sonunda araştırma sonuçlarının rapor edilmesinin karşıtı olarak, kendisi *araştırma olan* metinsel üretim sürecine odaklanacaktır. Yine Barthes'ı zikretmek gerekirse (1977: 198): "Bir araştırma parçasının metinle ilişkiye geçtiği andan itibaren ... araştırmanın kendisi de metin haline, üretim haline gelir: Metin açısından herhangi bir sonuç, sözcüğün düz anlamıyla *münasebet-siz*'dir". Barthes'a göre bu, metodun "kurucu imtiyaz" olarak değil, "metinde gelişen bir gösteri" olarak ele alınması gerektiğini gösterir (1977: 201). "Metot"un vazgeçilmez bir bileşkesi sorumluluktur: Araştırma söyleminin eleştirisi ve özeleştirisidir (Barthes, 1977: 201; ayrıca bkz. Luke ve McHoul, 1989; White, 1978: 4). Böylece, metot, bir sonuç bulunana dek yazmayı ertelemenin bahanesi olmaktan ziyade yazmanın bir parçası haline gelir. Barthes'a göre bu durum, araştırmanın düşünümselliğinin kabullenilmesini, "araştırmanın yörüngesi boyunca her an" araştırmanın kendi üstüne katlanmasının mümkün olduğunun kabulle-

nilmesini ve böylelikle "bilgin'in samimiyetsizliği"nin alt edilmesini ima eder (1986: 71). Bu süreçte yazar ve okuyucu yer değiştirir.

Araştırmanın yazma olduğu düşüncesi, son yıllarda ortaya konan antropoloji eleştirileri tarafından benimsendi. Clifford, etkili ve tartışmalı bir derlemeye yazdığı sunuşta (1986: 26), derlemeye katılan yazarların ortak noktasının, etnografinin "her zaman yazma" olduğu konusunda ısrar etmeleri olduğunu iddia eder. Temsil olarak etnografi anlayışına eleştirel yaklaşan bu antropologlar, kültürel açıklamalardaki yapıntı (*artifice*) öğesine dikkat çekmeye çalışmaktadırlar. Bu nokta, etnografın ötekilerin gerçekliğini tercüme ettiği anlayışının (kaldı ki, etnografik otoritenin temelinde bu anlayış yatar) sorgulanması anlamına gelir (Clifford, 1986: 7; ayrıca bkz. Taussig, 1988). Etnografik geleneğe bağlı olarak yazarın sesi ister apaçık isterse gizil olsun, geleneksel etnografilerin hepsi de, "tek bir sese yazar işlevi verirken ötekilere enformasyon kaynağı rolü vermekle" nitelenir (Clifford, 1986: 15). Yazarın tekil sesi ötekinin nesne olarak üretilmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle, eleştirel antropologlar ötekiliği ve farklılığı tanıyan bir etnografi yaklaşımının –bir yazma stratejisinin– geliştirilmesine çalışmaktadırlar (Clifford, 1983: 231-9; 1986: 15). Bu eleştirilerin sosyolojiden ziyade antropolojide geliştirilmiş olması, kısmen, "etnografik deneyim"in meslek açısından merkezi bir konumda olmasıyla ve "öteki"nin görünürlüğüyle açıklanabilir. Sosyologların, "bizim toplumumuz"u araştırırken, ötekilik hakkındaki, ötekiyle bağıntılı olarak "biz"in nasıl üretildiği konusundaki sorulardan kaçındıklarını öne sürmek istiyorum. Bu nokta sosyolojik otorite kılma sorunuyla, birtakım kimseler adına konuşma ve birşeyleri temsil etme otoritesi sorunuyla ilişkilidir.

Sosyologlar öteki hakkında önemli bir açıdan ikircikiszdirler: "Bizim" toplumumuz ya da modern toplum, modern-öncesi ya da geleneksel toplumla bağıntılı olarak tanımlanır (Giddens, 1982b: 9-27). Sıklıkla aynı dönemleştirmelere oturtulan "kültürlerarası" ya da "tarihsel" örnekler modern toplumu anlamlı kılmak için zikredilir. Bu farklılaştırmayı, namevcut "modern-öncesi" yoluyla modern topluma bir mevcudiyet kazandırma girişimi olarak kavramak mümkün. Bu girişimin "modern toplum" içerisindeki ötekilik sorunundan kaçınması hayati önem taşır. Marksistlerin ve feministlerin işçi sınıfına, kadınlara ve "ırk"a duydukları ilgi (bkz. von Sturmer, 1989) göz önüne alındığında, ötekiliğin ya da farklılığın bastırıldığını iddia etmek çok güçlü bir iddia gibi görünebilir. Ama burada ele alınan tam da bu sosyoloji geleneğidir. Çünkü, her ne kadar araştırmacının konumu hakkındaki sorunların ve "baskı altında tutulanlar"ın araştırılmasıyla bağlantılandırılan etik sorunların farkında olunsa da, öteki olarak

nesnenin oluşumu ve nesne olarak ötekinin oluşumu hakkındaki sorulardan kaçınılmıştır. Bu kaçınma bir bakıma, tam da araştırmanın "nesneleri"yle kurulan bir özdeşlik sayesinde mümkün olabilmiştir. Crapanzano (1977), ötekine ilişkin açıklamaların bir "kimliğin onaylanması", bir benlik duygusunun onaylanması olduğunu söylerken önemli bir noktaya işaret etmiş oluyor. Bu nokta ilk bakışta apaçık görünebilir, ama araştırmanın nesneleriyle kurulan bir özdeşlik sayesinde otobiyografik öğe tam anlamıyla kabul edilmemiş olur.[4]

Sosyolojideki nitel ve yaşantıya dayalı araştırma, antropolojiye en fazla yaklaşan araştırma tarzıdır; bu araştırma Batı kültürünün etnografisi olarak anlaşılır. Birmingham Okulu'ndan etkilenmiş olan çalışmaların temel amacı, başat ideoloji tezine ve halkın uygulanan baskının pasif kurbanı olduğu düşüncesine karşı çıkmaktı. Birmingham Araştırma Merkezi'nin ilk yayımladığı çalışmalardan birinin başlığında (*Resistance Through Rituals* [Ayinler Yoluyla Direniş], Hall ve Jefferson, 1976) görüldüğü gibi, araştırmayı biçimlendiren temel düşünce direniş düşüncesi olmuştur. Altkültürlerin ve "baskı altında tutulan gruplar"ın deneyimlerinin analiz edilmesi yoluyla, başat temsillerin yalnızca pasif bir şekilde kabullenilmediklerinin, "sıradan" insanların farklı, karşı-anlamlar da ürettiklerinin tanıtlanması amaçlanmaktadır. Bu yörüngede yürütülen kültürel incelemeler araştırması, temelde, yaşanan deneyimdeki direnişin kanıtlarını toplamayı amaçlar hale geldi (bkz. Fiske vd., 1987). Morris'in (1988a: 214) işaret ettiği gibi, burada kültürel "üretim"den politik direnişe doğru bir kayma söz konusudur. Foucault'nun direniş kavramıyla karıştırılmaması gereken bu sosyolojik direniş kavramının, araştırmacının kabullenmeksizin yarattığı fantezileri ve tasarıları içerdiğini öne süreceğim. Ele alınması gereken soru şu: Bir araştırmacının benliğiyle (aynılıkla) bağıntılı bir şekilde, direnen öteki olarak nesne nasıl üretilir?[5]

Baskı altında tutulmadan direnişe doğru sağlanan tersine çevirme, araştırma konusundaki tikel bir yaklaşım sayesinde gerçekleştirilir: Deneyimin Marksist teorileştirmenin soyutlamalarından ya da nicel sosyolojinin rakamlarından daha sahici olduğu varsayımıyla, yaşanan deneyim nesne haline gelir. Ve bu arada, deneyim ve öznelliğe ulaşmanın imtiyazlı metodu

4) Benim kendi araştırma pratiklerimin eleştirel bir analizi için bkz. Game (1989). Araştırma üzerine geliştirdiğim eleştirel yorumlar benim kendi araştırma deneyimlerime yaslanıyor.

5) McRobbie'nin çalışmaları (1980; 1982) bu sorunu, kültürel incelemelerde erkeklerin araştırma konusu seçimleriyle ve erkeksi altkültürlerle kurulan özdeşliklerde içerilen fantezilerle ilişkili olarak gündeme getirir.

da "mülakat"tır. Mülakat sayesinde deneyimi en yetkili ağızdan işitirsiniz; gerçek olan budur. Gözlem ve katılımcı gözlem de bu metotta içerilse bile, bunlara antropolojik etnografilerdeki statüleri tanınmaz. Sosyologların konuşmayı böyle imtiyazlı kılması, bu edimin "bizim" kültürümüze olan yakınlığıyla bağlantılandırılabilir pekâlâ. Mülakattaki konuşma şeffaf bir deneyim kanalı olarak görülür.

Yaşantıya dayalı sosyoloji, politik olarak insanların konuşmasına, baskı altında tutulmaktan söz etmesine izin verme düşüncesince biçimlendirildi: Biz sosyologlar *onların* sesine kanal olabiliriz. Mülakatlar, sözgelimi işçi sınıfı kültürünün ya da direnişin kanıtı olarak kullanılır. İş başındaki deneyimlere dayanan sosyoloji türünde, işçilerin kapitalist ilişkileri gerçekten baskıcı bulduklarını tanıtlamak için mülakatlardan uzun uzadıya alıntılar yapılır (Beynon, 1975). "Deneyim" iki anlamda sosyolojik otorite sağlamıştır: Baskı altında tutulanın gerçek deneyimi ve araştırmacının bunu işitme deneyimi. Ve bu noktada, –hem tekabüliyet hem de politik temsil anlamında– temsilin mümkün olduğuna ilişkin bir varsayım bulunmaktadır. Bu araştırma türünün cazip yanını ve gerekçesini oluşturan şey işte bu dolaysızlıktır: Konuşmanın dolaysızlığı ve başka bir özne olarak nesnenin "mevcudiyeti". Gelgelelim, dolaysızlık varsayımı aynı zamanda bu araştırma türünün yanılsamasıdır. Dolayım bu araştırma türünde diğer başka türlerde olduğu –sözgelimi, film ve medya incelemelerinde olduğu– denli aşikâr olmasa da vardır. Dolayım olarak mülakat, araştırma metninin oluşturucusudur; özneler arasındaki ilişkiler dilde ve dil aracılığıyla kurulur. Araştırmayı yazma sürecinin her noktasında farklı anlamlar üretilir; metinler arasında bire bir tekabüliyet yoktur. Sözgelimi, bantlar çözülerek kağıda dökülen metin salt mülakatı yansıtmaz; herhangi bir "nihai" araştırma metni, deneyimin temsili ya da tercümesi değildir. Kısacası, burada mesele, gerçeğe varmak için dolayımları yalıtıp atma meselesi değildir. Bu da, sonuçta araştırmanın nihai bir noktaya varacağı düşüncesinden vazgeçmek demektir.

Bu noktada, feminist toplum bilimi araştırmasındaki otorite kılma konusunda birkaç kısa yorum geliştirmek gerekiyor. Kadınları temsil etmeye muktedir olma iddiaları, ahlaki-politik bir konuma ve araştırma öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkinin tikel mahiyetine dayandırılmıştır. Araştırılanların nesneleştirilmesinden endişe eden feminist toplum bilimcileri, araştırmacı-araştırılan ikiliğinin reddedilmesi gerektiğini öne sürerler; feminist araştırma "kadınlar üzerine, kadınlar tarafından ve kadınlar için" yapılan araştırmadır (Stanley ve Wise, 1983: 17). Bu düşüncenin farklı çeşitleri var, ama özne-nesne ikiliğinin reddedilmesini mümkün

kılan yaygın varsayım, kadınların deneyimlerinin paylaşılan bir deneyim tipi olduğudur. Feminist araştırmada mülakatçının konumu tanınır, ama daha iyi, daha az kısmi ya da daha az erkeksi bilgiyi mümkün kılan tam da araştırmacının öznelliğidir (Oakley, 1981: 30-61). Otoriteyi sağlayan, "bir kadın olmanın" ve feminist bir bilince sahip olmanın bileşimidir (Stanley ve Wise, 1983: 33). Bu iddia yalnızca birleşik bir "kadın" kategorisi varsaymakla kalmayıp, aynı zamanda kadın olmanın ne demek olduğunu bilen bir bilinci imtiyazlı kılar. Feminist bir bilince sahip olmak, henüz bu bilince sahip olmamakla birlikte bir gün "bizden" biri olabilecek olanın temsil edilmesi otoritesini kazandırır. Bu nokta feminist araştırmanın kadınlar *için* olduğu, izlerkitlenin "onlar" olduğu iddiasıyla aşikâr bir şekilde vurgulanır (Oakley, 1981: 48-9). Feminist bilgi süreçlerindeki arzunun öbür bilgi süreçlerindeki arzulardan farklı yapılandığını varsaymak niçin gerekiyor? Bunu başka bir şekilde söyleyecek olursak, özne-nesne karşıtlığı kolayca iptal edilebilir mi? "Onların konuşmasına izin vermek" şeklinde olsa bile, tam da kadınları temsil etme düşüncesi, kadınların nesne olarak kurulmalarına varır. "Onlar"ın özne olduklarını iddia etmek, otorite konumu meselesini ve bir öteki yoluyla "feminist bir benlik"in oluşturulması meselesini saptırmaktan başka bir şey değildir.

Bu otorite konumu belli feminist ilkelerle –totalleştirici hakikatin reddedilmesi ve farklılık ile farklı feminizmler üzerinde ısrar edilmesiyle– pek de uyumlu görünmüyor. Buna benzer sorunlar, kadınlar arasındaki ve içindeki farklılıkları ciddiye alan daha gelişkin feminist yazılarda belirgindir. Sözgelimi, de Lauretis, feminist film teorisyenlerinin ve film yapımcılarının özbilinç pratikleri aracılığıyla "bir feminizm öznesi"ni nasıl üretebilecekleriyle ilgilenmektedir. Her ne kadar hitap biçimleriyle bağlantılı olarak farklılıkları ve çokkatlılığı (*multiplicity*) vurgulamaya özen gösteriyorsa da, meseleyi hâlâ, üretilebilecek bir feminist bilinç meselesi olarak kavramaktadır (de Lauretis, 1987: 127-46). Bu sorunlarla başa çıkmanın kestirme bir yolu olduğunu söylemiyorum. Buradaki asıl sorun, bilgideki benlik-öteki ilişkisinin kolay kolay sönüp gitmeyecek olmasıdır; keza otorite işlevi de kolayca ortadan kaldırılamaz. Foucault'nun savunduğu gibi, buradaki kritik görev, benlik-öteki ilişkisinin herhangi bir söylem içerisinde nasıl işlediğinin analiz edilmesidir (Foucault, 1984: 101-20). Feminist araştırma metinlerinde özeleştirinin ve feminist bilgilerdeki iktidar etkilerinin, yani feminist söylemde "kadınların" üretilmesinin yarattığı etkilerin tanınmasının önemi buradan kaynaklanıyor.

Yazar/otorite konumu (*authorship*) hakkındaki eleştirel sorular, "postmodern" antropologlarla ilişkili olarak ortaya atıldı (Strathern, 1987;

Kirby, 1989a; 1989b). Bu antropologlar etnografideki söylemlerin özgülleştirilmesiyle ve söylemin iktidarıyla ilgilenmektedir. Birileri adına konuşma düşüncesi reddedildiğinden, mesele, metinde yer alan sesler ya da diyalojik ve çoksesli (*polyphonic*) yazım tarzları meselesine dönüşür: "Seslerin, konumlanmış sözcelemlerin (*utterance*) karşılıklı oyunundan oluşan kültürel bir yaratım" geliştirme meselesidir bu (Clifford, 1986: 12). Ama buradaki kritik soru şu: Seslerin çoğulluğuna yer verme iddiası nedeniyle etnografın tekil sesi çok kolay yadsınmış olmuyor mu (Strathern, 1987: 264)? Dil ve dolayımlara gösterilen hassasiyete rağmen, yeni etnografik yazımın diyalojik bir durumu temsil edebileceğine ve böylelikle daha otantik olabileceğine, daha iyi bir tercüme yapabileceğine ilişkin imalar seziliyor. Bu türden çalışmalarda etnografinin dolaysızlığının gözleri kör ettiği, dolayısıyla "karşılaşma"nın dolayımlarının önemsizleştirildiği ya da en azından yalın birer dolayım addedildiği açıkça görülüyor. Bu durum, dolayımdan önce var olan birşeyler olduğu imasını barındırmaktadır. Benlik-öteki ilişkisinin gücü yeterince dikkate alınmamaktadır (Kirby, 1989a). Strathern'in (1987: 269) belirttiği gibi: "Her şeye rağmen, 'bizim' sorunlarımızı 'ötekiler'e atfetmeye son verdiğimize ilişkin hiçbir kanıt yok ortada". Bu düşünce daha vurucu bir ifadeyle de konabilir ortaya: Bilgi süreçleri benlik-öteki ilişkileri etrafında ya da (bilgideki tek arzu bu olmasa bile) bir egemenlik kurma arzusu etrafında yapılanır ve bu ilişkilerden azade olduğumuzu düşünmek bir yanılsama olabilir. Araştırılan özneleri "yazarlar" olarak işin içine katmak sorunları çözmüyor: Araştırma özneleri nasıl birer yazar haline geliyor; bu konuşma, bu yazma "hangi kurumsal ve tarihsel kısıtlanımlar altında" (Clifford, 1986: 13) cereyan ediyor?

Bu antropologlar, Foucault'nun söylemlerin "var olma tarzları"na, "[söylemlerin] toplumsal ilişkiler uyarınca eklemlenme tarzları"na duyduğu ilgiye yakın duran sorunlara eğilmektedirler. Ama mesele şu: Etnografik karşılaşmadaki söylemsel ilişki, "gerçekte konuşan kim, konuşan o mu yoksa başka birisi mi, hangi otoriteye ya da orijinalliğe dayanarak konuşuyor?" (Foucault, 1984: 119) sorusunu yeniden icat ettiğimizde sonuçlanmış oluyor mu? Her şeye rağmen, sosyolojiye yakın bir disiplinde araştırma konusunda yapılmış olan en eleştirel çalışma türü budur. Bu çalışma türü, toplumsallığın "dolaysızlığı"yla bağıntılı bir araştırma biçimine eğilirken, benlik-öteki ilişkisinin dolayımlarına ve araştırma pratiklerinde ötekinin oluşturulmasına ilişkin meseleleri odak noktası haline getirmektedir. Bu antropoloji türü araştırmanın yazma olduğu düşüncesini benimsemesi sayesinde, temsil fikrine ve rapor etme olarak araştırma

anlayışına itiraz etmiş olur. Ve böylelikle araştırma metinlerinin nasıl açık uçlu ve düşünümsel bir tarzda yazılabileceği meselesini gündeme getirir.

Özne ve İktidar

Sosyologlar özne ve toplumsal arasında bir ayrım yaparlar. Sosyologlara göre bunlar birbirinden ayrı, önceden verili kendiliklerdir (*entity*). Bu varsayım, sosyolojik özne yaklaşımında temel nitelikte olan iki formülleştirmede üstü kapalı olarak bulunmaktadır: Birey ve toplum, eylemlilik (*agency*) ve yapı (*structure*). Sosyoloji disiplinine ilişkin tanımlarda birey-toplum ayrımı öne çıkar: Sosyolojiyi psikolojiden ayıran nokta, sosyolojinin bireyden ziyade toplumu konu edinmesidir. Giriş derslerinin amaçlarından biri, öğrencileri toplumsal açıklamalar yapmaya, yani bireysel davranışı toplumun bütününü yapılandıran süreçler çerçevesinde anlatan açıklamalar yapmaya alıştırmaktır. Ayrıca, bireysel psişik süreçlerin sosyolojinin ilgi alanına girmediğinde ısrar edilir. Sosyolojinin sorunu, başlangıçta ayrı duran bu iki kendiliğin nasıl bir araya geldiğidir; bireyin nasıl toplumsallaştığı ya da aile, eğitim, iş, devlet ve medya kurumları tarafından nasıl inşa edildiği ve bir grubun ya da sınıfın bir üyesi haline nasıl geldiğidir. Böylelikle, öğrencileri en fazla ilgilendiren mesele, birey meselesi dışarıda bırakılır (öznenin "birey" olarak kurulduğu bir toplumda haklı olarak en önemli meseledir bu). Ama toplum ve sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırkın toplumsal belirlenimleri sosyolojinin nesnesiyseler eğer, birey sorunu hâlâ olduğu yerde durmaktadır: Sosyolojiyi tanımlamanın bir aracı olarak, birey-toplum ayrımının yapısına dokunulmaksızın, öylece bırakılır bu sorun. Kısa yoldan grup ya da toplum düzeyine geçilerek, birey, yeterince sorunlaştırılmaksızın bir kenara atılmış olur. "Toplumsal" ve özne arasındaki ilişkiye dair daha gelişkin yaklaşımlarda, toplumsallaşma teorisi bir inşa (*construction*) nosyonu lehine terk edilmiştir. Bu yaklaşıma göre özne, sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkileri tarafından inşa edilir ama aynı zamanda bu ilişkiler içerisinde bir faildir (*agent*) (Connell vd., 1982; Game ve Pringle, 1983). Bu yaklaşım da, gene, inşa eden ve toplumsal olarak inşa edilmiş, önceden var olan bir özneyi varsayar.

Bu varsayımın en bariz görüldüğü nokta sosyolojik eylemlilik kavramıdır. Temel sosyolojik öncül, açıklamayı toplumsal belirlenmenin oluşturduğunu bildirir, ama aynı zamanda sosyologlar değişmenin kaynağının "insan eylemliliği" olduğunu söylemeyi de isterler. İşte, yapı ve eylemlilik ikiciliğinin yarattığı çıkmaz buradan kaynaklanır. İnşa edilme düşüncesi

bu çıkmazı iki yönde birden hareket ederek çözüme kavuşturmaya çalışır: Toplumsal belirlenim ve insan eylemliliğidir bu iki yön. Tikel toplumsal grupların, yapısal mevzileri nedeniyle, tarihin özneleri, toplumsal değişmenin kaynakları oldukları düşünülür. Gereken şey bu grupların kendi toplumsal mevzilerinin bilincine varmalarıdır ve sosyolojinin ana amaçlarından biri böyle bir bilincin kazanılmasını kolaylaştırmaktır. Bu sosyolojik gelenekte özne, bir bilinç ve çoğu zaman bir rasyonellikle donatılmış bir özdeşlik/kimliktir. Kısacası, bu sosyolojik gelenekte öznenin statüsü, liberal hümanizmin bireyinin statüsüyle neredeyse aynıdır.

1. bölümde, eylemlilik konusunda ısrar edilmesinin ve eylemliliğin bilinç çerçevesinde kavranmasının sosyolojik bilgi ya da bilinci imtiyazlı kılma arzusu olarak görülebileceğini iddia etmiştim. (Baskı altında tutulanlara bir özgürleşme projesi etrafında "yardım" etmek bunun önemli bir boyutunu oluşturur.) Yapı-eylemlilik formülleştirmesi özellikle, çalışmaları –burada yöneldiğim– Avustralya ve İngiliz sosyoloji geleneğini önemli ölçüde etkilemiş olan Giddens'la bağlantılandırılır. Giddens büyük bir çağdaş teorisyen olarak görülür. Foucault ve psikanalizin çalışmalarınca şekillendirilmiş olan halihazırdaki özne tartışmaları sosyoloji disiplinine pek sirayet etmemiştir ve Giddens'ın bu düşünce okullarına ilişkin "çürütmeler"i, hiç kuşkusuz, bu dışlamalara katkıda bulunmuştur. *Giddens* bu teorileri araştırır, nelerin nasıl okunması gerektiğine ilişkin tavsiyelerini bildirir; hatta Giddens'ın kitapları sıklıkla "klasik sosyolojik teoriler" derslerinde okutulur. Bunun istisnaları var elbette; sözgelimi, sosyolojide kayda değer bir etki yaratmış olan Hall'un çalışmaları; Birmingham Okulu; ve sosyal psikoloji kaynaklı olan, çeşitli disiplinler içinde yaygın bir şekilde okutulan *Changing the Subject* [Özneyi Değiştirmek] başlıklı kitap (Henriques vd., 1984; ayrıca bkz. Beechey ve Donald, 1985). Bununla birlikte, anadamar (*mainstream*) sosyoloji, birey-toplum ve eylemlilik-yapı ayrımları tarafından biçimlendirilmiştir.

Bireyin kapıdan kovulup başka bir peçe altında eylemlilik olarak bacadan içeri girmesinden ötürü bu ayrımların kombinasyonlarında aşikâr bir paradoks var. Gelgelelim, her iki ayrım da özne ve toplumsal arasındaki bir ayrımı önceden varsayar: Birey nasıl toplumsal haline gelir? Özne toplumsalı nasıl değiştirir? Sosyolojik öztanım (*self-definition*) kısmen toplumsal değişmenin kaynaklarını saptama kapasitesi etrafında gelişir. Toplumsalın bilinci sıfatıyla sosyoloji kendisini, değişmenin kaynağı ya da toplumsal değişmenin öznesi olarak konumlandırır.

Özneye ilişkin sosyolojik kavrayışta boy gösteren başka bir karşıtlık da burada zikredilmeyi hak ediyor: Doğa ve kültür karşıtlığı. Sosyolojide söz

konusu edilen şey kültürden ziyade "toplumsal"dır ve toplumsal, doğa-olmayan olarak tanımlanır. Bu karşıtlığın toplum bilimcilere bir kesinlik sunduğunu ileri sürmek istiyorum: Doğanın olumsuzlanması yoluyla toplumsalın mevcudiyeti. Bunun önemli bir örneği, cinsiyet (*sex*) – toplumsal cinsiyet (*gender*) ayrımıdır: Cinsiyet biyolojiyi ve dolayısıyla doğayı gösterir, toplumsal cinsiyet ise toplumsalı. Böylelikle "doğa", sosyolojinin uygun nesnesi olan toplumsalı ayırmanın bir aracı olarak kullanılır. Gatens'ın (1983) dikkat çektiği gibi, bu ayrım bedeni siler –beden, ayrımın doğa yakasına bırakılır. Göstergebilgisel bir perspektiften bakıldığında, beden zorunlu olarak kültür *içinde* olduğundan, "doğa" aslında kültür *içinde* olduğundan, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının pek bir anlamı yoktur. Bu yaklaşım, doğanın anlatım yaratma tarzlarına, kültür tanımları açısından doğanın taşıdığı öneme dikkat çeker. Nesne olarak doğal kadından ziyade toplumsal kadını ele almak, doğal kadının söylemsel üretimi ve toplumsal kadının da aslında sosyolojik söylemde üretilmesi gibi hayati meseleleri göz ardı etmektir.

Sosyolojiye göre, doğa, toplumsalın dışındadır ve toplumsalın sınırını oluşturur. Bundan ötürü de doğa-kültür karşıtlığının hem toplumsal süreçler içindeki hem de bu süreçlerin bilgisindeki işleyiş tarzlarına pek az dikkat edilir. Derrida'nın (1978: 283) savunduğu gibi, Lévi-Strauss açısından skandal olan şey, yani ensest yasağında doğanın ve kültürün yöndeşerek birbirine yaklaşması, yalnızca karşıtlıkların perspektifinden, "doğa ve kültür arasındaki farklılığa itibar eden bir kavramlar sistemi"nden bakan bir bakış açısı için skandaldır. Ama düşünce sistemlerini kolay kolay bir yana bırakamayız da. Nitekim, "Lévi-Strauss bu karşıtlığı kullanma zorunluluğunu ve bu karşıtlığı kabul etmenin imkânsızlığını aynı anda yaşamıştır" (Derrida, 1978: 283). 7. bölümde doğa ve kültür karşıtlığına özgül analizler bağlamında eğileceğim ve bu karşıtlığı sarsmanın bir yolunun, doğanın olumsuzlanmasından (ikili karşıtlığın oluşturduğu yapıyı olduğu gibi bırakan olumsuzlamadan) ziyade, öteki olarak doğayla pozitif bir ilişki kurmaktan geçtiğini savunacağım.

İktidar hakkındaki varsayımlar, özne hakkındaki varsayımlarla yakından bağlantılıdır. Sosyolojinin merkezi temalarından biridir iktidar; öğrencilere toplumsal eşitsizlik kavramıyla birlikte sunulan ilk kavramlardan biridir. Bu sunuş esnasında iktidar ve toplumsal eşitsizlik arasında bir bağlantı kurulur: İktidar, eşitsizliğin bir boyutu ya da kaynaklarından biridir; kimi gruplar iktidara öbürlerinden daha fazla sahiptir. Eşitsizlik nosyonunun kendisi de nicelleştirme ve aynılığa dayandırılır: Bu durumda eşitlik, grupların yalnızca aynı ölçüde iktidara değil, ayrıca aynı türden

iktidara da sahip olmalarıdır. Marksist sosyologlar, Weberci modelin iktidarın nereden kaynaklandığını açıklamadığını iddia ederek, ekonomi ve sınıf çerçevesinde bir açıklama yapılmasını talep ederler. Gelgelelim, yaygın olarak paylaşılan varsayımlar bulunmaktadır: İktidar bazı grupların sahip oldukları ve başka gruplar üzerinde uyguladıkları bir şeydir. Dahası, iktidarın, en dikkat çekici görünümü devlette ortaya çıkan total bir biçimi vardır: İktidarın "toplumsal" düzeyinde kavranması gerekir. Bu varsayımlar feminist sosyolojide de bariz bir şekilde bulunur: Patriyarki, erkeklerin sahip oldukları ve kadınlar üzerinde uyguladıkları iktidara gönderme yapar; Marksistlerle feministler arasındaki anlaşmazlık iktidarın kaynağı meselesi etrafında gelişir.

Böylelikle, nasıl yapı-eylemlilik formülleştiriminde toplumsalın şeyleştirilmesi söz konusuysa, burada da iktidar şeyleştirilir. Mesele şu hale gelir: Böylesine pekin bir şey –iktidar, toplumsal– nasıl değiştirilebilir? İktidar, öznelerin tepesinde ve öznelere karşı durur. İktidarın hükmü altına girmiş olan özneler, birer fail olarak iktidardan nasıl kurtulabilirler? Toplumsal ve özne ayrımında olduğu gibi iktidar ve özne de birbiriyle bir dışsallık ilişkisi içindedir. Dahası, bu sorular, toplumsal değişmeye uygun bir bilginin iktidardan azade olabileceğini varsayar. Sözgelimi, feminist bir bilgi düşüncesi, patriyarkal iktidarın dışında yer alan bir konum varsayar. Irigaray'ın "Söylemin İktidarı" başlıklı yazısında ileri sürdüğü gibi, bu bilgi anlayışı, feministlerin azade olacakları bilgi-iktidar yapısını yeniden icat eder. Şu da önemli ki, bu bilgi anlayışı feminist söylemin iktidarını kabul etmez.

Bundan sonraki bölümde Foucault'nun iktidar ve özne açıklamalarına eğileceğim. Foucault'nun çalışmaları, iktidar hakkında sosyolojik gelenekte revaçta olan türden varsayımları sorguladı. Foucault'nun öznenin oluşturucusu olarak iktidar-bilgi şekillenimleri anlayışı, bu meseleler karşısındaki sosyolojik yaklaşımları yönlendiren ikiciliklerden bir çıkış yolu sağlar: Özne ve toplumsal, özne ve iktidar, birbirleriyle bir ayrılık ilişkisi içinde görülmezler. İktidar, hem edimde bulunan öznelerin dışında ya da tepesinde değildir hem de (diğer sistemlerle birlikte) özneleri oluşturur. Foucault (1982: 217), iktidarla ilişkili olarak "niçin" ve "ne" diye sormak yerine "nasıl" diye sormak gerektiğinde ısrar eder. "Nasıl" diye sormak, şeyleştirilmiş ve total iktidar anlayışlarını, iktidarın bir kaynağı ya da kökeni olduğunu bildiren görüşleri reddetmektir. Foucault iktidara ilişkin "niçin" ve "ne" sorularını soranları kastederek, sorulan bu tarzda sormanın, "iktidarın taşıyıcısı"nı işin içine katan "nasıl" sorusundan kaçınmak demek olduğunu ileri sürer. Sosyologlar açısından bakıldığında, "nasıl" sorusunu sormak,

sosyoloji disiplininin söylemsel olarak ürettiği soyutlamaların yarattığı iktidar etkisinin kabullenilmesini ve bilim olarak sosyolojik bilginin statüsünün eleştirel tarzda sorgulanmasını gerektirecektir. Bu bilgi, nesne olarak özneleri nasıl üretmektedir? Sonuçta bu soru, şu meseleye eğilmemizi gerektirir: "Bizler nasıl kendi bilgimizin özneleri olarak oluşturuluruz?" (Foucault, 1984: 49) 4. bölümde, bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki ayna tutma ilişkisi içinde iktidarın işleyişlerine tekrar eğileceğim.

Sonuç olarak, gene, kendi toplum analizi yaklaşımı ile politika arasındaki bağlantıları açıklığa kavuşturmaya özen gösteren Foucault'ya başvurarak, toplumsal teorileştirmenin politikası konusunda bazı şeylere dikkat çekmek istiyorum. Bu bölümde esas olarak imtiyazlı bilgi (toplumsalın temsili) anlayışını sorgulamaya çalıştım; bu, farklı sosyolojik yaklaşımlar "olgusu"nu yadsımak anlamına gelmiyor elbet. Yaptığım eleştiri, *asıl* sosyolojik yaklaşım olduğunu ya da en yeterli teori olduğunu ve toplumsalı bir totalite halinde bildiğini iddia eden sosyoloji anlayışlarına yöneliktir. Bu türden iddialar sosyoloji disiplininde çok sık dile getirilir. Bütüne ilişkin tutarlı bir açıklama olması yönündeki talep, bilgi öznesinin özdeşlik ya da eksiksizlik ve tutarlılık arzusu olarak kavranabilir. Radikal sosyologlar, olduğu haliyle topluma eleştirel yaklaşırlar; eleştirdikleri toplumdan etkilenmemişlerdir. Ama toplumsalın bir bütün olarak kavramsallaştırılması, gerçek değişimin total bir dönüşüm olması gerektiğini iddia eder, bu da zorunlu olarak gelecekte cereyan edecek bir değişimdir. Teorileri yetersiz oldukları, toplumsala ilişkin yeterli bir açıklama sunmadıkları gerekçesiyle "reddetme"nin öbür yüzü budur. Foucault, "olanaklı bir ihlal biçimine bürünen pratik bir eleştiri"yi ve "kısmi dönüşümler"in önemini savunur ve "küresellik ya da radikallik iddiasında olan tüm projeler"den yüz çevirmemiz gerektiğini söyler (1984: 45-7). Foucault bu savunuyu tam da sosyologların ilgilendiklerini iddia ettikleri türden bir "kanıt"a –içerisinde yaşadığımız çağa– gönderme yaparak ortaya koyar:

> Aslında deneyimle biliyoruz ki, başka bir toplumun, başka bir düşünme tarzının, başka bir kültürün, başka bir dünya tasavvurunun programını baştan başa üretmek üzere günümüz gerçekliğinin sisteminden kaçma iddiası, en tehlikeli geleneklerin geri dönmesine yol açmıştır yalnızca (Foucault: 1984: 46).

Bundan sonraki bölümde, Foucault'nun şimdiki çağın politikasını kavrayış biçimine ve düşündüğü kısmi dönüşümlere daha etraflıca eğileceğim. Ama şimdiden şunu söylemeliyim ki, Foucault şimdiki çağın ve kendimizin sürekli eleştirilmesini içeren olumlu bir stratejiyle ilgilenmektedir. Böyle bir strateji sayesinde, şimdide gerçekleştirilebilecek

dönüşümlerle uğraşabiliriz. Bize dayatılan kısıtlılıklar nelerdir ve "bunların ötesine geçme" imkânı var mıdır (Foucault, 1984: 50)? Barthes'ta da söz konusu olduğu gibi, burada bize düşen görev kriz yaratmaktır, özellikle *bilgimizin* kesinliklerini krize sokmaktır. Başka deyişle, bu görev şunu sormayı gerektirmektedir: Biz şimdi nasıl oluşturulmaktayız ve *şimdi* nasıl başka türlü olabiliriz? Dönüşüm sorusuyla birlikte bu soru, elinizdeki kitabın genel yönelimini etkiler.

3. bölümde gündelik pratiklerdeki dönüşümler meselesine eğileceğim. Bu bölümde geliştirilecek argüman, dönüşümün hakikatten ya da imtiyazlı bilgiden kaynaklanmadığını ve bir bilinç meselesi de olmadığını savunmaktadır. Aslına bakılırsa, kültürel düzen açısından sarsıcı bir "kefaret" uğrağını, tam da bu bilgi anlayışlarına ters düşen pratiklerde göz ucuyla seçmek mümkün. 3. bölümde göreceğimiz üzere, Foucault iktidarın bedenlerde ve bedenler aracılığıyla işlediğini ve üretken etkileri olduğunu savunur. Bense bedenin, söylemin iktidarını potansiyel olarak aştığını, temsili imkânsız kıldığını savunuyorum –beden dönüşümün bölgesidir.

Bu bölümde öncelikle temsil olarak sosyoloji anlayışını sarsmaya çalıştım. Temsil arzusu kolayca defedilemese bile, hiç değilse temsillere dahil edilme tarzlarımızı görmemiz gerekiyor. Bununla birlikte, ayna tutma ilişkisinden vazgeçmemizi ve sonsuza uzanan haritanın haritası düşüncesini ciddi bir şekilde gündeme almamızı öneriyorum. Bunun çok farklı bir arzu yapısına yaslandığını savunacağım. Bundan sonraki bölümde, toplum bilimlerinde revaçta olanlardan farklı toplumsal düşünce geleneklerine dayanan alternatif bir toplumsal analiz yaklaşımının taslağını çıkaracağım. Bu, çürütmeye dayalı olumsuz bir projeden ziyade, maddeci bir göstergebilgisinin toplum ve kültür analizi açısından ortaya serdiği imkânları saptamayı amaçlayan olumlu bir projedir.

II

Maddeci Bir Göstergebilgisine Doğru

3
Özne

Freud ve Foucault birer özne "teorisyen"idir. Geliştirdikleri yaklaşımlar, bu sorun hakkında çağımızda yapılan tartışmaları muhtemelen diğer tüm yaklaşımlardan daha fazla etkilemiştir. Ve özne sorunu, ana ilgi noktası merkezleştirilmiş özneyi (*centered subject*) –anlamın kaynağı olacak bir özneyi– sökmek olan günümüz kültür teorisinin temel sorunlarından birini oluşturur. Foucault'da da Freud'da da özne, kültüre önsel değildir. Tersine, özne sistemler içerisinde oluşturulur ve bu bakımdan bu iki teorisyenin yaklaşımlarında özne ve "toplumsal" arasında bir ayrım yoktur. (Dolayısıyla, onlardaki "toplumsal", sosyolojinin toplumsalı değildir.) Gelgelelim, özne zorunlu olarak kültür içerisinde yer alıyorsa eğer, her iki açıklamada da kültürel tanımlama ya da sabitlemenin elinden bir şekilde sıyrılır. Anlam tüm ayrıntısıyla kapatılamıyor ve bir yere bağlanamıyorsa eğer, özne de böyledir. Foucault'nun açıklamasında beden, potansiyel ihlallerin bölgesidir; Freud'da ise bilinçdışı, tutunumlu (*coherent*), bilinçli özneyi söker. Ben burada, yaklaşımlarında hatırı sayılır farklılıklar olmasına rağmen Freud ve Foucault'nun bir arada verimli bir şekilde

okunabileceğini ve "beden" ile "bilinçdışı"nın maddeci bir göstergebilgisine başlangıç noktası hazırladığını savunacağım. Bu başlangıç noktasına göre, özne, beden aracılığıyla bilinçdışı olarak işleyen sistemlerin bir etkisidir. Ve en önemlisi, tam da sistemlerin etkililiği dönüşüm imkânını harekete geçirir.

Fransız toplum teorisi geleneği içerisinde çalışan feministler, özne ve anlam arasındaki ilişki konusunda günümüzde yürütülen tartışmalara çok önemli katkılarda bulundular. Bu çalışmalarda ele alınan temel sorun, bilgi ve eril özne arasındaki ilişkiydi. Bu feministler, bütünlüklü olan ve hakikati bilen öznenin eril bir özne olduğunu iddia ettiler. Buna göre, tutunum ve hakikat fantezisi kadını olanın bastırılmasına bağımlıdır. Bu bölümdeki özneye ilişkin tartışma, bu alandaki feminist çalışmalar tarafından şekillendirildi. Bununla birlikte, esas olarak maddeci bir göstergebilgisinin geliştirilmesine katkıda bulunabilecek özne yaklaşımlarıyla ilgilenmekteyim. Ve bu açıdan Freud ile Foucault üzerinde yoğunlaşacağım.

Foucault ve Freud "birey" meselesini ele alır. Burada ilgilendiğim noktalardan biri, bu teorisyenlerin yazılarında bireyin işgal ettiği statüdür; önceki bölümde sosyolojik söylemde ihmal edilen bir nesne olarak saptadığım şeydir bu. Foucault "birey"in söylemsel üretimiyle ilgilenmektedir; Freud ise bireylerin psişik süreçlerinin özellikleriyle uğraşır. Her ikisi açısından da birey, zorunlu olarak kültürel bir varlıktır. Bireyin hayati bir analiz "nesnesi" olduğunu iddia edeceğim, ama daha önemlisi, burada bireysellikten ayrı tutulması gereken tikelliğe eğilen bir metodoloji getirmeyi amaçlıyorum. Freud ve Foucault, böyle bir ayrım yapmanın başlangıç noktalarını sunmaktadır. "Tikellik", özne ve toplumsal arasındaki ilişkiye dair sosyolojik soruyu yeniden formülleştirmenin başka bir aracıdır. Kültürel sistemler beden aracılığıyla harekete geçirilebildikleri sürece birer pratik oluşturmaktaysalar eğer, o halde herhangi bir tikel pratik, farklı bir tekrarlama olarak kavranabilir. Bu kavrayış, öznenin üstünde yer alan herhangi bir şeyleştirilmiş "toplumsal" nosyonundan kaçınır ve değişimin sistemlerin işleyişlerine içsel olduğunu ileri sürer.

Freud ve Foucault'nun uzlaştırılamaz yaklaşımlar geliştirdiklerinin ya da hiç değilse ilgilerinin farklı olduğunun düşünülmesine sık rastladığımıza dikkat çekmek isterim. Buna göre, Freud bireyin içsel boyutuyla, Foucault ise dışsal boyutuyla ilgilenmektedir (Grosz, 1987: 9-10; de Lauretis, 1987: 1-30). Bu ayrım kısmen onların yazılarına da dayatılır; oysa ille bu tarzda okunmaları gerekmez. Ve bu iki yazarı bir arada okumak, bilinçdışı ve beden arasındaki bağlantıların anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Bu göreve ilaveten, Bergson'un özne açıklamasını ve içsel benlik ile dışsal dünya

arasında nitel bir farklılık olduğu yönündeki yaygın varsayıma yönelttiği eleştiriyi ele alacağım. Nitekim, Bergson'un yaklaşımı, özne ve toplumsal arasında yapılan ayrımdan üstü kapalı bir biçimde kopmaktadır. Bergson'un felsefesi bazı önemli açılardan günümüzün feminist ilgi noktalarını önceden ortaya koymaktadır: Bedenin önemi, bilincin imtiyazlı kılınmasının reddi ve içsel-dışsal ayrımının sarsılması. 1. bölümde iddia ettiğim gibi, Bergson'un beden-imge nosyonu anlam süreçlerinin maddi olarak kavranması açısından iyi bir başlangıç noktası sunmaktadır. Bu bölümün sonunda, özneyi ve toplumsalı sökme projesinin bir parçası olarak metalaşma ve özne sorunu, bilhassa Irigaray'ın çalışmalarına gönderme yapılarak ele alınacak.

Foucault: Özne ve İktidar

Burada Foucault'nun, özne üzerine yaptığı çalışmalara ilişkin bir açıklama sunduğu ve özgül olarak bireyin söylemsel üretimi sorununa eğildiği bir yazısı üzerinde duracağım: "Özne ve İktidar" (1982). Foucault'nun çalışmalarındaki temel varsayım, öznenin iktidar-bilgi şekillenimlerinin bir etkisi olduğunu bildirir; buna göre, anlamın, iktidarın ya da eylemin kaynağı özne değildir. Özne, iktidarın el koyduğu bir bilinçle donatılmamıştır (Foucault, 1980: 58). Bu tartışmanın daha başlangıcında üç kavramı birbirinden ayırt etmek önemli: İnsan varlık, özne konumu ve birey. İnsan varlıklar söylemler aracılığıyla özneler olarak üretilirler. Sözgelimi, özgül ve önemli bir özne konumu, liberal söylem tarafından üretilen "birey"dir.

Özne aynı zamanda toplumsal ya da söylemsel bir etkidir; iktidarın zaten özgür olan bir nesne (liberal söylemin "bireyi") üzerinde ve bu öznenin özgürlüğünün aleyhinde negatif bir işleyişi yoktur; tersine, iktidar özneyi üretir.[1] Dahası, iktidar bedende ve beden aracılığıyla iş görür; iktidarın üretken etkileri bedenseldir. Dile öncelik tanıyan Lacan'dan farklı olarak Foucault, dil dahil olmak üzere özneyi oluşturan farklı sistem tipleri arasındaki ilişkilerle ilgilenmektedir. Foucault, diğer sistemlerden

1) Liberal politika felsefesinde, bireyin toplumsal ya da politik düzenden önce geldiğinin varsayıldığı düşünülür genelde. Gelgelelim, sözgelimi Hobbes'u çok farklı bir tarzda okumak mümkün: Sözleşmeden önce var olmak şöyle dursun, "özgürlük"ün "özne"si toplumsal sözleşme tarafından üretilir ya da bu sözleşmenin bir etkisidir. Bu bakımdan Hobbes'u Foucault'yla birlikte okumak, verimli bir okuma olur. Tıpkı Foucault gibi Hobbes da, bedenlerden ve hareket halindeki bedenlerden söz eder. Örneğin bkz. Hobbes (1962 [1651]: 159-68).

daha az dikkat çekmesinden ötürü iktidar sisteminin analizine girişmiştir. Daha önce özneyi bir yere oturtan iktisadi ilişkiler ve anlamlandırma ilişkileri açısından "analiz araçları"nın geliştirilmiş olmasına karşılık, iktidar ilişkileri açısından böylesi "araçlar"ın eksik olduğunu düşünür (Foucault, 1982: 209). Bu bağlamda öncelikli ilgisi *per se* [kendi içinde, kendiliğinden] iktidar değil, özne konusunda analitik bir yaklaşımın geliştirilmesidir. Böylelikle dile yönelik temel göstergebilgisel ilgiyi, iktidara ilişkin analiz bilgisi (*analitics*) ile bağlantılandırır. "Özne ve İktidar" başlıklı yazısına, çalışmalarının amacının "iktidar fenomenini analiz etmek" değil, daha ziyade "bizim kültürümüzde insanların özne kılındıkları farklı tarzların bir tarihini yaratmak" olduğunu bildirerek başlar (Foucault, 1982: 208).

Yazının "İktidarı Niçin İncelemeli?: Özne Sorunu" başlıklı birinci bölümünde Foucault (1982: 208), çalışmalarının "insan varlıkları öznelere dönüştüren üç nesneleştirme tarzı"yla uğraştığını iddia eder: Kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan soruşturma tarzları, yani hayat, emek ve dil söylemleri; "bölüp ayırma pratikleri", yani öznenin içsel olarak bölündüğü ya da ötekilerden ayrıldığı disipliner normalleştirme iktidarları ve teknikleri; son olarak da, benlik teknikleri, yani "bir insan varlığın kendini bir özneye dönüştürme biçimi". Bu tarzlar analitik olarak birbirlerinden ayrılabilirse de, pratikte karmaşık bir karşılıklı bağlantı içerisinde bir arada var olabilir pekâlâ; özel bir analiz konusudur bu. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin 1. cildinde, üç tarzın birbiriyle örtüşmesini analiz eder; ama daha sonraki çalışmalarında (*Cinselliğin Tarihi*'nin 1. cildi bir tür geçiş aşamasıdır), özellikle cinselliğin öznesine ilişkin çalışmalarında benlik teknikleri odak noktası haline gelir. Bu durum kısmen, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki iktidar biçimlerinde cereyan ettiğini düşündüğü değişikliği, –dışsal disiplin rejiminden uzaklaşmayı, iktidarın benlik üzerindeki içsel uygulanışına geçişi– yansıtır. Gelgelelim, *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. cildinde açıkça görülebileceği gibi, bu konuda düzgün bir dönemselleştirme yapmak söz konusu değildir. Foucault'nun soykütüksel metodunda tarihsel ya da başka türden herhangi bir nedensellik nosyonuna yer yoktur ve bu bakımdan önceki bölümde tartışılan Benjamin'in yaklaşımına çok uzak düşmez (Foucault, 1984: 76-100).

Şu halde, nesneleştirme tarzları iktidar-bilgi pratikleri olarak anlaşılabilir. Bu pratiklerde içerilen teknikler nelerdir ve özne üzerindeki etkileri nelerdir? Disipliner iktidar gözetleme (*surveillance*) aracılığıyla, "iktidarın gözüyle", "görülmeksizin gören gözlerle" çalışır (Foucault, 1984: 189). Bu iktidar bireyin bedeni aracılığıyla uygulanır: "Belli bedenler, belli

jestler, belli söylemler, belli arzular bireyler olarak tanımlanır ve oluşturulur"; bireyler iktidarın uygulanma noktaları değil, iktidarın "vasıtaları"dırlar (Foucault, 1980: 98). Panoptikon, henüz ortadan kaybolmamış olan bir iktidar biçimidir. Bununla birlikte, bakışın içselleştirilmesi doğrultusunda bir değişiklik olmuştur: Özne kendi kendisini bakışın nesnesi olarak alır, kendi benliği üzerinde gözetim uygular. Foucault'nun nesneleşmenin "aracı" olarak bakış (*gaze*) ve bilgi-iktidar duygusu olarak görme anlayışı, bu kitapta tartışılan sorunlarla yakından ilintili. Bu konu önceki bölümde, ayna olarak bilgi anlayışına ve benliğin aynası olarak nesnelerin üretilmesine ilişkin tartışmamızda ana izleklerden biriydi. Ve aşağıda göreceğimiz gibi, bu tartışma ile Hegel'in efendi-köle öyküsünde yer alan bilgi-iktidar yapısı ve Hegel'in öyküsünü Sartre'ın yeniden anlatışında bakışın taşıdığı önem arasında güçlü paralellikler var.

İktidarın bedensel, maddi biçimlerinin vurgulanması benim buradaki genel ilgilerime de uygun düşüyor. Foucault'nun bir mülakatta (1980: 58-9) söylediği gibi, Marksistler iktidarın işleyişleriyle bağlantılı olarak ideoloji ve bilinçten ziyade bedeni incelemiş olaydılar, daha maddeci olurlardı. Bir örnek vermek gerekirse: Foucault'nun benlik tekniklerine ilişkin açıklaması, sosyolojinin klasik metinlerinden biri olan Weber'in *Protestan Etiği* başlıklı çalışmasına ilişkin farklı bir okuma tarzı önerir. Bu çalışma genellikle kapitalizmin önkoşullarını sağlayan düşüncelere ya da ideolojiye ilişkin bir açıklama olarak okunur ve bu niteliğiyle de idealist olduğu düşünülür. Ama bu çalışma aynı zamanda, beden üzerinde maddi etkiler yaratan bir *ethos*'a [görenek] ilişkin bir açıklama olarak, ruh üzerinde gerçekleştirilen belli bir işleyiş yoluyla çalışmaya önceden eğilimli kılınmış tikel bir özne ve beden üreten özdisiplin tekniklerinin bir örneği olarak da okunabilir. (Freud'un terimleriyle söylenirse bu, endişe karşısında başvurulan bir kendi kendini yönetme biçimi olarak kavranabilir.) Aslında Foucault (1982: 213-15) Reform hareketini yeni bir öznellik biçimi için girişilen bir mücadelenin tarihsel bir örneği olarak görür. Bu mücadeleye ilişkin hem Weber'in hem de Foucault'nun önerdiği açıklama, bu mücadelenin bir özne-nesne ilişkisi biçimine sahip olduğudur: Bilinç, beden üzerinde iş görür. Gelgelelim, Foucault'nun beden aracılığıyla işleyen söylem nosyonu üzerinde ısrar edişi, tam da bu karşıtlığı* sarsmaya yönelik bir hamle olarak anlaşılmalı.

Bu aşamada bilgi konusunda bazı genel meseleleri ortaya sermek yararlı olacak. Birincisi, göz ve görme, bilgi süreçlerinin ve bilgideki özne-nesne

* Özne-nesne karşıtlığı. (ç.n.)

ilişkisinin temelinde yer alır. Bilgilerin öztemsillerinde, "nesnel olma"ya eşlik eden nesneleştirme güçleri nadiren kabul edilse de, görme metaforları çok yaygındır (Clifford, 1986: 11). Görme, özne ile nesnenin ve aslında bilinç ile bedenin birbirinden uzaklaştırılmasını kolaylaştırır ve tekabüliyet –nesnel olma– yanılsamasına davetiye çıkarır. İkincisi, bilginin bedensel etkileri vardır; ama nesnellik nosyonu bu gerçek karşısında belli bir ölçüde kör kalınmasına izin verir. "Görülmeksizin gören gözler" formülü, bakışın öznesi ile nesnenin birbirinden uzaklaştırılmasını içerir –bakışın bedensel etkileri gizlenir. Bu, aşağıda göreceğimiz gibi, Irigaray'ın "fallusmerkezcil" bilgi hakkındaki argümanıdır: Fallusmerkezcil bilgi, bakışın dişi bedene kaydırıldığı, dişi bedenin nesneleştirildiği bir süreç aracılığıyla eril bedenden uzaklaşmaktan ibarettir. Bilgideki özne-nesne ilişkisi görmeyi imtiyazlı kılmakla ve bedenin inkâr edilmesi olmakla kalmaz, aynı zamanda bir eril-dişil yapısı da taşır.

Birçok yorumcunun işaret ettiği gibi, Foucault bilginin cinsel yapısına açıkça eğilmez (de Lauretis, 1987: 14-15). Bununla birlikte, Foucault'nun tüm projesi, yapıbozumcu feministler açısından bu tip tüm karşıtlıkların "temeli" olan bir çift kutuplu karşıtlıkla uğraşmıştı: "Aynı ve Öteki" (Foucault, 1970; xv-xxiv; White, 1979: 103-4). Bu, özne-nesne ayrımını formülleştirmenin başka bir yoludur; Hegel'in bilgi konusundaki açıklamalarıyla doğrudan doğruya ilişkili olmasından ötürü 4. bölümde bu noktaya daha ayrıntılı eğileceğim. Ama sonuçta Foucault'nun ilgilendiği konular feministlerin ilgilendikleriyle benzerdir: Aynılıkla ilişkili olarak farklılık (Öteki), söylemsel yoldan nasıl üretilir? Aynının düzeninden kaçınan bir farklılık olanaklı mıdır? Foucault'nun akıllı ve deli, sağlıklı ve hasta, masum ve suçlu, cinsel açıdan normal ve cinsel açıdan sapkın arasındaki farklılaşmalara –normal ve anormal arasındaki karşıtlık yoluyla işlev gören söylemsel normalleştirme pratiklerine– ilişkin analizleri, Batı'ya özgü bilgide bulunan Aynı ve Öteki karşıtlığının eleştirel bir tarzda sorgulanışı olarak anlaşılmalı. Feministlerde olduğu gibi Foucault'nun çalışmalarında da, "Öteki"nin bedeni "Aynı"nın sahip olduğu düzenin potansiyel olarak kesintiye uğratılacağı bölgedir.

Foucault, "Özne ve İktidar" başlıklı yazısında, kavramsallaştırma süreçlerinde yapılması gereken kesintisiz eleştirel denetimin önemini tartışma bağlamında nesneleştirme sorununa eğilir. Foucault, bir "önsel nesneleştirme"yi varsayan "teori"ye karşı çıkarak, eleştirel bir denetimin eşlik ettiği bir kavramsallaştırmayı savunur. Buna göre, eleştirel denetim, "kavramsallaştırmalarımızı motive eden" halihazırdaki koşulların farkında olmayı gerektirir (Foucault, 1982: 209). Modern kültürü ya da iktidarın

dinamiklerini, bunlara tekil bir mantık yakıştırarak tanımlama tehlikesine karşı bizi uyarır. Foucault, Weberci düşünce okullarına üstü kapalı bir şekilde gönderme yaparak şunu söyler: "Toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak ele almamak belki daha iyi olur"; bunun yerine, özgül rasyonellikleri bir dizi alanda "temel bir deneyime gönderme yaparak" analiz etmek daha isabetlidir.[2] Bu ikinci yolun örnekleri olarak hastalık, delilik, cinsellik, ölüm ve suç gibi şeyleri zikreder. "Daha ampirik olan, bizim şimdiki durumumuzla daha dolaysızca ilişkili olan" bu yaklaşım, son yıllarda gelişmiş olan bir dizi muhalefet etrafında cereyan eden mücadeleleri başlangıç noktası olarak almaktan ibarettir: "Erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarına, ebeveynlerin çocuklar üzerindeki, psikiyatrinin akıl hastaları üzerindeki, tıbbın nüfus üzerindeki, yönetimin halkın hayat tarzı üzerindeki iktidarına muhalefet" (Foucault, 1982: 210-11). Araştırmayı motive eden tarihsel koşul budur.

Bu mücadeleler niçin önemli? Çünkü bu mücadeleler iktidarın etkilerini hedeflemektedir. Sözgelimi, tıp, kâr motivasyonuyla işlediği için değil, bedenler, hayat ve ölüm üzerindeki iktidarından ötürü eleştirilir. Bu mücadeleler, hem insanlara en yakın olanla ilgilenmeleri anlamında hem de şimdi cereyan eden mücadeleler olmaları anlamında dolaysızdırlar; devrimle birlikte gelecekte gerçekleşecek bir çözüm arayışında değildirler. Bununla birlikte, bu mücadeleler hakkında Foucault'nun dikkat çektiği en önemli nokta, bunların bireyin statüsünü sorgulamakta oluşlarıdır. Foucault bu mücadelelerin bireylerin farklı olma hakkını ortaya koyduğunu iddia eder. Ayrıca, bunlar, bireyi ayıran, onu tekrar kendi içine çekilmeye zorlayan, onu bir kimliğe bağlayan şeye de saldırmaktadır. (Belki de burada söz konusu olan, insan olmanın ne demek olduğunun sorgulanmasıdır.) Ne bireyi savunan ne de bireye karşı olan bu mücadeleler "bireyleştirme yönetimi"ni sorgulamaktadır (Foucault, 1982: 212); "bilgiyle bağlantılı iktidar etkileri karşısında birer muhalefettir". Bunlar, bilginin imtiyazlarına, halka dayatılan gizemli üstünlük ve gizliliğe karşı çıkan mücadelelerdir. Ve bu mücadeleler "şu soru etrafında cereyan eder: Kimiz biz?" Yani bunlar, soyutlamaların bir yadsınışıdır.

Bu mücadeleler, gündelik hayat içindeki bir iktidar biçimine, "bireyleri özneler haline getiren" bir iktidar biçimine karşı verilmektedir. Burada öznenin çift anlamı, hem birilerine tabi olma hem de benliğine, kimliğe ya

2) Foucault, total rasyonelleşme süreci görüşlerini eleştirse de, özgül rasyonellikleri kavrayış tarzı, Weber'in (1974: 196-244) –rasyonel-hukuki otorite biçimleri ve bilginin gizliliği dahil olmak üzere– disipliner tutumlara ilişkin açıklamasıyla karşılaştırılabilir niteliktedir.

da özbilgiye bağlı olma anlamı söz konusudur (Foucault, 1982: 212). İktidarın yapısı, boyun eğdirmenin yapısı, özne olmanın nesne olmak anlamına geldiğini ima eder –benliğini nesne olarak alan öznede durum budur.

Foucault, tabi kılma ve öznellik biçimlerine karşı girişilen mücadelelerin yaygınlığının modern devletin gelişimiyle bağıntılı olduğunu iddia eder. Devletin iktidarı hem totalleştirici hem de bireyleştiricidir. Devletin güçlü oluşunu da bu durum açıklar. Özellikle hem Hegel'de hem de Bergson'da üzerinde durulduğunu gördüğümüz sorunlarla ilişkili olmasından ötürü, bu totalleştirme ve bireyleştirmeden oluşan çifte uğrak üzerinde biraz durmak iyi olur. Totalleştirme, hem bir bütünsel ya da eksiksiz özne nosyonuna hem de özellikle devletin söz konusu olduğu yerde bütün bir "halk"a, bir halkın homojenliğine göndermede bulunabilir. Liberal demokratik söylemde, "bir"liğinde halk, biçimsel açıdan eşit birim teklerinden oluşur –yani nitel ayrım yoktur. Hegel'de göreceğimiz gibi, bir bütün ya da birlik, kendi kendiyle aynı olma (*self-sameness*) arayışı içerisinde ötekiliğin olumsuzlanmasını gerektirir. Foucault'yu bu çerçevede okumak mümkündür: "Birey"in ve "halk"ın üretilmesi normal ve anormal arasında olumsuz bir farklılaştırma yapılmasını gerektirir. Bergson, bir "bütün"ün, zorunlu olarak aynı olan ayrı kendiliklerin (sözgelimi, bireylerin) bir karmasını varsaydığını iddia eder. Foucault'nun bu iki felsefe geleneğine üstü kapalı olarak gönderme yaptığını düşünmek akla yatkın olacaktır. Hegel ve Bergson, aralarındaki farklılıklara rağmen, benzer açıklamalar getirirler: Totalleştirme bireyleştirmenin öbür yüzüdür, her iki yaka da bir aynılığı ima eder.

Foucault, güdücü iktidarın aldığı yeni biçimle birlikte devletin bireylerin tepesinde durmaktan çıktığını, yeni bireysellik biçimlerine şekil vererek bireyleri bütünleştirdiğini söyler. Gelgelelim, burada mesele bireyi devletten özgürleştirme meselesi değil, devletin totalleştirme ve bireyleştirmesinden "kurtulabilmek" için neler yapılabileceğini tahayyül etme meselesidir. Bu, devletin şekil verdiği bireysellik türünün, farklı öznellik biçimlerinin geliştirilmesi yoluyla reddedilmesi demektir; "bugünlerde hedefimiz ne olduğumuzu keşfetmek değil, ne olmuşsak" –başka bir deyişle "ne yapılmışsak"– "onu reddetmektir" (Foucault, 1982: 216).

Bu ifade kavramsallaştırmadaki motivasyonları açıkça dile getirir. Aynı zamanda, öznellik ve değişim soruları hakkında düşünürken izlenebilecek olağanüstü yararlı bir yaklaşım getirir. Bizim *şimdi* nasıl oluşturulmakta olduğumuz sorusu Foucault'nun başlangıç noktasıdır: Ayrıca, reddetme, tersine çevirme imkânını üreten, tam da tabi kılan iktidarın biçimidir. Bireyleştirme stratejileri çeşitlilik, farklılık ve tikellik taleplerini kışkırtır:

Bireyleştirmenin totalleştirilmesinin tersine çevrilmesi. İktidar karşısındaki meydan okuma dışarıdan kaynaklanmaz, öznelliğin oluşturulduğu mekanizmaları sorgulama faaliyetinden kaynaklanır (Foucault, 1982: 216-7).

İktidar olumlu bir tarzda bedenler aracılığıyla iş görür ve o nedenle beden, olanaklı bir ihlalin ya da reddin bölgesidir. Bu konu yazının ikinci bölümünde, "İktidar Nasıl Uygulanır?" başlığı altında incelenip geliştirilir.[3] Foucault'nun açıklamasına göre, iktidarın özgül mahiyetini kuran, iktidarın eylemlerden, eylemlerin eylemler tarafından değişikliğe uğratılmasından oluşmasıdır. İktidar diye bir *şey* yoktur. İktidar *ilişkileri* toplumsal şebekelerde, bireyler ya da gruplar arasında yaşanan ilişkilerin oluşturduğu toplumsal bağıntıda kök salar. Ve değişimin olanaklılığı tam da iktidar oyununun bir parçasıdır. Foucault (1982: 220-1) iktidarı, öbür eylemler üzerinde icra edilen bir eylem kipi (*mode*) olarak tanımlar. İktidarın edimde bulunan öznenin dışında bir varoluşu yoktur.

Bu iktidar anlayışını, Bergson'un birbirleri üzerinde edimde bulunan bedenler fikriyle karşılaştırmak yararlı olur. Bergson özellikle iktidarı ele almaz, ama Foucault iktidarı hareket halinde olan, bedensel bir şey olarak görür. Hem Foucault hem de Bergson, güçler ve bir güçler bölgesi olarak beden düşüncesini fizikten ödünç alır (Patton, 1989: 272-3). Bergson'un deyişiyle söyleyecek olursak, bir özne hareketsiz kılındığı anda, orada, Foucault'ya göre, iktidar oyunu değil, şiddet ve kölelik vardır. Aslında iktidarın koşullarından biri, öznelerin özgür olmasıdır. Foucault (1982: 220), iktidar ilişkisinin koşullarına dair, iki özgür özne arasındaki ilişkiye dair bir formülleştirmede (Hegel'in efendi-köle ilişkisine dair açıklamasına dikkat çekecek ölçüde benzer bu formül) şunu söyler:

> Bir iktidar ilişkisi ancak, gerçekten bir iktidar ilişkisi olacaksa her biri vazgeçilmez olan iki öğe temelinde eklemlenebilir: "Öteki"nin (iktidarın uygulandığı kimse) tam anlamıyla tanınması ve edimde bulunan bir kişi olarak sonuna kadar elde tutulması gerekir.

Nitekim, iktidar ilişkisi esnasında bir imkânlar alanı açılır. Hükmetmek bir imkânlar alanı yapılandırmaksa eğer, her şeye rağmen, özneye şu ya da bu ölçüde açık olan böyle bir imkânlar alanı vardır. Hegel'in iktidar senaryosundaki gibi istikrarlı anlar vardır, ama iktidar ilişkisi doğası gereği istikrarsızdır; her "iktidar ilişkisi, en azından *in potentia* [olanak halinde] bir mücadele stratejisini ve tersine çevrilme imkânını içerir. İktidar sabit-

3) Foucault'nun iktidar düşüncesine, bilhassa da "Özne ve İktidar"da yer alan görüşlerine ilişkin mükemmel bir serimleme için bkz. Patton (1989).

lendiğinde artık ölümüne bir mücadele yoktur ortada, bu artık bir iktidar ilişkisi değildir. İstikrarsızlık ve hareketlilik olduğu sürece daima bir tersine çevrilme imkânı vardır. Burada, her ne kadar Foucault kölelikten cinsiyet kazandırılmış bir şekilde söz etmiyorsa da, onun köleliğe ilişkin açıklamasının (nesne konumunun özne konumuna geçme imkânı olmaksızın sabitlenmesinin), Sartre ve Hegel'in efendi-köle ilişkisine dair anlatımlarını de Beauvoir'nın eril ve dişil ilişkisi ışığında değiştirerek yeniden formülleştirmesine kayda değer ölçüde benzediğine dikkat çekilebilir.

İktidar ilişkisinde görülen sabitleme ve hareketlilik arasındaki bu gerilim, daha genel olarak sistemler için de geçerlidir. Ve anlamlandırma sistemlerinde olduğu gibi, sabitleme eğilimlerine rağmen, iktidarın bağıntısal mahiyetinde bir hareket vardır: Öğelerin hareketi, edimde bulunan öznelerin hareketi. Foucault, her tek insanın, çeşitli sistemlerden oluşan bir ağlar kompleksinde ve bu kompleks tarafından konumlandırıldığını vurgular; bu da stratejik imkânların önünü açar. Foucault'ya göre, belirlenimdeki bu çokkatlılık aynı zamanda sistematik sabitleme girişimlerini de zayıflatır. Feministler işte bu konuda Foucault'dan ayrılırlar (de Lauretis, 1987: 38). Çokkatlı belirlenimlerin taşıdığı önem ve indirgemeciliğin her biçiminin reddi konusunda herhangi bir anlaşmazlık olmamasına rağmen, feministler Foucault'nun sabitleme işlemlerini ve özellikle cinsiyetli öznenin (*sexed subject*) üretilmesinde işe karışan hiyerarşikleştirmeyi azımsadığını iddia ederler. Kaldı ki, feministlerin "özgür özne"nin eril bir konum olduğunu savundukları da olur; durum böyleyse eğer, o vakit belki Foucault'nun açıklamasında da kadınsı olanın bastırılması söz konusudur. Feministlerin çokkatlılık meselesine gösterdikleri ilgi hakkında bir tartışmanın doğacağı öngörüsüyle harekete geçerek, iki tür çokkatlılık arasında bir ayrım yapabiliriz. Foucault'nun ilgisi özne konumlarının çokkatlılığına ya da bileşimine yöneliktir; feministler ise sistemlerin sabitleştirme işlemlerinden sıyrılabilen çokkatlılıklarla ilgilenmektedirler.

Foucault'nun özneye dair açıklamasında önemli olan, sistemlerin karmaşıklığına, bunların karşılıklı ilişkilerine ve oluşturdukları bileşiminin herhangi bir insan açısından barındırdığı tikelliğe ilişkin anlayışıdır. Sistemler zorunlu olarak özneden önce var olurlar, ama etkileri ancak bedende ve beden aracılığıyla gerçekleşir. Bu bakımdan Foucault'nun özneye yaklaşımı maddecidir: Sistemler ancak maddi bir biçim içerisinde, ancak yaşandıkları sürece bir varoluşa sahiptirler (ayrıca bkz. Eco, 1977: 22, 314-17). Foucault sistem tipleri arasında analitik ayrımlar yapmaya çalışmaktadır. Gelgelelim, belki de, sözgelimi üretim ve anlamlandırma sistemleri arasında ayrım yapmak sorunlu bir iştir; çünkü bu ayrım faaliyet-

lerin, nasıl anlam üretebildiklerinden ayrı olarak anlaşılabileceğini ima eder.[4] Foucault pratikte durumun böyle olmadığını vurgular, yaptığı analitik bir ayrımdır. Bu analitik ayrımın dengeleyicisi de, iktidarın zorunlu olarak söylemsel olduğu konusunda, iktidar ve bilginin birbirine dışsal olduklarının düşünülemeyeceği konusunda ısrar etmesidir; iktisadi ilişkiler de zorunlu olarak söylemseldir.

Foucault'ya sorulan eleştirel sorulardan biri, öznelliğin "içyüzü"nü yeterince hesaba katıp katmadığıdır (de Lauretis, 1987: 16-17; Hollway, 1984). Bedenimizi motive eden ya da harekete geçiren nedir? Foucault (1981: 81-3) "arzu yasası"nı eleştirirken, psişik süreçler dünyasında yer alan motivasyona ilişkin herhangi bir açıklama sunmakta mıdır? Buna yanıt olarak, Foucault'nun "olumlu ve üretken iktidar" anlayışının, iktidarın bedenin *içerisindeki* etkilerine dair bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. İktidar "teşvik eder, sevk eder, baştan çıkarır"; aynı zamanda kısıtlar ya da yasaklar (Foucault, 1982: 220). İktidar hem olumsuz hem de olumlu uğraklarında öznellik üretir. Dahası, Foucault arzu meselesini de gözden kaçırıyor değildir (1970: 373-85; 1985: 6-7). Ne var ki, Foucault öznelliğin içyüzüyle ilgilense bile, bu ilgisinin bir sistem olarak psikeye –psikanalizin "nesne"sine– yönelik olmadığını söylemek doğru olacaktır. Freud'un çalışmalarında psişik sistemlerin işleyişlerine dair bir açıklama bulunur elbette; bu sistemlerin dinamik doğası, psişik enerji ve dürtüler, öznenin içsel hareketlerine dair psikanalitik açıklamanın bir parçasıdır. Foucault (1984: 114), Freud'un önemini kabul eder ve Freud ile Marx'ın "söylemselliğin" ve "söylemin sonsuz imkânlar taşıdığı düşüncesinin kurucuları" olduklarını öne sürer.[5] Freud ve Marx, "kendi söylemlerinden başka, ama yine de kurdukları şeye ait" bir şey olan farklılıkları ve ayrılıkları mümkün kıldılar. Freud'un metinleri psikanalitik çerçevede yeniden okunabilir (Foucault, 1984: 114-15).

Foucault'nun özneyi konu edinen çalışmaları, sistemlerin bedensel etkilerini vurgulamasından, sistemlerin bedendeki işleyişlerinin, beden aracılığıyla işleyişlerinin maddiliğini vurgulamasından ötürü özellikle önemli. Boyun eğdirme bölgesi olarak beden, aynı zamanda düzenin potansiyel bir ihlal bölgesidir de. Örneğin, bireyin (Aynının) söylemsel

4) Marx'ın meta mübadelesine ilişkin açıklamasının göstergebilgisel bir fenomen olarak okunması konusunda bkz. Eco (1977: 24-6). Ayrıca bkz. Foucault (1970: 166-213, 221-6).

5) İktidarın bedenler aracılığıyla somut düzlemde işlemesine ilişkin bu tartışma bağlamında, Marx'ın emek *gücü* kavramına dikkat çekilebilir. Marksistler iktidarı soyut bir fenomen olarak görme eğiliminde olsalar da, bedensel olan, "insan eti ve kanı" (Marx, 1969 [1847]: 74) olan emek gücü, Marx'a göre açıkça somut bir güçtür.

oluşumu, farklılığı gündeme getiren mücadeleleri kışkırtır. Foucault'nun açıklamasına göre, "özne"nin çokkatlı belirlenimleri, tersine çevrilmelerin ve Aynının düzenine direnişin manivelasını sağlar. Şu halde, Foucault birey ve tikel arasındaki ayrımın kavranmasına birkaç açıdan katkıda bulunmaktadır: Bireyin bedeninin sabitlenmesi ve hareket halindeki bedeni ima eden bir farklılık bedeni. Gelgelelim, ben burada, hareket halindeki bedenin üretilişini kavramak açısından bilinçdışı ve bellek kavramlarının hayati önem taşıdıklarını savunacağım. Freud'un önemi de bu noktadan kaynaklanıyor.

Freud: Özne Kurmacaları

Bu noktada, elinizdeki kitapta önermekte olduğum metodolojinin temel özelliklerinden birini tanıtmam gerekiyor: *Öykü* düşüncesi. Teorisyenler ve felsefeciler argümanlarını sık sık öykü biçiminde ortaya koyarlar; bu kitapta ele alınacak olan Hegel, Freud ve Cixous'nun (başkalarının yanı sıra Hegel ve Freud'un öykülerini de yeniden okuyan Cixous'nun) öyküleri bunun örnekleridir. Ben burada, bu öykülerin ve anlatıların, yalnızca içerisinde yaşadığımız kültür hakkında birşeyler anlatmakla kalmadıklarını, aynı zamanda bu kültürün birer oluşturucusu olduklarını savunuyorum. Bu bakışa göre, kurmaca yalnızca "kurmacaya dayalı bir temsil" olarak anlaşılmayacak. Bilimsel temsilden daha az ya da daha fazla gerçek olmayan bu kurmacalar ve öyküler, toplumsal düzenlerin söylemsel üretimine dikkat çekilmesine hizmet ederler. Dahası, bir yazma biçimi olarak öyküleme, bilimden çok daha açık uçludur: Öyküleme esnasında "bu bizim öykümüz mü?" sorusunu sormamız, hatta öyküleri yeniden yazmamız için davetiye çıkarılır. Anlatının yapısı göz önüne alındığında, öykülerin, kökenlerin ya da kökensel deneyimlerin öyküleri olma eğilimi göstermesi şaşırtıcı değildir. Ben burada, bu biçimin zamansal yapısının, anlatıların etkililiğine ilişkin kavrayış biçimimizden, yani bunların şimdi üzerinde sürekli bir etkide bulunduğu fikrinden ayrı tutulması gerektiğini savunuyorum. Şu halde kökenler geçmişteki bir uğrak olarak değil, sürekli bir yaratıcı "kaynak" olarak anlaşılacak; dramın farklı uğrakları daima oradadır. Ve bu düşünce kabul edildiği takdirde, "kökenler"i yeniden yazma imkânı daima vardır; yani dönüşüm imkânı daima mevcuttur. Bunun kilit mekanizmalarından biri, öyküleri birbirleriyle karşılaştırarak ve birbirlerine karşı okumaktır –bir metinlerarasılık (*intertextuality*) pratiğidir. Ama şimdi Freud'a geçmeliyiz.

Öykülere ilişkin özgül soruna geçmeden önce Freud hakkında, giriş mahiyetinde birkaç şeye değinmek gerekiyor. Bilinçdışı, Freud'un en önemli "keşfi" idi. Anlam ve özneye ilişkin psikanalitik kavrayışın temelini oluşturan işte bu kavramdır. Bilinçdışı, öznenin kültürel oluşumunun çelişkili işaretidir; kültürün önkoşuludur. Freud'u bir toplum teorisyeni olarak değil birey teorisyeni olarak gören yaygın toplum bilimsel görüş, ancak bilinçdışının reddedilmesinden, bireyi bilinç tarafından nitelenen ayrı bir kendilik olarak görmeye bağlı kalmaktan kaynaklanabilir. Oysa, Freudçu bir açıklamada bilinçdışı, özneyi kültürle "bağlantılandırır", toplumsalı ve özneyi birbirinden ayrı düşünmeyi imkânsız kılar.

Saussure'ün çağdaş göstergebilgisinin kurucusu olarak genel bir etkisi vardır ama, Lacan'ın Saussure ve Freud'u birlikte okuması, Freud hakkında yapılan yorumlar üzerinde devasa bir etki yaratmıştır. Anlam ilkelerinin bilinçdışı sistemlerde yattığını vurgulayan Lacan'ın yaptığı yorumların ışığında, Freud artık, hem bireysel psişik süreçlerin analisti olarak hem de en gelişkin haliyle *Düşlerin Yorumu*'nda yer alan anlam teorisi açısından okunmaktadır (Lacan, 1977: 146-78). Freud'un bireysel vakalara ilişkin analizleri, bir kültürel düzen anlayışına ve bundan da önemlisi, bilinçdışı sisteminin işleyiş ilkelerine bağlıdır. Freud'un nesnesi düpedüz "birey" idiyse de, bunun bireyin kültürel sistemlerde kaydedilmesinin (*inscription*) *tikelliği* olarak kavranması gerekiyor. Bir sistem anlayışı olmaksızın Freud'un yorumları mümkün olamazdı. Freud'un tikele yaklaşımının kültür analizine ve anlamın pratik çerçevesinde kavranmasına katabileceği pek çok şey olduğunu ve bunun da sonuçta toplumsal dönüşüm sorunları açısından birtakım imalar barındırdığını ileri süreceğim. Burada, Batı kültürünün özne anlatılarının ya da mitlerinin sorunları ve bu anlatılardaki tekrarların tikelliği üzerinde durmak istiyorum. Freud'un tikel vakalara ilişkin analizleri, kültürel düzenin tedirgin edilme imkânları hakkında neler getirir akla?

Tedirginliğin kavranması açısından bilinçdışının hayati bir önemi var. Freud'un açıklamasına göre, bastırma (*repression*), öznenin kültüre "girişi"nin koşuludur. Önemli bir nokta da, bastırılanın bir parçası olan bilinçdışının (Freud, 1984: 167), eşanlı olarak hem kültürün temeli olması hem de bu kültürü yıkma potansiyeli barındırmasıdır: Freud'un analizlerinin gösterdiği gibi, bastırılanın geri dönüşü daima gündemdedir. Kaldı ki, bilinçdışının tanımlayıcı görünümlerinden biri budur. Bilinçdışını oluşturan "temsilciler, içgüdüsel enerjinin güçlü hâkimiyeti altındadırlar", dolayısıyla tekrar faaliyete geçmeye çalışmaktadırlar (Laplanche ve Pontalis, 1973: 474; Freud, 1984 [1915]: 183, 190). Freud'a göre (1976

[1900]: 774), bilinçdışı yalnızca bilinci sürekli zayıflatmakla kalmaz, aynı zamanda psikenin en önemli bölümünü oluşturur: "Düşünsel ve sanatsal üretimin bilinçli niteliğini çok büyük ölçüde abartmaya eğilimliyiz belki de". Freud, bilinçdışının bilinci, bilincin bilinçdışını etkilemesinden çok daha fazla etkilediğini savunuyordu (Freud, 1984 [1915]: 199).

Freud'un bilinçdışının rüyalardaki işleyişine dair analizi, günümüzde tüm kültür fenomenlerini kapsayacak şekilde genişletilmiş bulunuyor. Burada söz konusu olan, bir "ya/ya da" meselesi, kimileyin bilinç kimileyin bilinçdışı meselesi değil: Bilinçdışının izleriyle damgalanmıştır bilinç. Freud'un rüyanın işleyişine ilişkin açıklaması bu görüşün temelini sağlar; bilinçdışı öğeler çarpıtılmış bir biçimde "mevcuttur"; çarpıtma ise yoğunlaşma (*condensation*) ve yer değiştirme (*displacement*) ilkelerinin sonucudur. Freud'un (1973a [1916]: 156, 207-8; 1976 [1900]: 414-9) semptomlar ve rüyalara dair analizlerinde sürekli işaret ettiği gibi, bilinçdışı öğelerin doğrudan bilince tercümesi imkânsızdır; rüyanın işleyişi ya da bilinçdışı anlam ilkeleri ancak dönüşüm olarak anlaşılabilir. Nitekim, bilinçdışı bilinemeyen olarak, temsili imkânsız kılan olarak kavranmalıdır. Derrida'ya göre, "mevcut" oluşuyla eşanlı bir namevcut olarak bilinçdışı, mevcudiyet-namevcudiyet karşıtlığıyla bağların koparılması açısından tayin edici bir rol oynar. Bilinçdışı kavramında "gizli, edimsel ya da potansiyel bir özmevcudiyet" olmayan bir başkalık (*alterity*) buluruz (Derrida, 1982: 20). Derrida, bilinçdışının özdeşliği imkânsız kıldığını düşünür.

Bilhassa özneyi sorun edinmiş olan teorisyenler bunu çok farklı bir tarzda formülleştirmektedirler. Bu teorisyenler, çocukluk dönemindeki bastırma sürecinden doğan bilinçdışı ve bilinç arasındaki yanlmayı (*split*) vurgulamaktadırlar. Freud'la uğraşan birçok yorumcunun işaret ettiği gibi, söz konusu yarılmanın vurgulanışı, üniter özne düşüncesinin çürütülmesine yarar (örneğin bkz. Mitchell ve Rose, 1982). Freud'un psikeye ilişkin topografik açıklamaları bilinçdışı ve bilincin birbirinden ayrı birer kendilik olarak kavramsallaştırılmasına cevaz veriyorsa eğer, bu durumda bilinçdışını ve bilinci, dinamik bir gerilim ilişkisi içerisinde olan ve birbirlerinin izlerini taşıyan sistemler olarak kavramak daha uygun olabilir. Böylelikle, bilinç, bilme uğrağı olarak, özdeşlik ve bütünlük arzusu olarak anlaşılabilir; bilinçdışı da bu özdeşliği söken şey olarak kavranabilir. Burada hayati önemi olan nokta, bilincin, tam da sökülmesini sağlayan bastırmalara bağımlı olmasıdır. Bilinç, tüm inkârlarına rağmen, zorunlu olarak bilinçdışının izlerini taşır. Ve Freud'un çalışmaları tam da bu doğrultuda yorumlanmıştır: Freud'un ortaya koyduğu aleni rasyonalist ve bilimselci (*scientistic*) görüşler, bilinçdışına ilişkin açıklamalarıyla çelişir.

Anlam süreçlerinde beden ile bilinçdışı arasındaki bağlantılara ilgi duyduğum için, Freud'un psişik ve somatik arasındaki ilişkiyi kavrayış biçiminin yarattığı güçlükler hakkında da birşeyler söylemem gerekiyor. Bilinçdışını oluşturan öğeler içgüdülerin ya da dürtülerin tasavvurlardaki temsilcileridirler. Sonuçta bu temsilcilerin de, amaçları ve nesne seçimlerini belirleyici bir etkisi vardır. Ayrıca, Freud, temsilcinin iki boyutunu –düşünce ve duygulanımı– birbirinden ayırır. Rüyalar gibi bazı fenomenlerin somatik olmaktan ziyade psişik olduğunu ısrarla vurgular (Freud, 1973a [1916]: 129). Göstergebilgisi uzmanlarına göre, Freud'un psişik dolayımlar, öznenin içindeki anlam süreçleri ve fantezinin gerçekliğine ilişkin teorisi, dolayımlanmamış deneyim anlayışlarının çürütülmesinde tarifsiz ölçüde önemli bir rol oynamıştır (örneğin bkz. Silverman, 1983). Gelgelelim, burada sorun, Freud'un zihin-beden ayrımını yeniden icat edip etmediğidir (bkz. Laplanche, 1985: 48-65).

Freud, *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*'de, içgüdüyü (*instinct*) "endosomatik, sürekli akış halindeki bir uyarım (*stimulation*) kaynağının psişik bir temsilcisi" olarak tanımlar ve "bu kavram"ın "zihinsel ve fiziksel arasındaki cephe" üzerinde yer aldığını söyler (1977a [1905]: 82-3). Eğer buradaki "cephe"nin bağlantı ya da kesişme noktası olduğunu düşünürsek, bu durum, kavramsal ayrıma rağmen psişik ve somatik arasında karmaşık bir karşılıklı bağlantı olduğunu akla getirir kuşkusuz. Aslında Freud'un tüm çalışmaları, psişik enerjinin cisimleşme olarak kavrandığına işaret etmektedir. Bilinçdışı süreçlerin etkisi (ve yarattığı duygulanım), Freud'un haz ve acı deneyimine ya da duygusuna, yani psişik süreçleri harekete geçiren ilkelere yönelik şaşmaz ilgisi, psişik enerjinin bu tarzda kavrandığını düşündürmektedir.

Şimdi Batı kültüründeki özne anlatıları meselesine ya da daha kesin bir şekilde söylenirse, Oidipus anlatısına geçelim. Freud, sözgelimi *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde eski Yunan kaynaklı efsaneye yaptığı birkaç kısa gönderme dışında (Freud, 1973a [1917]: 373-5), Oidipus mitine ilişkin kesin bir açıklama sunmaz. Açıklamasını sunduğu mit, yapısal olarak Oidipus'a benzeyen ilk şölen (*primal feast*) mitidir. Bu açıklama Freud'un tüm çalışmalarını biçimlendirir hale gelmiştir; öyle ki, yaygın feminist iddia, yani Freud'un kadın hastalarını tekrar baba yasasına tabi kıldığı iddiası haklı bir iddiadır. Ama feministler aynı zamanda, Freud'un çalışmalarının fallokratik ya da patriyarkal kültürün mahiyetini açık seçik ortaya koyduğu düşüncesini de benimserler: "Freud olayların gerçek durumunu betimlemekte"dir, dişil ya da eril cinselliği yeniden icat etmemektedir (Irigaray, 1985a: 70).

Oidipus mitinin çeşitli değişkeleri, esas olarak, Freud'un hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı yazılarında, kendisinin sosyolojik olduklarını düşündüğü yazılarında bulunabilir. Bu metinlerin hangi statüde olduklarını ve terimin tam anlamıyla 'psikanalitik' diyebileceğimiz metinlerle ilişkili olarak nasıl okunabileceklerini araştırmak istiyorum. Bu metinler şunlardır: *Gruppenpsychologie* [Grup Psikolojisi], *Uygarlık, Din ve Toplum, Bir Yanılsamanın Geleceği, Musa ve Tektanrıcılık, Totem ve Tabu* ve savaş üzerine kaleme aldığı deneme. Freud bu metinleri kendisinin önemli çalışmaları arasında saymadı ve bu çalışmaların kültür teorisyenleri ya da toplum bilimciler tarafından ciddiye alınmamasına da muhtemelen onun bu değerlendirmesi yol açtı. Sosyologlar –ve daha yaygın olarak da antropologlar– bu çalışmaları okurlar; ama genellikle bunların amatörce olduklarını ya da güvenilirliği kalmamış antropolojik veriler içerdiklerini düşünerek, Freud'un bir kültür ya da toplum analisti değil, bireysel psişik süreçler analisti olduğu sonucuna varırlar. Kültür teorisyenleri ve insan bilimleri alanında çalışanlar, bu metinlerdeki eski teorileştirme biçimine ve bunun bizzat Freud'un en önemli çalışması olarak gördüğü *Düşlerin Yorumu*'ndaki anlam teorisiyle tutarsızlığına dikkat çekmişlerdir. Culler bu yorumcuların bir istisnasıdır; onun, sosyolojik metinlerin Freud'un belli başlı eserleriyle bağıntılı olarak okunması gerektiği yönündeki görüşlerini izlemek istiyorum (Culler, 1976: 74-6; ayrıca bkz. Lacan, 1977: 281; Gallop, 1982: 23-8). Freud'un bu eserlerini, görünüşteki değerleriyle, yani toplumun gelişimine ilişkin bilimsel açıklamalar olarak değil daha ziyade kültür mitlerinin değişkeleri olarak aldığımız takdirde, bu eserler özneyi sabitleyen söylemler ile bireylerin çizdikleri tikel yörüngeler arasındaki bağlantılara ışık tutma açısından olağanüstü yararlı hale gelir. Bunların arasındaki gerilim, Freud'un bütün analizlerinde sezilebilir.

Bu açıkça sosyolojik olan yazılarda Freud, köken arayışı gibi görünen bir argüman biçimi kullanır. Aslında, Freud, onyedinci ve onsekizinci yüzyılların sözleşme teorisyenlerine benzer bir şekilde kökenlere ilişkin öyküler sunmaktadır. Bu tarz bir toplum teorileştirmesi, Freud'un psişik süreçlere ilişkin modern analiz biçimiyle tutarsızdır. Ama, Culler'ın işaret ettiği gibi, bu metinleri bu gerekçeyle reddetmek, asıl noktayı gözden kaçırmaktır. Culler, "kuruluş öyküsü"ne geri dönülerek yazılmış olan *Totem ve Tabu*'yla ilişkili olarak, bu metnin Freud'un psikanalitik yorumlarından sonra yazıldığının hatırlanmasının hayati bir önemi olduğunu söyler. *Totem ve Tabu*'nun, köken arayışı tarzındaki bir açıklama olarak okunmaktan ziyade, belli bir açıdan zamansallık gözetilmeden okunması

gerekmektedir. Sözgelimi, Freud, ilk (*primal*) babayla olan muğlak ilişkinin toplumsal doğurgularını gerekçelendirmek için obsessif nevrotiklerin ritüellerini zikreder (Freud, 1985b [1913]: 223). Fare adam gibi örneklerde Freud, obsessif nevrozu baba karşısındaki muğlaklığın semptomu olarak yorumlamıştır (Freud, 1979 [1909]: 117). Yani Freud "bireyler"i ve kültürü birbirleriyle bağıntılı olarak ve birbirleri karşısında, bunların arasında bir o yana bir bu yana gidip gelerek, semptomlara bakarak okur.

Culler'ın bu metinleri nasıl okumamız gerektiği konusundaki önerisi biraz savunmacı bir öneri olabilir. Orijinal drama arayışını, şimdide cereyan eden kaynaklık edici bir drama olarak düşünebiliriz. Bu tip öyküler, sürekli kendi kendilerini yeniden üretmenin koşullarını yaratan oluşumsal (*generative*) "modeller" olarak kavranabilir. Dolayısıyla, Freud'un sosyolojik yazıları, Batı kültürünün mitlerine ilişkin, kendileri de mitik olan açıklamalar olarak görülebilir. Bu durumda, söz konusu yazılar günümüz kültürünün mahiyeti hakkında ve aslında psikanalitik söylemin mahiyeti hakkında neler anlatmaktadır? Burada Lévi-Strauss'un mit anlayışına başvuruyorum: Freud'un *Totem ve Tabu*'da geçen olayları "gerçek" olaylar olarak sunup sunmaması ya da bunların gerçek olduklarına inanıp inanmaması ayrı bir konu. Bu mesele bir yana, bu öykü, Batı kültürünün sahnede, ekranda ve sanatta sürekli yeniden sahnelenen en güçlü mitlerinden birinin bir değişkesini temsil etmektedir. Aslına bakılırsa, Freud (1985b [1913]: 222), babayı öldürme ve yeme olayının gerçekten cereyan ettiğine inanmak zorunda olmadığımızı, bunun istenmesinin yeterli olduğunu söyler (ve buna bu fantezinin yeterince gerçek olduğunu da biz ilave edebiliriz). Dahil etme, dahil edilme ve ilk baba katli öyküsünün bizim kültürümüzdeki değişmez bir psişik tema olduğuna kuşku yok.[6] Bu mitin taşıdığı kültürel önem konusunda Lévi-Strauss ve Freud arasında bir anlaşma var: Ensest tabusu –kadınlara sahip olma konusunda çıkan baba/oğul rekabeti korkunç bir olaya yol açmıştır– doğadan kültüre geçişe, kültürün önkoşulunun aile dışı evlilik (*exogamy*) olmasına damgasını vurur. Bu öykü yalnızca kurucu öykü olmakla kalmaz, aynı zamanda bir evrensellik söz konusudur. Freud'un anlattığı Oidipus değişkesi (*Totem ve Tabu* da bunun başka bir değişkesi olarak okunabilir) konusunda Lévi-Strauss'un

6) Örneğin bkz. Calvino (1988): Turistlerin bir kültürü gerçek anlamda yeme arzusu duymalarına dair bir öykü; turistlerin gezi zevkleri, insanların kurban edildiği, yamyamlığın olduğu yerleri ziyaret etmeyi de içerir. Bünyeye katma ve yemeden uzaklaşılarak görsel düzeyde bünyeye katmaya varılması konusunda bkz. Laplanche (1985: 20). Ötekini bünyeye dahil etme düşüncesi, Hegel'in özbilincin gelişimi ve doğadan kültüre geçiş öyküsünde de merkezi bir yer işgal eder (bu konuyu 4. bölümde ele alacağım).

(1968: 218) söylediği gibi, mitin bu değişkesi öbür değişkelerden daha az ya da daha fazla gerçek değildir, öbürlerinin yalnızca birer kopya oldukları bir orijinal yoktur. Bu öykü daima iş başındadır.

Kökenlere ilişkin öyküleri Batı kültürünün mitik değişkeleri olarak aldığımız takdirde, Freud'un öyküleri –Oidipus kompleksinin *çözüme kavuşturulması* bunların arasında en önemli olanıdır– kendisinin kültürü nasıl anladığı konusunda ve bu öykülere bizzat maruz kalma biçimleri hakkında neler anlatmaktadır? Aslında, Freud'un açıklamalarında bu kültür, baba yasasıyla, erkek ve kız çocukların kastrasyon yasası tarafından yönetilen farklı cinsel gelişim patikalarından geçmeleriyle, anne ile erkek çocuk arasındaki ensest yasağıyla ve kadınların erkekler arasında mübadele edilmesiyle nitelenen fallokratik ve patriyarkal bir kültürdür. Freud, bilhassa medeniyetin gerektirdiği cinsel bastırmanın tahrip edici etkileri hakkında geliştirdiği olağanüstü eleştirel yorumlara (1985a [1930]: 294-5) rağmen, Oidipus kompleksinin çözüme kavuşturulmasını onaylamıştır. Bu açıdan, feministlerin dikkat çektikleri gibi, Freud'un analizleri kayda değer bastırmalar içermektedir.

Ama feministler de Oidipus'u en güçlü özne kurmacası, Batı kültürünün normatif öyküsü olarak görürler ve cinsiyetli özneye ilişkin analizlerinde, Freud'un –öznenin kültürel olarak bu öyküde ve bu öykü yoluyla nasıl kaydedildiğine ilişkin– açıklamalarından hareket ederler. Bu, Foucault ve feministler arasındaki farklılıklarla, özellikle de çokkatlılığın farklı yollardan kullanılmasıyla ilgili belirgin bir tartışma konusudur. Feminist argüman fallokratik düzenin totalleştirici ve tekil bir boyutu olduğunu ileri sürer ve aslına bakılırsa feministlerin fallokratik düzen terimini kullanışları bunu önceden varsayar. Bu görüşe göre, Foucault'nun çokkatlılık anlayışı, öznenin tekil konumlanışında ortaya çıkan çokkatlılığın bastırılması sorununu göz ardı eder. Irigaray gibi feministler, fallokratik düzende eşanlı olarak hem bir tekilliğin hem de çokkatlılığının söz konusu olduğunu iddia ederler: Tekillik çokkatlılığın bir olumsuzlanışını –dolayısıyla bir bastırmayı– gerektirir. Eğer Freud'un hem yazılarında hem de pratiğinde bu anlatının yeniden yazılmasına dahil olduğu doğruysa, o vakit Freud'un analizleri –bilhassa vaka incelemeleri– aynı zamanda, *hem* bu anlatının dayanıklılığına *hem de* sökülmesine tanıklık etmektedir. Irigaray ve Cixous'nun ısrarla vurguladıkları gibi, burada mesele Freud'un hatalı olduğunu kanıtlama meselesi değil, Freud'un analizlerinde Oidipus mitinin başarısızlığa uğrama biçimlerinin ayırdına varma meselesidir. Bu da Freud'un metinlerindeki bastırmaları gün ışığına çıkarmayı, yani Freud'a Freudçu bir analizin uygulanmasını içerir. Irigaray ve Cixous,

kadınsılığı eril terimler çerçevesinde eril standarta gönderme yaparak tanımlayan Freud'un dişi cinselliğinin özgüllüğünü bastırdığını savunmaktadırlar. Nitekim, Irigaray'a (1985a: 73) göre, kadınsı, kültüre payandalık etme görevini yerine getiren bastırılandır. Bu nokta, Irigaray'ın, bilinçdışının belki de kadınsı *olabileceğini* iddia etmesine yol açar.

Freud'u Lacan aracılığıyla okuyan feministler, özellikle anlam ve dil ile cinsiyetli öznenin oluşumu arasındaki bağlantılarla ilgilendiler. Bu yorumda Oidipus öyküsü, bir dil ve özne öyküsü olarak okunur. Kastrasyon yasasının bölme ve farklılaştırma etkisi vardır, dilin mevcudiyet-namevcudiyet ilkesini kışkırtıp ortaya çıkarır ve erkek çocuklar ile kız çocukların dille olan farklı ilişkilerine damgasını vurur. Kısacası, kültürel ya da simgesel düzen cinsel olarak farklılaşmış ve hiyerarşikleşmiştir: Dil yalnızca farklılaşmayla değil, aynı zamanda cinsel farklılaşmayla işler (Mitchell ve Rose, 1982). Bu noktada altı çizilen temel sorun iki kutuplu karşıtlıktır ve buna ilaveten, farklılığın da aynılık çerçevesinde olumsuz tarzda tanımlanması sorunlaştırılmaktadır. Kadınsı, bir eksiklik olarak, erkek-olmayan olarak tanımlanır. Bu tanımlama tarzı da, eril öznenin mevcudiyet iddiasını sürdürmesinin bir aracıdır.[7] Psikanalitik teorinin dilin bu işleyişlerini gün ışığına çıkarmasına rağmen, yapıbozumcu feministler, hiyerarşikleştirilmiş iki kutuplu karşıtlığın yapısını parçalayabilmek için "manivela noktaları" bulmaya çalışmaktadırlar (Jacobus, 1986: 20-1).

Freud'un erken dönem yazılarının dayandığı "Kadınsılık" denemesi (1973b [1933]) ve Dora vakası incelemesi (1977b [1903]), kayda değer bir feminist eleştirel yeniden okumalar dizisine yol açtı (Irigaray, Jacobus, Kofman, Gallop, Spivak, Cixous bunlara dahildir). Bu zeminde yol almaktan ziyade, bu metinlere sorulan feminist sorulara biraz değinerek Freud'da bulunan manivela noktalarına işaret edeceğim. Freud'un yazılarında görülen eril-dişil yapısı, yapıbozumuna nasıl tabi tutulabilir? Sözgelimi, kadınsılığı Oidipus kompleksi çerçevesinde tanımlama girişimi Freud'un kadınsılığın edinilmesinde hatırı sayılır güçlükler bulunduğunu ve nadiren

7) Burada, bilhassa Oidipus'la bağlantılı olarak, erkek olmayan –kadın ve hayvan– Sfenks figürü akla geliyor. Sfenks, erkeklerin kentinin –yasalarının– dışında konumlanmıştır ama erkeklere kaosu ve ölümü getirir. "Yaratık [Sfenks] eşini" Oidipus'ta bulmuştur; Oidipus'un bilemecenin yanıtını bilmesiyle birlikte Sfenks'in gücü dumura uğramıştır (Sofokles, 1974: 24). Eril düzende dişilik ölümü çağrıştırsa ve ölümle başa çıkmak dişilin öldürülmesini ya da olumsuzlanmasını gerektirse bile, Sfenks'in ölümüne önayak olanın Oidipus olmasından ötürü bu öyküde yine de bir ironi var. Her şeye rağmen kaosu getiren ve –ona bilmeceyi çözerek başarısızlığa uğrayacağını önceden anlatmış olan– kızkardeşi Antigone'nin desteğine muhtaç kalan Oidipus'tur (Borges, 1974: 134-5). Ayrıca bkz. Cixous (1981: 49) ve bu öykünün yeniden yazılması konusunda bkz. de Lauretis (1984: 1567).

başarıyla sonuçlandığını savunmasına yol açmıştır. Freud'un teorisinin kadınsılık konusunda belli bir imkânsızlığı tanıtladığını söyleyebiliriz; ya da feministlerin dediği gibi, Freudçu çerçevede kadınsılık sahtedir (Doane, 1982). Bu nokta erkeksiliğin maskesini çıkarmanın yolunu açmakta mıdır; kadınsılık sahteyse eğer, bunun erkeksilik açısından yaratacağı sonuçlar nelerdir? Jacobus'un (1986: 21) söylediği gibi, kadınsılık bir eril göstergeye gönderme yapılarak tanımlanmasından ötürü sahteyse eğer, bu durumda yapılan tanımın kendisi de bir sahteliğe, "sahtekârlık"a dönüşmez mi? Eğer sahtelik nosyonu biryerlerde bir sahiciliğin olduğunu akla getiriyorsa, bunun bir mevcudiyet nosyonuna karşı yapılmış stratejik bir hamle olarak görüldüğünü vurgulamamız gerekir.

Jacobus'un geliştirdiği yorum, bizzat Freud'un teorisinin sahtekârlık olduğunu ima eder. Freud'un "bir küçük kızın" gelişip "normal bir kadın" (1973b [1933]: 150) olmasında ortaya çıkan güçlük olarak tanımladığı şey, Oidipus yapısını kız çocukların gelişimine dayatmasından mı ileri gelmektedir, yoksa Freud'un –kadınlar söz konusu olduğunda– Oidipus kompleksi sorunsalının terapi işi açısından yetersizliğini kabul ettiğini mi göstermektedir? Freud (1973b: 163), kız çocukları Oidipus kompleksine sokanın kastrasyon kompleksi olduğunu –erkek çocuklarda durum bunun tam tersidir– ve kız çocukları bu kompleksi çözüme kavuşturmaya zorlayacak hiçbir şeyin olmadığını düşünmektedir. Kadınsılığı tanımlamaya yönelik girişimlerine rağmen, Freud (1973b: 165) sonunda kadınsılığın istikrarsız olduğu sonucuna varmak zorunda kalır.

Buradaki "güçlük", Oidipus kompleksinin erkek çocuklara ilişkin bir öykü olmasıdır; ensest tabusu anne-erkek çocuk ilişkilerine özgüdür; kastrasyon kompleksi kendisini kız çocuklara, erkek çocuklara dayattığı gibi dayatmaz. Birçok feministin işaret ettiği gibi, kastrasyon kompleksi, yitirecek hiçbir şeyleri olmadığı için kadınlar açısından bir tehdit olarak iş görmez: Kadınların öznelliği, yitirme korkusu aracılığıyla oluşmaz. Şu halde, bu saptamadan hareketle, bir anlamda kadınların yasaya tabi olmadıkları söylenebilir mi? Bu soruyu sormak, Oidipus kompleksinin bir yasa olarak işlediğinden, hiyerarşikleştirilmiş karşıtlığın etkilerinden, hatta kadınların babanın yasasına suç ortaklığı ettiklerinden kuşku duymak anlamına gelmez.[8] Bu soruyu ortaya atmak, daha ziyade, bu kompleksin söz konusu karşıtlığı sarsmayı mümkün kılacak bir araç olarak iş görüp görmeyeceğini sormak anlamına gelir. Bu iki kutuplu karşıtlık,

8) Freud'un kız çocuk-baba ilişkilerini arzu öznesiyle olumlu bir özdeşleşme olarak açıklamasını Benjamin'in (1986: 86-9) yeniden okuyuşuna bakınız. Bu yeniden okuma, kadınların düzenle uyuşurluğuna farklı bir bakış getiriyor.

kadınsının eril terimler çerçevesinde tanımlanmasıyla işler, ama yine de bu terimler çerçevesinde bile kadınsıyı bir yere oturtmakta güçlük çekilmektedir. Bu nokta, Irigaray'ın kadınsılıkta yıkıcı bir ifrat yaratmanın mümkün olup olmadığını sormasına yol açar. Bu sorunu ve feministlerin kültürel düzen ile birleşik özne açısından yıkıcı olduğunu düşündükleri formülleştirmelerin bedeni ve biliçdışını nasıl bir araya getirdiğini tekrar ele alacağım.

Kültürün temeli farazi anne-erkek çocuk tabusuysa eğer, bunda paradoksal birşeyler var. Kastrasyon kompleksi erkek çocucuğu Oidipus kompleksinden vazgeçmeye zorlar, kompleks bastırılır "ve çoğu durumda tamamen yok edilir" (Freud, 1973b: 163). Gelgelelim, kız çocuktan farklı olarak erkek çocuğun, nesne seçimi sorunuyla karşılaşmadığı, başlangıçta yaptığı nesne seçimini –annesini– muhafaza ettiği varsayılır. Bastırılan şey aynı zamanda "muhafaza edilir", tabu olan şey aynı zamanda toplumsal olarak en çok onaylanan ilişkidir –anne-oğul ilişkisi. Freud (1973b: 168), görünüşte hiçbir ironiye yer vermeksizin şunu söyler: "Bir anne sınırsız tatmine yalnızca oğluyla olan ilişkisinde kavuşur; bu ilişki tüm insan ilişkileri içerisinde en mükemmel, belirsizliklerden en azade ilişkidir". Burada Freud'un ironik bulduğu nokta, Oidipal bağlılıklarını tatmin etmek için karısına yönelmiş olan bir adamın, kendi istediği şeyi oğlunun aldığını görmesidir: "İnsan öyle bir izlenime kapılıyor ki, erkeğin aşkı ile kadının aşkı farklı psikolojik aşamalarda ortaya çıkıyor" (Freud, 1973b: 168). Oidipus anlatısının tüm maksadı bir çift üretmek, bir erkek ve bir kadından oluşan bir çift üretmek olsa da, çift başarısızlığa uğrar, iki yarım bir bütün etmez.

Freud'un geçerken değindiği bu noktanın kötü zamanlaması, eril ve dişil terimleri arasındaki karşılıklı tekabüliyeti imkânsız kılar (Gallop, 1982: 22-4). Irigaray'ın (1985a: 27) söylediği gibi: "Oidipal yasak, erkeğin arzusu ile kadının arzusunun birbirine yabancı olmasından ötürü cinsel ilişkilerin yaşanamaz olduğu bir kültürde yürürlüğe konduğunda, ... bir biçimde kategorik ve zorlama bir yasa gibi görünür". Bu iki arzu ancak dolaylı bir şekilde, anne olarak kadın ile dolayım olarak çocuk (tercihen oğul) arasında birbirini bulur. (Irigaray'a göre, dişi çocuk –kusurlu dolayım– arketipik bir dolayımdır, ama aynı zamanda inkâr edilmesi zorunlu bir dolayımdır.) Annelik, bastırılmış bir dişi cinselliğindeki gediği doldurur ve erkek, oğluyla özdeşleşir (Irigaray, 1985a: 27). Ama Irigaray Oidipal yasağın, kategorik olsa bile, babanın otoritesinin süreğenleştirilmesinin araçlarını sağladığını söyler. Böylelikle, Oidipus anlatısının hem işlediğini hem de işlemediğini söyleyebiliriz. Bu özne kurmacasının (babanın yasa-

sının süreğenleştirilmesi, kadının anne olarak ya da mübadele nesnesi olarak konumlandırılması gibi) belli etkileri var, ama öyküye kazınmış olan şey bir başarısızlıktır. Bu özne kurmacasında aynı zamanda öznenin kurmacalığını buluruz: Kadınsı olan dışlanır; özne bütün ya da eksiksiz kılınamaz, bütünlük fantezisi ayakta kalsa bile...

Freud'un "Kadınsılık" adlı yazısında "kadın muamması"ndan söz edişi, bazı okumalarda, eril ve dişil karşıtlığını parçalamaya elverişli bir açılış hamlesi sağlayan bir adım olarak kabul edilmiştir. Freud (1973b: 165) bu muammanın "kadınların hayatlarında ifade edilen biseksüellikten çıkarsanabileceğini" söyler ve yazının başlangıcında psikanalizin bu açıdan görevini şöyle betimler: Psikanaliz "bir kadının ne olduğunu betimlemeye" çalışmaz, daha ziyade "kadının nasıl oluştuğunu, biseksüel eğilimli bir çocuk olmaktan çıkıp gelişerek nasıl kadın haline geldiğini" sorgular (Freud, 1973b: 149). Burada hayati önemi olan nokta, kökensel biseksüelliğin sonraki evrelerde söz konusu olan biseksüellikten çok farklı olmasıdır, erkeksilik-kadınsılık kaymasının Oidipus kompleksinden sonra ortaya çıkmasıdır. Bu sonraki evrenin biseksüelliği erkeksiliğe gönderme yapılarak tanımlanır, ama kadınlar açısından "kökensel" olan biseksüellik, aynı zamanda erkekler açısından da kökenseldir. Bu, Freud'un ilk olarak, Oidipus kompleksini ele almadan önce yazdığı *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*'de geliştirdiği bir görüştür (1977a [1905]). Bazı yorumcular buradan hareketle, eril-dişil yapısını yerinden oynatmak için farklı bir kökenin –eril olmaktan ziyade biseksüel olan bir kökenin– yeniden temellük edilmesi gibi bir şey önermiştir. Heath (1982) ve Kofman'ın (1985) argümanlarını izleyen Jacobus (1986: 20-1), kadınlar açısından köken olarak biseksüelliğin ortaya atılmasının "kadınları erkeklerin birer türevi kılmayıp, tersine genel olarak cinselliğin bir modeli haline getirdiğini" savunur. Böyle bakıldığında, hem eril olan hem de dişil olan sahtedir. Freud'un biseksüellik anlayışı, erkeğin ve kadının "sabitlenmiş cinsel düzenine karşı alternatif bir temsilin başlangıcını" sağlamaktadır. Bu bir manivela noktasıdır, ama Freud farklılıkları özdeşlik altında "nötrleştirerek", biseksüelliği eril terimler çerçevesinde tanımlayarak sabit cinsellik düzenini yeniden eski sağlamlığına kavuşturur (Jacobus, 1986: 21; ayrıca bkz. Clément, 1983: 83; Cixous, 1986: 84-5). Freud'un çokbiçimli sapkınlık açıklaması, cinsel farklılaşmadan önce gelen bir aşamayı anlatır. Nitekim, bu biseksüelliği bir cinsel belirsizlik olarak, hatta kökensel bir belirsizlik olarak yeniden formülleştirebiliriz. Bu durumda sorun, birbirlerinden farklı cisimleşmelere koşut olarak, farklı belirsizlikler sorunu haline gelir. Eril-dişil sabitlemelerinin ötesine geçme imkânı belki de bu noktada yatmaktadır.

Lacan'ın Freud'u yeniden okuyuşu, kastrasyon kompleksi ve dil arasında dolaysız bir bağlantı olduğunu ortaya koyar. Özne, simgesel düzene kastrasyon kompleksi aracılığıyla geçer. Fallus, ayrılma ve farklılaşmanın, yani dilin işlerken dayandığı ilkelerin alameti farikasıdır. Lacan dilde ya da öznede özdeşlik olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır; ortaya koyduğu eserlerin, sözün (*logos*) yapmacık iddialarını ve bunun kadının erkekle bağıntılı bir şekilde, olumsuz tarzda, eksiklik olarak tanımlandığı bir cinsel farklılaşmaya dayanma biçimini gün ışığına çıkarmaya yönelik projeye hatırı sayılır katkıları olmuştur. Lacan'a göre dil namevcutlar yoluyla işler ve bu durum öznenin mevcudiyetini imkânsızlaştırır. Kadınsı, dildeki namevcudiyettir. Feministlere göre burada sorun, Lacan'ın, kendi betimlediği fallusmerkezciliğe nasıl katıldığıdır. Bu sorun fallusun aşkın gösteren (*transcendental signifier*) olması etrafında gelişir (Lacan, 1982: 74-86; Gallop, 1982: 36). *Logos*'un yapmacık iddiası fallik bir iddia olsa da, Lacan'a göre bu iddianın boşluğunu göstermede araç işlevi gören farklılaşma alameti yine fallustur. Irigaray, Cixous, Gallop ve Jacobus gibi feministler işte bu noktaya yaslanarak Lacan'ın fallusmerkezci olduğunu savunmuşlardır (bu konu şu eserde tartışıldı: Mitchell ve Rose, 1982). Burada şu soruyu sormak gerekiyor: Niçin fallus ve yarılma (*splitting*); ve farklılaşma uğrağı olarak niçin kastrasyon?

Dil ve anlamın fallusmerkezcil temelini sorgulamak gibi genel bir amacın bir parçası olarak feministlerin benimsedikleri bir strateji, ayrılma ve farklılaşmadan oluşan fallusu içeren örneklerin dışında kalanları tanımlayarak, ayrılma öyküsünü yeniden yazmak oldu. Her ne kadar fallusun kültürel önemi tartışılmamaktaysa da, burada hedef yine bastırmaları saptamaktır ve dil ile özne açıklamalarındaki farklılaştırmayı yeniden betimlerken güdülen amaç, farklı bir farklılaşma anlayışına dayalı alternatif anlam ilkelerinin önünü açmaktır. Yani feministler aslında oldukça açık bir soru sordular: Ayrılma kastrasyon kompleksinden çok daha erken, sözgelimi doğumda ya da hatta ana rahminde gerçekleşiyor olamaz mı? (Örneğin bkz. Jacobus, 1976: 147; Benjamin 1986: 82.) Freud (1977a [1905]: 98, 144-5), memeden kesilmeyi hayati önem taşıyan bir yitirme ve eksiklik deneyimi olarak görmüştü (ayrıca bkz. Laplanche 1985: 19-20). Memeden kesilmenin, anneden nihai kopuş olarak kastrasyon kompleksinin ön tasviri olduğunu düşünmek şart mı? Anlam ve dilin temelinin kastrasyon kompleksinden ziyade bunun gibi pratiklere oturtulması fallusu bulunduğu konumdan uzaklaştırır ve anne *ile* çocuğu, ayrılmanın "failleri" kılar (Benjamin, 1986: 82). Bunun aynı zamanda anlamın ilkeleri açısından da önemli sonuçları var. Sözgelimi, görmenin imtiyazlı kılınma-

sına son verir. Kastrasyon kompleksi görme ya da hiçbir şey görmeme etrafında döner (Freud, 1973b: 158-9; 1977a [1925]: 336-7; Jacobus, 1986: 113; Doane, 1982: 79-80). Alternatif ayrılma noktaları ise dokunma, işitme, koku ve tat alma duyularını içerir (Freud'un vaka incelemelerinde getirdiği açıklamalara bakarak bu duyuların, bilhassa da işitme duyusunun kastrasyon kompleksinde rol oynadığını düşünmek mümkündür oysa). Özdeşlik arzusunun kışkırtılmasının, tam da görmeyle oluşan bir ayrılmanın doğasında yattığı söylenebilir. Öbür duyular, terimler ya da öğeler arasındaki farklı bağıntı ilkelerine işaret eder. Bu ilkeler arasında en dikkat çekenleri de sınırdaşlık (*contiguity*) ve düzdeğişmecedir (*metonymy*).[9]

Lacan'ın özdeşlik fantezisine ilişkin ünlü "Ayna Evresi" yazısı görme ve özdeşlik üzerinde durur. Bu, kökensel özne bütünlüğü fantezisinin imgesel (*imaginary*), geriye yönelik olarak etkin (*retroactive*) ekonomisine ilişkin bir öyküdür (ne ki Lacan bu denemenin bilim statüsünde olduğunu düşünecektir). İmgeselliğin anlam ilkesi benzerliktir, gösteren ile gösterilenin birleşimidir, bir dolaysız tekabüliyettir: "Bu imge ben'im". İmgesel, bilhassa "karşıdan görünen imge temelinde oluşturulmuş insan yavrusu ego'suna", aynadaki ego'ya gönderme yapar (Laplanche ve Pontalis, 1973: 210). Ama, imgesellik de ayna evresi de dar görüşlü bir gelişim öyküsü olarak yorumlanmamalı.

Ayna evresi, "Ben"in (*I*) istikrarsızlığına ilişkin bir öyküdür. Özne, ne "Ben"in kökenidir ne de merkezdir. Ayna, çocuğun bedenini "yeniden kopyalar"; ama kabul edilen beden imgesi çocuğun eşgüdümlenmemiş bedeninin çeşitli parçalarına "tekabül" etmez (Lacan, 1977: 1-2). Bedenin "iç" kısmı bölük pörçüktür; dış kısmı "bedenin total biçimidir" (Lacan, 1977: 2), imgede sabitlenmiştir. Nitekim, imago ile *özdeşleşme*, özdeşlik fantezisinin oluşturucusudur. Aynadaki imgeyle özdeşleşme, tutunumlu bir özerk özne fantezisi sağlar, ama bu özne bir yarıkta (*split*) oluşturulur: İmge çocuğu böler –iç ve dış. Dahası, özne, bir ötekinin algısıyla özdeşleşerek kendisine bir imge oluşturur (Foucault'nun kendi kendini gözetleme konusundaki kavrayışına çok benzeyen bir işlemdir bu). Yani, "Ben", benliğin kendi içinden kaynaklanmaz; özne ötekinin konumundan –birilerinden ya da biryerlerden– hareketle kendisine ayna tuttuğu zaman kavranır. Nitekim, Lacan (1977: 6), benliğin tanınmasının (*recognition*)

9) Freud, *Uygarlık, Din ve Toplum*'da yer alan bir dipnotta, medeniyetin gelişimiyle birlikte başat duyu olarak kokunun bastırıldığını ve onun yerini görmenin aldığını iddia etmişti (1985a [1930]: 295 ve devamı). Kokunun önemi konusunda ayrıca bkz. Benjamin'in (1969: 214) "Proust İmgesi"nde "istençdışı belleğin en alt tabakası" olarak kokunun önemi.

bir yanlış tanıma (*misrecognition*) uğrağı olduğunu söyler (ayrıca bkz. Gallop, 1985: 82-90; Clément, 1983: 84-96). Bunu tersine çevirebiliriz: Yanlış tanıma uğrağı tanımadır. Ayna, özdeşlik fantezisini, özne ve nesne arasında tekabüliyetin mümkün olduğu fantezisini kurar. Ama tam da ayna tutma süreci, bu imkânı bir fantezi haline getirir: Süreçte iki değil, üç terim içerilmektedir; benlik imgesi, (hayali) bir ötekinin bakışına bağımlıdır (ayrıca bkz. Benveniste, 1971: 220-2). İmgeye ayna ve öteki aracılığıyla gönderme yapılması, öznenin orada tek başına durmadığını gösterir.

Bu bölümün başlangıcında psikanalitik teorinin, tikel olan açısından metodolojik bir önem taşıdığını söylemiştim. Freud'un vaka incelemeleri, tikele ilişkin örnek birer analizdir. Bu analizler bireylerin tikel tarihleri hakkında Freud'un anlattığı öykülerdir; Freud Oidipus kompleksinin evrensel olduğunu düşünmüş olsa bile, her şeye rağmen bu kompleksin her tekrarında bir tikellik olduğu görüşüne varmıştır. Freud'un tüm analitik projesi bu varsayıma dayanır ve aslında psikanalitik teorinin gelişimi özgül analizlerden başlar. Oidipus miti kimi zaman Freud'un çalışmalarında bir "model" işlevi görüyormuş gibi görünse bile, Freud'un bu mitin önemini yaptığı özgül analizler yoluyla kavradığı anımsanmalı. Dahası, Oidipus miti sonraki analizleri ne denli biçimlendirmiş olursa olsun, ilkin Freud'un özel örneklerin birer tekrar olduğuna ikna olması gerekiyordu. Bu da, Freud'un analiz edilen karşısında açık uçlu bir tutumu muhafaza etmesini sağladı.

Hem Foucault hem de Freud, çok farklı yollardan olsa bile bireyi bir analiz nesnesi olarak aldılar. Gelgelelim, her ikisinin yaklaşımı da her tür bireyciliğe ters düşer. İster birey olsun ister başka herhangi bir şey, "teori"den ziyade analize davetiye çıkartan şey, herhangi bir nesnenin tikelliğinin tanınmasıdır. Tikele duyulan ilgi, değişimi nasıl kavradığımız konusunda da bazı imalar barındırır. Oidipus gibi anlatılar özneye dayatılıyor ya da özneyi yazıyor olsa da, yapılan sırf bu değildir. Kodların ve öğelerin her tikel bileşiminde bir yeniden yazma imkânı barınır. Foucault'nun açıklamasında, özne, karmaşık ve muhtemelen çelişkili bir söylemsel pratikler ağı içerisinde konumlanır. Reddetme imkânı, öznenin konumlanmasının bu özgüllüğünde ya da Foucault'nun deyişiyle çokkatlılığında yatar. Freud'un açıklamasında, medeniyet, çağrışım zincirleri yoluyla yeniden faal hale gelen arzu fantezilerinin bastırılmasını talep eder. Bunun her örneği tikeldir; çağrışım kurallara bağlıdır, ama oluşturulabilecek kombinasyon imkânları çok geniştir. Dolayısıyla sarsma imkânları da çok geniştir.

Bölümün bu kısmındaki sorunları Freud'un (1977b [1905]) "Dora" vakası incelemesiyle ilişkili olarak sonuçlandırmak istiyorum. Bu, Freud'un

incelemeleri arasında muhtemelen en çok okunan vaka incelemesidir (feministler açısından 'muhtemelen' değil, kesinlikle; örneğin bkz. ICA, 1984; Bernheimer ve Kahane, 1985). Bu, fallusmerkezcil kültür içerisinde kadının konumlanmasına dair bilhassa çarpıcı bir örnektir: Dora, erkekler arasındaki –babası Bay K. ve Freud arasındaki– mübadelenin nesnesidir; Freud'un açıklamasında ortaya çıkan şey, tam bir aile kabusudur. Burada bir imkânsızlık vardır. Dora, nesne ve özdeşleşme tercihleri açısından hangi şıklara sahipti? Bir yanda mübadele ilişkileri içerisinde olan erkekler, öbür yanda da mübadele nesneleri olan kadınlar ya da "anne" vardı ve bu kadınlar ya da "anne", "hiç" diye tanımlanıyordu. Bir konuşma konumuna sahip olmayan Dora'nın bedeni isterik semptomlarda konuştu. Freud'un uyguladığı terapiyi Dora'nın reddetmesinin, Freud'u bir sevgi nesnesi olarak kabul etmemesinin ve feministlerin Dora'yı bir reddetme örneği olarak görmesinin nedeni budur (Cixous, 1986: 99, 147-55).

"Dora", Dora'ya ilişkin bir öykü olduğu kadar Freud'a ilişkin bir öykü olarak da okunmaktadır. Bu vaka incelemesini bilhassa ilginç kılan şeylerden biri, öyküyü kaleme alışına dair açıklamasıyla birlikte Freud'un hem metindeki hem de analizdeki konumudur. Bu bağlamda feministler, Freud'un gözden kaçırdıklarına ve bastırmalarına dikkat çekmişlerdir. Metin bir anlamda bu türden bir okumaya davetiye çıkarmaktadır: Freud gözden kaçırdığı şeylerin bazılarına kendisi işaret etmektedir, ipuçları sunulmaktadır ve metinde Freud'a Freudçu sorular sormayı sağlayan gedikler vardır. Bunun en bariz örneği "öbür" metindir, dipnotların anlattığı öyküdür. Freud (1975 [1905]: 152, 162), Dora'nın homoseksüelliğini ve Bayan K.'ya olan eğilimini gecikmeli olarak keşfedişine sayfanın altında kalan bu satırlarda değinir. Bunu, Dora'nın babanın ikamelerinde uğradığı düşkırıklığıyla açıklar. Buna göre, gerileksel* bir erillik kompleksi Oidipus kompleksi yoluyla aktarılmaktadır.

Feministlerin bununla bağlantılı olarak sordukları sorulardan biri şudur: Kadının erilden bağımsız olarak arzu duymasının imkânı var mıdır ve kadının anneyle ilişkisi daha farklı bir şekilde nasıl tasvir edilebilir? "Dora"nın söyleminde "anne", dikkat çekici bir şekilde namevcuttur, sözgelimi "ondan hiçbir şey almıyorum" cümlesini sık sık tekrarlar.[10] Şu halde, aktarımın gecikmeli olarak sonradan yapılması söz konusudur. Bu

* *Regression*: Kişiliğin gelişmesinin önceki evrelerine geri dönüş. Özne, libidinal ve ego gelişiminin önceki bir evresine gerileyerek endişeden kaçınmaya çalışır ve bir savunma sürecine girer. (ç.n.)

10) Bkz. Jacobus'un (1986: 137-93) [Raffaello'nun] "Sistina Madonnası"nı yorumlayarak anneyi yeniden betimleyişi.

da, Freud'un eğilmediği bir soruyu, Freud'un Dora'ya karşı-aktarım yapıp yapmadığı sorusunu ve dişil bir konuma yerleşmeye arzu duymuş olması olasılığını gündeme getirir (Freud, 1977b [1905]: 157-60). Beden ve cinsellik hakkında dolaysızca konuştuğunu, bir bilim adamı olarak konuştuğunu ifade etmek için, "*j'appelle un chat un chat*"* der Freud (1977 [1905]: 82). Freud'un bastırmalan kadınsı cinsellik söz konusu olduğunda belirgin bir şekilde açığa çıkar; onun açısından Dora kesinlikle bir muammaydı. Bu durum, bu öyküyü yazma, anlatısallaştırma arzusuna dikkat çeker. Dora, kendisine ait öyküye Freud'un bir son bulmasını istemedi; Freud Dora'yı işten ayrılacağını bildiren bir "mürebbiye" gibi görüyordu, ama tersine, Dora çıkıp gitti, *Freud'u* bir mürebbiye konumuna koyarak onu işten attı.

Freud niçin, kimi açılardan başarısız olduğunu itiraf ettiği bir vakayı yazmayı tercih etti? Marcus (1985: 88), öyküyü anlatma arzusunu kışkırtanın tam da Freud'un terapideki başarısızlığı ve Dora'nın reddi olduğunu savundu. Burada mesele, Weber'in totalleştirme arzusuna, bir bütün, eksiksiz bir tasvir elde etme arzusuna ilişkin görüşlerine ve Freud'un eserlerinin hem bu arzuyu gösterme hem de bunun gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını ortaya koyma biçimine ilişkin savunusuna gelip dayanıyor. Freud, bölük pörçük olduğunda ısrar ettiği bir şeyi bütün kılmak istedi; bu vaka incelemesine "Bir Analiz Fragmanı" başlığını koymuştu. Freud'un kendi görevini tutunumlu bir öykü sağlamak diye betimlediğini göz önünde tutarsak, bu bir ikiyüzlülüktür. Ama bu ikiyüzlülük, bölük pörçüklük ile bütün yaratma arzusu, tutunumlu bir benlik öyküsü anlatma arzusu arasındaki çatışmayı gün ışığına çıkarır. Freud'a göre (1977b [1905]: 45-7) hastaların sorunu, tutarsız öyküler anlatmalarıdır; burada Freud'un rolü, "kavranabilir, tutarlı ve kesintisiz", bütünlüklü bir öykü üretmektir. Başarılı analizlerin sonucunda hastalar bu öyküyü kendi öyküleri olarak görürler, semptomlar konuşmaya dönüştürülür (Marcus, 1985: 71-2). Kısacası, hastalar öyküyü anlatmak zorundadırlar. "Dora" başarılı değildi; Dora Freud'un öyküsünü kabul etmedi. Bu durum belki de Freud'u, analizinin parçalılığına bir tepki olarak, tutunumlu bir anlatı oluşturmaya zorlamıştır. Dora, Freud'un ellerinden kayıp gitti: Burada söz konusu olan *Freud'un* öztutunumluluğudur (*self-coherence*).

Marcus (1985: 64, 70), anlatı yapısının karmaşıklığı ve çizgisel olmaması açısından Dora'nın modernist romanla ve Borges'le karşılaştırılabilir olduğunu iddia eder. Metin kendi üzerinde düşünüme geçer, öykünün bir

* "*Ben kediye kedi derim*", dobra dobra konuşmak anlamına gelen Fransızca deyiş. (ç.n.)

öyküsünü sunar. Bir bakıma kurmaca olduğunu itiraf ederken, aynı zamanda gerçek olduğunu iddia eder. Metin bu bakımdan bir kültürel analiz "modeli"dir: Olgu-kurmaca karşıtlığı kırılır ve yazar-araştırmacı konumu yadsınmaz. Bunun bir sonucu olarak, metindeki bastırmaları görüp ayırt etmek nispeten kolaylaşır. Okuyucu şu soruyu sormaya davet edilir: "Bu metinde Freud nerede duruyor?" Freud, bize kendisi hakkında "dobra dobra" konuştuğunu, kendi rolünü sorguladığını söyler; böylelikle neyin dobra dobra anlatılmadığını sormaya davet edilmiş oluruz. Freud bütünlük kurma arzusunu kabul eder, ama başka analizlerin önünü açacak tarzda yazar. Ve aslına bakılırsa, bu metin, kültürel üretim yaratma –öykünün, kadınsılığı farklı bir şekilde kaydedecek yeniden yazımlarına olanak tanıma– etkisine sahiptir. (Sözgelimi, *Sigmund Freud's Dora: A Case of Mistaken Identity* [Freud'un Dora'sı: Bir Hatalı Kimlik Vakası] filmi, yönetmen McCall, Pajaczkowska, Tyndall, Weinstock [1979] ve Cixous'nun Dora'nın Portresi adlı oyunu [1979].) Cixous gibi feministler açısından Dora, reddin ve Freud'un ellerinden kayıp gidenin, bilinçdışının bedensel konuşması olduğu için bilhassa önemlidir. Dora'nın isterisi ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın (ister direniş, ister bastırma ya da her ikisi birden), bu vaka "bedeni yazma" düşüncesinin, kadınsının bastırılmasına dayalı bilgiyi sarsan farklılığın bedensel kaydedilişi düşüncesinin bir tür modeli olmuştur. Cisimleşen bilinçdışı, psikanalitik söylem dahil olmak üzere söylemin düzeninden kaçar. Ne ki, bu tip feminist formülleştirmelerin yolunu açan da Freud'un bu öyküyü anlatışıdır.

Bergson: Merkezleşmiş Özne

5. bölümde, Bergson'un özneyi nasıl düşüneceğimiz konusunda önemli imalara sahip olan süre (*duration*) teorisi ve çokkatlılık metodolojisine ilişkin ayrıntılı bir açıklama sunacağım. Burada, Bergson'un *Matière et mémorie*'nın [Madde ve Bellek] bir bölümüne değinmek istiyorum; Bergson söz konusu bölümde, doğrudan doğruya merkezleşmiş özne sorusunu ele alır ve bir tersine çevirme stratejisi yoluyla özneyi etkin bir şekilde yerinden kaydırır (Bergson, 1950b). Sözgelimi Lacan merkezleşmiş özneden işe başlayıp bu özneyi parçalayarak yol alır, oysa Bergson merkezleşmiş özneyi hareket noktası olarak kabul etmenin hatalı olduğunu savunur. Bergson, merkezleşmiş benlik nosyonunun önemini yadsımaz, ama bunun, benliğin hareket noktası olarak kabul edilmesiyle açıklanamayacağını öne sürer. "Benim dış dünyaya inancım, yer kaplamak gibi bir özelliği

olmayan duyularımı kendi benliğimin dışına yansıtıyor olmam olgusundan kaynaklanmaz, kaynaklanamaz: Bu duyular nasıl yer kaplayabilirler ki? Ne diye bir dışsallık nosyonu edineyim ki?" (Bergson, 1950b: 43) Bu soru bazı açılardan Lacancı görüşe benzer. Burada Bergson, özdeşlik nosyonunun, "bizim tasavvurumuz" olarak bedenimizin bağıntısal yoldan edinildiğini savunur (Bergson, 1950b: 43). Ama Bergson'un yaklaşımında, imgeselin kökensel bir bütünlüğü söz konusu değildir. İmgeselin simgesellik aracılığıyla geçmişten getirilmesine rağmen, Lacan'a göre, merkezsizleştirilecek (*decentered*) olan şey, imgeselin öznesidir.[11]

Bergson (1950b: 43), maddi dünyayı kapsayan beden-imgeler kümesinde nasıl olup da bedenimize imtiyazlı bir konum verir hale geldiğimizi sorar. Sorunlu olan dış dünya değildir; bizim "merkez olarak benlik" nosyonuna ulaşmamızdır. Bergson (1950b: 43-4) şunu söyler: "Sık sık yapıldığı gibi benim bedenimden işe başladığınız takdirde, bedenimin yüzeyinden kaynaklanan izlenimlerin ... benim açımdan nasıl bağımsız nesneler haline gelebildikleri ve bir dış dünya oluşturabildiklerini bana anlatamazsınız". Bu, insanın elini kolunu bağlayacak kadar yalın, ama anlam ve eylem kaynağı olarak özne anlayışını da kökten çürüten bir savunudur: Hareket noktamız yalnızca benliğin içselliğiyse eğer, bir dışsallık duygusu çıkabilir miydi ortaya? Bergson'un açıklamasında her şeyden önce bir imgeler kümesi ve bu küme içerisinde de eylem merkezleri vardır. Benim bedenimin eylemlerin gönderme yaptıkları bir merkez haline gelmesi, ancak çevreden işe başlayıp merkeze doğru hareket ettiğimizde anlaşılabilir. Merkezden işe başlayarak çevreye doğru hareket etmek, başa çıkılamayan sorunlar yaratır: "Uzanımı olmayan duyumlardan" hareketle yapay olarak parça parça inşa edilmiş bir dış dünya düşüncesi. Böyle bir düşüncede bu duyumların, ne nasıl olup da "uzanımlı bir yüzey oluşturduklarını ne de sonradan nasıl olup da bedenin dışına yansıtıldıklarını" anlayabiliriz elbet (Bergson, 1950b: 44).

> Aslında, önce kendimi genelde maddi dünyaya yerleştirip daha sonra bedenim diyeceğim eylem merkezini de bu dünyadan tedricen kesip ayırmama karşılık, tüm belirtilere rağmen, hâlâ kendi bilinçli benliğimden hareket edip oradan bedenime ve öbür bedenlere ulaşmam gerektiğinde ısrar etmek niye...? (Bergson, 1950b: 45)

Bergson, hatalı benlik görüşünün, uzamsallığın (*extensity*) homojen bir boş uzay (*space*) olarak, yani nitel ayrımları olmayan bir dış dünya olarak

11) Bu konuda Sartre ve Lacan'a yönelik mükemmel bir eleştiri için bkz. Bryson (1988).

kabul edilmesinden kaynaklandığını savunur. Uzamsallığın nitel ayrımlar barındırmadığının düşünülmesi, benliğin ve onun niteliklerinin dış dünyaya yansıtılması fikrini mümkün kılan şeydir. Oysa Bergson'a göre tersine, maddi dünyayı karakterize eden şey nitel farklılıklardır.

Duyuların eğitimi yoluyla, üzerinde eylemde bulunulan ve bunun karşılığında edimde bulunan "kendi bedenimiz" nosyonunu ediniriz. Ama duyuların geçirdiği bu gelişim süreci, edimde bulunan bedenlerden oluşan bir sistem içerisinde cereyan eder: Çevresini saran beden-imgelere yanıt olarak bedenimin icra edebileceği birçok eylem türü varsa eğer, aynı durum öbür bedenler için de geçerli olmalı. Beden, duyular aracılığıyla bedenlerin eylemlerini yorumlar ve böylelikle öbür bedenler üzerinde eylemler icra edebilir (Bergson, 1950b: 46). Bergson, görmeyi imtiyazlı kılmaz; duyuların karmaşıklığıyla ve duyular ile eylemler arasındaki bağıntılarla ilgilenmektedir. Duyularımızın verilerinin "tam da şeylerin nitelikleri" olması hayati önem taşır. Bergson bunu iddia etmekle, içsel ve dışsal arasında nitel bir farklılık olduğu anlayışını ve bilinçte (bilincin kendisinden nitel olarak farklı olan) maddi dünyayı bilmekten ibaret bir bilgi anlayışını altüst eder. Nitel farklılık tarafından karakterize edilen duyularımız maddi dünyaya *aittir*.

Foucault gibi Bergson da birbirleriyle bağıntılı olarak edimde bulunan bedenleri vurgular: Maddeci, bağıntısal ve seyyar bir "özne" anlayışıdır bu. Foucault'nun iktidar sistemi anlayışında değişim imkânı daima vardır; Bergson'un nitel farklılık kavramı, dönüşümün potansiyelini kavrama açısından bir katkı daha yapar, cisimleşmiş süreç anlayışını ortaya atar.

Irigaray: Metalar Benliğin Aynası mıdır?

Benliğin doğa üzerinde görülen iş aracılığıyla oluştuğu, yani emeğin ürünlerinin benliği yansıttığı, benliğin özneyi yansıtan nesnelerde dışsallaştırıldığı düşüncesi, Hegel ve Marx'tan bu yana modern toplum teorisine sinmiştir. Hegel'in yabancılaşma anlayışını devralan Marx, bu ürünlerin kapitalizm koşullarında büründüğü özgül biçimin meta olduğunu savunmuştu. Marx'ın düşüncesine cinselliği katan feministler, kadının konumunun bir meta konumu olduğunu, emek öznesinin eril olduğunu savundular. Burada dikkat çekilen nokta, meta biçimi ve kimlik arasındaki yakın bağlantıdır. Yapıbozum kısmen, Marx'ın *Kapital*'in 1. cildinin 1. bölümünde net bir açıklamasını sunduğu metanın anlam ilkelerinin –aynılık ile birbirinin yerini alabilirlik ilkelerinin– sökülmesinden ibarettir. Metalaş-

manın cinsel sacayaklarını gün ışığına çıkarmak, meta olarak kadının nasıl da bir ayna olduğunu göstermek bu projenin önemli bir hamlesidir. Bunun hem öznenin hem de toplumsalın sökülmesine ne gibi bir katkıda bulunduğunu Irigaray'ın Marx okumasına başvurarak tanıtlamak istiyorum.

Lévi-Strauss'un kadınların mübadelesi konusundaki düşüncelerini Marx'ın metalar hakkında yazdıklarıyla birlikte yeniden okuyan Irigaray, cinsiyetli özne ile ekonomi arasında bağlantılar kurar. Irigaray, Lévi-Strauss'la ilintili olarak, "Pazardaki Kadınlar" başlıklı yazısında, kültürel düzenin homoseksüel olduğunu, bunun da erkekler arasında kadınların mübadelesinden oluşan heteroseksüel bir mübadele ekonomisi tarafından maskelendiğini savunur. Irigaray, patriyarkal toplumlardaki tüm üretim ve mübadele sistemlerinin (kadınların, göstergelerin, metaların üretimi ve mübadelesinin) erkeklere gönderme yaptığını, erkeklerin işi olduğunu ve erkeklerin arzularını değerli kıldığını savunur (Irigaray, 1985a: 171). "Antropologlar"ın doğadan kültüre geçiş dedikleri şey, pratikte yasaklanan, ama "kadınların bedenleri aracılığıyla son sınırlarına vardırılan" "hom(m)o-seksüellik hükümranlığı"nın kurulmasıdır. Heteroseksüellik, "erkeğin kendi kendiyle ilişkilerinin, erkekler arasındaki ilişkilerin pürüzsüz işlemesi" için bir mazerettir (Irigaray, 1985a: 172). Kullanım değerinin ve mübadele değerinin (göstergelerin) yeniden üreticisi olarak kadınlar, "bu sıfatlarıyla simgesel düzenin sigortasıdırlar" (Irigaray, 1985a: 173).

Kadınların toplumsal düzenin güvencesi oldukları, bir altyapı oluşturdukları düşüncesi Irigaray'ın yazılarının değişmeyen izleğidir (1985a: 30-3, 84-5). Irigaray, "Söylemin İktidarı" başlıklı yazıda, mübadele yasalarının dışında olmakla birlikte bu sürece metalar olarak dahil edilen kadınların, politik ekonomiye yönelik bir eleştiri geliştirebilecek konumda olduklarını iddia eder. Bu eleştiri, "söylemin ekonomisinin üretim ilişkilerinin analizi üzerindeki etkisinin" analiz edilmesini gerektirecektir (Irigaray, 1985a: 85). Bu denemeden üç yıl sonra yazılan "Pazardaki Kadınlar", bu projenin bir parçası olarak düşünülebilir; sözgelimi Marx'a şunu sorar Irigaray: Ekonomiye ilişkin bu söylemde bastırılan nedir?

Marx'ın metalar hakkındaki analizini Irigaray, bu analizin patriyarkal toplumlarda kadınların statüsüne ilişkin bir yorum olarak kavranabileceğini göstermek amacıyla yeniden okur. Irigaray bu okumada metaların yerine kadını koyar. Metaların mübadeleye konu olabilmeleri için soyut bir şekilde, nitel olmaktan ziyade nicel tarzda ele alınmaları gerekir. Bir mübadele ilişkisi, mübadele edilecek iki metadan birine has olmayan ortak bir özelliğin varlığını gerektirir; her ikisinin de üçüncü bir terime indirgenebilmesi gerekir. Marx'ın analizinde bu üçüncü terim soyut emektir,

nicel boyutu açısından emektir. Bu nicel boyutu oluşturan şey, yani emek zamanı, 5. bölümde zaman konusunda yapılacak tartışma açısından epeyce önemli: Emek nicelleştirilebiliyorsa eğer, bu işlem zamanın nicelleştirilmesi sayesinde yapılmaktadır. Dolayısıyla, metalaşmanın nicelleştirilmesinin, zamanın bastırılmasını gerektirdiği söylenebilir.

Irigaray, soyut emek konusunda Marx'ı yeniden yazar: "Kadınlar mübadele edildikleri zaman, kadının bedeninin bir *soyutlama* olarak ele alınması gerekir" ve bu durumda üçüncü terim fallus olmaktadır. Kadınsılığa özgü nitelikler bu mübadeleler için hiçbir şey ifade etmez. Kadınların bedenleri soyutlaştırılır ve bunlar ortak bir özellik çerçevesinde, "erkeğin emeğinin ürünleri" olarak karşılaştırılır (Irigaray, 1985a: 175). Kadının mübadele değeri, "eril değerlerin mimetik bir dışavurumu"dur (Irigaray, 1985a: 180). "Erkek, ürettiği metaları işe yararlığın, kullanımın ciddiyetini bulanıklaştıran bir narsisizmle donatır ... metalar arasında, spekülasyona giren üçüncü tarafların perspektifinin dışında hiçbir ilişki olamaz" (Irigaray, 1985: 177). Bu simgesel düzende kadınların bedenleri, erkekler arasındaki mübadeleler için duyulan arzuyu yansıtır: Kadınların bedenlerinin özgül nitelikleri bastırılmak zorundadır. Irigaray, "Kendi Aralarında Metalar" başlıklı yazıda, "kadınlar ancak, erkek ve onun erkek dostları arasındaki, aslında erkek ve kendisi arasındaki dolayımın, trampanın, geçişin, aktarımın bir vesilesi olarak var olurlar" der (1985a: 193). Babaoğul arasındaki ensest ilişkisi dahil olmak üzere homoseksüel ilişkilerin perdelenmesi gerekir. Eğer standartın, yani fallusun değerinin muhafaza edilmesi ve penise, yani "haz aracına" indirgenmesi istenmiyorsa bu ilişki maskelenmelidir. Freud'un *Totem ve Tabu*'da (1985b [1913]: 205-6), erkek kardeşlerin, "arzuladıkları ve babalarını öldürmelerinin temel motivasyonu olan kadınlar"dan vazgeçerek enseste karşı yasayı getirmeleriyle, "onları güçlü kılan –ve muhtemelen homoseksüel duygulara, edimlere dayalı olan– örgütlenmeyi kurtardıkları"nı iddia ettiğine dikkat çekmeliyim.

Irigaray "Pazardaki Kadınlar" başlıklı yazısında, kadınların "doğal" ve "toplumsal" değerleri çerçevesindeki farklı toplumsal konumlarına ilişkin bir analiz sunar. "Anne" olarak kadın yeniden üretici doğası çerçevesinde konumlandırılır, mübadeleden dışlanır. Ensest tabusu anneler açısından işler; annelerin rolü toplumsal düzeni muhafaza etmektir, onların dolaşıma girmesi bu düzeni tehdit altına sokacaktır. Bakire, saf mübadele değeridir –erkekler arasındaki ilişkilerin göstergesidir, gerçekte toplumsal mübadele esnasında üzerinde oyun oynanandır. Fahişelik, hem kullanım değeridir hem de mübadele değeri ya da hiç değilse mübadele edilen kullanım değeri: Fahişenin bedeninin taşıdığı niteliklerin, "ancak

ve ancak, zaten bir erkek tarafından temellük edilmiş olmalarından" ve erkekler arasındaki ilişkilerin bir mevzisi olarak hizmet etmelerinden ötürü bir değeri vardır (Irigaray, 1985a: 185-6).

Marx'da insan toplumu, doğanın insan emeğine tabi kılınmasıyla nitelenir. Lévi-Strauss'da doğadan kültüre geçiş, kadınların erkek grupları arasında mübadele edilmelerine dayanır. Batı kültürünün bu söylemlerinde, kadınların yeniden üretim kapasiteleri doğa yakasında yer alıyor; simgesel düzende kadınlar ancak, bedenlerinin soyutlanması ve erkeğin emeğini yansıtması ölçüsünde, yani üretim ve mübadele ilişkilerinin öznesi olan erkeğin emeğini yansıtması ölçüsünde değer taşırlar. Gelgelelim, bu soyutlama süreci erkeğin kendisiyle ve öbür erkeklerle ilişkisinin bir dolayımlama aracılığıyla oluştuğunu gösterir. Burada dolayımlayan kadındır.

Irigaray, toplum ve ekonomi söylemlerine ilişkin bu yazılarında, (kendisi açık bir şekilde bir meta olarak konuşmasa bile) ekonomik ilişkilerdeki dolayımları, bilhassa da meta dolayımlarını gün ışığına çıkarmaktadır. Irigaray bu savlarını daha genel bir çerçevede, *logos* ve dilin işleyişlerine bakarak geliştirir: Eril öznenin özmevcudiyeti, mevcudiyet kisvesini muhafaza edebilmek için gizlenmesi zorunlu olan dolayımlara bağımlıdır. Öznenin kendini kendisiyle katmerlemesine (*reduplicate*) izin veren ayna, gizli kalır çoğu zaman (Irigaray, 1985a: 75). Nitekim, kadın, olumsuz bir ayna imgesi olarak işlev görür: Öznenin kendi üzerine katlanabilmesi için kadının özgül nitelikleri bastırılır; kadınsı olan bir olumsuzlama aracılığıyla tanımlanır.

"Ayna olarak meta", toplum teorisyenleri açısından çok cazip bir açıklama oldu (sözgelimi Baudrillard, 1975). Marx'ın "Meta Fetişizmi"ndeki tersine çevrilmiş ayna imgesi olarak meta açıklaması defalarca yeniden okunmuştur. Marx'ın bu açıklaması, modern kültürel biçimlerin analizlerinde hareket noktası olarak alınır sık sık. Marx'a göre, mülkiyet ilişkisindeki çifte yabancılaşma göz önüne alındığında, meta, işçinin emeğini yansıtmaz. Yine de, Marksizm bir anlamda, imgesel fanteziyi sürdürür: Üretimin öznesi ve nesnesi arasında hakiki bir yansıtma ilişkisinin mümkün olduğu fantezisi, benliğin dışavurumu olarak nesne fantezisi – gösteren ve gösterilen arasında bir ittifak olduğu fantezisi. Marx'ın meta biçiminin nicelleştirilmesine ilişkin bir eleştiri sunmasına karşılık, Irigaray bu eleştiriyi bir adım ileri götürerek bastırılan nitelliğe, kadınsılığın özgüllüğüne işaret eder. Sonuçta, bastırılana bu şekilde dikkat çekilmesi erkek ve onun ürünleri arasında hakiki bir yansıtma ilişkisi –dişilin nicelleştirilmesini ya da soyutlanmasını gerektiren eril niteliklerin yansıtılacağı bir ilişki– olabileceği fantezisini sarsar.

Metaların cinsel boyutunu ele alan teorisyenler arasında Simmel, Benjamin, Eco (1977: 26) ve Spivak (1988: 154-78) da sayılabilir. Benjamin'in modernlik betilerinden biri fahişedir; Benjamin bu betiyi Marx'ın "metanın ruhu" göndermesini Baudelaire'in "ruhun fuhuşu" imgesiyle bileştirerek ürettir. Ruhun fuhuşu metaların yalancı cazibesinden kaynaklanıyorsa eğer, o vakit cinsel nesne olarak fahişe, metanın ilkörneğidir (*archetype*) (Benjamin, 1973: 55-7; ayrıca bkz. Buck-Morss, 1986: 118-27). Simmel de meta ve fuhuş arasında buna benzer bir bağlantı kurar (1982 [1900]: 376-80). Fuhuş, tüm "tekil farklılıkların ortadan kaldırıldığı" bir ilişkidir. "Bu tür bir ilişkinin ekonomik karşılığı paradır"; para, nitel farklılıkları ya da Simmel'in deyişiyle (1982: 376-7) "tekil ayrımları" aşan bir nicelleştirme ve nesneleştirmedir. Simmel bir analoji kurar burada: Parada fuhuşun özünü görürüz; fuhuş da para biçimine bürünür. Simmel'in parayı modernliğin –karşılıklı değiştirilebilirlik, soyutlama, nicelleştirme– paradigması olarak analiz edişi, Irigaray'ın açıklamasına dikkat çekecek ölçüde benziyor. Simmel'in *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love*'da [Georg Simmel: Kadınlar, Cinsellik ve Aşk Üzerine] (Oakes, 1984) yer alan yazılarında ortaya çıkan şey, modern kültürün temelinde cinsel farklılaşmanın yatmakta olduğudur. Nesnel kültür erkeklerin faaliyetlerinin bir ürünüdür: Erkeklerin öznelliğinin, metaların nesnel dünyasındaki bir izdüşümüdür, orada dışsallaşmasıdır. Bu süreç, benliğin, homojen olduğu düşünülen bir dışsala yansıtılmasından oluşur; sonuçta da benlikten kopuşu üretir. Nitekim, çarpıcı bir Hegelci formülleştirmede Simmel, dolayımın eril bir varlık kipini nitelendirmesine karşılık, kadınların dolaysızlıkta yaşadıklarını iddia eder (Oakes, 1984: 24-5; Simmel 1984 [1923]: 103, 117-21). Bununla yakından bağlantılı başka bir iddiası da şudur: Kadınsı olan, "özne-nesne bölünmesinden önce gelen" bir uğraktır (Simmel, 1984: 132). Simmel'in bu iddiası ile Irigaray'ın savunuları arasındaki yakınlaşma, bir sonraki bölümde, dolayım ile dolaysızlık –ve özne-nesne bölünmesi– sorununa eğildiğim zaman daha belirgin hale gelecek. Bu mesele, beden ve anlam süreçleri arasındaki bağlantı sorunu etrafında dönmektedir.

Irigaray, kadınların bedenlerinin *maddesinin* toplumsal düzenin temel direği olduğunu, bu bedenlerin özgül niteliklerinin bastırıldığını, bunun da dolayım sürecini gizlemenin bir aracı olduğunu savunurken, –düzeni altüst etme potansiyeli taşıyan bir bölge olarak– beden ile bilinçdışı arasında dolaysız bir bağlantı kurar. Nitel farklılık, toplumsal düzenin tekilliği ile aynılığı ve eril öznenin özmevcudiyeti açısından bir rahatsızlık yaratır. Bundan sonraki bölümde, Irigaray'ın, farklılıktan ve çokkatlılıktan

oluşan farklı bir anlam biçimini "kaydeden" beden hakkındaki savunusuna eğileceğim. Bu noktada, "bedenin, bedenlerin imkânları nelerdir?" sorusu sorulabilir.

Buraya kadarki tartışmanın temel varsayımlarından biri, "özne"nin bağıntısal olduğuydu. Bundan sonraki bölümde, bilgideki benlik-öteki ilişkilerini, yani anlam ve bilgi süreçlerinin oluşturucusu olan iktidar ve arzu yapısını araştırarak bu sorunu irdelemeyi sürdüreceğiz.

4
İktidar

Bu bölümün izleği bilgideki iktidar ve arzu sorunu olacak. Bilgi eğer bir ayna tutma ilişkisinden ibaretse, böyle bir ilişkide arzunun yapısı nedir ve bu arzu iktidarla nasıl bağlantıya geçer? Arzu, benlik ve öteki arasındaki öznelerarası ilişkilere gönderme yapar; bilgi süreçlerini harekete geçiren şey de bu ilişkilerdir. Bir anlamda, bilgi ve anlam *arzudur*. İktidar ile arzu arasında bağlantılar kurmak, iktidar-bilgi mekanizmalarının, bilgideki iktidar ilişkilerinin yapısının ve bilgiyi yapıbozumuna tabi tutacak stratejilerle neler getirildiğinin anlaşılmasına katkıda bulunur. Bunlar –Foucault'nun deyişiyle– karşı-iktidar stratejileri olarak anlaşılabilirse eğer, aynı zamanda, farklı bir arzu yapısının oluşturucusudurlar ve bu arzu yapısı tarafından oluşturulurlar. Temsil etme arzusunun yapısının olumsuz olmasına karşılık, dönüştürme arzusunun yapısı olumludur: Farklı anlam yaratma tarzları ve farklı öznelerin üretimi açısından aslolan arzudur. Bilgi ve anlamı arzu çerçevesinde düşünmek, doğrudan doğruya bir arzu öznesi olarak, spekülatif bir bilinçten ziyade bedensel bir özne olarak bilgi öznesine dikkat çeker. Bilgi-iktidar ilişkisine karşı çıkma süreci, tam da arzu öznesinin dönüştürülmesine denk düşer.

Bu bölümde ilk önce, Hegel'in –efendi-köle öyküsünde yer alan– bilgideki iktidar ve arzu açıklamasına eğileceğim. Günümüz Fransız felsefesi Hegelci felsefe geleneğinden yola çıkar ve yapıbozumun temel nesnesi bu gelenektir. Feministler dahil olmak üzere Fransız felsefecilerin yazılarında sürekli ortaya çıkan bir izlek, bilgideki iktidar ile arzuya ve benlik-öteki ilişkilerine dair Hegelci senaryonun, Batı kültüründe, felsefi pratikte hüküm sürmekle kalmayıp aynı zamanda gündelik hayat pratiklerinde de kabul gördüğü düşüncesidir. Butler (1987: x), günümüz Fransız felsefesine gönderme yaparak şunu söyler: "Hegel'in arzu öznesi, Hegel'deki bulmacaları kesin olarak çözdüklerini iddia edenler için bile cazip bir kurmaca olmayı sürdürmektedir".

Daha sonra, Hegelci geleneğe yönelik eleştirel yeniden okumaları (özellikle Irigaray ve Cixous'nun okumalarını) ve Hegelci söylemin gücüyle hesaplaşmak üzere geliştirilen feminist stratejileri ele alacağım. Bu eleştirel çalışmalarda Hegel yalnızca iktidar hakkında söylediklerinden ötürü değil, aynı zamanda iktidarın Hegel söylemindeki işleyişlerinden ötürü de okunur. Hegel'in efendiye, özbilincin kesinliğine ve ona göre bu kesinlik açısından zaruri olan iktidar ilişkilerine dair öyküsü, aynı zamanda Hegel'in felsefesinin de öyküsüdür. Fransız feministlerinin eleştirel hedefi, Hegelci felsefedeki egemenlik kurma arzusudur. Hegelci "efendi" kavramının iki anlamı vardır; hem iktidar (İngilizce tercümede "efendilik") hem de bilme ("kavrama") anlamına gelir. Feministler, farklı bir arzu ya da benlik ile öteki arasında farklı bir ilişki önerirlerken, aynı zamanda farklı anlam ilkeleri, öğeler arasında kurulacak farklı ilişki biçimleri önermiş olurlar. Bedenler arasındaki (ve içerisindeki) ilişkiler ve böylesi ilişkiler açısından farklı duyuların önemi, bu anlam kavrayışının can alıcı noktasıdır.

Hegel: İktidar ve Arzu

Buradaki tartışmamız açısından temel metin, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin "Özkesinliğin Hakikati" başlıklı bölümü, özellikle de bu metnin "Efendi ve Köle" başlıklı kısmıdır (Hegel, 1977 [1807]). Ama ilk olarak kimi genel meseleleri anımsatmalıyım. Bazı Hegel uzmanlarının işaret ettikleri gibi, Hegel'in metinlerinin birer kurmaca olarak okunması gerekir. Böyle bir okuma, "kurmaca" olmasından ötürü Hegel felsefesinin değerini düşürmek şöyle dursun, "felsefi hakikat arayışında ... kurmacanın oynadığı hayati rolü gösterir" (Butler, 1987: 23). Bu, başka şeylerin

yanı sıra, felsefenin, –bilgi statüsü taşıma iddialarına rağmen– kurmacanın ya da edebi metinlerin mecazlarından bağımsız olmadığını ve olamayacağını söylemek demektir. Şu halde, Hegel'in yarattığı kurmaca, felsefi söylemin işleyişlerinin gün ışığına çıkarılmasına katkıda bulunur. Öyküler söz konusu olduğunda, yeniden anlatma daima bir yeniden yazma imkânını barındırır, Hegel'in felsefi öyküleri yeniden anlatırken yaptığı şey de budur aslında. Bu nokta, öykü anlatmanın "teori" karşısında barındırdığı açık uçluluk potansiyeline duyduğum genel ilgiyle bağlantılıdır. Sözgelimi, Hegel ve Freud'un öykülerini ve bunların Lacan, Cixous ve Irigaray tarafından yeniden anlatılışını naklederek bunların Batı kültürüne ilişkin farklı öyküler olduklarını, her şeyin *tek bir* öyküden ibaret olmadığını ve doğru bir öykü diye bir şeyin kesinlikle var olmadığını vurgulamak istiyorum. Bir anlamda bu öykülerin hepsi de doğrudur ve bunları bir arada ve birbirleriyle tokuşturarak okuduğumuzda belirlenimlerin çokkatlılığını ve çokkatlı özne konumlarını ayırt edebiliriz.

Hegel'in arzu ve bilgi öznesine ilişkin kurmacası, öznenin kurmacalık statüsü hakkında birşeyler anlatır bize. Bu kurmacalık dolayımlanmamış özbilginin (*self-knowledge*) imkânsızlığının bir sonucudur ve bu nedenle, bir öykü biçimi içerisinde ortaya çıkan böyle bir bilgi arayışına ilişkin bir açıklama, tam da felsefede dilin kurduğu dolayımlara dikkat çeker. Efendi-köle öyküsü, bir olayın öbürüne yol açtığı, tuhaf kıvrımların ve çözülmeyi bekleyen çelişkilerin ortaya çıktığı bir anlatıdır. Olayların özel dönüm noktalarını izlemediğimiz takdirde öykünün önemini, bilhassa da barındırdığı ironiyi ıskalarız. Öykünün gerçek önemi, ancak öyküyü yaratıcı bir hayal gücüne başvurarak ele aldığımız takdirde anlaşılabilir –bu bakış biçimi eleştirel bir ilgiyi engellemeyecektir. Böyle bakıldığında bu hakikaten fantastik bir öyküdür, çünkü "hata"sı ya da daha doğrusu, başarısızlığı tam da öykünün yapısında kayıtlıdır. Hegel'in efendi-köle öyküsü kendi benliklerimizin bir öyküsü olarak okunabilir ve bu haliyle cazip bir kurmacadır. Öykünün özeti şu: İnsan özne ya da özbilinç, kendi kendisiyle özdeşliğe, birleşik bir bağımsızlığa ve özdüşünüm ya da özbilgiye varmaya çalışır. *Tinin Görüngübilimi* Tinin gelişimini ya da özbilincin gelişimini anlatır; daha aşağı bilinç durumlarından ve duyulur dünyaya gömülü olmaktan çıkarak özkesinliğin hakikatine, felsefenin kendi üzerine düşünümüne varmayı anlatır. Hegel'de bulunan en önemli varsayımlardan biri, özbilincin başka bir özbilinçle ilişkiyi gerektirmesidir. Kendi benliklerimizi ancak, aynı türden ama bireysel olarak bizden farklı bir ötekiyle kurduğumuz ilişki aracılığıyla bilebiliriz. Kartezyen bilgi yaklaşımından farklı olarak, tekil, kökende yer alan bir bilen "Ben" yoktur; Hegel'e göre

bilgi, zorunlu olarak öznelerarasıdır. Özbilinç daima dolayımlanmıştır; bağımsızlık, bir ötekiyle kurulan ilişkiye bağımlıdır. Butler'ın (1987: 7) söylediği gibi, ironi de budur: Özbilinç "kendisini ancak bir dolayım yapısı olarak bilir".

Ötekiyle kurulan bu ilişki, Hegel'in bilgi açıklamasında arzunun taşıdığı öneme işaret eder. Bilgi süreci arzu tarafından motive edilir: Gösterinin başlayıp sürmesini sağlayan, benliğin ötekiyle kurduğu ilişki ve arzulanma arzusudur, tanınma arzusu ve benliğe öteki aracılığıyla ayna tutulmasıdır. Bu anlamda bilgi *arzudur*: "Özbilinç genelde *Arzudur*" (167).[1] Arzu, bilgi arayışıyla oluşmasından ötürü rasyoneldir; ama bu rasyonellik anlayışı, amaçlı rasyonelliğin tanımlandığı tarzda, bir amaç ya da hedef çerçevesinde tanımlanan bir rasyonellik anlayışı değildir. Bilgiye duyulan arzu bir anlamda aldatıcıdır ve bilgi arayışı sonsuzdur. Aslında, Hegel'in öyküsünde bir anlatısal kapanma olmadığı söylenebilir, böyle bir kapanma arzusu olsa bile. Diyalektik, herhangi bir çözümü geçici kılmaktadır.

Hegelci karşıtların birliği düşüncesi, çözümün mahiyetini anlamak açısından hayatidir. Karşıtların birliği asla istikrarlı ya da durağan bir birlik olmayıp, sürekli bir dağılma süreci içinde olan bir birliktir ya da eşanlı bir çözümlenme-dağılma sürecidir, karşıtlığın iki yakasının bölünüp ayrı düştüğü bir birliktir. Bununla bağlantılı bir düşünce de, Tinin açınlanmasında (*unfolding*) ve daha yüksek aşamalara hareket etmesinde, aynı zamanda gerilek bir hareketin ortaya çıktığı düşüncesidir: Daha yüksek bir aşamadaki bir çözüm ve gerisin geriye daha aşağı bilinç biçimlerine kayma. Tinin açınlanmasındaki aşamalar geride bırakılmaz; daha aşağı aşamalar daha yüksek aşamalarda sürer ve onlarla birlikte var olur. Freud'un deyişiyle söylenirse –benim bu kitaptaki stratejilerimden biri, Freud ile Hegel'i birlikte okumak olacak zaten– her zaman geriye dönüş imkânı olması, bilgiye duyulan arzunun aldatıcı mahiyetine katkıda bulunur. Bu durum, önemli bir sorunu, zamansal yapı sorununu ortaya çıkarır: Hegel anlatılarının Freud'un gelişimsel açıklamalarına çok benzer şekilde kurulmuş olmasına rağmen, bu anlatılarda tüm uğrakların ya da aşamaların aynı anda "mevcut" olduğunun vurgulanması gerekir.

Karşıtların birliği düşüncesinin sonuçlarından biri, Hegel'in zihin-beden ilişkisini kavrayış biçiminin, Kartezyen bilgi modelinin sunduğu zihin-beden ikiciliğinden hatırı sayılır ölçüde farklı olmasıdır. Bilgiyi, spekülatif, düşünsel faaliyetten ziyade arzu çerçevesinde kavramak, bilgi

1) Hegel'e yapılan tüm göndermeler *Tinin Görüngübilimi*'ndeki paragraf numaralarıyla gösterilmektedir.

süreçlerinde belli bir bedensellik olduğunu ima eder. Hegel'de zihin ve beden farklı türden malzemeler değildirler, nitelik açısından farklı içerikler taşımazlar; daha ziyade benliğin farklı uğraklarıdırlar: Özbilinç bedenin düşünümsel versiyonudur. Bu, cisimselliği giderilmiş bir uğrak olsa bile, her şeye rağmen zihin ve bedenin bölünmüş birliğinin (ki bu da bilinçtir) bir yakası olarak anlaşılmalıdır.

Karşıtların birliğinin kurulma ve bölünerek ayrılma süreci diyalektiktir; diyalektik de eşanlı olumsuzlama ve muhafaza etme uğraklarının sonsuz hareketidir. Tüm bunların ötesinde, bilincin ötekiyle ilişkisi olumsuz bir ilişkidir (36, 37). Bir birliği kavramak, özbilinç bakımından kendisinden başka bir bilinci, yani "kendim olmayan"ı olumsuzlamayı gerektirir. Ama olumsuzlama aynı zamanda dağılmayı ima eder. Öteki aşılmışsa eğer, benliğin aynası olarak orada durmuyordur artık. Nitekim, arzunun tatmin edilmesi özkesinliğin önkoşulunu ortadan kaldırır. Bu, nihai bir çözümün olmadığı bir olumsuzluktur. Hegel'deki yapıbozum uğrağı diyalektikte bulunabilir: Bilginin diyalektiği tam da bu bilginin sökülmesine yarar.

Hegel, "Özkesinliğin Hakikati"nde bilincin daha geri aşamalarından özbilincin ortaya çıkışına, yani Tinin doğadan açınlanmasının bir uğrağına ilişkin bir açıklama sunmaktadır.[2] Duyu kesinliği ve algı kesinliği gibi daha aşağı biçimlerde bilinç duyulur olana, kendisinin ötekisi olana gömülüdür ve kendine dair bir nosyona sahip değildir. Bunun, Freud'un özneye dair gelişimsel açıklamasıyla karşılaştırılabilir olduğu söylenebilir; sözgelimi, henüz memeden kesilmemiş bebek, kendisi ve duyulur dış dünya arasında ayrım yapmaz. Böyle bir ayrım, yitirme deneyiminin sonucu olarak doğar. Hegel'e göre de arzunun oluşturucusu eksikliktir. Özbilinci ayrı kılan şey, benliğin ötekilikten farklılaşmasıdır: "Özbilinç duyu ve algı dünyasından hareketle varlığın yansımasıdır ve özünde *ötekilikten* geri dönüştür" (167). Ve, "özbilinci" incelemeye başlamakla, "hakikatin anayurduna ... girmiş bulunuyoruz"(167). Hakikate yönelik hareket, çifte olumsuzlama ve birleşme uğraklarını içerir. İlk olarak ötekilik olumsuzlanır, "farklılık *değildir*"; özbilinç olumsuzlama yoluyla "duyulur dünyayı muhafaza eder" –"kendim olmayan"dır bu. Ötekilik iptal edilir, benliğe dahil edilir. İkinci uğrak "özbilincin kendi kendisiyle birliğidir". Ve bu farklılıktaki birliktir: Hakikat, farklılıkların ortasındaki bu birliktir: "*Kendinde* (*in itself*) farklılık olmayan farklılık" (167).

Temel Hegelci farklılıkların birliği ya da "ayrılmış olanların" birliği düşüncesi, özbilincin ortaya çıkışına ilişkin açıklamanın tamamında sü-

2) Bu konunun net bir serimlenişi için bkz. Lloyd (1983); ayrıca bkz. Gadamer (1971: 54-74).

rekli gündemdedir. Bu birlik, aynı madalyonun iki yüzü olan özbilinç ve hayat antitezlerine bölünür. Özbilinç, hayat olan farklılıkların birliğinden oluşur, ama hayat "bu birliğin kendisidir" (168). Nitekim, hayat açısından "Ben", bu farklılıklardan biriyim, sönüp gitmekte olan bir uğrağım; ama "Ben", bu sönüp gitmekte olan uğrakları aşar, özbilinç farklılıkların birliğidir. Bunlar "Ben"in iki uğrağıdır, özbilinç hayat ve özbilinç olarak bölünür. Nitekim, Hegel'de özne, eşanlı olarak hem bir birlik hem de bir bölünmedir. Hakikat ya da bu çelişkiyi çözme girişimi, birlikteki farklılıkların, hiç de farklılık olmayan farklılıkların olumsuzlanmasından ibarettir.

Özbilinç kendisini hayatla karşı karşıya gelmiş bulur: Benliğin kesinlik edinebilmesi için bu ötekiliğin alt edilmesi gerekir (172). Bu alt etme bir olumsuzlamadır: "Kendisini özbilince bağımsız bir hayat olarak sunan bu ötekiliğin iptal edilmesi"dir (174). Arzunun doyurulması budur; ama arzunun doyumu zorunlu olarak kendi kendisini bozguna uğratır. Öteki ve arzu olmaksızın özbilinç olamaz: "Gerçekte tam da bu ilişkiden [nesneyle olumsuz ilişkiden] ötürü, [özne] hem nesneyi hem de arzuyu yeniden yaratır" (175). Böylelikle özbilinç, arzunun özünün kendisinden başka bir şey olduğunu ve ötekinin arzulanmak üzere orada olabilmesi için "olumsuzlamayı kendi içinde sonuçlandırması gerektiğini", bir özolumsuzlama (*self-negation*) yapması gerektiğini kavrar (175). *Özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır* (175). Öteki olarak duyulur dünyanın olumsuzlanması hakikat için yeterli değildir, çünkü bu olumsuzlama ötekiliğin mutlak bir olumsuzlanışını da içerecektir; benliğe ayna tutacak bir öteki kalmayacaktır ortada. O nedenle, özbilincin nesnesi, kendi olumsuzlanışında bağımsız olmalıdır, yaşayan bir özbilinç olmalıdır (176). Özbilincin kendine ayna tutabilmesi için bu zorunludur; özbilinç özdüşünüme ancak başka bir özbilincin sunmaya muktedir olduğu tanıma sayesinde erişebilir. "Ama bu kesinliğin hakikati gerçekte çifte bir yansımadır, özbilincin katmerlenmesidir" (176). "Bir özbilinç başka bir özbilinç için var olur" (177) ve bu yolla özbilincin kendi ötekiliğinde kendisiyle birliği özbilinç için açık seçik hale gelir. Arzu, "kendi kendiyle özdeş özdür" (177).

Duyulur dünyayı alt etmek ve kendi kendini olumsuzlamakla uğraşan iki özbilincin bu katmerlenişinden ve bunun sonucunda cereyan eden karşılıklı tanımadan bir mücadele doğar. Bu mücadele efendi-köle mücadelesidir. Hegel, "Özbilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" başlıklı bölümde katmerlenme ve tanımaya dair bir açıklama sunarak işe başlar. İki özbilincin çifte hareketi söz konusudur, "her biri ötekinin kendi ne yapıyorsa onu yaptığını görür", her ikisi için de eylem hem ötekine hem de kendisine yöneliktir (183). Bu eylem, kendisi hak-

kında kesinliğe ulaşabilmek için kendisindeki ötekiliğin ve öteki bağımsız varlığın iptal edilmesidir (180). Ve bunu yaparken kendisini iptal etmiş olur, "çünkü bu öteki kendisidir" (180). Hegel bundan, aynı zamanda, "mutlak bir kendine geri dönüş" olan "kendi muğlak ötekiliğinin muğlak iptali" olarak söz eder (181): Muğlak, çünkü ötekiliği alt ederken kendi benliğine geri döner, kendisine eşittir, ama aynı anda benliği de iptal eder. Gelgelelim, öteki de kendi kendini olumsuzlayan bir süreçte kendisini kendine gerisin geri verir ve böylelikle ötekinin özgürleşmesini sağlar (181). Her biri hem kendi kendisiyle hem de ötekiyle karşı karşıya gelir, kendisinin tanınması için ötekine bağımlıdır; ama aynı zamanda kendisine geri dönebilmek için ötekiliği olumsuzlamak zorundadır. "Karşıklıklı olarak birbirlerini tanırlarken kendi kendilerini tanırlar" (184). Bu hem dolayımı hem de dolaysızlığı içerir: Her biri kendisi içindir ve öteki "dolaysız varlıktır", ama bu ancak "dolayım" yoluyla böyledir (184). İroni de budur elbet, "birlik" (185) tanınmaya bağımlıdır, bağımsızlık bağımlılığı gerektirir.

Bu durumda, her bir öğenin ötekinden, ötekinin ihtiyaç duyduğu şeyi istediği ve ihtiyacın çelişkili olduğu noktada içkin bir istikrarsızlık var: Bu çelişki, ötekiliğin olumsuzlanması ve öteki tarafından tanınma arasında ortaya çıkar. Mücadeleye, sonra da bir iktidar ilişkisine yol açar. Karşılıklı tanımanın niçin zorunlu olarak bu eşitsizliği üretmesi gerektiği sorusu, Hegel'e yönelik eleştirilerin ortaya attığı ana sorudur. Ama bu eşitsizliğin dolayım ve bağımlılıkla bağıntısının ne olduğunu anlamak üzere bu eleştirel soruları şimdilik askıda bırakmak gerekiyor. Özkesinliğin hakikati ötekinin kesinliğine bağımlıdır ve bu bağımlılık bir ölüm kalım mücadelesi yaratır (186-7). Bu öznelerarası ilişkiyi harekete geçirenin ölüm olduğunu, ölüm korkusuyla karşılaşmak olduğunu anımsamak gerekiyor. Aynı anda ikisi birden "ötekinin ölmesini ister" ve hayatı aşabilmek için kendi hayatını ortaya koyar (187). "*Kendi için* var olma hakikatinin kesinliğini" ortaya koymanın tek aracıdır bu: Hayata bağlanmış olmadıklarını göstermek (187). Ölüm kalım mücadelesi bu öyküdeki dramatik uğraklardan biridir. Bunun olası sonuçları neler olabilir? Bu mücadeleden geçerken her iki bilinç de ölümle yüzleşir ve böylelikle arı özbilinç olarak hayatın zaruri olduğunu, bölünmüş birliğin iki yakasını bu deneyimle öğrenir (189). Bu bakımdan her ikisi de bağımsızdır ve özkesinliğin hakikatine ulaşma olanağına sahip oldukları bir konumda dururlar. Gelgelelim, ölümle, yani hayat içermeyen bir birlik ve muhafaza etmeksizin iptal eden bir olumsuzlamayla bitmediği sürece mücadelenin sonucu eşitsizliktir. Aslında her ikisi de özgür kalabilir, ama bu yalnızca birer şey olarak kalmaları

ve bundan böyle birbirleriyle bir ilişki içerisinde olmamaları koşuluyla geçerlidir (188). Ölüm hiçbir ilginçliği olmayan bir sonuçtur, öykü ölümle birlikte sona erecektir. Eşitsizlik, ölümle yüz yüze kalan bilinçlerden birinin, hayatın daha önemli olduğuna karar verdiği noktada başgösterir. Daha sonra bu bilinç, bölünmüş birliğin hayat yakasına bağlanır.

Eşitsiz sonuç arzuyu canlı tutmak için zorunludur. Teslim olan bilinç korkmuş, ölüm korkusuyla yüz yüze kalmıştır, "tüm varlığı korkuya teslim olmuştur" (194). Bu açıklamada, Hegel'in hakikat arayışını kavrayışında tutku ve bedenselliğin işgal ettiği yeri ve ölüm ile arzu arasındaki yakın bağlantıyı bir ölçüde görmek mümkün. Sonuçta ortaya çıkan, iki karşıt bilinç biçimidir –biri bağımsız, öbürü bağımlı iki bilinç biçimi. Birincisi, bağımsız olanı "efendi"dir, ikincisi "köle" (189). Bu tabiyet ilişkisinde, Hegel'e göre bilgi arzusunun iktidara nasıl da kopmaz bir şekilde bağlı olduğunu görüyoruz. Bilgi zorunlu bir şekilde, arzunun olumsuz yapısının bir sonucu olarak iktidarı içerir. Bilgi, ötekiliğin olumsuzlanmasını gerektiren kendi kendiyle özdeşlikten ya da aynılıktan oluşur, ama ötekiliğin mutlak olumsuzlanışı benliğin olumsuzlanmasını üretir; simetrik bir aynılık ilişkisi de arzu ve harekete son verir, böylece bilgi arayışına da son vermiş olur. O nedenle, arzunun hareketini muhafaza edebilmek için, bilinçler arasındaki ilişkiler sistemine eşitsizlik ve iktidarın ilave edilmesi gerekir. Hegel'in öyküsünün mantığında, bilgiyi iktidardan bağımsız olarak muhafaza etmek mümkün olmayacaktır. Bu nokta, tüm bilgi süreçlerinde içerilen benlik-öteki ilişkilerini ve bunların içerisinde kaydedilmiş oldukları iktidar ve arzu yapısını gün ışığına çıkarır. Foucault'nun iktidar ve bilgi arasındaki bağlantı üzerinde ısrarla durması bu konulara ilişkin çağdaş tartışmalar üzerinde etkili olsa bile, bilginin motivasyonu açısından arzunun hayati önem taşıdığı düşüncesini ve iktidar ile bilgi arasında bağlantı kuran köprü olarak arzu düşüncesini Hegel'e borçluyuz.

Şimdi öyküye geri dönelim. Hayati dönüm noktası henüz ortaya çıkmadı. Ölüm kalım mücadelesiyle meseleler halledilmiş olmuyor, iktidar ilişkisinin sürdürülmesi gerekiyor. Ve bu ilişkide paradokslar var; bilgi pürüzsüz yol alan bir süreç değil. Bu paradokslar öncelikle, dolaysızlık ile dolayımın ilişkisi ve dolayım etrafında toplanıyor; bunların da, daha genel bir çerçevede bilgi ve anlam anlayışları açısından önemli sonuçları var. Dolaysızlık/dolayım karşıtlığının çözüme kavuşturulması girişiminin *Tinin Görüngübilimi*'ni boydan boya katettiğine dikkat çekmeliyim. Hegel'e göre Tin dolayımlanmıştır. Bu nokta, Hegel'in özbilinçten daha aşağı konumlarda yer alan bilinç durumlarının duyulur dünyadan farklılaşmamış olduğunu belirten görüşünde üstü kapalı bir şekilde bulunmaktadır. Bu dolaysızlığın

tersine, bilgi, dolayım üzerine kuruludur: "Şu halde, varlık, mutlak olarak dolayımlanmıştır" (37).

Hegel öykünün efendi yakasından işe başlar ve kölenin konumunu efendinin perspektifinden hareketle sunar. Efendinin bilinci başka bir bilincin, şeylerin bağımsızlığıyla sınırlanmış bir bilincin dolayımından geçer. Maddi dünyanın "şeyleri", doğa, arzunun nesnesidir. Efendi kendisini hem şeylerle hem de öbür bilinçle ilişkiye sokar: Mücadeleyi kazanmış olan efendi her ikisi üzerinde de iktidar kurmuştur ve "ötekini kendisine tabi halde tutar" (190). Ama bu ilişki aynı zamanda bir bağımlılık ilişkisidir, çünkü efendinin şeylerle ilişkisi kölenin dolayımından geçer. Köleyle ilişkisi de şeylerin dolayımından geçmektedir. Efendi eşanlı olarak dolayım ve dolaysızlıktır, köleyle de şeylerle de öbürünün dolayımı sayesinde dolaysızca ilişkilidir (190). Efendinin şeylerle ilişkisi kölenin dolayımından geçtiği için, efendinin dolaysız ilişkisi "şeylere yönelik saf bir olumsuzlama" olan bir ilişki haline gelir; şeye sahip olurken şeyi ortadan kaldırır (190). Bu, muhafaza etmeksizin olumsuzlamaktır, ya da Marksistlerin söyleyecekleri gibi, üretken olmayan tüketimdir. Oysa köle açısından mesele çok farklıdır ve daha sonra göreceğimiz gibi, paradoksun anahtarı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Benliğin kesinliği tanınmayı ve benliğe öteki tarafından ayna tutulmasını gerektirir. Gelgelelim, bu tanıma "tek yanlı ve eşitsizdir" (191). Efendinin karşısında gördüğü şey bağımsız bir bilinç değildir, "bağımsızlığına ancak şeylikte" (190) sahip olan, bağımlı ve dolayısıyla efendiye arzu ettiği tanımayı sunmaya muktedir olmayan bir bilinçtir. Efendinin aynası bir köle bilincidir; kısacası, ayna falan değildir. Bundan ötürü efendi, "kendisinin hakikati olarak *kendi için var olduğundan* emin değildir" (192). Böylece bir ironi çıkar ortaya: Bağımsız özbilinç statüsü ölümle yüzleşmeyi zorunlu kılar, ama bundan doğan şey bir eşitsizlik ilişkisidir ve bu eşitsizlik ilişkisi, tam da benliğin kesinliğinin koşulu olan ayna tutma ilişkisinin imkânsızlığına neden olur. Bilginin koşulları çelişkilidir. Efendinin zaferi aynı zamanda yenilgisidir.

Hegel daha sonra öbür yakaya, kölenin perspektifine döner: "Şimdi bizatihi kölenin kendi için ve kendinde olmasının ne ifade ettiğini ele almak zorundayız" (194). Henüz bunun farkında olmasa bile üstü örtük olarak bu bilinç "arı-kendi-için-varlık"tır. Ölüm karşısında "varlığının her bir teli titremiş"tir (194); bu bilinç "arı evrensel hareketi, istikrarlı olan her şeyin mutlak eriyip gidişini" yaşantılamıştır (194). Bu nedenle, köle, potansiyel olarak bağımsız bir özbilinçtir. Efendi gibi köle de şeylere olumsuz yaklaşır, şeylerden bağımsız kalır; ama efendiden farklı olarak, şeyleri ortadan kaldırmaz. Bu bakımdan kölenin şeylerle ilişkisi efendinin

şeylerle ilişkisinden çok farklıdır. Köle, yerine getirdiği hizmetle çözülmeyi doğurur aslında ve böylelikle kendisini "en ince ayrıntısına kadar doğal varoluşa bağlanmaktan kurtarır" (194). Kölenin yaptığı, şeyler üzerinde çalışmaktır, bu çalışma aynı zamanda şeyleri muhafaza da eder. Köle, çalışması sayesinde hakikate ne olduğunun bilincine varır ve hayata gömülü olmaktan çıkar. Efendinin zaferi, onun şeylerle uğraşma ihtiyacı duymasını önlüyorsa eğer, ilişkide bir tersine çevrilmenin ortaya çıkmasına yol açan da kölenin şeyler üzerinde yürüttüğü çalışmadır. Efendilik hizmetçilik haline gelir. Efendi açısından daha kötüsü, tanınma açısından anlaşmanın meşakkatli yakasının efendiye düşmesidir. Çünkü köle, efendiye baktığı zaman bağımsız bir bilinç görür; bu durumda ayna görmesi gereken işi görmektedir: "Buna bağlı olarak, bağımsız bilincin *hakikati* kölenin köle bilincidir" (193). Kölenin gördüğü bağımsızlık, zımnen kendisidir.

Köle hakikatte ne olduğunu bilmeye başlarken, efendi açısından yalnızca nesnenin olumsuzlanmasındaki anlık arzu tatmini söz konusudur; bu tatminde bir süreklilik ya da nesnellik yoktur. Köle, benliği nesnede dışsallaştırmak yoluyla, bir süreklilik ve nesnelliğe kavuşur. Şeyleri biçimlendirirken şeylerin ötekiliğini alt eder –şeyler, dışsallaşmış haliyle kölenin kendisidir. Ve bu dışsallık "köle tarafından hakikat olarak" görülür (196). İşçinin bilinci "[nesnenin] bağımsız varlığında *kendi* bağımsızlığını görmeye başlar" (195). Şu halde, burada, işlediği varsayılan bir ayna tutma ilişkisi, bilginin öznesi ve nesnesi arasında dolaysız bir tekabüliyet ilişkisi vardır. Bu, özmevcudiyet arzusunun tatmini olarak çıkacaktır ortaya.

Bu öyküde pek de ikna edici olmayan bir nokta, çalışma aracılığıyla sağlanan istikrar düşüncesidir. Tersine çevrilmenin toparlanıp gelişmesinden sonra, yani meselenin önce efendi yakasından, sonra köle yakasından anlatılmasından sonra bu düşüncenin ortaya çıkması düş kırıklığı yaratır; üstelik Hegel'in üslubuna da ters düşer. Çalışma aracılığıyla erişilen istikrar nosyonunu kabul edebilir miyiz gerçekten? Öteki ve arzuyla kurulan ilişkiden, tam da Tinin hareketinden ortaya ne çıkıyor sonuçta? Özne ve nesne arasındaki ayna tutma ilişkisinde, hayati önem taşıyan bu üçüncü terim, yani öteki, tuhaf bir şekilde ortadan kaybolmuştur.

Foucault'nun iktidar açıklamasında olduğu gibi, bunu, doğası gereği istikrarsız bir yapıdaki bir istikrar uğrağı olarak düşünmek daha iyi olabilir. Hegel öyküyü bir olayın öbürünü izlediği bir anlatı biçiminde anlatsa da, gerçek anlamda kronolojik bir ardışıklık öngörülmemiştir. Ve bilgi arayışı süregiden bir süreçtir. Hegelci bir formülleştirimle Foucault bunu açık seçik ortaya koyar: İktidar ilişkisi, özgür, edimde bulunan –ya da Hegel'in deyişiyle– bağımsız özneler arasında ölümüne girişilen sürekli bir mücade-

ledir. İktidar sabitlendiğinde ve artık bundan böyle bir tersine çevrilme imkânı kalmadığında, söz konusu olan şey, bir iktidar ilişkisi değil, şiddet ilişkisidir (Foucault, 1982: 220-4). Hegel'in, herhangi bir arzu tatmininin bir durgunlukla ve daha aşağı bilinç biçimlerine kaymayla sonuçlandığı varsayımını akılda tutarak, hareket ve istikrarsızlığın süregittiğini varsaymak makul olacaktır. Bilginin elde edilmesi konusunda ortaya çıkan belli bir imkânsızlık, bir hareket üretir –bu hareket çözüme bağlanma ve dağılmayla nitelense bile. Bilgi ve özkesinliğin hakikati açısından benliğin bir ötekiyle dolayımlanması zaruridir. Hegel'in bilgi öyküsü işte bu bakımdan kendi kendini söker: Kendi kendiyle özdeşlik ya da mevcudiyet, dolayımlara bağımlı ve bu nedenle de imkânsızdır.

Her ikisinin de iktidar ve bilgi arasında dolaysız bir bağlantı kurmasından ötürü Hegel ve Foucault karşılaştırılabilir. Her ikisine göre de, hem iktidarı uygulayanlar hem de üzerinde iktidar uygulananlar iktidarın kapanına sıkışmıştır. Ve iktidar bedenler aracılığıyla iş görür. Bu nokta Hegel'de kölenin "korkudan titreyen bedeni"nde ve daha muğlak bir şekilde de, çalışan bedende ortaya çıkar. Muğlak, çünkü, dışsallaştırma yoluyla köle kendisini bedensel biçimlere bağlı olmaktan kurtarır ve bilgi edinir. Gelgelelim, köle, tabi kılınma uğrağında duyulur dünya içerisindedir. Bedeni harekete geçiren duygular söz konusu olduğunda Hegel ile Foucault'nun yolları ayrılır. Hegel'e göre, dehşetin olumsuzluğu ve korku duygusu bilgi süreçlerinin oluşturucusudur; korku ve arzu birbirine içten bağlıdır. Foucault, iktidar-bilgi kiplerinden biri olarak dehşeti dışlamaz, ama sık sık gözden kaçırılan bir meseleyi, haz ve iktidar arasındaki bağlantıları ve iktidarın olumlu biçimlerini vurgular. Hegel'de iktidar, çalışan özneyi üreten konumdadır; ama bu, özünde olumsuz bir iktidar biçimidir. Bununla birlikte, Hegel'in açıklamasında, Foucault'daki bir soruna dikkati çeken birşeyler de var: Tersine çevrilmenin sonuçları. Efendi-köle öyküsünde tersine çevrilmenin, iktidar ilişkilerinin yapısının değiştirilmesi açısından hiçbir şey yapmadığı açıkça görülür. Foucault'nun genel kaygısı Hegelci Aynı-Öteki ilişkisini karışıklığa uğratmaktır; ama Foucault bu ilişkiyi reddederken, aynı zamanda, olumsuzlamanın iktidarını ve tersine çevrilmede Aynının geriye dönüş imkânı taşımasını azımsamış olur.

Sartre ve Lacan

Hegel'in efendi-köle öyküsüne yöneltilen feminist sorulara geçmeden önce, Fransız felsefesi üzerindeki Hegelci tesire kısaca değinmek istiyorum.

Bunun için özellikle Sartre ve Lacan'ın efendi-köle öyküsünü yeniden yazma tarzları üzerinde duracağım. Sartre, *L'Être et le néant*'ın [Varlık ve Hiçlik] (1969 [1943]) "Bakış" başlıklı bölümünde, Hegel'in öyküsünde bilginin kavranması açısından önem taşıyan iki modifikasyon yapar. Birincisi, Sartre mücadeleyi açıkça aynalaştırır. Sartre'a göre birbirleriyle rekabet halindeki bakışların mücadelesi olan mücadelede, göz, merkezi bir konum edinir. Ve ikincisi, bakışın yalnızca tek öznesi olabilir, öteki nesnedir, içkinlikteki nesne. Bakışlar arasındaki iktidar mücadelesi, bakışın öznesi konumunu elde etmek uğruna girişilen bir mücadeledir. Sartre'ın efendi-köle mücadelesine ilişkin açıklamasının odak noktasında şu paradoks yer alır: Benlik bir yandan Ötekinin bakışına bağımlıyken, öbür yandan da bu bakış benlik açısından temel bir tehdittir.

Sartre (1969: 256) dünyanın "bir tür girdap" olduğunu söyler. Özne, "benim" açımdan bir girdap etkisine sahip Ötekinin belirmesiyle birlikte merkez olmaktan çıkar: Bir namevcudiyet ya da elden kayıp giden bir şeydir özne. Bu harika metafor kadınsılığa ilişkin psikanalitik açıklamayı akla getirir: Merkezleşmiş erkeksi özneyi tehdit eden ve yerine kadının geçirilmesi gereken eksiklik ya da boşluktur kadınsılık. "Algıladığım dünyanın namevcut oluşu tarafından, bu dünyaya ilişkin algımın tam merkezinde keşfedilen bir namevcudiyet tarafından ... tanımlanır Öteki" (Sartre, 1969: 256). Bu noktada Öteki nesnedir, dünyanın bir parçasıdır; o nedenle şöyle sorar Sartre: "Ötekinin kökensel mevcudiyeti" neye atfedilebilir? "Benim Öteki açısından nesne-olarak-varlığımın açımlanmasında ve bu açımlanma (*revelation*) yoluyla ben, Ötekinin özne-olarak-varlığının mevcudiyetini algılayabilmeliyim" (Sartre, 1969: 256). O nedenle, beni gören bir öznenin benim tarafımdan görülen nesneyle ikame edilmesi imkânı sürekli gündemdedir. "Öteki-tarafından-görülüyor-olma", "ötekini-görme"nin hakikatidir (Sartre, 1969: 257). Şu halde Öteki, ilke olarak, bana bakandır. Ben bakışa bağımlıyımdır, görüldüğüm gibiyimdir: "Kendi temelimi kendimin dışında bulurum. Ben ancak Ötekine yapılmış arı bir gönderme olarak kendim içinim" (Sartre, 1969: 260). Ama bu bakış beni nesneleştirir, imkânlarımı sabitler, özgürlüğümü yadsır. Mücadele bu nedenle doğar; aşkınlık isteniyorsa, bakışa direnmek gerekir ve bakışa özgür bir özne olmam ölçüsünde direnebilirim. Bu, (uyku, aşk ya da ayna kaşısında olma durumları hariç) kaçınılamayacak bir mücadeledir; bakışın potansiyel tehditinden kaçış yolu yoktur. O nedenle, benlik olma, Ötekinin nesneleştirici bakışına karşı girişilmiş sürekli bir mücadeledir. Hegel'de üstü kapalı olarak bulunsa da, Sartre benlik-öteki ilişkisinin yapısının bir özne-nesne ilişkisi olduğuna işaret eder.

Lacan'da da buna benzer bir benlik-öteki ilişkisi anlayışı buluruz, ama Lacan örneğinde bu açıkça cinsellik katılmış bir öznedir: Öteki, eksiklik, arzunun yöneltildiği yer kadınsıdır, özne erkeksidir. Ve Lacan'ın temel iddialarından biri, arzunun tanımı gereği tatmin edilemeyeceğidir; hakikat ve bütünlük imkânsızdır. Lacan'ın Freud'a ilişkin çalışması yalnızca göstergebilgisel bir çalışma değil, aynı zamanda Hegelci bir çalışmadır. Lacan, Sartre'dan bakışın önemi düşüncesini devralır. Lacan, "Bakış Üzerine"de (1979: 84), bakışın görülen bir bakış olmayıp, "Ötekinin alanında benim tarafımdan tahayyül edilen bir bakış" olduğunu vurgular. Bu görüş, Foucault'nun "görülmeksizin gören gözler" ve kendi kendini gözetim altında tutma düşüncelerini getiriyor akla. Lacan'a göre, Hegel'in efendi-köle diyalektiği toplumsallığın modelidir: Öznenin dile ya da simgesel düzene girişi benlik-öteki ilişkisini başlatır. Lacan bilginin, ötekinin arzusunun ve dilin dolayımından geçtiğini özellikle vurgular (Lacan, 1977: 5).[3]

Şu halde Lacan'ın, Hegel'in çalışma yoluyla gerçekleşen istikrar düşüncesini ve bunun barındırdığı imayı, yani bilginin öznesi ve nesnesi arasında bir tekabüliyetin mümkün olduğu imasını sorguladığını görmek şaşırtıcı değil. Lacan öykünün sonunu değiştirir: İstikrarın kendisi de bir yanılsamadır. Ve bu "gelişim"in Hegel'e uygun olduğunu savunur. Lacan'ın itirazı şu: Köle, efendinin ölümünü bekler; ölüm karşısında teslim olan, ölümlü olduğunu bilen köle, aynı zamanda efendinin de ölümlü olduğunu bilir. Böylelikle köle, efendinin öleceği belirsiz zamanı bekleyerek çalışmayı ve bu arada hazzı reddetmeyi kabul eder (Lacan, 1977: 99). Kölenin emeği iki kat yabancılaştırıcıdır (ve bu bakımdan Lacan Marx'a yakındır): Birincisi, emeğinin ürünü başka birine aittir (Hegel bu noktayı gözden kaçırır gibidir); ikincisi, "kendi el emeğinde kendi özünü tanıyamaz" (Lacan, 1977: 100). Lacan, kölenin kendisinin çalışmada var olmadığını, yani kölenin çalışmanın dışsallaşması yoluyla benlik edinmediğini savunur. Lacan, "Ayna Evresi"ndeki özdeşlik fantezisi hakkında getirdiği temellendirmeye benzer bir temellendirme koyar ortaya: Bir nesnede kendine ayna tutulduğunu sanmak bir yanılsamadır; çünkü bu ayna tutma, tam da ayna yoluyla gerçekleşen gönderilerin ve ötekiyle girilen dolayım ilişkisinin yadsınmasını gerektirir. Bu, ayna imgesinin, "gerçek" ya da

3) Lacan'ın 'öteki'yi büyük ya da küçük 'ö' ile yazışını izlemekteyim. Lacan genellikle küçük harfle yazdığı 'öteki'yi öznelerarası ilişkiler deneyimine gönderme yapmak için kullanırken, büyük harfle yazdığı 'Öteki'liği daha genel anlamda –kültürün bastırmış olduğu şey anlamında– kullanmaktadır. Tek tek felsefecilerin eserlerini tartışırken kendi yazma stillerini olduğu gibi muhafaza ettim.

hayali bir ötekinin bakışına bağımlı olduğunun reddedilmesidir. Lacan kölenin, emeğin ürününde değil, efendinin öndelenmiş (*anticipate*) ölümünde var olduğunu iddia eder. Köle bu ölümden sonra da yaşayacaktır, ama bu andan önce efendiyle özdeşleştiği için zaten ölüdür (Lacan, 1977: 100). Lacan, Hegel'in öyküsünün "sonunda" ortadan kalkar gibi görünen öznelerarası ilişkiye işaret etmekte, ama aynı zamanda bu ilişkide ölümün işleyiş biçimlerini vurgulamaktadır. Lacan'ın Hegelciliğinde olumsuzlama ölüm haline gelir.

Ölüm ve arzu arasındaki bağlantı, Lacan'ın öznenin dile girişine, yani arzunun başladığı ve bununla eşanlı olarak bilinçdışının kurulduğu uğrağa ilişkin bir açıklama sunarken Freud'un *Fort! Da!* öyküsünü Hegel'in efendi-köle öyküsüyle birlikte okumasında ortaya çıkar. *Fort! Da!*, Freud'un bir çocuk tekerlemesine ilişkin ünlü öyküsüdür ve bu öykü çocukların mevcudiyet ve namevcudiyet üzerinde egemenlik kurma girişimi olarak yorumlanabilir: *Fort*, yok/gitti; *da*, orada/geldi; gözden kayboluş ve geri dönüş. Çocuk, libidinal bağlılık nesnesini kaybedişini taklit yoluyla telafi eder –bu taklit gözden kayboluşları ve geri dönüşleri sahneye koyar. Çocuk, hoşnutsuzluğu tekrar ederek mevcudiyetler ve namevcudiyetler "üzerinde egemenlik kurar" (Freud, 1984 [1920]: 285). Pasiften aktife doğru yapılan hamlede cüretkâr bir jesttir bu: "Sana ihtiyacım yok, seni kendimden uzaklaştırıyorum" (Freud, 1984 [1920]: 285). Çocuk anneyi namevcut kılacaktır –anneyi olumsuzlayacaktır. Lacan bu öyküyü yeniden anlatırken, egemenlik kurmanın bir olumsuzlama aracılığıyla namevcudiyet üzerinde egemenlik kurma olduğunu vurgular. Lacan'ın değişkesinin habercisi olan bir dipnot vardır Freud'da (1984 [1920]: 284). Freud, oyuna ilişkin gözlemlerinde, çocuğun bir ayna kullanarak *kendi kendini* gözden kaybedebildiğine, aynanın altına çömelerek kendi ayna imgesinin gözden kaybolmasını sağlayabildiğine dikkat çeker. Çocuk, kendi kendini yansıtma yoluyla, namevcudiyet üzerinde egemenlik kurma ve kendisini kendine mevcut kılma girişimi içerisinde, kendisini öteki-annenin yerine koyar. Hem Sartre hem de Lacan'da ayna, neredeyse aynı tarzda işlev görür. Ayna, kendi kendine yeterlilik ve ötekinin bakışından kaçma yanılsamasını sağlar.

Freud, namevcut-mevcut oyununun tekrarlandığını vurgular. O nedenle, tekrarlamanın, egemenlik kurma girişiminin başarısızlığına işaret ettiği söylenebilir. Freud (1984 [1920]: 308-9), ölüm içgüdüsü teorisini "Haz İlkesinin Ötesi" başlıklı çalışmasında ortaya attı. Ölüm içgüdüsü, "şeyleri onararak daha önceki durumuna getirme dürtüsü"dür, bir "atalet" dürtüsüdür. Freud, bu düşüncelere kısmen, çocukların tekrarlanan oyunla-

rını gözlemlerken vardığını söyler. Freud'un ölüm içgüdüsüne ilişkin tartışmasında, kökenlere duyulan arzu, tekrarlama itkisiyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Aynının tekrarlanmasına duyulan arzu, bir öğeyi (her şeyden önce de kişinin ayna imgesini) olduğu gibi tutma ya da sabitleme itkisi, egemenlik kurma arzusunun, bilme arzusunun bütünleyicisidir. Freud'da bu kısmen, bir kimsenin kendi kökenlerini bilme ve bunları yeniden temellük etme arzusundan oluşur. Aşağıda göreceğimiz gibi, kökenler, ölüm ve aynının tekrarı arasındaki bu bağlantı, yapıbozumcu ve feminist yönelimler açısından son derece önemlidir.

Lacan (1977: 103), öznenin kendi "terk edilişi" (*dereliction*) üzerinde egemenlik kurduğu tekrarlanan oyunda, "arzunun insani hale geldiği uğrağın aynı zamanda çocuğun dilde doğduğu uğrak olduğunu" görebileceğimizi savunur.[4] Bu uğrakta arzunun oluşumu iki aşamadan geçer. Özne, kayıpla, onu "varsayarak", yani kendisini kaybedilen nesnenin yerine koyarak başeder. Ama özne bunu yaparken, eyleminin "nesnenin mevcudiyet ve namevcudiyetinin öndelenmiş kışkırtmasında ... nesneyi tahrip etmesi"nden ötürü arzuyu bir "ikinci güç" konumuna yükseltir (Lacan, 1977: 103). Özne, kendisini nesnenin yerine koyarak nesneyi olumsuzlar, "kendi kendisine kendi nesnesi" olabilmek için "arzunun güç alanlarını olumsuzlaştırır" (Lacan, 1977: 103). Ötekinin olumsuzlanması aynı zamanda arzunun ölümüdür, dolayısıyla ötekinin arzuya geri getirilmesi gerekir. Lacan (1977: 104), çocuğun kendisini gerçek ya da hayali bir partnere yönlendirdiğinde "kendi söyleminin" olumsuzluğunun etkisini göreceğini söyler: "Yaptığı başvuru partnerinin gözden kaybolması gibi bir etki yaratacağı için, sürgüne gönderen çağrıda partneri arzuya geri getiren bir geri dönüş kışkırtması arayacaktır". Hegel'in öyküsündeki arzunun olumsuzluğuyla işe başlayan Lacan (1977: 104), bu olumsuzluğu en uç noktasına dek götürür –"ölümün aracılık edişi, insanın tarihe katıldığı her ilişkide görülebilir" Bu sonuç kısmen, simgeleştirmenin "şeyin katledilmesi"ni (bu metinde üstü kapalı olarak annenin katlini; Lacan'ın başka metinlerinde de açıkça kadınsının katlini) gerektirdiğini, bunun da "arzunun ebedileştirilmesinin" oluşturucusu olduğunu iddia etmesinden kaynaklanır. Yani, dil, namevcudiyet yoluyla iş görür ve namevcudiyet

4) Ayrıca, *Fort!Da!*'nın "dilin doğuşunu açıklayan en iyi masal" olduğunu iddia eden Barthes'a (1985: 249) bakınız. Lacan, çocuğun söylemsel ortamdan hareketle *fort* ve *da*'yı kullanışını vurgular; Barthes daha ziyade gösterge olarak taklit etme üzerinde odaklaşır, bu yorum anlamın cisimleşmesini vurgulamasından ötürü önemlidir. Dahası, Barthes, hem *Fort! Da!*'da hem de psikanalitik ilişkide dinlemenin taşıdığı öneme dikkat çeker: Sesteki, kulaktaki beden. Dinleme, "iktidar ve arzu" sahnesi üzerine kurulu tiyatrodur (Barthes, 1985: 260).

üzerinde egemenlik kurmak olumsuzlamayı gerektirir. Şu halde Lacan'a göre, Hegel'in "efendi-köle" öyküsü ve Freud'un *Fort!Da!* öyküsü, bu kültürde ortaya çıkan, öznelerarasılığa, arzu ve bilgiye ilişkin öykülerdir ve bu öykülerde ölüm betisi yer alır:

> Aslında bir kimsenin ötekiler için onayladığı şey bir ölüm arzusudur; kendisini ötekiyle özdeşleştirdiği takdirde bunu, onu temel imgesinin dönüşümünde katı bir şekilde sabitleyerek yapar, ölümün gölgeleri arasında olmayan hiçbir varlığa başvuramaz (Lacan, 1977: 105).[5]

Hegel-Lacan çizgisindeki arzu yapısında ortaya çıkan ölüm-kadınsı bağlantısı, feministler açısından temel bir sorundur. Bu bağlantı *Tinin Görüngübilimi*'nin "Hakiki Tin. Etik Düzen" başlıklı bölümünde açıkça ortaya konur. Hegel bu bölümde, arı kendi-için varlığın evrenselliğinin ölüm olduğunu iddia eder (452). Gelgelelim, bir bireyin ölümünün tikelliği ve dolaysızlığına karşıt olarak bu evrensellik ancak aile tarafından sağlama alınabilir. Aile ise, Hegel'de, "bilincin henüz kendine varmadığı bir aşama"dır (450) ve kadınsıdır (457). Ailenin yer aldığı alt düzey, yani "kan bağı" düzlemi, topluluk dünyasının, yani özbilincin evrenselliğinin önkoşuludur (452). Bu iki alanın birbiriyle bağlantıya geçmesinde ölümün merkezi bir rolü vardır. Gelgelelim, bu bölümde Hegel aynı zamanda ünlü bir kan bağı örneğine, bir ölünün onurunu kurtarmak için suç işleyen Antigone'ye gönderme yapar (469-75).[6] Özellikle de, bu erkek kardeş-kız kardeş bağının tehlikeli arzulardan doğmasından ötürü, bu bölümü bastırılmış olanın geri dönüşü olarak okuyabiliriz. "Aile"ye bağımlıdır "topluluk"; ama bu alt düzey aynı zamanda kuralları da ihlal eder. Şu halde, Hegel'in bu öyküyü yorumlama tarzı, arzuyu oluşturanın, simgesel düzeni kuranın ölümden ve kadınsı olandan duyulan korku olduğu düşüncesine açıklık getirmiş olmuyor mu?

Feminist Sorular

Yapıbozumcu feministler, felsefi söylemin iktidarının kadınsı olanın olumsuzlanmasına ya da bastırılmasına bağımlı olduğunu iddia ederler.

5) Ölüm arzusu olarak arzu üzerine bkz. Bataille (1986: 11-25). Bataille *Erotizm*'de Hegel'i uç sınırlarına dek götürür. "Felsefe, üzerinde durduğu çalışma ve tabu zemininden kayarak" ihlale –ölüm ve erotizme– geçtiği takdirde felsefe olmaktan çıkar. Zeminin bu şekilde kayması dilin, felsefi dilin ihlaline varacaktır (Bataille, 1986: 273-6).

6) Hegel ve Antigone üzerine bkz. Irigaray (1985b: 214-26).

Feministlerin yapıbozumcu stratejileri, bilgide kendi kendiyle özdeşlik hilesiyle sonuçlanan bu bastırmaların nasıl işlediğinin gösterilmesinden oluşur. Buradan hareketle, Hegel'in bilgi ve kendi kendiyle özdeşlik arayışına ilişkin öyküsüne sorulacak soru şudur: Bu metinde kadını olan nerededir? Arzunun yapısı erkeksi midir ve kadını olan bastırılıyorsa eğer, bu bastırma asılsız hakikat ve özdeşlik iddialarına nasıl bir katkıda bulunmaktadır?

En yaygın feminist görüş, efendi-köle öyküsünün erkeksi-kadını ilişkilerinin bir "model"i olarak görülebileceğini söyler. Hegel'in efendi-köle öyküsüne açıkça bir gönderme yapılmasa bile, bu iktidar ilişkisinin yapısı cinsel ilişkilerin yapısı olarak alınır genelde. Tersine çevrilmenin şu ya da bu değişkesine dayalı feminist politikada bu ilişki varsayılır. Liberal feminist değişke kadınları şimdi erkeklerin bulunduğu konuma yerleştirir; radikal feminist değişke patriyarkal iktidarın yerine kadınların iktidarını geçirir. Anlatılan, yapısal olarak aynı öyküdür. Hegel'den öğrendiğimiz şeyse, tersine çevirmenin yapıda hiçbir değişiklik yaratmayacağıdır.

Daha incelikli ve karmaşık bir argüman, Hegel'in öyküsünü yeniden işleyen Benjamin'de (1984) bulunabilir. Benjamin efendi-köle öyküsünü erkeksi-kadını öyküsüne tekabül eden bir öykü olarak almakta, ama Hegel'i, çağdaş Batı kültüründeki erotik tahakküm fantezisinin analizini yapmak için ufuk açıcı bir başlangıç noktası olarak kullanmaktadır. Hegel, de Beauvoir, Bataille ve psikanalizin nesne ilişkilerini bileştiren Benjamin, erkeksi ve kadınsının bölünmesine, birlik içerisinde iki kutbun oluşmasına ve erotik tahakküm ilişkileri yoluyla bu bölünmenin çözüme kavuşturulması girişimine ilişkin bir açıklama sunar. Benjamin'e göre "ideal" olan, bölünmenin iki yakasının her bir özne içerisinde bir gerilim ilişkisi halinde var olmasıdır. Bu ideal durum eşitsizliğe yol açmaksızın arzuyu oluşturacak ve bağımsızlık ile tanınma arasındaki çelişkinin çözüme kavuşturulmasını sağlayacaktır. Benjamin'in stratejisi basit bir tersine çevirme stratejisi olmasa da, karşıtlıklara yönelik yaklaşımı bir bölünmüş birlik çözümü önermekten ibarettir. Bu bakımdan Hegelci yapı karışıklığa itilmemiş, yalnızca eşitsizlik ile özne-nesne bu yapıdan uzaklaştırılmıştır ve ötekinin kabul edilmesi anlayışına yer verilmiştir. Bu noktada erkeksi ve kadınsı özelliklerini bileştiren iki özne kalır elimizde; ama bu iki öznenin karşıtlığa dayalı tanımı, özerkliğe karşı bağımlılık vb. dokunulmaksızın durmaktadır.

De Beauvoir, efendi-köle ilişkisinin erkeksi-kadını ilişkisi olarak okunmasının en önemli örneğidir. Sartre'ın ortaya koyduğu değişkeye eğilen de Beauvoir şunu savunur: Erkek, efendi konumundadır, aşkınlıkta

bakan konumundadır; kadın, köle konumundadır, içkinlikte bakılan konumundadır. Sartre'ın öyküsünde özne konumu uğruna girişilen bir mücadele vardır; oysa de Beauvoir'ya göre, cinsiyetler arasında mücadele yoktur, kadınlar aşkınlık idealinden vazgeçmişler ve kendi nesneleştirilmelerine suç ortağı olmuşlardır. *İkinci Cins*'e yönelik ana eleştiri, bu eserde aşkınlık-içkinlik karşıtlığının sorgulanmaksızın kabul edildiğine dikkat çeker (Lloyd, 1983: 8-9; 1984: 96-102). De Beauvoir insani bir amaç olarak aşkınlığı, dolayısıyla kadınların da uğrunda çaba göstermeleri gereken bir amaç olarak aşkınlığı sorgulamaz. Sartre'ın aşkınlık tanımındaki erkeksiliği (yani içkinliğin, kadınsının karşıtı, olumsuzlanması olarak tanımlandığını) yakalayamaz. De Beauvoir, hiyerarşikleştirilmiş bir dizi ikiliği kabul etmesi yüzünden, erkeksiyi, aşkınlığı gönderi noktası olarak almaktadır. Bununla birlikte, de Beauvoir'nın çalışmasında, günümüz Fransız feminizminin ön betisi olan bazı çelişkiler vardır: De Beauvoir kadının bedeninin aşılması gerektiğini düşünse de, kadının cinsel hazzından olumlu bir tarzda söz eder ve aşkınlıkta bile erkekler ile kadınlar arasında bu açıdan daima farklılıklar olacağını iddia eder (de Beauvoir, 1972: 740).

Efendi-köle öyküsünün cinsel boyutu sorusuna eğilmenin bir yolu, Hegel'de bu öykünün cinsel açıdan nötr bir öykü olmadığını düşündürecek açık seçik bir ipucu olup olmadığını sormaktır. Bu soruya verilen basit bir feminist yanıt, kadınların özbilince ulaşmadıklarını, dolayısıyla bu öyküdeki mücadelenin erkekler arasında cereyan ettiğini dile getirir. Ama, söz konusu olanın iki eril bilinç olduğu konusunda daha güçlü argümanlar getirmeyi sağlayacak bir zemin de vardır. Lloyd (1983: 3-5) bunu, *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in erkeksi-kadınsı ilişkilerini tartıştığı bölümlere gönderme yaparak savunmuştu (446-63). Hegel, kadınların ailedeki mevkilerinin ve erkekler açısından tikel olanı evrensel saymalarının bir doğurgusu olarak erkekler ve kadınlar arasında bir çatışma olduğunu savunur: Kadın, topluluğun hayatında ebediyen süren bir ironidir (475). Erkeklerin yerleştikleri alan, yani kamu alanı, devlet, tahkim edilmiş özbilince uygun olan alandır (Lloyd, 1983: 5); oysa kadın, hayata gümülü kalır. Lloyd bu mücadelenin ve efendi-köle mücadelesinin, Tinin açınlanması öyküsünün iki değişkesi olarak okunması gerektiğini ve bunlar birbirleriyle bağıntılı olarak okundukları takdirde, efendi-köle ilişkisinin toplumsal cinsiyet açısından nötr olmadığının, aslında erkeksi bilince dair bir öykü olduğunun belirgin hale geleceğini savunur. Tahkim edilmiş bilinçle ilintili olmayan bir alana havale edilmelerinden ötürü "kadınlar bu dramanın dışındadırlar" (Lloyd, 1983: 5).

Gelgelelim, bu soruna, *Tinin Görüngübilimi*'nin öbür bölümlerine başvurmaksızın, bu belirli metin üzerinde durarak eğilmek mümkün. Arzunun öznesi ve arzu yapısı konusunda Lacan'da açık seçik hale gelen şey Hegel'de üstü kapalı olarak bulunur: Arzunun öznesinin ve arzu yapısının erkeksi özellikleri. Arzu olumsuzdur, eksiklik etrafında yapılanmıştır ve ötekiliğin alt edilmesini gerektirir. Arzu farklı olana yönelse bile, bu da aslında aynılık gösteren bir farklılıktır; arzu, benliğe, kendi kendiyle aynıya geri dönüş için duyulan arzudur. Farklılık, aynıyla karşıtlık ilişkisi içerisinde tanımlanır: Özdeşlik/kimlik, ötekiliğin ve farklılığın olumsuzlanmasını gerektirir. Dolayısıyla, ötekiliğin yeri, arzunun yöneltildiği, ama özkesinlik uğruna alt edilmesi gereken yer kadınsılık gibi görünür. Efendi-köle mücadelesinde her iki özbilinç de bağımsızdır, bir erkeksi öznenin sıfatlarını taşır. Şu halde bu noktada, erkeksinin karşıtı olarak tanımlandığı bir kadınsı vardır, bastırılmış bir terim vardır. Lloyd (1983: 9) bu görüşü daha genel bir çerçevede Hegel, Sartre ve de Beauvoir bağıntısı açısından da savunur: Aşkınlık ya da özbilinç, "kadınsılığın aşılmasıdır", içkinliğin, hayata gömülü olmanın aşılmasıdır. Öyküdeki hakikat uğrağı –nesne üzerinde çalışma– bilhassa anlamlıdır. Arzunun nesnesi üzerinde, madde üzerinde, doğa üzerinde çalışılır; özneye ayna tutacak şekilde çalışılır. Burada ayna yanılsamasıyla, bilgi öznesi ve nesnesi arasında dolaysız bir tekabüliyet ilişkisi olduğu yanılsamasıyla karşılaşırız. Bastırılan şey öznenin ayna tarafından dolayımlanmasıdır, nesnedir, yani kadınsıdır.

Hegel'in öyküsünde kölenin hem erkeksi hem de kadınsı uğrakları var. Efendi karşısında bağımlı bir bilinç görür. Köle bazı açılardan bağımsız olsa da, aynı zamanda hayata gömülüdür, üstelik bağımsızlığı nesnenin bağımsızlığıyla ilintilidir. Bu, kadınsı bir uğrak olarak anlaşılabilir. Her iki özbilincin de, dışsal ötekiliği olduğu kadar benlikteki ötekiliği de alt etmesi gerekir. Hem efendi hem de köle, kadınsı olanı olumsuzlamaya çalışır. Köle bu bakımdan erkeksi bir konumdadır. Dahası, köle konumu aktif bir konumdur. Efendi açısından tersine çevrilmenin etkileri konusunda da şunu söyleyebiliriz: Bu tersine çevrilme kadınsı bir konuma yol açmaz, daha ziyade erillik fantezisinin –birleşik bir bilen öznenin mümkün olduğu fantezisinin– öyküsüdür. Efendi-köle mücadelesindeki eşitsizlik meselesine ve bunun cinsel eşitsizlik olarak okunmasının ayartıcılığına gelince: Bu, biraz önce sözünü ettiğim uğrakların dişil olmasına koşut olarak cinsel eşitsizliğe dair bir öyküdür. Bunu söylemek şu anlama gelir: Karşılıklı tanımlayıcı bir ilişki içerisinde erkekler arasında cereyan eden bir iktidar mücadelesi, erkeksi-kadınsı arasındaki asimetrik iktidar ilişkisine ve farklılığın, ötekiliğin olumsuzlanmasına bağlıdır. Bizim kültürü-

müzde efendi-kölenin olağan yeri erkekler arasındaki mücadeledir, Hegel'in öyküsüdür. Kadınlar özne konumunda değildir. O nedenle, Fransız feministler kadını birşeylerin elden kayıp gittiğini ileri sürmüşlerdir.

Hegel'de efendi-köle ilişkisinin erkeksi-kadını ilişkisinin tam bir tasviri olmadığı aşikâr. Bu öyküde cinsel bir muğlaklık var. Şu halde, feminist projede, bu öyküdeki erkeksi ve kadınsıya daha yakından bakmayı gerektirecek hatalı yerleştirilmiş birşeyler olabilir. Hegel'in öyküsü egemenlik kurma arzusunun erkeksi bir arzu olduğunu düşündürür, ama aynı zamanda iktidar ilişkilerinin cinselleştirilmesinde gündeme gelen bir karmaşıklığa da işaret eder. Bu özelliğini öykünün güçlü yanlarından biri olarak kabul edemez miyiz?

Cixous ve Irigaray: Bir Başka Arzu

Şimdi artık Fransız feministlerine geçerken, doğrudan doğruya Hegel-Lacan çizgisindeki arzu yapısına eğilmesinden ötürü Cixous'yla işe başlayacağım. En genel düzeyde bakılacak olursa Cixous bu arzunun olumsuzluğuna karşı çıkar ve bu olumsuzluğun erkeksi olduğunu söyler. Bir eksiklik etrafında yapılanmış olan özdeşlik ve kendi kendiyle aynılık arzusu, eril bir öznenin arzusudur; bu öznenin kendisi açısından bir mevcudiyet olabilmesi için kadınsının ötekiliğinin olumsuzlanması gerekir. Cixous'nun stratejisi farklı bir arzuyu kaydeden bir yazma pratiğidir ve farklı anlam ilkelerine dayanır. Cixous bir eleştiri yapıp sonra da bir alternatif önermekle uğraşmaz. Daha ziyade, alternatifi yazma esnasında icra etmektedir. Bundan ötürü de Cixous'nun düşünceleri hakkında konuşmak zor: Dil ve dönüşüme gösterdiği aşikâr ilgi, tercümenin, yani yorumun yapmayı istediği şeyin imkânsızlığına dikkat çekilmesine hizmet ediyor.

Cixous söz konusu olduğunda, onun dille neler yaptığını "gösterme"nin tek yolunun alıntılama olduğu düşüncesi, ayartıcı bir düşüncedir. Dahası, *écriture féminine* [kadınsı yazı] bedeni yazma olarak, bedeni yeniden kaydetme olarak anlaşılır; bu da Cixous'yu okumanın beden üzerindeki etkilerini ön plana çıkarır. Bu, benim çok zevkli bulduğum bir yazma açıklamasıdır.

"Alternatif" arzu, hem benlik hem de ötekilik içerisindeki ötekiliği kabul eden, olumsuzlamayan bir arzudur; benliğe geri dönmek yerine ötekine uzanmak için dışarı çıkar. Öteki, aynıya dönüştürülmek üzere ıslah edilen bir farklılık değil, mutlak olarak ötekidir. Bu arzu "daha fazla" etrafında yapılanmıştır; bir sonuç ya da çözüm olmaksızın işlemeyi sürdü-

ren bir arzudur. O nedenle, *écriture féminine*, metinlerin kapalılığı ve tekilliğiyle değil, tersine açık uçluluğu, hareketi ve çokkatlılığıyla ilgilenen bir yazma pratiğidir. Cixous'nun stratejisi kısmen "teori ile-kurmaca arası bir yol tutturarak" yazmaktır (Cixous ve Clément, 1986: 136). Cixous bunu, egemenlik kurma söylemiyle, "nesnel" olan pedagojik tarzla bağını koparmak olarak görür (Cixous ve Clément, 1986: 136-7). Nitekim, Cixous'nun yazışı teori ve kurmaca arasındaki karşıtlığın sarsılmasına katkıda bulunur; Cixous kültürün öykülerinin yanlış olduğunu düşünmez, bunları yeniden yazar, başka öyküler yazar.

Hegel'in öyküsü bir bilinçlenme öyküsüyse eğer, Cixous'nun öyküsü de bilinçdışına ilişkin bedenle yazılmış bir öykü olarak anlaşılabilir. Ama burada söz konusu olan bir ya/ya da meselesi değildir: Her iki öykü aynı anda verilir. Bilgi ve anlam süreçlerindeki hem olumsuz hem de olumlu arzu işleyişlerini ayırt etmek mümkündür.

Benim ele almakta olduğum öykü, Yeni Doğan Kadın'da Cixous tarafından yazılmış olan "Yarma Harekâtları: Her Yönüyle: Saldırılar/Çıkışlar/Akınlar"dır (Cixous ve Clément, 1986 [1975]). Cixous Batı kültürünün mitlerini okur ve yeniden yazar; İngilizce konuşulan dünyadaki feministler arasında bunların en fazla tanınmış olanı "Medusanın Gülüşü"dür muhtemelen. "Yarma Harekâtları"nda bu denemeden bir bölüm yer alır; kadınsı yazma konusunda en çok alıntılanan cümleyi de içerir bu bölüm: "Haydi titretelim şu papazları; onlara *sext*'lerimizi gösterelim!" (Cixous, 1986: 69).* Cixous'nun kadınsılığı ölümle ilintilendiren kastrasyon korkusu etrafında yapılanmış olan arzu düşüncesine verdiği yanıt şu: "En kötüsü de kadının gerçekten kastre edilmemesi olmayacak mıdır Yapmanız gereken tek şey Medusa'nın yüzüne bakmaktır: Medusa ölümcül değildir. Medusa bir harikadır ve gülmektedir" (Cixous, 1986: 69). Freud'un "karanlık kıta"sına (kadınsılığı ve emperyalizmin ötekisini bir arada özetleyen bir metafordur bu) gönderme yaparak şunu söyler Cixous: Kadının kendisinde, "erkeğin onda görmek istediğini görmesi (=görmemesi) sağlandı, ki bu da neredeyse hiçbir şey söylememek demektir" (Cixous, 1986: 68). Tersine çevirme-yerinden etme stratejisinin karakteristik bir hamlesi olarak Cixous (1986: 68), "Karanlık Kıta"nın ne karanlık ne de keşfe kapalı olduğunu ilan eder. Bu beyan, "kırılgan olan ve eksiklik ile tehdit tarafından ayakta tutulan" arzu yaklaşımının eleştirisi çerçevesinde

* Burada '*sex*' [cinsiyet] ve '*text*' [metin] (ayrıca '*sect*' [mezhep]) sözcükleri birleştirilerek, kitap boyunca açıklanagelen bedeni yazma, bedenle yazma fikri ve bedenin cinsiyet kazandırılmış niteliği vurgulanıyor. Türkçede bu sanıyorum ancak "cinsel-metinlerimiz" olarak ifade edilebilir, ama ben terimi olduğu gibi bırakmayı yeğledim. (ç.n.)

dile getirilmiştir; kadının arzusu ve "içerisinde yaşayamadığı" bedeni için bir yer bulmaya yönelik bir çabadır (Cixous, 1986: 67-9).

Cixous kadının olumsuzlanması ve öbür iktidar ilişkileri arasındaki bağlantıları "Tarihin hilesi" aracılığıyla, efendi-köle senaryosu aracılığıyla kurar. Aynı iktidar işleyişleri "kişisel"in öznelerarasılığında ve "ırklar", sınıflar arasındaki ilişkilerde de iş başındadır. Cixous, efendi-köle diyalektiğinin ironisi hakkında, "yabancı bedenin yitip gitmemesi, gücünün fethedilerek efendiye kazandırılması gerekir" der (Cixous, 1986: 70). Toplum Hegelci sistemi, ölümüne mücadele mekanizmasını yeniden üretir; "fena halde yalın" bir işlemdir bu (Cixous, 1986: 71). Tüm ekonomik-politik iktidarın uygulanışında işleyen şey budur: Köleler olmaksızın efendiler de yoktur; Voglar olmaksızın Fransızlar, Yahudiler olmaksızın Naziler vb. yoktur. Öteki "aynı" tarafından, egemen olan tarafından tanımlanır ve onunla hiyerarşik bir ilişkiye sokularak örgütlenir. Cixous'nun farklı bastırmalar arasındaki bağlantılara ilişkin formülleri Marksist feministlerin ortaya attıklarından çok farklıdır. Marksist feministler arasında sürdürülen tartışma daima bir indirgemecilik eğilimi taşıdı: Sınıf mı toplumsal cinsiyet mi önce gelir, hangisi belirleyicidir –meseleleri buydu. Cixous tüm baskıları cinsel tahakküme indirgememekte, daha ziyade yapısal bir benzeşikliğin (*homology*) tarifini yapmaktadır: İktidar yapısında erkeksi-kadınsı biçimine bürünmüş, başat terimi imtiyazlı kılmak üzere terimlerden birinin tabi kılınmasına ve olumsuzlanmasına dayanan bir tekrarlama vardır. Üretim, iktidar ve anlamlandırma ilişkilerinin erkeksi-kadınsı yapısı olarak düşünülmesine bir itirazı yoktur Cixous'nun; ama libidinal ekonomiyi politik ekonomiyle bağlantılandırırken "yanlış sorulmuş kökenler sorusu"nu reddeder (Cixous, 1986: 81).

Cixous, Ötekinin, hakikaten ötekiyse eğer, ne olduğunu sorar. Bu öteki tanımlanamaz, hakkında teoriler geliştirilemez; "yerleşik değildir"; elden kayıp gidendir, "başka bir yer"dir. Cixous'nun dediği gibi: "Söylenecek hiçbir şey yok" (Cixous, 1986: 71). Bu, tanımlayıcı soruların, bilhassa şu sorunun reddidir: "Kadın nedir?" "Kadın"ı bir nesne olarak, ayrıntılarına inerek araştırmak, onu eskisi gibi "aynı" kılmak üzere öteki olarak oluşturmaktır. "Söylenecek hiçbir şey yok" cümlesi, temsile yerleştirilemeyeni anıştırır, söylemin iktidarlarını reddeder. Bu "başka yer", diyalektiğin tekrarından kaçan bir yerdir. Cixous'ya göre (1986: 72) bu yer yazmadadır: "*Onun*, kendisini yazdığı yer, *onun* düşlediği yer, *onun* yeni dünyalar icat ettiği yer".

Oysa Cixous kültürün öykülerini ve mitlerini yeniden yazarken özdeşleşecek hiçbir kadın bulamaz, arzusunun yönelebileceği hiçbir yer yoktur;

egemenlik kurma uğruna girişilmiş mücadeleler her yerde, sınıflar arasında ve bireysel ölçekte tüm şiddetiyle sürüp gitmektedir. Ama bu sistem "kusursuz" mudur? Hayır, sistemden kaçan birşeyler de vardır; Cixous'nun arzu anlayışı "bu mücadelenin çoktan başka birşeylere açıldığını" düşündürür. Cixous (1986: 78) arzusunu şöyle dışavurur: "Sevebileceğim bir kadın olmak istiyorum". Cixous farklı türden bir arzu aramaktadır, öteki ve farklılığın riskini omuzlayabilecek, "bir ötekiliğin varoluşunca tehdit edildiği duygusu"ndan ziyade her bir ötekinin öbürünü tanımasını sağlayacak bir arzu aramaktadır. "Ölümle danışıklı dövüşe girmemiş", bilinmeyene uzanan bir arzu (Cixous, 1986: 78). Bir başka yer tahayyül etmenin mümkün olduğu iddiası, mevcut düzenden kaçıp sıyrılabilene, bağlantı kurmada söz konusu olan kuralın istisnalarına dayanır. Cixous'nun "Yarma Harekâtları"nda verdiği başlıca örnek biseksüelliktir; bir birlik fantezisi anlamında değil, kendilerindeki ötekiyi ve ötekini kabul eden varlıklar olmaları ve arzunun etkilerinin çoğaltılması anlamında biseksüellik (Cixous, 1986: 84-85). Bu konudaki belli başlı örneklerinden biri Genet'nin yazılarıdır (Cixous, 1986: 84); cinsel muğlaklıkları kendi içlerinde barındırdıkları kadınların ortaya çıkmasına izin veren mitik simalara işaret eder (Cixous, 1986: 78). Cixous (1986: 122), "ne erkek ne de kadın olan, binlerce kişi olan" Shakespeare'e gönderme yapar; Shakespeare'in tüm karakterlerini yaşamıştır Cixous. "Yarma Harekâtları", farklı bir arzuyu cisimleştiren karakterler olarak Antonyus ve Kleopatra'ya bir methiyeyle biter: "Bir Daha –*Encore* [Tekrar]– Asla Yeterli Değil" (Cixous, 1986: 130). Antonyus ve Kleopatra'nın arzusu ölümü aşan bir arzudur: "Hâlâ yaşamaktadırlar" (Cixous, 1986: 130). Biraz abartılı belki ama farklı bir şekilde okunan aşına bir öykü olmasından ötürü harika.[7]

Cixous, Hegel ve Freud'u birlikte eleştirel bir tarzda yeniden okur; bu, üstü kapalı olarak, Lacan'ın Hegel ve Freud'u okuma biçimine yönelik bir eleştiridir. Cixous'ya göre Hegel de Freud da öykülerini hepten uydurmalar üzerine kurmuş değillerdir ne yazık ki. Bizler hâlâ "Erkeğin Yasası" olan "Aynıben'in İmparatorluğu"nda yaşamaktayız (Cixous, 1986: 78-9). Arzunun beylik mantığı, "kendisine yeniden geri dönebilmek için dışarıya çıkan özne", bizim "gündelik sıradanlığımızda" iş başındadır (Cixous,

7) Feministlerin kadınsılık anlayışları –kadınsının eşanlı tekillik ve çokkatlılık olarak anlaşılması– ile Borges'in "Hepsi ve Hiçbiri"deki Shakespeare'e ilişkin öyküsü arasında çarpıcı bir paralellik vardır. Borges bu öyküde şöyle söyler: "Bir kasırgadan Tanrı'nın sesi yanıtlamış: Ben de kimse değilim; sen nasıl kendi eserlerini düşlediysen, benim sevgili Shakespeare'im, ben de dünyayı düşledim ve düşlerimdeki birçok biçim arasında yer alan sen, tıpkı benim gibi, herkessin ve hiç kimsesin" (Borges, 1970: 285).

1986: 78). Cixous, Freud aracılığıyla Hegel'i cinselleştirerek, Hegel'deki arzu için eşitsizliğin gerekli bir şey olmasını ve cinsel *farklılıktan* eşitsizliğe doğru gerçekleşen kaymayı sorgular. Cixous, bir güç eşitliği ile birlikte farklılığın olumsuzluk içermeyen, "başkasını canlı ve farklı tutan" arzuyu üretebileceğini savunur (Cixous, 1986: 79). Bu nokta yukarıdaki argümanla ilişkilidir. Yani, arzunun hareketini üretebilmek için iktidar ve eşitsizliğin devreye sokulmasının gerekmesi Hegel'in aynılık sisteminin bir doğurgusudur. Hegel ve Freud'da farklılık daima karşıtlıktır: Özdeşlik-farklılık, bir aynılık ekonomisinde terimlerden birinin hiyerarşik olarak değerli kılınmasıdır. Arzu, "ondan kaçabilmeye muktedir görüneni yeniden temellük etme arzusudur" (Cixous, 1986: 80). Hegel ve Freud arasında bağlantı kurması açısından, Hegel'in arzusunu cinselleştirmesi açısından sunduğu gerekçe şudur: "Kendi kendiyle aynılık, bir yitirme korkusuna, çekip alma korkusuna, benimki olmayanı yeniden temellük etme ihtiyacına yaslanır; Cixous (1986: 80) bunu, kadınsı öznelliğin değil, erkeksi öznelliğin karakteristiği olan kastrasyon korkusu olarak okur. Efendi-köle ilişkisinin bu şekilde cinselleştirilmesi esnasında Cixous, köle konumunu üstü kapalı bir şekilde nesneleşme uğrağı olarak, olumsuzlamada ötekinin –kadınsılığın– oluşturulması olarak alır. Bu okuma, de Beauvoir'nın Hegel-Sartre'ı cinselleştirmesinin yapıbozumcu bir değişkesi olarak anlaşılabilir.

Cixous, dişi cinselliğinin ekonomisinde, farklı bir arzuyu kaydeden birşeyler olduğunu savunur. Cixous, bir yandan erkekler ve kadınlar, öbür yandan erkeksi ve kadınsı arasında dolaysız bir tekabüliyet olmadığı konusunda ısrar ederken, erkeklerin kendi benliklerindeki ötekiyi –kadınsılığı– kabul etmeleri daha fazla sorun yaratsa da (erkeksiliğin yitirme korkusu yoluyla oluşturulduğu göz önüne alındığında), erkeklerin farklı bir tarzda arzu etmeye başlamalarının imkânsız olmadığını savunur. Öte yandan, kadınsılık yitirme korkusu ya da başkası korkusu etrafında örgütlenmez. Bu alırlık (*receptivity*) tam da kadınlara el konulmasına yol açsa da, aynı zamanda başkasıyla olumsuz olmayan bir ilişkiye geçmeyi mümkün kılar. Bu alternatif arzu *écriture féminine*'de ve onun tarafından kaydedilir. Cixous bu arzudan nasıl söz etmektedir? Ötekini canlı tutan bir arzu olarak, benliğe geri dönmeksizin başkasına uzanıp giden bir arzu olarak; bir sonu ya da amacı olmayan bir arzu olarak (Cixous, 1986: 86-7). Dahası, fallusu imtiyazlı kılmadığı gibi aynamsıyı da imtiyazlı kılmayan bir arzudur bu (Cixous, 1986: 82). Karşıtlıkları karışıklığa iterken şunu söyler Cixous (1986: 89): "Başka biryerlerden, aynıdan, başkasından korkusu olmayan kadın (Ben)". Hayati önemi olan nokta, başkasına açık olma etrafında örgütlenen arzu, yazmada açık olma arzusudur.

Fallik ekonomiyle ve "kadın ne ister?" sorusuyla bağını koparırken Cixous (1986: 82), "nasıl haz duyarım?" ve "kadınsı *jouissance* [haz] kendisini nasıl *yazar*?" diye sorar. Bu anlam tarzını üreten şey korku değil *jouissance*'tan alınan keyiftir. Bedeni yazma düşüncesi bu yazma anlayışının merkezinde yer alır: "Kendinizi yazın: Bedeniniz kendisini işittirmeli. Bilinçdışının devasa kaynakları patlayıp saçılacaktır" (Cixous, 1986: 97). Cixous bunu Kendi Kendiyle Aynılık imparatorluğunun taciz edilmesi olarak görür: "Ötekinin bundan böyle ölüme mahkum edilmeyeceği başka biryerler" ve toplumsallığın –çiftler ve karşıtlıklar çerçevesinde tanımlanmış bir öznelerarasılığın– köşeye sıkıştırıldığı biryerler olacaktır (Cixous, 1986: 96-7). Bedeni farklı bir tarzda kaydetmek, libidinal ekonominin kökten dönüştürülmesi imkânını önceden canlandırır. "Her birimizin kendi bedeniyle (ve öteki bedenle) ilişkisinin bir dönüşüme uğradığını tahayyül edelim"; bundan böyle kadınsılık ve erkeksilik "kendi farklılıklarının etkilerini çok farklı bir biçimde kaydedecektir" (Cixous, 1986: 83). Yani, kadınsı ve erkeksi bugün oldukları gibi ("aynı şey") olmayacaklardır.

Cixous'nun yazışında bir neşe ve tutku var. Aslında, bedeni yazmanın ne anlattığı konusunda ele avuca gelir bir anlam çıkarmak mümkün. Onu, Cixous'nun öznelliğini hissedebilirsiniz. Ama, Cixous, zorlu dönüşüm süreci konusunda hiçbir yanılsamaya yer vermez. Sözgelimi, Clément'la girdiği diyalogta, iktidar ve bilginin danışıklı dövüşünü ve "bizlerin" bilhassa öğretme pratiklerinde egemenlik kurma tuzağına kıstırılma tarzlarımızı Clément'dan daha ısrarlı bir şekilde vurgular (Cixous ve Clément, 1986: 144-5). Kadın daima erkeğin söyleminde işlev gördü ve bu işlev ancak "içeriden" taciz edilebilir, ama "bu 'içeriden'i yerinden etmenin ... berhava etmenin zamanı" gelmiş bulunuyor (Cixous, 1986: 95-6). En kesin haliyle bu hamle, bir kimsenin kendisini egemenlik konumuna yerleştirmesi meselesi değildir, çünkü böyle bir hamle dönüştürme işlemi olmaktan ziyade tekrarlama olacaktır. Cixous'nun yazışında egemenlik konumunun reddedilmesi ile "bizim" bu arzuya dahil edilmekte olduğumuzun kabul edilmesi arasında bir gerilim vardır. Aşağıda biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağım bir çokkatlılık metodolojisi çerçevesinde önemli olan nokta, her iki arzu biçiminin eşanlı bir etkililiği (ve muhtemelen bir etkileyiciliği) olduğudur.

Irigaray'ın yazılarında ise, dişi cinselliği ve erotizmiyle bağlantılı olarak farklı bir arzu ekonomisi önerilir. Cixous'da olduğu gibi, farklı anlam tarzları açısından bedenin merkezi bir yeri vardır. Dişi cinselliği, yani Batı kültüründe bastırılmış olan, söylemin düzenine karışıklık getirir. Irigaray'ın burada ele alacağım yazıları şunlar: "Bir Olmayan Şu Cinsiyet"

(1985a), "Ve Öteki Olmaksızın Bir Kımıldamaz" (1981), "Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda" (1985a). Bu sonuncu yazı, teori ve kurmaca ayrımını karışıklığa iten bir yazış biçiminin iyi bir örneğidir.

Bu noktada, Irigaray ve Cixous'nun anlam kavramı konusunda ne yaptıklarını kavramak açısından hayati önemi olan "farklılık" hakkında da birşeyler söylemek gerekiyor. Bu yazarların ilgi duydukları yazma pratiği, aynıyla bağıntılı olarak tanımlanmayan bir farklılık anlayışına yaslanır: Mutlak öteki'nin radikal farklılığı. Bu doğrudan doğruya Derrida'nın *différance* anlayışıyla bağlantılı. *Différance*'ın *a*'sı sistemdeki erteleme sürecine, bir zincir içerisindeki öğelerin ertelenmesine ve birbirlerine gönderilmesine işaret eder: Bir öğe, "ancak bir iz'ler ekonomisi içerisinde geçmişteki ya da gelecekteki başka bir öğeye gönderme yaparak" anlam kazanır (Derrida, 1987: 29). Özdeşlik ve aynılığı imkânsız kılan işte bu süreçtir. Sözgelimi, bir karşıtlık ilişkisindeki öğeler birbirlerinin izleriyle damgalanmışlardır ve bu durum sonuçta kimliği yaratacak bir olumsuzlamanın sökülmesidir. *Différance*'ın yapısı ve hareketi "mevcudiyet/namevcudiyet karşıtlığı temelinde kavranabilir" değildir (Derrida, 1987: 27). Bu argüman yapısal dilbilimin bir eleştirisi olmaktan ziyade, Saussure'de üstü kapalı duran bir meselenin, yani karşıtlıkları birbirlerinden ayrı tutmanın imkânsızlığının gün ışığına çıkarılması olarak alınabilir. *Parole* [söz] tarafından damgalanmıştır *langue* [dil], artsürem (*diachrony*) tarafından damgalanmıştır eşsürem (*synchrony*) (ayrıca bkz. Weber, 1987: 9). Gelgelelim, bu argüman anlam *pratiğini* vurgular: *Parole*'ün, artsüremin hareketinden ayrı tutulamaz yapı.

Nitekim, Derrida (1987: 26-7), *différance*'ın farklılıkların sistematik bir oyunundan, "farklılıkların izlerinin" sistematik oyunundan oluşan yeni bir yazma kavramı olduğunu savunur. Bir metin, bir zincir ya da sistem içerisinde öğelerin izlerinin birlikte dokunması yoluyla üretilir; metin "ancak 'öbür metnin' dönüştürülmesinde üretilir" (Derrida, 1987: 26). Fransız feministler, dişi cinselliğinin farklı bir arzu ve anlamlandırma yapısına işaret ettiğini savunurlarken *différance*'ı cinselleştirirler. Cixous biryerlere yerleşip kalmayan bir arzudan söz ettiği zaman, ertelemeyi, bir son noktası olmayan hareket halindeki bir anlamlandırma sürecinde oluşturulmasından ve bu sürecin oluşturucusu olmasından ötürü ayrıntılarına dek inilemeyecek olan farklılığı vurgulamaktadır. Cixous'nun öyküleri *yeniden yazması* Derrida'nın sözünü ettiği dönüşüm olarak anlaşılabilir, ama Cixous bunun bedensel ve cinsel bir dönüşüm olduğunu vurgular.

Bu anlamıyla farklılık, Fransız feminist yazılarındaki çokkatlılık düşüncesiyle yakından bağlantılıdır. Bu yazılarda farklılık ve çokkatlılık,

aynılığın ve tekilliğin karşısına çıkartılır. "Bir Olmayan Şu Cinsiyet": Erkeksilik çerçevesinde tanımlanagelmiş şu cinsiyet, aynı ile ilişkisiyle olumsuz tarzda tanımlanmış ve dolayısıyla özgüllüğü olmayan şu cinsiyet; tekil olmayıp çokkatlı olan şu cinsiyet. Kadınsılık bir çifte uğrak barındırır; iki farklı yoldan anlamlıdır. Burada "olumlu" uğrağın ya da anlam tarzının üzerinde durmak istiyorum: Arzu ve anlamın çokkatlılığı. Irigaray işte bu uğrakta başat fallik ekonomiden kaçan birşeyler saptar. Mevcudiyet-namevcudiyet, özne-nesne, özdeşlik ve aynamsının imtiyazlı kılınmasıyla nitelenen bu ekonomide, bilginin karışıklığa itilmesi açısından dişi otoerotizmi bilhassa önemlidir. Irigaray'ın (1985a: 24) "eleştiri"si dolayımlar meselesi etrafında döner.

> Kadına gelince, kadın herhangi bir dolayıma ihtiyaç duymaksızın ve aktifliği pasiflikten ayırmanın herhangi bir biçimi gündeme gelmeden önce, kendinde ve kendine temas eder. Kadın her zaman "kendisine temas eder" ve üstelik bunu yapmasını kimse yasaklayamaz, çünkü cinsel organı birbiriyle sürekli bağlantı halinde olan iki dudaktan oluşmuştur. Nitekim, kadın kendi içerisinde zaten ikidir, birbirini okşayan ikidir –ama bir(ler)e bölünebilir olmayan iki.

Irigaray bu anlam tarzını, bedende yaşanan anlam tarzını, fallik ekonomideki dolayımın karşısına çıkarır: Kadının ve dilin sundukları dolayımlar. Bir anlığına Hegel'e geri dönecek olursak, ironinin temelinin dolayım olduğu anımsanacaktır: Bilgideki arzu dolaysızlık arzusudur, bilgi nesnesinin mevcudiyetine duyulan arzudur; ama, Hegel'in ısrar ettiği gibi, dolaysızlık daima dolayımlanır. Daha genel söylenirse, bilgi hem dolayımlara bağımlıdır hem de bu bağımlılığın inkârını gerektirir.

Irigaray'dan yaptığımız bu alıntıyı, bir dolaysızlık arzusu ve dolayımların bir inkârı, hatta belki de kadınsının mevcudiyetine duyulan bir arzu olarak okumak mümkün. Ama bu alıntıyı farklı ilkelere (Irigaray söz konusu ilkeleri bazı bakımlardan işlemselleştirir) dayalı bir anlam tarzı çerçevesine oturtmak daha verimli olur. Irigaray'ın eserlerinin hatırı sayılır bir kısmı dolayımları gün ışığına çıkarmaya yönelmiştir. Bu çaba, yapıbozum yönündeki ilk hamle olarak –tersine çevirme olarak– anlaşılabilir. "Bir Olmayan Şu Cinsiyet"ten alınan yukarıdaki pasajda Irigaray, dolayım-dolaysızlık karşıtlığını yerinden çıkarma doğrultusunda bir hamle daha yapar. Yaşanan, bedende yaşanan anlam olarak anlam anlayışı, mevcudiyet metafiziğinin özne-nesne gibi karşıtlıklarıyla bağını koparır. Sözgelimi, Irigaray (1985a: 26), kadın kendisine temas ettiğinde "temas edeni temas edilenden ayırmanın imkânı olmadığı"nı iddia ederken, özne-nesne ayrımını ve bu ilişkinin dolayımlarını karışıklık içerisine itmektedir. Şöyle

de söylenebilir: Dolayım dolaysızdır ya da sınırdaşlığın dolaysızlığı öylesine bir dolayım kurar ki, tekabüliyet imkânsızlaşır.

O nedenle şu noktanın vurgulanması önemli. Irigaray dolayıma yönelik eleştirilerinde dolaysızlığı savunmamakta –bu, söz konusu karşıtlığın öbür yakasıdır ve mevcudiyete duyulan bir arzudur– ama karşıtlığı da yerinden çıkarmaktadır. Irigaray'ın cisimleşmiş anlam olarak anlam yaklaşımı, Bergson'un madde olarak beden ile imge olarak beden arasında ayrım yapmayı reddeşini anımsatıyor. Bedenin dolaysızlıktaki dolayımları sorusuna açık seçik bir tarzda eğilmesi sayesinde Irigaray'ın çalışmaları, bedenin yazılması düşüncesine (Cixous'nun temel ilgisidir bu) ışık tutar. Beden hem kaydedilir hem de kaydeder. Beden ve anlam arasındaki bağlantıya ilişkin bu anlayışı, bedeni bir mevcudiyet olarak varsayan "bedeni temsil etme" anlayışından radikal bir tarzda ayrı tutmak gerekir. Dahası, bedenin ya da herhangi bir şeyin anlam sistemleri tarafından dolayımlandığı düşüncesi, dolayımlanacak olan şeylerden önce gelen birşeylerin olduğunu varsayar.

Irigaray'ın argümanının hayati bir noktası, temas duyusu görme duyusunu yerinden kaydırdığı takdirde bedenin nasıl anlam ifade edeceği sorunudur. Daha kesin söylenirse, görmenin bedenden bir uzaklaşmayı ve hatta bedenin bastırılmasını gerektirmesinden ötürü, bu argüman "anlam ifade eden" bedenin öneminin ne olduğu sorusunu sordurtmaktadır. Bir ayna ekonomisinde kadının "göreceği hiçbir şey" (Irigaray, 1985a: 26) olmaması sorunundan ayrı olarak, görme, bir "nesne"nin anlamının sabitleştirilmesiyle oluşur. Sartre'ın açıklamasında bakışın öznesi bakışın nesnesini sabitleştirir; bakışın yapısı arzunun yapısıdır. Lacan'da, özdeşlik yanılsaması aynayla ilgili olarak ortaya çıkar: İmgenin "total biçimin dışsallığında" sabitlenmesi, taşlaştırılması (Irigaray, 1985a: 116-17). Böylelikle, Irigaray, görmede içerilen durağanlık ve katılığın karşısına temasın akışkanlığını ve hareketini çıkarır. "Akışkanların Düzeneği"nde Irigaray, bir katılıklar ekonomisinde "nesne"ye ve "bu ne anlama gelir?" sorusuna ilgi duyulduğunu savunur (Irigaray, 1985a: 115). Akışkanlar "arkaik kişi belirlenimleri"nin elinden sıyrılır (Irigaray, 1985a: 117) ve özdeşlik imkânı yoktur (Irigaray, 1985a: 109). Özdeşlik fantezisi ancak bir ayna ekonomisinde yapılan özne-nesne ayrımıyla mümkündür.

Dişi otoerotizmindeki temas, ertelemeyle doğrudan doğruya ilişkilidir. Bu bakımdan Irigaray (1985a: 110-11) daima, metafor (katı) karşısında sınırdaşlığı ve metonimiyi (akışkanlığı) vurgular. "Bir Olmayan Şu Cinsiyet"te şöyle yazar: "Üstelik, onun [kadının] söylediği şey, asla herhangi bir şeyle özdeş değildir; daha ziyade, sınırdaştır. (Üste) temas eder" (Irigaray,

1985a: 29). "Yakınlık" özdeşliği imkânsızlaştırır. "Kendi kendisiyle, kendindeki ötekiyle, hiç kimseyle özdeşleşme imkânı olmaksızın diyaloğa girer" (Irigaray, 1985a: 31). Şu halde, burada izlerin gönderi yapması ve ertelemesi süreciyle karşı karşıyayız: Hiçbir öğe basitçe mevcut değildir, tanımlanamaz. Benliğin ayrı sınırları ve benlik ile öteki arasında ayrı sınırlar yoktur. Bu bağlamda Irigaray hesaplamaya ilişkin ilginç bir eleştiri ortaya atar. Bu eleştiri, Batı kültüründeki ekonomik hesaplama ve nicelleştirmeye yönelik eleştirisiyle doğrudan doğruya ilişkilidir (ve bundan sonraki bölümde tartışılacak olan Bergson'un bariz bir yankısını barındırır). Her şeyi (rakamları, birimleri, bireysellikleri) hesaplayan bir kültürde kadın bir gizemdir. Hesaplama uzamsallaştırmaya ve aynılaştırmaya, her bir öğenin ayrı olduğunun, kendinde kendi başına tanımlanabilir bir birim olduğunun varsayılmasına yaslanır. "Kadın ne birdir ne de iki. Daha açık söylenirse, kadın ne bir kişi olarak tanımlanabilir ne de iki kişi olarak. Kadın tüm yeterli tanımlamalara direnir" (Irigaray, 1985a: 26). Nicelleştirmeyle herhangi bir alışverişi olmayan bu çokkatlılık savunusu, dişi cinselliğine gönderme yapılarak ortaya atılmaktadır. Kadının cinsel organı hakkında Irigaray, kadının en azından iki cinsel organı olduğunu, ama bunların tek tek tanımlanabilir olmadığını, kadının cinsel organlarının her yerde olduğunu, kadının cinselliğinin ve hazzının çoğul olduğunu, "farklılıkları içerisinde çokkatlı" olduğunu söylemektedir (Irigaray, 1985a: 28). Çokkatlılık ve yayılmışlık aynılığı karışıklığa iter, tek cinsel organ üzerinde odaklaşan bir cinsel ekonomiyi karışıklığa iter; "izdüşümlerin çizgiselliğini, arzunun amaç-nesnesini bozguna uğratır" (Irigaray, 1985a: 30).

"Ve Öteki Olmaksızın Bir Kımıldamaz"da yine, ayna ve ayna tutmayla bağlantılı olarak katılığa karşı akış izleğini buluruz. Bu deneme, fallokratik bir düzende anne ve kız evlat arasındaki bir ayna tutma ilişkisinden söz eder.

> Senin sütünle birlikte buz yuttum anne. Ve şimdi karşındayım, içerilerim donmuş halde... İçime aktın sen ve bu sıcak sıvı beni felç eden zehir oldu. Kanım artık ayaklarıma ulaşmıyor, ellerime ve başıma da. Dondurucu soğuk koyulaştırdı, hareketsizleştirdi kanımı. Buz parçaları akışını önledi. Kanım pıhtılaşıyor, kalbimde ve kalbimin etrafında çöreklenip kalıyor (Irigaray 1981: 60).

Sütün ve kanın akışı taşlaşır, hareketsizleşir; sıcak soğur. Aynanın etkisi budur: *La glace*: Buz, ayna. "Sizin yansıtma arzunuz tarafından zindana tıkıldım, heykel oldum, sizin hareketliliğinizin bir görüntüsü haline geldim" (Irigaray, 1981: 64). (Medusanın bakışı mı bu? Yoksa St. Theresa'nınki

mi?) Ayna tutma benliğin bir başkasından ayrılmasını, benliğin yitirilmesini, "iki ölü benliği" içerir (Irigaray, 1981: 64). Bu, Lacan'ın ayna evresine ilişkin açıklamasının eleştirel bir yeniden okunuşudur: Dışsal-içsel ayrımı ve imgenin bir sabitlenişi, hareketsiz kılınışı olan "ölüm" Olumsuzluk aynı zamanda ötekini dahil edecek, özümseme yoluyla ötekini olumsuzlayacak bir arzudan kaynaklanır. "Birbirimizi yeme şeklindeki bu edimde kaybolup gittik yine" (Irigaray, 1981: 62). Ve eksiklik etrafında yapılanmış bir arzu (Klein'ın yankıları çınlar burada) "boşlukların doldurulması"nı üretir ve sonuçta ortaya eksiklik değil, bir aşırı bolluk, tıka basa doldurulmuşluk çıkar: "Hareketsizleştirilmiş bir beden" (Irigaray, 1981: 62). Bu tüketme ve tüketilme, tepeleme doluluktur; "bu hapishaneden çıkmak istiyorum" (Irigaray, 1981: 60).

Irigaray, kadının arzusunun fallik terimlerle üretilmesine –eksiklik, olumsuzlama, hareketsizlik, ölüm– bir alternatif önerir. Örneğin, "Sen/Ben bitimsizce değiş tokuş etmekteyiz benliklerimizi ve herkes kendisi olarak kalmakta. Yaşayan aynalar" (Irigaray, 1981: 62). Bu, olumsuzlamasız ve özne-nesnesiz bir arzudur, erteleme ve hareketin olduğu bir arzudur. Irigaray, bitimsiz bir şekilde imgelerin değiş tokuş edilmesinden söz eder ve "bu oyunu oynayabilmek için birbirimize atıp geri alacağımız bir nesneye ihtiyacımız yok" diye sürdürür sözlerini (Irigaray, 1981: 62). Bu cümle, hem *Fort!Da!*'nın mevcudiyet-namevcudiyet karşıtlığının eleştirisi hem de Hegel'de benlik-öteki ilişkisinin bir nesneyle dolayımlanmasının eleştirisi olarak okunabilir. Anneliğin tekil işlevinin kurduğu kapan bu seçimi üretmektedir: "Çekip gittiğim takdirde, hayatın yansımasını, kendi hayatının yansımasını yitirirsin. Gitmeyip kaldığım takdirde ise, senin ölümünün teminatı değilim" (Irigaray, 1981: 66). Birinin öbürünün ölümünü gerektirdiği ve böylelikle her ikisinin de ölümünü gerektiren bir hayat senaryosuna karşıt olarak Irigaray şunu söyler: "Ve senden istediğim, Anne, şuydu: Bana hayat verirken, sen de canlı kalasın" (Irigaray, 1981: 67). Bu pasajdan, anne karşısında muğlak bir duruş ortaya çıkıyor: Irigaray anneyi ya da anne-kız evlat ilişkilerini olumlu bir tarzda yeniden değerli kılmakla kalmıyor. Yukarıda aktarılan son dilegetirişte, aynı zamanda ölüm arzusundan azat edilme arzusu da var belki.

Söylemin iktidarının temel bir mekanizması iki kutuplu karşıtlıklardır; Hegelci gelenekte arzu yapısı karşıtlık etrafında örgütlenir. Söylemin iktidarı hem kadınsının tabi kılınmasına bağımlıdır hem de bu tabiyeti üretir. Irigaray'ın "Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda" (1985a) başlıklı denemesi, karşıtlıkların karışıklığa itilmesi stratejisinin bir örneğidir. En anlamlı olanı da ben/sen oyunudur: Konuşma konumu sürekli hareket

eder, özne ve nesnenin sabitlenmesi söz konusu olmadığı gibi, özneler arasında açık seçik sınırlar da yoktur. "Sen", hem otoerotizmin ötekisidir hem de öteki öznedir. Bu anlamda aynadaki "ben"i oluşturan iç-dış ayrımı karışıklığa itilir; sonsuz bir erteleme vardır. "Ben/sen dokunuyorum/dokunuyorsun bana/sana, kendimizi canlı hissetmemiz için yeter de artar bu" ve "Biz –sen/ben– ne açığız ne de kapalı" (Irigaray, 1985a: 209). "Ne biri ne öbürü" ve "eşanlı olarak ikisi de", bu stratejide kullanılan kilit vasıtalardır. Sözgelimi, renkler ve rakamlar söz konusu olduğunda: "Hepiniz kırmızısınız. Dolayısıyla da oldukça beyaz. Aynı anda ikisi de... tüm renkleri biz doğurduk: Pembeler, kahverengiler, sarılar, yeşiller, maviler"; "ne bir ne de iki... Ve birin imgesi olarak ötekiyle bunların tuhaf 'çiftlerine bölünme' biçimi" (Irigaray, 1985: 207). Deniz, içsel-dışsal ayrımının belirlenemezliğinin ve akış ile hareketin metaforu olarak iş görür. Cixous'da (1986: 90-1) dalgalar ve sahil, farklı olan birer tekrardır. "Bu hareketler bir başlangıçtan sona geçiş olarak betimlenemez Bu ırmaklar tek bir belirli denize akmıyor. Bu akıntıların sabit yatakları yok, bu bedenin sabit sınırları yok" (Irigaray, 1985a: 215).

Hareketlilik "sağlam bir zeminde durma" iddiasında olan herkese tuhaf gelir. Bu "deneme", bir son bulma, bir sabitleme arzusuna yaslanmayan anlam ilkeleri hakkında yazılmıştır; aynı zamanda bu ilkeleri pratiğe geçirir. "Akışkanlık", "dudakların temas"ı vb. metoniminin mecazları olarak anlaşılabilir. Temsil, bir katmerleştirme ve ayna tutma arzusundan oluşur: Aynı olan bir tekrar, biri orjinal ve bir kopya; ve kendi kendini nesneleştirme (*self-objectification*). Öbür yandan, "bizim aramızda, birimiz 'gerçek', öteki de onun taklidi değildir; biri orijinal, öteki de onun kopyası değildir" (Irigaray, 1985a: 216). Irigaray, görmeden ziyade temasa gönderme yaparak, bizim bedenlerimizde zaten aynı ve çift olduğumuzu, iki olduğumuzu söyler. Bu, temsilin hareketsizleştirici tekrarı değildir, ertelemenin hareketinde oluşturulmuş farklı bir tekrardır.

Hem Irigaray hem de Cixous anlamın dönüştürülmesinin ilkeleri hakkında yazmakta ve bu ilkeleri yazmaktadırlar ve her ikisi açısından da bu anlam tarzı bedenseldir. Cixous, bu anlamlandırma biçimindeki arzu yapısını net bir şekilde tarif eder, ama bu aynı zamanda Irigaray'da da üstü örtük olarak bulunmaktadır: Benliğe geri dönebilmek için ötekini olumsuzlamayacak ve sonsuz erteleme süreci yoluyla canlı tutulacak bir arzu. Irigaray'ın çalışmaları, bu anlam ilkeleri ve beden arasındaki dolaysız bağlantılar açısından önemli. Hegel'e göre bilginin, duyulur dünyanın dışına çıkmayı ve duyulur dünyayı olumsuzlamayı gerektirmesine karşılık, Cixous ve Irigaray'a göre, (bilgiden ayrı tutulması gereken) yazma duyumsaldır.

"Teorik düzeneği köşeye sıkıştırma" ve "toplumsallığı köşeye sıkıştırma", fallusmerkezcil söylemin iktidarlarına karşı koyma stratejileri olarak anlaşılabilir. (Ve, bu feministlere göre, Hegel fallusmerkezcildir; bu nokta, Lacan'ın Hegel'deki arzu yapısını cinselleştirmesinde açık seçik ortaya çıkar.) Ama, hâlâ şu soruyu sormaya ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum: Yapıbozumcu stratejilerin karşı-iktidarının mahiyeti hakkındaki varsayımlar nelerdir? Bunlar iktidardan "kurtulma" ve iktidarı halletme stratejileri olarak anlaşılamaz. Yapıbozum teorisindeki iktidar anlayışının Foucault'nun olumlu iktidar anlayışıyla uzlaşmaz olduğunu varsaymak akla yatkın olacaktır. Beden dikkate alındığında bu nokta daha da belirgin hale gelir. Foucault'ya göre, iktidar beden yoluyla olumlu bir tarzda işler ve bedenin karşı-iktidarlarının üreticisidir. Irigaray ve Cixous'ya göre, kadınların bedenlerinin karşı-iktidarı doğrudan doğruya fallusmerkezcilikle bağlantılıdır çünkü kadınların bedenlerinin karşı-iktidarı bu düzenin bastırılmış olanıdır. Söylemin iktidarı karşı-iktidarın üreticisidir. Foucault'dan farklı olarak feministler, iktidarın olumsuz bir tarzda işlediğini düşünürler: İlgi duydukları nokta, karşı koymaktır. Ama feministlerin Foucault'yla ortak noktaları, karşı-iktidar olarak haz anlayışıdır (Irigaray, 1985a: 32-3). Her şeye rağmen, Cixous ve Irigaray açısından karşı koyma stratejileri sorunu kadının hazzı etrafında döner. Ve bu stratejinin, erkeksi iktidar ve arzuyu kısa yoldan tersine çevirmesini önleyen de işte bu hazzın özgüllüğüdür.

Bozguncu haz bedenine duyulan ilgi yalnızca feministlere özgü değil. Sözgelimi, Barthes (1986: 43), "yapıyı isterik" kılan "öznellik"ten söz ettiği zaman büyük ölçüde aynı şeyi savunmaktadır: Düzenin bedensel bir bozgunla karşılaşması; "sonsuz Yerinden Etmenin kudreti". Hem Barthes hem de feministler *jouissance*'ı tam böyle anlıyorlar. Gelgelelim, bu durum şu kritik soruyu doğuruyor: Niçin bilhassa dişi *jouissance*'ı? Dişi *jouissance*'ının tekil düzenin karşı koyucusu olduğunun varsayılmasında, tam da çokkatlılığın reddettiği şeyi yeniden icat etme tehlikesi belirmiyor mu? (Irigaray ve Cixous'nun sürekli dikkati çektikleri bir tehlikedir bu.)

Bergson ve Foucault aracılığıyla iktidarı, bedenler üzerinde edimde bulunan bedenlerin eylemleri olarak düşündüğümüz takdirde şu sorulabilir: Bedenin bozguncu bir tarzda edimde bulunmasını sağlayan nedir? Foucault'nun güçlerin mücadele alanı olarak beden anlayışı ile psikanalitik dürtüler ve isterikleşme anlayışı birbirine indirgenebilir değildir, ama bunların ikisi de iktidar ile bedendeki enerji arasında bir bağlantı kurar. Gelgelelim, bilinçdışının enerjisi, iktidarın *yapısını* neyin bozguna uğrattı-

ğının belirlenmesine (Foucault'nun açıklamasından) daha yakın duracak gibi görünüyor. Cixous bedenin yazılmasında patlayıp saçılan bilinçdışı kaynaklarından söz ettiğinde, bu da bir karşı-iktidar ve nitel olarak farklı bir iktidar değil midir? Olumlu bir arzunun "serbest bırakılması"nda üstü örtük bir şekilde olumlu bir iktidar anlayışı da yatmaktadır. Bu haz-iktidar, iktidar ve arzunun olumsuz yapısına ve korkunun harekete geçirdiği arzuya karşı koyar (Cixous, 1986: 97).

Olumlu bir arzu, ayna tutma ilişkisindeki çifti istikrarsızlığa iter, bir tekabüliyeti ya da temsili imkânsızlaştırır: Benlik-öteki ilişkisi hareket halinde oluşturulur. Bu bölümde bu hareketin bedensel olduğu savunuldu; bundan sonraki bölüm dönüşümün zamanına ve zamanın ayna çifti ile söylemin düzenini bozma biçimine eğilecek.

5
Zaman

Beni oluşturan tözdür zaman...
(Borges, 1970: 269)

"Bedeni yazmak" günümüz kültür teorisinin temel ilgilerinden biridir. Ben, Barthes'ı (1977: 179-89) izleyerek, bunun maddeci bir anlam anlayışını içerdiğini savunuyorum. Maddeci bir göstergebilgisinin bileşkelerinden biri bedense eğer, öbürünün de zaman olduğunu öne süreceğim. Bu bölümde cisimleşmiş anlamın zamansallık biçimlerini araştıracağım. Bu araştırma esnasında, zaman, bellek ve beden arasındaki bağlantılara, bu bağlantıların anlam süreçlerine ilişkin anlayışlar açısından barındırdığı imalara eğileceğim.

"Beden" günümüz kültür teorisinin gündemine yerleşmiş, ama "zaman" pek az ele alınmıştır. Ne var ki, dönüşüm düşüncesi zamansal bir anlamlandırma anlayışıdır. Derrida (1987: 26-9), Saussurecü göstergebilgisini yeniden formülleştirirken yapıdaki hareketi vurgular: Erteleme, öğeler arasındaki zamansal ilişkilere gönderme yapar. Bilgi ve anlam konusundaki yaklaşımlar, zamansal varsayımlarına bakılarak birbirlerinden ayrılabilirler: Temsil anlayışının öğeleri ve sistemi hareketsiz varsayacak

olmasına karşılık, dönüşüm olarak yazma düşüncesi anlamını zamanını kabul edecektir.

Dönüşüm ve bedeni yazma düşüncesi, ötekine yönelik metonimik bir hareketten oluşan olumlu bir arzudur. Ama bu metonimik hareketin, Lacan'ın arzuyu metonimik olarak kavrayışından, hatta Hegel'deki arzu hareketinden ayrı tutulması gerekir. Olumsuz arzu örneğinde bu anlam ilkesi ancak arzu tatmin edilemediği sürece iş görür, ama arzu, bir özdeşliğe ve sona duyulan arzudur. Olumlu bir arzunun metonimisi Hegel-Lacan arzu yapısındaki çeşitli karşıtlıkların (dolaysızlık-dolayım, özne-nesne, içsel-dışsal) yerlerinden çıkarılmasını gerektirir. Bu karşıtlıkların her birinin uzamsallaştırmaya, özne ve nesne arasındaki bir mesafeye ve aynalaştırmaya yaslandığına dikkat edilmesi önemli. Ama öbür yörüngeye, zaman-temas yörüngesine, Irigaray'ın metafordan ayrı bir şey olarak, metonimi olarak anladığı şeye döndüğümüzde, anlam ve özne açısından neler olur? (Irigaray'ın anladığı haliyle metafor, aynının ikamelerinden, benzerlikten oluşur. Metonimideki çağrışım ilkesi aynılık değildir. Buradaki savunu, zaman ve temasın ayrı öğelerin özdeşliğini ya da aynılığını imkânsızlaştırdığını belirtir.) Karşıtlıkların yerinden çıkarılması stratejisi kendi başına bir zamansallaştırmadır. Tersine çevrilme işleminde yapı, ters yüz olsa bile, hâlâ hareketsiz durmaktadır. Oysa yerinden çıkarma işlemiyle birlikte öğelerin birbirleriyle ilişkili olarak hareket ettirilmesi söz konusu olur ve bu hareket de "yayılma"yı ya da "sirayet"i içerir (Krupnick, 1987: 1-17). Buradaki ilgilerimden biri, yerinden çıkarma olan bu yayılma hareketindeki zamansallığı ve olumlu bir arzu ile zaman arasındaki bağlantıyı tanıtlamaktır.

Benim bu projem Fransız feministlerin ilgileri tarafından biçimlendirildi. Bergson'u okuyuşum bu feministlerin yazılarındaki temel düşüncelerin bazılarına, özellikle beden ve zaman konusundaki varsayımların farklı anlam ve bilgi anlayışları açısından taşıdığı öneme ışık tuttu. Bergson'un felsefesi bilhassa zaman ve beden meselelerini bir araya getirme tarzından ötürü önemli ve bu bakımdan Bergson'un kültür teorisine önemli bir katkı yaptığını savunacağım. Dahası, Bergson'un zamansal "çokkatlılık metodolojisi" kültür analizinin önüne hatırı sayılır imkânlar sermektedir. Bergson çokkatlılığı felsefi bir tartışma bağlamında uygulasa da, bu metodoloji daha genel olarak kültür süreçlerini ve metinleri kapsayacak şekilde genişletilebilir. Kültür analizinde disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirmek konusunda Bergson'un bazı bakımlardan Irigaray ya da Cixous'dan daha vaatkâr olduğunu düşünüyorum. Çünkü Bergson'un çokkatlılığa ilişkin açıklamasında, feminist yazılarda çok revaçta olan

bu düşüncenin çeşitli metinlere nasıl uygulanabileceğine ilişkin bazı ipuçları bulunmaktadır.[1]

Bazı önemli açılardan Bergson'un felsefesi günümüzün dönüşüm ve bedenin yazılması düşüncelerini önceden canlandırmaktadır. Sözgelimi, Bergson'un felsefesi özdeşlik ve mevcudiyet felsefesinin bir eleştirisi olarak okunabilir. Bergson'un öğelerin hareketinden ve yayılımından oluşan süre anlayışı, herhangi bir tekil öğenin mevcudiyetini imkânsızlaştırır. Ve bellek bu açıdan önemli bir rol oynar: "Algı yalnızca zihnin mevcut bir nesneyle bağlantısı değildir asla; bellek-imgelerle doludur" (Bergson, 1950b [1986]: 170). Derrida'ya gelince (1982: 12), öğeler arasındaki ilişkide yatan hareket, nedensellik, totalite ve "bir son" nosyonlarını zayıflatır. Sözgelimi, Bergson, "şimdi, geçmişten başka bir şey içermez ve sonuçta bulunan zaten nedende yatar" şeklindeki düşünceyi eleştirir (Bergson, 1913 [1907]: 170). Bergson sonsuzlukla, öngörülemezlikle ya da günümüzün terimleriyle nihai bir anlam noktasına kavuşmayan "gösterenlerin oyunu"yla ilgilenen düşünce geleneğine yerleştirilebilir. Ereklilik (*finality*) konusunda Bergson şunu söyler: "Ereklilik terimini kavranmış ya da önceden kavranmış bir düşüncenin gerçekleştirilmesi olarak anlıyorsak eğer, hayat erekliliği aşar" (Bergson, 1913: 236). Bu düşünce, Bergson'un hayatı bir nitel farklılaşma süreci olarak anlamasıyla ilişkilidir. Bu farklılık kavramındaki zamansallığın, Derrida'nın *différance*'ıyla bariz paralellikleri vardır, sistem düşüncesi açısından benzer imalar barındırır.

Bergson'un nitel farklılık anlayışı, olumsuzlama nosyonlarının ve aynılıkla ilişkisinde olumsuz tanımlanan farklılık nosyonunun eleştirisiyle

1) Bergson'un düşüncelerinin –Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi (Jay, 1973: 48-53) ve Fransız felsefesi dahil olmak üzere– çeşitli düşünce gelenekleri üzerinde sahip olduğu etkiye rağmen bugün Bergson'a pek az dikkat edilmesi şaşırtıcıdır. Bergson'un düşüncelerinin günümüz Fransız felsefesinde ve kültür teorisinde, sözgelimi Foucault, Barthes, Derrida, Cixous ve Irigaray'da yankıları vardır. Ama Bergson'a borçlu olunanların açıkça dile getirildiği görülmez pek; bu durum, Bergson'un felsefi geleneğin bir parçası sayılmasından kaynaklanıyor da olabilir. *Le Temps et l'autre*'da [Zaman ve Öteki] Bergson'dan kayda değer ölçüde yararlanan Levinas (1987 [1947]: 128), Bergson'un "bugün çok haksız bir şekilde unutulmuş" olduğunu söyler. Lévi-Strauss, Bergson hakkındaki kanısı ikircikli olsa da, ona olan borcunu açıkça ifade eder. Gelgelelim, Bergson genelde, Lévi-Strauss'un düşüncesinde etkili olmuş belli başlı simalardan biri olarak görülmez. Bergson'dan "heyecan duyan" çağdaş Fransız teorisyenlerinden biri de Deleuze'dür. Deleuze, *Le Bergsonisme*'de [Bergsonculuk] (1988 [1966]), felsefi sezginin ve çokkatlılığın günümüz felsefesi açısından önemli olduğunu savunur; daha yakın bir tarihteyse, film üzerine Bergson'un süre anlayışından yararlanan iki ciltlik bir kitap yazmıştır. Buna ilaveten şu noktaya dikkat çekilebilir: Borges, "Zamana İlişkin Yeni bir Çürütme"de (1970: 252), Bergson'un döneminden sonra –1947'de– zaman hakkında yazı yazmanın anakronik bir iş olduğunu söyler.

bağlantılıdır. Bergson olumsuzlamanın şu düşünceden kaynaklandığını iddia eder: Önümde gördüğüm şey görmek istediğimden daha fazla bir şeydir; "düzensizlik" nosyonu bundan doğar (Bergson, 1913: 233). Bu düşünce, olumsuzlamanın farklılığın –bilhassa cinsel farklılığın– bastırılması demek olduğunu iddia eden feminist düşünceye dikkat çekecek ölçüde benzemektedir. Bergson buna ilaveten, tekillik ve çokkatlılık arasında bir ayrım gözetir ve çokkatlılığı savunur. Tekilliğin ve olumsuzlamanın var olduklarını yadsımamasına karşın, eleştirel ilgisi olumsuzluğun felsefi olarak imtiyazlı kılınmasını hedef alır. Bergson, olumsuz bir "düzensizlik"ten ziyade, birden fazla düzen olduğunu, çokkatlı düzenler olduğunu savunur. Felsefesi Hegelci geleneği eleştirse de, Bergson'da bir arzu kavramı yoktur. Ne var ki, barındırdığı olumlu farklılaşma, sonsuzluk ve öngörülemezlik nosyonları olumlu bir arzuya uygun düşmektedir.

Bergson'un bedene yaklaşımını daha önce irdelediğimden, şimdi onun çokkatlılık metodolojisine, zaman ve süre teorisine ve süre ile bellek arasında kurduğu bağlantıya geçiyorum. Daha sonra Freud'un bellek izi ve bilinçdışının zamansallığı anlayışlarını açıklayıp, bunların Bergson'un düşünceleriyle bağlantılarını anlatacağım. Bergson'da bir zaman ve beden teorisi olmasına karşılık, Freud bu teoriye, bilinçdışına özgü bir şey olarak bellek izi anlayışını "ilave eder": Bellek izleri arasındaki ilişkiler, bilinçdışı anlam ilkelerince yönetilir. Bu bağlamda Benjamin'in bellek konusunda Bergson, Freud ve Proust'u tartışmasına ve Proust'a özgü istençli (*voluntary*) ve istençdışı (*involuntary*) bellek ayrımını kültür analizinde kullanışına değineceğim. Kültür süreçlerini çokkatlılığıyla düşünmenin bir yolunun, istençli ve istençdışı bellek arasında yapılan bu ayrımı kullanmaktan geçtiğini öne sürmek istiyorum.

Bergson: Çokkatlılık ve Süre

Aşağıdaki tartışmada Bergson'un şu metinlerini kullanıyorum: "Zaman ve Özgür İstenç" (1950a [1889]), *Matière et mémorie* [Madde ve Bellek] (1950b [1869]) ve *Yaratıcı Tekâmül* (1913 [1907]).

Bergson'un çokkatlılık metodolojisi, ayrıştırımdan (*dissociation*), herhangi bir "nesne"yi alıp bu nesnenin farklı uğraklarını ya da başka türlü söylenirse, farklı anlam tarzlarını ayrıştırmaktan oluşur. Bergson'a göre buradaki mesele bir "ya/ya da" meselesi değildir: Farklı süreçlerin eşanlı işlediklerini görebiliriz. En uygun örneği, yani çokkatlılık örneğini vermek gerekirse: Nicel bir çokkatlılık, bir ve birçok vardır; ayrıca bir de

nitel çokkatlılık vardır (Bergson, 1950a: 75-80). Nitekim, Bergson iki tip çokkatlılık arasında nitel bir ayrım yapar: Çokkatlılığı çokkatlılığa uygular. Çokkatlılık halinde düşünmek, tekil, homojen ve nicel ile çokkatlı, heterojen ve nitel arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Sözgelimi, özneyi şu terimlerle düşünebiliriz: Eşanlı olarak hem tekil hem de çokkatlı özne. Öznenin bu şekilde düşünülmesi Irigaray'ın kadınsılığı kavramsallaştırma tarzına çok yakındır: Kadınsının hem erkeksilikle bağıntılı halde olumsuz tanımlandığı tekil söylemler tarafından konumlanmış olması hem de bu söylemlerden "taşan" bastırılmış farklılık ya da çokkatlılık olması –Bergson'un "daha fazla birşeyler"i gibi. Tekil ve çokkatlı, birbirleriyle bağıntılı olarak anlam ifade ederler. Sözgelimi, hem Bergson'a hem de Irigaray'a göre, çokkatlılık nosyonu, felsefi söylemde imtiyazlı kılınan bir'lik (*oneness*) nosyonuna verilen eleştirel bir yanıttan doğar ve bu anlamda bir'lik nosyonuna bağımlıdır. Genel eleştirel görüş, tekilin çokkatlılığı bastırdığını, bir olumsuzlama aracılığıyla bağımlılığı inkâr ettiğini belirtir.

Bergson'a göre, nicel olan, bir olumsuzlamayı ima eder; "iki düzen arasındaki türsel farklılık"tan (Deleuze, 1988 [1966]: 46) ziyade, bir genel düzenden, aynıdan işe başlamaktır. Olumsuz bir felsefede varsayılan aynılığın tersine, Bergson (1913: 248), birbirine indirgenemez düzen türleri arasında bir ayrım gözetilmesini savunur. Bu düzenler tekil ve nicel, aynı zamanda çokkatlı ve niteldirler. Ayrıca, bir uzam-zaman ayrılığına tekabül ederler. Genel olarak, Bergson'un yaptığı ayrıştırımlar, birbirinden ayrılan bu uzam ve zaman çizgilerinde yer alır. Çokkatlılık zamansaldır.

Bergson, *Matière et mémorie*'a yazdığı girişte bu yaklaşımın ikici olduğunu teslim eder; ama terimlerden birini imtiyazlı kılabilmek için öbürünü olumsuzlayan ikici yaklaşımlara itiraz eder. Bu tip bir ikiciliğin temelini, çokkatlılık düşüncesine başvurarak sorgular. Gelgelelim, Bergson, tekil-çokkatlı ikiciliğinin bir yakasının "iyi yaka" olduğunu düşünür. Bu iyi yakanın, ayrıştırımı çalıştıran ilke olan çokkatlılık yakası olduğunu söylemek bile gereksiz. Çift kutuplu karşıtlıklara yaslanan olumsuz bir felsefenin bir sonu olmasına karşılık, ayrıştırım ve yeniden birleştirim süreci sonsuzdur. O nedenle, bu sürecin hareketinin, durma-başlama diyalektiğinin hareketinden ayrı tutulması gerekir.

Şu halde, çokkatlılık ve zaman arasındaki bağlantı nedir? Bergson'un burada yaptığı ayrıştırım, bir zaman-uzam ayrıştırmasıdır. Felsefede zaman genellikle, uzamsallık ya da geçicilik olarak düşünülür ve Bergson, felsefenin karşılaştığı sorunların büyük bir kısmının zamanı uzamsal olarak düşünmekten kaynaklandığını savunur. Genel zaman anlayışı zamanı

soyut, çizgisel ve homojen bir şey olarak kavrar –homojen, içi boş zaman (Bergson, 1950a: 95; ayrıca bkz. Benjamin, 1969: 263). Bu zamanın her bir uğrağı birbirinden ayrı bir öğe ya da mevcudiyet olarak kavranır ve her bir uğrağın bu haliyle temsil edilebileceği düşünülür. Böyle bir görüşe, ancak zamanı uzamsallaştırdığımız takdirde varabiliriz, oysa bunun yerine zamanı geçicilik olarak düşünmeliyiz; bu da kendimizi zamanın dışından ziyade içerisine oturtmamız anlamına gelir: Aslında, zamanı düşünmekten ziyade yaşamaya ihtiyacımız var. Bu savunu, Bergson'un (1950b: 171) "hayat içinde" olan, "yaşayan gerçeklik" ya da "oluş"ta (*becoming*) yer alan bir felsefe geliştirmeye dönük ilgisiyle bağıntılıdır. Bergson bu felsefeyi, bir anlık (*intellect*) meselesi olarak kavranan felsefenin karşısına çıkarır. Nitekim, Bergson'un felsefesinde zaman ve beden birbirine kopmazcasına bağlıdır: "Herhangi bir şeyin yaşadığı yerde zaman da kaydedilir" (Bergson, 1913: 17).

Bergson, "Zaman ve Özgür İstenç"te (1950a: 122), "zamanı mekâna yaymaya yönelik, derinlemesine kökleşmiş alışkanlığa" itiraz eder ve sayı ya da uzamla ilişkisiz olan, nitel çokkatlılığın karakterize ettiği bir süre kavramını savunur. Sayı, tekil farklılıkların *hesaptan düşüldüğü*, birbiriyle özdeş olması gereken birimlerin bir toplamıdır; hesaplamak, bu birimleri uzam içerisinde ya da bir çizgi üzerinde birbiri ardı sıra yerleştirmekten ibarettir. Ayrıca sayı, "uzam içerisinde görsel bir imgeyi" ima eder (Bergson, 1950a: 76-9). Bütünün birliği bir dizi özdeş, birbirinden ayrı birimden oluşur (Bergson, 1950a: 80-2). Gelgelelim, duygulanımsal psişik durumlar göz önüne alınırsa, bir sayı çokluğu ile bilinç durumlarının çokluğu arasında ayrım yapmanın gerekli olduğu açıkça görülür. Bir çanın sesini dinlediğimiz zaman bu sesleri saymayız, daha ziyade "dizinin bütünü"nden nitel bir izlenim ediniriz, "karmaşık bir duyumlar ve duygular çokluğuyla karşı karşıya" geliriz (Bergson, 1950a: 86-7). (Çanın tek tek vuruşlarını sayabiliriz elbet, ama bu durum Bergson'un genel savunusunu doğrular.) Bu çoklukta, birbirinden ayrı birimler olarak tanımlanamayacak durumların bir yayılımı söz konusudur. Ama zamanı düşündüğümüzde, hatalı bir şekilde, kendi bilinç durumlarımızı "uzamdaymış gibi", "homojen bir kanalda" birbirinin yanına dizme eğilimine gireriz (Bergson, 1950a: 90). Nitekim, duygulanımsal psişik haller tıpkı sayılar gibi soyut bir dizi olarak ele alınır, bu da nitel olanı nicele indirgemek demektir. Şu halde, biri "heterojen, duyumlanabilir niteliklerin gerçekliği, öbürü de homojen gerçeklik, yani uzam" olmak üzere iki tür gerçeklik vardır (Bergson, 1950a: 97). Zamanı homojen bir kanal haline getirdiğimiz anda süreden soyutlamış oluruz.

Bilinç halleri ayrı ayrı durmazlar ve "birbirlerini izleseler bile birbirlerine nüfuz ederek yayılırlar" (Bergson, 1950a: 98). Bergson bu savunuyu, müzik dinleme deneyimiyle bağlantılı olarak ortaya koyar. Bizler notaları birbiri içerisinde algılarız, bir "karşılıklı yayılım", öğelerin birbirinden ayrılamaz bir iç bağlantısı vardır; bir tınının notaları öbüründe erir. (Böyle bir betimlemenin müzik dinleme esnasında söz konusu olan işlemleri pek de dikkate almadığını, ama burada bilhassa müzikle uğraşılmadığını tekrarlayayım.) Bu, süre deneyimidir, "her zaman aynı ve her zaman değişmekte olan" bir varlığın deneyimidir (Bergson, 1950a: 101). Burada, tekrardaki farklılık anlayışıyla karşılaşıyoruz. Bilinç hallerinin "sürekli" birbirlerine yayılmaları ölçüsünde özne "aynı" kalır; ama Freud ve Derrida'daki "iz"e çok benzer şekilde, farklılığı üreten de yayılımdır. Her bir "yeni" bilinç hali, öbür hallere nüfuz ederken bütünü değiştirir. Nitekim, süre demek olan harekette nitel bir farklılık barınır. Bilinç hallerinin bir çizgi üzerindeki noktalar ya da mevcudiyetler halinde ayrılmasının tersine, arı süre yaşanır; geçmiş ve şimdi bir ayrım olmaksızın sürede birbirlerine karışarak erirler (Bergson, 1950a: 100). Bir uğrak üzerinde sabitlendiğimiz, bir uğrağı soyutladığımız anda o uğrak bundan böyle sürmez; taşlaşmış, uzamsallaşmış ve nüfuz edilemez hale gelmiştir.

Bu görüşün, Irigaray'ın katılar ve akışkanlar arasında yaptığı ayrımda bariz yankıları bulunuyor. Irigaray sık sık akışkanlardan dem vururken Bergson "eriyip gitme"yi gündeme getirir. Bergson "bilinç hallerinin birbirleri içerisinde eriyip gitmesi"nden ve "birbirleri içerisinde eriyen ve birbirlerine nüfuz eden" nitel değişiklikler olarak süreden söz eder (Bergson, 1950a: 104). Katıların yüzeydeki bağlantısında bile hakiki bir kesiklilik yoktur. Bergson, duygunun, "duygulanım"ın, bedenimizin "dışsal bedenlerin imgesiyle karıştırabileceğimiz" iç kısmının bir parçası olduğunu söyler (Bergson, 1950b: 60). Yine burada, Bergson'un bu ifadesiyle Irigaray'ın kimliğin sınırlarını karışıklığa itmenin bir aracı olarak temas ve bitişikliği vurgulaması arasında bir süreklilik olduğunu görmekteyiz.

Bergson'a göre (1950b: 260), "herşeyin değişirken olduğu gibi kaldığı" hep hareketlilik halinde olan bir süreklilik vardır. Ve her süre kendi ritmiyle işler (Bergson, 1950b: 272). Şu halde, süre, nitel bir çokluktur. Bergson *Yaratıcı Tekâmül*'de, yalnızca benzerlik ya da tekrarı gören mekanik düşünce biçimlerini eleştirir:

> Böylece, yalnızca aynıyı aynıyla kaynaştırmakla uğraşan, tekrarlanan üzerinde yoğunlaşmış olan anlık, zaman tasavvurundan uzaklaşır. Anlık akışkan olandan nefret eder ve temas ettiği herşeyi taşlaştırır. Gerçek zamanı *düşünmeyiz*. Gerçek zamanı *yaşarız* (Bergson, 1913: 48-9).

Bergson zaman içerisindeki uğraklar arasındaki ilişkileri, pisişik haller arasındaki ilişkileri ve bedenler arasındaki ilişkileri aynı tarzda kavramsallaştırır –argümanını geliştirirken bunlar arasında gidip gelir. Hareket halindeki beden-imgeler temel bir öncülse eğer, o vakit bununla zaman-uzam ayrışması arasındaki bağlantı nedir? Hareket eden bir beden uzam içerisinde birbirini izleyen konumları işgal eder, ama onu bir konumdan öbürüne hareket ettiren süreç, uzamdan sıyrılan bir süreden oluşur (Bergson, 1950a: 111). Hareket, edim, bölünebilir değildir, yalnızca bir nesne bölünebilir. Hareketsiz uzam ölçülebilir, ama bedenlerin hareketi ölçülemez. Hareketler uzamı işgal edemez, hareketler süredir. Fasılaların akışı hesaplanamaz. Matematik, hareket halindeki bir bedeni ifade edemez, yalnızca uzamdaki konumları ifade edebilir –bu da "çoktan olup bitmiş birşeyleri" ifade etmektir. Yalnızca durağan uğrakla ilgilenen matematikçi, "her anında ölmekte olan" bir dünyayla uğraşır (Bergson, 1913: 23). Öbür yandan, süre, "durmaksızın oluşmaktadır" (Bergson, 1950a: 120). Hareket eden bedenler, birbirinin ardı sıra gelerek bir çizginin noktalarını oluştursalar bile, süre ve hareketin çizgiyle hiçbir ilgisi yoktur (Bergson, 1950a: 120). Çizgisel düşünme, kendini bir gözlemci olarak sürenin dışına yerleştirmektir (Bergson, 1913: 327). Uzam içerisindeki noktaları işgal eden bir beden düşünmek, bedenin dışında kalan bir perspektiften düşünmektir, hareket eden bedenin perspektifinden düşünmek değil. Bed*en*de olmak zaman içerisinde olmaktır.

Bergson ve Irigaray'ın düşünceleri arasındaki diğer bağlantıları da şu pasajda görebiliriz:

> Nefesiniz kesilmeksizin devam edin. Bedeniniz bugün dünkünün aynısı değildir. Bedeniniz anımsar. *Sizin* anımsamanıza gerek yok. Düne tutunup kalmanıza, dünü bir sermaye gibi kafanızda depolamanıza gerek yok. Belleğiniz mi? Bedeniniz bugün istediği şeyde dünü dışa vurur. Eğer dün vardım, yarın olacağım diye düşünürseniz, biraz önce öldünüz demektir. Geçmişte ne olmuş olabileceğinize, gelecekte ne olabileceğinize saplanıp kalmaksızın ne olmaktaysanız onu olun. Asla durup kalmayın (Irigaray, 1985a: 215).

"Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda"dan alınan bu pasajda bir çeşit ikaz var; "ne olmaktaysanız onu olun" diye yazmak tam da bu oluş biçimiyle çelişir gibi görünmektedir. Yine de, zaman hakkındaki üstü kapalı argüman, üzerinde durmaya değer bir argüman. "Devam etmek..." ara vermeksizin yapılan harekettir, süredir. "Ne olmaktaysanız onu olun": Süre, bir oluştur; geçmişteki bir uğrak üzerinde sabitlenirseniz, "çoktan olup bitmiş birşeyler" (Bergson) üzerinde sabitlenirseniz, şöyle düşünme-

niz gerekir: "Biraz önce öldüm" Irigaray hesaplamaktan, birbiri ardına saymaktan ve bölünebilirlikten eleştirel bir tarzda söz eder ve bunun karşısına bölünemez bir nitel çokluk çıkarır. "Daima hareket halinde" olmaktan söz eder: "Açıklık asla sarf edilmez ya da kapatılamaz" (Irigaray, 1985a: 210). "Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda" yazısında baştan sona, sürekli hareket eden bedenlerden, kısıtlılıkları ya da sınır çizgileri olmayan bedenlerden söz edilir. "Hareket halindeki bedenler", bedenden uzaklaşarak ve bedeni hareketsiz kılarak işleyen "hakikat"in iktidarının reddedilmesidir. Hareketler "bir başlangıçtan sona geçiş olarak betimlenemez" (Irigaray, 1985a: 214-15); hareketler çizgiselliğin teleolojisini karışıklığa iter (Irigaray, 1985a: 68). Kadınsı metnin cisimleşmesine işaret eden Cixous (1981: 54) şunu söyler: "Böylece hareket, metnin hareketi düz bir çizgi izlemez". Süre, daha doğrusu zaman, hareket halindeki bedenin bir niteliğidir: Heterojen ve nitel bir çokluk. Nitekim, Fransız feministlerin savundukları yazmanın, metinsel pratiğin sürede cereyan ettiği söylenebilir.

Bellek

Bergson'un *Matière et mémorie*'daki analizi, yazarın belleğin çeşitli öğelerini tanımlama girişimi doğrultusunda, bir bileşiğin ayrıştırılmasından öbür bileşiğin ayrıştırılmasına gitmesinden ötürü bilhassa karmaşıktır. Yaptığı en önemli ayrım anı imgeleri ile sürenin belleği arasındaki ayrımdır. Bir yandan geçmişi temsil etme, geçmişi mevcudiyet olarak alma girişimleri vardır, öbür yandan bedensel olarak ve zamanın hareketinde yaşanan bellek vardır. Belleğin bir biçimi geçmişi temsil eder, öbür biçimi geçmişi harekete geçirir (Bergson, 1950b: 93).

Bergson'un bellek ve süre arasında kurduğu bağlantıları açıklığa kavuşturmak için, geçmiş ve şimdi arasında, bellek ve algı arasında yaptığı ayrımlardan söz etmek gerekiyor. Yaygın olarak yapılan hatalı bir ayrım, güçlü haller, yani şimdiye ilişkin algılar ile cılız haller, yani geçmişin temsilleri arasında yapılan ayrımdır. Böyle bir ayrım bu ikisinin nitel olarak aynı olduğunun varsayılmasını ve işe şimdiden başlanılmasını gerektiriyor. Daha önce (3. bölümde) Bergson'un, "bizim bedenimiz"den değil, bedenlerin maddi dünyasından hareket edip bu noktadan bedenimize nasıl vardığımızı sorması sayesinde, genellikle kabul edilen başlangıç noktasını tersine çevirdiğine işaret etmiştim. Bergson geçmiş ve şimdi konusunda da buna benzer bir yordamı benimser:

> Gerçek şu ki, kendimizi açık yüreklilikle geçmişe yerleştirmediğimiz sürece geçmişe asla ulaşamayacağız. Özünde gücül olan geçmiş, halihazırdaki bir imgeye yayılmasını sağlayan hareketini izlemediğimiz ve benimsemediğimiz sürece, geçmişte kalmış birşey olarak bilinemez, dolayısıyla geçmiş karanlıktan çıkıp gün ışığına ulaşamaz (Bergson, 1950b: 173).

Bu nokta, Bergson'un sezgi metodunun –insanın kendisini hayatın hareketine yerleştirmesinin– bir örneğidir. Şimdiki bir imgeden hareketle benzerlikleri bir araya getirerek geçmişliğe erişemeyiz. Bellek ve algı nitel olarak farklıdır (Bergson, 1950b: 174-5). "Şimdi", duyularda, devinilerde yaşanandır, duyusal motordur, varoluşun maddiliğidir ve sürenin her bir uğrağında benzersizdir. Bellek bedende, hareket esnasında maddeleştikçe, arı bellek olmaktan uzaklaşır; şimdide yaşanır (Bergson, 1950b: 178-9). Bu durumda bellek, geçmişin derinliklerinde gücül (*virtual*) olmaktan çıkarak edimselliğe doğru uzanmıştır, hareketler yaratmaya muktedir hale gelmiştir.

Bellekle bağlantılı olarak sorulması gereken aşikâr bir soru, Bergson'da bir bilinçdışı "kavramı"nın olup olmadığıdır. Arı bellek gizil (*latent*) bir halde muhafaza edilir ve Bergson burada "bilinçdışı" kavramını bu psişik hali betimlemek üzere kullanır. Arı bellek gücüldür, oluşun hareketinde edimselleşir. Bir anlamda meselenin dönüm noktasıdır bu: Hayatın hareketi, kendisi süre olan bir oluş, belleğin edimselleşme sürecidir. Gelgelelim, gücülden edimsele yönelen hareket bir farklılaşma sürecidir ve bu nedenle arı bellek, Bergson'un 'gizil' terimini kullanmasına rağmen, "edimsel" haldeki bir mevcudiyet, hatta "gücül" haldeki bir mevcudiyet olarak anlaşılamaz. Çünkü gizil olan asla mevcudiyete ulaşamaz. Aynının tekrarı söz konusu değildir. Bu bakımdan Bergson'un bilinçdışı kavramı, her ne kadar Freud'un bilinçdışı kavramı denli gelişkin olmasa da, bilinçdışının Freud'da gördüğüne benzer bir işlev görür. Derrida'nın (1982: 21) Freud'la bağlantılı olarak söylemiş olduğu gibi: "Bilinçdışının ötekiliği, şekil değişikliğine uğramış mevcudiyetlerin –geçmiş ya da gelecek mevcudiyetlerin– ufkuyla değil, asla mevcut olmamış ve olmayacak bir geçmişle ilgilenmemizi sağlar". Bence Bergson'un bize önerdiği şey, bedensel hareket olarak belleğin vurgulanmasıdır: "İsteri", belleğin biçimidir. Yahut Irigaray'ın söylediği gibi, "bedeniniz anımsar" (Irigaray, 1985b: 214).

Bergson sıklıkla şimdinin yaşanan gerçeklik olduğunu iddia eder. Ama bir mevcudiyet olarak da anlaşılmaz bu kavram. Aslında Bergson şunu söyler: "Hiçbir şey şimdiden daha az bir şey değildir, eğer 'şimdi' teriminden geçmişi gelecekten ayıran kesintisiz sınırı anlarsanız" (Bergson,

1950b: 193). Bergson sürenin, geleceğe doğru yol alan geçmişin kesintisiz ilerlemesi olduğunu söyler. Arı şimdi, "görünmez"dir (Bergson, 1950b: 194). Ve burada bellek doğrudan doğruya süreyle bağlantılıdır: Bellek, geçmişin şimdiye, yani oluşun temeline uzatılmasıdır. Süre, "edim halinde ve geriye çevrilemez" süre budur (Bergson, 1913: 17). Sürenin görünmez olduğuna dikkat ediniz: Hesaplanamayan şey, görülemez de. Süre "bir anın yerini öbür anın alması değil", geçmişin uzatılmasıdır, gücülün edimselliğe doğru hareketidir. Aksi takdirde şimdiden başka bir şey olmazdı, aynının tekrarından başka bir şey olmazdı (Bergson, 1913: 4-5, 48).

Sürenin belleği imgelerin belleği değildir: Her temsil bir uzamsallaştırmadan, kesip çıkarmadan, hareketsizleştirmeden ibarettir. Geçmişin, şimdinin ya da geleceğin temsili, zamanın inkâr edilmesidir. Gelecek hakkında düşünmek, "geçmişte algılanmış olanın geleceğe yansıtılması"dır (Bergson, 1913: 6-7). Bu tarz düşünmenin tersine, sürede, anların açınlanması esnasında bu anların her biri bölünemez, indirgenemez ve bir anlamda "kökensel"dir (Bergson, 1913: 7, 326). Temsilin "kökeni ve kopyası"nın eleştirisi olarak okunabilecek bir ifadesinde Bergson (1950b: 173), "gerçekleşmiş bir 'şimdiki' durumda, bu durumun geçmişteki kökeninin damgasını bulmaya yönelik beyhude girişimler"den söz eder. Bu ifade Derrida'nın (1982: 13) şimdiyi, "işaretlerin ya da izlerin 'kökensel' ve indirgemeye gelmeyecek ölçüde basitlikten uzak bir sentezi" olarak açıklamasıyla karşılaştırılabilir niteliktedir. Derrida Freud'un iz ve erteleme anlayışlarının önemini kabul eder; ama aynı zamanda Bergson'un süre anlayışının Derrida'nın "iz" konusundaki zamansal varsayımlarıyla karşılaştırılabilir olduğu da doğrudur. Bergson nedensellik düşüncesine eleştirel yaklaşır; sözgelimi, hemen bundan önceki bir anın şimdiki anın nedeni olabileceği düşüncesini eleştirir. "Hemen önce" gelen bir an da yoktur aslında: "Hemen bir önceki an, gerçeklikte, fasıla tarafından şimdiki an ile bağlantılandırılan andır" (Bergson, 1913: 23; ayrıca bkz. 1913: 324-5).

Derrida'ya göre, mevcut denilen öğe kendisinden başka birşeyle bağıntılıdır, geçmişteki öğenin damgasını barındırır ve gelecekteki bir öğenin damgasınca çoktan "lekelenmiştir". Ama fasılanın mevcut öğeyi mevcut olmayandan ayırması gerekir. Fasıla aralık vermedir, "zamanın oluş-aralığı ya da uzamın oluş-zamanıdır" (Derrida, 1982: 13). Derrida zaman ve uzam arasındaki ilişkiye dair farklı bir anlayışa sahip olsa da, mevcut öğelerin izin damgasını taşıdığı düşüncesi ve öğeler arasındaki ilişkide fasılanın önemli olduğu düşüncesi, Bergson ve Derrida'nın ortak noktasıdır. Zaman ve harekete işaret eder fasıla –ve bir öğenin mevcudiyetinin

imkânsızlığına. Anlamlandırmanın temsilden ziyade dönüşüm olarak kavranması işte bundan kaynaklanır.[2]

Bergson'un bellek anlayışında geçmişin "muhafaza edilmesi"nin statüsü nedir? Bergson, geçmişin muhafaza edilmesinin bir sınırı olmadığını iddia eder: Bellek ya da "geçmişin geçmiş üzerine yığılışı" her uğrakta ortaya çıkar, sürenin özüdür (Bergson, 1913: 5-6). Burada sorun, muhafaza etmenin, geçmişin bir mevcudiyet olarak korunması anlamına gelip gelmediğidir. Peki, geçmiş hangi anlamda muhafaza edilir? Freud'a göre geçmiş elbette muhafaza edilir; ama önemli olan şu ki, geçmiş, bellek izleri olarak, yani bilinçdışı sisteminde muhafaza edilir (Freud, 1976 [1900]: 734). Bergson (1913: 5) belleğin "anıları bir çekmecede toplama ya da bir kütüğe kaydetme yetisi olmadığı"nı savunur; "kütük yok, çekmece yok" der. Bir taşıyıcı olduğu fikrinin ya da anıların depolandığı düşüncesinin, belleği zaman çerçevesinde değil uzam çerçevesinde düşünmekten kaynaklandığını savunur (Bergson, 1950b: 191-3). Nitekim, psike ya da bilinçdışı bir "şey" değildir ve "muhafaza" etmez. Bergson'un muhafaza edişten süre ile bağlantılı olarak söz ettiğini, bunu da geçmişe ya da şimdiye ait mevcudiyetler olarak ayrı uğraklar düşüncesine karşı koymak için yaptığını söylemek mümkün. Bergson'un bellek ve süre teorisinde geçmiş yaşar, geçmişteki bir ana geri dönme ya da geçmişin bir temsili anlamında değil, bizi ileriye sevk eden anların yayılımı olarak geçmiş yaşar.

Süre ve Felsefe

Bergson'un felsefi sezgi anlayışı hakkında, yani "sürede, hayatın hareketinde yer alan felsefe" anlayışı hakkında bazı kısa yorumlar yapmak gerekiyor. Bergson, kendisinin ayrıştırma metodunun tıpkı hayatın yaptığı gibi yol aldığını savunur. *Yaratıcı Tekâmül* bir sezgi felsefesi geliştirmeye, deneyime çok yakın bir metot geliştirmeye hasredilmiştir ve yaşama teorisi ile bilgi teorisinin birbirine kopmazcasına bağlı olduğunun kabul edilmesi bu felsefenin hareket noktasıdır (Bergson, 1913: xiii). Bergson, evrimi sürek-

2) Bergson'un zamana uyguladığı ayrıştırma metodu uzama uygulanaydı, Derrida'nın uzam-zaman karşıtlığını altüst edişine benzeyen bir sonuç çıkardı ortaya. Merleau-Ponty, Bergson'un uzama ilişkin yargılarının zorunlu olarak gerçek zaman için de geçerli olmadığını iddia ederek buna benzer bir savunu yapar. Uzamın eleştirilmesi ancak "uzamı önceden nesneleştirilmiş haliyle gördüğümüz" ve "ezeli bir uzamsallığı" göz ardı ettiğimiz takdirde zorunludur (Merleau-Ponty, 1962: 415). Gelgelelim bu savunu, –bir kural olarak– uzamsallaşma ile nesneleşmenin el ele yol aldığı iddiasının çürütüldüğünü göstermez.

lilik anlamında düşünemeyen, oluşu bir dizi hal olarak tasavvur eden anlığın karşısına sezgiyi koyar. Anlık "öngörülemez olanı kabul etmez", yalnızca nedenselliği, erekliliği arar ve bulur (Bergson, 1913: 172-3). Sezgide içerilen türden çabanın imkânsız olmadığının bir kanıtı olarak estetik yetiyi zikreder Bergson. Benjamin (1973: 111), Bergson'un deneyim teorisini sınamadan geçirenin bir "yazar" –Proust– olduğunu iddia eder.

Bergson'un evrimden ve esasen *yaratıcı* evrimden tam olarak ne anladığı, kendisinin önerdiği felsefi metodu kavramak açısından aşikâr, hayati bir önem taşıyor. Evrim temelde, olumlu ve nitel bir farklılaşma sürecidir. Süre, gücül olanın edimselleştiği bir süreci cisimleştirir, bu süreci niteleyen şey de farklılıktır. Hareketin kendisi bir farklılaşmadır: Başladığımız gücül ile "ulaştığımız" edimsel arasında bir fark vardır (Deleuze, 1988: 96-7). Bergson (1913: 320), belki bir parça tuhaf bir şekilde şunu söyler: "Oluş sonsuzcasına çeşitlidir", "sarıdan yeşile uzanan süreç, yeşilden maviye uzanana benzemez: Bunlar farklı nitel uğraklardır". Çiçekten meyveye, larvadan böceğimsiye ve oradan tam gelişkin böceğe doğru olan hareketler "evrimin farklı uğraklarıdır". Ama en önemli nokta, Bergson'a göre evrimin farklılaşma olmasıdır. Farklılaşma yalnızca tikel bedenleri nitelemekle kalmaz, aynı zamanda bedenler arasında nitel farklılıklar da vardır. Bergson bu söylediğini açıklamak üzere, yanıltıcı olacak ölçüde basit bir süre örneği verir: Suda eriyen şeker. "Şeker eriyene dek beklemeliyim". Burada benim sürem ve eriyen şekerin süresi vardır; ve bir de *bekleyiş* (Bergson, 1913: 10). Süre, metinlerarası bir şekilde okuyabileceğimiz bir bekleyiş, bir erteleme ve bir sistemler karışımıdır.

Edimselleşme, olanaklılık düşüncesinden kökten farklıdır ve gerçeğin karşısına konur. Bergson'a göre, gücül olan gerçektir. Yaratıcı evrim sonu olmayan bir süreçtir, sonsuzdur. Gücül olanın gerçek olduğu düşüncesi, sonu olmayan süreç anlayışının bir parçasıdır. Ve bu anlayış, Bergson'un felsefenin tefekkürden (*contemplation*) ziyade sezgiye yaslanması gerektiğini belirten görüşüyle doğrudan doğruya bağıntılıdır. Felsefe, hayatı, yaratıcı evrimi izlediği takdirde, herhangi bir ereklilik veya olumsuzlama olarak farklılaşma ya da neden ve sonuç nosyonuna ihtiyaç duymayacaktır (Bergson, 1913: 187). Farklılaşma bir kez gücülden edimsele yönelik bir hareket olarak anlaşıldıktan sonra artık farklılaşma olumsuz değildir, yaratıcı ve olumludur (Deleuze, 1988: 103). "Dirimsel faaliyet"te biz, "kendisini bozan bir gerçeklikte kendisini oluşturan bir gerçeklik" görürüz (Bergson, 1913: 261): Kendilerini bozarken yapan eylemler. Yapıbozum ve dönüşüm bundan daha iyi betimlenebilir miydi?

Bergson, bu farklılaşma anlayışına yaslanarak, verili bütün (*whole*) anlayışına karşı çıkar. Bütün yanılsaması, "şeylerin hazır mamul biçimler olarak göründüğü" zamanın uzamsallaştırılmasından kaynaklanır (Deleuze, 1988: 104). Süre, bir bütün oluşturmayan ve ayrı yönlere dağılan çizgileri izleyen bir edimselleşme hareketidir; yaratım, amaçları olmayan bir farklılaşma sürecidir. Hazır mamul yaratım çizgileri yoktur çünkü bunlar eylemde yaratılır. Bergson'un (1913: 17) söylediği gibi: Evrensel yasalar yoktur, yalnızca "yönelimler" vardır. Bu düşüncenin Freud'un düşüncesine uygun düşüp düşmediğini sorabiliriz. Freud bir yasa anlayışına sahip olsa da, bu yasaların nedensel belirleyiciliği yoktur (ama "her şey uyar" ilkesini savunuyor da değildir Freud). Psikenin işleyiş ilkeleri göz önünde tutulduğunda, özgül bir olanaklı "sonuçlar" silsilesinden söz edilebilir, ama bu sonuçlar kültürel yasalardan hareketle öndeyilenemez (*predict*) ya da yorumlanamaz. Şu halde, Freud'un "yasalar"ı ya da ilkeleri belki de "yönelimler" olarak anlaşılabilir. Sözgelimi, haz ilkesinin ya da gerçeklik ilkesinin bir hedefi olmadığı, bunların birer yönelim oldukları söylenebilir.

Bergson'un zaman anlayışının olumlu bir arzuyla, yani ötekini olumsuzlamaktan ziyade ötekiliğin farklılığını kabul eden bir arzuyla uyumlu olduğunu söylemiştim. Durum böyleyse eğer, olumlu ve olumsuz arzulardaki zaman varsayımlarını birbirinden ayırmak önem kazanıyor. Şu halde, Hegel'deki zaman anlayışı hakkında ne söylenebilir? Yukarıda 4. bölümde tartıştığım *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in, Bergson'unkinden çok da farklı olmayan bir şekilde, net bir uzam-zaman ayrımı yaptığı bir pasaj var. Ama zaman ve uzamı değerlendirişlerinde ve bu açıdan bilgi konusunda taşıdıkları varsayımlarda hayati bir farklılık çıkar ortaya. Hayatın bölünmüş birliğinde ve özbilinçte, hayat, zamanın akışı içerisindedir (Hegel, 1977: para. 169). "Ben" yitip giden bir uğrak olduğu sürece, ben de bu zamansal akış içerisindeyim. Hayat sonsuzluğun "tedirgin" hareketidir, arı hareketin "akışı"dır, ki bu da "Zaman"dır. Ama, "kendi kendisiyle eşitliği içerisinde" bağımsız özbilinç, "Uzamın istikrarlı şekline" bürünmüştür (Hegel, 1977: para. 169). Farklılıkların birliği olarak özbilinç, yitip giden uğrakların ötesinde var olur; zamanın dışındadır.

Uzam ve zaman arasındaki farklılığa ilişkin bu açıklama Bergson'un düşüncesine kayda değer ölçüde benzemektedir ve Bergson pekâlâ, tam da bu formülleştirmeye bir yanıt olarak yazıyor olabilir düşüncelerini. Hegel'e göre zaman bilinci, hayata gömülü olmaya son verilirken geliştirilir. Bergson ise zamanda yer alan, hayatın akışında yer alan bir felsefeyi savunur. Felsefenin doğası hakkındaki bu farklı anlayışlar Hegel'in özbilincin dönüm noktasına ilişkin lirik açıklamasında özetlenir: "[Bu noktada

özbilinç] duyulur burada-ve-şu anın (*here-and-now*) renkli gösterisini ve duyularüstü ötenin karanlık boşluğunu ardında bırakarak şimdinin (*present*) tinsel gün ışığına atar adımını" (Hegel, 1977: para. 177). Bir mevcudiyet, özdeşlik arzusu ile *şimdi* arasındaki bağlantı bu cümlede oldukça belirgindir: Yapıbozumcu felsefecilerin ve Bergson'un, bilginin zamandışılığı (*atemporality*) dedikleri şeydir bu. Bergson ve Irigaray, "duyulur burada-ve-şu anın renkli gösterisi"nde yer alan bir felsefeyi savunurlar. Irigaray, şimdiden ayrı tutulması gereken burada-ve-şu anda'dan sık sık söz eder: Şimdiyi imkânsız kılan şey, tam da zamanın burada-ve-şu anda'lığının hareketidir.[3]

Farklılıkların birliği olarak "Ben", Hegel'de açık seçik bir totalleştirme uğrağıdır: Benliğin uzamsal ekseni bütünü bilecektir. Ama bu, bölünmüş bir birliktir ve o nedenle benliğin zamansal bir uğrağı da vardır. Bu iki uğrak bir arada alındıklarında, genel olarak Hegel'deki zaman anlayışını göstermektedir. Hegel'in günümüz felsefesi açısından önemli olmasının nedenlerinden biri, zaman ve felsefe sorusuna açıkça eğilmiş olmasıdır. Hegel'in felsefesinde zamansallığın olup olmadığı sorusu, totalite sorunu etrafında döner: Hegel'in sistemi kapalı mıdır, sonlu mudur, bir sonu var mıdır? Tinin ilerleyişinde hareketin olduğu besbelli ve arzu bir sona yönelik olsa bile, diyalektiğin mahiyetinde bu sonu imkânsız kılan birşeyler vardır –diyalektik devam eder. Bu hareket bir olumsuzlama ve aşma hareketidir; yukarıdaki örneğe dönmek gerekirse, gözden yitmekte olan uğraklar aşılsalar da tamamen yitip gitmezler; bunlar birbiri ardınca sıralanan uğraklar değildirler, daha ziyade bilgiye yönelik hareketin bünyesine dahil edilirler. Geçmiş uğrakların "mevcudiyeti"ni öngören bu anlayış,

3) "Kadınların zamanı"yla ilgilenen feministler, sözgelimi Bergson ve Irigaray'da söz konusu olan zamansal varsayımları sorgulamaksızın, Hegel'in bilginin zamanına ilişkin açıklamasını tersine çevirmeye eğilimlidirler. Kabul edilsin ya da edilmesin, de Beauvoir'nın Hegel'i cinselleştirmesi bu formülleştirmeler açısından hayati bir önem taşır. Beauvoir, kadının yeniden üretim kapasitesinden ötürü "hayatın tekrar edilmesine mahkum" olduğunu savunur (de Beauvoir, 1972: 96). Hegel'in bu şekilde uyarlanışında hayat, aynının tekrar edilmesi olarak anlaşılıyor. Bergson'a göre, hayat, tekrardaki farklılık tarafından nitelenir elbet. Bunu evrimin ve türlerin yeniden üretiminin "gerçekliği"ne dair bir tartışma olarak okumamız gerekmez, daha ziyade "hayat"a gönderme yapılarak ortaya konan farklı anlam süreçleri anlayışları olarak yorumlayabiliriz. Bazı feministler Hegel ve de Beauvoir'yı sorgularken hayatın tekrarlanmasına atfedilen değeri tersine çevirdiler yalnızca: Olumsuz bir değerlendirmenin yerine olumlu bir değerlendirmeyi geçirdiler. Kadınların zamanının "döngüsel" olduğunu varsayan anlayışlarda bu durum bilhassa belirgindir: Bu döngüsel kadın zamanı anlayışında söz konusu olan şey katı bir çizgisellik değilse de, her şeye rağmen uzamsallaştırılmış bir zaman anlayışıdır, aynının tekrar edildiğini ima eden bir anlayıştır (Kristeva, 1986: 187-213; Forman, 1989). "Kadınların zamanı"na ilişkin bu açıklamalarda, değerlendirme yakası hariç, zamansal varsayımlarda hiçbir şey değişmez.

hem Bergson'un hem de Freud'un psişik süreçlerin zamansallığı konusundaki anlayışlarıyla uyumludur.

Olumlu arzu geleneği içerisinde yer alan felsefeciler, Hegel felsefesinde bir zamansallık olduğunu teslim etseler de, Hegel'deki ilerlemeci hakikat oluşumu anlayışından ayrılırlar (Levinas, 1987: 127). Levinas, Bergson'a çok benzer şekilde, hakikatin zamana dışsal "ilerleyişi"nden değil, tam da zamanın özü olarak hakikat anlayışından (gücül olanın edimselleşmesinden) yana çıkar. Hakikatin zamanın dışında bir durma noktasına geldiği bir "son" yoktur. Felsefi tartışma Hegel'de durumun böyle olup olmadığı konusunda cereyan etmektedir.

Butler, Levinas'ınkinden farklı bir görüş ortaya atar. İddialarını Hegel'deki bir paradoksa, yani görünüşte her şeyi kapsayan bir sistemin açık olmasının taşıdığı paradoksa dayandıran Butler şunu söyler: "Hegel'in mutlağını düşünebilmek, sonsuz ve sistematik olanları aynı anda düşünebilmek, uzamsal kategorilerin ötesinde düşünmektir, zamanın özünü Oluş olarak düşünmektir" (Butler, 1987: 14). Bu okuma açısından Hegel'de ereklilik yoktur ve Butler bu görüşü savunan Kojeve ve Hyppolite'i örnek gösterir: Zamanın sonsuz bir hareketi vardır, olumsuzluk çözüme kavuşturulmaz, Tinin hareketinde bir açıklık vardır. Bu savunuda sorun, Butler'ın söylediği gibi, olumsuzluk sorunu ve arzunun ölümde tatmine kavuşması sorunudur. Hegel'e ilişkin olumlu okumalar bu noktaları önemsemez. Bu sorunu "çözüme kavuşturma"ya girişmeksizin, Hegel'de olumsuzluğun, katı ve istikrarlı olana yönelik bir arzunun olması ölçüsünde, bir durağanlığın, zamandışılığın da var olduğu söylenebilir. Ama, olumsuzlama tam da diyalektiğin devam etmesini sağlayan düzenektir. Nitekim, Hegel'de paradoksal olan aynı zamanda felsefesinin zamansallığında da barizdir. Diyalektik, durağanlık uğraklarının damgasını taşısa bile zamansaldır. Gelgelelim, böylesi durağanlık uğraklarının çözüm sağlamadaki başarısızlığı tam da arzunun mahiyetinden kaynaklanır.

Doğrudan doğruya Hegel'le hesaplaşan Levinas, bir zaman teorisiyle bağlantılı olarak olumlu bir arzu yapısı önerir. Levinas'a ayrıntılı bir şekilde eğilmeksizin, onun arzu ve öteki teorisinin Bergson'un zaman teorisine göre bir ilerleme kaydedip etmediği sorusuna geçmek istiyorum. Sözgelimi, Derrida (1978: 93), Levinas'ın zaman teorisini destekleyerek, Bergson'un ötekinin zaman açısından zorunlu olduğunu gözden kaçırdığını iddia eder. Levinas'a göre, öteki olmaksızın zaman da yoktur; çünkü benlik, öteki olmaksızın kendi kendiyle özdeşliğe kilitlenir, hareketsiz kalır. Bergson'un ötekinden söz etmediği doğru olsa da, birbirleriyle ilişki halindeki bedenlerin hareketine duyduğu ilgiyle birlikte çokkatlılık ve

sonsuzluk anlayışının bir ötekilik kavramını ima ettiğini varsaymak akla yatkın olacaktır. Bergson'a göre, üniter, tekil bir benlik yoktur. Ve Bergson, özdeşlik ve aynılığa karşı, açıkça, hareket ve akışı vurgular.

Levinas'ın Hegel'e karşıtlığı kitabının başlığından da açıkça anlaşılır: *Totalité et infini* [Totalite ve Sonsuzluk] (1979 [1961]): Hegel totaliteyi temsil eder, kendi felsefesi de sonsuzluğu. Levinas ötekiyle ilgili her totalleştirme girişimini boşa çıkaran, totalitenin ötesindeki bir artık olan bir bağıntıya yönelir (Levinas, 1979: 22-5). Bu "totalitenin ötesi", bir aşkınlık olan sonsuzluk kavramında ifade edilir. Levinas'a göre, bilinç sonsuzluk tarafından hareket ettirilir; bu, faaliyet ya da hayattır. Nitekim teori ve faaliyet arasında yapılan mutat ayrıma, böylelikle temsil düşüncesine karşı çıkar: Bilinç, nesneyle tekabüliyet meselesi değildir. Ötekiyle ilişki ötekine dair bilgi meselesi ya da ötekinin aynıya indirgenmesi meselesi değildir; buradaki öteki bir nesne değildir ve totalleştirilemez (Levinas, 1979: 27-8, 35, 49). Öteki başkalıktır, mutlak ötekidir, sınırsızdır.[4] Aşkınlığın hareketi, arzu, olumsuzluktan tamamıyla ayrı tutulur; sonsuzluk olumsuzlamaya indirgenemez (Levinas, 1979: 40-1). Levinas, mutlak öteki olarak Öteki hakkında şunu söyler:

> O ve ben bir sayı oluşturmuyoruz. "Siz" ya da "biz" diye ifade ettiğim kolektivite "ben"in çoğulu değildir. Ben, sen –bunlar genel bir kavramın tikelleri değildir. Ne temellük, ne sayının birliği, ne de kavramların birliği beni Yabancı'yla (*l'Étranger*), kendi kendinden hoşnutluğu (*le chez soi*) taciz eden Yabancı'yla bağlantılandırır. Ama Yabancı aynı zamanda özgür bir öteki demektir. Onun üzerinde *iktidarım* yoktur (Levinas, 1979: 39).

Irigaray ve Cixous ile Levinas arasındaki paralellikler çarpıcıdır burada: Ötekiyle ilişkili olarak sürekli bir hareket, ötekine uzanış, indirgenemez olan, yani sayıların ötesindeki bir öteki. Dahası, bu bir iktidar ilişkisi değildir, hiç değilse olumsuz anlamda bir iktidar ilişkisi değildir. "Kendi kendinden hoşnutluğu" rahatsız eden yabancı düşüncesi, bilinçdışının huzurlu temsili, aynının tekrarını bozmasının bir metaforu olarak okunabilir: Freud'un kökenlere geri dönüş yolunda dikilen "tekinsiz"i (*uncanny*), *unheimlich*'idir [endişe verici, korkutucu] bu.

Levinas'ın sonsuzluk ve faaliyet olarak sonsuzluk anlayışları Bergson'un felsefesine yakındır. Ama Levinas, ötekiyle ilişki olarak zaman anlayışı açısından Bergson'dan ayrılır. Bergson'un kesiksizlik olarak süre anlayışını

4) Bu nokta, Foucault'nun aynı-farklı düzenine Ötekinin tarihini yazarak karşı koyma projesiyle karşılaştırılabilir. Düzenlerin çokluğu anlayışı burada üstü kapalı olarak bulunmaktadır.

bu nedenle reddeder: Ötekilerin zamanının başkalığı benim zamanımı tedirgin eder. Levinas, *Le Temps et l'autre*'a [Zaman ve Öteki] yazdığı 1979 tarihli Önsöz'de, zamanın, "*varlığın ötesindeki* bir kip" olan ötekiyle bir ilişki kurmak olduğunu söyler (Levinas, 1987: 30). Bu, ötekiyle kurulan, upuygun olmanın ve çakışmanın imkânsızlığını kaydeden bir ilişkidir –"görün-mez"le kurulan bir ilişki (Levinas, 1987: 32). Burada, Bergson'a göre sürenin görünmez olduğu anımsanabilir. Levinas (1987: 32) şunu söyler: "Zaman çakışmanın bu *daimalığını* gösterir, ama aynı zamanda *ilişkinin daimalığını*, bir iştiyakı ve bir hazır bekleyişi de gösterir". Bergson'a göre, zaman bir bekleyiştir ve zamanın kesintisizliğinden söz ettiğinde, bu, heterojen bir kesiksizliktir. Erimekte olan şeker öyküsünün anlattığı, tam da sürelerin çakışmazlığıdır. Levinas'da (1987: 33) zaman, büsbütün ötekinin sonsuzluğuna yönelik bir harekettir, bir aşkınlıktır ve kesinlikle çizgisel bir zamansallaştırma değildir. Nitekim, mutlak ötekiyle ilişki, Bergson'un teorisinin, evrim sürecine gönderme yaptığı uğraklar haricinde açıklamadığı bir hareket sağlar. Burada önemli olan nokta, başkalığın özdeşliği zamansallaştırması ve sökmesidir. Levinas bu noktayı açıkça ortaya koysa da, büyük ölçüde yararlandığı Bergson'un zaman teorisi, olumlu bir arzuyu ima eder. Özdeşliği imkânsız kılan, her şeyden önce zamandır, ötekiyle olumlu bir ilişkinin oluşturucusu olan zamandır.

Zaman ve ötekine yönelik bu yaklaşımda, bilginin bir sonu olması anlamında, temsil ya da ötekinin olumsuzlanması anlamında ölüm yoktur. Levinas ve Bergson'a göre, zaman ölümün ötesine, "benim ölümüm"ün tikelliğinin ötesine uzanır (Levinas, 1987: 114-16). Bergson (1913: 286) yaratıcı evrimin "en devasa engelleri, belki ölümü bile" alt ettiğini iddia eder. Yaratıcı evrime dayalı bir felsefe "bize daha fazla edimde bulunma ve yaşama gücü verir" (Bergson, 1913: 285). Nitekim, zaman içerisindeki anlam ve bilgi süreçleri, olumlu bir iktidar ve arzu yapısında, ölümden ziyade hayatta oluşturulurlar. Burada bir hayat-ölüm ikiciliği varsa bile, bunun çokkatlılık bağlamında anlaşılması gerekir. "Hayat"ın savunusu olumsuzlamanın reddedilmesidir ve böylelikle hem hayatın hem ölümün kabul edilmesidir. Öbür yandan, olumsuzluk, hem ölüm korkusundan hem ölüm arzusundan oluşur.

Freud: Bellek ve Zaman

Freud ve Bergson çağdaştırlar ve Freud *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkisi*'nde (1905), Bergson ise –Freud'un belleğe ilişkin temel çalışması olan

Düşlerin Yorumu'ndan (1900) dört yıl önce yayımlanan– *Matière et mémorie*'da olmak üzere, birbirlerine kısa göndermeler yapmışlardır. Zaman ve bellek konusunda yapılacak tartışma açısından en anlamlı Freudçu metinler *Düşlerin Yorumu*, "Haz İlkesinin Ötesi" (1920) ve "'Mistik Yazı Tahtası' Üzerine bir Not"tur (1925a). Burada, *Düşlerin Yorumu*'nun 7. bölümünde bulunan bellek teorisinin kısaltılmış bir değişkesini içeren ve ayrıca "Mistik Yazı Tahtası"ndaki bellek ve zamana ilişkin önemli formülleştirmeleri önceleyen "Haz İlkesinin Ötesi" başlıklı çalışmasına odaklanacağım. "Haz İlkesinin Ötesi", yalnızca günümüz teorisinde zamansallık ve belleğe ilgi duyulması açısından değil, aynı zamanda ölüm içgüdüsüne ilişkin spekülasyonlar açısından da bilhassa anlamlı bir çalışma. Bu metne ilişkin, farklı arzu yapılarına tekabül eden çifte bir okuma yapmak mümkün: Aynının tekrarına ve kökenlere geri dönüşe yönelik bir arzu olarak ölüm içgüdüsüne ve Freud'un böyle bir tekrarın imkânsızlığına işaret eden psişik süreçler hakkındaki açıklamasına ilişkin iki okuma.

Freud'un yazılarının tamamına yayılan zamansal varsayımlar, aynının tekrarını bozar. Bu varsayımların toplamı, zamana yapılan kısa göndermelerden daha önemlidir. Bir arada alındığında zaman ve bellek Freud'un psişik süreçlere ilişkin teorilerinin temelini oluşturur ve yapıbozumcu teorisyenler de Freud'un bu boyutunu devralmışlardır (bkz. Derrida 1978: 196-231). Yapıbozum açısından en anlamlı Freudçu kavramlar şunlardır: Rüya-çalışmasının çarpıtılması; ertelenmiş eylem ve anı izleri; üstbelirlenim (*overdetermination*). Bilinçdışı anlam ilkeleriyle ilişkili olarak bu kavramların hepsi de, anlamın bir temsilden ziyade dönüşüm olarak kavrandığını düşündürür.

Yoğunlaşma ve yer değiştirmenin etkisi –rüya-çalışmasının çarpıtılması ya da yapıbozumcu teorisyenlerin yer değiştirme dedikleri şey– üstbelirlenmedir: Her belirgin öğe çokkatlı belirlenimler yaratır (Freud, 1976 [1900]: 416-18). Öğeler arasında neden-sonuç ilişkisinin olmaması açısından üstbelirlenim zamansaldır; bu nosyonda belirlenimin çizgisel olması söz konusu değildir. Öğeler salt mevcut olmanın ötesinde, üstbelirlenimlere de uğrarlar; belirgin öğeler gizil öğeleri temsil etmezler, gizil öğeler de belirgin öğelere neden olmazlar. Belirgin ya da mevcut öğelerde, rüyalarda, somatik semptomlarda ya da bunun gibi şeylerde, bir yoğunlaşma ve/ya yer değiştirme yoluyla dönüşüm sürecine maruz kalmış olan geçmişteki öğelerin izleri vardır. Yorumlama çalışması bu ilkeleri uygulayarak geriye bakmaktır. Freud (1973a [1916]: 214) bu çalışmadan rüya-çalışmasının "sökülmesi" (*undo*) olarak söz eder.

Ertelenmiş eylem kavramında zamansal varsayımlar oldukça belirgindir: Önceki bir deneyim, daha sonraki deneyimlerin ışığında yeni ya da yenilenmiş bir anlam yüklenir. Ama, bu konuyu bu terimlerle dile getirmek, bu terimlerin bir anlam ima etmesi, sözgelimi, bir şimdide yeni bir anlam yüklenen bir "geçmiş"i ima etmesi ölçüsünde yanıltıcı olacaktır. Derrida Freud okumasında, gecikmeyi, ertelemenin dolambacını (*detour*) ve asla olmayan geçmişi vurgulayarak bu sorundan kaçınır. Sözgelimi, şunu söyler: "Haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki farklılık yalnızca dolambaç olarak *différance*'dır" ve Freud'da "izin hareketi, tehlikeli yatırımı *erteleyerek* kendi kendini koruma çabası olarak betimlenir" (Derrida, 1982: 18). En önemlisi, psişik ekonomi, bir sonu olmayan dolambaç tarafından karakterize edilir.

Bu nokta, Derrida'nın (1982: 21), iz kavramının –geçmiş haline gelen bir şimdinin muhafaza edilmesini ima etmesinden ötürü– muhafaza etme nosyonuyla uzlaşmaz olduğu iddiası hakkında daha önce yapılan tartışmayla ilgilidir. Bergson gibi Freud da "geçmiş"in muhafaza edildiği görüşünü savundu, ama Bergson'da olduğu gibi Freud'da da, bunun mevcudiyet olarak geçmiş diye yorumlanmaması gerekir. Freud (1976: 734), tahrip edilemez olanın *bilinçdışı* ve bellek izleri olduğunu epey net bir şekilde belirtir: "Tahrip edilemez olmaları bilinçdışı süreçlerin belirgin bir özelliğidir. Bilinçdışında hiçbir şey bir sona varamaz, hiçbir şey geçmişte kalmış ya da unutulmuş değildir". Ve,

> zihinsel hayatta, bunun tam tersi bir görüşü, bir kez oluşmuş olan hiçbir şeyin ortadan yok olamayacağı görüşünü benimseme eğilimindeyiz –her şey bir biçimde muhafaza edilir ve elverişli koşullar altında bir kez daha gün ışığına çıkarılabilir (Freud, 1985a [1930]: 256).

Burada hayati önem taşıyan nokta, tahrip edilemez olanın bilinçdışı olmasıdır, tam da mevcudiyet arzusunda inkâr edilen şey olmasıdır. Dahası, tahrip edilemeyecek şey, erteleme sürecidir, "sonu olmayan" erteleme süreci.

Uygarlık, Din ve Toplum'dan yapılan bu alıntı bağlamında Freud (1985a: 259), zihni temsil etme sorunu üzerine, yani "daha önceki tüm evrelerin son biçim içerisinde" muhafaza edilişini görsel tasvir terimleri çerçevesinde temsil etmenin imkânsızlığı üzerine bazı ilginç yorumlar yapar. Sorun bizim tarihsel ardışıklığı uzamsal çerçevede temsil etme eğiliminde olmamız ve aynı uzamın iki farklı içeriği olamamasıdır. Zihinsel hayatta öğelerin, uzamsal çerçevede kavranamayacak şekilde yan yana konması söz konusudur (Freud, 1985a: 258; ayrıca bkz. Bergson, 1950b: 193). Freud,

Düşlerin Yorumu'nun 7. bölümünde psişik sistemlerin topografisini ortaya sermeye başladığında bile (1976: 685), bu sistemlerin uzamsal bir düzen içerisinde düzenlendiklerini düşünmenin hiçbir gerekçesi olmadığını iddia etmişti. Şu halde, Freud'un psişik öğeler anlayışı, psişik hallerin uzamsal olmaktan ziyade zamansal olarak yayıldıklarını düşünen Bergson'un anlayışıyla karşılaştırılabilir nitelikte görünüyor. Freud'a göre, uzamsal olmayan bir psişik zamansallaştırma söz konusudur; psişik öğeler arasındaki ilişkiler bellek izlerinin zamansallığının damgasını taşır.

Freud bellek izlerinden tam olarak neyi anlar? Freud'un psişik aygıta ilişkin şemasının bir ucunda iç ve dış uyaranları alan bir duyumsal nokta, öbür ucunda da canlandırmaların ya da enerji boşaltımlarının gerçekleştiği bir motor nokta yer alır. Psişik süreçler birinci noktadan, yani algılardan başlayıp öbürüne doğru yol alır (Freud, 1976: 686). Freud, algılarda neler olup bittiği sorusunu sorduğunda, sistemler arasında bir farklılaştırma yapar: Algılar, psişik aygıtta, bellek izleri olarak sistemlerde (bellek sistemlerinde) kaydedilen izler bırakırlar. Burada bu izler sistemdeki öbür izlerle bağıntılı konumlarda yer alırlar; yeni bir iz, öğelerin iç düzeninde değişikliklere yol açacaktır (Freud, 1976: 687). Her şey muhafaza edilse de, her şeyin sonsuzcasına değişmekte olduğunu söyleyebiliriz. İzler, sistemlerin içinde farklı çağrışım biçimleri uyarınca örgütlenirler ve bu çağrışım biçimlerinden biri de zaman içerisindeki sınırdaşlıktır (1976: 688). Çağrışımın temeli ve kolaylaştırıcı patikalar algı sisteminde değil, bu sistemlerde yer alır. Bu görüş Bergson'un bellek ve algı arasında yaptığı ayrımla uyumludur. Tikel bir algının izleri çağrışımlar uyarınca farklı sistemlere yerleştirilir ve bir çağrışım bağlamında yeniden faaliyete geçerken başka bir çağrışım bağlamında yeniden faaliyete geçemeyebilir. Laplanche ve Pontalis (1973), bu anlayışta –sistemler içerisinde birbiriyle ilişkili olarak yer alan izler anlayışında– bellek izinin, "bu ize tekabül eden gerçekliğe benzeyiş [üzerinde duran] ... ampirisist görüşten ayrı olduğu"nun altını çizerler. Bellek izi kolaylaştırımların bir düzenlenişidir; bu görüşte iz ile nesne arasında tekabüliyet olduğu düşüncesine başvurulmaz (Laplanche ve Pontalis, 1973: 247-8).

Anılar yalnızca bilinçdışı olmakla kalmazlar, aynı zamanda tüm etkilerini "bilinçdışı bir halde" iken ortaya koyabilirler. Freud (1976: 689), bellek ve bilincin nitel olarak farklı olduklarını ve birbirlerini karşılıklı olarak dışladıklarını iddia eder. Bir anı bir kez bilinçli hale geldiğinde anı olmaktan çıkar. Freud bu önemli argümanı "'Mistik Yazı Tahtası' Üzerine bir Not"ta ve "Haz İlkesinin Ötesi"nde geliştirmişti. Algı sistemi izleri muhafaza edemez çünkü böyle bir şey algı sisteminin yeni uyarımları

algılama kapasitesini kısıtlayacaktır; alımlama kapasitesi ve "muhafaza" etme, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan niteliklerdir (Freud, 1984 [1920]: 296; 1984 [1925a]: 430; 1976: 687). Burada hayati önem taşıyan nokta, bilinçli hale gelmenin ve ardında bir anı izi bırakmanın "bir ve aynı sistem içerisinde birbiriyle uyuşmaz" olmasıdır (Freud, 1984 [1920]: 296); dahası, "bilinç sürekli izlerde değil, algılama sisteminde ortaya çıkar" (Freud, 1984 [1925a]: 430; 1984 [1920]: 296-7).

Benjamin, "Haz İlkesinin Ötesi"ni Bergson ve Proust'la karşılaştırırken Freud'un şu iddiasına bilhassa dikkat çeker: Anı izlerinin "bilinçli hale gelme olgusuyla hiçbir ilgisi yok; esasen bunlar [anı izleri], en güçlü ve en dayanıklı hallerine, kendilerini geride bırakan süreç asla bilince girmemiş bir süreç olduğu vakit kavuşurlar" (Freud, 1984 [1920]: 296; Benjamin, 1973: 114). Benjamin bunun istençdışı belleğe tekabül ettiğini iddia eder; Freud'un anımsama ve bellek arasında yaptığı ayrım, istençli ve istençdışı bellek arasında yapılan ayrıma benzer: "Yalnızca açık seçik ve bilinçli yaşantılanmamış olan, öznenin bir yaşantı olarak başına gelmemiş olan *mémoire involontaire*'in [istençdışı bellek] bir bileşeni olabilir" (Benjamin, 1973: 114).

Psikanalizin görevi anımsayıştır ve anımsayış esasen bir unutma biçimidir. Bu sorun hakkında Freud (1976: 734) *Düşlerin Yorumu*'nda, psikoterapinin bilinçdışı süreçlere, "sonuçta bunlarla uzlaşmayı ve unutulmaları"nı sağlamak için müdahale ettiğini söyler. Sözgelimi, isteri örneğinde, bir çağrışım bir anıyı motor boşaltım sürecinde canlandırır. Bir anı ancak bilince yakın olan ön-bilincin çalışması sayesinde gün ışığına çıkarılabilir ve böylelikle unutulabilir. Freud'un anı izlerinin "etkileri"ne ilişkin açıklaması, anıların zamanla sönüp gittiğini öne süren yaygın görüşe ters düşer ve bu noktada Bergson'un anıların yalnızca cılız algı halleri olduğu düşüncesini çürütme çabasıyla uzlaşmaktadır. Freud, "Haz İlkesinin Ötesi"nde (1984 [1920]: 288), "hekimin tercihinin, yani geçmişe ait birşey olarak *anımsayış*"ın tersine, bastırılmış malzemenin terarlanmasından söz eder. Anımsama bilincin karakteristiğidir. Bellek bilinçdışıdır.

Nitekim, Benjamin'in iddia ettiği gibi, Freud'un bilinç ve bellek arasında yaptığı ayrım, istençli ve istençdışı bellek arasında yapılan ayrımla karşılaştırılabilir gibi görünüyor. Bu ayrım aynı zamanda, Bergson'un tasavvur belleği ile sürenin cisimleşmiş belleği arasında yaptığı ayrımla da karşılaştırılabilir. Benjamin'in (1973: 111-12), Freud'un Bergson'dan ziyade Proust'la karşılaştırılabilir olduğu iddiası, Bergson'un "arı bellek"iyle yaptığı bir karşılaştırmaya yaslanıyor. Süre belleği, yani arı belleğin edimselleşmesi, istençdışı bellek ile yapılacak bir karşılaştırma açısından daha

uygun görünür. Gelgelelim, bellek hem gücül hem de edimsel biçimlerinde üstü kapalı olarak bilinçdışıdır.[5]

Freud, "Haz İlkesinin Ötesi"nde, bilincin işlevinin dıştan gelen uyaranlara karşı bir kalkan sağlamak olduğunu söyler. İçten gelen uyarımlar için bunun gibi bir koruyucu mekanizma yoktur ve bunlarla başa çıkmanın yolu, sanki dışarıdan kaynaklanıyorlarmışcasına ele alınmalarından geçer (Freud, 1984 [1920]: 300-1). Anımsamanın ya da bilince çıkarmanın bir dışsallaştırma biçimi olduğu söylenebilir. Bir anı bir kez bilinç sisteminde yer alınca, koruyucu kalkan işlemeye başlayabilir. Freud'un (1976: 689) söylediği gibi, anılar bilinçli hale gelirlerse duyumsal niteliklerini yitirirler; psikiyatrinin görevi, belli duygulanımları bilince çıkararak bilinçdışı anılardan kurtulmayı sağlamaktır. Bu görüş, geçmişe ait temsillerin duygulanımdan yoksun olduğunu söyleyen Bergson'un görüşüne yakın duruyor. Bergson (1950b: 132), duygulanım halleri ile bunların temsilleri arasında ayrım yapar: "Şiddetli bir aşk ya da derin melankoli ruhlarımıza el koyar". Bu duygular yayılım süresi sayesinde *yaşar*. Ama bu duyguları birbirinden ayırmaya, zamanı mekânda ortaya koymaya kalkıştığımızda duygular yaşamlarını ve renklerini yitirirler: "Şimdi artık kendi gölgemizin önünde duruyoruz" (Bergson, 1950a: 133). İstençdışı bellek, daha doğrusu bellek, duygulanımsaldır. Proust ve Bergson'da bu bellek açıkça zamansaldır. Freud'a göre, bilinç ve bilinçdışı farklı zamansallıklar tarafından karakterize edilir ve Freud'un bilinçdışının zamanına ilişkin kavrayışının, Bergson'un süre anlayışıyla karşılaştırılabilir olduğunu söylemeyi sağlayacak kanıtlar vardır.

Freud, "Haz İlkesinin Ötesi"nde "Bilinçdışı" başlıklı yazısına (1984 [1915]: 191; 1984 [1920]: 299-300) gönderme yaparak şunu söyler:

> Bilinçdışı zihin süreçlerinin kendi içlerinde "zamandan yoksun" olduklarını öğrendik. Bu, ilkin, bilinçdışı zihin süreçlerinin zamansal olarak düzenlenmedikleri, zamanın bunları herhangi bir şekilde değiştirmediği ve zaman düşüncesinin bu süreçlere uygulanamayacağı anlamına gelir. Bunlar, ancak *bilinçli* zihin süreçleriyle karşılaştırıldıkları takdirde net bir şekilde anlaşılabilecek olumsuz karakteristiklerdir. Öbür yandan, bizim soyut zaman düşüncemiz bütünüyle algı-bilinç (*Pcpt.-Cs*) sisteminin işleme metodundan türemiş ve bu işleme metodunda kendine düşen rolün algılanımına tekabül ediyor gibi görünmektedir. Bu işleme tarzı, uyaranlara karşı başka bir kalkan sağlıyor belki de.

5) Bergson ve Proust hakkında ayrıca bkz. Deleuze (1988: 122): Belli başlı farklılık, Proust'a göre geçmişin yaşantılanabilir olmasına karşılık, Bergson'a göre arı geçmişin yaşam bölgesinde yer almamasıdır.

Freud bunun yalnızca bir ipucu olduğunu söylüyor. Ama bu pasajın epeyce vaatkâr olduğu açık. Freud bilinçdışının *soyut zaman* anlamında zamansız olduğunu iddia ediyor. Bergson'un "iyi" dediğine Freud'un –bilime duyduğu inançtan ötürü– olumsuz değer atfetmesine rağmen, bu noktada Bergson'la bir karşılaştırma yapılabilir. Soyut zaman, dışsallaştırılmış, uzamsallaştırılmış zamandır. Freud'un pisişik aygıtın, bilhassa bellek izleri bakımından uzamsal çerçevede düşünülemeyeceği kanaatinde olduğunu görmüştük. İlginç olan nokta soyut zaman ile bilinç arasındaki bağlantıdır: Bergson'a göre, temsil, uzamdaki bir kesip çıkarmadır ve bu işlemin süre anlamında zamanla hiçbir ilintisi yoktur. Freud'un anımsamanın, bilince çıkarmanın birşeyleri geçmişe yerleştirmek olduğu iddiası, bir uzamsallaştırma olarak da okunabilir: Birşeyleri soyut ya da homojen bir zaman olan bir çizgiye yerleştirmek. Freud'un, soyut zamanın bilincin işleyişlerinin algılanma tarzıyla ilişkili olduğunu belirten iddiası da, Bergson'un bilgi teorileri hakkındaki açıklamasıyla karşılaştırılabilir. Ve Freud'un bu soyut zaman düşüncesinin koruyucu bir mekanizma olduğu iddiası, Bergsoncu terimlerle, duygulanımsal olanın nitellik yerine nicelleştirimi olarak ifade edilebilir.

Ayrıca, Benjamin (1973: 117), şok karşısındaki savunmanın bir olaya "zaman içerisinde kesin bir yer" tayin ettiğini ileri sürer. Freud (1984 [1925a]: 434) koruyucu kalkanın fasılalarla işlediğini, içsel canlanmaları ve heyecanları kesintiye uğrattığını söyler. Bu ifade, Bergson'un duyumlar ile motor tepkileri harekete geçirici devrenin algı ve tasavvur tarafından kesintiye uğratıldığını belirten düşüncesine çok benziyor. Bergson'un tasavvurun kesilip ayrılmasını bir süreksizlik olarak görmesine çok benzer şekilde, Freud da bundan süreksizlik olarak söz eder: "Dahası, algı-bilinç sisteminin kesintili işleyiş metodunun zaman kavramının kökeninde yattığından kuşkulanıyordum" (Freud, 1984 [1925a]: 434). Freud burada soyut zamandan söz etmektedir ve bu nokta, homojen zamanın birbirinden ayrı özdeşliklerin süreksizliği tarafından karakterize edildiğini belirten Bergson'un görüşüne dikkat çekecek ölçüde yakın görünmektedir. Bu durumda, Freud zamanın bilinçdışı süreçleri değiştiremeyeceğini, bunların zamansız olduklarını söylediğinde, bu ifadeyi belki de, Bergsoncu anlamda sürekliliği ima eden bir ifade olarak kabul etmemiz gerekiyor: Heterojen psişik hallerin sürekli yayılımı. Bellek izleri kesinlikle bu şekilde işler. Freud bilinçdışının zamansız olduğunu söylerken, bunu birbirinden ayrı uğrakların ya da öğelerin tanımlanabildiği bir zaman anlayışının karşısına yerleştirmektedir. İzlerin ertelenme süreci, şimdide bir mevcudiyete varmanın söz konusu olmaması anlamında "zamansız"dır. Derrida ve Bergson'a göre bu zamansızlık zamandır.

Çokkatlılık: İstençli ve İstençdışı Bellek

Freud'u Bergson'la birlikte okumak, zamandışı olan ve bilincin işleyişlerince karakterize edilen istençli tasavvur belleği ile bilinçdışının işleyişleri tarafından karakterize edilen istençdışı dönüşüm belleği arasında bir ayrım yapmanın mümkün olduğu düşüncesini doğuruyor. Birincisi ilke olarak görme duyusuyla ve bedenden uzaklaşmayla ilişkiliyken, ikincisi duygulanımsaldır ve temas, tat alma ve koku alma duyularıyla ilişkilidir. Sonuçta bu ayrım, aynı zamanda, olumsuz arzu ile olumlu arzu arasında yapılan ayrıma tekabül eder. Olumlu arzunun bilinçdışı anlam ilkeleriyle ilişkili olduğu savunusu Freud'un (1984 [1915]: 190) şu iddiası tarafından onaylanmaktadır: Bilinçdışının tanımlayıcı özelliklerinden biri, bilinçdışının "olumsuzlamayı bilmemesidir hiçbir kesinlik derecesi barındırmamasıdır". "Bilinçdışı" (1915) ve "Olumsuzlama" (1925) başlıklı yazılarında Freud, olumsuzlamanın daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirilen bastırmanın ikamesi olduğunu iddia eder. Bir şey bilince olumsuzlanmış olması koşuluyla girer. Bu olumsuzlama, bastırılanı hesaba katmasına rağmen bir reddetme aracıdır (Freud, 1984 [1925b]). Yapıbozumcu feministlerin savundukları ana görüş budur: Bastırma, olumsuzlama haline gelir. Bunu başka bir şekilde söylemek gerekirse, olumsuzlama bastırmanın ipucunu verir; olumsuzlama sözde "kendi kendiyle özdeşlik" iddiasının muhafaza edilmesinde iş başında olan temel mekanizmadır. İki kutuplu bir yapı içerisinde, terimlerden biri, başat terimle ilişkili olarak olumsuz tarzda tanımlanır: Olumsuz ayna, aynılığı doğurur. Bastırılan nitel farklılıktır. Olumlu arzu, bastırılmış olanın ya da içerilemeyen, olumsuzlanamayan bir ötekiliğin altüst edici geri dönüşü olarak anlaşılabilir. Başka bir anlatımla, istençdışı bir anı olarak kavranabilir.

Anlamın zamansallığı iki kutuplu karşıtlıkları altüst eder. Derrida'nın dönüşüm hakkında savunduğu temel görüşlerden biri budur: Her öğe, karşıt öğenin izinin vurduğu damgayı taşır. Burada dikkat çekmek istediğim özgül karşıtlık, dolaysızlık ve dolayım karşıtlığıdır, Hegel'de bilgi ve özkesinlik paradoksunun temelini oluşturan karşıtlıktır. Bedende yaşanan zaman, karşıtlığı yerinden çıkarır: Zamansal beden bir dolaysızlıkta dolayım kurar. Ve bellek izlerinin bu açıdan hayati bir önemi vardır. Bellek izleri, hiçbir şekilde bir dolaysız mevcudiyet olarak anlaşılamayacak bir dolaysızlıkta özneyi dolayımlar: Özne, benliğinin hakikatini asla bilemez. Böyle bir fanteziye izin veren yalnızca dolayım ve dolaysızlık arasındaki karşıtlıktır.

Irigaray'ın bu karşıtlığı yerinden çıkarma stratejisinde kadınsı olan hayati bir önem taşır: Kadın dolayımdır (olumsuz ayna, yani dili kuran

namevcudiyet), ama dişi cinselliğinin özgüllüğü, bastırılmış nitel farklılık, bu karşıtlık üzerine kurulmayan büsbütün farklı bir anlam tarzına işaret eder.

Irigaray ve Bergson arasında paralellikler kurmuş olmamdan ötürü, Bergson'daki cinsel varsayımlar sorununu ortaya atmam gerekiyor. Bergson'un felsefesi açık seçik bir cinsel boyut taşımıyor, ama bu felsefenin cinsel açıdan nötr olmadığını, yani örtük bir erkeksilik taşımadığını, daha ziyade cinsel açıdan belirlenmemiş olduğunu öne sürmek istiyorum. Bergson'un çokkatlılığı savunması, olumsuzlamayı reddetmesi ve getirdiği süre teorisi, feminist bir yapıbozumcu projenin karşısına birtakım engeller çıkarır: Bu felsefede, bir terimin (erkek) öznenin kendisine yeniden geri dönebilmesini sağlayacak şekilde olumsuzlanması söz konusu değildir. Irigaray'ın deyişiyle söylenirse, Bergson'un felsefesi, bastırılmış dişi cinselliğinin bir yazılışı olarak görülebilir. Ama, Bergson'un felsefesinin dişi cinselliğinin özgüllüğünü barındırdığını iddia etmek, şu anda üzerinde durduğum konunun dışında kalır. Fransız feministler bu bastırmayı farklı anlam tarzlarına işaret etmenin bir aracı olarak tanımlamaktadırlar. Bunun da öznenin farklı biçimlerde kaydedilmesi açısından bazı sonuçları vardır. Nasıl Freud'un kökensel biseksüellik nosyonu kökensel bir cinsel belirsizlik olarak okunabilirse, Bergson'daki cinsel belirsizlik de kadın ve erkeğin söylemsel sabitlenişinin ötesine geçmek için yapılmış bir hamle olabilir. Hatta *élan vital*'in* olumlu gücü ya da bedensel enerjisi *jouissance*'la (bu kavram hem Cixous'nun hem de Barthes'ın bedeni yazma anlayışlarında merkezi bir yer işgal eder) karşılaştırılabilir. Ve Bergson'un süre anlayışı, Fransız feministlerinin kadın ve erkeğin geleceği sorusunu reddedişlerine çok benzer şekilde, geleceği öndeyilemeyi reddetmeyi içerir.

3. kısımda çeşitli toplumsal metinlerin analizinde bir çokkatlılık metodolojisi uygulayacağım: Özgül "nesneler"de farklı anlam tarzlarının ya da farklı uğrakların saptanıp tanımlanması. Bergson'u ve Fransız feministleri izleyecek olan bu metodolojideki ayrıştırma çizgileri şunları içerecek: Tekil ve çoğul; nicel ve nitel; olumsuz arzu ve olumlu arzu; istençli bellek ve istençdışı bellek. Bu ayrımlar farklı zamansal varsayımlar tarafından karakterize ediliyor. Hayati önemi bulunan metodolojik nokta şu ki, farklı anlam tarzlarının eşanlı olarak işlediğini görmek mümkündür: Çoğullukta düşünmek budur.

* Yaşam atılımı: Bergsoncu, mekanist özellik barındırmayan yaratıcı evrimde, canlı varlıkların zaman içinde git gide karmaşıklaşan varlıklara doğru evrilmesinin nasıl ve neden mümkün olduğunu açıklamada temel alınan kavram. (ç.n.)

Benjamin, modernlik deneyimindeki, özgül olarak da meta biçimindeki muğlaklığa ya da çifte uğraklara duyduğu ilgiyle, bazı bakımlardan böyle bir analiz için bir model sunan bir "toplum teorisyeni"dir. Benjamin'in şu sorusunu devralmak istiyorum: Modernlik içerisinde ve meta deneyiminde, eleştirel veya sarsıcı bir uğrak ya da onun deyişiyle bir kefaret (*redemption*) uğrağı var mıdır? Irigaray, meta biçiminin nicelleştirimi ve soyutlanımı açısından buna benzer bir soru sorar (bu soru çerçevesinde bakıldığında, Bergson'un nicelleştirim eleştirisini bir modernlik eleştirisi olarak okumak mümkündür): Nicelin bağımlı olduğu bastırılmış nitel nedir? Benjamin'e göre, aynının tekrar edildiği bir zamansallığa yaslanan mekanik yeniden üretim teknikleri, istençli belleği teşvik etmektedir. Benjamin (1973: 146-8), bu mekanik yeniden üretim tekniklerinin hayal gücü ve istençdışı belleğin devinim alanını daraltmasından ötürü, tıpkı modernliğin tüm öbür deneyimleri karşısında olduğu gibi bunlar karşısında da belli bir kararsızlık sergiler. Ne de olsa, bu biçimler başka bir şeyin imkânını barındırırlar. Bu "başka şey" istençdışı bellektir.[6]

Bu sorunu altüst edici bir uğrak çerçevesinde formülleştirmek, Freud'un bilinçdışı anlayışı hesaba katıldığı takdirde anılması zorunlu hale gelen Bergson'dan bir parça ayrılmayı gerektirir. Bu ayrılış, genelde onun zaman teorisine sempati besleyenlerin Bergson'a sordukları belli başlı eleştirel soruyla ilintilidir: Zaman içerisindeki süreklilik ve süreksizlik sorunu (Levinas, Deleuze, Merleau-Ponty, Horkheimer, Benjamin). Bergson'un zamanın süreksiz olduğunu belirten görüşü, zamanın heterojen ve çokkatlı olduğunu belirten görüşüyle uyumsuzluk sergiler. Sözgelimi Levinas, Bergson'un bir uğrağın öbürünü izlediği matematiksel zamana yönelik eleştirisine –Bergson'un zamanı süreksizlik olarak tanımlamasına– katılır. Ama, Levinas (1979: 283), bu eleştirinin zamanı sürekli kılmadığını savunur. Levinas'a göre, çokkatlılık bir süreksizliktir: Kopuşlar, tekrar başlayışlar, kesintiler vardır. Bir edimler çoğulluğunda ve ötekilikle kurulan ilişkinin bitimsiz tekrar başlayışlarında bu çokkatlılık üstü kapalı olarak içerilmiştir. Fasılalara uğraya uğraya sonsuzca sürüp giden bu ilişki zamanı süreksiz kılar: "Bir an öbüründen, kesintisiz olarak doğmaz" (Levinas, 1979: 284). Bergson fasılayı, bir öğenin yalnızca kendi başına tanımlanamaması anlamında sürekliliğin kanıtı olarak sunar. Derrida gibi öbür teorisyenler açısından da fasıla bir kopuntu ve aralık vermeye işaret eder. Merleau-Ponty,

6) Benjamin'in (1969: 261-3) şimdiki zaman nosyonunun, aynı zamanda, modernliğin çifte uğrağının diyalektik biçimine sahip olduğuna dikkat edilmeli. "Şu an"ın çifte anlamına ilişkin bir tartışma için bkz. Ricoeur (1989: 97-8). Elinizdeki kitapta ben 'şu an'ı, şimdideki bir mevcudiyet olamayacak bir yaşanan ana gönderme yapmak için kullanıyorum.

Bergson'un zamanın birliğini süreklilik çerçevesinde açıklarken yanıldığını, çünkü bunun zamanı büsbütün inkâr etmeye vardığını iddia eder. Süreklilik zamanın bir fenomenidir, uğraklar birbirlerine koşarlar, ama birbirlerinden ayrılamaz değildirler; böyle olaydılar zaman olmazdı (Merleau-Ponty, 1962: 420).

Bergson'un açıklamasında her kopuntu nicellik düzeninde yer alır; Freud'da bilinçdışı kopuşlar üretir, yani kopuşlar nitellik düzeninde yer alırlar. Benjamin'in yazılarında "şok"un barındırdığı muğlaklıkta çifte kopuş uğrağı gibi birşeyler olduğu görülebilir. Freud'un dışsal uyaranlara karşı kullanılan koruyucu kalkan açıklamasını geliştiren Benjamin, şoku, yani söz konusu mekanizmanın sekteye uğrayışını modernlik deneyiminin karakteristiği olarak alır. "Şok" yalnızca modernlik deneyimine –kalabalıklara, makinelere, mekanik yeniden üretim tekniklerine– değil, aynı zamanda Benjamin'in bilinçdışı ve istençdışı bellekle ilintilendirdiği yaratıcı sürece de işaret eder (Benjamin, 1973: 117). Bu görüşü bir adım ileriye götürerek, şokun bilinçli korunma mekanizmasını parçalaması açısından zamansal bir altüst edilme olduğu söylenebilir: Bilinçdışının zamanı ya da süre, bilincin soyut zamanını ihlal eder. Freud'un bilinçdışı kavramı ve bastırılmış olanın geri dönüşü anlayışı, Bergson'un zaman ya da bilinçdışı konusunda yaptığı açıklamada bulunmayan bir katkı sunar.

Psikanalitik teoride kırılma ya da kopuş, Bergson'un (ve muğlak bir şekilde Benjamin'in) öngördüğü gibi, temsil tarafından değil, bilinçdışı tarafından –söylemde yer almayan tarafından– üretilir. Nitekim, psikanalitik teoride zaman, *süreksiz* süreklilik olarak anlaşılabilir. Şu halde ben burada, Freud'un bilinçdışı kavramıyla birlikte Bergson'un çokkatlılık ve süre anlayışlarından yararlanan bir kültür analizi yaklaşımı önermiş oluyorum.

III

Toplumsalı Yazmak

6
Dolayım ve Dolaysızlık

Bu bölümdeki kültürel analizler, anlam konusunda dolaysızlık ve dolayım karşıtlığının ötesine uzanan bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlıyor. Yapıbozumcu bir stratejinin yörüngesi izlenecek bu analizlerde: Birinci analiz erkeğin kendi kendiyle ilişkilerinde kadının sağladığı dolayımları gün ışığına çıkarıyor; ikinci analiz ayna tutma ilişkisi içinde olan bir çiftin üzerindeki dolayımların potansiyel altüst edici etkilerini araştırıyor; üçüncü analiz ise bu karşıtlığı yerinden etme imkânına eğiliyor. Bu imkân anlamlandırma süreçlerinin süre içerisinde yer alan beden çerçevesinde kavranması etrafında dönüyor.

Efendi-Köle Diyalektiği: Amir-Sekreter İlişkileri

> diyalektik ... gündelik angaryalarımızda yaygın olarak iş başında olan şeydir aslında (Cixous, 1986: 78).

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, bilgide ve toplumsallıktaki gündelik ilişkilerde iş başında olan bir süreçtir. Hegel'in öyküsü bir anlamda "doğru"

bir öyküyse de, her şeye rağmen tek öykü değildir. Kültürün ya da toplumsal hayatın tek bir öyküsü yoktur, daha ziyade birbirine indirgenemez öykülerden oluşan bir öyküler çokluğu söz konusudur. Bu analizde bir toplumsal metin (bir amirle yapılan mülakatın yazıya geçirilmiş metni), toplumsal hayatın birkaç öyküsüyle ya da açıklamasıyla birlikte ve bunlara karşı okunuyor: Hegel, Freud ve Irigaray'ın öyküleriyle birlikte ve bu öykülerle tokuşturularak. Bu metinlerin hiçbiri, ampirik olanın sınavına tabi tutulacak bir teorik model işlevi görmüyor. Tersine, bu analiz biçimini metinsel bir diyalog olarak anlıyorum. Sözgelimi, amir-sekreter ilişkilerinin öyküsünü kısmen Hegel'in öyküsünün bir değişkesi olarak okuyorum, ama bu tek-yönlü bir okuma değil. Aynı zamanda Hegel'in öyküsünü de amir-sekreter öyküsüyle tokuşturarak yeniden okuyorum.

Aşağıda sunulan analiz bir amirle yapılan mülakatın analizidir, amirin bağımsız özbilinci söylemsel olarak üretmesinin ve bağımsız özbilinç üretiminin bağımlı olduğu dolayımların bir analizidir. Onun söylemi ile sekreterinin söylemi arasında karşılaştırmalar yapılıyor: Bu iki kişi aynı öyküyü mü anlatmaktadır? Anlatılan öyküler aynı değilse eğer, bu durum çokkatlılık konusunda neler düşündürür? Bunların hepsinde, mülakatın getirdiği dolayımların, mülakat ilişkilerinde söz konusu olan konumlanmaların getirdiği karmaşıklığın ve sonuçta bu kişilerin benimle konuştuklarının pekâlâ farkındayım.

Aşağıda bazı alıntıların yapıldığı mülakat, büyük bir şirketin epeyce hırslı, otuz sekiz yaşındaki mali işler yöneticisiyle yürütüldü. Bu kişi, "rasyonel, amaçlı çalışan"a örnek oluşturan, fazlasıyla dar görüşlü biri. Esasen, söyleminin yapıbozuma tabi tutulmasına davetiye çıkaran şey, kendisinin kamusal ve özel alanlar arasında yaptığı açık seçik ayrımdır. Daha genel bir düzeyde bakılacak olursa, amirlerin söylemlerinde, sözgelimi işlerini kişisel ya da cinsel terimlerle açıklayışlarında, kamusal ve özel alanlar arasında oluşan belirgin bir kayma vardır. Amirlerle yapılan mülakatlar çoğu zaman çay ya da kahve eşliğinde, koltukta oturularak yürütüldü. Ama amir masasında oturuyordu. Mülakatın yapıldığı büroda, bekleme salonlarını dolduran mutat mobilyaların hiçbiri yoktu. "Kişisel" hiçbir şey görünmüyordu ve birkaç şirket afişi dışında duvarlar tamamen boştu. Amirin oturduğu masa da boştu. Masanın üzerinde kağıtlar ya da dosyalar yoktu –düzenliydi ve hiçbir kargaşa, karışıklık emaresi görülmüyordu.

Amir, sekreterinin faaliyetlerini ve niteliklerini şu sözlerle betimliyor:[1]

1) Köşeli ayraçlar kişilerin verdiği yanıtları ya da sekans içerisindeki sınırlandırmayı belirtiyor. Burada metnin tamamını yayımlamadık, ama sekanslardan olabildiğince az şey çıkardık. Bilhassa tekrarlamalardaki vurgulamalar bana ait.

[not tutar
telefona yanıt verir
beni önemsiz yazışmalardan kurtarır
beni *yönetir*
öbür insanları *yönetir*
gün*ümün örgütlenmesi*
yazışmaların *örgütlenmesi*
işin ve öbür ayrıntıların *örgütlenmesi*
insanların yeteneklerinin *yönlendirilmesi*
insanların *idare edilmesi*
insanları kırmaksızın geri çevirebilmek
ayrıca
işimi ihmal ettiğim takdirde *beni denetim altına almak*]

[M'nin *denetlediği*
büyük bir dosyalama sistemim var
belli bir dosyayı istediğimde...
o dosyayı benim için bulması konusunda M'ye güveniyorum
şu notu anımsa dediğimde
onu benim için anımsamak zorunda
ben *anımsayamam*
dosya tutmaya çalışmam]

[*yönetim* işleri
günlük randevu defteri*min denetlenmesi*
mektuplarımın *denetlenmesi*
randevuların *denetlenmesi*]

Soru: Bu işlerin nasıl yürütüldüğüne ilişkin bazı ayrıntılara değinebilir misiniz?...

Sekreter, görmem gereken şeyleri seçip ayırır
hepsini okur
insanlar çoğunlukla bana yalnızca *önemli* şeyler gönderdikleri için
önemli olduğunu düşünürse ve *önemli* olduğunu biliyorsa
o evrakı dosdoğru *bana getirir*...
Sekreterin çok etkili bir *düzenleme sistemi* var
diyelim yaptığım bir işin kaydını daha sonra *bulup getirmesini söylediğimde*
onun *orada dışarıda* bir sistemi *var*

orada dışarıda bir günlük randevu defteri tutuyor
burada içeride bir günlük randevu defteri tutuyorum
ve sekreter bunların birbirini tutması için gayret gösterir
bu deftere öğle yemeği teklifine yöneticinin ne dediğini yazarım...
benzer şekilde, sekreter beni görmek isteyen insanları içeri alır ve
kimi görmek istediğimi kimi görmek istemediğimi *o bilir*...
bir toplantım varsa bir gün önceden *bana anımsatır*
öğle yemeklerinde kimlerle birlikte olacağımı önceden *bana anımsatır*
böylece her gün neler olup biteceğini bilirim
ya da insanlarla görüşmek için seyahate çıkmam gerekiyorsa
gelecek hafta şuraya gideceksiniz unutmayın der
yolculuğu *o ayarlar*
uçak biletlerini, kalınacak otelleri ve bu türden işlerin hepsini *o ayarlar*

sekreterim git gide ustalaşmakta, başımı işten kaldıramaz hale geliyorum
ve kimlerin *günlük randevu defterime* girmelerine *izin vereceği* konusunda
daha seçici oluyor

Amir, sekreterinin yaptıkları hakkında neler söylüyor burada? En çarpıcı olan şey, yönetim, örgütleme, denetim sözcüklerinin tekrarlanmasıdır. Bunlar, sekretere atfedilen ama aslında amirlere özgü faaliyetler gibi görünmektedir. Bu bariz tersine çevrilmenin, amirin kendisini ve kendisiyle ilişkili olarak sekreterini konumlandırışında önemli bir işlevi olduğunu söyleyeceğim.

Yönetme, denetleme, örgütleme faaliyetlerinin nesneleri nelerdir? Telefonlar, önemsiz yazışmalar, konaklama, uçak biletleri "ve bu türden işlerin hepsi": Kendisinin "zaman kaybı" olarak gördüğü her şey –mülakatın devamında bir telefon görüşmesinin ayarlanmasını tam da böyle betimlemektedir. Mülakatın başka bir yerinde dosyalardan "çer-çöp" diye söz ediyor. Dosyalama sistemi örneği, tüm bunların ne anlattığına ilişkin bilhassa net bir örnek. "Büyük bir dosyalama sistemim var" –bu sistem onun mülküdür ve "M denetler". Kendisinin bir uzantısı olarak sekreter bu sistemi denetler. Sekreter onun ne istediğini ve bu isteğin nasıl yerine getirileceğini bilir. "Sekreterin *orada dışarıda* bir sistemi var". "Orada dışarıda" sözü tekrarlanır ve "burada içeride"ye karşıt olarak konumlandırılır. Böylelikle amir kendisi ve sekreteri arasında uzamsal bir ayrılık inşa eder: O içeridedir, sekreter dışarıda. Sistemin nasıl çalıştığını bilmez ya da bilmek istemez. Amir dosyalara, –sözcüğün düz anlamıyla– "dokun-

mak" istemez: "Herhangi bir dosya tutmaya çalışmam". İşinin maddiliğine (kargaşalık, çöp yığını) dokunmak istemez. O nedenle, tersine çevrilmede olup biten, kadınsı olanın onun düzensizliğinin yerine geçmesinden ibarettir: Sekreterin düzen verdiği (sistem), rasyonelleştirdiği düzensizlik *amirin* düzensizliğidir. Amirin odası ve masası boştur ("burası içerisi"), dosyalar "orada dışarıda"dır. Amir arı soyutlanımdır ya da başka bir yerde kendisinin söylediği gibi, "dünyanın gündelik işlerinden uzak"tır, "gerçeklikten uzaklaşmıştır", "işini düşünüyordur", "yaratıcı oluyordur"; "oysa bir sekreter olarak ilkin ortalık işlerini görmek, her şeyi yoluna koymak zorundasınız".

Burada kadının altyapı olarak, sisteme dayanak olan, her şeyi yoluna koyan kişi olarak ifade edilmesi söz konusu. Amaçlı faaliyet olarak "ortalık işleri" gündelik karışıklığın temizlenip düzenlenmesi olarak, "boş masa"nın karşıtı ve önkoşulu olarak tanımlanır. Amir (*he*) *düşünür*, sekreter (*she*) *yapar*. Kendisinin "düşünme"sinin statüsü, yani soyut rasyonellik, sekreterin faaliyetlerinin "örgütleme", "denetleme" olarak betimlenip şişirilmesiyle daha da yükseltilmiş olur. Mülakatın sonunda, bir şirket ele geçirme operasyonu esnasında gücünü kaybeden bir yöneticinin öyküsünü anlatmıştı. Gücün kaybedilmesinin bir belirtisi olarak şunu söyledi: "İlk kez bir telefon defterini açıp karıştırmak zorunda kaldı". Bir yansıtma olmasın bu?

Tüm bu ifadelerde bir sirayet düşüncesi, kendi karışıklığının ona sirayet etmesinden duyduğu korku yer alıyor. Sekreterin gerçekleştirdiği örgütleme, amirin karışıklığını temizleyip düzenlemekle ilgilidir –"boktan işler". Şu halde, amir çocuk konumunda, sekreter de örgütleyici faaliyetleri tuvalet eğitimi vermeye denk düşen anne konumunda olmasın sakın? (Sekreter elli üç yaşında ve şirkette çalışmaya amirinden çok önce başlamış.) Freudçu bir açıklama getirilecek olursa, amirin masada oturması, yaratıcı olması, ancak bir hamilelik fantezisi, kadınların yeniden üretici kapasitelerine duyulan eril kıskançlık olarak anlaşılabilir. Bu nokta, –hem kaka ve bebekler arasındaki çağrışım hem de Küçük Hans'ın doğurma fantezileri çerçevesinde– Freud'un "Küçük Hans" vaka incelemesini akla getiriyor (Freud, 1977b [1909]: 234-5, 245-7). Amirin "düzenleme" sözünü tekrarlayışı, karışıklık ve çocuk doğurma arasında bir çağrıştırım bağı kurar. Bu nokta amirin işten atılma tehlikesi içinde olduğunu ve sekreterin onun imgesel denetleyicisi olduğunu düşündürür. Amirin kendisini düzensizlikten, kendi düzensizliğinden, bu düzensizliği sekretere havale ederek ayrı tutması gerekir. Ama, erkekler doğuracaksa eğer, bunun nasıl yapılacağı bir bilmece haline gelir. Bu, dışkılayarak mı,

yoksa kusarak mı yapılacaktır?[2] Boktan iş ile yaratıcı iş olarak doğurma arasındaki bu bağlantının ışığında, hem düzenin hem de düzensizliğin sekreter tarafından dolayımlandığı görülür. Tıpkı doğurma konusundaki muğlaklık gibi burada da çifte bir uğrak söz konusu.

Hegel'in efendi-köle öyküsünde köle şeyler üzerinde, cansız dünya üzerinde, efendi için çalışır: Efendinin şeylerle ilişkisi kölenin dolayımıyla kurulur. Bu amir-sekreter öyküsünde sekreter şeyler üzerinde, amirin elini sürmeyeceği şeyler üzerinde çalışır. Sekreter amir tarafından, bağımsızlığı olmayan bir bilinç olarak konumlandırılır, şeylerle birlikte konumlandırılır. Amir açısından, şeylerle dolaysız bir ilişkisinin olması gücün ve bağımsızlığın kaybedilmesinin bir alameti farikası olacaktır: Nesnelerle ilintili olarak tanımlanan bir bilinç, bir köle bilincidir. Amir öbür amirlerin başarısızlığından söz ettiği zaman, bu açıkça onda korku uyandıran bir şeydir, bir tersine çevrilme korkusudur.

Bu adam, amir tipine yaraşır özellikleri sekreterine atfederken, sekreteri kendisinin bir uzantısı olarak tanımlamaktadır; sekreter kimi açılardan amirin bedeninin uzantısı olarak tanımlanmaktadır. Amirin söyleminde sekreterin hiçbir özerkliği ya da özgüllüğü yoktur. "Erkek, ürettiği metaları, faydanın, kullanımın ciddiliğini bulanıklaştıran bir narsisizmle donatır" (Irigaray, 1985a: 177). Bu pasajlarda amirin rasyonelliğinin sekretere bağımlılığı ortaya çıkar, ama aynı zamanda bu rasyonelliğin kolayca zedelenebilir bir temeli olduğu da sezilir.

Amirin temas etmeyeceği önemsiz nesnelerin başka bir anlamı daha var: Bu önemsiz nesneler onun başkalarıyla bağlantılarını temsil eder. Günlük randevu defteri, mektuplar, telefon, dosyalar, amirin sekreteriyle *ve* şirket ile dış dünyadaki öbür erkeklerle ilişkilerini dolayımlar. Amirin ötekilerle ilişkisi sekreteri tarafından, sekreterinin günlük randevu defterlerini, randevuları vb. "denetlemesi"yle kurulur. Söz konusu olan *amirin* randevu defteridir, *amirin* dosyalama sistemidir, *amirin* mektuplarıdır. Ama onları sekreter "denetler", onların bir uzantısıdır, onlara bağlanmıştır. Bunların hepsi amirin mülkü mü? Sekreter, amirini "tanır", tanımak zorundadır, hangi mektubun önemli olduğunu, kimi görmek isteyeceğini bilir, bilmek zorundadır. Amirinin günlük randevu defterine hangi isimlerin gireceği konusunda sekreterin seçici olması gerekir. 'Önemli' sözcü-

2) Avustralya yerlilerinin mitlerindeki yutma ve kusma motiflerinin eril doğurma fantezileri çerçevesinde ele alındığı bir tartışma için bkz. Hiatt (1975). "Yutma anneyle yeniden birleşmeyi simgelerken, kusma erkekler tarafından yeniden doğurulmayı imler" (Hiatt, 1975: 143). Freud ve Lévi-Strauss'u izleyerek, bu fantezinin, özgül kültürel biçimlerin analiz edilmesi ihtiyacını ortadan kaldırmayan evrensel bir yönü olduğu ileri sürülebilir.

ğünün tekrarlanışına dikkat edilsin. Neredeyse doğrudan doğruya şunu söylemektedir: "Ben önemliyim". Sekreterin görevi günlük randevu defterlerinin *aynı* olmasını sağlamak, yani onu tam olarak anlamak, tanımaktır. Sekreter, amirin tüm ilişkilerini dolayımlar. Böylece amirin özerkliği, ayrı duruşu, soyutlanmış rasyonelliği muhafaza edilir: "Telefonlara yanıt veremem... Arada birilerinin olması zorunlu ve bu kişi bir elektir". Burada "elek" konusunda ilginç bir muğlaklık var. Erkeksi arzunun aynası olarak okunabilir bu: Elek, izdüşümü yansıtır. Ama 'arada' sözcüğü de bir "elekten geçirmeyi", yani birilerinin içeri alınıp nüfuz etmesine izin verilirken birilerine izin verilmemesini ima eder. Başka şeylerin yanı sıra bu durum eleğe [sekretere] belli bir özerklik sağlar: Bu bakımdan sekreter yalnızca amirin bedeninin uzantısı değil muhtemelen.

Bu amir, sekreterini şeylerle birlikte, mülklerinden biri olarak konumlandırması sayesinde, kendi bağımsızlığının sekreterin sağladığı dolayımlara bağımlı olduğunu inkâr eder. Eşanlı olarak amire özelliklerini veren ve herhangi bir özerklikten yoksun bırakılan sekreter, olumsuz bir aynadır. Sekreter yalnızca amirin öbür erkeklerle ilişkilerini dolayımlamakla kalmaz, en önemlisi onun kendi kendisiyle ilişkisini de dolayımlar. Amirin başlangıçta sekreterinin faaliyetleri konusunda çıkardığı listede, *kendisinin* yönetilmesi *öbür insanların* yönetilmesinden önce gelir. Sekreter, amirin *kendi kendisiyle* ilişkisini dolayımlar: "Günümün örgütlenmesi", "işimin örgütlenmesi". Ve şunu söyleyerek tamamlar sözünü: "İşimi ihmal ettiğim takdirde beni denetim altına alır". Amir, kendi özel güzergâhından uzaklaşıp işini ihmal etme tehlikesi içerisindedir. Onun yönetilmesi, bedeninin sınırlarının muhafaza edilmesiyle bağlantılıdır; sözgelimi, büro mobilyasının eksikliği onun bedeninde ve masasında odaklanılmasını sağlar. Amir, bu masa yoluyla bir düşünceyi doğurup öbürüne hamile kalır, anlaşmadan anlaşmaya koşar: Dolayımlar, yani finansal sermayeler üreterek. O, para kazanır.

[M'nin *benim* tam olarak ne *yapmaya çalıştığımı anlamasını* isterim
yani *yapmaya çalıştığım şeyi* eksiksiz *anlar*...
yapmaya çalıştığımız şey daha fazla para kazanmaktır
açıklaması basit
ama söz konusu olan teknikler genelde epey karmaşık
ama *benim* ne *yapmaya çalıştığımı* görebilir
ve *ondan* kesinlikle hiçbir şeyi *saklamam*
bu büroda çalışanların sayısını yüzden ona indirmeyi istediğimi bilir
...*ondan gizlim saklım* yoktur

benzer şekilde benim özel hırslarım var...
ve sekreterim bunu da eksiksiz olarak *anlar*
ve sekreterim, şirket içerisinde *yükselmem* konusunda *benim müttefikimdir*
ve şirket için amaçladıklarımı *başarmam* konusunda *benim müttefikimdir*]

[*sadakatsizlik* etmiş olsaydı onu kesinlikle defederdim
onun tam *sadakatini* ve basiretini arkamda hissetmeliyim ve
ne düşündüğünü görmek için sık sık ortaya birkaç *laf atarım*
yani sırf tepkisini tartmak için yapacağım şeyleri ona anlatırım

Böylece, *yapmaya çalıştığım* şeylerin bazılarını M'ye *sorabilirim*
işin teknik yönlerine dalarım
bazan ağaçlara bakmaktan ormanı görmem
karmaşık şeyleri anlamayacak birine
karmaşık şeyleri anlatmama *sekreterim yardım eder*
o nedenle *ona* ne düşündüğünü, a'yı mı yoksa b'yi mi yapmam
gerektiğini *sorarım*]

Amirin hedeflerinin, amaçlı faaliyetlerinin ne olduğu burada açık seçik ortadadır –"basit", "para kazanmaya çalışıyoruz". Buradaki "biz", kendisinin ve sekreterinin bir birim, bir beden olduklarını ima eder –amir ve sekreter. Sekreter onun müttefikidir: Gönülü olarak kurulan evlilik bağı (ittifakı). "Ne yapmaya çalıştığım" ve "sekreterim anlar" ifadelerinin tekrarlandığına dikkat edilsin. Sekreterin onu anlamaması söz konusu olamaz onun açısından; sekreteri adına, onu özerk bir kişi olarak tanımaksızın konuşur. Sekreter onu hedeflerine (şirketin hedefleriyle özdeşleşmiş hedeflerine) yönelik tutar, "işini ihmal" edecek olursa ya da "ağaçlara bakmaktan ormanı göremeyecek" olursa onun kendi özel güzergâhını izlemesini sağlar. Amirin özerkliğinin temeli, sekreterine olan itiraf edilemeyecek bağımlılığıdır. Bu bağımlılık sekreterin olumsuzlanması yoluyla inkâr edilir. Özerklik, tekillik öbür yüksek yöneticiler ve "dış dünya" açısındandır ve sekreterin kurduğu dolayımlar bunu sağlama bağlar. Sekreterin tüm amaçlı faaliyetleri ("işlerin yolunda gitmesini sağlamak") amirine göredir, onun hedeflerine, hırslarına göredir. Amirin amaçlı faaliyetleriyse kendisine ve şirkete göredir. (Ama bu manzarayı daha da karmaşıklaştırmak için, onun bir oğul olarak yaptığı, bir anne olarak sekreter için yaptığı "üretimler"i de göz önünde tutabiliriz.) Nitekim, sekreterin denetleyiciliğinin ve amirin "bağımlılığı"nın tersine çevrilmesi, amirin özerkliğinin ya da en azından *sahte özerklik iddiasının* muhafaza edilmesi yolunda

işlev görür. Ziyadesiyle manidar bağımlılık duygusu tersine çevrilme tarafından perdelenir, yani bir terimin başatlığının öbürünün tabi kılınmasına bağımlı olduğu, tersine çevrilme tarafından perdelenir. *Fort! Da!* öyküsü çerçevesinde söylenirse, çocuğun anneye olan bağımlılığıyla başa çıkılması gerekir, bu da bir olumsuzlama gerektirir.

[Soru: M'ye, karar alma çerçevesinde yararlı olduğunu düşünebileceği türden malumat verir misiniz hiç?

evet kişilerarası ilişkilerinde
sahip olması gereken önemli özelliklerden biri
öbür üst düzey şirket görevlilerinin sekreterleriyle *uyum sağlama yeteneğidir*
ve onların hepsiyle *uyumlu olmadığı takdirde*
başıma büyük dert açılır
çünkü sekreterler önemlidir
örneğin yöneticinin günlük randevu defterini sekreteri *denetler*
ve bu yöneticiyi görmek *istersem*, ama *sekreterle aram iyi değilse*
çok zorlanırım
bunu aşmak zorunda kalırım
ki bu çok nahoş bir deneyim olur
yöneticiye gitmek zorunda kalıp
size *ulaşamıyorum*
çünkü sekreteriniz benden hoşlanmıyor demem gerekir
ve bu durum
bu kadar basit ilişkileri *yürütmekten aciz olduğumu* gösterir]

"Spekülasyona giren üçüncü taraflar olmaksızın metaların kendi aralarında hiçbir ilişkileri olmaz" (Irigaray, 1985a: 177). Amir durumu tam da böyle görüyor: Sekreterlerin birbirleriyle ilişkileri, erkekler arasındaki ilişkilerin birer aracıdır: "Ve *sekreterim* onların hepsiyle uyumlu olmadığı takdirde *başıma* büyük dert açılır" Bu, dolayımın bilhassa çarpıcı bir örneği: Amirin şirketteki öbür erkeklerle ilişkileri sekreterlerin dolayımıyla kurulur. Irigaray'ın (1985a: 193) söylediği gibi, "kadınlar dolayım olarak ... erkek ve erkek arasındaki, erkek ve kendisi arasındaki aktarım olarak var olurlar".

Gelgelelim, amirin kendi sözlerinde bile bu açıdan bazı yarık ve çatlakların olduğu görülebilir. Çünkü, "sekreterin(in) öbür sekreterlerle uyum sağlama yeteneği"nden söz ederken, sekreterine özerk bir eylem alanı tahsis etmiş olmuyor mu? Metalar birbirleriyle ilişkiye geçtikleri zaman

birer meta olarak mı konuşurlar? Sekreterlerin kendi amirleri (bebekleri) yoluyla birbirleriyle ilişkiye geçmeleri söz konusu olabilir. (Sekreterin hem anne hem de meta olarak konumlandığını iddia ediyorum.) Amirin sekreterlerin dolayım sağlamada başarısız olmalarının doğurgularına ilişkin açıklaması, Irigaray'ın eril standartı, fallusu muhafaza etmede dolayımın oynadığı rol hakkındaki savunusunu destekliyor. Bu dolayımın kolayca zedelenebilir doğası, bir "hoşlanma" meselesi olarak sunulmasında açığa çıkıyor. Dolayım işlemediği takdirde amir "engeli aşmak" zorunda kalacak (zorla giriş), yöneticiye gidip "size ulaşamıyorum" demek zorunda kalacak. Amir yöneticiyle doğrudan doğruya karşılaşmak zorunda kalacak ve bunun sonucunda alçalmış olacak. Bu durum onun "önemsiz" bir şeyi beceremediğini gösterecek –"bu kadar önemsiz bir ilişki". Onun sekreteri amiri elekten geçirip dışlamıştır. Böyle bir durumda elek, erkeksi arzunun bir aynası değildir: Yansıtmayı reddetmektedir. Amire yöneltilmiş arzunun kadınsı bir elekten geçerek aktarılması gerekmektedir: Efendinin tanımasına nail olabilmek için ayartı gerekiyor. Ama bu elek erkeğin kendisiyle ilişkisinin bir koşuluysa eğer, eleğin de bir parça özerkliği yok mu?

Bu amirin sekreteri, bir sekreter olarak kendi konumu hakkında neler söylemektedir? (Farklı bir bant çözme tekniğinin kullanıldığına dikkat edilsin. Yeni satır bir duraksamadan sonra gelmektedir.)

[Soru: İşinizi anlatır mısınız?

ne desem ki, pek uzmanca bir şey olduğunu
sanmıyorum
sadece ne denirse onu yapıyorum

pek çok küçük iş
başka küçük görevler de var
sorumlu olduğum
ayıklayıp sınıflandırarak ilgilendiğim
çeşitli kayıtlar ve bunun gibi şeyler
ama bunların dışında
asıl sekreterlik işleri

Soru: Sekreterlik işleriyle neyi kastediyorsunuz?

söyleneni yapmak (gülüşler)
ne istenmişse onu yapmak

Soru: Ne tür şeyler yapmanız isteniyor?

çoğunlukla daktilo etmek
onun günlük randevu defterini tutmak
kimileyin yorucu ve bezginlik veren bir iş

başka insanlarla bağlantı kurmasını sağlarım
şirketin öbür kısımlarıyla bağlantıları
toplantıları ve bu türden şeyleri ayarlarım

Sadece onun düzenini ayarlarım
çok zor değil
ama bazen bir parça bezdirici

günlük randevu defterinden iki adet tutuyoruz
bir tanesi bende
onun küçük bir cep defteri var
ve görevlerden biri bu ikisinin paralel olmasını sağlamaktır

epey daktilo işi var
mektuplar var
şeyy, pek mektup değil de
kayıtlar
notlar
dosyalar
belli sayıda dosya
işte artık benden ne isterse
benim ne yapmamı tasarlarsa]

İçerik, amirin yaptığı betimlemeyle aynı gibi görünüyor, ama biçim, sekreterin yaptığı işin betimlenme tarzı epey farklı. Sekreter 'küçük' sözcüğünü tekrarlar, işiyle ilgili her şey küçültücüdür –"küçük görevler". Amirin sekreterinin görevlerine ilişkin betimlemesi kendi konumunu şişirmekle sonuçlanıyorduysa, burada sekreterin yaptığı betimleme de –görünüşte sekreterlik işlerinin küçüklüğünden söz eden betimleme de– amirin konumunun havasını söndürmektedir. Günlük randevu defterleri: Amir bir ayrım yapmıştı –"orada dışarıda", "burada içeride"; sekreter onun defterinden "küçük bir günlük cep defteri" diye söz ediyor ("bizler, onların küçük cep gösterenlerinin anaç hanımları olan bizler" [Cixous, 1986:

89]). Sekreterin anlatımına göre, sekreter düşülen kayıtları, notları daktilo eder, mektupları değil, mektuptan daha az değerli şeyleri daktilo eder; bunlar *amirinin* kayıtları, dosyaları değildir, yalnızca kayıtlardır, dosyalardır. Amirin, sekreterinin yönetsel ustalıklarına ilişkin betimlemesi, "sadece onun düzenini ayarlıyorum"a indirgenir ki, bazan "yorucu ve bezdirici"dir bu. Sekreter, amirin ima ettiğini açıkça ifade eder: "Düşünmem, sadece yaparım", ama ilave eder ve tekrarlar: "Yapılması istendiği gibi yaparım". Aslında sekretere "yapması *emredilir*"; sekreter olup biteni görür. Sekreter amirin bedeninin parçasıdır ya da amirin zihni karşısında bedendir: Biri bedene ne yapması gerektiğini *söyler*. Amir, sekreteri olmaksızın çalışamaz, sekreter onun sinir sistemidir.

Sekreter, kendisinden yapılması istenen birçok görevi "[kendisinin] altında" görür. Maddi güçsüzlük konumu teslim edilir, ama amirin otoritesi sekreter tarafından meşrulaştırılmaz: Amirin sekreterden küçültücü işler yapmasını isteyişi, amiri sekreterin nezdinde küçültür. Sekreter onu anlamaktan asla söz etmiyor (bir anlamama, onu irrasyonel bulma duygusu var burada), basitçe ona boyun eğiyor. Bu, aradaki ilişkiye dair çok farklı bir algılayıştır. Sözgelimi, sekreter, onun birileriyle yiyeceği öğle yemeğini ayarlarken gösterdiği "ufak çaba"dan söz eder. Bu nokta açık açık dile getirilmeyecektir ama iş yemekleri sekreter açısından önemli bir iş değildir. Çay ve kahve eşliğinde yapılan görüşmelerle birlikte iş yemeklerini ayarlamak da sekretere kendi kapasitesinin altında kalan görevler olarak görünmektedir, ama sekreter bu görevlerin *amirin* işi açısından epey merkezi bir yer işgal ettiğini söylemekte ve böylece ima yoluyla amirin kendi kendisinin işine atfettiği değeri sorgulamaktadır. Esasen sekreter en önemli konunun onu "mutlu kılmak" olduğunu söyler ki, bu da amaçlı işçinin soyut bir rasyonellik taşıdığı fikriyle pek bağdaşmamaktadır. Yapmamayı yeğleyeceği görevlerin ne olduğunu sorduğumda "çay kahve" servisini gündeme getiren sekreterdi: "Bunun asli bir formalite olduğunun farkındayım; sekreter olmanın bir kısmı da bu gibi şeylerle başa çıkabilmektir". Sekreter rutin çay kahve servisine dair, aslında büyük ölçüde rasyonelleşmiş ayrıntılı bir betimleme sunuyor. Çay kahve servisi, amirin eğlencesinin ya da iş ilişkileri ritüelinin bir parçasıdır, kamuda yer alan evdir: Kamu ve ev arasında dolayım kuran bir ritüeldir.

Amir sekreter için görevler "tasarlar": Önemlilik fantezisi, irrasyonellik. Amirin işinin önemini abartmaya kalkışmıyor sekreter (altı üstü oturmuş çay içen erkekler). Erkeksilik maskesi öncelikle öteki erkekler içindir, sekreteri için değil kesinlikle.

[Soru: Bir sekreteri iyi bir sekreter yapan nedir sizce?

bezginlikle ve can sıkıntısıyla başa çıkabilmek

sizden ne yapmanız isteniyorsa onu yapmaya istekli olmanız
çünkü bazan tuhaf görevler yüklenirsiniz

örgütleme yeteneğiniz
amirinizi çekip çevirmek zorundasınız
firmadaki öbür insanlarla iyi geçinmek zorundasınız
firmanın dışındakilerle de
ziyaretçilere kendinizi hoş bir tarzda sunmak zorundasınız
onları rahatlatmak ve kendilerini evlerindelermiş gibi hissettirmek zorundasınız
bir parça evişlerine benziyor aslında]

Yine, ikisinin söyledikleri arasında bir benzerlik var: Amirin örgütlenmesi, ilişkilerinin dolayımlanması. Ama sekreter bunu evişlerine, evin özelliği olan müdahaleci destek ilişkilerine benzetir –insanlara kendilerini evlerindelermiş gibi hissettirmek. Amir sekreterlik işlerinden evişi olarak söz ettiğinde, bu, onun "yaratıcı işi"nin karşıtıdır. Sekreter işini mülakatın hiçbir yerinde bu terimlerle betimlemiyor. Sekreterin evişinden söz edişi bir tersine çevrilmeden oluşuyor, amirini, rasyonel çalışma alanının karşıtı olarak ev ile bağdaştırıyor.

Mülakatın daha sonraki bir anında şunu sordum: "Bu iş ne açıdan evişine benziyor?"

[işte
birilerinin etrafında pervane olmak
birilerine bakmak
bazen düşünüyorum da
–ve bunu kötüye kullanmayacağınızı umuyorum–
bazen bürodan ayrılıp
eve oğluma gittiğimi düşünüyorum
can sıkıcı birşeyler yapıyor
düşünüyorum acaba hangisi daha kötü diye
büro mu ev mi

yaptığım tek şey birilerinin etrafında pervane olmak

temelde bir sekreterin yaptığı iş bu
bunu evde de yapıyorsunuz]

Sekreter bu sözleri amirinin işitmesini istemiyor. Daha önce sekreterler hakkında şunu söylemişti: "Yüzeyde dingin, kendine hâkim, aklı başında görünmek zorundasınız", sıkıntılı görünmemelisiniz. Şimdi bu dinginliğin bir parçası kayboluyor: Artık sekreter gibi değil. "Sekreterlik" performanstır: "Kendinizi iyi sunmak", "ziyaretçilere kendilerini evlerindelermiş gibi hissettirmek". Sekreter açısından bu işler de evdeki işlere benzer; "birilerinin etrafında pervane olmak" anlamına gelir. Amirin konumu oğlununkine koşuttur; bunu amirin otoritesinin bir reddi olarak anlayabiliriz. Bu, amirin sekreterini anne olarak, kendisinin bir parçası olarak konumlandırmasının tersine çevrilmesidir. Bu tersine çevirmeyle sekreter amirini küçültür, onun irrasyonel olduğunu söyler, "işi" "eve" indirger. Sekreterin tek boş zamanı, büro ile ev arasında yolculuk ederken kullandığı ve okuma fırsatı bulduğu vasıta olan trende geçirdiği zamandır: Sekreter, ayrılma uğrağında yaşar. (Aşağıda görüleceği gibi, işyerine gidişinden söz ederken belirttiğine göre amir kendisinin iki "evi" arasındaki gediğin kapanmasını isteyecek ve bu gediği kapatacaktır.) Sekreter amirinin desteğidir, sekreterliği icra eder; ama öbür yandan, amirinin kendisine ilişkin tanımlarına da ona ilişkin tanımlarına da rıza göstermez. Sekreterin söylemi amirinin söylemine tekabül etmez.

Şimdi tanınma ve özbilinçlerarası mücadele sorununa geçelim. Bu, Hegel'in anlattığından daha karmaşık bir öykü. Amir, sekreteri tarafından tanınmayı arzulamaktadır; ama sekreterini kendisiyle bağıntısında olumsuz konumlandırdığı, sekreterine bağımsızlık tanımadığı için bu tanıma, başka bir bağımsız özbilincin sunacağı bir tanıma olamaz. Irigaray'ın (1985a: 85) söylediği gibi, "kadınsı olan erkeksi tarafından ve erkeksi için tanımlanmanın haricinde asla tanımlanmayacak ve karşılıklı önerme 'doğru' olmayacaktır". Amir, sekreterini tanımamakta, sekreter ise amirini istemeye istemeye tanımaktadır. Özbilinçlerarası mücadele aslında amirler arasında cereyan edecektir. Amir kendisini şirketteki ve "dış dünyadaki" öbür amirlerle bağıntılı olarak tanımlamakta ve onların kendisini tanımalarını arzulamaktadır. Her şeyden önce de, kendi üstündeki yönetici şef tarafından tanınmayı arzulamaktadır.

[Soru: Halihazırdaki işiniz kısaca neler gerektiriyor?

gerçekte öncelikle yönetici şefin yardımcısıyım

hesaplardan, finanstan ve yönetimin denetlenmesinden sorumluyum
bu sürekli onun etrafında olmamı gerektiriyor...]

Amir aynı zamanda "şefine" sunduğu "hizmet"ten de söz eder. Şefinin karşısında şimdilik köle konumundadır: Şefi için çalışır. Amirlere hizmet edilmesi gerekir, ama bu, kendi sunduğu hizmetin, sekreterinin ona sunduğu hizmetle karşılaştırılabilir olduğunu ima etmez. Arada hayati bir farklılık var: O, efendisinin yerini almayı öngörerek çalışmaktadır.

[Soru: Gelecek hakkında bir fikriniz var mı?

evet bir gün şirketin yönetici şefi olmak istiyorum

Soru: Bu ne kadar sürede gerçekleşecek?

yani aslında aynı şeye niyetlenen birkaç kişi daha var...
akranım olan başka insanlar da var
–yeni uyanıklar
yönetici şef olmayı isteyen...
genel kabule bakılırsa, sanırım
o konuma ulaşacağım...
hiç çaresi yok, insanlar birbirlerinin canına okumaya bakıyorlar
hepimiz şirketi daha iyi bir şirket haline getirmek için çalışıyoruz
o işi almasam da olur]

Onun yönetici şefle ilişkisi, babayla birincil özdeşleşmenin klasik bir örneği olarak görülebilir: İkircikli bir özdeşleşme ve şefinin yerini alma arzusu. Şefinin onu tanımasını talep etmektedir, bir babanın oğluna verdiği türden bir tanıma biçimi talep etmektedir: "Sen, ben olabilirsin". Şefinin statüsünü, adını ve şirketin adını temellük etmeyi istemektedir. Hırslarından daima şirketin hedefleriyle bağıntılı olarak söz etmektedir. Ama, babanın yerini almak için bir rekabete girmiş gibidir. Bu durum Freud'un *Totem ve Tabu*'da sunduğu öykünün benzeridir: Babanın yerini almak için erkek kardeşlerin girdikleri rekabet. Kardeşlerin bireysel amaçları, hepsinin de uğrunda çalıştıkları şirketin hedefleri tarafından, yani Yasa tarafından denetlenir. Bu adam çoktan (öldürüleceğini bilse bile) babanın yeriyle özdeşleşmiştir –tam kayıt cihazındaki bant bittiğinde söylediği gibi: Ya hep ya hiç, iktidar ya da "iktidarın kaybı" ve "eksik adam olma hissi".

Lacan'ın Hegelci perspektifine göre, köle olarak amir, yönetici şefin "ölümü"nü gözlemektedir. Şimdiki bütün çalışması bu sonu öngörerek yapılan bir çalışmadır. Bununla eşanlı olarak, aynı yaştaki amirler arasında cereyan etmekte olan bir "ölüm kalım mücadelesi" vardır: "Ya hep ya hiç". "Hiç çaresi yok, insanlar birbirlerinin canına okumaya bakıyorlar" dediğinde, bu ifadeyi Freud'un anlayacağı gibi anlamamız, yani bir olumsuzluğu onaylama olarak almamız gerekir. Bu, bakışın ve sözün öznesi konumuna geçme uğruna girişilen bir mücadeledir. O kendisini meşru varis olarak görüyor. Ama, bunun bir sonu yok elbet; "varis"lik ancak geçici bir çözüm olacaktır; konumlar istikrara kavuşturulamaz.

Peki, (erkek) özbilinçler arasında cereyan eden bu mücadelede kadın nerede duruyor? Amirin, iktidarın kaybına ilişkin sözlerinde birtakım ipuçları bulunabilir: Eşin kaybedilmesi, "eşler onları başarılı oldukları sürece kabul ederler"; ve sekreterin kaybedilmesi, "fotokopi yapacak birisi". (Erkekler için kullanılan 'onlar' adılı dikkat çekici.) Erkeksi bağımsızlığın önkoşulu olumsuz bir kadınsı tanımıdır. Amir ile amir arasındaki efendi-köle bağıntısı, amir-sekreter bağıntısının yapısal benzeşiği olmayıp, kadınsının olumsuzlanmasına bağımlıdır.

Bu nokta Irigaray'ın kadınların toplumsal konumlanışlarına ilişkin analiziyle ilintilidir: "Sekreter" ancak eş, anne, bakire ve fahişeyle bağıntılı olarak anlam ifade eder.

[M'yi bir yardımcı olarak görüyorum
ille düşünceleriyle katkı yapmasını beklemiyorum

beni çekip çevirmesi gerektiğini düşünüyorum
o nedenle başka şey beklemiyorum
ve aslında karım şikayetçi
benim gerçeklikten giderek uzaklaşmamdan
gündelik hayat meselelerinden
bunları hiç sorun etmiyorum
şirketin garajında iniyorum otomobilimden
büroma yöneliyorum
ve her şeyi benim için örgütlenmiş halde hazır buluyorum]

Eşini zikretmesi, tam da kendisini çekip çeviren sekreterinden söz edişinin ortasında gündeme geliyor –bu noktadan önce ne eşine ilişkin herhangi bir şey konuştuk ne de özel hayatına değindik. Eşi ile sekreteri arasındaki çağrışımı apansız kurduğu çok açık. Bu nokta çok önemli çünkü bu adam

iş hayatı ve özel hayat arasında çok açık bir farklılaştırma yapmaktadır. Mülakat yaptığım birçok başka amir böyle net bir farklılaştırma yapmayıp, eşleri ile sekreterlerini açıkça karşılaştırdılar ve/ya sekreterlerinden cinsel terimlerle söz ettiler. Burada zikrettiğim amir ise, gayri şahsi bir iş dili kullanmaya özen göstermesine rağmen, sekreter olarak yaşlı kadınları tercih etti; çünkü "genç kızlar" geceleri çıkma ve hafta sonları kentten ayrılma eğilimindeydiler. Bu ifade yaşlı kadınların başka erkeklerle gezip tozmadıklarını, kendilerini kötü amaçlara alet etmediklerini ima ediyor. Amir, mübadele değerini riske atma pahasına kullanım değerini tercih etmektedir. Sekreteri açısından bu önemli bir konu. Sekreteri yaşını önemsiyor, sekreterlik değeri açısından bunun ne denli önem taşıdığının farkında. Amiriyle karşılaşmadan önce, yeni amirinin kendisinden çok daha genç olmasından ötürü kaygılanmış: "Benim yaşımda birinin böyle bir durumda biraz kaygılanması doğal, çünkü genç amirlerin birçoğu, gerekli yeteneklere sahip olup olmadıklarına bakmaksızın genç, çekici kızlarla çalışmayı ister". Zikrettiğimiz amirin eşinin de, kendisiyle aynı alanda başka bir şirkette çalışan, en azından onun kadar nitelikli biri olduğunu ve "iş" vesilesiyle tanışmış olduklarını belirteyim (bu bilgi, mülakatların başında sorulan "rutin malumat soruları"na dayanıyor). Bu paradoks argümana ışık tutuyor: Erkekler öbür erkekleri meslekleri temelinde, ama kadınları göstergeler alanında tanımlamaktadırlar –eş, anne, fahişe, müttefik vb. Bunun sonucu, erkeklerin arasındaki duygusal bağıntıların perdelenmesidir. Erkekler görünüşte özerklerdir, birbirlerine göre bireyleşmişlerdir; özdeşleşmeleri ve rekabetleri iş hayatındaki başarıya göre dile getirilir, bir rasyonellik dili kullanılır (bu dil, sözgelimi dedikoduyu ve cinselliği dışlar). Erkeksi özerkliğin önkoşulu, mesleki nitelik ya da özerklik atfedilmeksizin konumlandırılan kadınlara, eşlere, sekreterlere bağımlılıktır.

Mülakatlardaki konumlar hakkında da kısaca birşeyler söylemeliyim. Amirle yaptığım mülakattan hoşnutluk duydum, hatta bazı açılardan onunla özdeşleştim ve bu beni rahatsız etti. Akademisyenlerden göreceği bir tanınmanın onun için çok önemli olduğunu gösteren kanıtlar var. Gelgelelim, onun karşısında "dış dünyadaki" üniversiteyi temsil etmiş olsam bile, bu benim özerkliğim pahasına olmuştur. Benim bir sosyolog ve feminist olarak taşıdığım özgüllük, onun üniversiteyle kurduğu narsisist bir bağıntıyı muhafaza edebilmesi için zorunlu olarak dikkate alınmamıştır. Hem mülakatın başlığı ("sekreterler") hem de mülakatçı, onun kendi kendisiyle bağıntısını dolayımladı. Konuşma konumu, analitik bağıntıdaki güçsüz(lük) konum(u) değildi. Sekreterle yaptığım mülakatta

huzursuzluk hissettim ki, bu, araştırma ile ötekinin araştırma konusu olarak oluşturulmasının getirdiği iktidar ilişkisinin yarattığı gerginliğin bir semptomuydu.

Bu tartışmayı sekreterin kadın amirler hakkındaki görüşleriyle sonuçlandırmak istiyorum:

[bir kadınla çok daha uyumlu olmak zorundasınız
bence
bu durumda bir erkekle çalışmaktan daha fazlasını yapıyorsunuz
erkeğe, erkek ne de olsa deyip geçebilirsiniz
ve zaten erkeklerin hepsi birbirine benzer
bunun gibi bir şey işte
ama bence bir kadın
siz de bir kadın olsanız bile
muhtemelen ondan çok daha fazla şey beklersiniz]

Amir-sekreter ilişkileri, ancak bu konumlar erkekler ve kadınlar tarafından işgal edildiğinde mi işlemektedir? Sekreterlik performansı, bir kadın için yerine getiriliyorsa daha mı az katlanılabilir bir şeydir? "Ondan çok daha fazla şey beklersiniz" –aptalca işler buyurmaz, daha rasyonel davranır. Buradaki tersine çevrilmeye, amirin söyleminin tersine çevrilişine dikkat ediniz: Birbirlerine benzeyenler, herhangi bir özgüllük ya da nitel ayrım barındırmayanlar erkeklerdir. Benzer bir şekilde, amirini oğlu olarak konumlandırmış ve böylelikle sekreteri eş, anne, fahişe olarak konumlandıran eril konumlandırmayı tersine çevirmişti. Sekreter, bir kadın olmanın kadınlar arasındaki nitel ayrımları görmek demek olduğunu ima etmektedir. Böylece sekreter, bir kadın amirden kendisini bir sekreter olarak konumlandırmamasını bekleyeceğini söylemektedir: "Bir kadınla daha uyumlu olmak zorundasınız". Bir kadın, bir erkek konumunu işgal ettiği takdirde bu uyumu sağlamak zordur. Bu durumda, bu ifadenin mülakat hakkında birşeyler söyleyip söylemediğini merak ediyorum: Bir araştırmacı olarak ben onun karşısında bir erkek konumunda mıyım? Benden bir erkekten bekleyebileceğinden daha fazlasını mı bekledi? Aslında sekreter, erkeklerle çalışmanın getirdiği sorunları ve oğlunun ona yüklediği talepleri çok açık bir şekilde anlattı. Bu da bir başka kadın olarak beni kendisiyle işbirliği yapmaya davet ettiği anlamına gelir. Şu halde, mülakatta çoğul özne konumları var.

Bu analizden çokkatlılık çerçevesinde ne gibi sonuçlar çıkarılabilir? Başka şekilde söyleyecek olursak, amirinin tekil söylemi tarafından olumsuz

bir tarzda tanımlanıyor olmasına karşın bu sekreterin başka bir yeri yok mudur? Sekreter, tanınma arzusunun ve özbilinçlerarası mücadelenin merkezinde yer almıyor. Bu merkez erkeklere ya da daha açık söylenirse, erkek konumlarına tahsis edilmiştir. Sekreter olumsuz konumlandırılışı yüzünden mücadelenin dışında olsa da, bununla eşanlı olarak dışlanma aracılığıyla mücadelenin içerisindedir de aslında. Ama, bazı bakımlardan sekreterin söylemi başka biryerlerdedir. Bu söylem Irigaray'ın sözünü ettiği anlamda altüst etmeye varmıyorsa da, her şeye rağmen amirin söylemini de onaylamamaktadır. Hatta sekreterin yaptığı tersine çevirmelerde amirin söyleminin pürüzsüz işleyişi belki kısmen altüst edilmektedir. Sekreter, amirinin kendisini havale ettiği konumu kolay kolay benimsemez. İşini kaybetmemek için görevlerini yerine getirir, ama bunu amirinin tahayyül ettiği gibi yapmaz. Bu mülakatta sekreterin amirine tanıma önerdiğine ya da onun tarafından tanınmayı arzuladığına ilişkin pek bir kanıt yok. Amir, sekreterin söyleminde "küçük" diye nitelenerek, oğulla birlikte konumlandırılmaktadır. Amirin "amaçlarından" önemsiz, basit şeyler olarak söz edilmektedir. Sekreter benden, amirinin gösterişçiliğini ve ahmaklıklarını sergileme arzusu konusunda sırdaşı olmamı istedi. Irigaray'ın kadınların dolayım kurma işlevi konusunda vardığı sonuç, bu konumdan geri çekilme imkânı olduğunu ve bu geri çekilmenin de bu dolayım konumunu yıkıcı hale getirebileceğini ortaya koyar. Irigaray, malların piyasayı terk etmeleri ya da bir araya gelmeleri durumunda ne olacağını sorar. Bu sekreterin bunları yapamayacağı açık (bir anlığına benimle "bir araya gelmiş" olsa bile –kaldı ki, araştırmanın kurallarınca düzenlenen bir "bir araya geliş"tir bu). Ama dolayımların pürüzsüz bir şekilde işlemesinin ne kadar önemli olduğu, amir şunu söyleyince ortaya çıkar: "Sadakatsizlik ettiği takdirde onu kesinlikle defederim". Amir açısından, dolayım olarak sonsuz bir ikameler zinciri var elbet. Daha büyük mücadeleyi kaybetmediği sürece tabiî.

Burada yaptığımız analiz, özkesinlik arayışının, efendi konumunun kolayca zedelenebilir mahiyetinin istikrarsızlığına işaret ediyor. Ama aynı zamanda, Hegel'in iki kutuplu efendi-köle yapısından daha karmaşık bir bağıntılar dizisinin söz konusu olduğunu da akla getiriyor. Bu bağıntı kendi içinde bir ilişki değildir, daha geniş bir bağıntılar bağlamında işler. Bu yapının bağımlı olduğu kadın konumu bir kez gün ışığına çıkarıldığında, bir yerinden kayma gerçekleşiyor. Hegel'deki bilgi paradoksu sonsuz bir tersine çevrilmeler dizisi üretir. Bastırılan kadınsılık bu yapıyı yıkma potansiyeline sahiptir: Ayna konumunu reddeden "başka yer" iki kutuplu yapının "dışında"dır.

Çiftler ve Ölüm: Dead Ringers

Katmerlenme ve ölüm, Hegel-Lacan geleneğinde arzunun temel görünümleri olarak ortaya çıktı. Özdeşlik, ayna tutma ve ölüm içgüdüsü arasındaki bağlantıları, Cronenberg'in *Dead Ringers* [Ölü İkizler] isimli filminin bir analizini yaparak daha da geliştirmek istiyorum. Filmin adı bu bağlantıyı kuruyor zaten. Sorulacak sorular şunlar: Film erkek arzusunun güzergâhı olarak okunabilir mi ve/ya bu arzu sökülmekte midir? Erkek arzusundan sıyrılan ya da taşan birşeyler var mıdır? Bu filmde olumlu bir arzu yapısının ön tasviri var mıdır? Çokkatlılık çerçevesinde bakıldığında: Bu filmde arzunun "çifte" uğrağı var mıdır?

Filme geçmeden önce, çiftlere ve ölüme dair feminist analizin belli başlı noktalarını tekrarlamak istiyorum. Buradaki temel argüman ayna evresinde ölüm içgüdüsünün iş başında olduğudur. Freud (1984 [1920]: 308), ölüm içgüdüsünün "şeyleri onararak tekrar önceki haline getirme dürtüsü" olduğunu, atalete, durağanlığa, sükûna, eksiksizliğe geri dönüş dürtüsü olduğunu iddia eder. Lacan'ın ayna evresinde özdeşlik fantezisi, sabitlenmiş bir imgeyle özdeşleşme yoluyla sonuçlandırılır. Bedenin dışsallık olarak total biçimi, bir nesne olarak bedenin taşlaşmasını ve kımıltısızlığını gerektirir. Nitekim, Irigaray (1985a: 115-17), değişmezlik ve durağanlıkla nitelenen ölüm içgüdüsünün, özdeşliğin katmerlenme yoluyla oluşturulmasında görülebileceğini savunur. Irigaray, özdeşliğin ve bunun yaslandığı içsel-dışsal ayrımının bozulması olarak akış, akışkanlık ve içsel-dışsalın belirlenimsizliğiyle ilgilenmektedir. Bu akıştaki ve belirlenimsizlikteki hareket, sonu kökenlerde arayan ve ölüm içgüdüsü olan geriye dönüş hareketinin tersine, ileriye dönük bir harekettir. Ayna evresi, kökenlere duyulan böyle bir arzuya yaslanır: Orijinal ve kopya; bunun ironisi, orijinalin ancak kopyada görülebilmesi ve bu görmenin de aslında bir yanlış tanıma olmasıdır. Bergson da özdeşliğe ilişkin eleştirisinde, içsel-dışsal karşıtlığının bozulmasında akışkanlığı ve akışı vurgular: Durağan, tekil düzenle bağdaşan şey, ölümden ziyade hayatın çokkatlı düzenidir.

Feministler, kökenlere dönme arzusunun erkek nostaljisi olduğunu savundular. Bu savununun temel başvuru kaynağı, Freud'un (1985c [1919]: 368) "Tekinsiz"deki ünlü pasajıdır:

> Gelgelelim, bu *unheimlich* [tekinsiz] yer, tüm insanların önceki *Heim*'ının [yuvasının], hepimizin bir zamanlar ve başlangıçta yaşamış olduğumuz yerin girişidir. "Aşk sıla hasretidir" diye bir söz vardır; bir erkek ne zaman bir yer ya da bir ülke hayal etse ve "bu yeri bir yerden gözüm ısırıyor, daha önce

buraya gelmiştim" dese, bu yeri annesinin cinsel organı ya da bedeni olarak yorumlayabiliriz. Şu halde, bu örnekte de *unheimlich* bir zamanlar *heimisch*'di, aşinaydı; *'un'* öneki ['siz' soneki] de bastırmanın belirtisidir.

Freud burada dişi cinsel organının tekinsizliğine işaret ediyor ve kökenlere geri dönme (ölüm içgüdüsü) ile anne arasında dolaysız bir bağlantı kuruyor. Freud, "Haz İlkesinin Ötesi"nde, ölüm içgüdüsüne ilişkin açıklamasında bu dürtüyü anneyle açık seçik bir şekilde bağlantılandırmaz; verdiği belli başlı örneği –*Fort!Da!*'yı– ölüm içgüdüsüyle birlikte okuduğumuz takdirde böyle bir bağlantı dolaylı yollardan kurulsa bile. Lacan'ın Hegelci *Fort!Da!* okumasında, annenin yokluğuyla başetme arzusu annenin olumsuzlanmasını, ölümünü gerektirir. Freud (1985c: 367) "Tekinsiz"de, yukandaki alıntıdan bir sayfa önce, aslında kökeni itibariyle –dölyatağındaki varoluş– hiç de korkutucu bir şey olmayan dehşet verici bir fanteziyi, canlı canlı gömülme örneğini zikreder. Freud bu deneyime nadiren gönderme yapar (bkz. Freud, 1973a [1916]: 117, 465-6; 1977b [1909]: 230-7; 285); muhtemelen bu durum Freud'un kendi bastırmasının –geri dönüşün– bir belirtisidir ve bunu, ölümle bağdaştırılan "tekinsizlik" bağlamında ortaya koyar.

Feminist argüman bu dehşet verici fantezinin, benliğe geri dönüşü sağlamak için ötekiliğin temellük edilmesi olduğunu savunur: "Kökenlerimi öğreneceğim". Irigaray (1985a: 25) erkeğin annesiyle bağıntısına ve bunun yeniden canlandırılmasına işaret ederek erkeğin "kendisine gebe kalınan bu rahmin gizemini, vücuda gelişinin, kökeninin sırrını kendisi için yeniden temellük etme arzusu"ndan söz eder. (Bunun niçin erkeğe özgü bir arzu olduğu sorusu sorulabilir burada. Sözgelimi, anne-baba çifti konusunda, çifte köken konusunda ne düşünmek gerekiyor? Bunu bir parça farklı formülleştirmek için, kadınsı ve erkeksi çözüm biçimleri arasında bir farklılık olduğu söylenebilir.) Cixous ve Irigaray, erkeksi kaybın telafisi arzusunda, ölüm korkusu ile kadın korkusu arasında –temsil edilemez olan iki şey arasında– doğrudan doğruya bir bağıntı olduğunu iddia ederler.

Şu halde, Freud'u yeniden okurken, dölyatağının dehşet vericiliğinin ötekilik olduğu, kadın bedeninin –kökenleri ve ölümü gösteren– ötekilik olduğu söylenebilir. Ölümün manzaraya dahil edilme anı tam da bilme arzusuyla belirlenir: Ötekini bilmek ötekini olumsuzlamaktır, ama öteki olumsuzlanırken benlik de olumsuzlanmış olur. Kişinin kendi ölümü, kökenlere duyulan arzuya karışır. Tekinsizi bu oluşturur: Egemenlik kurma, ölüm içgüdüsü ve annenin bedeni. Bunun erkeksiliğine ilişkin bir savunusunda şunu söyler Cixous (1986: 93):

> Köken değil: Kadın oraya geri gitmez. Bir erkek çocuğun yolculuğu anavatana geri dönüştür, Freud'un sözünü ettiği *Heimweh*'tir [sıla hasreti]; erkeği, başlagıç noktasını kendisi için temellük etmek ve orada ölmek için başlangıç noktasına geri dönme eğiliminde olan bir varlık haline getiren şey bir sıla hasretidir. Bir kız çocuğun yolculuğu uzaklara –bilinmeyene, icat etmeye– yöneliktir.

"Tekinsiz"de Freud da "çift"ten söz eder. Rank'ın çalışmasını zikrederek, çiftin "kökende egonun tahribatına karşı bir sigorta, ölümün gücünün etkin bir inkârı" olduğunu iddia eder (Freud, 1985c: 356). Gelgelelim, birincil narsisizm evresi aşıldığında, çift, görünümün tekinsiz bir tersine çevrilişine bürünür: "[Çift] ölümsüzlüğün bir garantisi olmaktan çıkarak ölümün tekinsiz habercisi haline gelir" (Freud, 1985c: 357). Birincil narsisizm konusunda Freud'da bulunan farklı tanımlara-rağmen, yukarıdaki ifadeyi mutlak kudretten (*omnipotence*), ayna tutma bağıntısı içerisinde bir ötekiyle özdeşlik kurma evresine geçişe yapılmış bir gönderi olarak aldığımız takdirde, bu şöyle yorumlanabilir: Benim kendi benliğim olan ötekinde yaşamayı sürdüreceğim, ama öteki öldüğünde ne olacak?

Dead Ringers, erkeksi köken nostaljisi olarak okunabilecek "çift"teki ölüm "hakkında" bir film. Ama bu okumanın fazla basit olduğunu savunacağım: Filmde bu arzuyu sarsan birşeyler var. Cronenberg'in *The Fly*'ının [Sinek] kazandığı popülerlik düşünülecek olursa, bu filmin gişe başarısı sağlayamamış olması belki tuhaftır. Bu başarısızlık *Dead Ringers*'ta canavarın insan ve aslında erkek olmasıyla bağıntılandırılamaz mı? Filmde canavarın insan-olmayana ya da kadınsıya yansıtılması söz konusu değil (bkz. Creed, 1990). Ve korku izleği büyük ölçüde, çiftle, yani Jeremy Irons karakter(ler)iyle duygusal bakımdan özdeşleşmeye bir davet olduğu için iş görür.

Beverly ve Elliott tek yumurta ikizidirler, birbirlerinin ayna imgesidirler: "Özne kendisini başka biriyle özdeşleştirir, dolayısıyla hangi benliğin kendi benliği olduğu konusunda kuşkuya düşer ... bir katmerlenme, bölünme ve karşılıklı benlik değişimi söz konusudur" (Freud, 1985c: 356). İsimlerinde de bir katmerlenme var: Film boyunca "Bev" ve "Elly" olarak çağrılırlar ve kendileri de birbirlerinden özellikle bu şekilde söz ederler. Bev ve Elly birdir, bir elmanın iki yarısı, bölünmüş bir birlik. Annelerinden de ayrı düşmüşlerdir ve adlarının çiftlenmesi bu kayıpla başa çıkma olarak okunabilir: Evil ve Belly. Bev ve Elly dışsal olarak, ayna imgesinin dışsallığında özdeştirler; aynı zamanda farklılaşmış ve bölünmüştürler. Başlangıçta ayna tutma süreci pürüzsüz işler. Sözgelimi, tıp öğrenimi görürlerken, Elliott, bir jinekoloji gereci icat ettikleri için verilen ödülü

alır; Beverly sırasında oturur. Ödülü aldıktan sonra sıraya gelip oturduğunda Elliott, Beverly'ye, "orada senin olman gerekirdi" der; Beverly, "ama ben zaten oradaydım" diye yanıt verir. Gelgelelim, bu karşılıklı ayna tutma bağıntısı dolayımlanır, bilhassa kadınlar –hastalar ve sevgililer– tarafından. Clare, daha sonra sevgili olan hasta, ayna evresindeki üçüncü terim konumundadır: Ayna imgesini sağlar, imgeye Clare aracılığıyla işaret edilir. Bir anlamda izleyiciler de bu konumdadır ve Clare gibi bizler de onları ayırt etmekte zorlanırız. Bu ikiz kardeşler her şeyi aralarında değiş tokuş eder, paylaşırlar; değiş tokuş yoluyla birbirlerini paylaşırlar. Ama ayna tutmanın dayandığı dolayımlar bu paylaşımın çöküş olduğunu kanıtlar. Irigaray'ın aynanın iş görmesi için gizli kalması gerektiğini iddia ettiği kadın dolayımları hem belirginleşir hem de sarsıcı, altüst edici olurlar. Dahası, beden bu açıdan hayati önem taşır. Lacan'ın imge üzerinde odaklaşmasına karşılık, Bergson imge ve beden arasında hiçbir ayrım yapmaz. İmgelerden farklı olarak beden-imgeler özdeşlik fantezisine izin vermezler, bu filmde beden altüst oluşun bölgesidir.

Filmde karmaşık bir dolayımlar şebekesi var, çünkü dolayımlar aynı zamanda zorunlu olarak ikizlerin birbirleriyle ilişkilerinin oluşturucusudurlar. Bu açıdan bu karmaşık şebeke Hegel'in efendi-köle öyküsünün yankılarını barındırır. Ve ikizlerin arasındaki bağıntının istikrarlı kılınışı geçicidir: Bunun ardından tersine çevrilmeler, egemenlik kurmanın fiyaskoyla sonuçlanması, öbürünün ölümünü zorunlu kılan ölüm gelir. Çiftin istikrarlı kılınmış uğrağında Elly efendi konumunda, Bev ise köle konumundadır. Tersine çevrilmenin adlandırmada kayıtlı olduğunu söylemek çok zorlama olmaz: 'Bev ve Elly'de Beverly'nin imtiyazlı kılınmış olması. Tersine çevrilmeler ortaya çıkmadan önce efendi-köle senaryosunun işleyişi şöyle bir şeydir: Elliott kamusal icraatları yerine getirir, Beverly bunlar için çalışır; Elliott kadınları ayartır, Beverly onları düzer. Aslında, ayartma sürecinde Elliott da kadınları düzer, ama bu konuda o kadar zekidir ki, onları Beverly'ye devreder ve böylelikle Beverly'ye herhangi bir özerklik tanımamış olur. Elliott için çalışır Beverly; şeylerin, nesnelerin dünyasını dolayımlar. Ve üzerinde çalıştığı şey kadınların bedenidir: Dönüştürülecek madde, kendi emeğinin ürünü olarak erkeğe ayna tutması için dönüştürülecek madde. Beverly'nin emeği kadınların emeği üzerinde iş görür; ikiz hekimler kadınların rahimleri üzerinde çalışırlar, kısır kadınları doğurgan hale getirirler. İkiz hekimler (bir anlamda tüm erkekler gibi) rahmin, kökenlerin gizemine eren kaynaktırlar, doğumun failleridirler. Beverly hastaya şunu söyler: "Biz sadece kadınlar üzerinde çalışıyoruz, kocalar üzerinde değil; işleri çetrefil hale getirmemek gerek, sizce de öyle değil

mi? Sadece kadınları doğurgan hale getiriyoruz". Dolayısıyla ikizlerin işi, –rahmin ve çiftin temellük edilmesinde üstü kapalı olarak bulunan ölüm içgüdüsüne karşı bir tedbir olarak– hayat yaratmaktır, değil mi? Kadınların bedenleri yoluyla kurulan dolayım işlediği sürece çift işler, efendi-köle bağıntısı istikrarlı kılınır. Ama beden, kadınların bedenleri sabitlenemez, nesneleştirilemez, "hareketsiz"leştirilemez.

> Çift, bir anlığına, aynının istikrarsızlığını dondurabilir, geçici bir özdeşlik sağlayabilir, ama ergeç aynının uçurumunu keşfeder, kuşkulanılmamış ve ölçülemeyen derinliklere sondaj yapar. Çift, onu tehtid eden, onu yutabilecek olan aynının bilinçdışı derinliğidir (Kristeva, 1987: 147).

Evet, aynının uçurumu. Bev ve Elly çifti, bir kez kendilerini artık bir özdeşlik içerisinde donduramaz hale gelince, aynının uçurumunu keşfetmiş olurlar aslında; bastırılmış aynının geri dönüşü onları içine alıp yutar. Katmerlenme parçalanır, aynanın iki misline çıkarma işlemi fiyaskoyla sonuçlanır. Bu sürecin "faili" Clare'dir, bir hasta ve bir cinsel mübadele nesnesi olan Clare. (Burada adların alfabetik sıralanışına dikkat edilsin: B-C-(D)-E, ortalarında ölüm [*death*-D] yer alır.) Clare, dolayım kurmaktan ziyade özdeşlik ve aynılığı sarsar; ayrılmanın alametidir. Bu bakımdan Clare fallik kadın olarak okunabilir –adet görmüyor, çocuk doğuramıyor, üç rahim boynu var. Ama buna rağmen, Clare kesinlikle felaketten sorumlu tutulacak bir canavar ya da kötücül öteki olarak temsil edilmemektedir. Kadınların canavar olarak, sözgelimi birer "mutant" olarak anılışları, çok açık bir şekilde bu iki hekimin yansıtmalarıdır hep. Çiftin sorunu özdeşlik taslama sorunudur.

Beverly, Clare'in bilgisi dışında onu paylaşmaları konusundaki kuşkularını dile getirdiğinde Elliott'ın verdiği yanıt şudur: "Binbir yüzlü bir aktris o, kim olduğunu bilemezsin". Burada sorun oluşturan onların maskesi olduğundan, bu ifade de bir yansıtma gibi tınlar. Elliott'ın talimatları uyarınca Beverly Clare'i düzmek üzere dışarı çıkar; Clare'in ameliyat aletleriyle yatağa bağlandığı eğlenceli bir kölelik fantezisinden sonra geri döndüğünde, Elliott, "her şeyi anlat" der. Beverly olan biteni anlatmayı reddeder, onu (Clare'i) kendine saklamak ister. Elliott ısrar eder: "Ama ben de yaşayana kadar sen hiçbir şey yaşamış olmayacaksın" –ayrılmanın ilk uğrağı, Elliott'ın payına, özdeşliği sürdürmeye yönelik bir girişim. Tersine çevrilmenin yaklaşmakta olduğunun emareleri çoktan belirmiştir, Elliott'ın efendi konumunu tutuşunun zayıflamış olması, Beverly'ye bağımlılığı. Ve Beverly'nin kurduğu dolayımın, yaptığı çalışmanın sürüncemeye girmesi, kadınların kurdukları dolayımın sarsılmasına paralel gider.

Elliott'ın konuşmasına Beverly'nin sarhoş gelmesi, efendi-köle bağıntısının istikrarının bozulmuş olduğunun ilk gerçek belirtisidir. Tam Elliott kardeşinin çok çalışmasından ötürü orada bulunamamasından duyduğu üzüntüyü dile getirdiği esnada Beverly "öyle değil, öyle değil" diyerek bir anda kürsüye sıçrar ve mikrofonu alır: "Bunların tümü sahtekârlık –o Beverly, ben de Elliott'ım. Konuşmaları o yapıyor, köle gibi çalışan benim". Bu, hileli bir değiş tokuş mudur? Elliott için çalışmayı sürdürmeyeceğinin bir belirtisi midir? Aslında, ayrılma giderek daha da kötüleştikçe, Beverly çalışma becerisini kaybeder.

Onları Clare ayırır. Clare ikili oyunun farkına varınca, onların bu mübadele oyununa bir son verir. Böylece, bir nesne olmaktan çıkarak bir bölme ve farklılaştırma öznesi haline gelir. Clare Beverly ile tekrar cinsel ilişki kurduktan sonra Elliott ondan kendisiyle de yatmasını ister çünkü aksi takdirde Clare, kardeşlerin kurdukları mizanseni sarsmış olacaktır. Clare bu teklifi reddettiğinde, Elliott Clare'e, onun bakış konumundan, aynadan bakarak sorar: "Biz bu kadar farklı mıyız?" "Evet, gerçekten o kadar farklısınız" diye yanıtlar Clare. Ayna imgesinin dışsallığına rağmen, Clare farklılaştırır. Clare ile yataktayken bir rüya görür Beverly: Elliott onların düzüşmelerini seyrediyordur, Beverly "onun seyretmesini istemiyorum" der, Clare "sizi ayıracağım" der. İki kardeş birbirine göbekten bağlıdır. Clare bağı dişleriyle koparır ve onları ayırır. Beverly dehşet içinde uyanır: Ayrılmaktan korktuğu için mi böyle olmuştur? Bu rüya bir tersine çevrilme barındırır. Clare onlarla bir restoranda karşılaştığında Elliott'a şunu söyler: "Bebek kardeş seyretmediği sürece erkekliğini uyandıramazsın". Rüyadan sonra Beverly, Clare'in eşliğinde, Elliott ile paylaştığı daireden çıkar. Şimdi artık Clare'in sunduğu ilaçlara takılmaktadır ve katlanılmaz bir yalnızlık çekmektedir. Clare'in evi terketmesini istemiyordur ve Clare bir film çekiminde çalışmak üzere çıkıp gittiğinde mahvolur. Bu arada bir konferansa gitmiş olan Elliott, otel odasına attığı ikiz fahişelerle vakit geçirerek bu ayrılmayla başetmeye çalışır. Fahişelerden biri ona Bev diye, öbürü Elly diye hitap etmektedir –"böylelikle sizi birbirinizden ayırt edebilirim". İşte bu, bir çiftin aynasıdır: Elliott kendi içinde çift olacaktır.

Katmerlenme özdeşliğe istikrar kazandıramaz; özdeşlik bir kadın tarafından bozulmuştur ve şimdi kadınların bedenleri ellerinden sıyrılıp gitmektedir. Bu durum bilhassa kadınlar üzerinde çalışan ve Elly'yi terk etmiş olan Bev açısından böyledir. Bev bir uyuşturucu bağımlısı haline gelmiştir. Clare hâlâ uzaklardayken Bev Elliott'a geri döner: "Senden saklanıyordum. Yanlış kişiden saklanıyordum" Elliott onu kurtarmaya, uyuşturucuyu bırakmasını sağlamaya çalışır –başarısızlıkla sonuçlanacak

bir çabadır bu. Beverly'nin kadınların bedenleri üzerinde çalışması gittikçe daha tuhaf bir hale bürünür. Özdeşliğin bozulmasına ötekiliği temellük etmede başarısız olma tekabül eder. Bu da, daha fazla şiddet içeren cinsel ilişkilere, aletlerin hatalı kullanılmasına ve sonuçta çok korkunç aletlerin kullanılmasına yol açar. Örneğin, Bev bir kadına harici kullanım için yapılmış bir alet sokar –bu, öğrenciyken ilk tasarladıkları, ödül kazanmalarını sağlayan alettir. Fakültedeyken onlara bu aletin kadavralar üzerinde kullanılabileceği, canlı kadınlar üzerinde denenmesinin iyi olmayacağı söylenmiştir. Kadını bilmek kadını olumsuzlamak mıdır? Bu alet bir başka açıdan da, film boyunca görülen içsel-dışsal ayrımıyla oynanması açısından da anlamlıdır. İki kardeşin özdeşliği dışsallıkta oluşturulur, ama bu özdeşlik fiyaskoya uğradıkça dışsal ve içsel arasındaki sınırlar da dikkati çekecek ölçüde bulanıklaşır. Filmi rahatsız edici kılan işte bu içsel-dışsal senaryosunun bozulmasıdır. Biraz önce zikrettiğimiz sahnede kadın acı içinde haykırır; Bev ona aslında acı hissetmediğini anlatır, kadın kabul eder ve Bev kadının muhtemelen köpeklerle cinsel ilişki kurmuş olduğunu söyler. Bu aleti kullanışını Elliott'a anlatırken şöyle der Beverly: "Kabahat alette değil bedende, kadının içi karmakarışık". Kadının bedeninin iç kısmı ayna imgesinin dışsallığıyla dolayım kurmamaktadır.

Beverly bir sanatçıya birtakım delice aletler sipariş eder. Bunları kullanmaya koyulduğunda, uyuşturucu kirizine girerek hastanın üstüne yuvarlanır; kadın öleyazar, kanlar fışkırır ve hekimler birliği iki kardeşi klinik hekimlikten meneder. Irigaray'a (1985a: 25) kulak verelim: "Anneyle kurulmuş çok eski bir ilişkiyi –rahimiçi ilişkidir bu, ama aynı zamanda da tarih öncesine ait bir ilişkidir– yeniden canlandırabilmek için kanın yeniden akmasını sağlama arzusu/ihtiyacı". Beverly'nin köleliği ayrılmayla birlikte son bulmuştur; şimdi artık hammadde olarak kadın bedenlerinden uzak düşmüştür. Ayna tutmanın başarısızlığa uğraması kadınlara yansıtılır: Jaluzinin ardından (ki jaluzi başka bir boyutta içsel-dışsal bölünmesini yeniden üretmektedir) dışarı bakan Bev, neredeyse jaluziye tırmanarak Elly'ye şunu söyler: "İlginç birşeyler oluyor, kadınlar dıştan baktığında normal görünüyorlar, ama iç kısımları tahrip olmuş, hepsi de birer mutant". (Sonraki bir sahnede Bev Clare'i son kez görmek için dışarı çıktığında, bir sanat galerisinin vitrininde aletleri görür. Serginin konu başlığı, "Mutant Kadınlara Ameliyat Aletleri"dir.) Sorun kardeşlerin aynılığı değildir; kabahat rahimdedir.

Kardeşlerin özdeşliği dışsallıkta kurulmuş olsa da, bedenin iç kısmı sorunu, ilişkilerinin rahim içi boyutu her zaman gündemdedir. Çocukken, balıkların birbirlerine temas etmeksizin çiftleştiklerini öğrendikleri za-

man, bir kızdan onlarla banyoda sevişmesini isterler. Kız şöyle der: "Siktir olup gidin, seksin ne olduğunu bile bilmiyorsunuz". Ve bunun karşılığında kardeşlerden şu nida yükselir: "Onlar bizden o kadar farklı ki; çünkü biz suda yaşamıyoruz". Kadın zaten bir ötekidir ve dolayım olarak sorunludur. Elly'nin Bev'i uyuşturucudan kurtarma girişimlerinden birinde, aralarına bir kadını alarak dans ederler. Beceremezler, Bev sendeleyip düşer. Elly, Clare'i ilk muayene ettiğinde bedenlerin iç kısmı için de güzellik yarışmaları tertiplenmesi gerektiğini söyler: Ayna tutmaktan kaçıp sıyrılan şey bedenin içi mi yoksa? Rahim içi bağıntı temas ve sesi içerir, görmeyi değil (kadınların cinsel organları ve aynı zamanda görme kaybı Freud tarafından tekinsizin örnekleri olarak sunulur). Kadınların bedenleri bir kez onlardan uzaklaştırıldıktan sonra, rahim içi fantezisiyle nasıl başa çıkılabilir? Ve özdeşlikleriyle? Geriye yalnızca kendi bedenleri kalır. Erkeklerin kendi bedenlerinden uzak kalmaları dolayımlar aracılığıyla sağlanır (Irigaray, 1985a: 24): Dolayımlar ortadan kalktığında, geriye bedenin dolaysızlığı kalır. Cronenberg'in filmlerinin çoğunda olduğu gibi *Dead Ringers*'ta da, bedenin etrafındaki nesneler iğrençleşir. Bu iğrençleşme filmin daha başlarında, Beverly ve Elliott sipariş ettikleri pizzaları yiyip zarif kadehlerle şarap içerlerken başgösterir; sonuçta yiyecekler etrafa saçılan bir süprüntüye dönüşür, bedenin sınırlarını taciz eder ve kamusal-mahrem ayrımını bozar. Bev, cips paketleriyle, yarısı yenmiş yiyeceklerle dolu klinikte etrafa rasgele ateş eder (bunun üzerine resepsiyon memuru istifa eder). Şeyler bedenin içine ve dışına akar, saçılır, beden akar: İçsel-dışsal ayrımı bulanıklaşır. Bev'in bedeni, ayna evresinin total ortopedik bedeni değil, parça bölük bir bedendir. Clare onu aradığında Bev yerde yatıyordur; bedeni, ayakta duran, dik bir beden değildir. Bev Clare'in karşısına çıkmadan önce tıraş olmaya çalışır, ama her nedense ayna işe yaramaz: Elliott'ın görüntüsü tersine çevrilmiştir, çünkü o anda Elliott da aynı süreçten geçmektedir. Çiftin tekinsizliği.

Bev'in bedeninin dönüşümüne Elliott'ın bedeninin dönüşümü ayna tutar. Bu, Elliott'ın Bev'i ya da daha kesin bir deyişle, uğursuz özdeşliklerini kurtarmaya giriştiği anda başlar: "Tekrar uyum kurmak zorundayız" –zaman içerisinde, soyut zaman içerisinde bir özdeşlik. Böylelikle Elly, Bev'in "benim yatıştırıcıları almamamı istiyorsan uyarıcıları alırsın" demesi üzerine uyuşturucu kullanmaya başlar. Ve gerileme yoluyla aralarında tekrar uyum kurarlar. Korku anı, kaçınılmaz sonucun gerçekleştiği andır. Elly, "sana ne olursa bana da o oluyor" der. Elliott, Bev'e siyam ikizlerinin öyküsünü anlattırır ya da ikisi birlikte parça parça anlatırlar öyküyü. Bu öyküyü biliyorlardır. Birbirlerine göğüslerinden yapışık olan ikizlerin biri

öldüğünde öbürü de ölür: Çiftin tekinsiz dönümü, ölümün habercisi. Korku bu noktada üzüntüye, hüzne dönüşür: "Zavallı Elly", "zavallı Bev" Elly artık efendi konumunda değildir; görülmemek için kara gözlükler takar, bakış korku vericidir, tanıma bakışı değildir. Elly uyum kurmanın, efendinin ve kölenin ölümü olacak olan uyumun yolunu gözler. Hegel'de efendinin ölümü zımnen kölenin de ölümüdür; Lacan'ın bu öyküye kazandırdığı kıvrımda, köle efendinin ölümünü öngörür ve bu açıdan kendisinin de öleceğinden emindir. Ama *Dead Ringers*'taki ölüm Hegel'i ve Lacan'ı en uç noktaya götürür.

Beverly Clare'e geri döner ve bu arada yolunun üzerindeki galeriden kendi aletlerini çalar. Elliott'ın kendisini aramasını bekler, arayan olmayınca onu bulmak için dışarı çıkar. Dışarı çıkmak üzereyken, birini yukarı kaldırıp ayırdığı aletleri göstererek bunların ne işe yaradığını soran Clare'e şöyle yanıt vermiştir Beverly: "Siyam ikizlerini ayırmaya yarar" Clare, "geri gelmeyeceksin, Elliott senin geri gelmeni önleyecek" der. "Ayrı-beraber", böylelikle önceden betimlenmiş olur.

Bev Elly'yi, bütün bir çöküş sürecinin cereyan ettiği klinikte bulur ve onun kendisi olduğunu, Bev olduğunu görür. Uyum kurmuşlardır. Bu bir aynılık olsa da, ayna evresinin özdeşliği değildir. Tersine, bu aynılık ayna işlevinin başarısızlığa uğramasının sonucudur: Çiftin dışsallığı özkesinliği garantilememiştir, dolayımlar sarsılmış, sarsıcı olmuştur. Hegel'in deyişiyle, kardeşlerin şimdiki durumu bilincin daha aşağı bir evresi olarak, hayata gömülü birer bilinç olarak betimlenecektir. Ve Elliott ile Beverly'nin çizdikleri yörünge birçok açıdan bir gerileme ve başlangıç noktasına geri dönüştür, başlangıç noktasını yeniden temellük edebilmek ve orada ölebilmek için yapılan bir geri dönüştür. Ama sanırım olay bu kadar basit değil. Kadının bedeninin ötekiliğinin temellük edilmesi fiyaskoyla sonuçlanmıştır: Geriye kalan, onların birbiriyle bağıntılı bedenleridir. Ve bu, içsel-dışsal, dolayım-dolaysızlık karşıtlıklarını yerinden çıkaran bir bedenlerarası bağıntıdır. Bedenin dolaysızlığı söz konusu olduğu sürece "bilincin daha aşağı evresi" betimi doğrudur –tabiî eğer, Hegelci çerçeveyi kabul ediyorsak. "Hayata gömülü" olmayı okumanın başka bir yolu, Bergson'un deyişiyle, bedenler üzerinde edimde bulunan bedenlerden, bedenlerin maddesinden söz etmekten geçer. Bilinç ve maddenin, içsel ve dışsalın birbirlerinden nitel olarak farklı olduklarını belirten anlayışa karşı çıkmasından ötürü Bergson'un felsefesinde bu karşıtlıklar geçerli değildir: Dünya birbirleri üzerinde edimde bulunan, hareket halinde birbirlerini dönüştüren beden-imgelerden oluşur. Bergson'un çoğulluk metodolojisini kabul edecek olursak, *Dead Ringers* hakkında şu söylenebilir: Olup biten eşanlı

olarak hem bir gerilemedir (durağanlıktır) hem de dönüştürücü bir ifrattır, aşırıya kaçan bir şeydir. Bu filmin çarpıcı yönü, bilinçle pek az alakalı olan gövdesellik ve harekettir.

Klinikte, iç çamaşırlarıyla birbirlerini kovalayan, birbirleriyle oynaşan birer erkek çocukturlar yine, pek yürüyemeyen ya da konuşamayan bedenlerdirler. Birbirlerinin suratına pasta attıkları bir partidedirler: "Anne bize hiç dondurma almadı" Bev: "İyi ki doğdun"; Elly: "Bugün doğum günümüz değil"; Bev: "Hayır doğum günümüz". Ölüm günleri olduğu için, bir anlamda doğum günleridir de: Ölümde kökenlere geri dönüş. *Ama* bu sonuca, ellerinden sıyrılıp kaçan kadınların bedenlerinden ziyade kendi bedenleriyle ulaşırlar.

Son sahnede Elly muayene masasındadır. Her zaman ameliyatları yapmış olan Bev, şimdi eski efendisini ameliyat edecektir. Elly "iyi parçaları [uyuşturucuları] unutma" der. İlk kesiği atmadan önce Bev şunu söyler: "Siyam ikizlerini ayırmak üzereyiz"; Elly: "Niçin ağlıyorsun?"; Bev: "Ayrılmak korkunç bir şey de olabilir"; Elly: "Daima beraber olacağız". Bev, siyam ikizlerinin birbirlerine yapışık olduğu yeri, Elly'nin göğsünü, kadını neredeyse öldüreyazan, Clare'in de kaldırıp incelediği aletle keser. Kadınların bedenleri üzerinde çalışılan yerde ve kadınların bedenlerini dolayımlamaya yarayan aletle şimdi kendi bedenleri üzerinde ameliyat yapmaktadırlar. Kan akar, beden delinmiştir. Bev kötü düşten uyandığında, filmin açılış sahnesinde –hamile bir kadının bedeninin açık, teşhir edilir halde göründüğü açılış sahnesinde– olduğu gibi, Elly'nin bedeninin açık olduğunu, içine ayna tutulmuş olduğunu görür. Bu elbette bedenin kadınsılaştırılması olarak okunabilir, hatta bedenlerinin dönüşüm süreci de böyle okunabilir aslında. Canavar ötekinin yeri olarak kadınsıyla mı karşı karşıyayız yine? Son sahneler, Hegelci ayrılma-birleşme karşıtlığının, ikizlerin aynı anda ölmesiyle görkemli bir çözüme ulaşması olarak da okunabilir. Bev ve Elly şimdi, ayrılmanın ve muhtemel bir doğumun failleridirler. Bu nokta Bataille'ın (1986: 21) Hegel'in "arzudaki ölüm" anlayışını son sınırına vardırmasını anımsatır: Ölümde birlik ve süreklilik, ayrılma korkusunun çözüme kavuşturulması söz konusudur –*Dead Ringers*'ta ise hem birlik hem de ayrılma var.

Oradan ayrılmaya ve Clare'e telefon etmeye çalışmış olan Bev kliniğe geri döner, aşırı dozda ilaç alıp Elly'yi ameliyat ettiği yerde, onun yanına –filmin başında ve sonunda gösterilen rahimdeki ikiz görüntüsüne benzer şekilde– cenin gibi kıvrılıp yatar. Ölümde bölünmüş bir birlik. Ama bunun kökende yer alan bir son olup olmadığı konusunda bir muğlaklık olduğunu düşünüyorum. Bev ve Elly'nin arzusu nostaljikmiş gibi görünmü-

yor, ölüm korkusu yok; ve tekinsiz olan, Freud için olduğunun tersine, annenin bedeni değil. Filmde Freud'un hiç hoşuna gitmeyecek birşeyler var: Egonun gelişimini karakterize eden içsel-dışsal ayrımının, Lacan'ın –ironik bir çeşni katsa bile– savunduğu ayrımın bozulması. Oysa, Bergson'un yayılım (*permeation*) anlayışı açısından bir aykırılık yoktur bu filmde. Tekinsiz olan bastırılmış aynılığın geri dönüşüdür, çiftlenmekten kaynaklanan deliliktir. Kendilerini "bir" saymaları, bedenin dönüşmesine, içsel-dışsal sınırının çiğnenmesine, bedenin şiddet kullanılarak kesilmesine ve hakikati ölümde bulma deliliğine yol açmıştır. Özdeşlik arzusuyla başlayan, ama ayna evresinde zımnen bulunan ölümün epey ötesine uzanan türden bir ölümle sonuçlanan bir yolculuk. Çiftlenmede ölüm içgüdüsü işliyorsa eğer (bir kimlik sabitleme arzusu varsa eğer), *Dead Ringers*'taki ölüm çiftlenmenin istikrarsızlığına, çiftin kimliği sağlama almadaki başarısızlığına işaret eder. Bu, süre içerisinde yer alan bir ölümdür.

Dead Ringers'a ilişkin bu analizimde, film dilindeki dolayım sorununa eğilmedim. Bu projenin kapsamının ötesinde yer alsa bile, filmin akışı süreye ilişkin sorulara davetiye çıkarmaktadır açıkça. Bununla birlikte, aşağıdaki analiz özgül bir anlamlandırma sistemindeki –fotoğraftaki– dolayım ve zaman sorularına eğilmektedir.

Süre ve Fotoğraf

> "Fotoğraf –benim fotoğrafım– içinde kültürün bulunmadığı bir şeydir" (Barthes, 1984: 90).

Buradaki fotoğraf analizim, *Camera Lucida*'ya özel göndermeler yaparak Barthes'ın anlam konusundaki yaklaşımına odaklanıyor. Ayrıca Barthes'ın fotoğrafa duyduğu ilgi ve fotoğraf yaklaşımı ile Benjamin'in ilgisi, yaklaşımı arasındaki bağlantıları da ele alacağım. Ben fotoğrafın çokkatlılık çerçevesinde ya da iki farklı anlam tarzı olarak düşünülebileceğini savunuyorum: Bir yandan geçmişin bir görüntüde anı olarak sabitlenmesi şeklinde (ki bu aynayı çağrıştırır, bir istençli bellek olarak anlaşılabilir); diğer yandan da, aynayla pek bir ilgisi olmayan bir biçimde, temsil edilebilir olmayan –"kültürsüz"– istençdışı bellek şeklinde. Bu ikinci anlam tarzında fotoğraf, süre içerisinde cereyan eden bir hareket, metinsel bir dönüşüm üretir.

Aynanın zamandışılığı hakkındaki tartışmanın ve fotoğrafın temsil düşüncelerine, bilhassa geçmişin temsillerine en çok davetiye çıkaran medya olduğu klişesinin ışığında bakıldığında, fotoğrafi bir süre örneği olarak ele almak garip görünebilir. Fotoğrafın çekici yönü temsil ya da

temsil düşüncesi olsa da, fotoğraf aynı zamanda, fotoğraflarda birşeylerin olup bittiğini gösterme arzusunu da kışkırtmaktadır. Fotoğrafın hem Benjamin hem de Barthes üzerindeki büyük etkisinin bu noktadan kaynaklandığına inanıyorum. Fotoğraf, Bergson'un çokkatlılık metodunu uygulamak için iyi bir örnek: Fotoğraf nitel olarak farklı görme tarzlarına ilişkin sorulara davetiye çıkarır. Fotoğrafta bir görüntüyü sabitleme arzusu varsa eğer, aynı zamanda bir süre de –en azından bir süre olanağı da– yok mudur?

Çokkatlılık metodunu izlediğimizde sorulacak soru şu: Fotoğraf söz konusu olduğunda ne türden arzular iş başındadır? Bu evreye kadar savunduğumuz şeylerle tutarlı olarak, olumsuz arzu ile onaylayıcı arzu uğraklarının bir arada var olacakları varsayılabilir. Barthes'ın fotoğrafçılık konusundaki yanıtlarına eğilirken, Barthes'ın görüşünün bazı açılardan nostaljik bir arzu olarak okunabileceğini, ama ağır basanın onaylayıcı arzu olduğunu savunacağım. Dolayısıyla, Barthes'ın metninde, arzu, zaman ve bedenle –duygulanımla– olduğu kadar, zaman ve fotoğrafa ilişkin savlarla da ilgileniyorum. Barthes *Camera Lucida*'da farklı anlam tarzları saptıyor: Fotoğrafik imgenin sabitlenişi (ki bu ölümdür) ve fotoğraftaki –ölüme verilen farklı bir tepkiyle, ölümle başetmeyle bağdaştırılan– hareket. *Camera Lucida*'daki anlam yaklaşımı olumlu bir arzuyla uyumlu bir yaklaşımdır. Bu metinde "anlam" duygulanıma, bedene yerleştiriliyor. Ve fotoğrafın karışıklığa iten uğrağı, zamanın kayda geçirilmesinde yer alıyor. Bergson'da olduğu gibi Barthes'ta da zaman ve beden birbirine kopmazcasına bağlıdır. Barthes'ın fotoğrafik dolayımın özgüllüğüne dair açıklaması ve *punctum* kavramı,* fotoğrafta zamanın mümkün olduğu sonucuna varıyor.

> Kış Bahçesi Fotoğrafı benim Ariadne'mdi, gizli bir şeyi keşfetmeme yardımcı olduğu için değil, beni fotoğrafa çeken düşünüş tarzının nelerden oluştuğunu bana söylediği için. Bundan böyle fotoğraftaki tanıklığı haz açısından değil, romantik bir adlandırmayla 'aşk' ve 'ölüm' dediğimiz şeylerle bağıntılı olarak soruşturmam gerektiğini anlamıştım (Barthes 1984: 73).

* Her ne kadar aşağıda '*punctum*' ve '*studium*' terimleri açıklanıyorsa da, okura yardımcı olabilmek için, Barthes'ın bu terimler hakkında söylediklerini aktarmayı gerekli görüyorum: "*Studium*. En azından ilk anda 'çalışma' anlamına değilse de, bir şeye uygulama, insan için bir tat, genel, hevesli, ama tabiî ki özel keskinliği olmayan bir kendini verme anlamına gelir ... biçimlere, yüzlere, hareketlere, mekânlara ve eylemlere kültürel olarak katılırım... İkinci öğe *studium*'u kırar –ya da deler. Bu kez onu arayıp bulan ben değilimdir. Bu öğe sahneden yükselir, bir ok gibi dışarı fırlar ve bana saplanır... *Studium*'u bozacak olan bu ikinci öğeye *punctum* demeliyim; çünkü *punctum* aynı zamanda ısırık, benek, kesik, küçük deliktir zarın bir atılışıdır. Bir fotoğrafın *punctum*'u beni delen –ama aynı zamanda beni bereleyen, bana acı veren– o kazadır", *Camera Lucida. Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev: Reha Akçakaya, İstanbul, Altıkırkbeş, 1992, s.34-35. (ç.n.)

Kış Bahçesi Fotoğrafı, Barthes'ın annesinin çocukluğuna ait bir fotoğraftır. Barthes, ölümünden sonra annesinin fotoğraflarına bakarken, annesinin hakikatini bu görüntüde bulmuştur. Bu kez fotoğraf ona "anımsayış denli kesin bir duygu", bir istençdışı bellek deneyimi vermiştir (Barthes, 1984: 70). Barthes annesinin ölümünden ötürü ızdırap ve acı duyar; aynı zamanda kendi ölümünü çözüme kavuşturmaya girişir. Kitabının, matem ve arzuya ilişkin olduğu kadar, aşk ve ölüme de ilişkin olduğunu belirtir (Barthes, 1984: 27). Peki Barthes'ın mateminde içerilen arzu ne tür bir arzudur? *Camera Lucida* nostaljik bir metin olarak okunabilir ve metindeki arzu, ölüm karşısındaki bir kesinlik arzusu olarak yorumlanabilir. Ama böyle bir okumanın fazla basit olacağını düşünüyorum; bir kesinlik arzusu duyulsa da, buradaki kesinlik temsilin kesinliği değildir. Metnin hareketi böyle bir arzuyu söker. Barthes'ın istençdışı belleğe duyduğu ilgi bunu gösterir: Bu arzu, onu fotoğrafa çeken bilinçdışının rahatsız ediciliğiyle ilintili bir arzudur. Ama ben aynı zamanda, metnin zamansallığının da bir sökme işlemine katkıda bulunduğunu ileri sürüyorum.

Barthes yazdığı metinlerde her zaman "mevcuttur" –hele ki bu metinde. Bu durum belki "yazar"ın ölümünden duyduğu korkuya atfedilebilir (mutlaka "yazar"ın ölümünün yadsınmasına atfetmek gerekmez bunu); kurum olarak yazarın değil, yazan özne olarak yazarın ölümünden duyduğu korkudur bu. Barthes, *Le Plaisir du texte*'te [Metnin Tadı] (1975: 48-9), Bataille'ın "çıldırmamak için yazıyorum" ifadesini "korkmamak için yazıyorum" şeklinde yeniden yazmıştır. *Camera Lucida*'da yazma konusunda bir muğlaklık ve fotoğrafın yaşattığı duygulanıma –aşka, ızdıraba– yönelik bir hareket var. Barthes, kendi ölümünde bir aşkınlık olmayacağını söyler: Onun tikelliği ancak yazma aracılığıyla evrenselleşebilir (Barthes, 1984: 72). Ama her zaman kurmaca olan yazma kendi kendini doğrulayamaz, fotoğrafın "öyleydi"sini veremez (Barthes, 1984: 85). Yazmanın karşısında fotoğraf, dolayımlanmamış bir mevcudiyetin kesinliği gibi görünür; ama Barthes'ın göstergebilgisinin bu kadar yalın olmadığını savunacağım. Birincisi, "öyleydi"de güvence sağlayan hiçbir şey yoktur (ama heyecanlandıran ve hüzün veren birşeyler vardır); bilincin koruyucu işleyişlerinin bir etkisi değildir bu. İkincisi, Barthes'ın yazısında sahicilik ve dolaysızlık dolayım-dolaysızlık karşıtlığının ötesine geçer, anlamın bedenselliği vurgulanır. Barthes *Camera Lucida*'nın sonunda fotoğrafın hakikatinin deliliğinden yana kullanır tercihini, yani temsilden ve dilden kaçanı tercih eder. Bu, Bergson'un süre anlayışıyla karşılaştırılabilir.

Fotoğraftaki delilik bastırılmıştır. Barthes (1984: 13), Benjamin'in metalaşmaya ilişkin açıklamalarını yineleyerek fotoğrafın bir sahiplenme

ve mülkiyet meselesi haline geldiğini, nesneleştirdiğini söyler. Bir görüntünün sabitlenişinde ölüm vardır. Fotoğrafçının önünde dururken, çoktan nesneleşmiş birisi olarak mücadele etmediğini, oysa fotoğrafçının fotoğrafın ölüm haline gelmemesi için mücadele ettiğini söyler. Kendi ölümüne ilişkin imalar kitabın tamamına dağılmıştır. Calvino (1987: 300-1), Barthes'ın ölümünden sonra bilhassa söz konusu pasajın ve Barthes'ın fotoğraflanma deneyimine ilişkin sözlerinin kendisine çok etkileyici geldiğini söyler. Calvino (1987: 305) bu kitabı okuyuşunu ve yazarın ölümünü birbirinden ayıramaz. Burada belki korkudan ziyade bir tevekkül vardır; ama *Camera Lucida* Barthes'ın kendi ölümüne duyduğu ilgiye indirgenemez. Yine fotoğraflanma deneyimine ilişkin bu bölümde, kameranın sevdiği yönünün onun sesi olduğunu, aniden işitilen çıt sesi olduğunu söyler. "Görmenin saatleri" olan, ağaçtan yapılmış ilk kameraların canlı sesini işitir. Fotoğrafçının organının gözü değil, parmakları olması Barthes'ı korkutur (Barthes, 1984: 15). Çıt sesinden söz etmesi, Benjamin'in kameranın 'çıt'ı olan şok deneyimine –modernliğin deneyimi anlamında şoka– ilişkin açıklamasını anımsatır. Ama Benjamin'in yaşadığı "şok"da muğlak bir şey vardır; bu terimi istençdışı belleğe gönderme yapmak için de kullanır. Bazı açılardan, şokun çift anlamı, Barthes'ın fotoğrafların farklı anlam tarzlarına ilişkin açıklamasında da üstü örtük olarak bulunur. Benjamin gibi Barthes da, kültürel olarak verili olanı neyin karışıklığa iteceğine ilgi duymaktadır. Nesneleşmeden söz ederken bile başka birşeylere dokundurur: Gözden ziyade ses ve işitmenin istençdışı belleği. Delilikte nesneleşmenin getirdiği ölümün, bir özneyi nesneye dönüştüren korku dolu bakışın çürütülmesi söz konusudur.

Barthes, *Le Plaisir du texte*'te (1975: 57), "Arzu ve Ölüm"e karşı okuma/yazmanın *jouissance*'ını [haz] savunmuştu. Fotoğraf söz konusu olduğunda bu anlamda haz bile yeterli değildir artık, ona fotoğrafın "*noema*"sını –özünü– vermeyecektir. Fotoğrafın evrenselini ve fotoğrafı öbür görüntülerden ayıran özelliği bulmak için kendisinin "daha derinine inmesi" gerekecektir (Barthes, 1984: 60). Bu daha derin olan şey arzudur, annesinin çocukluk görüntüsünün harekete geçirdiği ölümle ilintili arzu. Barthes bu fotoğraftan hareketle tüm Fotoğrafçılığı "türetme"ye karar verir (1984: 73). Metodolojik iddialarında kuşkuları gideren olağanüstü birşeyler vardır: Sevdiği fotoğraflarla, onun için var olan fotoğraflarla, aslına bakılırsa yalnızca onun için var olan bir fotoğrafla işe başlayacak ve evrensele doğru, fotoğrafın "özü"ne doğru yol alacaktır. Ama Barthes, bu iddiayı ortaya atarken, –bilim adına yadsınsa bile– tüm araştırmalarda üstü örtük olarak bulunan bir şeyi gün ışığına çıkarır: "Nesne" seçiminde işe karışan

öznel. Bu nokta yapısalcılığın bir eleştirisi olarak görülebilir: Öğeler hangi konumdan hareketle seçilir ve aralarındaki bağıntılar hangi konumdan bakılarak tarif edilir? Lévi-Strauss'un buna verdiği (Bergsoncu) yanıt "bizim" dış dünyadakiyle aynı olan yapılandırma ilkelerinden payımıza düşeni aldığımızı söylerse de, bu yanıtta öznelliğin içselliği ile dışsal nesnellik arasında nitel bir ayrım yapılmaz ve o nedenle bağıntı dizilerinin tanımlanmasında tesadüfe yer yoktur (Lévi-Strauss, 1985: 101-5; 1976: 67-8; von Sturmer, 1987: 110-11; Rosso 1973: 27).

Barthes'ın kendisi için var olan fotoğraflarla işe başlama kararı başka bir metodolojik ilkeyle bağlantılıdır: "İndirgeyici bir sistem karşısındaki umarsız direniş" (Barthes, 1984: 8); çalışırken başvurduğu söylemlerden, sosyoloji, göstergebilgisi ve psikanalizden, bilhassa da bir nesneyi bunlardan herhangi birine indirgeyen analizlerden duyduğu hoşnutsuzluk. Barthes nesnelerin özgüllüğü ve öznelliğin zorunlu olarak işe karışma biçimleri konusunda ısrarlıdır. O nedenle, oluşturduğu metodoloji bir tikellik metodolojisidir. Barthes, öznelliğin tikelliği konusunda Lévi-Straussçu görüşten ayrılmaktadır.

Bu son yazısında Barthes –yine– baştan çıkarmaktadır. Bu metni okumak keyif veriyor. Bu metnin hazzını, metnin açıklığı, erotik ve ölüm arasındaki hareket üretiyor. Barthes fotoğrafın özüne varmayı, nasıl yaşantılandığını anlamayı başarıyor: Fotoğrafın ve *bu* metnin verdiği duygulanım hüzündür, kederdir.

Camera Lucida'da iki ana bölüm vardır; Kış Bahçesi Fotoğrafı'na 2. bölümde geçer Barthes. 1. bölüm görünüşte "'kendi başına' (*in itself*) Fotoğraf nedir?" sorusuna sistematik bir yaklaşımdır (Barthes, 1984: 3). Ama bu metin çizgisel bir biçimde okunamaz –2. bölümün ışığında okunması gerekir. Başlangıçta bu kitapta beni büyüleyen ve rahatsız eden şey, 1. bölümde önerilmiş olan düpedüz sapkın göstergebilgisi anlayışıydı. Barthes, göstergebilimsel bir üslupla "gerçek" kavramını alaya alışıyla ve gerçekçi olduğu iddiasıyla kasıtlı bir kışkırtıcılık koyar ortaya. Gerçekçilik iddiasıyla bağlantısında, kodsuz bir görüntü olarak fotoğrafa ilişkin eski denemeleriyle bu yazısı arasında bir süreksizlik olmadığını söyler ("Fotoğrafta İleti", "Görüntünün Retoriği", "Üçüncü Anlam" [Barthes, 1977: 15-68]). Gelgelelim, fotoğrafik dolayımın mahiyetini, fotoğrafın göndergesinin özgüllüğünün ne olduğunu kavramsallaştırma biçimi açısından bu erken dönem denemelerinden ayrılmaktadır: "Fotoğrafın Göndergesi, öbür temsil sistemlerinin göndergesiyle aynı değildir" (Barthes, 1984: 76). Barthes, fotoğrafın göndergesinin "inatçılığı"nı, fotoğrafa "yapışması"nı gözlemleyerek işe başlar. Fotoğrafın kendi göndergesini daima yanında

taşımasından ötürü fotoğrafik gösteren görülemez (Barthes, 1984: 4-7). Bilimsel yaklaşım geliştirme girişimlerinde, sevdiği fotoğraflara döner daima: "Ben kendi adıma, göndergeyi, arzulanan nesneyi, sevilen bedeni gördüm yalnızca" (Barthes, 1984: 7). Bilhassa izleyicinin fotoğrafından söz ederken, "temel" olanın ışığın kimyasal eylemi olduğunu söyler (Barthes, 1984: 10). Bu nokta Kış Bahçesi Fotoğrafı'na bakma deneyimiyle de kesinlenir; bu fotoğraf "bunaltır" (Barthes, 1984: 76). Fotoğrafın analojik olduğunu söylemek, onu başka herhangi bir temsilden ayırmaz: "Fotoğraf gerçekliğin bir kopyası değil", "*geçmişteki gerçeklikten* yayılmadır" (Barthes, 1984: 88). Fotoğrafın *noema*'sı budur.

Barthes (1984: 76) fotoğrafik göndergenin "*zorunlu olarak*, merceğin önünde duran gerçek şey" olduğunu savunur. "Görüntünün Retoriği"nde de buna çok yakın bir şey söylemiştir: Fotoğrafın gerçekliği "*orada bulunmuş olmaktır*", "o zaman böyleydi"dir. Ama o yazıda gerçek gerçekdışılığın (*unreality*) "burada-şimdi"nin gerçekdışılığı olduğunu iddia etmiştir. Fotoğraf şimdide değil, geçmiştedir (Barthes, 1977: 44).

Camera Lucida'da önemli bir değişiklik görülür: Bu "vardı" geçmişteki bir sabitleniş değildir, kayda değer bir biçimde "şimdide"dir. Bu düşünümlerde fotoğraf görüntüsel bir göstergeden (*iconic*) ziyade belirtiseldir (*indexical*):

> Orada bulunmuş olan gerçek bedenden, sonuçta –burada olan– bana temas eden ışınlar çıkmıştır: Aktarım süresi önemsizdir; kayıp varlığın fotoğrafı, Sontag'ın söylediği gibi, bir yıldızın gecikmeli ışıkları gibi temas edecektir bana (Barthes, 1984: 80-1).

Bu kaymadaki en önemli nokta, zamana ilişkin farklı varsayımlardır: Geçmişin "şimdi"de bulunan izleri. Fotoğraf geçmişte değil şimdidedir, Bergson'daki anlamıyla düşünebileceğimiz bir şimdidedir. Geçmiş bir gerçekliğin yayılımı, istençli belleğin geçmişteki bir uğrağı sabitleyişinin tersine, istençdışı bellek gibi işler. Dahası, geçmişteki bir gerçekliğin bu yayılımı bedenin izleridir ve yaşanan duygu görsel bir duygudan ziyade temas duygusudur. Şu halde, fotoğrafın belirtisel göstergebilgisinde hayati önem taşıyan nokta, fotoğraftaki zamansallaştırmadır.

Fotoğrafın yarattığı hayranlık belki de gerçeğe ilişkindir ve namevcudiyeti mevcudiyet kılmaya yönelik bir arzudur: Fotoğrafın vaadi ve yarattığı düşkırıklığı, Barthes'ın belirttiği gibi (1984: 66) fotoğrafın "neredeyse"liğidir.* Bilme, sevilen bedeni bulma arzusunu üreten, fotoğrafik dolayımın özgüllüğüdür (Barthes, 1984: 99). Ama bu dolayım aynı zamanda bu

* Namevcut olanı neredeyse gerçek, mevcut kılma vaadi. (ç.n)

arzuyu imkânsızlaştırır: Göndergenin "neredeyse"liği arzunun hareketini, ele avuca gelmeyen bir ötekiyle bağıntıyı üretir. Bir fotoğraf Barthes açısından bir kereliğine iş görmüştür –ama bir şimdi olan geçmiş olarak değil. Barthes, annesini bir fotoğrafta kendisinin bilmediği bir haliyle görmüştür. "Annesine benzemeyen bu kişi" Barthes'a "hakikat"i verir, "hakikat"i doğrular (Barthes, 1984: 89). "Benzerlik"le iş gören fotoğraflar öbür fotoğraflar *"gibi* görünürler" yalnızca: Kopyaların kopyalarıdırlar (Barthes, 1984: 102). Fotoğraflar hem öznenin hem de izleyicinin bedenini bastırırlar; hiçbir duygu üretmezler, belleğe ket vururlar. Öbür yandan, doğrulama deneyimi istençdışı belleğin sunduğu bir deneyimdir.

Barthes, fotoğraflara duyduğu arzuda bir zamansallık olduğundan söz eder. Hareketsiz olan, bir nesneyi sabitleyen fotoğraflardan hoşlanmaz; onun arzusu alışılmışın ötesinde bir arzuyu harekete geçiren, metonimik bir dürtü üreten fotoğraflara yöneliktir: *Gördüğümüzün ötesinde* birşeyler ilave etmemizi sağlayan fotoğraflar (Barthes, 1984: 45, 59). Onu böyle bir noktaya götüren fotoğraflar bunu zamansallıkla sağlarlar, bir macera yaşatırlar, macerayı canlandırırlar (Barthes, 1984: 19-20); bütün bedeniyle anımsar (Barthes, 1984: 45) –burada Proust ve Bergson, bellek ve sürede hareket eden beden yankılanmaktadır.

Camera Lucida'da bir fotoğrafın *studium*'u ve *punctum*'u arasında bir ayrım yapılır. Barthes, kendi fotoğrafa bakma deneyiminden hareketle, bir "yapısal kural"ı, iki kesintili öğenin eşmevcudiyetini türetir: *Studium* kültürel olandır, kodlanmış olandır; *punctum* ise *studium*'u kırandır; *punctum* yaralar, deler, sarsar. Barthes'ın türettiği bu yapısal kural yapısalcılığın kurallarından kopar: *Punctum* ilinekseldir (*accidental*), kodlanmamış ve özneldir. Tikeldir. Sözgelimi, Kış Bahçesi Fotoğrafı yalnızca Barthes'ı yaralar. Barthes, *punctum*'u istençdışı bellekle karşılaştırır ("yalnızca benim için bir önem taşıyan"ın oluşmasının "iki tarzı" hakkında bkz. Proust [1966: 255]). *Punctum* konusunda önemli olan, onun zamansal olmasıdır; *punctum* kopuştur, bilinçdışının işlemleriyle ilişkili zamanın kesintisidir. Burada, kültürel olarak rahatlatıcı hazza dayalı metnin karşıtı olan neşeli metnin *jouissance*'ıyla –şok, rahatsızlık– bariz bir benzerlik vardır (Barthes, 1975: 14, 19). Tıpkı *Le Plaisir du texte*'te Barthes'ı ilgilendirenin neşeli beden olması, dile getirilemeyen olması gibi (Barthes, 1975: 21, 62, 66), burada da onu ilgilendiren duygulanımdır, duygulanımın "indirgenemez"liğidir (Barthes, 1984: 21), hareket eden bedendir. Yine, "söyleyecek hiçbir şey" yoktur (Barthes, 1984: 93).

Camera Lucida boyunca gerçekleştirilen fotoğraf okumaları bu yapısal kuralın doğrulanma sürecidir. 1. bölümde soruşturma hâlâ haz açısından

yapılmaktadır ve bu bölümde söz konusu edilen görüntüler, her biri –bir *punctum* olarak– kısmi bir nesne barındıran bir dizi ikame olarak görülebilir (Barthes, 1984: 43) –ayaklar, eller, parmaklar, dişler, kollar. Bu bölümde yer alan son görüntü Mapplethorpe'un "Eli Yana Uzanmış Genç"idir. Barthes, gencin elinin açık durmasını erotik bulur: Bu, arzuyu harekete geçiren bir fotoğraf örneğidir, hem fotoğrafı hem de izleyiciyi canlandırarak izleyiciyi çerçevenin dışına taşır. Gencin eli izleyiciyi yakalar. Şu halde, *punctum* "bir tür gizli öte"dir (Barthes, 1984: 59). Bir zamansallığı vardır; yalnızca izleyicinin bedenini harekete geçirmekle kalmaz, bu süreçte fotoğrafı da dönüştürür. Aynı zamanda bir yazma olan okumada izleyici *ve* fotoğraf harekete ya da diyebiliriz ki, süreye oturtulur.

2. bölümde, Kış Bahçesi Fotoğrafı'nın keşfine geçişle, hazdan aşk ile ölüme geçişle birlikte okumada bir değişiklik ortaya çıkar ve duygulanımın deliliğine doğru bir hamle yapılır. Kitapta yer verilmeyen Kış Bahçesi Fotoğrafı'nın ikamesi olarak kullanılan Nadar'ın "Sanatçının Annesi" (ya da eşi) "dünyadaki en hoş fotoğraflardan biridir" (Barthes, 1984: 70). Bu görüntü, Barthes'ın ölüm ve aşk üzerine düşünmesine aracı olan bir dizi görüntünün bir parçasını oluşturur.

Nadar'ın ardından Kertész'in "Ernest"i (Paris, 1931) gelir: "Ernest'in bugün hâlâ yaşıyor olması *mümkün*" (Barthes, 1984: 84). Barthes bir "anne" fotoğrafından kendisinin ölmüş olan annesinin çocukluk haline, oradan da "çocuğa", çocuk olarak kendisine geçmiştir. Ernest hakkında şunu söyler: "Her fotoğrafın göndergesiyim ben ... niçin burada ve şu anda yaşıyorum?" (Barthes, 1984: 84) Barthes bilhassa Gardner'ın bir fotoğrafıyla, "Lewis Payne'in Portresi"yle (1865) bağlantılı olarak Zamanın *punctum*'una gönderme yapar. Bu fotoğraf erotiğin ve ölümün bir bileşimidir. *Studium*, gencin yakışıklı olmasıdır; ama şimdi başka bir *punctum* vardır; ayrıntıya değil, zamana ait olan bir *punctum*. Ve bu fotoğrafın *punctum*'u "o ölecek", "bu olacak" ve "bu vardı"dır, mutlak geçmiş olan gelecekteki ölümdür. "Annemin çocukluk fotoğrafı karşısında kendime şöyle diyorum: O ölecek: Çoktan gerçekleşmiş bir felaketle titriyorum" (Barthes, 1984: 96). Genç adam Barthes'ın arzu nesnesidir, ölecek olan, çoktan ölmüş olan nesnenin yerine kendisini koyar. Ama bu fotoğrafların yarattıkları etki, hayat içerisindeki bir ölümden ziyade tersidir, ölümdeki bir hayattır. Bu fotoğraflar bedenin süresine işaret eder; tikel bir bireyin ölümünün, onun, Barthes'ın bedeni üzerindeki etkileri –*titreme*. Süre, aşkınlık olanağına ayak direr mi?

Barthes fotoğrafik bakış arzusundan, birilerinin baktığı bir fotoğrafta yer alma arzusundan, bakışın öznesi olma arzusundan söz eder. Bir izleyici olması durumunda bakışın öznesi değildir, bir nesne de değildir. Bu bakış

fotoğrafın sahip olduğu ama sinemanın kurgusunun yasakladığı bir güçtür. Bakış: "Tam gözünüzün içine bakar, ama görmez", bakışın kendisine geri dönüşünün yarattığı korkudan kaçınan bir bakış (Barthes, 1984: 111). Kitaptaki son fotoğraf Kertész'in "Köpek Yavrusu"dur (Paris, 1928). Fotoğraftaki çocuk "sevgisini ve korkusunu kendi içinde saklıyor: Bakış budur" (Barthes, 1984: 113). Ölmüş olan, ölecek olan ötekine uzandıktan sonra bir çocuk olarak Barthes kendisine, kendisi için varlık olarak, sevgi ve korku içine kıvrılmış, yalnızlığa çevrilmiş halde geri mi döner? Hakikat ve delilik budur (Barthes, 1984: 113). *Camera Lucida*'daki fotoğraflar yalnızca kitapta yapılan analizlerin görsel örnekleri değildir; yazılı metne birer ilave olarak bu fotoğraflar, Barthes'ın –fotoğraflara teslim olurken– yazmayla bağıntısı açısından geçirdiği değişime damgalarını vurmaktadırlar. Metnin yapısı yazıdan fotoğrafa yönelen harekete paralel gider. Delilik ya da korku üzerinde egemenlik kurma girişimi olarak yazı Barthes için yeterli değildir artık.

Şu halde, *Camera Lucida*'da anne ile ölüm arasındaki bağlantı nedir? 1. bölümde arzu uyandıran, ilk geçmişine ilişkin fanteziler üreten, kendi içinde biryerlere götüren, ütopik bir geleceğe dair fanteziler üreten manzara fotoğraflarıyla bağlantılı olarak anneye yapılan bir gönderme vardır: Orada bulunmuş olmanın ya da oraya gitmenin kesinliği (ölüm/doğum). Bunun kökenlere duyulan bir arzu gibi göründüğü söylenmeli; ve bu bağlamda Barthes Freud'a, "Tekinsiz"deki anne bedenine ilişkin bir gönderme yapar. "Öyleyse manzaranın (arzu tarafından seçilmiş) özü şöyle olacaktır: Bende Anneyi uyandıran (ve Anneyi asla rahatsız etmeyen) *heimlich*" (Barthes, 1984: 40). Bu bakımdan Barthes *unheimlich*'i, tekinsizi üstü kapalı olarak inkâr etmektedir. Ama parantezin şöyle okunabileceğini düşünüyorum: Aslında annesi, tıpkı annesinin ölümü ve muhtemelen kendi ölümü gibi, sarsıcıdır. 2. bölümde ölüm açıkça "sarsıcı" olarak, *punctum* olarak tanımlanır. Barthes'ın arzusundaki muğlaklık ölümle bağıntılıdır. Fotoğrafın kesinliği kendi içerisinde ölümün kesinliğini, Zamana yenilmeyi barındırır: "Bu ölü", "bu ölecek" (Barthes, 1984: 117) ve "gelecekteki ölümümün kaçınılmaz işareti" (Barthes,1984: 97). Fotoğrafın *pathos*'u [acı verici yönü] şudur: Bu yaşıyor, sonra ölecek, ben öleceğim. Fotoğraf hem ölümün hem de ölümsüzlüğün işaretidir; bir birey ölür, ama aynı zamanda süre de söz konusudur. Barthes ayrıca fotoğrafın mutlak tikellik olduğunu, fotoğrafta aşkın bir şey olmadığını iddia eder ama kendi arzusu bu tikelliği aşacak bir fotoğrafa yöneliktir sanki.

Zaman içinde geriye uzanan Barthes, Kış Bahçesi Fotoğrafı'nı ve annesinin çocukluğunu bulmuştur. Bu, kendisinin gerçeklikte yaşantıladığı

bir deneyimdir: Barthes annesini beslemiş, annesi onun çocuğu olmuştur; "benim için, ilk fotoğrafındaki asli çocuklukla birleşerek benim küçük kızım olmuştu". Barthes anne olur, annesini "[kendi] iç yasası" olarak, "kadınsı çocukluğu" olarak yaşantılar. Ve annesiyle kurduğu bu özdeşlik aracılığıyla "Ölümü çözer". Eğer Barthes anneyse, annesini doğuruyorsa ("annemi doğurdum"), aynı zamanda kız çocuktur, "çocuk-anne"dir (Barthes, 1984: 71-2). Şu halde, Barthes, annesinin yokluğunu çözüme kavuşturmanın bir yolu olarak kendisini mi doğurmaktadır? Barthes, annesi öldükten sonra geriye yalnızca kendi tikelliğinin kaldığını söyler: Kendi ölümü diyalektik olmayacaktır. Bunu okumanın olanaklı bir yolu, Barthes'ın tikelliğinin annesiyle kurduğu özdeşlik sayesinde zaten aşılmış olduğunu söylemekten geçiyor. Barthes kendisini kadınsı ötekinin yerine koymuştur ve kadının aşkın ölümü aracılığıyla aşkınlığa erişebilecektir. Burada Hegel'i anımsatan bir şey var, ama bunun ötekinin olumsuzlanmasını içerip içermediğinden emin değilim; ötekine doğru yapılmış bir hamle var, ama Sartre ve de Beauvoir'nın tersine çevrilmesi, kadınsı olanın aşkın addedilerek idealleştirilmesi de söz konusu olabilir. Dahası, Barthes annesini yeniden kazanmak, ötekini arzuya, "dolaysız arzu"ya geri getirmek ister. Kış Bahçesi Fotoğrafı'nın konuştuğu arzu budur. Ve bu fotoğrafa bakılarak bu arzu bir anlamda "gerçekleştirilir".[3]

Barthes'ın fotoğraftaki dolaysızlığa duyduğu arzuyu anlamlı kılmak için, yazılarında, bilhassa da geç dönem yazılarında beden figürünün ortaya çıkış biçimini akılda tutmak önem taşıyor. " 'Mizaç', şarkı söyleyen sesteki, yazan eldeki, faaliyet gösteren organdaki bedendir" (Barthes, 1977: 188). Barthes'ın arzusu –Irigaray'ın temasa duyduğu ilgide olduğu gibi– dolaysız mevcudiyete duyulan bir arzu olarak okunamaz. (Oysa her fotoğrafın bir "mevcudiyet tasdiknamesi" [Barthes, 1984: 87] olduğunu iddia eder

3) Barthes, *Camera Lucida*'nın bir matem metni olduğunu ileri sürer. Cixous (1981: 54) matemin "kaybedilen nesnede kendi benliğinizden birşeylerin de kaybedilebileceğinin [erkeksi] bir reddi" olduğunu savunmuştu. Matem, kaybetmemek için kayba teslim olmak demektir. Bu, Freud'un "Matem ve Melankoli"de (1984 [1917]: 253) matemin gördüğü işi, kayıp karşısında egonun desteklenmesi olarak açıklamasına yönelik açık bir göndermedir. Cixous (1981: 54) kadının kendisini kayba teslim etmeyip, "yaşamayı sürdürebilmek için *kaybın meydan okumasını göğüslediği*"ni ileri sürer. Barthes (1984: 90) ızdırabının mateme dönüştürülemeyeceğini söyler. Annesini ve kız çocuğunu kaybetmesiyle birlikte kendinden (kadın olarak kendinden?) de birşeyler kaybettiğini itiraf eder. Fotoğrafın paradoksu: Bu varlığa bağlıyım, ama bu varlığı kesinlikle kaybettim. Ne ki ölüme yönelen bir vazgeçiş vardır: "Bu ilk ölümün sonunda kendi ölümüm kayıtlıdır; ikisi arasında bekleyişten gayrı bir şey yok söylenecek fazla bir şey de yok" (Barthes, 1984: 93). Bekleyiş: Fasıla, ötekiyle olan bağıntıyı, ötekiyle kurulmuş söyleme geçirilemeyecek bağıntıyı kaydeden zamanın damgası.

Barthes.) Fotoğraf aynı zamanda namevcudiyete –"mevcudiyet olarak namevcudiyet"e (Barthes, 1984: 106)– tanıklık eder. Dolayımı inkâr etmez, daha ziyade fotoğrafı dolayım-dolaysızlık karşıtlığından koparark okur Barthes. Sözgelimi, şunu söyler: "Fotoğrafı çekilmiş şeyi benim bakışıma bir tür göbek bağı bağlar: Her ne kadar hissedilmez olsa da, ışık, bedensel bir kanaldır burada, paylaştığım bir deridir" (Barthes, 1984: 81). Göbek bağı (Ariadne'nin ipi) imgesele işaret ediyorsa eğer, bunun farklı bir şekilde okunması da mümkündür. Fotoğrafın cazibesi, dolayımdan kurtulma arzusundan değil, dolayım biçiminden kaynaklanır. Fotoğrafın bedensel bir dolayım olması önemli: Bedensel, paylaştığım bir deri. Bedenler, aralarında açık seçik sınırlar olmaksızın birbirlerine temas ederler. "Sevilen beden değerli bir metalin, gümüşün dolayımıyla ölümsüzleştirilir buna, simyanın tüm metalleri gibi bu metalin de canlı olduğu fikrini ilave edebiliriz" (Barthes, 1984: 81). Beden sürede mi yaşar? Fotoğrafik dolayım olarak ışığa ve ışınlara ağırlık verilmesi, zaman analizini bir adım ileriye götürmenin yolunu gösterir. Zaman ya da süre dolayımdır denebilir belki; ama bu dolayım, bedende yaşanan bir dolayım olmasından ötürü, dolaysızlık ve dolayım arasındaki karşıtlığı bozan bir dolayım biçimidir. Zaman, dolaysızlıktaki bedensel bir dolayımdır. Ve bunun tersi de, cisimleşmiş anlamın zamansal olmasıdır.

Fotoğraf deli ya da uysal olabilir. Barthes (1984: 119) deliliği, "baş eğmez gerçeklik" olan, duygulanım ve konuşulamazlık olan deliliği tercih eder: "Fotoğrafik *esrime*". Bu, istençdışı belleğin, temsile yerleştirilemeyecek olan belleğin duygulanımıdır. İstençdışı bellek isteriktir –"titreme" ("sıcak sıvı ve kırıntılar damağıma dokunur dokunmaz tüm bedenimi bir titreme sardı" [Proust, 1966: 58]). Barthes'ın arzusu Hegel-Lacan'ın olumsuz arzusu olmayıp, fotoğrafın süresiyle bağlantılı bir arzudur. Derrida'nın *Camera Lucida* hakkında söylediği gibi (Derrida ve Plissart, 1989: 91), fotoğrafta göndergenin çerçevelendiği noktada, "tamamen öteki olanın belirtisi her şeye rağmen göndermenin sonsuza kadar gönderi yapmasını sağlar". Fotoğraf "ötekine öncelik hakkı verir, tamamen öteki olanla kurulacak bir ilişkinin sonsuz belirsizliğinin önünü açar". Şu halde, ertelemeyi (*deferral*) üreten şey, fotoğrafik göndergenin belli bir "gerçeklik"idir.

Benjamin'in "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi" başlıklı denemesi *Camera Lucida*'dan elli yıl önce yazılmıştı. Barthes'ın yazısında Benjamin'in bu denemesinin yankıları bulunmakla kalmıyor, bu deneme aynı zamanda kültür teorisindeki mevcut ilgilere uygun özellikler de barındırıyor. Benjamin'in ustalıkla söylediği (1982: 7) gibi:

> Fotoğrafçı ne denli usta olursa olsun, modeline ne denli uygun bir poz verdirirse verdirsin, izleyici, gerçekliğin resimdeki karakteri dağlarken başvurduğu "burada ve şu anda"nın minik tesadüf kıvılcımını aramaya, geleceğin kendisini uzak geçmişteki anın dolaysızlığına –geriye baktığımızda yeniden keşfedebileceğimiz ölçüde ikna edici bir biçimde– yerleştirdiği şu görünmez noktayı bulmaya yönelik karşı konmaz bir dürtü hisseder. Kameraya konuşan doğa, göze hitap edenden farklı bir doğadır aslında...

Benjamin, esas farklılığın, fotoğrafik uzamın bilincin işlediği bir uzam değil, daha ziyade bilinçdışında hissedilen bir uzam olmasından kaynaklandığını söyleyerek devam eder. Ve burada ünlü 'optik bilinçdışı' terimini, "ilk kez fotoğrafın fark etmemizi sağladığı" "optik bilinçdışı" kavramını ortaya atar (Benjamin, 1982: 7). Fotoğrafa bakma deneyiminde fotoğrafçının çerçevelemesinden kaçan birşeyler vardır: Benjamin'in dediği gibi, gözle pek az ilintili bir deneyimdir bu. Fotoğraf söz konusu olduğunda görmenin dışında kalan duyuların –sözgelimi, dokunma duyusunun– önemine ilişkin imalar çıkar ortaya. Yukarıdaki alıntı duygulanımsallığa ve gelecekle bağıntılı özel bir "geçmişi düşünme" biçimine, "uzak geçmişteki anın dolaysızlığı"na değinir. Barthes'ın fotoğrafın zamansallığını sahicilik uğrağı olarak kavraması, Benjamin'deki –"uzak geçmişteki an"ı dolaysız kılarak resmi dağlayan– "tesadüf kıvılcımı"yla karşılaştırılabilir. David Octavius Hill'in "Elisabeth Johnstone, Newhavenli Güzel Balıkçı Kadın"ına yaptığı bir göndermede Benjamin (1982: 7), bu fotoğrafta "o tarihte yaşamış olan, şimdi bile gerçek olmayı sürdürerek kendisini *sanata* büsbütün teslim etmeyen susturulamayacak kadının adını küstahça talep eden" birşeyler olduğunu söyler.

Benjamin fotoğraf karşısında bir muğlaklık sergiler ve bu da Barthes'ın fotoğrafı iki biçimde kavrayışıyla benzerlikler taşır. Barthes'ın (1984: 117-19) uysal dediği fotoğraf, tüketime sunulmuş görüntüdür, hem sanat olarak fotoğraftır hem de genelleştirilmiş, bayağı kılınmış fotoğraftır – fotoğrafik imgenin Batı kültüründeki "tiranlığı"dır bu. Barthes'ın benzerliklerden hoşlanmaması bununla bağlantılıdır. Sarsmak doğrulamaktır: Deli fotoğraf bizi tam da Zamanın bilgisine geri döndürür, şeylerin gidişatını tersine çevirir. Benjamin, bir metalaşma ve fetişizm kültürünün gelişimine katılması ve katkıda bulunması bakımından fotoğrafa eleştirel yaklaşır. Ama, Benjamin'e göre, fotoğrafta yıkıcı anlamda şokla bağlantılı bir eleştiri getirme potansiyeli de vardır.[4] Benjamin'in fotoğrafın eleştirel

4) Burada Benjamin'in yaptığı karmaşık irdelemeleri ve çağdaş kültür teorisinde onun düşünceleri etrafında dönen tartışmaları, zorunlu olarak yoğunlaştırıp kısaltıyorum. Bu sorunlara ilişkin, film ve fotoğrafa yapılan özel göndermelerle sunulan mükemmel bir açıklama için bkz. Hansen (1987).

uğrağı olarak gördüğü şey, bilhassa optik bilinçdışıdır. Barthes için olduğu gibi Benjamin için de fotoğrafta sahicilik potansiyeli vardır (Benjamin, 1982: 25). Sahiciliği nostaljik anlamda anlamazlar, bir metalaşma ve nicelleşme dünyasındaki "kurtarıcı" deneyim olarak anlarlar: "Kurtarıcı" deneyim, "dünyadaki şeylerin aynılığı duygusu"nu sarsar (Benjamin, 1982: 21). Fotoğraf bu "aynılık duygusu"na çok büyük bir katkıda bulunuyor ve istençli belleği teşvik ediyor olsa bile (Benjamin, 1973: 147), yeni olanın aynılığını bozan istençdışı belleğin uyandırılması imkânını da barındırır hep. Freud'un bellek konusundaki açıklamasının Benjamin'e bu kadar cazip gelmesinin nedeni budur: Bilinç ilkesi ve istençli bellek temelinde işleyen mekanik yeniden üretimin kendi kendini sökmesinin yolları vardır. Fotoğraf bunun bir örneğidir.

Benjamin'in şok kavramının Barthes'ın *punctum*'uyla birçok ortak yönü var: Her iki kavram da, kültürel olarak verili olanı çatlatan bilinçdışının zamansallığına gönderme yapar. Hem Benjamin hem de Barthes, Bergson'un çokkatlılık metodolojisine benzeyen bir şekilde, fotoğrafın farklı yönleri arasında ayrım yapar. Ve her ikisi de fotoğrafın nitel (sahici, duygulanımsal) yönünü savunur. Bergson'un çokkatlılık metodolojisini uygulamak gerekirse, fotoğrafın iki yönü şöyle karakterize edilebilir. Birincisi, istençli bellek, temsil ve *studium*'dur; ikincisi, istençdışı bellek, dönüşüm ve *punctum*'dur. Birincisi zamandışıdır, ikincisi zamansal. Ama bu durum genelde tüm anlam tarzları için de geçerlidir. Fotoğrafın zamansallığını özgülleştiren nedir? Kısmen, kanal (*medium*) tarafından zaman ve bellek sorularının kışkırtılması. Ve göndergenin "gerçekliği"nin, zaman tarafından özel bir biçimde dolayımlanması: Öyle ki, bedenler üzerinde edimde bulunan bedenler (duygulanımın, esrimenin "yola gelmez gerçeklik"leri) asla karşılaşamayacaklardır; tekabüliyet imkânsızdır aslında. Gönderge son derece yakındır, ama bu yakınlıkta sonsuza dek ertelenmiştir.

Mevcudiyet metafiziğine gösterilen eleştirel, yapıbozumcu ilgi, deneyim zemininde belli bir boşluk yarattı. Bir mevcudiyet eleştirisi açısından hayati öneme sahip bir anlamlandırmanın yarattığı dolayımların vurgulanması, genellikle hatalı konumlandırılmış bir deneyim reddine yol açtı. Bu reddedişte anlam deneyimin karşısına öyle bir biçimde dikilir ki, temsil-gerçek ayrımı yeniden üretilmiş olur. Barthes, Irigaray, Bergson ve Benjamin'e bakıldığında ise, deneyimin mevcudiyetle eşitlenmesinin gerekmediği sonucu çıkmaktadır. Dolayımları bedende dolaysızlığa sahip kurucu birer etken olarak düşündüğümüz anda, deneyim (bellek izleri ve bedenselin damgasını taşıyan bilinçdışı olarak anlaşılan deneyim), mevcudiyet *eleştirisinin* merkezine oturur. Dolayımların kurucu karakterini

tanımaksızın dolayımlar üzerinde odaklanmak, yine, dolayımlanmamış bir mevcudiyetin mümkün olduğunu varsaymaktır: Hegelci ikileme sıkışıp kalmaktır. Anlamlandırma dolaysızlıktaki bir dolayımlama süreci olarak anlaşıldığı takdirde, Barthes'ın gerçekçi olduğunu iddia etmesi, gösterge-bilgisi açısından sapkın görünmeyecektir. "Gerçek" asla bir mevcudiyet olamaz; ama anlamın bedendeki maddiliği gerçektir. Bu gerçek, Barthes'a göre, isteridir.

7
Zaman İçindeki Yerler

Bu bölümdeki analizler, bir yerde bulunmanın farklı biçimlerinin farklı anlam tarzlarıyla bağlantılı olduğu düşüncesi uyarınca yürütülüyor. Burada, üstü kapalı bir şekilde, bir "yer"e duyulan arzunun ve yerlere duyulan bağlılıkların salt nostaljik bir yuva arzusu, *heimlich* arzusu çerçevesinde anlaşılması gerektiğini bildiren düşünceyi sorgulamaktayım. Kültürel çalışmalara özgü bu argümana, yuva karşısında yuvasızlığa değer atfedilmesi eşlik eder ve bu tutum "hareket halinde" olma buyruğunun imalarını taşır. Ama tıpkı bir yerde bulunmanın farklı tarzları olduğu gibi, hareket halinde olmanın ve mekân içinde yapılan hareketler hakkında düşünmenin de farklı tarzları vardır. Her ikisi açısından da durağanlık ve harekete dayalı bir ayrım ya da Bergson'un terimleriyle ayrıştırım yapılabilir. (Yeri "gösterilen"le, hareketi de "gösterenlerin oyunu"yla denk tutmak bir hatadır.) Bu bakımdan, Freud'un açıklamasında kökenlere, *heimlich*'e geri dönüş arzusunun bilinçdışı tarafından, *unheimlich* tarafından damgalandığının anımsanması önemli. Ben burada, zamansal olan, yani söylemin düzenini, temsilin durağanlığını karışıklık içine iten bir yazım biçiminden

oluşan uzam –"yer" ya da "hareket"– pratiklerine eğiliyorum. Bu terimlerle bakıldığında, kökenlerin yeniden yazılması da düşünülemez bir şey değildir.

Yürüme: Yazma

> New York tüketilemeyecek bir yerdi, sonsuz bir kısa mesafeler labirentiydi; ne kadar uzağa yürürse yürüsün, komşularını ve caddeleri ne kadar iyi tanır hale gelirse gelsin, daima kaybolmuşluk hissine kapılıyordu. Yalnızca kentte değil, kendi benliğinin içinde de kaybolduğunu hissediyordu. Hareket öze aitti, bir ayağı öbürünün önüne atmak ve kendini bedeninin sürükleyişine bırakmak (Auster, 1985: 8-9).

> Metnin okuyucusu amaçsız kişiyle (hayallenmekten dumura uğramış biriyle) karşılaştırılabilir; bu geçişli boş özne, dibinde sel yatağı olan bir vadide (*vadi* burada belli bir yabancılığa tanıklık etmek için vardır) gezinir –bu satırların yazarının başına gelen de bu oldu, işte o vakit canlı bir metin düşüncesine vardı. Gezinen öznenin algıladıkları bağlantısız, heterojen bir tözler ve perspektifler çeşitlemesinden kaynaklanan çoğulluktur, heterojenliktir: Işıklar, renkler, bitkiler, sıcaklık, hava, zayıf çınlamalar, kuşların küçük çığlıkları, vadinin öbür yanından gelen çocuk sesleri, yöre halkının geçişleri, jestleri, giysileri. Tüm bu *olaylar* yarı yarıya tanımlanabilir: Bilinen kodlardan kaynaklanırlar, ama bileşimleri biriciktir, gezintiyi ancak farklılık olarak tekrarlanabilecek bir farklılık üzerine oturturlar (Barthes, 1977: 159).

Günümüzün kültür teorisinde gezinti, yazmanın, bilhassa bedenin yazılmasının bir metaforu olarak öne çıkıyor. Farklı yürüme tarzları farklı anlam tarzlarıyla doğrudan doğruya bağlantılandırılır. Yürüme, bedenin mekân içerisindeki hareketidir, ama Bergson'u izleyerek bu hareketi uzamsal ve zamansal uğrakları çerçevesinde düşünebiliriz: Hareketsizlik ve hareketlilik. Cixous (1981: 53) kadınsı metin (öngörülemez olanın metni) için başıboş dolaşma metaforunu kullanır, keza Barthes da gezginden söz ederken metonimiye başvurur. Hem Barthes hem de Cixous'ya göre bu metinsel okuma-yazma hareketi, bedenin hareketidir. Dolayısıyla, gezintide, başıboş dolaşmada sürenin söz konusu olduğu söylenebilir. Başıboş dolaşmak düz ve dar çizgiselliğe karşı, düzene karşı günah işlemektir. Bu yürüme tarzı, bir hedefe, sona yönelik amaçlı yürüme tarzından ayrı tutulmalıdır: Ayrıntıları görmeyen bu amaçlı yürüme, hedefine, bütünün görülebileceğinin varsayıldığı yere varacaktır. Öte yandan, gezintinin bir bütüne ya da sona ulaşmak gibi bir kaygısı yoktur. Gezgini öngörülemez olan tahrik eder.

Çizgiselliğin, "başlangıçta var olan son" teleolojisinin, aynının tekrarlanması (her yürüyüş aynıdır) ilkesine göre işlemesine karşılık, gezinti farklılık olarak tekrar üzerine kurulmuştur. Barthes çoğulluğu, heterojenliği, tözlerdeki ve duyulardaki nitel farklılıkları, aşina olunandaki yabancılığı ve daha önemlisi kodları oluşturan öğelerin bileşimindeki tikelliği –"biricik" olanı– vurgular. Buradaki indirgenemezliğin, tikelliğin bireysellikle hiçbir ilgisi yoktur (Barthes, 1977: 159); gezinen özne, ne de olsa sonuçta hayallenmekten "dumura uğramış", amaçsız bir öznedir.

Barthes, gösterilen üzerine kapanmış bir yapıtın karşıtı olarak metnin açıklığından söz eder: Ertelenmiş eylemde gösterenin "sonsuzluğu" (Barthes, 1977: 158). Böyle bir yapıt yorumun etkinlik alanına girer; metnin metonimisi gezintinin okunmasına davetiye çıkarır ki bu da Barthes'a göre bir yazmadır. Barthes'ın (1977: 147) yorumlamaya denk düşen deşifre etme ile çözüp açma arasında yaptığı ayrım buradan kaynaklanır. Barthes'ın çözüp açma anlayışının Bergson'un çoğulluk metoduyla önemli bir ortaklığı var: Bileşimlerin ayrıştırılması bir yorumlama değildir. Barthes'a göre (1977: 159) anlamda çoğulluk, birkaç farklı anlama, gösterilenlerin çoğulluğuna gönderme yapmaz, anlamın indirgenemez çoğulluğuna –gösterenlerin örgüsüne– gönderme yapar. Bunun kültür analizi açısından sonucu şudur: Aksi yöndeki akademik kodlara rağmen, yorumlamadan, bir anlam bulma arzusundan (hatta birkaç anlam birden bulma arzusundan) vazgeçmeli ve bunun yerine açık bir kültür *yazımına*, başka yazımlara davetiye çıkaran yazımlara girişmeliyiz.

Gezinti genellikle kentle, modernlik ve kapitalizm koşulları altındaki kent deneyimiyle bağdaştırılır. Bu bakımdan, günümüz kültür analizinin karakteristiğini, Barthes'tan ziyade yukarıda Auster'dan alıntılanan pasaj ifade etmektedir. Barthes ve Auster'dan alınan pasajları alt alta dizmekteki maksadım, kent-kır, kentsel-kırsal ve daha genel olarak kültür-doğa ayrımlarını sorgulamaktır. Bu soruna biraz sonra döneceğim. Gezinti ve kent deneyimi arasındaki bağlantı konusunda Benjamin'in *flâneur*'e [aylak] ilişkin sözleri kültür teorisyenlerini hatırı sayılır ölçüde etkilemiştir. Hatta, *flâneur* siması kimileyin kültür analisti olarak görülür. Benjamin'e göre Baudelaire'in *flâneur*'ü modernliğin öznesi haline gelmiştir (ne var ki fahişe ile paçavracı da aynı konuma yerleştirilmiştir [Wohnlfart, 1986]). Kentteki değişmeler –trafik, mimari, kalabalığın çılgınlığı ve hızı– *flâneur*'ün kaplumbağa hızını anakronik hale getirmiştir (Benjamin, 1973: 128-9). Ama, Benjamin'in tüm betilerinde (*figure*) olduğu gibi *flâneur*'de de bir muğlaklık var. *Flâneur* tüketimin karakterize ettiği bir toplumdaki belli bir varlık tarzıyla ilintilendirilir; *flâneur* pasajlardan çıkmış, satın almaksızın

seyrettiği malların satıldığı büyük mağazalarda kendisini yuvasında hisseder olmuştur (Benjamin, 1973: 54). *Flâneur* gezintisi esnasında ayrıntıları fark eder, "asfalt üzerinde botanik incelemesi yapar" (Benjamin, 1973: 36-7), "uçuşan şeyleri havada kapan" bir detektife dönüşür (Benjamin, 1973: 41). Kalabalıktan sarhoş olan *flâneur* kendinden geçer. Bu bakımdan gezintinin "olumsuz" bir uğrağı vardır çünkü bu kendinden vazgeçiş bir meta durumunu paylaşmak demektir ve *flâneur* metaların yarattığı hayal alemiyle sarhoş olmuştur (Benjamin, 1973: 55). "Olumsuz" uğraktan bazı çekincelerle söz ediyorum, çünkü Benjamin'in yazısının cazibesi, kısmen, tarafgir bir argüman biçimini benimsememesinden kaynaklanır: Benjamin'in diyalektik metodu olumsuzluktan ziyade muğlaklıkla karakterize olur. *Flâneur* metaların dünyasına katılsa bile aynı zamanda bu meta dünyasını altüst eder.

Altüst edici uğrak, gezintinin doğasında olmalıdır. Bu tarz bir yürüme, zamanın hesaplanmasına, Taylorizme, üretim sürecine karşıttır (Benjamin, 1973: 129). *Flâneur*'ün inceleyiciliği, detektif gibi iz sürmesi, kapitalizmin zamanıyla sürüklenen, iş yerlerine koşturan kalabalıktan ayırır onu. Kendisinin "bir sanatçı"ya benzediğini düşünür (Benjamin, 1973: 41). Ama *flâneur*'ün gözlemleme pratiklerinde bile bir çifte uğrak vardır: "*Flâneur* gözlerini kötücül olandan ayırmaz" (Benjamin, 1973: 41), kentin hareketine katılan bir izleyicidir; ama aynı zamanda dışarıda durur, pencereden gözlemler (Benjamin, 1973: 130). *Flâneur* kapitalizm ya da modernliğin çoğul uğraklarını cisimleştirir: Meta, (metaların gerçek bir alıcısı olmasa bile) tüketici ve üretici. Üretken olan –yaratıcı, yazar, gözlemci–, potansiyel olarak altüst edicidir.[1] Burada en önemli olan nokta, *flâneur*'ün yürüyüşünün zamansallığının modernliğin karakteristiği olan zaman duygusunu altüst eden bir nitelikte olmasıdır. Benjamin'in çalışmasında, bir kentte yürümenin ya da bulunmanın farklı tarzları konusunda örnek bir analiz bulmaktayız.

Barthes'ın yapıt ve metin arasında yaptığı ayrımda olduğu gibi, bazı kentlerin gezintinin yazılmasına davetiye çıkardığını, bazılarınınsa kapalı olduğunu, yürüyüşü yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Auster birer metin olarak kentlerin farklı anlamlar taşıdıklarını iddia eder. Çok net bir şekilde hem kentler hem de anlam üzerine kaleme alınmış olan *Görünmez Kentler*'de Calvino, bazı kentlerin arzuyu kışkırtırken bazılarının ortadan

1) Bir algı dönüştürümünü cisimleştiren *flâneur* ve yazar olarak *flâneur* hakkında iyi bir sunum için bkz. Buck-Morss (1986). Buck-Morss, Benjamin'in *flâneur* konusundaki yaklaşımının nostaljik bir yönü olmadığını savunur. Ayrıca, anıların ambarı olarak *flâneur* konusunda bkz. Foucault (1984: 40).

kaldırdığını savunur (1979: 30). Ama nispeten kapalı metinler bile yeniden yazılabilir: *Flâneur* büyük mağazaya doğru yürüdü, işyerlerine koşuşturan kalabalık, gezinti imkânını engellemedi. *Flâneur*'ün kenti büro işçisinin kentinden farklıdır. *Tek bir* New York, Sidney ya da Londra olmadığını söyleyebiliriz. Kentler hareketlerin farklılığı ve kodların bileşimlerinin tikelliği açısından çoğuldurlar. Bergson'u izleyerek söyleyecek olursak, farklı zamansallıklara tekabül eden "orada bulunma ve hareket etme" tarzları vardır. (Burada aynı zamanda farklı ulaşım biçimleri, bedenlerin farklı hareket etme tarzları sorununa ve bunların süreyi olanaklı kılıp kılmadıkları sorununa dikkati çekmeye çalışıyorum.) Saatin –amaçlılığın– rutininin bir aynılığı ve eşanlılığı dayattığı noktada, süreyi barındıran gezinti farklılığı kaydeder: Kenti yeniden yazar. "En iyi yürüyüşleri esnasında, hiçbir yerde olmadığını hissedebiliyordu New York, etrafında oluşturduğu hiçbir yerdi ve New York'u yine terketmeye hiç niyeti olmadığının farkına vardı" (Auster, 1985: 9). Bedenin hareketinde kaybolmak: İçinde olunabilecek bir yerin, ama hiçbir yerde olmayan bir yerin üretilmesi.

Barthes'ın gezintisi kırda yapılır. "Kır yürüyüşleri ve yazıları"nın bütünlüklü bir soykütüğü çıkarılır. Ama tam belli "tesirler"den söz etmek üzereyken, Barthes'ın –gezinti tartışması bağlamında– metinlerarasılık hakkında söyledikleri uyarır beni. Metin zorunlu olarak, "alıntılar, göndermeler, yankılar, kültürel diller"le dokunmuştur (Barthes, 1977: 160). Gelgelelim, kır yürüyüşlerine gönderme yaparken iki noktaya işaret etmek istiyorum. Birincisi, kının en az kent denli kodlanmış olduğu açıkça görülür; tek bir istisnası vardır bu durumun. Söz konusu istisna, "kır"ın "doğa"ya sokularak, kültürün karşıtı sıfatıyla kodlanmamış olan haline getirilmesidir. İkincisi ve daha önemlisi, kent ve kır birbirinden ayrı tutulamaz, bir karşıtlık olarak sabitlenemez: Kent ve kır kodlarının, metinlerinin iç içe dokunması söz konusudur. Kent genellikle modernlik deneyiminin arketipi olarak tanımlanıyorsa eğer, bu tanım kırla bağıntılı olarak yapılmaktadır. Bu tip tanımların kırı "geleneksel"le, modern öncesiyle aynı düzleme yerleştirmesine karşılık, kent-kır karşıtlığını şimdiki zaman içerisinde düşünmemiz gerektiğini söylemek istiyorum: "Kır", mevcut haliyle kır olarak modernlik bağlamında tanımlanabilir ancak. Dolayısıyla, kırda yürüyüşe çıkmak zorunlu olarak nostaljik bir şey değildir. Kır yürüyüşü ile kent yürüyüşünü yan yana getirirken maksadım, karşıt öğelerin birbirlerinin izlerini taşıma biçimlerini gün ışığına çıkarmaktır.

Yürüyüş-yazma açısından, hem "çalışma"da hem de "keyif"te amaçlılık ile başıboş gezmenin harmanlanışının karmaşıklığıyla ilgilenmekteyim. Amaçlı boyuttan vazgeçmek gibi bir zorunluluk yoktur burada, söz konusu

olan, daha ziyade, bu amaçlılığın amaçlı-olmayanla nasıl karşılıklı bağlantıya geçtiğini anlamaktır. İhlal uğrağı, bu karşıtlığın bir yakasının reddedilmesi değil, karşıtlıkla belli bir şekilde oynanmasıdır belki de.

Yürüyen-yazan beden, duygunun, anıların harekete geçirdiği bedendir. Gezinti tek kişilikse eğer, bu, hayal ürünü bir yalnızlık –özerk özne hayali– değil, kaybolmuş, boş öznenin yalnızlığıdır. Bu özne anıları kafasında depolamaya ihtiyaç duymaz çünkü bizzat bedenin hareketi, istençdışı olan anıları uyandırır. Proust'un yürüyüşleri anılardır. Bergson'a göre, hareket halindeki beden belleğin bedenidir ve yaratıcılığın "kaynağı"dır (*élan vital*). Rousseau, *Yalnız Gezen Adamın Hayalleri*'nde, anımsama ve yaratma, yani dirimsel tin arasında bir ayrım yaparak –ikiyüzlülükle– hayatının bu noktasında yalnızca birincisine gücünün yettiğini söyler. Oysa kitabın yazımı, yürüyüşler, aksini düşündürür:

> Ama eğer ruhun, geçmişi anımsama ya da geleceğe erişme ihtiyacı duymadığı, zamanın hiçbir anlam ifade etmediği, şimdinin sonsuzcasına akıp gittiği ama bu sürenin farkedilmediği, geçmekte olan zamanın hiçbir göstergesinin bulunmadığı bir yer, kendisini yerleştirmeye ve orada bulunuşuna yoğunlaşmaya yetecek denli güvenli bir konak yeri bulabilmesi mümkünse... (Rousseau, 1979: 88).

İşte bu, tam mutluluk hissi, basit varoluş hissidir der Rousseau. Bu pasajın çarpıcı yönü, barındırdığı süre anlayışı ve bilinçli anımsamayla hiçbir ilgisi olmayan bedensel anımsama anlayışıdır. Burada da yine bir yerde, bir konak yerinde *bulunmaya* (ki bu süredir) ilişkin bir açıklama vardır. Rousseau ve Proust'a göre, yürüyüş demek olan bellek, esrimedir; Barthes'a göre gezinti, *jouissance* demek olan bir okumadır. Borges, "Zamana İlişkin Yeni bir Çürütme"de (1970: 261-2) buna benzer bir esrime deneyimini zikreder ve bunu hiçbir anın kendi geçmişinden koparılamayacağı savını getiren bir uslamlama çerçevesinde yapar:

> Pek kusurlu bir biçimde olsa da, rastgele yürüyüş denilen şeyi yapmayı becerdim; geniş caddelerden ya da sokaklardan uzak durmak dışında herhangi bir bilinçli önyargı taşımaksızın tesadüfün en karanlık davetlerini kabul ettim.

Aşina olmayan bir aşinalık Borges'e yol gösterir ve bir duvarın renginde şefkati yaşantılar. Bu istençdışı bellekte bir ebediyet duygusuna kapılır Borges.

Gelgelelim, Proust ve Rousseau, yürüyüşün, başıboş gezmenin mantıksız hazzı –güneş ışığının yansımaları, kokular (Proust,1966: 245), ince

uzun çimlerin ayrıntıları (Rousseau, 1979: 106-7)– ile yazma arasında bir çelişki görürler. Ama her ikisi de bunu yazar. Ve her ikisi de bir esrime anı olarak sandalda sürüklenme örneğini verir (Proust, 1966: 254, 250; Rousseau, 1979: 88, 85-7). Rousseau dalgaların sesinin ve suyun hareketinin çılgınlık ve tutku duygusu uyandırarak duyularını ele geçirdiğini söyler (1979: 86-7). Dalgalar ve suyun hareketi, kültür teorisinde bedeni yazmanın ve tekrardaki farklılığın metaforları olarak boy gösterir.[2] *Hayaller*'in çarpıcı yönü duygulanımdır, tutkudur: Rousseau'nun, duyuları tarafından, arzuları tarafından harekete geçirildiği iddiasıdır (Rousseau, 1979: 105, 115). Batı'ya özgü bilgi anlayışlarında akıl ve tutkunun birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları düşünülse de, Rousseau'nun tutkulu bilgisi bu ayrımı bozar. Bir arada ele alındıklarında, buradaki çeşitli yürüyüş metinleri, homojenliğe, soyutlamaya, tekilliğe ters yönde yol alan bir "dünyada bulunma" ve yazma tarzı önermektedirler: Başıboş gezinme, boş öznenin bedeni yazması, söylemin düzeninin rahatsız edilmesi, temsilin durağanlığı.

Zamanda Turlamak: İngiliz Geleneği

> bellek bir tür anti-müzedir...
> (de Certeau, 1984: 100)
>
> Zaman İçinde Geriye Doğru Bir Yolculuk Yapın
> (Britanya Ticari Vasıtalar Müzesi, broşür)

"İngiliz geleneği"ne ilişkin metinler hakkında yapmak istediğim analiz, revaçta olan yolculuk motifi üzerinde odaklanıyor: Yolculuk ve öykü anlatmak, geçmişimizi turlamak ya da Britanya Ticari Vasıtalar Müzesi broşüründe yazıldığı gibi, "belleğin dar sokaklarına bir yolculuk" yapmak. Böylesi söylemler kamusal belleğin üretilmesinde devreye girer; Benjamin'in deyişiyle, bu söylemler bilinçli söylemsel belleğin sicilinde bulunmaktadırlar. Şu halde, bu istençli bellek metinlerine sorulacak soru şudur: Bunlar, yeniden yazma imkânı, başka bir uğrak –istençdışı bellek uğrağı– imkânı açısından neleri sağlamakta, neleri engellemektedirler?

De Certeau da metinlerin yeniden yazılması açısından kişisel belleğin taşıdığı önemle ilgilenmektedir. Yolculuk ve yürüyüş, efsanelerin ikamesidir

2) Benjamin'in (1973: 36), –Rousseau'nun bitki incelemelerinden aldığı keyifle bağlantılı olarak– *flâneur*'ü "asfaltta botanikçilik yapan" biri diye betimlerken, kent ve kır kodlarını harmanladığına dikkat etmek ilginç olacaktır.

–bir tür öykü anlatıcılığıdır bunlar. Metinlerin bir alanı sınırlandırmasına, öğeler arasındaki bağıntıyı yapılandırmasına karşılık, bu pratikler metinleri dönüştürür, "uzamı farklı birşeylere açarlar" (de Certeau, 1984: 106-7). Metnin yapısına, o metni dağıtarak bir hareket ve zamansallık katarlar: Bellek gibi iş görür yolculuk, "bir tür tersine çevrilme" halinde olsa bile. Bu öykü anlatıcılığında, Benjamin'in fotoğrafla bağlantılı olarak sözünü ettiği "tesadüfün minik kıvılcımı"na çok benzer şekilde, "*dışta kalanlar* ve *öteki* şeyler", heterojen öğeler ve ayrıntılar kendilerini "kabul edilmiş çerçevenin içerisine" yerleştirirler. De Certeau'ya göre müzelerin sabitleme ve sınırlandırma işi gördükleri noktada bellek dağılım yoluyla iş görür; öyle ki, anımsanmaya değer olan şey aynı zamanda dağılmıştır. Bu pratikler gündelik pratiklerdir, temsile yerleştirilemeyen, görülemeyen bellek pratikleridir, başkaları tarafından okunamayacak geçmişlerdir. Bu gündelik pratikler, istençdışı belleğinkine çok benzer bir işlemle "anti-metinler" üretirler.

De Certeau'nun söylediklerini Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"nda yaptığı açıklamayla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Öykü anlatıcılığının gerilemesi, modern dünyada deneyimin değerinin düşmesiyle ilintilendirilir. Kapitalizmle birlikte ortaya çıkan roman ve öbür iletişim biçimlerinden farklı olarak sözlü bir biçim olan öykü anlatıcılığı "kamusaldır", dinleyici anlatıcıya eşlik eder. Hem anlatıcının hem de dinleyicinin belleğinin işin içine girmesi yoluyla işler; her dinleyici potansiyel bir anlatıcıdır. Önemli bir nokta da öykü anlatıcılığının performatif olmasıdır: Bütün bir beden ve ruh anlatır öyküyü. Bu görüş, günümüzde yazmanın bedensel performans olarak anlaşılmasıyla ve "yazma ile okuma arasındaki mesafe"nin (Barthes, 1977: 145-6, 162) azaltılmasına yönelik ilgiyle karşılaştırılabilir. Benjamin'in (1969: 83-110) öykü anlatıcılığını bir zanaat olarak görmesine karşılık, onun metodolojisinin ışığında, modernlik koşullarında öykü anlatıcılığının, bir nostalji olmaktan ziyade, deneyimin yeniden ele geçirilmesini mümkün kılabilecek bir şey olduğunu varsaymak makul olacaktır.

Şimdi Kuzey İngiltere'deki, bilhassa Yorkshire'daki İngiliz geleneğine geçelim. "İngiliz geleneği" kurum olarak İngiliz Geleneği'ni içerir elbet, ama daha genel bir çerçevede ulusallık söylemine, geçmiş hale ve belleğe işaret eden bir şey olarak da görülür. Bu söylemlerin en dikkat çeken görünümlerinden biri, söylem bölgeleri arasında ve içinde tutarlılığın olmayışıdır. Tarih dikişsiz ve yekpare değildir: İngiliz geleneğinde birbirinden ayrı tarihler ve farklı tarih üretme biçimleri vardır. Bu söylemlerde pek fazla boy göstermeyen tarih türü tarihçilerin yazdıkları tarihtir ve

bir tarihsel zamana başvurulduğunda bu zaman aşikâr bir biçimde kurmaca bir zamandır. Sözgelimi, tarihler ve olgular zikredilmekte, ama bu, açıkça bir öykü bağlamında yapılmaktadır. Gelgelelim, başvurulan tikel strateji ne olursa olsun, bu söylemlerin başat etkisi, geçmiş halin üretilmesinde heterojenliğin homojenleştirilmesidir. Geçmiş, bu söylemlerde metalaştırılır. Ama gelenek söylemleri bu açıdan da paradoksaldır: Sıklıkla nitel olana, kişisel belleğe başvururlar; oysa birşeyleri söyleme geçirmek istençli belleğin işidir, bir nicelleştirme ve metalaştırmadır.

Yolculuk motifi Yorkshire'daki geleneğin değişmez izleğidir: Çoğunluğu İngiliz olan turist izleyiciler neyi, nasıl turlamaya davet edilmektedir? "Tarihin bin yılına yayılan bir yolculuğa çıkın". Bu, yolculuk ve tarih türlerinin klasik bir örneği olan "Gelenek Yolu" başlıklı broşürün alt başlığıdır. Ön kapak mesafeyi belirtir –"İngiliz tarihinin bin yılını bir bütün haline getiren yüz kırk millik uzun, pitoresk bir gelenek yolu" (Resim 1 ve 2). Burada nicelleştirmenin, hesaplamanın ve zamanın ölçülmesinin hoş bir örneğiyle karşı karşıyayız: Aslına bakılırsa yüz kırk mil ve bin yıl arasında yapılan bir eşitlemeyle karşılaşıyoruz. Bergson'un terimleriyle söylenirse, uzamsallaştırılmış zaman çizgisindeki her bir nokta hareketsiz kılınmaktadır: Yol üstündeki ayrı bir uğrak olarak sabitlenmiş olan her bir nokta, "öykünün çevrilmiş bir sayfasıdır". Bu örnekte yol, hatta bazen de bir patika, birbirinden tamamen ayrı bölgeleri ve dönemleri bağlantılandırmak için kullanılan temel vasıtalardan biridir –çizgi nicelleştirir, homojenleştirir. (Bu durum yola ya da patikaya dramatik bir yapı kazandırma imkânını ortadan kaldırmaz.) Bizler zaman içinde geriye yolculuk etmeye, genellikle belleğin işleyiş yolu olduğu düşünülen yola davet ediliriz. Bergson'a göre, bilincin geriye uzanma, geçmişteki bir noktayı temsil etme yönündeki her girişimi bir kesip ayırma ve hareketsiz kılmadır: Zaman ve sürenin bastırılmasıdır. Zaman içerisinde nasıl geriye gideceğiz? Bu kendine has broşürün ön kapağında, dönemin giysilerine bürünmüş, eski bir otomobille pitoresk kırlarda yol alan bir çiftin görüntüsü var (Resim 2). Zamanda turlamaya davet edilmenin nüksedip duran biçimlerinden biri olan geçmişteki ulaşım tarzının görüntüsü buna eşlik ediyor. Geçmişe geri gidiş, ulaşım biçimleriyle, hareket temsilleriyle anlatılır.

> Gelenek Yolu'nda bir yolculuğa çıkarak Batı Yorkshire'ın gizli geleneğini keşfedin. Bu, harika Yorkshire ortamında geçmişin ihtişamını keşfemenizi sağlamak için inceden inceye planlanmış bir yoldur ("Gelenek Yolu").

Broşürün başındaki bu davet, gelenek söyleminde de hüküm süren bir çelişkiyi dışa vuruyor: Keşife karşı planlama. Ama keşfedilecek olan şey,

Take a journey through 1,000 years of history.



Discover the hidden heritage of West Yorkshire by taking a journey along the Inheritance Road.

It's a route that's been carefully planned to enable you to explore the splendours of the past in a beautiful Yorkshire setting. Take two, three or more days to travel the 140 mile road. Stop off as and when you please and turn yet another page of a story which spans many centuries.

Venture through history

From the Brigantes to the Brontës, from the Vikings to the Victorians – each mile of the route is a venture into history.

Along the way are historic houses and splendid watch towers, extensive fortifications and time-ravaged castles; ornate churches and simple non-conformist chapels, bustling market towns and elegant spas.

War and Peace

From the turmoil and conflict of Royal battlefields to the peace and calm of Inheritance villages, the Inheritance Road links together one thousand years of English history.

Pass through countryside which provided inspiration for novelists like the Brontës and artists such as J.M.W. Turner. Visit homes where a king was imprisoned or where volcanoes and rebels were raised.

History comes to life on the Inheritance Road.

Go on a sentimental journey aboard a steam train on the Worth Valley Railway, savor a memorable picnic while sampling a taste of traditional Yorkshire cooking, take a trip in a horse-drawn barge in East of the Pennine Moors.

See for yourself how days as made at Hebden Bridge, view the original and priceless writings of the Brontë Sisters at Haworth, hunt out a lovely bargain at one of the many mill shops on the route, visit the pioneering open-air sculpture park at Bretton, and listen to the chorus of exotic species at not one but two bird gardens in the West Yorkshire region.

Or just absorb the atmosphere of the Cotswold-style villages near Wetherby, the gritstone townships of the Pennines, the lush green sweep of Wharfedale, and the bracken and heather-clad hills and moors.

Stay as long as you like

It's up to you. Linger as little or as long as you please. There's so much to see. It's all a question of how long you can spare.



Where to Stay

There are many places to stay along the route of the Inheritance Road. Ready to welcome you are luxury hotels, village inns, hillside farms, bed-and-breakfast establishments and attractive caravan and camping sites. A full, free guide to all the registered accommodation in West Yorkshire – both along the route and away from it – can be obtained from any Tourist Information Centre in West Yorkshire. Get a copy in advance to plan ahead by writing to the TIC at 1 Bridge Gate, Hebden Bridge, requesting the 'Where to Stay in West Yorkshire' guide.



Resim 1: "Bir Yolculuğa Çıkın" (Gelenek Yolu broşürü)

A 140 mile long scenic heritage route.

Resim 2: "Gelenek Yolu"

aynının tekrarına dönüşüyor: Kökenlere geri dönüş –bu "kökenler" hakkında geliştirilen plan bir temsildir. Bir yandan "siz keşfedeceksiniz, siz ilk olacaksınız", "bu sizin açığa çıkarılacak tarihinizdir" ifadeleri yinelenip durur; öbür yandan da, "bunu sizin için inceden inceye planladık" denir. Genel olarak bakılırsa, bu broşürler ve mahaller dolayımsız deneyim düşüncesiyle, ilk olan, orijinal olan düşüncesiyle dolup taşar; tarih yeniden yaşanmak üzere tüm dolaysızlığıyla ve mevcudiyetiyle oradadır –geçmişin şimdideki eksiksizliği. Ama yorumbilgisel bir açığa çıkarma alıştırması yapmak gerekli gibi görünür: Çünkü tarih gizlidir. Ve işte bu noktada planlamanın, bilginin "biz"i ortaya çıkar: Geçmişinizde neyi, nasıl yaşantılamanız gerektiğini bizim size anlatmamız gerekiyor. Dolaysızlık dolayıma bağımlıdır. Geçmiş ayakta kalır, yaşar, keşfedilmek üzere oradadır. Ama yine de, sık sık "biz" –sözgelimi, İngiliz Geleneği– olmaksızın tarihin gözden kaybolup gideceği iddiası gündeme getirilir: "Sürekli özen ve dikkat gösterilmezse tarihsel geleneğimiz çürür, çöker, ebediyyen yok olur ... biz tarihin canlı kalmasını sağlıyoruz" (İngiliz Geleneği broşürü). İngiliz Geleneği, tarihi söyleme koyarak tarihe hayat verir (Resim 4).

Bu broşürdeki biz/bizim ifadesinin İngiliz Geleneği'nin biz'inden, ulusun ya da topluluğun biz'ine kaydığına dikkat edilsin. Ama heterojen bir izlerkitleyi birleştirme yönündeki bir girişimin iş görüp görmeyeceği kuşkuludur. İngiliz Geleneği'ndeki 'biz'in ağırlığı ve net bir biz/siz farklılaştırması olduğu göz önüne alındığında, "biz"e yönelik bir kayma olduğu oldukça belirgindir. Tam olarak kimin konuştuğu ve kime hitap edildiği net değildir. 'Siz' genelde belirsizdir, diyelim ailenin ötesinde bir şeydir. Popüler tarih söylemindeki birleştirici 'biz', İngiliz Geleneği'nde olduğundan daha inceliklidir ve hitap edilen kitle daha belirlidir. İngilizlikten pek az söz edilmektedir, hitap edilenin "İngiliz" olduğu varsayılmaktadır. (Bu, Avustralya'daki ulusal kimlik söylemleriyle kayda değer bir karşıtlık oluşturur; öyle görünüyor ki, "Avustralyalılar"ın Avustralyalı olmanın ne menem bir şey olduğunun sürekli anlatılmasına ihtiyaçları var.) Gelenek, İngiliz (beyaz, orta sınıf) değerlerinin muhafazasıyla ilgilidir; birbiriyle rekabet eden tarihler yoktur bu alanda. Popüler tarih işçi sınıfına hitap ediyor olabilir, ama bu tarih hâlâ büyük ölçüde "İngiliz"dir: Farklılık dışlanır.

Deneyim ve onunla ilintili sahicilik nosyonları bu broşürlerdeki ve promosyon mahallerindeki değişmeyen izleklerdir. Bu nokta, belirgin bir kaymayla, söylemdeki güçlü yerel değişkeden –"yönetici sınıfın nasıl yaşadığını gidin, görün"den–, bakmanın ötesinde yaşantılanacak olan, *yeniden* yaşanacak olan "bizim" tarihimiz düşüncesine yönelen bir kaymayla



Resim 3: "Geçmiş Günler"



Resim 4: "Yaşayan Tarih"



Resim 5: "Hazları Keşfedin"

ilintilidir. Mahaller kimileyin aynıdır (sözgelimi, Fountains Abbey ve Studley Royal). Ama bu söylem birçok yeni bölgeyi de turizmin nesnesi haline getirir. Bu bilhassa endüstrinin gerilemesiyle birlikte metruk imalathanelerin müze olduğu ve genellikle birer "yaşayan müze"ye dönüştüğü Kuzey İngiltere için geçerli. Bu tip müzelerde turiste turist olarak değil, bu geçmişi yaşamış birisi olarak hitap edilir. Bu, oradan geçen turistin değil, oraya ait olan, orada bir yeri olan turistin deneyimidir. İşçilerden 'biz' ya da 'atalarımız' diye söz edilir. History Workshop'tan [Tarih Atelyesi] rastgele bir ifade seçecek olursak, bu, aşağıda dile getirilen türden bir tarihtir.

> 1900 yılındaki "yaşayış tarzımıza" girin ve o tarihteki yaşama, çalışma, oyun oynama ve ölme tarzımızı yaşantılayın ... tekrar çocuk olun ve katı Viktorya Çağı eğitiminin acımasızlığını yaşantılayın (Wigan Pier Müzesi).

Halifax'taki Calderdale Endüstri Müzesi "tarihimiz"in canlı müzelerinin iyi bir örneğidir ve bu müzede toplumsal tarih bölümleri vardır (biraz tuhaf tanıtım metinleri yer alır bu bölümlerde): Emekçi halkın, sendikaların, makineleşme aleyhtarlarının... hayatlarına dair malumat sunulur. Müzenin "canlı" parçaları, temsili bir maden ocağının sesleri, kokusu, çalışan makineler, müzenin içinde ve dışında yer alan kart basma aletleridir. Bir broşürde belirtildiği gibi, "endüstriyel geçmişimizin görüntülerini, seslerini, kokularını yaşantılamaya katılın" Bu müze eski tip bir imalat fabrikasına yerleştirilmiştir ve makineler sergilenmektedir. Ama sergilenen bu makinelerin, maden ocağından ya da duvardaki metinden daha sahici olduğu söylenebilir mi? Bu gibi müzeler bu tip serimleme bileşimleri aracılığıyla sahici-yapmacık karşıtlığının düzenini bozarlar.

Calderdale Endüstri Müzesi'nin varsayımsal sahiciliğine rağmen, sergilenen öğeler, sergileme yaklaşımları birbirlerinden tamamen ayrıdır; bunları bir araya getiren gevşek bağ, Halifax'la ilintili olmalarıdır. Müzenin ana girişi Piece Hall'dadır; "gerçek" pazar yerinden müzenin temsili kısmına geçişin işareti de endüstri öncesi çağın serimlendiği bölümdür. Piece Hall gelenek olarak sunulur; aslında hâlâ sıradan bir pazar yeri olmakla birlikte, birtakım belirsiz "geçmiş günler"le ilintilendirilen andaçların, bibloların, zanaat ürünlerinin de satıldığı bir yerdir artık. Nitekim, tarihsel zamanın kronolojisine pek az ilgi gösterilir ve 'geçmiş günler' teriminin düşündürdüğü gibi, yaşantılanacak olan geçmiş, belirsiz bir geçmiştir.

Batı Yorkshire'ın birkaç cazip yönünün reklamını yapan "Geçmiş Günler" başlıklı bir broşür (Resim 3), şu deneyimleri sıralar: "Zanaatkârlık ve keşif günlerine adım atın"; "geçmiş çağların keyiflerinden ve geleneklerinden bazılarını deneyin"; "o geçmiş günlerin hakiki atmosferi-

ni yaşantılayabilmek için iki ya da üç geziyi birleştirin" (burada nicelik açıkça işin içindedir); "o eşsiz buhar gücü çağını yaşayın"; "buharlı lokomotiflerin unutulmaz görüntü, ses ve kokusundan payınızı alın"; "onyedinci yüzyıla geri dönün"; "deneyimlere bırakın kendinizi". Bir İngiliz Geleneği broşüründe şunlar sıralanır: "Birinci yüzyılın lejyonerleriyle buluşun onyedinci yüzyıl müziği dinleyin ... manastır el zanaatlarını görün dönemin giysilerini kuşanıp bir Viktorya Çağı pikniğine çıkın tohum ekin topa gülle doldurun". Bize "geçip gitmiş bir hayatın babadan oğula geçen deneyimi" ve "atalarımızın çalışma hayatlarının çeşnisi" sunulmaktadır (Helmshore Tekstil Müzeleri). Deneyimin dolaysız olduğu varsayılmakta, ama aslında tavizsizce dolayımlanmaktadır; hitap biçimi eni konu amiranedir: Yalnızca neyin yaşantılanacağı değil, bunun nasıl yaşantılanacağı da anlatılır. Bir İngiliz Geleneği broşürünün kapağında, bir fotoğraf makinesi ve biri "eski binalara nasıl bakmalı" ibaresini taşıyan başka broşürler yer alır (Resim 5). Yaşantılanacak olan geçmişin belirli olmayışı, nitel ayrımların eksikliği göz önüne alındığında, broşürlerin amirane oluşu pek şaşırtıcı görünmez. "Nitel"in söylemsel olarak üstten dayatılması sadece nicelleştirir –her şey her şeyin yerine konabilir hale gelir.

Özel bir dolayım vasıtası, televizyon programlarına başvurmaktır –işte yeniden yaşana*bilecek* bir deneyim. Televizyona ya da filmlere gönderme yapılarak, kendilerini bir mahale yerleştirmeye davet edilir insanlar: "'Son Yaz Şarabı' ülkesinde atlı arabayla bir yolculuğa çıkın"; "müzedeki malzemelerin çoğu 'Son Yaz Şarabı', 'Aşk Hatıratı', 'Sisler Yoğunlaşırken' ve geçenlerde çekilen 'Seyir' gibi ünlü televizyon programlarında kullanılmıştır"; "'Demiryolu Çocukları' filminde yer alan görkemli istasyon". Müze ya da manzara, sizin içerisinde bir karakteri oynayabileceğiniz geçmiş kurmacası için bir mizansen sunar. Sözgelimi, "Gelenek Yolu" kitapçığında manzara bunu sağlar: "Harika bir Yorkshire ortamında geçmişin ihtişamını keşfedin". Yaşantılanacak olan geçmiş düpedüz kurmacadır. Geçmiş Günler (Haworth) gibi filmlerin setlerine benzeyen müzeler hiçbir sahicilik iddiasında değildirler. Geçmişin mevcut olması arzusuna başvurulmasına rağmen, bu mevcudiyeti sağlayacak kanal hiç de şeffaf değildir. Buradaki başvuru, geçmişin dolaysızlığına değil, genellikle oturma odasının mahremiyetinde televizyon izlerken yaşantılanan ortamda bir aktör haline gelmenin "dolaysızlığı"na yapılmaktadır belki de. Böylece kurmacaya katılabilir insan.

Sahicilik iddiaları açısından mahaller arasında ve içerisinde kayda değer değişkenlikler var. Muhafaza-onarım-temsili sunum çizgisinde "muhafaza"nın sahicilik açısından en iddialı yöntem olacağı varsayılabilirdi, ama

muhafaza etmekten söz edilmez pek; "temsili sunum"dan daha fazla ve daha tutarlı bir şekilde söz edilmektedir. Orijinale göre temsili sahne kurmanın sahiciliğin zeminini oluşturduğu iddia edilir; sözgelimi Merseyside Denizcilik Müzesi, "...1853 yılının sahici bir Liverpool sokağının temsili kuruluşunu içermektedir" ve burada verilen tarihin özgüllüğü sahicilik nosyonuna ciddiyet kazandırır. Orijinale göre kurulan temsili sahne düşüncesi dolayım-dolaysızlık karşıtlığını açıkça gün ışığına çıkarır –geçmişin mevcudiyeti temsili sunumların sağladığı dolayıma bağımlıdır.

Muhafazadan söz edildiğinde bile, muhafaza etme, onarım ve temsili sunum arasındaki ayrımlar biraz bulanıktır. Fountains Abbey ve Studley Royal'a girmeden önce izlenebilecek Ulusal Emanet isimli bir video filminde, anlatıcı Ian Carmichael, "bu geleneği çocuklarımız ve onların çocukları için muhafaza etmeliyiz" der (arka planda ördek besleyen ailelerin görüntüleri yer alır); bu arada İngiliz Geleneği, Abbey harabelerini yeniden inşa ediyor gibi görünür. Video filmi, muhafaza etmenin, "zamanın yıprattığı" binaların "kâgir yapı" olarak yeniden inşasını gerektirdiğini açıklar; ve "geçmiş yüzyılların güzelliğini parlatmak için yıl boyu yapılabilecek pek çok iş var"dır (bu esnada çalınan müzik, Vivaldi'nin *Dört Mevsim*'i bizi Rönesans zamanına götürür ama mekân Rönesans mekânı değildir). Tarihin süslenmesi gerekir. "Aslına sadık onarım", sahiciliği ima eden ve en sık kullanılan öğedir: "Aslına uygun olarak onarılmış 1830'ların kır evlerinde 1840'lar ile 1950'ler arasının ev hayatını yaşantılayın" (Kuzeybatı İngiltere'deki Gemi Müzesi, canlandırılan sahnelere katılmanın serbest olduğu bir müzedir bu). (Burada üstü kapalı bir şekilde şaşırtıcı bir iddia atılıyor ortaya, tam bir yüzyıl boyunca ev yaşamında hiçbir kesintinin olmadığı ima ediliyor.) Muhafaza etme, onarım ve temsili sunum nosyonları farklı söylemsel stratejiler içerseler bile, bunların herhangi biri sahicilikle bağlantılandırıldığı zaman, geçmişin sonsuza dek orada olduğu, "yaşantılanmak üzere bizim" olduğu görüşü ile geçmişin onu muhafaza eden "biz" olmaksızın, hatta onu hayata geri getiren "biz" olmaksızın kaybolup gitme tehlikesi içinde olduğu düşüncesi arasında bir çelişki çıkıyor ortaya. Bu çelişki, görünüşte, orijinalin temsilinin sahiciliğiyle (doğruluğuyla) çözülür.

Bu söylemlerde gezinen "araştır" ve "keşfet" nasihatleri kökensel bir deneyimi hissettirirler, ama yeniden keşfetmek, talimatsız olmaz. "Heyecan verici keşifler için bize katılın"; "Yorkshire'daki münzevi geçmişin harikalarını araştırmaya ve keyfini çıkarmaya davet ediyoruz sizi"; "keşişlerin kullandığı teknikleri keşfetmeniz için harika bir fırsat..."; "Bradford'ın büyüleyici endüstri geleneğini keşfedin"; "gerçek otomobil

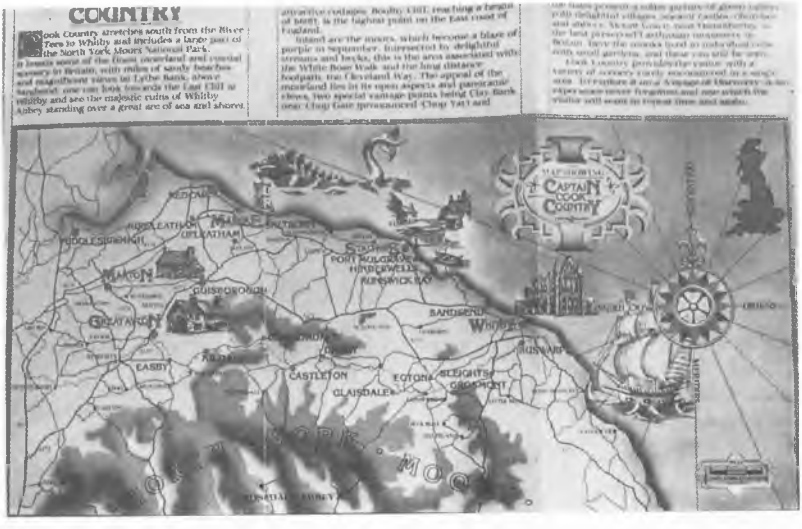
çağını yeniden keşfedin"; "İngiliz Geleneği'nin hazlarını keşfedin". Keşif, turistin yalnızca bir fırsata sahip olmakla kalmadığını, aynı zamanda da bölgeye adım atan ilk kişi olacağını ima eder. Yollar ve patikalar bu konuda çok şey söyler: Yolculuk geriye doğru yapılsa bile, kişisel olarak özel bir güzergâhı keşfetmeye davet ediliriz (geleceğe doğru gerisin geri); ama sonuçta anlatı yapısının zaten yerli yerinde durduğunu görürüz. "Gelenek Yolu" kitapçığı mutat yoldan ayrılma seçeneğini önerir, ama bu ayrılış her zaman bu yola ilişkin anlatının yapısı içerisinde cereyan edecektir –kapalı bir metindir bu anlatı.

Kaptan Cook patikası ("gelenek patikası"; bunlardan daha ne kadar var?), yoğunlaştırılmış Cook keşifleri aracılığıyla keşif yapmayı ve Kuzey Yorkshire manzarasında Cook'un bizim için haritası çıkarılmış hayatının güzergâhını keşfetmeyi vurgular. Bizler Cook ile özdeşleşmeye davet ediliriz; biz de yolculuğa çıkıp keşif yapabiliriz. Ama, haritası çoktan çizilmişse eğer, bu hangi anlamda bir keşif turu oluyor? Turist, bir "Keşif Yolculuğu"nda bölgenin "manzara"sını keşfe davet edilir. Kuzey Yorkshire, keşif yeri olarak keşfedilecektir (Resim 6 ve 7). Kitapçıkların birinde, Kaptan Cook'un, bir bölgedeki seyre değer, ilginç yerleri birbiriyle bağlantılandırmak için bir araç olduğu açık açık söylenir –"bizzat Kaptan Cook'un geçtiği günlerden bu yana pek az değişiklik" olmuştur elbet. Dolayısıyla, Kaptan Cook, manzaranın soyutlanması için bir tür üçüncü terim olarak boy gösterir. Burada yine, belirlenmiş olan yola, kendimiz için keşfetmemiz kaygısıyla hazırlanmış olan yola saplanıp kalmak zorunda olmadığımız anlatılır bize: "Yolun esnek olduğu bilinmeli ve ziyaretçi önerilen yoldan sapma fırsatlarını değerlendirmeli". Buradaki 'meli/malı', keşif deneyimi olacağı varsayılan bir eylem için hantal kaçan bir ifadedir. Patika "doğallıkla" Cook'un kökenlerinden, Avustralya'ya ihraç edilen "kır evi"nin ikamesi olan Kaptan Cook Müzesi'nden başlıyor. Bununla birlikte, "Cook'un evi" denen mebzul miktarda kır evi olduğunu ve Avustralya'da da Cook'un evinin Melbourne çayırlarında olduğunun söylendiğini belirtmeliyim. Ama Cook, Avustralya'da farklı bir tarihin ve farklı bir kökenler öyküsünün bir parçasıdır. Hatta Whitby'de bu tarihin bir "kanıt"ı da bulunur: Burunda bir Cook abidesi vardır ve abidenin üstünde, Avustralya'nın keşfinin ikiyüzüncü yıldönümü vesilesiyle –Cook'un 1770 yılındaki "keşfi"nin ikiyüzüncü yıldönümü vesilesiyle– Avustralya halkının yaptırdığı bir plaket yer alır. Turistlere yönelik bir promosyon olarak 1988'de Whitby'de, Avustralya'da ilk yerleşim biriminin kuruluşunun ikiyüzüncü yıldönümü kutlandı. Whitby'nin turistik tanıtımlarında Avustralya öne çıkan bir öğedir. Peki, Avustralya da İngiltere'deki mahalleri



Resim 6: "Kaptan Cook Ülkesi"

Resim 7: Cook Ülkesinin Haritası



kendi geleneği olarak gösterecek olsa, Whitby bu mahaller arasında yer alır mıydı?

Kaptan Cook endüstrisi son yıllarda gelişti. 1990 yılında Kaptan Cook Ülkesi'nde üç yıllık bir turistik kampanya başlatıldı; bu kampanyada araştırmacılar balonlarla bölgeye ulaştırıldı. Kaptan Cook'un turları, Kaptan Cook Turizm Vakfı açısından belli bir sömürgeleştirme sürecine esin kaynağı olmuş görünüyor:

> 'Modern' terimini Hambledon Tepeleri ve Yorkshire vadileri için kullanan yerel bir kurye, Shirley Knight, "Brideshead ve James Herriott diyarına gidebilirim" diyordu.
>
> "Ve buraların da Kaptan Cook ülkesi olduğunu iddia edebilirim. Kaptan Cook'un buralarda yaşarken nerelere gitmiş olduğunu kim bilebilir ki?" (*The Guardian*, 1 Ağustos 1990)

Aynı makale bir konuğun şunu sorduğunu bildiriyordu: "Cook'un Brontë'lerden biriyle gizli bir ilişkisi olmuş olabilir mi?"

Keşif patikaları tüm ülkeye yayılır. Manzaraya, sözgelimi "Cook ülkesi", "Brontë ülkesi", "Son Yaz Şarabı ülkesi" gibi adlarla kültürel bir nitelik kazandırılır. Dolayısıyla ülke paradigması kurmacayı içerir; Whitby'de, Drakula ve Drakula patikası Cook'la yan yana gider, öyle ki, olgu ile kurmaca arasındaki ayrımı unutmak kolaylaşır. (Bu durumda, çağrışımlardan ötürü Drakula da Avustralya geleneğinin bir parçası haline gelir mi acaba?) Benzer şekilde, Haworth'ta, Brontë'lerin kurmacaları ile kurmaca olarak Brontë'ler arasındaki ayrımın bulanıklaşması ve her ikisinin de gerçek olarak sunulması söz konusudur. Böylece tarih kurmacalaşır; ülke, öykülerin ve karakterlerin sahnesi olarak kurmaca haline gelir. Bunun gerçek tarih olmadığı söylenerek gösterilecek ahlakçı bir tepkinin öngörüsünün tersine, olgu-kurmaca karşıtlığıyla böyle oynanması, tüm tarihin mitikliğine işaret ederek "gerçek tarih" fikri açısından yıkıcı bir rol üstleniyor olmasın? Dahası, "ülke" ve "patika"dan söz edilmesine rağmen, farklı tarihsel simaların –örneğin, Cook ve Brontë'lerin– söylemsel olarak aynı tarzda işlev gördüklerinin varsayılması zorunlu değildir. Bana kalırsa, Brontë ülkesi bir yana, Haworth'ın yaşattığı keyiflerden biri, olgu ve kurmaca karşıtlığıyla oynanmasıdır: Kırda gezinirken hem Emily'yle hem de Heathcliffe'le özdeşleşmek mümkün. Emily'nin kurmacalarında ortamı olduğu gibi kullanmış olması (bunun en aşikâr örneği, *Rüzgârlı Bayır*'ın "Tepelerde" bölümüdür) buna davetiye çıkarır. Tutkuları anlatan bir kurmacanın damgasını yemiş olan bu manzarada belki de öykülerin dönüştürülmesine elveren bir uzam açılmaktadır (de Certeau, 1984; Morris, 1988b: 37).

Bir mahalden öbürüne, sanki bunlar bir öykü anlatıyorlarmışcasına geçilir: Müze, patika, galeri, öyküyü anlatır: Sözgelimi, "iş başındaki atların öyküsünü anlatan bu benzersiz müze". De Certeau'nun iddia ettiği gibi müze ile öykü anlatma arasında bir çelişki varsa eğer, bu çelişki "yaşayan müze", "bizim öykümüz", "bizim yaşayan geçmişimiz" nitelemeleriyle çözülür görünüşte. Turist, sadece uzaktan bakmaktan, geçmişin müzedeki ölü, törpülenmiş anlanna bakıp durmaktan daha fazlasını yapmaya davet edilir. Ne ki, müzenin bir alanın sınırlandırılması olarak gördüğü işlev ile başvuru, yani yaşayan bir geçmişe, anıya yapılan başvuru arasında bir çelişki var yine de. Yolculuk metinleri ile öykü anlatımında yaratılan hareket çizgisel bir harekettir, hareketsiz kılan bir harekettir; burada başıboş gezinmekten söz etmemekteyiz. Bergson'un açıklamasında olduğu gibi, düz çizgi, her şeyi sözgelimi geleneğe (Gelenek Yolu, gelenek patikası) indirgeyerek homojenleştirir. Daha açık söylemek gerekirse, "gelenek" kavramı düz bir çizginin çekilmesine izin verir. Egemen cümle kuruluşu "...dan/den ...ya/ye" bu homojenleştirmenin bir görünümüdür ve tarihin ayrı parçalarını birbirine bağlamanın aracıdır. Kimi durumlarda bu söylem biçimi ile yol ya da patika arasında dolaysız bir bağlantı vardır: "Krallığın savaş alanlarının kargaşası ve çatışmalarından, sığınılan kasabaların huzur ve asudeliğine kadar Gelenek Yolu tarihin bin yılını bir bütün haline getirir". Tarihin zamanı, yol aracılığıyla, cümle aracılığıyla nicelleştirilir, uzamsallaştırılır. O nedenle insan, bir yeniden anlatma için, kişisel bir anı için herhangi bir yer bırakılıp bırakılmadığını merak eder.

Geçmiş olma hali, şimdi ve geçmiş arasında kurulan bir dizi karşıtlık aracılığıyla söylemsel olarak üretilir, ne var ki, birer karşıtlık olarak ayrı tutulmaları yine de başarısızlıkla sonuçlanır. Bu, en genel düzeyde şu noktada belirgindir: Turist gerisin geri geçmişe adım atmaya, geçmişi yeniden yaşamaya davet edilir, ama bu yeniden yaşamanın biçimi tüketimdir. Bergson'un yaklaşımıyla bakıldığında, geriye uzanma fikrinin temsil olmasından ve bundan dolayı nicelleştirme olmasından ötürü, bunların arasında herhangi bir çelişki yoktur. Daha doğrusu, şimdide "yaşıyor" olsa bile geçmiş yeniden yaşanamaz.

Geçmiş olma halinin üretimindeki paradoksal durumlardan bazı örnekler sunmama izin verin. Bu paradokslar, "geçmiş"in "şimdi"yle bağıntılı ve "şimdi" çerçevesinde temsil edilme tarzlarına dikkat çekmektedir. Yollarda, çoğu zaman da patikalarda arabayla yol alınacaktır: Turist, zaman içerisinde geriye doğru yolculuk yapmaya, modern otomobilden önce yolculuğun çok daha aheste yapıldığı bir zamana arabayla yolculuk yapmaya davet edilir. Birçok mahal eski yılların ulaşım biçimlerini yaşantılama

vaadi sunar: "Bir buharlı trenle kanal vapuruyla atların çektiği arabayla eski moda bir otomobille duygusal bir yolculuğa çıkın" Aheste geçmişe bu duygusal geri dönüşün ironisi, arabayı gerektirmesidir: Kaçmaya davet edildiğiniz sorunun aynısıyla uğraşmak zorundasınız: "Park sorunu" ve bu sorunun "bol park yeri"yle çözüme kavuşturulması, bu gelenek mahallerinin ortak özelliğidir.

Tekrarlama, anımsama çağrıları, turun anısı ile geçmişin anısı arasında gidip gelir çoğu zaman. Sözgelimi, Cook'un öyküsünün bir tekrarına işaret edilerek şu söylenir: "Bir 'keşif yolculuğu'yla Cook'a ulaşmak, ziyaretçinin defalarca tekrarlamayı isteyeceği unutulmaz bir deneyimdir". Ve, "Geçmiş Günler" kitapçığında, "gündelik hayatın telaşesini ve gerilimini arkanızda bırakmaya, zanaatkârlık ve icat çağına geri dönmeye" davet edilirsiniz; bir dizi mahal betimlenir ve bu betimlerin ardından şu gelir: "Asla unutamayacağınız bir deneyim", "ne güzel zaman geçirdik, değil mi?" (Resim 3) Görünüşte bu, geçmişi yaşantılamaktır, ama aynı zamanda gezi deneyimidir.

Geçmiş eğlencelidir. Başat mesaj, tarihin eğlenceli, keyifli olduğu, hoşça vakit geçirttiğidir. Aslında izlerkitle eğlenmeye yöneltilir genelde. Bu ciddi tarih değildir ve eğitim nadiren zikredilir. Bradford Endüstri Müzesi'nde rastgeldiğim, belli bir döneme özgü olmayan giysiler giymiş, Viktorya dönemi disiplinini inceleyen bir bölük okul çocuğu ve öğretmenleri, eğitim bahanesiyle sınıftan kaçmış gibiydiler. Oysa bu özgün müze eğlendirici deneyimler sunma iddiası taşımaz; "tatbiki" bir müze olmaktan ziyade endüstriyel mirası muhafaza etmektedir ve müzenin her tarafındaki araç-gereç dükkânları ile çay ocakları dışında "eğlence" niyetine sunulan bir özelliği yoktur. Bu okullu kalabalık orayı "yaşayan tarih"e ve eğlenceli bir ortama dönüştürmüştü; gösteri halindeydi bu topluluk. Mahaller arasında farklılıklar var, ama genel olarak söylendikte, tarih bir vakit öldürme faaliyeti olarak tüketilecektir. Geçmiş ve keyif arasındaki bağlantı, keyifli zahmetsiz, hoşça vakit geçirten bir geçmişe başvurularak kurulur.

Bu geçmiş bir dizi birbiriyle bağlantılı karşıtlık yoluyla üretilir: Zanaat-kitlesel üretim, nitelik-nicelik, aylaklık-çalışma. Ve burada çok aşikâr paradokslar var: Zanaat ve nitelik, tarihin metalaştırılmasında metalaştırılır. Bu nokta, öbür metalaştırma biçimleriyle –her mahalde bulunan, buranın özellikleriyle pek bir ilgisi olmayan aynı tür malların satıldığı araç-gereç dükkânlan, çay salonları, hediyelik eşya mağazalarıyla– yakından ilintili. Bunlar genellikle keşfedilecek olan şeyin bir parçası olarak sıralanırlar: "Sanatını, zanaatını ve antikacılarını keşfedin" (Calderdale Endüstri Müzesi'nin bitişiğindeki Piece Hall). Turist, araç-gereç dükkânlarında pazarlık peşine düşebilir, Viktorya ortamında sütlü çay içebilir vb. Tarih, tüketilmeyi

bekleyen alet-edavat ambarıdır. Geçmişle ilintisi oldukça zayıf olan pazarlık yapma faaliyeti, tarihin, eskinin tüketilmesinin bir metaforu haline gelir.

Burada ortaya çıkan şey, eğlence ve metalaşma arasındaki yakın bağlantıdır; eğlence deneyimi bir metalaşma kültürü içerisine oturtulur. Biriktirme hazzı da –genellikle mahallerin kendileriyle değil, buralarla özdeşleştirilmiş yadigârların sayısıyla ölçülen ziyaret edilmiş mahal sayısı da– bununla ilintilidir. Ve keyif, sonuçta geçmişin "munis"liğiyle ilişkili olan avutucu, kodlanmış bir keyiftir. Geçmiş yalnızca metalaşmakla kalmaz, aynı zamanda rahatsızlık vermeyen bir geçmiş haline gelir. Bu geçmişte şiddet ya da baskı yoktur, farklılık ya da kesinti yoktur.

Bu söylemlerin sundukları "tarihler" Nietzsche'nin *Unzeitgemässe Betrachtungen*'de[Zamana Aykırı Düşünceler] sınıflandırdığı tarih kiplerine tam olarak tekabül etmiyorsa da, Nietzsche'nin yaptığı eleştirel betimlerden bazıları burada çok isabetli görünüyor: Sözgelimi, "bir kimsenin görüş alanına giren eski ve geçmişten kalan her şey sonuçta yavan bir biçimde eşit ölçüde saygıya değer kabul edilir" (Nietzsche, 1982: 74). Bununla birlikte, insan, bu gelenek söylemlerinde eğlenceye tanınan ağırlığı düşününce "saygıya değer"liğin nerede kaldığını merak ediyor. Hem Nietzsche hem de Benjamin geçmişte yaşamaya, "bir çağı yeniden yaşama arzusu"na (Benjamin, 1969: 258) eleştirel yaklaşıyorlardı. Nietzsche ve Benjamin'in itiraz ettikleri tarih yaklaşımları gelenek söylemlerinde açık seçik ortadadır: "Hepimiz yiyip bitiren bir tarih sıtmasından" ve "bir çağın tarihle tıka basa doldurulması"ndan muzdaribiz (Nietzsche, 1982: 60, 83). Gelgelelim, burada mesele, tarihe ya da geçmişe karşı ya da taraf olma meselesi değil. Nietzsche ve Benjamin tarihin belli kullanımlarına, bilhassa ilerleme düşüncesine eleştirel yaklaşıyorlardı: Geleceğe yansıtılan nostaljik geçmiş. (Bunun İngiliz Geleneği söylemlerinde kesin kanıtları var: Gelecekte şanlı geçmişimize geri dönmek.) İlerlemenin geriye yönsemeli bakışının karşıtı olarak, Nietzsche ve Benjamin, tıpkı Bergson gibi, ileriye doğru hamle edişle, oluşla (*becoming*) ilgilenmekteydiler. Benjamin'e göre (1969: 256), zamansallaştırılmış tarih kefaret imkânını sunuyordu: "Geçmiş, kendisiyle birlikte, kefarete işaret eden bir zamansal belirti taşır".

İngiliz Geleneği söylemlerinde böyle bir kefaret uğrağının, yani henüz ekonomik rasyonelliğin sahip çıkmadığı ya da tarihsiciliğin sabitlemediği bir deneyimin kaydının bulunduğunu ileri sürmek, muhtemelen çok ileri gitmek olur. Aslında, bu söylemlerin –zararsız olmak şöyle dursun– tepkisel oldukları yönündeki yaygın iddia belli bir haklılık payı taşımaktadır. Bu söylemlerin İngilizlik açısından tekil ve dolayısıyla ırkçı olduklarına kuşku yok; ayrıca, hem imparatorluğun çöküşü hem de Britanya'nın "Batı"

ve "Doğu" Avrupa ile bağıntısı bağlamına yerleştirilebilecek nostaljiden de kuşku duyulamaz. Şanlı bir geçmişi sürdürme izleği politik gündemde epey yer tuttu. Ama bu noktada bir muğlaklık var ve bu söylemler, Bergson'un söyleyeceği gibi, çoğulluk çerçevesinde düşünülebilir –böylece bizi gerisin geri belleğin çoğulluğuna ulaştırabilir.

İngiliz Geleneği söyleminde, anımsamaya davet edilmenin ötesinde, neyi, nasıl anımsayacağımız da anlatılır bize. Anıların söyleme geçirildiği bu süreç, Bergson'un geçmişi bilinçli olarak hayal etme düşüncesine ve Benjamin'in istençli bellek anlayışına tekabül eder. Benjamin'e göre, mekanik yeniden üretim böyle bir belleğin kitlesel üretimini mümkün kılmıştır. Mekanik yeniden üretimin başlangıçtaki cazip yönlerinden biri, daha önceleri azınlığın mülkiyetinde olan şeyleri çoğunluğun erişimine sunmuş olmasıdır. Gelenek söyleminde zanaat üretiminin sahiciliğine yönelik bir nostalji vardır ve bu sahiciliğin anısı kitlesel olarak üretilmektedir. Anının kitlesel olarak üretilmesine karşılık, bireysel ya da kişisel anı düşüncesine de sürekli başvurulur. Ve bu söylemlerde anı, yalnızca görmeyle ilintilendirilen anı değildir: Sahip olduğumuz varsayılan bellekte ses ve koku sürekli yeniden ortaya çıkar. Kısacası, bu söylemlerde duygulanıma ve duyumların nitel farklılıklarına başvurulmaktadır. Hatta amaçsız bir sürüklenişe bile başvurulmaktadır: "Tamamen farklı bir hayat tarzının sürükleyişine bırakın kendinizi" (Shibden Hall Etnografya Müzesi, Halifax).

Daha önceki ulaşım biçimlerine, sözgelimi trenlerin sesi ve kokusuna sürekli yapılan göndermeler, modern ulaşım biçimlerinin teknolojisinin deneyimine değinmektedir açıkça: Dar yolculuk mekânlarında duyuların engellenmesi ve uçak, otomobil ve modern trenlerle uzamda gerçekleştirilen hareketi karakterize eden hareketsizliktir bu deneyim (de Certeau, 1984: 111). De Certeau (1984: 112), trenin rasyonelleştirilmiş panoptik hücresinin hareketsizliğiyle kıyaslandığında tren istasyonunun hareketlilik olduğunu söyler. Bu nedenle, daha önceki yolculuk tarzlarından ve demiryolu istasyonlarının yeniden inşasından söz edilmesinin nostalji olarak yorumlanabilmesine karşılık, bu noktada bununla eşanlı olarak başka bir uğrak da olabilir: Nostaljik değil, olumlu bir arzu –duyumsamak, temas etmek, koklamak, hareket etmek. (Keighley ve Worth Vadisi Demiryolu yalnızca eğlence için ve turizm amaçlı kullanılır, ama yerel hayatın bir parçası, ritüellerin mahali haline gelmiştir. Yaşayan tarih bu olmasın sakın?) "Yaşayan tarih", farklı "geçmişi yaşama tarzları" çerçevesinde düşünülebilir. Bu noktada yine, söylemde bir geriye dönüş, geçmişin yeniden yaşanmasına başvurma ve böylece sabitleştiren bir işlem vardır. Ama aynı zamanda bunun bir erteleme etkisinin de olduğu düşünülebilir:

Geçmiş anın göndergesi elden kaçıyorsa eğer, başka anıların zihinde canlandırılmasının yol açtığı bir hareketin mümkün olmasına ne diyeceğiz? Belki de insanlann keşif yolculuklarında "aradıklan" şey, şu yakıp dağlayan tesadüf kıvılcımıdır, zamanın damgasıdır. Bu, yaşayan, hareket eden bir "şimdi"deki bir geçmiş olacaktır.

Bu yolculuk ve anı metinlerinin düz bir çizgi izlediklerini, hareketsizleştirdiklerini ileri sürmüştüm. Gelgelelim, de Certeau'nun (1984: 115) "her öykü bir yolculuk öyküsüdür –bir uzamsal pratiktir–" iddiası, bizi bu metinlerde hiç değilse iki uğrağın olduğunu düşünmeye davet etmektedir. Bir uzamsal pratik, kendi de dönüşüm olan bir okumadır. Öğelerin bir "yer"deki ya da yazılı metindeki mevzilenme düzenine karşıt olarak, uzamsal pratik öğeleri zamansallaştırır, seferber eder (de Certeau, 1984: 117). Özelde öykü ve anlatı konusunda de Certeau (1984: 129), haritadan farklı olarak bu metinlerde oluşturulan sınırların "uzamdaki hareketler"i vurguladığını, bu sınırların –işaretlenmiş olmakla birlikte– "nakledilebilir" olduklarını iddia eder. Durma noktası açısından istikrar yoktur.

İngiliz Geleneği metinleri kesinlikle yolculuk ve öyküler "hakkında"dır ve bazı bakımlardan öykü anlatıcılığına ve harekete başvururlar. Öbür yandan, bu metinlerde, sınır oluşturma ve bir mahali nasıl okumak ya da gezmek gerektiği konusundaki talimatlar ağır basar. Peki bu durumda, yolculuk-öykü pratiklerinde bu metinlerin nasıl kullanıldıklarını ve insanların önerilen yolu ya da gezinti patikasını izleyip izlemediklerini kim söyleyecek? (Bkz. Morris, 1988b: 36-44.) Bir yerleştirme yapan bu metinler arasında ve bunlar ile kişisel güzergâhlar arasında mekik dokunurken uzamsal öyküler yazılamaz mı, anımsanmaya değer şeyler serpiştirilemez mi? Müze, patika, kitapçık, yapılandırılmış birer uzamdır, metindir (patika müzeden ya da kitapçıktan daha açık uçludur belki de); ama bunların inşa edilmiş düzeninin dıştaki ve öteki tarafından –bilinçdışının birtakım halleri tarafından– "delinip yırtılarak açılması" mümkündür. Ve ilginç bir şekilde, neredeyse buna davetiye çıkarmaktadırlar.

Yer Duygusu: Bondi

Bondi bir ulusal kimlik mahalidir: Avustralya kumsaldır ve *asıl* kumsal budur. Öyle midir? Bu bölümde Bondi'nin bir ulusal simge olarak üretilişini ve Bondi'nin *asıl* kumsal olarak oluşturulmasında sık sık boy gösteren popüler mitleri ve imgeleri ele alacağım. Bondi'nin böyle bir simge olarak iş gördüğünü, Bondi'de birleştirici birşeyler olduğunu ya da Bondi'ye gös-

terilen bağlılığın soyut bir birliğe, ulusa gösterilen bağlılık olduğunu varsaymanın hatalı olduğunu belirtmeme izin verin. Bondi tartışmalı bir mahaldir; kamusal söylemde gerçek Bondi, sahici Bondi konusunda, onun kime ait olduğu ve kimin ona ait olduğu konusunda çekişmeler var. Ama, Bondi'ye ilişkin rakip iddialar Bondi'yi Avustralya ile eşitleyen bir ulusal simgeye başvuruyorlarsa eğer, bunu strateji gereği yapmaktadırlar. Ve bu iddialar birleştirici etkiler yaratmak şöyle dursun, farklılıkları ve farklı Bondi'leri gün ışığına çıkarmaktadırlar. Benim buradaki iddiam tek bir Bondi olmadığıdır. Bir kimlik olarak Bondi sonuçta sökülmektedir. Dahası, bu kumsalın yaşantılanmasında, kumsalı sabitleme girişimlerinden sıyrılan birşeyler olduğunu savunacağım. Savlarım yer sorunu etrafında dönüyor, çünkü Avustralya ulusal kimliğinin öbür simgelerinden farklı bir şekilde, Bondi bir yer olarak oluşturulur. Bununla birlikte, bir "yer" farklı anlamlar ifade edebilir. Bu nedenle, bir yerin temsilde ayrıntılandırılması ile –hareketten, ertelemede cisimleşen anlam olan– "bir yerde olma tarzı" arasında ayrım yapacağım. Tartışmalar yer hakkındadır. Bondi'nin anlamına ilişkin çekişmelere eşlik eden kimlik arzusu (bu kimliğin zorunlu olarak "ulusal" olması gerekmez) ve mevcudiyet arzusu bunun bir yönüdür. Ama yer aynı zamanda, bir mevcudiyet olarak Bondi'yi imkânsızlaştırır.

Dolayısıyla buradaki analiz, "yer"in, yerin farklı anlam biçimlerinin ve bunlar arasındaki gerilimlerin ayrıştırılmasıdır. Bir yandan, Bondi etrafında geliştirilen söylemlerde kökenlere duyulan nostaljik bir arzu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır ve bu arzu Bondi'nin bir ayna mahali olarak üretilmesiyle ilintilidir. Nostalji bilhassa metalaşma sürecinde ve Bondi'nin bir yer olarak pazarlanmasında barizdir; temelde Bondi'nin turist bakışının nesnesi olarak oluşturulmasından ibaret bir şeydir bu. Öbür yandan, nesneleştirici bir bakışı reddeden ve farklı bir arzuyu kaydeden bir "orada olma" tarzı olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bu arzu temelde dokunma duyusuyla ilintilidir, ayna niteliği taşımaz. Ve, nostaljik söylemin istençli belleğinin karşıtı olarak istençdışı belleğin duygulanımsallığında, belki de, Benjamin'in metalaşma dünyası için yıkıcı olan kefaret uğrağı olarak tarif ettiği bir uğrağı ayırt etmek mümkündür.

Bondi kitabında 1930'lu yılların yolculuk afişinin (Resim 8) yanındaki tanıtıcı yazıda şöyle söyleniyor:

> Bondi her zaman, genelde Avustralya'da olup bitenleri yansıtmıştır. Avustralya'ya özgü olan her şeyi küçük bir alanda bir biçimde bileştirir Bondi. Özünde bir sayfiye ortamıyla bileşik olmak üzere açık hava hayatının tüm öğelerini barındırır. Bu, bir çelişki gibi görünse de, değildir aslında (Drew vd., 1984: 27).



Resim 8: P. Trompf, Yolculuk Afişi

Gazete bayilerinde satılan bu kitap, mitlerden, kamusal anılardan, anekdotlardan, yaşantıya dayalı açıklamalardan ve görüntülerden oluşur. Bir dizi farklı kaynakta bulunan, sık sık tekrarlanan ve popüler basının başmakalelerinde yeniden üretilen öyküleri hiç değiştirmeksizin tekrarlar. Bu, Bondi'nin üretilmesinin karakteristik bir görünümüdür. Çeşitli yerlerde yayımlanan bir yolculuk reklamında yer alan Avustralya görüntüsünde, resmin altında Bondi yazar: Bondi Avustralya'nın temsilcisidir. Bu görüntü, "Avustralya'ya özgü olan her şey"in *bileşimini* gösteren bir foto/görüntüdür, bir paradigmadır. Bunun gibi görüntüler, Avustralya ulusal kimliğindeki çelişkili öğelere ya da kendimizi kent konumundan hareket ederek doğa yakasında tanımlama paradoksuna hayali bir çözüm sunar. Genelde bir karşıtlık olarak görülen şey, Bondi örneğinde bir bileşim ya da süreklilik haline gelir.

Öyleyse, ulusal kimlik söylemlerinde doğa-kültür karşıtlığı nasıl işlemektedir ve Bondi bu söylemlerde nasıl boy göstermektedir? Doğa, bazı açılardan bir geçmişin ikamesidir. (Bu durum, Avustralya geleneği olarak kurulacak bir geçmişin yokluğunda özgürleştirici bir etmen olabilir, ama üzerinde durmak istediğim şey bu değil.) Mitik bir ulusal tarih inşa etmek ya da kökenlerin yerini tayin etmek sorunlu bir iştir: Ulusun hayali bir "çok eski geçmiş"i (Anderson, 1983: 14-16) için hangi geçmişten yararlanılacaktır? Böyle bir geçmişin kaynağı olarak Britanya'nın reddedilmesiyle, kendimize ayırt edici bir özellik bulmak için doğaya döneriz. (Buradaki "biz"in "Avustralya" olduğuna dikkat ediniz.) Yolculuk broşürleri Avustralya'nın "en eski kıta" olduğunu, ezelden beri var olduğunu –yerlileri ve hayvanlarıyla, yaşayan bir müze olduğunu– anlatır bize. Avustralya, kültür ya da medeniyete bakmaksızın varlığını sürdüren, zamanın olmadığı bir ülkedir (ya da rüya-zamanın, rüya-zaman turlarının ülkesidir). Yerli kültürünün bu şekilde içerilmesinin daha aydınlanmış bir değişkesi, "yeryüzünün en eski süreğen medeniyeti"dir. Burada "süreğen", bu medeniyeti doğa-kültür karşıtlığının doğa yakasında tanımlamanın bir yolu oluyor. "Biz" geçiciyiz. Bizim aşkınlığımız doğadadır. Beyaz Avustralya'nın ulusal kimliğinin barındırdığı çelişkilere, bilhassa da savanın, manzaranın, çölün, kıtanın merkezinin imgesel kuruluşundaki çelişkilere birçok yorumcu dikkat çekmiştir (Hamilton, 1984); bu çelişkiler sorunun bir parçasını, kimlik arama ihtiyacını oluşturur.

Nüfusu doğu kıyılarında yoğunlaşan epeyce kentli bir toplum, "gerçek biz"i içerilerde arar. Bizim, öteki olarak doğayla bağıntımız muğlak bir bağıntıdır: Korku etrafında yapılanmış bir arzu. Manzara harika, ama tehditkârdır. Merkez boştur –soluk kızıl (ürkütücü) merkez. Bu, ötekiliğin

doldurduğu ilginç bir boşluktur. Öyküler, dokunulmaksızın öylece kalması gerekenin haşin, dağınık bir doğa olduğunu anlatır bize. Bu, bizim ait olmadığımız bir doğadır: Kâşifler korkunç akıbetlere uğramışlardır; ava çıkan turistler, timsahlara yem olmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadırlar; insanlar savanlarda kaybolurlar ("Asma Kayada Piknik" miti); dingolar,* anneler, bebekler vs. Manzarayla kurulan bağıntı, tedirgin edici öğe olan anne/ötekiyle kurulan bir bağıntı olarak anlaşılabilir. Sözgelimi, Manning Clark, "boşluk"tan, "hiçlik"ten, "mantıksızlık"tan söz eder ve "tek ortak şeyimiz, ortak anamız Avustralya toprağıdır" der (*Good Weekend*, 1 Ağustos 1987); kısacası, eksiklik olarak kadınsılık söz konusudur.

Ulusal kimliğin bir simgesi olarak Bondi de karşıtlığın doğa yakasında yer alır, ama bu farklı bir tarzda olur. Burada doğa, kutsallaştırılmaktan, ziyaret edilip terk edilmekten ziyade işlenir (*cultivate*), uğraşılır doğayla. Kumsal konusunda bir muğlaklık yoktur; gündelik bir şeydir kumsal, içerilecek bir ötekidir. Bizler kumsalda doğal olabiliriz, kendimizi doğanın yerine koyabiliriz. Ve bu aşina olduğumuz bir yerdir: Tekinsiz anne bedeni merkezle, bizim merkezden yoksunluğumuzu dile getiren bir merkezle yer değiştirir. Bondi, tekrarlanan bir geri dönüş mahalidir –geri dönüş ziyaretleri ve kendilerini sürekli tekrarlayan dalgalar. Ve Bondi'de yaşanır. Her ne kadar aşina olsa da, Bondi'nin mahiyetinde ezeli birşeyler vardır: Yere, bilhassa denize –hayatın kaynağına– her geri dönüşle birlikte ortaya çıkan sonsuz bir yeni kökenler bulma imkânı. Şu halde, doğanın burada içerilebileceği görüşü ile içerilmeyi boşa çıkaran bir öteki olarak doğaya bağlanma arasında bir gerilim vardır. Ve olumlu bir arzu yapısında, öteki olarak doğayla kurulacak bir bağıntının yeniden şekillendirilmesi imkânı bu gerilimde yatmaktadır.

Bondi'yi farklılaştıran, merkezin kutsallığı (*sacred*) karşısında onu dünyevi (*profane*) kılan şey, kentin doğayla bileşimidir; bir yer olarak Bondi böyle üretilir. (Bondi, Avustralya'nın en büyük kentinde nüfusun en yoğun olduğu bölgede bulunmaktadır.)

> Kumun içinde şıringalar, dalgaların üstünde doğum kontrol hapları, kumsaldaki atık metalleri toplayanlar, hayvan pisliği gibi yayılmış eski fotoğraf filmleri, tuvalette cankiler: Bondi yadsınamaz ölçüde kentlidir. Ama deniz denizdir ve Bondi örselenmiş kabuğu içerisinden zaman zaman bir inci gibi parlar. Bir kent sahili olması onun cazibesidir, onu vazgeçilmez kılan özelliktir (Steward, 1984: 28).

* Avustralya'da yaşayan bir tür yabani köpek. (ç.n.)

Kent bağlılıklar üretir, bir doğa mahaline "düşkünlük" üretir. Paradigmayı oluşturan Bondi görüntüleri, doğa ve kültürün, bu iki öğe arasındaki karşıtlık bağıntısını çözüme kavuşturmayı hedefleyen bir tarzda bileştirilmesi sayesinde, bu bağlılıkları, "düşkünlüğü" kışkırtır.

Bondi'nin görüntüleri her yerde hazır ve nazırdır; yayınlarda, kamusal mekânlarda –Meclis Binası, Kültür Merkezi, restoranlar ve kafelerde– ve özel mekânların duvarlarında yeniden işleme sokulan (*recycle*) görüntüler arasında çarpıcı yapısal benzeşiklikler (*homology*) vardır. "Eski fotoğraf", Bondi fotoğraflarından hazırlanan seçkilerde ağır basar ve kendisine her zaman bir yer bulur. Sözgelimi, Bondi'nin 1870'li yıllardan kalma fotoğrafında kirlenmemiş doğa olarak Bondi görüntüsü, "bak nasıldı, ama ne kadar çabuk değişti" tepkisinin üretilmesine yol açar. Bu tepkiye davetiye çıkaran şey, bu görüntünün sık sık, doğadan kültüre geçişe ilişkin bir anlatı sunan bir "tarihsel" dizi içerisinde konumlandırılmasıdır. Bunu izleyen fotoğraf 1880'li yıllara aittir ve kumsaldaki insanları sergiler: "Doğa" aynıdır ve insanlar tamamen giyiniktir –kültür ile doğa birbirinden ayrıdır henüz. Sonra 1920'li yıllara geliriz, otomobiller ve binalar çıkmıştır ortaya, önceki ağaçlar yok olmuştur; görülen, kumsaldaki "mayolu" kalabalık ve yerleşikleşen kentli kamusal hayattır: Kültür ve doğa bileşmiştir (Resim 9-12). Bu görüntülerin (bilhassa 1920'li ve 1930'lu yıllara ait epey çok sayıda görüntünün) Bondi'yi moda bir yer olarak üretmekte nasıl kullanıldığı sorusuna geri döneceğim; ama burada bu görüntülerin rahatlatıcı keyfine ve doğa-kültür bileşiminin pürüzsüzlüğüne dikkat çekmek istiyorum: Burada her şey elimizdedir.

Gelgelelim, bu aldatıcıdır. Bondi'nin kültürünü ya da doğasını neyin oluşturduğu ya da bunlann nispi değerlerinin ne olduğu konusunda pek bir görüş birliği yoktur. Bir yandan, kültür, potansiyel olarak denetim dışı olan doğayı denetler ve dolayımlar. Öbür yandan, kültür doğanın güzelliğini tahrip eder: Kültürün istenmeyen öğeleri Bondi'yi sevimsizleştirir. Kumsalda doğal tehlikeler vardır, ama bunların denetlenmesi olumlu bir tarzda değerlendirilir. Bondi mitolojisinde dev dalgalar ve köpekbalığı felaketleri, doğayla mücadele ve doğayı alt etme öyküleri öne çıkar. Öykünün akışı içinde köpekbalıkları yenilgiye uğratılmış (*Daily Telegraph*, 14 Ocak, 1950; *National Times*, 6-12 Nisan, 1980) ve "dev dalgalardan duyulan korku 1930-50 arası ortadan kalkmış"tır (*Follow Me*, Ağustos 1984). Dalgalarla mücadele eden cankurtaranlardan ulusal kahramanlar olarak söz edilir. Bu tarihin mitik olayı, "görülmedik" büyüklükte dalgaların yüzlerce insanı açık denize sürükleyip götürdüğü 1938 yılının Kara Pazar'ıdır. Bu olay, "hayatları için savaşan insanlar", "korkudan çılgına dönmüş

sörfçüler" (*The Sun*, 3 Ağustos 1964; *Mirror*, 8 Mart 1972), "kaos", "ölümler", "bir savaş alanı", "kurtarılan hayatlar", "sevginin dünyada başardığı en büyük iş" gibi deyişlerle anılır (Drew vd., 1984: 45, 53; White, 1981: 155). Son yılların gazete haberleri ise, artık turistlerden korunmak gerektiğini iddia ederler –Bondi onların yeri değildir, gider ve bir daha dönmezler. Dev dalgalarla mücadele devam ediyor, ama bugünün yaygın iddiası, –denizdeki birincil tehlike ya da felaket olarak– lağım pisliğinin köpekbalıklarının yerini aldığıdır. Kültür doğanın düzensizliklerini sınırlandırsa bile, aynı zamanda kendi düzensizliklerini de getirmektedir. "Harika Bondi'de dalgalardan öte bir şeye meydan okuyorsunuz...!", "hırsızların, sapıkların, alkol ve uyuşturucu bağımlılarının, sokak serserilerinin –ve zaman zaman hayasız giysilerin– saldırısına uğrama riskine giriyorsunuz" (*The Sun*, 14 Şubat 1975). Şu halde, kimi söylemlerde, tek düzen doğal düzendir.

Lağım pisliği Bondi hakkındaki tüm konuşmaların baskın konusu haline geldi: Kötü doğa iyi kumsal kültürünü kirletmektedir. Bütün bir hayat tarzı –yaz mevsiminde kumsaldaki hayat tarzı (Avustralyalılar kış mevsimini unutmayı tercih ederler)– tehdit altındadır muhtemelen. Son iki yıldır, "*kumsal* Bondi" merkeze alınarak, tüm kumsallardaki lağım pisliği konusunda kamusal bir haykırış yükseltiliyor. Medyanın bu konuda bir habere yer vermediği gün handiyse yok gibi; kamu hizmeti ve politikası büroları konuya önemle eğilmektedir; 1989 yılının Uğurlu Cuma'sında Bondi'de düzenlenen devasa bir rock konseri de dahil olmak üzere protestolar devam etmektedir. Eylül 1989'da, "Sidney'in kanalizasyon düzenlemesi için 4.5 milyar dolar" diye bir manşet atılmıştı (*Sydney Morning Herald*, 11 Eylül 1989). Polis hizmetleri hariç tüm alanlarda kapsamlı bir tasarruf tedbirleri uygulaması başlatan bir hükümet, lağımlar konusunda yapılan büyük harcamaları gururla duyurmaktadır. Lağım pisliği sorunu, Bondi'yi eksen alan öykülerin artmasına fırsat sağlar. Lağımların, bilhassa denizin altındaki tünellerin belli bir cazibesi var. Lağım pisliği kökenlerimiz hakkındaki, kirlenmenin kaynağı hakkındaki kuşkularımızı yüzeye çıkarır. (Kirlenmenin kaynağına şu manşette değinilir: "Her kıça bir tıkaç, lağım pisliği krizimiz sonunda çözülüyor" [*Sydney Morning Herald*, 22 Kasım 1989].) Şimdi bu koşullar altında, bir insan denizden nasıl olur da yenilenmiş olarak çıkar?

"Harika Bondi" ifadesinin kökeninde, sık sık yeniden kullanılan 1920'lere ait bir posta kartı vardır. "Çirkin Bondi", "ama sen güzel değilsin Bondi" (*Daily Mirror*, 25 Kasım 1968) ifadeleri, bu posta kartına yapılmış göndermelerdir. Bondi "tatsız", "bayağı", "ucuz ve cafcaflı", "zevksiz", "pejmürde", "virane" diye betimlenir. Çirkinlik mimariden, prezervatiflerden,



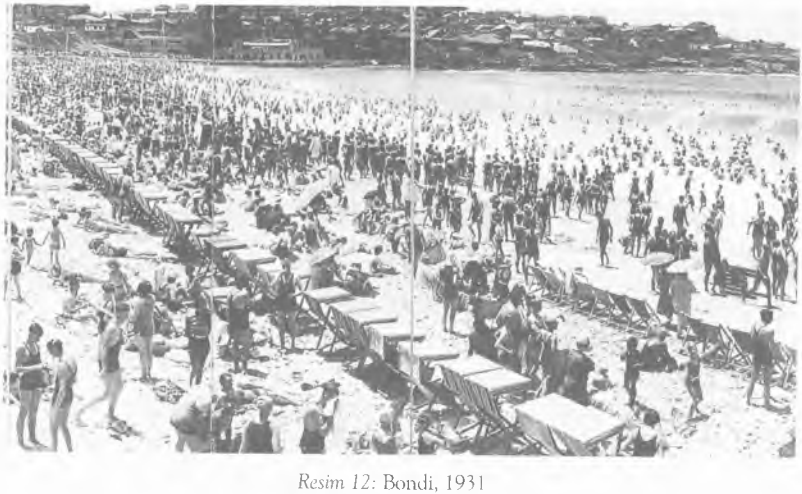
Resim 9: Bondi, 1870'ler



Resim 10: Bondi, 1880'ler



Resim 11: Bondi, 1920'ler



Resim 12: Bondi, 1931

balık-kızarmış patates paketlerine, kirlenmeye ve istenmeyen insanlara dek uzanır ve bunları yoğunlaştırır. Bazı söylemlerde sevimsizlik hakkındaki değerlendirmenin tersine çevrilmesi söz konusudur: "İnsanlar bakımsızlığın estetiğini anlamıyorlar. Bondi'nin bakımsızlığı harikadır" (*Mode Magazine*, Temmuz 1985). Bondi'nin ne olması gerektiği konusunda sahiciliğe gönderme yapılarak sürdürülen güncel tartışmalarda bu estetik sorusu bilhassa mimari etrafında yoğunlaşır (Sanders, 1982).

Doğaya ilişkin sınıflandırma ne olursa olsun, doğa olarak Bondi'nin varlığında onu değiştirilemez kılan birşeyler vardır: "Kumsal değişmiyor" (*The Weekend Australian*, 14-15 Mart, 1987), "insanların ona yapıp ettiklerine rağmen, el değmemişcesine duruyor kumsal" (Drew vd., 1984: 10), "kirletilmiş, yağmalanmış ... lekesiz" (*National Times*, 30 Mart-5 Nisan, 1980), "Bondi iğrenç bir ortamda harika bir mücevherdir" (*Daily Mirror*, 25 Kasım 1968). Bondi'ye ilişkin tanımlar kaypaktır: "Gerçek" Bondi "kumsaldır", ama aynı zamanda yağmalanmış "kumsal", "deniz", "kum", "kayalar" vardır. Kültürün değerini belirlemek üzere başvurulabilecek açık seçik ve kesin bir gönderi noktası sağlamaya yönelik doğayı sabitleme girişimleri olmasına rağmen, doğanın anlamları değişkenlik gösterir. Paradoksal bir şekilde doğa hem kültürden etkilenmektedir hem de kültürün dışında yer almaktadır.

Doğa aynı zamanda Bondi'yle bağıntılı eşitlikçi mitlerin üretilmesinde de bir işleve sahiptir.

> Bondi Avustralya'yı simgeler. Altın kumlarla kaplı uzun Bondi Kumsalı dünyanın en ünlü kumsallarından biridir. Binlerce insan yaz aylarında oraya akın eder, güneşe ve denize tapmanın demokrasisinde birleşir. Çünkü Bondi'de sınıf ayrımları yoktur. Prens Charles bile yüzer orada (Drew vd., 1984: Arka kapak yazısı).

Doğa bizi aynı hizaya sokar (bizler hesaplanabiliriz), deniz bir eşitleyicidir. John Pilger, BBC'de yaptığı konuşmada (Radyo 4, Ekim 1989), demokrasimizin, kurucu babalara değil, Bondi'de elbiselerimizi sıyırıp atmamıza dayandırılabileceğini iddia etmişti. "Bondi'de sınıf ayrımları yok" cümlesi, eşitlikçiliğin temelini "hepimiz çalışıyoruz"dan "hepimiz aynı eğlenceden pay alıyoruz"a kaydırır (ki bu da eşitlikçiliğe ilişkin başat söylemle epeyce çelişmektedir; ama bununla birlikte, aşağıda göreceğimiz gibi, "eğlence" Bondi'nin metalaştırılması açısından hayati bir önem taşır). Bondi'de özgürlük ve demokrasi keyifle bağlantılı olmakla kalmaz, aynı zamanda çalışmanın ödülü ya da çalışmanın tamamlayıcısı olmayan bir eğlenceyle de bağlantılıdır. "Deniz özgürdür".

> Şimdi şu anda, tam da zengin değilken yapmakta olduğunuz şeyleri yapacaksınız diye zengin olmaya çalışmanın ne anlamı var ki? İstediğiniz şey Pasifik sahili tarafından bedava üretilmekteyken ne diye Daha Fazla Üretim ilkesine takıp canınızı sıkasınız ki? Bu ilke, Amerikan verimlilik uzmanlarını tımarhaneye düşüren bir felsefedir (Drew vd., 1984: 39).

Eşitlikçilik, deniz ve güneş tarafından, doğal bir demokrasi tarafından, aynı zamanda hedonist olan bir demokrasi tarafından sunulur. Bir yandan, çalışma ile oyun arasındaki karşıtlığın bozulması söz konusudur; bunun örneği, çalışma etiğinin amaçlılığıyla peşinde koşulan mükemmel dalga ya da mükemmel beden arayışıdır. Öbür yandan, keyif alma çerçevesindeki eşitlik söylemi, farklılıkların ve Bondi'deki farklı yaşantıların bir yadsınışıdır. Sözgelimi, sıklıkla Bondi'nin eşsiz özelliği olarak yeniden sunulan (*represent*) şey heterojenliktir, kültürlerin, sınıfların, cinselliklerin, yaşların çeşitliliğidir: "Bir ulusun mikrokosmosu". Orada herkes hep birlikte mutludur, toplumsal ahenk mümkündür. Böylesi söylemler ötekiliği ve farklılığı aynıya dahil etmeyi amaçlar.

Avustralya'da kimliğin doğayla bağıntılı olarak tanımlandığı ulusal kimlik söylemlerinin dikkat çektiği doğa-kültür karşıtlığı konusunda şaşırtıcı birşeyler var. Daha önce özdeşlik ve iki kutuplu karşıtlıklar hakkında söylenenler çerçevesinde, bu karşıtlığın, kültüre bir geri dönüş hamlesi içerisinde doğanın (kadınsılığın) olumsuzlanmasıyla birlikte, "kültür-doğa" biçiminde yazılmasını umabiliriz. Ama böyle olmuyor elbet; zamansal varsayımlarla bağlantılı olarak ilkin doğanın yazıldığı bu karşıtlıkta muğlak birşeyler var: Doğa kültürden önce geliyor. Ve bu tikel söylemlerde doğa salt kültürle bağıntılı halde olumsuz tanımlanmıyor: "Bu ben değilim" denmesinden ziyade doğayla özdeşlik kurulması söz konusu.

Doğayla bağıntı, kökenlere ilişkin öykülerde merkezi bir yer tutuyor. Ve kökenler Bondi söylemlerinde sürekli yer alan bir izlek: Köken olarak Bondi ("ulusal imgemizin doğum yeri", *Daily Mirror*, 6 Şubat 1981; "örgütlü cankurtaranların doğum yeri", *Sun*, 3 Ağustos 1964); Bondi'nin kökenleri; ve kişisel kökenler. Kökenlere ilişkin öyküler, mevcudiyete ve aynının tekrarına duyulan bir özlemden kaynaklanıyor; bu öyküler, Bondi'yi bir ulusal simge ya da yer –gerçek, sahici yer– olarak sabitleyecek olan Bondi temsillerinde boy gösteriyor. Ama bir öykünün her yeniden anlatımı ya da yeniden canlandırılması, bir anlamda dönüştürmedir. Bir yerin farklı bir anlamlandırılma biçimiyle bağlantılı olarak kökenleri yeniden yazmanın mümkün olduğunu öne sürmek istiyorum.

Bondi (Drew vd., 1984: 28), sörf yapmanın kökenine dair bir mitle ilgisinde, 1920'li yılların bir sörfçüsünü anlatır:

> Evet, yaklaşık elli yıl önce güneşli bir yaz günü Bondi kumsalında toplanmıştık arkadaşlarla; Ben Buckler'da kamp kurmuş, çocukları ve eşleriyle birlikte dalgalar arasında neşeyle oynaşan siyahları seyrederek vakit geçiriyorduk... Eğlencelerine katıldığımız takdirde onları nasıl güldürebileceğimizi düşündük. Çocuklardan biri, "köpekbalıkları onlara dokunmuyorlarsa eğer, bize niye dokunsunlar ki?" dedi. Bondi'de sörf yapmanın başlangıcı bu soruydu denebilir.

Bondi'de sörf yapmanın kökeni, suya her yeniden girişte, köpekbalıklarının ya da benzer hayvanların yarattıkları tehlikelerle yüz yüze gelirken tekrarlanır. Kaybolmanın, ait olmadığımız bir yerden hiç geri dönmemenin mümkün olduğunu anlatan savanda kaybolma mitlerinden farklı olarak, bu öykü başarılı bir öncü öyküdür: Denizden, ait olduğumuz yerden canlı olarak geri dönebiliriz.

Bondi'de ilk kez yüzülmesine ilişkin yinelenen öykü, denizin köken olduğu, hayatın kaynağı olduğu genel bir mitoloji içerisine oturtulabilir: Karadan önce deniz vardı; denizden geliyoruz, denize geri döneceğiz; ve bir balina ya da köpekbalığı tarafından yutulduktan sonra kurtulup geri dönmeyi içeren mitler. *Moby Dick*'i Hegelci terimler çerçevesinde, hem korkulan hem de saygı duyulan bir ötekiyle girişilmiş ölüm kalım mücadelesi olarak okuyabiliriz. Ahab bir balinayla bağıntısında bu arzuyla sürüklenir: Kim kimi yiyecek? Balinalara ilişkin olağanüstü ve epeyce duyarlı betimlerinde Melville, bu balinanın yalnızca tanınmayı hak eden bir öteki olmakla kalmadığını, belki de insanlara üstün gelen bilinemez bir ötekilik olduğunu ima eder. Barnes'ın *10$^{1/2}$ Bölümde Dünya Tarihi* Nuh'un gemisinden başlayarak deniz ve kökenler öyküsünü yeniden anlatır. Barnes (1989: 178), Yunus Peygamber ve balina öyküsünün bizi hâlâ niçin bu denli etkileyebildiğini sorar. Öyküden aklımızda kalan balinadır, alegorik konu değil (bu nokta, Melville'in [1967 (1851): 304-8] *Moby Dick*'te öyküyü yeniden anlatmasıyla tesadüfen doğrulanır). Barnes (1989: 178), Freud'un "tekinsiz"e ilişkin ifadelerini anımsatacak şekilde, canlı canlı gömülme, rahme geri dönme korkusunu dile getirir:

> Yunus Peygamber gibi biz de, hayatın denizlerinin saldığı fırtınalarla çalkalanıyoruz, görünüşte ölüme ve dönüşsüz bir gömülmeye mahkûmuz, ama daha sonra feribotun kapıları kapanıp açıldıkça kör bir yeniden canlanmaya ulaşıyoruz, yeniden ışığa ve Tanrı'nın şefkatine sığınıyoruz. Mitin belleğimizde yüzüp durması bundan mı?

Barnes, Yunus Peygamber'in deneyiminin tekrarlanışlarının öykülerini anlatır, bu mitlere inandığını söyleyerek: Onlar gerçektir.

> Çünkü mesele şu: Mit bizi, kolektif belleğin süzgecinden geçerken imgeleme uyarlanmış herhangi bir kökensel olaya geri göndermiyor; olacak birşeylere, olması gereken birşeylere doğru ileri gönderiyor. Ne denli kuşkucu olursak olalım mit gerçeklik haline gelecek (Barnes, 1989: 181).

Mitler ve öyküler (sözgelimi, Oidipus ve Hegel'in efendi-köle öyküsü) hakkında savunduğum şey şu: Mitler ve öyküler daima iş başındadır; yeniden yaşamak ve yeniden anlatmak, bir orijinalin kopyasını çıkarmak değildir. Yeniden canlandırmalar geriye doğru gitmek değildir: Mitler bizi ileriye gönderir.

Bondi'ye dönecek olursak: "Sörf yapmanın başlangıcı", kökenlere ilişkin öykülerde doğanın bir parçası olarak kurulan yerlilerin mecaziliğine işaret eder. Bu öyküde "biz" doğadan doğanın nasıl dolayımlanacağını öğreneceğiz ya da "onlar" bizim için doğayı dolayımlarlar: Onlar köpekbalıklarından zarar görmüyor, biz de görmeyeceğiz. "Yerlileşme"ye ilişkin sürekli yeniden ortaya çıkan bir fantezi, yerlilere gönderme yapılan bir kökenler tekrarı vardır. Kendimizi ötekinin yerine koyarız, ötekini temellük ederiz: "Yerli kabilelerin iki yüz yıl önce ördek avladıkları kumsallarda" (McGregor, 1984: 9). Böylece yerli tarihinin beyazların tarihiyle çakışması sağlanır. "Yerlileşmek" Bondi mitolojisindeki değişmez çıplaklık izleğiyle bağıntı kurar elbet; onlar çıplak yaşadı, biz de öyle yapalım –şimdiden hareketle hayal edilen geçmiş ve şimdinin sürekliliği. Ve aslına bakılırsa yerlileri doğaya bağlayan bizim fantezilerimizdir. Bondi adının konmasında ve yerli dilinin bir sözcüğü olarak 'Bondi'de, gerçek kaynak hakkında sonsuz spekülasyonlar yapılmasına fırsat sağlayan gizemli birşeyler var (Drew vd., 1984: 10; *Daily Mirror*, 8 Mart 1972; *Telegraph*, 14 Ocak 1950; *National Times*, 30 Mart-5 Nisan 1980). Genellikle aynı bağlamda Ben Buckler "kaya"sından da gizemli ve ezelden beri orada duran bir şey olarak söz edilir –oraya nasıl geldi? Bu kayayı bir fırtına mı denizden fırlatıp attı oraya? 1920'li yılların bir posta kartı olan "Pasifik'in Oyun Alanı"na gönderme yapan bir manşet "Bondi bir zamanlar yerlilerin oyun alanıydı" diye yazmaktadır (*Daily Mirror*, 8 Mart 1972). Böylelikle Bondi, mitik bir hedonist geçmiş aracılığıyla, eğlenmeyi seven korkusuz yerliler aracılığıyla bir hedonizm ve keyif mahali olarak üretilir. (Yukarıda alıntılanan sörf öyküsünde, buna benzer bir yolla Bondi'nin aile kumsalı olarak üretildiğine dikkatinizi çekerim.)

Sörf yapma öyküsünün kökeni, Bondi'nin sörfün kökeni olduğunu, şimdiyse kesinlikle sörfün yuvası olduğunu ima eder. Popüler yayınların hepsinde, Bondi'nin sörflü cankurtaranların kaynağı olduğu ve dünyanın

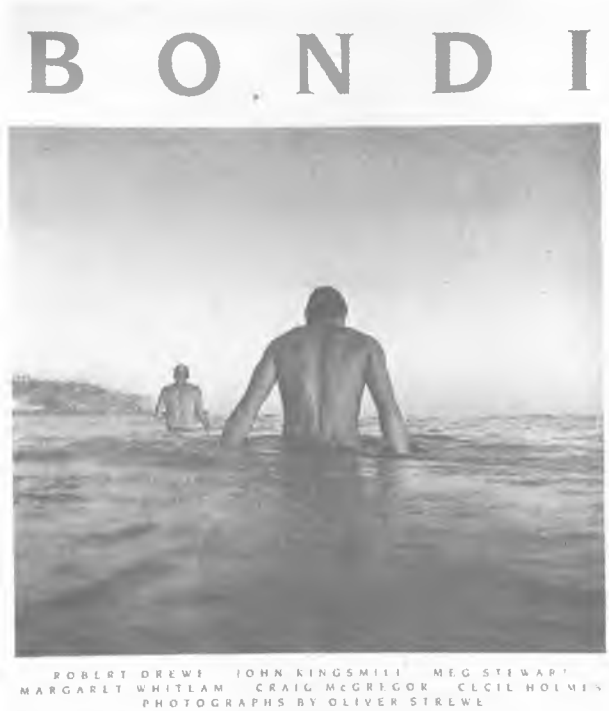
ilk cankurtaranlar klübünün 1906 yılında burada kurulduğu iddia edilir –Bondi'nin hemen yakınındaki Brontë kumsalı halkının itiraz ettiği bir iddiadır bu. Bondi ayrıca, dünyanın değilse de Avustralya'nın ilk güneş banyosu yapılan yeri olduğu, Avustralya'da giysisiz bedenlerin ilk gezindikleri yer olduğu iddisını taşır. Çıplaklığın, yüzücü giysilerine ilişkin düzenlemelere ve gün ışığında yüzmeye ilişkin tahditlere itaatsizliğin sürekli yeniden işlenen bir tarihi var: "Öncüler buzu parçaladılar" (*Sun*, 11 Ekim 1958), "bedenin sınırları tartışması" (*Follow Me*, Ağustos 1984). Bondi'de öncülük yapmak, denize girmeyi ve/ya soyunma halini içerir.

Bondi'nin üretilişlerinde bedenin merkezi bir yer tutmasından ötürü, kökenlerin yeniden yazılması ve bir yerin diğer anlam tarzları hakkında düşünmenin bir yolu olarak, Bondi'ye ve bedene geri dönmek istiyorum. Bondi'nin kendimizi bulabileceğimiz bir yer olduğu varsayılır ve burada söz konusu olan benliğin bulunması, kum ve denizle bağlantılı olmaktan, neredeyse çıplak olmaktan ileri gelir. Yaşantıya dayalı açıklamalar sıklıkla, Michael Blakemore'un filmi *A Personal History of the Australian Surf*'ten [Avustralya Usulü Sörfe Dair Bir Kişisel Tarih] alınan parçada (Drew vd., 1984: 20) olduğu gibi, "genişleyen kum"la sarmalanmaktan, "kaynaşmak"tan söz eder:

> Kumu kazıp içine girmek, üstünde uzanmak, yüzüstü yatmak, titreyen bedeni kumun sıcaklığıyla ısıtmak. Bir çocuğun hoşnutsuzluklarını öylesine mucizevi bir şekilde yatıştıran okyanus kumsalının gizemi nedir? kumsalda çocuklara ne yapmaları gerektiğini söylemeye ihtiyaç yok. Zaten biliyorlar.

"Zaten biliyorlar" ifadesi, daha önce bulunmuş olduğumuzu kesinlikle bildiğimiz bir yeri akla getiriyor –geri döneceğimiz bir kökeni (Freud, 1985c: 368). Kaynaşmaktan ve bu gibi şeylerden söz edilmesi, hayali özdeşleşmelere başvurulduğunu düşündürmektedir: Doğayla dolaysız bir bağıntı içerisinde birleşmiş bir benlik. Birçok Bondi fotoğrafının sağladığı keyif, bu fotoğrafların dolaysız duyumsallığa, denizin ya da kumun içine dalıp gitmeye başvurmasından kaynaklanır. Bu, *Bondi* kitabının ön kapağındaki fotoğrafta (Resim 13) ve Max Dupain'in ünlü fotoğrafı "Güneş Yanığı"nda (Resim 14) görülmektedir. Dutton (1985: 140), bunun "kumsaldaki Avustralyalının bir arketip oluşturan görüntüsü olduğunu savunur –yüzüstü uzanmış, uyuyan ya da hiç değilse uyuklayan, sırtı güneş yağından parıldayan, kayıtsızlık içinde dalıp gitmiş".

Gelgelelim, bedenin "doğa" ile dolaysız bağıntısının ille mevcudiyet olarak doğaya ya da özmevcudiyete yönelik bir arzu çerçevesinde düşünülmesi gerekmez. Bir kimsenin ayaklarını ya da bedenini kuma ya da denize



Resim 13: O. Strewe, ön kapak, *Bondi*



Resim 14: M. Dupain, "Güneş Yanığı", 1937

gömme arzusu, suyun içinde olma arzusu, –duyumsayışta, temasta, akışta– cisimleşmiş ve muhtemelen üzerine konuşulamaz olan anlam olarak anlaşılabilir. Görsel imgeler böyle bir arzu uyandırsalar bile yeterli değildirler. Belki tam da daha fazlasını talep ederek işliyorlardır: Görme duyusunun dışındaki duyularla bağıntılı bir arzu. (Bu etkiyi yaratan, "ulus" mitlerinden ve imgelerinden ziyade "doğa" mitleri ve imgeleridir: Hareketsizliğin karşıtı olarak hareketlilik [bkz. Morris, 1988b: 37].) Bu bakımdan, benliğe geri dönüş hamlesinde, doğanın öteki olarak temellük edilmesinin tersine, göndergenin ertelenmesi ve öncelik hakkının ötekine verilmesi söz konusudur. Bu, beden ile deniz arasındaki, kumdaki (kumsalın "kıvrımı"), insan kalabalığını oluşturan öbür bedenler arasındaki sınırların bulanıklaşmasıyla birlikte benliği kaybetmeye dönük bir arzudur: Bir bedensel bağlanma arzusu. "Öte", başka bir yer değildir belki de (kuzey burnunun ötesi; Bondi'ye gelen ve üzerinde uçan uçaklar), bu yerin, "şimdi ve burа"nın başka bir yeridir. Bondi'nin görünüşteki aşinalığı onu her nasılsa daha da zor kavranır hale getirir.

Calvino'nun *Ti con Zero*'sundaki [T Sıfır] "Kan, Deniz"den esinlenerek, kökenlerle oynamayı önermek istiyorum. Freud'un ölümde kökenlere, bir durağanlığa geri dönüşü gerçekleştirme arzusuna ilişkin açıklamasının ve anne bedeninin ölümle ilintilendirilmesinin üstü kapalı bir eleştirisini yapan "Kan, Deniz", hayatın henüz denizden çıkmadığı ve insan bedeninin "ezeli dalga"yla yıkandığı ezeli bir yaşantının anımsanmasıdır –bu "ezeli dalga", ölümde aranan kökenlere dönüş, yani sahte bir geri dönüş değildir (Calvino, 1976: 39). Calvino'nun tüm yazıları gibi bu da, farklı anlam ve yazma tarzları hakkındadır. Sahte bir "kökenlere dönüş", bir anlam arzusunu kaydeder, durağandır, hareketsizdir, aynının tekrarıdır. Anlama duyulan bu arzu, ezeli olana, "özgür ve gerçek yüzüşümüz"e yüklenir (Calvino, 1976: 46). Anımsama, otomobille yapılan bir yolculuk esnasında cereyan etmektedir. Deniz, bedenin içinde ve dışındaki harekettir, oysa otomobilin ve yolculuğun hareketi sahte hareketlerdir. Otomobilin çizdiği çizgi hareketsizdir, otomobil sanki duruyormuşcasına hareket eder, yalnızca aynının tekrarı vardır; yol işaretleri, karayolu şeritleri; ve otomobiller, sabit, hareketsiz nesneler gibi geçip giderler (Calvino, 1976: 44). Temsilin üstten dayatılması budur. Bizler denizde yaşarken renkler vardı, dış yüzeyimiz farklı maddelerle bağlantılıydı, temas halindeydi; "karanlık bir akıntının çekimi"yle herhangi bir yön duygusu taşımaksızın dalgalanıyorduk (Calvino, 1976: 41). Şimdi de yüzüyor olsak bile, o zamanlar farklı bir tarzda yüzüyorduk: "İstencimin herhangi bir müdahalesi olmaksızın", bir dalga "kucakladı, öteye beriye sürükledi beni;

narin, yumuşak bir akış" ve bir hafiflik. Duvarlar, sabit sınırlar yoktu, dışarısı ve içerisi arasında bir hareket akışkanlığı vardı (Calvino, 1976: 41). Dışarısı şimdi kupkuru, nitel bir ayrım olmaksızın her şey her şeyin yerine geçebilir; sahte bir geri dönüşte, "kanını ortaya koyma ahmaklığı"nda –hız yapmakta, başka otomobillere yetişmekte– anlam aranmaktadır. Deniz ya da kan olmayan bir anlamdır bu (Calvino, 1976: 46). Böylece kökenler anlamın cisimleşmesi, yakınlık ve metonimi çerçevesinde yeniden yazılır: Akışkanlığın olduğu yerde anlamı sabitlemek imkânsızdır. Bu öykü, bilince değil, sürüklenen, kendini yazan bir bedene dairdir. Bu durumda, metalaşmanın nicelleştiriciliğini ve Bondi temsillerinin yüklenmesini reddeden bir "kumsalda olma" tarzı –bedenin sürüklenişi, duyuların nitel farklılıkları, istençdışı bellek– olanaklı mıdır? Ve bizim öteki olarak doğayla bağıntımızda, ezeli olana yönelik arzudan gelen birşeyler var mıdır: Mutlak ötekine yönelik bir arzu?

Bondi, kent ve doğanın bileşimiyle öbür kumsallardan farklılaşır; ıssız bir kumsal değildir, kalabalıktır. ("Asıl Bondi, yaz aylarının Bondi'sidir": "Yerli sakinler"in itiraz edecekleri bir iddiadır bu.) Beden tek başına duran bir beden değil, kent kalabalığındaki beden çeşitliliğinin arasında devinen bir bedendir. (Gazete haberleri Bondi'nin kalabalığını betimlemek için rakamlar verir hep; böylelikle, nicelleştirme yoluyla heterojenlik bastırılmış ya da göz önüne alınmamış olur.) Bu, hız ve çılgınca davranışların karakterize ettiği bir kalabalık değildir; amaçlılık öğeleri barındırsa bile, bu öğeler "başıboş gezme"ye katışmıştır. Bunun bir istisnası kentte her yıl düzenlenen sörf yarışmalarıdır –kitlesel bir sarhoşlukla sona eren çılgın bir amaçlılık. Öbür yandan, Eylül 1989'un rüzgâr şenliğindeki kalabalık, sürüklenmenin keyfini çıkarmaya davet eden bir kalabalıktı. Faaliyetler, sözgelimi Campbell Geçit Resmi, kır, Kültür Merkezi ve kumsalın damgasını taşıyan bir farklılaşma gösterirler elbet. (Rüzgâr şenliği gününde sınırların bolca aşılması söz konusuydu, mutat farklılaşma noktaları işlemez hale gelmiş gibiydi.) Kalabalık, farklı mekânlardaki faaliyet kodlarını uyarınca farklılaşıyordu. Kumsalda sıra sıra bedenler uzanıyordu; bazı günler neredeyse adım atacak yer kalmıyordu. "Bu kadar az ortak noktası olan bu kadar çok insan ancak kumsalda bir araya gelebilir" (Stewart, 1984: 48). Bir röntgencilik mahali olarak görülen işte bu Bondi'dir, bilhassa kumsalın güney ucu –bakmak, bakmaya bakmak, bakılmak için gidilen Bondi; ama ille tehditkâr bir bakış değildir bu.

Bondi aynı zamanda insanların yiyip içtikleri yerdir, öyle ki, bilhassa bu özelliğiyle burayı önceden bilmeyen insanlara konuşma konusu olur. Campbell Geçit Resmi bu faaliyetlerin odağıdır. Bunun, biraz sonra değ-

neceğim turizm endüstrisini geliştirme planları çerçevesinde anlamlı olduğuna kuşku yok. Ama olayın başka bir yüzü daha var. Yeme ve içme aynı zamanda yerin, kumsalın duyusallığının ve fiziksellığinin bir uzantısı olarak anlaşılabilir. Öğelerin, sözgelimi güneşin altında uzanma, yüzme, yeme ve içmenin birbirini izleme ya da bileşim kuralları esnek gibi görünür. Oysa giysi sistemi çerçevesinde bile, soyunukluk hakkında edilen tüm laflara rağmen, hatırı sayılır bir çeşitlilik vardır kumsalda; "tamamen giyinik" gezen kişi (belki ayakkabı giymediği sürece), fark edilmeksizin geçip gitmeyi riske atmış olur. Bu bir ritüel olsa bile, insanların kendi keyiflerine göre davrandıkları izlenimini edinmek mümkün. Sonuçta, fark edilebilir kodlar var, ama kodların bileşiminde, bu yerin pratiklerinde çeşitli tikellikler de var. Bu aylak gezintide neyin doğa, neyin kültür olduğunu kim söyleyebilir?

Yemek yeme ve bir yerde bulunma arasındaki bağlantıları görmek açısından vaatkâr olduğunu düşündüğüm başka bir Calvino öyküsü var. Calvino'nun yazdığı son kitaplardan biri, her biri farklı bir duyu üzerine kaleme alınmış bir dizi kısa öyküden oluşuyordu. Bunlardan biri, "Jaguar-Güneş Altında" başlıklı olanı, tat alma duyusu hakkındadır: Bir çift, en iyi acılı yemeği arayarak Meksika'da yolculuk etmektedir; sevişme ertelenir. Görülmeye değer her şeyin televizyonda görülebileceği bu günlerde yolculuk etmenin tek amacı, başka bir kültürü koklamaktır, yemektir; aslına bakılırsa, "yemek", kültürü bünyeye dahil etmektir: "Dudakların arasından geçirip yemek borusundan aşağıya göndermek"tir (Calvino, 1988: 12). (Bu öyküde, insan kurban etme ve yeme ritüellerinin gerçekleştirildiği mahallerde gezilir.) Turist söylemi ne şekilde işlerse işlesin, bu öykü, turizmde görmeyle ilintili olmayan, başka duyularla bağıntılı olan bir arzu olduğunu düşündürür. Bu arzunun dahil etmeye mi yoksa dahil edilmeye mi yönelik olduğu, ucu açık, yanıtlanmamış bir sorudur. Ama Bondi'de yeme ve denizde olmanın bileşimi, belki de, turist söyleminden kaçan duyusal bir deneyime işaret etmektedir.

Bondi'yi uygun bir turist mahalline çevirme, keyfi, boş zamanı metalaştırma girişimlerinin bir tarihi var. Ama ulusal kimlik simgesini bir metaya dönüştürmeye yönelik bu girişim, hatırı sayılır bir muhalefetle karşılaştı ve bu muhalefet "içinde yaşama" konumunda olanlardan, o konumu temsil etme iddiasında olanlardan geldi. Bu tartışmalar bağlılıklar hakkındadır, ulustan ziyade bir yere duyulan bağlılıklar hakkındadır. Turizm endüstrisi ve hükümetler Bondi'yi bir yer olarak pazarlamak isterlerken, bu yer üzerinde başka hak iddiaları ortaya çıktı. Bir yeri pazara çıkarmak nitel ayrımı ve belleği silmek demektir. Bu tartışmalarda kullanılan özel

kavramlar ne olursa olsun, söz konusu tartışmalar bu tutumlar çerçevesinde anlaşılabilir.

1920'li yıllardan beri, Bondi'yi "büyük turistik cazibeye sahip bir merkez" haline getirmeye yönelik planlar ve bu gibi gelişmeler karşısında verilen "mücadeleler" (bir mücadele tarihine eklenen mücadeleler) hep var oldu. Bunlar arasından, 1986-87 yıllarında cereyan eden, ama öykünün sonu olarak görülemeyecek olan en son mücadelenin temel özelliklerinden bazılarını, ayrıntılara girmeksizin ele alacağım. Bu örnekte "yerliler" adına konuşan çeşitli kampanya grupları kazandı: "Uluslararası turistik tesisler" yapılması yönündeki bir plan iptal edildi ve bunun gibi planlardan yana olan yerel yönetim 1987 seçimlerini kaybetti. Bu tartışmadaki belli başlı rakip söylemler şöyleydi: "Denizaşırı bölgelerde de böyle tanındığına göre, Bondi ulusal bir simgedir; dolayısıyla, böyle bir simge olarak kalabilmesi için, turizm açısından geliştirilmelidir" ve "bir ulusal simge ticarileştirilemez, o bize aittir: Milliyetçilik ticari çıkarın üstündedir". Yani, farklı Bondi'ler üretebilmek için ulusa başvurulur.

Bir çevre plancı ve yatırımcısının sunduğu Kültür Merkezi'ni "yeniden canlandırma" önerisinde, Bondi'nin artık "ulusal kimliğimizin zayıf bir yansıması" olduğu ve onarılmaya ihtiyaç duyduğu iddia ediliyordu.[3] Plancı ve yatırımcı Ian Hayson (Merlin Enternasyonal) bu onarımı, uluslararası turistik tesislerin –butiklerin, restoranların, kahvelerin, mayo mağazalarının– geliştirilmesi yoluyla gerçekleştirmeyi öneriyordu. Strateji gereği kapitalizm ve çalışma ahlakını keyifle bağlantılandıran Hayson, eğlencelerin teşvik edilmesine ihtiyaç olduğunu iddia ediyordu. İnsanların eğlendirilmesi gerekiyordu, yüzmek yeterli değildi: "Güneş ve deniz, cazip turistik tesislerle tamamlanacak". Doğa yeterli değildir; turistler doğayı bir ulusal kimlik olarak "yaşantılayamazlar", ama Kültür Merkezi'nin "yeniden doğması"yla birlikte "kendi yurtlarına harika Bondi'ye dair güçlü ve iyi anılar taşıyacaklardır". Böylece Hayson yeni kökenlerin, Kültür Merkezi'nin yeniden doğuşunun ve bunun bir uzantısı olarak ulusal kimliğin kaynağı olacaktı. Öyle görünüyor ki, doğal bir ulusal kimlik mahali, anımsanmaya değer bir şey olarak üretilmek zorundaydı. Paradoks burada da boy gösteriyor: Belleğin kitlesel üretimi (istençli bir bellek) ve yaşantının kişiye özel bir şey olarak düşünülmesi.

3) Hayson Planı şöyle anlatılıyordu: "Büyüme ... Değişim ... Çöküş ... Yeniden Doğuş! Bondi'nin Yeniden Hayata Dönüşü", Haziran 1987. Hayson'dan yapılan alıntılar, şu anda piyasada bulunmayan bu belgede yer almaktadır. O tarihte Hayson'ın adı, bu döngüsel yeniden doğma sürecindeki kişisel dahlinin vurgulandığı basında sık sık geçiyordu. Hayson, şirketinin yabancı sermayeye dayandığı eleştirilerini savuşturmak için Avustralyalılığına –ana babasının yerliliğine– dayanıyordu.

Hayson, "ulusal karakterimiz olan", "aylaklık, keyif ve alışverişin mükemmel bir karışımını yaratmayı" öneriyordu. Gelgelelim, onun gönlünde yatan Bondi (yine işin içinde olduğu Darling Harbour'dan farklı olarak), uluslararası tüketimin olmadığı bir yer olarak tasarlanmamıştı; Bondilik uluslararası turizm koduyla bileştirilecekti. Pazarlanacak olan şey bir yer duygusuydu: "Bondi şenlikleri", "Bondi'nin tarihi", "Bondi'nin yerlileri", bunların hepsi de eğlence paketine konulacaktı. Yerli sakinlerin turist bakışının nesnesi olarak metalaştırılması düşüncesi, yalnızca bu kalkınmacıya özgü değildir; Bondi'de turizm endüstrisini geliştirmeyi hedefleyen tüm planların merkezinde bu düşünce yer almaktadır. Ve bu düşünce bazı ilginç çelişkiler üretmektedir: Genellikle çalışma etiğinin reddedilişinin kaba bir şekilde sergilenmesi olarak görülen şey –hedonizm, hiçbir şey yapmamak, kumsalda serilip yatmak–, Bondi'yi bir yer olarak satmak söz konusu olduğunda cazip bir öneri haline gelir.

Bu plana karşı muhalefet, Bondi'ye ait olduklarını, "yerel topluluk"ta yaşadıklarını iddia edenlerden geldi. (Bu birliğe rağmen, "yerliler" arasında, kamu önünde hatın sayılır anlaşmazlıklar doğdu.) Muhalefet, bir ulusal kimlik mahali olarak Bondi'nin özel ticari çıkarlara ait olamayacağını, buranın Avustralya'ya ait olduğunu savunuyordu. Yerel topluluk Bondi'dir, Bondi Avustralya'dır, o bize aittir. Burada Bondi'nin "biz"inden Avustralya'nın "biz"ine bariz bir geçiş var. "Bondi Markhamlara ya da Hayson'a değil, Sidney ve Avustralya'ya aittir".[4] "Ticaret ilkesine uyulacak olduğu takdirde, bir gün Bondi Kumsalı'nda paralı geçiş gişeleriyle karşılaşmamamız için bir neden yok" (*Eastern Herald*, 30 Temmuz 1987). (Aslına bakılırsa, kumsala otomobille girenler için bilet gişeleri var zaten.) Kimse doğanın sahibi değildir, kimse Bondi'nin sahibi değildir; bu arada, Bondi'nin "doğal" olarak içerdiği şey, Kültür Merkezi'dir.

Hayson'ın bu muhalefete verdiği yanıt şöyleydi: "Bondi Sidney'e aittir, ama aynı zamanda dünyaya da aittir" (uluslararası bir kalkındırma şirketi). Hayson, tartışmadaki "aidiyet" tavrını sahiplenmeye çalışır: "Turistik bir tesis yerlilere hitap ediyorsa, büyük olasılıkla turistlere de cazip görünecektir. Yurtdışındayken insanlar ilk iş 'buranın yerlileri nereye gider?' sorusunu sorarlar" (*Eastern Herald*, 25 Haziran 1987). Yani yer duygusu, orada yaşayanlar için değil, orayı görmeye, tüketmeye gelenler için oluşturulacaktı.

Turizm söyleminin etkilerinden biri, insanları belli bir yerden ayırıp koparmaktır; daha genel bir çerçevede bakılırsa, bunun söyleme, temsile

4) "Markhamlar", o dönemin kalkınma yanlısı belediye başkanına ve onun kocasına gönderme yapıyor. Bayan Markham bu kampanyanın bir sonucu olarak sonraki seçimlerde kaybetti.

bağlılık yaratma girişimlerinin bir etkisi olduğu iddia edilebilir: Soyutlayan ve hareketsizleştiren istençli belleğin üretimi. Bondi'nin bir ayna mahali haline getirilmesine yönelik bazı itirazlar bu bağlamda anlaşılabilir: Birincisi, yöneticilerin ve endüstrinin yerlileri bir bakış nesnesi olarak oluşturma girişimlerine bir tepki olarak; ikincisi de, bir yerin bakılacak bir şey olarak inşasına tepki olarak. İkinciyle bağlantılı tartışmalar Campbell Gezinti Meydanı üzerinde odaklaştı. Yüksek binaların dikilmesine karşı yürütülen kampanyalar, "kumsala, Sörfçülerin Cenneti'ne gölge etme" sloganı bir istisnayla başarılı oldu. Ben bunun, orada bulunulacak bir yer olarak kumsaldan yana çıkmak olduğunu düşünüyorum. Yüksek binalardan bakmak, güneşin altında "bulunma" imkânını ortadan kaldıracaktır. Sörfçülerin açısındansa, kumsal yüksek binalar tarafından gölgelenmektedir; bu binalar kumsaldaki faaliyetlerin odak noktası olamazlar. Ama buradaki tek sorun, kumsalın dönüşümü değildir: Campbell Gezinti Meydanı üzerine, bilhassa mimarinin değerlendirilmesinde kabul edilecek temel konusunda tartışmalar var. Bu tartışmalarda yine sahicilik kavramına başvurulur: "Bondi her zaman pejmürde olagelmiştir ve böyle kalması gerekir" ya da "Bondi bir zamanlar gözde bir hedefti ve bu nedenle onarılması gerekir" Yerliler, kişisel bağlılık gerekçelerine sarılarak Bondi'nin olduğu gibi kalmasını isterler. Renklerin eşgüdümlenmesinden görünüşün rötuşlanmasına ve yerlerin yeniden düzenlenmesine dek, birbiriyle rekabet eden sayısız muhafaza, onarım, yeniden inşa, kalkındırma şeması ortaya atıldı. Halihazırda orada bulunanların içsel bir değeri olmadığına hükmedildiği takdirde, bu tutum mevcut kökenlerin ortadan kaldırılmasının ve yeni kökenlerin üretilmesinin temelini oluşturacaktır (Sidney'de çok görülen bir şeydir bu). Gelgelelim, şu anda en fazla tutuluyor gibi görünen görüş, köken olarak belirlenen geçmiş, "gözde 1920'li ve 1930'lu yıllar"dır. Yönetsel ve turistik söylemde, "eski" fotoğraflarda ve reklam görüntülerinde duyumsatılanlara bakılırsa, kentli, kamusal bir hayata nostaljik bir geri dönüş var. Bu görüntüler keyif vericidir, halihazırda gözde olana temas ederler; "yerliler"in pek çoğu, bilhassa da kalkındırma planlarına karşı muhalefet edenler arasından sesi gür çıkanlar (basında sözü edilen sanatçılar, film yapımcıları, popüler simalar) bu fikri paylaşmayacaklardır (Bondi'nin yerlileri arasındaki eski tüfeklerin –eski Avustralya işçi sınıfının– başka öncelikleri olacaktır muhtemelen).

Turizm söylemlerinde özgün olan doğa değil, kozmopolitliktir; gözde olan şeyse metalaştırılabilir olandır elbet. *Art deco* üslubunun popülerliğinin ve ticari potansiyelinin kabul görmüş olmasından ötürü binalara dokunulmaz; ama binaları sarı ve maviye boyamak gibi bir eğilim başgös-

termiştir. Bazan geriye yalnızca ön cepheler kalır. Hükümetin bir planlama ve çevre raporunda, muhafaza etmede önemli olanın cepheden görünüşün muhafaza edilmesi olduğu vurgulanır. Yerlilerin üzerine titredikleri bir kafeteryayı barındıran gözde bir bina, neredeyse tamamen yağmalandı, dokunulmadık bir dış duvarları kaldı –bunlar da gitmek üzere. Bina şimdi emlakçı büroları, mayo mağazaları ve restoranlarla doldurulacak. Bu önemsiz bir örnek gibi görünebilir, ama dondurmacılara her gün uğrama alışkanlığına sahip olanlar için hiç de önemsiz değil. Bu açıdan bakıldığında mesele binaların muhafaza edilmesi değil, bir yerin hangi pratikleri mümkün kılarken hangilerinin önünü kestiğidir. Bir süre önce yerel yönetimin Kültür Merkezi'ni ("doğa"yı yansıtan) hoş bir mavi ve sarıya boyayarak onarması, daha az ticari olan başka bir örnektir. Merkez'in etrafındaki sandalyelerin düzenlenmesi ve çevre düzeninin tamamlanmasıyla yürüyüş yapmak daha güdümlü bir şey haline geldi, gezinti mekânına dışarıdan müdahale edilmiş oldu. Kumsalın, sık sık kullanılan bir oyun alanının (bu alanın müdavimleri dondurmacıların müdavimlerinden farklıdır, gerçi dondurmacılara da çeşit çeşit insan gider) bulunduğu güney ucunda gerçekleştirilen gülünç "çevre düzenlemesi"nden sonra insanlar oraya gitmekten aylarca kaçındılar, şimdilerde kalabalık günlerde bile oraya gidenlerin sayısı eskisine göre pek az. Çeşitli turistik faaliyetlerin gerçekleştirildiği Campbell Gezinti Meydanı ile bu mekânın ıssızlığı, bakılacak yer üretimi ile bulunulacak bir yer arasındaki gerilimin örnekleri olarak öne çıkmaktadır.

> İnsan ancak "dadanılan" yerlerde yaşayabilir –bu mekânlar *panopticon* [tamgörüm] şemasını tersine çevirir (de Certeau, 1984: 108).

Buraya dek yaptığım analizde, bir "yer"i, farklı anlamlandırma, özdeşleşme tarzları açısından ayrıştırmaya çalıştım: Kullandığım ilk çerçeve, bir yer olarak Bondi'yi –bilhassa metalaşma ve turist söylemiyle ilintilendirilen– sabitleme girişimleriydi; ikincisi de, bir yerin dönüştürülmesi demek olan bir bedensel bağlılıktı, bir "orada-bulunma"ydı. Yukarıda değindiğimiz, daima bir Bondi mitine dair kişisel bir öykü biçiminde (Bondi'nin "ilk halini şöyle anımsıyorum" kalıbında) ortaya çıkan yeniden anlatımlarda bile, dadanılan yer iması var. Bu bakımdan, de Certeau'nun yukarıda aktardığım yorumu burada isabetli görünüyor. Bir "yer"de nesneleştirici bakışı reddeden bir yaşayış vardır; ve görülemeyenin hakkında konuşulamaz da: "Bu, sessiz kalan bir bilgi türüdür" (de Certeau, 1984: 108). Ama Bondi konusunda öyle çok şey söylendi ki! Gelgelelim, insan bunun de

Certeau'nun "mutluluğun yetersiz ifadesi" dediği şeyin öbür yüzü olduğu izlenimini ediniyor: "Ölünceye dek sörf yap", kumsalın güney ucundaki duvarda bir süredir varlığını sürdüren bir ifade –belki kamusal bir kayıt ve epey sıradan, ama her görüşümde gizemli olduğunu düşünmekten alamıyorum kendimi. Yerler "bölük pörçük", "içe dönük tarihler"dir, "muamma"dırlar; başkaları tarafından okunamazlar, ama "bedenin acı ya da hazzı"nı anlatırlar (de Certeau, 1984: 108). Bondi'yi yaşantılamada, söyleme girmemiş ve muhtemelen konuşulabilir olmayan bu beden acısı ve hazzından birşeyler var mıdır?

De Certeau (1984: 109) mekânsal pratiklerde ortaya çıkan kökensel "orada olma" yaşantısından, "farklı birşeylere doğru gitme tarzları"ndan söz eder: Annenin bedeninden farklılaşıp ayrılma (Lacan'ın simgesel düzene ve farklılaşmanın işareti olarak fallusa ilişkin sözlerinin bir eleştirisi olarak da okunabilir bu). Bu sözler Calvino'nun "gerçek" kökenler hakkında söylediklerini andırır –kökensel bir farklılaşma ve hareket. De Certeau'ya (1984: 109) göre, her mekânsal pratik "öznenin mekân imkânını" başlatmış olan bu deneyimin bir tekrarıdır. Bu tekrar, imgesel olana duyulan nostaljik arzudan, aynının tekrarından çok farklıdır; tüm orijinal ve kopya anlayışlarından ayrılır. Ve mekân "herşey değildir". Zamansal olan, dönüşüm olan bir hareket imkânına geçit verilir. "Nitekim, mekân egzersizi, çocukluğun neşeli ve sessiz yaşantısını tekrarlamaktır; bir yerde bir öteki olmak ve ötekine yönelmektir" (de Certeau, 1984: 110). Bondi'de bu arzu bağıntısını kaydeden bir bulunma tarzı olduğunu iddia etmek romantik görünebilir. Ama Bondi'yi böyle düşünmekten, yaşadığım bir yer olarak düşünmekten hoşlanıyorum.

Bondi'ye ilişkin analizimin ışığında İngiliz geleneği analizine ilişkin birkaç şey söylememe izin verin. Bunlar hakkında çok farklı konumlardan hareketle yazdığım aşikâr. Ama benim bu "nesneler"le ilişkimi farklılaştıran şey salt Avustralyalı olmam değil. Esasen, benim İngiltere'deki arzum belli bir yerin –Haworth'ın– bir parçası olmaya yönelikti. Böyle bir arzuyu dile getirmek yerine, (biri geçmiş etrafında, öbürü doğa etrafında dönen) ulus ve kimlik söylemleriyle işe başlamış olduğumdan, arzuladığım yerleri karşılaştırmanın daha isabetli olduğunu düşünüyorum. Öznel olan, benliğin yeriyle doğrudan bağlantılı olan şey, hakkında "konuşulabilir" olan şeydir. Haworth'ta arzum aslında bir yeri bilmeye, sözgelimi halkın gezinti alanlarının ve zincirleme yolların kodlarını okuyabilmeye; Bondi'de sörf yapan bedende söz konusu olduğu gibi, Haworth manzarası karşısında da belli bir yeterlilik edinmeye; bir yerli olmaya ve yerel öykülerde taraf olmaya yönelikti. Bu bir anlamda, görülemeyeni "bilme" arzusudur.

Bondi ve Haworth arasındaki paralelliklerin şimdi farkındayım: Homojenleştirici turist söylemlerinin yukarıdan dayatılması ve bu dayatmalardan kaçan, sıyrılan birşeylerin mümkün olması. Bu örneklerin her birinde bu deneyim, doğa ve kültür arasındaki bağıntının ve belli bir vahşiliğin, doğanın bilinemezliğinin damgasını taşıyan bir kültürün karmaşıklığıyla bağıntılıdır. Bu nokta Bondi'de duyusallıkla, Haworth'taysa karanlık tutkularla bağlantılıdır. Ama iki örnekte de doğa, kültür tarafından temellük edilmeyecektir. Arzu, öteki olarak doğaya, ezeliye doğru uzanmaya ve ezelinin ertelenmesine yöneliktir.

Ama kitap boyunca arzu ve anlamdan oluşan çifte uğrağın altını çizdim. Benim arzum kısmen egemenlik kurmaya, yerleri bilmeye yöneliktir; ve Bondi ile Haworth'ı okumaya çalışırken, zorunlu olarak, yukarıdan dayatmaya, kendi ritüellerimi ve arzularımı dayatmaya girişiyorum. Bu ikilemi halletmenin kestirme bir yolu yok; konuşulamaz olandan söz etmenin bariz bir paradoksu var. Bu paradoksla birlikte temsilin kucağına geri mi dönüyoruz? Irigaray ve Cixous'nun bilinçdışını "temsil etme"ye yönelik ilgilerinde de buna benzer bir sorun var: Bir kez söylemde yer almaya başlayınca ötekilik artık öteki olmaktan çıkar. Ne var ki, av sahalarında yürürken ya da at sırtında gezerken, bu kişisel ve öznel deneyimin de evrensel bir boyut taşıdığını sık sık düşündüm. Bu evrensel boyut, duygulanıma, tutkuya teslim olma arzusudur: Öteki olarak doğanın dolayımladığı beden, öyle ki, bu durumda amaçlı zorlamalara rağmen kendi benliklerimizi sürede kaybedebiliriz.[5]

Farklı anlam tarzları açısından mesele bir "ya/ya da" meselesi değil. Sözgelimi, başıboş gezinti adına amaçlı yürüyüşü reddetmek ya da amaçlılıkta da bir keyfin barınabileceğini yadsımak, bir olumsuzlama yapmaya varacaktır. Olumlu bir arzuyla ilintilendirilen çokkatlılık, her iki "yaka"nın bir karışımından ve her iki "yaka"yla oynamaktan oluşur. Bu süreçte, amaçlılığın dönüştürülmesi ve iki kutuplu karşıtlık tarafından yapılandırılmış sistemlerin ihlal edilmesi olanağı vardır.

5) Woolf, *Dalgalar*'da (1931) dalgalar ve atlar arasında bir ilinti kurar. Ayrıca bkz. Malouf (1983: 30-4).

Sonuç

Bu kitapta eğildiğimiz anlam ve bilgi sorunları tesadüfi ya da hayal ürünü sorunlar değildir. Fransız teorisinin düşünsel gündeme yerleştirdiği sorular, içinde yaşadığımız çağın temel sorularıdır; bu sorulardan kaçınılamaz (elbette, bastırma yoluna gidilmediği takdirde). Bu nokta Foucault'nun kavramlaştırmayı güdüleyen koşulların kabul edilmesi konusundaki ısrarıyla ve bilgi, politika ve ahlak arasındaki karşılıklı bağlantılara duyduğu ilgiyle ilintilidir. Son yirmi yıldır otorite sorununda bir kriz belirdi: Öteki adına kim konuşabilir? Hangi konumdan ve hangi temele dayanarak konuşabilir? Burada sorgulanan şey, temsilin bir toplum mantığına gönderme yapılarak ya da bir politik öğreti veya hareket konumundan kalkılarak haklılaştırılmasıdır. Bizzat Foucault, Aynı ve Öteki etrafında dönen bir dizi mücadeleyi ve "farklı olma" talebini, içinde bulunduğumuz çağda iktidarın işleyişleri açısından merkezi etkenler olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan bilhassa önem taşıyan nokta, Aynı(kendi)-Öteki ilişkisinin bilgiyi yapılandırdığının teslim edilmesidir. Başka bir anlatımla, bilgi pratiklerimizde Hegel iş başındadır. Şu halde, bu durum, sürekli bir eleştirel

yoklama yapılmasına, "şimdinin" eleştirisine ve en önemlisi özeleştiriye çağrı yapmaktadır. Aynılık basitçe çürütülemez, hele aynıyı yeniden icat eden bir ötekiyle özdeşleşme yoluyla hiç çürütülemez.

Özgül bir örnek verelim. Feminizm (ya da en azından belli bir feminizm) akademik dünyada ve bazı yerlerde çeşitli devlet kuruluşlarında kurumsallaştı. "Kadınlar" adına konuşmak, "bizim" öteki olduğumuz iddiasına yaslanılarak haklılaştırıldı. Bu durum, kadınların şeyleştirilmesine ve konuşan "biz"in bir benlik-öteki ilişkileri yapısında zorunlu olarak içerildiğinin kabul edilmesinde başarısızlığa neden oluyor. Kadınları ya da başka herhangi bir grubu, iyi ve radikal olanın taşıyıcıları olarak kurmak, aynılık politikasını yeniden icat etmektir. Bununla birlikte, feminizm aynı zamanda, tam da iktidar ve bilgi hakkındaki bu soruların ortaya atılmasındaki belli başlı etkenlerden biri olmuştur. Bu durum, temsile duyulan arzu ile eleştiri süreci arasındaki sürekli gerilime ve teorileştirme etiği açısından sürekli eleştiri nosyonunun önemine işaret etmektedir.

Sosyoloji ders kitapları her zaman, toplumsalın daha önceki temsilinden hareketle değişimin sonuçlarını tasvir eden, toplumsal değişim üzerine yazılmış bir bölümle sona erer. Sosyoloji disiplinin varlık nedeninin, değişimin kaynaklarını tanımlama kapasitesi olduğu düşünülür genelde. Ders kitaplarının yapısı, "olanaklı"nın –toplumsal değişim– türetildiği "gerçeği" sosyologların yeniden sundukları varsayımının belirleyici çizgilerini taşır. "Gerçek ve olanaklı"nın anlam ilkesi benzerliktir: Aynının bir tekrarı. Bu varsayıma bir alternatif olarak, Bergson'un tekrardaki farklılık ilkesine dayalı hareket anlayışını, gücülden edimsele doğru hareket anlayışını önerdik. Hem gücül olan hem de edimsel olan gerçektir, ama bunlar bir hareket içerisinde oluşturulduklarından, "gerçek" bir erteleme sürecinde yer alır. Bu açıklamada, değiştirilebilecek "bir toplumsal düzen" yoktur: Hareket –"değişim"– "hayat"ın özüdür. "'Toplumsal' ve toplumsal değişim" formülleştiriminin bir aynılığı varsaymasına karşılık, gücülden edimsele hareket, bir sonu olmayan olumlu bir farklılaşmanın karakterize ettiği sürgit bir süreç olarak anlaşılır. Bu sürece katılan bir bilgi pratiğinin, bütünün ya da totalin dışında kalarak bütünü ya da totali yansıttığını ve bu bilme konumundan hareketle değişimi gerçekleştirdiğini varsayan, temsil olarak anlaşılan bilgiden ayrı tutulması gerekir.

"Değişim" meselesine ilişkin bu farklı formülleştirmeler, farklı "toplumsal" yaklaşımlarını öngörür. Bu kitaptaki temel argümanlardan biri, toplumsal dünyanın çokkatlılık çerçevesinde düşünülebileceği iddiasını getiriyordu. Sözgelimi, toplumsal düzen-düzensizlik ya da "toplumsal"-toplumsal değişim gibi bir iki kutuplu yapıdan ziyade, toplumsal dünyanın

birbirine indirgenemez bir düzenler çoğulluğundan oluştuğunun düşünülmesini önerdik. Bu görüşe göre, bu düzenlerden biri iki kutuplu bir karşıtlık yapısınca karakterize edilmektedir. Bu düzene olumsuzluk ve aynılık düzeni adını verdik. Başka bir düzen ise, çokkatlılık ve nitel farklılık düzenidir. Bu düzenler birbirlerine indirgenebilir olmasalar da, her şeye rağmen birbirleriyle bağıntılı olarak tanımlanırlar. Şu halde, hayati bir soru şudur: Bu bağıntının doğası nedir?

Farklı düzenlerin ya da farklı anlam tarzlarının bir arada var olduklarını vurguladım –bir çokkatlılık metodolojisi olarak gördüğüm yaklaşımdır bu. Ama gene de şu soru sorulmalı: Bir düzenler hiyerarşisi var mıdır? Farklı düzenler arasında bir bağıntı varsa eğer, bu hiyerarşik bir bağıntı mıdır? İki kutuplu karşıtlıklardaki hiyerarşikleştirmeye ve tekil ile aynının tahakkümüne dikkat çeken feminist çalışmalar bu bakımdan bilhassa önem taşıdı. Bu bakışa göre, tabi kılma, çokkatlının ve çoğulun bastırılmasıdır. Ama bu anlayışta çokkatlılığın herhangi bir önsel (*prior*) varoluşa sahip olduğu düşünülmüyor; çokkatlılık, bastırma esnasında olsa bile, toplumsallıktaki ya da simgesel düzendeki aynı-öteki bağıntısının oluşturulmasında oluşur. Aynılığın tekil düzeni çokkatlılığın bastırılmasına bağımlıdır ve bir anlamda çokkatlılığın üreticisidir. Metalaşma dünyası, kapitalizm daha fazlasını, başka birşeyleri olanaklı kılar; metalaşma çifte uğraktan –nicel ve nitelden– geçer. Bergson ve Fransız feministler (ve bir anlamda, Benjamin de) meselenin bir ya/ya da meselesi olmayıp, "eşanlı olarak ikisi de" meselesi olduğunu vurgularlar. Bu düşünce çizgisi olumludan ve çoğuldan "yana" çıkıyorsa eğer, bu anlam tarzı her şeye rağmen, Hegelci geleneğin, insanın salt "yeni bir çoğulluk düzeni" önererek başından defedemeyeceği bir geleneğin olumsuzundan ve tekilinden türer, bunlara bir tepkidir. Bu noktayı kitapta bilhassa egemenlik kurma arzusuyla ilgisinde dile getirdim. Yaptığım bu savunu, böyle bir arzuya dahil olmamıza rağmen, bilgide farklı bir arzu imkânı da bulunduğu ve bu imkânın olumsuz düzenin elinden sıvışan, bu düzene ağır basan birşey olduğu düşüncesi etrafında dönüyor.

Elden kaçan şey, aynıda temellük edilemeyecek bir ötekiliktir. Bu, elinizdeki kitapta irdelediğimiz "teoriler"de, Irigaray, Cixous, Bergson, Derrida, Barthes, Foucault ve Freud'da şu ya da bu şekilde kendisini gösteren bir düşüncedir. Bu teorileri birbirine tokuşturarak okuma yoluyla, bu ötekilik mahalinin bilinçdışı ve beden olduğunu savundum. Bilginin ve simgesel düzenin önkoşulu bilinçdışıdır ve iktidar-bilgi, beden aracılığıyla iş görür. Bedensel bilinçdışına söylemin düzenini ihlal etme potansiyeli veren şey, işte tam da bu işlemlerdir. Şu halde, kendilerine bilgi ya da

bilim statüsü atfeden söylemlerde bilinçdışının ve bedenin dışlanması tesadüf değil.

Kitap boyunca bilinçdışı anlam ilkeleri üzerinde yoğunlaşan teorilere ve anlamın cisimleşme tarzlarına eğildim. Anlamlandırma süreçlerinin bu boyutları, bellekte ve "bedeniniz anımsar" düşüncesinde bir araya geliyor: Bellek hem bedenseldir hem de bilinçdışı. Bellek ve bilhassa "anı izi" aynı zamanda bir zamansallığa işaret eder. Sözgelimi, hareket eden beden anımsayan bedendir. Nitekim, anlam üretiminin başka bir tarzının, esasen maddeci bir anlam anlayışının bileşenlerinin beden, bilinçdışı ve zaman olduğunu savundum. Anlamlandırma süreçlerini dönüşüm olarak kavramak açısından bu bileşkeler büyük önem taşıyor.

Dönüşüm düşüncesi, nasıl temsil olarak anlam anlayışına karşıtsa, toplumsal değişim düşüncesini de yerinden eder. "Dönüşüm" düşüncesinde bu kadar zorlayıcı olan şey, "hareket" anlamı çerçevesinde, tam da anlamlandırma *sürecinde* gerçekleşen değişimi akla getirmesidir. Derrida'nın *différance* kavramı yapıyı hareketten kopartılamaz hale getirir. Derrida iki kutuplu karşıtlıkların başat anlam ilkesi olduğunu belirten temel yapısalcı iddiayı çürütmemektedir; onun ilgisi daha ziyade, (Batı felsefe geleneğinde böyle bir sabitleme arzusu olmasına rağmen) bir karşıtlığın iki yakasının birbirinden ayrı olarak sabitlenemeyeceğini tanıtlamaya yöneliktir. Bu bakımdan "post-yapısalcı" terimi yapıbozumcu ilkelerle uyumsuzluk gösterir: Derrida açısından mesele, *post*-yapısalcı olmak değil, daha ziyade yapıdaki farklılıkların oyununu gün ışığına çıkarmaktır. İki kutuplu karşıtlıkların dönüşmesi şimdide cereyan eden bir yazma pratiğidir. Saussure'ün eşsürem-artsürem karşıtlığı bu bakımdan bilhassa önemlidir. Anlam bir kez maddi olarak, pratik çerçevesinde anlaşıldığında, yapının eşsüremli boyutu anlamlandırma sürecinin zamansallığından ayrı tutulamaz artık. Ve anlamın zamanı "değişim" imkânına işaret eder.

Foucault ve Derrida, farklı formülleştirmelerine rağmen, dönüşümlerin kısmi oldukları konusunda ısrar ederler. Sonul bir hakikat ve total dönüşüm uğrağını beklemek söz konusu değildir. Tersine, sistemlerin içindeki öğeler arasındaki ve sistemler arasındaki bağıntıların kuralların-da değişiklikler yapma süreci sürüp gitmektedir. Bu, değişimin doğası hakkında, radikal toplum biliminde bulunabilecek olandan çok daha olumlu ve maddi bir kavrayıştır. Bizler yazılırız, bedenlerimiz söylemsel olarak üretilir; ama aynı zamanda yazarız; yalnızca bilgi pratiklerinde değil, tüm pratiklerde yazarız. Ve bu yazışta ya da kültürün kodlarına ilişkin pratikte, aynı zamanda, yeniden yazma –kendimizi yeniden yazma– imkânı vardır. Dönüşüm ya da bedeni yazma, "değişim"in, anlam tarzında

ve var olma tarzında bir değişim –bir oluş– olduğunu ima eder. Maddeci bir anlamlandırma kavrayışında bunlar birbirinden kopartılamaz. Bir yazma pratiği, insanlann "burada ve şimdi"sini dönüştürme potansiyeline sahiptir.

Fransız feministlere göre, ötekilik "kadınsı" olarak, simgesel düzenin bastırılanı olarak özgülleşir; dönüşüm cinsel farklılığın yeniden kaydedilmesi olarak anlaşılır. Kadınsı olan, eşanlı olarak hem erkeksi bir tekil düzenin olumsuz öğesi hem de bu düzeni kargaşaya itme potansiyeli taşıyan bastırılmış bir çokkatlılıktır. İki kutuplu karşıtlığın yapısı cinseldir; düzen ise fallusmerkezci. Bu gelenekte yer alan feministler, kadınları bilginin öznesi ya da nesnesi haline getirerek bu düzeni yeniden icat etmememiz gerektiği konusunda ısrarlıdırlar. Bu endişenin ışığında, söz konusu feministlerin yazılarının, erkeksi düzene karşı koyan kadınsıyı yücelten yazılar olarak okunmaması önem taşır. Çünkü böyle bir okuma, esasen, aynının yeniden icat edilmesi olacaktır. Feminist yapıbozumun nesnesi, totalleştirici söylemdir. Kadınsının mevcudiyetin bağımlı olduğu bastırılan olarak tanımlanması stratejik bir hamledir. Bu tanımlamanın, kadınsı olanı bir mevcudiyet kılmak ya da totalleştirici söyleme bir "feminist devrim"le karşı koymak gibi bir amacı yoktur. (Feminizm hakkında daha önce söylediklerimle bağlantılı olarak, totalleştirici dürtünün bazı feminizmleri karakterize ettiğini söylemek adilane olursa da, "feminizm" diye bir birlik olmadığını söylemekteyim elbette.)

Bazı feminist söylemlerdeki kadınsıyı değerli kılma eğilimlerini göz önünde tutarak, cinsel belirsizliği vurguladım. Cinsel belirsizlik uğraklarını Hegel, Freud, Foucault, Bergson ve Barthes'ın söylemi gibi çok çeşitli söylemlerde saptayabileceğimizi ileri sürdüm. Sözgelimi, efendi-köle öyküsünün erkeksi-kadınsı ayrımını pürüzsüz bir şekilde tasvir etmeyişi, Hegel'in öyküsünün olumlu bir yönüdür. Bu olumlu yön, cinsel boyutları da dahil olmak üzere bu bağıntıların, yani efendi-köle ayrımının erkeksi-kadınsı ayrımı olduğu varsayıldığı takdirde incelemelere kapanacak olan bağıntıların karmaşıklığını araştırmaya davetiye çıkarır: Hegel'in öyküsünü yeniden yazabiliriz. Freud'un yeniden yazımına bakılacak olursa, Freud açıkça erkeksiliği ve kadınsılığı tanımlamayı hedeflese de, kendi söylemi böylesi sabitlemelerin sökülmesine katkıda bulunur.

Bazı feministler, cinsel hiyerarşileştirmeye yeterince eğilme konusundaki bariz başarısızlığından ötürü Foucault'yu eleştirmiştir. Foucault'nun hiyerarşileştirmeye yeterince ağırlık vermeksizin çokkatlılığa sıçramasından ötürü bu noktada birtakım bariz sorunlar var. Öbür yandan, Foucault'nun çokkatlılığa ve esasen erkeksi-kadınsı ikiliğine indirgenemez olan ya da hatta yapısal olarak benzeşik olmayan ötekiliğin özgüllüğüne duyduğu

ilgi, cinsel farklılaşma sabitliğinin ötesine geçme hamlesi olarak görülebilir. Fallusmerkezcilik her yere sızmış gibi görünebilir, ama özgüllük fikrini ciddiye aldığımız takdirde, cinsel tabi kılmanın öbür tabi kılma biçimleriyle, bu ilişkileri değiştirme yönünde açılışlar sağlayabilecek şekilde çakışması söz konusu olamaz mı? Foucault'nun çokkatlı özne konumlandırmalarına duyduğu ilgi bu şekilde okunabilir. Bizler yalnızca erkeksi ya da kadınsı olarak konumlandırılmamakla kalmıyoruz (ilişkilerin bağlamına bağlıdır bu), aynı zamanda diğer tüm konumlandırma biçimleriyle de konumlandırılıyoruz. Konumlandırılmanın bu karmaşıklığında harekete elverişli gedikler vardır.

Bergson'un felsefesi konumların sabitlenmemişliğine ve bedensel farklılığın kaydedilmesine elvermektedir. Bergson'un çokkatlılık kavramı, bir anlamda, cinsel farklılaşmanın ötesindedir. Barthes'ın yazısının da bir cinsel muğlaklığı "kaydettiği"ni ileri sürdüm: Farklı arzular –erkeksi ve kadınsı arzular– aynının düzenini sarsacak şekilde bir arada var olur.

Bir çokkatlılık metodolojisi çerçevesinde başvurduğum stratejilerden biri, metinleri birbirlerine karşı ve birbirleriyle birlikte okumaktı. Her özgül örnek, tek bir öyküye indirgenmeksizin çok sayıda öyküyle bağıntılı olarak okunabilir. Gündelik öykülerin dahil olduğu bir diyalog oluşturarak öyküleri, kültürün anlatılarını yeniden yazmak mümkün. Öyküler sıklıkla kökenlere ilişkin öyküler biçimine bürünür; ama bu öykülerin, en verimli şekilde, şimdide yaratıcı olan "kökensel" öyküler olarak okunabileceğini savundum. Bu nokta, Freud'un psişik süreçlerin zamansallığı ve geçmişin bugünde etkili olmayı sürdürdüğü savıyla bağıntılı. Dolayısıyla, öykülerin yeniden yazılması, kısmen, bu zamansallığı gün ışığına çıkarmaktan –"kökenler"in yeniden yazılmasından– oluşuyor. Öyküler, yapılarına rağmen, geçmişte değildirler, bizi ileriye göndermektedirler.

Sonuçta bu konu tikelliğe duyduğum ilgiyle ilintili: Her bir pratik (her tek yazma pratiği), kodları bileştirme tarzı açısından tikeldir (Derrida'nın "kökensel" dediği, Barthes'ın da "biricik" dediği şeydir bu). Özne konusundaki anlatılar kendilerini bize basitçe dayatmazlar; pratiklerin tikelliği söz konusudur. Nitekim, çokkatlılık düşüncesi tikellikle yakından bağlantılıdır: Özne, öykülerin çokkatlılığı içerisinde konumlandırılır. "Teori" karşısında analizlerin özgüllüğü bu nedenle vurgulandı. Biz basitçe, (feminist teori dahil) genel bir teoriyi özgül bir kertesinden hareketle okuyamayız. Benjamin'in biricikliğe ve deneyimin tikelliğine duyduğu ilgi de bu metodolojik yaklaşımla uyumludur. Fransız teori geleneğinde analiz süreci, bir yazma ya da dönüşüm süreci olarak anlaşılır. Freud'un vaka incelemelerini bu analiz biçiminin örnekleri olarak sundum.

Olgu ile kurmaca, teori ile kurmaca arasındaki karşıtlıkları ve sosyolojik söylemde teori ile ampirik olan arasında yapılan ayrımı yerinden çıkarmanın bir aracı olarak öykülere ağırlık verdim. Böylelikle, teorileştirmeyi, –geniş anlamda bir yazma pratiği olarak, dar anlamda da öykü anlatma olarak– kurmaca oluşturma şeklinde düşünmenin getireceği sonuçları araştırdım. Birer öykü biçimine bürünen teorilerin ve analizlerin, yeniden yazmaya davetiye çıkaran bir açık uçluluk sunduklarını ileri sürdüm. Dahası, bu yazma biçimi altında, yazan öznenin konumunun açıkça teslim edilmesi ihtimali daha fazladır ve bundan dolayı da zorunlu olarak dil içerisinde yer aldığımız daha kolay kabul edilir. Böylesi bir söylem, asılsız bilim, hakikat ve bilgi iddialarının sökülmesine katkıda bulunur.

Ele aldığım "teorisyenler"i seçişim tesadüfi değil elbet. Sözgelimi, hem Batı kültürü ve düşüncesinin doğası hakkında anlattıkları şeyler açısından hem de kendi söylemleri dahil olmak üzere söylemin düzenini sökmemize yarayacak birtakım zeminler sağlamaları açısından Hegel ve Freud'un bilhassa önemli olduğunu düşünüyorum. Her iki örnekte de, bilgilerinde yatan arzu kendi söylemleri çerçevesinde gün ışığına çıkartılabilir.

Özgül kültür ya da toplum analizlerinde çokkatlılık metodolojisini benimsemek, akademik söylemin (bilhassa toplum bilimi söyleminin) kodlarının elverdiğinden daha açık uçlu bir tarzda yazmanın yollarından biridir. Böyle bir metodoloji yalnızca indirgemeciliği reddetmekle kalmaz, aynı zamanda yorumlama arzusunu da rahatsız eder. Bu metodoloji, başka arzulara açılmakla eşanlı olarak böyle bir arzuyu kabul etme imkânına elverir. Burada tekrar vurgulanması gereken şey, bunun bir toplumsallık biçiminin –Hegelci benlik-öteki bağıntısının– yerine alternatif bir toplumsallık biçimini geçirme meselesi olmadığıdır. Çokkatlılık içerisinde düşünmek, bu tip formülleştirmeleri reddetmektir.

Burada ortaya atılan soru, değerlendirmeler sorunudur. Değerlendirme modellerindeki kriz, otorite atfında baş gösteren bir krizle yakından bağlantılıdır. "Gerçek"in sağladığı "güvenlik tırabzanı" olmaksızın ya da bir politik öğretinin kesinliği olmaksızın, bilgiler, söylemler nasıl değerlendirilecektir? Bu kitapta belli bazı değerlendirme ilkeleri –en genel çerçevede, metinlerin açık uçluluğu ölçütü– ortaya atıldı. Ele aldığımız "teorisyenler" arasında Barthes'ın bu açıdan tipik bir örnek olduğunu savundum. Barthes hem yazdıkları hem de yazma stratejisi bakımından açık uçlu. Barthes baştan çıkarıcıdır, sonraki yazmaları kışkırtır. Hazzı aktarmayı, bir haz kültürü üretmeyi başarır. Bu haz kültürü bir çifte uğrak barındırır: Egemenlik kurma arzusu ve bir *jouissance*. Barthes, kendisi hakkında konuşurken kendi içerisine kapanıp kalmaz: Öncelik hakkını ötekine tanır. Bunu

yapmak ne denli zor olursa olsun, bu tutumu bir kültür analizi "modeli" olarak kabul etmemizi öneriyorum.

Metinlerin açık uçluluğunun yanı sıra rahatsız edici hazzı da bir değerlendirme temeli olarak sundum –toplumsal dünyanın verili halini olumsuzlamaya varan ve kapanma üreten korku biçiminden ziyade olumlu haz biçimi altında rahatsız eden öğedir bu. Burada üstü kapalı olarak, Freud'un huzur bozucu unsur olarak haz ilkesi –kodlanmış kültürün avutuculuğunu taciz eden haz ilkesi– açıklamasına gönderme yapıyorum. Dahası, haz ilkesi hayatla ilintilidir ve ertelemede oluşturulur: Asla sonuca varmayan, bizi ileriye doğru sonsuzluğa iten rahatsız edici bir haz. Bu hazzın olumsuzlamayı ve kapanmayı –ölümü– kışkırtan özelliği, tam da rahatsız ediciliğidir. Bu alternatifle yüz yüze gelindiğinde, delilik imalarıyla birlikte (Barthes) sonsuzluğun riskleri, kapanmanın (ve muhtemelen samimiyetsizliğin) güvenliği karşısında çok daha yeğlenir bir şeydir.

Rahatsız edici haz, duygulanımla doğrudan doğruya bağlantılıdır: İstençdışı belleğin harekete geçirdiği beden. Sonuçta bu nokta farklı bilgi ve hakikat anlayışlarıyla bağlantılıdır. Spekülatif ve rasyonel addedilen, bütünü bilebilen bir bilincin ürünü olarak kavranan bilgi anlayışını eleştirirken, bilinçdışını, benliği ve özneli vurguladım. Ama bu, bilgiye karşı çıkan bir argüman değil; keza kendi içinde bilince karşı çıkan bir argüman da değil. Burada daha ziyade cisimselliği giderilmiş bir bilinç anlayışını eleştiriyorum. Temel ilgim, bedenin farklı bir bilgi anlayışı için zemin sağladığını savunmaya yönelik oldu: Bizler bedenlerimizle birlikte biliriz. Bu bakımdan, deneyimin sahici boyutu konusunda yeni iddialar getirmek mümkündür. Ortada herhangi bir hakikat varsa eğer, o da bedenin hakikatidir.

Kaynakça

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*, Londra, Verso.

Auster, P. (1985) *City of Glass*, Penguin [Türkçede: *Cam Kent*].

Barnes, J. (1989) *A History of the World in 10½ Chapters*, Londra, Jonathan Cape [Türkçede: *10½ Bölümde Dünya Tarihi*].

Barrett, M. (1988) *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, Londra, Verso.

Barthes, R. (1975) *The Pleasure of the Text* (çev. R. Miller), New York, Hill and Wang.

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

Barthes, R. (1984) *Camera Lucida*, Londra, Fontana [Türkçede: *Camera Lucida. Fotoğraf Üzerine Düşünceler*].

Barthes, R. (1985) "Listening", *The Responsibility of Forms* (çev. R. Howard), New York, Hill and Wang.

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

Bataille, G. (1986) [1957] *Erotism: Death and Sensuality* (çev. M. Dalwood), San Francisco, City Lights [Türkçede: *Erotizm*].

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production* (çev. M. Poster), St Louis, Telos Press.

Beechey, V. ve Donald, J. (yay. haz.) (1985) *Subjectivity and Social Relations*, Milton Keynes, Open University Press.

Benjamin, J. (1984) "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", A. Snitow, C. Stansell ve S. Thompson (yay. haz.) *Desire: The Politics of Sexuality*, Londra, Virago.

Benjamin, J. (1986) "A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space", T. de Lauretis (yay. haz.) *Feminist Studies: Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press.

Benjamin, W. (1969) *Illuminations* (çev. H. Zohn), New York, Schocken Books [Türkçede: *Parıltılar*].

Benjamin, W. (1973) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (çev. H. Zohn), Londra, NLB [Türkçede: "Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair", *Pasajlar*].

Benjamin, W. (1982) [1931] "A Short History of Photography", *Screen*, Cilt 13, no. 1, s. 5-26 [Türkçede: "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi", *Yarın* 16].

Benveniste, E. (1971) *Problems in General Linguistics* (çev. M. E. Meek), Miami, University of Miami Press.

Bergson, H. (1950a) [1889] *Time and Free Will* (çev. F.L. Pogson), Londra, George Allen & Unwin.

Bergson, H. (1950b) [1896] *Matter and Memory* (çev. N. M. Paul ve W. Scott Palmer), Londra, George Allen & Unwin.

Bergson, H. (1913) [1907] *Creative Evolution* (çev. A. Mitchell), Londra, Macmillan [Türkçede: *Yaratıcı Tekâmül*].

Bernheimer, C. ve Kahane, C. (yay. haz.) (1985) *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, New York, Columbia University Press.

Beynon, H. (1975) *Working for Ford*, East Ardsley, Wakefield, UK, EP Publishing.

Borges, J. L. (1970) *Labyrinths*, Harmondsworth, Penguin.

Borges, J. L. (1974) *The Book of Imaginary Beings*, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Düşsel Varlıklar Kitabı*].

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice* (çev. R. Nice), Cambridge, Cambridge University Press.

Bryson, N. (1988) "The Gaze in the Expanded Field of Vision", H. Foster (yay. haz.) *Vision and Visuality*, Dia Art Foundation Discussions in Contemporary Culture, Sayı 2, Seattle, Bay Press, s. 87-I 14.

Buck-Morss, S. (1986) "The Flâneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering", *New German Critique*, no. 39, Güz, s. 99-140.

Butler, J. P. (1987) *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press.

Calvino, I. (1976) *t Zero*, New York ve Londra, Harcourt Brace Jovanovich.

Calvino, I. (1979) *Invisible* Cities, Londra, Picador [Türkçede: *Görünmez Kentler*].

Calvino, I. (1987) *The Literature Machine: Essays*, Londra, Secker and Warburg.

Calvino, I. (1988) *Under The Jaguar Sun* (çev. W. Weaver), New York ve Londra, Harcourt Brace Jovanovich [Türkçede: *Jaguar-Güneş Altında*].

Centre for Contemporary Cultural Studies [Çağdaş Kültür Araştırmaları Merkezi] (1978) *On Ideology*, Londra, Hutchinson.

Cixous, H. (1979) "Portrait of Dora", S. Benmussa (yay. haz.) *Benmussa Directs* (çev. A. Barrows), Londra, John Calder.

Cixous, H. (1981) "Castration or Decapitation", *Signs*, Cilt 7, no. 1, Güz, s. 36-51.

Cixous, H. (1986) "Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays", H. Cixous ve C. Clément, *The Newly Born Woman*, Manchester, Manchester University Press.

Cixous, H. ve Clément, C. (1986) *The Newly Born Woman* (çev. B. Wing), Manchester, Manchester University Press.

Clément, C. (1983) *The Lives and Legends of Jacques Lacan* (çev. A. Goldhammer), New York, Columbia University Press.

Clifford, J. (1983) "On Ethnographic Authority", *Representations*, Cilt 1, no. 2, s. 69-73.

Clifford, J. (1986) "Introduction: Partial Truths", J. Clifford ve G. Marcus, *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles ve Londra, University of California Press.

Connell, R. W. (1983) *Which Way is Up?: Essays on Sex, Class and Culture*, Sidney, George Allen & Unwin.

Connell, R. W., Ashendon, D., Kessler, S. ve Dowsett, G. (1982) *Making the Difference*, Sidney, George Allen & Unwin.
Corrigan, P. (1988) "The Body of Intellectuals/the Intellectual's Body (Remarks for Roland)", *The Sociological Review*, Cilt 36, no. 2, Mayıs, s. 368-80.
Crapanzano, V. (1977) "On the Writing of Ethnography", *Dialectical Anthropology*, Cilt 2, no. 1, s. 69-73.
Creed, B. (1990) "*Alien* and the Monstrous-Feminine", A. Kuhn (yay. haz.) *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, Londra, Verso.
Culler, J. (1976) *Saussure*, Glasgow, Collins-Fontana [Türkçede: *Saussure*].
de Beauvoir, S. (1972) [1949] *The Second Sex* (çev. H. M. Parshley), Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *İkinci Cins*].
de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life* (çev. S. F. Rendall), University of California Press.
de Lauretis, T. (1984) *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Londra ve Basingstoke, Macmillan.
de Lauretis, T. (1987) *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington ve Indianapolis, Indiana University Press.
Deleuze, G. (1988) [1966] Bergsonism (çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam), New York, Zone Books.
Derrida, J. (1976) *Of Grammatology* (çev. G. C. Spivak), Baltimore ve Londra, Johns Hopkins University Press.
Derrida, J. (1978) *Writing and Difference* (çev. A. Bass), Chicago, University of Chicago Press.
Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy* (çev. A. Bass), Brighton, Harvester Press.
Derrida, J. (1987) *Positions* (çev. A. Bass), Londra, Athlone Press.
Derrida, J. ve Plissart, M.-F. (1989) "Right of Inspection", *Art and Text*, no. 32, Güz, s. 20-97.
Doane, M. A. (1982) "Film and the Masquerade - Theorising the Female Spectator", *Screen*, Cilt 23, no. 3-4, s. 74-88.
Drew, R., Kingsmill, J., Stewart, M., Whitlam, M., McGregor, C. ve Holmes, C. (1984) *Bondi*, Surry Hills, James Frazer.
Dutton, G. (1985) *Sun, Sea, Surf and Sand - The Myth of The* Beach, Melbourne, Oxford University Press.
Eco, U. (1977) *A Theory of Semiotics*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press.
Fiske, J., Hodge, B. ve Turner G. (1987) *Myths of Oz: Reading Australian Popular Culture*, Sidney, Allen & Unwin.
Forman, F. J. (yay. haz.) (1989) *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, Oxford, Pergamon.
Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, Londra, Tavistock [Türkçede: *Kelimeler ve Şeyler*].
Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice* (çev. D. F. Bouchard ve S. Simon), New York, Basil Blackwell.
Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge* (yay. haz. C. Gordon), Brighton, Harvester Press.
Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality*, Cilt 1, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Cinselliğin Tarihi I*].
Foucault, M. (1982) "The Subject and Power", H. L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press.
Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader* (yay. haz. P. Rabinow), New York, Pantheon Books.
Foucault, M. (1985) *The Use of Pleasure; The History of Sexuality*, Cilt 2, New York, Pantheon [Türkçede: *Cinselliğin Tarihi II*].
Freud, S. (1973a) [1916] "Dreams", *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 1, Harmondsworth, Penguin.

Freud, S. (1973a) [1917] "General Theory of the Neuroses", *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 1, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Genel Nevroz Kuramı*].
Freud, S. (1973b) [1933] "Femininity", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 2, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1976) [1900] *The Interpretation of Dreams*, Pelican Freud Library, Cilt 4, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Düşlerin Yorumu*].
Freud, S. (1977a) [1905] "Three Essays on the Theory of Sexuality", *On Sexuality*, Pelican Freud Library, Cilt 7, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*].
Freud, S. (1977a) [1925] "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes", *On Sexuality*, Pelican Freud Library, Cilt 7, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1977b) [1905] "Dora", *Case Histories I*, Pelican Freud Library, Cilt 8, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1977b) [1909] "Little Hans", *Case Histories I*, Pelican Freud Library, Cilt 8, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1979) [1909] "The 'Rat Man' ", *Case Histories II*, Pelican Freud Library, Cilt 9, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1984) [1915] "The Unconscious", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 11, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1984) [1917] "Mourning and Melancholia", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 11, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1984) [1920] "Beyond the Pleasure Principle", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 11, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1984) [1925a] "A Note upon the 'Mystic Writing Pad' ", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 11, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1984) [1925b] "Negation", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Cilt 11, Harmondsworth, Penguin.
Freud, S. (1985a) [1930] *Civilisation and its Discontents; Civilisation, Society, and Religion*, Pelican Freud Library, Cilt 12, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Uygarlık, Din ve Toplum*].
Freud, S. (1985b) [1913] *Totem and Taboo; The Origins of Religion*, Pelican Freud Library, Cilt 13, Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Totem ve Tabu*].
Freud, S. (1985c) [1919] "The 'Uncanny' ", *Art and Literature*, Pelican Freud Library, Cilt 14, Harmondsworth, Penguin.
Frisby, D. (1981) *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londra, Heinemann.
Frisby, D. (1985) *Fragments of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
Frow, J. (1983) "Annus Mirabilis: Synchrony and Diachrony", F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (yay. haz.) *The Politics of Theory*, Colchester, University of Essex.
Gadamer, H. G. (1971) *Hegel's Dialectic*, New Haven, Yale University Press.
Gallop, J. (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, Londra, Macmillan Press.
Gallop, J. (1985) *Reading Lacan*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press.
Gallop, J. (1988) *Thinking through the Body*, New York, Columbia University Press.
Game, A. ve Pringle, R. (1983) *Gender at Work*, Sidney, George Allen & Unwin.
Game, A. (1989) "Research and Writing: Secretaries and Bosses", *Journal of Pragmatics*, Cilt 13, s. 343-61.
Gatens, M. (1983) "A Critique of the Sex/Gender Distinction", J. Allen ve P. Patton (yay. haz.) *Beyond Marxism?: Interventions after Marx*, Sidney, Intervention.
Giddens, A. (1982a) *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press.

Giddens, A. (1982b) *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press.
Giddens, A. (1987) *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press.
Grosz, E. (1987) "Notes towards a Corporeal Feminism", *Australian Feminist Studies*, no. 5, Yaz, s. 1-16.
Hall, S. (1986) "Popular Culture and the State", J. Donald ve S. Hall (yay. haz.) *Politics and Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.
Hall, S. ve Jefferson, T. (yay. haz.) (1976) *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Londra, Hutchinson, Çağdaş Kültür Araştırmaları Merkezi'nin işbirliğiyle.
Hamilton, A. (1984) "Spoonfeeding the Lizards: Culture and Conflict in Central Australia", *Meanjin*, Cilt 43, no. 3, s. 363-78.
Hansen, M. (1987) "Benjamin, Cinema and Experience: 'The Blue Flower in the Land of Technology'", New *German Critique*, no. 40, Kış, s. 179-224.
Heath, S. (1982) *The Sexual Fix*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press.
Hegel, G. W. F. (1977) [1807] *Phenomenology of Spirit* (çev. A. V. Miller), Oxford, Clarendon Press [Türkçede: *Tinin Görüngübilimi*].
Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. ve Walkerdine, V. (yay. haz.) (1984) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londra, Methuen.
Hiatt, L. R. (1975) "Swallowing and Regurgitation in Australian Myth and Rite", L. R. Hiatt (yay. haz.) *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
Hobbes, T. (1962) [1651] *Leviathan*, Londra, Collier-Macmillan [Türkçede: *Leviathan*].
Hollway, W. (1984) "Gender Difference and the Production of Subjectivity", J. Henriques, W. Holloway, C. Urwin, C. Venn ve V. Walkerdine (yay. haz.) *Changing the Subject*, Londra, Methuen.
ICA [Çağdaş Sanatlar Enstitüsü] (1984) *Desire*, Londra, Institute of Contemporary Arts.
Irigaray, L. (1981) "And the One Doesn't Stir Without the Other", *Signs*, Cilt 7, no. 1, Güz, s. 56-67.
Irigaray, L. (1985a) *This Sex Which Is Not One* (çev. C. Porter ve C. Burke), Ithaca, Cornell University Press. Aşağıdaki denemeler bu kitaptan alınmıştır:
"The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine."
"The 'Mechanics' of Fluids."
"This Sex Which is Not One."
"Women on the Market."
"Commodities among Themselves."
"When Our Lips Speak Together."
Irigaray, L. (1985b) *Speculum of the Other Woman* (çev. G. Gill), Ithaca, Cornell University Press.
Jacobus, M. (1986) *Reading Woman: Essays in Feminist Cricitism*, Londra, Methuen.
Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press.
Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Londra, Heinemann.
Kirby, V. (1989a) "Re-writing: Postmodernism and Ethnography", *Mankind*, Cilt 19, no. 1, Nisan, s. 36-45.
Kirby, V (1989b) "Corporeographies", *Inscriptions: Journal for the Critique of Colonial Discourse*, Cilt 5, s. 103-19.
Kofman, S. (1985) *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings* (çev. C. Porter), Ithaca ve Londra, Cornell University Press.
Kristeva, J. (1986) "Women's Time", T. Moi (yay. haz.) *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press.

Kristeva, J. (1987) "The Pain of Sorrow in the Modern World: The Works of Marguerite Duras", *PMLA*, Cilt 102, no. 2, Mart, s. 138-52.
Krupnick, M. (1987) "Introduction", M. Krupnick (yay. haz.) *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press.
Lacan, J. (1977) *Ecrits: A Selection* (çev. A. Sheridan), Londra, Tavistock.
Lacan, J. (1979) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (çev. A. Sheridan), Harmondsworth, Penguin.
Lacan, J. (1982) "The Meaning of the Phallus", J. Mitchell ve J. Rose (yay. haz.) *Feminine Sexuality*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press [Türkçede: *Fallus'un Anlamı*].
Laplanche, J. (1985) *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Laplanche, J. ve Pontalis, J. B. (1973) *The Language of Psychoanalysis*, Londra, Hogarth Press.
Lawson, H. (1985) *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, Londra, Hutchinson.
Levinas, E. (1979) [1961] *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (çev. A. Lingis), The Hague, Martinus Nijhoff.
Levinas, E. (1987) [1947] *Time and the Other* (çev. R. A. Cohen), Pittsburgh, Duquesne University Press.
Lévi-Strauss, C. (1968) *Structural Anthropology* (çev. C. Jacobson ve B. G. Schoepf), Harmondsworth, Penguin.
Lévi-Strauss, C. (1969) [1949] *The Elementary Structures of Kinship* (çev. J. Bell, J. von Sturmer ve R. Needham), Boston, Beacon Press.
Lévi-Strauss, C. (1976) *Tristes Tropiques* (çev. J. ve D. Weightman), Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Hüzünlü Dönenceler*].
Lévi-Strauss, C. (1985) "Structuralism and Ecology", *The View from Afar* (çev. J. Neugroschel ve P Hoss), Oxford, Basil Blackwell [Türkçede: "Yapısalcılık ve Çevrebilim", *Din ve Büyü*].
Lloyd, G. (1983) "Masters, Slaves and Others", *Radical Philosophy*, no. 34, Yaz, s. 2-8.
Lloyd, G. (1984) *The Man of Reason: 'Male' and 'Female'; Western Philosophy*, Londra, Methuen.
Luke, A. ve McHoul, A. (1989) "Discourse as Language and Politics: An Introduction to the Philology of Political Culture in Australia", *Journal of Pragmatics*, Cilt 13, s. 323-32.
McGregor, C. (1984) "Bondi Revisited", Drew vd. *Bondi*, Surry Hills, James Frazer.
McRobbie, A. (1980) "Settling Accounts with Subcultures: A Feminist Critique", *Screen Education*, no. 34, Bahar, s. 37-49.
McRobbie, A. (1982) "The Politics of Feminist Research: Between Talk, Text and Action", *Feminist Review*, no. 12, Ekim, s. 46-57.
Malouf, D. (1983) *Fly Away Peter*, Ringwood, Victoria, Penguin.
Mannheim, K. (1960) [1936] *Ideology and Utopia*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Marcus, S. (1985) "Freud and Dora: Story, History, Case History", C. Bernheimer ve C. Kahane (yay. haz.) *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, New York, Columbia University Press.
Marx, K. (1969) [1847] "Wage Labour and Capital", K. Marx ve E. Engels, *Selected Works*, New York, International Publishers [Türkçede: *Ücretli Emek ve Sermaye. Ücret, Fiyat ve Kâr*].
Melville, H. (1967) [1851] *Moby Dick*, New York, Norton [Türkçede: *Moby Dick*].
Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception* (çev. C. Smith), Londra ve Henley, Routledge and Kegan Paul.
Mitchell, J. ve Rose, J. (yay. haz.) (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, Londra ve Basingstoke, Macmillan Press.
Morris, M. (1988a) "Things to Do with Shopping Centres", S. Sheridan (yay. haz.) *Grafts: Feminist Cultural Criticism*, Londra, Verso.
Morris, M. (1988b) "At Henry Parkes Motel", *Cultural Studies*, Cilt 2, no. 1, Ocak, s. 1-16, 29-47.

Nietzsche, F. (1982) *Untimely Meditations* (çev. R. J. Hollingdale), Cambridge University Press.
Oakley, A. (1981) "Interviewing Women: A Contradiction in Terms", H. Roberts (yay. haz.) *Doing Feminist Research*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Oakes, G. (yay. haz.) (1984) *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*, New Haven ve Londra, Yale University Press.
Patton, P (1989) "Taylor and Foucault on Power and Freedom", *Political Studies*, Cilt XXXVII, s. 260-76.
Proust, M. (1966) [1922] *Swann's Way*, Londra, Chatto and Windus.
Ricoeur, P (1989) "Mimesis, Reference and Refiguration in *Time and Narrative*", *Scripsi*, Ringwood (Victoria), Penguin, s. 91-102.
Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
Rosso, I. (1973) "The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss", *American Anthropologist*, Cilt 75, no. 1, Güz, s. 20-48.
Rousseau, J.-J. (1979) [1782] *Reveries of the Solitary Walker* (çev. P France), Harmondsworth, Penguin [Türkçede: *Yalnız Gezerin Hayalleri*].
Runciman, W. G. (1983) *A Treatise on Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
Sanders, N. (1982) "Bondi the Beautiful: The Impossibility of an Aesthetic", *Media Papers*, no. 16, Sidney, İnsan ve Toplum Bilimleri, NSWIT.
Sartre, J.-P. (1969) [1943] *Being and Nothingness* (çev. H. E. Barnes), Londra, Methuen.
Saussure de, F. (1966) *Course in General Linguistics* (yay. haz. C. Bally ve A. Sechehaye), New York, McGraw-Hill [Türkçede: *Genel Dilbilim Dersleri*].
Sheridan, S. (1988) "Introduction", S. Sheridan (yay. haz.) *Grafts: Feminist Cultural Criticism*, Londra, Verso.
Silverman, K. (1983) *The Subject of Semiotics*, New York ve Oxford, Oxford University Press.
Simmel, G. (1982) [1900] *The Philosophy of Money* (çev. T Bottomore ve D. Frisby), Londra, Routledge and Kegan Paul.
Simmel, G. (1984) [1923] "The Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes", G. Oakes (yay. haz.) *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*, New Haven ve Londra, Yale University Press.
Sophocles (1974) *The Theban Plays* (çev. E. F. Watling), Harmondsworth, Penguin.
Spivak, G. C. (1987) "Displacement and the Discourse of Woman", M. Krupnick (yay. haz.) *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press.
Spivak, G. C. (1988) *In Other Worlds*, New York ve Londra, Routledge.
Stanley, L. ve Wise, S. (1983) *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Stewart, M. (1984) "Beachstruck on Bondi", Drew vd., *Bondi*, Surry Hills, James Frazer.
Strathern, M. (1987) "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology*, Cilt 28, no. 3, Haziran, s. 251-81.
Taussig, M. (1988) "The Nervous System. Part 1: Homesickness and Dada", yayımlanmamış tebliğ, New York, Performans Araştırmaları Bölümü, NYU.
von Sturmer, J. (1987) "Claude Lévi-Strauss", D. J. Austin-Broos (yay. haz.) *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*, Sidney, Allen & Unwin.
von Sturmer, J. (1989) "Aborigines, Representation, Necrophilia", *Art and Text*, no. 32, Güz, s. 127-39.
Weber, M. (1974) "Bureaucracy", H. H. Gerth ve C. W Mills (yay. haz.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra, Routledge and Kegan Paul [Türkçede: "Bürokrasi", *Max Weber: Sosyoloji Yazıları*].
Weber, S. (1987) *Institution and Interpretation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Weedon, C. (1987) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell.
White, H. (1978) *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

White, H. (1979) "Michel Foucault", J. Sturrock (yay. haz.) *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford, Oxford University Press.
White, R. (1981) *Inventing Australia*, Sidney, Allen & Unwin.
Wohlfarth, I. (1986) "Et Cetera? The Historian as Chiffonnier", *New German Critique*, no. 39, Güz, s. 143-68.
Wolin, R. (1982) *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, New York, Columbia University Press.
Woolf, V. (1977) [1931] *The Waves*, Londra, Grafton [Türkçede: *Dalgalar*].

Dizin

algı 9, 23, 29-31, 38, 89, 106, 118, 125, 132, 158, 178, 183-185, 194-198, 213, 260.
antropoloji 52-54, 57, 80.
araştırma 9, 13, 15-16, 25, 43, 50-57, 71, 80, 123, 136, 182, 184, 198, 224, 227, 260.
artsürem 126, 259.
Auster, P. 211-214.
ayna 27, 35, 41-42, 44-46, 50, 61-62, 69, 88-89, 94-95, 97, 101, 104-106, 109-115, 119, 125, 127-131, 135-136, 159-160, 166, 171, 174, 184, 186-192, 194-195, 234-235, 252.
ayna evresi 88, 114, 130, 184-185, 187, 192, 194.
ayrıştırım 139, 140, 210.

bakış 27, 53, 59, 69-70, 76, 89, 103, 112-115, 128, 130, 180, 189, 192, 198, 202, 204, 230, 234, 248, 251-253, 258.
Barnes, J. 13, 243-244.
Barrett, M. 45.
Barthes, R. 20-21, 38-40, 51-52, 62, 132-133, 135, 161, 195-206, 209, 211-215, 217, 258, 260-261, 263.
bastırma 35, 77-78, 92, 117, 159, 256, 258.
  kadınsının bastırılması 33, 92.
Bataille, G. 27, 117, 194, 197.
beden 11, 20, 29, 30-32, 59, 62, 66-70, 73, 75-76, 79, 88, 91, 93-94, 99, 101, 105, 121, 128, 130, 132-133, 136-138, 140, 142, 160, 166, 172, 187-188, 191-196, 200-201, 204, 215, 217, 242, 247-248, 254-255, 258-259, 263.
  bedeni yazma 11, 13, 92, 121, 125, 135-136, 161, 216, 259.
bellek 10-12, 76, 93, 136-138, 144-147, 153, 156-157, 200, 206-207, 215-217, 259.
  bellek izi 138, 146, 154-156, 158-160, 209.
  istençdışı bellek 138, 156-157, 161-162, 195-198, 200-201, 205-207, 215-217, 234, 248.

istençli bellek 161, 195, 200, 206, 216, 219, 231, 234, 251.
Benjamin, J. 87, 117.
Benjamin, W. 47-50, 68, 98, 138, 140, 147, 156-158, 161-162, 195, 197, 205, 206, 212, 216, 230, 260.
benlik teknikleri 68-69.
Benveniste, E. 89.
Bergson, H. 26, 28-32, 39, 50, 67, 72-73, 92-94, 128-129, 133, 137-162, 165, 185, 187, 193-198, 200, 206, 209-215, 219, 228, 230-231, 257-258, 260-261.
bilinçdışı 23, 36-37, 66-67, 76-79, 92, 99, 135, 138, 144-146, 153, 155-159, 161-162, 165, 188, 205, 209-210, 258-259.
birey 57-58, 66-67, 72, 76-77, 89, 203.
Birmingham Kültürel İncelemeler Merkezi 43, 51, 53, 58.
biseksüellik 86-87, 123, 160.
Borges, J. L. 19, 23, 40, 43-44, 49, 92, 135, 215.
Bourdieu, P. 50.
Brontë'ler 226.
Buck-Morss 98.
Butler, J. 102-104, 150.

Calvino, I. 197, 213, 247-249, 254.
Cixous, H. 27, 31-32, 39, 76, 83-84, 87, 90, 92, 102-103, 120-128, 131-133, 135, 137, 143, 152, 161, 166, 176, 186, 211, 255, 258.
Clément, C. 87, 89, 121, 125.
Clifford, J. 52, 56, 70.
Connell, R. W. 57.
Corrigan, P. 31.
Crapanzano, V. 51, 53.
Creed, B. 187.
Culler, J. 80-81.

çift 72, 85, 125, 132, 166, 184, 186-190, 192, 194, 219, 249.
çizgisellik 49, 129, 143, 211.
çokkatlılık 12, 55, 74, 76, 82, 90, 92, 101, 103, 121, 126, 127, 129, 133, 137-140, 151, 153-154, 159-162, 165-166, 183-185, 195, 206, 255, 257-258, 260-262.

de Beauvoir 74, 117, 118-119, 124, 204.
de Certeau 216-217, 227-228, 231-232, 253-254.
de Lauretis 55, 67, 70, 74-75.
değerlendirme 80, 226, 241, 262-263.
değişim 10, 30, 37, 61, 66, 73, 89, 94, 187, 202, 257, 259.
Deleuze, G. 139, 147-148, 162.
deneyim 10, 47, 52, 54-55, 79, 147, 154, 173, 206, 209, 221, 223, 229, 231, 255.
deniz 11-13, 236, 241-243, 247-248, 250.
Derrida, J. 27-28, 32, 35-38, 49, 59, 78, 126-127, 136-138, 141, 145-146, 151, 153-154, 159-160, 162, 205, 258-259, 261.
dışsal 27, 60, 67-68, 75, 93-95, 98, 110-111, 114, 119, 128, 142, 150, 157-158, 162, 184, 190, 198.
dışsal-içsel 130.
différance 126-127, 138, 154, 259.
direniş 53-54, 76, 92, 198.
disiplinlerarasılık 20-21, 25.
dişil 35, 70, 74, 80, 84-87, 91, 98, 120.
diyalektik 26-28, 104-105, 113, 122-123, 140, 150-151, 166, 204, 213.
Doane, M. A. 84, 88.
doğa-kültür karşıtlığı 59, 235, 242.
dolayım 10, 33, 36, 54, 56-57, 79, 86, 96-99, 103-104, 107, 109, 111, 113-114, 119, 127-128, 130, 136, 160, 165-166, 170-174, 177, 182-184, 187-194, 196-197, 199, 200, 204, 207, 209, 221, 223-224, 237, 244, 255.
"Dora" 90-92.
dönüşüm 10, 12, 32, 40, 42, 50, 61-62, 66, 77-78, 125, 127, 136-137, 146, 148, 154, 159-160, 194-195, 207, 232, 254, 259-261.
duygulanım 12, 79, 141, 157, 199, 205.
duyular 11, 88, 93-94, 102, 144, 149, 159, 205, 212, 216, 231, 247-249.
düşünümsellik 24, 43-45, 52.
düzen 12, 29, 32, 33, 37, 62, 77, 82, 85, 116, 138, 139, 155, 169, 240, 258, 260.
toplumsal düzen 32, 76, 95, 97, 99, 257.

Eco, U. 75, 98.
écriture féminine 121, 125.
edimsel 31, 78, 144-145, 147-148, 150, 157, 257.
efendi-köle 26, 69, 73, 74, 102-103, 107, 111-114, 116-120, 122, 124, 166, 170, 180, 184, 187-189, 244, 260.
efendilik 26, 102, 107, 110.

eril 33, 46, 66, 70, 74, 80, 83-87, 95-98, 101, 118, 120, 170, 174, 183.
erkeksi 35, 55, 112, 117-120, 122, 124-125, 132, 171, 174, 179-180, 182, 186, 260-261.
erteleme 36, 52, 126-127, 129-132, 136, 145, 147, 154-155, 205, 231, 234, 257, 263.
eşsürem ve artsürem 126, 259.
etnografi 52-54, 56.
eylem 29-31, 73, 93-94, 107, 153-154, 174, 226.
eylemlilik 23-24, 31, 36, 57-58.
eylemlilik-yapı 58, 60.

fallusmerkezci 33, 70, 87, 90, 132, 260-261.
fasıla 50, 142, 146, 158, 162.
feminizm 12-13, 20, 32, 34, 55, 118, 257, 260.
Fiske, J. 53.
flâneur 212-213.
Fort! Da! 114, 173.
Foucault, M. 30, 48-50, 53, 55-56, 58, 60-62, 65-76, 82, 89-90, 94, 102, 108, 111-113, 132-133, 135, 256, 258-261.
Freud, S. 35-36, 38, 65-67, 69, 75-92, 96, 103-105, 113-116, 122, 124, 138, 141, 145-146, 148, 150, 152-162, 165-166, 170, 180, 184-187, 191, 194, 203, 206, 210, 243, 246-247, 258, 260-263.
Frisby, D. 15, 47-48, 50.
Frow, J. 21-22, 30, 49.

Gallop, J. 39, 80, 84-85, 87, 89.
Game, A. 57.
Gatens, M. 59.
geçmiş 12, 49, 141, 144-147, 154, 150, 200, 202, 217, 219, 221-224, 228-232, 235, 244, 252, 254.
gerçek 10, 13, 19, 21-22, 24-25, 27, 31, 37, 45, 61, 81, 114, 199, 209, 222, 241, 254, 257, 263.
gerçek-temsil 21, 25, 27-28, 30, 43, 51, 209.
gezinti/gezinme 211-216, 228, 232, 249, 252-253, 255.
Giddens, A. 20, 22-25, 36, 39, 43, 45-46, 49, 52, 58.
gönderi 36, 44, 114, 118, 126, 129, 186, 205, 241, 244.
görme 69-70, 88, 112, 128, 159, 191, 195, 247.
göstergebilgisi 10-11, 22, 30, 37, 40, 65-66, 77, 79, 136, 197-200, 209.
gözetleme 69, 89.
Grosz, E. 67.
gücül 144-145, 147-148, 150, 157, 257.

Hall, S. 53, 58.
Haworth, 223, 227, 254, 255.
Hegel, G. W. F. 24, 26-27, 28, 31-32, 35-36, 69, 70, 72-74, 76, 95, 98, 102-114, 116-122, 124, 127, 130-132, 136, 138, 148-151, 160, 166, 170, 179-180, 184-185, 187, 192-194, 204-205, 209, 243-244, 256, 258, 260, 262.
hiyerarşikleştirme 40, 74, 258.
cinsel hiyerarşikleştirme 34.
Hollway, W. 75.

içsel 66-68, 75, 93-94, 158, 190, 193, 252.
içsel-dışsal 67, 131, 136, 184-185, 190-191, 193-194.
iki kutuplu karşıtlık 11, 83, 85, 131, 160, 242, 255, 259.
ikili karşıtlık 59.
iktidar
iktidar ve arzu 24, 26, 101-102, 108, 132, 135, 153.
iktidar ve bilgi 26-27, 33-34, 75, 108, 111, 125, 257.
ilk şölen 79.
imgesel 88, 93, 98, 170, 204, 235, 254.
Irigaray, L. 26, 32-37, 39, 60, 67, 70, 80, 82-87, 94-99, 101-103, 120, 126-133, 136-137, 139, 141-143, 145, 149, 152, 160, 161, 166, 171, 174, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 204, 209, 255, 258.
isteri 90, 92, 132-133, 156, 205, 209.

Jacobus, M. 32, 83-84, 86-88.
Jameson, F. 21, 45.
jouissance 125, 133, 161, 198, 201, 215, 263.

kadınsı 27, 33-35, 37, 66, 74, 83, 86-87, 91, 97-98, 116-122, 124-125, 143, 160, 169, 174, 179-180, 186, 203-204, 211, 260-261.
kamusal ve özel alan 167.
kapanma 20, 22, 39, 44, 104, 178, 263.
kefaret 10, 62, 161, 230, 234.
kesiklilik 48, 141.

keyif 125, 198, 214, 222, 227, 229-230, 241-242, 244, 246, 249-252.
Kirby, V. 15, 56.
köken 11, 28, 37, 46, 47, 48, 61, 76, 77, 80-82, 86, 104, 115, 122, 145, 159, 185-186, 193-194, 219, 226, 234-235, 242-244, 252.
kökensel 12, 76, 86-88, 93, 112, 145, 160, 224, 243, 254, 261.
Kristeva, J. 188.
Krupnick, M. 136.
kurmaca 10, 13, 19-21, 38-39, 43, 76, 92, 102-103, 121, 126, 197, 217, 227, 261-262.
"Küçük Hans" 170.

Lacan, J. 68, 77, 80, 83, 87-89, 93, 103, 112-116, 119-120, 124, 128, 130, 132, 136, 180, 184-185, 187, 192, 194, 205, 254.
Laplanche, J. B. 78-79, 88, 156.
Lawson, H. 38, 44-45.
Lévi-Strauss, C. 36, 59, 81-82, 95, 97, 198.
Levinas, E. 150-152, 162.
Lloyd, G. 15, 118-119.
Luke, A. 52.

Marcus, S. 91-92.
Marksizm 43, 45-46, 98.
Marx, K. 28, 43, 75, 95-98, 114.
maske 84, 95-96, 177, 189.
McHoul, A. 52.
mekanik yeniden üretim 206, 231.
  mekanik yeniden üretim teknikleri 161-162.
Merleau-Ponty, M. 162.
meta 95, 97-98, 161, 174, 213.
metin 9-11, 13, 20-23, 25-26, 37, 38, 39, 45, 51, 54, 90, 92, 103, 119, 214, 126-127, 166, 196, 199, 211, 213.
  metinsel üretim 22-25, 51.
metinlerarasılık 38, 77, 214.
metonimi 129, 131, 136, 200, 211-212, 248.
mevcudiyet 12, 32, 36, 49, 52, 84, 97, 111, 114-115, 120, 128, 137, 140, 143-146, 149, 154-155, 160, 200, 204, 209, 234, 246, 260.
  mevcudiyet-namevcudiyet karşıtlığı 78, 126, 130.
mevcut 12, 32, 35, 43, 78, 105, 115, 123, 129, 137, 145-146, 154, 205, 214, 223, 252.
Mitchell, J. 16, 78, 83, 87.
Moby Dick 243.
modernlik 45, 48, 98, 161-162, 197, 212-214, 217.
Morris, M. 53, 227, 232, 247.
müze 222-223, 227-229, 232, 235.

nedensel belirlenim 37, 49, 148.
Nietzsche, F. 50, 230.
nitelik-nicelik 229.
normalleştirme 68, 70.
nostalji 12, 48, 185-186, 194, 196, 206, 210, 214, 217, 230-231, 234, 252, 254.

Oakley, A. 55.
Oidipus 79, 80, 82-86, 89, 91, 244.
oluş 140, 143, 144, 146-147, 150, 259.
orijinal ve kopya 185, 254.
otobiyografi 53.
otorite kılma 44, 46, 52, 54.
ölüm 16, 71, 107-110, 113-116, 130-131, 152-153, 180, 184-188, 192-194, 196-198, 201-203, 243.
öykü 76, 81-82, 84, 90-91, 103, 108, 114, 117-119, 121, 124, 166, 179, 217, 232, 243, 248-249, 253.
  öykü anlatıcılığı 216, 217, 232.
  öykü anlatma 103, 216, 227, 228, 262.
özeleştiri 46, 51, 56, 256.
özmevcudiyet 33, 35-36, 78, 97, 101, 110, 246.
özne
  psikanalitik özne açıklamaları 30, 60, 67, 87.
  sosyolojik bilginin öznesi 24.
  sosyolojik özne anlayışları 29, 93.

Patton, P. 15, 73.
politik 46-47, 53-54, 95, 122, 231, 256, 263.
politika 47, 61, 62, 240, 256-257.
  feminist politika 117.
Pontalis, J. 78, 88, 156.
Pringle, R. 16, 57.
Proust, M. 11, 138, 147, 156-157, 200, 201, 205, 215-216.

rasyonellik 58, 71, 104, 169, 177, 182.
Rorty, R. 41.
Rose, J. 78, 83, 87.
Rosso, I. 198.
Rousseau, J. J. 215-216.

Runciman, W. G. 22, 44.

sahicilik 197, 206, 221, 223-224, 252.
Sartre, J. P. 69, 74, 112-113, 115, 118-119, 124, 128, 204.
Saussure, F. de 37, 77, 126, 136, 259.
Sheridan, S. 32.
Silverman, K. 79.
simgesel düzen 83, 87, 95-97, 113, 117, 254, 258, 260.
Simmel, G. 47, 98.
sistem 37-38, 68, 75, 77, 94, 123, 127, 138, 156, 169, 198.
sonsuzluk 49, 138, 149, 151-152, 212, 263.
sosyolojik temsil 19, 41.
Spivak, G. C. 24, 84, 98.
Stanley, L. 55.
süreksizlik 158-159, 162, 199.
sıla hasreti 185-186.

şok 49, 158, 162, 165, 197, 201, 206.

Taussig, M. 52.
"Tekinsiz" 152, 185-186, 191-192, 194, 203, 236, 243.
tikellik 66, 73-74, 77, 89, 116, 152, 197-198, 203-204, 212, 214, 249, 261.
toplumsal cinsiyet 32, 47, 57, 59, 119, 122.
totalleştirme 36, 43, 46, 48, 72, 91, 149, 151.
turizm 221, 231, 248-249, 250-252.

ulus 16, 247, 254.

üstbelirlenim 153-154.

von Sturmer, J. 15, 53, 198.

Weber, M. 43, 60, 69, 71.
Weber, S. 21, 25, 36, 42, 45-46, 91, 126.
White, H. 52, 70, 240.
Wise, S. 55.
Wolin, R. 49.

yansıtma 41, 98, 114, 130, 169, 189.

yapısalcılık 22, 198, 201.
yazma/yazış/yazım 9-11, 13, 20-22, 32, 37-39, 51-52, 54, 56-57, 76-77, 90-91, 103, 112, 120-121, 125-126, 132, 136, 167, 169, 197, 201, 210, 216-217, 247, 259, 261, 262.
yerinden etme 125, 132, 166.
yerinden etme stratejileri 122.
yolculuk 13, 16, 216, 219, 168, 178, 186, 194, 216-217, 219, 223, 226, 228-229, 231-232, 234-235, 247, 249.

TOPLUMSALIN SÖKÜMÜ

Ann Game

Türkçesi: Mehmet Küçük

Günlük yaşamın dolaysız deneyimleriyle ilgilenen, sosyoloji disiplininin dışladığı arzu, bellek, beden gibi izlekleri ele alan farklı bir sosyolojinin imkânları nelerdir? Ann Game bu imkânları keşfetmeye, çağdaş kültür teorisinin, feminist teorinin ışığında sosyoloji disiplinini yeniden tanımlamaya çalışıyor. Foucault, Bergson, Irigaray, Benjamin, Freud, Hegel, Lacan, Cixous ve Barthes'ın metinlerine ilişkin çözümlemeleri, günlük yaşam "metin"leriyle bir araya getiriyor. Amir-sekreter ilişkilerini, Bondi kumsalını, İngiliz geleneğini, Cronenberg'in filmi Dead Ringers'ı birer "toplumsal metin" olarak inceliyor.

Ann Game, yapıbozumcu bir stratejinin, edebiyat, kültür ve felsefe araştırmalarında olduğu gibi sosyoloji alanında da verimli sonuçlar verebilecek bir strateji olduğunu ortaya koyuyor, sosyolojinin kabullerini sorguluyor.

ISBN 975-7501-26-3

9 757501 263007

sosyoloji

felsefe - feminist teori