PHILIPP SARASIN

1977

BUGÜNÜN BİR KISA TARİHİ



iletişim

PHILIPP SARASIN 1956 Basel doğumlu. Basel ve Heidelberg'de tarih, felsefe ve ekonomi okudu. Lisans öğrenimi sonrası çalışmalarını Basel burjuvazisinin tarihi ve 19. yüzyıl beden tarihi üstüne yaptı. Almanca literatürdeki en yetkin Foucault yorumcuları arasında sayılan Sarasin, Zürih Üniversitesi'nde çağdaş tarih profesörü.

Bu kitabın çevirisi Goethe-Institut tarafından sağlanan maddi destekle gerçekleştirilmiştir.
The translation of this work was supported by a grant from the Goethe-Institut.

1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart
© 2021 Suhrkamp Verlag AG, Berlin

İletişim Yayınları 3546 • Tarih Dizisi 193
ISBN-13: 978-975-05-3822-3
© 2025 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2025, İstanbul

EDİTÖR İsmet Melenağzı
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Begüm Hazar Keleş

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/41
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 32 38

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PHILIPP SARASIN

1977

Günümüzün Bir Kısa Tarihi

1977
Eine kurze Geschichte der Gegenwart

ÇEVİREN ***Tanıl Bora***

iletişim

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ: ZAMANIN ARA UZAMINDA 9

Güven kaybının on yılı 10

Beş nekroloji. Kitabın yöntemi ve yapısı hakkında 28

İKİNCİ BÖLÜM

DEVRİMİN SONBAHARI 35

Ernst Bloch (ölümü 4 Ağustos) ve "dünya süreci" 35

RAF, *ortam* ve entelektüeller 46

Michel Foucault'ya ziyaret 72

Kızıl Ekim solarken 82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN HAKLARI, AZINLIKLAR VE FARK SİYASETİ 95

Fannie Lou Hamer (ölümü 14 Mart) ve hak 95

İnsan hakları "atılımı" 104

"Rezil insanlar" 120

Feminist dalga 136

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KENDİNE YOLCULUK 155

Anaïs Nin (ölümü 14 Ocak), cinsellik ve hakikat 155

"Ben"in bulmacalı resmi 164

Ezoterizm, ruhani globalleşme ve psiko-patlama 172

Kimlik siyaseti 203

BEŞİNCİ BÖLÜM
KÜLTÜR MAKİNELERİ 229
Jacques Prévert (ölümü 11 Nisan), sinema, şiir ve sigaralar 229
Aracı olarak bilgisayar 238
Dans müziği ve hareketli resimler 261
Şehir, işaretler ve "postmodern"in mimarisi 278

ALTINCI BÖLÜM
DOĞANIN GÖLGESİNDE 305
Ludwig Erhard (ölümü 5 Mayıs) ve rekabet 305
Piyasanın yapay doğası ve "özgürlük" siyaseti 315
Bencil genler: Sosyobiyoloji tartışması 343
Pop-bedenler ve kendini biçimlendirme praktikleri 362

YEDİNCİ BÖLÜM
BİR SONUÇ: BUGÜNÜN BİR TARİHİ 375

ÖNSÖZ

1977 Nisan'ında birkaç günlüğüne Londra'da idim ve punk patlamasına dair hiçbir şey öğrenememek gibi bir marifet göstermeyi başardım. Yazın bir arkadaşımla beraber altı hafta boyunca Türkiye'yi gezdim, bu esnada haberlerden büyük ölçüde uzak kaldım, anlamadığım bir dildeki medyaya fiilen erişimim yoktu. Sonra "Alman Sonbaharı"nda vuku bulanlar, beni allak bullak etti (İsviçreli mesafesinden de olsa). O yıl Louis Althusser'i, Ernst Bloch'u, Michael Bakunin'i ve İncil'i okudum. Paris'te başka ilginç filozofların da olduğunu fark etmemiştim; bilgisayarla da ilgilenmiyordum. Yalnız, genel havanın "boğuculuğu" hâlâ devam eden gençlik yönelimsizliğime gayet iyi uyuyordu.

Sözün kısası, bu kitap her ne kadar 20 yaşında olduğum kısa bir ânı konu ediyorsa da, bir "hatırlama" kitabı değildir. Kitabı bir tarihçi olarak yazdım, zamanın tanığı olarak değil. Bu, bu kitapta dile getirilen değişimlerin bazılarından sonrasında etkilenmediğim anlamına gelmiyor; devrimci umutların aşınmasından, feminist eleştiriden, ruhani arayıştan, ilk kişisel bilgisayardan, Foucault'dan ve modernliğin entelektüel eleştirisinden, postmodern mimariden... Bütün bunlar ve başka birtakım şeyler, beni yazarken hâlâ şaşkınlığa sevk edecek şekilde, sadece 1977 yılında kavranabilir halde değildiler –kısmen, tam o sırada yoğunlaşan bir gelişme olarak, kısmen de tayin edici bir hadise veya şaşırtıcı bir dönüm noktası olarak–, aynı zamanda hayret verici bir eşzamanlılıkla vuku buluyorlardı. Üstelik, kafa karıştırıcı bir şekilde, o an mevcuttular.

Bu kitabın konusu, burada meselenin ne olduğudur. Sadece (neredeyse) tek bir yıldan bahsetsem de, üzerine çalışmak çok daha uzun sürdü. Bu süre boyunca, "1977" takıntımla ilgili tatlı alaylarla karşılaşmanın yanı sıra bol

destek ve yardım alabildim. Patrick Gut, Jakob Odenwald, Maja Skrkic, Mats Inauen ve Leila Girschweiler araştırmalarım sırasında dar kadrolu ve kısıtlı süreli asistanlık ve bursiyerliklerimde büyük bir adanmayla ve ne yapmak istediğimi sezerek desteklediler. Lukas Held ve Patrick Gut bütün taslağı okudular, akıllıca yorumlar yaptılar ve hataları gözden geçirdiler; Svenja Goltermann, Gesine Krüger, Ingrid Tomkowiak, Gleb Albert, Patrick Kilian, Melanie Wyrsch, Erich Keller, Manuel Kaiser, Nadine Zberg, Jakob Odenwald, Lukas Nyffenegger, Janosch Steuwer, Peter Fritz ve Stefan Sandmeier bazı bölümleri okudular ve değerli önerilerini, aynı zamanda gerekli eleştirilerini esirgemediler. Alfred Messerli beni bir yanlışa düşmekten kurtardı, Daniel Mettler sanatçı ve mimar olarak kendi branşım dışındaki ilk ve gayet motive edici okurumdu. Eva Gilmer Suhrkamp Yayınları'nın bilimsel araştırmalar programının yöneticisi olarak bu kitap projesini başından itibaren ısrarla destekledi ve ona refakat etti; onun özenli editörlüğü metnin kesinlikle daha iyi olmasını sağladı. Her ikisi için de ona minnettarım. En nihayet eşim ve tarihçi meslektaşım Svenja Goltermann'a, sadece "1977" hikâyelerimi dinlerkenki sabrı için değil, her şeyden önce benimle paylaştığı bilgisi için çok büyük teşekkür borçluyum. Bunlardan, göndermelerde belirtebildiğimden çok daha fazla faydalandım – onu ve çalışmalarını zikrettiğim yerler hariç.

Zürih Üniversitesi 2020 sonbaharında bana plan dışı bir araştırma sömestri tahsis ederek, üniversitenin gündelik hayatı içinde düşünmenin bile mümkün olmayacağı şekilde taslağa yoğunlaşmamı sağladı. Bu cömertliğe de minnettarım.

Zürih, Mart 2021

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ: ZAMANIN ARA UZAMINDA

27 Mart, Tenerife. Aeropuerto Internacional de los Rodeos Havalimanı'nda saat 17.06'da Boeing 747 "Jumbo" tipi üç uçak çarpıştı, faciada 583 insan hayatını kaybetti.

21 Haziran, Paris. Dönemin Sovyet devlet reisi ve SBKP Genel Sekreteri Leonid Brejnev'in Fransa Cumhurbaşkanı Valéry Giscard d'Estaing'e yapacağı üç günlük resmî ziyaret sıkı güvenlik önlemleri altında başladı. Brejnev Paris-Orly Havalimanı'na indiğinde gazetecilere, Giscard d'Estaing'le "çağımızın temel sorununu teşkil eden, yumuşama ve ulusların güvenliği üzerine" konuşacaklarını söyledi.

25 Aralık, Corsier-sur-Vevey (İsviçre). Britanyalı komedyen, oyuncu, rejisör, besteci ve film yapımcısı Charles "Şarlo" Chaplin öldü. Chaplin "The Kid" (Çocuk, 1921), "Modern Times" (Modern Zamanlar, 1936) ve "The Great Dictator" (Büyük Diktatör, 1940) filmleriyle dünya çapında ün kazanmıştı.

* * *

Herhangi bir yıla tarayarak atılan her yüzeysel ilk bakış, bulmacavari bir resim koyar önümüze: bağlantısız eşzamanlılıkların resmi, katıksız bir tesadüfiliğin/arızîliğin resmi. 1977'de uzay araçları Voyager 1 ve 2 evrene fırlatıldılar (bunlar 2012'de ve 2018'de, şimdiye kadar ilk defa yıldızlararası uzama erişen insan yapımları oldular), Paris'te Pompidou Merkezi açıldı ve Kaliforniya'da "kişisel bilgisayar" Apple II'nin tanıtımı yapıldı – ancak ne çağdaşları ne de ilke olarak tarihçiler, bütün bunların neden eşzamanlı gerçekleştiği sorusunu sordular kendilerine. Neden Jimmy Carter 20 Ocak'ta göreve başlama konuşmasında insan haklarından bahsetti, neden Birleşmiş Milletler 8 Mart'ı "Uluslа-

rarası Kadın Günü" ilan etti, neden Paris'te *nouveaux philosophes* (yeni filozoflar) kendilerinden bahsettirdiler? Ve bir yandan Federal Almanya'da sol terör örgütü Kızıl Ordu Fraksiyonu (Rote Armee Fraktion - RAF) "1977 Atılımı"nı başlatırken, hip-hop, disko ve punk neden neredeyse eşzamanlı ortaya çıktılar?

Her "şimdi", toplumsal eşzamanlılıkların ve birbirinden bağımsız sayısız hadisenin bir örgüsüdür. Bu kitap, bir (neredeyse bir) yıla yoğunlaşacak olursak, bu hadiseler arasında ne gibi bağlantılar bulunacağı, hangi kalıpların ve benzerliklerin görülebileceği sorusuna adıyor kendini. Bu sırada şunu göreceğiz: 1977 yılı örneğinde ve aşağıda öncelikle konu edeceğim Batılı toplumlara baktığımız zaman, "şimdi"nin örgüsü içinde derin kaymalardan, değişimlerden ve kırılmalardan oluşan bir resim ortaya çıkar. Modernlik hakkındaki kesinlikler ve sosyal devletin güdümü altında "modernleşmenin" devam edeceğine duyulan inanç, tıpkı devrime olan inanç gibi, krize girmişti. Fakat aynı zamanda kişisel ve "ağa bağlı" olacak yeni bir teknik kültür ortaya çıkıyordu, o sırada da huzursuz ruhlar kitle iletişim araçlarının, bilimin ve mezhepleşmiş dinin sunduğu geleneksel yorumların ötesinde, "anlam" aramaya başlamıştı.

Bugünümüzü biçimlendirmiş olan böylesi süreksizliklerin tarihini tek bir yıl örneğinde çözümlemek, gerçi çelişkili görünebilir. Böylesine dar bir odaklanmayla, uzun vadeli değişimler nasıl kavranabilir? Bu soruya geri döneceğim – tabii, burada her şeyin etrafında döndüğü yılın neden 1977 olduğu sorusuna da. Fakat önce, 20. yüzyılın neden yedinci on yılından bir yılın dikkatimizi çekmeyi hak ettiği sorusu karşımıza çıkıyor. Bu on yılı özel kılan neydi?

Güven kaybının on yılı

1969 yılıyla beraber, savaş sonrasının nüfus patlamasına, "tüketim toplumlarının" oluşumuna ve "cinsel devrimin" ayartılarına eşlik eden ferah gönüllü ve heyecanlı hava dinmeye başlamıştı. Konjonktürel bir düşüş, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batılı toplumlara fenomenal bir kalkınma bahşetmiş olan uzun, neredeyse kesintisiz iktisadi büyümenin yakında sona ereceğine dair ilk sezgiler uyanıyordu. Henüz 1968'de Martin Luther King Jr.'ın öldürülmesi, Batı Berlin'de Rudi Dutschke'ye düzenlenen suikast, Charles de Gaulle'ün yeniden seçilmesi, Varşova Paktı birliklerinin Prag Baharı'nı bastırması, Mexico City'de protestocu öğrencilere yönelik katliam ve Richard Nixon'ın Amerika başkanı seçilmesi, 1960'lı yılların dünya çapındaki protesto, gençlik ve öğrenci hareketlerinin sınırlarına ulaştığı ve eski iktidar güçlerinin geri çekilmeye niyeti olmadığının işaretleri idi. Gerçi, hâlâ birçokları "revo-revolution"dan (devrimde devrim) söz ediyor – veya 1969 Ağustos'undaki Woodstock Festivali'nde Jefferson Airplane gibi onun şarkısını söylüyordu.

Woodstock'taki hippiler bununla öncelikle "aşk ve barış"ı kastediyorlardı. Ne var ki "Woodstock"tan sadece birkaç gün önce Los Angeles'ta hamile sinema oyuncusu Sharon Tate Polanski'nin ve başka dört kişinin Charles Manson etrafındaki satanist bir "hippi" ailesince katledilmesi ve aynı yılın aralık ayında Kaliforniya'da Altamont'taki Rolling Stones konserinde sahne önünde rockçı Hells Angels'ın (Cehennem Melekleri) bir Afro-Amerikalıyı öldürdükleri bıçaklı dalaş, tüm hippi hareketinin masum barışçıl ünlerini berhava etti. "Çiçek gücü" de, tıpkı öğrenci hareketinin devrimci umutları gibi sarardı soldu. Soğuk rüzgârlar geliyordu. En nihayet, çoktandır Vietnam'dan gelen haberlerin ve televizyon görüntülerinin kararttığı bir dünyada yaşıyor olmanın yürek burkucu duygusu, 1969 Kasım'ında bütün dünya medyasını kaplayan My Lai katliamının dehşet verici fotoğraflarıyla, daha da dibe vurdu. Rolling Stones'un 5 Aralık'ta Büyük Britanya'da çıkan yeni albümünde Mick Jagger'ın karanlık ve havalı bir bas eşliğinde söylediği şarkının ilk sözleri, birçoklarının kulaklarına bir işaret fişeği gibi gelmişti:

Oh, a storm is threat'ning
My very life today
If I don't get some shelter
Oh yeah, I'm gonna fade away
(...)
The floods is threat'ning
My very life today
Gimme, gimme shelter
Or I'm gonna fade away[1]

Çok etkilendiği albüm hakkında 27 Aralık 1969'da Amerikan müzik dergisi *Rolling Stone*'da bir eleştiri yazan müzik eleştirmeni Greil Marcus'a göre bu şarkı, altmışlı yılların sonunu başka hiçbir şeyin yapamadığı kadar açık seçik özetliyordu: "'Gimme Shelter' (Bana Sığınak Ver), korku üstüne bir şarkı; gelecek birkaç yıla doğrudan bir geçit olmak bakımından, muhtemelen bu yıl yazılmış olan her şeyden daha iyi."[2]

Pop ve kıyamet

Fakat "Gimme Shelter"ın sadece *sözleri* değildi, gelen yüzyıla işaret eden. Şarkının bassline'ı (bas dizilimi) da, rock müzikte 1960'lı yılların sonların-

1 The Rolling Stones, "Gimme Shelter", *Let it Bleed*, Decca 1969. [*Oh, bir fırtınanın tehdidi altında / Bugün tüm hayatım / Sığınacak bir yer bulamazsam eğer / Ah evet, yok olup gideceğim (...) Selin tehdidi altında / Bugün tüm hayatım / Ver, bir sığınak ver bana / Yoksa yok olup gideceğim.*]

2 Greil Marcus, "The Rolling Stones: Let it bleed", *Rolling Stone*, 27.12.1969 (rollingstone.com).

dan beri yeni tarz hardrock'ın uğuldayan riff'leriyle (tekrarlanan gitar motifi) duymazdan gelinemeyecek şekilde ilan ettiği ses değişimi açısından bariz bir belirtiydi. Ayrıca Black Sabbath veya Alice Cooper gibi gruplar, 1970'ten itibaren konserlerinde güya-okült ritüeller ve numaradan infaz sahneleriyle 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde hardrock ve heavy metal camiası için tarz oluşturucu gösteriler yapıyorlardı. Rock müziğin ana perdesi sertleşti, yer yer kıyamet havasına büründü; buna karşılık yine o sıralarda gelişen folk ve soft (yumuşak) rock telafi sağlıyor ve teselli sunuyordu. Lakin hâlâ tamamen 1960'lar Kaliforniyası'nın *karşı-kültürüne* ait bulunan The Doors grubundan da artık karanlık sesler çıkıyordu. 17 Ocak 1970'te New York'taki Felt Forum'da sahne aldıklarında, ikili konserlerine "Roadhouse Blues" adlı küstah olduğu kadar hayal gücünden yoksun yeni parçalarıyla başladılar:

Well, I woke up this morning
And I got myself a beer.
The future's uncertain
And the end is always near[3]

– ve, grubun her konserinde olduğu gibi, epik "The End" (Son) şarkısıyla (1967) bitirdiler; bu, bir aşk hikâyesinin çuvallamasından ve darmadağınık ödipal fantezilerden hareket ederek, farklı anlamlar çağrıştıran bir kıyamet ruh haline yükselen bir şarkıdır (nitekim, on yılın sonunda Francis Ford Coppola'nın Vietnam Savaşı filmi "Apocalypse Now"ın hem giriş müziği olması hem de filmin kanlı finaline eşlik etmesi tesadüf değildi): "This is the end, my only friend, the end" (Sonuna geldik, benim tek dostum; bu, son)...

Kulağınızda bu müzikle ve Jim Morrison'ın sözleriyle gazetenizi okusanız, zamanın alametlerini anladığınıza inanabilirsiniz. 5 Ocak 1970'te haber dergisi *Spiegel* okurlarını "Yetmişler. Plansız bir şekilde geleceğe mi sürükleniyoruz?" manşetiyle selamlarken, ayık bir ses tonuyla yine kıyametten dem vuruyordu. *Spiegel* "müphem ama büyüyen hoşnutsuzluk duygusunu", "tek bir yüzyılın gelişmelerinin ve kararlarının, insanlığın mukadderatını eskiden yüzyılların yapabildiğinden daha fazla dönüştürdüğünün" işareti sayıyordu. Zira muazzam hızlanırken artık sadece yıkıcı bir mahiyet arz eden ilerlemenin etkileri karşısında "bir on yıllık zaman dilimi yeni, tehditkâr bir boyut" kazanmaktaydı. Gelen on yılda insanlığı, ferah gönülle göğüsleyebileceğinden daha fazla dehşet bekliyordu: "devasa açlık felaketleri"nin yanı sıra "çok geçmeden geri döndürülemez hale gelecek (...) çevre tahribatı", kontrolsüzce büyüyen "metropollerde" "toplumsal patlamalar ve insani iletişimin kuruması" ve en nihayet nükleer silahlanmanın artması. Bütün bunların teşkil

3 The Doors, "Roadhouse Blues", *Morrison Hotel*, Elektra, 1969. [*Neyse, bu sabah uyandım / Ve kendime bir bira aldım / Gelecek belirsiz / Ve son her zaman yakın.*]

ettiği tehdit, gezegendeki yaşamdan aşağısını hedef almıyordu ve *Spiegel*'in alıntıladığı uzmanlara ve gelecekbilimcilere bakılırsa, 1970'li yıllarda, türün varoluşunun geleceğine ilişkin kararlar verilmekteydi.[4]

ABD'deki haber dergileri de geleceğe endişeyle bakıyorlardı. 30 Ocak 1970'te kapağında "Ekoloji Herkesin Meselesi Haline Geliyor" manşetiyle çıkan *Life*, on yılın sonunda şehirlilerin hava kirliliğinden canlarını kurtarabilmek için gaz maskeleri takmaları gerekeceği öngörüsünde bulundu; veya, atmosferdeki karbondioksit artışı küresel ısının değişmesine ve bunun sonucunda "muazzam sel baskınlarına yahut yeni bir buz çağına" yol açacaktı. 1975'te *Newsweek* "dünyanın soğuması" ile insanlık için bir iklim felaketinin yaklaştığını öngörmekteydi.[5] Böylesi batış korkularına küçümseyici bir yeni icat kelimeyle, "ekofaşizm" diyerek tepki gösteren (çünkü saf bir doğa özleminin yerini saf bir ırk özlemi alırdı) Amerikalı denemeci Susan Sontag, 23 Mayıs 1978'de Paris'te günlüğüne şu notu düştü: "Enzensberger Titanik'in batışı üzerine iki yüz sayfalık bir şiir yazıyor –epik bir konu– insanlar nasıl ölümün gözünün içine bakarlar."[6] Hans Magnus Enzensberger'in 1977'de yazılıp 1978 Ocak'ında yayımlanan nazım destanı *Titanick'in Batışı*, kendi kuşağının devrimci umutlarının çöküşü üzerine düşüncelerini, bütün teknik inceliklerle donanmış Titanik'in, üzerindeki bütün topluluğun yaklaşan sonu inkâr ederek Atlantik'in karanlık sularında boğulup gittiği hikâyesine bağlar. Teknolojinin vaatlerinin ardında, insanlığın görmezden geldiği doğanın ilerleme gemisine bindirdiği, hiç dikkat çekmeyen ve çok yakın bir ölüm pusuya yatmıştır.[7]

Artık daha eskimiş olan nükleer savaş korkusunun yanı sıra –Friedrich Dürrenmatt 1977'de bununla ilgili şu teslimiyetçi sözleri söylemişti: "Bizim için en beteri, fakat yaşam ve gezegen için belki de en iyisi"–[8] ekolojik çöküş senaryoları, gelecekten korkmanın en harcıâlem biçimiydi. Yüksek konjonktürün, Yeni Sol'un ve *karşı-kültürün* on yılında, çevre pek siyasi bir konu değildi. 1970'li yılların başlarında bu nispeten çabuk değişti. 22 Nisan 1970'te ABD'de ilk defa "Dünya Günü" ilan edildi, Almanca konuşulan ülkelerde de o zamana dek nadiren kullanılan bir biyolojik uzmanlık terimi olan "çevre"

4 "Ritt auf dem Tiger", *Der Spiegel*, Nr. 1, 5.1.1970, s. 34-38.

5 "Ecology, the New Mass Movement", *Life*, 30.1.1970, S. 22; "The Cooling World", *Newsweek*, 28.4.1975, s. 64.

6 Susan Sontag, *Ich schreibe, um herauszufinden, was ich denke. Tagebücher 1964-1980*, Münih, 2013, Kindle nüshası, Pos. 8870 [*Bilinç Tene Kuşanınca. Günlükler 1964-1980*, çev. Begüm Kovulmaz, Everest Yayınları, İstanbul, 2021].

7 Hans Magnus Enzensberger, *Der Untergang der Titanic. Eine Komödie*, Frankfurt/M., 1978, s. 8 vd. [*Titanik'in Batışı*, çev. Sezer Duru, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018].

8 Aktaran Gunter E. Grimm, "Die Welt als Labyrinth. Dürrenmatts Untergangsphantasie. Der Winterkrieg in Tibet", *Neue Zürcher Zeitung*, 26.1.1994. Bu söze dikkatimi çeken Silvia Berger'e (Bern) teşekkür.

kavramı birdenbire herkesin diline yerleşti. Ekolojik krizin idraki bakımından en etkili hadise herhalde Roma Kulübü'nün 1972 Mayıs'ında ikonik *The Limits to Growth* (Büyümenin Sınırları) başlığıyla yayımladığı rapordu. Donella ve Dennis Meadows'un akılda kalıcı grafikler ve çarpıcı sözlerle milyonlara ulaşan bir popüler bilim okur kamuoyuna sunulan kitabı, "dünya sisteminin" 2100 yılına kadar uzanan muhtelif seçeneklerini ve gelişme imkânlarını gösteriyordu.[9] Gerçi, kıyametin insanlığa önceden bildirilişinin tarihteki ilk seferi değildi bu. Fakat bu, bilgisayarlaştırılmış bir "dünya modeli" vasıtasıyla global "sistemin" "çöküşüne" dair senaryoların en geç önümüzdeki yüz yıl gerçekleşeceğinin tahmin edildiği ilk seferdi.[10] Dünya sınırsız bir kaynak değildi artık. Gezegen, sonlu hale gelmişti.

Değişen bu ruh halini ve dünyaya bu bakış açısını, sadece büyük medya değil, "çevreyi korumaya" angaje olan vatandaşlar da hızla benimsediler. "Büyümenin sınırları" formülü, şehirlerden kaçarak toplum dışına çıkanları motive etti ve nükleer enerji karşıtı hareketin argümantasyon çerçevesinin bir parçası oldu. Kedere çok uzak biri olan ironi ustası David Bowie bile, 1972 Temmuz'unda "Ziggy Stardust" suretinde, ağır makyajlı, turuncu-kırmızı saçlarla androjen (hünsa) bir uzaylı gibi BBC'nin müzik şovu "Top of the Pop"taki (Popun Zirvesi) efsanevi sahne alışında, bu haletiruhiyenin etkisindeydi. İzlediği bir belgesel filmden dehşete kapılmıştı, dünyanın sonunun, evet, dünyanın "ölümünün" gelip çattığını düşünüyordu; yeni albümünün açılış parçası olan "Five Years"da[11] (Beş Yıl), keman sesleri ve "kıyamet davulları" eşliğinde, bu geleceğin çok uzak olmadığını ilan ediyordu. "We've got five years," diye söylüyordu şarkısını Bowie, "my brain hurts a lot / five years, that's all we've got".[12] Beş yıl sonrası, 1977 idi.

O yılların sinemasının hikâyelerini eğirdiği malzeme de dehşet verici, hatta kıyametvari idi. Hem Hollywood, hem Avrupa sinema endüstrisi, "The Andromeda Strain" (Uzay Mikrobu, 1971), "Earthquake" (Deprem, 1974) ve "Inferno 2000" (1977) gibi bir dizi yeni tarz dünyanın çöküşü filmi, ayrıca yüksek binaların yandığı, barajların çöktüğü, nükleer santrallerin arızalandığı, uçakların düştüğü ("Airport 77"), katil örümceklerin, tehlikeli karıncaların, cani balinaların, mutantların ve ölümcül virüslerin yer aldığı başa-

9 Donella ve Dennis L. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart, 1972, s. 15 [*Ekonomik Büyümenin Sınırları*, çev. Kemal Tosun-Duygu Sezer, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1978].

10 *A.g.y.*, s. 128-129.

11 Rob Sheffield, "How David Bowie Became the 'Starman.' Revisit fabled 1972 'Top of the Pops' appearance in 'On Bowie' excerpt", *Rolling Stone*, 6.7.2016 (sayfa numarası yok, rollingstone.com).

12 Peter Doggett, *The Man Who Sold the World. David Bowie and the 1970s*, Londra, 2012, s. 141. [*Beş yılımız kaldı / Beynim yanıyor / Beş yıl – o kadar kaldı.*]

rılı filmler üretti. Lakin halkın dalgalanan korkularına asıl ifade kazandıran, "Jaws"taki (1975) beyaz köpekbalığı oldu. Hollywood güvensizlik duygusuyla ve dünyanın çöküşünden duyulan korkunun zevkiyle oynuyordu adeta. "Star Wars"ta (1977) sinema izleyicileri, dünyaya dikkat çekici ölçüde benzeyen bir gezegenin dev bir ateş topu halinde infilak edişini izlediler.

Global sarsıntılar

Böylesi imgelerin ve hikâyelerin tarihsel öngörüler olarak anlaşılması akla yakındı – öncelikle de ABD'de. Batı'nın Soğuk Savaş'taki önderi, demokrasinin kendinden menkul timsali ve dünya çapında baskın iktisadi güç olarak Birleşik Devletler o yıllarda üç sert çelmeye, aşağılamaya ve yenilgiye maruz kaldı. Birincisi, OPEC bünyesindeki petrol üreticisi ülkelerin 1973 Ekim'inde koyduğu petrol ambargosu ABD'nin (ve tüm Batı'nın) ekonomisini derin bir krize soktu. İkincisi, Watergate skandalı ve Başkan Richard Nixon'ın 8 Ağustos 1974'teki istifasıyla siyasi sistemleri sarsıntıya uğradı. Üçüncüsü, 1 Mayıs 1975'te müttefikleri Güney Vietnam kesin yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı. Çok da uzak olmayan bir galakside, ufak bir asi ordusu diz çöktürmüştü imparatorluğa. Kuzey Vietnam'ın ve Güney Vietnamlı gerillaların zaferi gerçi Soğuk Savaş'taki güçler dengesinde –o aralar iki süpergüç arasındaki ilişkiler siyasi-diplomatik bir "yumuşama" evresindeydi– fazla bir şey değiştirmemişti.[13] Ancak dünyanın en büyük askerî gücünün "Üçüncü Dünya'nın" zirai bir ülkesi karşısında aldığı yenilgi, Soğuk Savaş'ın çatışma hatlarının belirleyebileceğinden çok derinlere uzanan tarihsel bir dönüm ânının spektaküler son noktasıydı.[14] Zira Saygon'un düşüşü kurtuluş hareketlerinin bütün diğer başarılarının ve Avrupa'nın kolonyal güçlerinin bütün geri çekilişlerinin son otuz yıldaki örneklerinin çok daha açık seçik biçimde global dekolonizasyon hareketinin sonunu sembolize ediyordu. Böylece Asya'nın ve Afrika'nın, Ortadoğu'nun ve Karayipler'in geniş bölümleri üzerinde bir avuç Batılı devletin kurduğu toprak hâkimiyetinin birkaç istisna dışında sonuna gelinmişti – Avrupa kolonyalizminin tarihi de tümüyle ve muhtemelen ebediyen sona ermiş oluyordu.

İktisadi sömürünün post ve yeni-kolonyal biçimleri sona ermese veya yeni inşa edilseler bile ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'a girmesi, Fransa'nın Afrika'daki sayısız askerî operasyonları veya sonraları ABD ve müttefikleri-

13 Bkz. Odd Arne Westad, *The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of Our Times*, Cambridge, 2007, s. 180, 193.

14 Mark Philip Bradley, "Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919-1962", Melvyn P. Leffler, Odd Arne Westad (ed.),*The Cambridge History of the Cold War*, cilt I: *Origins*, Cambridge, 2011, s. 464-485.

nin Irak ve Afganistan'da yürüttüğü savaşlar bütün farklarına rağmen eski bir kalıbı hatırlatsalar bile, toprak hâkimiyetine dayanan kolonyalizmin sona ermesi, önemli bir tarihsel konaktı. Amerikalı gelecek araştırmacısı Alvin Toffler'e ve eşyazarı olarak adı anılmayan karısı Heidi'ye göre, "Üçüncü Dünya'daki" ulusal kurtuluş mücadeleleri, adeta sismik sarsıntıların ve çağ dönümlerinin bir parçasıydı. Toffler'ler dünya çapında milyonlarca satan araştırma kitapları *Future Shock*'ta (Gelecek Şoku, 1970), "Bir gençlik devrimi yaşıyoruz, bir cinsel devrim, bir ırk devrimi, eski kolonyal bölgelerde bir devrim, bir iktisadi devrim yaşıyoruz ve tarihin en hızlı ve köklü teknolojik devrimini yaşıyoruz," diyorlardı. *Gelecek Şoku*'nun konusu, "gelecekten gelerek" insanların hayatına giren teknolojik, kültürel ve toplumsal yeniliklerdi – bunlar Toffler'lerin asla sadece olumsuz değerlendirmediği yeniliklerdi fakat çoğu için etkileri öyle altüst edici olacaktı ki, buradan "kitlesel bir yön kaybı" çıkması kaçınılmazdı. Gelecek "bütün bir kuşağı (...) birdenbire yeni bir dünyaya taşıyacaktı"; bu nedenle, "değişimlerin oluşturduğu bir sel baskını" altında, bir yeni hastalık olarak "gelecek şoku"nun tehdidi altındaydık.[15]

Alvin ve Heidi Toffler ölümüne ciddiydiler. Halihazır gelişmelerin "Sanayi Devrimi'nden çok daha kapsamlı, derin ve önemli olduğundan" gözlerini kırpmadan söz eden yüksek mertebeli bilim insanlarına atıfta bulunuyorlardı; hatta "yaşadığımız çağ, önem bakımından insanlık tarihindeki ikinci büyük ayrım çizgisini" belirliyordu ve "tarihsel süreklilik" içinde ancak "insanlığın doğa durumundan kültür durumuna geçtiği birinci büyük kopuş"la mukayese edilebilirdi. Yahut daha somut söylenecekse; sanayinin 1960'lardan beri süregelen bilgisayar temelli "otomatizasyonu", "bütün insanlık tarihindeki en önemli dönüşümü" temsil ediyordu; bu ancak "paleolitik çağdan neolitik çağa geçişe" benzetilebilirdi.[16] Toff'lerin önlerinde uzanan 1970'li yıllar, o sıralar İngilizcede sıklıkla söylendiği üzere, *disruptive* (yıkıcı) olacak gibi görünüyordu.

Geleceğin getireceği değişimleri herkes bu kadar dramatik görmüyordu. Hâlâ tümüyle *karşı-kültür* ruhuna adanmış bulunan ve gayet de iyimser olan Yale Hukuk Fakültesi profesörü Charles Reich, "yeni kuşağın şiddetsiz isyanının" "müesses intihar toplumunu çökertmesini" bekliyordu. Toff'lerin kitabı gibi milyonlarca satan ve *New York Times*'ın çok satanlar listesine tırmanan manifestosu *The Greening of America*'da (Amerika Yeşilleniyor/Gençleşiyor), donmuş bürokrasilerin ve her şeye hâkim olan makinelerin eski dünyasını aşacak olan bir "bilinç" devriminin gelmekte olduğunu görüyor-

15 Alvin Toffler, *Der Zukunftsschock*, Bern, 1970, s. 146 ve 18 vd. (Orijinali: *Future Shock*, New York, 1970) [*Şok - Gelecek Korkusu*, çev. Selami Sargut, Koridor Yayıncılık, İstanbul, 2006].

16 *A.g.e.*, s. 18 vd.

du. Bu devrim bir "yeni insanı" yaratacaktı; "doğanın ve müziğin ritmine tabi olacak, irrasyonalizmin ve fantezinin yön vereceği" sanatsal bir insan olacaktı bu.[17] Yedi yıl sonra siyasetbilimci Ronald Inglehart bu umutları bir parça teyit edebiliyor gibiydi. Onun gözlemine göre, Batılı toplumlarda, kendini gerçekleştirmek ve kültürel katılım gibi "post-maddiyatçı" bir "değerler değişimi" suretinde bir *Silent Revolution* (1977), bir "sessiz devrim" gerçekleşmekteydi. Zira savaş sonrası dönemin sanayi toplumu modernliğinin ve her şeyden önce tüketim toplumunun devri geçmiş "maddi" değerlerinin yerini, yeni "post-endüstriyel toplumun" değerleri almaktaydı.[18] Inglehart, *The Coming of Post-Industrial Society* (Post-endüstriyel Toplumun Yükselişi, 1973) kitabında, istatistiki temellere dayandırdığı, ABD'nin 1960'lı yılların sonlarından beri endüstri toplumu olmaktan hizmet sektörü ülkesi olmaya geçişini tamamlayan dünya çapında ilk ülke olduğu gözleminden yola çıkarak, "bilgi toplumu" dediği yeni bir toplumsal yapının oluşumunu öngören sosyolog Daniel Bell'e dayanıyordu. Bell, bilgisayar teknolojisinin "yüzyılın sonuna doğru muhtemelen geçtiğimiz beş yüz yılda makine teknolojisinin oynadığı role benzeyen bir rol oynayacağını" tahmin ediyordu. Bu da, bu yeni toplum yapısında ve bu yeni teknolojik koşullar altında kimin "iktidar etme" gücüne sahip olacağı sorusunu doğuruyordu.[19]

Başka bazıları ise geleceğe değil, bugüne ve dünün derinliklerine bakıyorlardı. Çünkü kriz ve feminist teorisyenlerin ve eylemcilerin 1960'lı yılların sonlarından itibaren ve izleyen on yılda artan bir ağırlıkla söz ettikleri iktidar ilişkileri bahsi, onların söylediği gibi, neolitik devrimden beri ana hatlarıyla değişmeyen bir bugünle ilgiliydi: erkeklerin kadınlar üzerindeki dünya çapında birçok biçimiyle görülebilen baskısı, yani patriyarkaydı söz konusu olan. Mesela gazeteci Marielouise Janssen-Jurreit *Sexismus* (Cinsiyetçilik, 1976) başlıklı kitabında, bu baskının, solun skandallaştırdığı kapitalist sömürüden daha eski ve daha derin olduğunu, bu nedenle ona karşı verilen mücadelenin her nevi sosyalist devrimden daha kapsamlı değişimleri gerektirdiğini ve daha büyük sonuçları olacağını ileri sürmüştü. Janssen-Jurreit'ın feminist eleştirisi prehistorik çağlara kadar uzansa ve önümüze sayısız etnografik örnek koysa da, Soğuk Savaş'ın bugününde fazlasıyla mevcut olan eril "özyıkım stratejileri ve mutlak iktidar sarhoşluğunu" hedef aldığını göz ardı etmek mümkün değildi. Bu nedenle mesele, gelecekte "dişil insani değerler-

17 Charles Reich, *Die Welt wird jung. The Greening of America. Der gewaltlose Aufstand der neuen Generation*, Viyana, 1971, Arka kapak ve s. 11 ve s. 291 (Orijinali: *The Greening of America*, New York, 1970).

18 Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, 1977.

19 Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1975, S. 43 vd. (Orijinali: *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1973).

den" yana tavır almaktı, yani "duyarlılık ve başkasının duygularına nüfuz etme kabiliyetinden, ortak insaniyetten ve şefkatten" yana.[20]

Günümüzün yorumlanmasına ve gelecek beklentilerine dair birbirinden fazlasıyla farklılaşan görüşleri uzun uzun sıralamayı rahatça sürdürebiliriz, zaten burada sadece kısaca vurgulayıp geçtiğimiz örneklere gelecek bölümlerde başkalarını da ekleyip ayrıntısıyla analiz edeceğiz. Fakat yönümüzü tayin etmek bakımından şimdiden, Mick Jagger'ın "Gimme Shelter"ının, ekolojik kıyamete dair Kassandra[21] çağrılarının, "Future Shock" ilanının, patriyarkanın sona ermesine dair umudun ve nükleer tehdit algısının nasıl bir çağ deneyiminde temerküz ettiği sorusunu sorabiliriz. *Spiegel*'in 1970 Ocak'ındaki daha önce zikrettiğimiz makalesine bakılırsa, sonrasında bugüne dair tamamen yeni bir bakış açısının gerektiğini kanıtlamış olan dönüm noktası, tam olarak, Japonya'ya atılan nükleer bombalardı: "Her şeyi yapabileceğimize dair ütopik itki –en geç Hiroşima ve Nagazaki– modern dünyanın travmasına dönüşmüştü."[22] Sahiden, alışıldık "modern" kesinliklerin, düzen kalıplarının ve 1960'lı yıllarda hâlâ iyimserlikle inanılan "modernleşme"nin huzursuz ruhlara güncel sorunlarla ilgili artık çözüm sunamadığı görülüyordu. İster bu kesinlikler adeta kendiliğinden solduğu için olsun, ister aktif biçimde geriletiliyor ve bilinçli olarak terk ediliyor olsunlar: Modernlik birçoklarına gitgide daha sorunlu, hatta başarısız bir proje olarak görünüyordu.

Sadece ilerlemeden duyulan kuşkunun ve büyüme eleştirisinin değil, sosyal-liberal toplum modeline eleştirinin de yayılması, tesadüf değildi. ABD'de Nixon yönetiminde savaş sonrasının New Deal (Yeni Anlaşma) mutabakatı çöktü ve bütün Batı ülkelerinde toplumsal "modernleşmenin" en körpe aşamasını teşkil eden sosyal devlete yönelik koyu bir "neoliberal" eleştiri, onun genişletilmesini frenlemeye ve meşruiyetinin altını oymaya başladı. Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın on yılın sonunda bu doğrultuda elde ettikleri seçim zaferleri, Büyük Britanya'da ve ABD'de, fakat oraların da ötesinde, Keynesyen iktisat siyasetinden dönmenin ve unutulduğuna inanılan sosyal Darwinizmin yeniden canlanmasının, en azından yeni bir toplumsal soğumanın işaretlerini vermekteydi. Bu anlamda, New Yorklu genç topluluk Talking Heads'in 1977'de yaptığı, yanlış anlaşılması imkânsız bir ad taşıyan şarkı "No Compassion" (Merhamet Yok), ironik bir berraklığa sahipti:

---

20 Marielouise Janssen-Jurreit, *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, Münih, 1976, s. 718; bkz. Ute Blaich, "Abtreibung der Frauenfrage? Mißratenes und Unmißverständliches zur Emanzipation", *Die Zeit*, 5.11.1976 (zeit.de).

21 Yunan mitolojisinde Truva atı tehdidini duyurmaya çalışan ama kendini dinletemeyen kahraman – ç.n.

22 "Ritt auf dem Tiger", s. 36.

Ne çok insanın... sorunları var
İlgilenmiyorum onların sorunlarıyla
(...)
Nesin sen, sorunlarına mı âşıksın?
Biraz fazla ileri gittin bence
Bu... bu kadar çok sorunun olması, hoş değil.

– buradan da tavsiyeye geçiliyordu:

Biraz daha bencil ol, faydası olabilir sana.[23]

Modernliği devrimci bir şekilde kemale erdirmeye dönük sol projenin derin bir krize girmesi de tesadüf değildi. Jürgen Habermas 1978'de yaklaşık 50 ünlü sol entelektüelden "'çağın durumuna' dair anahtar kelimeler" yazmalarını rica ettiğinde –bunlar sonra 1979'da son derece sembolik biçimde Suhrkamp Yayınları'nın 1000. kitabı olarak yayımlanacaktı–, solun entelektüel hegemonyasını "Yeni Sağ'a" kaybettiğinden yakınıyordu; ona göre Yeni Sağ'ın başlangıcı Michel Foucault'ya ve Bernard-Henri Lévy ile André Glucksmann etrafındaki *nouveaux philosophes*'a (yeni filozoflar) kadar geri götürülebilirdi, beri yandan karşı tarafta hâlâ "üstat düşünür Bloch"un "limonata solgunluğundaki ütopyası" hüküm sürüyordu. "Aydınlanma," diye yazıyordu Habermas, "araçsal akla indirgeniyor", edebiyat ise "bireysel mitolojilerin vekilharcı olarak hem bilimin *hem* ütopik olanın karşısına konuyor" idi; beri yandan Fransız filozofların "manikeist dünya imgesi", "Suhrkamp Yayınları'na bile sızmış" bulunuyordu. Başka şeylerin yanı sıra, "punk-anarşizmin iyice belden aşağı" vurması da vaziyete uygundu; "yüceltimin (sübliması-yon) artık mümkün olmayacağı varsayılan bir şekilde saldırganca tasfiyesi, etrafa şerarelerini saçıyordu."[24]

Bu laf sağanağında, o sağanağın yöneldiği şeyi tanımlayan kavram henüz eksikti: Postmodernlik. Bu türedi kavram daha 1960'ların sonlarında Amerikan sosyoloji, edebiyat bilimi ve mimarlık teorisi metinlerinde münferit olarak zuhur etmişti,[25] fakat onu en etkili biçimine kavuşturan, Jean-François Lyotard oldu. Lyotard, yine 1979'da, Québec Üniversite Senatosu'na "üst düzey gelişmiş toplumlarda bilimin durumu" üzerine sunduğu "rapor"unda, "postendüstriyel ve postmodern bir yeni çağın" başladığı teşhisini koydu. Bu çağda, enformasyon teknolojileri en önemli toplumsal üretici güç olarak bilginin statüsünü temelden değiştiriyordu; ayrıca 19. yüzyılın sonundan beri

23 Talking Heads, "No Compassion", '77, Sire/Philipps, 1977.

24 Jürgen Habermas, "Einleitung", aynı yazar (ed.), *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit"*, 2 cilt, Frankfurt/M., 1979, cilt 1, s. 7-36, burası s. 30 ve s. 33.

25 Klaus J. Milich, *Die frühe Postmoderne. Geschichte eines europäisch-amerikanischen Kulturkonflikts*, Frankfurt/M., New York, 1998.

bilimlerin pozitif niteliğini kemiren kuşkuculuk, "büyük anlatıların" ve adlı adınca Aydınlanma'nın ve akıl yoluyla özgürleşme fikrinin bütünlüğünü ve meşruiyet gücünü tamamen ortadan kaldırmış ve en nihayet devletin ve onun temsil ettiği "genel"in rolü, çeşitlenen dil oyunlarının aşındırıcı baskısı altında derin bir krize girmişti.

Batılı devletlerdeki bu "kültürel" süreçler, Lyotard'ın serinkanlı bakışıyla, Batı dünyasının ötesinde, çığır açıcı jeopolitik kaymalarda mütekabilini buluyordu: "Dünya pazarının yeniden açılması, gayet canlı bir ekonomik rekabetin yeniden devreye girmesi, Amerikan kapitalizminin tek başına hegemonyasının aşınması, sosyalist alternatifin çöküşü, Çin pazarının sahiden ticarete açılması (...)."[26] Fransız filozof en azından bu göndermelerinde yanılmadı. Peki burada anılan kaymalar, "büyük anlatıların" kaybolmasıyla ve tamamen yeni bir teknolojinin yükselişiyle beraber sahiden bir çağ dönümünün belirtileri miydi? Başka deyişle, küçük bilgisayar ekranlarında titreşen yeşilimsi ışık, postmodernliğin işareti miydi – modernlik "sonrası" bir dünyanın?

Tarih biliminin (ve sosyolojisinin) gözünde 1970'li yıllar

Böyle uzun menzilli bir hüküm söz konusu olduğunda, tarih bilimi bugüne dek fazla yüksek sesle konuşmadı.[27] 20. yüzyıl tarihine veya 1945 sonrasına dair geniş bütüncül değerlendirmeler yapan yazarlar –büyük çoğunlukla erkekler–, yine de o on yılı aynen o dönemi yaşayanlar gibi bir kriz dönemi olarak anlamakta birleşirler; daha somuta inersek, Charles S. Maier'in tanımıyla yalnızca "Batı"yı değil, "Doğu"nun devletlerini de kapsayan bir kriz.[28] Sadece ABD'ye bakıldığında bile, Philip Jenkins bir "kâbuslar on yılından"[29] söz eder; Daniel T. Rodgers ise bir "kırılma devri"nden.[30] Tony Judt *Avru-*

26 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien, 1999, s. 13, 25, 28 (Orijinali: *La condition postmoderne*, Paris, 1979) [*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2014].

27 1970'li yılların tarihine dair literatürün ucu bucağı yoktur ve bunu burada bilimsel açıdan tatmin edici şekilde, hele ki az çok bütünlüklü bir şekilde ortaya koymam mümkün değil. Fakat şimdiden biraz eskimiş olan literatüre giriş için hâlâ şu çalışmayı anabiliriz: Martin H. Geyer, "Auf der Suche nach der Gegenwart. Neue Arbeiten zur Geschichte der 1970'li ve 1980'li Jahre", *Archiv für Sozialgeschichte* 50 (2010), s. 643-669; daha yeni literatürden ise öncelikle, Fransa'ya ve Büyük Britanya'ya bakan şu çalışma: Sonja Levsen, "Die 1970'er Jahre in Westeuropa - un dialogue manqué", *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), s. 213-242.

28 Charles S. Maier, "Two Sorts of Crisis? The 'Long' 1970s in the West and the East", Hans Günter Hockerts (ed.), *Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts*, Münih, 2004, s. 49-62; karş. aynı yazar, "Consigning the Twentieth Century to History. Alternatif Narratives for the Modern Era", *American Historical Review* 105 (2000), s. 807-831.

29 Philip Jenkins, *Decade of Nightmares: The End of the Sixties and the Making of the Eighties*, Oxford, 2006.

30 Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge (Mass.), Londra, 2011.

pa Tarihi kitabında 1970'li yılları "20. yüzyılın en meyus on yılı" (!) olarak tanımlar.[31] Keza Mark Mazower, bu dönemin Batı'nın "bir hoşnutsuzluk (...) duygusundan mustarip olduğu"[32] bir zaman olduğunu söyler; Eric Hobsbawm bu bakımdan doğrudan şu açıklamayı yapar: "20. yüzyılın tarihi 1973'ten beri, yönünü kaybetmiş ve istikrarsızlık ve krize sürüklenen bir dünyanın tarihiydi."[33]

Peki ama nasıl bir krizdi bu? Ve etkileri ne kadar derindi? 1973 Ekim'indeki petrol fiyatı şoku adı verilen olay ve 1973 ve 1974 yıllarında geçici benzin kıtlığı veya pazar günü otomobil kullanma yasağı nedeniyle sokakların boşalmasına yol açan iktisadi kriz, kuşkusuz bunun en görünür tezahürüydü. Üretimde gerilemelerle, ücretlerin düşürülmesiyle, hatta kitlesel işten çıkarmalarla dünya çapında hissedilen iktisadi kriz –elbette tek tek ülkeler arasında önemli farklarla–, kuşkusuz ciddiydi. Fakat, hem süratlenen endüstriyel dönüşümün uzun vadeli eğilimlerinin etkisiyle hafifledi bu kriz, hem de nicel etkileri bakımından her şeye rağmen şimdilik nispeten ılımlıydı. Gerçi Almanya'da işsizlik 1974 Ocak'ına kadar çalışan nüfusun %2,7'sine, Fransa'da 1974 Mart'ına kadar %2,1'ine zıplamıştı; fakat bu değerler hâlâ nispeten zararsızdı ve esasen, önceki on yılın tam istihdam fonu önünde durduğundan alışılmadık geliyordu. Jean-François Sirinelli bu nedenle Fransa'ya bakarak haklı olarak 1973'ten 1983'e uzanan evrede bütün iktisadi zorluklara rağmen hanelerin tüketim malları donanımının, öncelikle de televizyonların, telefonların ve yüksek kaliteli müzik çalarların sürekli arttığına değinir.[34]

Şu da var ki bu, uzun vadeli ekonomik ve toplumsal sonuçlar doğuran derin bir konjonktürel düşüş vakıasının söz konusu olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira her ne kadar 1973/1974 krizi "petrol fiyatı şokuyla" bağlantılı olsa da, 1970'li yılların iktisadi sorunlarını çift başlı bir "stagflasyon" –iktisadi duraklamayla beraber parasal enflasyon– suretinde OPEC devletlerinin fiyat politikası kararlarına indirgemek, meseleyi basite indirgemek olurdu. 1970'ten beri yeni yükselen "monetarist" ekonomi okulunun eleştirdiği, devlet bütçeleri üzerindeki sosyal harcama yükü yanında, aynı sıralarda devreye giren teknolojik dönüşüm de emek piyasasını bariz biçimde olumsuz etkilemişti. ABD tarihinin 1970'li yıllarını birçok yönden günümüzün eşiği gibi

---

31 Tony Judt, *Geschichte Europas. Von 1945 bis zur Gegenwart*, Münih, 2006, s. 540 [*Savaş Sonrası: 1945 Sonrası Avrupa Tarihi*, çev. Dilek Şendil. YKY, İstanbul, 2009].

32 Mark Mazower, *Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/ M. 2002, s. 468 [*Karanlık Kıta*, çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2023].

33 Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Münih, 1995, s. 503 [*Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Everest Yayınları, İstanbul, 2020].

34 Jean-François Sirinelli, "1973-1974: la fin des 'Trente Glorieuses,' mais le coeur des 'Vingt Décisives'', Bernhard Gotto vd. (ed.), *Nach "Achtundsechzig". Krisen und Krisenbewusstsein in Deutschland und Frankreich in den 1970er Jahren*, Münih, 2013, s. 45-51.

tasvir eden Jill Lepore, ayrıca "1870'te başlayan büyüme yüzyılının, elektrikten otomobile, icatlarla güdümlendiğine" ve bunun "sonsuza dek ayakta tutulamayacağına" dikkat çekmişti. Daha somut olarak: "1970'ten sonra yeniliklerin hızı düştü ve etkileri zayıfladı. (...) Seyyar telefonlar faydalıydı, fakat telefonlar 1879'dan beri vardı." İnternet ekonomisi gerçi 1990'lardan itibaren bazı şeyleri değiştirmişti "fakat bu, iktisadi büyümenin eski düzeyine geri dönüş anlamına gelmedi. Bunun yerine, gelir eşitsizliğinin büyümesine ve istikrarsızlığın artmasına katkıda bulundu."[35]

Lepore'nin dijital devrimin etkilerini galiba küçümsediği itirazını yöneltecek olsanız bile, her iki hususu da inkâr edemezsiniz. En azından Federal Almanya için Konrad Jarausch, teknolojik değişimlerin –başka şeylerin yanı sıra makinelerin bilgisayarla yönetilmesini ve otomobil endüstrisinde otomatizasyonun devreye sokulmasını fakat ayrıca "gen teknolojisini, iletişim elektroniğini ve güneş enerjisini" sayıyordu– "çok şey vaat eden yeni başlangıçlar" teşkil ettiğini saptıyordu, bu nedenle pek "farkına varılmamış bir yapısal dönüşümden" söz ediyordu.[36] 1973/1974 yılından sonraki krizin 1930'ların dünya iktisadi krizi gibi yıkıcı sonuçlarının olmamasının sebebi, Jarausch, Ian Kershaw ve benzer şekilde Mark Mazower'in de vurguladığı biçimde, bütün "çöküşlere" rağmen o "kilit on yılda" (Kershaw) Avrupa'nın savaş sonrası tarihinin, savaş sonrası iktisadi patlama bittikten sonra da devam eden bazı sürekliliklerinin varlığıydı – mesela işsizliğin sonuçlarına karşı koruyucu sosyal refah önlemleri veya devlet kurumlarının demokratik işleyişinin istikrarını koruması.[37] O sıralarda on yılı sarsan siyasi şiddete bakarken, Tony Judt da benzer bir değerlendirmede bulunuyordu: "Batı Avrupa kurumları, baskı altında kaldıklarında, birçok gözlemcinin korktuğundan çok daha büyük bir direnç gücüne sahip olduklarını kanıtladılar" – gerçi şunu da ekliyordu peşinden: "Ama savaş sonrasının ilk yıllarının iyimserliğinin –veya illüzyonlarının– geri dönmesi mümkün değildi."[38]

Bazı araştırmaların çizdiği, sert bir konjonktür sarsıntısı yaşanırken kurumsal ve siyasi istikrarın da sürüyor olduğuna dair biraz karışık ve bu arada pek de heyecan vermeyen resim, madalyonun sadece bir yüzüdür. Diğer yüzde, bu on yılda köklü toplumsal, kültürel, teknolojik ve jeostratejik altüst

35 Jill Lepore, *Diese Wahrheiten. Eine Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Münih, 2019, Kindle nüshası, Pos. 14 103-14 118.

36 Konrad H. Jarausch (ed.), "Verkannter Strukturwandel. Die siebziger Jahre als Vorgeschichte der Probleme der Gegenwart", aynı yazar (ed.), *Das Ende der Zuversicht? Die siebziger Jahre als Geschichte*, Göttingen, 2008, s. 9-26, alıntı s. 20.

37 Ian Kershaw, *Achterbahn. Europa 1950 bis heute*, Münih, 2018, s. 12 ve s. 373 vd.; karş. Mazower, *Der dunkle Kontinent*, s. 468.

38 Judt, *Geschichte Europas*, s. 509 vd.; ayrıca bkz. Gabriele Metzler, "Staatsversagen und Unregierbarkeit in den siebziger Jahren?", Jarausch (ed.), *Das Ende der Zuversicht?*, s. 243-260.

oluşların vuku bulduğu tespiti vardır. Niall Ferguson ve Charles Maier etrafındaki bir grup tarihçi, ABD'nin Vietnam'daki yenilgisini, yol alan globalleşmeyi, Çin'in Mao sonrası dönüşümünü, siyasal İslâmı ve Birleşmiş Milletler'de birçok genç ulusun sahne almasını göz önüne alarak Batı dünyasının 1970'li yıllarda "globalin şoku" tarafından esir alınıp sarsılmış olduğu teşhisinde bulunurlar. Toplamda, yazar Matthew Connelly'e göre, çağdaşlarının gözünde "bir gelecek şoku" yaşanmıştır, "bildikleri dünyanın sonu"dur zira.[39] Frank Bösch de 1979 yılının tarihini yazarken gözünü Papa Johannes Paul II'nin memleketi Polonya'yı ziyaretinden İran devrimine, Harrisburg Three Miles Island nükleer santral felaketine dek "büyük" hadiselere dikerek, bu ve bir dizi başka "global hadisenin, bugünümüze uzanan kapıları açtığını" ileri sürer.[40] Gerçi mesela papanın 1979'daki Polonya ziyaretinin sahiden "Doğu Bloku'nun" ve Sovyetler Birliği'nin 1989-1991 arasındaki çöküşüyle esaslı bir ilişkisi olduğundan şüphe edebiliriz. Fakat Bösch'ün 1970'li yılların sonlarında global ölçekte gerçekleşen derin kaymalara dair kanıtları ikna edicidir ve 1979 ile 1989 veya 1991 arasındaki kronolojik yay; Charles S. Maier'in, Sovyetler Birliği'nin hızlı sonunu getirenin, sadece birkaç sert geçen yılın gecikmesiyle, aslında 1970'li yılların krizi olduğu argümanıyla gayet uyumludur.[41]

Aşırılıklar Çağı kitabını 1990'lı yıllarda yazan Eric Hobsbawm da, esasta farklı bakmıyordu. Evet, hatta yüzyılın sonunda, 1945'ten 1973'e uzanan ve 20. yüzyılın asıl "devrimci" evresini oluşturan "altın yılların" reformdan geçmiş kapitalizminin kazanımlarını gömmekle tehdit eden bir "deprem" yaşadığımız izlenimini taşıyordu. *Bu* devrim –ona "taş devrinden beri en kapsamlı toplumsal devrim" diyordu–[42] 1973'te sona ermişti bile onun nazarında; yakın geçmiş ona artık sadece "yeni bir yozlaşma, güvensizlik ve kriz dönemi" olarak görünüyordu.[43] Bunu, hakikaten "modernliğin sonu" sayacak kadar ileri gitti. "Modernliğin 18. yüzyıl başlarında 'eski' karşısındaki ünlü muharebesini kazanmasından ve liberal kapitalizmle komünizmin paylaştığı rasyonel ve hümanist ilkelerin galebe çalmasından itibaren üzerinde yükseldiği muhtelif inançlar ve postülalar" "1970'li yıllardan beri gelişen bir krizin içindeydi," diyordu Hobsbawm. Böylelikle "krize giren toplumların örgütlenmesinin belirli bir imkânı değildi" sadece – "bütün imkânlar"dı! Geriye kalan, "'cemaat'e (...) kendisini sadece tek bir imkânla,

39 Matthew Connelly, "Future Shock. The End of the World as They Knew It", Niall Ferguson, Charles S. Maier (ed.), *The Shock of the Global. The 1970s in Perspective*, Cambridge (Mass.), 2010, s. 337-350, burası s. 337.

40 Frank Bösch, *Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann*, Münih, 2019, s. 9.

41 Maier, "Two Sorts of Crisis?", s. 60.

42 Hobsbawm, *Zeitalter der Extreme*, s. 32.

43 *A.g.y.*, s. 20.

yani dışarlıklıların dışlanmasıyla tanımlayan grup kimliğine" dönük umutsuz çağrılardan ibaretti; "kayıp kuşakların etrafta dolanan hayaletlerinin sesleri" idi bunlar."[44]

Hobsbawm, 1970'li yıllarda hazırlık safhasında olup kitabını yazdığı 1990'lı yıllarda bariz ana çizgileriyle ortaya çıkan "yeni"yi ancak krize, çöküşe, hatta "son"a dair dehşet imgeleriyle resmedebiliyordu – aşağı yukarı 1947 ile 1974 arasındaki dönemin sonradan idealleştirilmeye ayartan imgesiyle tartınca, öyle oluyordu. Mamafih bunu tamamen başka türlü de görebilirdiniz. Nitekim, 1979'da Jean Fourastié'nin geliştirip Hobsbawm'ın devraldığı *trente glorieuses* yani İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki otuz şanlı yıl kavramına karşı Jean-François Sirinelli *vingt décisives* (yirmi belirleyici yıl) formülünü çıkarır; kastedilen, 1965 ile 1985 arasında, Fransa'nın "modernleşmesi" için tayin edici olan yirmi yıldır. Bu iki on yılı sosyolog Henri Mendras hatta "Seconde Révolution Française" ikinci bir Fransız Devrimi, diye tanımlamıştı.[45] Anselm Doering-Manteuffel ve Lutz Raphael de bununla kronolojik açıdan tam örtüşmese de keza özellikle 1974'ten sonra gerçekleşen yeniliklere odaklanan bir tarzda Batılı toplumların "patlama sonrası" "dönüşümünden" söz ederler; onların gözünde o patlama hâlâ endüstri toplumunun modernliğine aitti fakat artık yerini yepyeni bir dünyaya bırakmaktaydı. Bilhassa 1970'li yılların ikinci yarısında, "dönüşümün devrimci bir dinamik" kazandığı veya "siyasal ve toplumsal eylemin yerleşik parametrelerini büyük ölçüde bertaraf eden" "devrimci nitelikte" bir "yapısal dönüm noktasından" geçildiği teşhisinde bulunuyorlardı.[46]

Gelecek araştırmaların geliştirmesi için gayet eskiz çizen iki yazar, bu dönüm noktasından ilk elde endüstri toplumundan enformasyon teknolojisi temelli bilgi toplumuna geçişi, yani "siftinmeye veda"yı anlarlar;[47] devamında devletin planlama ve yönlendirme kapasitelerinin kurumasını, hayat tarzlarının çoğullaşmasını, yeni beden imgelerinin ve cinsiyet normlarının ifade bulup popüler kültür tarafından sahiplenilmesini ve yeni-dinsel anlamlandırmalarla New Age hareketinin yükselişini anlarlar.[48] Başka deyişle: Hobsbawm'ın bahsettiği "devrim" henüz gerçekleşmiş değildir, bu yeni anlamlarla henüz vuku bulmaktadır. 1960'lı yılların devrimci *radical chic*'inden (radikalin şıklığı) mahrum olsa da, iktisadi krizin, toplumsal

44 *A.g.y.*, s. 25 vd.

45 Jean-François Sirinelli, *Les Vingt Décisives. Le passé proche de notre avenir (1965-1985)*, Paris, 2007.

46 Anselm Doering-Manteuffel, Lutz Raphael, *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*, Göttingen, genişletilmiş 2. baskı 2010, s. 74 ve 108.

47 Lutz Raphael, *Jenseits von Kohle und Stahl. Eine Gesellschaftsgeschichte Westeuropas nach dem Boom*, Berlin, 2019.

48 Doering-Manteuffel, Raphael, *Nach dem Boom*, s. 118-132.

depresyonun ve entelektüel yön kaybının sunduğu alametlerden fark edilebiliyordur bu.

"Yapısal dönüm noktası" veya "devrimci dönüşüm dinamiği", hele "batış çağı"[49] lafları, sahiden bir çağ eşiği düşüncesine yaklaştırır bizi. Nitekim Doering-Manteuffel ve Raphael, sosyolog Ulrich Beck'e dayanarak, "patlama" sonrası başlayan "refleksif[50] modernleşme"den söz ederler. Beck 1986'da, 20. yüzyılın ortasındaki üçte birlik kısmında olumlu bir kavram olarak iş gören "modernleşme"nin "dönüşlü hale geldiğini" ileri sürmüş ve bu kavramı öncelikle çevre sorunsalına ve endüstri toplumunun hayat ve üretim tarzının onunla içiçe geçerek görünür hale gelen risklerine raptetmişti.[51] Modernliğin zaten Friedrich Nietzsche'den ve Sigmund Freud'dan itibaren paradigmatik biçimde "dönüşlü" hale girdiği itirazı yöneltilebilecek olsa bile, Doering-Manteuffel ve Raphael'e göre "ikinci", "başka" veya işte "dönüşlü" modernlik kavramı, "endüstri iktisadiyatına dayalı ilerlemeyi bütün toplumsal bedelleriyle birlikte tarihselleştirme" imkânını açıyor, bunu yaparken de bizatihi modernliği, "kültürel karamsarlığın" "salt 'post'lardan" ibaret akıntısına terk etmiyordu.[52] Beck'e göre ise, "tüm modernlik projesini tarihin akışında dere aşağı salan" postmodernlik lafının tek suçlusu, "zamanın irrasyonel ruhu" idi. Fakat o da "modernliğin sürekliliği ile kopuşlarının çelişkileri arasında denge tutturmanın zorluğundan" söz ediyor, bu çelişkileri neticede eski "endüstri toplumu ile (yeni) risk toplumunun" çelişkileri cinsinden formülleştiriyordu.[53]

Beck'in klasik eseri *Risk Toplumu*'nun yayımlanmasından –ve sosyolojide ve felsefede "modernlik" üzerine yürütülen geniş bir tartışmadan– otuz yıl sonra, 2016'da Andreas Reckwitz programatik başlıklı çalışması *Gesellschaft der Singularitäten*'de (Tikellikler Toplumu) keza bir "yapısal kopuş" iddiası öne sürdü; bu dönüm noktası, 1970'li yıllardan itibaren açılan çağı, endüstri toplumuna ve Fordist üretim modeline dayanan modernlikten ayırıyordu. "1970'li yıllardan itibaren," diyordu Reckwitz, "şimdiye kadarki endüstri toplumları, aynı zamanda kültür ve değer dönüşümü anlamına gelen kökten bir yapısal toplumsal dönüşümden geçiyordu" ve bu değişim "dijitalleşmeyle gelen teknolojik devrimle" el ele idi. Bütün bu birbiriyle bağlantılı süreçler Reckwitz'e göre toplamda kökten bir "altüst oluşu" işaret ediyordu. Mamafih onun yaptığı bu tasvirde bu dönüşüm semantik olarak "endüstri-

49 *A.g.y.*, s. 131.

50 Dönüşlü, yansımalı; kendi üzerine düşünen – ç.n.

51 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M., 1986. (Alıntılar 2016'daki 12. baskıdan.) [*Risk Toplumu*, çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011].

52 Doering-Manteuffel, Raphael, *Nach dem Boom*, s. 89.

53 Beck, *Risikogesellschaft*, s. 13.

yel modernlik"ten, Reckwitz'in Anthony Giddens'ın bir kavramlaştırmasına uyarak girilen yeni evreye verdiği adla "geç modernliğe" geçmekten daha ileri gitmiyordu.[54]

Ben bu kavramlaştırmayı –"geç modernlik"– devralmıyorum, zira bildiğiniz gibi ancak akşam olacağını ve yeni bir günün sökün edeceğini kesin olarak biliyorsanız geç öğleden sonradan söz edebilirsiniz. Fakat bunu bir yana bırakırsak, Reckwitz 1970'li yıllarda ve o zamandan beri derin bir kırılmadan söz edebileceğimize dair ikna edici kanıtlar ortaya koyar. Modernliğin esas itibarıyla "genel"in bütün "tikel"ler karşısında ileri sürülmesi, teşvik edilmesi veya dayatılmasıyla temayüz ettiğini vurgular. Bu, "halkın" teşkil ettiği "genel" ve onun ulusta gerçekleşen "birliği" fikrinden başlayarak, hukukun genelliği ve insanların "eşitliğinin" "evrensel" ilkeleri üzerinden, ulusal dillerin ve ulusal mezheplerin kabul ettirilmesi, ulusal kültürlerin, ulusal örgütlerin, birliklerin ve derneklerin, ulusal kitle iletişim araçlarının inşasından ulusal iktisadi bölgelerin, ölçülerin, ağırlıkların ve para birimlerinin, okul, vergi ve askerlik hizmeti yükümlülüklerinin birörnekleştirilmesine kadar uzanmıştır. 20. yüzyılda siyasal kitle hareketleri ve kitle partileri, "daha büyük bir şeyin" ve bir "genelin" parçası olmanın öznel yaşantısını ve duygusunu meydana getirdiler; kitle üretimi, standartlaşma ve kitle tüketimi de güven, normallik ve toplumsal refaha katılımı sağladı.[55]

"Genel"in siyasal açıdan ancak "müştereklik"le, yani eşitlikle ilişkili olduğu, bu bakımdan ideal-tipik olarak bireylerin özgürlüğüyle ve eşitliğiyle bağlantılı olduğu zaman modern olduğunu eklemek gerekir buna. Çünkü bireylerin üzerine kapanan, genellikle hiyerarşik eklemli, fantezide "cemaat" olarak kurulan, bireylerin "hizmetine" girmekle mükellef oldukları ve bazen keza "genellik" olarak tarif edilen düzene katı tabiiyet, bunun karşısında bütün anti-modernlerin, bütün reaksiyonerliklerin/gericiliklerin ve 1789'dan beri modernliğe yöneltilen her sağ muhafazakâr eleştirinin bariz belirtisiydi.[56] Bilime ve tekniğe inanmak, bürokratik egemenlik veya "kitlelerin" propagandayla örgütlenmesi gibi bütün modern belirtilerine rağmen, faşizme ve nasyonal sosyalizme nihayetinde "millet cemaati" ile anti-modern modernliğin derinden çelişkili mahiyetini kazandıran da tam buydu.[57] Lakin

---

54 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin, 2017, s. 15, 103 vd., 105; karş. örn. Anthony Giddens, *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Viyana, 1992.

55 Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, s. 14 vd. ve s. 28-46.

56 Bu konuda emsal niteliğinde bir kaynak: Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M.2004.

57 "Nasyonal sosyalizmin modernliği" tartışmaları üzerine kısa bir kuşbakışı değerlendirme için: Mark Roseman, "National Socialism and the End of Modernity", *The American Historical Review* 116 (2011), s. 688-701.

sağ muhafazakâr (hatta faşist) "genelliğin" berisinde de genellik elbette hiçbir zaman sahnelendiği kadar "genel" olmadı: Ulusun genelliği devlete bağlı vatandaşlığın sınırlarıyla kısıtlıydı, insani eşitliğin genelliği ise modern ırkçılıkların hatta 20. yüzyılın ileri tarihlerine kadar uluslararası hukukun bile yaptığı keskin "uygarlık"-"barbarlık" ayrımıyla sınırlanmıştı; ve toplumsal paylaşımdaki genelliğe de modern piyasa toplumlarının sınıfsal sınırları ve sınıf çelişkileriyle gayet belirgin engeller konmuştu.

Modern bir anlamda "genellik" yine de, bütün tikel ve zümrevi olanlar karşısında, büyük ve kapsamlı olarak tasavvur edilen ve siyasal (ve askerî) olarak tesis edilen bir mekânda belirli bir müşterekliğin yaratılması anlamına gelir; ideal-tipik müşterek, *bir* "halk"tır (mamafih bu kavram da Herder'den beri daima bir etnik hususiyete bağlanma eğilimi taşır).

Modernliğin "birey"i en nihai bölünemez birim kavramı olarak geliştirmiş olmasını da eklemeliyiz buna; bu kavram bir yandan da birleştirici olarak tasavvur edilen genellik ile ilişkili kalıyordu. Bunun ideal-tipik bedenleşmesi de "genel" karşısındaki hak ve yükümlülükleriyle (erkek) vatandaştır. Bu nihai bölünmez birim, onun iletişimleri, alışverişleri ve meşrulaştırmaları üzerinden modern genelliğin toplumsal, iktisadi ve siyasal olarak imal edildiği temel yapı unsuru olarak görünür. Birey modernlikte ayrıca genelin belirli bir haddi aşan –bunun ölçeği tarihsel ve durumsal açıdan epeyce değişkendir– taleplerine karşı sınır olarak da iş görür. "Genel"in "halk adına" fazla azmanlaştığı Fransız Devrimi'ndeki *Grande Terreur* (Büyük Terör) evresi, faşizmdeki veya nasyonal sosyalizmdeki "milli cemaat" ve Sovyet kolektivizminin aşırılıkları, bu ilkeyi teyit eden modern sınır ve uç vakalardır.

"Genel"in geçerliliği ve itibarı 1970'li yıllardan beri çok farklı sebeplerle fakat neredeyse senkronik bir hareket içinde bariz bir şekilde zayıfladı, buna karşılık "bireysellik" yahut tekil ve özel olan, "kültürler" ve "kimlikler" suretinde, fakat aynı zamanda üst derecede bireyselleştirilen hayat tarzlarıyla, "Ben-A.Ş.'lerin" *unique selling points*'leriyle (eşsiz satış noktası) ve kimselere benzemezlik ve biriciklik sahnelemeleriyle öne çıktılar. Bu, tekrar Andreas Reckwitz'in argümantasyonuna dönersek, öyle bir ölçüde, öyle bir yoğunlukla ve öyle bir sebatla gerçekleşti ki, artık önceki iki yüzyılda olduğu gibi, "genellik" ile "bireysellik"in salt konjonktürel döngülere tabi –Romantizm'den beri gözlemlenebilen– gitgellerinin kavramlarıyla açıklanamazdı. "Daha ziyade," diyordu Reckwitz, bireyler ve onların özgül koşullarıyla yaşam durumları "tekilliklere" dönüşmüş ve "geç modern" toplumu yeniden ve yıkıcı biçimde "tekillikler toplumu" olarak inşa etmişti.[58]

"Tekillik" 18. yüzyılda daha çok Fransızcada ve İngilizcede aristokrasiye ve aristokratik biricikliğe atıfta bulunan bir kavramdı; 19. yüzyıldan itiba-

58 Kavramla ilgili bkz. Begrifflichkeit Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, s. 48-57.

ren giderek matematik, istatistik ve teknoloji alanında ve –Almancada– felsefi bağlamlarda kullanılmaya başladı. Jean-François Lyotard ve sosyolog Jean Baudrillard 1976'da ve 1977'de birbirlerinden bağımsız olarak *singularité* kavramını –yanılmıyorsam ilk defa olarak– toplumu açıklamak için devreye soktular, böylelikle tam da "genel" veya "evrensel"in tek, özel veya işte tekil olan lehine bu gerileyişini bir kavrama kavuşturdular. Baudrillard 1977'de Pompidou Kültür Merkezi'nin açılışı için kaleme aldığı bir metinde, İtalya'daki "şehir Kızılderililerine" ve "radyo korsanlarına" bakarak, onların kendilerini algılama biçimleri ve eylemleriyle "artık evrenselin düzenine" ait olmadıklarını, aksine tam da "evrenselin yıkımından" kendi "tekilliklerinin" gıdasını çıkardıklarını söylemişti. Burada, Baudrillard'a bakılırsa, "kesinlikle yeni bir süreç" –"genel"in "yayılmacı" kuvvetinden farklı– yeni tarz bir "güç" söz konusuydu ve "biz onu nasıl analiz edeceğimizi artık bilmiyor" idik.[59]

Elinizdeki kitap tam bu noktada devreye girerek, 1977 yılının dikkatli bir tanığının, bugününü nasıl anlaması gerektiğini artık bilemediğine dair her bakımdan semptomatik tespitinden yola çıkıyor. Hâlâ modernlik miydi bu? Baudrillard, mecazi bakımdan son derece güçlü bir vurguyla "sermaye ve devrim" çağının "yayılan", "ışıyan" enerjisinin yeni bir "içe" yönelip "içe" patlamasından, bir "kara deliktekine" benzer yeni "yoğunlaşmalara" ve tekil durumlara dönmesinden söz etmesine rağmen, hâlâ bu kavramı tutuyordu. Lyotard da postmodern kavramını 1976'da henüz kullanmamıştı. Peki o zaman 1977 yılının "bugün"ünün, çağdaşları için o kadar belirsiz olan ara uzamın olayı neydi?

Beş nekroloji. Kitabın yöntemi ve yapısı hakkında

İzleyen bölümün tek konusu modern "genel"in zayıflaması ve "postmodern" yahut "geç modern" tekilliklerin yükselişi olmayacak; fakat bu kaymayı tasvir etme tarzım içinde, ardından gelecek olan soru bakımından, yani tarihsel ,ve sosyolojik araştırmalarda bahsedilen "yapısal dönüşümün" aynı zamanda bir çağın sonu anlamına, hatta Eric Hobsbawm'ın inandığı gibi modernliğin sonu anlamına mı geldiği sorusu bakımından bu konu merkezî önemdedir. 1970'li yılların analiziyle alakalı olduğu kadar bugünümüze de temas eden böyle bir spekülasyon, bundan kırk yıldan fazla zaman önce o dönemin tanıklarını sarmış olan tedirginliğin ifadesidir ve buradan doğan şaşkınlık izleyen bölümü de katedecektir. Bu nedenle "postmodern" sıfatını, o zamanlar eskiyen bir modernliğin deneyim arkaplanı önünde zuhur etmeye başlayan

59 Jean Baudrillard, "Der Beaubourg-Effekt. Implosion und Dissuasion" (Orijinali: *L'effet beaubourg. Implosion et dissuasion*, Paris, 1977); aynı yazar, *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin, 1978, s. 59-82, s. 77 ve s. 81.

aşikâr değişim ve yenilenmelerin bazıları için, en azından geleneksel bir joker gibi kullanacağım – bunu yaparken, "postmodern"in sahiden günümüzü nihai olarak tanımlayabilecek ad olduğunu söylemek istemiyorum.

Fakat en azından "klasik" modernlik ile 1970'li yılların ikinci yarısındaki şaşırtıcı güncel deneyimler arasındaki farkı daha iyi kavrayabilmek için, bu solgunlaşmakta olan modernliğin resmini biraz daha belirginleştirmek gerek. Fakat bunu ne tarih biliminin kıyılarında da yürütülen türden bir teori münakaşası biçiminde yapacağız,[60] ne de kuşbakışı bir tarihsel eskiz biçiminde. Bunun yerine izleyen beş bölüme, "modern" bir hayat yaşayıp 1977'de ölmüş olan az çok bilinen bir şahsiyetin nekrolojisi ile başlayacağım. Bu biyografiler, "modern" diye tanımlamaya alıştığımız belirli deneyimler, söylem kalıpları, özne tasavvurları ve gelecek umutları bakımından emsal niteliğindedir; ve yalnızca tek bir yıldan bahseden bir kitapta, geriye dönüp bakan anlatılar biçiminde geçmişteki bugünü canlandırmayı ve bu "modern" konuların, tasarıların ve kalıpların 1977'de ne kadar güncel veya ne kadar aşılmış olduğu sorusunu sormayı mümkün kılarlar. Çünkü beş ölmüşün hayat izlekleri de toplamda modernliğin büyük izlekleriyle ilgilidir: Ernst Bloch (doğumu 1885) devrimin, umudun ve sosyalizmle daha iyi bir yaşam ümidinin filozofuydu; Fannie Lou Hamer (doğumu 1917) Mississippili siyah vatandaşlık hakları eylemcisi olarak endemik ırkçılığı ve cinsiyetçi baskıyı tecrübe etti, aynı zamanda vatandaşlık ve özellikle insan haklarının genelliğine inanıyordu; Anaïs Nin (doğumu 1903) günlüğüne kaydettiği adeta sonsuz bir cinsel yaşantılar dizisi içinde kadın olarak kendi "hakikatini" aradı; Jacques Prévert (doğumu 1900) sigaralarından duman altı olmuş vaziyette, sürrealizmin, sinemanın ve şiirin işaret âlemlerinde dolanıp durdu; ve Ludwig Erhard (doğumu 1897) genç Federal Almanya Cumhuriyeti'nin uzun süreli ekonomi bakanı olarak "serbest" piyasa güçlerinin etkinliğine inanıyordu.

Devrim, hak, cinsellik, medya ve piyasa: en azından 1890 ile 1970 arasındaki "klasik" veya "yüksek" modernliğin ne olduğunu onlar üzerinden anlayabileceğimiz motiflerin beşi, budur.[61] Bu motifler, siyasal üzerine, özne veya bireysellik ve cinsiyet ilişkisi üzerine, ayrıca şehir üzerine, beden üzerine, doğa üzerine sorularla bu akıp gitmiş hayatlara birçok yönden dolanmıştır.

---

60 Bkz. Thomas Großbölting, Massimiliano Livi, Carlo Spagnolo (ed.), *Jenseits derModerne? Die Siebziger Jahre als Gegenstand der deutschen und der italienischen Geschichtswissenschaft*, Berlin, 2014; Christof Dipper, "Die deutsche Geschichtswissenschaft und die Moderne", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 37 (2012), s. 37-62; Ute Schneider, Lutz Raphael (ed.), *Dimensionen der Moderne. Festschrift für Christof Dipper*, Frankfurt/M., 2008.

61 Bu dönemleştirme ve kavramlar tabii tartışmaya açıktır; karş. Ulrich Herbert, "Europe in High Modernity. Reflections on a Theory of the 20th Century", *Journal of Modern European History* 3 (2006), s. 5-21; buna eleştiren yaklaşan bir yazı: Lutz Raphael, "Ordnungsmuster der 'Hochmoderne'? Die Theorie der Moderne und die Geschichte der europäischen Gesellschaften im 20. Jahrhundert", Schneider, Raphael (ed.), *Dimensionen der Moderne*, s. 73-91.

Beş nekroloji, izlekleri ortaya koyuyor ve her bölümde izleyeceğimiz rotayı tayin ediyor. Elbette, bu parçaları bir araya getirerek modernliğin tam teşekküllü bir tarihini kurgulayamayız; fakat yine de modernliğin küçük hikâyelerini anlatabilir, o hikâyelerden çıkarak da "yapısal çöküntü", "postmodern" veya "modernliğin sonu" bulmacalarını yeterince karmaşık, yani ilginç biçimde serimleyebilir ve en azından kısmen çözebiliriz.

Peki ama neden özellikle 1977 yılı? 1977 dikkatimi, daha önce iki kitabımda meşgul olduğum profesör Michel Foucault'nun o yıl Collège de France'daki bir yıllık iznini (*sabbatical*) kullanmış olması vesilesiyle çekmişti – ve Foucault ondan sonra dikkat çekici biçimde farklı düşünmeye başlamıştı. 1978 Ocak'ında yönetişimsellik tarihi üzerine bir konferans dizisiyle amfiye döndüğünde, belli ki *Gözetim ve Cezalandırma*'da (1975) ortaya attığı karanlık iktidar teorisinden bir miktar uzaklaşmıştı ve şimdi liberalizmi, yani modernliğin baskın siyasal teorisini, bir özgürlük teorisi olarak takdim ediyordu. Bundan kısa süre sonra "benlik tekniklerinden" bahsetti – bu da keza bir özgürlük teorisi, evet öznenin özerkliği bâbında anlaşılıyordu. Ne oluyor, diye sordum kendi kendime.[62]

Fakat bu, her ne kadar arada sırada boy gösterecek olsa, hatta ona tam bir alt bölüm ayrılmış olsa bile, Foucault üzerine bir kitap değil; zira onu yöntemsel-teorik bir anahtar kavram kaynağı olarak değil, dönemin ilginç ve kendisi de tarihselleştirilebilecek, pekâlâ semptomatik bir çağdaşı olarak alıyorum. Mamafih bir altbaşlıktaki ifadenin ("Bugünün bir tarihi") tamamen onun kitaplarından birinden alıntılandığını görmezden gelmek mümkün değil; bu, geçmişin bir kesitini değerlendirirken bunu bugünün perspektifinden yaptığımız ve bugünün, günümüzün soru ve meselelerinin aydınlatılmasına hizmet ettiği anlamına gelir. Benim de, 1970'li yılların ikinci yarısından 21. yüzyılın yirmili yıllarına uzanan yolları ve gelişmeleri kapsamlı bir şekilde tasvir etmek derdinde olmayan bu kitaptaki perspektifim budur. Daha ziyade derdim, bizi bugün bariz biçimde meşgul eden fenomenleri ve sorunları teşhis etmektir – niyetim, gayet yalın, onları görülür ve anlaşılır kılmaktır. Bunlar, 1970'li yılların uğursuz "yapısal çöküşünden" miras aldığımız ve ondan beri sırtımızda taşıdığımız sorular ve sorunlardır.

Peki ama, dediğimiz gibi, bu hareketli on yıldan neden özellikle 1977'yi çekip çıkarıyoruz? Şayet daha iyi yoğunlaşıp tek bir yola odaklanacaksak, bu yılın en azından iki açık rakibi vardır: 1973 ve 1979. İlki "petrol krizi" ve "patlama/yükseliş"in bitiş yılıydı; ikincisi, 1979 ise mesela İran'daki İslâm devrimi veya Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali nedeniyle dünya siya-

62 Bkz. Philipp Sarasin, "Foucaults Wende", Oliver Marchart, Renate Martinsen (ed.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden, 2019, s. 9-22.

seti bakımından önemliydi. 1973 yılına Andreas Killen *Nervous Breakdown. Watergate,Warhol, and the Birth of the Post-Sixties America* (Asabi Arıza. Watergate, Warhol ve 1960'lar Sonrası Amerikası'sının Doğuşu) gibi "konuşan" bir başlık altında, ABD'nin ulusal psikesine odaklanmış bir sunum adamıştı.[63] 1979 yılını ise Frank Bösch daha önce değindiğimiz *Zeitenwende* kitabında, bu fazlasıyla hadiselerle dolu on iki ayın günümüzün global siyasal yapılarının ve gerilimlerinin tohumlarını barındırdığı argümanıyla öne çıkarır. Benim analizim, bunun aksine, dünya siyasetiyle ilgili büyük hadiselerden ziyade, Batı Avrupa ve ABD'deki derin toplumsal, siyasal, kültürel, bilimsel ve teknolojik kaymaları ve kırılmaları hedef alıyor; bunlar, göstereceğim üzere, şaşırtıcı bir biçimde 1977 yılında toplanıyorlar. Bunların tek bir yıla odaklanan ayrıntılı bir tasviri, "yapısal çöküş" bahsini, 1970'li yılların veya savaş sonrası onyılların büyük ölçekli genel tasvirlerinden daha iyi görünür ve anlaşılır kılmakla kalmaz; özellikle etkileri günümüze uzanan ve büyük siyasal hadiselerin kavrayışı içinde açımlanamamalarına rağmen en azından o kadar derin olan değişimleri öne çıkarabilir.

Almanya'ya baktığımızda ise 1977 yılının pas geçilemeyecek, aşikâr bir büyük hadisesi vardır: henüz 1978'de geriye bakarak adı konan "Alman Sonbaharı." Beni burada ilgilendiren, hadisenin kendisinden çok, onunla bağlantılı olarak siyasal olanda meydana gelen ve araştırmalarda "kızıl on yılın sonu" (Gerd Koenen) diye kaydedilen kaymalardır. Benim bu kitapta geliştirdiğim bakış açısından ise bundan daha fazlasıydı; modern, yani önce burjuva, sonra sosyalist devrim umudunun fiili sonu idi. Aynı sıralarda insan hakları "atılımıyla" beraber siyasal olanın bambaşka bir kavrayışının ön plana çıkması da – ve benzer bir ilkesel temelde, erkeklerin belirlediği güç ve şiddet ilişkilerine yönelik feminist eleştirinin tam da 1976/1977'de devrim fikrini bastırması da tesadüf değildi. Bu ve aşağıda analiz edeceğim başka değişimlerin oluşturduğu arkaplana dayanarak, 1977'de demin değindiğimiz "tekillikler" anlatısının yükselmesinin ve yaralı, bastırılmış ve horlanmış, hatta "rezil" bireylerin –gerek gerçek insanlar olarak gerekse modern birey ve toplum ilişkisinin ve anlayışının altını oyan düşünsel figürler olarak– muhtelif felsefi ve siyasal sahnelerde zuhur etmesinin tesadüf olmadığı savını ileri süreceğim. Bilhassa, henüz bizzat 1970'li yıllarda ve araştırma literatüründe günümüze dek "bireyselleşme" anahtar kelimesi altında tartışılan ve benim "kendine doğru yolculuk" olarak tanımlayacağım, dolambaçlı ezoterik güzergâhlardan bir "New Age"e varacak olan fenomen de bunun bir parçasıdır. En nihayet, yeni *identity politics* (kimlik politikası) kavramının yine bir "kendine doğru yolculuk" olarak tasarlanması da tesadüf değildi –

63 Andreas Killen, *1973. Nervous Breakdown. Watergate, Warhol, and the Birth of the Post-Sixties America*, New York, 2006.

tıpkı, eşzamanlı olarak, "Yeni Sağ"ın aslında çok farklı türden olan "etno-çoğulculuğu" gibi.

1977'de ABD'de öncelikle Apple II suretinde kişisel bilgisayarın piyasaya çıkması da bu "kendi"ye yönelişle gayet mütenasipti; kendini muktedir kılmaya dönük bir araç olarak tasarlanmıştı ve yepyeni bir *personal computing* (kişisel hesaplama) hareketinin parçasıydı. 1977 mesela VHS video kasedin ve video kayıt cihazının özel medya tüketiminde devrim yaptığı yıldı aynı zamanda – ve bir avuç mühendisin interneti icat ettiği yıldı. Aynı zamanda mimarlık teorisyeni Charles Jencks modern mimarinin "ölümünü" ve *brikolaj* estetiğiyle mimari postmodernin başlayışını ilan ediyordu, o sırada New York'ta kelimenin tam anlamıyla alev alev yanan Güney Bronx'ta hip-hop doğuyordu. Bu, şehir üzerine, kültür ve postmodernlik üzerine, ilk bakışta görünebileceğinden daha fazla şey söyler. 1977, Sex Pistols'un artık bir gelecek olmadığını ilan ettikleri ve Margaret Thatcher'ın programatik *Selected Speeches*'ini (Seçilmiş Konuşmalar) yayımladığı yıldı. Tek kelimeyle, Batılı toplumların, nasıl bir "yeni"yle karşılaşacaklarını bilmeden, en azından "klasik" biçimiyle "modern"e veda etmeye başladıkları yıldı. Zamanın bu ara uzamında, 1977'nin "şimdi"sinin beyaz gürültüsünde, emin olunan tek şey güvensizlikti ve endüstri toplumuna dayanan modernliğin eski koordinatlarının çok geçmeden silikleşeceğinin ve üzerlerine yeni bir işaretleme yapılacağının sezgisi yayılıyordu.

Lakin burada, onu gözlemlemeyi bir bakıma tam ortasında, 31 Aralık 1977'de kestiğimizde, böylesine derin ve kapsamlı bir değişim, hatta çağ eşiği üzerine nasıl konuşabileceğimiz sorusu dayatır kendini. Böyle bir yöntem, açıkça sağduyuya aykırı görünebilecek ve tarih biliminin alışıldık diyakronik (artzamanlı) bakışını temelden inkâr edecektir. Olabilir. Fakat zamanın akışındaki bir kesinti olarak, doğrudan doğruya, tıpkı bir fotoğraf gibi eşzamanlılıkları görünür kılmak gibi bir etkisi vardır. Bu eşzamanlılıkların sebebinin veya sebeplerinin neler olduğu sorusunu, bir yıl üzerinden aldığımız bu kesitteki "düzenliliklere" dikkat ederek (yine Michel Foucault'nun bir kavramını kullanacak olursak), yani birbirine bağlayıcı kalıplara, karşılaştırılabilir motiflere ve paralel sorun durumlarına bakarak daha iyi cevaplayabiliriz. Çünkü fenomenler böylesi düzenliliklere –ve tarihin hep hazır bulundurduğu tesadüflere– bakarak, karşılıklı biraz daha aydınlanır ve açıklanırlar; gerçi derin anlamı değil fakat tamamen yüzeysel olan anlamı, yani tarihsel varoluşunun görünüş biçimini gösterirler. Fakat her şeyden önce bu bir yıla yakından odaklanarak bakınca, 1970'li yılların ikinci yarısındaki tektonik kaymanın ortaya çıkardığı çok sayıdaki paralel fay hattı veya ancak bu kaymaların yol açtığı ve çok sonraları belirginleşecek olan ilk ince çatlaklar fark edilebilir. Modaların ve iktisadi konjonktürlerin olağan salınımlarının,

keza hadiselerin salt tesadüfiliğinin/arızîliğinin ötesine uzanan, tarihsel devamlılıktaki bu kasılmalar, alışıldık olandaki bu kırıklar; ancak birbirinden olabildiğince farklı alanlardan fenomenlerin bir arada ve bir seri olarak analiz edilmesi halinde, yani göreneksel tekil hikâyelerinden koparılıp başka bir anlatı arşivi içinde, o alanlarda vuku bulan kaymalardaki ve kırılmalardaki benzerliklere bakarak incelendiğinde görünür hale gelirler.

Şu da var ki, tek bir yıl içinde "süreksiz" değişim serileri oluşturma yöntemine sıkı sıkıya uymak mümkün değildir. Gerçi 31 Aralık 1977, benim anlatımımın kutsal zamansal sınırını teşkil eder; bu sınır, o zamanın "şimdi"sinin tarihinin üzerini fazla aşikâr bir biçimde tarihçinin ahir bilgisiyle kaplamamaya da yardımcı olması içindir. Araştırma yaklaşımımın ilkesi, bu katı tarihsel sınırla "bugün"ün teminatsızlığını ve geleceğin açıklığını en azından bir parça daha kurgulanabilir hale getirmektir. Tarih, bugün içinde yaşadığımız "şimdi"ye doğru teleolojik biçimde gelişmez. 31 Aralık 1977 sonrasındaki yıllar bu kitapta tabudur bu yüzden – 1977'den sonrası günümüze uzanan döneme yine de bir bakış atma riskine gireceğim kısa son bölüm hariç. Tek tek hadiselerin anlaşılması için –siyasal hadiseler kadar "konuşma olayları" (yine, bununla kitapları, söylemleri, metinleri ve harfiyen tekil ifadeleri de kasteden Foucault'nun kavramı)–,[64] fakat ayrıca daha yavaş gelişmelerin ve değişimlerin de anlaşılması için, muhtelif ön tarihlere de bakmak kaçınılmaz. Bunun için, göreceğimiz gibi, 1970 yılından daha geriye uzanmanın genellikle gerekmiyor olması, bir defa daha ve başka bir şekilde 1970'li yılların bir eşik on yılı olduğu tezini teyit ediyor.

Fakat bunu bir kenara bırakacak olursak, bir yılın tarihini, çok başka ve iyice bayağı bir nedenden ötürü de, sahiden bir yılla sınırlayamayız. Anlatımımda önemli bir rol oynayan kitaplar, filmler veya müziklerin çok defa tek bir doğum tarihi yoktur: Belki 1975'te ABD'de, sonra 1977'de Almanya'da yayımlanmış veya 1976'da piyasaya çıkıp ancak izleyen yılda etkisini göstermişlerdir. "Bir yıl", gerçek hadiselere ve gelişmelere çok defa tekabül edemeyen epeyce keyfi bir tasniftir. Bu kitap örneğinde "1977" bu nedenle burada incelemek istediğim dönemin az çok daraltılmış bir kesitinin genel adıdır.

Son bir yöntemsel değinme daha. Anlatımımda tek kural, üzerine konuştuğum şeylerin mutlaka 1977 yılının bitiminden önce vuku bulmuş olması değil, ayrıca "kamusallık ilkesi" de geçerli. Neredeyse sadece "kamusal" olarak bilinebilecek, yani şu veya bu biçimde 31 Aralık 1977'den önce yayımlanmış malzemeleri kullandım (bu, sonradan yayımlanmış hatıraları, otobiyografileri ve benzerlerini dışlamaz). Yaptığım tasviri dayandırdığım kitaplar,

64 "Düzenlilik", "süreksizlik" ve "konuşma" veya "konuşma olayı" kavramlarıyla ilgili bkz. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M., 1973 (Orijinali: *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969) [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 2022].

gazete ve dergi makaleleri, müzik parçaları ve filmler, esasen medyada dolaşımda olma ilkesine tabidir. Bu, orada dile getirilen veya ifadeye kavuşturulan düşüncelerin, fikirlerin veya tasavvurların –genellikle sadece kurmaca olan– "kaynak yer"de aranamayacağı, bunun yerine daima medya üreticileri, müellifler ve alıcılar arasındaki alışveriş hareketinde bulunabileceği anlamına gelir.[65] Bu deveran ayrıca genellikle ulus-devletin "konteyner"inden ötesine işaret eder, böylelikle onun vasıtasıyla ve onun içerisinde nasıl ulusalın ötesinde bir gerçekliğin ortaya çıktığını gayet somut biçimde gösterir. Bu nedenle ulus uzamı benim anlatımımda daha ziyade tabi bir rol oynuyor.

Bu anlamda kamusallık ve dolaşım ilkesinde bir ifade olarak beliren ne varsa –ister marjinal olsun ister hegemonik–, daima hem müşterek hem de sürekli mücadele konusu olan bir gerçeklik inşasının parçasıdır. 1977 yılının "gerçekliklerinin" sonsuz çoğulluğu ve karmaşıklığını, bütünü itibarıyla kavramamız yine mümkün değil. Bu gerçekliklerin az veya çok kamusallaşmış, birçoklarınca paylaşılan kurgularını, yani o zamanki "şimdi"nin gerçekliklerine dair bilginin ortaya konduğu medyayı, biçimleri ve yorum ihtilaflarını ise yeniden kurgulayarak anlayabiliriz. Bu kitapta, kesitler halinde işte bunu deneyeceğim. Kesitlerden ibaret olması, kaçınılmazdır. Bu kesitlerin seçimi, bir yandan 1977 yılının tesadüfilikleriyle, diğer yandan benim bilgilerimle, bilgi eksiklerimle, tercihlerim ve ilgilerimle belirlenmiştir. Bunların sorumluluğu da bana ait olacak.[66]

65 Bkz. Philipp Sarasin, "Was ist Wissensgeschichte?", *Internationales Archiv für die Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36 (2011), s. 159-172.

66 Bu kitabı bitirdikten sonra dikkatimi Jean-Marie Durand'ın *1977. Année électrique*'sine çektiler. Benzer bir tezi savunan fakat tasvir ve analizde farklı bir yol tutan bu eser de elinizdeki kitapla birlikte okumaya değerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVRİMİN SONBAHARI

Bir filozof mezara taşınıyordu. Etrafındakiler yasını tutuyor, ona devrimin ve müstakbel bir sosyalizmde yaşanacak daha iyi, insana layık bir hayata dönük asla sönmemiş umudun düşünürü olarak methiyeler sunuyorlardı. Birkaç hafta sonra, sonbaharda, kendinden menkul bir devrimci öncünün hapisteki önder kadrolarını şantajla serbest bıraktırma girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. Küçük bir grubun başarısızlığa uğramasından daha fazla bir şeydi bu. Birçokları, müteveffanın da asla vazgeçmediği modern devrim düşünün sona erdiğini fark ettiler.

Ernst Bloch (ölümü 4 Ağustos) ve "dünya süreci"

8 Temmuz 1885'te endüstri şehri Ludwigshafen'de doğan Yahudi filozof Ernst Bloch, ömür boyu mülteci idi. 1917'de savaş karşıtı olarak Bern'e iltica etti; sonraları, Naziler tarafından vatandaşlıktan çıkarıldıktan sonra önce yine İsviçre'ye, ardından Viyana ve Prag'a sığındı. 1938'de Polonya üzerinden ABD'ye iltica etti, nihayet oradan da 1948'de Leipzig'e, ertesi yıl Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ne (DAC) dönüşecek olan Sovyet işgal bölgesine taşındı. 1961'de, duvarın inşasından kısa süre önce, Bloch'la karısı Karola çıktıkları bir Batı gezisinden DAC'ye dönmediler, çünkü orada dogmatik olmayan bir Marksist olarak gözden düşmüş, zorla emekliliğe sevk edilmiş ve hapse atılmakla tehdit edilmişti. Tübingen Üniversitesi kaçağa bir misafir profesörlük önerdi, o 76 yaşında bu görevi kabul etti.

Amerika'da mülteciyken yazdığı başyapıtının adı *Das Prinzip Hoffnung* (Umut İlkesi) onun düşüncesinin itkisini ve hedefini tarif eder: "Henüz-Var

olmayanın" ütopik, evet devrimci potansiyelini açığa çıkarmak. Nitekim Tübingen'de 1961'de verdiği ilk konferansı da "Henüz-Var olmayanın Ontolojisi" hakkındaydı. Sosyal demokrat yayın organı *Vorwärts* bu nedenle ölümünün ardından Bloch'u bizzat Alman "devrim filozofu" olarak tanımlamış, Oskar Negt Tübingen'deki matem töreninde onun için "modern filozofların en militanı" demişti.[1] Ölümünün ertesi günü Arno Münster "uluslararası basına" Bloch'un son anına kadar "tıpkı Sokrates gibi devrimci fikirlerle dolu gençliği etrafında toplamış olduğunu" açıkladı.[2] Hatta gömüldüğü günün akşamı, Bloch'un onuruna Tübingen'in içinden meşalelerle geçit resmi yapan öğrencilerin sayısının 3 bin olduğu söyleniyordu. 1972'den beri Tübingen Eberhard Karls Üniversitesi'nin rektörü olan Adolf Theis, onları tam bir kayıtsızlıkla Bloch'un "güruhu" olarak tanımlarken, öğrenciler müteveffayı "yoldaşları ve egemenler karşısındaki mücadelelerinin öncüsü" olarak saygıyla anıyorlardı.[3]

Bloch çelişkili ve tartışmalı bir figürdü. Sureti materyalist olmasına ve bu bakımdan aslında soğukkanlı bir gerçekçilikle yükümlü olmasına rağmen, ilk eseri *Geist der Utopie*'den (Ütopyanın Ruhu, 1918) itibaren hayatı boyunca düşüncelerini dışavurumcu bir duygu yüküyle ve aforizmalarla yoğunlaşmış bir dille ifade etti; bu dil, dışavurumculuğun parlak döneminden çok sonraları bile mistik hayalciliğe meylettiğini ifşa ediyordu. Onun dili, bu yönelime tekabül eden Yahudi ve Hıristiyan geleneğine, eski bir DAC ordinaryüs profesöründen beklenilebileceğinden çok daha fazla borçluydu. Yazar Martin Walser *Konkret* dergisindeki anma yazısında, kudretli bir orgun sesi gibi tınlayan "Bloch frekansı"[4] diye adlandırmıştı bunu; gazeteci Wolfram Schütte onun ilk dönem metinlerini "uyurgezerce olduğu kadar coşkun, karanlık bir şekilde fısıldayan, patetik bir şekilde keskin" bulmuştu – övmek maksadıyla söylemiyordu bunu.[5] Akademik meslektaşları da ortak bir hükümde anlaşamıyorlardı. Bloch'un Baselli öğrencisi Beat Dietschy, "Bloch'un dilinin duyusal kuvvetinin (...) gündelik hayatın... normalde bilimsel dilin geniş gözenekli ağına tutunamayan deneyimlerine" hitap ettiğini ileri sürüyordu.[6]

---

1 Oskar Negt, "Der produktivste Ketzer des Marxismus. Rede bei der Beerdigung von Ernst Bloch am 9. August 1977 in Tübingen", *a.g.e.*, s. 282-283, alıntı s. 282.

2 Arno Münster, "Mitteilung an die internationale Presse zum Tod von Ernst Bloch", *a.g.e.*, s. 127-128, alıntı s. 128.

3 Gérard Raulet, "Die Banalität ist die Gegenrevolution - Ernst Bloch, der Tod und die Bundesrepublik", *a.g.y.*, s. 259-266, alıntı s. 264.

4 Martin Walser, Wolfgang Harich, "Ernst Bloch - nie ist ein Linker weniger borniert gewesen [zwei Nachrufe, phs.]", *Konkret*, Eylül, 1977, tekrar basımı: *a.g.y.*, s. 117-121, alıntı s. 117.

5 Wolfram Schütte, "Dr. Spes auf der Spurensuche in der unreinen Mischung", *Frankfurter Rundschau*, 5.8.1977, tekrar basımı: *A.g.y.*, s. 90-96, alıntı s. 91.

6 Beat Dietschy, "Marxismus als konkrete Utopie. Vortrag zum Gedenken an Ernst Bloch" (Basel ve Bern, 11 ve 24 Kasım 1977), *a.g.y.*, s. 140-158, alıntı s. 145.

Marksizm ile felsefenin ilke olarak telif edilemez olduğunu düşünmeyenler yelpazesinin adeta tam öteki ucunda yer alan Jürgen Habermas ise, Bloch'un *Umut İlkesi* üzerine henüz 1960'ta yazdığı, Bloch'un ölümünden sonra yeniden basılması için gözden geçirdiği makalesinde, "vahşice serpilip fışkıran laf-ı güzaf, ilahi hamasetin göğsü şişiren sesleri" ve kötü yaşlanmış metaforlar hakkındaki âlimane alaycılığını pek saklayamıyordu.[7]

Ernst Bloch filozof olarak her halükârda branşının kıyısında mukim kaldı; "umut" filozofu olarak kendi dalının temsilcilerinden çok ilahiyatçılar tarafından takdir edildi. Habermas onu idealist filozof Schelling'in bir takipçisi olarak tasnif etmiş; Batılı Marksizmin Frankfurtlu mühürdarı Alfred Schmidt Bloch'a "metafizikçilik" isnat etmişti.[8] Meslektaşının mezarı başında Helmut Fahrenbach ona veda konuşması yaparken, bunu açıkça "Tübingen Üniversitesi Felsefe Dalı'nın sadece bir bölümü adına" yapıyordu.[9] Siyasal açıdan devamlı Doğu-Batı sandalyeleri arasında "vatan" arayan Bloch,[10] öncelikle devrim düşü gören fakat o düşü artık komünist kadroların mantığıyla hecelemek istemeyenlerin arasında onay ve taraftar bulmuştu. Nitekim DAC'den, SED[11] parti yayın organı *Neues Deutschland*'daki cılız bir kısa haber dışında, Wolfgang Harich'den –keza yine *Konkret*'te basılan– acı bir anma yazısı geldi yalnızca. Harich de Bloch gibi filozoftu ve onunla birlikte 1953'ten itibaren bir felsefe "gazetesi" yayımlamıştı. Stalin'in ölümünü izleyen siyasal yumuşama döneminde kendi "hemfikirler çevresi" ile –Leipzig'deki "Bloch çevresi" ile birlikte– reform talebinde bulunmuştu – ta ki, 1956 Macaristan hadiseleri DAC'de yeniden bir buzul çağının başladığını haber verene kadar.[12] Harich ve başkaları bunun üzerine ertesi yıl göstermelik bir siyasal davayla "devlet düşmanı bir gizli grup" oluşturma suçlamasıyla uzun süreli hapis cezalarına çarptırılmışlardı (bir Politbüro üyesinin koruyucu elini üzerinde tuttuğu Bloch, sadece profesörlüğünü kaybetti). "Suçunu" mahkemede bol lakırdıyla ikrar etmiş olan Harich 1964'te affedildi. Yıllar sonra, Bloch'un ölüm haberini aldığında, onun o vakit neden DAC'yi terk ettiğini hâlâ anlayamıyordu: "Hiçbir şey, Ulbricht'le[13] düştüğü ihtilaf da, zorla emekliye sevk edilmesi de,

---

7 Jürgen Habermas, "Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling" (1960), aynı yazar, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart, 1978, s. 11-32, alıntı s. 18.

8 Alfred Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.8.1977, tekrar basımı Bloch, Reif (ed.), *'Denken heißt Überschreiten'*, s. 62-66.

9 Helmut Fahrenbach, "Ein Denker des 'Nach-vorn'", *a.g.y.*, s. 277-278, alıntı s. 277.

10 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M., 1984 (3 cilt), 3. cilt, s. 1628, kitabın sonsözü [*Umut İlkesi*, 2 cilt, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, Istanbul, 2007 ve 2012].

11 Sozialistische Einheitspartei Deutschlands - Almanya Sosyalist Birlik Partisi – ç.n.

12 Bkz. Kornelia Papp, *In Zwängen verstrickt. Auswege kommunistischer Schriftsteller aus der Machtideologie in den 1950er und 1960er Jahren in Ungarn und in der DDR*, Herbolzheim, 2014.

13 Walter Ulbricht, 1960-1973 arası DAC devlet başkanı – ç.n.

duvarın inşası da" "Bloch'un 1961'de basiretsizce bir teslimiyetle DAC'den uzaklaşmasını mazur gösteremezdi", Harich'e göre. Şimdiyse Bloch'un (Doğu Berlin'deki) Dorotheenstadt Mezarlığı'nda "Brecht ve Becher'le, Eisler ve Zweig'la yan yana" yatmıyor olması, "hazin ve vahim"di.[14]

Wolfgang Harich'in anma yazısı, tam da Bloch'un bir solcu olarak biyografisindeki ayrım çizgisini işaretliyordu. Ernst Bloch çok uzun yıllar boyunca Stalin'in hâkimiyetini, hatta 1930'lu yılların göstermelik siyasi davaları boyunca bile, tarihsel zorunluluk olarak savunmuştu; Marburglu kamu hukukçusu Wolfgang Abendroth'un anma yazısında belirttiği gibi, "bütün çarpıklıklarıyla (ve onlara rağmen) Ekim Devrimi'nin ülkesi olarak kalan (...) ülkede vuku bulan her şeyi basbayağı idealleştirmişti".[15] Bloch Ekim Devrimi'ni asla sorgulamadı, fakat DAC'den kaçmasıyla birlikte diktatörlük halinde katılaşmış sosyalizmden duyduğu hayal kırıklığını itiraf etmiş ve 1964'teki bir konuşmasında bunu biraz yamuk bir imgeyle ifade etmişti: "Şimdilerde duvardan atlayıp Doğu Berlin'den Batı Berlin'e geçenlerin, sahiden zorunluluklar ülkesinden özgürlükler ülkesine bir atlayışı gerçekleştirdikleri ortadadır." Şunu eklemişti: "Olanlar, Marx'ın tasavvur ettiğinden biraz başka bir anlamda gerçekleşti."[16] Lakin Doğu'dan Batı'ya duvar üzerinden yapılan bu felsefi atlayışın Bloch'un düşüncesinde bir temeli yoktu. Batı, "özgürlükler ülkesi" miydi ki? Çok geçmeden, öğrenci hareketinin ve Vietnam Savaşı'nın da etkisiyle, Batı hakkında çok daha eleştirel konuşacaktı. 1970'li yıllarda ise Bloch basbayağı karamsar bir havadaydı. "Durumun dehşet verici bir karmaşa" olduğunu gözlüyor, hatta 1975'te CSU'lu siyasetçi Franz Josef Strauß'un[17] siyasal belagatine bakarak bir yeni "faşizmden" korkuyordu – hemen peşinden şunu da eklemişti: "Fakat (faşizmin) uzun müddet yaşayabileceğini sanmam. Zira bu Sovyet birliklerinin Federal Almanya sınırlarına dayanması için yeni bir saik olacaktır (...), çünkü faşizm, tarihsel evveliyatı itibarıyla, Sovyetler Birliği'nin asli varlığı için had safhada bir tehdittir. Bu durumda ancak memnuniyetle karşılanacak bir duyarlılık vardır orada."[18]

Yani bir tür itfaiye müdahalesi olarak Sovyet tanklarının Federal Almanya sınırlarına dayanması ve bir anma yazısında onaylayarak söylendiği gibi her

---

14 Wolfgang Harich Walser, aynı yazar, "Ernst Bloch - nie ist ein Linker weniger borniert gewesen", s. 120.

15 Wolfgang Abendroth, "Kein Nekrolog für Ernst Bloch", *Frontal*, Ekim, 1977, tekrar basımı Bloch, Reif (ed.), "*Denken heißt Überschreiten*", s. 114-116, alıntı s. 116.

16 Ernst Bloch, "Hoffnung mit Trauerflor. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle 1964", Rainer Traub, Harald Wieser (ed.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt/M., 1977, s. 13-27, alıntı s. 21.

17 Koyu milliyetçi-muhafazakâr Hıristiyan Sosyal Birlik'in (Christlich-Soziale Union) lideri ve Bavyeralı siyasetçi – e.n.

18 Ernst Bloch, "Schüsse sind Kurzschlüsse. Fragen zur politischen Situation. Ein Gespräch mit Adelbert Reif 1975", *a.g.y.*, s. 241-259, alıntı s. 244.

şeye rağmen "faşizme karşı yegâne güvenilir kale olarak"[19] Sovyetler Birliği, öyle mi? Bloch Soğuk Savaş'ın ikici mantığından azade değildi; her şeyden önce, Sovyetler Birliği'nin Ekim Devrimi'nden doğmuş bir devlet olarak, son kertede tarihsel olarak en azından "faşizmi" engelleme rolünü üstlendiği tasavvurundan azade değildi. Kızıl Ordu'nun Berlin'i kurtarmasının üzerinden henüz otuz yıl geçmişti; tekrar zorunlu olması halinde, DAC kaçağı Bloch'a benzeri bir şey hâlâ bir seçenek olarak görünüyordu. Fakat bu "devrimci" bir durum olmayacaktı, tam aksine: özellikle de "Almanya'daki proletaryanın epeyce bilmecemsi uyku hali"nin[20] sebebi olan "proletarya gafletinin" suçu, son kertede, "Stalinist mahkemelerdeki ifşaların" yarattığı hayal kırıklığına aitti. Bloch bu sırada kendisinden de bahsediyordu, bu meseleyi şu sözlerle yorumladığında: "'Emekçilerin anavatanı' denen ülkeyi (...) kaybettik." Peşinden, yine edilgin tipe sarmalanmış olarak, kendi durumunun mahzun bir değerlendirmesi geliyordu: "Burada, Batı'da, düşmanlarla veya kayıtsız kişilerle kuşatılmış halde bulunuluyor." Ne var ki solun durumu da üzücüydü: "Sosyalist Rönesans asla ve kat'a pratik değil de, edebi bir şekle büründü, dahası: anarşistler öne çıkıyor." Şöyle tercüme edebiliriz: sosyalist sol, Suhrkamp[21] kültürü ve teori fetişizmi ile Bloch'un anarşist olarak kabul ettiği RAF'ın[22] terörü arasında sıkışmıştı. Şöyle devam ediyordu: "Her ne ise, bütün bunların müsebbibi Sovyetler Birliği'ndeki korkunç hadiselerdir. Yersizyurtsuz kalındı, olduğu yerde sayılıyor, aynı laflar ebediyen tekrarlanıp duruyor (...)."[23]

Tarihin gidişatından duyduğu hayal kırıklığı, Bloch'un 1975'teki bu konuşmasında açıkça fark ediliyordu. Yenilenmiş bir devrimin kıvılcımlarını Sovyetler Birliği'nden ve "uyku" halindeki (Batı) Alman proletaryasından da değil, onun yerine, Marx'ı izleyerek, öncelikle Fransa'dan, aynı zamanda İtalya'dan, hatta ABD'den bekliyordu. Devrim düşünü görmeye başlamış olan, neticede yine Batı'ydı ona göre. Batı, Fransız Devrimi ve oradaki insan hakları fikriyle, özgürlüğün hatırasını muhafaza ediyordu; bu nedenle burjuva devrimi Bloch'un nazarında, sosyalist bir toplumda da özgürlükten anladığı şey için sağlam bir dayanak noktası idi. Efendi-köle ilişkisinin aşılmış olması koşuluyla, siyasal özgürlük idi bu. O noktaya henüz gelinmemiş olduğunu söylemeye gerek yoktu; özellikle Almanya'ya baktığında, değindiğimiz gibi, derinden karamsardı. Ama "bir kere bu devrimci altüst oluş bütün dünyada başlayacak olursa" –Bloch kesinlikle bekliyordu bunu–, "o zaman atmosfer-

19 Detlef Horster, Phänomenologie der sozialistischen Zukunft", *linksso- zialistische Zeitung*, Eylül, 1977, tekrar basımı Bloch, Reif (ed.), *"Denken heißt Überschreiten"*, s. 97-108, alıntı s. 101 vd.

20 Bloch, "Schüsse sind Kurzschlüsse", s. 243.

21 Eleştirel Teori'nin de yayıncısı olan Suhrkamp Yayınevi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Almanya'da sol düşüncenin kaliteli anaakım mecrası olarak kurumlaşmıştır – ç.n.

22 Rote Armee Fraktion: Kızıl Ordu Fraksiyonu – ç.n.

23 *A.g.y.*, s. 242.

deki akustik, havadaki devrimci titreşim, Alman proletaryasını da kavrayacak ve devrimci bir şekilde değişime uğratacaktır."[24]

Ernst Bloch devrimi başka hiçbir filozofun beklemediği gibi bekliyor, onu zaruri sayıyordu. Umudun filozofu olarak, Furio Cerutti'nin *İl manifesto*'da (İtalya Komünist Partisi PCI'nın "sol komünist" eleştiricilerinin gazetesi) yazdığı gibi, "bütün Yeni Sol'un tanıdığı az sayıdaki 'otoriteden' biriydi".[25] Rudi Dutschke de filozofun mezarı başındaki ateşli konuşmasında, "tümüyle Yeni Sol'un, Ernst Bloch'un büyük hayatının ve düşüncesinin hikâyesinden ayrı tutulamayacağından" bahsetmişti.[26] Bu "otorite"nin devrim üzerine düşünme biçimi, pekâlâ paradigmatikti; yani sosyal demokrasi, "Moskova" ve RAF (kendisi hakkında Kızıl Ordu'nun "fraksiyonu" olduğu fantezisini kurması tesadüf değildi) arasında, yaşlanan 68'liler kuşağı ile kıymık kıymık ufalanan Maocu gruplar arasında paramparça olmuş olan solun siyasal-ideolojik alanında birçokları şu veya bu biçimde benzer düşünüyordu. Daha somut anlatalım. 1966 yılının şubatında Bloch Berlin Özgür Üniversitesi'nin "büyük amfisinde", daha sonra "Komün 1"in, keza terörist "Batı Berlin Tupamaroları"nın kurucularından olacak olan Dieter Kunzelmann'ın hatırladığına göre dinleyicileri "sarsan" bir tebliğ sunmuştu.[27] Tebliğin bitiminde o, Ulrich Enzensberger, Rudi Dutschke ve başkaları sinemada Louis Malle'ın "Viva Maria!" filmini izlemişlerdi; Jeanne Moreau'nun oynadığı bir Marksist ve Brigitte Bardot'nun oynadığı bir anarşist, bir grup Meksikalı gerillayı zafere ulaştırıyorlardı. Film cuşa gelmiş öğrencilerde "metropollerde" de silahlı gerilla eylemleri yapmaya dönük düşünce oyunlarını ateşlemiş ve "Viva Maria" grubu çok geçmeden Sosyalist Alman Öğrenci Birliği (Sozialistische Deutsche Studentenbund - SDS) içinde devrimci şiddet meselesi üzerine yoğun tartışmalar başlatan bir "fraksiyon" oluşturmuştu. Meksika devriminin hayali coğrafyalarında Brigitte Bardot ve Jeanne Moreau *cum* (ile) Ernst Bloch...: ilerideki terörizmin kaynağında sinemanın olduğunu iddia edemesek[28] ve dönemin Batı Berlini'ndeki radikal solun devrim anlayışına dair buradan bir nedensellik geliştiremeyecek olsak, bu hikâye yine de kuşkusuz en azından Ernst Bloch'tan kaynaklanan etkiye bir ışık tutar.

Peki ama Bloch için "devrim" ne demekti? Gelecekteki, hatta yakın bir devrimle ilgili yaygın tasavvurla onun karanlık ve çoğul anlamlı "Henüz-

24 *A.g.y.*, s. 245.

25 Furio Cerutti, "Ernst Blochs Philosophie der Revolution", *İl manifesto*, 5.8.1977, tekrar basımı Bloch, Reif (ed.), "*Denken heißt Überschreiten*", s. 173-176, alıntı s. 174.

26 Rudi Dutschke, "Der subversive Philosoph", *a.g.y.*, s. 284-286, alıntı s. 285.

27 Dieter Kunzelmann, zitiert Aribert Reimann, *Dieter Kunzelmann: Avantgardist, Protestler, Radikaler*, Göttingen, 2009, s. 116.

28 Bkz. Jan Henschen, *Die RAF-Erzählung. Eine mediale Historiographie des Terrorismus*, Bielefeld, 2013, s. 246-248.

Var olmayanın ontolojisi" formülüyle nasıl bir ilişkisi vardı? Tek kelimeyle, Bloch'un devrim felsefesi ne söylüyordu? Müteveffanın ardından yazılan anmalarda ara ara Marx'ın onun sık sık atıfta bulunduğu bir cümlesi hatırlatılıyordu. En uzun alıntıyı *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da 6 Ağustos 1977'de Alfred Schmidt yapmıştı. "Demek ki bizim şiarımız," diyordu genç Karl Marx, "bilinci dogmalarla değil, henüz kendisi için de berraklıktan uzak olan mistik bilincin analizi yoluyla reformdan geçirmeliyiz. O zaman, dünyanın", –işte şimdi Bloch için çok önemli olan pasaj geliyordu– "ona sahiden sahip olabilmek için sadece onun bilincine sahip olmasının gerektiği bir şeyin düşüne sahip olduğu görülecektir. Söz konusu olanın geçmişle gelecek arasında değil, geçmişteki düşüncenin ifasıyla ilgili büyük bir boşluk olduğu, görülecektir."[29]

Marx'ın söz ettiği "düş", insanın insan üzerinde hâkimiyet kurmadığı daha iyi bir dünyanın düşüydü. Ernst Bloch uzun hayatını Garp geleneğinin belleğinde bu "düşün" izini sürmek ve şimdiye kadarki tüm tarihin henüz "ifa edilememiş"[30] ütopik potansiyeli olarak deşifre etmek için harcamıştı. Din ve mistizim, sanat, edebiyat ve müzik, felsefe, ama aynı zamanda masallar ve destanlar da onun anlayışında sadece insan düşünüşünün ve duyuşunun dönemine bağlı, zamanın akışı içinde gücünü ve geçerliliğini yitiren ifadeleri değil, henüz "ifa olmamış" arzuların dile gelişleri idi daima: onu ananlardan birinin isabetle söylediği gibi: "İnsanlığın mümkün mutluluğunun arzu coğrafyaları."[31] Henüz karşılanmamış arzunun, neticede "kısıt ve ihtiyaç"[32] saikiyle değişim için bastıran potansiyeli idi bu. Bloch, bunu bugüne kadarki dünya tarihini sürükleyen devrimci enerji olarak deşifre etmeye çalışıyordu. Buna "öznel etken" adını veriyordu.[33] Arzunun bu potansiyeli devrimci *olarak* ilk kez Fransız Devrimi'nde "bilince" gelmiş, böylelikle "pratikleşmeye" başlamıştı. "Umut," diye sonuca bağlıyordu Alfred Schmidt, "'kötü'ye, 'bertaraf edilebilir olan'a yönelik 'hayır'la kol kola, devrimci bir ilgiye/çıkara hulul ediyordu".[34]

Bloch'un devrim kavramı albeniliydi, ancak bu haliyle modern devrim kavramıyla telif edilmesi mümkün değildi. Kavram tarihine ilişkin serinkan-

29 Karl Marx'tan Arnold Ruge'ye, eylül 1843, akt. Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", s. 66.

30 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1. cilt, Frankfurt/M., 1976, s. 115.

31 Burghart Schmidt, "Zum Werk Ernst Blochs" (Ludwigshafen Belediyesi'nin onur hemşerisi Ernst Bloch için düzenlediği anma etkinliği çerçevesinde sunulan tebliğ, 21.9.1977), Bloch, Reif (ed.), *"Denken heißt Überschreiten"*, s. 299-307, alıntı s. 206.

32 Rolf Denker, "Hoffen aufs Reich der Freiheit", *Schwäbisches Tagblatt*, 5.8.1977, tekrar basımı: *A.gy.*, s. 43-51, s. 48.

33 Bkz. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbrin gens, Praxis*, Frankfurt/M., 1975, s. 129.

34 Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", s. 65.

lı düşüncelerini henüz 1968'deki bir tebliğinde geliştirmiş olan tarihçi Reinhart Koselleck'i izleyecek olursak, "kavramsal belirsizliğinin fazla olması", bu sayede "slogan olarak tanımlabilmesi", devrim "ifadesinin" tipik bir özelliği olmakla kalmıyordu.[35] Ayrıca "kullanım alanı çok bölümlü" idi, zira yıkım anlamına geldiği kadar derinlemesine bir dönüşüm anlamına da geliyor, keza hem siyasal hem iktisadi veya teknolojik değişimleri anlatıyordu. Fakat belirleyici olan, bu anlamıyla ancak 1789'da ortaya çıkmış olmasıydı. Koselleck, devrim kavramının Fransız Devrimi'nin seyri içerisinde, o zamandan beri ona damgasını vuran geleceğe açık anlamını kazandığını hatırlatıyordu (öncesinde ise düzenli olarak eski bir duruma geri dönmek anlamını taşımıştı). Şimdi ve yeni haliyle bu kavram, siyasal –ve onunla bağlantılı toplumsal– koşulların artık devri geçmiş eski tasarımlara göre düzenlenmesine izin vermeyen bir "beklenti ufkunu" tanımlıyordu. Yüzünü geleceğe dönmüş olan kavram, ayrıca daimi süratlenme ve bir tarihsel yol üzerinde hareket etme zorunluluğunu içeriyordu; o yolun hedef yönelimi hakkındaysa, yeni ortaya çıkmış bir figür olarak "devrimci", kesin bilgi sahibi olduğuna inanıyordu, Koselleck'e göre. Devrim nihayetinde –dikkate değer kolektif tekil kipiyle– "bütün" koşulların altüst edilmesinden başka bir anlam taşıyamayacağından, zorunlu olarak "dünya devrimi" kavramını peşinden getiriyordu.[36]

Başka sözlerle: "Devrim" geleceğin açıklığının ve bütün koşulların insan pratiğiyle biçimlendirilebilirliğinin *asli* modern göstereni idi. Elbette, devrimi sona erdirmek isteyen Napoleon'dan beri, artık sadece soylular değil burjuvazi de korkuyordu ondan; fakat yine de, Koselleck'in 1968'de hâlâ söyleyebildiği üzere, toplumsal koşullardaki her türlü müstakbel değişimin geri döndürülemez istikametini ifade ediyordu.[37] Bloch'un Fransız Devrimi'ne atıfta bulunması, bu kavram-tarihsel kurgu bakımından gayet moderndi. Özalgısında kendisini gerçi "modern" olarak değil –modern kavramını hiç kullanmamıştır–, çoktan geri kalmış zamanların ütopik potansiyellerinin telafisini sağlayan peygamber olarak, çok daha eski geçmişlerin "arzu coğrafyalarının" habercisi olarak görüyordu. Daha iyi bir dünya arzusunun çok eski olduğunu söylemekle, eylemli insanın geleceği biçimlendirebileceği fikri modernliğini kaybetmez. Aksine, modernliğe mahsus olan tam da buydu. Bloch'un çoktan geride kalmış arzuların ütopik potansiyellerinden bahsetmesi, *de facto* (fiilen) bir devrim geleneğinin icadından başka bir şey değildi;

35 Reinhart Koselleck, "Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutions- begriffs" (1968), aynı yazar, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., 1985 (1979), s. 67-86, alıntı s. 67; bkz. aynı yazar, "Revolution", Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (ed.), *Geschicht- liche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cilt 5, Stuttgart, 1984, s. 653-788.

36 Bkz. Koselleck, "Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs", s. 80-86.

37 Bkz. *a.g.y.*, s. 78.

"sosyalizmi" ve "hakiki insanlaşmanın"[38] suretlerini kolayca çok eski tarihlere, Sokrates'e veya Reformasyon'a, Yahudi peygamberliğine veya Yeni Ahit'e, Thomas More'a veya Alman köylü savaşına yansıtan bir geleneğin icadı.

Lakin böyle bir gelenek icadının, her ne kadar genç (çok genç) Marx'a dayansa bile, Marksist bir filozofa sorunlar çıkarması kaçınılmazdı. "Geçmişin düşünceleri" sahiden sadece "düşünceler"le, hatta sadece arzularla mı ilgiliydi? Devrimi sadece "düşler"den "bilinç"e geçiş olarak mı anlayacaktık? Bu kadar fazla apaçık idealizm, hakkındaki anmalardaki *de mortuis nihil nisi bene* (ölenin arkasından kötü konuşulmaz) ile de korunup kollanamazdı. Ve Bloch, salt arzuların ötesinde tarihte sosyalizme doğru götüren bir "nesnel eğilim" olduğuna inanmasa, Marksist olmazdı. O koşulların kendisinde, hatta bizzat maddede mevcut bulunan bir eğilimdi bu; insanın "praxis"i onunla ittifak kurmalı, ona doğru hareket etmeli idi. "Henüz-Var olmayanın Ontolojisi" formülü ile kastettiği tam da buydu: Ona göre dünyadaki şeylerin "hakiki özlerinin"[39] henüz gelişmemiş olması, onları "ortaya çıkaracak sürecin tarihsel açıdan henüz tamamlanmamış"[40] olması, bizzat dünyadaki şeylerin "özünün" bir unsuru idi. Lakin "nesnel eğilim" lafını, arzulara inanmakla tam olarak örtüştüremeyiz. Sadece daha iyi bir hayata duyulan arzunun tükenmez, hür kuvvetini vurgulayan birinin, halihazırdaki kötü hayatı eleştiriden koruma imkânı olmaz – o hayat kendisine "sosyalizm" dese bile. Buna karşılık tarihte bir "eğilim" tespit eden ve tüm tarihin "hedefini" sezinlediğine inanan biri, bu "eğilimin" şeylerin kendisinde ve insan arzularının yöneliminde önceden biçimlendirilmiş olduğunu bildiği inancına kapılır – o zaman da Stalinizminki gibi "sapmaları" üzücü bulur, fakat "eğilim içinde" dünya tarihinin seyriyle haklılaştırır.

Peki nasıl olacaktı? Ernst Bloch'un buna verdiği açık bir cevap yoktu ve ardından konuşanların yorumları da buna uygun olarak çok çeşitli idi – kimi biraz daha "eğilim"i, kimisi daha kuvvetle arzunun ve umudun devrimci potansiyelini vurguluyordu. Fakat esas itibarıyla Bloch'un felsefesi, dünya tarihinin gidişatının idrakince taşındığını hisseden, hatta bu idraki maddenin "geleceğe açıklığına dair" doğal-mistik spekülasyonla besleyen bir düşünce gibi görünüyordu. DAC döneminden bir Bloch öğrencisi olan Hans Heinz Holz'e göre, "bir ilahiyatın, bu dünyada bir hedefe yönelmişliğin" hükmü söz konusuydu; "ütopik bilincin büyük şiarı" bu idi.[41] "Bu fikrin kendini 'boş safsatadan koruyabilmesinin' tek nedeni," diye yazmıştı Alfred Schmidt de *FAZ*'da,

38 Denker, "Hoffen aufs Reich der Freiheit", s. 49.

39 A.g.y., s. 48.

40 Ernst Bloch, alıntılayan Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", s. 64.

41 Hans Heinz Holz, "Unterwegs zum möglichen Menschen", *Basler Zeitung*, 9.8.1977, tekrar basımı Bloch, Reif (ed.), "*Denken heißt Überschreiten*", s. 109-113, alıntı s. 112.

"nesnel-tarihsel yasallıkların aracılığından geçmesi" idi – ütopik bilinç "öznel etken olarak" "'dünya süreci' ile irtibatlıydı."[42] Bizzat Bloch bu kesin kanaati, her sosyalist devrimin ilahi kurtuluş tarihi suretinde yeniden şekillendirdiği bir formüle dönüştürmüştü: "Ubi Lenin, ibi Jerusalem."[43] Doğa ve insanlık tarihine ilişkin bu kadar aşırı nesnelcilik hakkında Jürgen Habermas henüz 1960'ta kuru bir dille, Bloch'un "düşüncesinin (...) dünyanın genel durumu olduğunu zannettiği doğurganlığını" kerteriz aldığını belirtmişti.[44]

Alfred Schmidt'in de olumlu bir tarzda kullandığı "dünya süreci" lafı ise, Bloch'un ardından yazanlar tarafından metafizik olma şüphesiyle karşılanmamıştır; keza Bloch'ta tüm dünya tarihinin "erek"le belirlenmesi de öyle. O buna, daha önce değindiğimiz gibi "vatan" diyordu ve kastettiği, insanın sömürülen ve aşağılık bir varlık olmaktan çıkması ve hayatını "reel demokrasi" içinde düzenlemesi durumu idi.[45] Sosyal felsefeci Oskar Negt'in filozofun mezarı başında söylediği gibi, şimdiye kadarki "tüm gündüz düşlerinin, ütopyaların ve umutların ereksel içeriğini örgütleyen merkez (olarak) yeni sınıfsız, sosyalist toplum" olacaktı bu.[46] Lakin hâlâ gayet dünyevi olan bu siyasal "düş", metafiziksiz formüle edilemez gibi görünüyordu. Her türlü egemenlikten azat olan insan, Bloch'un Marx'ın 1844'teki *Ekonomik-Felsefi Elyazmaları*'nı izleyerek söylediği üzere artık "yabancılaşmış" olmayacak, "insanileştirilmiş doğayla" uzlaşı içinde bizzat "doğallaşacaktı" – Bloch'u yâd edenler, genç Marx'ı ve onun *Ekonomik-Felsefi Elyazmaları*'ndaki üstü pek az örtülebilmiş Hegelciliğini sürekli bu terimlerle zikrediyorlardı. Belli ki, bütün bunların ne anlama geleceğine dair pek bir belirsizlik hissetmiyorlardı. "Kendine vasıl olmuş" "özgürleşmiş, yabancılaşmamış insan"ın ne olduğunu, ya da "'özne' ile 'nesne'nin artık yabancılar olarak karşı karşıya gelmedikleri toplumun" nasıl bir toplum olacağını biliyor görünüyorlardı.[47] Bloch'un 1975'teki bir konuşmasında belirttiği gibi, maddenin de "eğilim halinde, kuvve" olarak tüm potansiyelini nihayet "meydana çıkaracağı" bir zaman olacaktı bu.[48] "Gerçek Genesis (Tekevvün)," diye zikrediyordu onu ananlardan biri, "başlangıçta değil, sondadır."[49]

---

42 Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", s. 66.

43 [Lenin neredeyse Kudüs oradadır – ç.n.] Ernst Bloch, akt. Karl Heinz Stahl, "Philosophie als Gewissen des Morgen. In memoriam Ernst Bloch", *Tribüne* 63 (1977), yeniden basımı: Bloch, Reif (ed.), "*Denken heißt Überschreiten*", s. 53-58, alıntı s. 53.

44 Habermas, "Ernst Bloch", s. 31.

45 Bloch, *Prinzip Hoffnung*, son cümle.

46 Negt, "Der produktivste Ketzer des Marxismus", s. 283.

47 Holz, "Unterwegs zum möglichen Menschen", s. 112; Horster, "Phänome- nologe der sozialistischen Zukunft", s. 101 vd.

48 Ernst Bloch, "Experimentum Mundi. Hoffnung als Wissenschaft. Ein Gespräch mit Hans Ohly und Leonard Reinisch" (1975), Traub, Wieser (ed.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, s. 260-266.

49 Horster, "Phänomenologe der sozialistischen Zukunft", s. 99; bkz. A. Schmidt, "Der letzte Metaphysiker des Marxismus", s. 66 ve B. Schmidt, "Zum Werk Ernst Blochs", s. 305.

Solun büyük otoritelerinin, bizim durumumuzda Karl Marx ve Ernst Bloch'un bu ve benzeri teleolojik formülleri, kendi kendilerini izah ediyor gibi görünüyorlardı. Sosyalist uzak hedefin şifreleri olarak, Bloch'un onu bedenleştirdiği ve öğrettiği biçimiyle, ütopik-devrimci söylemin belkemiği idiler. Onları sarsamazdınız; tüm bir dünya algısının dayanak noktası olarak, bu söylemin uzamında tartışma dışıydı. Mezarının başında Rudi Dutschke, bir defa daha, bütün bu formüllerin artık boş duran merkezine ant içmişti: "Keskin analitik soğuk akıntısı ile, onun eşlikçisi olan, sosyalist duruşun insaniyetinin sıcak akıntısı; yakın hedef ve uzak hedef, reform ve devrim, 'somut olan' ve 'ütopik olan', demokrasi ve sosyalizm (...): (işte) Ernst Bloch."[50]

* * *

Dutschke'nin mezar başı konuşmasının sadası henüz yitmemişken, 5 Eylül 1977'de Köln'de Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun bir müfrezesi Alman işverenlerinin başkanı Hanns Martin Schleyer'in konvoyuna saldırdı, refakatindeki dört kişiyi öldürdü ve Alman iktisadının en yüksek temsilcisini kaçırdı; hedefleri, muhtelif ceza infaz kurumlarında hapis bulunan yoldaşlarının serbest kalması için baskı yapmaktı. "Alman Sonbaharı" diye anılan günlerdeki bu kaçırma eylemi, dramatik bir son buldu. Bu bölüm, üst üste gelen hadiselerin, Federal Almanya'nın parlamento dışı solunu nasıl şiddetle ve devrimle ilişkisini gözden geçirmeye zorladığını, hatta, sol radikal ortamda devrim umudunun bittiğinin fark edilmesine yol açtığını gösterecek.

Fakat sadece Federal Almanya solu için geçerli değildi bu. Paris'te "militan" filozof ve Collège de France profesörü Michel Foucault, ekim ayında "silahlı mücadele" stratejisini arkaik bir tıp teorisiyle mukayese ediyordu. Alaycı bir şekilde de yapıyor değildi bunu, aksine daha ziyade sakince düşünmüş ve gayet mesafeli bir şekilde yapıyordu – kendi eski radikalizmine karşı da mesafeli. Foucault, "dogmatik olmayan", "RAF yanlısı olmayan" sol tarafından, o aralar –"şu Bloch'u" bir kenara bırakırlarken–, okunan yazarlardan biriydi. Louis Althusser gibi komünist teorisyenlerin "Marksizmin krizinden" bahsetmesi veya o güne kadar hiç bilinmeyen bir DAC kadrosunun Marx'tan Hegel'e geri dönmeyi istemesi de bu vaziyete uygundu. Solun daha ziyade pratik nitelikli düşünme ve davranma kalıpları da birçoklarına tuhaf biçimde ömrünü doldurmuş görünüyordu artık. Radikal *streetfighter* (sokak kavgacıları) feminist eleştiri karşısında erkekliklerinin sorgulandığını görüyor, Batı Avrupa'nın komünist partilerinin ünlü temsilcileri devrimci kanaatlerinin yerine hukuk devletine ve parlamenter demokrasiye inancı koyuyorlardı. Kısacası, sol deri değiştiriyor, Ernst Bloch'un son âna dek hayalini kurduğu modern devrim düşü sararıp soluyor ve yerleşik söylemlerin kıyılarında kahkahalar işitiliyordu.

50 Dutschke, "Der subversive Philosoph", s. 285.

RAF, *ortam* ve entelektüeller

19 Ekim 1977 akşamı, onu kaçıranlardan birinin haber vermesi üzerine, Fransa'daki Mülhausen'de (Mulhouse) öldürülen Alman işverenleri başkanı Hanns Martin Schleyer'in cesedi bulundu; yeşil bir Audi 100'ün bagajındaydı. Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (RAF) "Siegfried Hausner Müfrezesi" Schleyer'i altı hafta önce, Bloch'un toprağa verilmesinden bir ay sonra Köln'de kaçırmış, bu arada dört refakatçisini –şoför ve korumalar– otomatik silahlardan atılan sayısız kurşunla öldürmüştü. Schleyer'i kaçıranlar, bir dizi duyuru ve ültimatomla Federal Almanya hükûmetinden, yüksek güvenlikli bir hapishanede tutulan RAF kadroları Andreas Baader, Jan-Carl Raspe, Gudrun Ensslin ve Irmgard Möller'in, keza yedi başka RAF'lı mahpusun işveren örgütü başkanına karşılık serbest bırakılmasını talep ettiler.

Schleyer'in kaçırılması RAF'ın ilkbaharda duyurduğu "77 Atağı"nın bir parçasıydı; maksat, 25 Nisan'da aralarından Baader, Raspe ve Ensslin'in ömür boyu hapis cezasına çarptırılmış olduğu mahpuslarının kurtarılmasıydı. Henüz 7 Nisan'da "Ulrike Meinhof Müfrezesi"nin bir nişancısı –belki de bir kadın nişancı–,[51] Karlsruhe'de Federal Başsavcı Siegfried Buback'ı makam aracındayken bir motosikletin arka selesinden ateş ederek "infaz etmişti", RAF'ın açıklamasına göre; sürücü Wolfgang Göbel ve yanında oturan Georg Wurster de bu suikastta hayatlarını kaybetmişlerdi. 30 Temmuz'da Dresdener Bank'ın yönetim kurulu sözcüsü Jürgen Ponto, Frankfurt am Main yakınlarındaki evinden rehin alınmak üzere kaçırılmak isterken ölümcül kurşunlara hedef olmuştu. 25 Ağustos'ta grubun Karlsruhe'deki Federal Başsavcılık binasına kendi imal ettiği bir roketatarla saldırı girişimi başarısız olmuş ve en nihayet 5 Eylül'de RAF Hanns Martin Schleyer'i kaçırmıştı.

Devletin teröre derhal en sert şekilde tepki göstermesi gerektiğini talep eden ünlü sesler, eksik değildi. Onlardan biri, Schleyer'in kaçırılmasından iki gün sonra *Die Welt* gazetesinde, Latince "Quo usque tandem?" ("Daha ne kadar [bekleyeceğiz]?", Cicero'nun bir nutkundan) başlıklı yazısında, Batı Almanya'nın "gaddar ve yeni tür bir iç savaşın içinde bulunduğunu" ve Federal Almanya'nın burada "bir melek kadar masum" olduğunu ileri süren muhafazakâr tarihçi Golo Mann'dı.[52] Bu nedenle devlet, Mann'ın pek de gizlemediği talebi buydu, RAF'ın savaş ilanını kabul etmeli ve teröristler için temel hakları rafa kaldırmalıydı. Bu mesaj, televizyonların sokakta mikrofon tuttuğu, kelimenin tam anlamıyla küçük insanlara hitap etmekle kalmıyordu görünen o ki; adıyla sanıyla Franz Josef Strauß gibi siyasetçilerden ve mu-

51 Bkz. Wolfgang Kraushaar, *Verena Becker und der Verfassungsschutz*, Hamburg.

52 Golo Mann, "Quo usque tandem?", *Die Welt*, 7.9.1977, s. 1.

hafazakâr entelektüellerden de onay alıyordu. Fakat bu, RAF'a medyatik bir puan da kazandırdı: Şimdi devlet, "faşist suratını" mı göstermeye başlayacaktı sahiden?.. *Spiegel* yayın yönetmeni Erich Böhme'nin, işlerin böyle tırmanacağı senaryosu karşısında sırtı ürperiyordu. 12 Eylül'de kaleme aldığı sert cevapta, "Şimdiden, Bavyera'nın Bonn'daki temsilciliğinin birahanesindeki bodrumdan yargısız infaz ve idam cezası çığlıklarının gürültüsü duyuluyor," diye dağlamıştı, retoriksel kundakçı Golo Mann'ı.[53]

Federal hükümet ve bütün partilerden temsilcilerin katılımıyla Şansölye Helmut Schmidt (SPD) başkanlığında oluşturulan büyük kriz konseyinin, sürüncemeli pazarlıklarla geçen gerilim dolu haftalar sonunda şantaja boyun eğecek gibi olmadığı görülünce; RAF'la ittifak halindeki "Filistin Kurtuluş Halk Cephesi"nin (Volksfront zur Befreiung Palâstinas - PLFP) bir müfrezesi 13 Ekim'de Lufthansa'nın Palma de Mallorca-Frankfurt seferini yapmakta olan "Landshut" uçağını kaçırarak Roma, Larnaka, Aden ve Dubai üzerinden Somali'nin başkenti Mogadişu'ya indirdi. Uçağı kaçıranlar, federal hükümetin RAF'ın taleplerini kabul etmemesi halinde bütün yolcuları öldürecekleri tehdidinde bulundular. Kararlılıklarını göstermek için Filistinliler Aden'de Lufthansa uçağının kaptanı Jürgen Schumann'ı öldürdüler; Mogadişu'da yine inandırıcı bir şekilde, uçağı havaya uçurup bütün rehineleri öldüreceklerini duyurdular. En nihayet, 18 Ekim'in ilk dakikalarında rehineciler oraya yollanan Alman Sınır Koruma Özel Birimi GSG-9 tarafından bertaraf edildiler; seçkin birlik dört rehinecinin üçünü öldürdü ve rehineleri büyük ölçüde zarar görmeden emniyet altına aldı.

Kurtarma operasyonunun başarıya ulaştığı haberi, Almanya Radyosu'nun acil haberi olarak saat 00.38'de Jan-Carl Raspe'nin zulasındaki bir transistörlü radyo vasıtasıyla Stammheim Hapishanesi'ndeki tutuklulara da ulaştı. 18 Ekim sabahı hücrelerinde Baader ve Ensslin'in cesetleri bulundu; Raspe hastaneye götürülürken öldü, Möller ağır yaralı olarak kurtuldu. Stammheim'daki mahpusların öldüğü haberine tepki olarak, "Siegfried Hausner Müfrezesi" rehinesi Hanns Martin Schleyer'i öldürdü ve cesedini ertesi gün Mülhausen'de bulunacak olan yeşil arabaya yerleştirdi. Bu sırada ölen üç mahpusla ilgili, aralarında Lüttich (Liege), Viyana ve Zürih'ten yabancı uzmanların da bulunduğu beş adli tıpçının yaptığı incelemeden, üç vakada da mahpusların intihar ettiği bulgusu çıktı. Baader ve Raspe hapishaneye gizlice sokulmuş tabancalarla kendilerini vurmuşlar, Ensslin kendini asmış, Möller bıçakla kendini öldürmeye çalışmıştı. 19 Ekim akşamı Alman Televizyonu'nun (ARD) "Güne Bakış" bülteni 22.15'te başlayan yaklaşık kırk dakikalık özel yayınında son iki günün vahim hadiselerini ele alırken, RAF'ın

53 Erich Böhme, "Mann, oh Mann", *Der Spiegel*, No. 38, 12.9.1977, s. 18. [Hitler'in 1923'teki başarısız birahane darbesi girişimi ve Bavyeralı sağcı siyasetçi Strauß ima ediliyor – ç.n.]

"ikinci kuşak" denen bir düzine üyesiyle ilgili ayrıntılı "Aranıyor" duyurularına da yer verdi.[54]

RAF

Son ayların hadiseleri şüphesiz dramatikti. Alman şehirlerinin ortasında insanlar otomatik silahlardan çıkan mermilerle öldürülmüş; devletin ve iktisadın en yüksek temsilcileri katledilmiş, bir uçak kaçırılmış ve seksenden fazla tatilci günlerce ölümle tehdit edilmiş; Alman özel birlikleri –teknik olarak polisti bunlar– İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ilk defa yurtdışında bir operasyon yürütmüştü, basın federal hükümetin haftalar süren haber yasağına gönüllü uymuş ve Batı Avrupa'nın en iyi korunan yüksek güvenlikli hapishanesinde mahpuslar gizleyebildikleri ateşli silahlarla intihar etmişlerdi. Hadiselere verilen tepkiler de buna uygun olarak yoğun ve kendi içinde ihtilaflıydı. "Güne Bakış"ta yayınlanan "Aranıyor" duyurusu arananları tanımlarken her nevi "zanlı" ifadesinden ve dilek-şart kipinden imtina ediyor, bu esnada Stammheim'da ölenlerin avukatları hemen o gün adli tıpçıların hükümleri hakkında kuşku duyduklarını açıklıyor ve ünlü mahpusların "katledildikleri" ihtimalini elemiyorlardı. Golo Mann'ın 17 Ekim'de "Panorama" adlı televizyon programında mahpusları "savaş yasaları" uyarınca rehine olarak kabul etmenin ve en uç önlemlerden sakınmamanın "gerekebileceğini" açıklamış olması, böylesi spekülasyonları inanılır kılıyordu.[55] İtalya, Fransa, Yunanistan ve Hollanda'da, keza New York'taki Birleşmiş Milletler binasının önünde, intihar bulgusuna karşı yer yer militanca protestolar yapıldı; Milano'da göstericiler "10, 100, 1.000 Schleyer" diye intikamcı bir sloganla yürüdüler, hatta Roma Üniversitesi kampüsünde binlerce protestocunun polisle şiddetli çatışmasında silahlar ateşlendi. "Batı Berlin sosyalist gazetesi" *Radikal*, 21 Ekim tarihli nüshasının ön sayfasına Baader, Ensslin, Raspe ve Möller'in portrelerini yerleştirip bütün sayfayı kaplayan tombul harflerle "NİHAİ ÇÖZÜM MÜ?" manşetini attı.[56] Hanns Martin Schleyer için 25 Ekim'de Stuttgart'ta yapılan matem merasiminde Cumhurbaşkanı Walter Scheel belagatli bir keskinlikle "Stammheim'daki hadiselerden sonra şimdi yine yurtiçinde ve yurtdışında harekete geçerek, mesela duvarlara teröristleri destekleyen sloganlar karalayanlar"ı hedef aldı. Zira onlar, "Kötü

54 Bkz. Tagesschau özel yayını, 19.10.1977, https:// www.youtube.com/watch?v=WMCwqxQpnBY (erişim 20.11.2020); bkz. Tobias Wunschik, "Aufstieg und Zerfall. Die zweite Generation der RAF", Wolfgang Kraushaar (ed.), *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, s. 472-488.

55 Golo Mann, "Panorama", 18.17.1977, https://daserste. ndr.de/panorama/archiv/1977/panorama1659.html (erişim 5.9.2020).

56 *Radikal* 27 (1977), başlık. ["Nihai çözüm", Nazi devletinin Yahudi soykırımına verdiği addır – ç.n.]

tohumun yeşereceği zemini hazırlamaya yardım ediyorlardı. Bu nedenle onlar da suç ortağıdırlar," diyordu.[57]

Eylemlerin ve eylemcilerin nasıl tanımlanacağına, suçun ve masumiyetin nasıl paylaştırılacağına dair tartışma, kimin "sempatizan" –tırnak içinde veya değil– olup kimin öyle olmadığı, RAF'ın nasıl değerlendirilmesi ve hadiselerin nereye konması gerektiği, sonbahar boyunca medyayı ve ateşli kamusal münakaşaları meşgul etti. Bu tartışmalar yeni değildi. Aslında henüz 1970 Mayıs'ında Batı Berlin'de çıkan sol radikal dergi *Agit 883*'te RAF'ın "Açıklama"sı yayımlandığında başlamıştı. Yeraltına inmiş olan grup, muhtemelen Ulrike Meinhof tarafından kaleme alınmış olan bu metinde, salim kafayla bakıldığında pek tuhaf olan "Kızıl Ordu'yu İnşa Edelim!" başlığı altında ilk silahlı eylemini öğrenci hareketinin teorik tartışmalarından devrimci "pratiğe" geçişin zorunlu icabı olarak meşrulaştırıyordu.[58] RAF başından itibaren kararlı biçimde, radikal solun siyasal alanını kutuplaştırmaya ve devrimin nasıl "yapılacağına" –1967'de Batı Berlin'de yapılan "Vietnam Kongresin'deki" ünlü pankartta talep edildiği üzere–, dair tanım erkini ele geçirmeye çalışmıştı; üstelik nice tartışmayla sınanmış entelektüellerin diyalektik maharetiyle yapmıştı bunu. RAF'ın 1971 Nisan'ındaki ikinci kamusal açıklamasında ("Şehir Gerillası Konsepti") eski *Konkret* yazarı Meinhof, çok geçmeden bazı sol dergilerde dile getirilmiş olan, RAF'ın eylemleriyle Nazilere benzediği ithamına bilhassa sivri dilli bir tepki gösterdi. Bunlara karşı, öğrenci hareketindeki teorik tartışmaların üslubu içinde, "Horkheimer/Adorno'nun 'otoriter kişilik'"inin ve "Reich'ın 'faşizmin kitle psikolojisi'"nin otoritesine yaslanarak, (Horkheimer'le Adorno'nun tasvir ettiği faşiste tekabül eden) bir "devrimci tahakkümcü karakter" tasavvurunun bir "contradictio in adjecto" olduğunu ilan etti – Latince bilmeyenler için biraz langır lungur, "imkânsız bir çelişki" diye çevirmişti bunu.[59] Kulağa gayet âlimane gelse de, RAF entelektüel olmayı değil bir devrimci kadro örgütü olmak ve Uruguay'daki bir şehirli gerilla grubunu emsal alarak "devrimci mücadele için bir hücum pozisyonu" almak istiyordu. Buna uygun olarak, "şehir gerillası konsepti" şu italik yazılı çağrıyla sona eriyordu: "Silahlı mücadeleye destek verelim! Halk savaşıyla zafer!"[60]

Büyük laflardı bunlar. Öncelikle Batı Almanya'daki ABD birliklerinin tesislerini ve mensuplarını hedef alan çok sayıdaki saldırılarıyla ilgili açıklamalarında RAF gerçi pekâlâ popüler olan Vietnam Savaşı karşıtı protestoya dayanmıştı; fakat "anti-emperyalist" sloganları kitabî kalıyordu ve en az "halk

57 Walter Scheel, alıntılayan *Der Spiegel*, Nd. 45, 31.10.1977.

58 Anonim (Ulrike Meinhof vd.), "Die Rote Armee aufbauen", *Agit* 883, 22.5.1970, s. 2.

59 Rote Armee Fraktion, "Das Konzept Stadtguerilla", *Texte und Materialien zur Geschichte der RAF*, Berlin, 1997, s. 27-48, alıntı s. 28.

60 *A.g.y.*, s. 48.

savaşı" yürütme veya sınıf mücadelelerini "yükseltme" iddiası kadar etkisizdi. 1972 yazında yönetici figürler olan Baader, Meinhof ve Ensslin etrafındaki grup polisin yoğun aramalarının baskısına dayanamadı, üçü de birkaç ay içinde yakalandılar. Personelini sol radikal destek çevresine dayanarak yenileyen şehir gerillasının gündemine şimdi artık uzun erimli siyasal hedefler değil, esasen sadece hapis koşullarının hafifletilmesi veya nihayetinde kendi yönetici kadrolarının kurtarılması hedefi yön veriyordu. Yeraltında faaliyet sürdüren, "ikinci kuşak" adı verilen yirmi üye gerçi kendilerini alışıldık İngilizcecilikle "anti-emperyalist *fighter* (savaşçı)" olarak tanımlıyorlardı fakat "mücadelelerinin" odağında "RAF tutsakları" vardı. Onlar, nafile de olsa, "savaş tutsakları" olarak kabul görmeyi ve son olarak 29 Mart 1977'deki "açlık grevi açıklamasında" yaptıkları gibi Cenevre Sözleşmesi'nin koruması altına girmeyi talep ediyorlardı.[61] "Siegfried Hausner Müfrezesi"nin 19 Ekim'de Fransız gazetesi *Libération* ve Alman Basın Ajansı'na (DPA) gönderdiği fazlasıyla sinik açıklama ise –"43 gün sonra Hanns Martin Schleyer'in rezil ve yoz varoluşunu sona erdirdik"– gerçi "Mücadele daha yeni başladı!" tehdidi ve "Özgürlüğün yolu anti-emperyalist silahlı mücadeleden geçer!" sloganıyla "fighter" öz-imgesini bir defa daha vurgulamıştı.[62] Ne var ki bunlar yenilginin üstünü örten boş laflardan ibaretti. RAF ne mahpusları kurtarmayı başarmıştı; ne de devletin temsilcilerinden, öncelikle de Helmut Schmidt'ten, Federal Almanya'nın RAF'la "savaş" halinde olduğuna dair bir kelimelik bile bir beyanat olsun koparmayı.[63] Ve sonunda RAF'ın, vekili de olsa yakın koordinasyon halinde bulunduğu PLFP eliyle kaçırdığı uçakta artık sadece devletin üst düzey temsilcilerine (ve onların refakatçilerine) saldırmayıp, masum Alman tatilcileri de hedef alması, eylemlerini "halk" adına yaptığı yolundaki meşruiyet iddiasının son kırıntılarını da berhava etmişti.

Scene/*Ortam*

RAF'ın, (sadece cani veya en iyi ihtimalle "Desperado"[64] olmayıp) *siyasal* eylemde bulunduğu iddiasına en azından üzerinde düşünmek için bir şans verebilecek, münhasıran olmasa bile öncelikle iki toplumsal grup vardı – veya, solcu çağdaşlarının diliyle söylersek, iki "bağlantı": bir tarafta az veya çok sol radikal ve alternatif ortam, diğer taraftaysa en az bunun kadar heterojen

61 "Hungerstreikerklärung vom 29. März 1977", imza "RAF tutsakları", *Texte und Materialien zur Geschichte der RAF*, s. 265-267.

62 (Erklärung vom 19.10.1977), *a.g.y.*, s. 273.

63 Bkz. "Helmut Schmidt, Rede zur Schleyer-Entführung", https://www.youtube.com/watch?v=WHMhgm3JTaY (erişim 3.6.2020); bkz. *Die Welt*, 7.9.1977.

64 Umutsuzca intiharî eyleme girişenler – ç.n.

olan solcu entelektüeller alanı. RAF'ın destek umduğu –kısmen de bulduğu– bu gruplar, o "sonbahar"da, siyasal şiddetle ve devletle ilişkilerini tasnif etme çabasına gömülmüşlerdi. Sadece "sol" olmanın anlamından ibaret de değildi bu tartışmalar.

Sol radikal ve alternatif ortamın altkültürü kendisini gündelik İngilizce alışkanlığıyla *Scene* (sahne/ortam) olarak tanımlıyordu. Bu ifadeye sözlü ve yazılı o kadar fazla rastlanıyordu ki, Wiesbaden'deki Alman Dil Derneği 1977 Aralık sonunda onu –tabii Almancasıyla– "yılın kelimesi" olmaya layık gördü; izleyen kelimeler "terörist, terörizm" ve "sempatizan" idi.[65] *Scene*'ye, kabaca, parti yapıları içinde örgütlenmemiş ve kişisel gündelik hayatlarında burjuva yaşam biçimlerine olabildiğince sınır koyan bütün "dogmatik olmayan" ve "anti-otoriter" sol dahildi. Bu onları hizipvari komünist K-Gruplar'dan da ayırıyordu; SPD'nin solunda bir toparlayıcı entelektüel örgütlenme olan "Sosyalist Büro"daki akademik Marksistlerin, kimilerinin alaycı ifadesiyle "Protestan etiğinden" de.[66] Burada, öğrenci hareketi günlerinden beri kendini gösteren ayrımlar ve muhit farklılıkları söz konusuydu. O sıralarda Dieter Kunzelmann ve Fritz Teufel etrafındaki Berlin grubu, Komün 1'i ile, Yeni Sol'un gösteri yürüyüşlerinin ve "kongrelerinin" karşısına yıkıcı bir espriyi çıkaran siyaset tarzını temsil ediyordu; bu demette *happening*'ler (performanslar), teatral eylemler ve ciddiyetsizliğin altını çizen eylemler vardı (lakin münferit olarak terörist şiddete de başvuruyorlardı; sembolik açıdan anlamlı 9 Kasım 1969'da[67] Batı Berlin'deki Yahudi Cemaati Merkezi'ne düzenlenen başarısız saldırı girişimi gibi). Hiçbir parti disiplinine ve hiçbir siyasal "çizgiye" uymadıkları için, sol radikal sahnenin/ortamın bu "komüncüleri" izleyen kısımları, aşağı yukarı 1970'ten itibaren Marksist terbiye görmüş kadrolar tarafından aşağılanarak "kendiliğindenciler" veya "Spontiler"[68] diye tanımlandılar – bu tanım, düzgün örgütlenmiş işçi hareketinin zıddını ifade eden eski komünist küfrü olan "kendiliğindencilik"ten türetilmişti. "Kör kendiliğindencilik"[69] ithamı ayrıca,

---

65 Gesellschaft für deutsche Sprache, "Wort des Jahres", 1977 (gfds.de).

66 Bununla ve izleyen kısımla ilgili kapsamlı bir kaynak: Sven Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatifs Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin, 2014, özell. s. 104-140. "Sosyalist Büro"nun "Protestanlığına" yönelik eleştiriyi Wolfgang Kraushaar alternatif harekete ilişkin 1977'de geliştirip 1978'de yayımladığı "tezleri" içinde formüle etmişti: Wolfgang Kraushaar, "Thesen zum Verhältnis von Alternativ- und Fluchtbe- wegung. Am Beispiel der frankfurter scene", aynı yazar (ed.), *Autonomie oder Getto? Kontroversen über die Alternativbewegung*, Frankfurt/M., 1978, s. 8-67, alıntı s. 11.

67 9 Kasım 1938'de Naziler Yahudilere karşı "Kristal Gece" diye bilinen linç ve yağma saldırısını gerçekleştirmişlerdi – ç.n.

68 "Spontaneist" (kendiliğindenci) kısaltması – ç.n.

69 "Warum machen wir 'links'? / Das Sozialistische Büro - worum geht es?", Sozialistisches Büro (ed.), *Für eine neue sozialistische Linke. Analysen, Strategien, Modelle*, Frankfurt/M., 1973, s. 9-13, alıntı s. 11.

Spontiler'in siyaset anlayışının sadece "yaşantı" ve "duygu"ya odaklandığı, her nevi ciddi toplum analizinden uzak kaldığı eleştirisini de içeriyordu.

Spontiler bu tahkir sözünü aşağı yukarı 1973'ten itibaren bilinçli bir öztanıma döndürdüler.[70] Devrim için karmaşık teorilerin kılavuzluğundaki ciddi çalışmanın aksine, Leninist parti aygıtları içinde Sisifos emeğiyle kendilerini yormak ve daha iyi bir hayata dair umutlarına uzak bir sosyalizm hedefinde teselli aramak istemiyorlardı. 1970'li yılların başlarında Berlin, Hamburg ve Frankfurt'ta "anti-otoriter sol" olarak örgütlenmeye başlamışlardı, bunu sıklıkla kısmen militanca yürütülen "konut savaşları" çerçevesinde yapıyorlardı. 1976 Aralık'ından itibaren basın hukukuna göre sorumlusunun Daniel Cohn-Bendit olduğu *Pflasterstrand* (Kaldırım Taşlarının Altındaki Plaj) dergisi –altbaşlığı sayıdan sayıya değişiyordu–, İtalyan örneğini izleyerek kendilerine taktıkları adla "şehir Kızılderililerinin" üslup oluşturucu ve herhalde en önemli iletişim medyası haline geldi.[71] Orada, İtalya'da, PCI'nın (Partido Comunista Italiano - İtalyan Komünist Partisi) solundaki ufak partilerin beraber girdikleri 1976 parlamento seçimlerinde bozguna uğramalarından sonra marjinalleştirilmiş kenar mahalle gençliğinden, işsizlerden ve öğrencilerden oluşan bir radikal protesto hareketi ortaya çıkmıştı. Bunlar Bologna'da kendilerini *maodadaisti* (Maocu-Dadacılar), Roma'da ise *indiani metropolitani* (metropol Kızılderilileri) olarak tanımlıyor ve solun şimdiye kadar bilinen bütün siyaset biçimlerini neşeyle yıkıp geçiyorlardı. Federal Almanya'nın sol radikal *Scene*'si o yılın başlarında yükselen protesto hareketini ilgiyle takip etmiş, *Pflasterstrand*'da da çok sayıda makale yayımlanmıştı. Mamafih Almanya'dan farklı olarak bu hareket bu arada küçük ateşli silahlarla teçhizatlanma sınırını geçmişti, bu silahlar gösterilerde polise karşı gerçekten kullanıyor – veya üst üste konarak havaya kaldırılan iki parmakla sembolize ediliyordu. Genç göstericiler İkinci Dünya Savaşı'nda Alman silahlı kuvvetlerinin kullandığı ve İtalya'da hâlâ bolca bulunan "Walther P38" tabancasını, bu "başka silahlarla yürütülen yeni 68'in" işareti yapmışlardı.[72]

Settantasette ([İtalyanca] "77'liler") hareketinin taşıyıcısı büyük ölçüde alternatif radyo istasyonları idi; mesela 12 Mart'ta komünistlerin yönetimindeki Bologna'da polisin silahlı baskın düzenlediği Radio Alice. Fakat bu hareket Batı Almanya'daki *Scene* gibi daha geniş ve ekolojik yönelimli bir alternatif hareketle bağlantılı değildi. Federal Almanya'daki Spontiler için ise tam da alternatif hareketteki "özel" yaşam ile "siyasal" eylem arasındaki "bağlantı"

70 Bkz. Sebastian Kasper, *Spontis. Eine Geschichte antiautoritärer Linker im roten Jahrzehnt*, Münster, 2019, s. 12; bkz. Geronimo [müstear], *Feuer und Flamme. Zur Geschichte der Autonomen*, Berlin, 1995, özell. s. 49-73.

71 Bkz. Kasper, *Spontis*, s. 139-141, s. 161-165.

72 Bkz. Alberto Benini vd.'lerinin katkıları (ed.), *Indianer und P38. Italien. Ein neues 68 mit anderen Waffen*, Münih, 1978.

–ortamın kilit kelimelerindendi bu– belirleyiciydi; mamafih "özel" ve "siyasal" nitelikleri kesinlikle geleneksel anlamlarıyla anlaşılmamalıydı.[73] *Scene* gerçi alternatif hareketten daha küçüktü, bu bakımdan onunla tamamen örtüşmüyordu, fakat birçok ev cemaatinde, işgal evinde, özyardım grubunda ve zanaatkâr kolektifinde, "çelik" çekirdeği değilse bile angaje mensupları birkaç yüz bin kişiyi kapsayan alternatiflerle içiçeydiler.[74] Yakın zamanda piyasaya çıkan ucuz fotodizgi tekniğiyle daktiloda yazılmış ve el yazısı metinleri, üstünkörü taranmış fotoğrafları ve karikatürleri karmakarışık yayımlayan çoğu kısa ömürlü dergiler –*Pflasterstrand* gibi–, ortam içi iletişimin ve özörgütlenmenin platformları idi. Ayrıca rock ve pop müzik, az çok "serbest" cinsellik, "aykırı, serseri gençler" veya "hippilerle" bağdaştırılan bir kıyafet tarzı, uzun saçlar ve uyuşturucuların –sadece hafifleri de değil– kullanımı da "başka" bir hayatın düşünü ifade eden "alternatif" bir habitus'un parçasıydı. Lakin kendi "içselliğini" ve "duyarlılığını" vurgulamak, siyasal eyleme sırt çevirmek anlamına da gelebiliyor, teslimiyetle özel alana çekilmeye de yol açabiliyordu.[75] Her halükârda şehir Kızılderilileri, Ernst Bloch'un diyebileceği gibi, her bakımdan "öznel etkeni" yaşıyorlardı. "Burada. Şimdi. Hemen"[76] idi onların radikal şiarları – veya, 1967'deki (gerçi gizemli) bir Doors şarkısının sözlerinden uyarlayarak: ("*We want the world and we want it ... Now / Now? / Now!*"): "HER ŞEYİ istiyoruz ve ŞİMDİ istiyoruz!" 1977 Kasım'ında şehir Kızılderilileri çevrelerince gelecek yıl Berlin'de toplanacak büyük alternatifler buluşmasının şiarı olarak ilan edilen, "hiçbir şey yapmamaya seyahat çağrısı"nın mesajı da buydu: "Düş gemilerimizi rengârenk bayraklarla donatıyor ve Güney'e yelken açıyoruz – Hiçbir-Şey-Yapmamanın sahiline (...)."[77]

Lakin *Scene* şimdilik hâlâ soğuk kuzeyde yaşıyordu ve RAF terörü, baskısının katlanılmaz hale geldiği hissedilen bir devlet ve kendi kaderini tayin edebildiği bir hayat talebinin arasına sıkışmıştı. Bu renkli, çokçehreli ve siyasal açıdan istikrarsız *Scene* RAF'ı nasıl değerlendiriyordu? Gizlilik şartlarında kendi içine kapanmış, Filistin kamplarında askerî talim görmüş şehir gerillasının "eylemleri" ve "bildirileri", daha önce değindiğimiz gibi, solu 1970'li yılların başlarından beri yoğun biçimde meşgul etmiş ve kutuplaştırmıştı.[78]

73 Bkz. Kasper, *Spontis*, s. 150-154.; bkz. Silke Mende, *"Nicht rechts, nicht links, sondern vorn". Eine Geschichte der Gründungsgrünen*, Münih, 2011, s. 196-212.

74 Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft*, s. 13.

75 Bkz. Geronimo, *Feuer und Flamme*, s. 65.

76 Daniel Cohn-Bendit, *Der große Basar: Gespräche mit Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell*, Münih, 1975, s. 165.

77 "Aufruf zur Reise nach Tunix", alıntılayan Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft*, s. 125 vd.; bkz. Michael März, *Linker Protest nach dem Deutschen Herbst. Eine Geschichte des linken Spektrums im Schatten des 'starken Staates', 1977-1979*, Bielefeld, 2012, s. 210-212.

78 Bkz. Belinda Davis, "Jenseits von Terror und Rückzug: Die Suche nach politischem Spielraum und Strategien im Westdeutschland der siebziger Jahre", Klaus Weinhauer vd. (ed.), *Terrorismus*

Birinci kuşağın tutuklanmasından sonra ise *Scene*'nin ve solun geniş çevrelerinin tartışmalarına, bir süreliğine "tecrit" karşıtı kampanya hâkim oldu. Başlarda olağanüstü katı olan, mahpusları normal ölçülerin ötesinde yalıtan tutukluluk koşulları, hücrelerden çıkan ve avukatların ustalıkla sahnelediği, dört açlık greviyle tahkim edilen uluslararası "imha hapsi" karşıtı kampanyanın dayanak noktasını oluşturuyordu. Kampanya, en az 15 RAF mahpusunun (hapiste) "aralarında etkileşim imkânı olan gruplar" oluşturma talebine destek veriyordu. Bu talep Stammheim'daki mahpuslara, sıradan tutuklular için erişilmez olan imtiyazlı şartlar sağlandığında da savunulmaya devam edildi. Şu da var ki bu imtiyazlar, Siegfried Buback cinayetinden ve özellikle 29 Eylül'de alelacele çıkarılan "İletişim Yasağı Yasası"ndan sonra açık bir şekilde geri alındı.[79] Tüm kampanyanın kilit bir ânı, 9 Kasım 1974'te ceza infaz kurumu Wittlich'te açlık grevindeki Holger Meins'ın kurum hekimlerince belli ki engellenmeyen ölümü oldu. Ölenin gösterilerde büyük pankartlarda bir ikon gibi taşınan ve hem çarmıha gerilmiş İsa'yı hem de Alman toplama kamplarında katledilen Yahudileri hatırlatan, açlıktan iskelete dönmüş resmi, Brigitte Mohnhaupt öncülüğünde RAF'ın ikinci kuşağını oluşturan kimi genç solcular için, onları yeraltına giden yola sevk eden tetiklenmeyi yaratmıştı.

Fakat bu yolu pek azı takip etti – ister RAF bünyesinde olsun, ister daha küçük ve daha az sıkı örgütlenmiş "2 Haziran hareketi"nde veya isterse yeraltında değil anonim olarak eylemde bulunan "Devrimci Hücreler"de. Ancak buna *Scene*'deki aktif sempatizanlardan ve çoğu durumda hakiki destekçilerden oluşan nicel olarak yaklaşık 2 bin kişiyi bulan daha büyük grubu da eklemeliyiz.[80] Radikal solun silahlılarla hiçbir bağlantısı olmayan (veya olmasını istemeyen) baskın çoğunluğu ise RAF tarafından siyasal bir tuzağa sürüklendiğini düşünüyordu: "*big* (büyük) dışarı çıkarmaca" –Schleyer'i kaçırma eyleminin RAF içindeki adı buydu– gibi eylemleri iyi gözle görmeseler bile, "sistem"e ve "devlet"e karşı azami kararlılıkla yürütülen "silahlı mücadeleyi" en azından fikren desteklemeleri mi gerekiyordu? Yoksa tam da bu eleştiri nedeniyle RAF'a karşı tavır almak mı lazımdı; ama o zaman da "imha hapsindeki yoldaşları" "sırtından vurmuş" veya siyasal olarak eylemsizleşecek ya da *de facto* (fiilen) "sistem"in tarafına geçmiş olmayacaklar mıydı? Sonuncusu uzun süre tasavvur edilemeyecek bir şeydi. *Scene* "siyasal tutsaklar" ve onla-

---

in der Bundesrepublik. Medien, Staat und Subkulturen in den 1970er Jahren, Frankfurt/M., 2006, s. 154-186.

79 Bkz. Petra Terhoeven, *Deutscher Herbst in Europa. Der Linksterrorismus der siebziger Jahre als transnationales Phänomen*, Münih, 2014, s. 241-338; Christoph Riederer, *Die RAF und die Folterdebatte der 1970er Jahre*, Wiesbaden, 2014. Bu konuda ayrıca (fazlasıyla tekyanlı) bir kaynak: Hans Magnus Enzensberger, Karl Markus Michel (ed.), *Kursbuch Nr. 32: Folter in der BRD. Zur Situation der Politischen Gefangenen*, Berlin, 1973.

80 Bkz. Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft*, s. 12.

rın "imhasını" hedefleyen devletin elinde kurban olarak gördüğü "RAF tutukluları" ile ilke olarak kayıtsız şartsız dayanıştı.[81] Mamafih seçilecek araçlarla ilgili erken bir aşamadan itibaren ihtilaf vardı. Mesela 1977 Mart'ında "Devrimci Hücreler" (Revolutionâre Zellen - RZ) Frankfurt am Main'da bir yargıcın konutuyla da bağlantılı olan bürosunda onu ve karısını öldürebilecek bir bomba patlatınca, *Pflasterstrand*'ın anonim bir yazarı "Aldatıcı Bir Bomba Gibi Ruh Hali" başlığıyla bayağı sert tepki gösterdi. Gerçi "böylesi saldırıların hemen ardından", "birileri tokadı yedi diye" sahiden "birçokları arasında kurumlu bir sevinç" hüküm sürerdi. Fakat bu hiçbir şekilde insanlara karşı ölümcül şiddet kullanmayı meşrulaştırmazdı: "Düşmanlarımızı ortadan kaldırmak değil, bizim istediğimiz; iktidarın ele geçirilmesinden sonra (adına devrim diyorlar) belli ki yeni düzenin bütün düşmanlarına kapısı açık olacak olan solun Gulag takımadasının[82] inşasına girişmeyi istemiyoruz."[83]

Anonim yazar –Daniel Cohn-Bendit miydi acaba?– böylelikle bir yıl önce Joschka Fischer tarafından formüle edilen argümantasyon hattını izliyordu; o da anonim olarak, sadece Frankfurtlu Spontiler adına ve Frankfurtlu "temizlik kıtasının" "ev mücadelelerinde" sınanmış militan bir üyesi olarak Sosyalist Büro'nun bir kongresinde solun aşmaması gereken bir kırmızı çizgi çekmeye çalışırken yapmıştı bu formülasyonu. Ulrike Meinhof'un 8 Mayıs 1976'da ölümünden sonra Frankfurt'ta yaşanan sert sokak çatışmalarında bir polisin ölümden döndüğü –ve Fischer'in cinayete teşebbüs suçlamasıyla tutuklandığı– sıralarda Spontiler, "şehir gerillasıyla aynı hataya düşmeye", yani "artık askerî güçleri ile siyasal tecrit edilmişlikleri arasındaki bağlantıyı görememeye" doğru "kafayı kırmış" gidiyorlardı. Gerçi Fischer şunu vurguluyordu: "Şehir gerillasındaki yoldaşlara basitçe mesafe koyamayız, çünkü o zaman kendimize mesafe koymamız gerekir." Ama Frankfurtlu Spontiler'in silahlı gruplar tarafından bir tuzağa, yani Fischer'e göre, kendi pozisyonlarıyla acı verici bir "çelişkiye" kıstırıldıkları aşikârdı: Ya RAF'a mesafe koymaktan ötürü siyasal "umutsuzluk" – veyahut "kör eylem çizgisini" sürdürmek.[84] Bu siyasal ikilemden çıkış için tasavvur edilebilecek tek yol ve şiddeti mahkûm etmenin de tek ölçütü Fischer'e göre "direniş" ile "farklı bir yaşam"ın RAF'ta olduğu gibi birbirinden ayrışmaması gerektiği talebi idi. Onun 1976'da yaptığı, 1977 Şubat'ında Sosyalist Büro'nun dergisi *links*'te yayımlanan empatik "Römerberg konuşması", bu nedenle şu şükran dolu sözlerle bitiyordu: "Tam

81 Bkz. "Hungerstreik", *Pflasterstrand* 8 (1977), s. 14-20, keza "Stammheim/Hungerstreik", *Pflasterstrand* 9 (1977), s. 23-27.

82 Sovyetler Birliği'nde Stalinizmin namlı cezai çalışma kampı – ç.n.

83 "Trügerische Bombenstimmung", *Pflasterstrand* 7 (1977), s. 12-13.

84 Frankfurter Spontis (Joschka Fischer), "Uns treibt der Hunger nach Liebe, Zärtlichkeit und Freiheit...", *links* 85 (1977), s. 17-18, alıntı s. 17.

da yeraltındaki yoldaşlarla dayanışma içinde olduğumuz, kendimizi onlara sıkı sıkıya bağlı hissettiğimiz içindir ki, buradan onları bu ölüm yolculuğuna son vermeye, 'silahlı öztecritlerinden' buraya, aşağıya inmeye, bombaları ve taşları bir kenara bırakmaya ve tekrar farklı bir hayat uğruna direnmeyi benimsemeye çağırıyoruz."[85]

Scene'de birçokları "yeraltındaki yoldaşların" şiddetinden sahiden irkiliyordu, fakat sadece mesela Göttingen'de çıkan *Graswurzelrevolution* (Tabandan Devrim) dergisi gibi bir azınlık, açıkça "şiddetsizlik" propagandası yapıyordu.[86] Özellikle Berlin, Frankfurt ve Hamburg'daki, ama aynı zamanda Göttingen ve Marburg'daki şehir Kızılderililerinin çoğunluğu, kendi "militanlıklarının" imkânı üzerinde ısrar ediyordu; nükleer santral karşıtı gösterilerde veya işgal evlerinin boşaltılmasında sıkı donanımlı polise karşı taş, "sapan" veya molotofkokteyllerinin kullanımı demekti bu.[87] Silahlı öncülerin şiddetine karşı 1976'dan itibaren yavaş yavaş kendini kabul ettiren reddiye, bu nedenle, sadece hapisteki "yoldaşlarla" dayanışmanın sürmesinden ötürü değil, "militanlıkta" ısrar edilmesinden ötürü de pekâlâ çoğul anlamlı, muğlak idi.

Siegfried Buback cinayetinden sonra nisanda Göttingen'de bir öğrenci dergisinde siyasal şiddet meselesiyle ilgili gayet açıkkalpli bir "anma" biçiminde alınan tavrın hızla ünlenmesi ve ülke çapında skandallaştırılması da bunun işaretiydi. Metnin altında anonim bir "Mescalero" imzası vardı; sadece Karl May'ın Winnetou'sunun[88] mensubu olmakla kalmadığı, bir arkadaşının verdiği bilgiye göre, "İspanyolların 'sulhüne' başkalarından daha uzun süre direnen" Apaçi kabilesine ait bir isimdi bu.[89] Bu "Anma"da yazar girişte şu ikrarda bulunuyordu: "Gizli gizli sevindiğimi saklayamıyor ve saklamak da istemiyordum (ve istemiyorum)" – Mescalero'nun hayvan avı diliyle ifade ettiği üzere, "Buback'ın indirilmesinden" duyulan sevinçti bu. Şunu da itiraf ediyordu: "Uzun bir süre boyunca (birçoklarımız gibi) silahlı mücadele yürütenlerin eylemlerinden hoşlandım da (...); bir sivil olarak asla eline bir tüfek almamış, bir bomba patlatmamış biri olarak yaptım bunu."[90] Fakat anonim yazar peşinden metinde adeta performatif bir dönüşle, önce böylesi eylem-

85 *A.g.y.*, s. 18.

86 Bkz. mesela "Gewaltfreie Besetzung in Grohnde", *Graswurzelrevolution* 30-31 (1977), s. 1.

87 Bkz. Karrin Hanshew, "'Sympathy for the Devil?' The West German Left and the Challenge of Terrorism", *Contemporary European History* 21:4 (2012), s. 511-532.

88 Karl May (1842-1912) Almanya'da Kızılderilileri romantize eden gençlik macera romanları yazarı; Winnetou onun bu romanlarının başkahramanı – ç.n.

89 Hajo Karbach, "Wir haben was gesagt", *Graswurzelrevolution*, 32 (1977), s. 28.

90 Mescalero, "Buback - ein Nachruf", Johannes Agnoli vd. (ed.), *'Buback - ein Nachruf'. Eine Dokumentation*, Berlin, 1977, s. 3-6, alıntı s. 3; bkz. Peter Brückner, *Die Mescalero-Affäre. Ein Lehrstück für Aufklärung und politische Kultur*, Hannover [1977].

lerin sola zarar vereceğine dair taktik mülahazaya geçiyor, sonra da terörist şiddetin açık reddine varıyordu – mamafih "militanlık" iddiasını bırakmadan ve dost-düşman arasında keskin bir ayrım yapmaktan geri durmadan: "Sosyalizme giden yolumuz (bence: anarşi) cesetlerle döşenemez. (...) Ki, böyle eyleyen solcular, Buback'ların katil suratını edinmesin."[91] Her ne kadar yazının sonunda terörist şiddete reddiye açık seçik görünse de, "Anma"nın bu ve bunun gibi pasajlarında Göttingenli Mescalero genelde *Scene*'nin şiddetle ilişkisini de kateden o karanlık pırıltılı muğlaklığı, o *double bind*'ı (çifte açmaz) sergiliyordu.

Marjinal bir öğrenci gazetesinde çıkan bu kısa metin büyük ilgi uyandırdı. Yayıncı hakkında suç duyurusunda bulunuldu, "Anma"nın iktibasına mahkemece yasak getirildi; sol kitabevlerinde, matbaalarda, parti bürolarında, öğrenci temsilciliklerinde ve ev cemaatlerinde yüzlerce ağır silahlı polisin katıldığı aramaların yapılıp malzemeye el konulması haftalarca sürdü. Bu "Geğirme" (Mescalero kendi metni hakkında böyle diyordu) ile ilgili yer yer basbayağı histerikleşen medya ilgisi, tamamen "gizli gizli sevinme"ye sabitlenmişti. Weimar ve Nazi mukayeseleri gırla gidiyordu ve "Anma" toplamda "birçoğumuzun" sahiden RAF'a sempati duyduğunun delili olarak görünüyordu. Bilim alanından sorumlu Berlinli senatör Peter Glotz (SPD) bunun hatta beş üniversite öğrencisinden biri için geçerli olduğunu tahmin ediyordu.[92] Mescalero'nun "Anma"da terörist şiddete mesafe almasına, bu medya ikliminde pek az kulak veriliyordu.

Hanns Martin Schleyer'in ve Lufthansa uçağının kaçırılmasıyla beraber *Scene*'de yürüyen "şiddet sorunu" tartışması yoğunlaştı – ve ağrı eşiğini zorlayacak kadar ihtilaflı bir hale geldi. Bu, *Scene*'nin tamamını temsil etmemekle beraber birçok fragmanını göz kamaştırıcı haliyle yansıtan *Pflasterstrand*'da bile bariz biçimde görünüyordu. Schleyer'in kaçırılmasından kısa süre yayın kurulu "Schleyer Düşerse..." başlığı altında şu saptamayı yapmıştı: "Dört aynasızı gebertmek, bizim hayat deyince tasavvur ettiğimizden başka her şeye benziyor. Öte yandan bu kalifiye katiller ateş de ettiler ve yükleniyorlar, hapiste içimizden birileri ardı ardına ölüyor." Bu, "silahlı mücadele" savunucularının mantığına gayet yakındı. Yayın kurulu ayrıca temmuz sonunda Creys-Malville'de yapılan nükleer reaktör karşıtı gösteride polisin yoğun şiddete başvurması üzerine yaşanan şiddetli çatışmaları hatırlatıyordu: "Malville'de olup da yoldaşların nasıl katledildiğini veya polis mermileriyle ellerinin ayaklarının parçalandığını görmüş olanlar, Kölnlü aynasızlar için

91 Mescalero, "Buback - ein Nachruf", s. 6.

92 "Spiegel Gespräch: 'Jeder fünfte denkt etwa so wie Mescalero'. Berlins Wissenschaftssenator Peter Glotz über Sympathisanten und die Situation an den Hochschulen", *Der Spiegel*, Nr. 41, 3.10.1977, s. 49-63.

ağlamayacaktır – her ne kadar otomobillerden sarkmış cesetleri gördüğümüzde her birimizin nefesi kesilmiş olsa da." Peki ama bu çelişkili imge ve algılamalardan nasıl bir sonuç çıkarmak lazımdı? *Pflasterstrand* yayın kurulu da bilmiyordu bunu: "Bunlar sadece ortamdaki çelişkiler değil, kendi içimizdeki çelişkiler!"[93]

Fakat aynı sayıdaki bir başka makaledeki argümantasyon da benzer derecede karışıktı. Gerçi bu makale de bir yandan "silahlı solun varlığı nedeniyle egemenler için baskı işletmesinin artık daha emniyetsiz hale geldiğini" söylüyordu: "Kişisel açıdan da daha emniyetsiz hale gelmişti. Nice Buback'lar ve nice Ponto'lar vardı, baskı aygıtına katkıda bulunan birçokları vardı." Bu kulağa bir tehdit gibi geliyordu. "Fakat diğer yandan," diye sürdürüyordu anonim yazar, "silahlı mücadele" "egemenlere", "'terôristlerin sızdığı' ileri sürülen yurttaş inisyatiflerine varıncaya kadar bütün toplumsal hareketleri ezme" bahanesi veriyordu, bu da bütün solun mücadelesi için bir tehditti.[94] Bu artık sadece taktik bir mülahaza değil, *Scene*'de hadiselerin seyri içinde giderek daha yaygın biçimde gerilla siyasetinden duyulan ilkesel bir şüphenin işaretiydi. *Pflasterstrand*'ın bir sonraki sayısı alışılagelen tarihte çıkmadı, çünkü yayın kurulu gittikçe artan kriz karşısında "öylesine felç olmuştu ki", "*olanlar üzerine* düşünmekten ve konuşmaktan başka yapacak bir şey yoktu".[95] 20 Ekim tarihli sayıda, sürmekte olan kafa karışıklıklarını şu başlık altında belgelediler: "Kafamızdan fragmanlar. Pazar 16 Ekim. Yazı kurulunun içinden ve dışından, hızlı bir makale". Fakat olanca kafa karışıklığına rağmen, RAF'la ipleri kesin olarak koparmaktan geri duramamışlardı artık: "Artık anlayamamanın sınırları bizde gayet akışkandır. Kimilerinde Stockholm'dü bu (1975'teki elçilik baskını), kimilerindeyse Buback, Ponto veya Köln. Fakat en geç Lufthansa yolcularının kaçırılmasından sonra hepimiz sınıra geldik dayandık."[96]

Pflasterstrand yayın kurulu ve o sayıya yazı veren birçok yazar, şimdi açıkça hadiselere ve iki taraftaki aktörlere, ama öncelikle "silahlı kahramanlara" mesafe koyma çabasına girdi.[97] Gerçi yayın kurulunun bir üyesi, bir panel vesilesiyle "RAF'a Sosyalist Büro üslubuyla, Protestan ve Katolik kiliseleri üslubuyla, profesörler kliği vs. üslubuyla Spontiler'in yüksek makamı adına mesafe koymayı" reddetmişti.[98] Bir "Frankfurtlu yoldaş"ın Sosyalist Büro'ya

93 "Wenn der Schleier fällt... Die BRD vor einer neuen McCarthy-Ära? Redaktionelles Vorwort zu dieser Nummer", *Pflasterstrand* 16 (1977), s. 15.

94 "In dieser Lage sind wir", *Pflasterstrand* 15 (1977), s. 25 vd.

95 Bir Kanunsuz, "Zur Lage II", *Pflasterstrand* 16 (1977), s. 17 vd., alıntı s. 17.

96 "Fragmente aus unseren Köpfen. Sonntag, 16. Oktober. Schnelle Artikel von außerhalb und innerhalb der Redaktion", *Pflasterstrand* 17 (1977), s. 27-31, alıntı s. 27, 29.

97 Bir Kanunsuz, "Zur Lage II", s. 17.

98 *A.g.y.*, s. 18.

yolladığı bir "açık mektup"ta yazdığı gibi: "Şayet ortak bir geçmişimiz varsa, ki RAF'ın en azından eski kuşağı ile var" idi, o zaman "böyle laubali bir mesafelenme edimiyle, bu devletin hepimizi sıkıştırdığı ve RAF'ın da sonunda geçiverdiği bu yasallık eşiğinde dünyanın basitçe ikiye ayrılamayacağını unutturmaya kalkmak, ucuz bir şey"di![99] Nitekim böyle karmaşık bir dünyada başka bir yazarsa, "RAF mahpuslarının Schleyer'le değiş tokuş edilmesine açıkça sevineceğini" söylüyordu. Fakat bunun da sonuçları olmalıydı; doğrudan gerillaya hitaben şöyle diyordu: "Ondan sonra silahları fırlatın atın, ondan sonra Almanya'daki durumu kavrayın, somut hayata yaklaşın, metropollerde anti-emperyalist silahlı mücadele teorilerinize mesafe koyun, mücadeleniz soyuttur, burada yaşayanların küçük mücadeleleriyle hiçbir alakası yok, artık benimle de bir alakası yok (...)."[100]

İşin bir yanı buydu: Bu "mücadele"nin "benle", "burada yaşayanların küçük mücadeleleriyle" ne alakası olduğuna dair Sponti sorusu. İşin başka bir yanında ise, RAF terörü ile polis şiddetinin işlevsel açıdan benzer olduğuna dair, keza yeni olmayan itham vardı; bunu özellikle Mescalero *Pflasterstrand*'da yayımlanan iki bildiride genel olarak daha serinkanlı ve analitik biçimde öne çıkarmıştı. İlkin, Buback "anması"na ilave edecek bir şeyi olmadığını söylüyor, ardından akademik tedrisattan geçtiği belli olan ve teorik açıdan gelişkin bir üslupla devam ediyordu: "Aygıtın dışında olduğunu zanneden ve ona acımasız bir savaş ilan etmiş olan terörist, aslında o aygıtın bir işlevidir, makinenin bir uzantısıdır, onun aynı zamanda hem parçası hem ürünüdür". Mescalero bu nedenle "karanlık bir vizyon olarak ufukta 1984'ün belirdiğini" görüyordu: topyekün kontrol altında bir "kışla toplumu" idi bu; orada "arada sırada hâlâ yanlışlıkla bir-iki seğirme" olacaktı, bunlar "silahlı mücadele ilan edecek ve mücadele ettiklerini ileri sürdükleri gösterinin bir parçasından ibaret kalacaklardı sadece".[101]

Sırf *Pflasterstrand*'da yayımlanmış olan muhtelif pozisyonları ve tavır alışları bile fazlaca sistematize etmekten sakınmak gerekir. *Scene* rengârenkti. Gerçi intihar bulgusuyla ilgili yaygın şüpheler, "egemenlere" yönelik nefreti ve "RAF mahpuslarıyla" dayanışmayı bir defa daha kuvvetle alevlendirmişti – *Scene*'nin sınırlarının da ötesinde. Fakat RAF'ın "mücadelesinin" "benimle ne ilgisi olduğu" sorusu ve RAF ile polisi had safhada silahlandıran devletin aynı madalyonun iki yüzü olduğu, aynı şiddet sarmalının ters failleri olduğu değerlendirmesi, siyasal durumu esastan yeniden değerlendirmenin ve yeniden tanımlamanın ilk dayanak noktalarıydı. Kasımda her zamanki gibi

99 Frankfurtlu bir yoldaş, "Liebe Genossen vom sb!! (Offener Brief an das Sozialistische Büro in Offenbach)", *Pflasterstrand* 16 (1977), s. 29 vd., alıntı s. 30.

100 "Die Menschen sollen um des Staates willen da sein...", *a.g.y.*, s. 20 vd., alıntı s. 20.

101 Mescalero, "No. 3: SCHLEYER - kein Nachruf", *a.g.y.*, s. 22 vd.

anonim bir yazar, muhafazakâr medya ve siyasetçiler tarafından sık sık kullanılan "sempatizan bataklığı" veya basitçe "bataklık" ifadesini yeni bir okumaya tabi tuttu. "En geç 1973'te," diye yazıyordu, "rota belirlenmiş, sokağın çıkmaz sokak olduğu fark edilmişti. Klasik siyaset anlayışı, yani kitlelerin devlete meydan okuması, egemenlik yapısının müştereken imha edilmesi, bir kenara fırlatıldı." Çünkü o zaman "özerklik dönemi" açılmış, yani "kendi ihtiyaçlarından ve arzularından yola çıkarak bir ad takınmaya (...), ilk sıraya öznelliği koymaya" başlanmıştı.[102] Bu, Spontiler'in programı ve pratiğiydi – ve onlar için "bataklık" ifadesi münasip bir tanımdı. Çünkü "bataklık kavramıyla doğrudan doğruya devrimcilik kalıbını yoklamaya çalışan yeni bir felsefe kastediliyordu." Modern devrim kavramı etrafında inşa edilen çelişkileri ve söylemsel sabitlemeleri sorgulayan bir felsefeydi bu. Yazar şöyle devam ediyordu: "Deleuze bunu rizom diye tanımlamıştı, yani sayısız içiçe geçmelerle, düğmelenmelerle, borularla, çapraz bağlarla, dallanmalarla, kaçış çizgileriyle bir köksap yapısı. Rizom botanik açıdan fiilen bir bataklık bitkisidir, muhtelif dallarını ve ağlarını çamurun içine uzatır. Yani devlet bataklıktan söz edince, onun duvarlarının arasından uzanan bütün alternatif girişimleri kastediyor – ister kadınlar olsun, ister çocuklar, yaşlılar, eşcinseller, erkek grupları, dağınık solcular, sinemacılar veya bölgeciler."[103] Burada kendini duyuran envai çeşit gruba ayırarak tasnif etme eğilimine bu kitabın seyri içinde geri döneceğim. Her halükârda "bataklık" yazara açık seçik sınırları ve yapıları olmayan tanımlanamaz bir arazi gibi görünüyordu; "saha ve örgü kavramları" da "hoşuna" gidiyordu, çünkü "tamamıyla açık" idiler. İronik bir ciddiyetle çıkarılan neticeye göre, böylesi kavramlarla "devlet düşüncesine yeni bir hassasiyet" gelecekti, "bu bakımdan, kesinlikten uzaklığıyla, kolayca sınırlanmaya izin vermeyen fenomene yakın düşüyordu". Devlete kilitlenmiş ve devlete karşı mücadele eden sol ise, tıpkı devlet gibi, bataklığı ve "arzuların çoğulluğunu" kurutmaya azmetmişti.[104]

Olumlu bir anlamlandırmayla "bataklık"tan söz etmek, gerçi kitleler, devlet ve devrimle ilgili geleneksel sol anlayışı gömüyor, fakat bu mutlaka gerillayla ipleri koparmak anlamına gelmiyordu. Anonim bir "Viva Medusa", Schleyer'in kaçırılması sırasında uluslararası basına ve ortam dergilerine, ayrıca Heinrich Böll'den Simone de Beauvoir ve Jean-Paul Sartre'a kadar filozoflara ve yazarlara, ayrıca Şansölye Helmut Schmidt'e hitaben, RAF'ı ve özellikle onun militan kadın üyelerini savunan öfkeli bir metin kaleme almıştı. *Pflasterstrand* bu metni mesafe koyarak, "okur mektubu" olarak yayımladı: "Dikkat edin, eğer bizi rahatsız ederseniz sizi bir yerde kıstırırız! Bizi: (...) kadınları, oğulla-

102 "Sumpf", *Pflasterstrand* 19 (1977), s. 16 vd.

103 Bkz. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Rhizom*, Berlin, 1977.

104 "Sumpf", s. 16.

rı, çocukları, yaşlıları, delileri, suçluları, teröristleri, anarşistleri, eşcinselleri, sol radikalleri – tek kelimeyle: biz dışlananları, *bizi*, hayatın sempatizanlarını, nafile kurutmaya çalıştığınız düşlerimizin bataklığını."[105] Fakat hemen peşinden bu bildiriye bir cevap geldi. Yine anonim "Metropolitan Women" (Metropol Kadınları) imzasıyla bir grup şöyle alay ediyordu: "Metropolün orta yerinde herhangi bir köşeden bir kadın, 'Ama ben düşünmek istemiyorum!' diye haykırıyor (...)". "Ranke-Graves, Yunan Mitolojisi I ve II"ye ve "Fransız yapısalcılığının temsilcilerine" atıfla, Medusa'yı serinkanlı bir dille "kafası kesilmiş kadının eşanlamlısı; düşünmeyen ve duygusallığı olmayan kadın" diye tanımladılar. Kendini Medusa olarak stilize etmek, kendi bedeninde eril saldırganlığın ifasıydı. Oysa bu siyasal meşruiyetini çoktan kaybetmişti: "Ponto'yu öldürmek, Schleyer'i kaçırmak mümkündür, fakat değmez. Ütopya eksik. Bu eylemler," diye yine Deleuze'e dayanarak devam ediyordu "Metropolitan Women", "eril arzu makinelerinin tek boyutluluğunu" kanıtlıyordu.[106]

Bu grup ağustosta Münihli Trikont Yayınevi'nin çıkardığı *Autonomie* (Özerklik) dergisinde grotesk makyajlı yüzlerini gösteren fotoğraflarıyla, ayrıca yeni bir tarzda sol eril rasyonalitesine kafa tutan bir dille kamuoyu önüne çıkmıştı: "Bizi beden ile ruh, akıl ve duygu, gündüz ve gece arasında bölmeye çalışan bir tarih ve hesapçı akla uzun süre tabi olduk." Amblem olarak Sfenks'i seçmişler, arzunun uçurumlarıyla ilgili bütün korkularını yitirmişlerdi. Manifestoları "gökyüzünün yeryüzüne düştüğünü" ilan ediyordu ve "devrim saklı değil[di] artık."[107] Hangi devrim? Belli ki, solun nicedir umduğu devrim değildi.

Sponti Joschka Fischer de devrim umudunu terk etmişti. *Autonomie*'de yayımlanan ilkelere dair bir makalede bunu büyük harflerle ilan etti: "DEVRİMCİ HAREKET OLARAK İÇERİK BAKIMINDAN BATTIKÇA, O KADAR FAZLA MİLİTANLIK VE ŞİDDET TRİBİNE GİRDİK."[108] Fakat Fischer bu şiddeti *Scene*'de daha evvel hemen hiçbir adamın kullanmadığı kelimelerle eleştiriyordu. Sembol yüklü bir şekilde, bir duşun altında, birisinin penisini silah gibi fotoğrafçıya doğrulttuğu çıplak erkeklerin yer aldığı bir görselin eşlik ettiği uzun metninin bir pasajında Fischer, "Kızıl Ekim"den Küba devrimine bütün devrimlerin daima şiddet cinnetleri nedeniyle çöktüğünü söylüyor, ancak yine de devrimci solda ciddi bir çelişki görmüyordu: "Bütün

105 Viva Medusa, "Gewaltige Frauen - Unter der Oberfläche beginnt der Untergrund", *Pflasterstrand* 15 (1977), s. 33 vd.

106 Metropolitan Women, "Die Metropolitan Women sind keine Medusen", *Pflasterstrand* 17 (1977), s. 16.

107 Metropolitan Women, "Der Himmel ist auf die Erde gefallen. Die Revolution ist nicht mehr verborgen", *Autonomie* 8 (1977), s. 18-23.

108 Joschka Fischer, "Vorstoß in 'primitivere' Zeiten / Befreiung und Militanz / Von Mann für Mann / Plastic People", *Autonomie* 5 (1977), s. 52-64, alıntı s. 65.

bunların makine intizamıyla vuku bulmadığına, sadece çürümüş toplumsal yapıların sonucu olmadığına, aksine orada insanların, kanıyla canıyla öznelerin eylemde bulunduğu veya talimat yahut emirle eylediklerine asla, asla aymadık hiçbir zaman – üstelik bunlar her zaman 'gökyüzünün gri yarısı' idi, erkekler yani!" "Kadın hareketi," diyordu Fischer, militan erkeklerden çok daha radikal değil miydi, çünkü kadınlar erkeklerin aksine "gündelik hayatı devrimcileştirmeye" çalışıyorlardı. Bu bakış açısından, Fischer'in militan Spontiler için çıkardığı bilanço yere yıkıcı idi: "Biz (...), çıkmaz sokağa girmiş devrim patriyarkları, sona geldiğimizi hissediyoruz. O zaman sana ne kalıyor geriye, (...) kendini kadın hareketinin ve suskun çocukların ERİL KENDİLİĞİMİZİ yok eden bu radikal eleştirisine açmaktan, onların içerikleriyle ve deneyimleriyle yüzleşmekten başka?"[109]

Bir şeyler sahiden sona eriyor gibi görünüyordu – ve aynı zamanda yeni başlıyor gibi de görünüyordu, izleyen iki bölümün göstereceği gibi. Yeni bir dil işitilir hale geliyor, yeni kitaplar okunuyordu – bunlardan da bahsedeceğiz. Schleyer'in ve Stammheim'daki mahpusların ölümünden hemen sonra yayımlanan *Pflasterstrand* sayısının editoryalinde yazı işleri şu tespiti yapmıştı: "Şimdi diyoruz ki: Şehir gerillası siyaseti bitmiştir ve bunu yeraltındaki ve mahpustaki yoldaşların da kavraması gerekiyor."[110] Ortamın, muhtelif köşelerden muhtelif projelerle ilgili küçük ilan ve haberlerin de gösterdiği çokçehreliliği, "renkliliği" şimdi tekrar ön plana çıkmalıydı. Aynı sayının "Yazı işlerinden" notunda yayın kurulu *Scene*'den yine küçük projelerinden bahsetmelerini talep ediyordu – "Yeter ki cesaret edin!". Ve şu bilgiyi veriyordu: "Bu arada, abone kayıtlarımızı bilgisayara aktardık, abone olmak her zamankinden daha uygun."[111] *Pflasterstrand*'ın 1977 Aralık başındaki sayısının altbaşlığı da şöyle olacaktı: "Düş Görenler İçin Gazete."

Entelektüeller

Scene'de sorulan soru, siyasetin, "direnişin" ve insanın kendi hayatının nasıl bağdaştırılacağı idi. Ortam dergilerinin anonim yazarlarının birçoğu gerçi açıkça görünür şekilde teorik tedrisattan geçmişti ve entelektüel maharete sahipti, fakat kendi adlarıyla ve münhasıran entelektüel faaliyetlerine odaklanarak öne çıkmıyorlardı. Entelektüeller ise meslekleri icabı ve özalgılarına uygun olarak, kamusal tavır alışlarında ve konuşmalarında kendi özel hayatlarıyla değil, bütün olarak toplumla meşgul oluyorlardı. Entelektüel olmak, 19. yüzyılın sonundan beri, yazar, filozof veya benzer türde bir zihin

109 *A.g.y.*, s. 58 vd.

110 "Editorial", *Pflasterstrand* 17 (1977), s. 1.

111 "Hausmitteilung", *a.g.y.*, s. 2.

emekçisi olarak akıl adına kamusal meselelerle ilgilenmek, muktedirlerin iktidarına karşı genel ilkelerin ve evrensel değerlerin itirazını yöneltmekti. Entelektüellerin salahiyet sahası, toplumsal-siyasal koşulların durumu idi ve görevleri, gerçekliği aklın talepleriyle ölçmekti. Entelektüeller tanım gereği "eleştirel"diler. Gereksiz kelime fazlalığı görülen "eleştirel entelektüel" formülü ve "sol entelektüel" bileşiği, 1960'lı yıllarda salgın gibi yayıldı; dönemin bu anlamda prototipik ve aynı zamanda en etkili entelektüeli filozof ve yazar Jean-Paul Sartre'dı. Daha genç olan felsefeci ve tarihçi Michel Foucault 1977 ilkbaharında İtalya'da yayımlanan bir konuşmasında kuşkusuz onu kastederek biraz alaycı bir şekilde şöyle demişti: "Uzun süreden beri 'sol' denen entelektüel sözü aldı. O, hakikatin ve adaletin efendisi sıfatıyla konuşma hakkına sahip biri olarak görülüyor. Ona kulak verildi veya o, 'evrensel'in temsilcisi olarak kendisine kulak verilmesini istedi. Entelektüel olmak, bir parça, herkesin vicdanı olmak gibiydi."[112]

Banal bir durum olarak, liberal ve muhafazakâr entelektüellerin de bulunuyor olması, kavramın bu baskın kullanımı nedeniyle neredeyse perdelenmişti. Bir entelektüelin –"hakikati ve adaleti" değil de– şu veya bu biçimde statükoyu savunacağını tasavvur etmek, birçoklarına adeta oksimoron gibi görünüyordu. Başka deyişle, söylemsel ilişkiler biraz karışıktı; yine de şematik bir şekilde şunu söylemek mümkündü: Kendilerini adeta doğal bir şekilde "evrensel" veya Frankfurt Okulu'nun deyişiyle "pozitivistçe ikiye bölünmüş" akla değil de "tözsel" akla dayanıyor sayan sol entelektüeller; böylelikle hâlâ burjuva-devrimci kökenli olup Marksizm tarafından geliştirilerek tarihin zorunlu olduğu tasavvur edilen gidişine inanmaya varabilen düşünce geleneğini izliyorlardı. Buradan devrimci sonuçlar türetilebiliyor, hatta "entelektüel devrimci olarak" görünebiliyordu.[113] Lakin evrensel bir akla atıf yapmak, pekâlâ hukuk devletiyle uyumlu bir çehreye de bürünebilirdi; mesela "sosyalizme geçişin" demokratik biçimde gerçekleşmesi gerektiği tasavvuruyla olabilirdi bu. 1977 sonbaharında, özellikle sol liberal entelektüel anaakım içinde, hukuk devletinin gayet acil bir mesele olarak hissedilen kararlı bir savunusu kendini gösterdi; yasal olarak düzenlenmiş prosedürlerin ve siyasal müzakere süreçlerinin, devlet erkinin veya devrimci aklın her türlü dayatmasına karşı önceliği olmalıydı.

Siyasal yelpazenin öteki tarafında ise muhafazakârdan kararlı sağcılığa uzanan entelektüeller ve edipler olan Martin Heidegger, Carl Schmitt ve

112 Michel Foucault, "Gespräch mit Michel Foucault", aynı yazar, *Microfisica del potere: Interventi politici*, (ed.) Alessandro Fontana ve Pasquale Pasqualino, Torino, 1977, tekrar basımı Michel Foucault, *Schriften. Dits et Ecrits, Band III:* 1976-1979, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald - Jacques Lagrange'ın katkısıyla, Frankfurt/M., 2003, s. 186-213, alıntı s. 204 vd.

113 Jean-Paul Sartre, Philippe Gavi, Pierre Victor, *Der Entelektüel als Revolutionär. Streitgespräche*, Reinbek, 1976.

Ernst Jünger, keza Joachim Ritter ve öğrencileri Hermann Lübbe ile Odo Marquard; Fransız Devrimi'nden beri sari olan modernliğe eleştirel yaklaşan düşüncenin sınır boylarında, tam da mevcut olanın eleştirisini "akla" dayandırmanın doğal kabul edilişini kuşkuyla karşılıyorlardı. Bu kuşku reaksiyoner/gerici haliyle, hukuk devletinin temel ilkelerini, düşmanlarına karşı olanca gücüyle kendini savunan güçlü devlet talebi lehine feda etmeye yol açabilirdi. Böylesi talepler de Federal Almanya'nın sonbaharında pekâlâ gayet yaygındılar. En nihayet, aklın evrenselliğinden duyulan kuşku, eski aydınlanmacı vaat karşısındaki asla reaksiyoner/gerici olmayan ve devri geçmiş sol-sağ şemasına kolayca oturtulamayan şüpheden de kaynaklanıyor olabilirdi. Bu kuşkuya, görmüş olduğumuz gibi, Spontiler arasında veya kadın hareketi içinde de rastlanabiliyordu ve ilhamını, kendileri de Nietzsche ve Heidegger'den ilham almış olan bazı Fransız filozofların akıl eleştirisinden alıyordu. Bunlar başlangıçta sadece kenarda köşede işitilen seslerdi, fakat gitgide kendilerini duyurmaya başlıyorlardı. Ve kısa sürede eleştiriyi de tahrik ettiler; mesela henüz 1976'da Foucault, Deleuze veya Derrida gibi "postmodern" entelektüellerin "ihanetine" bela okuyan Jean Améry'nin eleştirisini.[114]

Evrensel akıl, şiddet ve hukuk devleti üzerine bu karışık tartışmaları, aynı oranda hem RAF, hem de devletin teröre gösterdiği tepki alevlendirmişti. RAF açısından hapishane koşullarının iyileştirilmesi "mücadelesi" bakımından belirleyici mesele, talepleri için sadece *Scene*'nin "dayanışmasını" değil, ünlü entelektüelleri de seferber etmeyi başarıp başaramayacağı idi. Bunu pek de nadir olmayan bir şekilde başarması ve birçok entelektüelin "egemenlere" karşı vurgulu bir şekilde mesafe koyması ve polisin tahkimatını eleştirmesi nedeniyle; sol entelektüeller henüz 1960'ların sonları ila 1970'lerin başlarında, ama asıl bariz biçimde Buback ve Ponto cinayetlerinin ardından, silahlı grupların akıl verenleri, "sempatizanları" ve onların yolunu açanlar diye karalanmışlardı. Tıpkı Spontiler gibi, alışılmadık derecede gerilimli, çelişkili bir siyasal sahada hareket ediyorlardı ve birçok zaman sahiden "silahlı mücadeleyi" reddetmek ile RAF'la "dayanışmak arasındaki *çifte açmazdan*" uzak değildiler. Mahpusların 1977 Nisan'ındaki dördüncü açlık grevi vesilesiyle avukatlar ve destekçiler, "yargı makamlarına açık mektup"[115] için çok sayıda entelektüelin imzasını toplamayı başardılar. Bunların arasında Jean-Paul Sartre –o hatta 1974'te Andreas Baader'i hapishanede ziyaret etmişti– ve zamanın en ünlü Marksist filozofu olan Ernst Bloch'un yanı sıra, Rudi Dutschke, Ossip Flechtheim, Erich Fried, Félix Guattari, Herbert Marcuse ve birçok başkaları vardı. Rudi Dutschke henüz bir yıl önce Sosyalist Büro'nun Frankfurt'taki

114 Jean Améry, "Ein neuer Verrat der Entelektüeln", *Die Zeit*, 28.5.1976 (sayfa numarası yok, zeit.de).

115 "Offener Brief an die Justizbehörden von Bund und Ländern", *Pflasterstrand* 9 (1977), s. 24.

bir kongresinde "'Stammheim'ın uluslararasılaştırılması'" üzerine yaptığı konuşmada –*links* dergisi Şubat 1977'de metnini yayımlamıştı– alengirli teori Almancası ile ama yine de gayet açık seçik, RAF'la "dayanışmasının" altını çizmişti: "RAF siyasetini her zaman ilkesel olarak reddettim, fakat bu, herhangi bir eleştirel dayanışma kavramının ciddiye alınabilmesi bakımından kaçınılmaz olan dayanışmamı ifade etmemi engellemedi."[116]

Her ikisini bir arada gerektiren –"dayanışma" *ve* "ilkesel ret"–, fakat birisinin ötekisinin ayağına dolandığı bu *çifte açmaz*, anlamak ve eleştiri, somut eylemlerden duyulan tiksinti ve onların saiklerinin meşrulaştırılması arasındaki ikiliklerin muğlak suretine bürünebiliyordu. En azından muhafazakâr filozof Hermann Lübbe eylülde *Merkur* dergisinde terörizmin zihniyet dünyasındaki şeceresine dair bir denemesinde böyle akıl yürütüyor,[117] delil olarak da Erich Fried'in bir şiirini alıntılıyordu. İngiltere'de yaşayan bir şair ve Shakespeare çevirmeni olan Fried, Siegfried Buback cinayetinden birkaç gün sonra *Pflasterstrand*'ın kapağında "Bir Gidene Kaside"sini yayımlanmıştı. Şiirde, eyleme gösterilen anlayış ve kurbanı karşısındaki soğuk horgörü, kurşunların yarattığı dehşeti bastırıyordu:

Ne diyeyim
ölmüş bir insan hakkında
caddede yatan
kurşunlarla paramparça
(...)
O bir parça et
hak işlediğine inanmıştı
ve haksızlık ediyordu
(...)
Hayatta
yaptıkları
buz gibi soğuttu
kalbimi
(...)
Bu insan, böyle biri
keşke
ölmeseydi
daha iyiydi

116 Rudi Dutschke, "Die Internationalisierung der 'Stammheime'" (Sosyalist Büro'nun paskalya kongresinde konuşma, Haziran, 1976, Frankfurt), *links*, belgesel özel sayı 85 (1977), tekrar basımı aynı yazar, *Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens*, Berlin, 1980, s. 157-163, alıntı s. 163.

117 Hermann Lübbe, "Freiheit und Terror", *Merkur* 31:9 (1977), s. 819-829.

Bu insan, böyle biri
hiç yaşamasaydı
daha iyiydi[118]

Fried'in doğrudan doğruya atıfta bulunduğu RAF kurşunlarına yönelik eleştirinin üzeri, onların taktik hatasının, dikkatleri "bu insanın / sadece bir parçası olduğu" "haksızlık"tan uzaklaştırmak olduğu imasıyla örtülüyordu. Çünkü "onun hak saydığı", "insanları / korkudan titretmiş", evet, "onun hak saydığı / hakkın itibarını sarsmış"tı. RAF'a eleştiri, federal başsavcının "hak saydığı"na yönelik eleştirinin gerisine çekiliyordu; hukuk devleti, "hiç yaşamasaydı (...) daha iyi olacak" "bu insanın" iktidarının ardında kaybolmuş görünüyordu.

Terörist saldırıyı meşrulaştırmanın bir nebzesinden fazlasının havada salındığı bu tarz lastikli eleştiri, entelektüellerin RAF'la ilgili tartışmalarında başka meşhur örneklerde de kendini gösterdi. Mescalero'nun "Anma"sının ve onun yeniden basımının mahkemece yasaklanmasının heyecanı içinde, temmuz başında 43 yüksekokul öğretmeni, 4 avukat ve 1 devlet memurundan oluşan bir grup, daha geniş bir "tartışmayı" mümkün kılmak için Buback "Anma"sının tam metnini yayımlamaya karar verdi.[119] Bu "dokümantasyon"da, "Anma"nın ve yayıncıların bir açıklamasının, keza başka üniversite mensupları ile öğretmenlerin beyanlarının yanı sıra, hiçbir yorum yapılmadan Rosa Luxemburg'un 1905 yılında yazdığı üç sayfalık bir makaleye yer verilmişti. Makalenin başlığı "Terör" idi. "Rosa Luxemburg, *Toplu Eserler*, cilt 1, Berlin, 1974"ten alınan bu kopyada[120] yazar, Moskova genel valisi veya "Moskova tazısı" Sergei Romanov'un 7 Şubat 1905'te Sosyal Devrimciler'den Ivan Platonowiç Kaljajew tarafından öldürülmesini konu alıyordu. Romanov'un (cesedinin) "kuduz bir köpek gibi asfalta serilmesinden beri," diyordu Rosa Luxemburg, kendisi "kesinlikle daha rahat" nefes alıyordu; bu "kurtarıcı eylem", bu "ahlâki intikam eylemi", haklı olarak "gayet anlaşılabilir bir ahlâki tatmin hissi" yaratmıştı. Bu tarihsel cinayet ile güncel cinayet arasında, açıkça ifade edilmese de bu metnin kopyasının yayımlanmasıyla kurulması telkin edilen paralellik; örtülü olarak iki üst düzey devlet memurunu aynı yere koymakla kalmıyor, Federal Almanya'daki koşullar hakkında çarlığın polis devletinden hareketle sonuç çıkarıyor görünüyordu. "Dokümantasyon"un yayıncıları sahiden bunu mu istemişlerdi, bir kenara bırakalım; her halükârda Luxemburg, Kaljajew'in "bireysel eylemine" en azından, "önemli olanın sadece halk hareketi, *proleter kitlesel devrim* olduğu" üzerindeki ısrarıyla, mesafe koymuştu. Bu nedenle te-

118 Erich Fried, "Ode auf einen Abgang", *Pflasterstrand* 8 (1977), s. 1.

119 Agnoli vd. (ed.), *'Buback - ein Nachruf'*.

120 Aşağıdaki alıntılar şuradan: Rosa Luxemburg, "Terror", *a.g.y.*.

rör, "proleter kitle mücadelesinin büyük savaş alanında, parıltısı ne olursa da, tek bir kılıç hamlesinden" ibaret olabilirdi sadece; "Bireysel terör eylemleri," diyordu Luxemburg, "orman yangınının muazzam alev denizi içinde arada cızırdayan alev dilleri" gibiydiler.[121]

Rudi Dutschke de, bireysel terörün meşruiyetini "kitlesel devrim" zemininde ele alan ve şiddeti birincil olarak bir devrimin mümkünlüğüne göre değerlendiren bu düşüncenin söylemsel yapısı içinde hareket ediyordu. *Zeit*'ın 23 Eylül tarihli sayısında "Terör Eleştirisi Daha Fazla Berraklaşmalı" başlıklı empatik makalesinde, siyasal şiddet meselesini her durumda özgül bağlamı içinde ele almayı talep etti. Bu, "parlamento dışı ve parlamenter olanakları"[122] kabul etmek ve bireysel teröre karşı çıkmak anlamına geliyordu. Mamafih bu Dutschke için neticede taktik bir sorun gibi görünüyordu, çünkü silahlı ayaklanmayı hiçbir şekilde devre dışı bırakmıyor, bu bahiste Che Guevara'nın 1967'deki ünlü "Bir, iki, birçok Vietnam yaratalım" sloganını zikrediyordu.[123] Dutschke bu sloganın on yıl sonra, şimdi hâlâ "derin toplumsal-devrimci anlamını" koruduğunu vurguluyordu. En nihayet, nisanda Siegfried Buback'ın öldürülmesine geri dönüp baktığında, aynen Mescalero'nun o zamanki bildirisindeki çokanlamlı mesafeyi koyuyordu: "Buback ve birlikte çalıştığı kişiler, toplumsal kontrolden azade bir iktidarı icra eden merkezî mevkilerde bulunuyorlardı. Marx'ın sözleriyle söyleyecek olursak, 'toplumsal karakter maskeleri' idiler. Yabancılaşmış insanlardılar – fakat insandılar, vurulup indirilecek domuzlar değil."

"Domuzlar", RAF'ın "sistemin" temsilcileri için kullandığı aşağılayıcı *terminus technicus* (teknik terim) idi. Mesafe koymak kaçınılmazdı, fakat yine de Dutschke ve diğer devrimci fikirli solcular için, 1977 Eylül'ünde, mücadele edilmesi gereken düşmanın kim olduğu kuşku götürmez biçimde açıktı. Buback ona göre "yabancılaşmış bir insan"dı, yani "yabancılaşmış" egemenlik ilişkilerini aktif bir şekilde ayakta tutan, evet, "kontrolden azade bir iktidarı icra eden" bir insan. Bir tarafta bu "karakter maskelerinden" kaynaklanan tehlike, diğer tarafta "sosyalist hedef" –"yabancılaşmanın" aşılması– normatif bir tarihsel hakikati önümüze koyuyor görünüyorlardı; vicdanını temiz tutarak dost ile düşman arasında keskin bir ayrım yapmaya yardımcı oluyordu bu. Bu da "sosyalistlerin", "burjuva hukuk devletine" karşı silahlı bir isyanın da –"Vietnam"– esasen meşru olduğundan emin olmalarını sağlıyordu. Dutschke'ye bakılırsa, RAF'ın terörü her ne kadar "burjuva demok-

121 *A.g.y.*.; bkz."Nur Anstandsregeln verletzt?", *Spiegel*'in Heidi Gerstenberg, Ulrich K. Preuß ve Rolf Kieper'le söyleşisi, *Der Spiegel*, Nr. 34, 15.8.1977, s. 26-31.

122 Rudi Dutschke, "Kritik am Terror muß klarer werden", *Die Zeit*, 23.9.1977 (zeit.de).

123 Che Guevara, *Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnam. Brief an das Exekutiv- sekretariat von OSPAAL*, sunan ve çeviren Gaston Salvatore ve Rudi Dutschke, Berlin, 1967.

rasisinin ayağının altındaki son zemini de kaydırmaya" katkıda bulunsa bile, "sol ve onun sempatizanları için devrimci bir durum yaratmaya en ufak bir katkısı yok"tu. Burada kastedilen mesafe, belli ki, devrimci durumlar yaratma çabasına değil, RAF'ın bu amaçla silahlı öncülük yapmaya dönük nafile denemesine alınan bir mesafeydi.

Rudi Dutschke'nin değerlendirmesi herhalde, birçok solcunun demokrasi ile devrim arasında salınan müphem dünya imgesini temsil etmekteydi. Fakat, büyük çoğunluğu gerilla stratejisini baştan itibaren ve herhangi bir "dayanışma" şerhi düşmeden –farklı sebeplerle de olsa– mahkûm etmiş olan heterojen liberal ve sol entelektüeller grubunu temsil etmiyordu. Dutschke'nin kendisinden yaşlı arkadaşı, ünlü teolog Helmut Gollwitzer mesela, *Pflasterstrand*'da yayımlanan, Siegfried Buback cinayetinden yaklaşık iki hafta sonra yazdığı mektubunda, RAF'ın açlık grevi kampanyasına destek için yapılan bir "Açık Çağrı"ya imza vermeyi reddetmişti. "Stammheim'dan 'Direnişi silahlandıralım!' çağrısı geldiği müddetçe," diyordu Gollwitzer imza toplama işini örgütleyenlere, "bu idraksizlik ve dayanışmadan uzaklık karşısında sizin için bir şey yapamam ve çağrınıza teessüf ediyorum."[124]

Gollwitzer bu tutumunda yalnız değildi – yurt içinden ve dışından çok sayıda entelektüel, asla ve hiçbir vakit RAF'la bir dayanışma bildirisi imzalamazdı. Hepsinden önce Jürgen Habermas, sonbaharda, Oskar Negt'in 1972'de yaptığı "silahlı mücadele" karşıtı esas ilkesel konuşmayı hatırlatmıştı; bu metnin bazı kısımları, Schleyer'in kaçırıldığı sıralarda alelacele derlenen bir rororo kitapçığında *Cumhuriyet Savunusu İçin Mektuplar* gibi programatik bir başlık altında yeniden yayımlanmıştı.[125] Bu konuşmada Negt şehir gerillasının siyasal iddialarını uzlaşmaz ve keskin sözlerle reddetmişti; onların "gayrisiyasal eylemleri" ile "Federal Almanya'daki solu dayanışmaya sevk edebilecek en küçük bir ortak payda" bulunamazdı.[126] Ne bu kitapta yazıları bir araya getirilen yaklaşık 30 entelektüelin, (aralarında, derleyenler Freimut Duve, Heinrich Böll ve Klaus Staeck'in yanı sıra Jürgen Habermas, Carl Améry, Alexander ve Margarete Mitscherlich, Dorothee Sölle, Marion Gräfin Dönhoff, Walter Jens ve Martin Walser bulunuyordu) ne de kitapta yer alan iki "Açıklama"yı imzalamış bulunan yüzlerce akademisyenin en ufak bir kuşkusu vardı bundan.[127]

---

124 Brief von Prof. Dr. Helmut Gollwitzer D.D., an Sebastian Cobler, 20.4.1977, *Pflasterstrand* 9 (1977), s. 25.

125 [rororo: Almanya'nın saygın yayınevlerinden Rowohl Yayınları'nın bir dizisi.] Bkz. Jürgen Habermas, "Stumpf gewordene Waffe aus dem Arsenal der Gegenaufklärung. An Prof. Kurt Sontheimer", Freimut Duve, Heinrich Böll, Klaus Staeck (ed.), *Briefe zur Verteidigung der Republik*, Reinbek, 1977, s. 54-72.

126 Oskar Negt, "Sozialistische Politik und Terrorismus", *a.g.y.*, s. 117-123, alıntı s. 120.

127 "Erklärung von Hochschullehrern und wissenschaftlichen Mitarbeitern anläßlich der Entführung von Hanns Martin Schleyer", *a.g.y.*, s. 180 vd; "Erklärung vom 7.9.1977", *a.g.y.*, s. 182-184.

Aksine: Muhafazakâr medyada sol entelektüellere yöneltilen RAF'a "mesafe koyma" talebi onlara neredeyse bir hakaret olarak görünüyordu; çünkü bu talep, kendilerinin hukuk devletine sadakatlerini sorgulanabilir varsaydığı için böyle bir mesafelenmeyi gerekli görüyordu.

Tabii bu tavır da her zaman muğlaklıklardan ve ara tonlardan uzak değildi. Mesela Habermas, bireysel terörü reddedişini temellendirirken, işçi hareketinin tarihine ve "kitlelerin canlı çıkarlarına" dikkat çekerek şunları yazabiliyordu: Şayet işçi sınıfı "devrimci mücadele ile terörizmi" açıkça birbirinden ayırmakta inat etmemiş olsaydı, "bizzat devrim fikri, ahlâki cevherini ve böylelikle gücünü kaybederdi."[128] Bu ayrımın hiçbir zaman onun ileri sürdüğü kadar açık seçik olmadığını bir kenara bıraksak bile, terörizmin böylesi sebeplerle reddedilmesi, insana en azından nostaljik gelen bir muğlaklık/iki-yanlılık izlenimi uyandırıyordu. Habermas sosyalizme "geçişi" örgütlü ve disiplinli "kitlelerin" üstleneceği bir devrim olarak mı tasavvur ediyordu? Hukuk devletini savunmak ile "devrim fikrinden" duygudaşlıkla söz etmek arasındaki, demokrasi ile "devrimci mücadele" arasındaki, solun düşünce kalıplarına gömülü bu kafa karıştırıcı gerilimi, o da bertaraf edememişti en azından.

Lakin *Cumhuriyet Savunusu İçin Mektuplar* toplamda RAF'tan ve onun destekçilerinden ziyade, "sol entelektüellerin" terörizmin yolunu döşediğini farz edenlere yönelikti. 1976'da genelleştirici bir ifadeyle "entelektüellerin sefaletinden" söz eden ve bundan da "sol teoriyi" sorumlu tutan siyasetbilimci Kurt Sontheimer, bu minvalde tarz oluşturucu olmuştu.[129] Bu nedenle, tek tek "mektuplar" heyecandan uzak değildi. Elbette ön planda, sadece SPD'nin ötesindeki sol içinde sayılamayacak bir grup bilinen entelektüel, Jürgen Habermas'ın toplamda "karşı-Aydınlanma cephaneliği" ile alakadar gördüğü kısmen kişisel saldırılara göğüs geriyordu. Fakat her şeyden önce ve daha ilkesel bir şekilde, "cumhuriyetin" "cevherini" teşkil etmesi gereken ve edebilecek bir şeyin yeni formülasyonunu yapıyorlardı. Bunu sadece terörizme değil, öncelikle Batı Almanya devletinin otoritarizme kayacağına dair birçoklarınca hissedilen tehlikeye karşı yapıyorlardı. "Mektubunda" vaftiz oğlu Lukas'a, yani 2 Haziran 1967'de Batı Berlin'de polislerce öldürülen Benno Ohnesorg'un oğluna hitap eden Helmut Gollwitzer, gelecekteki gelişmeler hakkında bariz bir belirsizlik duygusuyla şunları yazmıştı: "Senin hayatını, bizde işlerin nasıl devam edeceği

128 Habermas, "Stumpf gewordene Waffe aus dem Arsenal der Gegenaufklärung", s. 61.

129 Kurt Sontheimer, *Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland*, Hamburg, 1976; bkz. bu tartışmayla ilgili ayrıca Jörg Requate, "Gefährliche Intellektuelle? Staat und Gewalt in der Debatte über die RAF", Dominik Geppert, Jens Hacke (ed.), *Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960-1980*, Göttingen, 2008, s. 251-268, özell. s. 254-258.

belirleyecek."[130] Bielefeld Üniversitesi'nde eğitim bilimleri profesörü olan Hartmut von Hentig'e göre de, Federal Almanya tarihinde belirleyici bir andı bu: Hukuk devleti ancak, "vatandaşları onu, yani yasalarıyla ölçülebilen, yanılmaz bir hukuk bilincine sahip, ihtimamlı devleti istiyorsa, ayakta kalabilir" idi.[131]

Böylesi alıntıları çoğaltabiliriz. Ve daha ilkesel bir şey de pek yazılamazdı; aralık sonunda tirajı 110 bine ulaşan *Mektuplar*, karanlık zamanlarda bir umut ışığı gibi ve RAF terörüne karşı bir panzehir gibi okunmuş görünüyor. Daha doğrusu: Federal Almanya'nın temellerinin liberal ve sol savunucularının ruhuyla yeniden atıldığı etkisini yaratmış; ve birçoklarının o an söylenmesi gerektiğini düşündükleri şeyi açıkça ifade etmişti. Savunulan, var olan devlet olarak Federal Almanya Cumhuriyeti değil, "cumhuriyet" idi, yani polis tarafından değil, sadece vatandaşları tarafından savunulabilecek bir demokrasi projesi.

Sol entelektüellerin 1977 yılının sarsıcı hadiselerine gösterdiği tepkilerin yelpazesi, sadece bir tarafta Erich Fried'in nisandaki veya Rudi Dutschke'nin eylüldeki çıkışları, diğer tarafta *Mektuplar*'daki gibi dikkat çekici biçimde çift anlamlı tavır alışlarla da tükenmiyordu. Özellikle Sosyalist Büro ve *links* dergisi çevresindeki birçok entelektüel, terörü göz önüne aldıklarında bile hukuk devletine kuşkucu bir mesafede durmaya devam ediyordu. Sözgelimi Adorno'nun öğrencisi, sosyolog ve *links* dergisi editörü Detlev Claussen gerçi "silahlı mücadele" siyasetini düzenli olarak en sert biçimde eleştirmiş, hatta Schleyer'in öldürülmesinden sonra dar aralıklı altı sayfaya yayılan aşırı uzun tasvirinde Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun Arap teröristlerin ve antisiyonist manipülatörlerin bir aletinden başka bir şey olmadığını söylemişti.[132] Fakat Claussen ve *links*'in birçok yazarı devlete güvenmiyordu. "Hukuk devleti" kavramını metinlerinde genellikle hissizce tırnak içine alıyor, "hukuk devleti ideolojisinden"[133] söz ediyor ve ironik başlıklı "Hukuk Devletinden Yenilikler" adlı bir köşede düzenli olarak polis şiddeti ve resmî makamların keyfiliğine dair haberler aktarıyorlardı. Bu o kadar ileri gidebiliyordu ki, bu devletin gerçekliğine ilişkin değerlendirmeler, RAF'ın daha önceki "Açıklamalar"ında okuyabileceklerinizden pek farklı değildi. Ve kesinlikle Claussen'in yaptığı gibi RAF'ı öncelikle toplumsal patolojilere bir tepki olarak anlamayı dışlamıyordu – bu da gerçi RAF'ın kendini meşrulaş-

130 Helmut Gollwitzer, "Sich kümmern um die Verkümmerten und Benachteiligten. An meinen Patensohn Lukas Ohnesorg", Duve, Böll, Staeck (ed.), *Briefe zur Verteidigung der Republik*, s. 50-53, alıntı s. 52.

131 Hartmut von Hentig, "Dies wäre das Ende der Meinungsfreiheit", *a.g.y.*, s. 73-83.

132 Detlev Claussen, "Zum historischen Funktionswechsel des Terrors", *links* 93 (1977), s. 14-19.

133 Detlev Claussen, "Rächer und Gerechte", *links* 88 (1977), s. 3 vd., alıntı s. 3.

tırışıyla örtüşüyor, fakat tabii ki onun stratejisini meşrulaştırmak anlamına gelmiyordu.

Sol içinde keza gayet yaygın olan, anayasa perdesinin arkasında otoriter bir devletin postu sermekte olduğuna dair kuşkunun kanıtları arasında, *links*'te aktarılan birçok küçük yerel örneğin yanı sıra, öncelikle 1972'de çıkan meşum ve ünlü "Radikaller Kararnamesi" ve daha evvel değindiğimiz 29 Eylül 1977 tarihli İletişim Yasağı Yasası vardı. Ayrıca, 24 Eylül'de Kalkar'da yapılan nükleer reaktör karşıtı gösteride 10 bine yakın ağır teçhizatlı polisin göstericilere gaddarca müdahale etmesi, Schleyer'in kaçırılması sırasında konan haber yasağı veya kasımda ortaya çıkan mamafih henüz gerçekleştirilmeyen, polisin direnişleri bastırmak için el bombasıyla teçhiz edileceği planları da vardı kanıtlar arasında.[134] Bu kuşku en nihayet ünlü gazeteci Robert Jungk'in 1977 ilkbaharında yayımlanan son derece başarılı inceleme kitabında baskıcı devleti iktisadi siyasetinin ve nükleer enerjinin kaçınılmaz sonucu olarak yorumlamasıyla ve bunu çarpıcı "atom devleti" formülüyle mühürlemesiyle de ek gıda buldu.[135] "Parıldayan" nükleer ekonomi altında, eski faşizm ve yeni gözetim devleti kaçınılmaz biçimde içiçe geçerek, kurutma kâğıdına damlatılan mürekkep gibi yayılarak tehditkâr bir karanlık bulut oluşturuyor gibi görünüyordu.

Her halükârda Detlev Claussen mayısta Siegfried Buback cinayetinin ardından RAF'a yönelik ilkesel eleştirisine rağmen, bu anlamda itiraz kabul etmez bir dille şunu not etti: "'Terör'den bahsetmek, parlamenter düzlemde egemen olan bütün siyasal güçlerin katıldığı bir gelişmenin kendinden menkul bir şekilde üzerinin örtülmesidir – Federal Almanya'nın kuruluşundan beri böyledir bu. Anayasal güvenceleri ve özgürlük haklarını, tek bir bomba tehdidi bile olmaksızın devre dışı bırakmışlardır." "Son haftaların sarsıcı hadiseleri," diye devam ediyordu Claussen, "Federal Almanya'nın otoriter bir devlet olma yolunda" bir gelişme içinde olduğunu "kanıtlıyor"du ve devletin "faşizmden özgürleşmesi başarısız" olmuş idi.[136] Ekimde ise, bir Adorno okuru olarak diyordu ki, "Ortada bir 'yeni faşizm' yoktur, gayet eski hali tekrar zuhur ediyor."[137]

Şu da var ki, "direniş" ve "sosyalist siyasette anti-faşist açıklık" çağrılarının takip ettiği böylesi değerlendirmeler, *links*'te de o yıl sonuna kadar itirazsız kalmadı. Tarihçi Wolfgang Kreutzberger, Claussen'in ve başkalarının Nazi dönemi mukayeselerini artık daha fazla dinlemek istemiyordu; aralık ayında, Sosyalist Büro'daki yoldaşlarının sürekli tekrarlanan bu açıklama-

134 März, *Linker Protest nach dem Deutschen Herbst*, s. 111.

135 Robert Jungk, *Der Atom-Staat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit*, Münih, 1977.

136 Claussen, "Rächer und Gerechte", s. 3 vd.

137 Detlev Claussen, "Weder Kotau noch Trotzreaktion", *links* 92 (1977), s. 21 vd., alıntı s. 22.

larındaki "soyutlama, kendi kendini izole ediş ve vicdani kanaat gösterisi" üçlemesini sinir içinde protesto etti.[138] Solcular "'eziliyor olma'ya dair yaygın toptancı duygulardan kurtulmalı" ve kışkırtıcı bir şekilde söz edilip durulan "faşist" baskının kahraman kurbanı havasından çıkmalı idi. Genel olarak sol, hukuk devleti ile ve onu savunan liberallerle, salt "taktik" bir ilişki kurmayı artık daha fazla kaldıramazdı; çünkü "sol ve sahici liberaller" hukuk devletine "tıpkı nefes almak için havaya muhtaç oldukları gibi" ihtiyaç duyacaklardı.[139]

Hukuk devleti tartışmasıyla ilgili son söz bununla söylenmiş olmuyordu. Tartışma, karanlık bir salınım halinde devam etti. Sadece entelektüel *links* dergisinde değil, *Spiegel*'de ve *Zeit*'ta da aralıkta, Federal Almanya'nın bugününe dönük bariz biçimde kafası karışık bir bakışla, "özgürlük"-"güvenlik" ilişkisini tartıştılar. Bu iki (sol) liberal anaakım medyada da, "iç güvenlik" denen şeyin gelecekteki gelişmesine ilişkin güvensizlik elle tutulabilir vaziyetteydi. Mesela *Spiegel*'de, "Teröre karşı polis ve hukuk önlemleriyle teçhizatlanmış devletin nasıl olup da hâlâ savunmaya değer liberal devlet olarak kalmaya devam edebileceği hakkında... yıl sonunda henüz bir şey belirlenmiş değil," diye okuyordunuz.[140] Bu, Federal Almanya'ya mahsus bir endişe değildi. Hollanda'da (RAF'ın "tecrit işkencesi" kampanyası orada güçlü bir yankı bulmuştu), İtalya'da veya Fransa'da sol, entelektüeller ve onlarla beraber medya kamuoyu, Federal Almanya'daki hadiseleri artan bir endişeyle takip ediyordu. Fakat bununla ilgili etkili açıklamada bulunanlar, öncelikle Fransız entelektüelleri oldular.

Michel Foucault'ya ziyaret

Fransa'da, Almanya'nın yeniden otoriter hatta faşist hale gelme yolunda olduğuna dair, hafızanın görünürdeki bariz etkisiyle desteklenen şüpheyi, parlamento dışı radikal solu bir kenara bırakırsak, öncelikle Fransa Komünist Partisi'nden, PCF'den yükselen sesler dile getiriyordu. PCF, gelen martta Sosyalistler'le ortak sol ittifakla iktidarı fethetmeyi umuyor, buna uygun olarak sağdan gelen bir tehdit olduğuna dair propaganda pekâlâ işine geliyordu. Fakat en azından Federal Almanya'da otoriter devletin geri döndüğü meselesi yaz aylarından beri solun dogmatik olmayan yayın organları *Libération*, *Le Monde* ve *Nouvel Observateur*'in sayfalarında da görülmüştü. RAF'ın hapisha-

138 Wolfgang Kreutzberger, "Wie man einen allgemeinen Gesinnungszwang auch erreichen kann", *links* 94 (1977), s. 17 vd., alıntı s. 17.

139 *A.g.y.*, s. 18.

140 *Der Spiegel*, Nr. 53, 26.12.1977), s. 68-73, alıntı s. 68; bkz. März, *Linker PProtest nach dem Deutschen Herbst*, s. 131-133; Hans-Günther Merk, *Innere Sicherheit*, Mannheim, 1977.

ne koşulları ve "otomatik veri taraması" yöntemleriyle ilgili haberlerin yanı sıra "Kappler vakası" ile de alakalıydı bu. İtalya'da ömür boyu hapse mahkûm edilmiş olan eski SS yarbayı Herbert Kappler'in Roma'daki bir hapishane hastanesinden kaçması vakası, Almanya'da pek sakıngan biçimde eleştirilirken, Fransa'da skandal olarak algılanmıştı.[141]

Almanya ve Fransa arasında

Kappler'in spektaküler kaçışı, bu resme oturuyor görünüyordu. Onun memleketi olan Lüneburger Heide yakınlarındaki Soltau'da coşkuyla karşılandığı hafta, *Stern* dergisi Joseph Goebbels günlüklerini yayımladı, Joachim Fest'in Hitler biyografisine dayanarak çekilen film gösterime girdi (ve büyük bir gişe başarısı elde etti), *Spiegel* büyük bir "Hitler" kapak dosyası yayımladı ve *Süddeutsche Zeitung* Willy Brandt'ın Helmut Schmidt'e yazdığı bir mektubu haber yaptı; eski şansölye "neo-nasyonal sosyalist grupların" güçlenmekte olduğu ikazında bulunuyordu. Bütün bunlar, Batı Almanya'da hâlâ ve tekrar hüküm süren eski bir kötü ruhun haddinden fazla bariz belirtileri değil miydi? "Hem," diye soruyordu Fransa'da ve Avrupa'nın geri kalanında birçokları, belli ki eski Nazilerin sosyal demokrat içişleri teknokratlarıyla işbirliği yaptıkları bu iktisaden baskın Federal Almanya, tüm Avrupa için bir tehlike teşkil etmiyor muydu?

Ancak bilhassa entelektüel Paris'i harekete geçiren Fransa içi bir meseleye dönüşen vaka, Andreas Baader'in avukatı Klaus Croissant'ın Fransa'ya kaçması oldu. Croissant'a karşı Federal Almanya'da RAF mahpusları arasındaki iletişime illegal yollardan yardım ettiği gerekçesiyle soruşturma yürütülüyordu; ayrıca federal emniyet makamları onun RAF'ın yeraltında faaliyet gösteren kısımlarına fazla yakın olduğu suçlamasını yöneltiyordu. Croissant bir tutuklanma tehdidinden temmuzda Fransa'ya kaçarak yakayı sıyırmış, orada siyasi iltica başvurusunda bulunmuş, ne var ki 30 Eylül'de tutuklanmıştı. Federal Almanya'ya iade edilmesi tehdidine karşı Fransa'da sayısız entelektüel manifestolar ve bildirilerle "hücuma" geçmişti, *Spiegel*'in haberinde belirttiği gibi. Ayrıca sol Ultralar (Aşırılar) sokak savaşlarına girişme tehdidinde bulunuyorlardı ve *Libération* yazı işlerinin mekânını bir günlüğüne işgal etmişlerdi (kayıtsız şartsız RAF'ın arkasında durmadığı için); 6 avukat derneği iadeyi protesto etti, polis birçok gösteriyi yasakladı.[142] Bizzat RAF'a da yönelen bu az çok belirtik sempatiler içinde özellikle dikkat çeken bir örnek, bir yıl önce

141 Bkz. Felix Bohr, "Flucht aus Rom. Das spektakuläre Ende des 'Falles Kappler' im August 1977", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 60:1 (2012), s. 111-141. Ayrıca bkz.: aynı yazar, *Die Kriegsverbrecherlobby. Bundesdeutsche Hilfe für im Ausland inhaftierte NS-Täter*, Berlin, 2018.

142 "Unmenschliches Deutschland?", *Der Spiegel*, Nr. 48, 21.11.1977, s. 132.

"tecrit işkencesi" sözünü tamamen eleştirisiz devralmış olan Jean-François Lyotard'ınkiydi.[143] Croissant vakasında ise öncelikle Gilles Deleuze (Félix Guattari ile beraber) ve Michel Foucault, kamusal tantananın ötesinde bu protestoları yazdıklarıyla belirlediler. Deleuze ve Guattari *Le Monde*'da 2 Kasım 1977'de yayımlanan makalelerinde iade talebinin hukuk devletine uygunluğundan şüphe duyduklarını yazdılar (gerekçe olarak, ünlü Alman hukukçuların ve bizzat adalet makamlarının temsilcilerinin endişelerine atıfta bulunabilirlerdi).[144] Fakat her şeyden önce, Federal Almanya'nın bir "olağanüstü hal" ülkesi olduğunu ve "hukuksal, polisiye ve enformasyon modeli" ile diğer Avrupa ülkelerinde "baskı ve zehirlenme" için emsal haline geleceğini iddia ediyorlardı. Ve Stammheim'daki ölüm gecesini ima ederek, iki yazar, Klaus Croissant'ın "hapishanede hızla tasfiye edilmekten" korkmak durumunda olacağını kesin gözüyle görüyorlardı.[145]

Michel Foucault da, Croissant'ın iade edilmesi tehdidinin, sadece "bir adamın özgürlüğünü" değil, "muhtemelen onun hayatını (da) tehlikeye attığını" düşünüyordu. Tıpkı Deleuze/Guattari gibi o da, "işlevleri bireyin gündelik hayatının yönlendirilmesine haddinden fazla uzanan bir devletin tehdidiyle karşı karşıya olduğumuz"dan korkuyordu.[146] Bu satırları 14 Kasım'da, iade talebinin Paris temyiz mahkemesinde görüşülmesinden bir hafta sonra, *Nouvel Observateur*'de yayımlanan, polemik keskinliği taşıyan uzun bir makalede yazmıştı. Şu da var ki, Deleuze ile Guattari'nin alevli protesto metninden RAF'a belirli bir anlayış göstermenin ışığı sızarken, Foucault derinlere inen tarihsel analizinde münhasıran iltica meselesine odaklanmıştı. Bu hakkı temel bir "insan hakkı" olarak savunuyor, zımnen Cumhurbaşkanı Valéry Giscard d'Estaing'e seslenerek, mahkemenin kararına uymayarak Croissant'a Fransa'ya iltica hakkını tanımasını talep ediyordu. Bu olmadı, aksine iade için alelacele 17 Kasım'a gün verildi. Foucault o akşam iki düzine başka eylemciyle beraber Croissant'ın avukatlarına hapishane yolunda refakat ederken, polis saygıdeğer Collège de France profesörünün kamusal angajmanına pek anlayış göstermedi ve Croissant'a son bir kez destek vermek isteyen diğerleriyle beraber ona da dayak attı. Foucault bununla ilgili sarkastik bir şekilde, "solculara" atılan bu tür dayakların, düşük ücretli polislere verilen

143 Jean-François Lyotard, "Kleine Perspektivierung der Dekadenz und einiger minoritärer Gefechte, die hier zu führen sind", aynı yazar, *Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik*, Berlin, 1977, s. 17 vd.

144 "RAF-Anwälte: Ganz einfach", *Der Spiegel*, Nr. 41, 3.10.1977, s. 21 vd.

145 Gilles Deleuze, Félix Guattari, "Le pire moyen de faire l'Europe", *Le Monde*, 2.11.1977; Almancası: "Die schlimmste Art, Europa zu schaffen", Gilles Deleuze, *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt/M., 2005, s. 141-143, alıntı b. 141f. (Çeviri Fransızca orijinale uyduruldu.)

146 Michel Foucault, "Wird Klaus Croissant ausgeliefert?", aynı yazar, *Schriften III*, s. 468-474, alıntı s. 469.

bir tür "eğlence primi" sayılacağını belirtmişti – bu defa onun bir kaburgasını da kırmışlardı.[147]

Croissant'tan yana bu şekilde tavır almak, RAF'tan yana tavır almak anlamına gelmiyordu. Foucault 1976 Nisan'ında bir Japon dergisiyle yaptığı söyleşideki kısa bir eleştirel değinme dışında Kızıl Ordu Fraksiyonu'yla ilgili beyanda bulunmamış; *Nouvel Observateur*'deki makalesinde de, "Baader etrafındaki grup"un "herhangi bir metinlerinin öyle olmadığını kanıtlamasına rağmen, sürekli anarşist diye tanımlandığına" kısaca değinmekle yetinmişti.[148] Ancak ekimde Paris'te Rue de Vaugirard'daki evinde bir grup yayıncı ve çevirmen onunla bir sol dergi projesini görüşmeye geldiğinde, uzunca bir özel sohbette, biraz daha ayrıntıya girdi. Ziyaretçiler, Batı Berlin'deki küçük Merve Yayınevi'nden Peter Gente ve Heidi Paris, ayrıca Foucault çevirmenleri Walter Seitter ve Hans-Joachim Metzger ile Foucault'nun İtalyan öğrencisi Pasquale Pasqualino idi. "Merveciler" 16 Ekim Pazar günü kapılarını kapatmış olan Frankfurt Kitap Fuarı'ndan gelmişlerdi. Tarih düşülmemiş olan görüşme, belli ki Stammheim'daki 18 Ekim ölüm gecesinden kısa süre sonra gerçekleşmişti. Almanca-Fransızca karışık konuştular, Foucault çay ve Schweppes (soda, tonik) sundu.[149]

Buluşmanın dolaysız vesilesi, bir İtalyan-Fransız-Alman teori dergisi çıkarma planıydı; henüz müphem olan planı, ayrıntılardan gayet iyi haberdar olduğu anlaşılan Foucault'nun söylediğine göre, İtalya'da Feltrinelli'nin yayınevi destekliyordu. Merve'nin temsilcileri, Foucault'nun teklif ettiği üzere böyle bir projeyi sırtlanıp sırtlanmayacakları konusunda müteredditiler. Evvela, Federal Almanya'da solun durumunu ve kendi yayıncılık çizgilerini nasıl gördüklerini konuşmaya başladılar. Heidi Paris'e bakılırsa, grupları ve projeleri ile bir *Scene* mevcuttu, fakat görece zayıftı – "nitekim bizim yayınevimiz veya bizim oradaki işimiz de öyle (idi), bir Feltrinelli değil... Zaten sadece bir proje, bu." Olanakları, "aslında sadece bizim çeşitli hareketler içindeki, kadın hareketi içindeki, sol içindeki, yani örgütlü olmayan RAF-dışı soldaki çalışma gruplarımızın tartışmalarını 'sizin' teorileriniz ile birbirine iliklemekten ibaret (idi). Bizdeki olanaklar, bunlar"dı. Fakat ziyaretçiler her şeyden önce "'sizinle' ilgili bir teorik eksiklik" teşhisinde bulunuyorlardı. Peter Gente, Almanca olarak, şunu eklemişti: "Şimdiye dek Adorno, Bloch ve

147 Michel Foucault, "Von nun an steht die Sicherheit über den Gesetzen", aynı yazar, *Schriften III*, s. 473-477, alıntı s. 473; bkz. Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/M., 1991, s. 371 vd.

148 Foucault, "Wird Klaus Croissant ausgeliefert?", s. 472.

149 Bkz. Philipp Felsch, *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte*, 1960-1990, Münih, 2015, s. 137-141. Bu görüşmenin ses kaydı Merve Yayınevi'nin arşivinde hayatta kaldı; Philipp Felsch'e, bu kaydın bir elektronik kopyasını verdiği için teşekkür ederim. Bütün aşağıdaki alıntılar bu kayıttandır.

Habermas yayımladık, ama bunlar artık *fini* (bitti), artık gitmiyor." Gente'nin daha sonra sohbet sırasında söylediğine göre, Carl Schmitt veya Reinhart Koselleck gibi "sağcı" yazarlar şimdi çok daha ilginçti – Foucault, bu isimlerin nasıl yazıldığını sordu.

Merve her şeyden önce, Almanya'da sistematik olarak Fransa'ya köprüler kuran ilk sol yayıneviydi. Henüz 1976'da Foucault'nun *İktidarın Dispositifleri*'ni yayımlamış, ilkbaharda da Deleuze ile Guattari'nin *Rhizom* kitapçığını çıkarmıştı. Şimdi de Gente, kimsenin Fransız teori yazarlarının metinleriyle ilgilenmediği geçen yılın aksine, bu sonbahar kitap fuarında bu kitaplara ilginin büyük olduğunu haber veriyordu. Merve Frankfurt'ta başka kitapların yanı sıra, "*Der Faden ist gerissen* ([İplik Koptu] Deleuze ve Foucault'nun metinleriyle), Lyotard'dan *Patchwork der Minderheiten* (Azınlıkların Kırkyaması), Guattari'den *Mikropolitik des Wunsches* (Arzunun Mikropolitikası) ve Hélène Cixous'dan bir küçük metin" yayımlamıştı, Gente'nin söylediğine göre – ve muazzam başarı elde etmişti: "Bütün yayınevleri... ve tüm *Scene* peşimizden ayrılmadı. Birbirimizi tebrik ettik, acayip güncel ve tam zamanı olduğunu düşündük." Ne değişmişti? Gente şöyle açıklıyordu: "Şimdiye dek senin metinlerin deyim yerindeyse akademik bir şekilde alımlanıyordu, üniversite bağlamında – orada her şeyi okurlar..." Foucault: "Evet, evet..." Gente: "(...) Ama bunun insanların ne yaptıklarıyla, nasıl yaşadıklarıyla ve bununla pratik olarak bir şey çıkarıp çıkarmayacaklarıyla bir alakası yoktu. Şimdi bu küçük metinlerin yayımlanmasıyla, yavaş yavaş, siyasal olarak aktif bir ortamda, işte bu başlıyor..." Yayınevi *İplik Koptu*'nun arka kapağında *Faden ist gerissen* –hâlâ "Uluslararası Marksist Tartışma" adlı bir dizi içinde yer alıyordu– kitabı tam bu anlamda takdim etmişti. "Foucault ve Deleuze," diye yazıyordu burada, "diyalektiğe, çelişkiye, yadsımaya, özneye ve bütünlüğe/totaliteye veda eden, çokluklara ve farklılıklara açılan bir düşüncenin" temsilcileriydi. Bir bakıma doğrudan Federal Almanya soluna hitap ederek, şunu duyuruyordu yayıncılar: "Bu düşüncede bizi büyüleyen, *tabula rasa* (boş masa) açmasından, boş alışkanlıkları ve kıymetli kesinlikleri bir kenara itmesinden ziyade, anlam kaybıyla ilgili kendi deneyimimizi, öznenin merkezsizleşmesini, eril rasyonalitemizin özeleştirisini ve akademik gafleti ifadeye kavuşturması, sadece dürüst ve angaje olmayıp, aynı zamanda şen ve militan olmasıdır."[150]

Bu "yeni düşünce"nin salt akademik bağlamlar dışındaki alımlanışına dair "militan" filozofa anlatılan örnek, manidardı. Gente, "önceki nisan, Batı Al-

150 Arka kapaktaki tanıtım metni: Gilles Deleuze, Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin, 1977; bkz. Martin Kindtner, "Strategien der Verflüssigung. Poststrukturalistischer Theoriediskurs und politische Praktiken der 1968er Jahre", Anselm Doering-Manteuffel, Lutz Raphael (ed.), *Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom*, Göttingen, 2016, s. 373-392, özell. s. 389-392.

manya'da yirmi, hatta otuz kitabevini gezdiklerini, orada insanlarla, metinlerini okumuş olan insanlarla tartıştıklarını" haber veriyordu. Göttingen'de "*İktidarın Mikrofiziği*'ni ve *Hapishanenin Doğuşu*'nu okumuş, yoğun çalışma grupları" vardı. Sonuncusu, Walter Seitter'in çevirdiği kitabın ana başlığıyla *Gözetim ve Cezalandırma*, ilkbaharda "Suhrkamp Bilim Cep Kitapları" dizisinden elverişli fiyatla yayımlanmıştı. "Ve bu çalışma grubundan bir hareket çıktı," diyordu Gente, "adı 'dogmatik olmayan bahar hareketi' idi ve Mescalero makalesini onlar yazmıştı..." Foucault: "Evet, onu, Mescalero'yu yazmıştın sen bana! Ne..." Gente: "Adam *Gözetim ve Cezalandırma*'dan kopya çekmiş, değil mi, şu Mescalero! (Gülüşmeler.) Araklamış!"

Gente, Mescalero'nun Schleyer'in kaçırılmasıyla ilgili, yukarıda alıntıladığımız "kışla toplumu" sözlerinin yer aldığı henüz yayımlanmış ikinci bildirisinden bahsediyordu. Foucault'nun kulakları dikildi. Göttingen Grubu üzerine sorular sordu; Walter Seitter'in, onların *Gözetim ve Cezalandırma*'yla tıpkı Marksist grupların *Kapital*'le "eğitim" yaptıkları gibi "eğitim" yaptıkları şakasına gönlü okşanmış olarak güldü... Konuşmanın bundan sonrası menderesleneerek, sık sık duraklayarak devam etti. Söz dönüp dolaşıp dergi projesine geliyor, fakat araya Fransa'da o ara güncel olan *nouveaux philosophes* (yeni filozoflar) üzerine "sözde tartışma" (Foucault) ile, keza Sovyet muhalifleri üzerine "gerçek, fakat daha gizli" tartışma da karışıyordu. Kısaca Fransız entelektüellerinin İtalya'daki protestolar ve *indiani metropolitani* eylemleri ile ilgili tutumları (Foucault, Sartre, Roland Barthes ve başkalarıyla beraber "İtalya'daki baskıya" karşı bir manifestoyu imzalamıştı)[151] ve Federal Almanya'nın "devlete takmış solu" hakkında da konuştular.

Konu *Konkret* gibi sol dergilere gelince, Foucault hemen araya girip şunu sordu: "Ulrike Meinhof'un yazdığı dergi *Konkret*'ti, değil mi?" Güncel terörizm ancak şimdi tekrar gözlerinin önüne gelmişti. Foucault birdenbire, fakat belli ki iyi bilgilenmiş olarak, Almanya'daki genç insanların "Baader'in ölümünden sonra" bir "sinirsel şoka" uğradıklarını belirtti; bu haber "kalplerine ve midelerine inmişti". Yine de serin ve mesafeli kaldı. Neticede iyi işleyen, dertsiz Federal Almanya'nın bilhassa baskıcı olmasını veya baskıcılaşmasını gerektirecek pek bir sebep olmadığı kanısındaydı. Ayrıca devletin anarşist eğilimlerle "şeytanlaştırılıp" "iyi" bireyin karşısına konmasını tamamen naif buluyordu. 17. yüzyıldan beri devlet ve modern birey neticede birbiriyle ilişki halindeki paralel süreçler içinde "el ele" oluşmuşlardı. Foucault silahlı grupların kendilerini meşrulaştırmak için ileri sürdükleri, devlete içkin olan şiddeti –bunu sorgulamıyordu– provokatif eylemlerle görünür hale getirmek gerektiği, böylece "insanların" onu katlanılmaz bulmaya başlaya-

151 Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Roland Barthes, Félix Guattari vd., "Manifest französischer Intellektueller gegen die Repression in ITALIEN", Benini vd. (ed.), *Indianer und P38*, s. 134 vd.

cakları tezini de toyca buluyordu; bu, şifa bulabilmek için bir hastalığı "krize" çevirmek gerektiğini savunan "arkaik bir tıp teorisini" hatırlatıyordu ona.

Hayır, Foucault böylesi argümantasyonlara itibar edemezdi, çünkü "katlanılmaz" olan devlet iktidarı değildi sadece; bir hekimin, bir öğretmenin, bir yargıcın iktidarı da *insupportable* (katlanılmaz) idi – sadece devleti gagalamanın doğru olmadığını gösteriyordu bu. Hiç şüphesiz, *Gözetim ve Cezalandırma*'nın yazarıydı burada konuşan. Fakat sözleri, RAF kadrolarını Stammheim'da bir yüksek güvenlikli hapishaneye kapatmış olan bir devlete karşı fazlaca eleştirel olmaktan uzaktı, aksine: Foucault, belirttiğimiz gibi, baskının artmakta olduğu tezine kuşkuyla bakıyor ve Stammheim hakkında tek kelime etmiyordu. Hele onun modern disiplin iktidarı ve panoptik mutlak gözetim hakkındaki karanlık analizini göz önüne aldığımızda ve bilgisayar destekli "otomatik veri taraması" zamanlarında bu iktidar en ileri teknolojik formunu alıyor görünürken, bu tavrı şaşırtıcıdır. Bu, onun teorisinin parlak bir teyidi değil miydi ki?

"Yönetilenlerin" hakkı

Hapishanenin Doğuşu kitabı gerçi henüz iki yıl önce çıkmıştı, fakat öyle görünüyordu ki Foucault nazarında, her ne kadar açıkça "günümüzün tarihi"[152] olarak kavramlaştırılsa da, yine de günümüz için pek uygun bir anahtar sunmuyordu. Belli ki değişik istikametlerde yeniden düşünmeye başlamıştı. Nitekim Berlinli ziyaretçileriyle sohbetinde de şunu belirtmişti: "Tabii, ne zaman polis müdahalede bulunsa, soldaki insanlar, hepsinden önce de ben, bağırdık, *'Oh là là*, devletin müdahale biçimlerinin çoğalması tehlikesi var!' Bunu yapmamız gerekiyordu. Fakat genel olarak, işin öyle olduğunu söyleyemeyiz. Aksine, bugün devlet müdahalelerinin azaldığını bile söyleyebiliriz, çünkü bunların yerini çok daha etkili genel denetim biçimleri alıyor. Bunlar özgürlüğe dokunmuyor..."

Hangi biçimlerdi bunlar? Alman ziyaretçilerine sadece değinme olarak söylediklerine, kasım sonunda *Tribune Socialiste*'te yayımlanan bir söyleşide açıklık getirdi. Daha önce hiç başvurmadığı formülasyonlarla, devletin yeni işlevini, cürümlere ve suçlara basitçe yasalar çerçevesinde yaptırım uygulamak yerine, vatandaşlara disiplin ve sadakat karşılığında "güvenlik sunmak" olarak tanımladı – bunu da, doğrudan baskıcı bir tavır takınmadan yapıyordu. Halihazırda yerleşmekte olan bu işlevi yeni "güvenlik sözleşmesi" diye tanımladı. Bu sırada devlet vatandaşlarının karşısına yeni türden tekliflerle

152 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1977, b. 43 (Orijinali: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris, 1975) [*Hapishanenin Doğuşu. Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2019].

çıkıyordu: "Hasta mısınız? O zaman size hastalık sigortası veririm. İşiniz mi yok? İşsizlik sigortası ayarlarım. Sel baskını mı var? Bir yardım fonu tesis ederim." Böyle bir sosyal devlet mantığı çerçevesinde şimdi, solun duvarlara yazdığı "faşizm"den tamamen farklı, "yeni" bir şey olan "güvenlik toplumları" oluşmaktaydı, Foucault'ya göre. Çünkü esas itibarıyla "devletlerin gelişmesi (...) bugün artık daha fazla katılık değil, yumuşama ve esneklik istikametinde" idi.[153] Berlinli ziyaretçileriyle sohbetinde bahsettiği "başka biçimler" işte bunlardı. *Tribune Socialiste*'le konuşurken ayrıca devlet iktidarının yeni biçimlerinin ancak devletin yasaların "dışında", salt idari olarak düzenlenmiş ve normalleşmiş bir olağanüstü hal durumunun alanında hareket etmesi sayesinde mümkün olabileceğini iddia etti. Tam bu noktada terörizm devleti hassas yerinden vuruyordu. Çünkü terörizmin, Foucault'ya bakılırsa, "hükümeti korkutmasının ve asla rol olmayan öfkesini çekmesinin sebebi, her şeyden önce, ona tam da bu düzlemde, insanlara başlarına bir şey gelmeyeceğini garanti edebileceği iddiası noktasında saldırması" idi – yani iç güvenlik düzleminde.[154]

Fakat Foucault, *Gözetim ve Cezalandırma*'dan türetilebilen "güvenlik sözleşmesi" teziyle ve sosyal devletin "boşluk bırakmayan gözetimi"yle[155] alakası olmayan bambaşka bir istikamette de düşünmeye başlamıştı – onun için alışılmadık şey değildi bu. Bu yeni istikamet, hemen o sıralar, Klaus Croissant'ın iltica meselesiyle ilgili 14 Kasım tarihli değinilen makalede fark ediliyordu. Foucault, Baader'in avukatı için, "insan haklarından daha hassas ve tarihsel açıdan daha açık tanımlanmış" fakat "yönetilenlerin ve vatandaşların haklarından daha az hassas tanımlanmış" bir hakkı talep ediyordu.[156] Bu hakkı, burada ilk kez kullandığı bir sıfatla tanımlıyordu –sanki tanıma henüz tam güvenmiyormuşçasına tırnak içine almıştı–; "yönetilenlerin" hakkı idi bu. Ona göre, o hükümetin nasıl bir meşruiyete ve rızaya dayandığından bağımsız olarak, bir hükümete tabi olan herkes "yönetilen"dir. "Yönetilenlerin" hakkı, insan hakları gibi basitçe bütün "insanlar"la kaim değildir, fakat zorunlu olarak resmen vatandaş olanlarla da kaim değildir. Foucault'ya göre "yönetilenlerin" her durumda payına düşen iltica hakkının gerçi uzun bir tarihi vardır, fakat güncel mahiyetine Soğuk Savaş'ta erişmiştir (1970'lerin çağdaşlarına göre geçmişte kalmış bir devir). O sıra, Foucault'ya göre, Batı'da "Doğu'dan kaçanların" çokyanlı iltica sebepleri kabul edilmiş, tanınmış, böylelikle "yaşama, serbest olma, ayrılıp gidebilme ve takibata uğramama" temel hakkı da tanınmış-

153 Michel Foucault, "Die Sicherheit und der Staat", aynı yazar, *Schriften III*, s. 495-502, özel. s. 498-501.

154 *A.g.y.*, s. 499.

155 *A.g.y.*, s. 501.

156 Foucault, "Wird Klaus Croissant ausgeliefert?", s. 469.

tı. O bunu, "artık yönetilmek veya en azından burada (...) yönetilmek istemeyenlerin temel hakkı" olarak tanımlıyordu. Sovyetler Birliği'ndeki muhalifler kullanmışlardı bu hakkı – şimdi de Klaus Croissant kullanıyordu.

Bu kısa cümle –"artık yönetilmek veya en azından burada yönetilmek istemeyenler"– hiç de banal değildi. Bu cümle Foucault'nun son yıllarda geliştirdiği iktidar ve özne teorisinin altını oyuyordu. Çünkü, "yönetilenlerin" böyle bir temel hakka sahip olması gerektiği, ne anlama gelirdi? Foucault'nun o zamana kadarki iktidar teorisi ve "güvenlik"le ilgili düşünceleri, iktidara sınır çizebilecek bütün hukuk ve yasa tasavvurlarının reddine dayanıyordu. Onun için iktidarın etkileri "üretken" anlamında "olumlu" idi ve güçlerle karşı-güçlerin buluştuğu "stratejik" bir sahada iş görüyorlardı. Bu sahanın bir unsuru da direnişti, direniş "dışarıdan" gelmezdi Foucault'ya göre, daima iktidarın bütünleyicisi idi – bu bakımdan bir "totoloji" idi, Bernard-Henri Lévy'nin martta onunla bir konuşmasında basiretle belirttiği gibi.[157] Foucault bunu onaylamıştı: "Kesinlikle öyle" – nitekim *Gözetim ve Cezalandırma*'yı bu totolojik iktidarın özneleri tümüyle belirlediği, son kertede acizce olan direnişin biçimlerinin de bu belirleniminin bir parçası olduğu anlamında okuyabilirdiniz. *Hapishanenin Doğuşu* kitabında da, "biz" hepimizin, modern toplumların mensuplarının "kapatılmış" olduğu söylenmiyor muydu, "bizim hareket halinde tuttuğumuz panoptik makinenin çarkına takılı" değil miydik – "her birimiz bir dişli" olmak üzere?[158] Foucault 1976'da çıkan en yeni büyük kitabı *La volonté de savoir*'da (Cinselliğin Tarihi) (Almanca çevirisi 1977'de Suhrkamp'tan çıktı), soldaki "direniş" tasavvurları hakkında da epeyce müstehzi konuşmuştu. Bir Foucault okuyucusu olan Mescalero'nun da o aralar sarkazmını üzerine boca ettiği "direniş", RAF tarzında "direniş", o karşı çıktığı "kışla toplumunun" sahasındaki bir gösteriden başka bir şey değildi.

Gözetim ve Cezalandırma'da panoptizm ve genelleştirilmiş disiplin ilkesinden kaçış yoktu aslına bakarsanız – her ne kadar Foucault mülakatlarda bu sonucun çıkarılmasına bazen itiraz etse de öyleydi. Çıkış yolu olarak, bireyin mesela devletin iktidarından korunması için bir olanak olarak gördüğü şey asla hak değildi, tekrar açıkça söylemese ve tümüyle belirsiz bıraksa da, sadece "devrim"di.[159] Oysa şimdi artık "devrimin arzu edilir olduğundan"[160] emin değildi. Daha somutu: 14 Ekim'de Alman *Literaturnagazin* dergisiyle söyleşisinde, Çin'deki güncel gelişmeleri de göz önüne alarak, bütün devrimci umutların ve imkânların sona erdiğini saptıyordu. Çünkü Çin'de Mao

157 Bkz. Michel Foucault, "Nein zum König Sex", aynı yazar, *Schriften III*, s. 336-353, s. 351.

158 Foucault, *Überwachen und Strafen*, s. 279.

159 Bkz. örn. Michel Foucault, "Das Wissen als Verbrechen", aynı yazar, *Schriften III*, s. 105-115, alıntı s. 114.

160 Foucault, "Nein zum König Sex", s. 350.

Zedong'un mirasıyla ilgili kanlı iktidar kavgası Deng Xiaoping çevresindeki reformist güçler lehine sonuçlanmıştı. Foucault burada esasa giriyordu, bu da uzun bir alıntıyı haklı kılar: "Günümüzde" –Foucault gerçekten 14 Ekim 1977'yi kastediyordu, fakat Çin'deki hangi hadiseden bahsettiği belirsizdir– "tek bir devrimci hareket kalmadı, hele tırnak içinde sosyalist olan tek bir ülke kalmadı; referans alabileceğimiz, 'işte öyle yapmamız lâzım' diyebileceğimiz, 'örnek budur,' 'çizgi budur' (diyebileceğimiz bir şey kalmadı). Bu dikkate değerdir. 1830 yılına geri fırlatıldığımıza inanıyorum. Tekrar baştan başlamak zorundayız. 1830 yılının arkasında ne olursa olsun Fransız Devrimi ve bütün bir Avrupa Aydınlanması geleneği vardı. Biz iyice baştan başlamak zorundayız ve kendimize sormalıyız, eleştirimizin şimdiye kadarki içsel veya dışsal temellerinin çöktüğü bir durumda, toplum eleştirimizi neye dayandırabiliriz. Tek kelimeyle, sosyalizmin anlamlı geleneğini esastan sorgulamak zorundayız, çünkü bu geleneğin tarihte meydana getirmiş olduğu her şey lanetliktir."[161] "Sosyalizmin geleneğini" sorgulamak, sadece o günden beri meselesi değildi Foucault'nun; onun iktidar teorisi asla sadece kapitalist veya burjuva iktidar biçimlerinin bir teorisi olmamıştı; *Bilme İstenci*'nde açık sözlerle sosyalizmin "inşasının" bugüne kadar gerektirdiği milyonlarca ölüye işaret etmişti. Fakat onun eleştirel pozisyonunu temellendiren de, son kertede burjuva kapitalist toplumun sosyalist eleştiri geleneği idi. Bu nedenle, "devrim" çıkışı da kesin olarak kapanmış görünüyorsa, *Gözetim ve Cezalandırma*'da tasvir ettiği iktidar ilişkilerinden çıkış yolunun nasıl bulunabileceği sorusu, onun için iyicene acildi. Sonbahardaki yazılı söyleşilerinde Jacques Rancière'e söylediği üzere "zaten baştan beri tuzağa düşmüş" olmadığımızı nasıl savunabilirdik?[162]

1960'lı yılların sonlarından beri içkin bir kaçış noktası olarak "devrim"e bağlanmış iktidar eleştirisinin bu müşkülleri, hatta açıkça çıkışsızlığı karşısında; şimdi öznelerin bir hükümete veya bir devlet iktidarına sadece basitçe "hayır" demekle kalmayıp, daha ziyade "burada değil de orada" yönetilmek istediklerini söyleme özgürlüğüne ve temel hakkına sahip olduklarını ileri sürmek artık pek küçük bir davaydı. Bu "başka bir yerde yönetilmek istemek", hakların ve devlet düzenlerinin çerçevesi içinde yer alıyor, yönetiliyor olma ilkesini bizatihi sorgulamaktan, evet, devrimi düşlemekten feragat ediyordu. Bu düşünce Foucault'nun o zamana kadarki görüşlerine tuhaf biçimde aykırıydı, çünkü dediğimiz gibi, iktidar analizine dair argümanlarını hiçbir zaman hukuka dayandırmamıştı. Böyle bir eleştiri tarzından –"burada değil de orada"– hangi sonuçlar türetilebilirdi? Hangi siyasal teori ve hangi iktidar kavramı tekabül ederdi buna? Ve neden Foucault tam da 1830 yılını anıyordu, Bourbon-

161 Foucault, "Folter ist Vernunft (Gespräch)", aynı yazar, *Schriften III*, s. 505-514, alıntı s. 514.

162 Michel Foucault, "Mächte und Strategien (Gespräch)", aynı yazar, *Schriften III*, s. 538-550, alıntı s. 546.

ların polis devletine karşı ayaklanan liberalizmin devrim yılını? Onun eleştirisinin yeni referans noktası bu muydu? Bahse girebilirdik ki bunu kendisi de henüz bilmiyordu. Lakin düşüncesi harekete geçmişti. Sonbaharda Jacques Rancière'e demişti ki: "Burada söylediğim şey, 'düşündüğüm' şey değil. Fakat bunu düşünmek gerekmiyor mu diye kendi kendime sık sık soruyorum."[163] Sovyet muhalifleri ve Andreas Baader'in Fransa'ya kaçmış avukatının nispeten marjinal vakası, belli ki onu düşüncelere sevk etmişti.

Kızıl Ekim solarken

Ritüelleşmiş, soğuk bir yıldönümü yılıydı. 7 Kasım 1977'de Sovyetler Birliği Moskova'da Kızıl Meydan'da bir saatlik bir askerî geçit töreni ve yüzlerce "kitle örgütü"nün geçişi ile Ekim Devrimi'nin altmışıncı yıldönümünü kutluyordu. Lenin'in Mozolesi'nin kırmızı mermer terasında gri bir gökyüzünün ve kürk şapkalarının altında, Genel Sekreter ve Devlet Başkanı Leonid Brejnev'in yanı sıra Politbüro'nun ihtiyar adamları dizilmiş, yavaş el hareketleriyle meydandaki birlikleri ve uzakta, meydanın kıyısında kalan kitleyi selamlıyorlardı. Mozole'nin karşısında, metrelerce yükseklikteki "1917" ve "1977" yazılarının arasında Lenin portreli devasa bir pankart gerilmişti; devrimin "büyük ötekisi" kımıldamadan, mumyalanmış ölümsüz bedeninin koruyucusu olan Komünist Parti'nin ve Kızıl Ordu'nun üst düzey adamlarına bakıyordu. Meşruiyetini sadece ondan ve Kızıl Ekim'in mirasından alan Parti, o gün dünya kamuoyu önünde sarsılmamış iktidarını sergiliyordu. Politbüro'nun gözleri önünde seçkin askerler makine hassasiyetiyle geçit resmi yapıyor, yıllardan beri ilk defa yine tanklar paletleri üzerinde kayıyordu –aralarında yeni T-72'ler de vardı–, onları "füze birliklerinin" konvansiyonel ve nükleer silahları izliyordu.[164] Fakat, Reinhart Koselleck'in çağdaş kavramsallığına başvuracak olursak: Bu yıldönümünün uyandırması beklenen devrimci "gelecek", çoktan "geçmiş" bulunuyordu, devrimin modern, ışıklı "beklenti ufku" Sovyet gündelik hayatının genellikle hüzünlü "deneyim alanı" içinde arkaya devrilmişti.[165]

Eurocommunismo

Aslında uzaktaki kalabalığa el sallayan Politbüro üyelerinin endişe etmek için her türlü sebepleri vardı. Çünkü 1970'li yılların başlarından beri Sovyet iktisadının verimsizliği ve buna bağlı olarak teknolojik açıdan Batı'yla arasın-

163 Foucault, "Mächte und Strategien (Gespräch)", s. 550.

164 "Soviet October Revolution Parade, 1977", https://www.youtube.com/watch?v=Q5lvethuPMw&t=4s (erişim 2.11.2020).

165 Reinhart Koselleck, "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' - zwei historische Kategorien" (1975/1977), aynı yazar, *Vergangene Zukunft*, s. 349-375.

da büyüyen mesafe giderek tehditkâr boyutlara ulaşmıştı.[166] Stalinizmin otuz yıl boyunca emek gücünü ve doğal kaynakları müsrif bir şekilde kullanmasına dayanan eski yoğun sanayileşme modeli, sonuna dayanmıştı. Özellikle sanayi merkezlerine kırsal emek gücü tedariki o kadar gerilemişti ki, 1960'lı yıllarda düzenli olarak %6'nın hatta 7'nin üzerinde olan büyüme oranları 1970'lerde bunun yarısına hatta daha aşağısına düşmüştü. Böylece, Nikita Kruşçev'in 1950'lerin sonlarında ilan ettiği, yakın zamanda ABD'nin iktisadi performansını geçme ve çok geçmeden komünist toplumu kurabilecek noktaya gelme hedefi, erişilmez bir şekilde uzaklaşmıştı. Gerçi Batılı sanayi ulusları da petrol fiyatı krizinden beri ağır iktisadi zorluklarla boğuşuyorlardı. Fakat bu devletler mikro-işlemci teknolojisinin de yardımıyla sanayi altyapılarını yenileyebilirken, Sovyetler Birliği'nin ileri derecede bürokratikleşmiş, görünürde merkezî olarak yönetilen fakat sadece *de facto* (fiilen) işletmeler, bölgesel organlar ve kudretli bürokratlar arasındaki ilkel mübadele biçimleriyle ve doğaçlamalarla ayakta tutulabilen ekonomisi sistemsel sınırlarına dayanmıştı. Ayrıca fahiş silahlanma harcamalarının yükünü taşıyan süpergüç bu durumun o yıllarda hızlı bir çöküşe varmamasını, sağlam döviz karşılığı ihraç edilebilen Sibirya petrolüne borçluydu sadece; bu, tahıl veya –gerçi Batı'nın sıkı sıkıya kısıtladığı– bilgisayar teknolojisi gibi hayati önemi olan ithal mallarını satın alabilmelerini sağlamıştı.[167]

Fışkıran petrol ihracatı gelirleri sayesinde üstü örtülen bu sistem krizine, Brejnev yönetimindeki muhafazakâr Politbüro öncelikle siyasal-ideolojik bir tepki verdi. Burada resmen en önemli olan, 7 Ekim 1977'de Yüksek Sovyet'in yeni bir anayasayı kabul etmesiydi. Bu "Brejnev Anayasası" Stalin'in 1936 Anayasası'nın yerini alırken; dibacesinde eğilmeden bükülmeden "proletarya diktatörlüğü" ilkesini vurguluyor ve Sovyetler Birliği'nin sistemini "komünizm yolunda (tarihsel) yasalara uygun bir etabı" teşkil eden "gelişkin sosyalist toplum" olarak tanımlıyordu.[168] Almanca konuşulan dünyada buna paralel olarak savunmacı bir formülasyon olarak "reel olarak var olan sosyalizm" geliştirildi. Sovyetler Birliği'nin ve onunla müttefik ülkelerin toplumsal sistemini tarif eden bu kavramı, 1971'den beri SED merkez komitesinin bi-

166 Bkz. aşağıdakilerle ilgili: Dietmar Neutatz, *Träume und Alpträume. Eine Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert*, Münih, 2013; Stephen Kotkin, *Armageddon Averted. The Soviet Collapse*, 1970-2000, Oxford, 2008; Philip Hanson, *The Rise and Fall of the Soviet Economy. An Economic History of the USSR from* 1945, Londra, 2003.

167 Bkz. Gerd Koenen, *Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus*, Münih, 2017, s. 971-974, 982-989; Leonid Luks, "Der Zerfall des Sowjetreiches in vergleichender Perspektive", *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 13 (2009), 9-53, özell. s. 28; Robert W. Strayer, *Why Did the Soviet Union Collapse? Understanding Historical Change*, Armonk, 1998, s. 57-60.

168 "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Anayasası; kabul ediliş tarihi SSCB Yüksek Sovyeti'nin 9. Yasama Dönemi, 7. Oturum, 7 Ekim 1977", Mukaddime, http:// www.verfassungen.net/su/verf77-i.htm (erişim 13.11.2020).

rinci sekreteri olan Erich Honecker 1973'te mühürlemişti. Bundan türetilen "reel sosyalizm" veya "reelsosyalizm"le beraber bu formülasyon, bu sistemi ütopik iddialar ve beklentiler karşısında tahkim etme, ama aynı zamanda KP hükümetlerini halkın bugünkü gündelik ihtiyaçlarını ve arzularını karşılamakla yükümlendirme işlevine sahipti.[169] Dolayısıyla bu formüller salt boş laflar değildiler, Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'nın ona bağımlı ülkelerinde, tedarik durumunun bozukluğuyla, temel ihtiyaçların yeterince karşılanamamasıyla, iktisadi verimsizlikle ve burjuva özgürlük haklarının eksikliğiyle ilgili hoşnutsuzluğa verilmiş hesaplı bir siyasal-ideolojik reaksiyon idi.

Bunun ötesinde Sovyet ve Doğu Alman yönetici kadrolar "gelişkin" veya "reel sosyalizm"den bahsetmekle aynı zamanda toplum modellerine Batı'daki genç neo-Marksistlerce yöneltilen eleştiriye de tepki veriyorlardı. Moskova'da "dünya komünist hareketi"nden sorumlu olan makamlar, 1960'lı yıllarda "eski" solun komünist partilerine kararlı bir şekilde ayrım koyarak oluşmuş olan Yeni Sol'un hem teorik hem ideolojik açıdan yeni yönelimler benimsediğini ve "devrimci" önderlik iddiasını SBKP'nin elinden aldığını tabii gözden kaçırmamışlardı. Yeni Sol 1970'ten itibaren giderek kendini örgütsel olarak da tahkim etmeye çalıştıkça ve partiler "inşa etmeye" veya Batı Almanya'da kendini –belirli bir ciddiyetle– "İnşa Örgütü" (...İÖ) sonekiyle tanımlayan gruplar oluşturmaya giriştikçe, bu mesafe baki kaldı. Bu ufacık partiler (bu arada hepsi polisin sıkı gözetimi altındaydı), birbirlerine hizipçi sınırlar çekerken, her biri münhasıran işçi sınıfının hakiki temsilcisi olduğu iddiasını formüle etti. Batı Berlin'de 1977 sohbaharında yayımlanan, eski üyelerinin anlatımlarına dayanarak yazılmış bir cep kitabının ironik başlığıyla bu "K-Grupları"nın mensupları, siyasal alanda genellikle tamamen ehemmiyetsiz olmalarına rağmen "en kuvvetli parti"nin kendileri olduğu fantezisini kuruyorlardı.[170] Her halükârda bu gruplar, genellikle Çin'in kültürel devrimini örnek aldıkları veya Troçkizme iman ettikleri için Moskova nezdinde siyasal açıdan kayıp sayılıyorlardı. SED'nin desteklediği Batı Alman DKP[171] veya birkaç belediye veya kanton seçiminde pekâlâ başarılı sonuçlar alan neo-Stalinist, Brejnevci kadro partisi İsviçre İlerici Örgütleri (Progressive Organisationen der Schweiz - POCH) gibi istisnalar toplamda bu resmi pek değiştirmiyordu.[172]

---

169 Peter Borowski, "Die DDR in den siebziger Jahren", Bundeszentrale für Politische Bildung (ed.), *Informationen zur politischen Bildung*, Sayı 258, https://www.bpb.de/izpb/10111/die-ddr-in-den-siebziger-jahren?p=all (erişim 29.3.2020).

170 Yazarlar kolektifi, *Wir warn die stärkste der Partein. Erfahrungsberichte aus der Welt der K-Gruppen*, Berlin, 1977.

171 Deutsche Kommunistische Partei - Alman Komünist Partisi – ç.n.

172 Bkz. POCH [Progressive Organisationen Schweiz - İsviçre İlerici Örgütleri], Autorenkollektiv, *Für eine revolutionäre Generallinie. Materialien zur Diskussion der Generallinie der kommunistischen Weltbewegung*, Zürih, 1974.

SBKP yönetimi için çok daha acı verici olan, ancak kısa süre önce Batı'nın büyük komünist partilerinde (ve ona paralel olarak Japon KP'sinde) yayılan ve burjuva-liberal Milano gazetesi *il Giornale nuovo*'nun yayın yönetmeni Frane Barbieri'nin 1975'te "sihirli, patlayıcı" *eurocommunismo* (Avro-komünizm) adını taktığı ideolojik akımdı.[173] Barbieri tarafından eleştirel bir niyetle ve dışarıdan takılmış bir ad olmasına rağmen, Enrico Berlinguer yönetimindeki PCI bu formülü kendini tanımlamak üzere olumlu bir anlamda sahiplenen ilk Batılı komünist parti oldu. Bu kavramın perspektifinden, İtalyan KP'nin Berlinguer yönetiminde 1973'ten beri geliştirdiği, komünistlerle Hıristiyan-demokratlar (Democrazia Cristiana - DC) arasındaki, başka deyişle ülkedeki komünist kültürüyle Katolik kültürü arasındaki *compromesso storico* yani "tarihsel uzlaşma" stratejisi ile; siyasa olarak bölünmüş, derin bir iktisadi krize batmış ve sol ama öncelikle sağ suikastlarla terörize edilmiş ülkeye istikrar getirmeyi hedeflediğini ifade ettiler.

%34,4 ile İtalya'nın ikinci büyük partisi –ve Batı Avrupa'nın gelmiş geçmiş en kuvvetli komünist partisi– olan PCI, 1976'dan itibaren DC'nin azınlık iktidarına müsamaha etti ("non-opposizione"/muhalefet yok). Böylece parlamenter sisteme, yani onun burjuva ve sosyal demokrat çoğunluğuna yapıcı bir katılım gösterdi. Dahası Berlinguer iktisadi krizin aşılması için basbayağı bir kemer sıkma siyasetinin propagandasını yaptı.[174] Nihayet PCI, sosyal demokrat partilerin çoktandır yaptığı gibi, Leninist "proletarya diktatörlüğü" formülünden ve Moskova için çok önemli olan "proleter enternasyonalizminden" feragat etti. Nitekim PCI MK üyesi Paolo Spriano, 1976'da, partisinin muhatap olduğu "revizyonist" suçlamasını sükünetle karşıladığını söyleyebiliyordu – PCI bilinçli olarak "revizyonist" idi.[175] Sosyal demokrasiyle bu yeni yakınlaşma, semantik açıdan da görülüyordu: Sovyetler'in "reel sosyalizm" formülüne karşı Avro-komünistler kendi siyasal kavramlarını ve hedeflerini "demokratik sosyalizm" olarak tanımladılar.[176]

Moskova'ya eleştirel yaklaşan bu çizgi tamamen yeni değildi. 1950'lerin sonlarından beri PCI içinde SSCB yönetiminde hâlâ devam eden Stalinist yönetim biçimlerine eleştiriler yöneltilmiş; partinin kıdemli şefi Palmiro Togliatti Kruşçev'in 1956'daki "gizli konuşmasından" sonra dış siyasette-

---

173 "'Der Eurokommunismus ist ein Konzept zur Eroberung, nicht aber zur Ausübung der Macht.' Gespräch mit Frane Barbieri, der den Ausdruck 'Eurokommunismus' prägte", Manfred Steinkühler (ed.), *Eurokommunismus im Widerspruch. Analyse und Dokumentation*, Köln, 1977, s. 389-392, alıntı s. 389.

174 Bkz. Enrico Berlinguer, *Austerità. Occasione per trasformare l'Italia*, Roma, 1977.

175 Nikolas Dörr, *Die rote Gefahr. Der italienische Eurokommunismus als sicherheitspolitische Herausforderung für die USA und Westdeutschland 1969-1979*, Köln vd. 2017, s. 63.

176 "Kommunismus heute. Teil III: Der Eurokommunismus - seine Ideologie und seine Widersacher", *Der Spiegel*, Nr. 21, 16.5.1977, s. 150-158, alıntı s. 156.

ki *policentrismo* (çokmerkezlilik) teorisini savunmuş ve buna uygun olarak PCI Varşova Paktı birliklerinin 1968 Ağustos'unda Çekoslovakya'ya girmesini mahkûm etmişti. En nihayet kısa süre önce Parti Sovyetler Birliği'nin kendi ülkesindeki muhaliflere muamelesini de sert biçimde eleştirmişti. Fakat Ekim Devrimi'nin "mirasına" saygıdan, onun da ötesinde Sovyetler Birliği'nin sosyalist bir ülke olduğu kanaatinden ötürü, ayrıca belirgin biçimde azalsa da Moskova'dan hâlâ alınan sübvansiyonların etkisiyle PCI açıkça köprüleri atmıyordu.[177] Ancak iki eşitsiz kardeş partinin ittifakındaki yarıklar her zamankinden daha derindi (1973'te Sofya'da Berlinguer'e[178] düzenlenen, muhtemelen KGB'nin sahneye koyduğu suikasta kadar varmıştı iş). İtalyan komünistlerinin tavrının ve siyasetinin 1973'ten beri Moskova'dan bağımsız, Leninist-olmayan bir yol izleme talebiyle belirlendiğini görmemek mümkün değildi.

Böyle mesafeler, biraz daha geç de olsa, Avrupa'nın diğer "Latin" ülkelerinde de açıldı. İspanya KP'sinin genel sekreteri Santiago Carrillo, 1977 ilkbaharında yayımlanan program metni *Eurocomunismo y Estado*'da (altı ay sonra Almancası çıktı),[179] henüz yeni yeniden yasallaşmış olan Partido Comunista de España'nın (PCE) ilk planda devrimi değil, 15 Temmuz'da Franco'nun ölümünden sonra yapılan ilk serbest seçimlerde parlamenter demokrasiyi yeniden tesis eden İspanya ulusunu düşünmesi gerektiğinden bahsetti. En nihayet, yakın zamana dek resmî çizgiye sımsıkı sadık olan, Georges Marchais yönetimindeki Fransız KP'si de benzer biçimde açıkça milliyetçi bir tavır gösterdi. Marchais, PCF'nin 1976'daki XX. Kongresi'ndeki program formülasyonu doğrultusunda, "Fransa'nın renklerinde bir sosyalizm" tasavvur ediyordu ve *programme commun* (belediye programı) ile, Sosyalist Parti'nin (Parti Socialiste - PS) küçük ortağı olarak gelecek marttaki seçimlerde hükümet çoğunluğunu elde etmeyi hedefliyordu. Ne var ki bu *union de la gauche* (sol ittifak) eylül sonunda planlanan sanayi kamulaştırmalarının ölçeği meselesinden dağılacak ve yıl sonunda PCF'deki ortodoks güçler tekrar yükselecekti.

Her halükârda üç vakada da bu Avro-komünist milliyetçilikler ve "kendi yoluna gitme" talebi, Batı Avrupa'nın en önemli KP'lerinin Moskova'nın liderlik iddiasını artık kabul etmedikleri ve kapitalizme yönelik bütün eleştirileriyle beraber Batı'da sosyalizme giden "yolun" şiddet yoluyla devrimci dönüşüm ve peşinden parti diktatörlüğüne dayanan Rus modeliyle aynı olamayacağı anlamına geliyordu. Üç Avro-komünist liderin 3 Mart 1977'de Madrid'de yaptıkları zirve toplantısında birbirlerine ellerini uzatarak yaptık-

177 Bkz. Dörr, *Die rote Gefahr*, s. 93.

178 Enrico Berlinguer: 1972-1984 arası İtalya KP'nin genel sekreteri – ç.n.

179 [Avrokomünizm ve devlet] Santiago Carrillo, *Eurokommunismus und Staat*, Hamburg, 1977.

ları gösteride, mesajları "Demokrasi ve özgürlük içinde sosyalizm" idi.[180] Georges Marchais, üç parti şefinin sonuç bildirisinde de belirttikleri parlamenter demokrasiye yönelim niyetini şu sözlerle vurguladı: "Evet, biz dönüştük ve daha da dönüşeceğiz." *Spiegel*'in mayıs başında açık bir şaşkınlıkla yazdığı gibi, "yakın zamana kadar tasavvur edilemeyecek şeyler" oluyordu.[181] Bu üç komünist parti, belirli bir başarıyla –öyle görünüyordu–, siyasal gettolarından çıkmış ve yeni reformist güçler olarak sosyalistlerle ve sosyal demokratlarla sol cenahın oyları için rekabete girmişlerdi.[182]

Ancak bu, iç işleyişlerini de parlamenter demokrasinin kabullenilmesinin akla getireceği bir tarzda reformdan geçirdikleri anlamına gelmiyordu. "Demokratik merkeziyetçilik" denen otoriter ilke geçerliliğini koruyordu, tartışma özgürlüğü yoktu veya kısıtlıydı ve birçok gözlemci, parlamenter demokrasiyi kabullenmenin acaba "burjuva" demokrasisinden farklı bir siyasal-kurumsal örgütlenme olan sosyalizme "geçişin" bir stratejik unsurundan mı ibaret olduğundan emin değildi. Carrillo tam bu tarzda beyanda bulunuyor[183] – sonra da bunu kararlı bir dille reddediyordu ("Ya demokratik ve parlamenter çoğunluğa dayanan bir sosyalizmimiz olacak, ya da hiç olmayacak").[184] Ne var ki, muhafazakâr yorumcular nazarında bunlar, "orak, çekiç ve aziz haleli" siyasetçilerin iddialarından ibaretti.[185] Özellikle de üye sayısı ve oy gücü yüksek olan ve birçoklarının değerlendirmesine göre hükümete katılmanın eşiğinde bulunan İtalya KP'sinin Avro-komünizmi, İtalya'nın NATO'daki ortaklarında, bilhassa ABD'de güvenlik siyaseti açısından büyük endişelere sebebiyet vermişti. Başlangıçta Batı Avrupa'daki bu yeni siyasal akıma nispeten açık olan Başkan Jimmy Carter yönetimi çok geçmeden eski Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'in ve her iki partiden şahinlerin yoğun baskısına maruz kaldı. Berlinguer aralıkta Roma'da hükümete katılma talebinde bulununca, komünist yöneticilerin, hele bir kez ulusal güvenlik meselelerine vâkıf olurlarsa, Batı'nın askerî sırlarını Doğu'daki düşman ittifaka verebilecekleri korkusu büyüdü.[186] Oysa aynı zamanda bir yandan da Avro-komünizmin yarattığı heyecan soğumaya ve siyasal olanaklarının sınırları belli olmaya başlamıştı.

---

180 "Die Erklärung der drei Parteien", *L'Unita*, 4.3.1977; tekrar basımı Manfred Steinkühler (ed.), *Eurokommunismus im Widerspruch. Analyse und Dokumentation*, Köln, 1977, s. 282-283, alıntı s. 282 vd.

181 "Kommunismus heute, Teil II: Der Eurokommunismus - Herausforderung für Ost und West", *Der Spiegel*, Nr. 20, 9.5.1977, s. 170-190, alıntı s. 170 vd.

182 David S. Bell, "French Communism's Final Struggle", aynı yazar (ed.), *Western European Communists and the Collapse of Communism*, Oxford vd. 1993, s. 51-68, alıntı s. 56.

183 Carrillo, *Eurokommunismus und Staat*, s. 8-10, 112 vd., ayrıca 82 vd.

184 Alıntılayan "Kommunismus heute, Teil II", s. 171.

185 *Europa* dergisi, alıntılayan "Kommunismus heute. Teil III", s. 156.

186 Bkz. Dörr, *Die rote Gefahr*, s. 364-384.

Kamuoyunca bilindiği kadarıyla, SBKP de artık Avro-komünist partilerle herhangi bir faydalı işbirliğinin mümkün olduğuna inanmıyordu. SBKP'nin "dünya proletaryasının" önder partisi olarak sahip olduğu ışıltı artık tarih olmuştu ve onunla bağlantılı olan siyasal çıkmaz sokağın sonu görünmüyordu. Batı'nın öteden beri Moskova'ya sadık olan KP'leri, seçmen gücüyle ölçersek nüfuzlarının zirvesine genellikle İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi ile Soğuk Savaş'ın başladığı kısa evrede erişmişlerdi ve onyıllardır oransal olarak tek haneli rakamlarda geziyorlardı. İspanya, Portekiz ve Yunanistan'daki diktatörlüklerden çıkmış komünist parti aygıtları gerçi iyi örgütlüydüler, fakat onlar da ilk serbest seçimlerde oyların %10 ila 12'sine ya erişiyor ya erişemiyorlardı. Batı Avrupa'nın en güçlü iki KP'si olan İtalyan ve Fransız KP'leri ise, tıpkı İspanyol KP'si gibi, Moskova'ya mesafe koydukları oranda oy ve nüfuz kazanıyor gibi görünüyorlardı.

İkilemin çözülmesi imkânsızdı. SBKP büyük asker geçit töreninden önceki çarşamba, yani 2 Kasım'da, 104 ülkeden parti ve hükümet temsilcilerini Ekim Devrimi'nin yıldönümü kutlaması için Moskova'daki Kongre Sarayı'na davet ettiğinde, eski ihtilafların yanında daha derine uzanan bu yeni mesafeler ve ayrışmalar da görünür hale geldi. Eksikler Fidel Castro veya Josip Broz Tito'dan ibaret değildi. Georges Marchais, Berlinguer ve Carrillo da her ne kadar katılımcılar arasında bulunsalar bile; Berlinguer'in Sovyet radyo ve televizyonunda eşzamanlı çevrilerek yayınlanan konuşması, komünist parti lideri olarak sosyal haklar ve özgürlükler yanında bireysel özgürlük haklarını ve çok partili sistemi de savunduğunu söyleyince, toplantıyı düzenleyenlerin öfkesini çekti. İspanyol parti şefinin konuşmasını yapmasını önceden engellemişlerdi. Başka deyişle Avro-komünizm, SBKP'nin etine batan yeni ve acıtıcı dikendi; "proleter enternasyonalizmi", Batı'nın en güçlü komünist partilerini kaybetmişti.

Zaten Moskova'nın yönetimi altındaki "proleter enternasyonalizmi", gerçi kendi açılarından Avro-komünizmi devrimi ve komünizmin uzak hedefini feda etmekle eleştiren Batılı solun büyük kısmını da kaybetmişti. Bu eleştiri biçimleri "sol komünist" basın polemiklerinden *indiani metropolitani*'nin militan sokak protestolarına, oradan Paris'teki bazı filozofların Avro-komünist dönüşümü diyalektik argümantasyon makineleriyle tartıştıkları Marksist skolastiğe kadar uzanıyordu. İtalya'dan başlayacak olursak, orada 1969'dan beri *Il manifesto* gazetesi etrafında toplanan, PCI'daki iki tasfiye sonucu oluşmuş ve onun reformist çizgisine karşı ajitasyon yapan bir siyasal akım mevcuttu. Gazete pekâlâ, parti gazetesi *Unità*'yı fazla devletlû bulan daha radikal PCI üyelerini de etkiliyordu. Potere Operaio (İşçilerin Gücü) veya Lotta Continua (Mücadele Sürüyor) –bu adlı gazete ise çıkmaya devam ediyordu– isimli benzer grupların dağılmasının ardından, 1977'de PCI'nın şık giyimli

yöneticilerine nefretlerini püskürtenler, onbinlerce kişilik sokak protestoları düzenleyenler ve ara ara *carabinieri* [jandarma] ile basbayağı cenk edenler, öncelikle *indiani metropolitani* idi; yani marjinalleşmiş varoş gençleri ve *Settantasette* (Yetmiş Yedi) hareketinin güvencesiz yaşayan öğrencileri.

Bu *emarginati*'ye (marjinalleştilmişlere), Bologna veya Roma'nın düzen seven komünist belediye yönetimleri ve komünist sendikaların tepelerindekiler, Alman örneğindeki gibi "direniş"e "baskı" ile karşılık veren sosyal demokrasinin timsali gibi görünüyordu. Fakat sadece onlar değil – *bütün* sol "siyasetçiler", Leninist hizip grubu Avanguardia Operaia'nın (İşçilerin Öncüsü) kadrolarına dek, *indiani*'lerin gözünde devrim düşüne ihanet etmiş yerleşikler-kurumsallar, "parlamenter", hatta "kasıkbitleri" idiler.[187] Bu düş toplumun kıyısında, varoşlarda, sokak savaşlarında ve *emarginati*'nin kafalarında ümitsiz bir isyan olarak yaşamaya devam ediyordu. Diğer yandan onlar da feminist yoldaşlarının, "şiddete dayalı, ideolojik ve tecavüzcü tarzlarına" ve "eril cinsellik"lerine yönelik eleştirilerinin nişan tahtasındaydılar. Bu kadınların sorduğu burgulayıcı sorular, esaslı sorulardı fakat bunların artık –Batı Almanya'daki daha önce aktardığımız seslere benzer biçimde– sol içi siyasal akımlarla ve ayrışmalarla bir alakası yoktu: "Yoldaşların yeniden fethetmek istediği hayat nasıl bir hayattır? Nasıl bir özel/siyasal hayat istiyorlar? Biz kadınları ezdikleri bir hayatı mı?"[188]

Marksizmin krizi

Fransa'da KP yönetiminin Avro-komünist çizgisini tamamen bambaşka bir tarzda ve tamamen başka bir dilsel düzenle, mahirane bir alengirli ve aşındırıcı eleştiriye tabi tutan, öncelikle, 1948'den beri KP üyesi ve bu arada yapısalcı olmuş olan Marksist filozof Louis Althusser olmuştu. Ocakta yayımlanan, *Le 22e Congrès du Parti Communiste Français* –kastedilen, 1976'da yapılan ve Althusser'in "tarihsel" diye tanımladığı "Avro-komünist" kongre idi– gibi basit başlıklı bir broşürde, parti yönetiminin yeni benimsediği açıklığı, demokrasiyi ve sosyalizme "demokratik" yoldan gitmeyi benimsemesini cömertçe övüyordu. "Yalnız," diye soruyordu filozof, uzun bir kutu kutu içinde diyalektik argümanlar ve sonu gelmez Marx ve Lenin alıntılar çağlayanının ardından; şayet kapitalizm ile komünizm arasındaki şu müstakbel "geçiş döneminde" burjuvaziyi "ve onunla müttefik olan tabakaları" devlet gücüyle bastırmak gerekiyorsa ve komünizmde proleter devletin "ölüp gitmesi"

187 Bkz."Nein zur Kriminalisierung der antagonistischen Kommunikation", Benini vd. (ed.), *Indianer und P38. Italien*, s. 126-128; "VERSAMMLUNG IN ROM: den Minotarismus schlagen, jetzt schon die Revolution vorbereiten", *a.g.y.*, s. 93 vd.

188 "Was für ein Leben wollen sich die Genossen zurückerobern?!", *a.g.y.*, s. 87-89, alıntı s. 88.

–kendisi tırnak içinde kullanıyordu– ancak bu sayede sağlanacaksa, sosyalizm sahiden demokratik olabilir miydi? "Sosyalizm," diye ilan ediyordu Althusser, "proletarya diktatörlüğü ile aynı şeydir" – ve sahiden de diktatörlüğü kastediyordu.[189] Bu nedenle, parti yönetiminin "proletarya diktatörlüğü" formülünü –ve böylelikle bizzat komünizm hedefini– feda etmesi büyük bir hata olmamış mıydı?

Bunlar retorik sorulardı. Ancak Althusser'in Moskova ortodoksisini benimsediği anlamına gelmiyorlardı, aksine. 12 (veya 13) Kasım 1977'de *İl manifesto*'nun daveti üzerine Venedik'te "Marksizmin krizi" üzerine tebliğ verirken, reel sosyalizme yönelik, artık hiçbir iyileşme umuduna yer bırakmayan esaslı eleştirisinde hiçbir şüphe payı bırakmadı. Dikkatli sözlerle, Sovyet sisteminin patolojilerini bizzat Marx'ın eserindeki zaaflara ve boşluklara dayandırdı ve "Marksizm adına yaşanmış bir hikâyenin gerçekten tatminkâr bir Marksist açıklamasını sunabilmenin" paradoksal biçimde "neredeyse-imkânsız" olduğundan söz etti.[190] Marksizmin ve devrimin bütün ikonik yazarlarının yazmış olduğu her şeyi, keza komünist partilerin bütün kavramlarını ve mücadele modellerini "gözden geçirmek" gerekiyordu bu nedenle. Reel sosyalizm tamamen başarısız olmuştu, Batı'daki komünistler hayal kırıklığı içindeydiler ve yönlerini kaybetmişlerdi. Althusser bunu öteden beri o sıralar Paris'te eski öğrencisi Michel Foucault'nun söylediği kadar açık seçik söylemiyordu, ama yine de gözden kaçacak gibi değildi: İşçi sınıfının ve "onun" partisinin devrimci işlevine duyulan güven, berhava olmuştu. Buna rağmen, karanlık bir ormanda ıslık çalarcasına, bütün siyasal "umudunu" "emekçi ve halk kitlelerine" yatırıyordu, onların halihazır "yeni güçleri ve potansiyelleri (...) emsalsiz" idi ve krizdeki Marksizmi de "dönüştürecekler"di.[191] Mamafih bu "emekçi ve halk kitleleri" lafı, tam da KP yöneticilerinin öteden beri, muhtelif protesto veya direniş biçimlerini muhayyel bir "devrimci ittifak" içinde eritmek için kullandıkları formüldü; "işçi sınıfı" bu ittifakın en önemli unsuru olacak ve yönetimini komünist parti üstlenecekti (bu nedenle Avro-komünistlerin de yabancısı olmadığı bir formüldü). Geçmişe ait bir formüldü bu. *Settantasette* hareketinin militan gençlerinin, radikal feministlerin veya çevrenin korunmasını dert eden kalabalıkların böyle bir "ittifak" şemasına bağlanabileceklerine dair hiçbir işaret olmamasına rağmen, Althusser başka bir dil konuşamıyordu ve elinde bu eski şablonlardan başka siyasal kavram yoktu. Bu yeni hareketlerde de, Venedik'te öyle umutla bahsettiği "kitleler"den eser yoktu artık.

189 Louis Althusser, *Le 22^e Congrès du Parti Communiste Français*, Paris, 1977, alıntılayan aynı yazar, "Die historische Bedeutung des 22. Parteitages der FKP", aynı yazar, *Die Krise des Marxismus*, (ed.) Peter Schöttler, Hamburg, 1978, s. 18-52, alıntı s. 39.

190 Louis Althusser, "Die Krise des Marxismus", aynı yazar, *Die Krise des Marxismus*, s. 53-68, alıntı s. 56.

191 *A.g.y.*, s. 60.

KPD'nin 1956'dan beri yasak olduğu Batı Almanya'da, İKP'ye dönük, Toskana tatiliyle birleşen coşku haricinde, Avro-komünizm yoktu fakat pekâlâ heyecan uyandıran bir Avro-komünist uğrak vardı. Bununla sol teori dergilerindeki Avro-komünizm tartışmasını değil, bir darbede bu solgun mütalaaların üzerine bindiren bir hadiseyi kastediyoruz. SED'nin o zamana dek kimsenin tanımadığı ekonomi yöneticisi Rudolf Bahro'nun *Die Alternatif. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (Alternatif. Reel Olarak Mevcut Sosyalizmin Eleştirisi) kitabının yayımlanmasıydı bu. Önce 23 Ağustos 1977'de *Spiegel* kitaptan parçalar yayımladı, sonra 5 Eylül'de –Schleyer'in kaçırıldığı gün ve yine Köln'de–, sendika yayınevi EVA tarafından yayımlandı. 24 Ağustos'ta Bahro, DAC'nin onu uzun süredir takip eden Devlet Güvenlik Örgütü memurlarınca gözaltına alınarak, "istihbarat faaliyeti" suçlamasıyla tecrit hücresine kondu. *Spiegel*, manidar bir şekilde, "Avro-komünizm şimdi de Doğu Bloku'nda mı?" diye soruyordu. Dergi, Doğu Alman iktidar aygıtının içinden çıkmış sansasyonel DAC eleştirmeni Bahro'yu şöyle tanıtıyordu: "23 yaşından beri SED üyesi, felsefe öğrenimi görmüş, parti propagandacısı ve bugün 41 yaşında, Berlin Lastik Kombinası Halk İşletmesi'nde bilimsel iş organizasyonu şube müdürü." Onun eseri, "Doğu Avrupa'nın sosyalist partilerinin Soğuk Savaş ve gericilikten daha fazla korktukları, mantar gibi çoğalan Avro-komünizmin şimdi DAC'ye nüfuz ettiğini" belgeliyordu.[192]

Rudolf Bahro Avro-komünist miydi? Kendisini duygusal biçimde komünist, Marksist ve devrimci olarak tanımlıyordu. "Reel olarak mevcut sosyalizmin eleştirisini" yapmakla, mütevazılıktan uzaklaşmadan ve açıkça Marx'ın *Ekonomi-Politiğin Eleştirisi*'ne dayanarak, Sovyet egemenlik sisteminin bir analizine girişmişti; bu analiz gerçi birçok yerde Avro-komünizme atıfta bulunuyor ancak daha ileri uzanıyordu ve Avro-komünizmin "demokratik sosyalizm" projesinden farklı bir yönelime sahipti. Çünkü Bahro bir "ütopya" tasarımı ortaya koyuyordu ve Enrico Berlinguer'in uzlaşma ve kemer sıkma siyasetinden ziyade Ernst Bloch'un umut felsefesine yakın olduğu tek nokta bu değildi. Çünkü Bahro'nun reel sosyalizm eleştirisi, demokrasi meselesinden ziyade bizzat mal üretimine dayalı sanayi uygarlığı etrafında dönüyordu – bu uygarlıkta sosyalizmin kapitalizmden farkı, teknolojik açıdan daha geri olması ve bürokrasinin daha fazla olmasıydı. Bahro bu sistemin karşısına radikal bir "dönüş" talebini koyuyordu; yani büyüme modeli kalkmalı, işbölümü aşılmalı ve her bireyselliğin "özgürleşmesi" sağlanmalıydı. "Hakiki anlamıyla bir kültür devrimi" talep ediyordu; bundan anladığı, "kitlelerin tüm öznel yaşam tarzının altüst edilmesiydi; bu dönüşüm, patriyarka, dikey

192 "'Das trifft den Parteiapparat ins Herz'. Ein SED-Funktionär kritisiert den DDR-Sozialismus, *Der Spiegel*, Nr. 35, 23.8.1977, s. 30-32.

işbölümü ve devlet üzerinden sınıflı topluma uzanan yolla bağlantılı" idi.[193] Bu, büyük bir referanstı. Lakin Bahro'ya göre "insanlık" sahiden tarihsel bir dönüm noktasında bulunuyordu. Çünkü Marx'ın ve Marksistlerin bir yüzyıldan uzun süredir sınıf toplumu olarak tarif edip "antagonizma" olarak –üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki antagonizmanın ifadesi olarak sınıflar arasındaki antagonizma– teorileştirdikleri şeyin yerini şimdi "insanın doğal varoluş koşullarıyla global bir antagonist çelişki" almaktaydı.[194]

Roma Kulübü'nün 1972'deki raporu ve ona atıfta bulunan ekolojik çöküş uyarıları Doğu Berlin'de de işitilmişti. Bahro, bu şekilde "bir antagonist çelişkiden" bahsederek solun şimdiye kadarki pozisyonları üzerine yeniden düşünen tek teorisyen değildi. Sadece en ünlü örneği verelim, Paris'te, Marksist filozof ve sosyolog André Gorz kısa süre önce ekolojiyi düşüncesinin merkezine yerleştirmişti; 1977 Nisan'ında metinlerinin Almanca bir seçkisi *Ekoloji ve Siyaset. Büyüme Krizi Hakkında Katkılar* gibi manidar bir başlıkla bir rororo kitapçığı olarak yayımlandı. Gerçi Gorz bir hedef olarak sosyalizme tutunmaya devam ediyordu, fakat bu, Sovyet beş yıllık planlarından, ileri sanayileşmeden ve doğanın pervasızca sömürülmesinden tamamen farklı bir sosyalizmdi. Bu sosyalizm, artık yalnızca bir "devrim"den çıkmak anlamında "devrimci" idi. Herkesin muhtelif meslekleri icra edeceği, fakat bunu yaparken toplamda daha az çalışacağı ve az parayla idare edeceği, sınırlı işbölümlü bir zanaatkâr ve köylü toplumuna geri dönüştü bu; her köşede bir bisiklet atölyesinin bulunduğu, ulusal gıda otarşisini hedef alan, küçültülmüş şehirler ve dağınık kırsal yerleşimler toplumuna geri dönüştü.[195]

Bahro gerçi geleceğin sosyalizminin çehresiyle ilgili sakıngan konuşuyordu fakat felsefi açıdan bütün kartları açmıştı. Devrimci düşünceye yön veren artık sınıf meselesi değil hayatta kalma meselesi olacaksa, bu her şeyden önce materyalizmden geri dönüş anlamına geliyordu. Bu nedenle, Marx'ın bir vakitler Hegel'i "ayakları üzerine oturtmak" dediği, idealist diyalektiği maddi gerçeklik zeminini oturtma hareketini geriye döndürmek istiyordu. Şimdi, Bahro'nun Hegel'den yaptığı alıntıyla, "insan varoluşunu 'kafasının üzerine, yani düşünceye' oturtmak, hayatta kalmayla ilgili bir talep" haline geliyordu.[196]

Berlin'in kenar mahallesindeki tek kişilik konutunda gizli gizli bir şeyler yazan Lastik Kombinası Halk İşletmesi şube müdürünün zihnindeki kopuş, derindi. Gereken "altüst oluşu" harekete geçirmek için, bir "bilinç" felsefesi

193 Rudolf Bahro, *Die Alternatif. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*, Köln, 1977, alıntı s. 299, 304.

194 *A.g.y.*, s. 310.

195 André Gorz, *Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise*, Reinbek, 1977, özell. s. 8-13.

196 Bahro, *Die Alternatif*, s. 300.

olarak Hegel'in idealizmine geri dönülecekti. Ayrıca sınıf antagonizmasından, bir tarafta genişleyen insan faaliyeti ile diğer tarafta gezegenin sınırlı doğası arasındaki çelişkiye doğru, esaslı bir teorik kayma gerçekleştirilecekti. Nihayet, ancak yontma taş devrinden patriyarkal tarım toplumuna geçişle mukayese edebileceğimiz, dikey işbölümünün aşılması ilkesine dayanan tarihsel bir yol ayrımı teşhisi konuyordu. Bahro'nun siyasal açıdan Marksist olarak tasavvur edebildiği en radikal yenilenmeyi talep etmesi, mucize değildi. Bu talep, siyasal ve örgütsel yeni başlangıç olarak "yeni bir Komünistler Birliği'nin"[197] kurulması idi; bu, 1847'de Marx ve Engels'in attıkları adım kadar çığır açıcıydı. Bahro tümüyle yeniden düşünmek için, Ernst Bloch'da da yol gösterici olan genç Marx'a yaslanıyordu. Lakin kafasındaki "yeni", her ne kadar "ifa edilmemiş" de olsa, içinden çıktığı modernlikle birlikte eskimişti. Bu nedenle başkaları, aynı zamanda ve çok daha radikal biçimde Marksizmin dilsel kütüğünü ve devrim umudunu terk ediyordu. Eleştirinin, Marx'la müşterek noktası en fazla daha iyi bir dünya umudu olan yeni biçimleri ve izlekleri oluşuyordu.

197 *A.g.y.*, s. 16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN HAKLARI, AZINLIKLAR VE FARK SİYASETİ

Modernliğin tarihi insan haklarının icadı ile evrensel eşitlik vaadi ve ırkçılık ile cinsiyetçiliğin kirli gerçeklikleri arasındaki çözülmemiş gerilimlerin tarihiydi. 20. yüzyılın yirmili yıllarından yetmişli yıllarına kadar ABD'nin *black belt*'inde (siyah kuşak) yaşayan siyah kadın, her halükârda, sapkın bir bedenden başka bir şey olmadığına dair muktedir kabulden korunabilmek için hakkın evrenselliğine güvenmenin ne kadar zor olabileceğini biliyordu. Ancak ölürken, dünya kafası üstüne oturuyor gibi görünüyordu: Modern "genel" tarafından hor görülen, mukayese dışı bir tekil olmak, direnişin cazip bir pozisyonu olarak görülür haline gelmeye, bütün modern evrenselliklerin ötesinde bir fark siyasetinin çıkış noktası olmaya başlıyordu.

Fannie Lou Hamer (ölümü 14 Mart) ve hak

Eski tarım işçisi ve siyah vatandaş hakları eylemcisi Fannie Lou Hamer, 14 Mart 1977'de ABD'nin Mississippi eyaletindeki Mound Bayou'da öldü. 6 Ekim 1917'de Mississippi'deki seyrek nüfuslu Montgomery County'de bir tarım işçisi ailesinin 20 çocuğunun en küçüğü olarak Fannie Lou Townsend adıyla doğmuştu. Townsend'lar 1919 yılında iş bulabilmek için, "Great Migration" (Büyük İltica) sırasındaki diğer Afro-Amerikalılardan farklı olarak kuzeyin sanayi şehirlerine değil de yakındaki, "Aşağı Mississippi deltasındaki" Sunflower County'e göç etmişlerdi; burası ABD'nin en azgelişmiş ve yoksul bölgelerinden biriydi. Burada, "dünyanın en Güneyli yeri"nde,[1] 19.

1 James C. Cobb, *The Most Southern Place on Earth. The Mississippi Delta and the Roots of Regional Identity*, Oxford, 1992.

yüzyılda köllelik sayesinde gayet kârlı bir pamuk monokültürü oluşmuştu. İç savaştan sonra kölelik *Sharecropping* (Ortakçılık) sistemine çevrildi, Townsend'lar da *sharecropper* (ortakçı) idiler. Şeklen bağımsız fakat mülksüz kiracılar olarak küçük Ruleville beldesinin dışında birkaç *acres* (dönüm) toprak tahsis edilmişti kendilerine, ayrıca "ödünç" tohum, gübre ve zaruri aletle edevat verilmişti; karşılığında plantasyonun sahibine hasadın büyük bölümünü doğal pay olarak ayırmak, geri kalanı da genellikle hilebazca düşük bir fiyata bırakmak zorundaydılar. Bu sömürü sistemi bütün aile üyelerinin uzun süreler çalışmasını zorunlu kılıyor, *sharecropper*'lar borçlarını asla ödeyemiyor ve daima yetersiz besleniyorlardı. Tarım işçileri gerçi "özgür"düler fakat iç savaştan sonra Güney eyaletlerinin ilan ettiği Jim Crow Yasaları denen yasalar uyarınca siyahlar katı bir ayrıma tabi idiler. Anayasal vatandaşlık haklarını kullanabilmeleri de asla varsayılmıyordu. 1960'lı yılların başında hâlâ Fannie Lou Hamer bir otobüs şoförünün kendisine, Güney'deki birçok beyaz için doğal olan bir şeyi söylemesini sineye çekmek zorundaydı: "Niggers don't have no civil rights." (Zencilerin vatandaşlık hakkı yoktur.)[2]

Fannie Lou Townsend 6 yaşında tarlalarda pamuk toplamaya başladı. 1930'a dek onun yanında yılda dört ay plantasyon ilkokuluna devam etti ve koyu dindar ebeveyninin telkiniyle İncil okumayı öğrendi; sonraları birçok ayeti ezbere okuyabilecekti. 1945'te, komşu William D. Marlow plantasyonunda traktör sürücüsü olan Perry "Pap" Hamer ile evlendi; orada kocasıyla ve iki evlatlığıyla beraber dökük, küçük bir evde kalıyordu. Okuma yazma becerisi sayesinde *time keeper*, yani plantasyon gözetmeni ve muhasebecisi olarak, ayrıca Marlow'ların ev hizmetlisi olarak çalışması mümkün oldu. Fakat bu görece imtiyazlı konumuna rağmen, deltadaki yoksul Afro-Amerikalıları beyaz dar *landowner* (toprak sahipleri) tabakasından ayıran derin uçurumla ilgili herhangi bir illüzyona kapılmıyordu. "Bizi sahiden insani mahlûklar olarak gördüklerine inanmıyorum," demişti 1975'te *New York Times*'tan bir gazeteciyle görüşürken. Çünkü 1963'e kadar ailesiyle birlikte "hayat ettiği" meskende belirttiğine göre işleyen bir tuvalet olmadığından, plantasyonun efendisinin hanesinde köpeğin banyosunu da temizlemesi gerekiyordu.[3]

Mississippi'de ve diğer Güney eyaletlerinde siyahların hayvanlara yakın görülmesi veya sistematik aşağılanmadan ötürü böyle hissetmeleri, yerel bir hususiyet değildi, aksine Derin Güney'de daha fazla barizdi. Avrupa'da 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan ve 19. yüzyılda Avrupa ve Amerikan modernliğinde bilim kültürünün sabit unsuruna dönüşen ırk teorileri, hep Afro-

2 Chana Kai Lee, *For Freedom's Sake. The Life of Fannie Lou Hamer*, Urbana, Chicago, 2000, s. 46.

3 Alıntılayan: Howell Raines, *My Soul is Rested. Movement Days in the Deep South Remembered*, New York, 1983 (EA 1977), s. 255.

Amerikalıların gelişkin maymunlar ile Avrupalı beyazlar arasındaki *kayıp halka* olduğu fantezisini kuruyordu. ABD'nin güneyinde siyahların hayvanlara denk görülmesi, Britanyalı tarihçi, kolonyalist ve Jamaikalı plantasyon sahibi Edward Long'un 1774'te yayımladığı, Güney'de son derece saygın *History of Jamaica*'ya (Jamaika Tarihi) dayanıyordu. Long *homo* türünü beyazlar (en geniş anlamıyla), orangutanlar gibi kuyruksuz maymunlar ve Long'a bakılırsa "maymun benzeri" olan "negroes" (zenciler) diye ayırıyordu; zencilerin kôleleştirilmesi gerekirdi. Jamaika tarımıyla ilgili tasvirlerinde onları katırlar ve diğer *cattle* (büyükbaşlar) ile beraber bir çiftliğin hayvan varlığı –*live stock*– içinde sayıyordu.[4]

Fannie Lou Townsend'ın ebeveynini ve bir zaman sonra bizzat kendisini belirleyen deneyimler, insanı aşağılayan bir ırkçılığın böylesi biçimlerinden fazla uzak değildi. Daha büyükannesinden, onun yirmi bir çocuğundan sadece üçünün –birisi annesiydi– dedesinden olma olduğunu biliyordu; diğer hepsi beyaz erkeklerin tecavüzlerinin meyveleriydi. Koğuşturulmayan bu suçlar 20. yüzyılda biraz daha az doğal sayılır hale geldiğinde, Fannie Lou Hamer cinsiyetçi baskının başka biçimlerini tecrübe etti. 1961'de rutin bir operasyon sırasında ve bilgisi olmaksızın histerektomi uygulanarak zorla kısırlaştırıldı. Bu, daha yaygın olan yumurta kanallarının bağlanması uygulamasıyla beraber Güney'de kırsal siyah nüfusun biyopolitik denetimine yönelik geçerli bir pratikti. Hamer, Sunflower County'de bu muameleye tabi tutulanların sayısını "on *negro* kadınından yaklaşık altısı" diye verir.[5] Bu tıbbi pratik, 1930'lardan itibaren çıkarılan bir dizi öjenik yasasına dayanıyordu. Mississippi'de daha 1964'te çıkarılan bir yasa, birden fazla çocuk doğuran Afro-Amerikalı kadınlara hapis veya yüksek para cezaları öngören bir yasayla pekiştirilmişti.

Deltadaki Afro-Amerikalıların sürekli maruz kaldığı bütün aşağılamalar ve bütün açık şiddet –Güney'de yaygın olan linç hukukuna 20. yüzyılda hâlâ binlerce insan kurban gidiyordu–, neticede onların hayatlarına ve bedenlerine müdahale idi ve onu siyahlar için tayin edilmiş sessiz itaat yolunu terk etmeye iten de bu oldu. Bunun somut imkânı, tesadüfen birkaç ay sonra, Georgia, Alabama ve Mississippi'nin bulunduğu *siyah kuşaktaki* en önemli vatandaş hakları örgütü olan Student Nonviolent Coordinating Committee (Şiddet Dışı Öğrenci Koordinasyonu Komitesi - SNCC) delegelerinin, 1962'de Ruleville'e gelip, Hamer'in kilise cemaatini seçmen olarak kendileri-

4 Edward Long, *The History of Jamaica. Or, General Survey of the Antient and Modern State of that Island* (...), Londra, 1774; bkz. Silvia Sebastiani, "Challenging Boundaries. Apes and Savages in the Enlightenment", Wulf D. Hund, Charles D. Milles, Silvia Sebastiani (Hg.), *Simianization. Apes, Gender, Class and Race*, Viyana, Zürih, 2015, s. 105-138, burası s. 106.

5 Alıntılayan Lee, *For Freedom's Sake*, s. 80 vd.

ni kaydettirmeleri için bilgilendirmesiyle ortaya çıktı. Fannie Lou Hamer için bu toplantı bir kıvılcımdı. Kısa süre sonra yoğun direnişlere rağmen, bilinçli olarak utandırmak üzere hazırlanmış bir okuma testini ikinci aşamada geçerek, kendini seçmen kütüğüne kaydettiren Sunflower County'deki ilk siyah kadın ve bütün Mississippi'de de çok az sayıdaki Afro-Amerikalı kadından biri oldu. Böylece, her yerde hazır ve nazır Ku-Klux-Klan'ın ve örgütlü olmayan diğer beyaz ırkçıların yoğun korkutmalarına, ama ayrıca hepsi elbirliğiyle siyahların anayasal seçme haklarını talep etmelerini engellemeye çalışan yerel makamların bitmez bilmeyen eziyetlerine kafa tutmuş oluyordu. Beyaz üstünlükçüler bu arada işi, defalarca ve cezalandırılma korkusu olmadan siyah eylemcileri katletmeye kadar vardırdılar. Bu da *voting rights* (seçme hakkı) etrafındaki mücadelelere, acımasız fakat tek taraflı bir küçük çaplı savaşın tüyler ürpertici çehresini kazandırıyordu. Bu arada vatandaş hakkı örgütlerinin kesin şiddetsizlikle ısrar etmesi, hiç de doğal bir şey değildi. Fannie Lou Hamer, kırsalda yaşayan birçok başka siyah gibi, kendini savunmak ve avlanmak için ateşli silahlara sahipti. Fakat vatandaşlık hakkı mücadelesinde bunları kullanmak, vatandaş hakları hareketinde başlarda hâkim olan değerlendirmeye göre, siyahların baskınlığı nedeniyle Afro-Amerikalılar aleyhine bir kan banyosuna ve yıkıcı bir yenilgiye yol açardı.[6]

Hamer'in *voter registration*'unun (seçmen kaydı) bedeli, sıkı sıkıya hak ve yasaya dayanmasına rağmen, yüksekti. Hemen aynı gün işini ve plantasyondaki evini kaybetti, kocasından ve çocuğundan geçici olarak ayrılmak zorunda kaldı ve izleyen aylar boyunca ona cinsiyetçi küfürler eden ve öldürmekle tehdit eden silahlı bir beyaz güruh peşini bırakmadı. "Drive-by-shooting, Mississippi-style"[7] (Missisipi stili, otomobilden ateş ederek] hakiki bir cinayet teşebbüsünden kıl payı kurtuldu. Fakat Hamer onu sindirmelerine izin vermedi; SNCC'ye katıldı ve kendisi bir eylemci olarak, bölgesinde ve onun da ötesinde bütün siyah halka Afro-Amerikalıların seçmen kütüğüne kaydolması için ajitasyon yapmaya başladı. Böylece kesin olarak resmî makamların radarına girdi. 9 Haziran 1963'te bir genç SNCC eylemci grubuyla beraber küçük Winona şehrindeki bir otobüs durağında tutuklanıp, sürekli dayak atılarak, Montgomery County Hapishanesi'ne götürüldü. Oradaki memurlar kimliğini öğrenince, başına gelecekleri haber verdiler: "You bitch, we going to make you wish you was dead."[8] Bunun üzerine kopan "beating" (kavga) üzerine 45 yaşındaki kadın bir hücreye kondu. Orada iki beyaz *officers* (polis memuru) iki siyah tutukluyu, bu arada çocuk felcinden ötürü ha-

6 Bkz. William T. Martin Riches, *The Civil Rights Movement. Struggle & Resistance*, Londra, 2017, s. 53.

7 Lee, *For Freedom's Sake*, s. 34.

8 [Seni orospu, "keşke ölseydim" diyeceksin.] Alıntılayan: *a.g.y.*, s. 51.

fif engelli olan bir kadını, bir *blackjack*'le –kurşun doldurulmuş uzunca deri torba– ölümüne dövüyorlardı. "Beating"i yöneten polis memurları, Hamer'in sonradan anlattığına göre anlaşılan onun çığlıklarından tahrik olmuşlardı ve kendisinin "elbisesini çıkarmaya çalıştılar."[9] Fannie Lou Hamer, herkes için geçerli olması gereken bir hakkı savunmaya kalkışmışken, yanlış anlamaya mahal vermeyecek biçimde, bir siyah ve bir kadın olarak bedenine indirgeniyordu.

Winona-*beating*'i, polisiye müdahale olarak Güney'in koşullarında bile olağandışı gaddarlıktaydı. Üç gün sonra hapisten tahliye edilen Hamer, ağır yaralı olarak hayatta kaldı. SNCC kadroları onu tedavi için bir hastaneye yatırdılar, ayrıca SNCC kurucularından Julian Bond Adalet Bakanı Robert Kennedy'nin dikkatini bu vakaya çekti. Adalet Bakanlığı gerçi yerel polis makamlarıyla ilgili suç duyurusunda bulundu, fakat FBI'ın araştırmaları gönülsüz ve sonuçsuzdu. Winona-*beating* ile eşzamanlı olarak kamuoyunun haberdar olduğu, yakınlardaki Greenwood'da benzer bir cinayet vakasında yinelenen bir kalıptı bu. 12 Haziran 1963'te, bol madalyalı savaş gazisi ve Association for the Advancement of Colored People'ın (Renkli Halkın İlerlemesi İçin Ulusal Birlik - NAACP) Mississippi'deki popüler "saha yöneticisi" Medgar Evers, pusu kurularak vuruldu, izleyen mahkeme sürecinde de katili mahkûm edilemedi. Fakat hemen Evers'in öldürüldüğü akşam, Başkan John F. Kennedy "ırk meselesiyle" ilgili o zamana kadarki seçim taktiğine dayalı ve esasen muhafazakâr tutumunu terk ederek ulusal radyo ve televizyonda yayınlanan bir konuşmayla ırk ayrımına son verecek yeni bir yasa çıkarılacağını ilan etti.[10] Üç hafta sonra genç "protest şarkıcı" Bob Dylan Greenwood'da vatandaş hakları eylemcilerinin küçük bir toplantısında kuru, sade dizelerle, katillerin Jim Crow Güneyi'nin ırkçı iktidar sistemindeki satranç taşlarından ibaret olduklarına dair yaygın kanaate ifade kazandırdı ("It ain't him to blame / He's only a pawn in their game");[11] caz şarkıcısı Nina Simone ise öfkesini "Mississippi Goddam" (Mississippi Laneti) gibi manidar bir adı olan şarkısına aktı. 28 Ağustos'ta Washington'da Martin Luther King Jr. önderliğinde 250 bin insan "iş ve özgürlük" için Lincoln Anıtı'na yürüdü; üç ay sonra, 22 Kasım 1963'te, Mississippi deltasının 400 mil batısındaki Dallas'ta John F. Kennedy bir suikasta kurban gitti.

Siyasal gerilimin had safhaya vardığı o aylarda Fannie Lou Hamer *civil rights* (vatandaş hakları) mücadelesini hayatının görevine dönüştürmüştü.

9 Fannie Lou Hamer, "America Is a Sick Place, and Man Is on the Critical List. Speech Delivered at Loop College, Chicago, Illinois, May 27, 1970", aynı yazar, *To Tell It Like It Is. The Speeches of Fannie Lou Hamer*, Jackson, 2011, s. 104-120, alıntı s. 115.

10 Bkz. Riches, *The Civil Rights Movement*, s. 76.

11 [Suçlu değil / o onların oyununda bir piyon sadece] Bob Dylan, "He's only a pawn in their game", *The Times They Are A-changin*, Columbia Records, 1964.

Winona'da maruz kalınan kanlı haksızlık, o andan itibaren bütün konuşmalarındaki referansı ve siyahların "birinci sınıf vatandaş" olması gerektiği düsturunun teyidi idi. Çok geçmeden bütün Güney'de hatip olarak ün kazandı; konuşmalarında kitleyi ruhani şarkılarla ayağa kaldırıyor ve kalipso yıldızı Harry Belafonte ile beraber onları ateşliyordu. Fakat sadece Güney'deki *rallies*'de (mitingler) değil, mesela, Malcolm X'le beraber Harlem'deki bir bağış toplama etkinliğinde veya 1969'da Berkeley'de Vietnam'daki –veya, sık sık dediği gibi "Vi-afra"daki– "racist war" (ırkçı savaş) karşıtı bir gösteride de konuşuyordu. Ancak konuşmalarının merkezinde Afro-Amerikalıların hakları vardı. "Daima," diyordu Berkeley'de kuvvetli belagati ve Güneyli şivesinin özel tınısıyla, "with the people, for the people, and by the people" (halkla beraber, halk için, halk tarafından) formülünü duyuruyordu. Lakin "black woman from Mississippi" (Mississippi'den bir siyah kadın) olarak, bunun doğru olmadığını biliyordu; hakikatte "with the handful, for a handful, by a handful" (bir avuç insanla, bir avuç insan için, bir avuç insan tarafından) geçerliydi. Şunu da ekliyordu: "Ama bunu değiştireceğiz, *baby* (bebek). Bunu değiştireceğiz, çünkü demokrasiyi bu ülkedeki bütün insanlar için bir gerçeğe çevireceğiz."[12]

Fannie Lou Hamer için bu başka her şeyden önce bir hak meseleseydi – beyaz Amerikalıların imtiyazlı hakları adına işlenen adaletsizliklere ve gaddarlığa da açıkça sınır çekiyordu: "Birisine eşit haklar için mücadele ediyorum deseydim teselli bulmazdım, çünkü o hakları *istemem*." Çok paradoksal geliyordu kulağa, zaten üzerinde durduğu noktayı iyice belirgin kılmak için de öyle bir etki yaratmalıydı: "İnsan hakları için mücadele ediyorum, çünkü ecdadıma tecavüz etmiş ve yerlileri katletmiş, onların köklerini kurutmuş, benim onurumu öldürmüş, adımı benden çalmış olanlarla eşit olmak istemiyorum."[13] *Civil-rights* kampanyasının genişletilmesi, Vietnam Savaşı protestosuyla bağlantılandırılması ve Hamer'in deltadaki siyahların iktisaden sömürülmesine dönük keskin bakışı, ayrıca Afro-Amerikalı bir kadın olarak özel deneyimleri, onu bu sözel kaydırmaya sevk etmişti: *civil*, değil *human rights* idi onun her şeyi kapsayan talebi. Burada elbette hayatının son yıllarında ara ara vatandaş haklarının insan haklarına doğru genişletilmesi gerektiğini söyleyen Martin Luther King Jr.'ı izliyordu. Fakat ne bu kavram vatandaş hakları hareketinde kabul gördü –Hamer'e bu noktada büyük ölçüde kulak verilmedi–, ne de "insan hakları" ABD'de başka bir yerde de siyasal açıdan herhangi bir taban hareketinin kullandığı ana kavram oldu.

---

12 Fannie Lou Hamer, "To Make Democracy a Reality. Speech Delivered at the Vietnam War Moratorium Rally, Berkeley, California, October 15, 1969", aynı yazar, *To Tell It Like It Is*, s. 98-103, alıntı s. 99.

13 Hamer, "America Is a Sick Place", s. 117.

1964'te Fannie Lou Hamer Mississippi Freedom Democratic Party'nin (Mississippi Özgürlük Demokrasi Partisi - MFDP) kurucusu oldu; bu parti eyaletteki Demokratik Parti siyahları dışladığı (ve eyaletteki Cumhuriyetçi Parti de siyahlara olan geleneksel açıklığını terk ettiği)[14] için kurulmuştu. Aynı yıl kongre üyeliğine aday oldu; bir gazeteciye şöyle açıkladı bunu: "İnsanlara bir *negro*'nun da bir makama aday olabileceğini gösteriyorum."[15] Gerçi seçilemedi fakat Hamer sadece Güney'de değil, ülke çapında üne kavuştu. Martin Luther King'le birlikte ve onu "okuma yazma bilmez" diye alaya alan Lyndon B. Johnson'u kızdırma pahasına,[16] 1964 Ağustos'unda Atlantic City'deki Ulusal Demokratlar Kongresi'ne –FBI'ın sıkı takibatı altındaki– MFDP'den de delegelerin katılabilmesi için mücadele etti. Delegelerin belirlenmesine karar veren "Credentials Committee" (İstişare/Tasviye Komitesi) önündeki ateşli konuşması, televizyondan tüm ülkeye yayımlandı; bu konuşmada Winona'da canına kasteden korkunç saldırıyı ayrıntısıyla anlattı.[17] Demokratik Parti'nin Güney eyaletlerinden gelen beyaz ırkçıları için bu nahoş tanıklık, aynı zamanda Johnson'un vatandaş hakları hareketine açılma siyasetine yönelik işitilmemiş bir provokasyondu. Başkan henüz temmuzda kişisel ağırlığını koymuş ve uzun tartışmalardan sonra Kennedy tarafından hazırlanmış olan Civil Rights Act'i (Vatandaş Hakları Yasası) Kongre'ye getirmişti. Bu, kamusal kurumlarda ırk ayrımını yasaklayan ve Jim Crow Yasaları'nı iptal eden çığır açıcı bir yasaydı; ertesi yıl da Voting Rights Act (Seçme Hakları Yasası) siyahların sandığa gidebilmesini kolaylaştıracaktı.

Johnson'un hem Afro-Amerikalı seçmen potansiyelini gözeterek, hem de "komünist" ajitatörlerin etkisinden duyduğu endişeyle dayattığı siyasete[18] tepki olarak, beyaz Demokratlar, Cumhuriyetçiler'e geçmeye başladılar. Orada, "solid south"un (sağlam Güney), yani ABD'nin Güney eyaletlerinde Cumhuriyetçi çoğunluğun sarsılmaz hale gelmesinin ve keza Afro-Amerikalıların Demokratlar'a sıkı bir şekilde bağlanmasının temelini attılar; bu yaklaşık on yıl sonra, 1976 Kasım'ında, şaşırtıcı bir şekilde Güneyli Jimmy Carter'ın seçimi kıl payı kazanmasını sağlayacaktı. 1960'lı yılların başlarında vatandaş hakları hareketi gerçi Voting Rights Act ile dolaysız siyasal hedefine

---

14 Bkz. Chris Danielson, "'Lily White and Hard Right': The Mississippi Republican Party and Black Voting, 1965-1980", *The Journal of Southern History* 75:1 (2009), s. 83-118, özell. s. 88.

15 Alıntılayan: Chris Myers Ash, *The Senator and the Sharecropper. The Freedom Struggles of James O. Eastland and Fannie Lou Hamer*, Chapel Hill, 2011, s. 203.

16 DeNeen L. Brown, "Civil rights crusader Fannie Lou Hamer defied men –and presidents– who tried to silence her", *The Washington Post*, 6.10.2017 (washingtonpost.com).

17 Fannie Lou Hamer, "Testimony Before the Credentials Committee, Democratic National Convention, Atlantic City, New Jersey, August 22, 1964", ses kaydı, https://americanradioworks.publicradio.org/features/sayitplain/flhamer.html (erişim 14.11.2020).

18 Bkz. Riches, *The Civil Rights Movement*, s. 77.

ulaşmıştı fakat siyah halk –sadece Güney'de değil– kesinlikle "özgürleşmekten" ve eşit haklara sahip olarak tanınmaktan uzaktı. 1967 Temmuz'unda kırktan fazla insanın öldüğü, binden fazla evin yandığı "Detroit Riots" (Detroit Ayaklanması), Kuzey'in sanayi şehirlerinde de ırkçılığın, kriminalizasyonun ve yoksulluğun Afro-Amerikalı nüfusa damgasını vurduğu bir toplumun gerçekliğini açığa çıkarmıştı. 4 Nisan 1968'de Martin Luther King'in öldürülmesi ve birçok gettoda onu izleyen ayaklanmalar, "Civil Rights Movement"ın (Vatandaş Hakları Hareketi) sonunu ifade ediyordu.

Böylece tanıdık siyasal çevresinden mahrum kalan Fannie Lou Hamer, hayatının son yıllarında kendini yoksul tarım işçileri ve yeni oluşan kadın hareketi için sosyal destek işlerine adadı. Ancak 10 Temmuz 1971'de Amerikan feministlerinin ilk ulusal toplantısı olan National Women's Political Caucus'un (Ulusal Kadın Siyasal Kurultayı - NWPC) kuruluş kongresinde görüldü ki, çoğu beyaz olan *middle-class* (orta sınıf) feminizmle arasındaki mesafe çok büyüktü. Bu toplantıda siyah azınlığın ünlü sözcülerinden biri olarak, sadece Güney'de yaygın olan zorunlu kısırlaştırmaya değil, kürtaja da karşı olduğunu söyledi –"jenosit" (soykırım) sözünü kullanmıştı–, hatta korunmaya bile karşıydı. Ayrıca kocası tarafından "kurtarılmayı" istemediğini ve bütün Afro-Amerikalıların ırkçı baskıdan kurtulmasının kadının kurtuluşundan önce geldiğini vurguladı. Bu ilkeyi konuşmalarında sık sık tekrarlamıştı: "Herkes özgür olmadıkça kimse özgür değildir." Fakat bu, Hamer'in nazarında beyaz erkeklerle *eşit* haklar için mücadele etmek anlamına gelmiyordu. "'Eşit hakları' arkamda bıraktım ben," diyordu, burada da. "İnsan hakları için mücadele ediyorum."[19] Çünkü insan hakları Hamer'in gözünde "baskı"nın birçok anlamı ile "özgürlüğün" farklı anlamları arasındaki yegâne köprüyü oluşturuyordu. İnsan hakları ona, siyahlarla beyazlar arasındaki, keza kadınlarla erkekler arasındaki antagonizmaları aşmanın yegâne yolu olarak görünüyordu. Her ne kadar Hamer bu bakımdan kendisini feminist olarak kabul etmese de, NWPC'nin etkin *policy council*'ine (siyasal konsey) seçilen 7 Afro-Amerikalı kadından birisi oldu. Dahası, 1971 sonbaharında, Mississippi senatosundaki bir sandalye için girdiği seçim kampanyasında, NWPC'nin önde gelen entelektüellerinden biri ve sonraki kadın hareketi için kilit bir metin olan *The Feminine Mystique*'in (1963) yazarı Betty Friedan'ın desteğini aldı.

Lakin seçim belirgin bir yenilgiyle sonuçlandı; Ruleville'de bile çoğunluğu kazanamadı. Kendini gitgide daha yalnız ve hasta hissediyordu. Hayatının son yıllarında, küçük çocukluğundan beni ağır şartlarda çalışmasının, ona sürekli eşlik etmiş olan yoksulluğun ve Winona-*beating*'in sonradan çıkan sonuçlarının bedensel acıları gitgide ağırlaşıyordu. En nihayet kanser oldu ve 14 Mart 1977'de henüz 59 yaşında Sunflower County'deki Mound Ba-

19 Lee, *For Freedom's Sake*, s. 170-172, alıntı s. 171.

you Hastanesi'nde öldü. Ruleville'deki mezar taşına, 1964'te Ulusal Kongre sırasında bir muhabire söylediği, eskimiş bir deyimi kelime anlamına geri götüren ünlü sözü kazındı: "Hasta ve yorgun olmaktan ötürü hasta ve yorgunum."[20]

Birçok konuşmasında tekrarladığı bu suçlama, sıkı sıkıya onun adına yapışmıştı; keza sık sık söylediği dinsel şarkı "This Little Light of Mine" (Benim Küçük Işığım) da öyle. Bu şarkıyı, Ruleville'de 21 Mart'ta yapılan cenaze töreninde vatandaş hakları eylemcisi ve Carter hükümetinin yeni atanmış BM Büyükelçisi Andrew Young hatırlatmıştı. "Hamer," demişti Young, duygusal taşkınlıktan da geri kalmadan, Jimmy Carter'ın memleketi Plains'i öğrenmelerinden çok önce "Ruleville'e bütün dünyada ün kazandırmış"tı. "Hakikat şu ki, Ruleville olmasaydı Plains, Georgia, olmazdı," diyordu Andrew Young, *New York Times*'ın alıntıladığı üzere. Çünkü müteveffa, liberal bir Güneyli başkanın seçilebilmesine yardım etmişti –Carter kıl payı seçim zaferini aynı zamanda Mississippi'de elde ettiği ufak çoğunluğa da borçluydu–; kadın hareketinin "tohumunu" atmış, Vietnam Savaşı karşıtı direnişe güç katmış ve vatandaş haklarıyla ilgili yasaların çıkmasını sağlamıştı.[21]

Müteveffanın açık tabutu başında eski SNCC başkanı ve Black Panther (Kara Panter) önderi, "pan-Afrikan devrimci" olarak Gine'de mülteci olarak yaşayan Stokely Carmichael de konuştu. Ona göre Fannie Lou Hamer "daima bizler için en iyisini" temsil etmiş, "her *sharecropper*'in (ortakçı) bilinç sahibi olabileceğini" kanıtlamıştı.[22] Hamer'in ölümünden sonra kazandığı itibar, her cenaha şamildi. *New York Times*'ın anma yazısı *onu* "Derin Güney'in en etkili, en saygın ve kararlı siyah önderlerinden biri" diye tanımladı,[23] Mississippi parlamentosu oybirliğiyle onu saygıyla anan bir bildiri yayımladı. Feminist *Ms.* dergisi ona "Güney'i değiştiren kadın" olarak saygılarını sundu;[24] şubatta *Ms.*'de siyahların, kadınların ve "Üçüncü Dünya" halklarının kurtuluş meselelerini birleştirmenin güçlükleri üzerine yazan Karayipli-Amerikalı yazar June Jordan, müteveffanın cesaretini mısralara dökerek andı.[25] National Women's Political Caucus (NWPC) da 30 Mart'ta Washington'da ölen

20 Chris Myers Ash, *The Senator and the Sharecropper. The Freedom Struggles of James O. Eastland and Fannie Lou Hamer*, Chapel Hill, 2011, s. 203.

21 Thomas A. Johnson, "Young Eulogizes Fannie L. Hamer, Mississippi Civil Rights Champion", *The New York Times*, 21.3.1977, s. 30.

22 Alıntılayan: Kay Mills, *This Little Light of Mine. The Life of Fannie Lou Hamer*, New York, 1993, s. 310.

23 Thomas A. Johnson, "Fannie Lou Hamer Dies; Left Farm To Lead Struggle for Civil Rights", *The New York Times*, 15.3.1977, s. 40.

24 Homes Horton, "A Memory of Fannie Lou Hamer", *Ms.* 7 (1977), s. 51.

25 June Jordan, "Poem for Mrs. Fannie Lou Hamer", 1977, https://www.poetryfoundation.org/poems/48763/1977-poem-for-mrs-fannie-lou-hamer (erişim 17.11.2020); bkz. aynı yazar, "Second Thoughts of a Black Feminist", *Ms.*, 2 (1977), s. 113-115.

üyesi için matem tuttu. Bu töreni takiben Beyaz Saray'da gerçekleşen kabulde Başkan Carter Fannie Lou Hamer'i "vatandaş hakları hareketinin ilk günlerindeki cesaretin öncüsü" diye tanımladı.[26]

* * *

Bu törenden iki ay önce Jimmy Carter Amerika Birleşik Devletleri'nin 39. başkanı olarak yemin etmişti – belki Fanny Lou Hamer de buna medya üzerinden tanık olmuştu. Carter göreve başlama konuşmasında, ABD'nin dış politikasının bundan sonra insan haklarını esas alacağını ilan etmişti. Hamer'in talebi olan "human rights", birdenbire günün sloganına dönüşmüştü ve devrim umudu yerine bireyi devletin keyfiliğinden ve şiddetinden korumayı vaat ediyordu. Yeni bir ütopya mıydı bu – belki de "son" ütopya, hukuk tarihçisi Samuel Moyn'un dediği gibi? Bu bölümde, baskı altında olanların artık siyasalın sahnesinde bir ulus-devletin vatandaşı olmaktan ziyade, adları ve mağduriyetlerinin sayısıyla baskıcı bir devletin kötü "genel"ini teyit eden bireyler olarak göründüklerini göreceğiz. Fakat bireyler ve onların "fark"ı, başka yerlerde de tezahür ediyordu. Fransız filozoflar, modernliğin iktidar yapılarının karşısına yaralanmış bireyi koyuyor, punklar kendilerini toplumun reddettiği olarak sahnelemeleriyle pop kültürü dönüştürüyor, feministler "kadın deneyimini" siyasallaştırıyordu.

İnsan hakları "atılımı"

Jimmy Carter 20 Ocak 1977'de yemin ettikten sonra, şeref misafirlerine ve National Mall boyunca toplanmış olan 200 bin insana hitaben yaptığı kısa konuşmada, önce selefi Gerald Ford'a, Watergate skandalının ve kaybedilen Vietnam Savaşı'nın ardından ülkeyi tekrar "sağlığına kavuşturduğu" için teşekkür etti. Geçmişin gölgesini tamamen defetmek için, Carter "yeni bir başlangıç (...), hepimizi saracak yeni bir ruh" çağrısında bulunuyor,[27] bu "yeni ruh"la da aslında eski bir ruhu kastediyordu; yani, Amerikan ulusunun kökeninde yatan ve şimdi yeniden keşfedilmesi gereken bir ruh. Büyük sembolik jestlerin önemini bilerek, önünde duran George Washington'un 1789'dan kalma İncil'ine işaret etti ve o zamanki Amerikan toplumunun, kendisini hem maneviyat hem insan özgürlüğü ("human liberty") üzerinden tanımlayan ilk toplum olduğunu söyledi. Bu Amerika'yı biricik kıldığı gibi, ona "ahlâki görevler" de yüklüyordu.

---

26 National Archives and Records Administration (ed.), *Public Papers of the Presidents of the United States, Jimmy Carter, 1977, Book I: January 20 to June 24, 1977*, Washington, D. C., 1999, s. 544.

27 Jimmy Carter, "Inaugural Address", January 20, 1977, https:// www.presidency.ucsb.edu/documents/inaugural-address-0 (erişim 25.11.2020).

Jimmy Carter'ın çifte mesajı

Carter'ın konuşması, Avrupa basınında *El País*'den, Bern'de çıkan *Bund*'a, oradan *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a hep bir ağızdan belirtildiği gibi, Amerika'nın kaderine, büyüklüğüne ve görevine dair bol sayıda "ahlâkileştirici" hatta "felsefi-dinsel" formülle bezenmişti – o kadar ki, esas siyasal mesajı neredeyse algılanamamıştı:[28] Yeni başkan, onun yönetimi altında ABD'nin insan haklarına uyma taahhüdünün "mutlak" olması gerektiğini vurguluyordu. ABD'nin onyıllar süren anti-komünist "containment" (önleme) takıntısından ve Watergate ile Vietnam'ın moral bataklığından sonra Carter'ın görüşüne göre acilen ihtiyaç duyduğu ideolojik ve siyasal yeniden başlangıcı temin edecek karar ve güçlü nitelik, buydu.[29] Bir "yeniden doğmuş" Hıristiyan[30] olan Carter, bu yeniden başlangıç için kendisinin doğru zamanda doğru adam olduğunu düşünüyordu. ABD uzun süre sonra ilk kez bir savaşa karışmamıştı; ekonomi 1970'li yılların başındaki düşüşten sonra biraz daha düşük büyüme düzeyinde de olsa toparlanmıştı; CIA'in İran'da darbe girişiminden Fidel Castro'ya suikast denemelerine, 1973 Eylül'ünde Şili'deki darbenin desteklenmesine uzanan illegal faaliyetleri o sıralar bir kongre komisyonu tarafından aydınlatılmaktaydı; en nihayet 1950'li yılların *Red Scares*'i (Kızıl Korkular) ile 1960'lı yılların sol devrim umutlarının ideolojik saplantıları da artık geçmişte kalmış görünüyordu. Kısacası, başkan, adeta son onyılların ideolojik yükünden kurtulmuş olarak, sadece "ahlâki hissiyatımız"a atıfta bulunuyor, oradan da insan haklarına "mutlak" bağlılığı türetiyordu.

Hıristiyan inancından ve ulusal köken anlatısının kesin kanaatlerinden köklenen bu "duygu", Carter'ı kelimesi kelimesine alıntılarsak, "bireysel insan haklarına kalıcı bir saygıyı bizimle paylaşan" toplumlara "açıkça" (*clear-cut*) öncelik tanımayı "dikte ediyor"du. Gerçi aynı zamanda United States Information Agency (Birleşik Devletler Enformasyon Ajansı - USIA) üzerinden "dünya vatandaşlarına" hitap eden gelenek dışı bir mesajla, ABD'nin "baskınlık kurmaya veya başkalarına bir şey dikte etmeye niyeti olmadığını" vurguluyordu.[31] Ne var ki, insan haklarına saygılı devletlerle

28 Juan Ganzalez Yuste, "Carter inicia su mandato con un discurso moralizante y liberal", *El País*, 21.1.1977 (elpais.com); bkz. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.1.1977, s. 3, burada da alıntı: Berner *Bund*; James T. Wooten, "A Moralistic Speech", *The New York Times*, 21.1.1977, s. 1.

29 Bkz. Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge (Mass.) 2010, Kindle nüshası, Pos. 1785-1845 [*Son Ütopya - Tarihte İnsan Hakları*, çev. Firdevs Ev, Koç Üniversitesi Yayınları, İstabul: 2017]; David VD. Schmitz, Vanessa Walker, "Jimmy Carter and the Foreign Policy of Human Rights: The Development of a Post-Cold War Foreign Policy", *Diplomatic History* 28:1 (2004), s. 113-143, özell. s. 113.

30 Hıristiyanlığın Protestan-Evanjelist mezhebinde vaftiz yoluyla yeniden doğmanın yanı sıra, İsa'yla özel bir ruhani bağı ima eden düstur – ç.n.

31 "Carter Statement to the World", *The New York Times*, 21.1.1977, s. 26.

onları geçerli saymayan devletler arasına çektiği katı ayrım çizgisiyle, iddia edilen "yeni ruh" Soğuk Savaş'ın gölgesinden çıkmış olmuyor, aksine onu canlandırıyordu (Sovyetler Birliği yönetimi bunu derhal ve gayet kızgın bir şekilde not etmişti).[32] Çünkü otuz yıl önce Harry Truman'ın 1947 Mart'ında Soğuk Savaş'ı gerçekten ilan ederken kullandığına tamamen benzer formüllerle –yani, yeryüzündeki her ulusun "two ways of life" (iki hayat tarzı) arasında, yani özgürlük ile tiranlık arasında seçim yapması gerektiği ve ABD'nin tüm dünyada "özgürlüğün" yanında durmaya kendini yükümlü saydığı–,[33] şimdi de Carter Kapitol'un merdivenlerinde yanlış anlaşılamayacak imalarla diyordu ki: "Kimseyi ürkütmek istemiyoruz, fakat başkalarının ceza görmeden baskı kurabildiği bir dünya, ahlâk ve dürüstlük için misafirperver bir yer değildir ve bütün insanların esenliğine tehdit teşkil eder." Bununla şüphesiz Sovyetler Birliği kastediliyordu – öte yandan Carter, çok geçmeden görüleceği üzere, ABD'nin anti-komünizm şiarıyla şimdiye dek hep desteklediği sağcı askerî yönetimleri de insan hakları cetveliyle ölçmeye pekâlâ kararlıydı.

Yeni ABD Başkanı böylelikle, ana hatlarıyla 1975 Kongre'sinde yasal temele oturtulmuş olan bir siyaset güdüyordu. Bu siyasetin özü, Amerikan iktisadi ve askerî yardımını asgari insan hakları standartlarına uyulması koşuluna bağlamaya dayanıyordu (mamafih bu 1976'da Ford hükümetini arkaplandan Arjantin'deki askerî darbeyi desteklemekte alıkoymamıştı).[34] Bu bakımdan, insan haklarına "mutlak" saygı duymayı Amerikan dış siyasetinin temel ilkesi ilan etmesi yepyeni bir şey değildi; yeni yönetimin başından itibaren itham edildiği gibi, reel-politik zorunlulukların ve çıkar durumlarının naif bir yanlış değerlendirmesine de dayanmıyordu bu.[35] Ancak *human rights*'ın en yüksek dış siyaset ilkesi olarak belirlenmesini başından itibaren kateden derin iki-yanlılık/müphemlik, esaslı bir öneme sahipti. Zira ilan edilen siyaset, *human* (insan) nitelemesinin şemsiyesi altında gerçi barışçıl ve içerici görünüyor, fakat aynı zamanda insan haklarının korunması ile onların ihlali arasında "açıkça" bir ahlâki "ayrımı" vurguluyordu; nitekim Carter kimseyi "tehdit etmediklerini" temin etmesiyle, kesinkes aksi yönde şüpheler uyandırmıştı.

32 Bkz. Joe Renouard, *Human Rights in American Foreign Policy. From the 1960s to the Soviet Collapse*, Philadelphia, 2016, s. 128-130.

33 Harry S. Trumann, "The Truman Doctrine, delivered 12 March 1947 before a Joint Session of Congress", https://www.americanrhetoric.com/speeches/harrystrumantrumandoctrine.html (erişim 4.12.2020).

34 Bkz. Kenneth Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", *The Journal of American History* 86:3 (1999), s. 1231-1250, özell. s. 1235 vd.

35 Bkz. David VD. Schmitz, Vanessa Walker, "Jimmy Carter and the Foreign Policy of Human Rights: The Development of a Post-Cold War Foreign Policy", *Diplomatic History* 28:1 (2004), s. 113-143, özell. s. 117, 123-132.

Bu, çözülemeyen bir çelişkiydi. Yine de başkan 17 Mart'ta BM genel kurulunda ve 22 Mayıs'ta Notre Dame Özel Katolik Üniversitesi'nde yaptığı iki önemli konuşmada, böylesi endişeleri yersiz sayarak bertaraf etmeye çalıştı. Neredeyse, toplanmış cemaatin önünde Hıristiyanca "itirafta" bulunan birinin üslubuyla, Amerika'nın onyıllarca sürmüş hatalarını ve ihmallerini pişmanlıkla kabullenerek, fakat aynı zamanda bütün "özgür ulusların" en kudretlisinin önderi olarak sahip olduğu rolün bir an bile gözden kaçmasına izin vermeyerek, başkan, ABD'nin yeni, barışçı, diğer uluslara saygılı bir dünya siyaseti izleyeceği sözünü verdi. Ülkesi, fazlaca uzun bir süre, "hasımlarımızın yanlış ilk eve taktikleri" karşısında, aynı zamanda "ölçüsüz bir komünizm korkusu" ile, tepkisel davranarak kendi etik ilkelerini unutmuş, bu da sonunda Vietnam Savaşı'ndaki ahlâki felakete yol açmıştı. Ayrıca süpergüçler arasındaki nükleer silahlanma yarışı çok büyük bir tehditti ve açlık ve yoksulluk çok fazla yaygındı – "dünyanın üçte ikisi".[36] Ancak atıfta bulunduğu tarihsel eşik, ABD ile Sovyetler Birliği arasında yumuşama değil, sömürgeciliğin sona ermesi ve "bir neslin ömrü içinde" neredeyse yüz yeni ulusun ortaya çıkmasıydı. Carter, insan haklarıyla ilgili BM tarafından defalarca tescil edilmiş angajmanının özellikle arkaplanda bu "yeni dünya"yı gözeterek anlaşılmasını istiyordu; yani, "savaş ve barış gibi geleneksel sorunların artık eşitlik, adalet ve insan hakları gibi yeni global sorunlardan ayrılamayacağı" bir dünya.[37]

Carter'ın BM'deki ve Notre Dame'daki açılış konuşmaları, bu siyasal yaklaşımın çözümsüz iki-yanlılığını/müphemliğini, başkanlığa başlama konuşmasından daha da fazla açığa vuruyordu.[38] Zira Carter, New York'ta toplanan devlet başkanlarına ve üst düzey diplomatlara, BM Sözleşmesi'ni imzalamış olan hiçbir ulusun, insan hakları meselesinde hükümranlığının sınırsızlığında ısrar edemeyeceğini ve hiçbir BM üyesinin başka devletlerdeki insan hakları ihlallerini (Carter işkence ve haksızca hapsedilmeyi anıyordu) açığa çıkarma ve mahkûm etme sorumluluğundan kaçınamayacağını hatırlatıyordu. Yani her iki konuşmadan da anlaşılan, insan haklarının, daha fazla büyümüş, muhtelif ağlarla sarılmış olan ve Soğuk Savaş'ı geride bırakmak isteyen post-kolonyal dünyada, bir tür etik mutabakat ve bütün devlet arası

36 Jimmy Carter, "Address at Commencement Exercises at the University of Notre Dame", 22.5.1977, https://www.presidency.ucsb.edu/ documents/address-commencement-exercises-the-university-notre-dame (erişim 5.5.2020); Jimmy Carter, "UNITED NATIONS - Address Before the General Assembly", 7.3.1977, https:// www.presidency.ucsb.edu/documents/united-nations-address-before-the-general-assembly (erişim 5.5.2020).

37 Scott Kaufman, *Plans Unraveled. The Foreign Policy of the Carter Administration*, DeKalb, 2008, s. 13.

38 Bkz. esasa dair Jan Eckel, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940er Jahren*, Göttingen, 2014.

karşılıklı yükümlülük işlevi görmesi idi. Lakin Carter'a göre insan haklarını bütün dünyada kabul ettirmek için hak sahibi olduğunu, *historical birtright* (tarihsel olarak doğuştan gelen hakkı) itibarıyla özellikle ABD iddia edebilir ve insan haklarına uyulmasını denetleme ödevini üstlenebilirdi.

Bütün bunların sorulara yol açması kaçınılmazdı. Carter'ın konumu *de facto*, 1975'te kupkuru sözlerle "Sömürgecilik sona erdi, gizli silahımız insan hakları"[39] diyerek insan haklarını ABD için stratejik bir fırsat olarak tanımlayan Amerika'nın BM'deki eski büyükelçisi Daniel P. Moynihan'ınkine tekabül etmiyor muydu? Başka deyişle, insan hakları, müdahaleci dış siyaseti meşrulaştırmaya dönük bir Amerikan projesi miydi, ünlü dilbilimci ve solda çok nüfuz sahibi olan siyasal eylemci Noam Chomsky'nin iddia ettiği gibi?[40] Yoksa, 1789'daki ilk *déclaration*'unun taahhüt ediyor göründüğü gibi, evrensel bir şey miydi? "İnsan hakları" ile hangi haklar ve talepler kastediliyordu? Neden Carter tam da şimdi atıfta bulunuyordu bunlara? Ve bir insan hakları siyaseti nasıl olacak idi?

İnsan hakları siyaseti

Eski bir tarihyazımı anlatısına göre, insan hakları, basitleştirerek söylersek, her bireye saygı duyan Hıristiyanlığa ve Aydınlanmacı hukukun üstünlüğü inancına dayanan, yüzlerce yıl içinde oluşmuş bir Garp ürünü idi. İnsan hakları, Batılı ama bir yandan da "evrensel" geçerlilik taşıyan bir kazanım olarak, 1789'da Paris'te törenle ilan edilişinden beri, ahlâki bir metrik ölçü misali, kendini giderek daha güçlü biçimde kabul ettirmiş, sonra 20. yüzyılın kırklı yıllarından itibaren holokostun yarattığı derin dehşete bağlı olarak bütün dünyada zafer yürüyüşüne başlamıştı. Bu anlatıya karşı kuşku duymaktan da fazlası için güçlü sebepler vardır.[41] Bu kuşkunun başlangıç noktası, insan hakları kavramının, *droits de l'homme* (veya, eski İngilizce ifadesiyle, *rights of man*, sonra 1940'lı yıllardan itibaren *human rights*), bütün bir 19. yüzyıl boyunca İkinci Dünya Savaşı'na kadar hemen hiç kullanımda olmamasıdır. Ulus-devletlerin inşa edildiği çağda, bir yandan (erkekler için) vatandaş hakları tanınır, diğer yandan bununla birlikte sömürge bölgelerinde ve ABD'nin

39 Bkz. Daniel Sargent, "Oasis in the Desert? America's Human Rights Rediscovery", Jan Eckel, Samuel Moyn (ed.), *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, Philadelphia, 2014, s. 125-144, özel. s. 132-144, alıntı s. 139.

40 Bkz. E. VD. K. Koerner, Matsuji Tsjima (ed..), *Noam Chomsky. A Personal Bibliography*, 1951-1986, Amsterdam, Philadelphia, 1986, s. 123 vd.

41 Bkz. Jan Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht. Menschenrechte in der globalen Politik seit 1945", *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), s. 437-484; ayrıca Stefan-Ludwig Hoffmann (ed.), *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2010, keza aynı yazar, "Einführung: Zur Genealogie der Menschenrechte", *a.g.y.*, s. 7-37.

segregasyona tabi eyaletlerinde vatandaş eşitliğini inkâr eden hukuk(suzluk) biçimleri geçerli iken, (insan hakları) mecburen, normatif bir referans olarak kullanışsız görünüyordu. Fransa'da bile *droits de l'homme* henüz 1799'da anayasadan kayboldu ve ancak 1948'de yeniden belirdi. Her insanın devredilmez hakları olduğu ve haysiyetinin korunmaya değer olduğu tasavvurunun elbette bir şeceresi vardı; 17. ve 18. yüzyılların doğal hukuku, Aydınlanma Çağı'nın özne ve vatandaş hakları teorileri ve 19. yüzyıl sonlarının Hıristiyan kaynaklı hümanitarizmi, bu şecereye aittir.[42] Yine de, Samuel Moyn'un ileri sürdüğü gibi, 1789'un sıkı sıkıya ulus çerçevesine bağlı kalan *droits de l'homme*'u ile; 1948 BM İnsan Hakları Sözleşmesi'nin, bireyi *devletin* keyfiliğine karşı güvenceye kavuşturmayı amaçlayan devredilemez haklar tanıyan fakat bu hakları kimin vereceği ve güvence altına alacağı sorusunu cevapsız bırakan *human rights*'ı arasında doğrudan bir bağlantı yoktu.[43]

De facto olarak her şeyden önce savaş sonrası dönemde güvenlik yapıları kurma çabasının güdümünde olan, fakat bu arada hiçbir şekilde sömürgeciliğe karşı bir argümanı dillendirmeyen BM tarafından; kâğıt üzerinde İkinci Dünya Savaşı'nın korkularına bir tepki olarak ilan edilmelerinden sonra da insan haklarına, uluslararası ilişkilerde pek az dikkat edildi. Çünkü bağlayıcı bir karakteri ve uygulanmalarını sağlayacak mekanizmalar olmaksızın, "sadece ilan edilen"[44] haklar, ilgili BM komisyonlarının varlığına rağmen, Soğuk Savaş'ın çatışma mantığı ve Avrupalı sömürge güçlerinin çıkarları karşısında normative bir güç geliştiremezdi. Buna belirli bir istisna oluşturan 1950 Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu, Batı Avrupa devletlerinin "Doğu Bloku" karşısındaki özalgılarına bir ideal –hatta, Hıristiyan-muhafazakâr yorumuyla, ideolojik– temel oluşturuyordu; fakat yetkili bir mahkemeyle beraber en azından ilke olarak dava edilebilir bir hak tasarlamıştı, böylelikle dünya çapında mukayeseli olarak en gelişkin insan hakları sistemini teşkil ediyordu.[45] İkinci bir istisna, ulusal kurtuluş hareketleri ve İngiliz, Hollanda ve Fransız sömürge imparatorluklarındaki anti-kolonyalist entelektüellerdi; bunlar ısrarla ve adeta ironik bir ters çevirmeyle, sömürgeci gaddarlıkları Avrupalı efendilerinin ulvi idealleriyle ölçüyorlardı. Bu hareketler insan hakkı olarak ilk planda ulusal kendi kaderini tayin hakkını talep ettiler, böylece insan hakları kataloğunu, kafa üstü yani bireyci bir temelde durmak yerine, kolektif bir zeminde ayaklarının üstüne yani sosyal ve siyasal haklara oturtmaya çalıştılar – oysa Batılı yorumlarda bu haklar

42 Bkz. Sargent, "Oasis in the desert?", s. 126.

43 Bkz. Moyn, *Last Utopia*, Pos. 235-348, 373-38.

44 Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht", s. 443.

45 Bkz. Mikael Rask Madsen, "Die europäische Menschenrechtskonvention und der Kalte Krieg", Hoffmann (ed..), *Moralpolitik*, s. 169-195; Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht", s. 447.

pek insan hakları arasında sayılmıyor ya da ancak utangaç bir şekilde sayılıyordu.[46]

Başka deyişle, insan hakları, gerçi dekolonizasyon ve Soğuk Savaş'ın karmaşık çatışma hatlarından koparılamazdı. Yine de ancak 1960'lı yıllarda dünyanın çeşitli yerlerinde, kısık ateşte de olsa belirli bir eleştirel etki uyandırmaya başlamışlardı; mesela Brezilya'daki ve Yunanistan'daki askerî diktatörlüklere karşı başlangıçta hayli sakıngan olan uluslararası protestolarda veya Nijerya'nın isyancı Biafra eyaletinde yürüttüğü savaşa karşı insancıl saikli kampanyalarda.[47] Mamafih bu resme hâkim olan, hâlâ, Birleşmiş Milletler'in 1968'de İnsan Hakları Beyannamesi'nin yirminci yıldönümünde düzenlenen BM Konferansı gibi büyük retorik etkinliklere, tam da Tahran'daki baskıcı şah rejiminin ev sahipliği yapmasıydı.[48] Bu toplantı büyük ölçüde ehemmiyetsiz ve etkisiz kaldı. *Spiegel* bu nedenle 1977 Nisan'ında biraz da şaşırmış olarak Carter'ın insan hakları ile "18. yüzyıl sonlarının manevi cephaneliğinden kalma, teknolojik-bilimsel önceliklerin daha fazla ciddiye alındığı çağda hemen hiç kimsenin ciddiye almayacağı bir silahı bileylediğini" söylerken, bu modern fikrin yüz elli yıllık gölge varlığını gayet isabetle tarif etmişti. Bu makalenin ayrıca "human rights"a (*Spiegel* bunu tırnak içinde zikrediyordu) muhabbetle rücu edilmesinin Soğuk Savaş'ta bir silah olmakla kalmayıp, dahası "yumuşamanın sonunu" getirebileceğini kaydetmesi de sebepsiz değildi. Londra'da çıkan *Times*, buna uygun biçimde, "Başkan Carter'ın 'human rights' denen yeni silahının" Sovyetler Birliği'ni "sanki bir nükleer alarm gibi... ürküttüğünü" belirtmişti.[49]

Yine de *Spiegel* zamana yetişebilmiş değildi. Zira insan haklarının o ilkbaharda son derece spektaküler biçimde dünya sahnesine çıkışı ve ani yayılması, basitçe Carter'ın "kanatlarını bütün dünyanın rahibi olmaya açtığı" nüktesiyle açıklanamazdı.[50] Başkanın dindarane hissiyatından çok daha fazlası vardı işin içinde. 1977 Şubat'ında *New York Times*, Carter'ın insan hakları sorunlarındaki danışmanı Roberta Cohen'in şaşkınlıkla yaptığı "insan hakları birden şıklaştı" tespitini aktarırken, Amerikan insan hakları gruplarının

46 Bkz. Fabian Klose, *Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien* 1945-1962, Münih, 2009, s. 239-290; Mark Philip Bradley, "Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919-1962", Melvyn P. Leffler, Odd Arne Westad (ed.), *The Cambridge History of the Cold War*, cilt I: *Origins*, Cambridge, 2011, s. 464-485, özell. s. 472.

47 Bkz. Lasse Heerten, "The Dystopia of Postcolonial Catastrophe: Self-Determination, the Biafran War of Secession, and the 1970s Human Rights Moment", Eckel, Moyn (ed.), *The Breakthrough*, s. 15-32. Genel bir eleştirel değerlendirme için ayrıca Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht", s. 450-458.

48 Bkz. Moyn, *Last Utopia*, Pos. 17-35.

49 "Handling Human Rights", *The Times*, 11.3.1977, s. 19.

50 "Gerechtigkeit in einer sündigen Welt", *Der Spiegel*, Nr. 16, 11.4.1977, s. 106-122, alıntı s. 107.

bir "popülarite dalgası üzerinde sörf yapacağını" yazdı.[51] Peki, niçin? Konu "Batı"nın siyasal söylemlerine ilkin ancak Carter'ın davulu çalmasından sonra demir atmış olsa da, bunun sebepleri salt Washington'daki bir *policy* (siyasa) değişimine dayanmıyordu.[52]

Aslında, çağdaş gözlemcilerin saptadıkları gibi, "human rights" (insan hakları) kavramı ABD'de 1973'ten itibaren "infilaki biçimde" yaygınlaşıyordu;[53] aynısı Almanca konuşulan dünyada "menschenrechte" (insan hakları) için geçerlidir. Bunun birincil sebebi, baskıcı rejimlere yönelik eleştirinin artık yalnızca BM komisyonlarından değil, aynı zamanda giderek artarak küre çapında bu kavramla alakalı veya onun etrafında toparlanan yeni siyasal taban gruplarından gelmesiydi.[54] Şili ordusunun Salvador Allende'nin sosyalist rejimine karşı 1973 Eylül'ündeki kanlı darbesinin ardından Batı Avrupa'da ve ABD'de yüzlerce çoğu kısa ömürlü örgütlenmeler ve dayanışma grupları ortaya çıktı; bunların birçoğu başlangıçta gerçi hâlâ Şili'de "mücadele eden yoldaşların" direnişinin başarıya ulaşmasını umarken, çok geçmeden kendilerini açık insan hakları ihlallerini mahkûm etmekle ve kendi hükûmetlerini darbecilere desteği kesmeye çağırmakla sınırlamak zorunda kaldılar.[55] Benzer biçimde, 1976'da Soweto'daki öğrenci isyanının kanlı biçimde bastırılmasından sonra ABD'de ve Batı Avrupa'da birbiriyle aralarında ağlar örülü sayısız Apartheid karşıtı grup, Güney Afrika'dan siyah çoğunluğun insan haklarına riayet etmesini ve Apartheid'e son verilmesini talep ediyor, kendi hükûmetlerini ahlâki baskıyla Güney Afrika'daki dramatik insan hakları durumuna tepki göstermeye zorlamaya çalışıyordu.

Bu esnada anti-Apartheid grupların ve Güney Afrika'daki eylemcilerin kendileri hep aynı dili mi konuşuyorlardı, o başka meseledir. Mesela nüfuzlu Black Consciousness Movement'ın (Siyah Bilinç Hareketi) kurucularından Steve Biko'nun yazılarında, "human rights" tabirine bir defa bile rastlanmaz. Biko –12 Eylül 1977'de polisin elinde işkence sonucu hayatını kaybetti– bunun yerine, siyahların birleşik gücünü beyaz zalimlere karşı seferber etmek

---

51 Alıntılar: Kathleen Teltsch, "Human Rights Groups Are Riding a Wave of Popularity", *The New York Times*, 28.2.1977, s. 2.

52 Bkz. Jan Eckel, "The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality. Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s", aynı yazar, Moyn (ed.), *The Breakthrough*, s. 226-260, özell. s. 231; Moyn, *Last Utopia*, Pos. 1787; Sargent, "Oasis in the desert?", s. 141-144.

53 Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", s. 1236.

54 Bkz. Jan Eckel, "Humanitarisierung der internationalen Beziehungen? Menschenrechtspolitik in den 1970er Jahren", *Geschichte und Gesellschaft* 38 (2012), s. 603-635; Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States".

55 Bkz. Jan Eckel, "'Unter der Lupe'. Die internationale Menschenrechtskampagne gegen Chile in den 1970er Jahren", Hoffmann (ed..), *Moralpolitik*, s. 368-396; Claudia Olejniczak, *Die Dritte-Welt-Bewegung in Deutschland. Konzeptionelle und organisatorische Strukturmerkmale einer neuen sozialen Bewegung*, Wiesbaden, 1998, s. 125-129.

için "our identity"den (kimliğimiz), "black consciousness"tan (siyah bilinç), "group pride"dan (grup onuru) ve "solidarity"den (dayanışma) söz ediyordu. Meydan okuyan "Say it loud! / I'm black and I'm proud" (Yüksek sesle söyle! / Siyahım ve bundan gurur duyuyorum) (ABD'li soul ve funk yıldızı James Brown'ın 1968'deki bir şarkısının başlığı), Biko'ya göre günümüzde "hızla modern kültürümüzün bir parçası oluyor"du – "müşterek zulüm deneyiminden doğan" bir kültürdü bu.[56] *Identity politics*'in (kimlik siyaseti) böylesi biçimleri –ilkin 1977 Nisan'ında zuhur eden bir kavramı kullanacak olursak (bunun için aşağıya, Dördüncü Bölüm'e bakınız)–, ezilen bir azınlık grubunun "kimliğini" tanımayı merkeze koyarak direnişin başka bir kütüğünü oluşturuyorlardı.

Ancak aşağıdan gelen yeni insan hakları siyasetinin, uzak ülkelerdeki ezilenlerle ilgili münhasıran Batılı, avukatça, hatta ahlâken-sömürgeci bir angajman olduğunu ileri sürmek, yanlış olurdu; bu daha ziyade "çokmerkezli" bir fenomenin, dünyanın değişik yerlerinde eşzamanlı ortaya çıkan yeni bir eleştiri biçiminin parçasıydı.[57] İnsan haklarının dili, 1970'li yılların başından itibaren "ikinci" ve "üçüncü" dünyanın birçok devletinde de siyasal direnişin yaygın bir lehçesi haline gelmişti. Latin Amerika'da, öncelikle Brezilya'da, Şili'de ve Arjantin'de, askerî diktatörlüklerin keyfi şiddetine dönük protesto artık bir siyasal programa dayanan kolektif bir direniş olarak formüle edilemiyor –bunu yapan sol gruplar büyük ölçüde ezilmişti–, sadece takibata uğrayan, tutuklanan ve işkence gören bireylerin insan haklarının tanınması talep edilebiliyordu.[58]

Aynısı Sovyetler Birliği için de geçerliydi. Henüz 1965'te Moskova'da BM İnsan Hakları Beyannamesi'nin yıldönümünü kutlayan küçük bir grup oluştu. 1970'te bunun içinden, yine çok küçük, KGB tarafından dakikası dakikasına takip edilen ve sürekli sıkıştırılan Moskova İnsan Hakları Komitesi çıktı. Bu komitenin kurucu üyeleri arasında ünlü nükleer fizikçi Andrei Saharow'un yanı sıra "onur üyesi" olarak *Gulag Takımadaları* kitabıyla 1973'te dünya çapında ün kazanmış olan yazar Aleksandr Soljenitsin vardı; onlar ve başka bazıları on yılın ortalarından beri Batı'da "muhalifler" olarak biliniyorlardı. Mamafih Moskova Komitesi kendisini sosyalist toplum düzenine karşı çıkan muhalif bir grup saymıyor, Sovyetler Birliği'nin yasalarıyla uyumlu biçimde insan hakları meselelerini "incelemek" ve resmî makamlarla insan haklarının gerçekleştirilmesi için istişarede bulunmak istiyorlardı. Ayrıca, yurtdışına seyahat etmesi engellenen Sovyet Yahudilerine –*refuseniks* deniyordu onlara– dikkat çekiyorlardı. Moskova İnsan Hakları Komitesi böylece

56 Steve Biko, *I Write What I Like*, Johannesburg, 1987, alıntılar s. 46, 70, 92.

57 Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht", s. 438.

58 Bkz. Snyder, "Human Rights and the Cold War", s. 242 vd.

Sovyetler Birliği'nin hâkimiyeti altındaki devletlerde de bir siyasal eylemcilik kalıbı için tarz oluşturucu bir işlev gördü; bu eylemcilik, komünist hükümetlere retorik olarak yüceltikleri ve anayasalarına yazdıkları temel hakları hatırlatmaya yoğunlaşıyordu. 1975'te Andrei Saharow'a Nobel barış ödülünün verilmesiyle, Batı'da en yüksek takdiri görmüş oldu.

Aynı yıl, bu gerçi inatçı fakat muhalif olmadığını da vurgulayan direniş tarzı, Helsinki "Nihai Senedi"nin yayımlanmasından sonra dikkate değer ölçüde yaygınlaştı. Fin başkentinde düzenlenen "Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı"ndaki (AGİK) müzakerelerin sonucu yalnızca İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Doğu Avrupa'da çizilmiş sınırları garanti etmekle kalmayıp, "üçüncü sepette" bütün imzacı devletleri insan haklarına uymakla yükümlü kıldığı için, konferansa katılan hükümetleri de az şaşırtmayan bir şekilde, bütün Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde *Helsinki Watch* (Helsinki İzleme) grupları denen ve AGİK Nihai Senedi'nin uygulanmasını izlemeyi ödev edinen gruplar ortaya çıktı. Bu grupların en önemlilerinden biri, 1 Ocak 1977'de Prag'da "Charta 77" adıyla kamuoyu önüne çıktı.[59] Ama "Batı"da da insan hakları semantiği siyasal eylemcilerin diline giderek daha fazla sızdı. Bu bakımdan manidar olan ve gönülsüzce devrimci umutların solmasını da yansıtan yeni bir çerçeve içinde, ilkbahardan beri sol entelektüeller ve Batı Berlin *Scene*'sinin bazı unsurları, RAF kadrolarının Stammheim'daki ve diğer infaz kurumlarındaki tutukluluk şartlarıyla ilgili bir "Russell mahkemesi" planlıyorlardı – bu girişimin başlığı, artık belli ki kaçınılmaz biçimde, "Federal Almanya'da insan haklarının durumu" idi.

Amnesty International ve hümaniter ikili

Ancak uzak ara en önemli insan hakları örgütü, üstelik esasen avukatlık desteği verir gibi işleyen bir örgüt olan Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International - AI) idi. 1961'de Londra'da Hıristiyan-hümanist motivasyonlu –ve henüz insan hakları kavramıyla alakası olmayan– bir grup olarak kurulmuştu. "Fikir suçlularını" (*prisoners of conscience*) savunan ve bu arada kesinlikle "siyaset dışı"[60] tavır alan AI, katılımcı insan hakları siyasetinin kolay anlaşılır ve kolayca çoğaltılabilecek bir modelini geliştirdi. 1970'li yılların başından itibaren patlamalı bir şekilde artan sayısız "chapter"dan (bölüm), yani her biri o zamanki deyimle "birinci", "ikinci" ve "üçüncü" dünyadan birer siyasal tutukluyu "evlat edinen" yerel grupların esnek bir ağla örülmüş bir örgütlenmesiydi bu. AI taban grupları, Londra'daki merkezin sağladığı

59 Bkz. Moyn, *Last Utopia*, Pos. 1719, 1849-1910; Snyder, "Human Rights and the Cold War", s. 240 vd.; John Lewis Gaddis, *Der Kalte Krieg. Eine neue Geschichte*, Münih, 2007, s. 233-237.

60 Alıntılayan: Moyn, *Last Utopia*, Pos. 1511.

ayrıntılı bilgilerle donanmış olarak, "kendi" tutukluları ile temas kurmaya çalışıyor, sonsuz sayıda mektup yazarak yetkili makamlardan bilgi talep ediyor ve onları adil yargılama yapılması veya tutukluların serbest bırakılması için sıkıştırıyorlardı.

Bu tarz eylemciliğin tipik özelliği, siyasal tarafsızlık, hükümetleri eleştirmekten kaçınmak ve mahpuslarla onların bireysel kaderini dert eden az sayıdaki eylemci arasında neredeyse kişisel bir ilişki kurulması idi. Örgütün global odaklanması, yani bütün dünyadaki insan hakları ihlallerinden kendini sorumlu hissetmesi de tipikti.[61] Tıpkı biçimlenmekte olan çevre hareketi gibi, bu kampanyalar sadece yeni global ağ ilişkilerinden ve iletişim koşullarından faydalanmakla kalmıyordu (1970'li yıllarda uçak bağlantılarının sayısı çok arttı, telefon bağlantıları sayısı süratle çoğaldı, teleks bağlantıları ağının hızla genişlemesi bunu tamamlıyordu; Af Örgütü bu bağlantıları kullanıyordu); bu globalleşme sürecinin bizzat itici güçleri arasındaydı. Ayrıca Af Örgütü ve başka NGO'lar (nongovernmental organizations - hükümet dışı kuruluşlar), sözgelimi Biafra'daki iç savaşın vahşetiyle ilgili veya Santiago de Chile'de askerî darbenin siyasal muhaliflerine yapılan gaddarca muameleyle ilgili fotoğrafları veya televizyon görüntülerini neredeyse kısıtsızca küre çapında erişilebilir hale getiren ve kamuoyunun duyarlılığını artıran yeni medya koşullarından da yararlanıyordu.[62] Af Örgütü ve diğer NGO'lar bu nedenle bu imgeleri kampanyalarında bilinçli olarak kullandılar.[63]

Aktif üye sayısının ve böylece mali desteklerinin hızla büyümesi sayesinde Af Örgütü faaliyet çapını işkence, mahpusların "kaybedilmesi" veya ölüm cezası gibi konulara genişletti. Örgüt gitgide, Londra'daki merkezinin üst düzeyde profesyonel bilgi tedariki ve buradan çıkan "raporlar" sayesinde kudretli bir lobi grubu haline geldi; mesela devletlerin işkenceye başvurmasıyla ilgili raporu (1973), insan hakları ihlalleriyle ilgili yeni türden bir kamusal ilgi uyandırdı ve Batılı hükümetleri baskı altına aldı.[64] Nitekim 10 Ekim 1977'de Oslo'da Nobel barış ödülünün Uluslararası Af Örgütü'ne verildiğinin açıklanması, insan haklarının yeni anlamının mükemmelen teyidi ve tanınması oldu. Artık odakta siyasal çelişkiler ve kolektif çıkarlar değil, siyasal değişim isteği değil –genelde 1789'dan beri "siyasal olanı" yapılandıranlar bun-

61 Ayrıntısıyla, bkz. Eckel, *Ambivalenz des Guten*, s. 343-434.

62 Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", s. 1235.

63 Bkz. Sargent, "Oasis in the desert?", s. 130; Heerten, "The Dystopia of Post-colonial Catastrophe", s. 15-32. Bkz. ayrıca Heide Fehrenbach, Davide Rodogno (ed.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge, 2015.

64 Bkz. Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", s. 1237-1242; Barbara Keys, "Anti-Torture Politics: Amnesty International, the Greek Junta, and the Origins of the Human Rights 'Boom' in the United States", Akira Iriye, Petra Goedde, William I. Hitchcock (ed.), *The Human Rights Revolution. An International History*, Oxford, New York, 2012, s. 201-222.

lardı–, bireysel aktörler veya avukatlık gruplarınca şikâyet konusu yapılacak olan bireysel acılar ve bireysel "haklar" yer alacaktı.

Başka deyişle, aşağıdan gelen insan hakları siyaseti de, tarihçi Jan Eckel'in dediği gibi "global bir ahlâki müdahalecilik"ti,[65] bu bakımdan özü itibarıyla Carter'ın siyasetiyle akraba idi. O da Soğuk Savaş'ı geride bırakmak istiyor, hatta dahasını istiyordu: yeni insan hakları siyaseti, post-ideolojik veya Nobel Komitesi'nin altını çizdiği gibi siyaseten "tarafsız" olmayı istiyordu. Samuel Moyn'un biraz toptancı ifadesiyle, solun eskiyen "ütopyalarını" insan haklarının yeni "ütopya"sıyla ikame etmek istiyordu. Şu da var ki, insan hakları anlatısının post-ideolojik ve "ütopik" bir işlev görebilmesi, her şeyden önce, kavramın tam olarak ne anlama geldiğinin belli olmaması sayesindeydi. Siyasetin nihai "boş göstereni"[66] idi o; birdenbire yerküre çapında envai çeşit siyasal talebi ve iddiayı, hakları ve özgürlük arzularını en küçük asgari müşterekte birleştiren çözüm olarak sunmuştu kendini.

Fakat bu, bu boş gösterenin şaşırtıcı büyüleyiciliğini niçin tam da 1970'lerin ortasında göstermeye başladığı ve 1977 Ocak'ında Carter'ın göreve gelmesi vasıtasıyla dünya sahnesinde zuhur ettiği sorusunun cevabı değildir. Neden ancak şimdi işlemeye başlamıştı da niçin mesela 1960'lı yıllarda Martin Luther King veya Fannie Lou Hamer onu başarısızca gündeme getirmeye çalıştıklarında işlememişti? Gerçi BM Daimi Temsilcisi Andrew Young veya Carter'ın dışişleri bakanlığındaki insan hakları sorunları sorumlusu Patricia Derian gibi önemli siyasal aktörler 1960'lı yıllarda *voters registration* (seçmen kaydetme) kampanyalarına angaje olmuşlar, Derian, 1960'ların ortalarında Fannie Lou Hamer'le beraber çalışmıştı. Fakat "klasik" vatandaş hakları kampanyaları ile on yıl sonra gelen insan hakları patlaması arasında doğrudan bir bağlantıyı kanıtlamak mümkün değildir.

Peki o zaman insan hakları niçin birdenbire Roberta Cohen'in formülasyonuyla "şık" hale gelmişti? Devlet şiddetinin artması olamazdı, bunun nedeni. 20. yüzyılın ilk yarısında bilindiği gibi dünya-tarihsel çapta devlet gaddarlığı ve soykırımlar eksik değildi ama bunlar insan hakları diliyle eleştirilmemişti. Ve tam da 1970'li yıllarda devletin ve kudretli siyasal aktörlerin sorumlu olduğu, akla sığmayacak kıyımlar vuku bulmuş –resmen 1976'da sona eren Çin Kültür Devriminden, İdi Amin'in Uganda'daki dehşet iktidarına, 1976'dan beri basına rahatsız edici haberlerin sızdığı Kamboçya'da Kızıl Kmerler'in uyguladığı soykırıma kadar–, fakat bunlar insan hakları gruplarının fazla protestosuna yol açmamıştı.[67] Onlar, Samuel Moyn'un kuru bir şekilde belirttiği gibi, bireysel insan haklarına yoğunlaştıklarından, kendilerini

65 Eckel, "Utopie der Moral, Kalkül der Macht", s. 463.

66 Cmiel, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", s. 1248 vd.

67 Bkz. Eckel, "'Unter der Lupe'", s. 376 vd.

soykırımlardan sorumlu görmüyorlardı.[68] Fakat kampanyaların bu seçiciliği kuşkusuz insan haklarının, çoğu insan hakları eylemcisinin 1960'lı yıllarda siyasal sosyalleşmesini yaşadığı solun ideolojik alanından o kadar da kolayca koparılamamasıyla da bağlantılıydı. Hıristiyan motivasyonlu insan hakları gruplarının tutuklu rahiplerle veya Biafra'daki Hıristiyan azınlıkla ilgilenmesi gibi, sol da Şili'deki tutuklu yoldaşlara, Marksizmden hayal kırıklığına uğrayanlar ise Sovyet muhaliflere angaje olmuştu. Keza, Güney Afrika'daki "beyaz" egemenliğin sona erdirilmesini talep eden Apartheid karşıtı gruplar, Uganda'da İdi Amin'in "siyah" egemenliğini skandallaştırmaya meyletmiyorlardı. İnsan hakları, hızla görülmüştü ki, her siyasal durumla ve "bütün" insanlara yönelik bir ahlâki yükümlülük değildi, bütün eleştiriler ve bütün müdahaleler gibi, siyasal bir araçtı.

Lakin bu aracın gerçek etkileri de insan haklarının yarattığı büyülenmeyi en iyi ihtimalle kısmen açıklayabilir. Ne Şili'de, ne Güney Afrika'da, ne de Sovyetler Birliği'nde, hükümet edenler, geniş uluslararası eleştirinin siyasetlerine etki etmesine izin verdiler – kamusal itibarlarıyla ilgili belirli bir endişeyi bir kenara bırakacak olursak.[69] Carter'ın dış siyaseti gerçi seleflerine kıyasla reel politikanın belirleyiciliğinden daha uzaktı fakat o da Soğuk Savaş'ın düğümleriyle bağlıydı ve gerektiğinde en vahim insan hakkı ihlallerini bile görmezden geliyordu.[70] Nihayetinde, 1972 ile 1975 arasında serbest bırakılan, Af Örgütü'nün desteklediği siyasal mahpusların yaklaşık %50'si –10 Aralık'ta Nobel ödülü verilirken yapılan övgü konuşmasında belirtildiği üzere–, bunu sadece Af Örgütü danışmanlarına borçlu değildi. Kısacası, insan haklarından büyülenmenin, salt gerçekleşme olanaklarından (globalleşme, medyanın dönüşümü), elverişli stratejik fırsatlardan veya eski sol "ütopyaların" sararıp solmasından daha derin sebepleri olmalıydı.

O daha derin sebepleri, Uluslararası Af Örgütü'nün insan hakları siyasetinin alanında tesis ettiği ikili figürün içinde buluruz. Bir tarafta işkence edilen mahpus vardır, diğer tarafta ona destek olan aktivist – yani masum kurban ve post-ideolojik yardımcı. Tarihçi Svenja Goltermann, "pasif" kurban kavramının henüz 19. yüzyıl sonlarında, uluslararası hukukçular, siyasetçiler ve subayların savaşların kurbanı olarak "sivil" figürünü kurgulamaya başlamalarıyla oluştuğunu göstermiştir.[71] Fakat 1950'li yıllara kadar hâlâ nasyonal sosyalist takibatı ve imha siyasetini hayatta kalarak atlatmış Yahudiler bile

68 Bkz. Moyn, *Last Utopia*, Pos. 2518

69 Bkz. Eckel, *Ambivalenz des Guten*, s. 644-671.

70 Bkz. Brad Simpson, "'The First Right': The Carter Administration, Indonesia, and the Transnational Human Rights Politics of the 1970s", Iriye, Goedde, Hitchcock (ed.), *The Human Rights Revolution*, s. 179-200.

71 Svenja Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M., 2017, özell. s. 171-212.

nadiren "kurban" olarak tanımlanıyordu ve genellikle kendilerini de öyle tanımlamıyorlardı. Kurban olmak, hâlâ, utançla bağlantılıydı.[72] Buna uygun olarak, katliam kurbanları 1960'lı yıllarda yeni bir akademik alan olarak çıkan viktimolojide (kurban bilimi) genellikle, "kişiliğinin koşulladığı" davranışıyla cürmün mümkün olmasına katkıda bulunan bir "tip" olarak anlaşılıyordu. Ancak 1960'lı yılların ortalarında viktimologlar, şiddetin, çevre felaketlerinin, teknolojik gelişmelerin ve ırkçı dışlamanın kurbanlarını masum ve pasif olarak tasavvur eden bir kurban kavramı geliştirmeye yöneldiler.[73]

Masum kurban figürünün yerleşikleşmesinde, Goltermann'a göre, savaş şiddeti veya işkence gibi sarsıcı yaşantıların uzun vadeli psişik sonuçları üzerine psikiyatrlar arasında dönen tartışmaların daha fazla etkisi oldu. Her ne kadar 1960'lara kadar uzun vadeli psişik sorunların "nörotik" bir çekirdeği olduğu, buna bağlı olarak sebebi belirli bir "kişilik yapısında" aramak gerektiği kanaati öğretide baskın olsa da, bazı Avrupalı ve İsrailli psikiyatrlar "yaşantının koşulladığı" uzun vadeli psişik sonuçlar hakkında yayınlar yapmışlardı. ABD'de 1970'ten itibaren Vietnam gazilerinin özyardım grupları, psişik acılarını savaş yaşantıları yerine "kişiliklerine" bağlayan hekim yorumlarına karşı çıktılar. Onları destekleyen Chaim F. Shatan ve Robert Jay Lifton gibi psikiyatrlar, ardından, *çatışma sonrası sendromunun* tanınması için çalıştılar; 1974'te buna ayrıca *tecavüz sonrası sendrom* önerisi eklendi. Gerçi izleyen üç yılda Kuzey Amerika psikiyatrisinde, mümkün olan bütün travmatik deneyimleri ve onların psişik sonuçlarının değerlendirilmesi için bastıran bir teşhis biçiminde ve tanımında mutabakat sağlanamadı. Yine de 1977 Mayıs'ında American Psychiatric Association'un (Amerikan Psikiyatri Derneği - APA) Toronto'daki yıllık toplantısının bir panelinde, bu teşhisin artık kişiliğe içkin istidatlara veya hasarlara değil, sadece psişik bir "travma" olarak uzun vadeli zarara yol açan *dışsal* bir hadisenin etkilerine dayandırılacağı açıkça görüldü.[74]

Masum ve pasif, evet, "travmatize olmuş" kurban, 1970'li yıllarda insan hakları söylemini yapılandıran o ideal-tipik ikili figürün bir yarısı olarak ortaya çıkarken, post-ideolojik yardımcıların desteğiyle, insan haklarının karşılığı olarak kemale erdirildi. Uluslararası Af Örgütü'nün kurucusu olmadan kısa süre önce Katolikliğe ihtida etmiş olan Britanyalı avukat Peter Benenson, henüz 1961'de, birkaç "unutulmuş" düşünce suçlusuna destek girişimini tanıtırken, "bu kampanyanın temelindeki esas (*underlying*) hedefin (...), tüm dünyanın idealistlerinin işbirliği yapacağı müşterek bir platform bulabilmek"

72 Bkz. *a.g.y.*, s. 81-119 ve s. 155-169.

73 Bkz. *a.g.y.* s. 178-196, özell. s. 179.

74 Bkz. *a.g.y.*, s. 201-205; bkz. Wilbur J. Scott, "PTSD in DSM-III: A Case in the Politics of Diagnosis and Disease", *Social Problems* 37:3 (1990), s. 294-310, özell. s. 307.

olduğunu söylemişti – kastedilen, sosyalizmden hayal kırıklığına uğramış "idealistler" ile "bir ideal arayışındaki" gençlik idi. Mahpusların burada kesinlikle odakta olmadığını ekliyordu: "Yardım edenlerin coşkusunu artırmak daha önemli. (...) Gerçek kurbanlar, acı çekmeyi tercih ederler; ve şunu eklemek isterim, gerçek azizler hapishanede dünyanın herhangi bir başka yerinde olduğundan daha kötü olmazlar."[75] Muhakkak ki Katolik iman taşkınlığına borçlu olduğumuz bu bakış tarzının, Af Örgütü'nün bundan sonraki bütün faaliyetine damgasını vurduğunu ileri sürmek, bir yanılgı olurdu (ayrıca Benenson örgütten henüz 1967'de ayrılmıştı). Fakat daha önemlisi ve belirgin biçimde daha kalıcı, hatta paradigmatik olan, yardım edenlerin "idealizmi" idi; bu idealizm, belirttiğimiz gibi yalnızca post-ideolojik olma iddiasında değildi, aynı zamanda bir "birinci tekilden siyaseti"[76] mümkün kılacaktı. İnsan hakları eylemcilerinin siyasal avukatlık eylemi, parti aygıtları, devlet organları veya uzaktaki BM ajanslarına havale edilmiyor (her ne kadar bu tür lobi faaliyetine ikincil bir işlev yüklense de), özel bir misyon olarak bireylerce üstleniliyordu; bu bireyler başka bireylerle alaka kuruyor, onların acılarına empati gösteriyor ve bu empatiyi kendi "coşkularının" yakıtına çeviriyorlardı.[77]

Norveç Nobel Komitesi'nin Başkanı Aase Lionæs, 10 Aralık 1977'de Oslo'da Nobel barış ödülünün Uluslararası Af Örgütü'ne verilmesiyle ilgili konuşmasında, "mahpuslarla sıkı bir kişisel ilişki geliştirmiş" olan, "tüm dünyadaki binlerce birey"den bahsederken, tam da bunu vurgulamıştı. Ayrıca, "sıradan erkeklerin ve kadınların barışa anlamlı bir katkıda bulunabileceği kanaatinin, bu bireylerin içlerinde derin bir kök saldığını" söylüyordu. Bu barış, basitçe savaşın olmamasından ibaret olmayan, Lionæs'in bireyin düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve dinsel inanç özgürlüğü ile tanımladığı bir barıştı.[78]

Başka bir deyişle: tarihsel öncülü bulunmayan bir travmatize olmuş kurban figürünün meydana gelmesi yanında, insan haklarının "yükselişinin" hatta "devriminin"[79] esaslı bir sebebi de, idealist bireyin kazandığı bu yeni önem, bireyin eylemine, onun kişisel müdahalesine, onun belirli değerler-

---

75 Peter Benenson, "The Forgotten Prisoners", *Observer*, 28.5.1961, https://web.archive.org/web/20110529095011/http://www.amnestyusa.org/about-us/amnesty-50-years/peter-benenson-remembered/the-forgotten-prisoners-by-peter-benenson (erişim 3.12.2020); bkz. Moyn, *Last Utopia*, Pos. 1496-1501.

76 Eckel, "Menschenrechtspolitik in den 1970er Jahren", s. 613.

77 Bkz. Eckel, *Ambivalenz des Guten*, s. 389-422.

78 Aase Lionæs, "Presentation Speech", 10.12.1977, https://www. nobelprize.org/prizes/peace/1977/ceremony-speech/ (erişim 15.9.2020).

79 Bkz. Iriye, Goedde, Hitchcock (ed.), *The Human Rights Revolution*; Moyn, Eckel (ed.), *The Breakthrough*.

le ilgili bireysel kararına ve onun bireysel deneyimine yapılan bu vurgu idi. Bu ilk bakışta paradoksal görünebilir, çünkü bu kurguda hiçbir şey kendi başına yeni değildi. Bir kere, idealist birey henüz 19. ve erken 20. yüzyılın Hıristiyan hümanitarizm hareketlerinde gün yüzüne çıkmıştı. Kurbana dönük bireyselleştirici dikkat de, daha somut söylersek yaygın *naming* (ismini verme) pratiği de, en azından belirli bir biçimiyle, yeni değildi. Daha Birinci Dünya Savaşı'ndan beri asker anıtlarında ölmüş askerlerin adları da yazılıdır ve katledilmiş sivillerin adları düşmanın barbarca savaş yöntemlerini itham ederken propaganda maksadıyla kelimenin tam anlamıyla savaş meydanına sürülür.[80] Holokosttan beri imha kamplarında ve başka yerlerde katledilenlerin adları anılıyor ve mümkünse resmi de gösteriliyordu.

Af Örgütü'nün geliştirdiği insan hakları siyasetinin pratiğinde yeni olan, birincisi, yardım edenlerin, ismen tanıdıkları, eziyet çeken bireyle aralarındaki, birçok zaman doğrudan, "kişisel" bağlantıdır; yani hümaniter bakışın baskı görenlerin, mahpusların ve işkence altındakilerin bireysel bakışlarıyla ve sesleriyle bağlantıda olmasıdır. İkincisi –asker anıtlarıyla mukayese edersek–, "vatanları için hayatlarını verenler"in adlarının hatırlatılması yerine, tam tersine baskıcı bir devletin ve onun işkenceci organlarının kötü "genel"inin insan hakları adına teşhir edilmesidir. Uluslararası Af Örgütü'nün 1973'te hazırladığı, dünya çapındaki işkence pratiklerine ilk genel bakışı sunan *İşkence Raporu*, buna uygun olarak 3 siyasal tutuklunun adlarıyla ve işkence deneyimleriyle başlar:

> *Adı*: Ayşe Semra Eker
> *Doğum yeri ve yılı*: İzmir, Türkiye 1949
> *Gözaltına alındığı tarih*: 18 Mayıs 1972 (...).
>
> *Adı*: Vladimir Lvovich Gershuni
> *Doğum yeri ve yılı*: SSCB, 1930
> *Gözaltına alındığı tarih*: 17 Ekim 1969 (...).
>
> *Adı*: Maria Dina Roggerone de Greco
> *Ülkesi*: Uruguay (...).[81]

İşkence Raporu peşinden değişik ülkelerdeki durumun analizine ve tasvirine geçer. Fakat *İşkence Raporu*'na aciliyetini, hatta hakikiliğini kazandıran, anılan üç ad ve izleyen pasajlarda da hep adı anılan bireylerdir. Ve bunun gibi bireylere, görüleceği gibi, bambaşka bağlamlarda da, baskı altındakiler veya işkence görenler *olarak*, yaralananlar veya travmatize edilenler *olarak*, yeni bir siyasal önem atfedilecektir.

80 Bkz. Goltermann, *Opfer*, s. 64-80.

81 Amnesty International, *Report on Torture*, Londra, 1973, s. 9-13.

"Rezil insanlar"

Yeni olan, girişte de belirttiğimiz gibi, genellikle bugünün yapısı içinde bir ince çatlak olarak görünür sadece. Bireyin sahneye çıkışı da işte böyle bir ince çatlaktı. Sadece insan hakları ve kurban söylemleri için bir aralık açmakla kalmadı, popüler müzik stillerinde kendini gösterdi, devlet iktidarına dönüşmüş Marksizmin ölüm çanını çalan muhalif eleştirilerine motivasyon verdi, fark stratejilerini tahrik etti. Bu kaymanın aktörleri, ancak bu kadar birbirlerinden farklı olabilirdi. En şöhretlileri, ama aynı zamanda en dikkat çekenleri arasında, filozoflar, punklar ve feministler vardı.

Bireyin siyasal felsefesi

Paris'te Gallimard Yayınevi'nin çıkardığı edebiyat dergisi *Les Cahiers du Chemin*'de, 1977 Ocak'ında "La vie des hommes infâmes" (Rezil İnsanların Hayatı) gibi tuhaf bir başlık taşıyan kısa bir metin yayımlandı.[82] Tuhaf olan sadece bu sıfat değildi –"rezil" insanlar nedir?–, ilk cümle de tuhaftı: "Bu bir tarih bilimi kitabı değildir."[83] Sahiden, Michel Foucault'nun kaleminden çıkan bu makale bir kitap değil, sadece sonra zaten yayımlanmayan bir kitabın giriş yazısı idi. Yayımlansaydı, Foucault'nun yazdığına göre, bir "varoluşlar antolojisi" olacak, küçük, "rezil", yani tamamen şöhretsiz insanların hayat hikâyelerini derleyecekti; 16. ve 17. yüzyılın polis ve gözaltı tutanaklarında (*lettres de cachets*) kayda geçirilmiş, fakat basit insanların ahlâksız, şiddete yatkın veya deli bir arkabalarının veya komşularının kapatılması için kraldan bir emirname arzında bulunan dilekçelerinde de rastlanabilecek hikâyelerdi bunlar.[84] Foucault'nun bu giriş metninde somut olarak ele aldığı iki kısa "hayat hikâyesinden" biri, 21 Nisan 1701'de Château de Bicêtre'ye sevk edilmiş olan Juan Antoine Touzard diye birisinden söz eder. Kraliyet polisi bu mücrimi şöyle tarif ediyordu: "Mürted Fransisken" –reformist bir tarikat üyesi olan, imandan çıkmış bir Augustiyen veya Fransisken keşiş– "asi, en büyük suçları işlemeye muktedir, oğlancı, tanrısız –şayet öyle olunabilirse–; serbest bırakmaktansa boğmanın daha az uygunsuz olacağı hakiki bir canavar."[85]

---

82 Michel Foucault, "La vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du Chemin* 29 (1977), s. 12-29; Almanca basımdan alıntılıyorum: Michel Foucault, "Das Leben der infamen Menschen", ders., *Schriften. Dits et Ecrits, Band III:* 1976-1979, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald, Jacques Lagrange'ın yardımıyla, Frankfurt/M., 2003, s: 309-332.

83 *A.g.y.*, s. 310 (çevirisi *Das Leben der infamen Menschen*, Berlin, 2001).

84 *A.g.y.*, Foucault kitap projesini ancak sonraları belirgin olarak değişik bir biçimde gerçekleştirdi ve Arlette Farge'le, beraber sadece *lettres de cachet*'i yayımladı (Arlette Farge, Michel Foucault, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, 1982).

85 Foucault, "La vie des hommes infâmes", s. 311.

Nokta. Son, hepsi bu kadardı: Touzard'ın varoluşuna dair başka hiçbir şey öğrenemeyecektik – ama bundan daha azını da değil. Foucault, *Folie et déraison* (Deliliğin Tarihi, 1961) için kaynak araştırırken, arşivde onu açık-yüreklilikle itiraf ettiği üzere "bir güzellik ve dehşet" şokuna sürüklediğini itiraf ettiği izler topladığını anlatır; fakat buralarda, 18. yüzyıldan beri insan varoluşlarının karanlık yanlarına bakışlar atma yetkisini kullanan kurgusal literatüre kıyasla daha fazla "hakikat" bulmuştur.[86] Kurumsal, siyasal ve söylemsel pratiklerle ilgili analizlerinde malzeme olarak kullanmak üzere onları toplamış, fakat sonra, "(kendi söyleminin) düzenine sığmaya ayak diredikleri" için onları âlimane analizinin soyut alanı içinde bir kenara atıp kaybetmiştir.[87] Şimdi ise bu "exempla"yı (veciz örneği), bu "nouvelles"i (yenilikler), bu "ufacık" fakat sahici hikâyeleri yayımlamak istiyordur: "Hep yerini ve tarihini belirleyebileceğimiz sahici varoluşlarla meşgul olalım istiyordum (...) artık bir şey söylemeyen adların arkasında, yaşamış ve ölmüş insanlar vardı (...)."[88] Bunlar, "bir iz bırakmadan her söylemin altında geçip gitmeye ve kaybolmaya yazgılı olan (...) milyarlarca varoluş arasında yer alan" insanların hikâyeleriydi. Peki niçin buna rağmen onlar hakkında bir şeyler biliyorduk? Bu hayatları bir idari eylem içerisinde bir söylemle ve bir polis pratiğiyle bağlantılandıran kısa bir "iktidarla karşılaşma" ânı vardı; gerçi sadece bir andı ama her ne kadar çarpıtılmış, biçimi değiştirilmiş olsa da izlerini bugün hâlâ okuyabiliyorduk.[89] Onları bilmemizi beklenilebilir kılan, hele tarihsel açıdan "gerekli" kılan hiçbir şey yoktu, fakat Foucault'ya bakılırsa, "burada bir rövanş görebilirdik. Bu tamamen şöhretsiz insanların onca ölünün arasından hâlâ öfkelerini, elemlerini veya etrafta sürtmelerini dışavurmalarına izin veren talihli tesadüf, vasatlıklarına ve isimsizliklerine rağmen iktidarın yıldırımını üzerlerine çekmiş olan talihsiz tesadüfü telafi ediyordu."[90] Şimdi o bu insanların "tamamen başka" hayatından haberdar etmek, var olduklarına dair bariz hakikati dile getirmek istiyordu.

Bu projeden sahiden bir "tarih bilimleri kitabı" çıkmaz mıydı? Sadece "güzellik ve dehşet" uyandırabilen bir belgeler derlemesi olarak, kuşkusuz hayır – zaten bu biçimiyle Foucault'nun kitabı da olmazdı. Fakat bunu bir yana bırakırsak, o zamana kadar, tarihçilerin, büyük adamların hayatları etrafında –"doğuştan, servetten, azizlikten, kahramanlıktan veya dehadan gelen büyüklük"–[91] veya kâh "zihniyeti" olsun, özde kolektif manevi durumu ol-

86 *A.g.y.*, s. 313.
87 *A.g.y.*, s. 312.
88 *A.g.y.*, s. 313.
89 *A.g.y.*, s. 314 vd.
90 *A.g.y.*, s. 317 vd.
91 *A.g.y.*, s. 314.

sun, kâh toplumsal tarih bakımından gruplara, tabakalara, sınıflara veya tiplere ayırarak olsun, "halkın/milletin" hayatı etrafında dönmeyen pek fazla eser yazmadıkları doğrudur. Önemsiz, isimsiz bireylerin hayatlarını anlatan kitaplar, nadirdi. Bu kuralın heyecan yaratan bir istisnası, genç İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg'un 1976 Eylül'ünde, yani "La vie des hommes infâmes"ın yayımlanmasından birkaç ay önce, keza tuhaf bir başlıkla piyasaya çıkardığı kitabı *Il formaggio e i vermi* (Peynir ve Kurtlar) idi. Ginzburg âlimlerin eserlerinden ve halk arasında dolaşan inanç ve tasavvur parçalarından yararlanarak, Menocchio diye anılan Domenico Scandella isimli bir Friulili değirmencinin kozmolojisini yeniden kurgulamıştı.[92] Kitabının girişinde öncelikle, Foucault'nun *Delilik ve Toplum*'da yüksek kültür ile suskunlukla bastırılan halk kültürü arasındaki sınır çizgilerini sorgulayışını övgüyle vurguluyordu. Ne var ki o dışlananlarla, suskun kılınanlarla ilgilenmemişti; bu birçok birey Foucault'nun analizinde yer bulamamıştı, dahası onun eserlerinde alttabakaların kültürü bütünüyle sessiz ve araştırılmamış olarak kalmıştı.[93]

Lakin bu eleştiriden bağımsız olarak ve araştırma önceliklerindeki farklılıkları dikkate almadan da, tarihyazımının ihmal ettiği, bilinmeyen bireyler ve onların "egemen sınıflarla" (Ginzburg) veya "iktidarla" karşılaşmalarına bakıştaki ortaklık, dikkat çekicidir. Daha önce isimsiz olan bir bireyi, onun halka özgü fikirleri ve kilise öğretisinin karşısına kendi dünya imgesini koymaya dönük günahkârca jesti, Ginzburg için Erken Yeniçağ'da kırsal alttabakaların batık dünyasına açılan bir pencere oldu. Ayrıca Foucault'nun "exempla"sı da basitçe bir "'siyah' popülizmi" tatmin ediyor değildi, Ginzburg'un belirttiği gibi,[94] aksine böylesi marjinal varoluşları bütün şiddetiyle vuran bir iktidarın mekanizmasını görünür hale getirme işlevine sahip olacaktı. Bu bakımdan Foucault "mikro-hadiselerden", iktidarın "mikro-mekanizmasından" ve "mikro-iktidarlardan" söz etmeye başlarken –1977 ilkbaharında Torino'da küçük makale derlemesi *Microfisica del potere* (İktidarın Mikrofiziği) yayımlandı–, o sıralar Ginzburg'un meslektaşı Giovanni Levi bu henüz bilinmeyen tarihyazımı tarzı için *micro storia* (mikro-tarih) neolojizmini getirmişti.[95] Önemsiz fakat "timsal niteliğinde" bireylere tarihsel bakış, mikro-tarih üretiyordu.

92 Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, 1976 (Almancası: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um* 1600 Frankfurt/M., 1983) [*Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018].

93 Ginzburg, *Der Käse und die Würmer*, s. 12 vd.

94 *A.g.y.*, s. 13.

95 [Neolojizm: yeni kelime yaratmak – ç.n.] Bkz. Carlo Ginzburg, "Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß", *Historische Anthropologie* 1 (1993), s. 169-192, burası s. 169, 174; bkz. Michel Foucault, *Microfisica del potere: Interventi politici*, (ed.) Alessandro Fontana ve Pasquale Pasqualino, Torino, 1977; keza aynı yazar, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin, 1976.

Fakat önce Paris'e, toplumun kıyısındaki iktidarla karşılaşan bireye dönük bakışın sadece ezoterik literatür dergilerinde değil, devlet televizyonunda geniş izleyici kitlesi önünde en iyi yayın saatinde bileylendiği yere dönelim. 27 Mayıs 1977'de her cuma akşamı olduğu gibi saat 21.30'da sevilen kültür program "Apostrophes"ta Bernard Pivot'nun moderatörlüğünü yaptığı "Les nouveaux philosophes, sont-ils de droite ou de gauche?" ("Yeni filozoflar solcu mu sağcı mı?") konulu tartışma oturumu yayımlandı.[96] İzlenme oranında rekor kırılmış olabilirdi, söylendiğine göre yayını 7 milyon insan izlemişti. Bu, "yeni" filozofların en ünlü ikisinin stüdyoda olduğu düşünüldüğünde, bu o kadar da sürpriz değildi: Raymond Aron'un asistanı ve savaş felsefesi uzmanı olan André Glucksmann ile, seçkin Ecole Normale Supérieure mezunu ve orada Louis Althusser'in öğrencisi olan, henüz 28 yaşındaki genç Bernard-Henri Lévy. Lévy üç yıldan beri Grasset Yayınevi'nde editör olarak, solu hedef alan put kırıcı metinlerin yayımlandığı bir dizinin danışmanlığını yapıyordu. Bu metinler arasında Glucksmann'ın kısa süre önce çıkan felsefe tarihi hesaplaşması *Les maîtres penseurs* (Usta Düşünürler) de vardı; bu kitap 1975'te yayımlanmış olan *Aşçı ve Yamyam. Devlet, Marksizm ve Toplama Kampları İlişkisi Üzerine*'yi derinleştiriyordu. Lévy'nin uzun süslü püslü denemesi *La barbarie à visage humain* (İnsan Yüzlü Barbarlık) da bu diziden çıkmıştı.[97]

En azından medya kamuoyundaki algılanışı itibarıyla hem Glucksmann hem Lévy temel fikri kolay anlaşılacak bir Marx "karşıtı" felsefe ortaya koyuyorlardı; ve her ikisi de Aleksandr Soljenitsin'in *Gulag Takımadaları* kitabının yarattığı siyasal-entelektüel şok için, medyanın zahmetsizce kullanabileceği açıklama figürleri bulmuşlardı. Bunları anlamak için, Glucksmann'ın usta düşünürler eleştirisine de, Lévy'nin Jacques Lacan'ın psikanaliz teorisinin labirentvari sahasındaki esrarengiz gezintilerine de fazla vâkıf olmak gerekmezdi – şayet, 27 Mayıs'taki yayını izleyen eleştirmenlerin biraz da sertçe dile getirdikleri gibi, vâkıf olunacak herhangi bir şey var idiyse. Gerçi bu birazcık adaletsiz bir yargıydı veya onların tarafına tam anlamıyla vâkıf olmamak anlamına geliyordu. Zira Lévy, pekâlâ ustalıkla yeni inşacı (konstrüktivist) teorilere dayanıyordu; bu teoriler, tarih diye "bir" şey olmadığını, onun ancak ahir anlatılarla oluştuğunu söylüyor, buna bağlı olarak da "TARİH"e ve onun

96 Bkz. Thomas Bécard, "'Apostrophes' en 1977, l'émission qui rendit André Glucksmann et BHL célèbres", https://www.telerama.fr/ television/apostrophes-en-1977-l-emission-qui-rendit-andre-glucksmann-et-bhl-celebres,133946.php (erişim 5. 8.2020).

97 Bkz. André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'Etat, le marxisme, les camps de concentration*, Paris, 1975 (Almancası: *Köchin und Menschenfresser: Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager*, Berlin, 1976); aynı yazar, *Les maîtres penseurs*, Paris, 1977 (Almancası: *Die Meisterdenker*, Reinbek, 1978); Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris, 1977 (Almancası: *Die Barbarei mit menschlichem Gesicht*, Reinbek, 1978).

içinde kol gezen "ANLAM"a –hepsi büyük harfle– inanan "son" kimseler olan sosyalistlerle alay ediyorlardı.[98]

Bu postmodern argümanların kolayca üzerinden atlamak ve tamamen genç vahşinin anti-Marksist hiddetine yoğunlaşmak mümkündü. Sadece bütün Paris dergileri ve tüm uluslararası nitelikli basın değil, Fransa'nın her taşra mecmuası, aşikâr bir rahatlıkla bir *La barbarie à visage humaine* değerlendirmesi yayımlayabilmişti.[99] "Union de la gauche" (solun birliği) zamanlarında eski solcu olduğu söylenen birisinin, onların "gaucho-gauchisme"lerinin (çoban solculuğu) bir tür sinik iktidar fetişizmi olduğunu sol entelektüellerin yüzlerine vurması, yeterince sansasyonel görünüyordu. Hatta o kadar sansasyoneldi ki, *Playboy* bile o zamanlar çok yüksek karatlı olan mülakat sayfasını 1977 Haziran sayısında Bernard-Henri Lévy'ye açtı. Bundan önceki iki sayıda, Hugh Hefner'in "erkek dergisinde" sorulara muhatap olanlar Jimmy Carter ve Fidel Castro'dan aşağısı değildi.

Glucksmann ile Lévy'nin çekingen bilimciler olarak medyanın parlak ışıkları altına tamamen iradeleri hilafına çekiştirildiklerini söyleyemeyiz – tam aksine. Bilhassa Lévy –1976'da *nouvelle philosophie* veya *nouveaux philosophes* markasını yaratan oydu–, üçüncü düğmesine kadar açık beyaz gömleğinin yakasını laubalice yukarı kaldırarak, sahnesini titizlikle ayarlıyordu. İkisinin de metinleri, okurlarını, bastırılmış hakikatlerle spektaküler hesaplaşmalar olarak, onların sansasyonel bir şekilde dile getirilmesi olarak okumaya davet ediyorlardı. Lévy *La barbarie à visage humain*'de, korkusuz bir teşhir jestiyle birlikte, azami genişlikte kelimeler kullanmış, referans ve kanıtlardan ise imtina etmişti. Böyle yapmakla tabii yalnızca dost kazanmadı. Güya eğitilmesi imkânsız bir Marksist olarak sert biçimde saldırdığı Gilles Deleuze, Lévy'i "disk-jokey", kitabını da salt bir pazarlama fenomeni olarak tanımladı; yegâne tartışılmaz yeniliği, hakkında yazılan bütün makalelerin, bütün televizyon yayınlarının, söyleşilerin ve kolokyumların "rahatlıkla boşverebileceğiniz kitabı ikame etmeleri" idi.[100]

Glucksmann da, onun durumunda felsefi zekâ ile salt keskin polemik arasındaki ipte oynamayı sürekli başaramıyordu. Fakat Alman usta düşünürlerinin –Fichte, Hegel, Marx ve Nietzsche– yazılarının en sapa yerlerinden bile alıntı yapışındaki rahatlık ve sıklık, kesinlikle, heyecanlı medya kamuoyunun *Les maîtres penseurs*'ü dönüştürdüğü şeyin bariz biçimde ötesine geçen

98 Lévy, *Barbarei mit menschlichem Gesicht*, s. 57.

99 Bkz. ayrıntılı dokümantasyon: http://www.bernard-henri-levy. com/la-barbarie-a-visage-humain-2-1145.html (erişim 3.1.2021).

100 Gilles Deleuze, "Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem", *Minuit* 24 (1977), kısaltılmış haliyle "Gilles Deleuze contre les nouveaux philosophes", *Le Monde*, 19./20.6.1977; yeniden basımı: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M., 2005, s. 133-140, alıntı s. 136.

bir siyasal-felsefi mesaja bağlanıyordu: Marx'la ve "totalitarizm" ile acımasız bir hesaplaşma. Glucksmann'ı bunun için diğer *nouveaux philosophes*'la birlikte çok kutladılar gerçi; mesela yaşlı başlı muhterem ve fazlasıyla burjuva *Nouvelle Revue des Deux Mondes*, *Usta Düşünürler* kitabından "kurtuluştan beri en önemli felsefi hadise" diye söz etti.[101] Lakin Glucksmann'ın *Les maîtres penseurs*'e getirdiği eleştiri asla Marx'la sınırlı değildi, çok daha geniş kapsamlıydı ve belirgin bir biçimde daha esaslı bir temele, tümüyle modernliğin eleştirisine dayanıyordu. Eleştirisi gerçi polemiksel fişeğini güncel Marksizmle ve onun Gulag sistemiyle ateşlemişti, fakat "totalitarizm eleştirisinin, hep başka bir yerde egemen olan totalitarizmin eleştirisi olarak zuhur etmek gibi hazin bir eğilim arz ettiğinin" farkındaydı. Dahası, totalitarizmi eleştirmekteki doğallığın, Glucksmann'a bakılırsa, "'totaliter olmayan' rejimleri aklamak" gibi bir "dezavantajı" vardı, o zaman da "Batı'daki ve Doğu'daki sert iktidar yöntemlerinin (entelektüel ve tarihsel) kökenlerine ve aralarındaki (pratik ve çağdaş) akrabalıklara" körleşiliyordu. Bu nedenle, Avrupa'da da, "Cezayirli, Vietnamlı öksüz çocuğun veya Gulag takımadalarından sağ çıkmış birinin, rasyonel medeniyet yöntemleri, hükümeti ve devrimi ile bu Avrupa'ya diktiği bakışlarda (insanların) kendisini teşhis etmesini" talep etmekten geri kalınıyordu bu nedenle.[102]

Glucksmann'ın dönüp dönüp, modern devletin ve onun tezine göre bununla içsel olarak bağlantılı devrim fikrinin baskıcı rasyonalitesinin eleştirisine referansta bulunması, merkezî önemdedir. Cezayirli, Vietnamlı öksüz çocuğun veya Gulag takımadalarından sağ çıkmış birinin bakışları, onun gözünde "Doğu'daki ve Batı'daki bütün genelkurmaylara" daimi sessiz itiraz anlamına geliyordu, fakat egemen Marksizmin iktidar saplantılı mantığına da sessiz bir itirazdı. Aynı zamanda geçerken yapılan bu değinme, Glucksmann'ın ve diğer *nouveaux philosophes*'un, Marksist sola yönelik bütün eleştirilerine rağmen, o sıralar Fransa'da denemeci ve ajitatör Alain de Benoist'nın ideolojik olarak şekillendirmeye çalıştığı *nouvelle droite* (Yeni Sağ) denen akıma dahil edilemeyeceklerinin bir kanıtıdır. Çünkü de Benoist'nın Aydınlanma nefreti onun disipline edici rasyonalitesine yönelik eleştiriden doğmuyor, daha ziyade o zamandan beri güya her türlü otoritenin çökmüş olmasına yönelik şikâyete dayanıyordu. Yeni Sağ'ın öncü düşünürü olarak de Benoist Aralık'ta *Item. Revue d'opinion libre* ("Düşünce Özgürlüğü İçin") dergisinde *nouveaux philosophes*'a sert bir saldırıda bulundu. Onun gözünde sorun sosyalizmin imkânsızlığı veya Marx'ın Hegelci olmuş olması değil, Eski Ahit'in peygamberinden beri, Hıristiyanlıktan beri ve sonra tekrar daha da kuvvetli

101 Pierre de Boisdeffre, "La Revue Littéraire: Les nouveaux philosophes", *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, Ağustos, 1977, s. 410-418, alıntı s. 410.

102 Glucksmann, *Die Meisterdenker*, s. 281 ve s. 44.

biçimde Aydınlanma'dan beri "insanların eşitliği" inancının "totalitarizmin hakiki kökü" olarak yaygınlaştırılmış olmasıydı. Sorun, de Benoist'ya bakılırsa, iktidar (*pouvoir*) değil, daha ziyade "kudret sahibi olanın içgüdüsel olarak hor görülmesi, bütün hiyerarşilerden iğrenilmesi" idi, "yeni filozoflar" da öyle yapıyordu. Öksüz çocuklarla veya mahpuslarla her türlü empatiden uzak olarak, de Benoist iktidardan *yana*, toplumsal hiyerarşilerden ve bireyin tabi olması gereken güçlü bir devletten *yana* idi..[103]

Nouveaux philosophes'un eleştirileriyle aradaki fark ancak bu kadar büyük olabilirdi. Zira Glucksmann modern devlet iktidarını esas olarak bireyin perspektifinden eleştirmiyordu; o bireyler ister "plebler" olsun, iste devlet rasyonalitesinin tükürüp attığı entegre olmamış azınlıklar veya nasyonal sosyalist ve komünist kamplara kapatılan milyonlar. "Napalmlanmış Vietnamlılar"; "beyinlerine iğne yapılmış ve bedenleri delik deşik edilmiş" "Sovyet muhalifleri"; "toplumun kıyısında duran ve bir çoğunluk oluşturmayan herkesin oluşturduğu çoğunluk"; "Yahudiler" ve "etrafta serserilik eden herkes"; "eşcinseller"; "sınırı geçebilse ve sınırı geçerken disiplin toplumunu elinin tersiyle itiverse, devletten yakasını kurtarabilecek olan bütün bu küçük dünya" – ve hep "plebler". "Onların hepsi," diyordu Glucksmann, "siyahlar, Vietnamlılar, üretim bandında çalışanlar, Gulag'a tehcir edilenler", gerçi "asla eşit değil"diler fakat "daima yasayı... modern devletin yasasını, onun rasyonalitesini ve birliğini rayından çıkarmakta" eşitleniyorlardı.[104] "Bizim yapmamız gereken," diye belirtmişti Glucksmann henüz *Aşçı ve Yamyam*'da, "Kolyma'nın solgun aynasında kendi imgemizi teşhis etmektir" – Kolyma Sibirya'da bir nehirdi, kıyısındaki caniyane altın çıkarma tesislerinde yaşam beklentisi Glucksmann'ın aktardığı gibi beş haftaydı ve yamyamlık bir hayatta kalma biçimi idi.[105]

Glucksmann coşkusunu, Aydınlanma'nın insan dostu olduğuna dair inancını, onun kendi pratiğinin gerçekliğiyle yüzleştirme iddiasına borçluydu. Bu sayısız bireyler, bu değişik olanlar, "bu bir çoğunluk oluşturmayanlar çoğunluğu", ona göre şimdiye kadar bu açıklıkta okuyamadığımız bir biçimde, Aydınlanma'nın atıklarını oluşturuyorlardı; modern devletin ve esrarengiz bir diyalektikle bile Aydınlanma'ya bağlanamayıp onun bütün çatlaklarından dökülen "devrim"in sürekli sökün eden artıkları idiler. Glucksmann iştiyak içinde, nominalistçe argümantasyonda bulunuyordu: Bu muhtelif suretlerdeki azınlıklar, devleti ve toplumu, devrimi ve tarihi düşünürken hep "eksik" kalanlardı. Ona göre modernliğin büyük anlatılarında yine "eksik" olan, "bilginin kırağısı altında kaybolmasına yol açılan şeydi, zincirlerine rağmen

103 Alain de Benoist, "Les 'nouveaux' philosophes", *Item. Revue d'opinion libre*, Aralık, 1977; yeniden basımı: *Les idées à l'endroit*, Paris, 1979, s. 195-200, özell. s. 199 vd.

104 Glucksmann, *Meisterdenker*, s. 63 vd., 70, 72, 298, 117.

105 Glucksmann, *Köchin und Menschenfresser*, s. 26.

direnen ve aynı sesle konuşmayan o binlerce yüzdü." Yine de bu yüzle ve bu sesler "hazır ve nazır"dılar: "Tarih," diyordu Glucksmann, "her zaman, onların başına gelendir sadece."[106]

Gözetim ve Cezalandırma'sıyla Glucksmann için çok alıntıladığı bir çıkış noktası oluşturan Michel Foucault, Mayıs'ta *Nouvel Observateur*'de yayımlanan uzun bir değerlendirme yazısında *Les maîtres penseurs*'e, solun hasıraltı ettiği ve her sosyalizme eşlik edecek olan kıyımlar ve Gulag "gerçeklerine" yönelik "büyük öfkenin" kitabı olarak bol bol övgü düzdü. Kendisi de kitabı sırf bu bakış açısında okumuştu: "Gulag'da," diyordu Marksistlerin teorilerine sayıp dökerken, "talihsiz bir yanılgının sonuçlarını değil, 'en hakiki' teorilerin siyaset alanındaki etkilerini görüyoruz." Peki o zaman Glucksmann'da Marksist solun çileden çıkmasına yol açan günah neydi? "O," diyordu Foucault bilanço çıkarırken, "bu kaçakların, bu kurbanların, bu itaatsizlerin, bu hep yeniden güçlenen muhaliflerin, kısacası, Hegel'in dünyanın gecesinden yok olmasını istediği bu 'kanlı kafaların' ve diğer solgun çehrelerin en yüksek felsefi söylemin bağrında öne çıkmasını sağlıyor."[107] Bu kaçaklar, bu kurbanlar, bu muhalifler...: Foucault Marksizm eleştirisi ve Sovyet muhaliflerinin desteklenmesi bakımından siyasal olarak tamamen *nouveaux philosophes*'un çizgisine kaymıştı. Nitekim sonra 21 Haziran 1977'de, Leonid Brejnev Paris'te Valéry Giscard d'Estaing tarafından üç günlük bir resmî ziyaret için ağırlanırken, Glucksmann'ın ricası üzerine küçük Théâtre Récamier'de, Fransız entelektüellerinin Sovyet muhalifleriyle buluşmasına vesile olan bir "soirée" (akşam) organize etti.

Ne var ki, böyle siyasal angajmanları bir kenara bırakırsak, Foucault İkinci Bölüm'de değindiğimiz gibi teori siyaseti bakımından daha ziyade muğlak bir durumda bulunuyordu. Glucksmann daima iktidara karşı bireyi çıkarmaktan fazlasını istemeyen bir söylemi ateşlerken –Sovyet muhaliflerinin davasının angaje bir borazancısı olarak bu insan hakları söyleminden öte bir şey değildi–, Foucault felsefi ve siyasal olarak daha fazla seçeneğe açıktı. Sonbaharda Jacques Rancière'le yaptığı yazılı mülakatta, onun "içeri tıkma eleştirisinden neoliberalizmlere veya neopopülizmlere bir temel düstur devşirmekten" –herhalde Uluslararası Af Örgütü'nü düşünüyordu– "bir geri dönüşün" mümkün olup olamayacağına dair biraz odunsu sorusunu gerçi ihtiyatlı bir şekilde onaylayarak cevapladı. Fakat Gulag'ın görelileştirilerek "içeri tıkma"nın bütün biçimleriyle bir tutulamayacak olan hususiyetinde ısrar ediyor ve takibata uğrayan, yaralanan ve katledilen bireyle empatik ilişkiyi savunuyordu. Gerçi "plebleri" –Foucault tırnak içine koyuyordu– gerçekte

106 Glucksmann, *Meisterdenker*, s. 298.

107 Michel Foucault, "Der große Zorn über die Tatsachen", aynı yazar, *Schriften III*, s. 364-370, alıntı s. 366, 370.

"tarihin sabit zemini olarak, her türlü maduniyetin nihai hedefi olarak, bütün isyanların sönmeyen ocağı olarak kavrayamaz"dık. Ancak "plebyenlik", bir işlevin adı idi adeta; "iktidar ilişkileriyle nispetinde bir dış taraftan ziyade bir sınır, bir arka yüz, bir yankı" idi. Foucault, "bunun herhangi bir biçimde plebleri şeyleştiren bir neopopülizmle veya onların orijinal haklarının şarkısını söyleyecek olan neoliberalizmle karıştırılamayacağını" yazıyordu.[108] İş sadece, iktidarı işleyişini "plebyence" direnişler ve kaçınma hareketlerine –buna açıkça hukuku kullanmayı da katıyordu– bakarak, pragmatik bir şekilde ve tekil vakalar üzerinden, "stratejiler" geliştirmek maksadıyla analiz etmekti. Fakat daha somut bir şey söylemiyordu.

"I wanna be me"[109]

Suicide (İntihar) grubu, Soho ve Lower East Side'daki kulüplerde yaptığı deneysel ve karanlık synthesizer müziğini New York'ta ilk defa kullanılan bir adla "punk music" diye ilan ettiğinde 1970'in sonlarıydı. Suicide bununla, Stooges'ın solistleri Iggy Pop'la verdiği bir konser hakkında kısa bir süre önce yayımladığı bir makaleye atıfta bulunuyordu; bu makalede, orada bulunan "post-hippi" topluluğun hasmane haletiruhiyesi, şu öfkeli cümleyle açığa vurulmuştu: "Birileri bir yerlerde bu *fucked up punk*'ın (siktirik punk) suratına bir tane geçiriverecek!"[110] *Fucked up punk,* Iggy Pop'tı, fakat bir camiadan gelen hakaretin hızla öztanıma dönüşmesi şimdilik sadece Suicide'ın deneysel synthesizer ikilisiyle sınırlı kalacaktı.[111]

Bir "punk" neydi? Etimoloji karışıktır; sadece yakılmaya yarayacak çürümüş odunu tanımladığı 16. yüzyıla kadar geri gider, Shakespeare'in bir fahişeyi "taffety (taftalı) punk" diye tanımlamasından, "punk"ın mahpus hiyerarşisinin en alt basamağındaki cinsel obje olarak istismar edilen genç suçluyu anlattığı Amerikan hapishane argosuna kadar uzanır. Bir punk, bu ifadenin kullanıldığı her yerde, en altta olandı: aşağılanan ve bir kenara atılan. 1960'lı yıllardan itibaren kelime ara ara olumlu bir imayla Amerikan *underground* (yeraltı) dergilerinde zuhur etti: bir punk yalnızca sistemden değil, ayrıca ve bilhassa "hippilerden" de nefret ederdi.

1975'te aşağı Manhattan'da "Punk is Coming" (Punk Geliyor) yazılı küçük afişler belirmişti bile – bu, 1976 Ocak'ında çıkmaya başlayan *Punk Ma-*

108 Foucault, "Mächte und Strategien", s. 542.

109 "Ben" olmayı istiyorum – ç.n.

110 Lester Bangs, "Of Pop and Pies and Fun", ilk yayımlanışı 1970, *Creem Magazine*, alıntılayan: James Seidler, "Lester Bangs on Fun House", http://www.jamesseidler.com/lester-bangs-on-funhouse/ (erişim 3.6.2020).

111 Johan Kugelberg, "On Punk: An Aesthetic", aynı yazar, Jon Savage (ed.), *Punk. An Aesthetic*, New York, 2012, s. 43-143, özell. s. 50.

gazine'in reklamıydı.[112] Punk'tan kenara atılmış bir şey olarak bahsedilmesi, gayet münasip görünüyordu. Modernliğin eski metropollerinin kentsel çöküşü, birçok mahallede göz ardı edilemez hale gelmişti; suç oranları ve özellikle cinayetlerin sayısı üst seviyedeydi. Times Square 42. Cadde çevresi seks endüstrisinin hâkimiyetindeydi, Midtown'un başka yerlerinde de geceleri sokaklar güvensizdi. Gizemli bir seri katil, "Son of Sam" ([Sam'in oğlu] Jimi Hendrix'in bir şarkı sözünden), korku ve dehşet salıyordu. David Berkowitz 10 Ağustos 1977'de en nihayet yakalandığında, kurbanları 8 ölü ve 7 ağır yaralı kadın olarak sayılıyordu. Lower East Side'da (Aşağı Doğu Yakası) küçük avangart kulüp CBGB'de sahne alan genç Talking Heads grubu, bir "Psycho Killer"ın (Psiko Katil) şarkısını söylerken, haletiruhiyeyi yakalamıştı (gerçi şarkı biraz daha eskiydi). Bu şarkının Talking Heads'in sade bir başlık taşıyan ilk albümü "1977"de yer alması, güncelliğe ilişkin bu soğuk iddianın altını çiziyordu. Oluşmakta olan punk-rock veya new-wave ortamının New York'ta buluştuğu mekân da münasipti. Lower East Side'daki Bowery'nin etrafında 1960'lı yıllardan beri sanatçılar ve müzisyenler ucuz konut ve çalışma mekânları bulabiliyorlardı; fakat bu eski mülteci mahallesinin kimi bölgeleri esasen *white trash*'in[113] bir çöküntü bölgesine dönüşmüştü; evlerin girişlerinde alkolikler yatıyor, her köşe başında uyuşturucu satıcıları müşteri bekliyordu. Eroin, her yerdeydi.

Fakat 1976'dan itibaren punk adı verilen şeyi Ramones'tan daha iyi temsil eden bir grup yoktu.[114] 1974'te bir araya gelen Queens'ten 4 genç müzisyen, özenle seçilmiş kıyafetleriyle –dizleri yırtılmış dar blucinler, siyah deri ceketler, tişörtler ve ucuz jimnastik ayakkabıları–, uzun saçlarına rağmen, hippi imgesine radikal bir karşıtlık oluşturmak istiyorlardı. Hepsi "Ramone" müstear soyadını aldı; akraba oldukları süsünü veren bir takma addı bu. Ramones (Ramone'lar), eski basit rock 'n' roll geleneğine dayanarak ve Stooges, Detroit'ten MC5 veya New York'tan The Velvet Underground gibi "proto-punk" (ön-punk) denen grupların çizgisinde çalıyorlardı; bu, gürültülü, aşırı hızlı ve ritmik iskelete indirgenmiş bir müzikti. Şarkıları genellikle iki dakikadan fazla sürmüyor, konserleri yarım saatte bitiyordu. CBGB'deki ilk gig'lerinden (sahne işi, konser) birinde, irkıyım solistleri Joey Ramone çekirge hareketleri yaptı.[115] Kısılmış bir sesle karanlık metinleri olan şarkılar söylüyordu. Mesela, "53. ile 3." sokakların köşesinde iş tutan ve bir müşterisini öldüren bir erkek

112 Steven Blush, *New York Rock. From the Rise of the Velvet Underground to the Fall of CBGB*, New York, 2016, s. 122; John Savage, "A Punk Aesthetic", Kugelberg, Savage (ed.), *Punk*, s. 146-149.

113 Kelime anlamıyla: beyaz çöp. Beyaz altsınıflar için kullanılan deyim – ç.n.

114 Bununla ve genel olarak 1970'li yılların popüler müzik kültürüyle ilgili bkz. Ernst Hofacker, *Die 70er. Der Sound eines Jahrzehnts*, Stuttgart, 2020, s. 223-225.

115 "Ramones - CBGB, NYC (September 15th, 1974)", https:// www.youtube.com/watch?v=lwsVWZ-c8Eo (erişim 5.12.2020).

fahişe üzerine ("53rd and 3rd"), kriminal hapishane kaçakları üzerine ("Judy Is a Punk"), tiner koklayan gençler üzerine ("Now I Wanna Sniff Some Glue") veya, grubun temposunu ve ruh halini programatik bir şekilde ifade edercesine "Blitzkrieg[116] Bop". Sahiden taarruz gibi bir müzikti.

"Punk" lafları artmaya başladı ve 1976 sonbaharından itibaren basbayağı infilak etti – sadece New York'ta da değil.[117] San Francisco'da ve Cleveland'da, Paris'te, Manchester'da ve Zürih'te, Düsseldorf'ta ve Hamburg'da beyaz gençler kendilerine punk diyordu. Ancak şehirli bir gençlik ve protesto kültürü olarak punk stili ve habitus'u, öncelikle Londra'da biçimlendi. Orada (ve çok geçmeden Büyük Britanya'nın birçok başka yerinde, "kıta"da[118] ve ABD'de) punk taraftarları, tutkal ve daktiloyla en ucuz yoldan üretilmiş, yeni Xerox kopyalama cihazlarıyla küçük tirajlarla çoğaltılmış, A4 formatında *Sniffin' Glue*, *Bondage* veya *Sideburns* gibi "fanzinler" (*fan magazine*'in kısaltması) yayımladılar. Bu yayınlarda yeni plaklarla ilgili değerlendirmeler, konserlerden haberler yer alıyor, ama aynı zamanda özgül grafik stilleriyle ortamı da biçimlendiriyorlardı. Ve taklit etmeye çağırıyorlardı: *Sideburns* 1977 Ocak'ındaki ilk sayısında üç basit gitar akoru A, E ve G'nin grafik tasvirini yayımladı, bu, punk grubu olarak sahneye çıkmaya yeterdi ("Bu bir akor, bu da bir diğeri, bu da üçüncüsü. Haydi şimdi bir grup kur.")[119] Punk'ın tanımı, bu radikal basitlikti. Her şey –müzik, fanzinler ve siyah yırtık kıyafetler– ucuzdu ve programatik olarak *Do-it-yourself*[120] ilkesini takip ediyordu. Böylece, genellikle bilinçli olarak acemice kısa kesilmiş saçlarla, siyah makyajlı gözlerle, bazen zincirlerle, çivili kemerlerle, köpek tasmalarıyla, keza seks dükkânlarının fetiş reyonundan alınma kıyafet parçalarıyla, ve çengelliiğneli piercinglerle, belirgin bir habitus oluştu.[121] Punklar kendilerini büyük şehrin pisliği olarak sahnelediler, bir kenara atılmışlar olarak, toplumdan dışlanmışlar olarak sahnelediler. Patti Smith CBGB'nin sahnesinde boğuk bir sesle kendini "bir kara koyun", "bir orospu", evet, "bir rock 'n' roll zencisi" diye tanımlıyor ve yerini "outside of society / that's where I want to be" (toplum dışı / işte olmak istediğim yer) diye tarif ediyordu.[122]

116 Yıldırım savaşı – ç.n.

117 "Punk patlaması" kavramı ve genel olarak punk'ın ilk dönem tarihi hakkında bkz. Philipp Meinert, Martin Seeliger (ed.), *Punk in Deutschland. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld, 2013, s. 15-25; bkz. Savage, "A Punk Aesthetic".

118 Bkz. Paul Ott, Hollow Skai (ed.),*Wir waren Helden für einen Tag. Aus deutschsprachigen Punk-Fanzines*, 1977-1981, Reinbek, 1983.

119 *Sideburns* 1 (1977), s. 2, Kugelberg, Savage (Ed..), *Punk* [resimler bölümü], s. 162.

120 Kendin yap – ç.n.

121 Bkz. fotoğraf albümü: Isabelle Anscombe, Dike Blair, *Not another Punk! Book*, Londra, 1978. Ayrıca bkz. Pietro Mattioli, *1977*, Zürih, 2005.

122 "Patti Smith live at CBGB's 1977", https://www.youtube. com/watch?v=bdrcT5dWjak (erişim 20.1.2021)

Bu, daha siyasal biçimde, başkaları için de geçerliydi. Britanyalı punk grubu The Clash, 1976 sonbaharında ilk defa sahnede sunduğu "1977" şarkısı ile, rock süpergruplarının giderek daha gösterişçi hale gelen ve onların gözünde hiçbir şey söylemeyen ticari müziğine reddiyeyi, depresyonla itaatsizlik arasında salınan bir toplumsal konumlanmayla birleştiriyordu:

> In 1977
> *I hope I go to heaven*
> *Cause I been too long on the dole And I can't work at all*
>
> Danger stranger
> *Ya' better paint your face*
> *No Elvis, Beatles, or The Rolling Stones In 1977*[123]

1950'li yıllardan beri tüm vinil plak çağının üç baskın pop müzik büyüğünün reddedilmesi –Elvis Presley'in 1977 Ağustos'unda Memphis'te ölmüş olması da, duruma uyuyor görünüyordu–, basitçe genç radikallerin janrın yerleşikleriyle hesaplaşması değildi sadece. The Clash –grup sosyal yardımla geçinenlerden değil, üç sanat yüksekokulu öğrencisinden oluşuyordu– daha ziyade, rekor seviyesideki işsizliğe tepki olarak, işçi sınıfının oturduğu mahallerdeki kentsel çöküntüye ve Harold Wilson yönetimindeki İşçi Partisi hükümetinin sosyal yardım bütçesinde yaptığı yoğun kesintilere karşı bir protesto da sergiliyordu. Pop endüstrisinin gazlanan kahramanlarının da bir parçası olduğu yerleşik düzene bir tepkiydi bu.[124] Şarkıdaki "Tehlike var, yabancı" dizesinde de benzer bir *radical chic* ışığı vardı; yabancıya, yüzünü boyasa iyi olacağı uyarısı yapılıyordu. Beyaza mı boyasaydı? Bundan şüphelenebilirdiniz. Çünkü 26 Mart'ta The Clash'in ilk single'ı satışa sunulduğunda, "1977" B yüzünde yer alıyordu, plağa başka bir şarkı adını vermişti: "White Riot" (Beyaz İsyancı). Bu, faşist National Front'un (Milli Cephe) Büyük Britanya'da dördüncü parti konumuna yükseldiği bir durumda fazlasıyla olumsuz çağrışımlar uyandırıyordu. Mamafih şarkı, böylesi çift anlamlılıkları da dışlamadan –punk ortamında yaygındı bunlar–,[125] siyahlara karşı "beyaz" şiddetinin propagandasını yapıyor değildi, talep ettiği şey "riot of my own"du (benim kendi isyanım); yani direnişin, kızgın siyahlarla yaklaşık 3 bin polis arasındaki, 1976 Ağustos'unda Notting Hill Mahallesi'ni altüst etmiş olan

123 [1977'de / *Umarım, giderim cennete / Çünkü epeydir yardıma muhtacım, çalışamıyorum* / Tehlike var, yabancı / *Yüzünü boyasan iyi olur / 1977'de Elvis de yok, Beatles da yok Rolling Stones da yok.*] The Clash, "1977", *The Clash*, CBS Records 1977. (*To be on the dole*, sosyal yardımla yaşamak, anlamına gelir.)

124 Jon Savage, *England's Dreaming. Anarchie, Sex Pistols, Punk Rock*, Berlin, 2001, s. 214-216.

125 Bkz. Roger Sabin, "'I won't let that dago by': Rethinking Punk and Racism", aynı yazar (ed.), *Punk Rock: So What? The Cultural Legacy of Punk*, Londra, 1999, s. 199-218.

şiddetli çatışmalara benzeyen militan biçimleri. Grubun adı, böylesi *clashes*'a (çarpışmalar) dayanıyordu.

Fakat bu beyaz "hayır"ın, yalnızca müzik endüstrisine değil, Britanya toplumunun omuriliğine dokunan en radikal halini Sex Pistols bedenleştirdi.[126] Grup 1975'te adım adım muhtelif yüksekokullu öğrenci gruplarının kadroları içinden çıkmıştı. Fakat sonra, o zamana dek büyük ölçüde başarısız bir plak satıcısı ve müzik emprezaryosu olan Malcolm McLaren ile kız arkadaşı tasarımcı Vivienne Westwood gruba asıl biçimini verdiler ve menajerliğini üstlendiler. Bu ikisi Fransız situasyonistlerinin fikirlerinden, keza 68 Mayıs'ından etkilenmişlerdi ve Londra'da Kings Road'da "SEX" markasıyla SM (sadist-mazoşist) ilhamlı modacılık yapıyorlardı. McLaren New York'ta oluşmakta olan punk ortamıyla tanışmış ve bu yeni popüler müzik dalgasının kendine mahsus kıyafet stili ile yalnızca ticari açıdan ilginç olmakla kalmayıp, bir punk grubunun, onun ve Westwood'un anarşistçe yıkıcı siyasal fikirleri için ideal bir bileşke olabileceğini fark etmişti. Keza situasyonistlerden etkilenmiş olan grafiker Jamie Reid'le beraber, radikal müzik tarzı ve çok defa kaotik bir seyir izleyen konserleriyle hızla Britanya punk'ının en önemli grubuna dönüşen Sex Pistols'un imajını biçimlendirdiler. Bunu, 1976 Kasım'ı sonunda "sansür" simülasyonuyla tamamıyla siyah bir kılıf içinde satılan ilk single'ları "Anarchy in the UK"in (Büyük Britanya'da Anarşi) çıkmasının ardından televizyondaki skandalvari sahne alışları,[127] bulvar basınının tiksinti içinde debelenmesi ve henüz imzalanmış plak sözleşmelerinin birbiri ardına iptali izledi. Fakat Sex Pistols Britanya ulusunun kalbine asıl darbeyi, 1977 Mayıs'ında ikinci single'ı "God Save the Queen" ile vurdu. Solistleri John "Johnny Rotten" şöyle alay ediyordu:

God save the queen The fascist regime (...)
God save the queen She's not a human being

Lakin son derece ciddi devam ediyordu:

Don't be told what you want
Don't be told what you need
There's no future
No future (for me)
No future for you[128]

126 Aşağıdakilerle ilgili bkz. *England's Dreaming*; Kugelberg, Savage (ed.), *Punk*; Thomas Hecken, "punk", aynı yazar, Marcus S. Kleiner (ed.), *Handbuch Popkultur*, Stuttgart, 2017, s. 72-77. Ayrıca iyi bir dokümantasyona dayalı ve gayet ayrıntılı olan İngilizce ve Almanca *Wikipedia* maddelerine bkz.: "Sex Pistols", "Malcom McLaren" ve "Never Mind the Bollocks, Here's the Sex Pistols".

127 Bkz. Kugelberg, Savage (ed.), *Punk* [resimler bölümü], s. 198.

128 [*Tanrı korusun kraliçeyi / Faşist rejimi / (...) / Tanrı korusun kraliçeyi / İnsan değil o / Ne istediğini söyleme / Neye intiyacın olduğunu söyleme / Gelecek yok / Benim için bir gelecek yok / Senin için de yok.*] Sex Pistols, "God Save the Queen" [Single], Virgin Records, 1977.

Bu, çeyrek yüzyıldır tahtta oturan ve tam o sıralar "gümüş yıldönümünü" kutlayan kraliçeye dönük anarşistçe-sitüasyonistçe sataşmaktan ibaret değildi sadece. Seçkinlerin, tüketim toplumunun ve rock endüstrisinin Britanya gençliğine güya kendi arzuları ve ihtiyaçları olarak sunduklarını, Sex Pistols nihilistçe bir "no future"a (gelecek yok) çeviriyordu. Bu slogan hızla İngiltere'nin de ötesinde kendi kendini çoğaltan bir yankı yarattı – iktisadi krizle beraber tatmin edici, biçimlendirilebilir bir geleceğe dair modern umutların buharlaşması gibi, devrim umutlarının hayal kırıklığıyla sonuçlanmasının da ifadesi olmuş görünüyordu. Geriye kalan tek şey tüketim miydi yani? "Your future dream" (geleceğe dair düşün), denir bununla ilgili "Anarchy in the UK"de aşağılarcasına, "is a shopping scheme" – bu söz semantik olarak alışveriş listesi ile aldatma arasında salınır. Sex Pistols'un hoyrat protestosuyla ticari başarı elde etmesi, bu başarının müzik endüstrisinin yerleşik mantıklarıyla ve kanallarıyla aynı zamanda hem uyumlu hem onları karşısına alan bir tarz ve biçimde gerçekleşmesinden daha az şaşırtıcıdır. "Anarchy in the UK" gerçi büyük bir marka olan EMI'den çıkmış, fakat tıpkı "God Save the Queen" gibi BBC ve başka radyo istasyonlarınca neredeyse tamamen boykot edilmişti. Lakin punk karşıkültürü artık bundan etkilenmeyecek ve sesini kesmeye zorlanamayacak kadar güçlüydü.[129] 28 Ekim 1977'de Malcolm McLaren'in Virgin Records'un sahibi Richard Branson'la yakın işbirliği içinde ürettiği "Never Mind the Bollocks, Here's the Sex Pistols" albümünün yayınlanması, bunun teyidi oldu – kapağı yine Jamie Reid tasarlamıştı. "Never mind the bollocks" *işçi sınıfı* argosunda "Saçmalamayı bırak" gibi bir anlama geliyordu; ancak "bollocks" haya/taşak kelimesinin eski İngilizce karşılığı olduğundan resmî makamlar plak şirketlerini sudan gerekçelerle "müstehcen" neşriyatla suçlamakla tehdit ettiler. Fakat punk'a olan talep, bu makamların onu sınırlama çabalarından oransız derecede güçlüydü; ayrıca Sex Pistols'un menajerliğini iki uyanık iş insanı yapıyordu. Albümün 1977'nin son üç ayında dünya çapında 89 (!) versiyonu veya basımı çıktı – Avustralya'dan Japonya'ya, Avrupa'ya, Kanada'ya, ABD'den Brezilya'ya.[130] "Never Mind the Bollocks" yayınlanmasından iki hafta sonra Britanya albüm listelerinin birinci sırasına tırmanınca, bununla ilgili yayınlarda hem bu başlığı hem de grubun adını *karartma*ları gerekti. Punk'ın bu kadar başarılı ve iyi bir temsili olamazdı: Çoğunluk toplumu tarafından sansürlenmiş, üstü karalanmıştı – ama yine de birinci sırada ve herkesin dilindeydi.

Punk'ın aynı zamanda ticari bir fenomen olduğu, çok geçmeden her yerde konuşulur hale geldi. Bütün ünlü grupların "plak firmalarıyla bol kazançlı

129 Bkz. Greil Marcus, *Im faschistischen Badezimmer. Punk unter Reagan, Thatcher und Kohl, 1977-1994*, Hamburg, 1994, s. 13.

130 Bkz. şu veri bankasındaki ayrıntılı kayıtlar: https://www.discogs.com/de/Sex-Pistols-Never-Mind-The-Bollocks-Heres-The-Sex-Pistols/release/2712692 (erişim 25.4.2020).

anlaşmalar" yaptıkları mesela, Frankfurt Spontileri'nin merkezî organı *Pflasterstrand*'ın gözünden kaçmamıştı. Fakat dergi aynı zamanda punk'la beraber "görünen o ki, rock'ın da kaybettiği bir gücü yeniden kazandığını" not ediyordu.[131] Neydi o zaman, punk? Müzikal açıdan ve kendini Spartan biçimde sahneleyişiyle punk "retro"ydu, o şekliyle aslında hiç var olmamış, orijinal denen rock 'n' roll'a bir tür geri dönüştü. Punk-"rockçılar" (öncelikle New Yorkluların dediği gibi), aslında ancak 1950'li yıllarda vinil plakların yeni medya teknolojisiyle ve Bill Haley ile Elvis Presley'in rock 'n' roll'uyla global endüstri haline gelmiş olan popüler müziğe,[132] haşin bir jestle tarihini hatırlatmak ve adeta "kendine" yani o "köklerine" döndürmek istiyorlardı. Punk, bu noktada da radikaldi. Bu aynı zamanda onun alttabaka kültürünün bir parçası olduğu anlamına da geliyordu – eski kamyon şoförü Elvis Presley'in başlarda burjuva orta tabaka gençliğine pek erişmeyen müziği gibi, değil mi? Yoksa punk sosyal refah erozyonuna ve işsizliğe dönük proletarya tepkisinin bir ifadesi miydi? Bunu söylemek herhalde yanılgı olurdu, çünkü her ne kadar punk özellikle Büyük Britanya'nın çökmüş endüstri şehirlerinin deklase (sınıf-dışı) gençlerine hitap etse de, aslında işçi sınıfı kültürünün bir parçası değildi. Sadece en önemli punk gruplarının üyelerinin hiç de işçi sınıfından gelmiyor olması göstermez bunu –Sex Pistols'un, "never mind the bollocks"un ne anlama geldiğini araştırması gerekmişti–, punkların bütün *outside-of-society* (toplum dışılık) jestleri de gösterir. Onların sunduğu imge, tipik burjuvayı ürkütmeyi hedeflediği gibi, sınıf bilinçli işçilerin proleter çalışma etiğini de alaya alıyordu.[133]

Bu nedenle araştırmalarda yaygın olan, punkların tüm tavırlarının, sanal bir rock 'n' roll geçmişini sahnelemek dahil, anti-burjuva ortamların kültürel repertuarın kesitleri ve işaretleriyle oynanan postmodern bir oyun olduğu tezi, daha inandırıcıdır. Gerçi gürültülü ve kaotikti; gerçi Siouxsie and the Banshees'in gamalı haçlar kullanmasına veya Joe Strummer'ın (The Clash) gömleğinde HATE AND WAR (Nefret ve Savaş) yazmasına varana dek birçokları için pek çekilecek gibi olmayan bir provokasyon teşkil ediyordu – fakat işte oyundu neticede.[134] Lakin kastı ciddi olan, evet kötü bir oyundu;

131 "Punk-Rock", *Pflasterstrand* 15 (1977), s. 12-13.

132 Bkz. Erich Keller, "Die Plastik-Revolution. 45 RPM", *Geschichte der Gegenwart*, 2.12.2018, https://geschichtedergegenwart.ch/die-plastik-revolution-45-rpm/ (erişim 17.11.2020).

133 Bkz. Simon Frith, "Music for Pleasure", *Screen Education* 34 (1980), başka bir başlıkla yeniden basımı: "Formalism, Realism and Leisure: The Case of Punk", aynı yazar, *Taking Popular Music Seriously. Selected Essays*, Aldershot, 2007, s. 65-76, özell. s. 69; Mark Sinker, "Concrete, So As to Self-Destruct. The Etiquette of Punk, its Habits, Rules, Values and Dilemmas", Roger Sabin (ed.), *Punk Rock: So What? The Cultural Legacy of Punk*, Londra, 1999, s. 120-139; "Punk-Rock", s. 13.

134 Bkz. Sinker, "Concrete, So As to Self-Destruct", özell. s. 125; Robert Garnett, "Too Low to Be Low. Art Pop and the Sex Pistols", Sabin (ed.), *Punk Rock, So What?*, s. 17-30, özell. s. 25 vd.; Savage, "A Punk Aesthetic", s. 149.

swastika (gamalı haç) gibi üst düzeyde siyasi olanlar dahil, işaretleri değersizleştirmek üzere (yoksa aslında öyle değil miydi?) ve her türlü otantiklik iddiasını yapısöküme uğratmak üzere oynanıyordu. Öyle ki son kertede kimse sahici bir punk da olamazdı – ve bazen öyle görünmüyordu bile (uzun saçlarıyla Ramones gibi veya gayet ironik bir biçimde 1950'li yılların genç işçilerinin stilinde takılan The Clash gibi).[135]

Tam da böylesi yapısökümcü jestlerle punklar kendilerini "rezil insanlar olarak" sahneliyorlardı. Punk, itilmiş kakılmış bir öznelik konumunun ifade imkânı anlamına geliyordu. İlk planda da, hiçbir farklılık işaretiyle –sınıf ayrımının işaretlerini bir kenara bırakırsak– teşhis edilmemiş o çoğunluk çemberinden olan, yani beyaz erkek olan gençler için. Punk fiilen bir "beyaz isyanı" idi, beyazların "zenci"-oluşu idi – ama beyaz, *olarak* değil. Aslında çoğunluğa ait olanlar tarafından, sahnelenen gönüllü bir itilmiş kakılmışlığın ifadesi idi. Bu gönüllü itilmiş kakılmışlık oyunu, özellikle de cinsiyet üzerinden gönüllü olmayan toplumsal maduniyetlerini kendilerini "orospular" veya "slits" ([amcıklar] akımın ilk döneminde kurulan Londralı bir kadın grubunun adı buydu) öztanımlarıyla açıkça işaretleyen kadın punklar tarafından neredeyse ironik denebilecek bir zirveye çıkarılıyordu.[136]

Bu *toplum dışılık* konumu ilk bakışta akla yakın görünüyordu, zira birincisi 1960'ların sonlarından beri rock müziğin bir parçasıydı, ikincisi kendilerini böyle ifade edenler gençler ve genç erişkinlerdi, yani onların gözünde "yetişkinler" dünyasını oluşturan her şeyi az çok toptan reddeden insanlardı. Punk gerçi şüphesiz rock müzik geleneğinin parçasıydı, fakat kendini gençlik protestosunda tüketmemişti. 1960'lı yılların protestocu kuşağının müziğinden farklı olarak punk bir şeyden "yana" değildi, ne bir sınıftan yana, ne bir kuşaktan, ne bir etnik gruptan, ne adı konulabilir bir azınlıktan yana, ne de bir fikirden, bir dini inançtan veya bir siyasal amaçtan yana – olsa olsa belki "anarşi"den ve "kaos"tan, işte "rezil"den ve "itilmiş kakılmış"tan yanaydı. Ama tam da her nevi temsile ve her nevi aidiyete yönelik bu radikal ret jestiyle punk paradoksal bir kimlik teklifi sundu.[137] "Anarchy in the UK"in B yüzündeki "I Wanna Be Me" şarkısının sözleri, yırtık pırtık gizemli cümlelerle, bu "ben"in bütün kapsayıcı anlamlandırma çerçevelerini ve hakikatleri elinin tersiyle geri çevirdiğini vurguluyordu. Punk'ı punk yapan, bu reddiyeydi, bu postmodern tikellik jestiydi. Patti Smith henüz 1975'te "Gloria" şarkısında bunu en azından Hıristiyan Garp âlemi için akla gelebilecek en sivri

135 Bkz. ayrıca Thomas Hecken, *Pop. Geschichte eines Konzepts, 1955-2009*, Bielefeld, 2009, s. 342-344.

136 Bkz. Lucy O'Brien, "The Woman Punk Made Me", Sabin (ed.), *Punk Rock: So What?*, s. 186-198.

137 Bkz. Cyrus Shahan, "The Sounds of Terror: Punk, Post-Punk and the RAF after 1977", *Popular Music and Society* 34:3 (2011), s. 369-386, özell. s. 371.

metaforla ortaya koymuştu: "Jesus died for somebody's sins but not mine."[138] Michel Foucault'nun haber verdiği erken 18. yüzyıl "mürted Fransisken"i, daha iyisini söyleyemezdi.

Feminist dalga

1977'de Berlin'de Charlottenburg Sarayı limonluğunda 8 Mart'ta –1921'den beri Uluslararası Kadınlar Günü idi– yapılan bir törenle *Uluslararası Kadın Sanatçılar: 1877-1977* sergisi açıldı. 23 Aralık 1976'da Los Angeles County Sanat Müzesi'nde başlayan büyük *Kadın Sanatçılar: 1550-1950* sergisinden sonra bu Avrupa'da sadece kadın eserlerinin sunulduğu bu ölçekteki ilk sergiydi. 1974'ten beri 7 profesyonel olmayan kadın küratörden oluşan ve "Neue Gesellschaft für bildende Kunst" (Yeni Güzel Sanatlar Derneği - NGBK) tarafından desteklenen "çalışma grubunca" hazırlanmıştı. Bu grup, bütün Avrupa ve ABD'den yaklaşık 200 kadın sanatçıdan, kadınların sanatsal üretimi hakkında olabildiğince geniş bir görüş açısı sunabilmek amacıyla envai çeşit eser seçmişti. Küratörlüğü yapan çalışma grubu "dişil estetiğin" ne olduğu sorusunu ortaya atıyor fakat bunu cevaplayamıyor ve cevaplamak da istemiyordu, çünkü kataloğun önsözünde yazdıkları üzere: "Halihazır estetik algılamamız eril kültürün tedrisinden geçmiştir ve bu algılamayı *ad-hoc* (birdenbire) değiştiremeyiz."[139] En azından Almanca konuşulan dünyada bir "dişil" estetiğin nasıl olabileceği sorusunu açıkça ilk ortaya atan, 1976 sonbaharında yayımlanan ve yoğun tartışmalara yol açan uzun makalesiyle edebiyat bilimcisi Silvia Bovenschen olmuştu.[140] Bovenschen, kadınların farklı bir tarihinin olduğundan, erkeklerden farklı deneyimler edindiklerinden ve bunun onların duyarlılığına ve estetik duyuşlarına etki ettiğinden emindi. Fakat buradan estetik bir program ve bir "dişil estetik" türetmedi. Kadınların farklı duyarlılığı, "ancak dişil yıkıcılığın, dişil tahayyülün, somut eserlerdeki biçimsel kurguların tekil örnekleriyle kavranabilir" idi ona göre. Başka deyişle, ancak "dişil deneyimin ve algılamanın özgül niteliklerinin bizzat biçimi belirlediği yerde" kavranabilirdi, yoksa "geleneksel bir biçime bir 'kadın meselesinin' giydirildiği" yerde değil.[141]

Uluslararası Kadın Sanatçılar'ın küratörlerinin programı da buydu. Doğrudan doğruya "siyasal" veya "feminist" olan eserlere –gerek "estetik dönüşümden yoksun ajitasyon sanatına" gerekse "yuvarlanan, kıvrımlanan doğa meta-

138 [İsa birinin günahları yüzünden öldü, ama benim günahlarım değil.] Patti Smith, "Gloria", *Horses*, Arista Records, 1975.

139 "Önsöz", *Künstlerinnen international* 1877-1977, Arbeitsgruppe Frauen in der Kunst, Berlin, 1977, s. 1-4, alıntı s. 3.

140 Silvia Bovenschen, "Über die Frage: gibt es eine 'weibliche' Ästhetik?", *Ästhetik und Kommunikation*, 25 (1976), s. 60-75.

141 *A.g.y.*, s. 71, 74.

forlarıyla 'dişil' yeryüzüne bağlılık imgesinin taşkınlıklarına"–,[142] mesafe koydular, bunun yerine Käthe Kollwitz, Paula Modersohn-Becker, Hannah Höch, Meret Oppenheim veya Louise Bourgeois gibi kabul görmüş kadın sanatçıların eserlerini ölçü aldılar. Bunun yanı sıra küratörler, hem unutulmuş kadın sanatçıların işlerini sanat tarihinin gölgeli kenar bölgelerinden sergi ışıkları altına taşıdılar, hem de Marina Abramović, Judy Chicago, Valie Export ve Ulrike Rosenbach'ınkiler gibi henüz yerleşikleşmemiş yeni eserlere yer verdiler. Küratörler, bu eserlerin bizzat kendilerini de provoke ettiğini gördüler. Radikal bir tarzda kendi bedenini sanatsal müdahalenin aracına dönüştüren Marina Abramović'in performans sanatına bakarak,[143] şu soruyu sordular (kendilerine): "Dişil eylemcilik, ne zaman salt dişil kimliğin ve dişi bedene yönelik şiddetin tekrarından, ikiye katlanmasından ibaret olur? Hangi noktada bunu aşarak üretken sanata dönüşür ve şikâyet(lenme) olmaktan çıkar?"[144]

Küratörlerin bu gibi güvensizlikleri, bir tez ileri sürme cesareti göstermeden, sadece alabildiğine farklı pozisyonları yan yana dizdikleri bir sergi düzenlemesinde kendini göstermişti. Bu nedenle tüm sergi profesyonel sanat eleştirmenlerince bile anlaşılamadı. *Zeit*, tıpkı *FAZ* gibi –açık ki çalışma grubunun açıkladığı amacın aksine–, "seçimler yapılırken benimsenen tek taraflı (gerçekçi ve siyasal sanata karşı bariz bir antipatinin güdümündeki) ilkenin, tercihini sanatsal ifadesini amorf ve kitsel olanda bulan yanlış anlaşılmış bir dişillikten yana yaptığını" söyleyerek alay etti.[145] Henüz sergi öncesinde böylesi eleştirel bakış açıları ve tartışmalarla kendini duyurmuştu. Gerçi Berlin'deki sergi dört haftada yaklaşık 35 bin izleyiciye ulaşarak canlı bir kamuoyu ilgisiyle karşılandı, fakat aynı zamanda nadan bir reddiyeyi ve keskin münakaşaları da provoke etti – feministler arasında da. Sergiyi düzenleyenlerin sadece kadınların işlerine yer verme kararı, yalnızca geniş kamuoyunda erkeklerin kriminalize edici biçimde dışlanması olarak eleştirilmekle kalmadı; başvurulan bazı kadın sanatçılar ve kadın hareketinin bazı unsurları da serginin konseptini, böylelikle kendisini kabul görmüş "erkek sanatından" yalıtacak bir "dişil sanatın" kurgulandığı gerekçesiyle reddettiler. Küçük bir kadın grubunun başka kadınların sanatsal çalışmaları hakkında hüküm vermesinin ve önerilen bazı eserleri geri çevirmesinin küstahlık olduğu eleştirisi de aynı derecede ilkeseldi. Tarihçi Barbara Duden'in *Courage* dergisinde ileri sürdüğü gibi, her kadın bir "sanatçı" değil miydi?[146] Şimdi de yine kadın

142 "Önsöz", s. 2.

143 Bkz. *Künstlerinnen international 1877-1977*, s. 316.

144 "Önsöz", s. 2.

145 "Kunstkalender", *Die Zeit*, 20.5.1977, serginin Frankfurt am Main'da açılması vesilesiyle (zeit.de).

146 Barbara Duden, "Die hohe und die niedrige Jagd: Künstlerinnen international", *Courage* 2:5 (1977), s. 47-49.

sanatçılar "suskunlukla öldürülmüş" olmuyorlar mıydı, üstelik bu defa "kadınlar" yani küratörler tarafından?[147] Orada temsil edilmeyen kadın sanatçıların bildiri dağıtarak kendi işlerini sergilenen eserlerin üzerine asacakları bir protesto eylemini engellemek için sergiye bir günlüğüne ara verilmesi bile gerekmişti; başka bazı kadınlar, küratörleri sergi mekânlarına tamponlar bırakarak provoke etmişlerdi.[148]

"Feminizm"

Haziranda Frankfurt am Main'da da açılan *Uluslararası Kadın Sanatçılar* sergisi etrafındaki tartışmalar, sanat sahasının ötesinde birçok bakımdan örnek niteliğindeydi ve yeni kadın hareketinin en azından üç karakteristiğine işaret ediyordu. *Birincisi,* "feminist" sanatla ilgili bir sorunun oraya atılmış olması, başlı başına yepyeni bir fenomendi. "Feminizm" kavramı, 1970 civarında bütün Batı ülkelerinde –ABD'de "Women's Liberation Movement" (Kadın Kurtuluş Hareketi) olarak 1967'den itibaren– örgütlenmeye başlamış olan yeni kadın hareketinin açık alameti olarak henüz yeni yeni yaygınlaşıyordu. Gerçi yüzyıl dönümünden iki savaş arası döneme kadarki ilk kadın hareketi bağlamında Roman dillerinde *féminisme* veya *femminismo* formlarının belirli bir kullanımı olmuştu, fakat bunun Almanca ve İngilizce muadilleri hemen hiç dolaşıma girmemişti. Proto-feminist klasik *Le deuxième sexe*'in (İkinci Cins) ünlü yazarı Simone de Beauvoir bile, kendisine 1960'lı yılların sonlarına dek "feminist" demiyordu. Ancak neredeyse tam tamına 1970'ten itibaren "feminizm" kavramı belli başlı bütün Batı dillerine neredeyse infilak halinde yayıldı.[149] Bu semantik konjonktür yalnızca feminist dönüm noktası ânına değil, kadın hareketinin 1970'ten itibaren kazandığı yeni genişliğe ve uluslararasılığa da işaret eder; bu yeni hareket, iki savaş arası dönemin, o zaman da uluslararası birliklerde örgütlenmiş olan kadın örgütlenmelerinden hem nicel hem nitel açıdan farklıydı. Çünkü yeni feminizmin taşıyıcısı, misliyle daha kuvvetli biçimde, hem Batı'da hem global Güney'deki taban örgütlenmeleri idi.

Bu durum, BM'nin Uluslararası Kadınlar Yılı'nda 1975'te Mexico City'de düzenlediği birinci Dünya Kadın Konferansı'nda da kendini gösterdi. Resmî konferansa (orada başka konuların yanında 1976-1985 arası "BM Kadın Onyılı" ilan edilmişti) dünyanın her bölgesinden muhtelif "geleneksel" kadın derneklerinden yaklaşık 1.500 delege katılırken; paralelinde düzenlenen

147 Sarah Haffner, "Ausschluß von Natascha Ungeheuer", *Courage* 2:3 (1977), s. 8 vd., alıntı s. 8.

148 Bkz. ayrıntı için Monika Kaiser, *Neubesetzungen des Kunst-Raumes. Feministische Kunstausstellungen und ihre Räume 1972-1987*, Bielefeld, 2013, s. 138-160, keza 5.2.1. ile 5.2.17 arası fotoğraflar.

149 Bkz. Google Books Ngram Görüntüleyici'de Almanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca varyasyonlarıyla "Feminizm."

"The Tribune" (Kürsü) adlı NGO forumuna 6 bine yakın kadın katıldı, bunların üçte ikisi dünya çapında gayriresmi grup ve örgütlerden geliyordu. Bu dev buluşma, yeni kadın hareketinin global ağını örmeye başlamasını ateşledi.[150] Aynı zamanda bu "kürsü"de farklı feminizmler arasındaki ayrışmalar da açığa çıktı. BM, Danimarkalı ekonomist Ester Boserup'un 1970'te yayımlanan *Woman's Role in Economic Development* (Ekonomik Kalkınmada Kadınların Rolü) kitabının da itkisiyle, Uluslararası Kadınlar Yılı Konferansı'nı kalkınma siyaseti bağlamına oturtmuş olduğundan, Güney'den gelen birçok eylemci bu gündeme ilişkin beklentilerle NGO forumuna katılmıştı.[151] Orada Batılı Kuzey'den beyaz, "liberal" (Marksistin zıddı)[152] ve özellikle lezbiyen kadınların, ayrıca fahişelerin kendi cinsellikleri veya seks işçiliği üzerine çıkışlarını, global Güney'den gelen bazı katılımcılar hiç mi hiç anlayışla karşılamadılar – oysa "Üçüncü Dünya"dan kadın ve erkek eylemciler de mesela eşcinsellere yönelik baskılar üzerine konuşuyorlardı. Ayrıca, beyaz feministler tıpkı BM gibi doğum kontrolü propagandası yapıyor, aile planlamasıyla birçok zaman zorunlu kısırlaştırma suretinde tanışmış olan Güneyli eylemcilerin birçoğu ise bunu kesinkes reddediyor, gebeliğin sonlandırılmasını bir "soykırım" biçimi olarak hissediyorlardı. Nihayet, Güney'den gelen kadınların birçoğu için, insan hakları çatısı altında ekonomik ve toplumsal eşitlik her şeye rağmen, Batı'nın "imtiyazlı" kadınlarının hedeflediği cinsel eşitliğin ve "kişisel" kurtuluşun önünde geliyordu.[153] Başka deyişle: Fannie Lou Hamer'in National Women's Political Caucus (NWPC) bünyesinde beyaz, tahsilli *orta sınıf* mücadele arkadaşlarıyla ihtilafa düştüğü aynı ayrım çizgileri Meksika'da da ortaya çıkmıştı. Hamer'i 1971'deki son seçim mücadelesinde destekleyen Betty Friedan, şimdi Mexico City'de, her ne kadar "ABD emperyalizmini" eleştirse de, Latin Amerikalı kimi eylemcilerin, keza sosyalist ülkelerden gelen delegelerin gözünde, burnu büyük, "liberal" *gringa*[154] veya

150 Bkz. Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement. Origins, Issues and Strategies*, New York, 2005, s. 28-66; Charlotte Bunch, "Opening Doors for Feminism. UN World Conferences on Women", *Journal of Women's History* 24:4 (2012), s. 213-221; Martha Alter Chen, "Engendering World Conferences. The International Women's Movement and the United Nations", *Third World Quaterly* 16:3 (1995), s. 477-493, özell. s. 478 vd.; Barbara Finke, *Legitimation globaler Politik durch NGOs. Frauenrechte, Deliberation und Öffentlichkeit in der UNO*, Wiesbaden, 2005, s. 89-110.

151 Bkz. ayrıca Valentine M. Moghadam, "Transnational Feminist Activism and Movement Building", Rawwida Baksh, Wendy Harcourt (ed.), *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*, New York, 2015, s. 53-81, özell. s. 57 vd.

152 Büyük ölçüde Soğuk Savaş'ın çatışma hatlarıyla biçimlendirilen bu ideolojik çelişkiye bugüne dek araştırmalarda rastlarız. Bkz. mesela Chiara Bonfiglioli, "The First UN World Conference on Women (1975) as a Cold War Encounter: Recovering Anti-Imperialist, Non-Aligned and Socialist Genealogies", *Filozofija i društvo* 27:3 (2016), s. 521-541.

153 Bkz. Antrobus, *The Global Women's Movement*, s. 44 vd.

154 Latin Amerika'da "yabancı"yı anlatan terimin (gringo) dişili – ç.n.

beyaz Batılı ünlü Amerikalı feministlerden birisi idi; aralarında pek fazla ortak nokta yok gibi görünüyordu.[155]

Özerklik ve "dişil deneyim"

Yeni kadın hareketlerinin *ikinci* karakteristiği "özerklik"ti. Şu var ki, 1975'teki BM Konferansı, Amerikan ve Avrupalı feministlerin standartlarına kıyasla, "özerk" olmaktan başka her şeye benziyordu; buna bağlı olarak, konferansın "geleneksel" bir şekilde yürütülmesi, ABD'den ve Batı Avrupa'dan eylemcilerin genellikle eleştirisiyle karşılaşmıştı. Siyasal ve ekonomik eşitliğe odaklanmış ve her zaman erkeklerle ve yerleşik siyasal partilerle birlikte çalışmış daha eski kadın hareketinin örgütlenmesinden farklı olarak, yeni kadın hareketi sayısız taban grubuyla kadınların eril örgütsel ve toplumsal biçimlerin dışında ve onlardan bağımsız, özerk "kurtuluşunu" hedefliyordu. Feminist özdeneyim grupları ve sağlık inisiyatifleri, ama ayrıca kadın kitaplıkları, yaz üniversiteleri ve istismara uğrayan kadınlar ve çocukları için sığınak olacak kadın evleri kuruyorlardı. "Özerklik"le kastedilen, bu grupların deneyimlediği özörgütlenme, özyönetim ve taban çalışması biçimlerinin, devlet paralarından büyük ölçüde bağımsızlaşmaları, yerleşik parti siyasetine, genel olarak siyasal partilere mesafelenmeleri idi.[156]

Bu ilke özellikle 1970'li yılların başlarından beri birçok Batı ülkesinde çıkmaya başlayan feminist dergilerde belirgindi. Gerçi bunlar nadiren New York'ta Gloria Steinem'in yönetiminde 1972'den beri çıkarılan *Ms.* dergisi kadar profesyonel ve başarılı idi. Fakat yazar olarak erkeklerin az çok tamamen dışlanması *Ms.*'te olduğu gibi Londra'da yayımlanan *Spare Rib*'de (1972), Milano'da yayımlanan *EFFE* dergisinde (1973) ve 1976'da Barcelona'da çıkmaya başlayan *Vindicación Feminista*'da da doğal addediliyordu. Bu tabii Almanca konuşulan alanda çıkan yayınlar için de geçerliydi; bunlar bir yandan ağırlıkla A4 formatında teksirle derme çatma hazırlanan bölgesel nitelikli kü-

155 Bkz. Jocelyn Olcott, "Cold War Conflicts and Cheap Cabaret. Sexual Politics at the 1975 United Nations International Women's Year Conference", *Gender & History* 22:3 (2010), s. 733-754; bkz. aynı yazar, "Globalizing Sisterhood. International Women's Year and the Politics of Representation", Niall Ferguson, Charles S. Maier (ed.), *The Shock of the Global. The 1970s in Perspective*, Cambridge (Mass.) 2010, s. 281-293; bkz. ayrıca Bonfiglioli, "The First UN World Conference on Women".

156 Sadece Federal Almanya'daki ve Batı Berlin'deki yeni kadın hareketiyle ilgili olarak bile mevcut olan literatür yığını içinde özellikle bkz. Ute Gerhard, *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Reinbek, 1995; Kristina Schulz, *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968-1976*, Frankfurt/M., 2002; Gisela Notz, "Die autonomen Frauenbewegungen der Siebziger jahre. Entstehungsgeschichte - Organisationsformen - politische Konzepte", *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), s. 123-148; keza Ilse Lenz (ed.), *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied - eine Quellensammlung*, Wiesbaden, 2010.

çük dergiler, diğer yandan bölgeler üstü izlenen, kuvvetli ezoterik soluklu *Hexenpresse* ([cadı gazetesi] Basel 1972-1976), solcu Viyanalı feministlerce çıkarılan *AUF* (1974), Zürih'te üretilen *Emanzipation*, Batı Berlin'de çıkan *Lesbenpresse* ([lezbiyen gazetesi] ikisi de 1975) veya yine Batı Berlin'de 1976'dan beri çıkan ve çift anlamlı "Bir periyodik özyardım dergisi" altbaşlığını taşıyan kadın sağlığı dergisi *Clio* gibi dergilerdi. Fakat en etkilileri, 1976 Eylül'ünde kitapçılarda yerini alan, çok sayıda küçük ilanlarla ve toplantı duyurularıyla aynı zamanda Berlin'de ve Batı Almanya'da feminist taban grupları için en önemli iletişim aracı olarak iş gören ve entelektüelliğini vurgulayan *Courage* (Bertolt Brecht'in *Mutter Courage*'ından [Cesaret Ana]) idi.[157]

Fakat en nihayet küçük olan feminist ortamın ötesinde bütün kadınlarca dikkate alınma iddiasını, Almanca konuşulan dünyada ilkin 1975'te *Der kleine Unterschied und seine großen Folgen* (Küçük Farklar ve Büyük Sonuçları) kitabıyla ünlenen ve muhafazakâr çevrelerde kötü şöhret edinen gazeteci Alice Schwarzer formüle etti. Onun Köln'de çıkardığı, profesyonel ve ticari bir proje olarak daha yayımlanmadan önce ortamın çok eleştirisini üzerine çeken *EMMA* dergisi ("kadınlar tarafından, kadınlar için"), 28 Ocak 1977'den itibaren 200 bin nüsha ilk baskı sayısıyla bayilerde satışa sunuldu. Schwarzer henüz ilk sayının editoryalinde bir erkeğin asla *EMMA*'da yazmayacağını açıklığa kavuşturdu. O bunu, kadınlar üzerine sadece kadınların konuşabileceğini, çünkü dişil deneyimin eril deneyimden farkı olduğunu söyleyerek gerekçelendiriyordu. Erkekler, "sokakta sataşmalara maruz kalmanın, reglin gecikmesinin, çocukla meslek arasında vicdan azabı içinde koşturmanın ne demek olduğunu" bilmezdi.[158] *Courage* da 1977 Ocak sayısında şu saptamayı yapmıştı: "Hiçbir kadın, onuruna yönelik gündelik saldırılardan kaçamaz; gündelik alışverişte sayısız defa erkeklerin bakışlarıyla soyulur (...); otobüs durağı gibi kamusal mekânlarda eğleşirken, vücudunun parçaları itinayla malzeme testine tabi tutulur."[159] Solun uzun zamandır skandalize ettiği baskı ve kriminalizasyondan çok farklı bir biçimdi, üzerine konuşulan. *EMMA* ve *Courage*, sol özgürleşme hareketlerinin kadın sorunuyla ilgili bu eril körlüğünden, bu özgül baskı biçiminin ancak kadınlar tarafından dillendirilebileceği sonucunu çıkardılar. Bütün kadınlar için müşterek olmakla kalmıyor, sadece kadınların bunun üzerine konuşmasını meşru kılıyordu.

---

157 Bkz. "Frauen-Presse: Kampf um *Emma*", *Der Spiegel*, Nr. 49, 29.11.1976, s. 219-221; bkz. Gisela Notz, "Der 'gefährliche Einfluss' der Frauen-Blätter. Feministische Medienkultur in Deutschland", Lea Susemichel vd. (ed.), *Feministische Medien. Öffentlichkeiten jenseits des Malestream*, Königstein im Taunus 2008, s. 32-42; Astrid Deuber-Mankowsky (ed.), *Feministische Zeitschriften. Tradierung und Geschichte*, Tübingen, 2005.

158 Alice Schwarzer, "Editorial", *EMMA* 1 (1977), s. 3.

159 Dörtie Soldi, "Mann, wir sind hier nicht auf dem Sozialamt", *Courage* 2:1 (1977), s. 10-13, alıntılar s. 10.

Özellikle Schwarzer, bir erkeğin asla *EMMA*'da yazamayacak olmasını, şu kesip atan tespitle temellendiriyordu: "Ülkemizde kadınların durumunun erkeklerden daha kötü olduğundan, kadınlarla erkeklerin kurban olduğu durumlarda kadınların ayrıca kurbanın kurbanı olduğundan eminiz."[160] Bu hem programatik hem paradoksaldı. "Temizlikçi kadınlar" –*EMMA*'nın ikinci sayısının kapak kahramanları–, fahişeler, tek başına çocuk yetiştiren anneler veya "sözde suçlar" nedeniyle mahkûm edilenlerle ilgili röportajlarda bu kadınlar, erkek yargının, erkek işverenlerin ve hekimlerin, fakat her şeyden önce erkek şiddetinin hâkim olduğu bir dünyanın resimleriyle ve isimleriyle kişileştirilmiş kurbanları olarak görünür oluyorlardı. Kadınlar, ancak işlerini, sağlıklarını ve siyasal taleplerini kendi ellerine aldıkları ve kadın gruplarında örgütlendikleri zaman artık kurban olarak görünmüyorlardı. *EMMA* bazen de basbayağı savaşçı bir çehreye bürünüyor, mesela Vietnam'da ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde gülümseyerek kalaşnikoflarını kaldıran veya savaş pilotu olarak poz veren "kız kardeşler" hakkında ayrıntılı yazılar yayımlıyor, yahut Alice Schwarzer 1977 Nisan'ında üç RAF kadrosu Andreas Baader, Gudrun Ensslin ve Jan-Carl Raspe'nin hüküm giymesinin ardından neredeyse çekince koymadan RAF'ın "mücadelesi" ile özdeşleşiyordu.[161] Bu gerçi sol terörizmle kadın hareketinin 1960'lı yılların sonlarının öğrenci hareketindeki ortak kökenlerine işaret ediyordu, fakat retorik bir jestten de biraz fazlasıydı. Schwarzer *EMMA*'yla "her türlü baskıya karşı mücadeleye katılacaklarını" ilan etmişti; fakat derginin –ve öteki feminist dergilerin– asıl radikal ve solu da provoke eden açık tavrı, dünyaya bakarken "kesin olarak kadın bakış açısını benimsemek" idi.[162]

İster kurban konumundan olsun ister mücadeleci konumundan: felsefeci Marlis Gerhardt'ın 1977 Mart'ında *Kursbuch* dergisinin "kadın" konulu sayısında biraz da alaycı bir şekilde ifade ettiği "kadının kadın olmaya doğru özgürleşmesi"nin anlamı muallaktı, epey de tartışmalıydı.[163] Zira *EMMA*'nın veya *Courage*'ın, keza benzer biçimde *Uluslararası Kadın Sanatçılar* sergisini düzenleyenlerin ve birçok başka projeyi gerçekleştirenlerin çizdikleri, siyasal olanın sahasını boydan koya katederek kesen cinsiyet hattı iki etkiye yol açabilirdi. Ya eleştiriciler, eleştirilerini "genel" ölçütlere, değerlere ve hedeflere –mesela sanatsal ölçülere– bağladıkları ölçüde son kertede yine de erkeklerle paylaştıkları bir alanda kalıyorlardı. O zaman erkeklerle eleştirel mesafelenme, bir bakıma taktik bir hamle oluyor, her şeyden önce kla-

160 Schwarzer, "Editorial" (Heft 1), s. 3.

161 Alice Schwarzer, "Editorial", *EMMA* 5 (1977), s. 3.

162 Schwarzer, "Editorial" (Heft 1), s. 3.

163 Marlis Gerhardt, "Wohin geht Nora? Auf der Suche nach der verlorenen Frau", *Kursbuch* 47 (1977), s. 77-89.

sik-modern bir anlamda siyasal nitelik taşıyordu, çünkü radikal eleştiri de eleştirilenlerle, onları değiştirme isteği üzerinden, bağını koruyordu. Ya da, –bu, Marlis Gerhardt'ın ve özellikle vurgulayarak Silvia Bovenschen'in dikkat çektikleri, ilkine ideal-tipik olarak zıt etki idi–, erkekler dünyasından feminist ayrışma, kadının "saklı 'hakiki' özüne" dönük bir arayışa dönüşebilirdi; bu artık, erkeklerle paylaşılan bir dünyayla alakalı olamazdı, aksine, Gerhardt'ın belirttiği gibi, "tarih dışında var olan, 'dişil'i sembolize eden bir kozmik doğa durumu"na yönelik bir tahayyül iddiasını yükseltiyordu. *Hexenpresse* gibi dergilerde veya bir timsal olarak yeni kadın hareketinin Almanya'daki ilk edebi çoksatarı olan, Verena Stefan'ın 1975'te yayımlanan otobiyografik romanı *Häutungen*'de (Deri Değiştirmeler) görüldüğü gibi, bu durum, iki "kutupsal" cinsiyet arasındaki çelişkinin, eskinin "uygarlığa karşı doğa, soyutlamaya karşı sezgi, teknolojiye karşı el işi, tarihe karşı kozmik koşullar" antagonizmasının kalıpları uyarınca sürdürülmesine yol açıyordu.[164] Böyle anlaşıldığında dişillik, artık iki cinsiyet için müşterek bir alan olarak tasavvur edilen dünyayla bağdaştırılması mümkün olamayacak bir konumdu. *EMMA* veya *Courage*'ın temsil ettiği fark siyaseti, neticede böyle bir özcülüğe uzak değildi. Çünkü onların tanınma talebini formüle ettikleri "kendi"lik de, toplumu değiştirecek siyasal pratiğin imkân alanlarını kimlik ufkuyla daraltmaya veya toplumsal değişimi kimlik siyasetiyle düşünmeye meylediyordu.

Bu konu bizi daha da meşgul edecek. Her halükârda Gerhardt ve Bovenschen dişilliğin özcü kavranışını eleştirmekte yalnız değildiler. Alice Schwarzer'le yaptığı *Spiegel* mülakatında, *Spiegel*'in yazdığına bakılırsa "dünya çapındaki özgürleşme hareketinin şef ideoloğu" felsefeci Simone de Beauvoir 1976 Nisan'ında veciz şekilde şöyle açıklıyordu: "Ezeli dişil, bir yalandır, çünkü doğa bir insanın gelişiminde mahdut bir rol oynar, biz toplumsal varlıklarız."[165] Anarko-feminist dergi *Die Schwarze Botin* (Siyah Ulak) kadınla erkek arasındaki derin ayrıma dair tasavvurun eleştirisini, daha da özlü bir alaycı formüle vardırdı: "Akıntı var mı, akıntı yok mu; işte mesele bu."[166] Gerhardt ayrıca feminist söylemin kıyılarında değişik şekillerde kendini duyuran ve iki zıt cinsiyet rolünün "kutuplaştırılmasını" tümüyle bir sembolik düzen olarak sorgulayan üçüncü bir konumlanma imkânına dikkat çekiyordu. Buna göre sorunlu olan yalnızca kadının "özünü" amaç edinen doğallaştırma değil, aynı zamanda gerçi siyasal açıdan iyi niyetle de olsa toplumun genelleyici "erkekler"-"kadınlar" ve "failler"-"kurbanlar" kategorileri boyunca yine dikotomik bir şekilde bölünmesi idi. Gerhardt, "Cinsiyet roller hiç çözülmez mi ki?" diye soruyordu. Yakın zamanda, geleneksel erkeklikte

164 *A.g.y.*, s. 81.

165 "Das Ewig Weibliche ist eine Lüge", *Der Spiegel*, Nr. 15, 5.4.1976, s. 190-201, alıntı s. 201.

166 Alıntılayan Lenz (ed.), *Die Neue Frauenbewegung*, s. 103.

gözlenen kriz, mesela "cilveli bir havada 'feminen' ve 'biseksüel' olanaklarını oyuna süren ve kendine tercihen 'maskülen' bir muadil kadın arayan 'softies'in (yumuşaklar) bu arada kadınları da şaşırtan androjen ışıltılı suretleri" bunu destekliyordu. Post-yapısalcı felsefeci Luce Irigaray'in –Almancaya çevrilen ilk kitapları tam da Merve Yayınları'ndan çıkmıştı–[167] "'dişil'in var olmadığına" dair düşünceleri de bu yöne işaret edecekti. Her halükârda Gerhardt, "yolun sonu"nun tasavvur edilebileceğini düşünüyordu; "artık 'eril' ve 'dişil' sistemlerine aidiyet değil, belki durumlara, belki işlevlere, belki de yeni kategorilere dayanan niteliksel olarak farklı bir yapı" mümkündü.[168] Bu "yolun sonu", başka deyişle, cinsiyet farkının doğallaştırılmasının sonu ve aynı zamanda farkların çok farklı türden toplumsal ve kültürel "işlevler" ve "kategoriler" boyunca çoğullaşmasının başlangıcı olabilirdi. Gerhardt henüz bunların adını koyamıyordu fakat söyledikleriyle, "yolun sonunda" cinsiyetin başka, çokbiçimli, genel olmayan ve ikili-olmayan (non-biner) kalıplarının düşünülebilir olduğuna işaret ediyordu.

Özel olanın siyasallaşması

"Feminizm" göstereninin ve "özerklik" ilkesinin ve onunla içiçe geçen –ve kafaları karıştıran– dişil "deneyimin" özgüllüğü yanında yeni kadın hareketinin keza karakteristik olan *üçüncü* bir belirtisi daha vardı ve o daha az tartışılıyordu. Bu, "özel" olanı ve kendi gündelik hayatını "siyasal" olarak kavramaya ve kamusal kılmaya dönük, esasen stratejik nitelik taşıyan projeydi. Yeni kadın hareketini Almanya'da ateşleyen, tam da öğrenci hareketinde erkek yoldaşların fazlasıyla geleneksel, evet "burjuva" erkek davranışlarını onların yüzlerine vurmak olmuştu; cinsiyet ilişkisinin bu çarpık ama özel biçimlerini kamusal olarak skandalize etmek için yapmışlardı bunu.[169] Bu skandallaştırmanın semantik cihazı olarak, 1960'lı yılların sonlarında ABD'de kısa süre önce ortaya çıkmış olan *racism* (ırkçılık) kavramına benzeterek icra edilen *sexism* (cinsiyetçilik) zuhur etmişti; bu kelime *New York Times*'ta ilk kez 2 Mart 1969'da kullanıldı. 1970'te *sexism* kavramı Kate Millett'in çok etki yaratan *Sexual Politics* (Cinselliğin Politikası) kitabında keza bilinçli olarak *racism* ile arasında benzerlik kurularak kullanıldı (1971'deki Almanca çevirisinde ise "cinsel ideoloji" diye aktarılmıştı).[170] Paris'te Simone de Beauvo-

167 Bkz. Luce Irigaray, *Waren, Körper; Sprache. Der verrückte Diskurs der Frauen*, Berlin, 1976 ve aynı yazar, *Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse*, Berlin, 1977.

168 Gerhardt, "Wohin geht Nora?", s. 86, 89.

169 Bkz. özellikle Lenz (ed.), *Neue Frauenbewegung* içindeki belgeler, s. 51-68.

170 Bkz. Kate Millett, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, Münih, 1971, s. 49.

ir *Les Temps modernes* dergisinde 1973'ten itibaren "Le sexisme quotidien" (Gündelik Cinsiyetçilik) başlığı altında köşe yazıları yazmaya başladı; değindiğimiz 1976 Nisan'ındaki *Spiegel* mülakatında Alice Schwarzer'e bundan bahsetmişti. Böylece kavram ilk defa bir büyük Alman medyasında boy gösterdi.[171] Nihayet o yılın ekiminde, Hanser Yayınları'nın yayımladığı, Marielouise Janssen-Jurreit'ın kültür tarihi üzerine tafsilatlı polemiksel *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage* (Cinsiyetçilik. Kadın Sorununun Tahliye Edilmesi[172] Üzerine) metninde "cinsiyetçilik", programatik bir başlık olarak yer aldı. Kitabın ikinci baskısı hemen 1977 Ocak'ında yayımlanırken, Alice Schwarzer de kavramı *EMMA*'nın ilk sayısında kullandı.[173]

Lakin özel olanı görünür kılmaya dönük feminist stratejinin en önemli medyası ne gazeteydi, ne dergi ne de kitap. Bedendi. Bu ilk olarak, Almanya'da 1971'den itibaren süregiden kürtaj yasağına karşı "Karnım benimdir" sloganlı kampanyayla açığa çıktı. Protesto ve eylemleri gerçekleştirenler, Batı Berlin'de ve Federal Almanya'nın büyük şehirlerinde ortaya çıkan kadın sağlığı hareketinin taban gruplarıydı. ABD'de 1970'ten itibaren oluşan bu hareket, o zamandan beri Batı Avrupa'da da gitgide artan özyardım gruplarıyla ve kadın merkezleriyle kendini gösteriyordu. Bu gruplarda çoğunlukla genç kadınlar, erkek hâkimiyetindeki jinekolojiyle, doğumlarla, kürtajlarla, korunmayla ve cinsel normlarla ilgili deneyimlerini paylaşıyor, kendini analize dönük kurslarda bedenlerini keşfediyor ve "alternatif" tıp ve şifa bilgisi topluyorlardı. Özellikle jinekolojik "kendini incelemeler", Alice Schwarzer'in tanıklığına bakarsak, başlı başına bir kendini keşfetme deneyimi idi: "Gördüklerimiz, her kadın hekimi için sıradan, fakat biz kadınlar için bir sırdı: kendi bedenimizi görüyorduk. Vajinadan, rahim ağzına kadar (...). İşitilmemiş bir şeydi."[174]

Bu kendini keşif ve bu işitilmemişlik, bariz bir siyasal kasıt taşıyordu. *Clio* dergisinde kadın sağlığı hareketinin bir eylemcisi, jinekolojik kendini keşif ediminin gerçi "evcil bir faaliyet gibi görülebileceğini", lakin "sağlık sistemi ile karşılaşmada" "aslında üst düzeyde siyasal ve etkili bir yol" olduğunu belirtmişti.[175] Başka deyişle, kendini keşfederken bedenine dair edinilen bilgiyle erkeklerin egemen olduğu bir sağlık sistemi karşısında eylem gücü ve özerklik kazanma iddiası, siyasal bir iddiaydı. Gruplarda sıklıkla müştereken ve değişerek kullanılan spekulum,[176] aslında "yabancılaşmış", "eril" jinekolojinin simgesi iken, böylece hedeflenen feminist kurtuluşun siyasal

171 "Das Ewig Weibliche ist eine Lüge", s. 191.

172 "Tahliye", yani *abtreibung*, esasen kürtaj anlamına gelir – ç.n.

173 Bkz. Google Books Ngram Görüntüleyici'de "Cinsiyetçilik" başlığı.

174 Alice Schwarzer, *EMMA* 5 (1977), s. 6-8, alıntı s. 6.

175 *Clio* 7 (1977), s. 20; buraya dikkatimi çektiği için Livia Merz'e (Zürih) teşekkür ederim.

176 Kadın hastalıkları ve doğumda kullanılan muayene gereci – ç.n.

aracına dönüştü. Farklı bir "dişil" cinselliğin biçimleri üzerine kamusal konuşma da bununla sıkı sıkıya bağlantılıydı. Bunu, başka şeylerin yanı sıra, Amerikalı cinsellik bilimcisi Shere Hite'in 1976'da ABD'de büyük bir yayınevinden yayımlanmış olan geniş kapsamlı araştırması *Hite-Report* (Altbaşlığı: *Bir kadının cinsellik yaşantısı*), tahrik etmişti. *Washington Post*, anonim anket formuyla yaklaşık 3 bin Amerikalı kadının cinsel yaşamları üzerine tafsilatlı bilgi vermesini sağlayan Hite'i, daha iyi ve "farklı" bir kadın cinselliği için mücadele eden bir "ütopyacı" olarak tanımladı.[177] Hite'in kendisi, kadınların "saklı cinselliğini" görünür kılmaktan bahsediyor, bunun için de sahiden ilk defa kamuoyu önünde yayımladığı öztanıklıklarla, kadınların büyük çoğunluğunun mastürbasyon yaptığını ve çok defa ancak bu sayede orgazm olabildiğini, velhasıl cinselliklerini ve bedenlerini deneyimlemek için erkeklere muhtaç olmadıklarını belgelemişti.

Hite Raporu yöntemsel açıdan aslında sosyal bilim standartlarına uymuyordu, bu nedenle temsiliyet iddiasında bulunamazdı; Hite'in topladığı malzemenin seçimi ve sunumu, siyasal bir hedef olarak, kadın cinselliğini heteroseksüel cinsel ilişkiye sabitlemekten kurtarmaya hizmet ediyordu. Hite için bunun anlamı heteroseksüel ilişkilerden feragat etmek değildi; ancak amaç ve "feminist" norm kadının bizzat aktif olarak temin ettiği orgazmdı – "Do-it-yourself" şiarınca.[178] Peki ama "kadın cinselliği" neydi? *Courage*'la konuşurken Shere Hite bir tanım yapması isteğini geri çevirmiş, onun yerine şunu vurgulamıştı: "Kitabın amacı tam da insanlar arasındaki bedensel ilişkileri tanımsızlaştırmak"; o şimdi, "insanların birbirlerine nasıl muamele edecekleri üzerine konuşacaklarını" umuyordu; "ister sevişsinler, isterse sadece oynaşsınlar ve televizyon seyretsinler."[179]

Kadın sağlığı hareketi ve bununla bağlantılı kadın bedeni ve cinselliği ile ilgili sorular etrafındaki alternatif bilgi üretimi 1977 Haziran'ında Roma'da uluslararası "Women and Health Meeting"de (Kadınlar ve Sağlık Toplantısı) ilk defa geniş ağıyla gün yüzüne çıktı. Burada mesela Alman eylemciler Boston Kadın Sağlığı Kitabı Kolektifi'nden, feminist sağlık hareketinin tarz oluşturucu ve son derece yaygın özyardım kitabı olan *Our Bodies, Ourselves*'in (Bedenlerimiz, Kendimiz, 1971/1973) de yayıncılarından olan Judy Norsigian'la buluştular.[180] En nihayet bu hareket, kasımda *Clio* çevresindeki bir grup

177 Kenneth Turan, "Shere Hite: Taking the Utopian View on Feminism's Potential", *The Washington Post*, 2.6.1977, B1, s. 1-2.

178 Bkz. Shere Hite, *Hite-Report. Das sexuelle Erleben der Frau*, Münih, 1977.

179 "Wir Frauen haben Grund zum Feiern. Ein Interview mit Shere Hite", *Courage* 2: 9 (1977), s. 42 vd., alıntı s. 43.

180 Bkz. *Clio. Eine periodische Zeitschrift*, Eylül, 1977; bkz. Leena Schmitter, "'Erlebte Solidarität'. Die Frauengesundheitsbewegung der 1970er-Jahre als imaginierte transnationale Gemeinschaft", *Traverse* 23:2 (2016), s. 75-85.

kadının Batı Berlin'de ilk "kadın sağlığı merkezini" açmasıyla, Almanya'da kurumsal denebilecek bir ifadeye kavuştu. Buradaki eylemciler bilgi vermenin ve danışmanlığın yanı sıra gebeliği sonlandırma tekniği "antrenmanı" da veriyorlardı.[181]

Kadınlara karşı şiddet

Kadın hareketinde özel olanın siyasallaştırılması sadece kadınların kendi bedenleriyle ve cinsellikleriyle sınırlı değildi. Bu bakımdan, Mexico City'deki BM Kadın Konferansı'nda global Güney'den gelen eylemcilerin Avrupalı ve Amerikalı feministleri sadece kendi "kişisel" kurtuluşlarını dert etmekle suçlamaları pek isabetli değildi, hatta biraz adaletsizce olmuştu. Dahası, henüz 1974 Ağustos'unda Danimarka'da –aynı zamanda o sıralar BM'nin 1975 için ilan ettiği "Uluslararası Kadın Yılı"na ve Meksika'da planlanan konferansa mukabele olarak–, Meksika'da hemen hiç ilgi görmemiş bir konuda kısa süre içinde uluslararası bir "mahkeme" düzenleme fikri ortaya çıktı: şiddet veya kadınlara karşı işlenen suçlar. Bu büyük "International Tribunal on Crimes Against Women" (Kadınlara Karşı İşlenen Suçlar Hakkında Uluslararası Mahkeme), 4-8 Mart 1976'da Brüksel'de yapıldı ve "birinci" ve "üçüncü" dünyadan 41 ülkeden 600 kadını bir araya getirdi. Mahkemenin örgütleyicilerinden olmanın yanı sıra Konferans'ın kitabının (bu kitap 1976 Kasım'ında ABD'de çıktı, 1977'de İtalyancaya ve Flamancaya çevrildi)[182] da yayıncılarından olan, Berkeley'de öğretim üyeliği yapan Britanyalı sosyolog Diana E.H. Russell, bu kitabın önsözünde, neden "Mahkeme"nin öncelikle şiddete maruz kalmış kadınların "tanıklıklarına" (*testimonies*) veya avukatlık desteği mesafesindeki eylemciler olarak şiddetle ilgili bilgi verdikleri için keza "şahitlik" yapan (*witnesses*) kadınların anlatımlarına dayandığını açıkladı. Russell o zamanlar çok geçerli olan bir argümana başvurarak, "kişisel tanıklığın" önemini vurguluyordu; "çünkü biz, kişisel deneyimimizle hiç alakası olmayan soyut tartışmalar"dan ziyade, "kişisel ezilme deneyimlerimizi paylaşarak siyasallaşıyor" idik.[183] Bu "tanıklıklar", "dayatılan annelik"ten (yani kürtajın yasaklanması) zorunlu kısırlaştırmaya, lezbiyenlere dönük baskıya, enseste, kadın sünnetine, iktisadi sömürüye ("ekonomik suçlar"); *women of*

181 Jutta Lauterbach vd., "Es geht um unseren Körper als Ganzen: Eröffnung des Frauengesundheitszentrums", *Courage* 2:11 (1977), s. 13-18, alıntılayan: Lenz (ed.), *Die Neue Frauenbewegung*, s. 121-126, alıntı s. 124.

182 Diana E.H. Russell, N. Van de Ven (ed.), *Crimes Against Women. Proceedings of the International Tribunal*, Millbrae, 1976; aynı yazar (ed.), *Crimini Contra le Donne. Atti del Tribunal Internazionale 4-8 Marzo*, Milano, 1977; aynı yazar (ed.), *Misdaden Tegen de Vrouw: Tribunal Brussel 1976*, Amsterdam, 1977.

183 Russell, "Introduction", Russell, Van de Ven (ed.), *Crimes Against Women*, s. xv.

color'un (renkli kadınlar), göçmen kadınların, dinsel sebeplerle şiddet gören kadınların maruz kaldığı "çifte baskıya", tecavüze, ilişkilerde şiddete, oradan fahişe olarak veya porno oyuncusu olarak yaşadıkları şiddet deneyimlerine kadar uzanıyordu. Toplantıda sunulan sayısız "karar" ve "eylem önerisi" ile, "İsrail'deki Yahudi ve Arap kadınlar", İspanya, İran ve Şili'deki kadın siyasal mahpuslar, ABD'deki hapishanelerdeki kadınlar, Fransa'daki "yalnız anneler" ve dünyanın her yerinden başka gruplar, eylemciler ve girişimler destekleniyordu.

Heterojen çelişkilerin ve deneyimlerin, örgütlenme biçimlerinin ve siyasal yönelimlerin müşterek bir kadın "kimliği" ve "deneyim" başlığı altında ancak uzak bir ufuk çizgisinde birleşebileceği açıktı. Diana Russell, hem bu anlamda, hem de Meksika'daki BM Konferansı'na açıkça mesafe koyarak, manidar bir jenerik "biz" zamiriyle şöyle yazmıştı: "Maruz kaldığımız suçlara karşı mücadelelerimiz içinde kadınların müşterek çıkarlarını idrak ederek, bütün milliyet farklarımızı, kültür, sınıf, ırk ve cinsel yönelim (*preference*) farklarımızı, keza yaş, din ve siyaset farklarımızı daha rahat aşabiliriz."[184] Başka deyişle: Cinsiyet, Brüksel'deki mahkemede bütün diğer farkların üzerine çıkan ve kadınları kadınlar *olarak* kimliklendirmeyi ve siyasallaştırmayı vaat eden büyük fark olarak görünmüştü.

"Failler" olarak erkekler ile onların "kurbanları" olarak kadınlar arasındaki, bütün diğer farkları kapsayan büyük antagonizma varsayımı, Brüksel "Mahkeme"sinden sonra kadın hareketinin siyasetine hâkim oldu. Ertesi yıl boyunca da, kadınlara uygulanan şiddet bu hareketin belki en önemli konusu ve özel olanın siyasallaştırılmasının en etkili kaldıracı olduğunu gösterdi. 28 Ocak 1977'de Fransız Mouvement de Libération des Femmes'ın (Kadın Özgürlüğü Hareketi - MLF) göstericileri, Lyon'un güneyindeki Valence şehri adliyesi önünde sessizce toplanarak, karısını katleden bir adamın hükmünün açıklandığı gün, böylesi fiillere gösterilen hoşgörüye dikkat çektiler. 1 Mart gecesi Berlin'de birkaç yüz kadın meşaleli bir yürüyüşle ilk defa sokakta erkek şiddetine karşı gösteri yaptı. Buna vesile, 26 yaşındaki bir kadının tecavüz edilerek öldürülmesiydi. Kısa bir süre önce *Frauenhäuser. Gewalt in der Ehe und was Frauen dagegen tun* (Kadın Evleri. Evlilik İçi Şiddet ve Kadınlar Buna Karşı Ne Yapıyor?) kitabını çıkarmış ve Alman televizyonunda yayınlanan "Bağırmanın Faydası Yok. Evlilikte Gaddarlık" adlı belgesel filmiyle aylardır bu konudaki tartışmaya damga vurmuş olan ressam ve feminist eylemci Sarah Haffner, gösteride bu eylemi bir "siyasal suç" olarak tanımladı, daha somut olarak, şöyle: "Tecavüz ve istismar, ikitidarın kendisini teşhir etmesini ve iktidarın ayakta tutulmasını sağlayan siyasal edimlerdir." Haffner, ABD'li yazar Susan BrownMiller'ın *Against Our Will. Men, Women and Ra-*

184 *A.g.y.*

pe (İrademize Karşı. Erkekler, Kadınlar ve Tecavüz, 1975) kitabındaki veciz açıklamasına atıfta bulunuyordu: "Tecavüz bütün erkeklerin bütün kadınları korku halinde tutmasını sağlayan bilinçli bir yıldırma sürecinden başka bir şey değildir." Veya, Haffner'in kendi kelimeleriyle söylediği gibi: Tecavüzcü, "bütün erkekleri temsilen ve onların onayıyla, bütün kadınları tehdit eden bir erkek" idi – Almanya'da bunun "her çeyrek saatte bir" gerçekleştiğini de ekliyordu.[185]

Köln'de ve Hamburg'da, Hannover'de ve Aachen'de, Dortmund'da ve Oldenburg'da, keza Viyana'da, Zürih'te ve Basel'de neredeyse eşzamanlı olarak, kocaları tarafından istismara uğrayan kadınların ve çocukların sığınabilecekleri "kadın evleri" kurma hedefiyle inisiyatif grupları oluştu. Bu gruplar, Erin Pizzey'in –onun kitabı *Scream Quietly or the Neighbours Will Hear* 1976'da Almanca da yayımlanmıştı–,[186] 1971'de Londra'nın Chiswick Mahallesi'nde "battered wives" ("dövülen kadınlar") için açtığı evi model alıyordu – bunu bütün Büyük Britanya'da birçok benzer proje izlemişti. Brüksel "Mahkemesi"nden sonra 1 Kasım 1976'da Berlin'de Almanya'nın ilk "kadın sığınma evi" faaliyetine başladı; ertesi yıl eylemciler, kısmen elde etmeyi başardıkları devlet yardımının da katkısıyla, bütün Avrupa'da başka kadın sığınma evleri açtılar – mesela Köln'de, Bielefeld'de ve Bremen'de, Cenevre'de ve Zürih'te, Brüksel'de ve Roma'da. Berlin Kadın Evi'ni Alice Schwarzer 1977'de *EMMA*'nın mart sayısında sayfalarca bir röportajla tanıttı: "Bu Almanya'da bir ilk ve bu ev her kadını ilgilendiriyor. (...) Çünkü kadınlara karşı erkek şiddeti bugün 'normal'dir ve her yerdedir."[187] Şiddet konusu özellikle *EMMA* için merkezî önemdeydi. Derginin aynı sayısında evlilik içi şiddetin hukuki durumunun yanı sıra, Amerikalı feministlerin BM'ye yolladığı bir protesto metninden hareketle, "Yakın Şark'ta, Küçük Asya'da (Anadolu) ve Orta Afrika'daki" kadın sünnetiyle ilgili, burkalı üç kadınla görselleştirilmiş makaleler yer aldı.[188] İzleyen sayıların hepsinde de *EMMA* okurları evlilik içi şiddet üzerine, "erkek tıbbının" şiddeti üzerine veya "eril adalet" üzerine, kadın sünneti üzerine veya bilhassa sıklıkla tecavüzler üzerine yazılar bulabilirlerdi. 1977 Ekim'inde mesela, bununla ilgili Susan BrownMiller'ın *Against Our Will* kitabından uzun bir alıntı vardı – kitabın Almanca çevirisinin de Fischer Yayınevi'nden 1978 başında çıkacağı duyuruluyordu.

Kadınlara karşı şiddet gerçi bu hareketli yılda kadın hareketinin tek konusu değildi, fakat adlarıyla anılan (bazen de adları değiştirilen) kadınların ya-

185 Sarah Haffner, "Die Angst ist unser schlimmster Feind", *Courage* 2:4 (1977), s. 5.

186 Erin Pizzey, *Schrei leise. Mißhandlungen in der Familie*, Köln, 1976 (Orijinali: *Scream Quietly or the Neighbours Will Hear*, Londra, 1974).

187 Alice Schwarzer, "Ein Tag im Haus für geschlagene Frauen", *EMMA* 2 (1977), s. 6-12, alıntı s. 6.

188 Pauline Caravello, "Klitoris-Beschneidung", *EMMA* 2 (1977), s. 52 vd., alıntı s. 52.

ralı bedenlerinin egemen iktidar ilişkilerinin bir alameti olarak anlamlandırıldığı açıktı. Berlin'deki gösteride Sarah Haffner bunu ileri sürmüştü, İtalyan feministler de Claudia Caputi vakasına böyle bakıyorlardı. 17 yaşında bir temizlikçi olan Caputi, 25 Mart 1977'de Roma'da mahkemede bir yıl önce kendisine tecavüz eden 8 genç erkek hakkında ifade vermişti. 30 Mart'ta, henüz mahkeme bitmeden Caputi tekrar 4 erkeğin tecavüzüne uğradı ve bütün bedeni tıraş bıçaklarıyla yaralandı veya çizildi – belli ki, polise ihbarda bulunmasının intikamıydı bu. *Zeit* gibi feministlik şüphesi altında olmayan medya bile "Ayartma Değil, Sürek Avı" başlığını atarak, bu davada yer alan erkeklerin sinizmine delil olarak avukatlarından birinin şu düşündürücü sözlerini alıntıladılar: "Müvekkilim (...) yerde çıplak yatan kızı görünce, ayartıya karşı koyamamıştır. Muhterem hâkimler, savaş halinde silahlar kendiliğinden ateş alır..."[189] Savcı ikinci toplu tecavüzden sonra hastanede yatan Claudia Caputi'ye inanmayıp kendi kendini yaralamış olduğunu iddia edince, Roma'da ve başka İtalyan şehirlerinde onbinlerce kadın sokağa çıkarak, ellerini kaldırıp avuçlarını açarak yargıyı protesto ettiler – *EMMA*'nın okurlarını bilgilendirdiği üzere, "vajinal bir sembol"dü bu.

Deneyimleriyle feminist kamuoyunu böylesine sarsan bu örselenmiş kadınların hepsi, onları savunanların gözünde "kurban" mıydılar? Bu sorunun cevabını vermek kolay değildi. Çünkü kavramın anlamı erkeklerin baskın olduğu bir toplumdaki yapısal konumun saptanması ile, kadınları salt pasif kurbanlar olarak görmekten hiç hoşlanmama arasında salınıyordu. Şimdiye dek aktardığımız seslerin çoğu açısından temsili bir tavır, Britanyalı sosyolog Jalna Hanmer'in 1 Nisan 1977'de Sheffield'de British Sociological Association'ın (Britanya Sosyoloji Derneği) yıllık kongresinde "Şiddet ve kadınların toplumsal denetimi" konulu tebliğinde kadınlara yönelik şiddete dair geniş, kapsamlı ve "kurban perspektifinden yola çıkan" bir "kadın tanımı" önermesi idi. Yeni yayımlanmış bir dizi sosyolojik incelemeye dayanarak, erkeklerin kadınlara karşı uyguladığı şiddetin toplumsal anlamının ve işlevinin, "toplumsal yapı düzleminde" araştırılması gerektiğini öne sürdü. Tıpkı Amerika'nın güneyinde "iyi beyazların" siyahlara karşı şiddet uygulamaması gibi, bütün erkekler fiziken zorba değildi; fakat tıpkı ABD'nin güneyindeki bütün beyazlar gibi, bütün erkekler bu şiddetin her türlü iktidarının çekirdeğini oluşturan iktidar kurucu etkilerinden fayda sağlardı. "Bu sebepten," diyordu Hanmer, kadınlar "yapısal" olarak ve daima "kurban" idiler – ve erkekler de "düşman."[190]

---

189 Alıntılayan: Hansjakob Stehle, "Nicht Verführung, sondern Treibjagd. Der Fall Claudia Caputi", *Die Zeit*, 6.5.1977 (zeit.de); bkz. ayrıca Renate Chotjewitz-Häfner, *Feminismus ist kein Pazifismus. Dokumente aus der italienischen Frauenbewegung*, Frankfurt/M., 1977.

190 Tebliğ Fransızca yayımlanmıştır: Jalna Hanmer, "Violence et contrôle social des femmes", *Nouvelles Questions Feministes* 1 (1977), s. 68-88, alıntılar s. 68, 72, 74, 82.

Kadınların bu şiddete karşı kendilerini nasıl savunacakları sorusu da bununla cevaplandırılmış olmuyordu. Batı Avrupa'da ve ABD'de muhtalif kadın hareketleri içinde bunun üzerine yürütülen tartışmaları burada kavramak mümkün değil. Kısaca söylersek, bu tartışmalar, Sarah Haffner'in 1 Mart'ta Berlin'de ayakkabıların veya çantaların "acil durumda silaha" dönüştürülebileceğini söyleyerek ifade ettiği tutumdan, dövüş sporu eğitimine dayalı etkili özsavunma kılavuzlarına, daha şiddetli militanlık biçimlerine kadar uzanıyordu. Nitekim feminist eylemci ve edebiyat bilimci Annie Cohen, 1976'da *Libération*'da çıkmış olan ve 1977 Haziran'ında *EMMA*'da kısaltılmış haliyle "Savaş Hali" başlığıyla yayımlanan makalesinde şunu soruyordu: "Niçin kendimizi savunmuyoruz – gerekiyorsa şiddet de kullanarak? Hangi aşağılanmış ve eziyet görmüş halk, bir gün gelip şiddet meselesini gündemine almamıştır ki?" Evet, makalenin Fransızca orijinalinde söylendiği gibi, kadınların aile içinde veya sokakta onları tehdit eden erkek şiddetine karşı kendilerini savunmak için yanlarında "otomatik silahlar" taşıması yerinde olmaz mıydı?[191]

Bütün feministler kendilerini "armes automatiques" (otomatik silahlar) ile koruma fikrinde değildi, fakat bütün kadınların "aşağılandığı ve eziyet gördüğüne" dair bir mutabakat vardı ve buna karşı koymak yaygın bir ihtiyaçtı. Bu kendini, 30 Nisan gecesi, bir yıl önce İtalya'da yapılan benzer eylemlerin ilhamıyla birçok Federal Alman şehrinde "Kadınlar şehri geri alıyor" sloganıyla yapılan gösterilerde –mamafih şiddetsiz biçimde– ortaya koydu. Kadınlar kılık değiştirmiş, yüzlerini boyamış veya maskeli olarak, "cadı" suretinde şehir merkezlerinde yürüdüler, tencere tava çalarak gürültü yaptılar ve en azından sembolik olarak, bir geceliğine erkekleri savunmaya ittiler. Frankfurt'un Kaiserstraße çevresindeki kötü şöhretli kırmızı ışıklı mahallesinde yüzlerce kılık değiştirmiş gürültücü kadın, orada yürümesi âdet olan işleri bozdular, kapısında "Kadınların ve çocukların girmesi yasaktır" ikazlı tabelaların asılı olduğu lokalleri basıp işgal ettiler; bir kadın eylemcinin *Pflasterstrand* dergisinde yazdığı gibi, "bir kadın bu mahalleden yalnız başına geçip de bunu ufak tefek sıyrıklarla atlatabilirse ancak tesadüfe şükretmek gerekir"di.[192] Daha sonra yıl içinde Büyük Britanya'daki kadın eylemciler de "Reclaim the Night" (Geceyi geri al) sloganıyla bu fikri sahiplendiler.

---

191 Haffner, "Die Angst ist unser schlimmster Feind", s. 5; Annie Cohen, "Kriegszustand", *EMMA* 6 (1977), s. 23; bkz. Annie Cohen, "Le port d'armes automatiques pour nous défendre et pour vivre", *Libération*, 26./27.6.1977; Pauline Delage, *Violences conjugales. Du combat féministe à la cause publique*, Paris, 2017.

192 "Walpurgisnacht", *Pflasterstrand* 9 (1977), s. 13.

Bu feminist eylemcilerin gözünde, erkekler ile kadınlar iki ayrı "halk" mı olmuştu yani, Annie Cohen'in ileri sürdüğü gibi? Kesin olarak söylenebilecek tek şey, özel olanın siyasallaştırılmasının bir yandan eskiden olduğu gibi şimdi de –ve siyasal olanın klasik modern anlayışına uygun olarak– erkeklerle kadınların müşterek genel toplumsal alanı hedefleyebilmesi ve çoğu kez de hedeflemesiydi. Kadın olarak geceleri şehrin sokaklarında başına bir şey gelmeden yürüyebilme talebi, şehri herkese ait bir mekân olarak savunmak anlamına geliyordu – ama bu, o mekânın değiştirilmesini de gerektiriyordu. Fakat özel olanın feminist siyasallaşması, toplumsal mekânı cinsiyet hattı boyunca bölme potansiyeline de sahipti kadın bedeni ve deneyimleri ile erkek bedeni ve deneyimlerinin birbirinden esaslı biçimde farklı ve bağdaştırılamaz olduğu varsayımına dayanarak. Kadınlar üzerine sadece kadınların konuşup yazması mümkünse ve sadece onların bunu yapmaya hakkı varsa, ve cinsiyetler arası ilişkiler en derininde çeşitli biçimleriyle şiddet tarafından belirleniyor gibi görünüyorsa, o zaman erkeklerle kadınlar arasında müşterek bir şey olabilir miydi? Modernliğin eski saygın "özgürleşme" projesi bu bakış açısından anlamsız veya modası geçmiş görünüyordu ve her halükârda İngilizce konuşulan dünyada *emancipation* (özgürleşme) kavramının 1970'li yılların başından itibaren giderek daha az kullanılmasının sebeplerinden birisi de belki buydu.

Özerk kadın hareketinde, kadınların sadece büyük şehir ortamlarındaki genellikle iyi eğitimli bir azınlığı söz konusu olsa da, bu hareketin fark siyaseti çok daha geniş bir kültürel yankı alanında gelişmekteydi. Bu, en popüler ifadesini Patti Smith'in, evvelce de zikrettiğimiz coşku verici "İsa birinin günahları yüzünden öldü, ama benim günahlarım değil" dizesiyle başlayan "Gloria" ilahisinde buluyordu. Hıristiyanlığın köklerine ve onun propaganda ettiği "bütün" insanların varoluşsal ortaklığına ve Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin patriyarkal düzenine söylenen bu soğuk veda şarkısı, eski sembolik düzene sığması mümkün olmayan, nitekim de sığmayacak olan bir lezbiyen ayartma sahnesinin nefes nefese tasvirine varıyordu. "Gloria", Van Morrison'ın orijinal parçasının cover'ıydı, fakat o gayet kendinden memnun bir halde bir genç kadını ayartmanın şarkısını söylemişti ve patriyarkal düzeni sarsmak için bir sebebi yoktu. Smith şarkıyı, bir kadını ayartan bir kadın olarak değiştirmiş ve esaslı eklemeler yapmıştı: "My sins my own / They belong to me, me" (Benim günahlarım, kendi günahlarımdır / Onlar bana aittir, bana) – bu nedenle şarkının sonunda "kilise kulelerinden" şu çanı çalıyordu: "İsa birinin günahları yüzünden öldü, ama benim günahlarım değil."[194]

193 Ama benim değil – ç.n.

194 Smith, "Gloria".

Smith'in "Gloria"sı, "to me", "my own", "mine" ve "me"yle (bana/benim kendimin/benim/ben) kafiye yapan ve adeta tektonik bir kaymayı teşkil eden bir mesafe alışın ilahisiydi. Gelecek bölüm, burada Batılı toplumların bünyesi içinde, modernliğin büyük projelerine ve herkes için geçerli bir "yasaya" sırt çeviren, böylelikle kendi kendilerine yönelik bi seyahate koyulan, kendi "içlerini" keşfe çıkan ve kendi "kimliklerini" arayan çok sayıda bireyin bir hareketinin söz konusu olduğunu bize gösterecek.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KENDİNE YOLCULUK

Cinsellik, bizi biz yapan en özel, evet, en bireysel şey midir? Modernler kesinlikle bu kanaatteydiler; kimisi mahcup bir suskunluğun, tıbbi bilginin veya cezacı gayretinin örtüsü altında gizlice de olsa, öyleydi. Ocakta Los Angeles'ta ölen zarif kadın, bütün bu örtüleri kaldırıp ortalığı havalandırmayı hayatının ödevi ve uçsuz bucaksız günlüğünün nesnesi haline getirmişti. Amacı, kendi benliğini, kendine mahsus "hakikatini" cinsellikte bulmaktı. 20. yüzyılın kırklı yıllarına kadar, bu hâlâ radikal, öncücü (avangardist) bir tavırdı. 1970'li yıllarda ise, o yazar olarak gecikmiş bir saygınlığa kavuştuğunda, böylesi kendine yolculuklar, birçoklarının postmodern pratiğine dönüşmüş bulunuyordu.

Anaïs Nin (ölümü 14 Ocak), cinsellik ve hakikat

21 Şubat 1903'te Paris'te Neuilly'de Danimarkalı-Fransız bir aileye girmiş varlıklı bir Kübalı kadınla başarılı bir Katalan piyanist ve bestecinin kızı olarak doğan Angela Anaïs Juana Antolina Rosa Edelmira Nin y Culmell'e masalsı bir çocukluk nasip olmamıştı. "Ev – sadece olaylar, kavga, darbeler," diye hatırlayacaktı sonraları; babası Joaquín Nin onu ve iki erkek kardeşini "sadistçe kırbaçlamıştı."[1] Anaïs buna rağmen babasını tanrılaştırdı – ve daha sonra kaydettiği gibi, adam Birinci Dünya Savaşı'nın patlamasından kısa süre önce genç bir sevgili uğruna ailesini terk edince "paramparça" oldu. 11 ya-

1 Anaïs Nin, *Die Tagebücher der Anaïs Nin*, 1931-1974, Bd. 1: Münih, 1979, s. 80 vd. (*Günlükler*'in 1968'den itibaren Christian Wegner Yayınevi'nce yayımlanan Almanca ilk baskısından yararlanamadım.)

şındayken, kaybıyla başa çıkmak için babasına asla göndermediği mektuplar yazmaya başladı; bunlar çok geçmeden bir günlüğe dönüştüler ve nihayet erişkin hayatının seyri içinde başka notlar ve müsveddelerle birlikte 250 bin sayfalık bir kendini ifade nehri hâsıl ettiler; kâğıda dökülmüş duygulanımlardan ve düşlerden, yaşantı tasvirlerinden, tanıdık portrelerinden, tefekkürden ve mektup kopyalarından oluşan bir seldi bu. Epeyce kısaltılmış ve yazarı tarafından defalarca üzerinden geçilmiş günlüklerinin 1966'dan itibaren altı cilt halinde yayımlanması, onun "feminist" yazar ama aynı zamanda "erotizm efsanesi" olarak,[2] cinsel bakımdan özgürleşmiş kadın olarak kazandığı şöhretin temelini oluşturdu.

Anaïs Nin, annesinin üç çocuğuyla beraber 1914 Ağustos'unda iltica ettiği New York'ta büyüdü. 1923'te Havana'da edebi irfan sahibi New Yorklu bankacı Hugh Park ("Hugo") Guiler ile evlendi; bu adam onun önce Paris yakınlarındaki Louveciennes'te, sonra şehirde zarif Quai de Passy'de ve nihayet 1940'tan itibaren New York'ta geçen aşırılıklarla dolu hayatını finanse etti. Gençliğindeki günlük tutma alışkanlığı, onda saplantıya dönüştü.[3] Tüm konusu kendisi ve fazlasıyla çeşitli, karmakarışık aşk hayatı idi. Tekrar tekrar ve bazen de yıllar boyunca, başta Henry Miller olmak üzere yoksul yazarları ve âşıklarını destekledi fakat duygularının, kendisine dair tefekkürünün ve ilişkilerinin oluşturduğu evrenin dışındaki dünyayı anlamaktan, hele ona dahil olmaktan aciz hissediyor, zaten bunu beyan ediyordu. Anaïs Nin ömrü boyunca kişisel ilişkilere ve cinselliğe odaklı kaldı; kendi duygu durumlarından bağımsız olarak böyleydi bu ve "insanların gaddarlığı" gibi genelgeçer ifadeler dışında siyasal ve toplumsal çelişkiler onun metinlerinde en iyi ihtimalle kenar notları olarak belirebiliyordu – İkinci Dünya Savaşı bile günlüğünde hemen hiç iz bırakmadı. Çünkü 1936 Haziran'ında not ettiği üzere "siyaset tümüyle" "tohumuna kadar çürümüş ve insani değil ekonomik temelli" görünüyordu ona. Buna bağlı olarak, mesela İspanya İç Savaşı'na bakarak gerçekliği oturttuğu şemalar da klişeydi: "Erkeğin dünyası alev ve kan içinde. Kadının dünyası canlı (...), çünkü kadın hayat verir, erkek hayatı yok eder."[4]

Onun 1930'lu yılların başındaki Paris'teki kendi dünyası –yani günlüğünün başladığı zaman– gerçi ziyadesiyle konforlu tertip edilmişti, fakat kendisine tıpkı kocası Hugo gibi cazibesiz görünüyordu. Belli ki hayatındaki belirleyici dönüm noktası, 1929 Aralık'ında D.H. Lawrence'ın *Âşık Kadınlar* (1920) romanını, peşinden de bütün eserlerini okuması oldu. Lawrence'da

---

2 Katharina Rutschky, "Träumt sie oder wacht sie?", *Die Zeit*, 15.4.1994 (zeit.de).

3 Bkz. Nin, *Tagebücher 1931-1934*, s. 161.

4 Anaïs Nin, *Die Tagebücher der Anaïs Nin, 1931-1974*, cilt 2: *1934-1939*, Münih, 1979, s. 91, 96 [*Henry ile June / Minotor'u Kışkırtmak / Aşk Evindeki Casus / Dört Odalı Kalp / Albatrosun Çocukları*, 5 cilt, çev. Püren Özgören, İthaki Yayınları, İstanbul, 2020-2024].

cinselliğin modern, özgürleştirici dilini keşfetti. Edebiyat bilimine dair bir öğrenim görmemiş biri olarak, onun hakkında bir deneme yayımlatmayı başardı (*D.H. Lawrence. An Unprofessional Study* [D.H. Lawrence. Gayriprofesyonel Bir İnceleme, 1932]). Lawrence aynı zamanda, bir yazar ve kendi kaderini tayin eden bir kadın olarak hayatı üzerine cinselliğin de ilhamıyla pervasızca yazarak kendini icat etme projesi için de ona itki verdi. Ne var ki Nin, 1931/1932 kışında belirttiği gibi, "yazarak Louveciennes'ten çıkıp kurtulmayı başarabileceğinden emin değil" idi. Yine de büyük edebi göndermelerden asla sıkılmadan, "Madame Bovary'nin aksine kendini zehirlemeyeceğine" dair teminat veriyordu.[5]

Nitekim iş günlük yazmayla da kalmadı. 1932 başında yine kıvrak bir edebi yan bakışla, şu notu düştü: "Eğer Proust'un yazdığı gibi insanın ateşi olmadığı zaman mutlu olduğu doğru ise, ben mutluluğu hiç bilemeyeceğim. Çünkü ben bir bilme ve tecrübe etme ateşiyle yanıp tutuşuyorum (...). 'Bugünle' aramda bir zaman boşluğu yok, bir mesafe yok." "Hakikate öylesine açım ki," diye devam ediyor, fakat bununla sonradan hatırlayıp kâğıda dökerken formüle edilebilecek hakikatleri değil, "dolaysızlığın" hakikatlerini kastediyordu.[6] Bu bakımdan frensiz, evet, radikaldi: "Artık sadece vecd için yaşamak istiyorum," notunu düşmüştü 1933 Şubat'ında. Henry Miller'la yaşadığı *amour fou*'ya (çılgın aşk) bakarak, hiç güzellemeden şöyle yazdı: "Hayatı tam ortasından ısırmak ve onun tarafından parçalanmak istiyorum. Henry bana bunların tamamını vermiyor. Onun aşkını uyandırdım. Şeytan görsün onun aşkını! Beni sikmeyi başka kimsenin yapamadığı kadar iyi biliyor ama bundan daha fazlasını istiyorum. Cehenneme gidiyorum, cehenneme, cehenneme. Vahşice, vahşice, vahşice."[7] Nihayet, öncelikle Henry'yle –ama sadece onunla değil– yaşadığı "vecd" dolu ayların ardından, şöyle yazacaktı: "Meryem suratlı olmama rağmen tanrıyı ve dölyutuyorum, orgazmını da mistik bir zirveye benziyor."[8]

Bankerin karısının –sık sık iş gezisinde olan– kocası Hugo'yla ikili hayatı, bir tarafta Louveciennes'teki bahçeli büyük ev, kibar akşam davetleri, soylu ahbaplar ve uşaklar; diğer tarafta Paris'in kuzeybatısında Clichy'de bulunan sefil evdeki küçük dairede Henry Miller'la ve ev arkadaşlarıyla devasa miktarda şarap içip edebiyat üzerine konuştukları, onun müsveddelerini okuduğu ve her vesileyle "sikiştiği" uzun geceleri ile, Anaïs Nin için de kafa karıştırıcı, baş döndürücü ve aslında kontrol dışıydı. Henry'nin yanı sıra Henry'nin karısı June'la da "aşk yapıyor", ayrıca bu kadının kuzeni Eduardo ile de bulu-

5 Nin, *Tagebücher* 1931-1934, s. 15.

6 *A.g.y.*, s. 74.

7 Anaïs Nin, *Henry, June und ich. Intimes Tagebuch*, Bern, 1987, s. 190.

8 *A.g.y.*, s. 258.

şuyor, bu arada da yüce gönüllülüğüne ve parasına bağımlı olduğu Hugo'dan ayrılmayı, hatta sadece evlilik yükümlülüklerini ihmal etmeyi, hiçbir şekilde düşünmüyordu. Eduardo'nun ısrarı üzerine psikanalist René Allendy'e terapiye gitmeye başladı. Allendy Fransız Psikanaliz Derneği'nin kurucularından, ama aynı zamanda astrolog ve envai çeşit kült öğretinin takipçisiydi. Bu terapinin çok geçmeden vardığı yer de divanda veya otellerde seks oldu; Allendy yanında kırbaç da getiriyordu.

Nin'in cinsel merakı sınırsızdı. Mesela, Henry'le beraber –yoksa, "temizlenmemiş" günlüğüne bakılırsa, Hugo muydu?–, kırmızı peluşlu bir yatak odasında iki fahişeye bir "plastik penis"le heteroseksüel bir birleşmeyi sahneletmek üzere bir geneleve gittiklerini anlatır; ama en fazla hoşuna giden, iki oyuncudan yapmalarını istediği lezbiyen seks olmuştu.[9] Hatta bunlar ona "kadın bedeninin gizli bir yerini göstermişlerdi, burası gerçi ara sıra müphem bir şekilde sezinlediği fakat hiçbir zaman açıkça fark etmediği yepyeni bir hazzın kaynağı idi."[10] Nin günlüğünde güvensizliğini ve ikili hayatının cezbeleri içinde –belki psikanalizde de– bulmayı umduğu, kesinliğe yönelik yorulmak bilmez arayışını defalarca ortaya koymuştu. Her halükârda, analizcisine "en derin sırrını itiraf etmeye" karar vermişti: "cinsel ilişkide her seferinde orgazm olmuyor" idi.[11] "Hakikati" ve "en derin" sırları gün ışığına çıkarmak istiyordu. Ancak yaşantının dolaysızlığı içinde bir an parlayan hakikatlerdi bunlar – mesela Henry Miller'ın doymak bilmez hazzına "mutlak olarak kadınca tabi olduğu saatler" sırasında. Nin'e bakılırsa, "hakikati arayan, bedeni" idi.[12]

Sözler ise daima "yalan söylüyor" gibi görünüyorlardı. Nin sırayla aldattığı erkeklerine yalan söylüyor, analizcisine de kıskançlığını fazla tahrik etmemek için kendisi hakkında yalanlar anlatıyordu. Sırlarının arşivi olan günlüğüne şu notu düşmüştü: "Yalanları da dışarıda tutacağım. Her şeyi güzellemeye dönük ümitsiz bir ihtiyaç içindeyim. O halde yalanları yazmayacağım buraya. Yani bu günlük bir yalandır."[13] Eduardo'ya söylemek için nasıl bir yalan tasarladığını anlatırken, gerekçe bulması kolaydı: "Hayatı daha ilginç kılmak için. Baştan aşağı sahtekârlık olan edebiyatı taklit etmek için."[14] Belli ki tamamen içinden geldiği gibi dile getirmişti bunu: Kurgu literatürü ona göre ancak bir "sahtekârlık" olabilirdi, çünkü dolaysız yaşantının "hakikatine" dayanmıyordu. Şu da var ki, yine de pek "ilginç" görünmediğinde, dolaysız yaşantıya da bir yalanla destek atılabilirdi.

---

9 Nin, *Tagebücher* 1931-1934, s. 69.

10 Nin, *Henry, June und ich*, s. 81.

11 *A.g.y.*, s. 183.

12 Nin, *Tagebücher* 1934-1939, s. 224.

13 Nin, *Henry, June und ich*, s. 92, 122 vd.

14 *A.g.y.*, s. 92, 217.

Sürekli hep günlük yazdığından, kurgusal metinler yazamadığından mustarip olmakla beraber, edebiyatın ve edebiyatçı rolünün onun üzerinde karşı konulmaz bir cazibesi vardı. Nin Arthur Rimbaud'nun şiarını benimsemişti: "Il faut être absolument moderne!" ("Mutlak olarak modern olmak gerek"),[15] "şairlerin deliliğine", "Rimbaud, Tristan Tzara, Dadaizm, Breton"a ve döne dolaşa Proust'a atıfta bulunarak, kendisiyle ilgili şu saptamayı yapıyordu (ve yalanlarını meşrulaştırıyordu): "Her an altı veya yedi 'ben' arasında tercihte bulunmam gerekirken, 'dürüst' olmak ne kadar zor."[16] Lakin bu edebiyata bakarak taklit ettiği bir kendini kandırış idi: Günlüklerde bir içsel gerçeklikler çoğulluğunun, hele "ben"ler çokluğunun pek izi yoktur. Ha bire "Benim 'ben'im Proust'un 'ben'i gibi (...) hayatı mitosla bağdaştırmak için bir araç,"[17] gibi cümleler yazmasına rağmen; günlüğünde neredeyse münhasıran, karmaşık sevgililik ilişkileri ve seks vakalarının örgüsü içindeki rollerle ve duygularla ilgili, daha ziyade banal denebilecek çelişkilerden söz ediliyordu. Bir de, bütün duygularının çıpası ve ölçüsü işlevi gören narin bedeninin yeterince "dişil" olup olmadığına dair sürekli güvensizliğinden söz ediliyordu. Çocukken babası sürekli çıplak fotoğraflarını çekmesine rağmen, onu kendisine bağlayamamış değil miydi? Hem 30 yaşındaki birisine göre fazla sıska, fazla oğlansı değil miydi? Birkaç hafta analiz, yetersiz "özgüveninin" onu Allendy'nin önünde soyunmaya itmesine yetmişti, böylece memelerinin "tastamam hatta kadınca" olduğundan emin olmasını sağlayacak, çok geçmeden de onu ayartacaktı.[18] Fakat ilişkiler, yalanlar ve kendine dair şüphelerin karmaşası içinde kendi benliğini arayışının aracı olarak ona belirli bir istikrar kazandıran ve her şeye rağmen "otantik" kalan tek yer gibi görünen şey, neticede günlüğü idi.[19] Günlük bu nedenle baskın narsisistik kendine hayranlığının mekânı oldu ve öyle de kaldı.

1933 Mayıs'ında Anaïs Nin, Paris'te rağbet gören bir besteci ve müzisyen olarak yaşayan babasıyla tekrar buluştu. Biyografisini yazarken onun el yazısı orijinal günlüklerini değerlendirme olanağına sahip olan Deirdre Bair, Nin'in o zamanlar en uç sınırı da aşıp, babasıyla aylar boyunca yatağa girdiğinden şüphe etmez. Anaïs Nin çok öncesinde ensesti arzuladığını günlüğüne fısıldamıştı ve burjuva toplumunun temel bir yasasını ihlal etmek, tam da onun radikal olma tarzı idi: "Bazılarının gözünde sapkın, tiksinç ve daha neler neler olabilirim" –bununla, ha bire otel odalarında kaybolduğu sürrealist Antonin Artaud'yu, fakat aynı zamanda ayrıntılı notları üzerine Allendy'nin ka-

15 Alıntılayan Deirdre Bair, *Anaïs Nin. Eine Biographie*, Münih, 1998, s. 171.

16 Nin, *Tagebücher* 1931-1934, s. 127.

17 Nin, *Tagebücher* 1934-1939, s. 204.

18 Nin, *Henry, June und ich*, s. 124 vd., 155.

19 Nin, *Tagebücher* 1931-1934, s. 229.

pıldığı dehşeti kastediyordu– "*tant pis* (boş ver)! Ben sadece *kendi kanaatimi* önemserim. Neysem oyum ben!"[20] O sebepten, bu an, onun Allendy'e analize gitmeye son verdiği an oldu ve aynı yılın sonbaharında Freud'un öğrencisi Otto Rank'a terapiye başladı.

Heterodoks bir teorisyen olarak Freud'un dar çevresinden dışlanmış olan ve 1926'dan beri Paris'te özel muayenehanesinde çalışan Rank, Nin'i büyüledi. Uzandığı divanda onu ayarttı, kendisi de analizci olma kararını Rank'a açıkladı ve 1934'te onun tarafından yetiştirilmek ve kendisine hasta sevk etmesini sağlamak niyetiyle birkaç aylığına New York'ta ona refakat etti (Rank iktisadi nedenlerle oraya iltica etmişti). Ayrıca, günlük metinlerinden romanlar için malzeme ayıklamaya başlayan (ve müsveddelerini edebiyat ajanlarına ve yayınevlerine gönderen fakat sürekli başarısız olan) yazar rolünden de önce, kendisinin her şeyden evvel "kadın" olması gerektiğini "idrak etmiş" idi – bu bakımdan da Rank'ın öğretilerini takip ediyordu. "Kadının sanatı," diye not düşmüştü, "beynin rahim hücrelerinde oluşmalıdır." Kendi yazdıkları için ise "*Konuşan, kadındır*" düsturu geçerliydi – üstelik kelime anlamıyla: "Kendi kendimi keşfederken," diye yazıyordu, "sadece birçoklarından birisi olduğumu, bir sembol olduğumu hissediyorum." "Binlerce kadını" tasvir ediyordu o, "dünün kadınları ve bugünün kadınları; sessiz sedasız, ifade edilmemiş duygularının ardına saklanan geçmişin suskun kadınları ve tamamen eylem içinde eriyen ve erkeği kopya eden günümüz kadınları."[21]

Bu söyledikleri, henüz başladığı "analizci" pratiğine de dokunuyordu. Gerçi günlüğünde kendisini, parçalanmış hayatlarını toparlayıverdiği hastalarının anlayış gözyaşları döktükleri duyarlı bir yardımcı olarak sunuyordu. Fakat analiz ona yine de fazla rasyonel görünüyordu, kadınlık özüne uygun değildi. Birkaç ay sonra Nin Rank'ın yanındaki eğitimini yarıda kesti; bundan böyle Paris'te sadece yazar olarak yaşamaya kesin kararlıydı – bir yandan da "sanatçı olmadığını" hep sezinliyordu.[22] Kendisi hakkındaki imgesi de aynı şekilde sallantılıydı. Bir yandan günlüğünde kendisini hakikati arayan duyguyla ve "aşkla" dolu bir kadın olarak çiziyor ve döne döne Henry Miller'ın soğukluğundan ve duygusuzca cinselliğe odaklanmasından tiksindiğini yazıyor, diğer yandan aşırı "duyguya" karşı silah olarak soğuk cinselliği kuşanıyordu. Sürekli Miller'la sevişmelerinden veya New York'ta aslında yalnızca "sikiştiğinden" ve orjilerde eğlendiğinden bahseder, ayrıca "Hugh, Rank, Allendy, Eduardo, Turner'la –kocasının bir müşterisi–" "ve birçok başkalarıyla" seks yaptığından. Ara ara, sadece şu notu düşer: "Fuck. Fuck. Fuck" (sikiş,

20 Alıntılayan Bair, *Anaïs Nin*, s. 181; bkz. Nin, *Tagebücher 1931-1934*, s. 251.

21 Nin, *Tagebücher 1931-1934*, s. 293, 309; aynı yazar, *Tagebücher 1934-1939*, s. 207, 224.

22 Anaïs Nin, *Fire. From a Journal of Love. The Unexpurgated Diary of Anaïs Nin*, 1934-1937, New York, 1995, s. 96.

sikiş, sikiş).[23] İlk kürtajından veya yaptığı bilinçli ölü doğumdan bahsedişi de buz gibi soğuktur.

Bu "doğumu" tasvir edişi, günlüğünün, bir edebiyat dergisinde yayımlayabildiği ve bir yazar olarak itibar görmesini sağlayan parçalarından biriydi. Zaten sürekli yeniden yazdığı günlüklerinden romanlar için malzeme çıkarmak için çılgınca çalışıyordu. 1936'da özel yayın olarak *The House of Incest*'i (Ensest Evi), keza 1939'da üç kısa hikâyeden oluşan *Winter of Artifice*'i (Yapayın Kışı) çıkardı. Böylece bir yazar olarak kendini kabul ettirmeyi başaramadı gerçi, eleştiriler ağırlıkla olumsuzdu, fakat yine de belirli bir şöhret elde etti ve Paris'te kültür ortamının ünlüleriyle takıldı; başkalarının yanı sıra James Joyce, André Breton, Marcel Duchamp ve Constantin Brâncuşi ile tanıştı. Aynı zamanda Perulu Marksist Gonzalo Moré ile yıllar sürecek bir ilişkiye başladı; bu, Hugo ve Henry'nin yanı sıra üçüncü nispeten istikrarlı ilişkisi olacaktı. Moré ile, onu yüzeysel bir şekilde de olsa komünist solla yakınlaştıran bir tür ikili hayat sürdü. Ne var ki, zengin soyluların servetlerini idare ederek elde ettiği gelirle bol keseden yaşamasını, Henry Miller'ı basbayağı beslemesini, Gonzalo'nun ve karısının siyasal faaliyetlerini yürütmesini sağlayan kocasının iktisadi durumu, 1930'lu yılların ortalarından itibaren tehditkâr bir vaziyete girmişti. Bu nedenle, cinsel ilişkilerine dair yalanlara, mali darboğazlarına dair giderek daha karmaşıklaşan yalanlar ekleniyor, buna depresif ruh halleri, "histeri" krizleri ve sinirsel çöküşler eşlik ediyordu. Yine de: İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde ve 10 Aralık 1939'da Hugo'yla beraber onları Lizbon'dan New York'a götürecek bir uçağa bindiklerinde, bu onun için "romantik hayatımızın sonu" idi.[24] "Biz" zamiri onun durumunda üç erkeği kapsıyordu; Henry ve Gonzalo neredeyse aynı sıralarda iki ayrı gemiyle ABD'ye geçerek peşinden gelmişlerdi.

New York'ta Hugo kısa bir süre sonra bankasından emekli oldu ve sanatçı ve deneysel sinemacı olarak faaliyet göstermeye koyuldu; Anaïs artık onun cömert desteğini hesaba katamazdı. Sürekli parasızlık derdi içinde, birkaç yıl boyunca, bir *connaisseur* (uzmanı/meraklısı) için sayfası 1 dolara pornografik metinler kaleme aldı. Bu arada yine ideal âşık arayışındaydı. 1947'de kendisinden 16 yaş küçük olan Rupert Pole'la tanıştı; Kaliforniya'da Ranger[25] eğitimi almakta olan Pole, ona Hugo'da eksikliğini çektiği seksi sunuyordu. 1955'te Rupert, onun Hugo'dan boşanmış olduğuna inanarak sevgilisiyle evlendi. Oysa Hugo mali danışman olarak (geçici de olsa) yeniden zengin olmuş ve karısına New York'ta ve Acapulco'da rahat bir hayat imkânı sağlamıştı. Kıta çapındaki bu iki ilişki ve ardından çifte evlilik, Nin'in, bir süre sonra

23 *A.g.y.*, s. 198, 214 vd.

24 Nin, *Tagebücher 1931-1934*, s. 306.

25 Seçkin komando – ç.n.

ancak yazılı olarak kaydederek ve bir kartoteks sistemi içinde düzenli *updates* (güncellemeler) ile –onun "küçük yalan kutusu"– ayakta tutabileceği yalan binaları inşa etmesini zorunlu kılıyordu.[26]

Yazar olarak onyıllar boyunca sürekli başarısız olduktan sonra, 1960'lı yılların ilk yarısında Anaïs Nin'in talihi döner gibi oldu. Amerikan feministleri onun az sayıda yayımlanan metnini "kadın edebiyatı" olarak keşfettiler ve Fransa'da iki kitabının çevirisi, "sürrealistlerin doğrudan halefi" olduğunun delili sayılarak, birdenbire muazzam ilgi uyandırdı.[27] En nihayet, sıkı müzakerelerin ve karmaşık gelişmelerin ardından, uzun süredir özlemini çektiği, günlüklerinin yayını mümkün oldu. Bu, Anaïs Nin'in, 1966 Haziran'ında ilk cildin yayımlanmasının ve *New York Times*'ın edebiyat ekindeki övgü dolu bir değerlendirmenin ardından (o sıralarda, çok daha entelektüel nitelikli *New York Review of Books*'ta da bir yazı çıkmıştı) ünlü ve uluslararası rağbet gören bir yazar olmasına yol açtı; soluk soluğa dolup taşan salonlardaki söyleşilere koşturuyor, seri halde kitap imzalıyor ve sayısız hayran mektubu cevaplıyordu. Beklenmedik şekilde çok para da kazandığından, Rupert Pole ile evliliğine vergi sorunlarıyla ilgili korkusundan ötürü son verdi, fakat Hugo Guiler'den boşanmaksızın Pole ile beraber yaşamayı sürdürdü. 14 Ocak 1977'de Los Angeles'taki ölümünden kısa süre sonra Pole onun çalakalem yazdığı pornografik metinleri *Delta of Venus* (Venüs Deltası) adıyla yayımladı; Nin düzeltileri ölüm döşeğinde gözden geçirmişti.[28] Yıl biterken *Delta of Venus* onun en başarılı kitabı olarak yirmi iki haftadır *New York Times*'ın çok satanlar listesinde bulunuyordu.

1972'de Anaïs Nin *Massachusetts Review*'de yayımlanan "Feminizm Üzerine Not"unda, onun "kadının durumunun hakikatini analiz" ettiği "günlüklerini okumak" sayesinde "özgürleşmiş olan" kadınlardan "binlerce mektup aldığını" söylemişti. O bu "durumu" özgül anlamda kadınca, fakat yine de daima bireysel bir durum olarak kavrıyor; kurtuluşa ancak kişisel "evrim" ve "kendi kimliğini" aramak yoluyla erişilebileceğini vurguluyordu (buna karşılık "bireysel gelişmeye yönelik saldırı, sosyalizmin karanlık çağına ait" idi ve kendisi "kadın kurtuluş hareketinde de pek çok olumsuzluk" görüyordu).[29] Nin'in feminist olmadığını, bu kısa "Feminizm Üzerine Not" yeterince açık ortaya koyuyordu. Yine de çok sayıda kadın tarafından, kadının "durumunu" kendilerini özdeşleştirebilecekleri şekilde tasvir eden bir yazar olarak okundu.

---

26 Bkz. Bair, *Anaïs Nin*, s. 368-370.

27 *A.g.y.*, s. 479.

28 Anaïs Nin, *Delta of Venus. Erotica*, New York, 1977 [*Venüs Üçgeni*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Yumuşak G Yayınları, İstanbul, 1998].

29 Anaïs Nin, "Note on Feminism", *The Massachusetts Review* 13:1-2 (1972), s. 25-28.

Nin öldüğünde, genç Afro-Amerikalı yazar Alice Walker *Ms.* dergisinde birçoklarını temsil eden hürmetkâr sözlerle, Nin'in "ruhunu ve bedenini sürekli *yeni* bir sınır (*frontier*) haline getirdiğini ve böylece bilincimizi genişlettiğimizi" ifade etti. Onun sayesinde kadın okurları, "kendisinin korkusuzca keşfe çıktığı o içimizdeki tuhaf ülkelere, daha az çekinerek seyahat edebilecek" idi.[30] *New York Times,* anma yazısında, ölümünden bir yıl önce Henry Miller, Christopher Isherwood, Marguerite Young çevresindeki bir grup yazarın onu Nobel edebiyat ödülüne aday gösterdiğini haber verdi. Zira, onun "İç deneyimlerle ve insan ilişkilerinin doğasıyla ilgili keşiflerinin," diye aktarıyordu gazete bu öneriyi, "özellikle kadınların bilincini değiştirmeye ve benliği bireysel özgürlük yoluna sevk etmeye katkısı olmuş" idi. *Washington Post* hatta onu Proust'la karşılaştırdıklarını not ediyor, *New York Times* da Nin'in kendisinin, günlüklerindeki "edebi" "ben" tasarımını "Proust'un birçok kişinin aynası olan 'ben'i ile" özdeşleştirdiğini söyleyerek tamamlıyordu.[31]

Bu mukayesenin parlak ışığı, Nin'in Proust'un aksine üstün bir ayrıştırma kabiliyetine veya Proust'un sanatsal hayal gücüne sahip olmadığını, onun yerine "kadın" olarak kendi "hakikatini" aramak üzere öncelikle kendi bedenini kullandığını karanlıkta bırakıyordu. Ancak bu, Nin'in radikal modernliğine halel getirmiyordu. Onun hayatı boyunca uyguladığı, günlük yazımında kendisini içe dönük olarak kendi "yasasına" uyan özerk bir özne olarak inşa etme pratiği değildi sadece modern olan. Her şeyden önce, bu öznenin en derin hakikatinin cinsellikte yattığı kanaati moderndi. En azından, tam da Anaïs Nin'in hayatı sonuna yaklaşmaktayken, Michel Foucault'nun 1976 Aralık'ında yayımlanan *La volonté de savoir* (Cinselliğin Tarihi) kitabında savunduğu tez, buydu. Yani, cinselliğin yalnızca öznenin en derindeki hakikatini değil, aynı zamanda devrimci bir kurtuluş vaadini temsil ettiği kabulünün, modern bir *idée fixe* (fikri sabit) teşkil ettiği tezi. Anaïs Nin'in günlükleriyle anıtsal bir sunağını tesis ettiği inanç, işte buydu.

* * *

Kendi cinselliğini araştırmak ve kişinin "kimliğinin" bu cinsellikle bağlantılı olduğu tasavvuru, Anaïs Nin'in birçok modernden daha münhasıran ve daha radikal biçimde takip ettiği bir modern takıntıydı. 1960'lı yılların sonlarında ve sonra 1970'li yıllarda bu, onun okurlarının birçoğu için bir timsale dönüştü – ve daha geniş bir anlamda, kelimenin tam anlamıyla kendine dönük bir seyahate çıkmanın popülerleşmekte olan pratiğinin de timsali oldu.

---

30 Alice Walker, "Anaïs Nin, 1903-1977", *Ms.* 5:10 (1977), s. 46.

31 C. Gerald Fraser, "Anaïs Nin, Author Whose Diaries Depicted Intellectual Life, Dead", *The New York Times*, 16.1.1977, s. 28; Martin Weil, "Anais Nin, Author, Diarist, Dies at 73", *The Washington Post*, 16.1.1977 (washingtonpost.com).

Hippilerde, mucize uyuşturucu LSD bu seyahatin kapısını açıyor gibi görünmüştü. Fakat çok geçmeden Hintli gurular, Alman Budistler, Tibetli keşişler, Britanyalı ezoterikler ve onların yanı sıra Avusturyalı bir fizikçi, devrim düşünün bittiği noktada "içe" giden yolu işaret ediyorlardı – bilincin evrene doğru "genişletileceği" yere giden yoldu bu. Dolaşık yollardan, adeta Batı ile Doğu'nun ortasında ve tamamen globalleşmiş olarak, tekil "ben"in yeni tarz teknolojilerini eğeleyen "hümanist" psikologlarla buluştular. Modernliğin rasyonalizmine duyulan inanç ve özneyi dünyaya yerleştiren söylemsel koordinatlar, bu "New Age"de (yeni çağ) çözülmeye başladı. 1975'te Berkeley'de bir filozofun "anything goes"u (her şey olur, hepsi uyar) ilan etmesi, mucize değildi. Hakiki "ben"e dönük bunca gayretin ortasında, özlemin yeni göstereni olan "kimlik"in siyasal enerjilerle dolmaya başlaması da mucize değildi.

"Ben"in bulmacalı resmi

1977 ilkbaharında Frankfurtlu küçük Mârz Yayınevi, daha önce sadece sol radikal *ortamda* bilinen Bernward Vesper'in ardında bıraktığı *Die Reise* (Seyahat) adlı "roman fragmanını" yayımladı.[32] Bunu 1969-1971 yılları arasında yazmıştı; yani eski nişanlısı Gudrun Ensslin yönetiminde RAF'ın oluşumu[33] ile 15 Mayıs 1971'de Hamburg-Eppendorf Üniversitesi'nin psikiyatri kliniğindeki intiharı arasındaki zamanda.

"Seyahat"

Vesper bu roman projesini Mârz editörü Karl Dietrich ("K.D.") Wolff'a 1969 Ağustos'unda yazdığı mektupta, "TRIP"[34] adlı bir "roman denemesi" üzerinde çalıştığını söyleyerek bildirmişti; roman "yirmi dört saatlik bir LSD tribinin deneysel olarak ayrıntılı bir dökümü" olacak, "bu tribin hem dış hem iç seyrini" aktaracaktı. Her ne kadar basının "bir 'solcunun' kitabının *bu şekilde* ortaya çıkmış" olmasının "üzerine atlayacağı" öngörülebilir olsa da, "kendi davranış biçimlerini, yani 'siyaseti' sorgulamak vs. için zamana mesafe almayı" gerekli bir deneme olarak görüyordu.[35]

Salt bir LSD tribinin tasvirinden çok daha kapsamlı ve geniş bir nitelik kazanan *Seyahat* kitabı, Vesper'in ölümünden altı yıl sonra nihayet çıktığında, ye-

32 Bernward Vesper, *Die Reise*, Frankfurt/M., 1977.

33 Bkz. ayrıntılı olarak, Gerd Koenen: *Vesper, Ensslin, Baader: Urszenen des deutschen Terrorismus*, Köln, 2003.

34 Yolculuk; uyuşturucuyla girilen bilinç değişimi deneyimini tanımlamak için de kullanılır – ç.n.

35 "B.V. an Mârz Verlag, 23.8.1969", Bernward Vesper, *Die Reise. Romanessay* (yazarın gözden geçirdiği son baskı), Frankfurt/M., 1981, s. 603 vd. Aşağıda yaptığım alıntılar bu basımdan.

rel gazetelerdeki ilk yorumlarda protestocu kuşağın başarısızlığının bir belgesi olarak nitelendi. Birkaç hafta sonra, dramatik 1977 sonbaharında, bunu ulusal olmayan yayınlar izledi. Gerçi Gudrun Ensslin'in eski hayat yoldaşının ve ortak çocuklarının babasının otobiyografik anlatısına el atmalarının sebebini, günün hadiseleri teşkil ediyordu fakat yine de yorumcular RAF'a sabitlenmeyen bir kıvam tutturdular. *Zeit* gazetesi *Seyahat*'i edebiyatta yılın en önemli neşriyatı fakat aynı zamanda bütün bir kuşağın başarısızlığının belgesi olarak tanımladı; *FAZ* keza "yitik bir kuşak hakkında rapor"dan ve "hiçbir yere varmayan bir seyahat"ten söz ediyor, fakat her şeyden önce kitabın Vesper'in "otantik bir 'ben'e yönelik ümitsiz arayışını" belgelediğini vurguluyordu.[36]

"Otantik" olandan söz etmek, tam o sıralar moda olmaktaydı. Birçok anlama gelebilirdi bu. Her halükârda Vesper romanın başlarında şunu ilan ederken, söz konusu olanın sadece kendisi olduğu doğruydu: "Münhasıran kendimle, kendi hikâyemle ve onu algılama olanaklarımla ilgileniyorum."[37] Onun "roman fragmanı", Bielefeldli edebiyat bilimci Jörg Drews'in *Akzente* dergisinin şubat sayısında Almanca çağdaş literatürde tespit ettiği "yeni öznelliğe" mükemmel uyuyor[38] ve beklenebilir eleştirileri de tahrik ediyordu. Heinrich Böll mesela, Vesper'in "ben"i arayışına "egomani" demişti: Kendi "ben"iyle bu şekilde meşgul olan birisi, toplumu değiştirme iddiasına veda etmiş demekti. Böyle bir "ben" arayışı sorumsuzca değil miydi, "mutlak reddiye" değil miydi, Böll'ün 22 Aralık'ta *Konkret*'te yazdığı gibi?[39] Devrimci solun meselesi kolektif, proletarya, insanlık değil miydi? Kuşkusuz öyleydi, Vesper de devrimci bir kadronun Marksist bir seminer misali zeytinyağı gibi üste çıkan, çömlek gibi tangırdayan gaddar pasajlarında defalarca bunu söylüyordu. Yine de onun için kendi "ben"ini aramak, devrim düşünden çok daha önemliydi. "Burjuvazi," denir, bir yerde alaycı bir şekilde, "asla bir 'ben' geliştiremez, çünkü oturma odasını 'başkaları' için korumak üzere hep mutfakta yer. (...) Günün geri döndürülemez olduğunu kavrama kabiliyetinden tamamen mahrumdur." Velhasıl Vesper, burjuva bir ailenin oğlu olarak, sızım sızım bir kendine acımanın kıyısında duruyordu: "İçine çekildiğimiz bok, işte budur." Fakat eleştirisi "ihtiyaçları tatmin edecek halde olmayan" solu da hedef alıyordu. Vesper, eleştiricilerinin söyleyeceğini baştan kendisi söyleyerek, solun "böylece, kötüsü gelirse, kuşağımızı feda ettiğini" belirtiyordu.[40]

---

36 Peter Mosler, "Bericht über eine verlorene Generation oder: Reise ohne Ankunft. Bernward Vespers Roman", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.10.1977, alıntılayan: Christian Sieg: *Die "engagierte Literatur" und die Religion. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990*, Berlin, Boston, 2017, s. 454.

37 Vesper, *Die Reise*, s. 37.

38 Jörg Drews, "Selbsterfahrung und Neue Subjektivität in der Lyrik", *Akzente* 1 (1977), s. 89-95.

39 Heinrich Böll, "Wohin die Reise gehen kann", *Konkret* 1 (1978) (yayın tarihi 22.12.1977), s. 34.

40 Vesper, *Die Reise*, s. 45.

Bu, kendisinin yakın durduğu devrimci sola kapsamlı bir reddiye idi. Gerçi 1960'ların sonlarındaki protesto hareketi de "öznel etkeni" göz önüne almış; cinselliğin "burjuvaca" bastırılışını kınamış ve kendini kapitalist toplumun davranış normlarına ve performans taleplerine uydurma baskısına isyan etmişti. Herbert Marcuse kapitalist sömürü ile burjuva toplumunda libidinal itkisel enerjilerin bastırılmasının hissedilen paralelliğini, tek bir "baskı" göstereniyle görünüşe göre kesin olarak tanımlamıştı. Bütün nevrotik korkuları, cinsel sorunları ve iletişim ketlenmelerini Batı "kapitalizmde" başarılı bir hayatın imkânsız olmasına bağlayan Berlinli "Komün 2"nin deneyim raporu da, kendi "ben"ine yönelik bu tarz arayışın esasen "toplum eleştirisinin" söylemsel alanında devindiğine açıklık getiriyordu. Bir yandan öğrenci olarak Wilhelm Reich'ın klasik eseri *Die sexuelle Revolution*'u ([Cinsel Devrim] 1966'da başlık böyle konmuştu, 1936'daki ilk çıkışında kitap *Die Sexualität im Kulturkampf* [Kültür Savaşında Cinsellik] adıyla yayımlanmıştı)[41] incelemelerinden ilhamla, fakat diğer yandan "eleştirel ve muhalif psikologların" (1969'da bir kongrede bu adı takınmışlardı) teorik olarak temellendirilmiş konum alışı içinde bireysel mutsuzluk, esasen "baskıcı" bir eğitimin ve onun dolayımıyla "sistemin" ekonomik, toplumsal ve cinsel baskı biçimlerinin sonucu olarak açıklanıyordu.[42] Sol ve alternatif ortamda da çok okunan psikanalist Horst-Eberhard Richter, çok satan kitabı *Die Gruppe*'de (Grup) bu anlamda, "hastalarının" artık kendi tespit ettikleri "kişisel bir bozukluk"tan mustarip olmayıp, kendilerini "bozuk bir iletişim sisteminin uzvu" olarak hissettiklerini bildiriyordu. Kibernetikten ödünç aldığı bu ifade tarzıyla Richter, danışma için başvuranları "hasta bir 'sistem'in" parçası olarak değerlendiriyordu; grup içinde, bireysel "etkileşimlerini" ve böylelikle kendilerini bir miktar iyileştirmeyi ve bu sayede toplumsal değişime de katkıda bulunmayı öğrenebilirlerdi.[43]

Vesper'in de kendi durumunun kısmen böyle olduğuna inanmış olması mümkündür; lakin *Seyahat* başka bir hikâye anlatır. Sürekli çocukluk ve gençlik tarihinin derinliklerine daldığı uzun geri dönüşlerden bir toplumsal değişim reçetesi çıkmaz, aksine her devrimci talep, başka bir söylemin formülvari kalıntılarına dönüşerek solgunlaşır. *Seyahat*, ucu açık sonuyla, geçmişinin hayaletlerinden devrimin de kurtaramadığı bir "ben"e yönelik arayışı belgeleyen bir metin olmuştur. Bu nedenle kişisel "seyahati", Vesper'in açık

41 Wilhelm Reich, *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*, Frankfurt/M. 73.-80. bin. 1977 [*Cinsel Devrim*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, Istanbul, 1995]

42 Maik Tändler, "'Psychoboom'. Therapeutisierungsprozesse in Westdeutschland in den späten 1960er und 1970er Jahren", Sabine Maasen vd. (ed.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den 'langen' Siebzigern*, Bielefeld, 2011, s. 59-94, özell. s. 72-77.

43 Horst-Eberhard Richter, *Die Gruppe. Hoffnung auf einen Weg, sich selbst und andere zu befreien*, Reinbek, 1972, s. 28 vd.

seçik formüle ettiği siyasal özlemlerini de değiştirmişti. Tıpkı Spontiler gibi o da "68" karşısında değişen niyet ve perspektiflerini toksözlülükle ifade ediyordu: "Mesele, özgürlüğü burada başlatmak, yani 'ben'i geliştirmek. Hepsi bu."[44] Verena Stefan da Üçüncü Bölüm'de değindiğimiz feminist çok satarı *Häutungen*'in sonuna bu anlamda şu cümleyi koymuştu: "Kendi hayatımın insanı, benim."[45] İki roman da böylelikle tastamam Alman dili ve edebiyatı uzmanı Jörg Drews'in teşhisine tekabül ediyordu. Drews'e bakılırsa, 1960'lı yılların ortalarından itibaren açılan "siyasal perspektif" "elden çıkmıştı ve kısa süreliğine bir eğilimin ve bir 'büyük grubun' içinde korunup kollandıklarını hissetmiş olan özneler yeniden tek başınalaşmaya fırlatılmışlar"dı. Drews, biraz da mızmızca olan bu gözlemden uzun vadeli bir teşhis türetiyordu: "Lakin bütün sloganların ötesinde gelecek yirmi ila kırk yıl boyunca kesinlikle cebelleşmemiz gerekecek olan tek şey, kendi 'ben'imiz olacak."[46]

Peki ama bu neydi, bir "ben" ne demekti – hele ki yazarak aranacak hatta bulunacak bir ben? 1960'lı yıllardan beri, adlı adınca Julia Kristeva ve Roland Barthes gibi Fransız teorisyenler ve edebiyat bilimcileri, yapısalcılığın ve psikanalizin oluşturduğu daha geniş arkaplana dayanarak, yalnızca öznenin "birliğini" reddetmekle kalmamışlardı, otobiyografik konuşma ve yazmayla kendinin "hakiki" bir imgesini çizmenin mümkün olduğunu da sorguluyorlardı. Fakat sonra yazar ve edebiyat bilimcisi Serge Doubrovsky, 1977'de Paris'te yayımlanan romanı *Fils*'in (Oğul) arka kapağında *autofiction* (özkurgu) kavramını kalıba döktü. Bununla, en azından potansiyel olarak gerçek hadiseleri ve hikâyeleri bağlayan bir ipliğin (*fils*), dilin kuvvetiyle, geriye dönük, anlatısal ve o anlamda kurgusal inşasını kastediyordu. Bu ipliği çekerek *autofiction* ile gerçekten bir hayat anlatısı ortaya çıkıyordu – fakat bir Ariadne ipliği gibi, "bütünsel", "kesintisiz", nerede kaldı ki "otantik" bir "ben"e götürmüyordu bizi.[47]

Vesper kendi otobiyografik yazarlığı itibarıyla şüphesiz o kadar da tefekkür etmiyordu. Ve "roman denemesini" yazışı da (ki bizzat metnin tafsilatlı bir nesnesini teşkil ediyordu), çocukluğuna sık sık geri dönüşleri ile, görünüşe göre epeyce ümitsiz olan kendini-arayışının sadece bir parçası idi. Ayrıca bu "ben" arayışının romanda tarif edilen fakat aynı zamanda "reel" teknikleri vardı: geceleri uzun otomobil sürüşleri, İsviçre'ye ve İtalya'ya seyahatler, ayrıca sık sık *on the road* (yoldayken) olmak üzere, LSD kullanımı. Vesper bütün renkleri ve çarpıtmalarıyla, bütün paranoid kaymaları ve öforik mutluluk dalgalarıyla bu tripleri anlatır. Uyuşturucu ona, babasının Aşağı Saksonya'da-

44 Vesper, *Die Reise*, s. 45.

45 Verena Stefan, *Häutungen*, Münih, 1975, s. 124.

46 Drews, "Selbsterfahrung und Neue Subjektivität", s. 91.

47 Serge Doubrovsky, *Fils*, Paris 1977, arka kapak metni.

ki bir bey çiftliğindeki sert eğitimi altında kitlendiğini hissettiği kendi içine dönük derin idrakler vaat etmiş görünüyordu. Mesela şu pasajda söylediği gibi: "Evet, gayet iyi biliyordum, ben Hitler'dim (...), onun lanet olası varlığı benimkine napalm gibi yapışmıştı, ve ben aslında İnkaların mezarlarını görmek ve Himalaya'nın eteklerinde oturup günün ağarmasını beklemek gibi bambaşka şeylere niyet etsem de, (...) yanan ateşi söndürmeyi denemek zorundayım, fakat hiç de Hitler değil bu, bu benim babam, bu benim çocukluğum, BEN, kendi deneyimlerimim..."[48]

Bu bir kendini idrak miydi, üstelik ancak LSD sayesinde erişilebilen bir idrak mi? Yoksa geriye dönük bu sözlerle ifade edilen trip görüleri, bir nasyonal sosyalist şairin oğlu olarak, Vietnam Savaşı karşıtı olarak ("napalm") ve Hint ve Doğu mistisizminin bir hayranı olarak ona eza veren döneme özgü fantazmaların ve özlemlerin yüzeyini mi yansıtıyordu sadece? Bunu belirlemek zorunda olmaksızın, kısaca neden Vesper'in kendine seyahatinin LSD'yle desteklediği sorusunun peşinden gitmekte fayda var. "Himalaya" referansı da bizi daha meşgul edecek – 1970'li yıllarda kendine seyahatte birçoklarının izlediği bir yol işaretçisi olarak.

Tripler

Bernward Vesper'in kitabını yazdığı dönemde, öncelikle Amerikan *counter culture*'ı (karşı-kültür) fakat aynı zamanda Avrupa hippi ve alternatif ortamları, LSD ile ve Aldous Huxley'in ahir zamanda *counter culture*'da şöhrete ulaşan 1954 tarihli uyuşturucu kitabı *The Doors of Perception*'ının ilhamıyla "algının kapılarını" (Almanca çeviriye bu başlık konmuştu) açma umuduyla adeta dolup taşıyordu. Huxley'in formülüyle vaftiz edilen Kaliforniyalı grup The Doors (Kapılar) 1967'de ilk single albümünde manidar biçimde "Break on Through (To the Other Side)" (Yoldan çıkıyorum / Diğer tarafa) çağrısında bulunuyor; Jimi Hendrix aynı yıl psikodelik "Purple Haze" (Mor Duman) şarkısını söylüyor, Beatles keza 1967'de yayınlanan "Lucy in the Sky with Diamonds" (Lucy Gökyüzünde Elmaslarla) parçalarının basitçe "LSD" anlamına gelmediğini asla ikna edici biçimde açıklayamıyordu.[49] Vesper'in 1969'da otobiyografik romanıyla giriştiği "benlik" deneyini bir LSD tribinin "benlik" deneyiyle birbirine bağlaması, bu bakımdan, K.D. Wolff'un buna editör olarak ilgi göstermesi kadar uzaktı şaşırtıcı olmaktan.

48 Vesper, *Die Reise*, s. 107 (orijinal metinde hepsi italik).

49 Bkz. genel hatlarıyla Russell Duncan, "The Summer of Love and Protest. Transatlantic Counterculture in the 1960s", Grzegorz Kosć vd. (ed.), *The Transatlantic Sixties. Europe and the United States in the Counterculture Decade*, Bielefeld, 2013, s. 144-173; Jakob Tanner, "'The Times They Are A- Changin'. Zur subkulturellen Dynamik der 68er Bewegungen", Ingrid Gilcher-Holtey (ed.), *1968 - vom Ereignis zum Mythos*, Frankfurt/M., 2008, s. 275-296.

Çünkü sahiden bir LSD tribi hippiler için –Vesper mesafeli bir ironiyle kendini de onlara mensup sayıyordu– bir "seyahat" idi. Bu seyahatin hedefi, kendi gündelik gerçekliğini altüst eden kapsamlı bir "bilinç genişletme" ve duyusal algının yükseltilmesi idi; bu algı yükseltmenin aynı zamanda bedensel gerçeklik ile, bu arada bir yandan da "cinsel vecd hali" ile algılanabilir olması gerekiyordu.[50] Eski Harvardlı psikolog olarak psikoaktif maddelerle ilk bilimsel deneyleri yapanlardan biri olan ve LSD "peygamberine" dönüşen Timothy Leary, bu anlamda karşı-kültürel LSD tribini de bir "deney" olarak tanımlıyordu. Bu tribin katkısıyla insan kendi "sinir sistemini kullanmayı" öğrenebilirdi; lakin bu da "idman", "know-how" ve "disiplin" gerektiriyordu. Doğulu meditasyon teknikleri Leary'e sadece emsal ve kılavuz olmakla kalmıyor; aynı zamanda onun tarafından biyokimyasal bilgiye dayanıyor izlenimi veren bir dille psikodelik isyanın yeni tarz melodisine de katıştırılıyordu. LSD tüketicisi, Leary'e bakılırsa, özenle seçilmiş bir "setting" (ayarlama) içinde bedenleri ve duyguları (yani "set"i) tribe uydurmalıydı, böylece bu anlamda "bilinçli" bir şekilde bir "seyahate" çıkacaklardı. Bu seyahat, bilinci "geliştirmekle" kalmayacak, seyyahların "kendi DNA'sıyla hücresel düzlemde bağlantı kurmasını" sağlayacak, bu da sonuçta "değişmiş bir insan ve değişmiş bir hayat hâsıl edecek" idi – bu da en nihayet siyasal, hatta toplumu değiştiren bir etki yaratabilecekti.[51]

Counter culture böylesi vaatleri çok ciddiye aldı. Mesela İsviçre'de sistem dışına çıkan "Bärglütli" grubu ("Dağlılar"), Leary'nin *Psikodelik Deneyimler Elkitabı*'ndan (altbaşlığında belirtildiği gibi *Tibet Ölüler Kitabı'nın Kılavuzluğunda*) el alarak, 1970'li yılların başlarında Valius Alpleri'nin tepelerinde "kutsal" bir esrar ve LSD tüketimi ile "sezgisel bilinç kuvvetlerini" geliştirmeye çalışıyor, böylece "(kendi) yaratıcı enerjilerinin kaynaklarıyla, beşeri bilginin, dinselliğin ve yaratıcılığın kaynaklarıyla yeniden irtibat kurmayı" hedefliyorlardı.[52] Tek örnek onlar değildi. Henüz 1950'li yıllarda ABD'de LSD araştırmacıları, Baselli kimya holdingi Sandoz tarafından 1949'da kullanıma sunulan bu maddenin algıyı genişletip genişletmediği ve yaratıcılığı geliştirip geliştirmediği so-

50 Bkz. Florian Schleking, "Drogen, Selbst, Gefühl. Psychedelischer Drogenkonsum in der Bundesrepublik Deutschland um 1970", Pascal Eitler, Jens Elberfeld (ed.), *Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung, Politisierung, Emotionalisierung*, Bielefeld, 2015, s. 293-326, alıntı s. 296, 321; bkz. ayrıca şu erken tarihli kültür tarihi ve etnografi incelemesi: Rudolf Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Stuttgart, 1966.

51 Timothy Leary, alıntı Schleking, "Drogen, Selbst, Gefühl", s. 299 keza s. 301, 303; bkz. aynı yazar, *The Politics of Ecstasy*, Londra, 1970, s. 281-284 (orijinal yayın Boston, 1966); bkz. aynı yazar, Ralph Metzner, Richard Alpert, *Psychedelische Erfahrungen. Ein Handbuch nach Weisungen des Tibetanischen Totenbuches*, Weilheim, 1970.

52 "Bärglütli-Manifest", 1972, alıntılayan Stefan Bittner, "Die romantische Wende nach 1968. Das Beispiel der Schweizer Aussteiger-Gruppierung Bärglütli", Janick Marina Schaufelbuehl (ed.), *1968-1978, ein bewegtes Jahrzent in der Schweiz/1968-1978, une décennie mouvementée en Suisse*, Zürih, 2009, s. 237-247, alıntılar s. 237 vd.; bkz. Leary vd., *Psychedelische Erfahrungen*.

rusunu soruyorlardı (bu, esas itibarıyla, yazarların Romantizm'den beri muhtelif uyuşturucularla kendi üzerlerinde yaptıkları deneylerle iskandil attıkları eski bir soruydu).[53] Huxley'in *Algıların Kapıları*'nı kısa süre önce okumuş olan Anaïs Nin, 1955 sonbaharında, psikiyatrların –tesadüfi olmayan bir biçimde– Hinduist tanrıların resimlerini duvara astıkları böyle bir deneye katılmıştı. Nin "seyahatini" günlüğünde tafsilatıyla anlatmış, mamafih sonradan bu sözümona "bilinmeyen dünyaya" sahiden "sadece gerçekliğin kimyasal değişimiyle mi adım atılabileceğini" sormuştu. Epeyce aydınlanmış ve adeta medya teorisiyle teçhiz olmuş olarak, deneysel tribinde gördüğü "çoğu (LSD) imgelerinin kökenini" "ya kendi eserlerinde ya da başka yazarların eserlerinde bulduğunu" tespit ediyor ve bunu metin örnekleriyle de kanıtlıyordu. Kısacası, pek etkilenmemişti. Sanatçı olarak bilinçdışı imge dünyalarına girebilenin, zaten LSD'ye ihtiyacı yoktu.[54] Başka bazıları, daha öforik tepkiler verdiler. Bilhassa ünlü olan bir tek örnek verecek olursak: 1975'te Michel Foucault Kaliforniya'da bulunduğu sırada Death Valley'de bir LSD tribine takılmıştı. Bundan kısa bir süre sonra bir mektubunda, "uyuşturucuların iktidarın, emeğin, tüketimin, sınırlanmanın fiziğinden bir kopuş" olduğunu söylüyor, hatta Death Valley'deki tribi "hayatındaki en önemli deneyimlerinden biri" olarak tanımlıyordu.[55]

Lakin LSD'yi bilinci genişleten ve toplumu değiştiren bir anahtar olarak gören karşı-kültürcü ve kısmen de Oryantalleştirilmiş düş, fazla uzun ömürlü olmadı.[56] Kaliforniya'da *acid*'in toplumu ve benliği değiştiren mucize madde olduğu inancına sıkı sıkıya bağlı olan kır komünleri hareketi, aşağı yukarı 1973'ten itibaren derin ve yakında anlaşılacağı gibi nihai bir krize girdi.[57] "Bârglütli" grubu da düzenlediği üç yaz kampının ardından 1973'te hayal kırıklığı içinde dağıldı ve Vesper'in *Seyahat*'i yayımlandığında LSD'nin tetiklediği "bilinç genişlemesi" artık pek az insanın inandığı kof bir vaat haline

---

53 Bkz. Jeannie Moser, "Das experimentalisierte Selbst und seine Schreibweisen", Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch, Ulrich Bröckling (ed.), *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Wiesbaden, 2019, s. 353-366.

54 Anaïs Nin, *Die Tagebücher der Anaïs Nin, 1931-1974*, cilt 5: *1947-1955*, Münih, 1978, s. 364-373; bkz. Moser, "Das experimentalisierte Selbst und seine Schreibweisen", s. 359.

55 İlk mektup alıntısı Foucault'nun yaşamının "kronolojisi" içinde yer alır; aynı yazar, *Schriften. Dits et Écrits, Band I: 1954-1969*, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald, katkıda bulunan Jacques Lagrange, Frankfurt/M., 2001, s. 73; Foucault'yla beraber Death Valley'de [Ölüm Vadisi] bulunan tarihçi Simeon Wade'e yollanan, Foucault'nun "en önemli deneyime" değindiği mektuplar yayına hazırlanmamıştır, fakat o kısım şurada zikredilir: Heather Dundas, "Foreword", Simeon Wade, *Foucault in California [A True Story - Wherein the Great French Philosopher Drops Acid in the Valley of Death]*, Berkeley, 2019, s. vii-xviii, alıntı s. xvi (14 Mayıs 1975 tarihli mektup).

56 Bkz. Schlecking, "Drogen, Selbst, Gefühl", s. 303-331, bkz. ayrıca Magaly Tornay, "Wechselwirkungen und Grenzziehungen zwischen halluzinogenen Drogen und psychoaktiven Medikamenten in der Nachkriegszeit", Feustel vd. (ed.), *Handbuch Drogen*, s. 93-104.

57 Bkz. ayrıca Fred Turner, *From Counterculture to Cybercultre. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, Londra, 2006, s. 118-128.

gelmiş bulunuyordu (tabii bu tüketimin sona erdiği anlamına gelmiyordu). Fakat LSD'ye duyulan bilimsel ilgi de (ve gizli servislerin ve orduların ilgisi de), keza uyuşturucu hakkındaki yaygın uyarılar da bariz şekilde tavsadı. Gerek Almanca gerek İngilizce konuşulan dünyada LSD'nin gündemleşmesinin dimdik yükselen ve kısa süren konjonktürü zirvesine 1971 yılında erişmiş, arkasından aynı ölçüde kısa sürede gerilemişti.

Şimdi çok başka bir uyuşturucu bütün dikkatleri üstüne çekiyordu. 1977 Mayıs'ı sonunda, Vesper'in *Seyahat*'inin yayımlanmasından kısa süre sonra, *Spiegel* dramatik (ve dramatikleştirici) bir kapak dosyasında, "eroinin iki yıldır Batı Almanya'da bir numaralı uyuşturucu sorunu haline geldiğini" ve "torbacı sayısının son beş yılda on iki katına çıktığını" bildirdi; resmî makamlar "torbacı" sayısını yuvarlak hesap 25 bin olarak veriyor ve yıl sonuna kadar 500 kişinin öleceğini tahmin ediyorlardı.[58] LSD'nin aksine eroin –*Spiegel*'e göre "1970'li yılların başlarında Almanya ortamında hâlâ egzotik" sayılıyordu– saatler süren bir trip, halüsinatif renkli uzamlara "seyahat" ve ruhani, hatta dinsel deneyimler sunmuyordu. Eroin tüketicileri pek de kendi "ben"lerinin değil, kısa bir vecd hali ile rahatlama halinin, ama aynı zamanda lâkaytlık ve unutma hislerinin arayışındaydılar. Ta ki "ben"in çözülmesine ve ölüm özlemine kadar – Lou Reed'in Velvet Underground grubuyla "Heroin" (Eroin, 1967) şarkısında ikrar ettiği gibi ("I'm gonna to try to nullify my life / (...) I'm closing in on death").[59] Bunun sebebi sadece maddenin kendisi değildi. Eroin, her şeyden önce tüketimini birçokları için tehlikeli hale getiren ve kullananları "junkies"e (bağımlılar) dönüştüren yasal, polisiye, toplumsal ve hijyenik koşullardan ötürü bir "uyuşturucu sorunu" haline geldi.[60] Alışverişi illegal yürütülen, dozajının ayarlanması zor olan ve yasaklı koşullarda tüketilen madde genellikle arıtılmamış ve birçok kişi tarafından paylaşılan iğneler de pis olduğundan, "E" onlar için bir ölüm tribine dönüştü; bu koşullar altında ölen bağımlıların sayısı, *Spiegel*'in bildirdiğine göre, Batı Almanya'da 1972'den beri beş katına çıkmıştı.

Başka deyişle: "Anlam"ın, "ruhani deneyim"in veya kendi "ben"inin arayışında olanlar için eroin, bilhassa cezbedici bir yol değildi (fakat birçokları için yine de tehlikeli bir tuzaktı). Bu nedenle alternatif ortamda haşhaş ("shit" [kafa yapan]) ve marihuana ("ot") gibi kenevir ürünlerinin tüketimi, muhtemelen uzak ara bütün diğer maddelerin önündeydi. Mamafih onların psikodelik etkileri sınırlıydı. Bu nedenle *Scene*'de psilocybin içeren mantarlar ("magic mushrooms" [sihirli mantarlar]) da tüketiliyor, ancak bunlar da

58 "Heroin-Welle: Mord auf Raten", *Der Spiegel*, Nr. 23, 30.5.1977, s. 184.

59 [Hayatımı sıfırlamaya çalışacağım / Ölüme yaklaşıyorum] The Velvet Underground, "Heroin", *The Velvet Underground & Nico*, Verve, 1967.

60 Michael de Ridder, *HeroinVom Arzneimittel zur Droge*, Frankfurt/M., 2000, özell. s. 166-179.

halüsinojen olmakla beraber görünen o ki LSD ile mukayese edilebilir bir rol oynayamıyordu.

Bu nedenle basit bir soru sorabiliriz: 1970'lerin başlarında hangi "benlik" teknolojileri, "hippilerin ana maddesi" olan LSD'yi[61] ikame etmeye başlayıp "ben"in sözümona evrensel anahtarı işlevini kazanmış veya daha yaygın bir etki yaratmıştı? Batı toplumlarının karman çorman olan ve hiç de dar olmayan kenarlarındaki "benlik" arayışının başka hangi biçimlerinin, hangi "uyuşturucusuz mutluluk teknikleri"nin arzı söz konusu idi?[62] Ben arayışının esas itibarıyla birbirlerine değişik biçimlerde dolanan üç biçimi vardı: Ezoterik "New Age" ruhaniliği, Doğulu benlik tekniklerinin alımlanması ve Batı'daki "psiko-patlama"nın, "yeni bir evrenin büyük patlaması"nın tıklım tıklım mucizelerle dolu torbası.[63]

Ezoterizm, ruhani globalleşme ve psiko-patlama

1970'in yaz sonlarında bir gün, o sıralar Stanford Üniversitesi'nde doğrusal yüksek enerji hızlandırıcıları üzerine araştırmalar yürütmekte olan 31 yaşındaki Avusturyalı fizikçi Fritjof Capra, Kaliforniya'da deniz kıyısında otururken, bir hayal görmüştü: "Dalgaların nasıl yuvarlandığını gördüm ve nefesimin ritmini hissederken, birdenbire çevremi devasa bir kozmik dansın parçası olarak idrak ettim. (...) Basbayağı, uzaydan çağlayanlar halinde enerjinin indiğini ve parçacıklarının ritmik bir şekilde oluştuğunu ve berhava olduğunu 'gördüm.' Elementlerin ve kendi bedenimin atomlarını bu kozmik enerji dansının bir parçası olarak 'gördüm'; onun ritmini hissettim ve onun sesini 'işittim' ve o an bildim ki, Şiva'nın dansıydı bu, Hinduların taptığı dansçılar tanrısının dansıydı."[64]

Bu sözler gerçi belirgin biçimde Leary'i andırıyordu. O, *The Politics of Ecstasy* (Ekstazi/Vecd Siyaseti) adlı çok okunan metin derlemesinde, doğa bilimsel olanı, psikolojik olanı ve mistik olanı karıştırıp yoğuran tipik diliyle, "bilinç"in, "bir yapı tarafından kodu çözülen enerjinin alımlanması" olduğunu ileri sürmüştü; "büyük LSD dozları" alarak, "bilinç"in (*consciousness*) en yüksek, "solar (güneşsel)" düzleminde "hücrelerin moleküler yapıları arasındaki enerji dönüşümleri algıyı (*awareness*) tetikleyebilirdi."[65] Fakat Cap-

61 Moser, "Das experimentalisierte Selbst und seine Schreibweisen", s. 360.

62 Robert Maurin, *Die Techniken des Glücks. Autogenes Training, Biofeedback, Yoga, Gruppendynamik, Psychodrama, Wachtraum, Meditation, Zen*, Münih, 1977, S. 43 (orijinali: *Les techniques du bonheure*, Paris 1976).

63 George R. Bach, Haja Molter, *Psychoboom. Wege und Abwege moderner Psychotherapie*, Düsseldorf 1976; Alexander Hesse, Stefan Senne, *Genealogie der Selbstführung*, Bielefeld 2019, s. 286.

64 Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik, ein zeitgemäßes Weltbild*, Münih, 1977, s. 7 (Orijinali: *The Tao of Physics*, Londra, 1975).

65 Leary, *The Politics of Ecstasy*, s. 278 vd. (yazarın çevirisi).

ra'nın LSD'yle işi yoktu; "kuvvet verici bitkilerin" (tırnakları o koymuştu – herhalde halüsinojen mantarları veya kaktüsleri kastediyordu) başlangıçta ona çıktığı "yol"da yardımı dokunduğundan ve "düşüncelerin nasıl serbestçe akabileceğini, zihinsel kavrayışların kendiliğinden oluşuverdiğini ve bilincin derinliklerinden zahmetsizce yükselip çıkabildiğini" gösterdiğinden, sadece geçerken, kısaca bahsediyordu. Kıyıdayken Şiva'nın dansını görmesini sağlayanın da yine "kuvvet verici bitkiler" mi olduğu, kendisine ait bir sırdı.

Kuantum fiziği ve New Age ruhaliniliği

En azından Capra'nın bu yaşantısından hareketle yazdığı *The Tao of Physics* (Fiziğin Tao'su) (1975) kitabı –Almancası 1977'de *Der kosmische Reigen* (Kozmik Dans) başlığıyla yayımlandı–, uyuşturucu deneylerinin propagandasını yapmıyordu. Capra daha ziyade "Batılı" nükleer ve kuantum fiziği ile "Doğu"nun bilgelikleri arasında, yani Budizmde, Taoculukta ve Hinduizmde ortak olan bazı mistik "idrakler" arasında derin bir akrabalık olduğuna dair "çağa uygun" mesajı ilan ediyordu.[66] *Fiziğin Tao'su* bir Heisenberg alıntısıyla başlar ("düşünmenin iki farklı tarzı" karşılaştığında aralarında "hakiki bir etkileşimin vuku bulabileceği"ne dair) ve "modern fiziğin ana teorilerinin ve modellerinin, Doğu mistisizminin görüşleri ile tamamen uyumlu bir dünya görüşüne vardığı" tezi ile zirvesine ulaşır. Bilim gerçi "mekanik" dünyayı anlamak için gereklidir, fakat aynı zamanda "fazla rasyonel, fazla erkek ve saldırgandır." "Nükleer ve atom-altı alandaki" ve bilhassa kuantum fiziğindeki en yeni bilgiler ise, Doğulu mistiklerin bilgisine benzer" bir yöne işaret ediyordur. Nasıl fizikçiler "bütün şeylerin ve olayların birliğinin" bilincinde iseler, mistisizm de "evrendeki bütün fenomenleri bölünmez bir uyumlu bütünün entegral bileşenleri olarak" görüyor; insanın içsel, bedensel ve zihinsel "gerçekliğinin" dünyanın "dışsal gerçekliği" ile "özdeş" olduğunu öğretiyordur.[67]

Capra'nın muazzam bilgili bir etki uyandıran değerlendirmeleri ses getirdi. Üstelik yalnızca ne modern fiziğe ne Asya dinlerinin düşünce sistemlerine aşina olan sayısız okur arasında değil, American Institute of Physics'in (Amerikan Fizik Enstitüsü - AIP) yayın organı *Physics Today*'de de. Kitap, "fizikte zorunlu bir paradigma değişimi" yolunda "bir öncü çalışma" idi dergiye göre. Her ne kadar Capra "abartılı heyecanı ile her yerde paralellikler görüyor, birbirinden epeyce farklı gerçeklik düzlemleri arasında mukayeseler yapıyor" olsa da, kuantum fiziğinin, maddenin "enerjiyle ilgili olasılık kalıplarından" oluştuğuna dair görüşü, Hinduların Şiva'nın dansıyla sembolize ettikleri ha-

66 Capra, *Der kosmische Reigen*, s. 8, 306.

67 *A.g.y.*, s. 303-307; bkz. Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 21995, s. 421-467.

reketlere "dikkat çekici derecede benzediği" tezi eleştirmenleri ikna etmişti.[68] Temmuzda *Washington Post* adeta bütün uzman olmayanları temsilen, gayet patavatsızca Capra'yı idraklerine ulaştıranın acaba "belki de uyuşturucular" mı olduğunu sordu gerçi; fakat onun "bütünsel dünya görüşünün" modern bilimin uzak ara en önemli neticesi olduğunun anlaşılacağı yönündeki cüretkâr iddiasına hiçbir eleştiri getirmedi.[69] Capra'nın çok farklı anlamlandırma ve dünyayı açıklama sistemleri arasında kurduğu zıtları birleştirici denge, mucizevi bir şekilde, çağın büyük sorularına cevap getiriyor gibi görünüyordu. Tam da bizzat *Physics Today*'de bile söylendiği gibi, "modern bilimin ruhsuzluğuna", onun "soyut, rasyonel dünya görüşüne" ve bunun çevre felaketine yol açtığına yönelik yaygın eleştiri, birçok insanı yüzünü "Doğu mistisizmine ve okültizmin muhtelif biçimlerine çevirmeye" yol açmamış mıydı – aralarında "en iyi öğrencilerimizin bazıları da" olmak üzere? Bu nedenle Capra *Physics Today*'in imdadına Hızır gibi yetişmişti. "Bilim" ile "duygu yönelimli mistisizm" arasındaki çelişkinin aşılabileceğini gösteriyordu o.

İyi de, bu yeni "dünya imgesi" arayışının "ben"i arayışla ne alakası vardı? Capra'nın kitabı Batılı yalnız ruhlara psikolojik danışmanlık sunmuyor; fakat özne için bedeninin müteşekkil olduğu "atomlar" ile "evrenin" sonsuz genişliklerinin ortasında bir yerde imtiyazlı bir söylemsel mekân inşa ediyordu. Bu merkezde yerleşik bulunan "bilinç", Capra'ya göre, kendisini "evrenin entegral bir parçası olarak" kavrayabilirdi, çünkü "içimizde" evren, "kendi kendinin bilincine varmasını sağlayan biçimler geliştirme kabiliyetini" tekrar tekrar gösteriyordu.[70] Ne demekti bu? Capra açıklama için kuantum fiziğinin, deney esnasında gözlenen durumun gözlemciden ve deneyin kurgusundan ayrılamayacağına dair epistemolojik kavrayışına atıfta bulunuyordu. Veya, buradan epeyce spekülatif biçimde, gözlenenin ve son kertede doğanın bütününün "bilinç"ten ayrıştırılamayacağı sonucunu türetiyordu.[71] Bu, uzman olmayanlar için gerçi ne tam olarak kavranabilir ne sınanabilir bir argümandı, fakat manalı imaları vardı. Zaten *Fiziğin Tao'su*'nu bu kadar çekici kılan ve hızla bütün dünyada popüler olmasını sağlayan da her şeyden önce, bu argümandan türetilen, "bilinç" ile "evren"in bir şekilde reel olarak eklemlenmesi tasavvuru idi. Her halükârda bu yeni özne konumu teklifi, aşırı rasyonel ve soğuk hissedilen bir dünya, kendi bedenleri ve ruhani ihtiyaçları arasındaki geniş uzamda kendi benliklerini aramakta olan herkes için; henüz hippi müzikali "Hair"de (1967) yaklaşan "Age of Aquarius"u yani bir astrolojik spekülasyona göre "kova burcu çağı"nı şarkılarla kutlayan ve 1970'li yıllarda "New

68 V.N. Mansfield, "Rez. zu 'The Tao of Physics'", *Physics Today* 29 (1976), s. 56.

69 Karen De Witt, "A Physicist's 'Tao'", *The Washington Post*, 9.7.1977 (washingtonpost.com).

70 Capra, *Der kosmische Reigen*, s. 301.

71 Bkz. ayrıca Bochinger, *New Age*, s. 430 vd.

Age" etiketiyle Doğu mistisizmine, ruhani aydınlanmaya ve kişisel değişime yönelik özlemleri bir araya getiren altkültürel akıma gayet iyi oturuyordu.

"New Age" deyimini ilk ortaya atan, 1804'te, İngiliz şair ve doğa mistiği William Blake olmuştu; deyim henüz 19. yüzyıl sonlarında yeni din vaizleri, okült peygamberler ve teozofik gelenek tarafından kullanıldı. Fakat bu deyimin ötesinde de, ezoterik ve okült öğretiler en geç 1900 yılından beri muhtelif kültürel ve siyasal ortamları etkilediler: Binyılcılık nefesi üflenmiş Britanyalı sosyalistlerden Alman hayat tarzı reformcularına ve antropozoflarına, oradan nasyonal sosyalizmin arifesindeki veya yakınındaki yeni-pagan ırkçı harekete kadar. Ama adıyla sanıyla –ve çok büyük etki yaratarak– Carl Gustav Jung gibi psikologlar veya Anaïs Nin'in bağlantıda olduğu psikanalizciler de bu geleneğin çerçevesi içinde hareket ediyorlardı veya en azından onunla temastan kaçınmıyorlardı.

Bu ezoterik, okült ve teozofik akım, küçük çemberlerle sınırlı kalsa bile birçok biçimde 1960'larda ABD'de ve Büyük Britanya'da oluşmakta olan gençlik kültürüne ve karşı-kültüre de ilham verdi. Bu ilhamın aracılığını, mimar ve ütopyacı Buckminster Fuller'in holistik teorileri, Beat şairleri Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William S. Burroughs ve Britanyalı satanist, uyuşturucu ve seks mistiği Aleister Crowley yapıyorlardı. 1960'lı yıllarda gençlik hareketinin ve müzik endüstrisinin de etkisiyle popülerleşen daha eski karşıkültür dekor parçalarının heterojen bir karışımı söz konusuydu. Kova burcu mistisizminin yumuşak ama açık biçimde modern öncesi veya veya anti-modern anlam kümeleri veya J.R.R. Tolkien'in birdenbire çok okunur hale gelen romanlarındaki fantezi âlemleri hippilere halüsinojen uyuşturucu deneyimleri ve doğa özlemlerine dair tasavvur ufukları için bir çerçeve sunuyordu. Aynı zamanda daha karanlık, okült ve satanist akımlar da *counter culture*'a ve rock müziğe nüfuz ettiler. Bu, Rolling Stones'un hit parçası "Sympathy for the Devil"da (Şeytana Sempati, 1968) daha oyuncul biçimde gösteriyordu kendini, Chicagolu grup Coven'in ve ondan ilham alan Britanyalı grup Black Sabbath'ın, keza daha sonraki birçok black, death veya doom metal gruplarının satanizminde ise daha ciddi (bunlar eski "çicek çocuklarının" "dostane" New Age'i ile her türlü bağı arkalarında bırakmışlardı). Fakat bunu bir kenara bırakırsak, "New Age" deyimi 1970'li yıllardan itibaren envai çeşit toplumsal muhiti, dünya görüşü akımını, kültürel kalıbı yeni bir tarzda birleştiren geniş bir üst kavram halini aldı.[72]

72 Bkz. genel bir bakış için Nicholas Campion, *The New Age in the Modern West. Counterculture, Utopia and Prophecy from the Late Eighteenth Century to the Present Day*, Londra, 2016, s. 71-120; Bochinger, "New Age und moderne Religionen", s. 105-137; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Malden, 2005; Olaf Hammer, "The New Age", Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, New York, 2016, s. 344-355; Pascal Eitler, "'Alternatif' Religion. Su-

New Age'in en bilinen peygamberlerinden biri, 1970'ten itibaren birkaç yılını İskoçya'daki "Findhorn cemaatinde" geçirmiş olan Amerikalı David Spangler'dı; anlatılanlara bakılırsa orada "yeni çağın" bir hac yerine dönüşen olağanüstü bereketli bahçenin bakımını periler ve elfler yapıyordu. Spangler'ın dünya imgesinde de "bilinç" ile "evren" arasındaki bağıntının kurucu bir rolü vardı ve 1976'da yayımlanan kitabı *Revelation - The Birth of a New Age*'de (Vahiy - Yeni Çağın Doğuşu) gerçekliği "gözleyen ile gözlenen nesnenin ortak katkısının bir yaratımı veya ürünü" diye tanımlarken o da kuantum fiziğine atıfta bulunuyordu. "Algı," diyordu Spangler, "ne gördüğümüzü ve dolayısıyla bizi değiştiriyor" idi – evet, gerçeklik "kesintisiz olarak bizim de iştirakimizle yaratılıyor"du. Spangler'e göre bunun anlamı şuydu: "Dünya, bizim istediğimiz kadar sert veya onu bedenleştirebildiğimiz oranda açık, akışkan ve esnektir."[73] Alternatif gerçeklikler sadece teorik olarak düşünülebilir olmakla kalmıyordu, neredeyse sadece onları tasavvur etme veya "bedenleştirme" kabiliyetimize tabi idiler.

Bu düstur altında --din sosyoloğu Roy Wallis bir "epistemolojik bireycilikten" söz eder--[74] her şey düşünülebilir görünüyordu, her şey birbiriyle bağlantılıydı, her şey birbirine tercüme edilebilirdi ve bu psiko-kozmolojik "dünyalar" bireysel olarak da formatlanabilirdi. "'Bilinç' ve 'psikoloji'," diyordu David Spangler, "evrenin gelişmesini yöneten ve şekillendiren süreçlerden, güçlerden, ilkelerden ve yasalardan" ayrılamazdı; madde ile ruh, bilinç ile evren "tek bir *yaşamın* ifadesi" olarak görünüyorlardı.[75] Birçok çeşitlemesi ve biçimiyle zuhur eden bu düşünsel figür, tüm bir ezoterik iman tasavvurları spektrumunu birleştiriyordu. 70 yaşını aşkın bir Britanyalı soylu ve teozof olan Sir George Trevelyan, tam da o sıralar yayımlanan ve New Age söylemlerine eklemlenen kitabı *Vision of the Aquarian Age*'de (Kova Burcu Çağının Vizyonu), tüm evrenin "capcanlı ve bir zihnin, bir tür zekânın eseri" olduğunu ilan ediyordu. "Bütün dışsal biçimlerin arkasında," diyordu Trevelyan, "mutlak bilincin zaman ötesi krallığı" uzanıyordu; "mutlak oluşun ve yaratıcı zekânın ülkesi" idi bu, orayı "içe baktığınızda ve bu sayede gitgide kendini genişleten bilincin kürelerini katettiğinizde" keşfederdiniz.[76]

---

bjektivierungspraktiken und Politisierungsstrategien im 'New Age' (Westdeutschland 1970-1990)", Sven Reichardt, Detlef Siegfried (ed.), *Das alternatif Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa* 1968-1983, Göttingen, 2010, s. 335-352.

73 David Spangler, *New Age. Die Geburt eines neuen Zeitalters*, Frankfurt/M., 1978, s. 30 vd. (Orig.: *Revelation. The Birth of a New Age*, Forres, 1976).

74 Roy Wallis, *Salvation and Protest. Studies of Social and Religious Movements*, Londra, 1979, s. 45.

75 Spangler, *New Age*, s. 32.

76 George Trevelyan, *A Vision of the Aquarian Age. The Emerging Spiritual World View*, 1977, https://www.sirgeorgetrevelyan.org.uk/Vision.html (erişim 23.6.2020).

"İçe" bakış böylece "evrene" bakış oluyor, "bilinç" de orada kendini idrak ediyordu. Bu ayna figürü Trevelyan'ın ezoterik bir yeni icadı değil, 1977 civarında envai çeşidiyle ve yeni neşriyatıyla kitap piyasasında hayli yaygın olan bir Doğu bilgeliği ithalatı idi. Sözgelimi Tibetli ruhani üstad Lama Anagarika Govinda'ya bakılırsa "bedenimizin işlevleri, yavaş yavaş gelişerek ve içimizde bilince ererek, evrenin işlevlerine ve yasalarına tekabül eder" hale gelecekti.[77] *Der Pfad der Meditation* (Meditasyon Yolu) eserinde bütün büyük dünya dinlerini birleştiren bir meditasyon öğretisi ortaya atan Alman Sufi mistiği Inge von Wedemeyer, yine gayet doğal bir tavırla kozmik varoluştan bilince varıyor, oradan da tekrar geri dönüyordu.[78] Tantra öğretisinin çok sayıda resimle süslenmiş, kültür tarihi bakımından iddialı anlatımına göre, sırf cinsel çekim tecrübesi bile, "benlikle dünyanın, aynı gerçekliğin sadece birbirlerini tamamlayan veçheleri oldukları" anlamına geliyordu.[79]

Bedeni ve/veya bilinci "evren"le yahut "kâinat"la bağlantılandıran böylesi yaygın bütüncül düşünsel figürler yanında, "New Age" kavramını açıkça sahiplenenlerde, "insanlığın" bir "yeni çağa" girmekte olduğu beklentisi, en önemli iman unsurlarından birisiydi. Bu beklenti birçok anlama gelebilirdi. İster, iki bin yıla yakındır hüküm sürmekte olan Hıristiyanlık çağının –"balık burcu çağı"– yerini şimdi "kova burcu çağında" ruhaniliğin yeni bir biçiminin alacağı ve Doğulu meditasyon teknikleri sayesinde dünya çapında barış ve mutluluğu sağlayacağı beklentisi olsun; ister, İsa, Krişna veya İmam Mehdi gibi bir "dünyalar öğretmeni"nin geri döneceği beklentisi;[80] veya isterse, "insanlığın", tıpkı zamanında hayvandan insana evrimsel geçişte olduğu gibi, "enformasyon" toplumuyla daha yüksek bir "manevi" aşamaya evrimci geçişini gerçekleştireceği beklentisi. Kısa fakat dikkate değer bir tarihçilik kariyerinin ardından New Age'in en etkili yazarlarından ve (New York'taki Lindisfarne Association'un kurucusu olarak) en gayretkeş örgütçülerinden biri olan William I. Thompson mesela, "insanileştirme" evresinin artık sona erdiğinden ve bir "yeni kozmik insan"ın –bu birçok ezoteriğin standart formülüydü–, gelişeceğinden emindi. Bu yeni insan, Apollo'nun yakında durdurulan ay seferlerini "güneşin nefesiyle" çalışan yeni uzay gemileriyle tekrar başlatacak, uzayın ıraklarını keşfedecek ve orada tanrıyla karşılaşacaktı.[81]

---

77 Lama Anagarika Govinda, *Schöpferische Meditation und multidimensionales Bewußtsein*, Freiburg i. Br., 1977, s. 139.

78 Inge von Wedemeyer, *Der Pfad der Meditation im Spiegel einer universalen Kunst*, Freiburg i. Br., 1977, s. 35, 71.

79 Philip S. Rawson, *Tantra. Der indische Kult der Ekstase*, Münih, 1974 (Orijinali: *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*, Londra, 1973).

80 Bkz. Hans-Peter Hasenfratz, "New Age-Religion im Zeichen des Wassermanns", *Saeculum* 39 (1988), s. 369-380, özell. s. 373.

81 William I. Thompson, *Am Tor der Zukunft - Raumzeitpassagen. Eine Studie über die neue plane-*

Thompson tabii böyle ırakları düşünen tek kişi değildi. George Lucas'ın 25 Mayıs 1977'de ilk gösterimi yapılan sinemasal uzay destanı "Star Wars"ta (Yıldız Savaşları), yeryüzünün eski sakinlerinden muhtelif gruplar zaten çoktandır uzak galaksilerde yaşmaktaydılar. Gerçi tanrıya rastlamamışlardı fakat her an ruhani güçleri hesaba katmak durumundaydılar. Bilge "Jedi şövalyelerinin" önderlik ettiği "asiler"in "imparatorluğa" ve "gücün karanlık tarafına" kafa tutabilmeleri, kendi içlerindeki "kozmik" güce güvenmeleri sayesindeydi. Jedi şövalyesi Obi-Wan Kenobi'nin açıkladığı üzere, *the force* (güç, esas güç) "bütün canlı şeylerin oluşturduğu bir enerji alanı" idi, "bizi çevreliyor ve bize nüfuz ediyor, galaksiyi bir arada tutuyor" idi. Yarı dinî "May the force be with you!" (Güç seninle olsun) deyişi, bu nedenle filmin kilit cümlesiydi – kendi içindeki bu kozmik gücü bulma ve kendini ona emanet etme çağrısı da onun pek örtülü olmayan ezoterik mesajı.[82]

Erich von Däniken gibi popüler yazarların kitapları da destan olarak tasnif edilmese de aynı şekilde destansıydı. Von Däniken, "tanrıların" bir zamanlar "ziyaretçi" olarak dünyada bulunmuş olduklarını kanıtlayabileceğine inanıyordu; "biz" uzaylılar olarak onlarla tekrar temas kurabilirdik veya "bizi" UFO'larla[83] yeniden ziyaret edebilirlerdi.[84] Bu minvalde, 1974'te Fransız otomobil yarışçısı, şarkıcı ve gazeteci Claude Vorilhon, artık "Raël" adını kullanarak etrafında hızla büyüyen bir takipçi kitlesi toplarken, *Le livre que dit la vérité* ("Hakikati Söyleyen Kitap") başlıklı kitabında, 1973 Aralık'ında Clermont-Ferrand yakınlarında bir UFO'nun inişini gördüğünü anlattı. Bir uzaylı onu uzay gemisine almış ve insanlığın dünya dışı varlıklar tarafından genetik deneyler yoluyla yapay olarak imal edilmiş olduğuna dair sırrı kendisine açmıştı.[85] Karşılaşmanın, tıpkı Steven Spielberg'ün ABD'de 15 Kasım 1977'de sinemalara gelen klasiği "Close Encounter of the Third Kind" (Üçüncü Cinsle Karşılaşmalar) gibi dostça vuku bulduğunu söylüyordu. Nihayet, bundan kısa süre önce 20 Ağustos ve 5 Eylül'de yola çıkan uzay araçları Voyager 1

tare Kultur, Freiburg i. Br., 1975, s. 14, 143 (Orijinali: *At the Edge of History. Speculations on the Transformation of Culture*, New York, 1971.

82 George Lucas, *Star Wars*, "Episode IV: A New Hope", Drehbuch, gözden geçirilmiş 4. Versiyon, 15.1.1976, *The Internet Movie Script Database*, https://www.imsdb.com/Movie+Scripts/Star+Wars:+A+New+Hope+Script.html (erişim 4.10.2020). Film 1977'de "Krieg der Sterne" [Yıldızlar Savaşı] başlığı altında Almanca film piyasasına sunuldu.

83 Unidentified Flying Object / Tanımlanamayan uçan nesne – ç.n.

84 Bkz. David Spangler, *Links With Space*, Forres, 1976; Erich von Däniken, *Besucher aus dem Kosmos. Das große Jubiläumsbuch mit illustrierten Auszügen aus Erinnerungen an die Zukunft, Zurück zu den Sternen, Aussaat und Kosmos*, Düsseldorf, 1975; Adolf Geigenthaler, *UFOs, außerirdische Weltraumschiffe, existieren wirklich. Fach- und Lehrbuch der Ufologie mit Einführung in Grundlagen der Superphysik und Esoterik*, Wiesbaden, 1977.

85 Bkz. Bryan Sentes, Susan J. Palmer, "Presumed Immanent. The Raëlians, UFO Religions, and the Postmodern Condition", *Nova Religio: The Journal of Alternatif and Emergent Religions* 4:1 (2000), s. 86-104.

ve 2 ile iki "Golden Record" nüshasının yıldızlararası alana gönderilmesine, bu plaklara kaydedilen insan sesleri, sedaları ve müziği ile, uzaylılarla temas kurma veya en azından birkaç milyon yıl içinde insanlığın varlığını kanıtlama umudunun motivasyonu eşlik ediyordu. Bilim ile ezoterizm, bilimkurgu ile teknoloji arasındaki sınırlar epeyce geçirgen hale gelmekteydi.

Bu geçirgenlik kendisini en nihayet bilim teorisi alanında da gösterdi. Bunun bir örneği, Fritjof Capra'nın *Fiziğin Tao'su*'na bakarak, bilim ile mit arasındaki bağlantı ve yakınlıkların izini sürmenin zamanının geldiğini söyleyen, yukarıda zikrettiğimiz uzmanlık dergisi *Physics Today*'di. Peki ama o zaman, yeni tarz bir düşünüşün sahasına yapılacak böylesi gezintiler bilgi ve bilim teorisi açısından nasıl temellendirilecek, sorusu geliyordu ortaya. Bu biçimde de sahiden bilimsel bilgi, hatta Capra'nın ileri sürdüğü gibi yeni bir bilimsel dünya imgesi elde edilebilir miydi? Tam da bu sorular, uzun süredir Berkeley'de ders vermekte olan Avusturyalı bilim teorisyeni Paul Feyerabend'i meşgul etmekteydi. Nitekim 1975'te *Against method* ([Yönteme Karşı] Almancası: *Yöntem Dayatmasına Karşı*) gibi programatik bir başlıkla, "anarşist bir bilgi teorisi" yanlısı bir polemik yayımladı. Bilim tarihinden birçok örnekle ve karmaşık ayrıntılara inerek Feyerabend, yeni bilimsel teorilerin veya görüşlerin kendilerini üstün bir rasyonaliteyle, nerede kaldı ki yöntemsel bir kesinlikle kabul ettirmiş olmadıklarını, aksine bunu tamamen tesadüfi/arızi koşullarda, çok defa uzman olmayanların "absürt" fikirleri sayesinde, bazen de ancak güç kullanarak başardıklarını gösteriyordu. Sonrasında, "rasyonel" sebeplerle değil, bu biçimde yeni "ideolojiler" olarak benimsenmişlerdi. Feyerabend'e göre, öğretmeni Karl Popper'ın varsaydığı gibi bilimin kılavuz edineceği tarihüstü, daimi bir rasyonellik ölçütü ve genelgeçer bir yöntemsel ilke yoktu; sadece, kelimenin tam anlamıyla *bütün* yöntemlerin, ideolojlerin, dünya imgelerinin ve mitlerin dünyanın tasvirine katkıda bulunabileceğinin idraki vardı.[86]

Feyerabend'in bununla açıkça kastettiği sadece Garp felsefesinin ve biliminin geniş alanındaki bütün kavramlar değil, sadece bilim tarihindeki tesadüf vakaları ve tuhaflıklar da değil, aynı zamanda mitler, mesela İncil'deki yaradılış hikâyesi, ama aynı zamanda Hopilerin kozmolojisi veya taş devri astrolojisi, Tao felsefesi, bitkisel tıp, reiki veya "geleneksel" Çin tıbbı idi. Mesela Hopilerin yağmur danslarının işe yaramadığından nasıl bu kadar emin olabiliyorduk? Bunun için, Feyerabend'in "parapsikolojik araştırmalara" atıfla söylediği gibi, bir sebep yoktu. Çünkü "sıkı denetlenen deney koşulları" al-

86 Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, 1975; aşağıdaki alıntılar yazar tarafından gözden geçirilen ve genişletilen Almanca versiyondandır: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M. 1976 (7.-10. Binlik baskı 1977) [*Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020].

tında, "bilinç maddeye etki edebilir"di ve birçok eski kültür, bilinç güçlerini geliştirebileceğimizi ve artırabileceğimizi bize öğretiyordu. Hem, antropolog ve mitoloji uzmanı Carlos Castaneda *The Teaching of Don Juan*'da (Don Juan'ın Öğretileri, 1968), "algıların son derece sıradaşı biçimlerde eklemlenebileceğini" ve bunların hiçbirinin diğerinden daha "hakiki" olmadığını göstermemiş miydi? Algılama tamamen hangi "hayat tarzının gerçekliğin ölçütü" sayıldığına bağlı değil miydi aslında? Kısacası, bilim ve mit hiç ayrılabilir miydi – dahası, bilim de sadece diğerleri gibi bir "din" veya "özel tarihsel koşullar altında oluşmuş, diğerleri gibi bir mit" değil miydi, Feyerabend'in kitabının Almanca önsözünde sorduğu gibi. Ona göre bu nedenle bütün bu düşünceler, gerek bilimsel bilginin aslında tartışma konusu olmayan tesadüfiliği/arızıliği fikri, gerekse onun bunun çok daha ötesine uzanan, "Batılı" bilimin rasyonalite modeline herhangi bir imtiyazlı statü tanımayı reddedişi, tek bir bilgi teorisi ilkesinde yakınsıyorlardı: "Anything goes."[87] (Her şey olur, her şey serbest.)

"İçe doğru" giden yol

Böyle bir *anything goes,* ezoterik bireysel epistemolojilere de, bilimi ve miti birleştirmeye çalışan dünya imgeleri inşası için geniş bir alan açıyordu. Bu da, New Age'in ve ona yakın akımların, basbayağı senkretik, yani epistemik ve kültürel sınırları yıkan bir konular, tasavvurlar, inanç biçimleri ve pratikler çokluğuyla belirlenmesini sağlıyordu. 1976'da ABD'de yayımlanan ehemmiyetli *Books for Inner Development* (İç Gelişim Kitapları) kataloğunda bu konuların hepsi özenle tasnif edilerek, simya, astroloji, bilinç genişletme, biyoritim, Budizm, değerli taşlar, renk ve aura, grafoloji, hümanist psikoloji, Hint felsefesi, Yahudi mistisizmi, meditasyon, parapsikoloji, psişik tedavi, yeniden doğum, tantra, tarot, UFO ve yoga gibi kategorilere ayrılmıştı.[88] Her ne kadar bütün bu felsefeler, okült öğretiler ve teknovizyonlar, şifa praktikleri, psikoloji ve beden tekniklerinin hepsi birden "New Age" öztanımıyla bir demet yapılmış olmasalar, bu bakımdan da hepsi aynı gelecek beklentilerine bağlanmasalar bile, bütüncül dünya görüşü yanında başka bir ortak noktada daha buluşuyorlardı ve bu nokta belki de en önemlisiydi. Bu kataloğun yayıncısına bakılırsa –bu kadın, 1972'de Washington'da bir ezoterik kitabevi açmış olan bir siyasetbilimciydi– bu nokta, "iç gelişim"le alakalı olmaları, yani "bu değişimler kendi içimizde gerçekleşmezse toplum için gereken değişimlerin de vuku bulmayacağı" kanaati idi.[89]

87 *A.g.y.*, s. 45, 79, 82, 264.

88 Cris Popenoe, *Books for Inner Development*, Washington, D.C., 1976.

89 *A.g.y.*, arka kapak; bkz. Hammer, "The New Age", s. 346 vd.

Kısa zaman önce hâlâ siyasal eylem yoluyla "toplumun değişeceğine" inanmış olan, şimdi ise kendi "kendini özgürleşmeye dönük dönüşüm"leriyle[90] meşgul olmak isteyen herkesin ruhani, fakat aynı zamanda büyük ölçüde gayrisiyasallaşmış temel önermesi, buydu. Meditasyonla ilgili Almanca konuşulan ülkelerde de çok sayıda yayımlanan elkitapları ve rehberler, hiçbir siyasal amaç taşımaksızın, dünya görüşü açısından çoğul bir kamuoyuna dönmüşlerdi yüzlerini. Meditasyona bütün bu sunumlarda gerçi şirazesinden çıkmış görünen bir dünyada bir "yardım" addediliyordu; fakat transandantal meditasyon denen yöntemin bir temsilcisinin deyişiyle "kendi kendini keşfetmeye, kendi ağırlık merkezini bulmaya" odaklanan, tamamıyla gayrisiyasal bir pratikti. Bütün dünyevi ve dinsel bağlantılarından koparılmış bir meditasyon, bu anlamda insanın "kendi ruhunun bilinmeyen ülkesine (...) bir seyahat" olarak sunuluyordu; "daha büyük bir özgürlüğe kavuşmamıza", fakat aynı zamanda bir bedeni "dengeye" kavuşturmaya, stresi "söküp atmaya", gündelik hayatla daha sakin başa çıkmaya ve kendi kendini bulmaya yardımcı olacaktı.[91] Adanmış ezoterikler ve Batılı Budistler çevrelerinin de, hippi kültüründen alternatif kültüre dönüşmüş bulunan karşı-kültür ortamının çok ötesine yayılan bu ihtiyaçları için, uzmanlaşmış kitap ve dergi yayıncılarıyla, uygun gıda ve "şifa" ürünleri çeşitleriyle, hızla bir piyasa gelişti. İktisadın bu serpilen yeni dalı, 19-24 Nisan 1977'de Londra Olimpiyat Sergi Salonu'nda ilk defa büyük bir "Zihin ve Beden Festivali"nde arz-ı endam etti; bunu organize eden, Rudolf Steiner hayranı ve ezoterikçi biyolog Graham Wilson'dı.[92]

Tarihçi Pascal Eitler haklı olarak, bedenin bütün bu öğretilerde, yaklaşımlarda ve praktiklerde oynadığı merkezî role dikkat çekmiştir.[93] Kendi bedenine hâkim olmakla –ki bunun yolu öncelikle meditasyon, ayrıca yoga veya "tantrik" idi–, fiziksel beden "kendini özgürleştirme"nin, terapinin mekânına ve vecdin sahnesine dönüşecekti. Hıristiyan kaynaklı bir meditasyon elkitabında bile, manidar bir şekilde, önce "kendi bedenimizi yeterince tanıyıp tanımadığımızı" saptamamız gerektiği söyleniyor ve bedensel alıştırmalar yoluyla meditasyonun muhtelif biçimleriyle ilgili talimatlar ve tavsiyeler veriliyordu.[94] Fakat öncelikle Asya dinlerine yönelmiş danışmanlar, medi-

90 Gerta Ital, *Meditationen aus dem Geist des Zen. Die große Umwandlung zur Selbstbefreiung*, Olten, Freiburg i. Br., 1977.

91 Johannes VD. Boeckel, *Meditationspraxis. Techniken und Methoden*, Münih, 1977, s. 10, 17; Otto Haendler, *Meditation als Lebenspraxis*, Göttingen, 1977, s. 19.

92 Bkz. Campion, *The New Age in the Modern West*, s. 125.

93 Pascal Eitler, "Körper - Kosmos - Kybernetik. Transformationen der Religion im 'New Age' (Westdeutschland 1970-1990)", *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4 (2007), s. 116-136. Zum "Weg nach innen" siehe Govinda, *Schöpferische Meditation*, s. 130.

94 Roman Bleistein, *Türen nach innen. Wege zur Meditation. Große Ausgabe mit Geschichte, Hintergrund, Dokumenten und vielen Vorschlägen für die Praxis*, Münih, 1977, s. 11, 182-196.

tasyonu bedensel olduğu kadar ruhsal bir "teknik" olarak tanımlıyorlardı. Bunun beden üzerinde sıkı hâkimiyeti hedefleyen ve ancak sürekli ve sıkı idmanla, "dayanma kabiliyeti" ve "çetin bir iradeyle" erişilebilecek bir "disiplini" mi gerektirdiği, yoksa daha ziyade insanın bedeni içinde erimesini mi hedeflediği, yani bu amaçla bedenin azami "gevşemeye" mi ulaştırılması gerektiği sorusunun cevabı ise; her biri değişik dinsel ve mezhepsel arkaplana dayanan farklı okullar ve akımlar arasında, ortada kalıyordu. Mesela Alman Budist Gerta Ital, başlangıçta acı veren "sağ" oturma pozisyonu üzerine ısrar eder ve rahatsız edici düşünceleri nefes alışlarınızı sayacağınız ve "her bir sayıyı beyninize çakılan bir çivi gibi aldığınız" bir konsantrasyon alıştırmasıyla engellemeyi tavsiye ederken; Lama Govinda Batılı okur kamuoyuna, meditasyon esnasında nefesine başka türlü muamele etmeyi öğretiyordu. Ona göre, "bu fonksiyonun bir parçası olmaya" çalışmamız gerekirdi; "ve bunu (...) kendi irademizi nefese dayatarak, bencil niyetlerle veya hâkimiyet tutkusuyla yapmamalıydık."[95]

Meditasyon tekniklerini sabırla temrin etmek şüphesiz benlik üzerinde sebatkârca çalışmak demekti; fakat bütün bu beden tekniklerini Eitler'in önerdiği gibi "Michel Foucault'nun *Gözetim ve Cezalandırma*'sına" bağlayarak "disipline etme" başlığı altında tasnif etmek bir yanlış anlamaya dayanır.[96] Çünkü en azından Budist benlik tekniklerinin Lama Govinda veya ABD'ye iltica etmiş bulunan Tibetli rahip Chögyam Trungpa tarafından anlatılan derin mantığı, beden üzerinde hâkimiyet kurmaya kalkmak yerine, onu nefesle bağdaştırılan "ruha" daha etkili biçimde "açmak" üzere ona "katılmayı" hedefliyordu.[97] Onu açıkça dinsel bir temrin olarak kavramazsanız, meditasyon en azından Batılı bağlamda en iyisi insanın bedeni aracılığıyla kendini arama, kendini onaylama tekniği olarak anlaşılabilirdi. Fakat *per se* (bizatihi) bir norma, bir yasaya hatta –Foucault'nun görüşüne göre bütün disiplin yöntemlerinin önkoşulu olan–, bir hakikate tabi kılmaya dönük bir disipline etme faaliyeti anlamına gelmiyordu.

Daha ziyade meditasyon, bütün ders kitaplarının ve tavsiye verenlerin hep bir ağızdan vurguladığı gibi, insanın kendi kendisiyle sessiz bir ilişki içinde, en fazla bir kitabın veya bir "usta"nın yol gösterdiği fakat kişisel olarak bu-

95 Ital, *Meditationen aus dem Geist des Zen*, s. 96-99, 103; von Wedemeyer, *Der Pfad der Meditation*, s. 36-38; Govinda, *Schöpferische Meditation*, s. 140; Boeckel, *Meditationspraxis*, s. 64-67.

96 Eitler, "Körper - Kosmos - Kybernetik", s. 122-124; bkz. aynı yazar, "'Selbstheilung'. Zur Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen im New Age (Westdeutschland 1970-1990)", Maasen vd. (ed.), *Das beratene Selbst*, s. 161-182.

97 Bkz. Chögyam Trungpa, *Aktive Meditation*, Frankfurt/M., 1977, s. 78 (Orijinali: *Meditation in Action*, Londra, 1976); zu Trungpas einigermaßen skandalösem Wirken in den USA siehe Hugh B. Urban, "The Cult of Ecstasy. Tantrism, the New Age, and the Spiritual Logic of Late Capitalism", *History of Religions* 39:3 (2000), s. 268-304, s. 281-286.

lunacak, kendine mahsus, bireysel bir "yol" olmalı idi. Bu anlamda Fischer Yayınevi 1977 ilkbahar programında Chögyam Trungpa'nın ince *Aktive Meditation* (Aktif Meditasyon) kitapçığını, yazarın "bizi muhakkak yurt limanına, herkesi kendisininkine ulaştıracak sevgi dolu bir kılavuz olduğunu" söyleyerek takdim etti.[98] Meditasyonun teknikleri ve felsefi-dinsel arkaplanları ne kadar farklı olursa olsun: bütün ekollerin vaadi, onun sayesinde kendi benliğimizin "yurt limanına" vasıl olacağımız idi. Doğu Berlin Humboldt Üniversitesi'nden emekli pratik teoloji profesörü olan Otto Haendler'e göre, meditasyon "insanın kendi benliğinin derin kaynağındaki sığınağını" tahkim ediyor; "kişisel olarak kendi özümüz gereği (...) ne olmamız gerekiyorsa onu olmak için sürekli kendimiz üzerinde çalışmamız" anlamına geliyordu. Bir transandantal meditasyoncu bu durumu "kendi kendinin farkına varmak" olarak tanımlamıştı; fakat bu, "hayatımızın ağırlık merkezini kendi derinlerimize kaydırmayı ve o zeminde kök salmayı" gerektiriyordu. Cömertçe resimlenmiş popüler bir "tantra sex" elkitabı ise, meditasyonda ileri seviyeye gelenlere "kendi özçekirdeklerini, 'varoluşun çekirdeğini' idrak etmelerini sağlayacak bir mistik deneyim" vaat ediyordu.[99] Metaforlar çeşitlenebilir, bütün bu meditasyon öğretilerinin dinsel temellendirmesi farklı vurgulara sahip olabilirdi, fakat ortak mesajları açıktı: Meditasyon yapan, "kendi kendisine" vasıl olacaktı.

"Ars erotica" ve ruhani globalleşme

Kendi varoluşunun kökteki sebebine temas etme, kendi iç hakikatine nüfuz etme tasavvuru ve kendi "hakiki ben"ini tanıyabileceği ve tanımasının da gerektiği fikri, sadece Batı piyasası için uyarlanmış Doğu bilgeliği öğretilerinin ve meditasyonun akıl hocalarına mahsus olmayan bir düşüncedir. Michel Foucault da bilindiği gibi *Cinsellik ve Hakikat*'in 1976'da yayımlanan ilk cildinde, bu düşüncenin ve onun Garp'ta çok farklı tarzda şekillenen tarihinin izini sürmüştü. Bunu, Hıristiyanlığın günah çıkarma pratiklerinden moder tıbbın cinselliğe yönelik dikkatine, oradan Wilhelm Reich ve izleyicilerinin onun özgürleştirici rolüne kadar uzanan, cinsellik üzerine konuşmanın gitgi-

98 Lawrence LeShan, *Meditation als Lebenshilfe*, Rüschlikon - Zürih vd. 1977, s. 42 (Orijinali: *How to Meditate*, Boston, Toronto, 1974); Trungpa, *Aktive Meditation*, Verlagsankündigung "Über dieses Buch"; Govinda, *Schöpferische Meditation*, s. 44.

99 Haendler, *Meditation als Lebenspraxis*, s. 17, 33, 58; Kamala Devi, *Tantra Sex. Die modernen Liebestechniken des Ostens*, Münih, 1978, s. 42 (Orijinali: *The Eastern Way of Love. Tantric Sex and Erotic Mysticism*, New York, 1977); Bernhard Müller-Elmau, *Kräfte aus der Stille. Transzendentale Meditation*, Düsseldorf, Wien, 1977, s. 37. Bkz. alıntı Torkom Saraydarian, *Innenschau. Ein Handbuch der praktischen Meditation*, Freiburg i. Br., 1977, Klappentext; Philip S. Rawson, *Tantra. Der indische Kult der Ekstase*, Münih, 1974, s. 8 (Orijinali: *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*, Londra, 1973).

de genişleyen akıntısını takip etmişti. Foucault'ya göre modern "cinsellik yapısı/kurgusu" insanları dolaysızca cinsellikleri üzerinden öyle yönlendiriyordu ki, cinsellikleriyle "kendilerini tanıma yoluna, 'bedensel bütünlüklerine', 'kimliklerine' giden yola girdikleri" zannına kapılmalarına yol açıyordu.[100] Oysa öznenin en derin iç hakikatinin ne olduğu sorusunu cinselliğiyle ilgili bir soru olarak koyma, böylece onun arzularının uçurumlarında kendi benliğinin hakikatini idrak etmesini ve bunu başkaları karşısında da ortaya koymasını sağlama tasavvuru, modernlikten daha eskiydi. Günah çıkarma kurumuna demir atmış, gayet Garplı, özgül anlamda Hıristiyanca bir fikirdi bu.

Foucault, "Çin, Japonya, Hindistan, Roma, Arap-İslâm toplumları (...) bir *ars erotica* (erotizm sanatı) yaratırken", Garp'ın bir *scientia sexualis* (cinsellik bilimi) geliştirmiş olmasını gayet manidar buluyordu. Batı'nın cinsellikle günah çıkararak veya analiz ederek, kilisenin ve tıbbın hakikatiyle kurduğu ilişkinin aksine, *ars erotica*'da "hakikat bizzat zevkten devşiriliyor" idi; bu "praktikte kavranıyor ve deneyim olarak biriktiriliyordu"; bu da "izin verilene ve yasaklanana ilişkin mutlak bir yasa" ile veya "bir yararlılık ölçütü" ile yapılmıyordu. Daha ziyade, "her şeyden önce kendi kendisiyle ilişki içinde bir zevk, yani yoğunluğuyla, özgül niteliğiyle, süresiyle ve bedendeki ve ruhtaki yansımalarıyla bir zevk olarak kavranmalı" idi. Bu şekilde, "bir öğretmen tarafından (...) bir erginleme anlamında" ve "ezoterik tarzda aktarılan" bir bilgi teşekkül ediyordu. "Kuru reçetelerin zannettirdiğinden çok daha cömert olan bu hocalık sanatının etkileri", "onun tarafından seçilenlerin bir dönüşümüne yol açıyor" olmalı idi: "bedenine mutlak hâkimiyet, emsalsiz bir şehvet, zamanı ve sınırları unutmak, yaşam iksiri, ölüme ve onun tehditlerine ket vurmak."[101]

Arap-İslâm toplumlarından Antik Roma'ya, oradan Hindistan'a, Çin'e ve Japonya'ya uzanan, tek bir kalıba göre biçimlenmiş *ars erotica*'nın varlığını ileri süren bu kısa pasaj, kuşkusuz epeyce Oryantalleştirici idi. Foucault burada birkaç kelimeyle, çağdaşlarından birçoğunun da Şark'ın cezbedici vaatleriyle ve erotik tatlarıyla ilgili tasavvur edip özlem duyduğu şeyleri ifade ediyordu. Garp cinselliğinin günah çıkarma pratikleriyle ve itiraf zorlamalarıyla biçimlendirilmiş olduğunu ve modern zamanlarda da sadece burjuvazinin onu hukukçuların, hekimlerin ve psikanalistlerin ağzından durmaksızın dile getirmesi oranında "baskıya" tabi olmadığını ileri sürüyordu. Foucault'nun, martta *Nouvel Observateur*'de "Kral Seks'e Hayır" gibi manidar bir başlık altında yayımlanan bir konuşmasında açık gönüllülükle bu seksi "sıkıcı" bulduğunu

100 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1, Frankfurt/M., 1977, s. 184-185 (Orijinali: *Histoire de la sexualité*, Bd. 1: *La volonté de savoir*, Paris, 1976) [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2023].

101 *A.g.y.*, s. 74 vd.

açıklaması da pek şaşırtıcı değildi.[102] Bunun aksine, aktarılan pasajda hatırlatılan "öteki" "Oryantal" cinselliğin "hakikati", salt öznenin kendi hazzıyla kurduğu bağın sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Bu bağ, Foucault'nun kısa izahına kulak verecek olursak, işleyerek geliştirilebilirdi; gereken "deneyimler" toplanabilir ve bir "üstat hocalık sanatı" oluşturmak üzere biriktirilebilirdi. Fakat bu deneyimler –işte püf noktası buydu– belli ki öznenin kendi kendisiyle mahrem bir ilişkisinden doğuyordu ve öznenin "bedenine mutlak hâkimiyet" ve "emsalsiz şehvet" içinde kendini gerçekleştirmesinden başka bir şeyi de hedeflemiyordu. Böylesi benlik teknikleri Foucault nezdinde "bizim uygarlığımızın" tam "ötekisi" idi. Çünkü Garplı öznenin, bir "hakikate", hele bir "mutlak yasaya" tabi olmaksızın kendi kendisiyle bir ilişkisinin olabilmesi, Garp'ın pastoral iktidarının mantığı içinde –o sonbaharda tam da bu mantığın çıkış noktasını, Yunan kilise babalarının cinsel etiğini araştırıyordu– akla getirilemezdi.[103]

13 Ekim 1977'de Foucault Hıristiyan günah çıkarma pratiklerinin uzun vadeli etkisi tezini, farklılığıyla 1960'ların başlarından beri dikkatini çekmiş olan Budizmi de göz önüne alarak, Japon Roma kültürü uzmanı Shigehiko Hasumi ile tartıştı.[104] Gerçi Budist manastırlarında da tekil durumlarda gayet katı olabilen "'İkrar prosedürleri' vardı," diyordu şimdi Hasumi'ye; fakat bu prosedürler Batı'da olduğu gibi tüm topluma yayılmıyor, "milyonlarca insan" "günahlarını ikrara" zorlanmıyordu. "Japon uygarlığında" ise "bu ikrar ihtiyacı ve talebi" yoktu ve bu farkı "araştırmak" gerekiyordu.[105] Çünkü, Foucault'nun o zamanki düşüncelerini yeniden kurgulayarak spekülasyon yaparsak, belki de "Japon uygarlığında" ve Zen Budizmin öğretilerinde, özneyi düşünmeye dönük, Garp'ta olduğu gibi sadece günah çıkarma zorunluluğuna tabi "yasa"dan daha başka imkânlar da saklıydı. Aslında Hasumi'nin desteğiyle 1978 Nisan'ında Japonya'ya uzun bir seyahat tasarlıyordu. Seyahati sırasında meditasyonlara da katılmak istediği bir Zen manastırı ziyaretine hazırlanmak için, 9. yüzyıl Zen filozofu Linji Yixuan'ın yazılarını, ayrıca din felsefecisi ve Zen mistiği Alan Watts'ın, Alman Zen teorisyeni Eugen Herrigel'in, Budist filozof Daisetsu Suzuki'nin ve nihayet Çin kültürü uzmanı Paul Demiéville'in kitaplarını, muhtemelen 1973 tarihli *Choix d'études bouddhiques*'i okudu.

---

102 Michel Foucault, "Nein zum König Sex", aynı yazar, *Schriften. Dits et Ecrits, Band III*: 1976-1979, (ed.) Daniel Defert und François Ewald, katkıda bulunan Jacques Lagrange, Frankfurt/M., 2003, s. 336-353, alıntı s. 344.

103 Bkz. Foucault, "Macht und Wissen", *Schriften III*, s. 515-534, burada s. 528; bkz. –ölümünden sonra– Michel Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit* 4, Berlin, 2019 (Orijinali: *Histoire de la sexualité*, cilt 4: *Les aveux de la chair*, Paris, 2018).

104 Bkz. Uta Liebmann Schaub, "Foucault's Oriental Subtext", *PMLA* 104:3 (1989), s. 306-316.

105 Foucault, "Macht und Wissen", s. 530 vd.

Foucault Doğu'ya bakar, benlik teknikleri üzerine çalışmaya başlar ve kendi tarzında Doğu-Batı fikir alışverişini ilerletirken, özellikle Hindistan ve Tibet'ten bazı "üstat hocalar" çok daha uzun süredir, ruhani bilgeliklerini Batı piyasasına uygun hale getirmek, aslında mesajlarını sahiden global biçimde yaymak üzere hazırlık yapmaktaydılar. Bunlar arasında 1970'li yıllarda daha önce değindiğimiz mülteci Tibetliler Anagarika Govinda ve Chögyam Trungpa, ayrıca çok sayıda Hintli guru bulunuyordu. Onlar, sömürgecilik çağındaki gibi artık Avrupa'dan bakarak dünyanın "geri kalanını" kavramak yerine, Asya'dan çıkarak Batılı toplumları etkileyen ve alametleri, etnolog Arjun Appadurai'nin bir deyimiyle "post-ulusal ağlar" örmek olan bir globalleşmenin bileşkeleriydiler.[106] Gerçi böylesi etkiler 19. yüzyıldan beri gözlenebilirdi, bunun önemli bir örneği de Helena Blavatsky'nin ve onun ezoterik takipçilerinin teozofik öğretisiydi. 1950'li yıllardan beri Batı'da sahne alan Hintli gurulara bakarak, din bilimcisi Amanda Lucia bir yeni "globalen guru hareketinden" söz eder; bu çerçevede "yüksek derecede uyum kabiliyetine sahip" ve "yenilikçi" dinsel öğretmenler Hinduizm geleneğini gayet kişisel bir tarzda yorumluyor ve global rekabetle başa çıkabilmek için kendi önerileriyle zenginleştiriyorlardı. Öğretilerini her şeyden önce Batılı kamuoyunun ihtiyaçlarına ve kültürel geleneklerine uyduruyorlardı; o kamuoyu da çok daha eski bir gelenek olan Oryantalizm tarafından buna hazırlanmış olarak, artık çok hafif egzotizm esintili bu "Şark"ta gayet rahat ediyordu. Artık pek teolojik içerik arz etmeyen bir "ruhaniliğin" "evrensel" dili ile konuşan ve taraftarlarından artık pek asgari taleplerde bulunan bu gurular, Lucia'nın görüşüne göre, Hinduizmi "etniklikten arındırmış" ve globalleşmiş bir dinsel damak tadına göre tüketilebilir hale getirmişti. Batı'da başarılı olan gurular özellikle Hinduizmin muhafazakâr, hiyerarşik ve dışlayıcı veçhelerini "demokratik değerler, cinsiyet eşitliği, bireycilik ve ökümenik düşünce" (bu, Hindistan'da bile sürekli eleştiriliyordu) gibi liberal ideallerle ikame ediyorlardı; ayrıca özel bir "guru İngilizcesi", Hinduist öğretileri, Batılı tüketicilerin uyarlamasını kolaylaştıracak bir müphemlikle sunmaya katkıda bulunmuştu.[107]

1960'lı ve 1970'li yılların bütün "global guruları" arasında, "transandantal meditasyon"un (TM) mucidi Maharishi Mahesh Yogi, kuşkusuz en başarılısı idi. Maharishi 1950'li yılların sonlarından beri bir global konferans seyyahı, din hocası ve uluslararası bir TM öğretmenleri ve meditasyon merkezleri

106 Hugh B. Urban, *Zorba the Buddha. Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement*, Oakland, 2015, s. 5 vd.

107 Amanda Lucia, "Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduism", *International Journal of Hindu Studies* 18:2 (2014), s. 221-263, alıntılar s. 221 vd., 234-236, 242 vd.; bkz. ayrıca: Amartya Sen, "Indian Traditions and the Western Imagination", *Deadalus* 126:2 (1997), s. 1-26, özell. s. 14-16; ayrıca Thomas A. Forsthoefel, Cynthia Ann Humes (ed.), *Gurus in America*, Albany, 2005.

ağının örgütleyicisi olarak, Avustralya'dan Afrika'ya, Avrupa'ya, oradan Kaliforniya'ya uzanan çok sayıda dünya turnesiyle, yollardaydı. 1960'ların sonlarında Beatles'ın ve Mick Jagger, Mia Farrow, Clint Eastwood gibi başka ünlülerin gurusu olarak, dünya çapında müritleri olan bir ruhani süperstar haline geldi. 1968 ilkbaharında Beatles'ı Maharishi'nin "meditasyon" halindeki öğrencileri olarak gösteren fotoğraflar, Hindistan'ın kuzeyinde Rishikesh'te bulunan aşramında çekildi – Bernward Vesper'in arzuladığı gibi, "Himalaya'nın eteğinde oturuyorlar"dı. Maharishi'nin kitapları milyonluk baskılar yaptı, Harvard, Yale ve UCLA gibi büyük Amerikan üniversitelerinden gelen konferans davetlerini ABD'de ve Avrupa'da konser salonlarındaki toplantılar ve popüler televizon şovları izledi; 1975'te haber dergisi *Time* kapağına onu koydu. Bu hareket ancak 20 Ekim 1977'de New Jersey'de bir mahkeme transandantal meditasyonu din olarak vasıflandırıp, böylece okullardaki, üniversitelerdeki ve ABD ordusundaki nüfuzuna dur deyince, bir darbe yedi.[108] Yine de –üstelik Batı Avrupa AB'de meditasyon yapanların hepsinin de transandantal meditasyon yöntemini izlememelerine rağmen–, o vakte dek hiç kimse Şark ruhaniliğini ve meditasyonun benlik tekniklerini global pop kültüre, "şöhretinin Marx ve Coca-Cola'ya eş" olduğu söylenen Maharishi Mahesh Yogi kadar sağlam demir atmasını sağlayamamıştı.[109]

Kaliforniya'da ortaya çıkan ve 1970'ten itibaren Avrupa'da da çok izleyici bulan Jesus People (İsa'nın Halkı) veya Hare-Krişna mezhebi gibi değişik grupların açıkça dinî nitelikli hareketleri yanında; ruhani ve varoluşsal alternatifler arayan genç insanlar arasında, o zamana dek Batı'da bilinmeyen, kendini "Bhagwan" diye adlandıran ve Bombay yakınlarındaki bir aşramda eğitim veren bir Hintli gurunun namı neredeyse saman alevi gibi yayıldı. Kendisi de ruhani globalleşmenin ünlü bir aktörü olmakla birlikte, Bhagwan ve onun mesajı, hayranları tarafından görüldüğü gibi şu "Oryantal" fenomenin bir unsuru olmaktan ziyade, Batı'daki psiko-patlamanın ve New Age'in uzak bir aynası ve yükselticisi idi.

Bhagwan

1960'lı yıllarda Hindistan'ın Uttar Pradeş federal eyaletindeki üniversitesinde bir felsefe doçentinin halka açık konferansları büyük ilgi çekiyordu. Kendisini Acharya Rajneesh diye adlandıran Chandra Mohan Jain, Hindu ruhanili-

108 Bkz. *Malnak v.Yogi*, 440 VD. Supp. 1284 [D.N.J. 1977; https:// law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/440/1284/1817490/ (erişim 20.1.2021)].

109 Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 176; bkz. Philip Goldberg, *American Veda. From Emerson and The Beatles to Yoga and Meditation. How Indian Spirituality Changed the West*, New York, 2010, s. 151-175; Reinhart Hummel, "Über vierzig Jahre transzendentale Meditation", Michael Bergunder (ed.), *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Halle, 2006, s. 107-120.

ği, tantrik bilgelikler ve Batı felsefesinin epeyce heterodoks bir karışımından oluşan bir öğretiyi anlatıyordu; muhafazakâr Hindu âlimleri kısa bir süre sonra ona ateş püskürmeye başladılar. Aynı zamanda patlayıcı bir siyasi mesajı da vardı: Nehru yanlılarına ve Nehru'nun inşa ettiği devletin iktisada yön verme siyasetine karşı tavır alarak, düpedüz şunu söylüyordu: "Beware of Socialism!" ("Sosyalizmden kendini sakın!"). Hindistan'ın kayıtsız şartsız en modern teknolojilere, büyük sanayiye ve global kapitalizme açılması gerektiğini savunuyordu. Ayrıca cinsellik bir yeniden üretim aracına indirgenmemeli, *pleasure* (haz) olarak neşeyle insanın varoluşunun merkezine konmalıydı; Hint basınında bu nedenle çok geçmeden "seks gurusu" tabiri kullanılmaya başlamıştı. Rajneesh aynı zamanda tamamen dünyevi bir anlamda "sosyalizm" karşıtı bir düstur olarak, "every man is born different" (her insan farklı doğar), daha doğrusu: "Her bir insan varlık nadirdir (*rare*) –mukayese edilemez–, emsalsizdir" kanaatini savunuyordu. "Asla 'eşit' olarak doğmuyor" idik. Her bireyin tikel oluşu, Rajneesh'e göre, "her insanın (...) farklı olmak, hayır demek, isyan etmek, hâkim düşünce sistemlerine ve davranış kalıplarına karşı durmak için tam özgürlüğe sahip olma" talebinin kaynağı idi.[110] 1960'lı yıllarda dünya çapında yayılan isyan ve direniş retoriği, Rajneesh'te devrim ve sosyalizmle değil, kesin olarak kapitalizmle ve her türlü devlet kısıtlamasına liberter reddiye ile kafiyeli idi.

Büyüyen şöhretine bağlı olarak Rajneesh'e artık "Shree" ("Efendi") diye hitap ediliyordu. Hatta 1971'den itibaren kendisini Bhagwan Shree Rajneesh veya kısaca Bhagwan diye adlandırmaya başladı; bu "aziz" veya "tanrı tarafından seçilmiş" anlamına geliyordu – şayet, bilinçli bir provokasyonla söylediği gibi, "tanrı" demek olmuyorsa. Bununla, her bireyin emsalsiz olmak anlamında "tanrısal" olduğunu idrak etmesi gerektiğini ve –bilinçli Nietzsche imasıyla– "iyi ile kötü'nün ötesinde" olduğunu kastediyordu.[111] 1974'te Bhagwan zengin iş adamlarının yardımıyla Bombay'ın (Mumbai güneydoğusundaki) küçük Poona (Pune) şehrinde geniş bir aşram kurdu; derken artık sadece beyaz bir Rolls-Royce'la gezmeye ve dört bir yana büyük poster fotoğraflarını astırmaya başladı.[112] Özenle bakımını yaptığı ve sahnelediği ruhani üstat karizması, süratle artan ve kısa sürede binleri bulan genç yetişkini celp etti; özellikle Batı'dan geliyorlardı, genellikle iyi yetişmiş üst orta sınıf mensuplarıydı ve kadınların sayısı erkeklerden biraz fazlaydı.[113] Birkaç gün-

110 Acharya Rajneesh, *The Mind of Acharya Rajneesh*, (ed.) Shireen Jamall, Bombay, 1974, alıntıladığı yer: Urban, *Zorba the Buddha*, s. 56 vd.

111 Bkz. Susan J. Palmer, "Charisma and Abdication: A Study of the Leadership of Bhagwan Shree Rajneesh", *Sociological Analysis* 49:2 (1988), s. 119-135, özell. s. 125.

112 Bkz. Netflix belgesel dizisi "Wild, Wild Country" (2018), ilk bölüm.

113 Bkz. Susan J. Palmer, "Women's 'Cocoon Work' in New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage", *Journal for the Scientific Study of Religion* 32:4

den daha fazla kalanların alınlarına –birçokları tarafından vecdli bulunan bir edimle– Bhagwan'ın dokunmasıyla bir "üçüncü göz" açılıyor, onlara bir Hindu adı veriliyor veya en azından adlarının önüne bir "Swami" ("kendinin tanrısı") yahut "Ma" ("mübarek anne") ekleniyor, ayrıca boyunlarına bir "Mala" yani Bhagwan'ın resminin olduğu bir kolye takılıyordu. Benliğini arayanlar böylece, bir örnek turuncu kıyafetlerine bürünüp Bhagwan'a sadakatle bağlı "Sannyasin"lere dönüştüler.

Bu Hindu adı da, gerçi bazen önüne konan bir "neo-" ekiyle azıcık hafifletilmekle birlikte, Hint dinsel geleneğinin bilinçli bir provokasyonu, hatta tamamen tersine çevrilmesi idi; bu gelenekte "Sannyasin", dünyaya sırt çeviren bir zahitliğin ruhani yolunun en yüksek basamağını tanımlardı. Oysa, Rajneesh'e göre Sannyasin'lerinin "feragat edemeyeceği" tek şey, herhangi bir kuruma, sınıfa, bir dogmaya veya bir dine bağlılıklarıydı. Bunun dışında, kimsenin onlara dayatmadığı, hiçbir yasaya tabu olmayan bir biçimde, kendi tarzlarında hayatın ve her ânın tadını doya doya çıkaracaklardı. Bhagwan'ın neo-Sannyasin'leri bütün törelerden kopacak ve dış dünyanın, yani gerek Hintli gerek Batılı gözlemcilerin gözünde "deli" olacaklardı: "Yeni insan," diyordu Bhagwan, "her şeyin mümkün olduğuna ve her şeyi deneyebileceğine" inanacak. Fakat dünyaya sırt çevirmeyecekti.[114]

1975'ten itibaren Rajneesh Amerikalı psikoterapistlerin yardımıyla Batılı "encounter" (etkileşim) terapilerini kataloğuna kattı; bunlar hızla büyüyen talep sayesinde, ticari temelde örgütlenmiş aşramının istikrarlı bir gelir kaynağı haline geldi. Bu transferi, Stanford ve Harvard'da öğrenim görmüş bir psikolog olan Richard "Dick" Price sağlamıştı. Bu adam 1960'ta kişisel bir psişik krizin ardından Kaliforniya'da Çinli Tao âlimi Gia Fu Feng'in himayesine girmişti. Fu Feng de Beat şairi Jack Kerouac'la, din filozofu ve mistik Alan Watts'la ve hümanist psikolojinin kurucusu Abraham Maslow'la bağlantılıydı ve Kaliforniya Beat ve psiko-kültürü içindeki Doğu bilgeliği öğretilerinin bir müvezzii idi. Bütün bu bağlantılardan neticede 1962'de San Francisco ile Los Angeles arasındaki Pasifik sahilindeki Big Sur'da Esalen Enstitüsü doğdu; burası "hümanist" psikoterapiler, ruhani benlik teknikleri ve 1960'lı yılların *counter culture*'ının son derece etkili bir düğüm noktası haline gelecekti.[115]

(1993), s. 343-355, özell. s. 348; Urban, "The Cult of Ecstasy", s. 287; aynı yazar, *Zorba the Buddha*, s. 70.

114 Alıntılayan Urban, *Zorba the Buddha*, s. 63-65, alıntı s. 64 vd.; bkz. Palmer, "Charisma and Abdication", s. 125.

115 Bkz. Linda Sargent Wood, "Contact, Encounter, and Exchange at Esalen: A Window onto Late Twentieth-Century American Spirituality", *Pacific Historical Review* 77:3 (2008), s. 453-487; Diane Johnson, "Sex, Drugs and Hot Tubs", *The New York Times*, 30.4.2007 (nytimes.com), keza –ucu bucağı belirsiz– şu kitap: Jeffrey J. Kripal, *Esalen. America and the Religion of No Religion*,

1975'te Price, Poona'da, "Doğu'nun Esalen'inde",[116] Bhagwan'ın Kaliforniya'yı örnek alan etkileşim grupları kurmasına yardım etti. Price'ın Esalen'deki meslektaşı William "Will" Schutz'un 1973'te yayımlanan *Elements of Encounter* (Etkileşimin Unsurları) kitabından okuyabileceğimiz üzere, bu gruplar, katılanların bütün duygularını gruptaki bütün herkese dizginsizce dışavurarak "kendini idrak etmesine" yönelikti. Grup yöneticisinin denetlemediği veya ancak sınırlı ölçüde denetlediği bu "karşılaşmalar", sadece duygusal olarak son derece yoğun olmuyor, fiziken saldırgan yüzleşmelere de varabiliyordu. Schutz, "Sadece onlar üzerine konuşacağına duygularını dışavurmak için bedenini de kullan," diyordu; "bu da gözyaşlarına, çürüklere, hafif yaralara, kas ağrılarına yol açabilir."[117] Poona'daki etkileşim kurslarında bu ilkeler yoğun, hatta radikal biçimde uygulanarak yaşanıyordu. Penceresiz odalarda katılımcılar bütün "ketlenmelerinden" "arınmak" uğruna günler boyunca birbirlerinin karşılıklı saldırılarına katlanıyor, bu "arınma" da sadece Dick Price'ı şoka uğratmakla kalmadığı anlaşılan yeni ağır yaralanmalara ve tecavüzlere yol açabiliyordu.[118]

Çok geçmeden böylesi taşkınlıklarla ilgili hikâyeler dolaşıma girdiyse de, bu, Bhagwan'ın sabah talimatlarının bütün faaliyetlerin merkezinde bulunduğu aşramına yönelik akını hiçbir şekilde frenlemedi. "Kadın ve erkek öğrencileri"ne, doksan dakikalık coşkun monologlarında (yani doksan dakikalık C90 ses kasetleri formatında) çelişkilerle ve paradokslarla bezeli görüşlerini tebliğ ediyordu. Bu görüşler, Tantra, Zen Budizm, İsa'nın öğretisi, tasavvuf, Wilhelm Reich'ın psikolojisi ve Heraklitos üzerinden Nietzsche'ye ve Sartre'a dek Batı felsefesi arasında salınıyordu; bütün bunlar bir de 1949'da Paris'te ölen mistik Georges I. Gurdjieff'in ve daha önce zikrettiğimiz üstat Aleister Crowley'in ezoterik öğretileriyle kombine ediliyordu. Bhagwan'a kelimenin tam anlamıyla açıklık kazandırmak veya ondan çelişkisiz bir ifade ummak mümkün değildi. "Benim yöntemim kafa karışıklığıdır," diyordu Budist paradoksların üslubuyla; amacının, öğrencilerinin kafasını, artık hiçbir bilgiye ve hiçbir öğretiye tutunamayacak kadar karıştırmak olduğunu açıklıyordu, böylece her dogmadan ve her dinden özgürleşeceklerdi.[119] Tam da bu, Bhagwan'ın sadece Budizminin değil, postmodern cazibesinin de esasını oluşturuyordu. Tekil bireyler sadece kendi ruhani ve psikolojik epistemolojilerine dayanarak, Rajneesh'in paradoksal yönlendirmeyişi sayesinde "yolla-

Chicago, Londra, 2007.

116 Zitiert Urban, *Zorba the Buddha*, s. 85.

117 William C. Schutz, *Encounter*, Hamburg, 1977, s. 71 vd.

118 Bkz. Urban, *Zorba the Buddha*, s. 96-99; bkz. ayrıca Maik Tändler, *Das therapeutische Jahrzehnt. Der Psychoboom in den siebziger Jahren*, Göttingen, 2016, s. 349 vd.

119 Bhagwan Shree Rajneesh, *The Art of Dying*, Poona 1978 ("Bu konuşmalar Bhagwan Shree Rajneesh tarafından 11-20 Ekim 1976'da Poona, Hindistan'daki ashram'ında yapılmıştır"), s. 28-33.

rını" bulacak; veya bir şekilde "aşk"ta birleşmiş ve "evren"le bağlantıda olma hissiyle kuşatılmış vaziyette, Schutz'un da tavsiye ettiği gibi, basitçe sadece "şimdi ve burada"nın keyfini çıkaracaklardı.

En nihayet Bhagwan'ın "özgürleşmiş" bir "ben"e ve bir "süper bilince" (*superconsciousness*) giden yolu açması beklenen kendi meditasyon tekniği, Batılı terapi biçimlerine geleneksel Hinduist veya Budist meditasyon praktiklerinden çok daha tekabül ediyordu, hatta bunların tam tersiydi. O buna "dinamik" veya "kaotik meditasyon" adını veriyordu. Hedefi, her türlü eğitimin veya "disipline edici" deneyimin (*conditioning*), insanın "*zaten* olunan kişi" olmasını engelleyip bir "kalıba" tabi olmasına yol açan etkisi olarak gördüğü "nevrozların" "koyverilmesi" idi. Bhagwan'da bu teşhis doğrudan Wilhelm Reich'a atıfla "baskı" kavramı etrafında dönüyor; o bunu tamamlamak üzere, tantrik öğreti doğrultusunda kendi hazlarının, hatalarının ve zaaflarının "gerçekliğinin" bastırılmaması veya ahlâken kınanmaması gerektiğini vurguluyordu. Aksine, bunları olduğu gibi kabullenmek, ancak benliği "kurtarmak" için nevrotik "kalıpları", "ketlenmeleri" meditasyonun "freaking-out"u (uçma, dağıtma) ile "çözmek" gerekiyordu.[120]

Aşramın egzotik sahnesi ve onun deneysel ve cinselleştirilmiş atmosferiyle birlikte, Bhagwan'ın Batılı-Doğulu fikirler yamalı bohçasının, Avrupa'da ve Amerika'da kendi "ben"lerini arayanlar üzerinde etkili olmaması imkânsızdı.[121] Bhagwan'ın aşramında basbayağı sık ve kendiliğinden cinsel temasların kurulması ve bu arada –onun "yoğun terapi" olarak tanımladığı ve hafif ritüelleştirdiği– grup seks, pekâlâ öngörülmüştü ve öztedaviye dönük ruhani programın bir parçasıydı.[122] Çünkü cinsellik onun gözünde büyük bir hayat okuluydu. Dallı budaklı tantrik gelenekte cinselliğe 6. yüzyıldan beri yüklenen sınırlı ve gayet ruhani anlamı; başka hiçbir gurunu yapmadığı kadar, bir yandan Hindistan'daki "global kapitalizm"i, diğer yandan Batı'daki ezoterizm ve kendini özgürleştirme talebini nazara alarak inşa edilmiş bir panseksüel (tüm-cinsel) "neo-Tantra"ya dönüştürdü. Burada kişisel "özgürleşme" ve "tanrısal olan"la karşılaşma, beden vasıtasıyla ve cinsellikle mümkün olabilirdi.[123] Cinsellik Bhagwan'a göre, insanın içine dalabileceği bir "enerji alanı" idi. Cinsel edimde –o bunu esasen sadece heteroseksüel olarak düşünüyordu ve erkek, bedenine hâkim olmayı bilirse "sonsuza kadar" sürebilirdi– sevişenler zamanı aşar ve "ilk defa olarak doğal" olurlardı. "Toplum, kültür,

120 Bhagwan Shree Rajneesh, *The Art of Ecstasy*, (ed.) Ma Satya Bharti, New York, 1976, s. 26; bkz. aynı yazar, *Meditationstechniken. Eine Auswahl von Übungen und Vorträgen*, Margarethenried 1977.

121 Bkz. Urban, *Zorba the Buddha*, s. 65-68.

122 Urban, "The Cult of Ecstasy", s. 290.

123 Bkz. Urban, *Zorba the Buddha*, s. 78 vd., 85-90.

uygarlık", cinsellikte "kaybolur"du, doğada eriyip çözünür, "daha büyük bir şeyin, evrenin, içine dalıp gider"diniz. Bu şekilde orgazmda "küçük ölümü" tanımış ve onun vasıtasıyla bir "yeni insan" olmuş olan –"zamansız", "egosuz", "otantik"– herkes, nihayetinde, daha uzak bir ezoterik ufuk anlamında, "büyük ölümle de tanışmayı" isteyebilir ve bunu yapabilir idi. Cinsellik ve ölüm en içlerde bir yerde birleşiyor ve ölüm korkunçluğunu yitiriyor gibi görünüyordu: "Seksin inceden inceye bir ölüm olduğunu bilmeyi bilirsen, ölüm de büyük bir cinsel orgazm olabilir."[124]

Bunu cidden kastetmiyordu, çünkü Bhagwan'ın programında intihar yer almıyordu. Fakat, özne için seksten daha derin, daha kapsamlı ve büyük büyük bir kuvvet (*force*) olmadığını iddia etmek, retorik açıdan son derece etkili bir tarz oluşturuyordu.[125] Böylece Bhagwan gerçi Wilhelm Reich menteşesi üzerinden doğrudan doğruya cinselliğin özgürleştirici etkisine dair modern inancı kullanıyordu. Fakat cinsel deneyimin bir "bilgiye", hele cinselliğin bir "hakikatine" varmaması gerektiği, çünkü onun "ruhaniyat" olarak bile "biriktirilemeyeceği", aksine insanın "sahip" olmadığı, ancak bütün "takıntılardan" kurtulabildiği ölçüde bilinçli eyleyen öznesi olabileceği bir şey olarak akışkan kalmasının lazım geldiği doğrultusundaki tavrı, postmoderndi. Cinselliğin kendisi nihayetinde ne önemliydi ne bizatihi bir hedefti, nerede kaldı ki bir meta-anlatının malzemesi olsun. Fakat onun "enerji alanında" Sannyasin'lerin hareketli ve geçici düğüm noktaları oluşacak, sonra onlar da aynı şekilde kısa ömürlü yeni bağlantılar kurmak üzere dağılacaklar, böylece deneysel bir benliğin sürekli yeni "deneyimler" yaşamasını mümkün kılacaklardı. Ruhani-ezoterik bir retoriğin peçesine sarılı bu cinsellik, dinsel, dünya görüşü ve ideoloji açısından bağsızlığın formülü olduğu gibi, öznenin yeni olan her şeye, riskli ve beklenmedik olana uyum kabiliyetinin ve açıklığının bir ölçüsü idi. Başka deyişle, bu da bir siyasal müdahale idi.[126]

Üstadın Poona'daki kulak verilen tebliğlerinin ses kasetleri, profesyonel organizasyonu tarafından, kısa sürede Auckland'dan Nairobi'ye, Vancouver'e, Porto Alegre'ye bütün kıtalarda ortaya çıkan 30 "Rajneesh Meditasyon Merkezi"ne ihraç ediliyordu; sadece Batı Almanya'da ve ABD'de 1977'de altışar aşram şubesi bulunuyordu. Münih'in kuzeyindeki Margarethenried'deki "Rajneesh Sannyas-Ashram Purvodaya" mesela, Bhagwan'ın tebliğlerini içeren 161 değişik C90 kasedi ve 5 meditasyon müziği çeşidi sunuyordu, ilaveten 29'u "orijinal", 3'ü Almancaya çevrilmiş kitap ve nihayet *Sannyas-Magazin*

124 Bhagwan Shree Rajneesh, *Sex und Tantra. Vorträge, Gespräche, Briefe, Meditationen*, Margarethenried, 1977, s. 66 vd., 70.

125 Bhagwan Shree Rajneesh, *Tantra. The Supreme Understanding*, Poona, 1974, s. 100, alıntılayan Urban, "The Cult of Ecstasy", s. 290.

126 Rajneesh, *The Art of Dying*, s. 28 vd.; bkz. Urban, "The Cult of Ecstasy", s. 288 vd.; aynı yazar, *Zorba the Buddha*, s. 65-70.

dergisi vardı. Ayrıca Bavyeralı Sannyasin'ler "terapi ve meditasyon grupları" organize ediyorlardı. Mesela "10 günlük meditasyon kampı" veya "5 günlük yoğun aydınlanma" kursu mevcuttu, burada "merkezî soru: *Ben kimim?*" idi.

Margarethenried'de ödeme gücü olan benlik arayıcılarına sunulan birkaç günlük kursların çoğunun, "ruhani" veya Doğulu meditasyon tekniklerinden ziyade, "yeni hümanist yöntemle" yürütülen psikolojik ve beden-merkezli benlik tekniklerine dayanması, tesadüf değildir. "2 ila 10 günlük birinci basamak grup"ta, "bizi hâkimiyeti altında tutan şeyle yüzleşmek" söz konusu idi; "31 günlük Bodhidharma Rajneesh Intensive" kursu "Anka kuşu terapisine dayalı yoğun cemaat bağı" vaat ediyordu – Dan Casriel'in "yeni kimlik" terapisini esas alan "Casriel atölyesi" ise, "varoluş sevinci ve şefkatle bağlanma."[127] Kısacası, saydam Oryantal peçenin altında Batılı psiko-patlama çığırının mamulleri gizlenmişti.

Psiko-patlama

Bavyera'daki Sannyasin'lerin sunduklarının temelinde yatan ABD kaynaklı psikoterapötik kavramların çoğu, henüz 1930'lu yıllarda ortaya çıkmış ve "T-[Training]Groups" [antrenman grupları] olarak ABD'de geniş bir yayılıma kavuşmuş olan grup terapisi biçimleriyle iş görüyorlardı. Batı Almanya'da savaştan sonra grup terapisi, herhangi birisi değil, Max Horkheimer tarafından bir demokratik pedagojik müdahale anlamında geliştirilmiş ve 1968 civarındaki yıllarda daha önce değindiğimiz gibi Horst-Eberhard Richter ve başka solcu psikologlar bunu özgürleşme tekniği olarak kavramışlardı.[128] Fakat aslında "grup terapisinin" gündemleşme konjonktürü 1972'de zirveye çıktıktan sonra gerilemişti; yeni terapötik kavramların çok daha önemli ortak noktası, onların bütüncül ve "hümanist" yönelimlerindeydi. Bu yaklaşımlara "hümanist" sıfatını iliştiren, kuruluşundan itibaren Esalen aktivisti olan psikoloji profesörü Abraham H. Maslow olmuştu. Bunu yaparken niyeti, bir yandan Freudcu psikanalizle, diğer yandan davranışsalcılıkla arasına sınır çizerek, "pozitif" bir biçimde "tüm" insanı, onun "kişisel gelişmesini" terapötik sürecin merkezine koyan bir "üçüncü psikolojiyi" kurumlaştırmaktı. Bu, sadece hastalara tahsisli olmayan, bütün insanlar için erişilebilir bir psikoloji olacaktı.[129] Maslow daha

127 Rajneesh, *Sex und Tantra*, Anhang; bkz. aynı yazar, *Tantra, Spirituality & Sex*, Poona, 1977.

128 Bkz. ayrıntılı olarak Maik Tändler, "Therapeutische Vergemeinschaftung. Demokratisierung, Emanzipation und Emotionalisierung in der 'Gruppe', 1963-1976", aynı yazar, Ulfa Jensen (ed.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2012, s. 141-167; bkz. Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 50-55.

129 Bkz. Abraham H. Maslow, *Psychologie des Seins - ein Entwurf*, Münih, 1973, alıntılayan Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 28-31; bkz. aynı yazar *Motivation und Persönlichkeit*, Olten, 1977, s. 7-9. (Orijinali: *Motivation and Personality*, New York, 1954; gözden geçirilmiş yeni basım 1970).

eski tarihli, 1954'te yayımlanan, 1970'te gözden geçirilmiş olarak yeniden basılan ve 1977'de Almancası da yayımlanan kitabı *Motivation and Personality*'de (Motivasyon ve Kişilik), sonrasında başkalarının yanı sıra onunla anılan Human Potential Movements'ın (İnsani Potansiyel Hareketleri) söylemsel ana kalıbını ortaya koymuştu. Orada, "kendini gerçekleştiren insanların" (dönüşlü fiil kullanmıyordu) "fiziksel ve toplumsal çevreye" bağımlı olmadıklarını ve "temel tatminlerini reel dünyadan veya öteki insanlardan veya kültürden" değil, "kendi gelişmelerinden ve kendi potansiyellerini sürekli geliştirmelerinden" sağladıklarını söylüyordu. Bu "çevreden bağımsızlık", "sert darbeler, yoksunluklar, hayal kırıklığı ve benzer şeyler karşısında metanet" anlamına geliyordu. "İyi yaşam" duygusu, bu insanlar için "bireyler arası idi, toplumsal *değil*."[130]

Bu psikolojinin temeli, "insan doğasının derinden bütüncül özüne" duyulan inanç, dolayısıyla terapötik süreçte bedenin, zihnin ve ruhun birbirinden ayrılamayacağına duyulan inançtı. Maslow bu bakış açısını, bütüncüllüğün "aşikâr bir hakikat olduğuna" dair açıkça ezoterik bir tespitle temellendiriyordu: "En nihayet evren birdir ve orada her şey birbirine bağlıdır; her toplum birdir ve orada her şey birbirine bağlıdır; her kişi birdir ve orada her şey birbirine bağlıdır, vesaire." Evrenin, toplumun ve kişinin bu şekilde paralelleştirilmesi, psikolojiden daha fazla bir şeydi; bu, Maslow'un dediği gibi, "dünyayı gözlemenin belirli bir tarzı idi", evet, bir "dünya görüşü" idi, bir "yeni genel ve kapsamlı yaşam felsefesi" idi.[131]

Beden, bilinç ve evreni eklemlemeye yönelik bu ezoterik figürü, hümanist psikolojinin muhtelif akımlarında buluruz. Reich'ın öğrencisi Alexander Lowen'in "biyoenerjetik" yaklaşımı mesela, kaslardaki "gerilmeleri" ve "ketlenmeleri" Reich'ı izleyerek "karakter zırhı" olarak tanımlıyordu. 1977'de yayımlanan bir biyoenerjetik elkitabında okuduğumuza göre bunlar, "bazısı onyıllar boyunca bedenimizde donup kalmış" olan "ketlenmiş duygulanımlar" idi ve uygun beden alıştırmalarıyla "yavaş yavaş eritilmeleri" gerekirdi.[132] Mamafih burada söz konusu olan sadece bedenin kendisi değildi. Beden daha ziyade "ruhun kurtarıcısı" sayılıyordu, yani "beden-ruh ikiciliği" içinde yitirilmiş olan bütünlüğü tekrar bulmayı sağlayacak işlemci olarak iş görüyordu; "ruh" kavramı, bunun mümkün olduğunun güvencesini veren kavramdı. Çünkü ruh Lowen'e göre "insanın daha büyük, evrensel bir düzenin parçası olma bilinciyle veya duygusuyla" eşanlamlı idi. Bunu da, yine tamamıyla New Age üslubunda, "tüm dünyayı çepeçevre kuşatan ve evrenle bağlantılı" olan "bedenimizin enerjisi" sağlayacaktı. Burada da eski öğretme-

130 Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, s. 233 vd.

131 *A.g.y.*, s. 7-9.

132 Cäsar Schwieger, *Bio-Energetik-Praxis. Bioenergetische Übungen (nach Alexander Lowen), Sufi-Gymnastik, Dynamische Meditation*, Frankfurt/M., 1977, s. 1.

ni Reich'ın izinden yürüyordu. Gerçi Reich insanı evrenle bağlantılandıran "enerjiyi" daha özgül biçimde, cinsel orgazmda insanı esas hayat amacına ulaştıran kozmik" "orgonenerji" olarak yorumlamıştı.[133]

Gerçi hümanist psikolojinin bütün terapötik yaklaşımları bedeni biyoenerjetik gibi (veya hele Wilhelm Reich gibi) bu kadar açık bir şekilde merkeze koymuyordu. Ama bir "konuşma kürü"ndeki bilinçdışı ifadelere dayanan psikanalizden ve davranışçılığın işlevselci davranış analizlerinden farklı olarak, beden, duygu ve bilinç arasındaki bağlantı bütün "hümanist" yaklaşımlar için kurucu önemdeydi ve bu nedenle onların esas çalışma alanı duygulardı. Duygularla beden birbirinden ayrılamayacağından, hümanist psikologlar bedeni kişisel hissedişin veya bizzat kişinin hakiki, "otantik" ifadesi olarak anlıyorlardı. Bu anlamda, karşılaşma kavramının mucidi olan Carl Rogers, programatik bir şekilde şöyle diyordu: "İçimde yükselen duygulara, sözlere ve itkilere *güvenirim*. Böylelikle işin içine sadece bilinçli benliğimden fazlasını sokmuş olurum; kendimi organizmamın kabiliyetlerine de emanet ederim."[134] Onun öğrencisi William Schutz bunu, "(kendilerini) hareketlerle ifade eden" fakat "kültürel etkiler tarafından bastırılan doğal duyguların", karşılaşma terapisinde yeniden görünür ve hissedilir kılınması gerektiğini ekleyerek tamamlıyordu.[135]

Benzer bir beden-psişe birliği anlayışını, Esalen'de çalışan terapist Fritz Perls de savunuyordu. Alman-Yahudi kökenli Pels, zorunlu mülteciliğinden önce Berlin'de Wilhelm Reich tarafından analizci olarak yetiştirilmişti. Perls 1950'li yıllardan beri yoğun olarak Budizmle meşgul olmuş, bu maksatla Japonya'ya gitmişti ve Alan Watts'la sıkı temas halinde bulunuyordu. Perls'in karısı Laura ve Paul Goodman'la birlikte oluşturduğu ve Esalen'deki sayısız kursla öğrettiği Gestalt terapisi, fenomenoloji felsefesi ve 1920'li yılların Berlin Okulu'nun Gestalt psikolojisi geleneği içinde yer alıyor, fakat bunlara ek olarak Budist *mindfulness* kavramını uyarlayarak onu *awareness* (farkındalık) özterapi yaklaşımına dönüştürüyordu; bununla, "burada-ve-şimdi"deki bütün duygusal ve bedensel algıların ve yaşantıların bir tür iyileştirici farkındalığını kastediyordu. Bu sürecin ölçeği ve hedefi, Maslow'a atıfla, *growth* idi –"kişisel büyüme/gelişim"–; bu da New Age hareketinin *inner development*'ından (iç gelişim) başka bir şey değildi.[136]

133 Alexander Lowen, *Bio-Energetik. Der Körper als Retter der Seele. Wie man die menschlichen Energien steigern und gegensätzlich wirkende Lebenskräfte miteinander in Einklang bringen kann*, Bern, Münih, 1977, s. 53; Reich, *Die sexuelle Revolution*, s. 15 ("Vorwort zur dritten Auflage" [1944]).

134 Carl R. Rogers, *Encounter-Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung*, Münih, 1974, s. 59 (Orijinali: *Encounter-Groups*, New York, 1970).

135 Schutz, *Encounter*, s. 25, 34.

136 Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Londra, 2005, s. 184-186; Petruska Clarkson, Jennifer Mackewn, *Fritz Perls*, Londra, 1993, s. 18, 24-26; Duane P. Schultz, *Growth Psychology. Models of the Healthy Personality*, New York, Londra, 1977.

Joan Baez, Bob Dylan ve George Harrison'dan Susan Sontag'a, Henry Miller'a ve gelecek araştırmacısı Herman Kahn'a, karşı-kültürün ve entelektüel ve sanatsal Amerika'nın birçok ünlüsünün yolunun geçtiği, "Amerikan aşramı" Esalen'den;[137] hümanist psikolojinin yaklaşımları 1970'li yıllardan itibaren hızla büyüyen Human Potential (İnsani Potansiyel) hareketi vasıtasıyla Kaliforniyalı alternatif yaşam biçimi taraftarlarının çok ötesine yayılmış ve ABD çapında yüzlerce "Growth Center"ın (Büyüme/Gelişim Merkezi) kurulmasına yol açmıştı.[138] Fakat aynı zamanda Esalen'den doğan, kısmen hippilerle irtibatlı hareket, bütün toplumu değiştirme hedeflerinden kopmuştu. Hareketin duygulara odaklanan ben-psikolojisi kavramları, New Age ruhaniliği ile birleşerek, "kişi-aşırı" ezoterik psikolojiye, kişisel "kendini gerçekleştirme"ye, velhasıl "transandantal", "kozmik" bir boyuta uzanıyordu.[139]

Human Potential hareketi bu şekilde –Fleetwood Mac veya Eagles'ın soft folk ve soft rock armonileri eşliğinde–, ABD'de eski 68 radikalleri kuşağını da değiştirdi.[140] Çok yaygın okunan (ve Almancaya da çevrilen) hippi (veya "yippie") devrim elkitabı *Do it!*'in (Yap!) yazarı, 1960'lı yılların ikinci yarısında da Yeni Sol'un en ünlü önderlerinden biri olan ve 1976'da 37 gibi körpe bir yaşta otobiyografisini yayımlayan Jerry Rubin bunun bir örneğidir. Bu otobiyografide, New York'tan San Francisco'ya taşınmasından beri kendine dönük bir yolculuğa çıktığını ve bunu yaparken radikal bir değişim geçirdiğini anlatır: "Beş yıl içinde, 1971 ile 1975 arasında, EST (Erhard Seminar Training), Gestalt terapisi, biyoenerji, rolfing,[141] masaj, jogging, sağlıklı beslenme, Tai-Chi, Esalen, hipnoz, modern dans, meditasyon, silva mind control (zihin kontrolü), arica, akupunktur, seks terapisi, Reich terapisi ile –rengârenk bir New-Consciousness (Yeni Bilinç) kursları buketi–, yığınla deneyim biriktirdim. Sabah saat 07.00'de kalktım, iki mil jogging yaptım, sonra modern dans kursundan Tai-Chi alıştırmalarına koşturdum, peşinden bir saat yoga ve yüzme, arkasından da bir *organic meal* (organik gıda) yedim ve oradan masaja ve saunaya geçtim, akşam da planımda bir *growth group*'ta terapi vardı. Haftasonları daha fazla *growth* ve başka ruhani faaliyetlerle tık-

137 Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 63.

138 Bkz. Jessica Grogan, *Encountering America. Humanistic Psychology, Sixties Culture and the Shaping of the Modern Self*, New York, 2013; Batı'daki yoga patlaması üzerine bkz. De Michelis, *A History of Modern Yoga*.

139 Bu genişlemeyi Abraham H. Maslow şu makalede savunur: "Theory Z", aynı yazar, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, 1972, s. 280-295, yine aynı yazar, "Various Meanings of Transcendence", *a.g.y.*, s. 269-279; bkz. Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 36-39.

140 Bkz. Detlef Diederichsen, "Goldrausch in Kalifornien", Philipp Oehmke und Johannes Waechter (ed.), 1977. *Ein Jahr und seine Songs*, Münih, 2005, s. 7-15.

141 Bir masaj ve fizik tedavi terapisi – ç.n.

lım tıklım doluydu."[142] Rubin biraz abartmış gibi görünüyor, fakat bütün "faaliyetleri" hakkında açıkkalplilikle, dahası adeta utandırıcı bir ayrıntıcılıkla verdiği rapor, kendi benliğine dönük arayışında tıpkı Yeni Sol liderliğindeki kadar soluk soluğa ve radikal olduğunu gösterir.

Bütün bu terapötik yaklaşımların, ekollerin ve ruhani öğretilerin farklı karışımlarını bir ortak paydaya oturtmak neredeyse imkânsızdır. Kesin olan tek şey, ortak bir hedefe yönelmiş olmalarıdır. Rubin'in *Growing (Up) at Thirty-Seven*'ıyla (Otuz Yedisinde Büyümek) aynı sırada yayımlanan bir yoga ders kitabına göre, bunların hepsi, kendi "deneyimlerini edinen, kendi potansiyellerini gerçekleştiren ve tamamen kişisel bir tarzda yaşayan ve işleyen" "özgür, bağımsız bireyler" "yaratılmasını" hedefliyordu.[143] Bu mesaj 1970'li yılların ortasından itibaren Batı Avrupa'ya da erişmişti. Bu, önemli bir ölçüde, hümanist psikolojinin en önde gelen temsilcilerinin, artık çevirileri Almanya'da olduğu gibi Fransa'da da genellikle büyük yayınevlerince yayımlanan kitapları vasıtasıyla gerçekleşti. Bu kitaplar arasında Abraham Maslow, Carl Rogers, Alexander Lowen ve William Schutz'un daha önce andığımız başlıkları, fakat ayrıca Fritz Perls'in *Grundlagen der Gestalttherapie* (Gestalt Terapisinin Temelleri), Arthur Janov'un *Der Urschrei* (Kadim Çığlık), Daniel Casriel'in *Die Wiederentdeckung des Gefühls* (Duygunun Yeniden Keşfi) veya Thomas Anthony Harris'in çoksatarı *Ich bin o. k. Du bist o.k* (Ben İyiyim. Sen İyisin) vardı.[144] Bu düşünce transferinin bilhassa manidar bir örneği, Anne Kent Rush'ın 1973'te New York'ta Random House ve 1977'de Münih'teki Verlag Frauenoffensive (Kadın Hücumu Yayınevi) tarafından yayımlanan, kendi-kendine-yardım için tavsiye elkitabı niteliğindeki *Getting Clear. Ein Therapiehandbuch für Frauen*'dir (Açıklık Kazanmak. Kadınlar İçin Bir Terapi Elkitabı). Rush Esalen'de masaj teknikleri öğrenmişti ve kendi terapötik faaliyeti olan "kutupsallık terapisi", "nokta masajı" ve "bir Oryantal basınç noktası sistemini" "Wilhelm Reich'ın nefes tekniklerine" ve "sözel Gestalt tekniklerine" bağlamıştı.[145] Bu senkretizm tarzı Fransa'da da uyarlanıyordu – tek bir örneğe değineceksek, yine 1977'de yayımlanan *Le Corps et le Groupe* (Beden ve Grup) kitabında bü-

142 Jerry Rubin, *Growing (Up) at Thirty-Seven*, Lanham, 1976, s. 20; bkz. aynı yazar *Do it! Scenarios of the Revolution*, New York, 1970 (Almancası: *Do it! Scenarios für die Revolution*, Reinbek, 1971).

143 Swami Janakananda Saraswati, *Yoga, Tantra & Meditation*, New York, 1976, s. 5 [*Yoga*, çev. Nur Yener, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2001]; bkz. ayrıca Mercè Mur Effing, "The Origin and Development of Self-help Literature in the United States: The Concept of Success and Happiness, an Overview", *Atlantis* 31:2 (2009), s. 125-141, özell. s. 135-138.

144 Frederick S. Perls, *Grundlagen der Gestalt-Therapie. Einführung und Sitzungsprotokolle*, Münih, 1976; Arthur Janov, *Der Urschrei. Ein neuer Weg der Psychotherapie*, Frankfurt/M., 1973; Thomas A. Harris, *Ich bin o. k. Du bist o. k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse*, Reinbek, 1973; Daniel Casriel, *Die Wiederentdeckung des Gefühls. Schreitherapie und Gruppendynamik*, Münih, 1972.

145 Anne Kent Rush, *Getting clear. Ein Therapie-Handbuch für Frauen*, Münih, 1977.

tün bu yaklaşımların bir arada sunulması bunu gösterir. Burada ünlü bir psikoterapist, psikodrama teorisyeni ve Nice Üniversitesi'nde psikoloji profesörü olan Anne Ancelin Schützenberger, yalnızca yeni psikolojinin bütün önemli kavramlarını ayrıntısıyla sunmakla kalmıyor, "Apport Oriental"e ("Şark'ın Katkısı") geniş bir bölüm ayırıyor ve "L'homme et l'univers" ("İnsan ve Evren") başlığı altında, belirgin bir mesafe koymadan, New Age kavramlarını tartışıyordu. Sonsözünü Wilhelm Reich'a adamış olması, sürpriz değildir.[146]

Kısacası, terapi ve özyardım arzına dönük nicelleştirilmesi kolay olmayan, fakat büyük olduğu açık ve gittikçe de artan talebin itmesiyle, 1970'li yıllarda psikoloji dalında yüksek öğrenim görenlerin sayısının orantısızca artmasının da etkisiyle; yakın zamana kadar bir terapiye ihtiyaç duyduğu düşünülmeyen veya kendilerini böyle bir ihtiyaç içinde görmeyen, fakat şimdi duygularına ve kişisel "gelişimlerine" daha fazla dikkat eden insanlar için geniş kapsamlı bir "psiko-piyasa" gelişti. Tam da Alman alternatif ortamında ve özerk kadın hareketinde, yeni terapi biçimleri, otoriter ve beden düşmanı olarak algılanan klasik psikanalizle mukayese edilerek hoş karşılandılar. Gerçi, sol alternatiflerin ve feminist ortamın dergilerine bakarsak, bu medya formatlarında hâlâ siyasal ve toplumsal izleklerin ağır bastığını, ayrıca psiko-patlamanın gayrisiyasallaştırıcı etkisine yönelik eleştirinin duymazdan gelinemeyeceğini görürüz.[147] Bu, radikal solun 1977 Nisan'ında yayımladığı teorik dergi *Autonomie*'de çıkan uzun mülakatında, daha önce otobiyografisinde dile getirdiği uzak hedefini, 1970'li yılların "benliğini bulma" tekniklerini 1960'lı yılların toplum eleştirisiyle birleştirerek "yepyeni bir siyaset" oluşturmak olarak tanımlayan Jerry Rubin için de geçerliydi.[148]

Ne var ki psiko-patlamanın genel eğilimi siyasi bir yönü göstermiyordu ve hiç kuşkusuz alternatif ortamı çok aşıyordu. Psikolog Helmut Enke 1976'da henüz iki yıl önce çıkmaya başlayan popüler bilim dergisi *Psychologie Heute*'deki (Bugün Psikoloji) mülakatında, kendi disiplininin bakış açısından ve bütün halka psikoterapi hizmeti sunulması meselesini göz önüne alarak, kısaca şunu belirtiyordu: "Toplumun psikolojikleştirilmesinin önüne geçmek mümkün değil."[149] Bunun sonucu, bir "teoriler, terapiler ve psikolojik pratik-

146 Anne Ancelin Schützenberger, *Le Corps et le Groupe. Les nouvelles therapies de groupe de la Gestalt à la Bio-Energie, aux groupes de rencontre et à la méditation*, Toulouse, 1977, alıntı arka kapaktan.

147 Bkz. Sven Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatifs Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin, 2014, s. 782-806; Tändler, *Das therapeutische Jahrzehnt*, s. 331-349; Ilse Lenz (ed.), *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied - eine Quellensammlung*, Wiesbaden, 2010, s. 105.

148 Jerry Rubin, "Wohin, Mr. America? Interview mit Jerry Rubin", *Autonomie* 6 (1977), s. 55-67, alıntı s. 58.

149 Helmut Enke, "'Die Psychologisierung der Gesellschaft ist nicht aufzuhalten' (Interview)", *Psychologie Heute* 3:11 (1976), s. 13-19.

ler altkültürü" içinde çoğu kez birbiriyle rekabet eden hatta çatışan sunumların ve ekollerin karmakarışık bir bolluğuydu ve sosyal psikolog Johann August Schülein'in gözlemlediği gibi, bunların din ikamesi işlevi gördüğü durumlar da nadirattan değildi.[150] ABD'de ve Batı Almanya'da hümanist psikolojiye yakın duran iki terapist ve gözlemci olan George R. Bach ve Hajo Molter bile, yalnızca birçok terapi yaklaşımının yüzeyselliğini eleştirmekle kalmıyorlardı, bu alanın hızla yayılan ticarileştirilmesi karşısında sarkastik bir tutumu da saklayamıyorlardı: "Kültür işletmemiz yepyeni bir meslek zümresi geliştirmeye yöneldi: duygu ebeliği. Onlara, duyguların ifade edilmesi, bağıra çağıra dışavurulması ve sonuna kadar yaşanması için imkânlar sunan mekânlar oluşturması karşılığı ödeme yapılıyor."[151]

Hümanist psikoloji ve Human Potential hareketinin birçok başka yaklaşımı, hedeflerini, insanları yaşamı onaylayan, ilişkiye ve sevgiye kabiliyetli hale getirmek olarak algılıyorlardı.

Maslow ayrıca "kendini gerçekleştiren insan" olarak bir "demokratik karakter yapısı" atfediyordu.[152] Lakin bu yeni psiko-kültür, "iç gelişime" yaptığı vurguyla, sahiden bir duygular radikalizmine varabiliyor, bu da kaba bağımlılık ve iktidar biçimlerine bürünebiliyordu. Bunun kuşkusuz en uç ve en tartışmalı örneği, Avrupa'da Viyanalı eski performans sanatçısı Otto Muehl'ün, 1977 Ekim'inde otobiyografik anlatısında *Weg aus dem Sumpf* (Bataklıktan Çıkan Yol) gibi manidar bir başlıkla yayımladığı, sözde aksiyon analizi idi.

"Bataklık", Muehl'e bakılırsa, içselleştirilmiş olan, "karakter zırhı" içine kapatılmış "çekirdek aile insanı"nın yanlış "yaşam pratiği" idi (Reich burada da uzağımızda değildi). Bu sefaletten çıkış "çözümü", ona göre mistisizmde ve uyuşturucularda veya siyasal eylemde değil, sadece "kendi içimizde" idi, çünkü "Bataklık bizzat benim," diyordu. Otto Muehl buradan şu basit şiarı türetiyordu: "Kendimden dışarı çıkmalıyım."[153] 1973'ten itibaren bir Viyana ortak yaşam cemaatinde inşa ettiği "Aksiyon Analizi Organizasyonu" (AAO), dört yıl sonra Federal Almanya, Avusturya, Fransa, İsviçre, Norveç, İsveç ve Hollanda'da dört yıl sonra 18 şube ve 400'den fazla üyeye ulaşmıştı. Bir numara tıraş edilmiş saçları, basitin basiti androjen kıyafetleriyle ve bütün mülklerini teslim etmiş, hiçbir özel alanı bulunmayan komün üyeleri, *freaking-out*, performans, psikodrama ve cinselliğin bir karışımından oluşan,

150 Johann August Schülein, "Das neue Interesse an der Subjektivität", *Leviathan* 4 (1976), s. 53-78, alıntılayan Tändler, "'Psychoboom'", s. 61.

151 Bach, Molter, *Psychoboom*, s. 51; bkz. Tändler, "'Psychoboom'", s. 68-72; bkz. ayrıca Grogan, *Encountering America*, s. 275 vd.

152 Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, s. 240.

153 Otto Muehl, *Weg aus dem Sumpf*, Nürnberg, 1977, s. 179; bkz. genel bir bakış için: Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft*, s. 686-698.

baştan aşağı dünyevi, her türlü ruhaniliğe uzak bir pratiği yaşıyorlardı.[154] Her akşam grubun bir üyesi çemberin ortasına geçip, diğerlerinin aile tarihi ve olası çocukluk yaraları hakkındaki delici sorularıyla yüzleşmek zorundaydı. Çoğunlukla çıplak olarak ve çıplak topluluk önünde, kendi "temsilini sunarak/kendini ortaya koyarak", "AA (Aksiyon Analizi) parabol" eğrisinde gitgide aşağı inmeli, bu sırada da ara ara "anne", "baba" diye çığlık atarak kendi doğumunun muhayyel sıfır noktasına ulaşmalı idi. Bhagwan gibi Muehl de, bu noktada artık "boşalan" öznenin, parabolün öteki ucunda yeni bir "bilince" ve AAO komünü içinde çekirdek ailenin bütün iç kısıtlarından kurtulmuş bir yaşam pratiğine ve iletişimsel açıklığa terfi edeceğini öğretiyordu.[155]

Lakin bu pratiğin katı çekirdeğini cinselliğin kaba bir biçimi oluşturuyordu; hatta, her gece yeni eşleşmelerle azami otuz dakikalık edimler öngören bir "sikiş planı" örgütlenmişti. Burada, "kendini ortaya koyarken" çığlık çığlığa dışavurulan duyguların radikalliği, Muehl'ün kilit kavram mertebesine yükselttiği "şehvet"e dönüşüyordu; bu kızışma hali, eski "çekirdek aile insanını" giderek bütün tutuk nezaket gösterilerinden ve yanlış duygusal bağlardan kurtaracaktı. Bu şekilde "yeniden doğan" özne, kendi "olumlu aşk ihtiyacını" yeniden keşfedecek, "ebeveyniyle uzlaşacak", yani "ensest engelini yıkacak" ve yeni bir "genital kimlik" geliştirecekti. "Aksiyon analizinin" hedefi olarak Muehl "varoluşsal ve toplumsal ödev olarak kendini ortaya koyma"yı belirliyordu.[156] Neo-Sannyasin'e epey benzer biçimde, bu "yeni" özne kelimenin tam anlamıyla mübadele edilebilir ve boş bir uzamda yeni ilişki örüntülerine her zaman açık olacak; toplumsalı artık, bütün sembolik düzenlerin ırağında salt cinsel bedenlerin fiziki çekimi ve "kendi kendini ortaya koyan" özneler organize edecekti. Bununla beraber, Muehl'ün seksin özgürleştirici hatta "devrimci" etkisine dair kâmilen modern, ancak çok radikal yaşanan inancı; cinsel kurtuluşun kadim bir aydınlatıcı atasına, Bhagwan'ın ironik "tantrik" seks öğretisinden çok daha yakındı. Çünkü Muehl'ün AAO'yu duygulardan arınmış hazza tabi kılması, yaklaşık iki yüz yıl önce Marquis de Sade'ın muhayyel yatak odasındaki personelin seks sefahatinin soğuk "cumhuriyetçi" mantığını talim etmesine benziyordu. Her iki durumda da cinsellik, sadece hazza tabi olan öznelerin "eşitliğini" ve "özgürlüğünü" temin edecekti ve her iki durumda da manidar bir biçimde bütün nefretin yöneldiği figür, anne idi – Muehl'de en azından "doğum"un teşkil ettiği muhayyel sıfır noktasından ve "ensest engelininin yıkılmasından" (yani *olarak* işgal ettiği

154 Bkz. Robert Fleck, *Die Mühl-Kommune - Freie Sexualität und Aktionismus. Geschichte eines Experiments*, Köln, 2003, s. 80.

155 Bkz. *Das AA-Modell*, cilt 1: *AAO, Aktions-Analytische Organisation bewußter Lebenspraxis*, Neusiedl/See, 1976.

156 Bkz. Otto Muehl, "Die AA-Parabel" (grafik), 1976, http://www.artnet.de/k%C3%BCnstler/otto-muehl/aa-parabel-L-CryMQnG 3KC6jHxFJCTcA2 (erişim 27.11.2020).

sembolik konumun tahribinden) önce. Otto Muehl ironiden tamamen azade biçimde herkesin "en azgını" olarak hareket ederken; komündeki otoritesi, tıpkı Sade'ın genç kadın kahramanı Eugénie'nin koşulsuz itaat etmek zorunda olduğu Madame de Saint-Ange'ınki ve doymaz bilmez hovarda Dolmence'inki kadar sarsılmazdı. Ve her iki özgür sefihin, zevk adına en büyük gaddarlıklara ehil olması gibi; Muehl de komünlerinde, *Spiegel*'in mayısta biraz müstereddit, yeni moda kelime "psiko-terör"le yorumlamaya çalıştığı bir tür iktidar uyguluyordu.[157]

"Ben"in tekilliği

1972'de Kaliforniya'da Palo Alto'da psikoterapist Sheldon B. Kopp'un *If You Meet the Buddha on the Road, Kill Him!* (Yolda Buda'ya Rastlarsan, Öldür Onu!) diye tuhaf başlıklı bir kitabı yayımlandı. 1976'da çıkan Almancası gerçi bu zorbaca eylem talimatını tedbirli bir üç noktanın ve *Psikoterapi ve Öz-deneyim* altbaşlığının ardına saklamıştı, fakat kitabın içindeki Çinli Zen üstadı Mumonkan'ın 13. yüzyıldan kalma alıntısının gizlenecek hali yoktu: "Bir Buda'ya rastlayacak olursan – Buda'yı öldür."[158] Fazlasıyla âlim olan ve Dante'den Kafka'ya Batılı klasiklerin yanı sıra büyük Hindu ve Budist destanlarından hikâyeleri, psikoterapötik örnek vakalarla ustalıkla birbirine karıştıran Kopp'un, benliğini arayanlar kitlesine vereceği bir tek basit mesaj vardı: "İster hacı olsun ister gezgin, hakikati (veya ona benzer bir şeyi) aramak üzere yollara düşen herkes, çok geçmeden fark edecektir ki, bir başkasının ona öğretebileceği hiçbir şey yoktur." Kendisi dışında hiç kimse, onun nasıl yaşaması gerektiğini bilemez; "Buda'yı öldürmek", bu sebepten, "kendimiz dışında birisinin bizim ustamız olabileceğine dair umudu yıkmak"tır. Bu, bir paradokstan başka bir şey olamayacak bir klasik Budist bilgeliği idi. "Guru," diyordu Kopp, "gelenekleri yıkmak gerektiğini öğreten bir gelenekte" yer alıyordu; kendine seyahat edenin, benliğin "hacı"sının ödevi, bir öğretmeni veya guruyu takip etmek değil, "kendi hikâyesini anlatmak" ve bütün öteki öğretileri veya hakikatleri geri çevirmekti.[159]

Bu aslında ruhani bir genel bilgi idi; Maharishi Mahesh Yogi veya Bhagwan gibi gurular da onu yorulmak bilmeden tekrarlıyorlar, fakat özenle inşa ettikleri karizmalarıyla taraftarlarını yine de sadık tebaalar olarak biçimlendirip

157 "Die Kinder des Väterchen Frust. SPIEGEL-Reporter Fritz Rumler über die 'AA'-Kommune des Otto Mühl", *Der Spiegel*, Nr. 20, 9.5.1977, s. 225-229; bkz. Andreas Schlothauer, *Die Herrschaft der freien Sexualität. AAO, Mühl-Kommune, Friedrichshof*, Viyana, 1992, özell. s. 51-63; Donatien Alphonse François Marquis de Sade, *Die Philosophie im Boudoir*, Münih, 1972.

158 Sheldon B. Kopp, *Triffst du Buddha unterwegs ... Psychotherapie und Selbsterfahrung*, Düsseldorf, Köln, 1976, s. 157.

159 *A.g.y.*, s. 22, 158.

kendilerine bağlıyorlardı. Diğer yandan, gerçi ne Kopp'un kitabında birinci tekilden temsil ettiği psikoterapist, ne de mesela "karşılaşma grubu yöneticisi" Will Schutz, global gurular tarzında karizmatik figürler değildiler. Fakat "hümanist" psikologlar da "insan"ın, eğitim ve cemaatle elde edeceği kudretli "kondisyon" ve "yabancılaşma" sayesinde "kimliğini geri kazanmasını" sağlayacak teknikler öğretiyorlardı.[160] Peki ne yapmak üzere? "Bir insanın," diyordu Kopp, "özgürlüğü üstlenmesi, elinden gelenin en iyisini yapması, eyleminin sonuçlarını sorumluluğunu taşıması ve bahane aramaması yeterlidir." Bu özgür insan, başka deyişle, "hayatından tam sorumlu" idi. Başka kimse onun adına bu sorumluluğu üstlenemezdi – hele ki, "tanrının öldüğü" ve "onu affedebilecek" "yüce makamların kalmadığı bir dünyada." Kopp kendisini bu bakımdan yalnız başına, bir deniz kenarında durmuş, "böyle çaresizce yapayalnız olmanın" ne "korkunç" olduğunu idrak etmenin azabını çeken, "kozmik bir su birikintisinin kıyısında zavallı bir lekecik" olarak tasvir ediyordu. Yine de her yıl o deniz kıyısına gidiyordu: "O korkunç yalnızlığı yeniden hissetmek istiyorum ki, ona katlanmak zorunda olduğumu bir defa daha idrak edeyim."[161]

Lakin bu yalnızlık korkusu Kopp'u, "Buda'yı öldürme" yüreklendirmesiyle, bireyin radikal bağımsızlığını program düzeyine çıkaran bir benlik tekniği öğretmekten alıkoymamıştı. Buna göre, karşılaşma gruplarında veya öteki "hümanist" terapi biçimlerinde, insanın kendi duygularının açtığı ufkun ötesinde, kendi hisleri ve kişisel hikâyeleri dışında müşterek, hele genel bir şey olamazdı. Kabul edilen ve kendi "gelişimimiz" için zorunlu olduğu ilan edilen tek dışarısı, Maslow'un tanımladığı aşk ilişkisinin yanı sıra, öteki bireylerin doğrudan "feedback"i (geri dönüş, dönüt) idi; mamafih bu da yalnızca onların duygularını yansıtıyordu ve müşterek bir üçüncü hakkında anlaşmanın *per se* imkânını sunmuyordu. Gerçi grupların "yabancılaşmayı" aşmak için bir deney ve terapi alanı olması ve Carl Rogers'ın dediği gibi "gayriinsanileştirilmiş bir toplumu insanileştirmesi" bekleniyordu. Fakat oraya giden yolu Rogers gayet tutarlılıkla, şu veya bu biçimde tasavvur edilen bir genellik –sözgelimi bir siyasal amaç– üzerinden değil, daima grubun tekil üyeleri arasındaki ilişkiler ağının kendi iç referansları üzerinden düşünüyordu. Eğer Rogers'ın yönettiği bir grupta birisi herkesi ilgilendiren bir konuda konuşmaya niyetlenecek olursa –Rogers buna "rasyonalize etmek" diyordu–, o şunu söyleyerek müdahale ediyordu: "Hepimiz şunu veya bunu hissediyoruz, dedin. Bu, *senin* şunu veya bunu hissettiğin anlamına mı geliyor?"[162]

160 *A.g.y.*, s. 23; bkz. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, s. 246-262.

161 Kopp, *Triffst du Buddha unterwegs*, s. 163 vd., 177.

162 Rogers, *Encounter-Gruppen*, s. 58; Rogers'ın "yabancılaşma" ile ilgili ayrıntıları şuradan: Tändler, "Therapeutische Vergemeinschaftung", s. 162.

Kitabının Almancası 1977'de yayımlanan Will Schutz, karşılaşma tekniğini daha da kararlı bir biçimde, bir tekil benlik teknolojisi olarak geliştirmişti. "Karşılaşma teknolojisi" adını verdiği yöntemin, her şeyden önce "sorumluluk" ilkesine dayandığını söylüyordu. Şiarı, "sen ne isen, onun için sorumlusun" idi, veya: "Senden daha kuvvetli olan güçlerin kurbanı değilsin." Bu nedenle, kendi kararıyla bir karşılaşma grubuna katılan herkes, "grup içinde maruz kaldığı her şeyden sorumlu" idi. Bu dünyada "yapmalısın" diye bir şey de yoktu ona göre; "etik standartların temeli", Schutz'a göre sadece "bireysel sorumluluk" idi. Bir başkası için bir şey yapmayı isteyip istemediğin, sadece senin duygularına bağlıydı.[163]

Schutz'un gözünde bu, bütün meta-anlatıların ırağında, radikal bir özgürlük pratiği idi ve bunun için tek bir referans sunuyordu; o da, Esalen *habitué*'si (müdavim) Henry Miller'ın 1972'de *Los Angeles Times*'a verdiği bir mülakattı: "Ben 1934 yılı civarında Paris'te öldüm. Ruhen öldüğümü kastediyorum, her şeyi kendi sırtıma aldım. Sorumluluk üstlenmeye karar verdim." Hatırlanabileceği üzere, Miller'ın Anaïs Nin'le *amour fou* yaşadığı dönemdi bu. En azından Nin'in günlüğünün gözlüğünden ve adamı daha yıllarca mali olarak desteklediğini dikkate alarak, Miller'ın o zamanki tavrıyla ilgili geriye bakarak yaptığı "kendi sorumluluğunu üstlenme" yorumu cüretkâr görünüyor. Fakat Schutz için Miller mükemmel bir referanstı, çünkü onun modern yazar olarak radikal bireyci varoluş tarzı herkes için bir postmodern benlik teknolojisini inandırıcı kılıyor gibi görünüyordu. "Artık suçluluk duygusu yok," diye alıntılıyordu onu Schutz, "pişmanlık yok, itham yok, kimse bir başkasını suçlamıyor. Kendi kendini kabullenmek zorundasın. O zaman, ne ise o olursun."[164]

Kimlik siyaseti

Kendine seyahat gerçi "içeriye" doğru götürüyordu ve esasen özel bir meseleydi. Fakat bu, binlerce "seyyahı" göz önüne aldığımızda, bu hareketin kamuoyunda önemli bir toplumsal fenomen olarak algılanmadığı ve eleştirilmediği anlamına gelmiyordu. Bu seslerin ilk olarak işitildiği ABD'de bu eleştiricilerin en ünlülerinden biri, gazeteci ve denemeci Tom Wolfe idi. Wolfe, röportaj kisvesine bürünmüş keskin polemiğini, 1976 Ağustos'unda *New York* dergisi hızla vecizeye dönüşen "'Ben-Onyılı" başlığıyla yayımladı.[165] Bunu bir ay sonra tarihçi Christopher Lasch'in *New York Review of Books*'ta

163 Schutz, *Encounter*, s. 24-27, 95.

164 Henry Miller, "Interview", *Los Angeles Times*, 23.1.1972, alıntılayan Schutz, *Encounter*, s. 25.

165 Tom Wolfe, "The 'Me' Decade and the Third Great Awakening", *New York*, 23.8.1976 (onlinenymag.com).

"Narsisist Toplum"la ilgili toplu eleştirisi izledi. Lasch burada Otto F. Kernberg'in *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*'ine (Borderline Durumlar ve Patolojik Narsisizm)[166] dayanarak, narsisizmi bir toplumsal patoloji olarak ortaya koyan bir teorinin taslağını çiziyor ve bunun manidar bir örneği olarak Jerry Rubin'in otobiyografisini alaya alıyordu. Lasch (kapitalizm kadar Kadın Kurtuluş Hareketi'ni de eleştiren bir tür muhafazakâr solcuydu) en nihayet 1977'de Amerikan ailesinin çöküşü üzerine derin kültürel karamsarlık çizgisinde bir kitap çıkardı; aile –Lasch'e göre aslında "kalpsiz dünyada bir liman"dı– feminizm ve her yerde kol gezen narsisizm tarafından "işgal edilmiş"ti ve bireyi koruyan işlevi tehdit altındaydı.[167]

Sonra, New York Üniversitesi'nde tarih ve sosyoloji profesörü olan Richard Sennett, keza 1977'de yayımlanan kitabı *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde "kamusal hayatın" halihazır "çöküşünden", yeni duygu kültürünün aşırı gelişmesinden ve bununla beraber "mahremiyetin tiranlığının" yükselmesinden şikâyet etti.[168] Wolfe muhafazakâr bir sorumluluk etiğinin, Lasch'in bir gayrisiyasallaşma eleştirisiyle tamamladığı göreneksel çerçevesi içinde hareket ederken; Sennett'in 18. yüzyıla kadar uzanan benzer incelemesindeki eleştiri, özellikle kendi "kimliğini" aramanın siyasal imalarının ne olacağı sorusunu ortaya getiriyordu. Bu yeniydi, şaşırtıcıydı ve belli ki "Ben-Onyılı"ndaki "narsisizme" burun bükmekten daha ağırlıklı bir eleştiriydi. Bu eleştiriye daha dikkatle eğilerek takip edeceğimiz yol izi de bu nedenle bu olacak. Bu iz bizi, New Age'in ve psiko-patlamanın çok ötesindeki bir araziye götürecek. Fakat bu yolun da keza bir kendine yolculuk olarak takdim edilmiş olması, tesadüf değildir.

"Mahremiyetin tiranlığı"

Human Potential hareketinin cayırtısı ve olağandışılığı, dışarıdaki gözlemcileri tahrik etmeye yetmişti. Nitekim Tom Wolfe için, ısırgan bir alaycılıkla, bir "Erhard Seminar Training" katılımcısı olarak Los Angeles'taki bir konferans otelinde 250 kişiyle beraber halının üzerinde uzanan cazip ve başarılı genç kadının müşküllerini anlatmak çocuk oyuncağıydı. Seminer yöneticisinin, azap veren "her şeyi" içinden çıkarıp atmaya çağırması üzerine, kadın herkesin açıkça duyabileceği şekilde, "Hemeroitler!" demişti. Ardından, bu

166 Bkz. Almancası: Otto VD. Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*, Frankfurt/M., 1975.

167 Christopher Lasch, "The Narcissist Society", *The New York Review of Books*, 30.9.1976 (onlinenybooks.com); aynı yazar, *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, New York, Londra, 1977.

168 Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge, 1977 (Almancası: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt/M., 1983) [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2023].

bedensel arıza nedeniyle derinden yaralanmış özdeğer duygularını ifade eden bir çığlık atmıştı; Wolfe bu çığlığı, tadını çıkara çıkara, upuzun ve eklemlenmemiş bir a', o', e', u', i', g' ve h'ler dizisi halinde aktarıyordu; çığlık paragraflarca sürmüş ve ötekilerin duygudaş çığlıklarının yankısıyla tamamlanmıştı. Wolfe bunu daha açık söyleyemezdi: "Hemeroitler" ve yaralanmış bir ruhun acısı –Wolfe'un empatisinin sınırları olduğu görülüyordu–, belli ki ona göre birisinin kendisi hakkında alenen göstereceği ve ikrar edeceği sahiden son şeydi. Bunun nedeni sadece biçimci bir züppe olarak böyle bir ikrarı her bakımdan *disgusting* (tiksinç) bulması değildi. Bu ona aynı zamanda kamusal ve özel küreleri arasındaki ayrımın, basbayağı dinsel olarak gördüğü bir uyanış hareketinin ("awakening") etkisiyle silinmesinin en isabetli metaforu olarak görünüyordu. Dahası, kişisel dertlerin ve ehemmiyetsiz ayrıntıların, fakat aynı zamanda fren tutmaz bir "kendini gerçekleştirme" ve kendi "potansiyelini" iyileştirme arayışının ölçüsüzce abartılması, toplumsal örgüyü ve cemaati birbirine bağlayan şeyleri tehdit ediyordu.

Christopher Lasch ve Richard Sennett de halıda uzanan genç kadının itiraf ve çığlıklarına benzer bir tepki gösterirlerdi. Kısıtsızca kendini dışavurmak, Sennett'e göre kamusallığa uygun değildi ve gelişen "narsisizm" ona öncelikle "uygarlaşmayla" ilgili bir eksik gibi görünüyordu; uygarlıktan anladığı, "insanları birbirlerinden koruyan ve aynı zamanda başkalarıyla topluluk içinde olmaktan memnun olmalarını" sağlayan "bir davranış" idi. Her kişi "belirli ölçüde bir korku odası" olduğundan, "bir maske takmak (...) uygar olanın özüne dair bir icap" idi.[169] Bu bakımdan Sennett tıpkı Lasch gibi tamamen Wolfe'un eleştirisiyle hemfikirdi. İkisi, "Ben-Onyılı"nı yarı dinî bir fenomen olarak değil, bir narsisizmin ifadesi olarak yorumlarken de hemfikirdiler; bu narsisizm, karmaşık tarihsel sebeplerden ötürü –Sennett 19. yüzyıldan beri burjuva toplumunda gelişen çelişkilerden, Lasch "toplumsal çevrenin gitgide tehlikeli ve savaşa benzer bir mahiyete bürünmesinden" söz ediyordu–,[170] bireysel bir psikolojik patoloji olmaktan çıkıp genel bir davranış kalıbına dönüşmüştü. Keskin bir şekilde formüle ettikleri eleştirileri, karanlık bir karamsarlıkla yüklüydü. "Maskeyi" çıkarmanın, bütün zorlamalardan kurtulmaya dönük bir erdem olduğunu kavradığına inanan ve insanların artık sadece bir "ayna-imge", yani "psişemizde, kendi duygularımızda otantik olanı" aradığı bir kültürde; "cemaatin, herkesin karşılıklı benliğini soymasının bir ürünü olduğu" yanılsaması doğuyordu. Doğrudan doğruya güncel duygulanım kültürüne atıfta bulunmadan ve tamamen okurlarının kuracakları bağlantılara güvenerek, "toplumdaki bütün olumsuzlukların o toplumun anonimliğine, yabancılaşmasına, soğukluğuna bağlanabilece-

169 Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, s. 17, 298.

170 Lasch, "The Narcissist Society".

ği mitosuna" ve buradan "bütün siyasal kategorileri psikolojik kategorilere" çeviren bir "mahremiyet ideolojisi" çıkarılmasına saldırıyordu. Bu, "kamusal meseleleri (...) duygusal dalgalanmalar temelinde ele almaya" yol açıyordu ona göre,[171] duygular da –Christopher Lasch de aynı kanıdaydı–, daima sadece kişinin kendi "tatminleri ve hayal kırıklıkları" ile ve kendi "sağlığı" hakkındaki endişeleri ile ilgili idiler. Lasch'in, bu tavrın bir siyasal geri çekilmenin, "dünyaya teslimiyetle bakmanın" ifadesi olduğundan en ufak bir şüphesi yoktu.[172]

Wolfe ve Lasch klasik bir muhafazakâr kalıp içinde akıl yürütüyorlardı. Sadece kendisine bakan, ne geçmişi ne geleceği düşünür buna göre; "ânın" tadını çıkarmaya ve kendi "potansiyelini" gerçekleştirmeye odaklanmış bir duygu kültürü bu nedenle seleflerle halefler arasındaki kuşak bağlantısına dair tasavvuru berhava eder, bu da "aileyi mahveden sonuçlar doğurur."[173] Bunun sonucunda insanlar artık bireyin esenliğinin ötesine ilişkin daha yüksek görevleri üstlenmek istemeyeceklerdir. Oysa Wolfe'a göre "çocuklarının 'daha iyi bir gelecekte' yaşaması için kendi tutkularını ve maddi imkânlarını feda eden" her ebeveynin yaptığı, kelimenin tam anlamıyla işte budur; "muharebede hayatını tehlikeye atan veya bilinçli olarak feda eden asker"inki de öyledir. Nasıl insanlardır bunlar? Wolfe'un cevabı: "Bilinçsiz de olsa, kendilerini büyük bir biyolojik akışın", önceki kuşaklarda yaşamış ve kendi çocuklarını yaşamaya devam edecek olan bir şeyin "parçası olarak kavrayan insanlar." Bütün bu insanlar kendilerini "onları yaratan ve kendilerinin başkalarına aktaracakları büyük kromozom dalgasından koparılamayacak varlıklar olarak idrak etmişler"dir; velhasıl, "bu akışın dışına çıkma ve şeylerin doğal düzenini değiştirmeye çalışma" hakkını kendilerinde görmeyen insanlardır.[174]

"Şeylerin doğal düzeninin" kökeninin biyolojide olduğu, modernliğin, yapısökümcü eğilimlere karşı sürekli sahaya sürdüğü eski bir anlamlandırma kalıbıdır; burada toplumun "dağılmasına" karşı bir koz olarak bilinçli şekilde oynanmıştır. Richard Sennett duygu kültürünün etkilerini gerçi Wolfe ve Lasch'le benzer değerlendirmişti, fakat onun argümanları biyolojinin kayıtlarına dayanmıyordu. O daha ziyade, 18. yüzyılın siyasal teorisyenlerinin ortaya koyduğu gibi, kamusal olarak paylaşılanla, müşterek olanla ve genelle ilişkinin, benlikle ilişkili duygular tarafından bir kenara itilmesi ve kamusalın deyim yerindeyse özel olanın seline kapılması halinde neler olacağını tasvir etmeye çalışıyordu. Bu bir yandan siyasetçileri artık yalnız "kişilikleri", evet, "karizmaları" ile değerlendirmeye, diğer yandan,

171 Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, s. 16 vd., 293.

172 Lasch, *Haven in a Heartless World*, s. 139 vd., ve aynı yazar, "The Narcissist Society".

173 Lasch, "The Narcissist Society".

174 Wolfe, "The 'Me' Decade and the Third Great Awakening".

bireylerin sadece kişisel "kimliklerinden" söz etme yerine ortak noktalarını grup "kimliği" olarak sunmalarına yol açıyordu. Bu ikincisini Sennett, New York'un Yahudilerin ağırlıklı olduğu bir mahallesinde belediyenin siyah alttabaka aileler için planladığı sosyal konut tesisine gösterilen direniş örneğinde gözlemlemişti. Başta bir toplumsal farkla ilgili başlayan çatışma, baskın çoğunluğu kendisini asla dinî açıdan Yahudi olarak algılamayan bir topluluk tarafından, safların sıklaştığı andan itibaren, etnik bir mücadele olarak yürütülmeye başlamıştı. Bu, bir Yahudi "kimliğinin" ötekilere karşı keskin bir ayrım çizgisi olarak savunulması ve bu *middle-class* (orta sınıf) topluluğun sosyal bencilliğine yönelik eleştirinin de antisemitist sayılarak reddedilmesi anlamına geliyordu.[175]

Sennett burada bir kalıp görüyordu. Duygu kültürü bağlamında topluluk/cemaat artık ancak kişisellik boyutunda düşünülebilir hale geldiğinde, "etnik boyutlar", "bir kolektif kişilik geliştirmek" üzere adeta hizmete hazırdılar. Fakat tıpkı birçok insanın "merkezî deneyim" olarak dinle ilişkisinin çoktan kopmuş olması gibi, etnisite de bir kabuktan ibaretti, başlangıçta bir oyundu, fakat eski maskelerin yeni kılıfı içinde tarz bir kimlik iddiasına dönüşerek pekişti. Böylece "delice bir totoloji" ortaya çıkıyordu: "Etnik kabuki iman çekirdeği olmadan yeniden inşa edildiğinde, insanlara müşterek nokta olarak sadece öteki insanlarla müşterek duygular geliştirme arzusu kalıyordu." Cemaat böylece "bir varoluş durumu" haline geliyordu; "yalnızca içindeki tutkular ve dış dünyada geri çekilme" yoluyla muhafaza ediyordu kendini. Bu geri çekilmenin etkileri, mahvediciydi: "Dışarıda kalanlar, tanınmayanlar, başka türlü olanlar şimdi uzak durulması gereken suretlere dönüşürler; cemaatin paylaştığı kişilik özellikleri giderek daha münhasır hale gelir; müşterekliğin kendisi gitgide, kimin dahil olup kimin olamayacağı kararına yoğunlaşır."[176] Böylesi topluluk biçimleri gerçi aileyi, komşuluğu, genel olarak yereli güçlendiriyor, fakat farklı türden, kökenden ve siyasal inançtan insanların bir arada yaşayabildiği şehri ve ulusu zayıflatıyordu.

Richard Sennett bu kuvvetli iddialarında haklı mıydı? Toplamda *Kamusal İnsanın Çöküşü* epey yoğun eleştiriye konu oldu. Kitapta sunulan tarihsel örnekler (burada onlara girmedim) hatalı, çarpık veya yetersiz olarak vasıflandırıldılar; *New York Times* onun tezlerinin gerçi "parlak" olduğunu yazdı, fakat kötücül bir şekilde, kitabın retoriksel bir havai fişekten ibaret olduğunu belirtti – "maalesef her havai fişek gibi, gerisinde bir şey bırakmıyordu."[177]

175 Bkz. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, s. 338-347.

176 *A.g.y.*, s. 300, 344 vd.

177 J.H. Plumb, "When Did Citizens Become Strangers? The Fall of Public Man By Richard Sennett", *The New York Times*, 23.1.1977, s. 213; bkz. Gunter Barth, "Sennett Richard. The Fall of Public Man. New York: Alfred A. Knopvd. 1977", *The American Historical Review* 82:5 (1977), s. 1214-1215; Sheldon S. Wolin, "The Rise of The Private Man", *The New York Review of Books*,

Mamafih Sennet'in etnik "grup kişiliği" tezine pek kimse dikkat etmedi. 19. yüzyılın modern kamusallığını idealleştirmesine katılmasanız, karanlık kültürel karamsarlığını reddetseniz ve "kamusal hayatın sonu"nu ilan etmesine inanmasanız bile, "kimlik" şiarı altında siyasal olanın etnikleştirilmesi meselesi, görüleceği gibi, halledilmiş değildi.

Siyah feminizm

1977 yılının ilk aylarında *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nün haşin eleştirileri yayımlanırken, kimlik kavramı neredeyse münhasıran bireysel psikolojiyi çağrıştıran bir kavramdı (başka kaynakların yanı sıra, Rainer Döbert, Jürgen Habermas ve Gertrud Nunner-Winkler'in o sıralarda çıkardığı *Entwicklung des Ichs* ("Ben"in Gelişimi) adlı derleme bunu belgeler) ve siyasetle hemen hiç bağlantısı kurulmamıştı.[178] Sözgelimi "national identity" (ulusal kimlik) ifadesi ABD'de 1960'lı yıllara kadar fiilen yoktu, o zaman da tereddütlü bir şekilde kullanıma girdi; Büyük Britanya, Almanya ve Fransa'da benzer terimler ancak 1970'li yıllarda zuhur etti – öncesinde buralarda da fiilen yoktular. Belki de daha şaşırtıcı olan, anılan dillerde aynı şeyin "benim kimliğim" ve "bizim kimliğimiz" gibi görünürde yansız bileşik isimler için de gözlenebiliyor olmasıdır. Hemen hiç kimse "kimliğinden" söz etmezdi ve Anaïs Nin 1972'de bunu yaptığında, böylelikle yeni bir eğilimin parçası olmuş oluyordu.[179]

Bu tabii ki insanların daima bir "kendilik" bilincine sahip olmadıkları anlamına gelmez; toplumsal, kültürel, etnik veya siyasal gruplar öteden beri, grup olarak onlara ve sadece onlara mahsus olan ve diğerlerinden ayırt eden müşterek noktalarından söz etmişlerdi. Her nasıl tasavvur ediliyorsa edilsin, mutasavver bir kendilikle kurulan bağ, sadece dışarıya karşı sınır çizmek için değil, içeride iktidarı veya hegemonyayı sağlamak almak için de güçlü bir araçtır.[180] Bir grup, kendiliğin bir genellik olarak görülmesini sağlayabilirse, mesela eril olanı bütün insanlar için norm olarak, burjuva çıkarlarını ulusal ortaklıkların ifadesi olarak veya proletaryayı kurtarılacak insanlığın vekili

---

14.4.1977 (onlinenybooks. com); Stephen Miller, "Going private", *Commentary*, Nisan, 1977 (onlinecommentarymagazine.com).

178 Bkz. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, New York, Londra, 1950 (Almancası: *Kindheit und Gesellschaft*, Zürih, Stuttgart, 1957); aynı yazar, *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*; Frankfurt/M., 1966, 1973; bkz. Rainer Döbert, Jürgen Habermas, Gertrud Nunner-Winkler (ed.), *Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977.

179 Bkz. bununla ilgili Google Books Ngram Görüntüleyici'de, 1800-2000; bkz. Anaïs Nin, "Note on Feminism", s. 25.

180 Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un artık klasikleşmiş argümanları: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Viyana, 1995 (Orijinali: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politcs*, Londra, 1985) [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017].

olarak gösterebilirse, bu özellikle etkili olur. Zira aslında özel bir nitelik olarak işaretlenmesi gereken bir şey, o zaman genelgeçerlilik taşıyan bir şey gibi görünür. Aksi yönden düşünürseniz, iktidarsızlık o zaman, sizin tikel kendiliğiniz egemen grup tarafından genelin parçası olarak tanınmayıp kenara itildiği, bastırıldığı, hatta *in extremis* (uç noktada) yok edildiği için, genellik içindeki kendiliğe katılamamak anlamına gelir. Bir azınlık grubun marjinalleştirilmeye karşı ve tanınma için verdiği direnişin *genel* haklara çağrı çıkardığını ve tanınma mücadelesinin aynı zamanda genel olana katılım mücadelesi olduğunu da hemencecik söyleyemeyiz.

Bir kendiliğin tanınması ile genele katılım arasındaki bu gerilimler, 1960'lı yılların ABD vatandaş hakları hareketinin ve özellikle siyah eylemcilerin içinde bulunduğu durumu da tarif ediyordu; hatırlatalım, Fannie Lou Hamer de acı verici bir şekilde bunun bilincindeydi. Hamer modernliğin eşitlik ve özgürlük vaadine kesin olarak inanmış, bu nedenle bütün Afro-Amerikalıların "birinci sınıf vatandaş" olabilmeleri için seçme hakkını talep etmişti. Yine de *civil rights*'ı paradoksal bir jestle reddediyordu, çünkü bu çerçeve onun gözünde beyaz ırkçılığın kirlettiği kötü bir "genel"i temsil ediyordu; o bunun karşısına, Üçüncü Bölüm'de ele aldığımız gibi, insan hakları ütopyasını çıkarıyordu. Ancak bu, gündelik siyasal uğraşında etkili bir şekilde bir "genel"le bağ kurabilmesini sağlayamadı. Hamer yoksul kır işçisi olarak müreffeh Amerika'dan ve siyah olarak beyaz çoğunluk toplumundan dışlanmakla kalmıyordu, kadın olarak da eziliyordu; bunun en bariz görünümü, maruz kaldığı zorunlu kısırlaştırma ve "Winona-*beating*"deki cinsel istismardı. Toplumsal ayrımın ve toplumsal aidiyetin bütün ölçütlerine göre, daima dışlananların ve temsil edilmeyenlerin tarafında bulunuyordu.

Hamer'in bu deneyimi yalnız ona mahsus değildi elbette. 19. yüzyıldan beri siyah kadınlar, mesela kölelik karşıtı ve kadın hakları eylemcisi Sojourner Truth (1797-1883), Afro-Amerikalıların çifte ezilmişliğini öne çıkarmışlardı. Henüz 1960'lı yılların vatandaş hakları hareketi sırasında, 1963 Ağustos'unda Martin Luther King Jr.'ın "Washington'a yürüyüş"ünün örgütlenmesine yardım eden siyah kadın eylemciler, katkılarının hakkının teslim edilmediğini görmüş ve egemen erkeklerin maçizminden şikâyet etmişlerdi.[181] Nitekim 1960'ların ikinci yarısında New York'un bir banliyösündeki Black Women's Liberation Group (Siyah Kadınların Kurtuluşu Grubu) veya vatandaş hakları hareketinden gelen kadınların kurduğu, 1970'te sosyalist yönelimli Third World Women's Alliance'a (Üçüncü Dünya Kadın İttifakı) dönüşecek olan Black Women's Liberation Committee (Siyah Kadınların Kurtuluşu Komitesi) gibi eylemci grupları oluştu. 1973'te bunlara daha ziyade liberal eğilim-

181 Bkz. Deborah K. King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14: 1 (1988), s. 42-72.

li National Black Feminist Organization (Ulusal Siyah Feministler Örgütü - NBFO) eklendi. Çok sayıda siyah ve Porto-Rikolu, ama ayrıca Asyalı veya Meksikalı kadın, Women's Liberation Movement'a (Kadın Kurtuluş Hareketi) uzak duruyordu; çünkü orta tabakadan beyaz feministlerin onların ekonomik ve toplumsal zorluklarına sağır veya ırkçı –ya da ikisi birden– oldukları izlenimine sahiptiler.[182]

Bu deneyimler ve algılamalar, *double jeopardy* (çifte risk) teriminde topaklaşıyordu, bu aynı zamanda Üçüncü Dünya Kadın İttifakı üyesi ve eylemcisi Frances M. Bael'in 1970'te çıkan çok etkili antoloji kitabı *The Black Woman*'da (Siyah Kadın) yer alan bir manifestonun bir parçasıydı. "Siyah ve kadın" olmadaki çifte risk, Afro-Amerikan kadınının kocasına tabi olmakla, "bir kölenin kölesi" (*slave of a slave*) olmasıydı.[183] Fakat *double jeopardy*'nin asıl temeli, bütün gruplar arasında en az kazanan ve özellikle aşağılayıcı işleri yapmaları gereken siyah kadınların ekonomik olarak sömürülmesi idi. Bunun ötesinde, devletin "yatak odası siyaseti"nin, yani eski ama keskinleşen nüfus kontrolü kampanyası çerçevesinde zorunlu kısırlaştırmanın tehdidi altında bulunuyorlardı. Siyah kadın bedenlerin iktisadi olarak sömürülmesi ve biyopolitik müdahaleye maruz kalması, Beal'e göre bütün Afro-Amerikalı kadınları ve erkekleri, fakat aynı zamanda bütün beyaz kadınların ve proleter beyaz erkeklerin de tabi olduğu bir "genel kötü"ye işaret ediyordu: "kapitalist sistem", Beal'in nazarında sadece ekonomik değil, ırkçı ve cinsiyetçi baskının da sebebiydi.[184] Irkçılık ve cinsiyetçilik ona göre *sui generis* (kendine mahsus) baskı biçimleri değil, yanlış bir ekonomik düzenin belirtileri idi.

Feminizmlerini çoğu "liberal" olan beyaz feministlerden farklı olarak sosyalist ve ırkçılık karşıtı kanaatlerinden ayırmak istemeyen radikal siyah eylemciler, baskının bu genel biçiminin karşısına ne koyabilecekleri sorusunu cevaplamak durumundaydılar. Bu, yine 1970'te yayımlanan ve çok etkili olan *Sisterhood is Powerful*'un (Kız Kardeşlik Güçlüdür) akla getirdiği gibi bütün kadınları kapsayan bir "sisterhood" (kız kardeşlik) mu olmalıydı?[185] Yoksa şiar, erkeklerin baskın olduğu radikal Black Panther Party'nin (Kara Panter

182 Bkz. Benita Roth, "Second Wave Black Feminism in the African Diaspora: News from New Scholarship", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity* 58 (2003), s. 46-58, insb. s. 48; Becky Thompson, "Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism", *Feminist Studies* 28: 2 (2002), s. 336-360; Ula Taylor, "The Historical Evolution of Black Feminist Theory and Praxis", *Journal of Black Studies* 29: 2 (1998), s. 234-253.

183 Frances M. Beal, "Double Jeopardy: To Be Black and Female", Toni Cade Bambara (ed.), *The Black Woman. An Anthology*, New York, 1970, s. 109-122, alıntı s. 112.

184 *A.g.y.*, s. 114-120.

185 Robin Morgan (ed.), *Sisterhood Is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, 1970; bkz. Brain Norman, "The Consciousness-Raising Document, Feminist Anthologies, and Black Women in 'Sisterhood Is Powerful'", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 27: 3 (2006), s. 38-64.

Partisi) temsil ettiği "Black Power" (Siyah Güç) mı idi? Yoksa başka bir "kendilik" olabilir miydi?

Bu sorulara kuşkusuz en etkili –ve aynı zamanda en fazla kısıtlayıcı– cevabı 1977 Nisan'ında feminist Combahee Nehri Kolektifi o zamana dek işitilmedik bir anahtar kelimeyle verdi: *identity politics* (kimlik siyaseti). Barbara Smith'in başını çektiği, 1974'te NBFO'dan kopan işçi sınıfından bazı siyah lezbiyen kadınların oluşturduğu bu "kolektif", adını Combahee Nehri'nden alıyordu; Güney Carolina'da denize dökülen bu bataklıklı nehir havzasında, Amerikan İç Savaşı'nda federasyon birliklerinde (kadın) subay olan eski köle Harriet Tubman, bir bölük siyah askerle spektaküler bir komando harekâtıyla 750 köleyi kurtarmıştı. Bu tarihsel referansın üst düzeyde sembolik timsali altında, Boston'daki bu grup, siyah kadınların düzenli anılan baskı deneyimlerine bir başkasını ekledi: lezbiyen olarak dışlanmaları ve "görünmezlikleri" ve buna bağlı "cinsel baskı."[186] Bu nedenle, "ırkçı, cinsiyetçi (*sexual*), heteroseksüel ve sınıfsal baskıların", "en önemli baskı sistemleri" olarak "birbirlerine bağlı (*interlocking*)" oldukları tezini ileri sürdüler.[187]

Fakat Kolektif her şeyden önce dediğimiz gibi "identity politics" kavramını mühürledi. Kavramın temellendirmesi kısa ve özlüydü: "Fark ettik ki," diyorlardı *Açıklama*'larında, "kurtuluşumuz için gerçekten bizimle hemdert olarak yeterince çaba gösteren insanlar, sadece biz kendimiziz." Kolektif'in siyasal tutumu, "kendi kendimize dönük duyduğumuz, ama aynı zamanda kız kardeşlerimiz ve *cemaatimiz* için duyduğumuz sağlıklı sevgiden" doğmuştu. "Kendi ezilme koşullarına yoğunlaşmanın" en iyi yolunu, "kimlik siyaseti kavramı cisimleştiriyor" idi; çünkü "en derine inen ve en radikal siyaset", doğrudan "kendi kimliğimizden çıkar"dı. Her şeyden önce, beyaz erkeklerin "siyasal baskı aracı" olarak siyah kadınlara tecavüzünün tarihinin gösterdiği gibi, ırkçı baskı ile (hetero)seksüel baskının birleştirilmesi, kendi deneyimleri için tanımlayıcı önemde idi. Bu nedenle "kişisel" olan her şey kaçınılmaz olarak "siyasal"dı ve buradan şu sonuç çıkıyordu: kimliğine dayanmak, kurtuluş mücadelesinde bir silahtı.[188]

Bütün *Açıklama*'yı okursanız, sadece bu alıntıladığımız pasajlarda geçen kimlik kavramı, paradoksal görünür aslında. Combahee Nehri Kolektifi'nin siyasal analizine, "kendi deneyimlerimizin derinliklerine" eğilen bakış yön veriyordu; "kimlik" böylelikle insanın kendi deneyimi anlamına geliyor gibi

186 Bkz. Wini Breines, "What's Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 27: 4 (2002), s. 1095-1133, özell. s. 1110-1121.

187 The Combahee River Collective, *Statement*, Boston, 1977, yeniden basımı *Women's Studies Quarterly* 42: 3-4 (2014), s. 271-280 (fakat burada *Statement*'in 1978 olarak verilen yayın tarihi yanlıştır), alıntı s. 271.

188 *A.g.y.*, s. 273 vd.

görünüyordu – bundan fazla bir şey değil.[189] *Açıklama* savunulması gereken veya Richard Sennett'in New York'taki bir Yahudi mahallesinde gözlediği gibi diğer bütün toplumsal gruplardan ayırt edilecek herhangi bir etnik kimlik tasarımına dayanmıyordu. Yine de, burada "kimlik" lafına bağlananlar, özgül deneyimlerdi. Bir yandan, *Açıklama* beyaz çoğunluk toplumunda yaşayan Afro-Amerikalılarca kaleme alınmıştı, diğer yandan cinsel baskı deneyiminden ve kendi cinsel yöneliminden söz ediyordu. "Kimlik" bu bakımdan ırkçılık deneyiminin genel bağlamı içinde birincil olarak kırılganlığıyla birlikte cinsel "kimliği" kastediyordu, bu sebepten bu kimliğin tanınma talebinin, siyasal eylemin çekirdeği ve çıkış noktası olduğu açıklanıyordu.

Bununla bağlantılı sorunlar görmezden gelinemezdi. Gerçi Combahee Nehri Kolektifi "as levelly human" (insanlıkta eşit) şiarıyla insan haklarının eşitlik talebine atıfta bulunuyor, ayrıca münhasıran kendi "kimliği" ile sınırlı bir siyaseti temsil etmek istemediğini ve kendini "ilerici" siyah erkeklerle "dayanışma içinde" hissettiğini (beyaz kadınlarla her türlü ortaklığı ise reddediyordu) vurguluyor; nihayetinde toplumsal koşulları herkes için –en azından bütün Afro-Amerikalılar için– değiştirme hedefini güdüyordu. Yine de kendi cinsel kimliğine rücu etmesinin, grubu en azından heteroseksüel siyah erkeklerle yapısal bir çelişkiye sokacağı inkâr edilemezdi – beyaz heteroseksüel kadınların ve erkeklerin sözünü bile etmeyelim. O zaman, "kimliğin" "dayanışmayı" gömmeyeceğini kim veya ne garanti edebilirdi? "Dayanışma" ile bağdaşabilecek bir "kimliğin" yarıçapının ne kadar büyük veya ne kadar küçük olabileceği tasavvur ediliyordu? Ve "kimlik" göstereninin kendisine özgü –ve pazarlık edilemez– "kendiliği" ifade ederken kaçınılmaz olarak öteki "kimliklere" sınır çizmesinin önüne, tam olarak neyle geçilebilirdi? Başka deyişle, bu gösterenin onu özgürlükçü amaçlarla kullananlar için bile denetlenmesi zor bir itici güç geliştirmesi, nasıl önlenebilirdi?

"Kimlik siyaseti"nin yapısal sorunları olarak Combahee Nehri Kolektifi'nin *Açıklama*'sında bile aşikâr olan bu zorluklara rağmen, bu metnin –istersenız– yıkıcı ve yapısökümcü etkileri de görmezden gelinemezdi. Çünkü burada da Amerikan *civil rights* inkâr edilmez biçimde "beyaz" vatandaş hakları olarak ve Richard Sennett'in yok oluşundan yakındığı "burjuva kamusallığı" da münhasıran beyaz ve erkek bir kurum olarak görünür. Başka deyişle, *kimlik* göstereni bir defa siyasalın alanına sokulmaya görsün, her şeyin üzerine onun parlak ışığı düşer. Bu ışık altında baktığınız zaman, Amerikan cumhuriyetinin kuruluşunun, *all men are created equal* (bütün insanlar/erkekler eşittir) ilkesinden ziyade beyaz, Anglosakson, Protestan bir "kimlik siyasetinin" damgasını mı taşıdığını sormaz mıydınız? Fakat 1970'li yılların halihazır durumunda da; "genellik", "yasa", ABD şehirlerinin gettolarındaki siyahlar için

189 *A.g.y.*, s. 273; bkz. Roth, *Separate Roads to Feminism*, s. 124.

kendini açıkça ırkçı ve şiddete hazır bir polis suretinde göstermiyor muydu ve bu nedenle salt tikel değerler olarak çoktan tüm meşruiyetlerini yitirmemişler miydi?[190] Bu gibi soruları kuşkusuz çeşitli biçimlerde cevaplamak mümkündü ve bir müşterek genele olan inancın –mesela bir ulusta cisimleştiği gibi–, böylelikle anında yok olacağını ileri sürmek gerekmezdi. Fakat bu gibi soruların gündeme geldiğini görmezden gelmek mümkün değildi.

Azınlıklar patchwork'ü/kırkyaması

Avrupa'da Combahee Nehri Kolektifi'nin *Açıklama*'sının aşağı yukarı aynı sıralardaki mütekabili, Jean-François Lyotard'ın küçük bir metni oldu. Lyotard gerçi bir filozof ve yüksekokul öğretmeni olarak Bostonlu kolektifinkinden farklı bir konumdan söz alıyordu; fakat o da kendi tarzında –ve kısmen André Glucksmann'ın *Usta Düşünürler*'ine benzer bir tarzda–, Bostonlu feministlerin *Açıklama*'larında çok kısa süre sonra işleyeceklerine benzer deneyimlere, çelişkilere ve toplumsal gelişmelere dair bir tefekkürü yansıtıyordu. Söz konusu olan, Lyotard'ın 1976'da Jacques Derrida, Michel Foucault, Michel Serres ve François Châtelet'nin katkılarıyla birlikte, Bernard-Henri Lévy'nin Grasset Yayınevi'nde yönettiği diziden çıkan bir derlemede yayımladığı bir makaledir.[191] Almancasını Merve Yayınevi yayımladı; metin, Merve'nin 1977 Ekim'i başında, daha önce değindiğimiz gibi, Frankfurt Kitap Fuarı'nda Lyotard'ın üç başka küçük makalesiyle birlikte *Das Patchwork der Minderheiten* (Azınlıklar Patchwork'ü/Kırkyaması) başlığı altında sunulan küçük bir cilt içinde yer aldı.[192]

Küçük kitabın başındaki "Dekadansla ve burada verilmesi gereken bazı azınlık çarpışmalarıyla ilgili küçük bir perspektif çizimi" diye gizemli bir başlık taşıyan programatik metin, daha önce değinildiği üzere, RAF'ın tecrit işkencesi efsanesinin şaşırtıcı derecede eleştirisiz bir sahiplenmesini içerir – bu da kitap fuarında *ortamın* hoşuna gitmiş olmalı. Bu makalede asıl temelden sarsıcı olan ise başka bir şeydi. Paris-Vincennes Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Lyotard, "negatif olanın etkisine güvenen, ikna etmenin gücünü öven ve bilinci uyandırmak isteyen" bir sol "eleştiri" geleneğinden kopuşun teşhisini –ve propagandasını– yapıyordu. Zira var olanı olumsuzlayarak,

190 Bkz. Jürgen Martschukat, "Hegemoniale Identitätspolitik als 'entscheidende Politikform' in den USA. Eine Geschichte der Gegenwart", *Aus Politik und Zeitgeschichte* 38-39 (2018; onlinebpb.de); Sarah Churchwell, "America's Original Identity Politics", *The New York Review of Books*, 7.2.2019 (nybooks.com).

191 François Châtelet (ed.), *Politiques de la philosophie. Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres*, Paris, 1976.

192 Bkz. Philipp Felsch, *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte, 1960-1990*, Münih, 2015, s. 102 vd.

muhayyel bir mükemmelin, düşsel bir bütünlüğün yeniden tesisini hedefliyordu; o bütünlükten bakarak, var olan daima sadece "hastalık", "sapma", "yozlaşma", çürüme" vs. olarak anlaşılabilirdi. Bütün devrimcilerin istediğinin aynısını bu eleştiri de istiyordu: "merkezi" fethetmek, bir bütün olarak sorgusuz sualsiz kabullenilen ve aynı sorgusuz sualsiz bir tek "YASA"nın geçerli olduğu ulus-devlette iktidarı ele geçirmek.[193]

"'Merkeze' karşı isyan etmiş olan birçok hareket," diye devam ediyordu Lyotard –Güney Fransa'daki Katarlardan Almanya'daki köylü isyanlarına, ABD'deki "Kızılderililere", "azınlıklar (...) olarak İMPARATORLUK adına yok edilmiş olan hepsi"–, mamafih "muhakkak eleştirel" değildi. "Çok daha beter"diler: "*inanmıyorlar*"dı. Bu, şu anlama geliyordu: "YASA ile merkezî iktidarın özdeş veya bütünleşmiş olduğuna inanmıyorlar, yasaların ve törelerin (bugünlerde kültür diyorlar) merkezsiz bir *patchwork*'ünün var olduğu başka bir uzama evet diyorlar"dı. Onların merkeze karşı mücadeleleri bu nedenle "azınlık (*minorite*) olarak kalmak ve azınlık olarak tanınmak isteyen azınlıkların mücadeleleri" idi.[194]

Azınlıkların varlığı, yeni bir şey değildi. Modern ulus-devletlerin başından itibaren onlarla uğraşmaları gerekmiş veya federal yapılar ve azınlık koruma statüleri aracılığıyla onlarla ilgili bir düzenleme yapmış veya bazıları çok eski olan bu "kimliklere" merkezî şiddetle tepki göstermişti. Yeni olan, Lyotard'ın teşhisine kulak verecek olursak, bu bölgesel ve etnik kimliklerin ön plana çıkması ve ulus-devletlerin müştereklikliklerinin tavassutuna uymak veya güvenmek istememeleriydi. İskoçların, Baskların, Bretonların ya da Korsikalıların bölgesel hareketlerine atıfta bulunabilirdi, fakat kendisini, "törelerin" yahut "kültürün" tanınmasına dönük böylesi mücadelelerin, onun gözünde bir mutluluk vaadini ve yeni bir eşitlik ütopyasını temsil etmediğine dair şüpheci değinmeyle yetinmişti. ABD'ye bakınca, "birçok azınlığın bir arada var olmasının (...) pek de cennetvari bir durum olmadığını" görüyorduk; çünkü birörnekleştirici merkez bütün yasaları, iktidar işlevleri ve paylaşılan ideolojileri ile zayıfsa veya hiç yoksa, azınlıklara sürekli yeni bir *modus vivendi* (yaşama tarzı) bulmak gibi bir yorucu bir ödev düşüyordu.[195]

Lyotard bu şüpheci teşhisi, bu defa açıkça olumlu çizgide iki başka gözleme bağlıyordu. Birincisi, bu hareketler, "'küçüklerin' gündelik hayatında küçük hatta mikroskopik ölçekte durmaksızın vuku bulanı çok büyüterek gösterecek"tiler. Bununla, ilk elde eleştiri ve direniş olarak değil –bazen böyle de olsalar bile–, birincil olarak "merkez"in tanımadığı kendi "minoriter"

193 Jean-François Lyotard, *Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik*, Berlin, 1977, s. 7, 10 vd.

194 *A.g.y.*, s. 8.

195 *A.g.y.*, s. 38.

konumunu ve hayat tarzının ifadesi olarak yorumlanabilecek sayısız "minoriter onaylama" jestini (ve Bostonlu eylemcilerin ekleyebileceği gibi bunun yol açtığı yaralanmaları) kastediyordu: "Kadınlar milyarlarca kez ocak başında ufak tefek şeyler için münakaşa etmiştir (...); eşcinseller yarı kamusal mekânlarda buluşabilmek ve birbirlerini tanıyabilmek için milyonlarca jest, sinyal, çiziktirilmiş mesaj (graffiti) icat etmişlerdir; (...) fabrika atölyelerinde ve bürolarda, işçilerin milyarlarca hilesi ve katakullisi vardır." Bütün bunlar, "iktidarın gerçekliğinden" "daha gerçek" değildi, fakat "çokbiçimli ve çoksuretli", ilaveten de "daima tek, biricik ve tekil" idi – başka deyişle, "yığınla minoriter tekilliğin büyük bir *patchwork*'ü idi bu."[196]

İkincisi, Lyotard'a göre, bu tekilliklerin sökün edişi, derin bir epistemolojik kaymaya tekabül ediyordu: Nietzsche'ye atıfla söylediği gibi, "hakikatin bir dekadansı" idi bu, yani "doğaya", "bir" tarihe ve "sevgili tanrımıza" inancın yıkılması idi. Bugün "bağlayıcı, verili, vahyedilmiş veya açığa çıkarılmış bir anlam" yoktu artık, sadece "hakikati aramanın, mutluluğa erişmenin veya ustalığını sergilemenin" değil, yalnızca "varsın küçük ölçekte olsun, basitçe farklı perspektiflerden bakma zevkinin" söz konusu olduğu "oyunlar" vardı. Lyotard'ın tıpkı o sıralar Paul Feyerabend'in de yaptığı gibi selamladığı bu "hakikatin dekadansı", gitgide bilimin alanına da nüfuz etmekteydi. Bunun anlamı da, metadilsel düzlemde, yani "ikincil düzene" ait bir dille ampirik ifadelerin hakikatini saptayan cümleler sınıfının, artık "birinci düzene" ait cümleler sınıfından ayırt edilemeyeceği idi. Mesela "bugün pazartesi" cümlesinden hareketle "bugünün pazartesi olduğu hakikattir" tespitini çıkarabilen bir meta-dil, gitgide inanılırlığını ve ağırlığını kaybediyordu. Çünkü böyle "ikinci düzen" bir dilin hakikatini güvenceye bağlayan bir merci ve otorite yoktu artık; ampirik cümlelerin hakikat değerlerini kilit altına alan bir "meta-söylem" yoktu. Bu nedenle bilim alanında artık yalnızca "perspektiflendirmeler" ve "oyunlar" vardı. Lyotard, ironik bir küçümsemeden aldığı zevki gizlemeden, şunu belirtiyordu: "Bütün sınıfların oluşturduğu sınıfın da bunlardan biri olması da *vaki olabiliyor*" idi – yani, başka deyişle, hakikat söylemleri de söylemden ibaretti.[197]

Bu, siyasal olan için de geçerliydi. Zira, siyasetin alanında hangi sorunların hakiki sorun, hangilerinin hakiki sınıf, hangilerinin doğru mücadele olduğunu hangi meta-söylem tayin edebilirdi? Bunlar, Frankfurtlu Spontiler'in, İtalya'daki *indiani metropolitani*'nin ve Combahee Nehri Kolektifi'nin de sordukları ve kendi tarzlarında cevapladıkları sorulardı. Lyotard bu nedenle, siyaset alanında yepyeni perspektiflendirmelerin ve dil oyunlarının ortaya çıktığını belirtiyordu; bunlar "yığınla bireyi (...) bir dizi tipik özellik" üzerinden tanımlayabilir, fakat daha üst bir anlamın güdümüne sokulamazdı: "Aile kadını

196 *A.g.y.*, s. 9 vd., 37.

197 *A.g.y.*, s. 21 vd., 35 vd.

anneler, sermaye sahipleri, Bretonlar, solaklar, vejetaryenler, lise bitirme sınavına girenleri..." Toplumun bu şekilde bölmelere ayrıldığı ve çoksuretli hale geldiği bir yerde, "hakikatin dekadansı" ve "azınlıklar siyaseti" bütün yönlere açık bir alanda, daha doğrusu, "efendisiz bir siyasetin, bir meta-dil mantığının" mümkün olacağı "heterojen uzamlarda buluşacaktı".[198] Siyasal olan artık genel olanın, ulusun ve devrim gibi "büyük amaçların" hâkimiyetinde olmayacak, artık tek bir şekilde tanımlanamaycak envai çeşit çekişmenin ve tanınma mücadelelerinin mekânında parçalanıp dağılacaktı.

Lyotard bu değişimleri toplamda derinlere uzanan, hatta çığır açıcı nitelikte bir kayma olarak anlıyordu. Çünkü "hakikatin dekadansı", azınlıklar siyaseti ve tekilliklerin zuhuru, onun gözünde "modernliğin yapılanmasını görelileştiren" çokçehreli bir hareketten başka bir şey değildi. "Günümüzün ufkunda," diyordu Lyotard, "yeni" bir şey şekillenmekteydi.[199]

"Kızılderililer"

Her ne kadar *Azınlıklar Patchwork'ü*'nde bu kavram bir rol oynamasa da, "kimlik" lafı da bu "yeni"nin bir parçasıydı. Lyotard'ın ve Combahee Nehri Koletifi'nin okurları, kaçınılmaz olarak, modern ulusun sahiden o yansız alan olarak görülüp görülemeyeceği, keza yasa önünde eşitlik ve genel oy hakkı vaat eden, mamafih –yine ideal olarak– bütün erkekleri genel askerlik yükümlülüğüne, bütün çocukları genel okul yükümlülüğüne ve bütün erişkinleri genel vergi yükümlülüğüne tabi kılan modern devletin herkese *ideal* bir alan sunup sunmadığına dair temel soruyla yüzleşmek zorundaydılar. Başarısız 1848 devrimleriyle bilindiği gibi Avrupa'da, (kâğıt üzerinde) İsviçre müstesna, demokratik hakların ve burjuva eşitlik taleplerinin kabul ettirilmesi, aristokratik yapıların ve otoriter yönetim biçimlerinin varlığını sürdürmesi nedeniyle sekteye uğramıştı. Yine de ulusu temsil eden bir müştereğin ifadesi olarak "genellik" fikri, Fransız Devrimi döneminden beri tamamen berhava olmamıştı. Bu düzenleyici fikre tekabül eder biçimde, "egemen" olarak düşünülen ulus, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da devlet örgütlenmelerinin pek tartışma konusu olmayan ilkesi olmuştu – her ne kadar ondaki "genellik", 1930'lu yıllardan itibaren defalarca otoriter, totaliter ve ırkçı biçimlere saparak yozlaşsa da. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle ABD'nin siyasal, iktisadi ve kültürel etkisi altında, Marshall Planı'nın yardımıyla ve 1973'e dek süren iktisadi büyüme sayesinde, "herkesi" birleştiren müşterek bir şey olarak modern "genellik" tasavvuru, büyüyen refah ve tüketime katılımın yanı sıra 1960'lı yıllardan itibaren adlandırıldığı şekliyle

198 *A.g.y.*, s. 21, 23.

199 *A.g.y.*, s. 36.

"sosyal devlet" suretinde kavranabilir hale gelerek, gerçek bir içerik kazanmıştı. Nihayet, yakın zamana kadar dünyanın geniş kısmına hâkim olan emperyal güçler Büyük Britanya ve Fransa, 1960'lı yılların ortasına dek denizaşırı topraklarının bağımsızlıklarına yol vererek, etnik ayrım kategorilerinin –en azından resmen– işlevini kaybettiği "normal devletler" halini almışlardı.

Bu arkaplana bakıldığında, çıkarların ve siyasal tavırların bedenlerden, cinsiyetlerden, cinsel yönelimlerden, keza "kültürlerden" ve "ırklardan" bağımsız ele alınmasının mümkün olup olmadığı sorusunun alışılmadık bir soru olarak görüleceği yer, öncelikle Batı Avrupa'nın savaş sonrası tarihi idi. Çünkü böylelikle açıkça veya ima yoluyla, artık ulusla bağlı olmayan ve artık modern genellik fikrini esas almayan "kimliklerden" söz ediliyordu. Bu eğilim, kadın hareketinin bazı kısımlarında, "bölgecilerde" sol *ortamın/muhitin* bazı akımlarında, ama ayrıca şekillenmekte olan Yeni Sağ'ın teorisyenlerinde de kendini gösteriyordu. Bu eğilim –burada gereken kısalıkla–, Fransa'da yayımlanmasından kısa süre sonra yasaklanan ve Fransız polisinin 11 Ocak 1977'de Ren kıyısındaki Breisach'da 60 nüshasına, birkaç gün sonra da Strazburg'da 10 nüshasına el koyduğu küçük bir kitap örneğinde gösterilebilir. 1976 sonbaharında Berlin'deki solcu yayınevi Klaus Wagenbach tarafından yayımlanan *Elsaß: Kolonie in Europa / L'Alsace se prostitue. Mit einem Vorwort über Occitanien, Korsika, Wales und Jura* idi (Alsas: Avrupa'da Bir Sömürge / Oksitanya, Korsika, Galler ve Jura Üzerine Bir Önsözle).

Paris'teki İçişleri Bakanlığı tarafından 1939 tarihli bir yasaya dayandırılan el koyma, gerek Federal Alman gerekse Fransız basınında toz duman koparmış ve böylece gazetelerin "aşırı sol" mu, "aşırı sağ" mı olduğuna karar veremediği bir kitaba umduğu kamuoyu ilgisini kazandırmıştı. "Jean" yazar ismini kullanan anonim bir Alman gazetecinin kaleminden kan damlayarak yazdığı metin, 1977 ilkbaharında bu ufak sınır polisi vakasının eklendiği bir basımla yeniden yayımlandı.[200] Yasak henüz 27 Ocak'ta kaldırılmıştı – *Grande Nation* (Yüce Ulus) cidden Wagenbach Yayınevi'nin küçük bir kitabının tahriklerine gelmezdi. Lakin Fransa'dan ziyade ilk planda Alsas halkı tahrik olmuştu. Zira "fahişe" ithamı (kapakta zevksiz bir fahişe karikatürüyle) Alsaslıları hedef alıyor; onları tarihini, dilini ve kültürünü "unutmuş", Fransa tarafından "sömürgeleştirilmeye" hiçbir direniş göstermeyen, seçkinleri "merkeziyetçi bürokrasinin işbirlikçiliğini" yapan ve Fransa'nın bütün diğer "tabi kılınmış halkları ve bölgeleri" gibi, adını "Roma eyaletlerinin valilerinden" alması hiç de tesadüf olmayan bir "sözümona *prefekt*'in (vali)" yönetimi altında bulunan bir "halk" olarak tanımlıyordu.[201]

---

200 "Jean", *Elsaß: Kolonie in Europa. Mit einem Vorwort über Occitanien, Korsika, Wales und Jura*, Berlin, 1976, genişletilmiş basım 1977 (7.-10. bin).

201 *A.g.y.*, s. 48, 63.

"Jean"ın bahsettiği ve "bölgeci" fikirlerini yaydığı bazı eylemciler ve şarkıcılar, 1976 Eylül'ünde, Batı Almanya'nın azınlıkları için bir tür karşı kamuoyu oluşturmak üzere bir Federal Almanya turu düzenlemişlerdi. "Jean", "Avrupa'nın Kızılderilileri" şiarıyla onları sahipleniyordu. Kastettiği İtalyan ve Alman büyük şehirlerinin kendilerine savaşçı bir dille "şehir Kızılderilisi" diyen marjinalleşmiş gençleri değil, "tıpkı Mohawklar, Navajolar, Hopiler ve Irokualar" gibi "yaşam temelleri ellerinden alınmış, toplumsal yapıları tahribe uğramış, kimlikleri yok edilmiş" olan "halklar"dı. Bunlar nasıl "askerî olarak alt edilmiş" ise, şimdi de "Oksitanyalılara, Korsikalılara, Sardunyalılara, Gallilere, İskoçlara, Bretonlara, Basklara, Katalanlara, Tirollülere, Juralılara, Alsaslılara vs." keza "nihai çözüm gibi bir şey uygulanıyor" idi.[202]

"Jean"ın referansı gerçi "Kızılderililerin" yok edilmesi idi (Şoah'tan bahis yoktu), fakat devamında bir tür kültürel kıyımı da kastediyordu: "hükmedilen sömürü standardından sapan son farkın, son başkalığın da kökünü kurutmayı hedefleyen dünya çapındaki bir tüketim kültürünün, beyin yıkamanın, bilinç endüstrisinin kurbanı, yemi, kölesi olma 'duygusu.'" "Kudretli merkezî devletlerin ve uluslararası tröstlerin" güdümünde (antisemitist nüanslar duymazdan gelinecek gibi değildi), ama ayrıca "büyük şehir basınının tek sesli konserinin" de özendirmesiyle ve her şeyi kapsayan Amerikanlaşmayla, "kültürler birbiri ardına durmadan bilinç endüstrisinin giyotinini, tarihin tabutunu" boyluyordu. Bu nedenle bölgecilik "hayatta kalmayı isteği duygusu"nun sırtında yükseliyordu, "bölgesel kültürdeki kökleri olmadan düşünülemeyecek bireysel varoluşun nihai olarak yok edilmesine kafa tutmak" vardı bunun temelinde.[203]

Benzer bir eleştiriyi Paul Feyerabend'in daha önce de bahsi geçen, çok okunan polemik metni *Yönteme Karşı*'da da bulabilirdiniz. Ona göre "modern bilimin" yükselişinin "sömürge halklarının Batılı istilacılar tarafından ezilmesiyle" aynı tarihe denk düşmesi tesadüf değildi; bu istila yerel geleneklerin kökünü kurutmuş, sömürgeleştirilenleri "Batılı rasyonalizme" tabi kılmış ve "bedenen ve ruhen köle" yapmıştı. "Çünkü ilke olarak," diyordu Feyerabend, "liberal demokrasi" bilimsel rasyonalite ve kapitalizmle bağlantısı içinde "tam anlamıyla bir Hopi kültürünü içeremez"di, fakat "siyah kültürü" de veya "kelimenin tam anlamıyla bir Yahudi kültürünü de" içeremezdi. "Bu kültürlere ancak, bilim, 'rasyonalizm' ve kapitalizmin uğursuz ittifakına dayanan bir temel yapıyı onlara aşılayarak" tahammül gösterebilir, fakat onları eşdeğerli olarak kabul edemezdi.[204]

Başka bazıları bu eleştiriyi belki daha az âlimane, fakat ondan aşağı kal-

202 *A.g.y.*, s. 11.

203 *A.g.y.*, s. 11, 50 vd.

204 Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, s. 84, 397.

mayan bir radikal jestle formüle ediyor; Feyerabend'in de dediği gibi ezilen halklar ve "kabilelerle" açıkça özdeşleşiyorlardı. Romalı *indiani metropolitani*'nin 1 Mart 1977 tarihindeki manifestosu mesela, bu yakınlığın ifadesi için adeta şiirsel sözler bulmuştu: "Parlak deliliğimizin totemi etrafında ne kadar uzun dans ettik. (...) Dans ettik ve mücadele ettik, yağmurdan ıslanmış yüzlerimiz ve rüzgârın kırbaçladığı saçlarımızla..." Fakat şimdi, "insan halkının yeşil vadilerden tırmanıp, kendisine ait olan dünyayı yeniden fethetmesinin zamanı" idi. Çünkü "mavi ceketli soluk benizlilerin birlikleri" "bir zamanlar hayat olan her şeyi tahrip etmiş", "çelik ve betonla doğayı nefessiz bırakmış, (...) bir ölüm çölü yaratarak adını 'ilerleme' koymuşlardı."[205]

Böylesi karanlık kutuplaşmalar, *indiani metropolitani*'nin olabileceğinden çok daha yaygındı ve 16. yüzyıldan beri "Kızılderilileri" idealleştiren eski bir geleneğe dayanıyordu.[206] Fakat güncel olan, Amerikalı tarihçi Dee Brown'ın 1970'te yayımlanan *Bury My Heart at Wounded Knee* (Kalbimi Vatanıma Gömün) idi; kitap, 1860 ile 1890 arasındaki "Kızılderili savaşlarını" ve 1890'da Güney Dakota'daki Wounded Knee'de gerçekleştirilen katliama dek, birçok yerli halkın beyaz yerleşimciler ve Birleşik Devletler federal birlikleri tarafından neredeyse tamamen imha edilmelerini anlatıyordu. Hızla yaygınlaşan, Amerikan medyasında çok övülen kitap, yerli hayat tarzının beyaz Amerika tarafından kanlı bir şekilde tahrip edilmesinin etkileyici bir resmini çiziyor; ve böylece Vietnam Savaşı'nın zirve noktasında, My Lai katliamının öğrenilmesinden kısa bir süre önce, şimdinin yorumlanmasına da yarıyordu. 1972'de İtalyancası piyasaya çıktı. O sıra kitap *Begrabt mein Herz an der Biegung des Flusses* (Kalbimi Nehrin Büklümüne Gömün) adıyla Almanya'da da yayımlandı ve kalın kapaklı basımı aynı yıl yedi baskıya ulaştı; beş yıl sonra cep kitabı basımı kitabevlerinde 190 bin satışa ulaşmıştı.

Bunu, bu başarının rüzgârıyla, Kuzey Amerikan "Kızılderilileri" üzerine sayısız yayın takip etti; sol *ortamlarda* çok yaygın olan güncel *Roten Kalender gegen den grauen Alltag*'da (Gündelik Hayatın Griliğine Karşı Kızıl Takvim) da eksik bırakılamazlardı, çünkü "Kızılderililer" söylenenlere bakılırsa "demokrasi pratiği yapıyor, çocuklarını şiddetsiz yetiştiriyor ve baskısız yaşıyorlardı"; bu bakımdan, "Göttingenli Mescalero"nun kendisini Apaçi olarak hayal etmesi tesadüf değildi.[207] Gerçi mukayeseli olarak eleştirel bir düşünüşle olsa bile,

---

205 "Manifest der 'Indiani Metropolitani' von Rom", Alberto Benini vd. (ed.), *Indianer und P38. Italien. Ein neues 68 mit anderen Waffen*, Münih, 1978, s. 85-86, alıntılar s. 85.

206 Bkz. 18. yüzyıldan beri Almanya'daki Kızılderili hayranlığıyla ilgili: H. Glenn Penny, "The Quest for the Authentic Indian in German Public Culture", *Comparative Studies in Society and History* 48:4 (2006), s. 798-819.

207 Dee Brown, *Begrabt mein Herz an der Biegung des Flusses*, Münih, 182.-193. bin, 1977 (Orijinali: *Bury My Heart at Wounded Knee*, New York, 1970) [*Kalbimi Vatanıma Gömün*, çev. Celal Üster, E Yayınları, Istanbul, 2008]; *Roter Kalender 1977 gegen den grauen Alltag*, Berlin, 1976, s. 60; bkz.

Joschka Fischer de "'ilkel' zamanlara doğru bir atılımı" savunuyor; bununla "Kızılderililerin" doğallığına, sadeliğine ve doğaya bağlılığına yüzünü çevirerek kendi "psişemize" ve "duyarlılığa" yönelmemizi kastediyordu.[208] Bu Kızılderili hayranlığının niyeti siyasal olsa da; sosyalist dergi *links*'teki entelektüellerin 1977 Aralık'ında şehir Kızılderililerini ve Spontiler'i itham ettikleri gibi, tamamen "teorisiz" idiler.[209] Aslında "Kızılderililerle" özdeşleşme, bir siyasal başarısızlığın ve kendi marjinalleşmelerinin gönülsüz bir itirafı etkisi uyandırıyordu. "Jeans" de benzer bir melankolik edayla "Avrupa azınlıklarının" kudretli ulus-devletlerce "sömürgeleştirilmesinden" söz ederken "doğal" yakın ilişkilerin kaybolan sıcaklığına yanıyor, ancak –şayet konu nükleer reaktörlere karşı "yerel direniş" değilse– bunun siyasal ümitsizliğini de biliyordu. Fakat her şeyden evvel ne "Jean" ne de Joschka Fischer veya başka solcular açık seçik bir siyasal "kendilik kültürü" kavramı geliştirme niyetindeydi. Bunun neden böyle olduğunu herhalde seziyorlardı. Çünkü o zaman bunun varacağı yer, özlenen bir gösteren olarak "kimliğe" tutarlı bir biçim vermek olacaktı.

"Yeni Sağ"

1968'den sonra biçimlenen "Yeni Sağ"ın iki teorisyeni, Fransa'da Alain de Benoist ve Almanya'da Henning Eichberg (ikisi de muhtelif müstearlar kullanıyorladı), tam da buraya nişan almışlardı. Spor ve beden tarihine odaklanan bir tarihçi ve kültür sosyoloğu ve Stuttgart Üniversitesi'nde doçent olan Eichberg, siyasal olarak aşırı sağ NPD[210] çevresinde toplumsallaşmıştı. 1972'de, NPD'den koparak kısa bir süreliğine, NPD çevresindeki "eski" (neo)nazi sağa mesafe koymaya çalışan bir "milli devrimci" sağın örgütsel temelini oluşturan "Yeni Sağ Eylem"in temel ilkeler metnini kaleme aldı.[211] Buradan 1974'te Eichberg'in de kurucularından olduğu ve entelektüel olarak damgasını vurduğu küçük bir parti olan "Sache des Volkes / Nationalrevolutionäre Aufbauorganisation" (Milletin Davası / Milli Devrimci İnşa Örgütü - SdV / NRAO) doğdu – "İnşa Örgütü" sonekinin Maocu solu hatırlatması tesadüf değildi. SdV'nin yayın organı *Neue Zeit*'ın 1977 yılında çıkan ilk sayısında "emperyalist moda ile milli devrim arasında" halk müziği üzerine, 2. sayıda da "Keltlik

---

Fredrik Hetmann, Alfred Keil, *Indianer heute. Bericht über eine Minderheit*, Weinheim, 1977; Claus Biegert, *Seit 200 Jahren ohne Verfassung. 1976: Indianer im Widerstand*, Reinbek, 1976.

208 Joschka Fischer, "Vorstoß in 'primitivere' Zeiten. Befreiung und Militanz", *Autonomie. Materialien gegen die Fabrikgesellschaft* 5 (1977), s. 52-64, alıntılar s. 53.

209 Jens Huhn, "Auf dem Kriegspfad der Stadtindianer", *links* 94 (1977), s. 15 vd.

210 Nationaldemokratische Partei - Milli Demokratik Parti. 1964'te kurulan bu parti çatısı altında neonazileri de barındırıyordu – ç.n.

211 Bkz. bu konuda ve aşağıdakilerle ilgili: Thomas Assheuer, Hans Sarkowicz, *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, Münih, 1990, s. 56-59.

ve sosyalizm" üzerine bir makale yayımlamıştı; bunları başka bazı yazılarıyla birlikte, 1978'de çıkacağını ilan ettiği *Milli Kimlik* gibi programatik başlıklı bir derlemede yayımlamayı planlıyordu.[212]

Üçüncü Bölüm'de kendisinden bahsettiğimiz Alain de Benoist, yayınlar bakımından Eichberg'den birkaç kat daha üretkendi. Eichberg henüz 1966'da, bundan böyle "yeni" bir sağın entelektüel temellerini atmaya dönük müşterek bir projeyi yürütme niyetiyle onu Paris'te ziyaret etmişti. De Benoist siyasal kariyerine aşırı sağ Jeune Nation (Genç Millet) grubunda başladı; bunun 1958'de yasaklanmasından sonra, aşırı sağ terör ağı Organisation de l'armée secrète (Gizli Ordu Örgütlenmesi - OAS) üyesi olan Dominique Venner'le beraber bir neofaşist öğrenci örgütü kurdu. 1968'de, yine Venner'le işbirliği içinde, Groupement de recherche et des études pour la civilisation européenne (Avrupa Uygarlığı İçin Araştırmalar Grubu) adlı düşünce kuruluşunu kurdu – bunun manidar kısaltması G.R.E.C.E. (Yunanistan) idi. O zamandan itibaren de Benoist, doğrudan 1920'ler Almanyası'nın Muhafazakâr Devrim denen teorisyenlerine yaslanarak, yazdığı sayısız makaleyle, nasyonal sosyalizm kadar sömürgeci ve klerikal Fransız sağına da mesafe koymaya çalışan bir pozisyon inşa etti.[213] Hedefi, Antik Yunan'ın savaşçı erkekliğini ideal ve köken olarak hayalleyen fakat eski Cermen mitlerine de el atan Aydınlanma karşıtı ve pagan bir "nouvelle droite" (Yeni Sağ) kurmaktı. Bunun için 1977'de piyasaya *Vu de droite* ("Sağdan Bakmak") başlığıyla altı yüz sayfayı aşan hacimde bir antoloji çıkarmıştı; çoğu kitap tanıtımı mahiyetindeki düzinelerce kendi felsefi ve tarihsel metnini içeren bir elkitabıydı bu. Üst perdeden, "18. yüzyıl ansiklopedistlerininkiyle kıyaslanabilecek" bir "kaygının" güdümünde hareket ettiğini söylüyor; Antonio Gramsci'nin kastettiği anlamda kültürel hegemonyayı sağ adına yeniden ele geçirme iddiasını ileri sürüyordu.[214]

De Benoist tahsilli filozof ve çok okuyan bir malumat sahibi olarak özgüvenini sergilerken, Eichberg bilimsel mertebe kazanmış bir kültürel görececi idi; Benjamin L. Whorf'un dilbilimi yanında, sözgelimi Michel Foucault'nun düşünce sistemleri tarihine de atıfta bulunabiliyordu. Böylece entelektüel açıdan donanmış olarak, "hakikatin ifadesine" dair iddialarıyla Hıristiyanlık

212 Henning Eichberg, "Volkslied oder Folklore? Volksmusik zwischen imperialistischer Mode und nationaler Revolution", *Neue Zeit* 6:1 (1977), s. 13-17; aynı yazar, "Keltentum und Sozialismus", *Neue Zeit* 6: 2 (1977), s. 8-17; ikisinin yeniden basımı: aynı yazar, *Nationale Identität. Entfremdung und nationale Frage in der Industriegesellschaft*, Münih, 1978.

213 Bkz. Alain de Benoist, "Wider den Rassismus", aynı yazar: *Kulturrevolution von rechts. Gramsci und die Nouvelle Droite*, Sinus 1985, s. 53-68 (Orijinali: "Contre tous les racismes. Entretien avec Alain de Benoist", *Éléments pour la civilisation européenne* 8-9 (Kasım 1974/Şubat 1975), s. 13-23.); bkz. Assheuer, Sarkowicz, *Rechtsradikale in Deutschland*, s. 138-147.

214 Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, 1977, s. 19, 24, 26.

veya Marksizm gibi bütün "evrenselci ontolojileri" geri çeviriyordu. Bilgi esas itibarıyla "kültüre özgü ve dile özgü bir ön idrak" çerçevesi içinde devindiği için, genel bir hakikat de bir "evrensel kültür" de olamazdı ona göre, yalnızca yan yana var olan "kültürlerin" çokluğu olabilirdi.[215] Ancak Eichberg *linguistic turn*'le (dilsel dönemeç) ilişkilenmesine rağmen asla bir yapısökümcü değildi ve kültürleri kendi içine kapalı, tutarlı ve özgül bir mekânda yerleşik birimler olarak anlıyordu. Onun 1970'lerin ortalarından itibaren oturttuğu "etno-çoğulculuk" kavramının, buna uygun olarak, bu şekilde anlaşılan "kendine özgü kültürlerin" çokluğunu ilke olarak tanıyan bir siyasal tavrı ifade etmesini bekliyordu – "renkli halklarınkini" de tanıyacaktı, "Avrupa etno-kültürlerini" de.[216]

Benzer biçimde Alain de Benoist da ırkçılığı reddediyor ve kendi açısından bir tür yabancıyı tanıma propagandası yapıyordu. "Aşikâr bir biçimde", hiçbir "ırk" üstün değildi ona göre: "Bütün ırklar üstün" idi, çünkü "insan ırkı" bir "zoolojik birim" değil, "aynı zamanda bir tarihin, bir kültürün, bir kaderin taşıyıcısı" idi.[217] Yine de o Eichberg'den daha az kültüralist bir argümantasyona başvuruyordu. 1971'de yayımlanan "Kök Salma" makalesinde davranış biyolojisine dayanan tezler ve gözlemler ileri sürerek, sadece her hayvanın değil insanın da üzerinde doğduğu ve büyüdüğü toprakla yakın ve belirleyici bir ilişkiye sahip olduğunu iddia eder. Bu sebepten, de Benoist'nın etkili popüler bilim yazarı Robert Ardrey'e söylediği gibi, insanlar da hayvanlar gibi, bir "teritoryal emir kipi"ne tabidirler. Bir insan ne kadar uzaklara "seyahat ederse etsin", "günün birinde evine geri dönme ihtiyacı" hissedecektir: "Köpek, somon, insan – hepsi de geldikleri yere geri dönerler"; ancak böyle "gerçekleştirebilirler kendilerini." Bu nedenle cemaatin zorunlu olarak bir mekânı vardır: önce bölge, sonra da her özdeşleşmenin daha büyük çerçevesi olarak anavatan. "Bölgecilik ve milliyet mücadelesi", de Benoist'ya göre "insanların kanlarıyla canlarıyla duyusal olarak tecrübe ettikleri anavatanların ebedi yeniden doğuşunun modern adlarıdır."[218]

Pek şaşırtıcı olmayan bir biçimde, "yabancı"yı teorik olarak tanırken Eichberg'in de meselesi, öncelikle "Avrupa etno-kültürü" idi. Kuzey İrlanda veya Bask ülkesindeki bölgeci "milliyetçilerin" bombalı suikastları hakkında gayet

215 Henning Eichberg, "Verteidigung der Kultur oder Befreiung der Kulturen?", *Junges Forum* 3 (1975), S. 3-16, alıntılayan: aynı yazar, *Nationale Identität*, s. 15-38, alıntılar s. 34.

216 Eichberg, "'Entwicklungshilfe' - Verhaltensumformung nach europäischem Modell? Universalismus, Dualismus und Pluralismus im interkulturellen Vergleich", *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 93 (1973), s. 641-670, alıntılayan: aynı yazar (ed.), *Nationale Identität*, s. 39-86, alıntı s. 73; aynı yazar, "Verteidigung der Kultur oder Befreiung der Kulturen?", s. 28.

217 Benoist, "Wider den Rassismus", s. 53 vd.; bkz. aynı yazar, *Vu de droite*, s. 25.

218 Alain de Benoist, "Die Verwurzelung", aynı yazar, *Kulturrevolution von rechts*, s. 69-80, alıntılar s. 69, 72 vd. (Orijinali: "Réflexion sur l'enracinement", GRECE, *Qu'est-ce que l'enracinement?*, Paris, 1975, s. 57-73.)

mesafesiz yazılar yazıyor, "Kelt milletinin" "kurtuluş" hareketinden haberler aktarıyor, "kimliğimizle bir alakası olan" "Cermen halk şarkısından" heyecana kapılıyordu. "Çokuluslu holdingler halklardan kimliklerini çaldıkları ve onları yüzü olmayan üreticilere-tüketicilere dönüştürmek istedikleri" için, "kimlik, yabancılaşmanın alternatifi" idi.[219] Peki ama "kimlik" ne idi? Eichberg'e göre, "insanın kendini 'kendi'nde evinde hissetmesi" anlamına geliyordu ve bu ona "ancak ulus kimlikle mümkün" olabilir gibi görünüyordu. Fakat bununla modern ulusu değil, "etnileri" veya "halkları" kastediyordu; bunların ise halihazırda sözde misafir işçileri "transfer etme siyaseti" ile altları oyulmaktaydı.[220] Dolayısıyla "etno-çoğulcu" çokluğu tanımak asla "kültürler" içerisindeki çokluğu tanımak anlamına gelmiyordu, eşitliği ve bireysel hakları tanımak anlamına da gelmiyordu; bu fikirler, Eichberg'in etnografi literatürüne yaslanarak yazdığı gibi, sadece "halkların ölümüne" yol açardı. "Ulusal kimlik"le kastedilen, bu nedenle ırkçı-milliyetçi kimlikten başka bir şey değildi – veya, Eichberg'in terimiyle: "Kimliğimiz milli-halktadır."[221]

Gerek Eichberg'in gerekse de Benoist'nın düşüncesinde otantisite kavramı önemli bir rol oynuyordu. Bu, Aydınlanmacı ilkeleri veya de Benoist'nın dediği gibi "eşitlikçi, düzleyici ideolojileri" reddetmenin ölçütüydü; bu ideolojilerin önkoşulları "tam da farklılık ve otantiklik kavramlarına taban tabana zıt" idiler.[222] Otantiklik, Yeni Sağ'ın teorisyenleri için mutlulukla vasıl olunan vatanın adıydı, kendisiyle özdeş "yerel"in, mekânda konumlanmış olanın ve "kendi"nin adıydı. "Köklerinden kopma"nın etkisi ise, "ruh hastalığından" başka bir şey olamazdı.[223]

Ait olunan cemaat içinde "köklenmek", böylelikle, iki yazarın en önemli düsturu idi. Gerçi Eichberg en azından retorik olarak "ulusal devrimci" yorumlu bir Maoculuğa belirli bir yakınlık güder ve Mao'nun "halka hizmet etme" sloganını devralırken, de Benoist seçkinci, hatta otoriter bir "kişilik" kavramını temellendiren bir "'heroik öznelliğin" propagandasını yapıyordu.[224] Çünkü ne kadar cemaatle özdeşleşse de, "kişiliğin" kitle içinde erimeye değil, aksine çokluktan kendini ayırt etmeye dikkat etmesi gerekiyordu ki, egemen olma kabiliyetini korusun.[225]

---

219 Eichberg, "Keltentum und Sozialismus", yeniden yayımlanışı: "Nationalis-mus, Sozialismus und Internationalität", aynı yazar, *Nationale Identität*, s. 131-144, alıntı s. 136; aynı yazar, "Folklore oder Volkslied", *a.g.y.*, s. 99-112, alıntı s. 108.

220 *A.g.y.*, s. 107, 110; aynı yazar, "Verteidigung der Kultur oder Befreiung der Kulturen?", s. 28.

221 Eichberg, "'Entwicklungshilfe'", s. 64; aynı yazar, "Folklore oder Volkslied", s. 107.

222 de Benoist, "Die Verwurzelung", s. 76; bkz. aynı yazar, *Vu de droite*, s. 16.

223 *A.g.y.*, s. 74.

224 Eichberg, "Folklore oder Volkslied", s. 107; de Benoist, *Vu de droite*, s. 93.

225 Alain de Benoist, "25 commandements de la nouvelle école", *Item. Revue d'opinion libre* 7 (1977), s. 14-19, alıntılar s. 15-18.

1977 Temmuz'unda kararlı reaksiyoner/gerici *Item* dergisinde yayımlanan, efendi-insan olarak başarılı addedilecek bir yaşam için "25 commandements de la nouvelle école", yani "Yeni Okulun 25 Emri" metni ile de Benoist, neredeyse İnsani Potansiyel Hareketi'ni andıran bir üslupla –fakat tabii ki Abraham Maslow'a değil, Friedrich Nietzsche'ye atıfta bulunarak–, sadece "kendisi olma ereğinin, yeterli bir düstur olamayacağını" vurguluyordu; bunun ötesinde, "ne olabileceğini olmalı" idi insan (de Benoist da *potentialité*'den söz ediyordu) ve "kendisi hakkında inşa ettiği fikir uğruna mücadele etmeli" idi. Bu nedenle, "insanın kendisi üzerinde hükümran bir iktidar tesis etmesi" ve "dünyayı değiştirmeden önce kendini değiştirmesi" gerekirdi. Çünkü ancak kendi kendisine hâkim olan, başkaları üzerinde de hâkimiyet kurma iddiasını yükseltebilirdi. "Kişiliğin" ölçüsü yalnızca insanın kendisi idi bu bakımdan, "kendi kendini yaratır"dı, kendi yasasını yapar, fakat "kendisine üstün olana" da gönüllü olarak tabi olur; üstelik bunu yaparken, de Benoist'nın Stefan George'dan alıntılayarak söylediği gibi, "bir üstat bulmuş olmaktan gurur duyar"dı. Kendi "üslubu" ile, kendine mahsus bir estetik "tarz" geliştirmiş olan kişi, her türlü "plebce duygunun" üstünde, "itaat etme hakkına ve emir verme yükümlülüğüne" sahip olurdu. De Benoist, İtalyan ırkçı teorisyen ve ezoterik Julius Evola'yı alıntılayarak, Stoacılığı "emsalsiz bir trajedi" olan bir dünyada mümkün olan yegâne felsefi tutum olarak tanımlıyordu. Stoacılık, *amor fati* (kaderini sev) düsturuyla, güçlü bir iradenin de önüne geçemeyeceği şeyi istemeyi öğretiyor ve "başımıza gelen her şeyi –hem bireysel hem kolektif olarak– hak ettiğimizi" açıklıyordu.

Faşizmin ve nasyonal sosyalizmin tarihinde –ve onun ötesinde, mesela Almanya'da Eugen Herrigel'de veya İtalya'da Julius Evola'da–, Stoa'nın ve Budizmin alımlamalarının kaynaştığı ve duygusuz bir kayıtsızlık ve ölmeye hazır bir adanmışlık halinde yakınsandığı bir felsefi düşünce tarzı vardı; bunun yankısı Alain de Benoist'nın "25 Emir"inde açıkça işitiliyordu.[226] Bu akımda hâkim olan güç istencinden bağımsız olarak, böylelikle, Yeni Sağ'ın zikredilen yazarlarının metinlerinin kısmen neden Hintli gurularca, "hümanist" psikologlarca ve radikalleşmiş psiko-despotlarca öğretilen ve uygulanan kendilik teknolojisi talimatlarına benzediği sorusu önümüze çıkar. Meditasyonla sırrına varılacak olan "kendi ruhumuzun en dibindeki" "kökler"in, Yeni Sağ'ın talepkâr olduğu şu "kökler"le nasıl bir alakası vardı? Modernliğin sabitlerinden ve yön tayin edici kerterizlerinden çözülmüş, tekillikler olarak açığa çıkmış öznelerin, "evren", "ben" ve "alan" arasında parçalanmış uzamdaki yerleri neresiydi? Ve Boston'daki sol, siyah, lezbiyen eylemcilerin *identity*'sinin, Henning Eichberg'in "Cermen halk şarkısında" deşifre ettiği

226 Bkz. Volker Zotz, "Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 25: 1 (2017), s. 6-29.

"kimlik"ten farkı neydi – veya ne ölçüde farksızdı ondan? Bu alabildiğine farklı tutumların dayandığı cemaat kurgularına bir bakış atarsak, bu soruların cevabı biraz daha belirginlik kazanacaktır.

Cemaat kurguları

Cemaatlerde veya toplumsal gruplarda, uluslarda, *communitie*'lerde veya halklarda insanları birbirine bağlayan veya birbirinden ayıran şey, özünde daima kurgusaldır. Daha yüz yıl önce Max Weber, birçok çağdaşının benimsediği ırk teorilerine mesafe koyarken, "habitus'taki ve alışkanlıklardaki hemen her tür ortaklığın veya karşıtlığın, birbirini çeken veya iten gruplar arasında kabilesel bir yakınlık veya kabilesel bir yabancılık bulunduğuna dair öznel inançlara vesile teşkil edebileceğini" not etmişti.[227] Weber sözümona bir "kabile"nin birtakım derinlere çapa atmış doğal ortaklıklarını değil, toplumsal ortaklıkları ve çelişkileri "asli" nitelikte sayıyordu. "Kavrama kesinlik kazandırmaya kalktığımızda belirsizleşecek olan 'etnik' cemaat kavramı" ise,[228] Weber'e göre, tam da kurgu *olarak* bir toplumsal etkiye sahipti. Bu kurgu, "etnik" kavramların belirsiz, hatta boş olmalarına, bu sebeple de gündelik algılardan hiçbir zaman çelme yemeyip bir cemaat "duygusu" imal etmelerine dayanır (Richard Sennett'in Weber'e atıfla dediği gibi): "Toplumsal eylemin 'etnik' temelde mümkün olan içeriği", Weber'e göre, "belirsiz kalır. Salt 'etniklikle' koşullanmış (...) bir cemaat eylemine işaret ediyor görünen 'kavim,' 'kabile', 'halk' gibi kavramların kesinlikten uzaklığı da buna tekabül eder."[229]

Toplumsal bağın bu tür kurgusallığı, modern ulus kavramında daha da bariz ortaya çıkar. Fransız Devrimi'nden bu yana milliyetçiliğin tarihi, ulusal mekânı homojenleştirmeye, tek bir dil imal etmeye ve olabildiğince zamanın derinlerine uzanan bir ortak tarih yaratmaya dönük, sembolik olduğu kadar şiddetli, görünüşte alt idari ve yoğun siyasal mücadelelerin konusu olan eylemleriyle doludur. Bütün bu eylemler, ulus çerçevesi içinde ve en azından erkekler için bu anlama kurgusal, fakat etkili bir "genellik" tesis etmeyi, Lyotard'ın dediği gibi, bu ulusal olarak birleşmiş toplumun bütün güçlerinin siyasal uğraşının bağlanabileceği bir genel "yasa" inşasını amaçlıyordu. Bu "genellik"in tesisi için, "dışarı"ya karşı yeri geldiğinde çok saldırganca sınır çizmek, kurucu bir işlev gördü (ve görmektedir). Böyle bir ortaklık inancı, modern "muhayyel cemaatler"de gayet etkili oldu.[230] Martin Luther King'in,

227 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1980, s. 237.

228 *A.g.y.*, s. 242.

229 *A.g.y.*, s. 240.

230 Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, genişletilmiş basımı, Berlin, 1998 (Orijinal: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread*

çocuklarının "günün birinde, derilerinin rengine göre değil, karakterlerine göre değerlendirilecekleri bir ulus içinde yaşayacaklarına" dair "bir düşü" olduğuna dair ünlü sözlerinde bu kendisini paradigmatik biçimde gösterir. King'in sözünü ettiği "ulus", açıkça ifade ettiği gibi belli ki mükemmel olmaktan çok uzaktı; fakat gördüğü "düşün" çerçevesini oluşturmaya da devam ediyordu.[231]

"68"den sonra Batı toplumlarının muhtelif kenarlarında ve azınlık akımlarında, hem bu inancın hem de devrime olan inancın erozyona uğradığı görülünce; insanları kendilerini tekil olarak anlamaya, bütün "düzenlemeleri" reddetmeye ve sadece sürekli yeniden kurulan bağlantılar ve ağlar içinde ilişki kurmaya sevk eden ruhani ve psikolojik benlik teknolojileri yaygınlaştılar (bu, otoriter yapıların inşasını engellemiyordu). Her şey düşünülebilir, her şey mümkün gibi görünüyordu – *anything goes*. Arayanların ve seyahat edenlerin çoğu için "evren" belki ortaktı, fakat herkes onu en iyi "kendi içinde" keşfediyordu – kâh meditasyon veya yogayla, kâh biyoenerji kursları ve Gestalt terapisiyle. Böylesi benlik teknikleri, ılık deniz suyu gibi modern "muhayyel cemaatler"in kumdan kalelerinin altını oyuyor ve özneleri bu yeni kendilik teknolojilerinin etki alanı içinde eski siyasal imgelerinden, göreneksel "rasyonel" epistemolojilerinden ve –şayet hâlâ mevcutsa– geleneksel dinsel güvencelerden koparıyordu. Bunun nihai fakat kesinlikle uzak olmayan sonucu, New Age havarisi David Spangler'in söylediği gibi, dünyanın her nasıl tasavvur ediyorsanız öyle olmasıydı. Zaman zaman benlik seyyahları, *May the Force be with you!* (Güç Seninle Olsun) düsturunun pop-kültürel bilgeliğine ne kadar iman etseler de, "kozmik" ıraklarda "korkunç yalnız" hissediyorlardı, psikoterapist ve Doğu-Batı mistiği Sheldon B. Kopp'un dediği gibi. Buna takılmadan, "evren" dedikleri şeyin içerisinde muhtemelen bir miktar yükselmiş hissediyor, en azından kendilerini aynı duyguları paylaşan "ruhani" bir cemaatin parçası olarak idrak ediyorlardı.

Yine Combahee Nehri Kolektifi'nin aktardığımız siyasal metinlerinden Yeni Sağ'ın yazarlarına kadar, modernliğin "genel"ine inancını yitirmiş ve eski etnik şablonlarda veya kendi *cemaatiyle* paylaştığı kırılganlık duygusunda –bu ikisi aynı şey değildi– tutamak arayan bir özneden söz ediliyordu. Yeni bir tarzda, fakat tarihsel hatırlatmalarla dopdolu olarak, kişisel istikrara ve

of Nationalism, Londra, 1983) [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2020] . Bkz. Ernesto Laclau, "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?", Jeffrey Weeks (ed.), *The Lesser Evil and the Greater Good*, Londra, 1994, s. 167-178; bkz. ayrıca Laclau, Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, s. 176 vd.; Slavoj Žižek, "Jenseits der Diskursanalyse", Judith Butler vd., *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, (ed.) Oliver Marchart, Viyana, 1998, s. 123-131.

231 Martin Luther King Jr., "I Have a Dream", 28.8.1963, Lincoln Memorial, Washington, D.C.'de yapılan konuşma, https://www.ame ricanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm (erişim 28.11.2020).

"cemaate" kavuşturma vaadini sunan şey, "kimlik" göstereni idi. Onun duyurduğu, kendi kendisiyle olduğu gibi bu "cemaat"le de "bir" olma tasavvuru, siyasal açıdan yararlı bir kurgusal işlevin de bariz biçimde ötesine uzanıyordu ve psikanalitik anlamda "fantazma" olarak tanımlanabilirdi. Jacques Lacan'ın en azından Fransa'da uzmanlık çevrelerinin dışında da bilinen bu çağdaş kavramlaştırmasına göre fantazma, bir "eksiği" –yani öznenin yokluğundan acı çektiği bir şeyi– katlanılabilir hale getiren sabit, hareketsiz bir "imge"dir. Öznenin "göstergesel yapısının" bir parçası olarak fantazma adeta yapısal olarak bir kaybın verdiği acıya karşı savunma işlevi görür, Lacan'a bakılırsa.[232]

Bu psikanalitik kavrayışı izlemeseniz de, kendi kendisiyle "özdeş", "evinde" ve tamamıyla "otantik" olma tasavvurunun, tam da kimse anlaşılabilir nedenlerle; sözümona kendi "deneyiminin" derinliklerinde bulunan ve aynı zamanda kendi kendisiyle ve "cemaati" ile, bir "toprak"la veya her ikisiyle örtüşmesini ve "evinde" olmasını sağlayacak olan o kökensel kaçış noktasının nerede olduğu asla söyleyemeyeceği için, kendisini fantazma olarak itiraf edeceğini kolayca görebilirsiniz. Mesela *cemaat* çemberi her zaman daha geniş veya daha dar çizilebilirdi, her zaman siyah erkekleri, beyaz kadınları veya heteroseksüelleri içerebilir veya dışlayabilirdi, her zaman "cinsiyet" veya "seks"le ilgiliydi, dünyanın ışığını ilk defa görmüş olduğunuz bir "parça toprak"la ilgiliydi,[233] veya "din"le, "ulus"la veya "anavatan"la, "kültür"le, "gelenek"le veya "ırk"la ilgiliydi. "Kimliğin" fantazmik göstereni içinden yakalanması gereken şey, muhayyel bir "biz"in bu istikrarsız, birbirinin üstüne binen ayna-imgelerinin dipsiz bir şekilde patinaj yapmasıydı.

İşte bu gösteren, bu rolüyle, bağlayıcı bir "genel"e dair modern fikrin zayıfladığı, "toplumsal"ın bir azınlıklar kırkyaması olarak görünür hale geldiği ve tekillikler halinde çözülmeye başladığı Batı toplumlarının kenarlarında, yaralı ruhlar için yeni tarz bir çokyönlü koruma olarak kendini sundu – ve iktidara aç (onun "eksikliğine" dair bir spekülasyona girmeden) etno-milliyetçiler için bir silah olarak sundu, aynı zamanda. 1970'li yılların ortasından itibaren bu sunum, gerek ruhani anlam arayanlar, gerek siyah feministler, gerek Yeni Sağ, gerek bölgesel bağımsızlık hareketleri, gerekse "kendi benliklerini" bulmak ve "potansiyellerini gerçekleştirmek" isteyen insanlar nezdinde, gitgide daha fazla kabul gördü. Kimliğin kurtarıcı "imgesi" vasıl olmuştu ve "kendi"liğin ve emsalsizliğin ortaya konmasından ve onlara ait yaralanabilirlik deneyimlerinden doğan yeni bir güç vaat ediyordu.

---

232 Jacques Lacan, "Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht" (Vortrag beim Kolloquium von Royaumont 10.-13.7.1958), aynı yazar, *Schriften*, cilt 1, (ed.) Norbert Haas, Berlin, 1991, s. 171-236, özell. s. 230 vd.

233 de Benoist, "Die Verwurzelung", s. 73.

Yine de kendi "kimliği" ile ilişki kurmanın tarz ve biçiminde hiç de tesadüfi olmayan önemli farklılıklar vardı. Combahee Nehri Kolektifi'nin *Açıklama*'sında *kimlik* müphem kalır, "etnik" olmaktan kaçınır, daha ziyade farklı çatışma hatlarının kesişme noktasında kişisel bir deneyimi tanımlarken; *nouvelle droite*'da (Yeni Sağ) *identité* lafı, bir "biz" ile bütün "ötekiler" arasındaki esaslı bir farktan yola çıkıyor ve "halk/millet"i homojen bir birim ve kişisel kimliğin de kaynağı olarak kuran bir fanteziye dayanıyordu. Combahee Nehri Kolektifi'nde "kendi"liğin sınırları fiziksel ve psişik yaralanabilirlikle tarif edilirken, Yeni Sağ'da, özdeş olmayan her şeyi "yabancı" sayarak iten, bütüncül, sabit (ve gayet erkek) bir "kendi"lik tasavvuru vardı. Her ne kadar de Benoist ve Eichberg, tıpkı soldaki "Kızılderili" hayranları gibi ağzı kalabalık bir şekilde farklılıkların ve kültürlerin "çokluğuna" şarkılar yaksalar da, onların gözünde "karışmaların" "kendi"liği tehdit ettiği ve "yabancı"nın açıkça korku verici ve tehlikeli olduğu açıktı.

Kimlik hakkında konuşmanın bu iki tarzı arasındaki farkın temeli, Yeni Sağ'ın yazarlarının doğrudan Fransız Devrimi'nden beri gelen muhafazakâr, evet gerici siyasal düşünceyle bağlantı halinde insanların eşitliği ilkesini reddetmeleri ve kimliği derin, değiştirilemez ve evet, doğal bir fark ve "değişiklik" olarak hayal etmeleridir. Combahee Nehri Kolektifi eylemcileri ise açıkça fragmanter, hatta parça bölük kimliklerini "levelly human" (insanlıkta eşit) olarak tanınma talebiyle birleştirerek, "ütopik" yani kurgusal kaçış noktası olarak bütün insanların eşitliğini hedefliyorlardı. Siyasal eylemlerinin çıkış noktası olarak kendi kırılganlıklarına ve cinsel yönelimlerine atıfta bulunmaları ise, bir "özel-olan" mantığına, daha doğrusu fantazmatik olarak kendi kendisiyle özdeş olana takılı kalma tehlikesine açıktı. Kolektif için ölçü yalnızca cinsel yönelim değil, bununla bağlantılı olarak aynı zamanda geleneksel ayrım-işaretleyici olarak "ırk" ve "cinsiyet" idi. Bu nedenle bu sol kimlik siyaseti, farkı vurgulamasına rağmen neticede salt *levelly human* talebi ile Yeni Sağ'ın kimlik siyasetinden ayrılıyordu. Yeni Sağ, kendisi için ana fikir olan eşitsizliğin altını, "teritoryallik/toprağa bağlılık" kavramıyla ayrıca çiziyordu. 1977 yılının bu söylemsel çerçevesi içinde, bütün insanların eşitliğinin ve gayriteritoryalliğinin (ülkesellikle, toprağa bağlılıkla değerlendirilmemesinin) tanınması ile inkârı arasındaki siyasal antagonizmanın, gelecekte "sol" ile "sağ" arasında, eski sınıf antagonizmasının rolünü devralan belirleyici ayrım çizgisi olacağını gösteriyordu. Gelecekte, özgürleşme arzusu ile güç istencinin yolları bu sapakta ayrılacaktı.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR MAKİNELERİ

Modernliğin tarihi her zaman onun makinelerinin de tarihiydi. Bu, epeyce önden giden bir fantezi olarak belki Leonardo'nun tasarılarında, şüphe götürmez bir gerçeklik olarak da yükselen sanayi çağının dokuma, örgü ve buhar makinelerinde görülebilir. 19. yüzyılın başında Charles Babbage, yine epeyce önden giderek, makinelerle sadece dokumanın ve örmenin değil, hesaplamanın ve tümüyle düşünmenin "mekanikleştirilebileceği" tahmininde bulunmuştu. Modern makine çağının sonlarında, sahiden böylesi makineler zuhur etti: nesne veya enerji değil de işaret üreten kültür makineleri. Nisanda Normandiya'da mezara konan bir Fransız şair ve senaryo yazarı da ufak bir makine icat etmişti – mamafih, uzmanlığı anlamsızlık üretmek olan bir makine. O da, kendi tarzında ve arkadaşlarıyla birlikte, önden koşanlardandı.

Jacques Prévert (ölümü 11 Nisan), sinema, şiir ve sigaralar

Şair ve senaryo yazarı Jacques André Marie Prévert, 4 Şubat 1900'de tıpkı Anaïs Nin gibi Paris'in Neuilly-sur-Seine banliyösünde dünyaya geldi. Yetmiş iki yıl sonra çocukluğunu ve içine doğduğu çağı, kendi şiirsel imgelerinin ışığında, sihirli bir savaş öncesi idili olarak hatırlayacaktı. Pazarları insanların çimlerde piknik yaptığı veya güneşin altında kafe masalarına doluştuğu, yakınlardaki Bois de Boulogne'da, "çok defa caddeden bir geyik geçer" ve "buharlı tramvay, Kızılderili hikâyelerindeki trenler gibi ağaçlar arasından geçer"di. Gezintiye çıkanlar "müzik yapar, şarkı söyler, eğlenir", "ağaçlar güler, silkinir", o sırada "dilenciler, zeytin satanlar (ve) sokak müzisyenleri

gelip geçer, bu arada sürekli masaların üstüne küçük mekanik oyuncaklar koyan yaşlı bir beyefendi belirir"di. Lunapark trenine de binebilir, insanların vagonlardan inerken "bağırıştığı" "looping the loop"a[1] gidebilirdiniz. Bir seferinde Neuilly'de, Bois'ın kuzeyinde, işitilmemiş bir şey oldu: "Orada, bugün lunaparkın enkazının olduğu yerde, yolcularını doldurup göğe yükselen, yere iple bağlı bir balon vardı. Günün birinde ip koptu ve rüzgâr balonu sürükledi. Bütün Neuilly'de insanlar aynı anda kafalarını havaya kaldırdılar, hatta köpekler bile."[2]

Jacques'in bir *homme de lettre* (edebiyat adamı) olan babası André Prévert, başarısız bir romancı ve tiyatro eleştirmeniydi, geçimini gönülsüzce çalıştığı bir sigorta şirketinde kıt kanaat kazanıyordu. Onu ve abisini sık sık yanında şehre, "Dufayel"e götürüyordu. Kuzey'de, Clignancourt Caddesi'ndeki bu büyük mağazada aldıklarını hesaba yazdırabiliyordu ve orada bir sinematograf vardı – Jacques Prévert'in hatırladığı şekliyle "hareket eden *laterna magica* (sihirli lamba)". Fakat küçük oğlan için daha da spektaküler olanı, Marsfeld'deki Buffalo Bill Western Tiyatrosu idi; "bizon avıyla, posta arabasına saldırıyla, üstelik gayet sahici, savaş boyaları sürmüş Kızılderililer ve kementlerini savuran kovboylarla".[3] Jacques'ın babasıyla birlikte gidebileceği böylesi eğlencelerin ayartısı olmadığında, *1001 Gece Masalları*'na, Hans-Christian Andersen'in *Masallar*'ına, *Sherlock Holmes*'a ve benzer birçok esere dalarak kendini kaybediyordu. Annesi ona daha okul yaşından önce okumayı öğretmişti.

Ne var ki gerçek hayat daha az renkliydi. Mutsuz baba bu arada Paris'te yoksullara yönelik hizmetlerde *visiteur des pauvres*[4] olarak mütevazı bir mevkiye gelmişti. Para derdinden mustarip vaziyette, Vaugirard Caddesi'nde, standardın müşterek lavabo ve müşterek tuvalet olduğu iki küçük çatı katı odası kiraladı. Okuldan ölümüne sıkılan Jacques, artık kendini yalnız başına parklarda ve sokaklarda fink atacak kadar yaş almış olarak görüyordu. Ama daha çok, şehrin proleter Doğu bölgesinde, desteğe "layık" olup olmadıklarını denetlemek için "enquêtes" (anketler) yapmak üzere yoksulları (en yoksulları) ziyaret eden babası André Prévert'e refakat ediyordu. İkisinin bu turlar sırasında sık sık takıldıkları bir kafede film izleyebiliyorlardı; ne var ki 72 yaşındayken hatırladığı üzere bunlar "çok eski" filmlerdi. En yeni filmleri görmek için, Prévert'ler ailecek yakındaki Panthéon sinemasına gidiyordu.

---

1 Lunaparkta havada dikey dönüş hareketini simüle eden oyuncak – ç.n.

2 Jacques Prévert, *Choses et autres*, Paris, 1972, alıntılandığı yer: aynı yazar, *Œuvres complètes*, (ed.) Danièle Gasiglia-Laster und Arnaud Laster, cilt II, Paris, 1996 (Bibliothèque de la Pléiade), s. 213-384, alıntı s. 215-217.

3 *A.g.e.*, s. 218.

4 Yoksul hanelerini ziyaret ederek inceleme-değerlendirmede bulunan görevli – ç.n.

Bu sinemada sunulanlar, programa bakılırsa daima ya "komik" ya da "dramatik"ti. "Hafif komediler" vardı (*comédies légères*) – ama her şeyden evvel korku salan dramlar vardı (*drames angoissants*): mesela 1911'de çekilen bir dedektif ve suç sessiz filmi olan "Zigomar, roi des voleurs" (Hırsızlar Kralı), bir beyefendi-haydudu anlatan korku filmi "Za la Mort" (1915) veya 1909 tarihli western "Le Vautour de la Sierra" (Sierra Akbabası). Bu filmler, sesli film devrinden çok önce üretilmiş olmalarına karşılık, tam anlamıyla "sessiz" değildiler. Prévert'in anlatımına göre perde gerisinde bir adam, piyano eşliğinde, gereken bütün sesleri çıkarıyordu ("çanlarla, zımpara kâğıdıyla, bir düdükle, bir tabancayla, çekiçlerle"). Söz konusu olan bir western ise, ayrıca "kovboy kılığına girmiş bir oyuncu, bir yandan kemendini savururken filmi anlatıyor"du. Bir seferinde, D.W. Griffith'in "Le Massacre"ı (Katliam) oynarken –"Kızılderililerin bütün askerleri öldürdüğü korkunç bir filmdi"–, "müzikle, seslerle, kurşun sesleriyle öyle bir gürültü kopartıyorlardı ki, öfkelenen seyirciler 'Bir şey göremiyoruz!' diye yaygarayı basmışlardı."[5]

Birinci Dünya Savaşı koptuğunda, 15 yaşında okulu bırakmış olan Jacques Prévert, silah altına alınamayacak kadar genç, fakat geçici işlerle ve ufak tefek suçlarla su üzerinde kalmayı başarabilecek kadar yaşlıydı. Fakat 1920'de artık vakti gelmişti ve Lunéville'deki piyade eğitiminin ardından ertesi yıl onbaşı olarak Konstantinopel'de, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun artık İstanbul denen ve Fransız ve İngiliz birliklerinin işgali altındaki metropolünde buldu kendini. 1922 Mart'ında terhis edildiğinde, askerden iki yeni arkadaşıyla beraber döndü: geleceğin ressamı Yves Tanguy ve geleceğin yazarı, çevirmeni ve editörü Marcel Duhamel. Varlıklı ailesi adına Champs-Élysées yakınlarında bir otel işleten Duhamel, bu sayede Montparnasse'ta Château Sokağı'nda eski bir zanaat atölyesi kiraladı ve üç arkadaş burayı kıt kanaat onardılar. Duhamel ve partneri Gazelle Dahijb'in yanı sıra Tanguy ve Prévert de müstakbel karıları Jeannette Ducrocq ve Simone Dienne ile beraber burada kalıyorlardı. Sonradan onlara İspanyol ressam Joan Miró ve Jacques'ın küçük kardeşi Pierre de katıldı. Ev çok insana açıktı, *hôtes passagères* (geçici misafirler) için divanlar vardı. Kira ödenmesi gerekmiyordu – Prévert "Duhamel hepimizi yaşatıyordu," diye hatırlar.

O zamanlardan eski bir fotoğraf, 24 yaşındaki adamı dar kesimli zarif bir takım elbiseyle ve özenli kesilmiş saçlarla gösterir, sigarası lakaytça ağzının ortasına yerleştirilmiştir. Belli ki kendine yük ettiği adını anmaya değer bir faaliyeti yoktu: "Gelir, giderdim," diye anlatacaktır daha sonraları.[6] Fakat Ja-

5 *A.g.e.*, s. 249. "The Massacre" filmi 1912'de ABD'de çevrilmiş ve aynı yıl Avrupa sinemalarında oynamıştı; fakat ABD'deki ilk gösterimi ancak 1914'te gerçekleşti.

6 Bkz. aşağıdaki biyografik verilerle ilgili Bernard Chardère, *Jacques Prévert. Inventaire d'une vie*,

cques Prévert sadece basit bir okul eğitimi almış ve herhangi bir meslek öğrenmemiş, yükseköğrenim zaten hiç görmemiş olmasına rağmen, bir boştagezenden çok daha fazlasıydı. Ufak sinema ve tiyatro rollerinde yeteneğini deniyor, kitabevlerinde eşiniyor, Lautréamont, Rimbaud ve Poe okuyordu. Nihayetinde talihi ona, Château Sokağı'ndaki açık evin 1924'ten itibaren bir tür edebi salon olarak kurumlaşmasını nasip etti. Prévert'in çevresindeki grup burada André Breton, Louis Aragon, Michel Leiris, Georges Bataille ve kendilerini "sürrealistler" diye tanımlayan başka genç sanatçılarla ve entelektüellerle bir araya geliyordu. Ve, mucizeye bakın, Jacques seçkin olduğu kadar yakıcı ruhların yer aldığı bu muhitte sohbet dehası olarak temayüz etti. Georges Bataille, "hiç kimsenin hoş bir sohbete" Prévert gibi "kara mizah nükteleriyle ve çılgınca kelime oyunlarıyla inanılmaz bir derinlik katamadığını" hatırlıyordu.[7]

Dahası vardı. Prévert yakında arkadaşları Duhamel, Miró ve Tanguy'un da katılacağı sürrealizme medya tekniği açısından da bir katkıda bulundu. Grubun akşam sohbetlerine, çocuk eğlencesi olarak eskiden beri bilinen oyunu uyarlayarak yaptı bunu: birkaç kere katlanmış bir kâğıda beraberce cümleler yazıyor veya resimler çiziyorlardı, oyuna katılanlardan her biri, yeni bir bölüm eklemeden önce bunlardan yalnızca bir kelimeyi veya resmin bitim çizgilerini görebiliyordu. "*Le cadavre exquis boira le vin nouveau*" ("Enfes ceset taze şarabı içecek")[8] cümlesini doğuran ilk oyunlardan birinden hareketle Prévert, tek kuralı basit bir cümle sentaksına uymak olan bu küçük kültür makinesine *cadavre exquis* (enfes ceset) adını verdi. Böyle bir kâğıt cesedinin sadece katlama yoluyla ortaya çıkardığı şey, sürrealistlerin gözünde saf *écriture automatique* (otomatik yazı) idi; veya André Breton'un dediği gibi, "tek başına bir beynin meydana getiremeyeceği" imgelerin üretimi. Bu şekilde oluşan çizimler ve metinler, kendini sürrealizmin teorik beyni ilan eden Prévert nezdinde "eleştirel düşünceyi iptal etmek için kusursuz bir araç" idi bu nedenle; *cadavre exquis*, Breton'un deyişiyle "metaforik" işaret kombinasyonlarıyla, sanatı, tesadüfün ve sıradanın güçlerine açmış oluyordu.[9] Sürrealistlere göre bu kombinatorik,[10] anlamı ve anlamsızlığı rastgele düzenlenebilir işaretlerin ürünü olarak görünür kılıyorlardı ve her türlü geleneksel anlamı

Paris, 1997; Daniel Chocron, *Jacques Prévert. Les mots à la bouche*, Clichy, 2014, ayrıca "'Chronologie': Jacques Prévert", *Œuvres complètes*, (ed.) Danièle Gasiglia-Laster ve Arnaud Laster, cilt 1, Paris, 1991 (Bibliothèque de la Pléiade), s. XXXVII vd.

7 Georges Bataille, alıntılandığı yer: Chardère, *Jacques Prévert*, s. 18.

8 Alıntılandığı yer: Uwe M. Schneede, *Die Kunst des Surrealismus. Malerei, Skulptur, Dichtung, Fotografie, Film*, Münih, 2006, s. 29.

9 André Breton, "Le cadavre exquis" (parçalar), Patrick Waldberg, *Der Surrealismus*, Köln, 1975, s. 87-89.

10 Kombinasyonlarla ilgili matematik dalı – ç.n.

çökertebilirlerdi. Jacques Prèvert bu nedenle sonraları hep şunu söyleyecekti: "Le mot est plus fort que l'idée" ("Kelime fikirden güçlüdür").[11]

Başlangıçta sadece erkeklerden oluşan sürrealistler grubu, 1928'de, sonra tekrar 1930 ile 1932 arasında, cinsel tercihlerini temellendirmek ve cinselliğin yıkıcı potansiyelini muntazamca radikal bir biçimde iskandil etmek üzere birçok özenle kayda geçirilen konuşmada bir araya geldi. Sadece 1928 Mayıs'ına kadarki konuşmalarda yer alan Prévert, ilk cinsel deneyimini 13 yaşındayken sokakta edindiğini ikrar etmiş, "bir kadında tercih ettiği yaşın (...) 14" olduğunu ve "çan seslerinden ötürü" "kilisede cinsel ilişkiyle" ilgilenmediğini söylemişti. Bu sonuncu hususun bir tartışma konusu olarak "sürrealizm" kataloğunda yer aldığı görülebiliyordu; buna karşılık mesela Breton'un saldırgan homofobisini yahut konuşmalara katılanların çoğunun –Prévert dahil– hiç gizlemediği cinsiyetçiliğini buraya oturtmak pek o kadar kolay değildi. Raymond Queneau'nun toplantı yapan sürrealistlerin "tecavüz üzerine ne düşündükleri" sorusuna (kanaatler "çok çok iyi"den "kesinkes karşıyım"a kadar salınıyordu), Prévert şu cevabı veriyordu: "Meşru buluyorum."[12] Bunun, yeni bir parlak nükte arayan genç bir provokatörün sözel radikalizminin ötesine uzandığından kuşku duyabiliriz; çünkü "burjuva" ahlâkını ve "konformizmi", genel olarak bütün *idées reçues*'i (genel görüşler, stereotipler) aşağılamak, sürrealistlerin sanatsal iş modelinin bir parçasıydı.

Beri yandan Prévert'e de gına gelmişti artık. Her şeyden önce Breton'un otoriter hallerine tahammül edemedi ve adım adım "hareketten" ayrıldı. Duhamel de artık Château Sokağı'ndaki evin kirasını –ve mesence baktığı arkadaşlarının geçimini– karşılayamıyordu. Bir devir sona erdi. Bu nedenle 1928, Jacques Prévert'in, bir bakıma meslekten sürrealist olarak, ilk şiirlerini ve denemelerini yazmaya başladığı yıl oldu – bu tesadüfen, sinemada müziğin ve sesin sadece eşlikçi olmasının sona erdiği yıldı aynı zamanda. Prévert başlarda ilk filmlerin sessiz şiirselliğinin yasını tutsa da, acilen paraya ihtiyacı vardı, bu nedenle, sinema reklamlarında ama onların yanı sıra ilk senaryolarda metin yazarı olarak başarısızca da olsa şansını denedi. Onun hızla ilginç metinler üretme yeteneğine ilk ilgi duyan, Komünist Parti'ye yakın duran ajitprop (ajitasyon-propaganda) tiyatro grubu "Octobre" (Ekim) oldu. Prévert bu grup için güncel ve siyasal açıdan daha ziyade kaba saba işlevsel manzumeler düzüyordu; gazete haberlerine dayanan kelime oyunlarıydı bunlar.

Bu uğraşıyla aynı sıralarda sinema çalışmalarını yoğunlaştırdı. Ölümünden sonra uluslararası basında genellikle ilk öne çıkarılan da, bu aralıksız metin üretimi olacaktı. Prévert toplam yuvarlak hesap 50 senaryo yazdı, bunlar ara-

11 Jacques Prévert, *L'Avènement de Hitler*, (ed.) Jean-Paul Liégeois, Paris, 2010, s. 15.

12 José Pierre (ed.), *Recherchen im Reich der Sinne. Die zwölf Gespräche der Surrealisten über Sexualität* 1928-1932, Münih, 1996, s. 18, 20, 71, 91.

sında savaştan önce bile "klasik" sayılan, Jean Renoir'ın "Le Crime de Monsieur Lange" (Mösyö Lange'ın Suçu, 1936) veya Marcel Carné'nin "Le quai des brumes" (Sisler Rıhtımı, 1938) ve "Le jour se lève" (Şafak Sökerken, 1939) gibi filmler vardı. Bunlar, Londra'da yayımlanan *Times*'ın onu anarken biraz haince belirttiği gibi, "kaderci havasıyla (...) İkinci Dünya Savaşı arifesinde Fransa'nın siyasal ve psikolojik durumunu yansıtan" filmlerdi.[13] Fakat Prévert'in senaryolarında ifade kazandırdığı, daha çok *classes populaires*'in (halk sınıfları) ruh haliydi. *FAZ*, Bildungsbürger'lere[14] özgü mesafeli dille, Prévert'in Carné filmlerine katkısını şu sözlerle tarif etmişti: "O bu eserlere yeni bir ses katmış, popüler olana tercüme ettiği kendine özgü bir sürreal atmosfer yaratmıştı; geniş halk topluluğu, paris banliyölerinin şiirselliğinde, bazen yürek dağlayan mizahta, aynı zamanda bunun bir parçası olan duygusallıkta, kendini buluyordu."[15] *Neue Zürcher Zeitung* aynı mesafelilikle şunu eklemişti: "Bütün bunlar, 'iyi'nin 'kötü'ye karşı mücadelesine, mutluluğun mutsuzluğa karşı mücadelesine, neredeyse düz bir ahlâkçılığa varıyordu."[16] Prévert'in Carné ile ortak çalışmasının sanatsal zirvesi, Alman işgalinin zorlu koşullarında ortaya çıkan üç saatlik "Les Enfants du Paradis" (Cennetin Çocukları, 1945) oldu.

1946'da Prévert'in arkadaşı René Bertelé onun orada burada yayımlanmış şiirlerini, söz oyunlarını ve "graffiti"lerini *Paroles* (Sözler) başlığıyla, yüzbinlerce satan bir cep kitabında topladı. Bu *Paroles* da –"Sözler", kitabın orijinal basımının kapağında duvara bir graffiti gibi fırçayla yazılmıştı– Prévert için gayet tipik bir şekilde, yumuşatılarak dekoratif hale getirilmiş bir sürrealizmle duygusal bir küçük insan anarşizminin bir karışımıydı; yani, bütün kudretlilere ve zenginlere karşı o popüler, hatta halkça mesafe ve onun iç dağlayıcı fakat neticede zararsız bir alaycılıkla ifadesi. *Paroles*'un 1971'de çıkan ve 1975'e kadar 35 bin nüsha satan Almanca basımı *Gedichte und Chansons*'un (Şiirler ve Şansonlar) arka kapak yazısı, Prévert'in "duygu dolu toplumsal eleştiriden modern aşk şiirine" kadar uzanan tematik genişliğini methediyordu.[17] Fakat onun eleştirisi gerçek anlamda siyasal değildi. Muktedirlerin iktidarını, savaşın korkularını ve sömürücü kötülüğü kahrederken, onların karşısına gündelik hayatın şiirselliğini, aşk ve ölümün varoluşsal tecrübesini veya ağaçlarla kuşların güzelliğini ve dönüp dolaşıp daima "güzel çıplak kız", "güzel siyah kızların bedenleri" veya âşıkların "aşka susamış bedenleri" imgelerini çıkarıyordu.[18]

---

13 "M Jacques Prévert", *The Times*, 14.4.1977, s. 16.

14 Tahsile dayalı mesleki müktesebat ve mevzisiyle burjuvaziye dahil olanlar – ç.n.

15 "Poesie aus dem Geist und dem Witz der Pariser Vororte. Zum Tod von Jacques Prévert", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.4.1977, s. 27.

16 "Zum Tod von Jacques Prévert", *Neue Zürcher Zeitung*, 13.4.1977, s. 31.

17 Jacques Prévert, *Gedichte und Chansons*. Fransızca ve Almanca nazireler, Kurt Kusenberg, Reinbek 1975 (1. basım 1971, Almanca ilk basım 1962), Klappentext (Orijinal: *Paroles*, Paris, 1962).

18 *A.g.e.*, örn. s. 25, 227, 251, 255.

Prévert sürrealizm teknikleriyle anlam yıkımı olayından büyük ölçüde uzaklaşmıştı. Şiirlerinde kuvvetli renklerde ve mecazlarda, gerçi yıkıcı latifenin şimşeği ara ara çakıyordu. Mesela şöyle: "Yaşlı bir hanımın resmi, tamamen çıplak ve yalnız / bir devenin hörgücü üzerinde serilmiş / hiddetle kuş bokundan bir omlet örüyor."[19] Fakat ön planda, *NZZ*'nin anma yazısında dendiği gibi, "gerçekçi-eleştirel lirizm" vardı.[20] Mamafih bu "lirizm" asla somutlanmıyordu. Siyasallık ve gerçeklik, Prévert'in şiirsel imgelerinin yansıtma yüzeyleri idi; mesela rastgele bir örneğe el atacak olursak, 1936'daki "Kan Türküsü":

(...) sütüyle... inekleriyle
yaşayanlarıyla... ölüleriyle
ağaçlarıyla... bahçeleriyle...
evleriyle dönüyor yeryüzü
evlenmeleriyle
cenazeleriyle
kalıntılarıyla
yığınlarıyla
dönüyor... dönüyor... dönüyor yeryüzü
bütün kan ırmaklarıyla.[21]

Paroles'un yayımlanmasından iki yıl sonra, 12 Ekim 1948'de Prévert, Champs-Élysées'deki Radiodiffusion Française (Fransa Radyo Yayınları - RDF) binasının korkuluksuz bir balkon penceresinden 4 metre aşağı düştü ve ardından günlerce komada kaldı. Arkasından kısa filmlere ve televizyon üretimlerine yöneldi ve şiir kitaplarının yanı sıra şimdi çocuk kitapları da yayımlamaya başladı (1946'da ikinci karısı Janine'den dört kız babası olmuştu). Ayrıca Prévert gazete ve dergilerde kendi yayınları hakkında hazırlanan sayfalardan kesilmiş resimlerle sayısız yumuşak sürrealist kolaj üretiyordu. Sahiden, "absürt"ten ve söz oyunlarından hâlâ haz alıyordu. Mesela 1972'de yayımlanan son kitabı *Choses et autres*'daki (Şeyler ve Diğerleri) şu satırlar:

CE QU'IL FAUT SAVOIR (Bilmeniz Gerekenler)
Lamartine n'est pas né à la Martinique, Napoléon n'est pas mort à Waterloo, l'Aiglon n'est pas le fils de Madame Sans-Gêne et le Père de Foucauld n'est pas le père de Foucault.[22]

---

19 *A.g.e.*, örn. s. 55.

20 "Zum Tod von Jacques Prévert".

21 "Das Lied vom Blut" / "Chanson dans le sang", Prévert, *Gedichte und Chansons*, s. 81 [Türkçe çevirisi: Teoman Aktürel, *Dünya Şiir Antolojisi*, der. Ataol Behramoğlu-Özdemir İnce, 1. Cilt, Pozitif Yayıncılık, 2008, s. 679-680].

22 "Lamartine Martinique'de doğmadı, Napoleon Waterloo'da ölmedi, genç Adler [Napoleon II'nin takma adı] Madam Sans-Gêne'in [Napoleon'un sevgililerinden biri] oğlu değildir ve Peder Fou-

Yayınların sel gibi akmasıyla –en önemlilerini sayacak olursak, *Spectacle*'dan (Gösteri, 1949) *La Pluie et le Beau Temps*'a (Yağmur ve İyi Hava, 1955) veya *Fatras*'tan (Yığın, Karmakarışık, 1966) *Choses et autres*'a kadar– sadece Prévert'in şöhreti artmakla kalmadı, her şeyden önce şair olarak şanı büyüdü. Ölümünden sonra *Le Monde* onu "kendi kuşağının en çok okunan şairi" diye tanımlamıştı.[23] *Paroles* 1970'li yıllarda Fransız okullarında zorunlu okuma parçasıydı; bazı ünlü dizeleri Juliette Gréco, Georges Brassens, Édith Piaf ve Yves Montand tarafından şanson olarak seslendirildi ve 1950'li ve 1960'lı yıllarda cazın yanı sıra Fransa'nın ses coğrafyasının karakteristik unsurlarından biri oldu.

Ama Jacques Prévert habitus'u ile de savaş sonrası Parisi'nin sanatsal ve entelektüel imgesine mükemmel uyuyordu. On yıllarca otellerde yaşamış, ancak 1955'te varyete ve striptiz tiyatrosu Moulin Rouge'un hemen arkasında küçük bir daireye taşınmış, ünlü değirmene bakan bu dairede Boris Vian'ın komşusu olmuştu; metinlerini Saint-Germain Bulvarı üzerindeki kafelerde yazardı; Pablo Picasso, Alberto Giacometti, Marc Chagall veya Joan Miró gibi sanatçıları arkadaşı sayıyordu – ve hemen her fotoğrafının belgelediği üzere, Gauloises Caporal Ordinaire (*disque bleu*) veya Gitane *bleue*'süz göremezdiniz onu. Bu filtresiz sigaralar –Prévert'in bunlardan günde üç paket içtiği söylenir–, "düz" kahverengi en ucuz tütünü muhtevi idiler. Bu sigaraları Birinci Dünya Savaşı'ndan beri askerler ve işçiler içerdi; Café de Flore'da şiirler ve senaryolar yazan bir yazarın dudağında ise bu nedenle, cumhuriyetçi yurtseverlikle bir sol entelektüelin *radical chic*'liği (radikal şıklık) arasında salınan bir siyasal tavrın ifadesi idiler. Sartre da Gauloises içerdi.

Prévert'in *Spectacle* cildinde yer alan "Tournesol" şiirinde, buna uygun bir dize vardır: "Le génie de la Bastille fume une gitane bleue" ("Bastille'in ruhu Gitane *bleue* içer").[24] 1789'daki Bastille baskınında gerçi henüz kimse sigara içmiyordu, sigara ancak 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkacaktı. Lakin Gitane modernliğin devrimci ruhuna da uyuyordu. Sigaralar başlarda işçilerin ve fahişelerin ucuz içeceği idi; burjuva ve aristokrat erkekler ise puro içerlerdi. Ufak sigara ucuzdu, el altındaydı ve zevki geçici idi. Ayık ve sapına kadar modern bir uyuşturucu idi: Endüstriyel olarak üretiliyordu, proleter kökenliydi ve sürekli hızlandırmaya dönük zaman rejimine tastamam uyuyordu. Sigara tüketimi; sürekli reklamlarla kamçılanarak 1970'li yılların ortasında tarihî zirve noktasına ulaştı.[25] Erişkin başına satış sayılarının o tarihten son-

---

cauld [bir rahip ve hoca, 1916'da öldürülmüştür] Foucault'nun babası değildir", Prévert, *Choses et autres*, s. 281.

23 "L'anar d'une époque", *Le Monde*, 13.4.1977.

24 Jacques Prévert, "Tournesol", aynı yazar, *Œuvres complètes*, cilt 1, s. 333.

25 Bkz. "The Rise and Fall of Smoking in Today's Rich Countries", *Our World in Data*, https://

ra gerek ABD'de gerek Batı Avrupa'da gerilemesi tesadüf değildi. 1920'li yılların sonunda sigara içmekle akciğer kanseri (bu 19. yüzyılda hâlâ çok nadir görülen bir hastalıktı) arasındaki bağlantının kanıtlanması gerçi nasyonal sosyalist Almanya'da tütün tüketimini frenlemeye dönük ırk hijyeni saikli yoğun bir kampanyaya yol açmıştı. Fakat birçok ülkede sağlık makamları ancak İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden yirmi yıl sonra sigarayla ilgili uyarıda bulunmaya başladılar. Tıp örgütlerinin de desteğini alan bu kampanyalar özellikle 1970'li yıllarda hız kazandı, nitekim mesela 1976'da tütün ürünlerinin paketlerine bir uyarı (*abus dangereux* [kullanımı tehlikelidir]) konması, Fransa'da yasayla hükme bağlandı. Nihayet 1977'de Kaliforniya'nın üniversite şehri Berkeley, "Berkeley Smoking Pollution Control Act" ile, dünya çapında ilk kapalı alanda sigara içme yasağını getirdi.[26]

Bunlar Jacques Prévert'i artık etkilemiyordu (belki, yaşlılığında filtreli sigara içmeye başlamasını göz ardı edersek). 1971'de Normandiya'nın Manş Boğazı'na uzanan en uç noktası Omonville-la-Petite'de küçük bir ev satın aldı, ömrünün son demini geçirmek üzere Janine'le beraber oraya çekildi. 11 Nisan'da 77 yaşında orada akciğer kanserinden öldü.

* * *

Sinema perdesinin arkasında çekiçlerle ve silahlarla yapılan ses imalatıyla başlayıp, televizyonun icadı üzerinden kişisel bilgisayarın piyasaya sürülmesine uzanan dönem, sadece bir insan ömrü boyunca sürmüştü. Fakat bunun medya teknolojisinde getirdiği değişimler, deprem etkisi yarattı. Bu, işaretlerin –çok geçmeden sadece elektronik sinyallerin– manipülasyonuyla işleyen, dünyalar yaratabilen ve tıpkı sürrealistlerin yaptığı gibi anlamla oynamaya izin veren kültür makinelerinin gitgide süratlenen tarihidir. 1977'de bu tarih özel bir biçimde yoğunlaştı. Her boy bilgisayarla, plakçalarla ve video oynatıcılarıyla, montaj masalarıyla ve eko cihazlarıyla, filmlerle, kırpışan ışıklarla ve sprey kutularıyla, bitiminde hatta neticede tam tekmil bir kültür merkeziyle ilgili bir hikâyedir. Personel, mühendislerden, hippilerden ve tasarımcılardan, hip-hopçılardan, müzik üreticilerinden ve eşcinsel dansçılardan, bir Fransız sosyologdan ve bir disko kraliçesinden, mimarlardan oluşur. Sırası gelmişken: Şehirler de kültür makineleri midir? Bir anlamda, öyle. En geç 19. yüzyılın sonlarında, binaların mimarileriyle bir "dil" konuştukları izleği, yerleşmişti. Mamafih bu 1920'de modernlerce geri çevrildi: Hayır, "çağa uygun" mimarinin biçimleri yalnızca geometrik yasaların, statiğin ve işlevin

---

ourworldindata.org/smoking#the-rise-and-fall-of-smoking-in-today-s-rich-countries (erişim 3.1.2021).

26 Bkz. Roddey Reil, *Globalizing Tabacco Control. Anti-Smoking Campaigns in California, France and Japan*, Bloomington, 2005, s. 23.

hakikatini dile getirirdi. Şimdi, bu modern dogmaya karşı direniş ortaya çıkıyordu. "Şehir ve mimarisi," diyordu mimari bir "postmodern"in teorisyenleri, yeni programlanmaları gereken işaret jeneratörleri idiler.

Aracı olarak bilgisayar

Bilgisayarlar kültür makineleridir. Bir insan tarafından anlamlandırılan veya başka bir makine tarafından sinyal olarak değerlendirilmeleri gereken işaretler üretirler. Yol açtıkları veya onlar vasıtasıyla gerçekleşen toplumsal dönüşüm –kendi başlarına tarihin gidişine belirli bir yön verip vermediklerine dair kim bir hüküm verebilir ki?–, başlı başına kayda değerdir. Fakat yalnızca birkaç yıl içinde, özellikle de 1977'de, sıradan insanların gündelik hayatının uzağında duran makineler bir anda "kişisel" oluverdiler ve aynı zamanda bilgisayarları global bir "ağa bağlayan" teknolojiler ortaya çıktı. Lakin bu "devrimin" (kimilerinin dediği gibi) hikâyesi, hiçbir mühendisin tasarlamadığı kalıpları izledi.

Ana bilgisayarlar, mikroelektronik ve kişisel bilgisayarın "zuhuru"

20. yüzyılın ellili yıllarında ticari kullanıma giren ilk bilgisayarlar, Amerikalıların İkinci Dünya Savaşı'ndaki teknolojik çabalarına dayanır. ENIAC'tan yani "Electronic Numerical Integrator and Computer"dan (Elektronik Sayısal Entegratör ve Bilgisayar, 1945), 1960'lı yılların IBM büyük hesaplayıcılarına dek, odaları dolduran dolap biçimli makinelerdi söz konusu olan. Uzman olmayanlar için anlaşılmaz, sıkı formelleştirilmiş dillerle talimatlar veren uzman teknisyenlerce çalıştırılıyor; sanayi işletmelerinde veya uçuş rezervasyon sistemlerinde, devlet idaresinde veya askerî araştırmalarda ortaya çıkan veri yığınlarıyla işlem yapıyorlardı. İlk bilgisayarlar, hataya açık ve enerji-yoğun tüp teknolojisine dayanıyordu, fakat bu teknik çok geçmeden yerini çok daha küçük ve çok daha az enerji tüketen transistörlere bıraktı; bunlar, girdi sinyaline göre ufacık elektrik akımlarını çıktı olarak başlatabilen veya bitirebilen yarı iletken elemanlardı. Kablo bağlantılarıyla sıkı sıkı örülmüş "mimarilerine" uygun ve "programlama" vasıtasıyla özgül girdi talimatlarına bağlı olarak, girilen verileri "hesaplayan" karmaşık sinyal kombinasyonlarını ve serilerini mümkün kılıyorlardı.[27] Ancak "mainframe" (ana bilgisayar) denen

27 Bkz. Paul E. Ceruzzi, *Computing. A Concise History*, Cambridge (Mass.), 2012, Kindle nüshası; Manuel Castells, *Das Informationszeitalter; Bölüm 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen, 2001, s. 49 [*Enformasyon Çağı* - 3 cilt, çev. Ebru Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013].

makinelerin bir şeyleri "hesaplayabilmesinden" (bilgisayarlar hesaplamazlar aslında, sayar ve tasnif ederler) önce, müşkülatlı bir şekilde programlanmaları ve verilerin zahmetli bir şekilde ve elle "makinenin okuyabileceği" bir forma işlenmesi gerekiyordu. Bu verileri makineye aktarırken 19. yüzyılın bir teknolojisi olan delikli kartlar kullanıldı. Teknoloji tarihçisi David Gugerli veciz bir şekilde, "Veri işlemenin önkoşulu, veri hazırlamadır," der.[28] Yeni hesaplama canavarları, yüksek bir veri hacmiyle, eski idare tekniklerine ve mekanik hesap makinelerine nazaran bariz bir rasyonalleşme kârı vaat ediyorlardı. *Mainframes* veya büyük hesap makineleri, 1960'lı yıllardan beri hızla büyüyen sayılarla önce ABD'de, hemen peşinden Avrupa'da büyük ve orta işletmelerde, devlet kurumlarında ve üniversitelerde veri yığınlarının işlenmesinde, veri analizinde veya rutin akışların yönlendirilmesinde kullanıldılar.[29]

Transistör bazlı büyük hesaplayıcıların bir müddet süren hâkimiyetine paralel olarak, Kaliforniya ve Teksas'taki özel girişimlerin araştırma laboratuvarlarında 1950'lerin sonlarından itibaren yeni entegre devre teknolojisi gelişti (*integrated circuit* - IC). Bu teknoloji, muazzam sayıda yine birkaç ölçek küçültülmüş transistörü ince bir silisyum tabakası üzerinde birleştirmeye imkân veriyordu; silisyum, IC üretimi için yapay olarak üretilen, aynı zamanda hem izolasyon hem yarı iletken işlevi görebilen kristal bir yarı metaldi. Transistörleri bir defa daha etkili bir şekilde küçültmenin teknik imkânını arama hamlesi ise bilgisayar sanayiinden değil, roket, uydu ve uzay seyahati teknolojisinden geldi. İlk "mikroçipler" kıtalararası Minuteman füzelerinin kumanda tertibatına ve Apollo programının uzay kapsüllerine yerleştirilmişti.[30] Mikroçipler gitgide daha küçüldükleri ve ucuzladıkları için –tek bir devrede entegre edilebilen yarı iletken elemanların sayısı, yarı iletkenlerin öncüsü Gordon E. Moore'un gözlemlerine göre 1965'ten itibaren fiilen her yıl ikiye katlandı–, 1970'li yıllarda sadece sayısız gündelik cihaza ve makineye girmekle kalmadılar, bilgisayarlarda da çok daha büyük olan transistörlerin yerini almaya başladılar. Henüz 1960'lı yılların sonunda, bazı bilgisayar modelleri o kadar "küçülmüşlerdi" ki, "mini bilgisayar" terimi ortaya atıldı – ilham kaynağı yeni tür ufak otomobil "Mini Cooper" ve "Swinging London"ın (Sallanan Londra) mini etekleri idi.

28 David Gugerli, *Wie die Welt in den Computer kam. Zur Entstehung digitaler Wirklichkeit*, Frankfurt/M., 2018, s. 52.

29 James W. Cortada, *The Digital Hand*, cilt 1: *How Computers Changed the Work of American Manufacturing, Transportation, and Retail Industries*, Oxford, 2004, s. 11 vd.; Almanya hakkında bkz. Annette Schuhmann, "Der Traum vom perfekten Unternehmen. Die Computerisierung der Arbeitswelt in der Bundesrepublik Deutschland (1950er-bis 1980er-Jahre", *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 9: 2 (2012), s. 231-256, özell. s. 247-248.

30 Bkz. Robert N. Noyce, "Microelectronics", *Scientific American* 237: 3 (1977), s. 63-69, özell. s. 64; bkz. Matt Nicholson, *When Computing Got Personal. A History of the Desktop Computer*, Bristol, 2014, Kindle nüshası, Pos. 233.

Mini bilgisayarların üretiminde uzmanlaşan yeni firmaların birçoğunun yeri, San Francisco ile San Jose arasındaki Santa Clara Vadisi'nde idi. 1970'te ilk *memory chip*'i (hafıza çipi), yani yarı iletken çipi takdim eden, Gordon E. Moore'un kurucuları arasında bulunduğu Intel firması da buradaydı. Bir yıl sonra bir gazeteci, San Francisco Körfezi'nin güney ucundaki düz vadi için uygun adı buldu: "Silikon Vadisi." Yine 1971'de Intel "4004" adıyla ilk mikro-işlemciyi ilan etti – bu çip, bir bilgisayardaki *central processing unit*'in (merkezi işlem birimi - CPU) işlevlerini ilk defa olarak tek bir entegre devrede birleştiriyordu.[31] Ancak her ne kadar Intel mikro-işlemci çiplerini "computer" (bilgisayar) diye adlandırsa da, firma hiçbir şekilde bu yolla sahiden *mikro*-bilgisayarlar imal edilebileceğini düşünmüyordu. Girişimciler 1970'lerin başlarında işlemcilerini ve yarı iletken çiplerini daha ziyade, bir yandan yeni tarz *hand-held calculators* (*computer* değil), yani eski muhterem sürgülü hesap cetvellerini kısa sürede ıskartaya çıkaracak cep hesap makineleri için, diğer yandan sanayi tesislerinde ve takım tezgâhlarında kullanılması için tasarlamışlardı. Gerçi henüz 1960'lı yıllarda ana ve mini bilgisayarlar sınai üretim süreçlerine destek olarak devreye sokulmuşlardı; fakat ancak mikro-işlemci teknolojisi, tek tek makinelerin kullanımının bir bilgisayar programıyla ikame edilmesini mümkün kıldı. Artık o makineleri kullananlar, genellikle iyi eğitim almış, sendikada örgütlenmiş ve girişimcilerin maliyet etkeni olarak korktuğu vasıflı işçiler olmayacaktı sadece.[32]

Bütün bunlar, başlarda, hâlâ baskınlığını sürdüren büyük bilgisayarla ilgili kamusal algıyı pek fazla değiştirmedi; bu bilgisayarlar, genellikle tekdüze olan görevlerini kelimenin tam anlamıyla akar bant gibi işliyorlardı (ancak RAM teknolojisinin gelişmesiyle –*random-access memory*'nin [rastgele erişimli hafıza - RAM] kısaltmasıdır– biraz daha esnek ve hızlı hale gelebilecekti).[33] Büyük bilgisayarların kökeni, mimarilerine varıncaya dek –biraz şematik bir kavram kullanacaksak– esasen "Fordizmin" sanayi kültürüne dayanıyordu: *Mainframe-Computer*, büyük sanayi imalatının ve bürokratik denetimin sosyoteknik yapılarıydılar. Askerî karargâhlardaki stratejik gözetim aygıtları olarak,[34] işletmelerin ve resmî makamların yönetsel araç-

31 Bkz. Ceruzzi, *Computing*, Kindle nüshası, Pos. 1116; bkz. bu konuda ayrıntılı olarak: Michael Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium. Die geistigen und technischen Wurzeln des Personal Computers*, Berlin, 1999 (= Aachener Beiträge zur Wissenschafts- und Technikgeschichte des 20. Jahrhunderts, cilt 3), s. 362 vd.

32 Bkz. Cortada, *The Digital Hand*, cilt 1, s. 106-111; Andreas Boes vd., "Von der 'großen Industrie' zum 'Informationsraum'. Informatisierung und der Umbruch in den Unternehmen in historischer Perspektive", Anselm Doering-Manteuffel, Lutz Raphael, Thomas Schlemmer (ed.), *Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom*, Göttingen, 2016, s. 57-78.

33 Bkz. Gugerli, *Wie die Welt in den Computer kam*, s. 11, 31, 63-66.

34 Bkz. Paul N. Edwards, *The Closed world. Computers and the Politics of Discourse in Cold War America*, Cambridge (Mass.), 1996.

ları olarak, keza iddialı üniversitelerdeki ve askerî araştırma merkezlerindeki bilimsel-teknolojik araştırmanın araçları olarak, 1960'lı yılların *karşı-kültür*'ünün ve protesto hareketlerinin onca nefret ettiği "sistem"i temsil ediyorlardı. *Mainframe-Computer* (Büyük Bilgisayar), "makine"nin ta kendisiydi, mesela Charles Reich kendi *greening of America* (Amerika'nın yeşillenmesi) tasarımını[35] bunun karşısına koyuyordu; Almanya'da da Wiesbaden'deki emniyet müdürlüğünde "ağ taramasını" mümkün kılan ve gözetim devletiyle ilgili yaygın korkuları cisimleştiren meşum büyük hesaplayıcı vardı. Fransa'da yeni elektronik veri işleme teknolojisinin yol açtığı soru ve endişeler, Cumhuriyet'in Başkanı Valéry Giscard d'Estaing'i, iki yüksek memuru, Simon Nora ve Alain Minc'i "toplumun enformatizasyonu" hakkında bir rapor hazırlamakla görevlendirmeye sevk etmişti – Fransız basınının 1977 Ocak'ı başında ortalığı birbirine katarak haber verdiği üzere.[36] Fakat kuşkusuz en keskin eleştiri, Alman-Amerikalı MIT bilgisayar bilimcisi ve "yapay zekâ" uzmanı Joseph Weizenbaum'un 1977'de Almanca çıkan kitabı *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*'ta (Bilgisayarların Gücü ve Acz Hali) bilgisayarlara duyulan "imana" yönelttiği eleştiriydi. Weizenbaum'un, veri işleyen bir alet olarak bilgisayarın özgül yararlılığına dair bir kuşkusu yoktu. Fakat onun görüşüne göre indirgenmiş bir bilimsel rasyonelliğe –o buna "araçsal akıl" diyordu– dayanan, "bilgisayar suretinde bir dünya yaratma" eğiliminde bir bela görünüyordu; çünkü bu, statükonun muhafazasına ve insanı insan yapan şeyi makinenin mantığına tabi kılmaya yol açıyordu. Bilgisayar bu nedenle Weizenbaum'a göre tekniğe indirgenmiş bir aklın "metaforu" idi ve bunun "uygulanmasının (...) sonucu, felaketlere varabilir" idi.[37]

Bütün bu eleştirel seslere rağmen "bilgisayar metaforu" (Fred Turner)[38] 1960'lı yılların ortasından itibaren, ilkin ABD'de olmak üzere, esaslı bir değişim geçirdi; bu, birbiriyle kısmen örtüşen iki hareket halinde gerçekleşti. *Personal computing*'in (kişisel bilgisayar kullanımı) ilk biçimlerinin yolu ilkin, büyük bilgisayar sistemlerinin dışsal terminallerinin profesyonel olmayan kullanıcılar tarafından *time-sharing*'e (zaman paylaşımlı kullanım) dayanan kullanımıyla açıldı. Bilgisayar tarihçisi Joy Ranking hatta, 1970'lerin başlarında mesela çevre kirliliği üzerine veri toplayan, okullarda faaliyetler örgüt-

35 Charles Reich, *Die Welt wird jung. The Greening of America. Der gewaltlose Aufstand der neuen Generation*, Viyana, 1971, s. 3 vd.

36 Andrée Walliser, "Le rapport 'Nora-Minc'. Histoire d'un best-seller", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 23 (1989), s. 35-48, özell. s. 39, 41.

37 Joseph Weizenbaum, *Die Macht des Computers und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt/M., 1977, s. 9, 54, 178 (Orijinali: *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*, San Francisco, 1976).

38 Bkz. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, 2006, s. 11-40.

leyen veya *time-sharing* ağları üzerinden özel ana yahut mini bilgisayarlara girerek kendi küçük programlarını yazan, oyunlar oynayan hatta randevulaşacak partner arayan eylemci gruplarına işaret ederek, "social computing"ten (toplumsal bilgisayar kullanımı) bahseder.[39] Fakat her şeyden önce 1975'te devreye giren *home computing* (ev bilgisayarı) dalgası, yani insanların *evlerinde* kullandıkları gerçi düşük performanslı fakat ucuz mikro-bilgisayarların yayılması, bilgisayarın toplumsal algılanışının değişmesinde belirleyici oldu. Böylece sıradan insanlar, kısa zaman önce "yabancılaşmanın" timsali sayılan bir teknolojinin kullanıcıları haline geldiler.

Ne olmuştu? En azından *personal computing*'in ikinci dalgasına bakarak, bilgisayar tarihçisi Paul E. Ceruzzi'nin yaptığı gibi bu değişimi bir paradoks olarak kavrayabiliriz. Bir yandan, mikro-elektroniğin neticede kişisel bilgisayarın gelişmesini ve buna bağlı toplumsal değişikleri de beraberinde getiren yükselişi ve atılımı, "teknolojik determinizmin" vurucu bir kanıtı sayılabilir. Diğer yandan, tam da mikro-elektroniğin altüst edici yeni kullanım biçimleri, bu derinlemesine dönüşümün sadece teknolojinin belirleyiciliğinden çok uzak olduğunu gösterir.[40] Bu duruma, ancak fazlasıyla katı bir yorumlama modelini izlersek, bir paradoks diyebiliriz (Ceruzzi böyle yapmaz). Bu tayin edici yıllarda iki şeyin üst üste bindiği doğrudur: bütün ölçütlere göre emsalsiz bir teknolojik yenilenme *ve* bu yeni teknolojinin öngörülmemiş kullanıcılarca, niyet edilmemiş kullanımlar için beklenmedik bir şekilde "temellük edilmesi."

Bu beklenmedik bağlantıların tarihi, köken anlatıları ve kurucu mitleriyle doludur; bunlardan bazıları inanılırdır, bazıları değil. Bu tarzın herhalde en ünlü örnekleri, Microsoft ve Apple'ın başlangıç hikâyeleridir. Cambridge, Massachusetts'te Bill Gates ve Paul Allen, 1975 Ocak'ında *Popular Electronics*'te yeni ucuz ev yapımı bilgisayar Altair 8800 hakkında yayımlanan bir makalenin ilhamıyla,[41] anlatılanlara bakılırsa piyasayı zorlayan bu en küçük veya "mikro" bilgisayar için yazılım üretme ve böylece para kazanma fırsatını dahiyane bir şekilde fark eden tek kişiler olmuşlardı.[42] Her halükârda

---

39 Joy Rankin, "Power to the People. Toward a History of Social Computing", *IEEE Annals of the History of Computing* 36: 2 (2014), s. 86-87; bkz. aynı yazar, *A People's History of Computing in the United States*, Cambridge (Mass.), 2018; dikkatimi çektiği için Anne-Christine Schindler'e (Zürih) teşekkür ederim.

40 Bkz. Ceruzzi, *Computing*, Pos. 1168.

41 "Project Breakthrough! World's First Minicompter Kit to Rival Commercial Models... 'Altair 8800' - Save over $ 1000", *Popular Electronics* 7: 1 (1975), https://worldradiohistory.com/hd2/IDX-Consumer/Archive-Poptronics-IDX/IDX/70s/75/Poptronics-1975-12-OCR-Page-0029.pdf (erişim 23.11.2020). Bkz. bu hikâyenin ayrıntıları hakkında: Michael Swaine, Paul Freiberger, *Fire in the Valley. The Birth and Death of the Personal Computer*, Dallas, 2014, s. 40-59.

42 Bkz. Bill Gates, *The Road Ahead*, New York: Viking Penguin, s. xi, 15-19; Bu köken anlatısıyla ilgili bkz. Claus Hecking, "Bill Gates - der erste Nerd", *Capital*, 20.4.2020, https://twnews.it/de-news/ bill-gates-der-erste-nerd (erişim 24.1.2021).

şurası kesindir: Bu ikisi sahiden hemen Altair'i üreten firmanın bulunduğu Albuquerque'e uçtular ve orada 1975 Nisan'ında "Micro-Soft" adında bir firma kurdular. Apple'ın kökeni de yine mitsel bir şekilde anlatılır. Kaliforniya'nın *karşı-kültür* muhitinde LSD'nin cesur hayallere kışkırtmasının ve bir Hindistan seyahatinin etkisiyle, hâlâ özgül bir faaliyet alanı arayışında olan dahi Steve Jobs, sıradışı genç elektronik mühendisi Steve Wozniak'la beraber 1975/1976 sonbaharı ve kışında Jobs'un ebeveyninin Kaliforniya'da, Silikon Vadisi'nin ortasında bulunan Mountain View'ındaki garajında, Bob Dylan'ın müziğini dinleyerek bir mikro-bilgisayar geliştirmiş, adını Apple I koymuş ve onu bir tahta sandığa koyarak paketlemişlerdir, buna göre. Bu ilkel bilgisayardan yaklaşık 200 adet satma başarısıyla kanatlanan Jobs ve Wozniak bir yatırımcıyı Apple II'yi geliştirmek ve üretmek için gereken 250.000 doları vermeye ikna etmişler; böylece 1977 Nisan'ında ilk işleyen "ev" bilgisayarı profesyonel bir şekilde piyasaya sunulup pazarlanmıştır.[43]

Microsoft'un ve Apple'ın çıkışlarını küçümsemek için hiçbir sebep olmamakla beraber, kişisel bilgisayarın "zuhurunu" (Ceruzzi) ve *bilgisayar metaforundaki* kaymayı yaşı 20'yi biraz geçen dört kurucu figürün kahramanlık hikâyeleri üzerinden anlamak mümkün değildir.[44] Altair'in piyasadaki ilk mikro-sistem olmamasıyla başlayalım. Henüz 1973'te Fransız firması R2E (Réalisations Études Électroniques) Intel-8008 mikro-işlemcisine dayanan Micral N'yi çıkarmıştı ve mikro-bilgisayar kitleriyle ilgili ilk sunumlar ABD'de aşağı yukarı eşzamanlı ortaya çıkmıştı.[45] Ayrıca yeni makineler için yazılım programı yazmaya başlayanlar, yalnızca Bill Gates ve Paul Allen değildi. 1964'te geliştirilen BASIC, yani "Beginner's All-purpose Symbolic Instruction Code" (Yeni Başlayanlar İçin Çok Kullanımlı Sembolik Öğretim Kodu) sayesinde bu Altair'in piyasaya çıkmasından yıllar önce popülerleşen bir hobi idi ve Allen ile Gates de kendilerini buna kaptırmışlardı. Ama Altair için sahiden işleyen bir yazılım üretenler de ilk onlar oldular ve Gates bu faaliyetin gelecekte salt hobi olmaktan çıkıp kazançlı bir iş olacağını hemen fark etti.[46] Aynısı Steve Jobs için de geçerlidir. O da, kişisel bilgisayar pazarının hızla büyüyeceğini erkenden fark ettiğinde, yeni eğilimlere dair olağanüstü bir ticari sezgisi ve duyarlılığı olduğunu kanıtladı. Ancak bunun için peygamberane maharetlere sahip olması da gerekmiyordu. Atari'de geçici oyun programcısı

43 Bkz. bununla ilgili zengin, ayrıntılı, fakat aynı zamanda mitolojikleştiren anlatım: Brent Schlender, Rick Tetzell, *Becoming Steve Jobs. The Evolution of a Reckless Upstart into a Visionary Leader*, New York, 2015, keza Walter Isaacson, *Steve Jobs*, Londra, 2011 [*Steve Jobs*, çev. Dost Körpe, Domingo Yayınları, İstanbul, 2018].

44 Paul E. Ceruzzi, "From Scientific Instrument to Everyday Appliance. The Emergence of Personal Computers 1970-77", *History and Technology* 13: 1 (1996), s. 1-31.

45 Bkz. Nicholson, *When Computing Got Personal*, Pos. 431-459.

46 Bkz. Swaine/Freiberger, *Fire in The Valley*, s. 54.

olarak çalışırken, oyun konsollarının zaten birkaç yıldır interaktif aletler olarak hanelere ve çocuk odalarına girmiş olduğuna doğrudan doğruya tanık olmuştu (sahiden de bu oyunlar çok geçmeden *home computing* [ev bilgisayarcılığı] dünyasının işlek köprüsü olduklarını kanıtlayacaklardı).[47] Fakat bütün bunları bir kenara bırakalım: Güncel dergilerin sayfalarını karıştırmak, bu yeni eğilimin neredeyse elle tutulur halde olduğunu görmeye yeterdi.

Bilgisayar karşı-kültürü

Bu dergilerin herhalde en önemlisi 1975 Eylül'ünde Kaliforniya'daki Bay Area'da çıkmaya başlayan *BYTE* (*The Small Systems Journal* - Küçük Sistemler Dergisi) idi (yayıncısı Carl Helmers'ı, Jobs ve Wozniak iyi tanıyorlardı).[48] Yeni dergi kendisini, özel şahıs olarak, elektronik hobi kulüplerinin üyesi olarak veya teknoloji okullarında öğrenci olarak *küçük sistemleri* kullanmak isteyen herkese hitap eden bilgi ve enformasyon kaynağı olarak sunuyordu. Aylık sayılar en yeni teknolojik bileşenlerin kullanımına dönük teknik kılavuzlarla (ve bunlara dair ilanlarla), BASIC'le programlama yapmaya ilişkin tavsiyelerle ve oluşmakta olan ev bilgisayarı ortamı hakkında haberlerle tıklım tıklım doluydu.[49] Helmers ilk sayının sunuş yazısında, bizzat kendisi bir bilgisayar imal etme rüyasını, 1972'de Intel firmasının bir seminerine gittiğinden beri gördüğünü anlatıyordu; bu rüyayı, 1974'te Intel-8008 mikro-işlemcisinin teknik altyapısıyla fiiliyata geçirmişti. Sayının ilk makalesi bu nedenle "Senin için en uygun mikro-işlemci hangisi?" gibi hoş bir başlığı taşıyor (piyasada 10 dolardan başlayan seçenekler vardı) ve derhal teknik ayrıntılara dalıyordu.[50] *BYTE*'ın yayımladığı elektronik devre şemalarının uygulaması gerçi punk fanzini *Sideburns*'deki üç gitar akoru ve ona eşlik eden "Şimdi bir grup kur!" çağrısı kadar kolay değildi fakat benzer bir noktaya varıyordu: "Şimdi kendi bilgisayarını yap!"

Bir yıl sonra, 1976 Eylül'ünde, *BYTE* mikro-bilgisayar tutkunları dünyasını adeta bir halk hareketi gibi sundu. Kapakta bir grup insan konuşmacı kürsüsünde, ellerinde "Bilgisayar gücü" veya "Her eve 2 bilgisayar!" gibi sloganlar yazan pankartlarla dikiliyorlardı; bazılarının üzerinde "Yaratıcı bilgisayarcılık" veya "Bilgisayar özgürlüğü" yazan tişörtler vardı. Bir pankart ise "Stamp out

47 Bkz. Gleb J. Albert, "Der vergessene 'Brotkasten'. Neue Forschungen zur Sozial- und Kulturgeschichte des Heimcomputers", *Archiv für Sozialgeschichte* 59 (2019), s. 495-530, özell. s. 501.

48 Bkz. Carl Helmers, "A Nybble on the Apple", *BYTE* 2: 4 (1977), s. 9.

49 *Byte*'ın mikro-bilgisayarcı ortamında bilhassa temsili nitelikte olduğunu vurgulayanlardan biri, Arne Martin Fevolden'dir: "The Best of Both Worlds? A History of Time-Shared Microcomputers, 1977-1983", *IEEE Annals of the History of Computing*, Ocak (2013), s. 23-34, özell. s. 25 vd.

50 Carl (Helmers), "The Impossible Dream", *BYTE* 1:1 (1975), s. 6.; "Which Microprocessor for You?", *a.g.e.*, s. 10-14.

Cyber-Crud!" talebinde bulunuyordu – "Siber hurdalıkları ezelim!"[51] Bu, sosyolog, bilgisayar eylemcisi ve "hypertext" ve "virtuality" kavramlarının yaratıcısı olan Ted Nelson'ın 1974'te kendi imkânlarıyla yayımladığı, ortamda çok yayılan ve etkili olan manifestosu *Computer Lib / Dream Machines*'de (Bilgisayar Özgürlüğü / Rüya Makineleri) ilan ettiği slogandı. "Cyber-Crud" Nelson'ın gözünde, bir ana bilgisayardan ve IBM "ruhbanından" beklenebilecek ve insanlara baskı uygulayan her şey, "siber hurdalık"tı. Bu sebepten, grafik olarak sıkılmış bir yumruğun desteğiyle, Women's Lib(eration) (kadın özgürleşmesi) gibi "Computer Lib"i (bilgisayar özgürleşmesi) talep ediyordu; buna bağlı bir talep de, "bilgisayarlardan anlamayı ŞİMDİ öğrenebilirsin ve öğrenmelisin" idi.[52] *BYTE* okurları bu manifestoyu Nelson'ın şu sözlerle zikredildiği 1975 Ekim sayısından beri biliyorlardı: "Bilgisayarlar, hangi tripte olursan ol, karman ne olursa olsun, kendini sahiden teslim edebileceğin bir angajmandır... BU NEDENLE, gelmiş geçmiş en çılgın şey olan bilgisayar dünyasına hoş geldin."[53]

Bütün bunlar, 1976'da, Silikon Vadisi'ndeki bir garajda Apple I ortaya çıktığında, çoktan bir yenilik olmaktan çıkmıştı. O yılın haziranında New Jersey'deki Atlantic City'de büyük bir "Kişisel Bilgisayar Tüketici Fuarı" düzenlenmişti (Jobs burada Apple I'i sunmuştu). Ertesi yıl ocakta Carl Helmers *BYTE*'ta, çok sayıda firmanın üretim hattında yeni "appliance computer"ların –"kullanımlık ev bilgisayarı"– bulunduğunun ve 1977'nin bu bakımdan kişisel veya "ev" bilgisayarı yılı olacağının notunu düştü.[54] Bu durumda Nelson'ın yine kendi imkânlarıyla başka bir kitap yayımlamasının zamanı gelmiş demekti – başlık şuydu: *The Home Computer Revolution* (Ev Bilgisayarı Devrimi).[55] Yeni sektör nisanda San Francisco'daki ilk "Batı Yakası Bilgisayar Fuarı"nda ürünlerini geniş bir kamuoyuna sunduğunda, kişisel bilgisayar, Apple II suretinde ve yine kullanıcı için erişilebilir Commodore PET ve Tandy Radio Shack TRS-80 gibi mikro-sistemler suretinde, sahiden gerçek olmuştu. Mikro-bilgisayarların on binden fazla insanı bir fuara çekebildiği bu yeni fenomen karşısında, geleneksel elektronik dergisi *Popular Electronics* eylülde büyülenmeyle hafif ironi karışımı bir edayla, bu fuarın herhalde "kişisel bilgisayar hareketinin Woodstock'ı olacağını" söylüyordu. Berkeley'den eylemciler, "ev bilgisayarlarına karşı devletin çıkarabileceği yasalara karşı uyarıda bulunan" bildiriler dağıtmış, sanatçılar işleri için yeni alet arayışına

51 *BYTE* 1:13 (1976), kapak resmi.

52 Ted Nelson, *Computer Lib / Dream machine*, kendi yayını, 1974; "Computer Lib" bölümü şurada iktibas edilmiştir: Noah Wardrip-Fruin, Nick Monfort (ed.), *The New Media Reader*, Cambridge (Mass.), Londra, 2003, s. 301-338.

53 Ted Nelson, alıntılandığı yer: "Book Review Computer Lib / Dream Machines", *BYTE* 1:2 (1975), s. 82.

54 Carl Helmers, "The Appliance Computer, Circa 1977", *BYTE* 2:1 (1977), s. 9-14.

55 Ted Nelson, *The Home Computer Revolution*, yazarın kendi yayını, 1977.

girmiş; kokteyllerde "*ev bilgisayarcılığı* devrimi" ilan edilmiş ve Ted Nelson "kişisel bilgisayar kitlesinin, büyük bilgisayar sistemlerinin yarattığı 'siber hurdalığa' galebe çalacağı" kehanetinde bulunmuştu. Bütün bunlar pek eğlenceliydi, fakat gazeteci, *Popular Electronics*'in 1975 Ocak'ında Altair 8800 üzerine yayımladığı makaleyle yeni dalgaya önemli ölçüde bizzat ivme verdiğini fark etmişti; bu nedenle hareketi takdir ediyorlardı. Makalenin yayımlanmasından beri düzinelerce yeni firma ve yepyeni bir bilgisayar nesli ortaya çıkmış, hafıza kartlarının kapasitesi on altı katına ulaşmıştı – "ve bütün bu insanlar bunu deneyimlemek üzere San Francisco'ya geliyorlardı."[56]

Tekrar Paul Ceruzzi'nin değindiği paradoksun bir tarafı üzerine konuşacak olursak: Bütün olarak bakıldığında, aslında hiç de tüm bu gayriprofesyonel kullanıcılar için öngörülmemiş bir teknolojinin az çok tesadüfi/arızi bir kitlesel temellükü müydü bu olay; yoksa daha ziyade Batı Yakası'ndaki *karşı-kültürle* sıkı bağlantı içinde oluşmuş, hatta onun içinden çıkmış bir hareket miydi? Bu amatör teknoloji ve radyocu dergilerinin ördüğü ağla birbirine bağlanan bu camia, bütün bu "hobiciler" ve BASIC programıyla kendi imalatları olan yeni makineleri için yazılım üreten ve Mountain View'daki Homebrew Computer Club (Ev Yapımı[57] Bilgisayar Kulübü) gibi kulüplerde buluşan bütün bu genç insanlar sahiden sık sık söylendiği üzere *karşı-kültürün* bir parçası mıydılar?[58] Bilgisayar tarihçisi Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture* (Karşı-Kültürden Siber Kültüre) kitabında biraz farklı bir tarzda bu tezi savunur; *Whole Earth Catalog*'un Bay Area *karşı-kültüründe* etkin olan yayıncısı Stewart Brand'a dayanarak yapar bunu. Brand orada 1968'den beri Kaliforniya'nın hippilerine ve "communalist"lerine (cemaatçiler), kır komünlerinde hayatta kalabilmeleri için *Do-it-yourself* talimatnameleri ve ilanları sunuyordu. Brand arada sırada medya teknisyeni olarak Stanford Üniversitesi'nin bilgisayar laboratuvarında da çalıştığından, *Do-it-yourself* ortamı ile Menlo Park'ın *bilgisayar bilimcileri* arasında erkenden köprü kurdu. Fakat en önemlisi, 1972'de çok okunan *Rolling Stone* dergisinde yayımlanan dikkat çekici makalesinde, bir tarafta askerî araştırma laboratuvarlarındaki ve özel araştırma merkezlerindeki mühendisler (genç olanlar dahil) ile diğer tarafta bilgisayar tutkunları ve "hobiciler" arasında bağlantı hatları ve ortak çıkarlar bulunduğunu ileri sürmesi idi. Böylece, mühendislerin ve bilgisayar bilimcilerin memnuniyetle benimsedikleri etkili bir mit yaratmış oldu.[59]

---

56 Tom Munnecke, "First West Coast Computer Faire", *Popular Electronics*, 12: 3 (1977), s. 74-75.

57 Aslında kullanılan fiil, "evde mayalama" anlamına geliyor; yani "ev yapımı bira"yı çağrıştıran bir ad seçilmiş – ç.n.

58 Bkz. öncelikle John Markoff, *What the Dormouse Said: How the 60's Counterculture Shaped the Personal Computer Industry*, New York, 2005; fakat ayrıca Theodore Roszak, *From Satori to Silicon Valley. San Francisco and the American Counterculture*, San Francisco, 1986.

59 Bkz. Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, s. 104-118.

Bütün bunlara bakarken, hippilikten hobi elektronikçiliğine, hatta mühendisliğe doğru kitlesel bir dönüşüm yaşandığı, gibi bir tasavvura kapılmamak gerekir; LSD'den CPU'ya uzanan esrarlı dolaşık patikalar da yoktu. Kuşkusuz vardı böyle bağlantılar – LSD tüketen, Hindistan'a seyahat eden, vejetaryen beslenen ve düzenli meditasyon yapan Steve Jobs, bunun çarpıcı örneğiydi.[60] Fakat bu, bir kural değildi. Altair gibi ilk mikro-bilgisayarları piyasaya sunan (küçük) girişimcilerin *karşı-kültürle* hiçbir alakalarının olmamasını bir kenara bırakalım; bu aletlerin ilk alıcılarını –aralarında kadınlar henüz nadirdi– göz önünde bulundurarak, "geniş yayılım gösteren *bilgisayar* karşı-kültüründen" bahsetmek daha anlamlı olur.[61] Bay Area'daki ev bilgisayarları delilerinin dünyası, *kendine mahsus* bir karşı-hareket ve kendin yap hareketi idi; kökenleri, büyük radyo hobicisi ve CB-40 telsizci ortamına olduğu kadar, daha geniş bir çevre olan eski *karşı-kültüre* dayanıyordu.[62] Dahası, bu erken dönem bilgisayar tutkunlarının çoğunluğu Homebrew Computer Club'ın üyeleriydi; aralarında Steve Wozniak ve Kaliforniya'daki elektronik ve silah sanayiinde çalışan mühendislerin oğulları vardı. Wozniak örneğinde bu etki, baskın bir etkiydi. Bilgisayar hobicilerinin –kendilerine "hacker"[63] diyorlardı– daha iyi bir dünyayı düşündükleri yoktu, sadece kendi kullanımları için daha iyi bilgisayarları düşünüyorlardı. Homebrew Computer Club'ın 1975 Ağustos'u ile 1977 Aralık'ı arasında çıkan *haber bülteni*, bu izlenimi doğrular. Çizimlerinin kısmen elde yapıldığı bu küçük havadis gazetesi, "Kendi kendinize yapmanıza adanmıştır" şiarıyla (1977 Şubat'ındaki sayısında böyle diyordu), kendini tamamen teknik ve organizasyon meseleleriyle sınırlamıştı.[64] Neticede Apple bilgisayarın devre planlarını tasarlayan da, çekingen olduğu kadar ayık kafalı Wozniak oldu, Steve Jobs değil.

Buna uygun olarak *BYTE*'ta karşı-kültürel veya hele devrimci düşlerin izine pek az rastlanır, bunun yerine sürekli bilgisayarların "fun", yani eğlenceli oldukları ifade edilir. Bu eğlenceyi sunacak olan, alet yapmanın içsel sevinci yanında, özellikle bilgisayar oyunları programlamasıydı – veya bu yeni aletle oynamanın kendisiydi. Karşı-dünyalar yoktu görünürde – daha ziyade tersi vardı. 1977 Ocak'ında *BYTE* sunuş yazısında okurlarının dikkatini uzunca bir makaleye çekerken şu notu düşmüştü: "Kim bilir, ayılar ve boğalar borsada bundan sonra ne yapacak? Bob Baker'in bir BASIC oyunu olan "Black Friday"i (Kara Cuma) oynayın ve muazzam simülasyonla, neler olduğuna

60 Bkz. Isaacson, *Steve Jobs*, s. 37.

61 Castells, *Das Informationszeitalter*, s. 57 (vurgu benim).

62 Bkz. ayrıca Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 355-361.

63 Düz karşılığı "kesen, çökerten" anlamına gelir. Modern dile "bilgisayar korsanı" anlamıyla yerleşmiştir – ç.n.

64 Bkz. Homebrew Computer Club, *Newsletter* 2:14 (1977), https://searchworks.stanford.edu/view/rf776qt9955 (erişim 18.6.2020).

dair bir bulguya sahip olma duygusuna erişin. Simalüsyonu yapılmış bir ticari yıl içinde "X-Pando"nun mu performansı daha iyi olacak, yoksa "Slippery Oil"in mi? Oynayın oyunu ve sonucu bulun."[65]

Karşı-kültürün etkisine veya onunla bağlantıya dair soruları cevaplamak için, o zamanlar hâlâ uzun saçlı olan ve fazlasıyla serbest giyinen Steve Jobs sahiden en iyi örnektir. Bu bilgisayar girişimcisi bir müddet bir Hare-Krişna Tapınağı'na devam etmiş, Suzuki, Yogananda veya Trungpa'nın ruhani kitaplarını okumuş, Janovcu kadim çığlık terapisini almıştı ve Budist bir ustanın ruhani gözetimi altında bulunuyordu.[66] Onun Apple II için birçok dergide yayımlanmak üzere hazırladığı iki sayfalık ilan, bu aletin yerinin neresi olacağını, yanlış anlamaya mahal vermeyecek bir açıklıkla ortaya koyuyordu. İlanın sol sayfasındaki büyük fotoğraf, "Apple II'ye Giriş" başlığı altında şık bir modern ev mutfağını gösteriyordu. Orada saçları iyi kesimli bir genç erkek yeni bilgisayarının başında oturmuş video ekranında (kullanma kılavuzuna göre bilgisayarı renkli televizyonunuza bağlayacaktınız) çok renkli bir hat şeması çizerken, o sırada sebze doğrayan sarışın karısı hayranlıkla onu izliyordu. Açık bej Apple-PC'nin ve ufak renkli televizyonun arkasında sıraya dizilmiş vaziyette tost makinesi ve KitchenAid mutfak robotu görülüyordu – kadın aletleri, diyebiliriz. Kelimenin tam anlamıyla ve kararlı bir sahne değişimi idi bu. Steve Jobs'un ve pazarlamacılarının burada çizdikleri resim, kişisel bilgisayarın, sabit cinsiyet rolleri ve çağa uygun teknik altyapıyla dertsiz tasasız bir orta tabaka hayatı rüyasını hakikat haline getirmesiydi.

İlgili dergileri hazırlayanlar, kolay kullanılır hatta renkli video kartını haiz ilk kişisel bilgisayarı imal edenin aslında Steve Wozniak olduğu üzerinde mutabıktılar gerçi. Peki ama ne yapılacaktı bu aletle? İlanın sağ sayfasındaki uzun açıklama metni "Mutfak masasını boşaltın," diye başlıyordu: "Şimdi kişisel bilgisayarın yeni dünyasında keşiflerle dolu bir akşama hazırsınız." Aşağıda sağ tarafta yine reklamın bir parçası olan küçük bir resmin gösterdiği gibi, sarışın kadın da şimdi mutfak masasında kocasının karşısına oturmuş; tıpkı onun gibi, elinde bilgisayara bağlanacak kaset teyp üzerinden veri kayıt ortamı işlevi görecek olan bir C90 ses kasedi tutuyordu. Reklam, kendini ve bütün aileyi bilgisayarla birlikte verilen joysticklere (kumanda kolu) alıştırmak için Atari oyunu "Pong"la başlamayı tavsiye ediyordu. Daha sonra PC'yi içine yerleştirilmiş BASIC sayesinde bizzat programlayarak, "ev bütçesini organize edebilir, hisse senedi fiyatlarını saptayabilir, tariflerin veya plak koleksiyonunuzun dizinini çıkarabilir"diniz. Apple II bir tür evrensel kendi kaderini tayin cihazı olarak takdim ediliyordu; ister, diğer tavsiyeler uyarınca, çocuğun ev ödevine "özel ders" desteği almak için olsun, ister biyoritminizi

65 "In this BYTE", *BYTE* 2: 1 (1977), s. 2.

66 Bkz. Isaacson, *Steve Jobs*, s. 35-47.

kaydetmek için, ister mali işlerinizi düzenlemek ya da evinizin veya bahçenizin elektronik gözetimi için olsun – veya her ne için olursa olsun: "Apple II sizing hayal gücünüzün gittiği yere kadar gider"di.[67] Çok şey vaat ediyor görünüyordu bu – lakin başka bir gözle baktığınızda, bu *hayal gücü* kendi hayatını örgütlemenin gayet muhafazakâr biçimleriyle sınırlı görünüyordu.

Ama her şeyden önce, evdeki kulanıcıyı bekleyen bu mütevazı denebilecek hedefler ve görevler, kişisel bilgisayarların "zuhurunu" mümkün kılmış olan süratli teknik gelişmeyle tuhaf bir çelişki içinde bulunuyordu. Ceruzzi'nin değindiği paradoksun diğer tarafı da budur: yani, kişisel bilgisayarla bağlantılı, sadece teknolojik de olmayan, toplumsal, kültürel ve siyasal nitelik de taşıyan değişimlerde teknik yeniliklerin ne kadar "belirleyici" olduğu meselesi. İhtiyar Friedrich Engels'i biraz zorlayarak, aletlerin gelişiminin "son kertede" tarihin akışını belirlediği anlayışına varabilirdik gerçi. Fakat 1977'de mikroelektronikteki en taze yenilik hamleleri hakkında biraz daha etraflı bilgi sahibi olan birisi, sıkıcı tarih felsefesi spekülasyonlarının ötesinde de, bu tekniğin sahiden değişimlerin kudretli bir sürükleyicisi olduğu izlenimine kapılabilirdi. Belki de mikroelektroniğin *gelişme seyri* hakkında derli toplu bir resim çizmek için en iyi imkânı, *yüksek* popüler bilimle ilgili aylık *Scientific American* dergisinin, münhasıran "mikroelektroniğe" ayrılmış eylül sayısı sundu. Sayının yıldızı olan bir mikroçipin büyük boyutlu renkli fotoğrafı, serinkanlı olduğu kadar dekoratif bir biçimde kapağı süslüyordu; kapağın içinde, yaklaşık bir düzine uzun makalede, mikroelektronik ve onun sayesinde yenilenen enformatik, tüm teknik ve bilimsel karmaşıklığıyla açımlanıyordu.

"Çipler her yerde"

Bu bağlamdaki temel argüman, nispeten basit fakat elinizin tersiyle itmenizin kolay olmadığı bir argümandı. 1959'da Fairchild Semiconductor araştırma laboratuvarında silikon bazlı entegre devreyi icat etmiş olan, başkalarıyla birlikte mikro-işlemciyi geliştirdiği Intel'in de kurucuları arasında yer alan Robert N. Noyce, derginin sunuş metninde, sonu mikro-bilgisayara varan hikâyeyi birkaç basit kavramsal karşılaştırmayla özetliyordu: "Günümüzün fiyatı herhalde 300 dolar olan mikro-bilgisayarının hesaplama kapasitesi, ilk büyük elektronik bilgisayar olan ENIAC'tan daha fazla. Ondan yirmi kat daha hızlı, daha büyük bir hafızası var, bin defa daha güvenilir, bir lokomotif yerine bir ampul kadar güç sarf ediyor, onun 30 binde biri kadar yer kaplıyor ve bedeli onun 10 binde biridir. Posta yoluyla sipariş vererek yahut şeh-

67 Bkz. "Introducing Apple II. The Home Computer That's Ready to Work, Play and Grow with You", *Scientific American* 237: 3 (1977), s. 98 vd.; veya "Introducing Apple II. You've Just Run Out of Excuses for Not Owning a Personal Computer", *BYTE* 2:7 (1977), s. 22 vd.

rinizdeki hobi dükkânından edinebilirsiniz."[68] Bu büyük sıçramanın sebebi tabii ki öncelikle "Moore Yasası"[69] idi ve fiziğin sınırlarına hâlâ erişilememiş olduğundan, mikroçipin karmaşıklığının tekrar iki katına çıkacağı zaman aralığı, belirsiz bir süre boyunca, bir yıl olacaktı. Ama tek açıklama Moore Yasası değildi. Çünkü iç donanımın karmaşıklığının üstel büyümesine, aynı hızla fiyatların düşmesi eşlik ediyordu. Mikroçipin kapasitesi 1960'lı yılların başından beri her yıl ikiye katlanırken, fiyatı her yıl %28 düşmüş, hatta bir elektronik işlemin fiyatı 1970'ten beri yılda üçte bir oranında azalmıştı.[70]

Demek ki, 1977'de tanesi 10 dolara mikro-işlemci satın alınabilmesi, bir mucize değildi. Mahalli hobi dükkânlarının envanterindeki parçalardan kendilerine bilgisayar toparlayanlar, Noyce için bu her ölçüye göre nefes kesici gelişmeyi şekle şemaile büründürmek adına en çarpıcı örneği oluşturuyorlardı gerçi; fakat buradan, Intel'in başkanının özellikle kişisel bilgisayarı göz önüne aldığı izlenimi doğmuyordu. En azından ortaya koyduğu rakamlar, başka bir dil konuşuyordu. 1970'e kadar mikroçiplerin piyasa hacmi dünya çapında neredeyse 1 milyar dolara ulaşmıştı ve 1976'da aynı zamanda fiyatların düşmesine rağmen 3,5 milyara çıktı (ABD'nin bu pazardaki payı %70'in biraz üzerindeydi, onu Japonya ve Batı Avrupa izliyordu).[71] Intel'in *Scientific American*'da yaptığı reklamlarda, çip imalatçısı, sadece "8080" mikro-işlemcisinden 1973'ten beri bir milyon adet satmış olmakla övünüyordu.

Bu sayılar, PC halini alan hobi bilgisayarının sadece bir *fringe* (yan, kenar) fenomen olduğuna işaret eder; çünkü daha önce değindiğimiz gibi bu milyonlarca çip öncelikle bilgisayarlar için değil, muhtelif aletlerin, makinelerin ve tesislerin kumanda ve denetim elemanları olarak üretiliyorlardı. İmalat sanayiinde doğrudan takım tezgâhlarına müdahil olan ve üretim sürecine kumanda eden CNC teknolojisi (CNC *Computerized Numerical Control*'un kısaltmasıdır [Bilgasayarlaştırılmış Sayısal Denetim]), sanayi emeğini öylesine değiştirdi ki, henüz 1970'li yılların ortalarında yeni bir "bilgisayarlaştırılmış işlem biçimi"[72] kendini göstermeye başladı; bu tarz esnekliği ve üretkenliği ile "Fordist" akar banttan olduğu gibi, vasıflı işçilerin zanaatkârlık maharetlerinden de temelden farklıydı.[73] Ama sadece bu kadar da değil. "Çipler her yerde,"

68 Noyce, "Microelectronics", s. 65.

69 Gordon Moore'un 1965'te ortaya attığı "yasa", her on sekiz ayda bir tümleşik devre üzerine yerleştirilebilecek bileşen sayısının iki katına çıkacağını öngörür – ç.n.

70 Bkz. *a.g.e.*, s. 67 vd.

71 Bkz. Richard N. Langlois, W. Edward Steinmueller, "The Evolution of Competitive Advantage in the Worldwide Semiconductor Industry, 1947-1996", David C. Mowery, Richard R. Nelson (ed.), *Sources of Industrial Leadership. Studies of Seven Industries*, Cambridge, 1979, s. 19-78, özell. s. 39.

72 Cortada, *The Digital Hand*, cilt 1, s. 106-111, alıntı s. 102.

73 Bkz. Rüdiger Hachtmann, "Gewerkschaften und Rationalisierung: Die 1970er-Jahre - Ein Wendepunkt?", Knud Andresen, Ursula Bitzegeio, Jürgen Mittag (ed.), *'Nach dem Strukturbruch'?*

deniyordu Intel reklamında: "lambalara kumanda etmek üzere sokak köşelerinde, yakıt ifrazatını kontrol etmek üzere taşıt araçlarında, güvenilirliklerini artırmak üzere kan analizi cihazlarında ve başka bilimsel gereçlerde, süpermarket kasalarında" vs.[74] Noyce, böylesi işlevlerin sayısının gelecek on yılda yüz katına çıkacağını ve masraflarının da yirmi kat düşeceğini hesaplıyordu; bu nedenle, çok geçmeden "hayatımızın bütün veçhelerine uzanacaklarına" emindi. Noyce'a göre "hakiki mikroelektronik devrim, mikroelektroniğe bağımlı ürünlerin ve hizmetlerin üstel yayılmasında kendini gösterecek" idi.[75] Başka bir deyişle, bu çipler öylesine kudretli ve aynı zamanda o kadar ucuzdular ki, tasarımcılarının onların çokyönlü kullanımlarını tek tek tasavvur etmeleri gerekmiyordu. Bu nedenle, paradoksal olmaktan tamamen uzak bir şekilde, tam da kullanıma açıklığı idi, bu yeni teknolojinin esas püf noktası.[76]

Scientific American'ın Robert Noyce'ın mikroçipin tarihini ele aldığı 1977 Eylül tarihli aynı sayısında, bilgisayar bilimcisi Alan C. Kay[77] de kendi bakış açısından, özellikle işlemci ve hafıza çiplerinin sağladığı muazzam üretkenlik artışının doğurduğu sonuçları ortaya koyuyordu. Kay'in gözünde teşekkül etmeye başlamış bulunan –veya matematikçi ve pedagog Adele J. Goldberg ve Xerox firmasının Palo Alto Research Center'daki (PARC) Öğrenme Araştırmaları Grubu'yla beraber geliştirdiği–,[78] yeni dünya tasavvuru, modern sanayi toplumlarının teknolojik temelinin, isterse devrimci bir yönde olsun, yenilenmesiyle ilgili değildi. Kay ve Goldberg daha ziyade, kişisel bilgisayarı "meta-medyum" (üst-aracı) olarak müstakbel kullanıcılarının kendileriyle ve dünyayla ilişkisini esastan değiştirecek bir alet yapmayı hedefliyorlardı.

Çocuklar, fareler, medya, Palo Alto'nun simülasyon makineleri

Gayet ciddi, iddialı bir dergi olan (hâlâ da öyledir) *Scientific American*, o zamanlar görsel unsurlar kullanmakta çok sakıngan davranırdı ve ancak sa-

---

Kontinuität und Wandel von Arbeitsbeziehungen und Arbeitswelt(en) seit den 1970er-Jahren, Bonn, 2011, s. 181-209; bkz. Andreas Boes vd., "Von der 'großen Industrie' zum 'Informationsraum'. Informatisierung und der Umbruch in den Unternehmen in historischer Perspektive", Anselm Doering-Manteuffel, Lutz Raphael, Thomas Schlemmer (ed.), *Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom*, Göttingen, 2016, s. 57-78.

74 "Intel Update. Nine Years of Growth: Microcomputers, Memories, and a Look into the Future", *Scientific American* 237:3 (1977), s. 116 vd.

75 Noyce, "Microelectronics", s. 69.

76 Bkz. ayrıca Nelson, *The Home Computer Revolution*, s. 47, 57-60.

77 Bkz. Dennis Shasha, Cathy Lazere, *Out of their Minds. The Lives and Discoveries of 15 Great Computer Scientists*, New York, 1995, s. 38-50.

78 Bkz. teknoloji tarihi açısından ayrıntılı bir genel bakış: Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 237-354.

yının optik güzelleştirilmesinden öte bir katkı sağlıyorsa görsel kullanırdı. 1977 Eylül'ünde çıkan sonbahar sayısında karmaşık metinlere refakaten sunulan teknik alet ve entegre devre fotoğrafları, keza bilgisayar teknik çizimleri ve programlama şemalarının diyagramları, bu görsel politikasına uygundu; en fazla, büyük bir makine önünde duran bir teknisyeni gösteren bir resimle hafifletilmişti. Oysa Alan Kay'in "Mikroelektronik ve Kişisel Bilgisayar" başlıklı makalesinin görseli çok farklıydı: ortamı aydınlatan beyaz bir oturma odası lambasının yanında duran yaklaşık A4 boyutlarındaki yüksek formatlı bir bilgisayar ekranının karşısında, klavyenin başına bir kız oturmuştu, etrafında kısa pantolonlu bir oğlanla üç kız duruyordu. Duvarda bir bilgisayar tarafından üretildiği anlaşılan, estetik açıdan cazip simetrik figürlerin olduğu iki poster asılıydı, ekranda ise bir atın üç farklı grafik temsili görülüyordu. Kızlar gülüyorlardı, belki de o esnada ekrandaki atlar hareket halindeydi.[79]

Benzerini, Alan Kay ile Adele Goldberg'in "kişisel dinamik medya" ile ilgili düşüncelerini ortaya koydukları uzmanlık dergisi *Computer*'ın 1977 Mart sayısında görürüz. İlk görsel, klavye başına oturmuş tahminen 9 yaşındaki bir kızı, Adidas ayakkabılarıyla yanında duran bir başka kıza bir şey açıklarken gösterir.[80] Tabii ki bu resimler tesadüfen seçilmemişti. Alan Kay kendi "kişisel" bilgisayar tasavvurunu henüz 1972'de Boston'daki Association for Computing Machinery (Bilgi İşlem Makineleri Derneği - ACM) yıllık kongresine sunduğu bir raporda özetlemişti.[81] Burada da yine bilgisayar başına oturmuş iki çocuk vardı, ancak bu pek özel bir bilgisayardı: "DynaBook." Kay bir "not defteri" (*notebook*) boyutlarında, yassı bir ekran ve doğrudan ekrana raptedilmiş yine yassı bir klavyeden oluşan bir alet tasarlamıştı. Fakat bu klavye bir kenara bırakılabilir, ekranın bir kısmındaki ekran simalüsyonuyla ikame edilebilirdi; o zaman tuşlara dokunduğunuzda, alet içine yerleştirilmiş bir hoparlörden bir klik (tık) sesi çıkacaktı. Ekran, grafik düzenlemeye uygun olduğundan, yazılan metni matbaa harfleri kalitesinde ve istediğiniz gibi seçebileceğiniz yazı tipleriyle yansıtacaktı. Kay, bu *notebook* vizyonunun halihazırda sadece "bilimkurgu" olduğunu, fakat elektronik yapı elemanlarının minyatürleşmesi sayesinde yakında gerçek olacağını söylüyordu.[82]

Anılan görseldeki iki çocuk, ufak bir oğlan ve küçük bir kız çocuğu, çi-

79 Alan C. Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", *Scientific American* 237: 3 (1977), s. 231-244, resim: s. 232.

80 Alan C. Kay, Adele Goldberg, "Personal Dynamic Media", *Computer* 10: 3 (1977), s. 31-41, tekrar basıldığı yer: Wardrip-Fruin/Monfort (ed.), *The New Media Reader*, s. 391-404, resim: s. 391.

81 Alan C. Kay, "A Personal Computer for Children of All Ages", *ACM '72: Proceedings of the ACM Annual Conference*, cilt 1, Association for Computing Machinery, New York, 1972; müsvedde, sayfalanmamış (11 sayfa) haliyle https://dl.acm.org/doi/10.1145/800193.1971922 (erişim 5.12.2020).

82 *A.g.e.*, s. 8.

menler üzerinde oturuyorlardır, dizleri üzerinde DynaBook'ta "Spacewar" (henüz 1961'de mini bilgisayar ve onun çoğu profesyonel kullanıcıları için yazılmış bir oyun) oynuyorlardır. DynaBook'lar bir şekilde telsizle birbirine bağlanmıştı ("hooked together"); Jimmy oyun arkadaşı Beth'in uzay gemisini vurmasını ve bu turu kazanışını izliyordu. "Bir daha oynamak ister misin?" diye soruyordu Jimmy. Beth "Haayır," diye cevap veriyordu, "fazla basit."[83] Beth zorlaştırmak için programı değiştirmek istiyor, ancak halledemiyordu. Jimmy yardım aramak için okulunun "LIBLINK"ine girdiğinde o kadar çok şey buluyordu ki, hepsini DynaBook'un kopyası olarak indirebileceği seçenekler arasında kayboluyordu. Gelecek rüyaları gören Alan Kay, "Sınır tanımayan bir uzamda sonsuz bir seyahate çıkmak gibiydi," diyordu. Birbirine bağlanan bilgisayarlar ağı, sınırsız uzamlar yaratacaktı...[84]

Kay'in bu yeni makinelerin kullanıcısı olarak öncelikle çocukları –belli ki tercihen kız çocuklarını–, takdim etmesinin özgül bir sebebi vardı. 1972'deki raporunun başlığında programatik olarak "bütün çağlardan çocuklar"dan söz ediyordu, beş yıl sonra da *Scientific American*'da şunu okuyabilirdiniz: "Bilgisayar sahiden 'kişisel' olacaksa, yetişkinler ve çocuklar da uzmanların yardımına muhtaç olmadan işe yarar bir şeyler gerçekleştirecek durumda olmalıdır."[85] Çocuk, daha doğrusu çocukça kavrayış tarzı ve aşamalı bilişsel gelişme, Kay'in gözünde müstakbel kişisel bilgisayarın yararlılığının ve kullanışlılığının değerlendirilmesi gereken ölçek idi. Her şeyden önce 1967'de MIT'teki ekibiyle birlikte küçük çocukların da program yazabileceği LOGO program dilini geliştiren Seymour Papert'in etkisiyle, Kay yüzünü Jean Piaget'in, Jerome Bruner'in, başka psikologların ve Maria Montessori'nin reform pedagojisine çevirdi. Onların hepsi, 5 yaş altı çocukların öğrenme kabiliyetinin varsayıldığından çok daha yüksek ve entelektüel bakımdan daha yaratıcı olduklarını, ancak düşüncelerinin yetişkinlerinkinden farklı işlediğini göstermişti. Piaget, özellikle küçük çocukların az çok *ad-hoc* (bir seferlik, geçici) yaratımlar olan ve başka modellerle bağlanması gerekmeyen "operasyonel modellerle" düşündüklerini göstermişti. Kay'e göre buradan dikkat çekici bir analoji çıkıyordu: Bu çocukça operasyonel *ad-hoc* modeller "esas itibarıyla pek o kadar mantıksal savlar, öngörüler ve teoremler değil, algoritmalar ve stratejilerdi"; bu nedenle bilgisayar "bir çocuğun epistemolojisi için neredeyse ideal bir medyum (aracı)" idi. Çünkü algoritmalar "epeyce enformeldi ve illa mantıken tutarlı değildi"; bu da çocukların "bakış tarzının" (*viewpoint*) "'hakikatlere' yönelik katı çıkarımlar" yerine çok daha "global ve yapılarla ilgili" olmasına da uygundu.[86]

---

83 *A.g.e.*, s. 1 vd.

84 Kay, "A Personal Computer for Children of All Ages", s. 2.

85 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 231.

86 Kay, "A Personal Computer for Children of All Ages", s. 5.

Bu epistemolojiyi Kay daha ayrıntılı olarak *Scientific American*'daki makalesinde açımladı. Bilgisayarları, bütünlüklü bir mantık ve sentaksla işlemeyen, "semantik" ve "paralel" bir "dilde" programlamak gerekiyordu – kendisi böyle bir programı 1971'de SMALLTALK adı altında geliştirmeye başlamıştı. Bununla kastedilen, bilgisayarda her işlemin ve her kertenin, başka "nesnelerle" esas olarak paralel, yani her zaman iki yönlü "mesaj" alışverişi yapan (bedendeki hormonların sirkülasyonuna benzeterek) bir "nesne" olarak anlaşılması demekti. "Aile benzeri etkinlikler" halinde gruplanan "nesnelerin" kendisi, iletişim edimlerinin sürekli yeniden konfigüre edilen ağları içinde etkileşimde bulunan *black boxes* (kara kutular) idiler; bunlar sadece bir "deri" (*skin*) gibi, "atomar düzeyden makroskopik düzleme" kadar, karmaşıklık tabakalarını ayırt eden kurallarla düzenlenmişlerdi.[87]

"Nesnelere" yönelik olmasına rağmen SMALLTALK, hâlâ bazı yerel "yapısal tasarımlar" üzerinden etkinlikler ve mesajlar örgütlüyordu, Kay'in dediği gibi; o bu nedenle yalın "gözlemci dili" (*observer language*) olarak bundan kopuk olmayan genel bir mantığa veya yapısal bir kavrama ihtiyaç duymayacak bir programlama dili arıyordu. Böyle bir dil, Kay'e göre, 20. yüzyıl fiziğinin "bir fenomene ve onun bağlamına eşdeğer bir anlam atfeden" temel bulgusuna uygun olacaktı, "çünkü farklı bakış açılarına sahip gözlemciler dünyayı farklı algılıyorlar" idi – başka deyişle, genel bir meta-dil aracılığıyla bir bakış açısının "hakikati" tercih edilemezdi. Böyle bir gözlemci dili içerisinde bilgisayarın etkinlikleri sadece birbirine yakın olan fakat örtüşmeyen duruş noktalarının kombinasyonları olarak anlaşılıyordu; böylece "farklı tasavvurlar (*concepts*) arasındaki bağlantıları biçimlendiriyorlar" idi – mesela bir köpek aynı anda hayvan olarak, biyokimyasal makine olarak, çocuğa oyun arkadaşı olarak veya bir masalda metafor olarak anlaşılabilirdi.[88] Lyotard'ın yukarıda anlattığımız teşhisini işitiyor gibi oluyor insan: Kay'in sunduğu programlama dilinde "'hakikatlere' yönelik katı çıkarımlar" ne mümkün ne de gerekliydi. Çocukların yapabileceği kadar kolay programlanabilecek ve kullanılacak olan bilgisayar, sürekli değişik tasarımları ve değişik bakış açılarını veya hareket noktalarını birbirine bağlayan, bunu yaparken de onları tek bir hakikate (bu hakikat ister işlevsel, ister araçsal, ister teleolojik veya pragmatik bir tasavvura dayansın) sabitlemeyen bir makine olarak görünür. En azından teknik gelişme bu düşünceyi akla yakın kılıyordu: Mikroçipler, bakış açılarının ve paralel dünyaların indirgenemez çoğulluğunu mümkün kılacak kadar karmaşık hale gelmişlerdi.

Kay'in programlama dillerinin felsefesi üzerine bu mahdut düşüncelerinden biraz daha az soyutunu, onun *Scientific American*'da ve Adele Goldberg'le

87 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 238; ayrıntılı olarak bkz. Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 311-321.

88 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 239.

birlikte *Computer*'da anlattığı üzere, Palo Alto'daki Xerox araştırma laboratuvarında kişisel bilgisayarın kullanımına ilişkin somut deneylerde geliştirmişlerdi. Buradaki Öğrenme Araştırmaları Grubu, 50 yetişkin ve 6 ila 15 yaş arası 250 çocukla testler yaparak, kolay ve sezgisel bir bilgisayar kullanımının nasıl olabileceğini ve her şeyden önce çocukların dikkatinin uzun süreliğine nasıl çekilebileceğini bulmaya çalışmıştı. Geleneksel bilgisayarlarla mümkün değildi bu. Çünkü çocuklar "parmak boyamaya, suluboyaya, renkli televizyona, müzik enstrümanlarına ve plaklara alışıktılar" ve Kay ile Goldberg'in Marshall McLuhan'a dayanarak söyledikleri gibi şayet "medyum (araç) mesajın kendisi" ise, geleneksel bilgisayarların dışsal terminallerin *time-sharing*'e bağlı "mesajı", bant genişliğinin darlığından ötürü çocuklara "böğ" geliyordu.[89]

Mini (fakat mikro-olmayan) bilgisayarla ilgili PARC laboratuvarında ve yakınlarındaki bir lisede yürütülen deneyler, bu nedenle DynaBook'un bir "simülasyonu" olarak düşünülmüştü. Bunun anlamı, birincisi, resimlerin ve harflerin baskı kalitesiyle aktarılabilmesi için ekranın olabilecek en yüksek çözünürlükle imal edilmesiydi. İkincisi, sistem "fare denen "gösterme aleti (*pointing device*)" kullanıyordu.[90] Bu insan-makine etkileşim tekniği henüz 1963'te Stanford Araştırma Enstitüsü'nün Augmented Human Intellect (AHI) Research Center'ında (İnsan Zekâsını Geliştirme Araştırma Merkezi) Douglas C. Engelbart tarafından geliştirilmişti. Alan Kay'in yanında kişisel bilgisayarın en etkili öncü düşünürü sayılan Engelbart,[91] fareyi hyperlink tekniğiyle ve bir iletişimsel bilgisayar ağı tasarımıyla birlikte 1968 Aralık'ında San Francisco'da heyecanlı bir uzmanlar topluluğuna –aralarında Kay de vardı– sunmuştu.[92] 1970'ten itibaren bilgisayar faresi fikri PARC'ta Alto sisteminin bir parçası olarak geliştirilmeye devam etti. Nihayet, Xerox Alto'nun ekran yüzeyinin yerini "pencereler (*windows*) veya fiziksel ekran içinde simüle edilen ekranlar" aldı. Bu Kay'in kendi buluşuydu: İstenen büyüklükteki değişik *pencereler*, aynı anda çok farklı şeyleri temsil eden ve görünür kılan veriler ve programlar içerebilirlerdi; Kay'e bakılırsa, üst üste duran kâğıt sayfalar gibi bir etki uyandırıyorlardı, fareye bir dokunuşla yüzeye çekilerek aktive edilebilirlerdi.[93]

---

89 Kay, Goldberg, "Personal Dynamic Media", s. 394.

90 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 234.

91 Bkz. Markoff, *What the Dormouse Said*, s. 170; bu konuda daha fazla ayrıntı için bkz. Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 149-218.

92 Bkz. Douglas C. Engelbart, William K. English, "A Research Center for Augmenting Human Intellect", *AFIPS Conference Proceedings of the* 1968 *Fall Joint Computer Conference*, San Francisco, Aralık, 1968, cilt 33, s. 395-410; bkz. Friedewald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 214-218; Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, s. 107-110.

93 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 234; bkz. Noah Wardrip-Fruin, Nick Monfort, "Introduction: Personal Dynamic Media", aynı yazar (ed.), *The New Media Reader*, s. 391-392, burası s. 391; Friedwald, *Der Computer als Werkzeug und Medium*, s. 328-331.

"Simülasyon" bütün bu düşüncelerin anahtar kelimesi, dahası, Kay'e bakılırsa, "*computing*'in merkezî özelliği" idi.[94] Kay'in tasavvurundaki bilgisayarlar, ekranda tuşları ve başka ekranları veyahut fare üzerinden el hareketlerini simüle edebilirlerdi. "Simülasyon yöntemleri yeterince iyi tarif edilirse", Kay'e göre, harfiyen her şeyi, ama her şeyden önce öteki medyayı, simüle edebilirlerdi. Birkaç yıldır Bay Area'daki deneysel bilgisayar laboratuvarlarında, kişisel bilgisayarın ana bilgisayar gibi salt veri işlemek için bir makine olarak değil, bizzat bir "medium" olarak, kullanıcı ile dünya arasında bir aracı olarak tasarlanması gerektiği fikri dolaşıma girmişti. Kay'e ve Goldberg'e göre bunun somut anlamı, bilgisayarı "bütün diğer medyayı simüle edebilecek" şekilde donatmak ve programlamaktı; hatta "bütün diğer medyanın yerini tutabilir" olmalı, yani aynı anda çeşitli *ekranlarda* resimler, metinler, hareketli grafikler, müzik ve oyunları sunabilmeliydiler; *Scientific American* ve *Computer*'daki görseller de bunları gösteriyordu.[95]

Mamafih bu simülasyonlar, simüle edilen medyanın karakterini ve kullanım biçimlerini de değiştiriyor ve genişletiyordu. Dijital hafızaların sekanssal olmayan doğası sayesinde mesela kitaplara salt "simüle edilmiş kâğıt kitap" muamelesi yapılamazdı, edebiyatın çok farklı tarzları ortaya çıkacaktı. Bir anlatı değişik "bakış açılarından" okunabilir ve anlaşılabilirdi; bunu Lawrence Durrell'in *İskenderiye Dörtlüsü* (1957 ile 1960 arasında yayımlanmış, dört kişinin bakış açısına dayanan dört ciltlik roman dizisi) gayet iyi gösteriyordu. Bu metin dijitalleştirilmiş biçimiyle okura "anlatı boyunca birçok farklı yolu takip etme" imkânı sunacaktı.[96] Goldberg ile Kay, kitapları düzçizgisel biçimde baştan sona okumak gerekmediğini tabii ki biliyorlardı; tam da *İskenderiye Dörtlüsü*'ne atıfta bulunmaları, çoklu perspektifin ancak dijitalleşmeyle mümkün olmuş bir şey olmadığını ima ediyordu. Fakat bir medyanın "mesajının" (başka) bir medya olduğu teoremini örtülü bir şekilde genişleterek, şu notu düşüyorlardı: "Bir medyada keşfedilen yöntemler, başka medyada farklı tarzda düşünmek için metaforlardır."[97] Kişisel bilgisayar gerçi bütün medya kültür tekniklerinin ön sırasında duruyordu, fakat öteki medyayı simüle edebilen ve bütün dijitalleştirilmiş temsilleri "manipüle" edebilen medya olarak, bütün medyanın algılama ve ifade biçimlerini içine alıp değiştirebilen bir "meta-medya"haline geliyordu.[98]

Bu neticede zorunlu olarak kullanıcının kendi kendisiyle ilişkisine de değecekti. Gerçi her "dışsal" medya, "içsel düşünceleri iletişime dönük olarak

94 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 244.

95 *A.g.e.*, s. 231; Kay/Goldberg, "Personal Dynamic Media", s. 393 vd.

96 *A.g.e.*, s. 395.

97 *A.g.e.*, s. 393.

98 *A.g.e.*, s. 394.

toparlamaya ve aynı zamanda geri dönüş süreçleriyle kendi düşüncemizin izleyeceği patikaları biçimlendirmeye" hizmet ederdi. Bilgisayar ise çizimler, resimler veya ekran imgeleri gibi geleneksel medyanın aksine pasif değil "aktif"ti, dolayısıyla "soruları cevaplayan, deneysel bir şekilde tepki veren, hatta kullanıcıyı iki taraflı bir iletişime çekebilecek" olan bir medyaydı. Mesela Joseph Weizenbaum'un geliştirdiği "Eliza" bilgisayar programı, Carl Rogers üslubunda bir psikoterapik danışmayı simüle etmiş, lakin bu simülasyon Weizenbaum'u dehşete düşürecek şekilde kullanıcılar tarafından gerçekte bir psikoterapik deneyim olarak algılanmıştı.[99] Weizenbaum'a göre insan-makine etkileşiminin bu erken örneklerinde, bilgisayar teknolojisinin insan olmanın ve insan aklının sahasını tehditkâr bir şekilde işgali kendini gösteriyordu; buna mukabil Kay, tam da bu etkileşimin insanın "kendi benliğiyle yansımalı bir iletişime" ve "kendini ifade etmenin" yaratıcı süreçlerine imkân vereceğine inanıyordu. Kay'e göre, "elle üretilebilenlerin hepsinden daha karmaşık" çizimlerin ve kalıpların üretimi olabilirdi bu; veya notaya dökerken aynı anda dinlemenin de mümkün olabileceği daha seçkin bir müziğin bestelenmesi de olabilirdi.

Fakat asıl ince noktayı Alan Kay *Scientific American*'daki makalesinin sonuna saklamıştı. Semiyotik süslemelerle, bilgisayarların işaret (*symbols*) kullanımının, tıpkı doğal dilde veya matematikte olduğu gibi, "kâfi derecede dünyadan kopuk" olduğunu belirtiyordu, "şahane saçmalıklar üretebilmeleri, bu sayede mümkün oluyor"du. Ve bu gerekli bir şeydi: Kâşif ruhu ve yaratıcılık, "saçmalık âleminin kapılarının açık tutulmasına" bağlıydı; neticede bilgisayarı basit bir makineden ayıran da yalnızca, bu "anlamsızlık simülasyonu" imkânıydı.[100] Kay, kişisel bilgisayarın bir makine değil, fantezinin ve sınırsız hayal gücünün bir cihazı olmasını istiyordu. Böyle bir cihaz, diye ekleyebiliriz, 50 yıl önce birkaç Parisli sürrealistin enfes anlamsızlıklar imal etmek üzere, *random access memories*'ten (rastgele erişilebilir hafızalar) çıkma kelimelerle ve resim parçalarıyla doldurdukları kâğıtları üst üste katlamalarından daha fazla anlam ve hakikate dayanmıyordu. Ancak şimdi kâğıt sayfanın yerini, kâğıt sayfayı simüle eden bir bilgisayar almıştı.

Internetworking

Bilgisayarların "ağa bağlanmış" olması gerektiği, Alan Kay'in DynaBook için tasavvur ettiği gibi, nispeten eski bir rüyaydı. Eski bir MIT davranış psikoloğu olan, sonra bilgisayar teorisyenine dönüşen Joseph "Lick" Licklider, henüz

99 Bkz. Weizenbaum, *Die Macht der Computer*, s. 15-19.

100 Kay, "Microelectronics and the Personal Computer", s. 231, 236; aynı yazar, "A Personal Computer for Children of All Ages", s. 1.

1963'te kıvrak bir abartıyla yerküredeki bütün insanları birbirine bağlayacak ve televizyon cihazıyla bağlantılı küçük bilgisayarlarla sınırsız bilgi kaynaklarına erişim sunacak bir müstakbel "galaksiler arası bilgisayar ağı"ndan söz etmişti. Pentagon'un finanse ettiği, *time-sharing* sistemleri ve bilgisayar grafiği teknolojileri geliştiren Advanced Research Projects Agency'nin (İleri Araştırma Proje Ajansı - ARPA) bir bölümünde bir ara şeflik yapmış birisi olarak, Licklider, 1960'ların sonundan itibaren haleflerince inşa edilen ARPANET'in kavramsal temellerini de atmıştı; bu proje 1970'lerden itibaren Amerikan üniversitelerindeki ve askerî araştırma merkezlerindeki büyük bilgisayarları birbirleriyle irtibatlamıştı. Burada belirleyici nokta, bu ağda, o zamana kadar mevcut ticari ağlarda (mesela uçuş rezervasyon sistemlerinde) olduğu gibi yüzlerce terminalin telefon hatları üzerinden merkezî bir sunucuyla irtibatta olmamasıydı; keza profesyonel mini bilgisayar kullanıcılarının büyük bilgisayarlara müracaat etmesi veya nihai kullanıcıların (1975'ten beri var olan) telenet ağı terminali üzerinden sayısız ticari sunucunun enformasyon hizmetlerinden yararlanmaları değildi, söz konusu olan. Yeni olan, aynı düzeydeki bilgisayarların kendi aralarında veri paylaşmasıydı. Bu ilk defa, 1969'da, UCLA'daki Network Measurement Center'ın (Ağ Ölçüm Merkezi) bir bilgisayarı ile SRI'daki Augmentation of Human Intellect Center'ın (İnsan Zekâsını Geliştirme Merkezi) bir makinesinin aralarında "iletişime" girmeleriyle başarılmıştı.

Böyle başlayarak geliştirilen ARPANET hiç de o sıralar teessüs eden tek bilgisayar ağı değildi; daha ziyade, David Gugerli'ye göre, ABD'de ve Batı Avrupa'da gerçek bir "ağ patlaması" ile, "merkezî bilgisayarlar çevresinde telekomünikasyon desteğine sahip kullanıcı cemaatler ağı, ucu bucağı belirsiz bir kırkyama halı gibi" seriliyordu.[101] Burada yapım tarzları farklı bilgisayarları bir kenara bırakalım, sırf iki bilgisayar arasındaki bağlantının teknik gerekleri bile, hiç de önemsiz bir konu değildi. Ancak "Bilgisayarlar değil de tümüyle müşterek kontrole bağlı olmayan bilgisayar ağlarının irtibatlandırılması söz konusu olduğunda," diyordu yine Gugerli, "durum iyice vahimleşiyordu."[102] Bu sebeple büyük bilgisayar imalatçıları, müttefik devletler, uluslararası merciler ve akademik gruplar muhtelif girişimlerle, bilgisayar ağlarının kendi içinde ve aralarında genelgeçerlilik taşıyacak bir teknik standart tanımlamaya çalıştılar; ancak bu girişimlerin hiçbiri, veri alışverişi "protokülünün" gerektirdiği geniş uluslararası mutabakata erişemedi.

Robert E. Kahn (ARPA) ve Vinton G. Cerf (SRI) etrafındaki küçük fakat uluslararası bir ağ bağlantısı geliştirmiş olan grup, bu nedenle esastan farklı bir yaklaşım benimsedi. Onların fikri, farklı ağların heterojenliğini kabul eden ve merkeziyetçi bir tavırla homojen bir iletişim mantığını hedeflemek-

101 Gugerli, *Wie die Welt in den Computer kam*, s. 146, 148.

102 *A.g.e.*, s. 149.

ten feragat eden bir protokol geliştirmekti. 1974'te Cerf ve Kahn bu tasarımı ilk kez "A Protocol for Packet Network Intercommunication" (Ağ İletişim Paketi İçin Bir Protokol] başlığıyla sundular. Arkasında iki kavramın bulunduğu bir başlıktı bu – biri zaten yerleşik, biri ise yeni olan iki kavram.[103] *Packet switching* [paket anahtarlama) aktarım teknolojisi çoktandır biliniyordu; bu, verilerin süreklilik içinde –dolayısıyla hatalara açık ve yavaş biçimde– bir bilgisayardan diğerine akması yerine, gönderilecek verilerin küçük birimlere bölünüp, açık tanımını, adresini ve içeriğin özetini kapsayan "başlık"larla "paketler" yapılması anlamına geliyordu. Bu paket aktarımı, tek bir ağın içinde de en iyi çözüm olduğunu göstermişti. Eğer ağ, ARPANET gibi, ademi merkezi biçimde örgütlendiyse, sunucu ağda *packet-switching subnetwork* (paket anahtarlama alt ağı) üzerinden bütün diğer sunucularla bağlantıya girebilirdi; bu ademi merkezi *alt ağ*, sadece iki bilgisayar arasındakinden çok daha fazla bağlantı sunuyordu. Gerçi RAND'ın bilimsel araştırmacılarından Paul Baran'ın daha önceki bir değerlendirme raporunda da, ademi merkezi ("distributed") ağların "bir yabancı saldırı durumunda" ayakta kalmaya daha uygun olduğundan bahsedilmişti,[104] ancak Cerf ile Kahn'da böylesi askerî mülahazalar bir rol oynamıyordu. *Paket anahtarlama* tasarımı daha ziyade, sürati artırmak ve hata payını azaltmakla ilgiliydi; Cerf/Kahn 1974'teki metinlerinin hemen başında, ağ kurmanın amacının, hafıza ve hesaplama kapasitesinin müşterek kullanılması olduğunu vurguluyorlardı.

Bu ademi merkezi mimarinin –Cerf/Kahn'ın kendisiyle yaptıkları tartışmalar için özellikle teşekkür ettikleri–,[105] Robert Metcalfe'ın sadece bir yıl önce PARC'ta "'Ethernet'in inşası" sırasında geliştirdiği bir ağ tasarımına tekabül etmesi tesadüf değildi. Metcalfe, elektromanyetik akışların görülmez bir "semada" dolaşım halinde olduklarına dair 18. yüzyılda rağbet gören tasavvurdan türeterek –daha sonra gerçi kablolu olarak–, PARC'taki düzinelerce bilgisayarı birbirine bağlayan bir "Local Area Network" (Yerel Alan Ağı - LAN) tasarlamıştı. "Sema", Metcalfe'a göre, "merkezî denetimin olmadığı pasif bir iletişim aracı" idi; denetim işlevleri, ağdaki paket aktarımı üzerinden, münhasıran katılan bilgisayarlara devrediliyordu.[106]

Bu merkezî denetimin olmadığı *paket anahtarlama* ağı modeli –ki toplamda askerî planlamalardan ziyade *karşı-kültürü* hatırlatıyordu–, Cerf ile

---

103 Vinton G. Cerf, Robert E. Kahn, "A Protocol for Packet Network Intercommunication", *IEEE Transactions on Communications* COM-22: 5 (1974), s. 637-648.

104 Paul Baran, "On Distributed Communication Networks", *IEEE Transactions on Communications* COM-12: 1 (1964), s. 1-9, alıntı s. 1.

105 Bkz. Cerf/Kahn, "A Protocol for Packet Network Intercommunication", s. 647.

106 Robert M. Metcalfe, David R. Boggs, "Ethernet: Distributed Packet Switching for Local Computer Networks", *Computer Systems. Communications of the ACM* 19: 7 (1976), s. 395-404, alıntı s. 395 vd.

Kahn'ın ünlü makalesinin başlığının içinde sakladığı unsurlardan biriydi. Diğer unsur, *network intercommunication* (etkileşimli ağ iletişimi) veya *internetworking* idi. Fikir esasında basitti: Ağları yekpareleştirmenin ve buna uygun bir merkezî mercinin rüyasını görmek yerine, Cerf/Kahn, iki uyumsuz ağ arasında bir "geçit" açmayı öneriyorlardı; sanal olarak iki bölüm ayrılacak, bir yaka A ağına, diğer yaka B ağına ait olacaktı. Geçitlerin işlevi, uyumsuz ağlar arasında aracılık yapmaktı; ancak bir veri paketinin A'dan B'ye *nasıl* gönderileceği, onların kendi meseleleriydi: "Her ne kadar geçitlerin *internetwork* paketlerini bir standart formatta ele almalarını önersek de," diyorlardı yazarlar dikkate değer bir pasajda, "bir geçidin iki yakası arasındaki aktarıma dair talimatlar vermeyi" düşünmüyorlardı.[107] Kendi içinde uyumsuz ağlar birbirine bağlanırken uygulanacak ve bilgisayarlar arasındaki iletişimi güvenceye alacak olan denetim, sadece özel ve müstakil –yani yerel veya bölgesel ve katılımcıların kendisinin sorumluluğunda– bir veri alışverişinin "sınırında" uyulması gereken bir kural olarak sunuluyordu. Bu modelin bariz bir biçimde *karşı-kültür* içindeki ve "Kızılderililerden" etkilenenler arasındaki küçük cemaatlerde yeşeren tasavvurlara; yani kendi kurallarını kendi koyma, temas ve alışverişin koşullarıyla ilgili sınırlarını müzakere etme ve kendi kültürlerini ve "kimliklerini" geliştirme anlayışına benzemesinin sadece tesadüf mü olduğu üzerine ancak spekülasyonda bulunabiliriz.

Fakat her ne olursa olsun: Bütün sınırların ötesine uzanan bir iletişim için pragmatik bir çözümü koyutlayan bir modeldi bu.[108] Bu modelle, "internetting" için, A ağının iletişim yönergesinin B ağında (veya C ağında ve sonsuz sayıda ağda) geçerli olmasını talep etmeksizin istenilen sayıda iletişim ağının birbirine bağlanabileceği bir mimari tasarım ortaya atılmış oluyordu.[109] ARPA'nın (sonra DARPA olmuştu – D, "Defense"ın [savunma] kısaltmasıydı) desteklediği projeleriyle Cerf ve Kahn, Londra'daki meslektaşlarıyla birlikte, bu veri alışverişini mümkün kılacak, TCP (*Transmission Control Protocol* veya: *Transmission Control Program* [Aktarım Kontrol Protokolü/Programı]) kısaltmasıyla özetlenen bir dizi teknik protokol geliştirdiler. Cerf 1977 Mart'ında "İnternet Aktarım Kontrol Programı Spesifikasyonu" raporunu sundu, aynı yıl tüm projenin sonuç raporunun da yayımlanacağı bildirildi (lakin daha sonra yayımlanabildi).[110] Eksik olan, sadece *proof of concept*'ti (tasarı-

107 Cerf, Kahn, "A Protocol for Packet Network Intercommunication", s. 638.

108 Bkz. Gugerli, *Wie die Welt in den Computer kam*, s. 152-155.

109 John M. McQuillan, David C. Walden, "The ARPA Network Design Decisions", *Computer Networks* 1 (1977), s. 243-289, alıntı s. 243.

110 Vinton C. Cerf, *Specification of Internet Transmission Control Program TCP (Version 2)*, Mart 1977, https://www.rfc-editor.org/ien/ien5. pdf (erişim 17.11.2020); burada zikredilen: Vinton G. Cerf, Stephen Edge vd., "Final Report on the Internetwork TCP Project, 'forthcoming-1977'";

mın sınanması). Bu da 29 Kasım 1977'de Silikon Vadisi'nde kamuya açık bir toplantıda gerçekleşti. Vinton Cerf ve Bob Kahn Menlo Park'taki bir küçük taşıyıcıdan telsizle San Francisco Bay Area Radio Packet Net'e, oradan ARPANET üzerinden Norveç'e, oradan Londra'ya bir haber gönderdiler; oradan da veri paketleri Atlantic Packet Satellite Net (SATNET) üzerinden Virginia'ya aktarılarak, tekrar ARPANET üzerinden Marina del Rey'deki Güney Kaliforniya Üniversitesi'nin Bilimsel Enformasyon Enstitüsü tarafından alımlanıyordu.[111] Bu gösteriden kaç kişinin haberdar olduğunu söylemek zordur. Her halükârda, kendi içinde uyumsuz farklı ağların birbirine bağlanması olarak "internet", o gün teknik bir gerçek haline gelmişti.

Dans müziği ve hareketli resimler

1970'li yılların ortalarında geliştirilmeye devam eden, yeniden düzenlenen veya o zamana kadar bilinmeyen ve öngörülmeyen biçimde kullanılan tek elektronik makine bilgisayarlar değildi. Kitlesel olarak gündelik kullanılan pikap (plakçalar) ve televizyon, heyecan verici yeni teknolojilerin ve kullanım biçimlerinin popülerleştirilmesine aracılık ettiler – bu, ses dünyalarını ayrıca doğal halinden çıkaran elektronik müzik makineleriyle bağlantılı gerçekleşti. Gerek Alman ve Fransız ses stüdyolarında gerekse New York'un altkültürlerinde, anaakımın ve birçok durumda geleneksel cinsiyet düzeninin dışında duran grupların ve insanların sürükleyicisi olduğu yeni müzik üslupları ve müzik biçimleri ortaya çıktı. Eşzamanlı olarak, hareketli resimlerin düzeni de değişti. Kitlesel eğlence piyasasına ve özel hanelere, yeni teknolojiler üzerinden yeni resimler ve yeni görme alışkanlıkları sökün etti.

Plakçalarlar

1977 Aralık'ında sinemalara gidenler, apaçık cinsel imalarla müeddep bir edanın birbirine karıştığı bir sahnede, saçları özenle taralı, dar kesimli bol pantolon giymiş genç bir adamın, yüksek topuklu ayakkabılar ve leylak renkli parlak gömlekle, ritmik biçimde göz kırpan lambaların aydınlattığı bir dans pistinde renkli bir ışığın içine dalmış, etrafındakilerin hayranlığını üzerine çekişini gördüler. 1977 yılı sonunda sinemaları yıldırım gibi fetheden "Saturday Night Fever"da (Cumartesi Gecesi Ateşi) John Travolta, Brooklyn'deki

rapor daha sonra tek başına Vinton G. Cerf imzasıyla "Final Report on the Stanford University TCP Project" başlığıyla 1.4.1980 tarihinde yayımlandı.

111 Bkz. "Diagramm of Multinetwork", https://images.computerhistory.org/internethistory/multinetwork_diagram.gif (erişim 20.5.2020); bkz. Christoph Meinel, Harald Sack, *WWW. Kommunikation, Internetworking, Web-Technologien*, Berlin, 2004, s. 31.

beyaz işçi mahallesi Bay Ridge'den 19 yaşındaki "Tony Manero"yu, sanki bu rol onun bedeni için yazılmış gibi canlandırır. Bir İtalyan göçmen ailesinden bir *underdog* (zayıf, mazlum) olan Tony Manero, hâlâ sürekli mızırdayan ve kavga eden ebeveyniyle oturmakta ve tahsilsiz bir pazarlamacı olarak ümitsizce bir boyama ve cila işletmesi için çalışmakta, lakin her cumartesi mahalli disko kulübü "2001 Odyssey"de tartışmasız gecenin kralı olmaktadır.

Sahneyi değiştirelim, ama sinemada değil. Bay Ridge'in miller ve dünyalar kadar uzağında, kentsel çöküşün damgasını vurduğu Güney Bronx'ta, *b-boys* sokaktaki bir "blok partisi" çerçevesinde azametli hoparlörlerden nabzı gümbür gümbür atan *breaks* (solo) eşliğinde akrobatik *moves*'larını (hareketler) icra ederler; etrafları dans eden ve alkışlayan genç siyahlarla çevrilidir. Buna "hip-hop" derler. Bir "MC", bir mikrofondan ritmik söz parçalarıyla, dinleyenleri katılmaya çağırır ve gettodaki hayata dair dizeler savurur. *Rap* ve *breaks*, Güney Bronx'ta hemen her sokağın köşesinde işitiliyordur.[112]

İki sahneyi ayıran mekânsal ve toplumsal bir mesafe vardır, ten rengi farkı bu ayrımı iyice koyulaştırır. Yine de göründüğünden daha fazla temas noktaları vardır. "Saturday Night Fever"ın "giriş"i, Tony'nin, Bee Gees'in açılış parçası "Stayin' Alive" ile Brooklyn sokaklarında salındığını ve gelip geçen kadınlara sataştığını gösterir. Gerçi sokakta ayakta bir dilim ucuz pizza yerken de *cool* kalmayı başarır, fakat şarkı onun da meselesinin büyük şehirde hayatta kalmak olduğunu gösterir:

> *Feel the city breakin' and everybody shakin' And we're stayin' alive, stayin' alive*
> *Whether you're a brother or whether you're a mother You're stayin' alive, stayin' alive*[113]

Yumuşak gitarlar, üflemeliler, synthesizer'lar ve iki ölçüsü kaset kaydıyla tekrarlanarak şarkıya kopyalanan (sabit disko ritmini katan buydu) bir davul refakatinde Barry Gibb falsetto sesle[114] söyler şarkıyı – "Stayin' Alive"a bakarken müzik bilimcisi Anne-Lise François'nın söylediği gibi, "istisna halini, krizi" ve "kendi yaralanabilirliğinin korkusuzca ikrarını" yansıtan bir "ses tonu" ile.[115] Gibbs'in sesinin karanlık tınladığı yer sadece, bu kodlamanın ade-

112 Her iki sahneyle ilgili izlenimler hakkında bkz. Henry Corra'nın belgesel filmi "NY77: The Coolest Year in Hell", 2007, https://www.youtube.com/watch?v=pxZFGf8chg8 (erişim 12.4.2020), keza Jonathan Mahler, *Ladies and Gentlemen, the Bronx is burning. 1977, Baseball, Politics, and the Battle for the Soul of a City*, New York, 2005.

113 "*Şehrin yıkıldığını ve herkesin sarsıldığını hissediyorum / Ve biz hayatta kalıyoruz, hayatta kalıyoruz / İster kardeş ol ister anne / Hayatta kalıyorsun, hayatta kalıyorsun*" – ç.n.

114 Erkek seslerin kadın seslerin çıkabildiği kadar yüksek notalara çıkarken kullandığı bir şarkı söyleme tekniği – ç.n.

115 Anne-Lise François, "Fakin' It/Makin' It: Falsetto's Bid for Transcendence in 1970s Disco Highs", *Perspectives of New Music* 33: 1-2 (1995), s. 442-457, alıntı s. 445.

ta açık seçik dile geldiği dizelerdedir: "Life's goin' nowhere, somebody help me / Somebody help me, yeah..."[116]

Bu mesajı Bronx'ta da almışlardı. Görünüş yanıltabilirdi insanı, oysa tarihleri 1975'te New York'ta kesişen disko ve hip-hop, başka birtakım şeyleri de birleştiriyordu: kadim Afro-Amerikan dans ve müzik kültüründeki soykütüklerinden başlayıp, müşterekliği çok açık olan medya teknolojisine, yani iki plakçalarla bağlantılı montaj masası ve bunun tamamlayıcısı olan "DJ" (disk-jokey) (veya, Bronx'taki ilanlardaki yazma biçimiyle, "Deejay") figürüne kadar. Fakat üçüncü bir sahne daha vardı. New York'ta bu sahne görünüşe göre Aşağı Doğu Yakası'ndaki daha önce de değindiğimiz CBGB müzik kulübü idi; burada Ramones, Patti Smith ve Television, Blondie ve Talking Heads çalıp söylüyorlardı. Mamafih medya tekniği açısından bu punk ve new-wave performansları, gitar, bas ve vurmalılara dayalı, basitliğini vurgulayan canlı müziğiyle bilinçli biçimde retro (geçmişe dönük) idi. Disko ve hip-hop'la bağlantılı üçüncü sahne bu nedenle New York'ta değil, Paris'te, Düsseldorf'ta ve Münih'te kurulmuştu. Medya tröstü PolyGram Jean-Michel Jarre'ın 1976'da sadece Fransa'da yayınlanan synthiepop albümü "Oxygène"i artık dünya çapında takdim ediyor, elektronik grup Kraftwerk "Trans Europa Express" parçasını Düsseldorf'ta çalıyor, Münih'te de Giorgio Moroder partneri Pete Bellotte ve şarkıcı Donna Summer'la beraber neredeyse tamamen sentetik biçimde enstrümantalize edilmiş "I Feel Love" şarkısını üretiyordu.

Peki bu üç sahneyi birleştiren –ve ayıran– nedir? Burada yeni olan neydi – ve "Saturday Night Fever" neyi anlatıyordu? İlk ve aşikâr ortaklık, hepsinin de müzisyenleri veya müzik enstrümanlarını değil, plakçalarları ve dansa elverişli tınılar üretmenin enstrümantal olmayan başka tekniklerini –ve dansçıları da– konu etmeleriydi. Bu hikâye, dans salonlarında, kulüplerde veya barlarda canlı müziğin yanı sıra taş plaklardan çalınan müziğin de tüketildiği 19. yüzyıl sonlarına kadar geri gider.[117] Bu işte genellikle kullanılan, öncelikle barlarda rastlanan ve daha sonraları "Jukebox" denen taş plak otomatları, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından daha sağlam ve daha ucuz 45'lik vinil plaklar sayesinde süratle yayıldı. Yeni vinil plak buna paralel olarak gerek ABD'de gerekse Batı Avrupa'da "discothèque" (e'nin üzerinde bazen aksan oluyor, bazen olmuyordu) denilen dans lokallerinin yükselişini teşvik etti. Bunlar, kâh müzisyenlere verilecek ücretten tasarruf etmek için, kâh daha elit bir topluluğa *dernier cri* (modaya uygun) bir şey sunmak için, müzik

116 [*Hayat hiçbir yere gitmiyor, birisi yardım etsin / Birisi yardım etsin bana*] Bee Gees, "Stayin' Alive", *Saturday Night Fever. The Official Movie Sound Track*, RSO Records, 1977.

117 Bu konuda ve aşağıdakiler hakkında bkz. Will Straw, "Dance Music", Simon Frith, Will Straw, John Street (ed.), *The Cambridge Companion to Rock and Pop*, Cambridge, 2001, s. 158-175; Thomas Welke, "Disco", Thomas Hecken, Marcus S. Kleiner (ed.), *Handbuch Popkultur*, Stuttgart, 2017, s. 67-72.

gruplarına veya orkestralara tamamen boş veriyordu. İkinciler için belirli bir müzik tarzı değil, kısık sesli dans müziğiyle *sosyalleşme* ön planda geliyordu; bu müziğin ek eğlence unsuru olarak sahnede "Go-go-Girls" denen hafif veya çok hafif giyimli dansçı kızlarla veya striptiz şovlarıyla tamamlanması da nadirattan değildi. Lakin bu *upmarket* (lüks) diskoteklerin kültürel parıltısı ve etkisi kısıtlıydı.

Rock 'n' roll ve rockabilly gibi yeni müzik tarzlarının, keza twist gibi yeni dansların popülerleşmesi açısından, gerek ABD'de gerek Batı Avrupa'da okullardaki ve gençlik kulüplerindeki dans toplantıları çok daha önemliydi. Ancak yeni parçaların sunumunda asıl radyo ve çok geçmeden televizyon belirleyici oldular. Henüz 1940'lı yıllarda ABD'de yeni dans ve eğlence müziğini radyoda sunanlar için "disk-jokey" terimi çıktı, 1950'li yılların sonlarından itibaren de taklit edilmek üzere yeni dans adımlarını tanıtan özel televizyon formatları oluştu.[118]

Disko patlamasından önceki son büyük *çılgın danslar* twist ve rock 'n' roll'du – ikisi de hâlâ büyük ölçüde çiftlerin dansını esas alıyordu, her halükârda bariz biçimde heteroseksüelce kodlanmışlardı. 1960'ların ortalarından itibaren gençlik ve eğlence kültüründe hegemonik hale gelen ve rock konserleri çerçevesinde dinlenmek ve yaşanmak isteyen beyaz rock müziği ise, Afro-Amerikan müzik tarzlarından çok şey almış olsa da, dans müziği değildi. Rock müziği bedeni değil, kafayı hedefliyordu; kafa duygusal ve (siyasal) sinyallerini alacak ve bunları belki bedenin sallanmalarıyla ifade edecek, fakat belirli bir dans formunu takip etmeyecekti. Dans formlarını darmaduman eden, hatta hiçe sayan bu tutum, rock'ın uyuşturucularıyla da uyumluydu. Ne marihuana ne LSD dans etme şevki verir. Sadece psikodelik veya "ruhani" ilhamlı ve LSD temelli Westcoast müziğinde, özellikle Grateful Dead'inkinde, dansa benzeyen ifade biçimleri görülüyordu; bunlar da 1960'lı yılların diskoteklerinde ortaya çıkan, partnersiz ve formel dans adımlarının olmadığı *shaking*'den (titreyerek sarsılma) ziyade ezoterik *freaking out*'a (uçma; hayallere dalma) daha yakındılar. Ancak her ikisi de New York'ta diskonun iki çıkış noktasından birini teşkil ettiler.

Daha önemli olan öteki çıkış noktası, Afro-Amerikan müzik ve dans ortamıydı. Çünkü gerek "motor şehri" Detroit'te Motown plak markasıyla üretilen soul ve rhythm & blues gerekse daha sert ve genç olan funk, dans müziği veya en azından bedeni vurgulayan müzikler olarak, her ne kadar "etnik" hatta "ırk müziği" diye etiketlenmiş olsalar da, çoktandır, ağırlıkla beyaz ve açıkça heteroseksüel, hatta fallus-merkezli rock'ın alternatifi haline gel-

118 Bkz. Bodo Mrozek, *Jugend - Pop - Kultur. Eine transnationale Geschichte*, Berlin, 2019, s. 380-383, 412-416; Mickey Weems, *The Fierce Tribe. Masculine Identity and Performance in the Circuit*, Boulder, 2008, s. 171-175.

mişlerdi. Nitekim 1969 Temmuz'undaki "Stonewall" isyanından sonra New York'un eşcinsel altkültürü, kadın şarkıcı seslerinin de önemli bir rol oynadığı bu siyah müziği, yeni oluşan eşcinsel parti ve dans ortamına uyarlamıştı.[119] Manhattan'da kısa sürede "Loft", "Firehouse" yahut "Sanctuary" gibi lokaller açıldı; buralarda beyaz ve siyah erkekler (çok zaman erkek eşcinsellerle lezbiyenler beraber) *ırklar* arasında alışılan mesafeler olmadan ritim güdümlü soul, R&B veya funk plaklarıyla dans ediyorlardı. Ayrıca David Mancuso'nun "Loft"undaki gibi psikodelik Westcoast müziğiyle de dans ediliyordu, hatta orada bir de alkolsüz içecek ve taze meyve büfesi vardı (Mancuso 1960'lı yılların sonuna kadar kendi içine seyahatin bütün duraklarını katetmişti). Bu mekânlarda, beyaz rock'takinden çok daha farklı uyuşturuculardan destek alarak, beraber dans ederken yaşantılanan bedensellik ve erotik ön plandaydı hatta –her ne kadar dansın "yan atraksiyonu" olsa bile–[120] açık seks de mümkündü. Britanyalı glam-rock'ın, David Bowie'nin "biseksüel şıklığının", ayrıca Barry White'ın yumuşak Philly-soul'unun ve onun "aşırı XXL acıklılığının"[121] ilhamıyla, kısa süre sonra İtalyancalaştırarak "disco" denen bu lokallerde, cinsiyet sınırlarını ve ırk bariyerlerini kateden bir dizi kendini sahneleme performansı ortaya çıktı. *Rolling Stone* yazarı Ed McCormack'ın 1976'da dediği gibi, "şık'ın, kamp'ın ve queer'in bütün tonları, devirleri ve fetişleri ile."[122]

New York disko ortamına eşcinsel beyaz erkekler hâkimdi (ilk lezbiyen lokali 1976'da açıldı). Dans ortamının hızla yerleşikleşmesi ve ticarileşmesi ile –ve aşağı yukarı 1974'ten itibaren ABD'nin ve Batı Avrupa'nın binlerce diskoteğinde yeni bir stil olan *partilemenin* saman alevi gibi yayılmasıyla– beraber, başlangıçtaki "queering of the dance floor" (dans pistinin queer'lenmesi) (Tim Lawrence), beyaz ve siyah *tribes* (kabileler), *gay* ve *straight* (düz/heteroseksüel), keza lüks ve kulüpler arasında tekrar katı biçimde ayrıştı. Ortam/camia Tim Lawrence'a göre "kimlik üzerinden örgütlenmiş" olan "bir dizi farklı gruba bölündü."[123] Bu ise, paradoksal biçimde, diskonun 1977'de

---

119 Bu konuda ve aşağıdakilerle ilgili bkz. Alice Echols, *Hot Stuff. Disco and the Remaking of American Culture*, New York, Londra, 2010; Diana L. Mankowski, *Gendering the Disco Inferno: Sexual Revolution, Liberation, and Popular Culture in 1970s America*, doktora tezi, University of Michigan, 2010, https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/7780 (erişim 2.4.2019).

120 Tim Lawrence, "Disco and the Queering of the Dance Floor", *Cultural Studies* 25: 2 (2011), s. 230-243, alıntı s. 234; bkz. Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 52.

121 Hofacker, *Die 70er*, s. 204.

122 Alıntılandığı yer Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 90; bkz. Clarissa Clo, "Disco Fever: Italian and American Diasporic Journeys", *The Italian American Review* 8: 2 (2018), s. 119-142, özel. s. 126 vd.; Tim Lawrence, Love *Saves the Day. A History of American Dance Music Culture, 1970-1979*, Durham, Londra, 2003, s. 22; Echols, *Hot Stuff*, s. 39-56; Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 90.

123 Lawrence, "Disco and the Queering of the Dance Floor", s. 240; bkz. Echols, *Hot Stuff*, s. 65-70.

heteroseksüel anaakıma erişmesini sağladı. Bunun timsali, bir taraftan "Saturday Night Fever", diğer yandan 26 Nisan'da Midtown'da açılışını kutlayan sosyetik "Studio 54"tü. Tony Manero ile ortakları açık ki Manhattan'ın eşcinsel disko camiasından değildirler. Bay Ridge'in beyaz *mahallesine* toplumsal olarak kıstırılmış vaziyette, daha ziyade saldırgan bir cinsiyetçiliğe ve homofobiye sahiptirler. Tony en azından yüzeyde, bir tecavüz girişiminden de sakınmayan klasik maço olarak görünür (eşzamanlı olarak, bu cinsiyet düzenini teyit edercesine "2001 Odyssey"de bir striptizci sahne alır). Üstelik "Saturday Night Fever"da Tony ile Stephanie'nin dans stüdyosunda çalıştıkları Latin Amerikan çift dansı hustle ile, merkeze tekrar heteroseksüel beyaz çift konuluyor. Ancak burada yalnızca diskonun reaksiyoner/gerici bir şekilde beyaz orta sınıf kültürüne oturduğunu görmek, filmin tehlikeli sınır aşımlarını anlatan gayet bariz çift anlamlılıklarının üstünü örtecektir. Tony'nin kendisi, özenli saç tıraşı ve neredeyse dişil giyimiyle *queer* olma şüphesine açıktır; erkek kardeşi rahipliği bırakır, bu ailesini sarsar fakat Tony'i rahatlatır; bir Porto-Rikolu dansçı çift lehine bariz bir jestle Tony, beyaz diskonun pek hafif perdelenmiş ırkçılığını teşhir eder. Dahası filmin en sonunda kendini tecavüzcüden "arkadaşa" dönüştürmeye çalışmak zorunda kalacak; yani Stephanie ile (seks aramak yerine) "arkadaşlık" arayan ve kendini Manhattan'a "atarak" toplumsal merdivende tırmanma rüyası gören, birdenbire yumuşamış Bay Ridgeli delikanlı olacaktır.[124] "Saturday Night Fever"daki bütün bu çelişkili sinyaller, sinema seyircisine aktarılan ve gözden kaçırılması mümkün olmayan tek bir mesajda yakınsarlar: Aşırılık olmamalıdır, ne beyaz anaakım diskoda, ne de başka bir yerde. Disko, cinsellikten arındırılarak ve altkültürel, dahası *queer* imajından kurtarılarak, bütün o göz kırpan ışıklarıyla ve kamaşmaları birbirine dolanan dans parçalarıyla, sadece eğlencenin mekânı değil, heteroseksüel çift ilişkilerinin yeniden biçimlendirilmesinin de mekânı olmalıdır. Şimdi ritmi Stephanie belirleyecektir.

Bu ahlâki mesajların belki sinemada Tony ve Stephanie'yle beraber eza çeken herkese hitap ettiğini fakat Manhattan'ın güzelleri ve zenginleri için geçerli olmadığını, skalanın öteki ucunda, sosyetik "Studio 54"ün misafirleri her gece teşhir ediyorlardı. Kapıdaki korumayı aşmayı başaran talihliler, aşırı seçici müşteri kabul politikasının sağladığı emniyetle, sadece Andy Warhol, Truman Capote, Mick ve Bianca Jagger veya Liza Minnelli gibi ünlülerin arasına karışmıyor, basbayağı taşkınlık banyosu yapabiliyorlardı. Dans büyük ölçüde görme ve görülme üzerinden yüceltime uğruyordu, açık seks VIP odalarına mahsus değildi ve kokain uzun gecelerin yakıtı ve ego-*booster* (yükseltici) olarak basbayağı sınırsız miktarda emre amadeydi. Açılıştan bir

124 Bkz. Lawrence, "Disco and the Queering of the Dance Floor", s. 241; Clo, "Disco Fever: Italian and American Diasporic Journeys", s. 125; Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 139-143.

hafta sonra Bianca Jagger doğum gününü kutlamak için bir kıratın sırtında kulübe girince, "Studio 54" bütün dedikodu dergilerinin konusu ve Manhattan sosyetesinin en revaçtaki gece kulübü haline geldi.[125]

Ancak diskonun başlangıcındaki, henüz erken bir aşamada altkültürel ve yenilikçi *backlash* (ters tepme) olarak tasvir edilen değişimlere rağmen, yeni tarz müzik teknolojileri baki kaldı ve gelişmesini sürdürdü. Dans ritmini yüksek tutmak için, daha "Loft"ta ve "Sanctuary"de, 1960'larda da dans pistini aydınlatan renkli ışıklar *ses sistemine* bağlanmış ve beat böylece görsel açıdan da tecrübe edilebilir hale getirilmişti. Her şeyden önce, DJ'ler montaj masasına bağlanmış iki plakçalar kullanıyorlardı; bu da onlara sona ermekte olan bir müzik parçasının ölçüsü içinden yeni bir parçayı çalmaya başlama olanağı veriyordu, böylece ritmin nabzı kesintisiz atmaya devam ediyordu. DJ bu "slip-cueing"[126] ile dansçılara gecenin içinde kılavuzluk yapıyor, *four-on-the-floor* (4x4'lük ritim) ile (yani her dörtte birlik ölçüde bir davula vurarak) onların dans ritimlerini belirliyor ve başlarda genellikle yarı çıplak olan tıklım tıkış kitlenin heyecanını sabaha kadar ayakta tutuyordu. En nihayet, DJ'in montaj masasından yön verdiği sound'un kendisi, o kadar gürültülü ve baslarla yüklüydü ki, dans edenler bu baslar tarafından basbayağı "penetre edildikleri" (içlerine girildiği) duygusu veren bir cezbeden söz ediyorlardı.[127] Başka deyişle, diskolar, böyle adlandırılmalarından da önce, popüler müziğin asıl laboratuvarlarıydılar. DJ müzik seçimleriyle, şarkıların kesintisiz birbirinin üzerine bindirilmesiyle ve sesin ve tonun yüksekliğinin maharetle yönlendirilmesiyle, senkron biçimde dans eden, kendi *bir olma halini* kutlayan bir kitle yaratıyordu; kitle de hareketleriyle, ama ayrıca kuvvetli tezahüratıyla ve ıslıklarıyla doğrudan bir geribildirim veriyordu. Bu arada New Yorklu DJ'ler, dans edenlerin sabit ritimli enstrümantal pasajlara bilhassa teveccüh gösterdiğini gözlemişlerdi, bu nedenle bu pasajları aynı plağın iki tanesini aynı anda zaman ayarlı akıtarak uzatmaya başladılar.

Aynı sıralarda Manhattan'ın birkaç mil kuzeyinde, yıllardır ihmal edilmiş, işsizlik, kriminalizasyon ve dramatik bir kentsel çöküntünün yaşandığı Güney Bronx'ta buna benzer ancak daha kapsamlı bir şey oluyordu. Orada gerçi diskolar yoktu; gettonun sokak gençliğinin adadaki kulüplere kabul edilmek için en ufak bir şansı da yoktu.[128] Yine de onların sokaklardaki ve boş alan-

125 Bu konuda renkli tasvirler için bkz. Hofacker, *Die 70er*, s. 254-257.

126 Bir plağı tutarken, diğer parçanın son beat'iyle aynı anda bırakmak – ç.n.

127 Bkz. Echols, *Hot Stuff*, s. 53-58; Weems, *The Fierce Tribe*, s. 173; Lawrence, *Love Saves the Day*, s. 320; Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 60.

128 Aşağıdakilerle ilgili bkz. Joseph G. Ewoodzie, Jr., *Break Beats in the Bronx. Rediscovering Hip-Hop's Early Years*, Chapel Hill, 2017; Justin A. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to HIP-HOP*, Cambridge, 2015; Johan Kugelberg (ed.), *Born in the Bronx. Die Anfänge des Hip Hop*, Hamburg, 2010 (Orijinali: *Born in the Bronx. A Visual Record of the Early Days of Hip*

lardaki partileri, elektrik kablolarını sokak lambalarından çektikleri stereo cihazlarla, 1970'lerin başlarından beri Manhattan'ın disko ortamının müzik trendlerini izliyordu. 1973 yazındaki bu *blok partilerinden* birinde, Bronx'ta ilk defa iki plakçalar, bir montaj masası, etkili güçlendiriciler, devasa hoparlörler ve seyyar bir *ses sistemine* sahip olan, ebeveyniyle birlikte Jamaika'dan gelmiş olan Clive Campbell, DJ Kool Herc adıyla yeni bir üslup yarattı (şu da var ki bu üslubun Jamaika'da 1960'ların sonlarında gelişen dub'la açık bağlantıları vardı). Babasının R&B ve funk plaklarını çalarken bilhassa *break beats* veya *breaks*'i öne çıkarıyordu; bunlar, sadece vurmalıların ve basın verdiği ritmin işitildiği ve misafirlerin en yoğun biçimde dans ettiği kısa bölümlerdi. Bu nedenle, *break*'leri iki plağı iki *turntables* (plak platformu) üzerinde hafif bir zaman kaydırmasıyla ustaca üst üste bindiriyor ve uzatıyordu. O zamana dek görülmemiş bu plak çalma tarzı, Güney Bronx'un yeniyetmeleri arasında coşkuyla karşılandı ve taklit edildi. DJ'ler, *yeni cool tiplerdi. Break*'lerin *kesilmesi* ve *seçilmesi* ile, ayrıca DJ'in gayrisenkron akan iki parçayı birbirine karıştırmasıyla (*beat juggling*), bunun 1977'den sonra Deejay Grand Wizard Theodore'un uygulamaya soktuğu ritmik *scratching* ile (burada plak süratle biraz ileri ve biraz geri döndürülüyordu) tamamlanmasıyla; müzisyenlerin olmadığı, profesyonel ses stüdyolarının olmadığı bir postmodern müzik ortaya çıktı. Jamaika soykütüğüne sahip olan bu müzikte, plakların tüketicileri yeni seslerin üreticileri haline geliyordu.[129]

1977'ye kadar Bronx'ta hip-hop'ın özel müzikal tarzı açık seçik teşekkül etmiş, "hip-hop" bu ortamın ve camianın öztanımı haline gelmişti. Bu ifadenin kaynağının, disko DJ'lerinin alaycı bir hakaretamiz lafı olduğu da söylenir, linguistik "köklerinin" Senegal ve Gambia'da konuşulan Wolof dilinde olduğu da ileri sürülür.[130] Bu yeni tarz müziğin henüz plağı yapılmamıştı, fakat kasetlerle dolaşıma girmiş ve müzikal janr olarak yerini sağlamlaştırmıştı.

Fakat Güney Bronx'un getto gençliğinin hayat tarzı ve kendini ortaya koyması olarak hip-hop öncelikle karizmatik New Yorklu DJ (ve bir gençlik çetesinin eski *savaş beyi* olarak) Afrika Bambaataa tarafından adeta kanonik bir biçime kavuşturuldu. O 1977'de "Gospel of the Four Elements"i (Dört Element Gospel'i) "vaaz etmeye" başlamıştı; Bambaataa'ya göre hip-hop'a öz-

---

Hop, New York, 2007); Jeff Chang, *Can't Stop, Won't Stop. A History of the Hip-Hop Generation*, New York, 2005.

129 Bkz. Kjetil Falkenberg Hansen, "DJs and Turntablism", Williams (ed.), *The Cambridge Companion to HIP-HOP*, s. 42-55; Thom Holmes, *Electronic and Experimental Music. Technology, Music, and Culture*, Londra, New York, 2016, s. 476-478.

130 Marcella Runell Hall, *Education in a Hip-Hop Nation: Our Identity, Politics & Pedagogy*, doktora tezi, University of Massachusetts, Amherst, 2011, https://scholarworks.umass.edu/dissertations/AAI3465080, s. 23 (erişim 7.3.2020).

gün kültürel biçimini veren bağlam buydu. İlk "element" müzikti, "DJing"di. İkincisi, Deejay'lerin ürettiği *break beats*'ten, Güney Bronxlu yeniyetmelere yeni bir dans stilinin ilhamını verdiler: *b-boys* (*break-boys*'un kısaltması, az sayıda *b-girls* de vardı) olarak, müziğin ritmiyle seğirerek kendilerini yere bırakıyor, bedenlerini elleri veya başları üzerinde dengede tutarak veya kendi eksenleri etrafında dönerek, kuvvetli ve akrobatik *moves*'ları ile etraflarında toplanarak onları izleyenleri etkiliyorlardı.[131] *B-boying*, *breaking* veya *breakdancing* denen bu performans, ilkin DJ Kool Herc tarafından çalınan break'lere dışavurumcu, bedensel bir cevaptı; bu dansçıların bazıları da kısa süre sonra seyirciyi oyalayan *crew*'una (kadro, mürettebat) dahil oldular. Üçüncü "element" olarak Afrika Bambaataa, rap'i sayıyordu; bu, önce DJ tarafından, daha sonraysa bir MC yani "master of ceremony" (seremoni üstadı, yöneticisi) tarafından gümbürdeyen break'lerin üzerine döşenen ritmik şarkılı konuşma idi. İlk sahici MC –yine Jamaikalı seleflerini, "toaster"ları bir kenara bırakırsak–, Kool Herc'le beraber sahne alan Coke La Rock idi; onunla birlikte rap, izleyici topluluğa yönelik çağrı ve ateşleyici seslenişlerden doğdu, kısa süre içinde Bronx'taki hayat ve gündelik olaylar üzerine kafiyeli mısralarla birleşti. 1977'de teknik açıdan yenilikçi bir DJ'yle beraber Crew Grandmaster Flash & the Furious Five'ı oluşturan beş rapçi, ilk olarak "MCing"i müstakil bir sanat formu olarak geliştirdiler.

Aşağıda tekrar Bambaataa'nın dördüncü hip-hop "element"i olan "tagging" veya "writing"e dönmeden önce, yine biraz diskodan bahsetmeliyiz. Çünkü Manhattan kulüplerinde gelişen, plak müziğini uzatma ve bu sırada enstrümantal pasajları öne çıkarma tekniğinden yola çıkan acar müzik üreticileri, kısa sürede, eşcinsel parti müdavimlerinin sınırlı camiasının ötesinde bir ticari başarı vaat eden yeni bir trendin kokusunu aldılar. Plak firmaları aşağı yukarı 1973'ten itibaren özel olarak diskotekler için, siyah dans müziği ile beyaz pop arasındaki geniş sahada devinen yeni bir müzik üretmeye başladılar. Bu müzik, sürekli dört dörtlük ölçüye, bol zil ve kuvvetli basa, şarkının kısılmasına ve yaylı, üflemeli ve synthesizer seslerine dayanıyordu. 1975'ten itibaren bunun için zaten mevcut olan 12 inçlik plak formatını kullandılar; bunun geniş yarıçapı, "maxi" single'ları daha dinamik aralıklarla ve daha uzatarak sıkıştırmaya elverişliydi. Sanayi bu plakları promosyon malzemesi olarak DJ'lere bedava veriyor, bu yolla hangi şarkıların hit parça olma potansiyeli olduğunu keşfediyordu.[132]

---

131 Bkz. Imani Kai Johnson, "Hip-Hop Dance", Williams (ed.), *The Cambridge Companion to HIP-HOP*, s. 22-31; bkz. Joseph G. Schloss, *Foundation. B-Boys, B-Girls, and Hip-Hop Culture in New York*, New York, 2009.

132 Bkz. Wilke, *Disco*, s. 69-70; Mankowski, *Gendering the Disco Inferno*, s. 62-64; Hofacker, *Die 70er*, s. 258-259.

Müzik endüstrisinin yeni bir trende reaksiyon gösterip sonra da onu canla başla güçlendirme yeteneği o kadar da şaşırtıcı değildir, "remix" tekniği ise bundan daha ilginçtir. Jamaika dub'ı ("to double"dan [ikileme] türetilmiştir) bunun da önemli öncüllerindendi. King Tubby veya Lee Perry gibi üreticiler 1960'lı yıllardan itibaren Kingston'da nispeten basit stüdyolarda dört kanallı master kayıt cihazları ile eko cihazlarını kullanarak mevcut müzikal malzemeyi özellikle dans etmeye müsait yeni "track"lere (yani şarkı yapısında olmayan müzik parçalarına) çeviriyorlardı. Fakat her şeyden önce, –ki dub da böyle doğmuştu–, reggae single'larının B yüzlerinde şarkısız ama onun yerine bütün diğer unsurların kısılmasıyla yoğunlaştırılmış baskın bas çizgili bir versiyon yayınlıyorlardı.[133]

Aşağı yukarı 1974'ten itibaren ABD ve Batı Avrupa'daki üreticiler de, mevcut pop şarkılarının çok kanallı kayıtlarını yeniden karıştırarak, onların ritmik unsurlarından uzun tekrarlı kalıplar çıkarmaya başladılar. Var olan bir şarkının ve onun disko-track olarak remiksinin bu yapısökümü ile, birçok zaman şarkıcıların canını sıkacak şekilde şarkı pasajları öylesine indirgendiler ki, kelimeler ve kısa sözler artık şarkı metni olarak –hele anlamlarıyla veya bir hikâye anlatısı olarak– ayırt edilemiyor, sadece ritmik örgünün bir parçası olarak işlev görüyorlardı.

Halihazırdakinin yapısökümü yanında, elektronik müziğin kendine mahsus biçimleri de oluşmaktaydı. Bu mahiyetiyle, yani geleneksel müzik enstrümanlarının ötesinde sesler üretmesiyle, elektronik müziğin 1950'li yıllara uzanan bir soykütüğü vardır. Bir yandan, her ikisi de son derece karmaşık montajlanmış ve birbirine "ilmeklenmiş" bant kayıtlarıyla çalışan Pierre Schaeffer'in *musique concrète*'i (somut müzik) ve Karlheinz Stockhausen'in "soyut" müziğinden hareket eder; diğer yandan ana bilgisayarlarda geliştirilen ilk sentetik seslerden (mesela New York'taki Columbia-Princeton Electronic Music Center'da veya Münih'teki Siemens elektronik müzik stüdyosunda).[134] Bütün bu deneyler ve kompozisyonlar, henüz erken bir zamanda çağdaş elektronik müziği ve belirli caz akımlarını, hatta 1966'dan itibaren Beatles'ı etkilemişlerdi; burada kayıt cihazı teknikleriyle sağlanan sündürme ve birbirine bağlama efektleri önemli rol oynuyordu.[135] 1960'lı yılların sonlarından beri ayrıca moog-synthesizer, eko aletleri, ilk dijital davullar ve sequenzer (ardıştırıcı, sıralayıcı) gibi yeni tarz müzik makineleri, pop alanında da tümüyle

133 Bkz. Michael Veal, *Dub. Soundscapes and Shattered Songs in Jamaican Reggae*, Middletown, 2007; "Bass Worship. The Story of DUB and SOUND System Culture", 2020, https://www.youtube.com/watch?v=UwORVKKtUwE&feature=share&fbclid=IwAR1cbJU2SqFlELrYk9b5RxHNlB-l8poJ0pv9XSF9yvtRUW2uRQh3Azk6wQ0 (erişim 13.11.2020).

134 Bkz. Holms, *Electronic and Experimental Music*, s. 117-135, 170-189, 191-220; Tilman Baumgärtel, *Schleifen. Zur Geschichte und Ästhetik des Loops*, Berlin, 2015, s. 53-112.

135 Bkz. Baumgärtel, *Schleifen*, s. 225-264, 300-307, 311.

elektronik olarak üretilmiş seslerle ritimlerle, melodilerle ve ses kalıplarıyla deneyler yapmak için hızla genişleyen imkânlar sunuyordu.[136] Aşağı yukarı 1972'den itibaren, Beatles'ı örnek alan Pink Floyd, Emerson, Lake and Palmer, Yes veya Tangerine Dream gibi "progressive-rock" grupları, keza bütün tarzları merak eden ve 1977'de David Bowie için Berlin'de "Low" ve "Heroes" adlı synthiepop albümlerini üreten Roxy-Music klavyecisi Brian Eno, bu imkâna oynadılar.

Bu yeni teknik imkânlardan yaklaşık 1975'ten itibaren disko üreticileri ile, Pierre Schaeffer'den esinlenen Jean-Michel Jarre veya Amerikan minimalist besteci Terry Riley'den esinlenen Kraftwerk gibi gibi başka elektropop öncüleri de yararlandılar. Onların montaj masalarında ortaya çıkan dans müziği formları, gerçi melez *cross-over*'lar (atlama, üzerinden geçme) olarak Afro-Amerikan şarkı geleneğinin post-endüstriyel görünümleri itibarıyla epeyce yabancılaşmışlardı; fakat karmaşık olmalarına rağmen dans edilebilir nitelikteki ritimleriyle sadece entelektüel minimal müziğe değil neticede funk'a da (ki o sıralar George Clinton'ın müzik kolektifi Parliament-Funkadelic ile postmodern dönüşümünü yaşamaktaydı) yakın duruyorlardı.[137] 1977'de Jean-Michel Jarre'ın elektropop albümü "Oxygène" tam da Birleşik Krallık'ta yani punk'ın ülkesinde haftalarca plak listelerinin zirvesinde yer aldı. Fakat hiç kimse, 1968'de "Hair" müzikalindeki bir rol için Münih'e gelmiş olan Afro-Amerikan şarkıcı Donna Summer ("I Feel Love"ı söylüyordu) ve "Trans Europa Express"iyle Düsseldorflu grup Kraftwerk kadar başarılı, yenilikçi ve radikal değildi. Müzik gazetecisi Vince Aletti 13 Ağustos 1977'de sektör dergisi *Record World*'de, "Trans Europa Express"in "tamamen sentetik disko müziğinin (...) yük atılımı" anlamına geldiğini yazdı; bu ardından Donna Summer tarafından pekiştirilecek ve derinleştirilecekti.[138]

Kraftwerk davul kayıtlarını birbirine bağlayarak ve bir sequenzer ile metalik tınılı ritimler üretiyordu; bu sesler –keza Pierre Schaeffer'in *somut müziğine* açık referansla–, TEE (Trans Europa Express) treninin raylar üzerinde kayışını hatırlatıyor, bu sırada mekanik tınlayan tekdüze bir ses ve minimoog-synthesizer'dan çıkan sferik sesler, tabakalar gibi ritimin üzerine yerleşiyorlardı. İki dil seçeneğiyle yayınlanan albümün başarısı vurucu oldu. Batı Avrupa'da ve ABD'de sayısız diskoda öncelikle albüme adını veren parça olan "Trans Europa Express" bir *dans* hit'i oldu, aynısı Bronx'taki hip-hop ortamı için de geçerliydi. Afrika Bambaataa parçayı Malcolm X'in konuşmalarının bant ka-

136 Bu konuda çok ayrıntılı olarak bkz. Holms, *Electronic and Experimental Music*, s. 256-278, 365-484.

137 Bkz. Baumgärtel, *Schleifen*, s. 312-314; Echols, *Hot Stuff*, s. 9-11.

138 Alıntılandığı yer: Jon Savage, "How Donna Summer's I Feel Love Changed Pop", *The Guardian*, 18.5.2012, https://www.theguardian.com/ music/musicblog/2012/may/18/donna-summer-i-feel-love (erişim 15.12.2020).

yıtlarıyla kombine etti, Grandmaster Flash de "Trans Europa Express"i sahne alırken en azından ara müziği olarak çaldı.[139] Fakat parçanın müzikal yapım tarzı ne denli fütüristçe olsa bile; grubun sadece plak kapağındaki, şayet daha eskileri değilse Adenauer devrini[140] hatırlatan ve kararlı biçimde "Almanlığı" vurgulayan tavrı değil, "demiryolu" referansı da, geriye dönüktü. 1977'de eskimiş bulunan TEE'nin suretinde Kraftwerk, sadece makine çağının ve lüks burjuva seyahatlerin geride kalmış geleceğinin ruhunu çağırıyordu. "Trans Europa Express", postmodernlikten ziyade İtalyan fütürizmine yakındı ve grup ideolojik açıdan da *cross-over*'ın değil, kimliğin tuşlarına basıyordu.

Donna Summer'ın "I Feel Love"ı ise kelimenin tam anlamıyla gelecekten geliyordu. Parça, her başlığın bir on yılı temsil ettiği ve "I Feel Love"ın 20. yüzyılın henüz uzak olan doksanlı yılları anlattığı kavramsal albüm *I remember Yesterday*'in (Yarını Hatırlıyorum) son kısmını teşkil ediyordu. Şarkıya ve bas davula varana dek tümüyle elektronik olarak imal edilen parça, sequenzer'in hızlı ritimle ara ara daha yüksek veya daha düşük perdeye geçerek sürekli tekrarladığı birkaç notalı bir kalıba dayanıyordu.[141] Medya bilimci Tilman Baumgârtel'in vurguladığı üzere, parça "birtakım loop'lar (döngü) yardımıyla bir farklar, sapmalar ve kaymalar sahası açıyor"du: "Bir makinenin mat, mekanik vurmaları karmaşık çok ritimli beat'lere, katı kurallar kafa karıştırıcı bir çokluğa, tekrarlardan oluşan bir organizmaya (dönüşüyor)"du.[142] Bu ritim salt ölçüden ibaret değildi artık, Baumgârtel'in vurguladığı gibi. Böylece eski kültürel eleştirisinin ritime yönelik horgörüsüne atıfta bulunuyordu – mesela Theodor W. Adorno'yu, ölçünün "rasyonalite"sinden yola çıkarak cazdaki gibi beden vurgulu müziği aşağılamaya vardıran; genel olarak, ritmi emirlere uyan kitle insanının birörnekleştirilmesi perspektifiyle, hatta son kertede faşizmle eşlemeye vardıran horgörü.[143] Adorno'yu kendi silahlarıyla vuran Baumgârtel, ölçünün kesinlikli, matematiksel bir oran gerektiren makinevari tekrarları gerektirdiğini –ve Adorno'nun suçunu ritme attığı şeyi askerî uygun adım temposunun zaten gerçekleştirdiğini–, oysa ritmin küçük farklarla, tekrardan hissedilmez küçük sapmalarla can bulduğunu gösteriyor-

139 Bkz. Hillegonda Rietveld, "*Trans Europa Express*. Tracing the Trance Machine", Sean Albiez, David Pattie (ed.), *Kraftwerk. Music Non-Stop*, New York, Londra, 2011, s. 214-230, özell. s. 225; Lawrence, *Love Saves the Day*, s. 252; bkz. ayrıca Simon Witter, Hannes Rossacher, *Kraftwerk. Pop Art*, Arte bölgeseli, 2020, https://www.youtube.com/watch?v= jjCduxgK5dw (erişim 3.10.2020)

140 Almanya'yı İkinci Dünya Savaşı sonrasından 1960'ların sonuna kadar yöneten otoriter muhafazakâr-liberal iktidar – ç.n.

141 Ayrıca bkz. Simon Reynolds, "Song from the Future: The Story of Donna Summer and Giorgio Moroder's 'I Feel Love'", Pitchfork, 29.6.2017, https://pitchfork.com/features/article/song-from-the-future-the-story-of-donna-summer-and-giorgio-moroders-i-feel-love (erişim 15.12.2020).

142 Baumgârtel, *Schleifen*, s. 315.

143 Bu tartışmaya dair bkz. ayrıca Mrozek, *Jugend-Pop-Kultur*, s. 311-317.

du. "I Feel Love"a bakarak şunları yazıyordu bu nedenle: "Gilles Deleuze'ün 'mekanik' ve 'stereotip' tekrarlardan sürekli 'küçük farklar, çeşitlemeler ve modifikasyonlar' koparılabileceğine dair umudu, burada sanatsal ifadesini bulmuştur." "I Feel Love"ın –bunu başka türlü ifade edemeyiz– postmodern ironisi, bu ritimdeki "organik"in, "bedensel"in, makinelerce imal ediliyor olmasıdır. Giorgio Moroder'in ve onun üretim ekibinin, üst üste bindirmeler ve deforme edilmiş döngülerle, Baumgârtel'in deyişiyle "çapaçul", bu nedenle de bir bakıma insan benzeri makinelere dönüştürülmüş makinelerdi bunlar.[144] Fakat yine de bunlar, Alan Kay'in dediği gibi, "elle üretilebilen her şeyden daha karmaşık" "kalıplar"dı.

Donna Summer, her türlü Afro-Amerikan şarkı geleneğinden radikal bir kopuşla, sferik olarak ritimlerin üzerinde salınan elektronik olarak yabancılaştırılmış bir kafa sesiyle söyler. Metni tıpkı müziği gibi aza indirgenmiştir ve keza sürekli tekrarlara dayanır ("I feel love", "it's so good", "fallin' free" vs.); sadece ses olarak değil, semantik olarak da bedensel ile bedenseli aşan başka bir şey arasında salınır. "I feel love" (Aşkı hissediyorum), aşıkların birbirlerine söyleyecekleri bir cümle değildir –nitekim parça da Summer'a atfedildiği gibi bir "sex-song" değildir–; tarihçi Tavia Nyong'o'ya göre kendini odak alan bir duyguyu, evet, nesnesiz bir arzuyu tasvir eder.[145] Ses neredeyse taşıdığı ritmin kendisini arzuluyordur; kendini insan sesine adeta doğallıkla sunan bu radikal biçimde yapay *örüntü* ile içiçe geçiyor ve bu haliyle apaçık erotik bir etki uyandırıyordur.

Kültür teorisyeni Richard Dyer tam da sonu gelmez biçimde tekrarlanan döngülerde, diskoda fallik-olmayan, hedef yönelik olmayan, farklı tarza eğlenceli olan unsuru görüyordu. Belki de dişil veya ütopik olan, fakat neticede ancak makinelerin mümkün kıldığı bir zamansallık biçimiydi bu ve Tilman Baumgârtel'e bakılırsa "I Feel Love" tam da bu anlamda "organizma ile makinenin en üstün çiftleşmesi" idi.[146] Nitekim Donna Summer canlı sahne alışlarında gevşek, yumuşak kol hareketlerini bir ara köşeli, makine benzeri hareketlerle değiştirdi – makinesel olana yönelik en ufak bir eleştirel yoruma mahal vermeyecek şekilde yaptı bunu. Summer'ın performe ettiği dişil insan makinesi, ritimlerin nabzıyla sürüklenerek ondan kopan kendi hissedişinin, beden ile makine, doğa ile kültür arasındaki modern çelişkilerden kurtulmuş siborgvari varoluşunun tadını çıkarıyordu daha ziyade.

Klaus Baumgârtel döngüleri ve makine imalatı ritimlerin medya tekniğin-

144 Baumgârtel, *Schleifen*, s. 332; bkz. s. 325.

145 Bkz. Tavia Nyong'o, "I Feel Love. Disco and its Discontents", *Criticism* 50:1 (2008), s. 101-112, özell. s. 110; Echols, *Hot Stuff*, s. 74-79, 107-110.

146 Baumgârtel, *Schleifen*, s. 323; bkz. Richard Dyer, "In Defence of Disco" (1979), aynı yazar, *Only Entertainment*, Londra, New York, 2002, s. 151-160; Lawrence, *Love Saves the Day*, s. 254.

de, bunun ötesinde ve gayet esaslı biçimde, "organik" bir şey halinde eriyerek dans edenlerin her birini birey olarak kendini bu ritmin hareket kalıplarına bırakmaya davet eden bir düzenleme işlevi teşhis eder. Klasik modernliğin sanatı, kübizmden 1920'li yılların kolajlarına, sürrealizmden mesela Robert Rauschenberg'in Pop-Art'ına kadar "modernliğin kaosunu keskinleştirir", kırılmaları görünürleştirmek ve anlamsızlığı yaşantılanabilir kılmak ister iken –*cadavre exquis*'in medya makinesi bunun için gayet uygundu ve Prévert'in şiirleri de aynen bu dili konuşuyordu–; döngüler ve onlardan elde edilen ritimler, "modernliğin gürültüsü"nü, Pierre Schaeffer'in dediği gibi tekrar yoluyla yaşantılanabilir bir kalıp haline, hatta müzik haline getiriyorlardı. "Onun sayesinde," diyordu Baumgârtel, dansçılar, tek bir ölçüyü izlemeksizin, tek tek bireyler olarak kendilerini "senkronize" edebilirlerdi.[147]

Bazı disko tarihçileri, çoğu eskiden fabrika binası olan bu dans salonlarındaki senkronizasyonun, fiilen devreye girmekte olan *yeni kapitalizmin* yeni elektronik ritimlerine ayak uydurmak anlamına geldiği argümanını ileri sürmüşlerdir.[148] Ancak bu yorumun görünüşteki aşikârlığı, her şeyden önce, hem yeni kapitalizmin hem de elektronik dans müziğinin yeni kültür makineleri sayesinde mümkün hale geldiği gerçeğine dayanır. Fakat dans müziğinin ekonomik tahakküm ilişkileri için işlevsel olduğu yorumu, Adorno'nun caz eleştirisinde olduğu gibi, tamamen temelindeki varsayımlarla tüketilen bir yorumdur. Bunun aksine Baumgârtel, dans edenlerin performatif *faillliğini* vurgular; bu faillik, her birinin müziğe bedeniyle kendine mahsus bir yorum getirerek, parçanın ritmik farklılaşma kalıbına "başka bir farklılaşma kalıbı eklemesiyle" gerçekleşir. Böylece mekanik döngüler, "dans edenlerin yaşantılaması içinde (...) paradoksal biçimde bir özgürlük deneyimine olanak sağlar ve bir zevk ve eğlence vesilesi olur" – daha fazlası değil, ama daha az da değil.[149] Dyer ve Baumgârtel'in yorumlarını izleyecek olursak, Donna Summer'ın 1977'de o havada süzülüp salınan ve hiçbir şey eklenemeyecek sözlerde yoğunlaştırdığı, kendi içinden gelen fakat ancak "makine"nin mümkün kıldığı senkronize ritim, işte tam bu deneyimi sunuyordu: "Ooh, it's so good, it's so good, it's so good, it's so good, it's soo good..."[150]

Video kaydedici

27 Ağustos 1977'de *New York Times*, kısa süre önce muazzam gişe başarısı elde eden "Star Wars"u (Yıldız Savaşları) seyretmiş olan bir genç çiftten

147 Bkz. Baumgârtel, *Schleifen*, s. 335.

148 Bkz. Lawrence, *Love Saves the Day*, s. 183.

149 Baumgârtel, *Schleifen*, s. 340.

150 Donna Summer, "I Feel Love", *I Remember Yesterday*, Casablanca Records, 1977.

söz ediyordu – fakat sinemada değil, "evlerinin rahatı içinde" izlemişlerdi.[151] Portnoy'lar diye takdim edilen çift, önceki yıl, 1975 Kasım'ında Amerikan ve Japon piyasasına çıkan Sony'nin yeni "Video Cassette Recorder"inden (VCR) almışlardı. Bu ürün, kasetler ve betamax denilen formatla, mesela televizyon yayınlarını kaydetmeyi ve başka bir vakitte yeniden oynatmayı mümkün kılıyordu. Manyetik banda resim kaydetme tekniği gerçi 1956'da Ampex bant makinesinin uygulamaya girmesinden beri biliniyordu; fakat bu ve buna benzer bobin cihazları esasen televizyon istasyonlarının donanımına aitti, kitle tüketimine ve özel kullanıma uygun değildi.[152] Ancak 1960'ların ikinci yarısında Sony'nin portapak sistemiyle, yarım saat kayıt kapasiteli taşınabilir bir bobin cihazı ve ona bağlanacak bir video kamerası piyasaya arz edildi. Portapak, Hans Magnus Enzensberger'in 1970'te dediği gibi, "özgürleştirici bir medya kullanımı" anlamında hızla siyasal eylemciler ve belgesel sinemacılarca kullanıma sokuldu. *Do-it-yourself* (kendin yap) video teknolojisi aynı zamanda yeni sanatsal medya olarak yerleşik hale geldi. Bu ilk olarak 1977'nin haziran ila ekimi arasında Kassel'deki Documenta 6 sanat sergisinde, başkalarının yanı sıra Bill Viola, Nam June Paik ve Bruce Nauman'ın çalışmalarının yer aldığı kapsamlı bir gösteriyle halka sunuldu.[153]

Portapak video formatı geniş halk kesimlerinin medya tüketimini ilgilendirmiyordu. Ancak elektronik ve eğlence endüstrisi, epey zamandır, ev videosunun büyük bir pazar vaat ettiğinin farkındaydı. Bu nedenle 1960'ların sonlarından beri Japonya'da, Avrupa'da ve ABD'de birçok firma muhtelif format ve tekniklerle denemeler yapıyordu.[154] Avrupa'da Philips 1971'de N-1500 formatıyla ilk defa bir video kaset sistemi sundu, Sony ise 1972'de Japonya'da ve ABD'de U-Matic sistemini tüketici piyasasına çıkardı.[155] Ama ancak bunları izleyen betamax formatı 1976'dan itibaren hızla artan sayılarla özel hanelere girmeyi başardı. *New York Times*'a göre, 1977 Ağustos'una kadar, ABD'de 60 binden fazla sayıda, TV filmlerini kaydedebilen ve yeniden

151 Doris Ettlinger, "For Many, TV Tapes Means Watching More and Loving It", *The New York Times*, 27.8.1977, s. 35.

152 Bu konuda ve aşağıdakiler hakkında bkz. Michael Z. Newman, *Video Revolutions. On the History of a Medium*, New York, Columbia University Press, 2014, s. 26 vd.; Siegfried Zielinski, *Zur Geschichte des Videorecorders*, Potsdam, 2010.

153 Hans Magnus Enzensberger, "Baukasten zu einer Theorie der Medien", *Kursbuch* 20 (1970), s. 159-186; bkz. Deirdre Boyle, "From Portopak to Camcorder: A Brief History of Guerilla Television", *Journal of Film and Video* 44: 1/2 (1992), s. 67-79; Yvonne Spielmann, *Video. Das reflexive Medium*, Frankfurt/M., 2005; Newman, *Video Revolutions*, s. 30-36; Zielinski, *Zur Geschichte des Videorecorders*, s. 269-280.

154 Bu konuda kuşbakışı bir değerlendirme için bkz. *a.g.e.*, s. 224-231.

155 Andrew C. McKevitt, *Consuming Japan. Popular Culture and the Globalizing of 1980s America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017, s. 136; Dorotha Ostrowska, Graham Roberts, *European Cinemas in the Television Age*, Edinburgh, 2007, s. 164.

oynatabilen yeni betamax kayıt cihazı satıldı (Federal Almanya'da Avrupa'da hâkim olan PAL televizyon normuna uygun betamax video kayıt cihazları ancak 1977'de Berlin'deki Uluslararası Radyo Sergisi'nde [IFA] takdim edildi). En nihayet 1976 sonbaharında Japon üretici JVC (ve onun ana holdingi Matsushita) betamax'la uyumlu olmayan Video Home System'i (Evde Video Sistemi - VHS) sundu ve 4 Haziran 1977'de Amerikan piyasasına çıkardı. VHS uzun süre kayıt yapmaya olanak veren kasetleriyle 1977 sonuna kadar %44 piyasa payına ulaştı; onunla beraber ABD'de video kayıt cihazlarının satışı önceki yıla göre %700 arttı.[156]

Lakin "Watch Whatever Whenever" (İstediğini İstediğin Zaman İzle) sloganıyla yeni tekniği kullanıcıların diline yerleştiren, Sony reklamları oldu; *New York Times*'ın muhabiri de, VCR'yi ne maksatla kullanacağını bu sloganla açıklıyordu: "Evde yokken veya eşzamanlı olarak başka bir kanalda başka bir program izlediği zaman oynayan TV yayınlarını kaydedecek."[157] 1977 yılından bir Sony reklamı, gece vardiyasının ardından sabahleyin meslektaşına sırıtarak şimdi önceki akşam yayınlanan gözde TV şovunu izlemeye gideceğini söyleyen bir taksi şoförünü gösteriyordu. İki meslektaşının şaşkına dönmüş çehrelerinin resmettiği anlamazlık, bu konuda artık malumat sahibi olan izleyiciler için, kendilerini televizyon yayınlarının yepyeni bir tüketim biçiminin öncüleri olarak hissedebilmelerinin ölçüsüydü.[158] *New York Times* da, "Televizyon seyretmek," diye aktarıyordu gururlu bir Sony-VCR sahibinin sözlerini, "gayet edilgin bir davranış biçimi. Düğmesini açıp karşısına oturuyorsun. Oysa bu tür bir makine sana kontrolü ele geçirme imkânını veriyor."[159]

Aynı yazıda, zaman ayarlı televizyona bu içten iman beyanının, iki anlamda azıcık hüzünlü olduğuna dair değinmeler de eksik değildir. Birincisi, nihai tüketicilerin elindeki video kayıt cihazları, hızla, televizyon kuruluşlarınca yayınlanan sinema filmlerinin kitlesel olarak kopyalandığı; bu sebeple artık daha az insanın sinemalara gitmesine yol açmakla kalmayıp, toplamda sinema sektörünün ticari modelini tehdit eden bir korsan kopya karaborsasının oluştuğu şüphesinin yayılmasına yol açtılar (bu nedenle Disney gibi

156 Bkz. Michael A. Cusumano, Yiorgos Mylonadis, Richard S. Rosenbloom, "Strategic Maneuvering and Mass-Market Dynamics: The Triumph of VHS over Beta", *The Business History Review* 66:1 (1992), s. 51-94, özell. s. 54-55; Didier Calcei, Zouhaier M'Chirgui, Marc Ohana, "Sexes, Mensonges et Vidéo. Liaisons et délisaisons dans les écosystèmes d'affaires des formats de stackage vidéo", *Management Prospective* 29:9 (2009), s. 88-109, özell. s. 94; McKevitt, *Consuming Japan*, s. 142; Zielinski, *Zur Geschichte des Videorecorders*, s. 325.

157 Bkz. Newman, *Video Revolutions*, s. 38-39; McKevitt, *Consuming Japan*, s. 139, 142; Ettlinger, "For Many".

158 Bkz. "TV Commercial for the Sony Betamax VCR (#1)", 1977, https://www.youtube.com/watch?v=ruJW56rP0vE (erişim 23.11.2020).

159 Alıntılandığı yer: Ettlinger, "For Many".

firmalar şikâyette de bulundular fakat bir sonuç alamadılar).[160] Bu tahminler tamamen göz ardı edilemezdi; en azından Portnoy'lar betamax "Star Wars" korsan kopyasına sağlam bir 200 dolar ödemişlerdi. *NYT* muhabiri bu gibi legal olmayan imkânlara başka bir yerde daha işaret ediyor, bu vesileyle bir VCR sistemi edinmenin –artık tamamen farklı– değişik motifleri de olduğuna dikkat çekiyordu. Muhabir Doris Ettlinger'in ziyaret ettiği bir başka çift, Cohen'ler, kendilerine küçük bir film "kütüphanesi" oluşturmaya başlamışlardı, bu seçkide "'Deep Throat'un kurgulanmamış bir korsan versiyonu" da bulunuyordu.[161] Buradaki ima gözden kaçacak gibi değildir. Normal (neredeyse normal) sinemalarda gösterilen ve ticari açıdan en büyük başarıya ulaşan porno filmin sansürlenmemiş bir korsan kopyasına özel sahipliğin mümkün olması; bu yeni TV tekniğinin özel hanelere girmekteki hızlı piyasa başarısında, zaman ayarlı televizyon seyretmekten ziyade rahatsız edilmeden pornografi tüketimi saikinin rol oynamış olduğunun bir işaretidir.[162]

Bununla ilgili de derhal canlı bir piyasanın oluşmuş olması gerçeği, birçok medya tarihçisinin paylaştığı bu tahmini destekler. Gerçi ABD'de az çok özel denebilecek porno film tüketimi, 8 milimetrelik devamlı tekrar eden filmlerin sexshop (seks mağazası) kabinlerinde veya "erişkin motellerindeki" kapalı devre televizyonlarda (U-Matic temelli) oynatılmasıyla birkaç yıldır bir miktar yerleşik hale gelmişti.[163] Ama böyle filmleri evinin divanında uzanarak tüketebilme imkânı, birçok tüketici için pespaye shop'lara veya sinemalara gitmekten çok daha ayartıcıydı. Henüz 1977 Ocak'ında ABD'de birçok firma hardcore (sert) filmleri önce U-Matic ve betamax, yazdan itibaren ise ayrıca VHS formatında dağıtıma sunmaya başladı. Temmuzda erkek dergisi *Oui*'de satın alınabilir ilk "erişkin video" ilanı yayımlandı; o sıralarda *New York Times*'ın yayıncısı Arthur Sulzberger, gazetesinin hardcore video ilanlarının boyutunu ve içeriğini sınırlayacağını açıklama gereğini duydu (Avrupa'da ise Philips kasetleriyle buna benzer bir piyasa kurumlaşamamış gibi görünüyordu). En nihayet aralıkta Los Angeles'ta bir işadamı ilk defa "erişkin filmleri" içeren videoları kiralamak için ilan verdi.[164] O sırada oluşmakta olan ve 1970'lerin başlarından beri sinema filmi formatındaki ürünlerle saygınlık ve piyasa gücü kazanmaya oynamış olan porno film endüstrisi, video

160 Bkz. Ettlinger, "For Many"; McKevitt, *Consuming Japan*, s. 140.

161 Ettlinger, "For Many".

162 Bkz. Jonathan Coopersmith, "Pornography, Technology and Progress", *Icon* 4 (1998), s. 94-125, özell. s. 101-105; Peter Alilunas, *Smutty Little Movies. The Creation and Regulation of Adult Video*, Berkeley, 2016, s. 40-83, özell. s. 66-78; Darrick Danta, "Landscapes of the San Pornando Valley", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers* 71 (2009), s. 15-30, özell. s. 17; Newman, *Video Revolutions*, s. 47.

163 Bkz. Alilunas, *Smutty Little Movies*, s. 42-64.

164 Bkz. *a.g.e.*, s. 40-42, 70, 72-74.

kaset sayesinde ticari modelini bir defa daha devrimcileştirebileceğini hızla fark etti. Bu nedenle, 1977'de porno üreticisi Steven Ziplow'un *Film Maker's Guide to Pornography*'sinde (Pornografik Film Yapma Rehberi), janrın endüstriyel ölçekte yeniden üretilebilir gösterim konvansiyonlarını ve standart sahnelerini saptaması, tesadüf değildi.[165]

Ancak bu tarihin medya tarihi açısından –veya genel olarak tarihsel açıdan– püf noktası, pornografik filmlerin artık evde tüketilebilir olması değildir. Asıl belirleyici olan, bizatihi televizyona o sırada neler olduğu idi. Daha önce anlattığımız gibi, özellikle Apple II gibi ilk mikro-bilgisayarların, işlenmiş datanın görselleştirilmesi için bir TV aygıtına bağlanması gerekiyordu. Ayrıca, yine daha önce kısaca değindiğimiz gibi, Atari tarafından üretilen ve dağıtılan bilgisayar oyunlarının oynanabileceği konsollar, bir anlamda ev bilgisayarlarının öncülü gibi işliyorlardı ve keza televizyon ekranına bağlanmaları gerekiyordu. Şimdi bu aletlere, eşzamanlı olarak video kayıt cihazı eklenmişti. Başka deyişle: TV ekranı, bir yandan onu televizyon yayınlarının pasif oynatıcısı medyası olmaktan çıkarmaya başlayan ve çok işlevli hale getiren, diğer yandan kullanıcıları *screen*'i (ekran) bu anlamda da az çok kendi kararlarına göre kullanmaya alıştıran bir medya arası yakınsamanın ortamına dönüştü.[166] Böylece radyo-televizyon kuruluşlarının program şemasında baskın bulunan medya tüketiminde ufak bir gedik açılmış oluyordu henüz. Fakat kişisel tüketim olanaklarını ve perspektiflerini çoğullaştırma vaadinde bulunuyordu ve Dördüncü Bölüm'de tasvir ettiğim tekilleşme eğilimine, yani bireyin genelden uzaklaşması eğilimine uyuyordu – bu genellik, verili bir zaman şemasına uygun bir müşterek TV programından ibaret olsa da. Medya tekniği açısından, kitle iletişim araçları modernliğinin "genel"i, tam bu tarihsel anda parçalanmaya başlamıştı.

Şehir, işaretler ve "postmodern"in mimarisi

13 Temmuz 1977'de saat 21.36'da New York'un elektrik iletim hatlarını vuran iki yıldırım, metropolü ışıksız, kapkara bir gece boyunca distopik bir kaosa daldırdı. Bir anda, yaklaşık 9 milyon insan için teknik altyapı iflas etmekle kalmadı; şehrin toplumsal gerilimlerinin karanlığın koruması altında dev bir yağma ve tahrip dalgası halinde boşalmasına yol açtı. Sıcak bir yaz gecesi boyunca, bir anda ve önceden bir hazırlık veya anlaşma olmadan, toplumsal

165 Bkz. Linda Williams, *hard core. Macht, Lust und die Tradition des pornographischen Films*, Basel, Frankfurt/M., 1995, s. 172-173 (orijinali: *Hard Core. Power, Pleasure, and the Frenzy of the Visible*, Berkeley, Los Angeles, 1989).

166 Bkz. Sheila C. Murphy, *How Television Invented New Media*, New Brunswick, 2011, s. 26 vd., 41-58, özell. s. 46; Newman, *Video Revolutions*, s. 29-30; Albert, "Der vergessene 'Brotkasten'", s. 501.

düzenin sınırları çözülüyor, sefalet içinde kenara itilmiş vaziyette *toplu konutlarda* veya daha da berbat bloklarda yaşayanlar tarafından şiddetle yerle bir ediliyor gibi görünüyordu. Yüzlerce dükkâna ve süpermarkete girilerek rafları boşaltıldı: önce ziynet ve eğlencelik elektronik cihazlar, sonra mobilya ve mutfak aletleri, ondan sonra ise basitçe elbise ve ayakkabılar, alkollü içecekler ve gıda maddeleri. Binlerce yağmacı –genç erkekler, ama birçok durumda da tekmil aileler ve yaşlılar– ganimetlerini otomobillere ve kamyonlara yüklüyor veya sokaklarda sürükleye sürükleye evlerine götürüyorlardı.[167]

Şu da var ki yağma genellikle sadece yoksul mahallelerde, yani Bronx'ta, Brooklyn'de, Harlem'de ve Queens'te yapılmıştı, Manhattan'da pek yağma olmamıştı; bu şiddet karnavalı bile, tersine çeviriyor göründüğü toplumsal düzeni teyit ediyordu aslında. Manhattan'ın sinemalarında, lokantalarında ve şık barlarında *karartma*nın teslim aldığı insanlar mumlarını yaktılar, viskilerini buzsuz içtiler ve yerdeki halılara ve kulüp koltuklarına uzanarak uyudular. Zarara uğrayanlar, hali vakti yerinde olanlar ve zenginler değil, işyerlerini elde silah korumaya çalışan ama genellikle bunda geciken küçük ölçekli dükkân sahipleri idiler – aralarında renkli olanlar da az değildi. Onlardan çok da büyük bir başarı sağlayamayan polis, gerçi yaklaşık 3.700 yağmacıyı tutukladı, fakat bu onbinler içerisinde bir küsurattı sadece; aralarında, bu ışıksız yaz gecesinde kırılan mağaza vitrinlerinin onlara sunduklarını alan çok sayıda kadın da bulunuyordu. Ertesi günün sabahına kadar 1.600'den fazla dükkân soyulup soğana çevirildi; kundakçılar geceleyin sayısız ateş yakmış ve itfaiye arabalarına saldırmışlardı. Sabahleyin belediye başkanı halkı Manhattan'a işe gitmemeleri için uyardı; Wall Street'teki borsa ve bankalar o gün kapalı kaldılar. New York, öyle görünüyordu ki kaosa batmıştı; *Newsweek* dergisi, pek de örtmediği bir ırkçılıkla Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'ni hatırladı.[168]

Şehrin krizi ve duvardaki işaretler

Karartma sadece bir gece ve bir gün sürdü (o gün beraberce temizliğe de girişildi), fakat aslında New York birkaç yıldır bu tür bir çöküşe doğru ilerliyordu. Birçok sanayi işletmesi 1973/1974 krizinde iflas bildirmiş veya şehirden taşınmıştı; sadece metropolitan alan değil, bizzat New York City yüzbinlerce insan işini kaybetti. O sıralarda ev sahibi olmaya dönük cazip programlar beyaz orta sınıfın banliyölere hicretini teşvik etmiş, bu da birçok mahalle-

167 Bkz. Kim Phillips-Fein, *Fear City. New York's Fiscal Crisis and the Rise of Austerity Politics*, New York, 2017, s. 268-282; bkz. ayrıca Garth Risk Hallberg'in romanı *City on Fire*, New York, 2015 (Almancası: *City on Fire*, Frankfurt/M., 2016).

168 "Heart of Darkness", *Newsweek*, 25.7.1977, s. 17; bkz. ayrıca Lee Lescaze, Jack Egan, "Blackout Paralyzes New York City for Day", *The Washington Post*, 15.7.1977; "Blackout History Project Archive", http://mars.gmu.edu/ handle/1920/1177 (erişim 20.1.2021).

nin toplumsal yapısını değiştirmiş ve belediyeyi önemli gelir kaynaklarından yoksun bırakmıştı.[169] Bu durum modernliğin eski metropolünü ve onun nispeten iyi yapılandırılmış sosyal programlarını varoluşsal bir tehdit altına sokuyordu. 1975'te New York gelir kaynaklarının dramatik biçimde düşmesi ve geniş halk kesimlerinin prekarizasyonunun yol açtığı büyük sosyal harcama artışı nedeniyle ödemelerini yapamayacak hale gelmek üzereydi. Belediye başkanı Abraham "Abe" Beame'in başında bulunduğu yerel yönetim, maaşlarını ödeyemediği için binlerce itfaiyeciyi, polisi, keza öğretmeni işten çıkarmak zorunda kalmıştı; kamu hizmetlerinin büyük bölümü asgari seviyeye indirgenmişti veya hiç verilemiyordu. Bu kesintilerin toplumsal sonuçları yalnızca halkın yoksul kesimlerini perişan etmekle kalmıyordu; suç, sıçramalı biçimde artıyor –*New York Times* 1977 Mart'ında, önceki yıl bu kayıtların tutulmaya başlamasından beri en yüksek suç oranlarına erişildiğini bildirdi, bunların arasında 1.622 de cinayet vardı–,[170] kentsel altyapı çöküyordu. 1976 Ekim'inden izleyen ilkbahara kadar sinemalarda Martin Scorsese'nin "Taxi Driver"ını (Taksi Şoförü) izlemiş olan herkes, bu New York'u biliyordu; en azından Travis'in, taksi şoförünün perspektifinden görmüştü şehri. Robert De Niro'nun canlandırdığı Travis, patlak şebekeler nedeniyle suların bastığı, fahişelerin müşterileriyle fink attığı kirli sokaklarda gece gündüz arabasını sürer. Şehir ona pislikle dolu bir "atık su kanalından" ibaret görünür, bir *açık kanalizasyondur, kir ve cürufla doludur*; sokaklarda sadece *orospular, kokmuş amcıklar, serseriler, lubunyalar, nonoşlar, bağımlılar, eroinmanlar* görür ve gitgide paranoid hale gelen bir öfkeyle, *bir gün gelip sıkı bir yağmurun bu pisliği sokaklardan süpürüp götürmesini* diler (ta ki bizzat kendisi, kafasını Irokua Kızılderisi gibi kazıtarak, silaha sarılana kadar).[171]

Beame'in başında bulunduğu ve şehri çöküşten korumadaki kabiliyetsizliğiyle ün kazanmış olan yerel yönetim, 1975'te kendi hesabına haklı olarak New York'un resmen iflas etmesine yol açacak, ancak en siyah renklerle resmedilebilecek bir felaketten korkuyordu. Belediye başkanı bu nedenle çaresizce Washington'dan federal yardım diliyordu. Lakin Başkan Gerald Ford batan milyonluk şehre yardım etmede aylar boyunca inatla ayak diredi; yerel gazete *Daily News* bunu kısa sürede dünya çapında ünlenen "FORD'DAN ŞEHRE: GEBER GİT" manşetiyle yorumladı.[172] Ama başkan neticede New York'u "gebermeye" bırakamazdı ve federal kredilere onay verdi; ancak bu-

169 Bkz. Phillips-Fein, *Fear City*, s. 5.

170 Selwyn Raab, "Felonies in New York City in 1976 Up 13.2 %, Worst Rate on Record", *New York Times*, 5.3.1977, s. 23.

171 "Taxi Driver Script - Dialogue Transcript", http://www.script-o-rama.com/movie_scripts/t/taxi-driver-transcript-dialogue-quotes.html (erişim 11.9.2020).

172 Ayrıntısıyla bkz. Phillips-Fein, *Fear City*, alıntı ve bağlam: s. 184.

nun için, zaten muhtelif kamu hizmetlerini yoğun biçimde kısmış olan yerel yönetimin üç yıl içinde bütçesini denkleştirmesi ve Washington'dan alacağı paralara %8 faiz ödemesi koşulunu koydu. Böylece uygulamaya konan kemer sıkma programının sosyal bedelleri, şehir toplumunun dokusuna, New York'un kendi kendine yaptığı kısıntılardan da derinlemesine nüfuz etti.

"Verimsiz" addedilen –RAND Vakfı'nın bir maliyet-fayda analizine göre– çok sayıda kamu hastanesinin kapatılmasının yanında, özellikle sayısız itfaiye istasyonunun kapatılması da bunun bir parçasıydı.[173] Bunun dolaysız sonucu, itfaiye birliklerinin küçük yangınlara hiç müdahale etmemesi veya yer yer de daha büyük yangınlarla mücadele etme kapasitesinden yoksun kalması oldu. 1970'li yılların ortalarında yoksul mahallelerde, mesela Brooklyn-Williamsburg'da ve bilhassa vahim biçimde Bronx'ta, sürekli yangın çıkıyordu. Özellikle Güney Bronx kelimenin tam anlamıyla alevler içindeydi. Bir zamanlar beyaz işçi sınıfı için inşa edilmiş olan, şimdi genellikle işsiz Afro-Amerikalıların ve Porto-Rikoluların oturduğu, fare ve hamamböceği kaynayan kiralık bloklar birbiri ardına yanıp kül oluyordu. Çoğu, sigorta parası tahsil etmek, inşaat spekülasyonu için yer açmak veya öylesine kundaklanmış oluyordu. Ayrıca, itfaiye sağlam evleri komşu binalardan sıçrayan yangınlardan koruyabilecek durumda olmadığı için de yanıyorlardı. Ortalama olarak Bronx'ta her gün 3 ev, bazen de bir bloğun yarısı yanıyordu. Fakat sadece bu kadar da değildi. Yangından ötürü sayısız arsa, hurda yığınlarıyla, kilitleri kırılmış otomobillerle hâlâ içinde birilerinin oturduğu ev enkazlarıyla, çöplerden zehirlenmiş vaziyette ve gençlik çetelerinin şiddetinin gölgesi altında, nadasa bırakılmıştı. Yapımı 1972'de tamamlanan *par excellence* (mükemmel) modernist yol inşaat projesi Cross Bronx Expressway, Güney Bronx'u Bronx'un daha büyük olan kuzey kısmından ayırmış ve yerel yönetimin büyük ölçüde gözden çıkardığı, Afro-Amerikalılarla ve Porto-Rikolularla mukim bir gettoya dönüştürmüştü. Tıpkı aşağı Doğu Yakası veya Manhattan'ın kuzeyindeki siyah gettosu Harlem gibi, burada da sokak, ellerinde kalan son üç beş parça eşyalarını alışveriş torbalarında yanlarında taşıyan "çantalı leydiler"in, kimsenin arayıp sormadığı kafayı yemişlerin ve kendi hallerine bırakılmış çocukların hayat sahası idi. O dönemden kalma televizyon görüntülerinde ve 8 milimetrelik film kayıtlarında Güney Bronx bir savaş alanı gibi görünür.[174] Sinikler, bu mahalleyi tamamen yerle bir edip nadaslık arazide buğday ekilebileceği veya yeni sanayiler kurulabileceği kanısındaydılar.[175]

---

173 Bkz. *a.g.e.* s. 228.

174 Bkz. "New York Bronx (South Bronx) in the 70's and 80's", https://www.youtube.com/watch?v=B4aX6ZE6Aj8; "The Fire Next Door", 1977, https://www.youtube.com/watch?v=RQkhD-2cWwY (erişim 3.1.2021).

175 Bkz. Phillips-Fein, *Fear City*, s. 208.

Şu da var ki, Güney Bronx'u bu gözle görmekte, siyah gettolarında hep çöküş ve suçtan başka bir şey göremeyen mesafeli beyaz bakışın da etkisi vardı. Çünkü Güney Bronx, önceden gösterdiğimiz gibi, o sıralar yeni bir kültürün oluşmakta olduğu bir mekândı aynı zamanda; müzik etnoloğu Joseph G. Schloss'a göre, hatta hip-hop yükselişini muhtemelen bu gettolardaki büyük patlamaya, *karartma*ya borçluydu. Schloss, eğer 1977'de 13 Temmuz'u 14'üne bağlayan gece şehrin toplumsal "barut fıçısı" infilak etmemiş olsaydı, hip-hop'ın belki de sadece geçici bir getto kültürü olarak kalmış olacağı kanısındadır. Özellikle, büyük DJ üstadı Caz'ın hatırladıklarını inanılır bulur; onun hatırladığına göre *karartma*dan sonra Bronx'ta yüksek performanslı ses sistemine sahip olanlar artık bir avuç *tayfa* değildi sadece, bir anda "her köşe başında" o gece elektronik mağazalarından evlerine taşıdıkları yepyeni ekipmanlarıyla yeniyetmeler belirivermişti.[176] Bu sadece DJ'liğin ve rap'in vazgeçilmez teknik temelini oluşturan *elektronikler* için geçerli değildi, "yazmak" veya "tagging" (etiketleme) için de geçerliydi. Yukarıda gördüğümüz gibi, Afrika Bambaataa'ya göre hip-hop'ın dördüncü "elementi", işarete benzer kısacık "tag"lerin, kalın keçeli kalemlerle veya çok renkli büyük aerosol kutularından püskürtülen graffitilerle şehir mekânının dört bir yanına çizilmesiydi. 13'ünü 14 Temmuz'a bağlayan gece bu nedenle binlerce renkli sprey el değiştirmişti ve yağmalanan mağazaların sahipleri büyük temizlikten sonra vitrinlerini yeni yekpare teneke kepenklerle korumaya kalkıştıklarında, tag'ler ve graffitiler için sayısız yeni yazı yüzeyi yaratmışlardı.[177]

Bu "yazıcılık" Güney Bronx'ta oluşmuş değildi; Bambaataa tarafından biraz teşvik edilerek hip-hop kültürüne dahil edildi. Zaten halka açık tuvaletlerdeki öncelikle siyasal sloganlar veya pornografik çizimler ve temas teklifleri, çoktan şehir semiyotiğinin parçası olmuştu; "68"de bina duvarlarındaki siyasal mesajlar yoğunlaşıp büyük bir siyasal iletişim hadisesi olarak herkesin gözleri önüne serilmişti. Fakat bunu tamamen bir kenara bırakırsak, 1960'lı yıllarda Philadelphia'nın çeteci muhitlerinde siyah gençler tamamen bambaşka motiflerle çetelerinin adını veya kendi lakaplarını duvarlara çizmeye veya spreyle püskürtmeye başlamışlardı, böylece bir alanın sınırlarını çiziyor veya böylece rakip çetenin alanına dalıyorlardı.[178] Bu pratik çok geçmeden

176 Alıntılandığı yer: 99 % Invisible, Delaney Hall, "Was the 1977 New York City Blackout a Catalyst for Hip-Hop's Growth?", *The Eye. Slate's Design Blog*, 16.10.2014, http://www.slate.com/blogs/the_eye/ 2014 /10/16/roman_mars_99_percent_invisible_was_the_1977_nyc_ wide_ blackout_a_catalyst.html?via=gdpr-consent (erişim 19.2.2020); bkz. Robert Spuhler, "The 1977 NYC Blackout and the Hip-Hop Spark that Ignited Soon After", *amNew York*, 12.7.2017, https://www.amny.com/entertainment/the-1977-nyc-blackout-and-the-hip-hop-spark-that-ignited-soon-after-1-13796834 (erişim 19.2.2020).

177 Bkz. TRACY 168, alıntılandığı yer: Dimitri Ehrlich, Gregor Ehrlich, "Graffiti in its Own Words", *New York*, 22.6.2006.

178 Ewoodzie, *Break Beats in the Bronx*, s. 31.

New York'ta ve en önemlisi bir çeteyle bağlantısı olmayan gençlerce de devralındı. Şehir mekânının her köşesine ve olabildiğince görünebilir bir şekilde isimlerinin işaretini bırakıyorlardı: birçok zaman çizgi roman figürlerinin adlarına göre oluşturulup genellikle bir ekle tamamlanmış kısa bir lakap, yanında da konum etiketine benzer biçimde oturdukları sokağın numarası. Böylelikle "TOPCAT 126" –o 1968'de Philadelphia'dan New York'a gelmişti–, "TAKI 183", "CAY 161" veya "COCO 144" gibi adlar ortaya çıktı. Metro vagonlarının sacdan duvarları hızla gözde yazım yüzeyleri haline geldi ve varoluşlarının bir işaretini bütün şehre yaymak isteyen gençlerin en etkili medyasına dönüştü.

Şehri 1973/1974'te rengârenk bir işaretler ülkesine çeviren pratiğin bir yorumu da buydu en azından. Tasarımcı Mitzi Cunliffe graffiti'yi o sıralar *New York Times*'ta aynen bu anlamda yorumlamıştı: "Diyor ki, 'BENİM,' ben varım, ben gerçeğim, ben BURADAYDIM. Diyor ki, Kikki, veya Duke, veya Mike, veya Gino, sağdır, iyidir ve New York'ta yaşıyor." Bu, bireyin "gayriinsani bir çevre"ye ve etrafımızdaki duvarların ve taşların "anonimliğine" karşı isyanıydı ona göre; kısacası, "bireyin önüne geçilemez bekasının bir işareti" idi.[179] Yazar Norman Mailer'in yorumu daha empatili fakat aynı zamanda daha siyasaldı. O, 1974 Mayıs'ında erkek dergisi *Esquire*'da bir metro vagonu üzerindeki spreyle yazılmış bir tag veya graffiti'ye epik uzunlukta bir açıklama getirmişti: "Gettoda bir *hit* (darbe, vuruş) bir *kill*'e (öldürüş, cinayet) denktir. (...) Çünkü şimdi senin adın onun adının üzerinde duruyordur (...), senin mevcudiyetin onun mevcudiyetinin üzerindedir, onun sahnesinin üzerinde senin sanatçı adın vardır."[180] Başka deyişle, *yazarlar,* kelimenin tam anlamıyla şehir altyapısının üzerine yazarak, kendilerini dışlanmış hissettikleri toplumu adlarının ışıltılı işaretine tabi kılarak, uçucu bir anlığına muktedir oluyorlardır. Böyle bakınca, graffiti-*yazarlığı* bir tür karşı darbe idi veya hip-hop tarihçisi Jeff Chang'a bakılırsa bir "reverse colonization" – tersinden sömürgeleştirme.[181]

1975'te New York'taki "işaretlerle isyan"ı (*l'insurrection par les signes*) analiz eden ve bu arada Mitzi Cunliffe'i de alıntılayan Fransız sosyolog Jean Baudrillard, özellikle onun "hümanist" yorumunu ancak mutedil bir alaycılıkla karşılamıştı.[182] O kesinlikle bu tag'lerin ve graffitilerin sahiden kişisel

179 Mitzi Cunliffe, "The Writing on the Wall", *The New York Times* 29.7.1973, s. 13.

180 Norman Mailer, "The Faith of Graffiti", *Esquire. The Magazine for Men*, Mayıs 1974, s. 77-79, 88, 154-158, alıntı s. 78.

181 Chang, *Can't Stop, Won't Stop*, s. 118.

182 Jean Baudrillard, "KOOL KILLER oder der Aufstand der Zeichen", aynı yazar, *KOOL KILLER oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin: Merve 1978, s. 19-38 (Orijinali: "KOOL KILLER ou l'insurrection par les signes", *Interférences* 3 [1975]); "l'insurrection *par* les signes"in "Aufstand *der* Zeichen" [işaretlerin isyanı] diye çevrilmesi yanlıştır.

bir varoluş, bir bireylik, bir "benlik" "anlamına gelen" işaretler olduğu kanaatinde değildi: "SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136 – bunun hiçbir anlamı yoktur, bir özel ad bile değildir." Bu tag'ler daha ziyade "alışılagelen adlandırma sistemini şaşkına çevirmek için" yapılmışlardı; gerçek bir adın aksine, "tanımlama ilkesinden kaçıyor ve boş gösterenler olarak, şehrin salt onların mevcudiyetiyle çözülüveren doygun işaretler küresine dalıyorlar"dı.[183] Bu "boş" gösterenler, başka deyişle normal kodları ve tanımlama edimlerini bozuyor, onların anlamlarını sekteye uğratıyor, işleyişi toplumsal egemenlik ilişkilerini teminat altına alan kentsel işaret dünyalarına anlamsızlığı sokuyorlardı.

Peki ama ya tag'ler, en azından bıraktıkları iz itibarıyla, yine de ad gibi bir şey idiyseler? "O zaman da," diyordu Parisli sosyoloji profesörü kendi analitik bakışına şaşırtıcı bir güvenle, en fazla bir "grup"u, bir "çete"yi, bir "klan"ı veya bir "etni"yi ifade ediyor olabilirlerdi, çünkü "genç siyahların savunacak bir kişilikleri yoktu, ilk elde bir cemaati savunuyorlar"dı.[184] Mamafih *yazıcıların* da bunu böyle gördüğünün hiçbir garantisi yoktur; tıpkı yarım yüzyıl önce sürrealistlerin yaptığı gibi anlamı anlamsızlıkla infilak ettirmek mi istedikleri yoksa sadece "gruplarını" mı kastetikleri, fazlasıyla sorgulamaya açıktır. Daha doğrusu, bu pek yüksek ihtimal değildi. Bir konum etiketiyle bağlantılı bir takma ad da bireysel bir varoluşun bir metro vagonu üzerinde şehre salınan "doygun" işareti olabilir. (Tag'cilerin ve graffiti'cilerin) kendi adı, belli ki, mesajın kendisiydi.

Fakat her ne olursa olsun, bu *yazıcılığın* aktardığımız yorumlarında söylenmeyen bir şey vardı: Şehri yıkayan tag ve graffiti dalgası, modernliğin mimarisini, fabrikaları, konut bloklarını, ve altyapı tesislerini yeni bir işaretler salgınına maruz bırakıyordu – dar anlamda bir "anlamı" olsun veya olmasın. Maddi işaretler olarak, modern mimarinin işlevsel niteliğinin üzerini, öngörülmemiş ve doğrudan onun zıddına giden bir şekilde karalıyorlardı. Peki ama, reklamların, dükkânların, barların ve lokantaların firma logolarının ve trafik düzeninin sembollerinin, tabelalarının ve levhalarının metinsel ve görsel mesajları, niçin zaten katı bir sessizliğin hüküm sürdüğü şehrin yegâne meşru işaretleri olsundu ki? Belki de tag'ler ve graffitiler Parisli sosyologlar için değil ama Bronx'un ve şehir toplumunun başka dış muhitlerinin çocukları için okunaklı idiler pekâlâ. Bu anlamda, şehri işaretler yoluyla kendinizi tekrar tanıyabileceğiniz, görsel mesajlarını okuyabileceğiniz ve kodlarını anlayabileceğiniz bir yere dönüştürme arzusu, kısa süredir kendinden bahsettiren yeni tarz bir mimariye dikkat çekici biçimde benziyordu.

183 *A.g.e.*, s. 26-30.

184 *A.g.e.*, s. 38.

New York'un *karartma*da ifadesini bulan dramatik durumu, Batılı modernlik içinde tasarlanmış ve inşa edilmiş olan türden bir şehrin krizinin uç bir örneği idi. Bu krizin toplumsal bir boyutu vardı (buna yine döneceğim), fakat doğrudan doğruya mimari bir boyutu da vardı. Şehirlerin, Alexander Mitscherlich'in 1965'te söylediği gibi "misafirperverlikten" uzak oluşu, hatta –Jane Jacobs'un henüz 1961'deki saptamasıyla– insana düşman yapılarıyla "ölüm" tehdidi altında bulunuyor olmaları, 1970'li yıllarda "brütalist" beton mimarisi, oransızca büyük boyutlu anonim konut blokları ve otoyolların şehrin içlerine kadar nüfuz etmesi nedeniyle beylik bir söz haline gelmişti. Modernliğin bu biçimine karşı, 1960'lardan beri hem ABD'de hem Avrupa'da birçok yerde harekete geçmiş olan direniş, bu nedenle muhafazakârları ve ilericileri, burjuvaları ve solu bir araya getiriyordu. Bu eleştiricilerin gözünde modernliğin şehri büyük vaatlerini hiçbir zaman tutamamıştı. Le Corbusier'nin, Walter Gropius'un, Mies van der Rohe'nin ve 1920'li ve 1930'lu yılların diğer mimarlarının (aralarında pek az kadın vardı) tasarımlarına bakılırsa, bütün dünyada şehirler fabrika sanayiinin rasyonel kalıpları uyarınca tasarlanacak ve konut blokları "ikamet makineleri" olarak çoğunluğun yaşamsal ihtiyaçlarını en etkin biçimde yani "seri halinde" tatmin edecekti.[185] Ancak henüz CIAM'ın (Congrès Internationaux d'Architecture Moderne - Uluslararası Modern Mimarlar Kongresi) "Team 10"unun mimarları, 1950'lerin sonlarında, özellikle de global Güney'in şehirlerini göz önüne alarak, dünya çapındaki bütün inşa görevleri için sadece, yerel ve ortama özgü özellikleri kale almayan tek bir mimari çözümün olduğu ve modern mimarinin tek meselesinin bir yapının teknik ve tasarımsal "hakikatini" ifadeye kavuşturmak olduğu fikrini sorguladılar.[186]

Modernliğin ustalarına ve onların Doğu'daki ve Batı'daki takipçilerine yönelik eleştirinin bilhassa anlamlı bir örneği, modernlik geleneği içinde yetişip sonra irtidat eden mimar ve mimarlık eleştirmeni Peter Blake'in 1977'de yayımlanan *Form Follows Fiasco* (Biçim Fiyaskoyu Takip Ediyor) kitabıydı. Onun hükmü, yıkıcıydı: Modern mimarlık, bazı usta eserlerinin estetik niteliğinden gayrı olarak şehirlerdeki hayat alanlarını mahvetmiş, devasa trafik sorunlarına yol açmış ve çocuk ve kadın düşmanı işlevsiz konut ambarları inşa etmişti. Bu başarısızlığın sebebi, "işlev"le, "planlama"yla, "saflık"la ve

185 Bununla ilgili programatik yönden bkz. Le Corbusier, *Ausblick auf eine Architektur*, Berlin, Frankfurt/M., Viyana, 1963 (Orijinali: Le Corbusier-Saugnier, *Vers une architecture*, Paris, 1923) [*Bir Mimarlığa Doğru*, çev. Serpil Merzi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, 2017].

186 Bu eleştiriye örnek olarak bkz. Brent C. Brolin, *The Failure of Modern Architecture*, Londra, New York, 1976, vd., s. 13, 70.

"ideal şehir"le ilgili soyut "fantezilerin" gerçeklikle karıştırılmasıydı. Sözgelimi meşum-ünlü *projects*'e ([projeler] ABD'deki kamusal sosyal konutlar) veya "bölgesel planlama"ya bakarak alay ediyordu: "Dünyanın en soylu kurallara göre tasarlanmış en iyi sosyal konut projeleri, cinayet, tecavüz, soygun ve uyuşturucu bağımlılığı adacıklarına dönüşüyorlar. (...) Ne kadar iyi niyetle yapılmış olsalar da, şehir plancılarımızın haritaladığı bölgeler tarihin en berbat gettolarını yaratıyor (...)."[187] Bu nedenle, Blake'e göre durum gayet açıktı: "Benim ve benim gibi modern mimarlar için, hakikat ânıdır bu. (...) *Modern hareket* (...) yolun sonuna gelmiştir." Onun muhasebesi bu nedenle kararlı olduğu kadar hüzünlüydü: "Postmodern dünya gelip çatmış bulunuyor – hoşumuza gitse de gitmese de." Bu yeni dünya "revizyonist eleştirilerin" bir icadı değildi, "modern ustalar"ca kendi hatalarının bir sonucu olarak meydana getirilmişti. Başka deyişle: "Şimdi bir çağın sonuna yaklaşıyoruz ve yeni bir çağın eşiğindeyiz."[188]

Şehirlerin çehresine ve modern mimarlığa dönük yaygınlaşan eleştiri, mesleğe de dokunmuştu. Birkaç yıldır ilgili dergilerde, tek tek mimarlar arasında ve Atlantik'in her iki yakasındaki mimarlık okullarında, modernliğin mimarisinin içine girdiği aşikâr olan çıkmaz sokaktan çıkış yolları aranıyordu. Özellikle John Rauch'la birlikte Philadelphia'da ufak bir mimarlık bürosu işleten ve Yale'e ders veren Robert Venturi ile Denise Scott Brown, 1960'lardan itibaren modernlik paradigmasının ötesinde bir yeni mimarlık tartışmasına yön vermiş ve belirleyici olmuşlardı. 1966'da Robert Venturi *Complexity and Contradiction in Architecture* (Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki) kitabıyla –1977'de ikinci baskısı çıkmıştı– saflık ve görünüşte çelişkisiz işlevsellik ideallerinin terk edilmesi gerektiğini duyurmuştu. "Mimarlar," diyordu, "modern mimarlığın püriten ahlâki dilinin onları sindirmesine artık daha fazla izin veremezler. 'Saf' olmak yerine hibrit (melez) olan, 'temiz' olmaktan ziyade uzlaşıcı olan, 'dosdoğru' olmaktan ziyade çarpık olan, 'ifadeli' olmaktan ziyade belirsiz olan, gayrişahsi olmaktan ziyade sapkın olan, 'ilginç' oldukları kadar sıkıcı da olan unsurları seviyorum. (...). Açık seçik birlik-bütünlüktense, düzensiz (*messy*) canlılığı önemsiyorum."[189]

Venturi'ye göre "çelişkili" mimarlığın referansı, Rönesans'la Barok arası dönemde Avrupa'da sayısız bina örneğinin ortaya koyduğu karmaşıklıktı, ama aynı zamanda günümüz reel şehirlerinin inşa edilmiş tarihi idi – yani, modernlerin, Le Corbusier'den başlayarak, yerle bir etmek istedikleri (ve çok

187 Peter Blake, *Form Follows Fiasco. Why Modern Architecture Hasn't Worked*, Boston, Toronto: Little, Brown and Company, s. 11.

188 *A.g.e.*, s. 150, 163.

189 Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, New York, 1966, 1977, s. 16 (Almancası: *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, Braunschweig, 1978; bu basımdan yararlanamadım).

zaman da yerle bir ettikleri) yapılardı. Saflığın ve basitliğin Alman-Amerikalı üstadı Mies van der Rohe ve onun "Less is more" (Az, çoktur) düsturunun karşısına "Less is a bore" (Az, sıkıcıdır) düsturunu çıkarıyordu: Az olan çok değil, ölümüne sıkıcıydı. Daha en başta mühim bir anahtar kelime vardı: "meaning", anlam: "Ben," diyordu Venturi, "anlamların açık seçikliğinden değil, çoğulluğundan yanayım." Bu nedenle, "aynı anda değişik biçimlerde okunabilir" bir mimarlık vardı onun tasavvurunda. Bu bütün olarak şehir için de geçerliydi, buna uygun olarak "manifesto" sonunda çıkardığı sonuç, açık bir provokasyondu: Tipik bir Amerikan şehrinin merkezden kenar mahallelere giden ve orada artık deyimleşmiş Route 66'ya bağlanan tipik anacaddesi, ticareti ve canlılığıyla, tüm o işaretleri ve reklam tabelalarıyla bu "main street" (anacadde), "almost all right" idi (neredeyse tamam). Onu "tastamam" yapmak için sadece birkaç düzeltmeye ve ince müdahaleye ihtiyaç vardı olsa olsa; fakat toplamda "vulgar ve aşağılanan" anacadde Venturi'ye göre "karmaşık ve çelişkili bir düzenin" modeli idi, "dışlayıcı değil içerici" idi, "bir şehir bütünlüğü anlamında mimarlığımızın" modeli idi. O, şehirlerin inşasına ve düzenlenmesine yön veren modernliğin bütünlüklü bir rasyonalite fikrine veda ediyor; bunun yerine, şehirleri çokluğun seslerine açmayı, bariz çelişkilerini olduğu gibi bırakmayı ve onların inşa edilmiş tarihine saygı göstermeyi talep ediyordu.[190]

Burada işarete merkezî bir rol düşüyordu. Robert Venturi'ye, işaretin işlevini tam da çöl ve kumarhane şehri Las Vegas'ta, yani mimari çöpün dünya metropolünde incelemeyi öneren, Denise Scott Brown olmuştu. Onun analizi, adeta sinematografik bir bakışa dayanıyordu –Brown çalışmasında video kamera da kullanıyordu–, ki bu aynı zamanda otomobilden yönelen bir bakıştı. Las Vegas, Avrupa şehirleri gibi sokaklarında rahat rahat salınan aylaklarla tüketilemez ve "görülemez"di ona göre. Burası, hızla geçip giden otomobillerin perspektifinden, devasa reklam tabelalarının ve ışıklı panoların "şeridin" kıyısında hızla akan görüntüsüyle temsil olunurdu; dev billboard'ların ve ışıklı tabelaların işlevsel anlamını anlaşılır kılan sinemasal bir hareketin imge akışıydı bu.[191] Her ne kadar Scott Brown'ın metaforu bu olmasa da, şehir, işaret imal eden bir makine gibi, evet, bir kültür makinesi gibi görünüyordu. Şehir sadece işaretlerden oluşuyordu ve sadece işaretleri üzerinden anlaşılabilirdi.

Yale öğrencileriyle birlikte yaptıkları bir saha araştırmasında Venturi ile

190 Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, s. 16-17, 104; bkz. Heinrich Klotz, *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960-1980*, Braunschweig, Wiesbaden, 1987, 147-148.

191 Bkz. Martino Stierli, "Las Vegas and the Mobilized Gaze", Stanislaus von Moos, Martino Stierli (ed.), *Eyes That Saw. Architecture after Las Vegas*, New Haven, Zürih, 2020, s. 129-173; Mary McLeod, "Wrestling with Meaning in Architecture: Learning from Las Vegas", *a.g.e.*, s. 67-92.

Scott Brown 1968'de Las Vegas'taki işaretlerle inşaat mimarisi arasındaki ilişkiyi analiz ederek, buradan iki model süzüp çıkardılar. (Birisi), ördek biçiminde yapılmış bir satış standının biçimini örnek alan *duck* (ördek) olarak ev – ve (ikincisi), önünde parkyeriyle bir süpermarket örnek alan *decorated shed*, yani dekore edilmiş baraka. *Duck* anlamını –çığırtkan kuş satışı– bizzat kendi formuyla ifade ederken (yani, Venturi ile Scott Brown'ın ironik yorumuna bakılırsa, *biçim işlevi takip eder* paradigması uyarınca modern iken), *decorated shed*'i modern sonrası gelecek mimarisinin asıl modeli ilan ettiler. Bu, işlevini ve anlamını yapay bir ön cephe, bir reklam tabelası veya bir ışıklı levha ile duyuran, tamamen önemsiz bir bina idi. Mimariyi herkes için okunaklı kılan, açık seçik, iyi anlaşılır işaretler olmalıydı: Sütunlar, duvarlar ve çatılar ama her şeyden önce harfler, logolar veya resimler gibi göreneksel ön cephe uygulamaları – yoksa, mekânsal bir biçimin genellikle ancak uzmanların deşifre edebileceği türden modernist "dışavurumcu" jestleri değil.[192]

Venturi ve Scott Brown bu düşünceleri asistanları Steven Izenour'la beraber ilkin, uzman çevrelerinde heyecan yaratan (ve yoğun eleştirileri tahrik eden) bir makalede toparladılar, sonra da 1972'de Schuber'den dört renkli olarak resimlendirilmiş *Learning from Las Vegas* (Las Vegas'tan Öğrenmek) gibi programatik bir başlığı olan pahalı bir kitap çıkardılar. 1977'de *Learning from Las Vegas. The Forgotten Symbolism of Architectural Form* (Las Vegas'tan Öğrenmek. Mimari Biçimin Unutulmuş Sembolizmi) gibi daha ayrıntılı bir altbaşlıkla, kitabın üzerinde çalışılmış ve geliştirilmiş cep kitabı versiyonu yayımlandı.[193] Harvard'da ders veren sanat tarihçisi Stanislaus von Moos'un aynı yıl Venturi & Rauch Bürosu'nun işlerini Zürih'te çıkan mimarlık dergisi *Werk-Archithese*'de sunarken belirttiği gibi, bu "mimarlık kurumunun kemikleşmiş ahlâkına ve görsel hijyenine karşı bir kavga yazısı" idi.[194] Venturi, Scott Brown ve Izenour'un mesajı, Las Vegas örneğinde mimaride sembolik olanın, işaretsel olanın, genel olarak onun işaretlerle ilişkisinin keşfedilebileceği idi; yazarlar bu düsturlarını şu cümlede yoğunlaştırıyorlardı: "İşaret mimariden daha önemlidir." Başka deyişle, her ne kadar bu uç biçimiyle sadece Las Vegas ve Batı'daki başka *çöl şehirleri* için geçerli olsa da: "İşaretleri çekersen, geriye bir şey kalmaz orada."[195]

---

192 Bkz. Klotz, *Moderne und Postmoderne*, s. 160-176.

193 Robert Venturi, Denise Scott Brown, Steven Izenour, *Learning from Las Vegas. The Forgotten Symbolism of Architectural Form*, Cambridge (Mass.), Londra, 1977; yayın tarihiyle ilgili bkz. Valéry Didelon, "The Revolution is Dead, Long Live the Revolution", ve aynı yazar, "The Learning from Las Vegas Case (1968-1979)", von Moos, Stierli (ed.), *Eyes That Saw*, s. 93-105, 106-125; McLeod, "Wrestling with Meaning in Architecture", s. 67-70.

194 Stanislaus von Moos, "Zweierlei Realismus", *Werk-Archithese* 64: 7-8 (1977), s. 58-62, alıntı s. 58.

195 Venturi, Scott Brown, Izenour, *Learning from Las Vegas*, s. 13, 18; bkz. McLeod, "Wrestling with Meaning in Architecture", s. 79, 91.

Bu yine de Las Vegas'tan ötelere uzanan bir argümandı. Her tasarım, üç yazarın Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı işaret teorisine ve Britanyalı mimarlık teorisyeni Alan Colquhoun'a atıfla söyledikleri gibi, her zaman zaten var olan işaretler, diller ve anlamlarla belirlenmişti ve her yapı zorunlu olarak bir işaret taşıyıcısı idi. Modern ustalar da eserlerini –Le Corbusier'nin aforozuna rağmen– bir "üslup" içinde inşa etmişlerdi; onlar, Robert Venturi ile Denise Scott Brown'ın 1977'de yazdıkları gibi, "anonim sanayi mimarisinin biçim lügatını üstlendiler: idealleştirilmiş bir sanayi çağından türetilen biçimlerden ve sembollerden oluşan bir gramerdi bu."[196] Bu bakımdan mimarın göstergebilimci olması gerekirdi – mevcut olandan hareket eden bir göstergebilimci. Sahiden "devrimci" olan, "Le Corbusier'nin 1920'li yıllarda önerdiği gibi Paris'i yıkıp yeniden inşa etmek" değil, "mevcut (şehir) coğrafyasından bir şeyler öğrenmek" ve onun sembolik biçimlerinin ve işaretlerinin değişen bir bağlam içinde replikasyonlarını ve kombinasyonlarını yapmaktı. Venturi, Scott Brown ve Izenour bu nedenle mimarlara artık dâhi biçimlendiriciler olarak kahramanca bir rol yüklemiyor, onlara yalnızca "olanla onu iyileştirmek için neler yapılabileceği" ile meşgul olma görevi veriyorlardı. Mimarilerinin "çirkin ve sıradan" olduğu eleştirisini ise şöyle cevaplıyorlardı: Varsın "çirkin ve sıradan" olsun, yeter ki anlaşılır olsun ve "kahramanca ve orijinal" olacağına sıradan insanların gündelik gerçekliğine yakın olsun.[197]

Venturi, Scott Brown ve Izenour muhakkak modern mimarinin en ağzı laf yapan ve en fazla tartışılan eleştiricileri idiler, fakat işlevselciliğe adanmış bir mimarinin kapsamlı rasyonalitesine olan inancını yitirenler, kesinlikle yalnızca onlar değildi. Bunu en bariz hale getiren, Londra'da yaşayan Amerikalı mimar ve mimarlık eleştirmeni Charles Jencks oldu; Jencks, o esnada olup bitenlere, açıkça kendini dayatmakta olan kavramı getirdi: *postmodern mimarlık*. İlkin 1975'te "The Rise of Post-Modern Architecture" (Post-modern Mimarlığın Yükselişi) başlıklı makalede kullandı bu kavramı, sonra 1977'de *The Language of Post-Modern Architecture* (Post-Modern Mimarlığın Dili) kitabında.[198] Jencks de, Peter Blake'e benzer şekilde, yakın zamana dek modern mimarlığın taraftarı olmuştu; şimdi ise St. Louis'teki (Missouri) Pruitt-Igoe Housing Project'in üç blokunun –"bunlar CIAM'ın en ilerici ideallerine göre inşa edilmişti"– 15 Temmuz 1972 günü öğleden sonra 15.30'da spektaküler biçimde patlatılarak yıkıldığı anı, "tam olarak" modern mimarlığın ölüm anı"

196 Le Corbusier, *Ausblick auf eine Architektur*, s. 22; Robert Venturi, Denise Scott Brown, "Funktionalismus ja, aber...", *Werk-Archithese* 64: 3 (1977), s. 33-35, alıntı s. 34.

197 Venturi, Scott Brown, Izenour, *Learning from Las Vegas*, s. 3, 129, bkz. s. 131-134; bkz. von Moos, "Zweierlei Realismus", s. 60; Klotz, *Moderne und Postmoderne*, s. 166.

198 Charles Jencks, "The Rise of Post-Modern Architecture", *Architectural Association Quaterly* 7, 1975, sayı 4, s. 3-14; aynı yazar, *The Language of Post-Modern Architecture*, Londra, 1977.

olarak saptamıştı.[199] Modern mimarların, "sosyolojiden, göstergebilimden ve antropolojiden gelen teorik değişimleri yeterince hızlı kavramadıklarını" fark etmişti ve onları, "hâlâ kendi biçimleri ile evrensel kimlik yaratabileceklerine inanır iken" –Jencks kimlik kavramını sık kullanıyordu–, "oysa yalnızca kendi *sınırlı, özgül bir tarihsel bağlama bağlı kodları* çerçevesinde, müşterilerinin çoğunun paylaşmadığı bir kimliği" aktarıyor olmakla itham ediyordu.[200]

Kendi müşterilerinin bile! – bu cümle okurun dikkatini çekecektir; nitekim Jencks de, modern mimarlığın sorununu her şeyden önce bir şehrin ve orada yaşayan insanların gerçekliğiyle hiçbir alakası olmayan bu seçkinci kodların kısıtlayıcılığında gördüğüne dair hiçbir şüpheye yer bırakmıyordu. Modern mimar, "bir şehrin her zaman etnik çeşitlilik içerdiğini" anlama kabiliyetinden yoksundular. "Altkültürlerle ve 'semiyotik' (göstergebilimsel) gruplarla" ilgilenmek ve "yerel kültürün dilinden yararlanmak" yerine sürekli "orta sınıf için zevkli mimari yapı" inşa ediyorlardı – "sanki bu bir tercih konusu değilmiş gibi."[201] Jencks, Robert Venturi'ye dayanarak, "yeni görsel kodlar"la mimarlığın kullanımını yeniden yapılandırmayı, onu "toplumsal karmaşıklığa açmak üzere adeta yeniden programlamayı" savunuyordu. Mimarlar "binalarına bir üst kodla kodlamalı ve bunu yaparken popüler işaretleri ve mecazları azami ölçüde kullanmalı" idiler; bu sayede mesajlarının anlaşılmasını ve "hızla değişen kodlar kayıp dururken hayatta kalmasını" teminat altına alabilirlerdi.[202] Fakat Venturi ile Scott Brown'dan farklı olarak Jencks vurguyu gündelik hayat ve tüketim kültürünün işaretler dünyasından ziyade, halihazırda mevcut olan tarihsel mimarinin kodlarına koyuyordu; bu kodlar, ancak "yeni binalar" tarafından kenara itildikleri oranda "yeni" idiler.

Bir müstakbel postmodern mimari ise –gerçi Jencks buna ilişkin henüz ikna edici örnekler veremiyordu– her halükârda, yine Robert Venturi'ye dayanarak söylediği gibi, daha geniş bir deneyim yelpazesini kapsayabilecek, tümüyle "çelişkili anlamlarla" dolu "içerici" ve "hybrid" bir mimari olacaktı. Modern kodları ille de büsbütün terk etmek gerekmezdi –o zaten modernlikten tamamen kopmayı savunmuyordu–, ancak bir ve aynı bina içindeki çoğullaşma, binanın onunla alaka kuran herkes tarafından okunabilirliğini ve erişebilirliğini sağlayacaktı. Modern "estetik açıdan birörnek şehirler yaratma" rüyası ise, "direngen altkültürleri bastırmak" anlamına geliyordu.[203] Pek şaşırtıcı olmayan bir biçimde Jencks, hippilerin Amerikan Batı sahilindeki "el

199 Bkz. *a.g.e.*, s. 9; bkz. ayrıca Blake, *Form Follows Fiasco*, s. 154.

200 Jencks, "The Rise of Post-Modern Architecture", s. 5.

201 *A.g.e.*, s. 6; aynı yazar, *Language of Post-Modern Architecture*, s. 7, 37.

202 *A.g.e.*, s. 58.

203 Jencks, "The Rise of Post-Modern Architecture", s. 8; aynı yazar, *Language of Post-Modern Architecture*, s. 90.

yapımı evlerinde" ve genel olarak *kendin yap* hareketinde geleceğin mimarisinin bir timsalini görüyor ve Stewart Brand'in *Whole Earth Catalog*'una (Tüm Dünya Kataloğu) atıfta bulunuyordu. Fakat onun referansı sadece hippiler değil, asıl olarak dönemin medya teknolojisindeki değişimlerdi. "Renkli dergiler, seyahatler ve Kodak" sayesinde, yani medyanın çoğullaşması, kitle turizmi ve herkes için erişilebilir hale gelen renkli fotoğraf tekniği sayesinde, "duyarlılık radikal biçimde eklektikleşmiş", böylece her şey mümkün hale gelmişti: "Everything is possible."[204] Etnik çeşitlilik, DIY (*Do-it-yourself*), medya teknolojisindeki yenilikler ve kitle tüketim kültürü burada ve tam bu kombinasyonla, *postmodern mimarlığa* doğru bir değişimin itici güçleri olarak görünürler.

Bu gibi pozisyonların eleştirisi için Harvard'da ders veren Marksist mimarlık teorisyeni Alexander Tzonis ve mimarlık tarihçisi Liane Lefaivre mesela, Venturi, Scott Brown ve Izenour'un banliyölerin beyaz orta sınıfı arasında popüler olan kiç estetiğine yönelmelerini basitçe "popülizm" olarak tanımladılar, çünkü bu programa göre "kullanıcı" –artık mimar değil–, "tasarım ediminin, şayet ustası değilse, rehberi haline geliyordu." "Popülistler" "eğlence caddelerini" –Venturi'nin "anacaddesi"– veya çöküntü bölgelerini iyileştirmek istediklerini söylerken, daima "tasarım ediminin 'halk adına' yürütülmesi gerektiğini" talep etmekteydiler. Ancak tam da mükemmel addedilen bir dünyanın ideolojik yansıması olarak bu popüler kiç estetiğini meydana getiren "üretim ilişkileri" aşılmadıkça, küçük insanların (yanlış) ihtiyaçlarını ölçü almanın bir yararı olmazdı. "Popülizm" gerçi modern mimarlığın normunu ve otoritesini gömmekte bir ölçüde haklıydı (Tzonis ve Lefaivre onu da aynı keskinlikle "refah devleti mimarisi" olarak eleştiriyorlardı), fakat onun yerine geçen şey, "çoğulcu, çokyönlü, aşırı yüklü bir tasarımcılık süpermarketinin kendi haline bırakılmışlığı" idi.[205]

Sözümona *anything goes*'a dönük bu eleştirinin kendisi de formülleşmiş ve böylece rastgele bir eleştiri olma istidadı taşıyordu – kapitalist üretim ilişkilerinin henüz aşılmamış olduğu itirazı, her zaman ve her yerde geçerli bir eleştiri idi. Bu nedenle, mesela Alman mimarlık dergisi *ARCH+*'nın 1977'de "dogmatik Marksist" yayın çizgisini terk etmesi ve sınıf mücadelesini savunan fraksiyonun yayın kurulundan ayrılması tesadüf değildi. Mimarlık ortamı ve ona eşlik eden tartışmalar o kadar fazla çeşitlenmişti ki, sadece "sınıf mücadelesinden" bahsetmek, modern inşaatın krizinden çıkış için bir yol gösteremezdi.[206]

---

204 Jencks, "The Rise of Post-Modern Architecture", s. 9, 12; bkz. aynı yazar, *Language of Post-Modern Architecture*, s. 72.

205 Bkz. Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, "Im Namen des Volkes. Die Entwicklung der heutigen populistischen Bewegungen in der Architektur", *Bauwelt* 1/2 (1975), s. 10-17, alıntı s. 12, 13, 17.

206 Bkz. Wolfgang Ehrlinger vd., "Editorial: Tendenzwende?", *ARCH+* 75 (1975), s. 1-10; "Austrittserklärung der Redaktionsmitglieder Klaus Brake, Helga Fassbinder und Renate Petzinger aus der Redaktion", *ARCH+* 34 (1977), s. 3.

Mimarlık tarihçisi Heinrich Klotz'a kulak verecek olursak, o sıralarda ABD'de ve Avrupa'da –*ARCH+*'da ve *Werk-Archithese*'de de yoğun bir tartışma halinde– modernlik paradigmasına alternatif arayan öncelikle iki akım ve grup bulunuyordu; bunlar Venturi ile Scott Brown'ın yeni-sembolizmine veya Jencks'in "postmodern mimarlığının" tarihselciliğine ve görececiliğine bağlanmış değillerdi fakat ona gerçekten mesafe de alamıyorlardı. Bunlardan biri, Amerika'daki grup, modernliğin programını savunan ve onu yenilemek isteyen New York Beşlisi idi. Aralarında kendisine genç Le Corbusier'yi örnek olan Richard Meier vardı, fakat onun beyaz küpleri Le Corbusier'nin (sözümona) işlevselciliğinden arındırılmış ve bilinçli olarak dekoratif unsura dönüştürülmüştü. Meier, Le Corbusier "üslubunda" bina inşa ediyor, yani Le Corbusier'nin 1923'te "evlerin seri inşaat halinde inşa edilmesi" zorunluluğunu kendisinden türettiği endüstriyel "akar bant üretimi"ni değil, onun bir sanatçı-mimar olarak geliştirdiği biçim estetiğini referans alıyordu. Meier'in yapıları kesinlikle artık "makine" olmayacaklardı.[207]

New York Beşlisi'nin Peter Eisenman veya Michael Graves gibi başka temsilcileri o sırada daha da fazlasını yapıyor, 1920'lerin Yeni İnşaat anlayışının dar anlamda işlevsel ve standartlaştırılabilir tipler olarak anladığı biçimsel unsurların serbest kullanımını estetiğe dönmüş bir kolaj olarak ileri götürüyor ve iç mekânlarda duvar dekorasyonlarıyla kübizm üslubunda kombine ediyorlardı. Heinrich Klotz bunu şu ironik sözlerle yorumlamıştı: "Neo-modern! Kendini sadece dolaysızca amaç ve faydayla ölçmeyen baştan aşağı estetik bir düzenleme, modernliğin zirvesine vardıkları kanaatinde oldukları varsayılan müşterilerin takdim biçimi haline geldi."[208] Tümüyle New York Beşlisi'nin, değişik ölçülerde de olsa, Venturis ile Scott Brown'ın, her mimarlığın daima tarihsel referanslarıyla ve estetik öncelikleriyle yaşadığına dair temel uyarısını el altından benimsemek zorunda kaldığı, gayet açıktı. Sahiden de, Michael Graves 1977'de bir sanayi binasını kendi konutuna dönüştürürken, bir tarihsel biçimler repertuarının programını, topyekûn serbestçe kombine edilmeye açık bir mimarlık alıntıları donatısı olarak devraldı.[209]

Amerikalıların işaretlere övgüsü karşısında Avrupalıların –eğer öyle kabul edersek–, en önemli cevabı, gerçi yine Yeni İnşaat'a bağlanıyor, fakat bundan New York Beşlisi'ninkinden farklı sonuçlar çıkarıyordu. Onların anahtar sözü ne Jencks'deki gibi postmodern idi, ne de oynak bir "neo-modern"in propagandasını yapıyorlardı. Bu eleştiri kendisini daha ziyade "rasyonalizm" veya "yeni-rasyonalizm" olarak anlıyordu; en ünlü temsilcileri de 1970'ler

207 Bkz. Klotz, *Moderne und Postmoderne*, s. 315-319, özell. s. 318; bkz. Le Corbusier, *Ausblick auf eine Architektur*, s. 24.

208 Bkz. Klotz, *Moderne und Postmoderne*, s. 325.

209 Bkz. *a.g.e.*, s. 326-327.

Avrupası'nın en nüfuz sahibi mimari ve mimarlık teorisyeni olan (bu nedenle de daha geniş bir Avrupalı mimar grubunu temsil eden) İtalyan Aldo Rossi'ydi.[210] Rossi 1977'ye dek Milano'daki konut yerleşim bölgesi Gallaratese'den başka gerçi pek az yapı üretmiş, fakat çok dikkat çeken iki kitap yayımlamış ve 1973'te Milano'daki Mimarlık Trienal'inin küratörlüğünü üstlenmişti; 1972'den 1974'e kadar, sonra 1976'dan itibaren yeniden Zürih'teki ETH'de,[211] 1975'ten itibaren de Istituto Universitario di Architettura di Venezia'da[212] (IUAV) misafir öğretim üyeliği yapmıştı.[213] Rossi'nin çıkış noktası keza modern yenileme jestinin eleştirisi idi; Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'la bağ kurarak (mamafih bir yanlış anlamaya dayanarak), halihazır Avrupa şehrinin ve onun inşa edilmiş biçimiyle yapılarının, bir tür "kolektif hafıza" teşkil ettiğini ileri sürüyordu. Biçimler veya yapı tipleri, –konut, simetrik kesit, pencere, çardak vs.–, şayet bin yıllar değilse yüz yıllar boyunca oluşmuş ve işlevlerin değişmesine rağmen istikrarını kanıtlamış bulunan bu kolektif hafızada saklanıyordu. Rossi, Venturi, Scott Brown veya Jencks'den farklı olarak dillerin çoğullaşması ve kodların çeşitlenmesi üzerine düşünmüyor, aksine bir "Architettura Razionale" (Rasyonel Mimarlık) başlığı altında kendi kendine, değişik işlevler ve somut biçimlendirmeler için tek ve işte "rasyonel" bir biçimin nasıl bulunabileceği sorusunu soruyordu. Onun hedefi, "özerk", yani bağlamsal koşullara ve zamana özgü işlevlere bağlı olmayan mimari "tipler" aramaktı. Rossi bu tiplerden sanayi estetiği ve işlevselliği üzerinden modernliğin biçim dilini çıkarabileceğini vaat ediyordu. Fakat bu tipler "rasyonel" oldukları için, Milano'daki Gallaratese konutlarındaki dörtgen pencereler gibi, modernliğin ikamet makinelerinden farklı olmayan şekilde, tekdüze diziler halinde tekrar edebilir ve toplamda sıkıcı olmaksızın "anıtsal" bir etki yaratabilirlerdi.

Peki ama "tip" neydi, Rossi'ye göre? Modernler de tiplerden bahsederlerdi, fakat bununla, kitle toplumu için inşaat yapmayı mümkün kılan standartlaştırılmış ve endüstriyel olarak imal edilmiş yapı elemanlarını kast ederlerdi. Rossi de bu bakımdan modern bir tavırla ve Yeni Mimarlık'a bağlanarak, keza genelgeçerlilik iddiasında bulunabilecek ve kamunun ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir mimarlığı hedefliyordu. Öyle ki, sözümona "sosyalist gerçekçi" mimariyi "genel" ve "topluluksal" olanın timsali sayarak övecek kadar ileri gidiyor, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde mesela Halle-Neustadt'ta-

210 Bkz. *a.g.e.*, s. 211-314.

211 Eidgenössische Technische Hochschule Zürich - İsviçre Federal Teknik Yüksek Okulu – ç.n.

212 Venedik Mimarlık Üniversitesi Enstitüsü – ç.n.

213 Bkz. Aldo Rossi, *L'architettura della città*, Padua: Marsilio, 1966. Rossi'nin mimarlık teorisiyle ilgili öncelikle bkz. Angelika Schell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen. Eine Architekturtheorie mit Widersprüchen*, Gütersloh, Berlin, Basel, 2019; Ákos Moravánszky, Judith Hopfengärtner (ed.), *Aldo Rossi und die Schweiz. Architektonische Wechselwirkungen*, Zürih, 2011.

ki prefabrik bloklara hayranlık duyuyor, hatta Doğu Berlin'deki Karl Marx Bulvarı'nı savunuyordu.[214] Yine de Rossi endüstriyel standartlaştırmanın peşinde değildi, aksine "tip"i somut suretinden ve güncel işlevinden çözülmüş yapı biçimi olarak, yani bir tür ideal veya "biçimden önce var olanın ve onu inşa edenin mantıksal ifadesi" olarak anlıyordu.[215]

Mimarlık tarihçisi Angelika Schnell, bu tanıma rağmen Rossi'nin tip kavramının ne kadar belirsiz olduğunu, "kolektif hafızada" saklanmış tarihsel "hatıralar", aydınlanmacı rasyonalizm ve bir yeni-Platoncu "kadim biçim" tasavvuru arasında salındığını ayrıntılı olarak göstermiştir.[216] Rossi tanım arayışında o kadar ileri gidiyordu ki, C.G. Jung'un "analojik" fikriyle bağlantılandırıyordu; bu düşünce Jung'a göre "duygulu, resimsel ve dilsiz" idi, hatta "arkaikti, bilinçdışıydı, kelimelere dökülmemişti ve kelimelerle pek de kavranamaz"dı.[217] Somut olarak inşa edilmiş biçimin "tip"le ilişkisi buna göre bir tasarım ile bir "kadim biçim" arasındaki "analog", "duygusala benzeyen", sezgiyle kurulmuş ilişkiye tekabül ediyordu ve bu ilişki "kelimelerle" açıklanmaya açık değildi. Rossi bu nedenle kendi mimarisini "analog" diye tanımladı ve *città analoga*'dan, analog şehirden bahsetti. Onun biçimleri "müşterek duygusal çekim güçleriyle zamanaşırı ihtiyaçları açığa vuran arketipik nesneler"di.[218]

Böylesi bir *razionalismo*'nun (rasyonalizm), bir biçimin en derin, en iç çekirdeğini ararken metafiziğe ve irrasyonalizme savrulduğunu, bu nedenle de İtalyan faşizminin *architecture razionale*'siyle (rasyonel mimarlık) arasında gözden kaçırılamayacak ilintiler olduğunu söylemek, eleştiriyi fazla ileri götürmek olurdu.[219] Jung'un dediği gibi sadece iç gözlem yoluyla bulunabilecek, tarihten tamamen azade bir şeyin irrasyonalizmi demek olurdu bu – tıpkı, ezoteriklerin kendi içlerine bakarak elde edeceklerine inandıkları gibi. Rossi'yi böyle bir konuma raptetmemek gerekir; o, irrasyonel olmaya asla razı

214 Aldo Rossi, "Realismus als Erziehung", *Werk-Archithese* 64: 7-8 (1977), s. 27 vd., alıntı s. 28; bkz. Wilfried Kuehn, "ALDOLOGIEN. Rossi, die Schweiz und wir", *ARCH+* 229 (2017), s. 46-53; Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 243 vd.

215 Aldo Rossi, "Das Konzept des Typus", Venedik'te sunulan tebliğ, 1965, alıntılandığı yer: *ARCH+* 37 (1978), s. 39 vd., alıntı s. 39.

216 Bkz. Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 278-286; bkz. Aldo Rossi, *The Architecture of the City*, Cambridge (Mass.), 1984, s. 40.

217 C.G. Jung, "Brief an Sigmund Freud", 3 Mart 1910, alıntılandığı yer: Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 328; bkz. ayrıca *a.g.e.*, s. 316-327; bkz. Rossi'deki alıntılar, mesela "An Analogical Architecture", *Architecture and Urbanism* 56 (1976), s. 74-76.

218 Rossi, "An Analogical Architecture", s. 75; bkz. Ákos Moravánszky, "Analogien und Attitüden. Analoge Architektur aus Sicht des Theoretikers", *Espazium*, 2015, https://www.espazium.ch/de/aktuelles/ analogien-und-attitueden (erişim 3.12.2020); Carsten Ruhl, "Im Kopf des Architekten: Aldo Rossis *La città analoga*", *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 69: 1 (2006), s. 67-98.

219 Bkz. bu argümanla ilgili daima Max Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), s. 1-45.

gelmezdi. Yine de, Venturi'de veya Jencks'de olduğu gibi salt ampirik olarak mevcut, tarihsel olarak göreceli ve bağlama bağlı olarak gerekçelendirilebilir olmayıp, adeta zamansız bir hakikati ve anlaşılırlığı olan mimari ve kentsel yapı biçimleri –meydan, sokak, pencere vs.– aradı. Çizimleri Giorgio de Chirico'nun *pittura metafisica*'sının (metafizik resim) damgasını taşıyordu, 19. yüzyıldan yeni-Platoncu Quatremère de Quincy'yi defalarca zikretmişti, sık sık André Breton'un sürrealizmine, onun keza zamandan azade irrasyonellik kavramına ve daha önce belirttiğimiz gibi C.G. Jung'a atıfta bulunuyordu. Bütün bunlar tutarlı ve toplumsal gerçeklikle bağlantılı bir mimarlık ve tasarım teorisinde bütünleşmiyor; daha ziyade Rossi'nin muhtelif tiplerin ampirik biçimlerinin arkasında her türlü tarihsellikten azade bir "sabit", bir ideal "çekirdek" bulma çabasının ifadesini bulduğu, teorik dolgu parçalarından müteşekkil bir oyuncak inşaat kiti gibi görünüyordu.[220]

Bu konumun ironisi, olası irrasyonalizminden ziyade, Rossi'ye bakılırsa mimarların, tiplere göre oluşturulmuş "analog" biçimlere sahip oldukları ve bu biçimlerin hem modern inşaatçılığın işlevsel taleplerinden hem de kentsel gerçeklikten azade oldukları, dolayısıyla serbestçe tercih edilebilir tasarım unsurları olarak emre amade bulundukları kabulünde idi. New York Beşlisi'ndeki gibi burada da modernliğin "naif işlevselciliğine"[221] yönelik eleştiri, tiplerin sürrealizmin gösterenleri gibi serbestçe salındığı postmodern bir oyuna doğru kayıyordu. Lakin böylelikle sürrealizmde olduğu gibi artık kötü gerçekliği eleştirmek üzere anlamsızlığı ve gülmeyi tahrik etmek yerine, "özerk" yani salt mimari "gerçeklik inşasına" –ki bu daha doğrusu "mümkün bir gerçekliğin yaratılması" olarak anlaşılıyordu– hizmet etmeleri bekleniyordu.[222] Otoriter yanını *Werk-Archithese* yayın yönetmeni Stanislaus von Moos'un otoriter yanını epey açıkça vurguladığı mimari yaratım edimi;[223] mamafih, biçimlerin işlevlerden koptuğu, yani bir fabrikanın artık bir fabrika gibi, bir konutun artık bir konut makinesi gibi ve modern bir şehrin artık bir Fordist üretim tesisi gibi görünmesinin gerekmediği –tıpkı televizyon ekranının bilgisayar ekranına dönüşmesi gibi– bir dünyada vuku buluyordu. Alan Kay'in söylediği gibi, bir "simülasyon" dünyasıydı bu, bu nedenle Rossi'nin bu dünyada "kadim", "rasyonel", "özerk" tiplerin mimari kombinasyonuyla

220 Rossi, "Das Konzept des Typus", s. 40; bkz. Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 329.

221 Aldo Rossi, *Die Architektur der Stadt. Skizze einer grundlegenden Theorie des Urbanen*, Düsseldorf: Bertelsmann, 1973, alıntılandığı yer: Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 9.

222 Aldo Rossi, "Die rationale Architektur als Architektur der Tendenz", ilk yayımlanışı: aynı yazar, *Scritti scelti sul architettura è la città* (1975), Almancası: aynı yazar vd., *Die venedischen Städte*, ETH Zürich, Şehircilik Tarihi Kürsüsü, Prof. Dr. Paul Hofer/ Aldo Rossi, Hektographie, Zürih 1978, s. 43-44, alıntı s. 48.

223 Bkz. von Moos, "Zweierlei Realismus", s. 60; bkz. ayrıca Schnell, *Aldo Rossis Konstruktion des Wirklichen*, s. 283.

yeniden duygu, anlam ve kentsel düzen yaratma denemesi, bir duygu, anlam ve düzen simülasyonundan başka bir şey değildi. Eğer metafizikçi olmayı istemiyorsa veya olamıyorsa, onun somut tarihsel bağlamlarından koparılmış tipleri de sabit, hele "zamansız" anlamdan yoksun işaretlerden ibarettiler, bu nedenle yeni kombinasyonlarındaki mevcudiyetleri de fiilen rastgele bir mevcudiyetti. Gerçi Rossi'nin nazarında daima aynı zamanda bir "tarihsel hafıza"nın parçasıydılar; bu da, Heinrich Klotz'un saptadığı gibi, Rossi'nin tasarımlarının üzerine hep "bir tutam tarihselliği, eskinin güncelliğini" konduruyordu. Fakat tarihsel olanın bu güncelliğini artık sadece bir alıntı olarak elde edebilirdiniz; mesela Segrate'deki[224] partizan anıtı tasarımında, "Rossi'nin dediği gibi, 'başka mimarilerin fragmanları olan' sütun ayakları" suretinde.[225] Rossi'nin modernlik sonrası bir mimarlık için "arketipik nesneler" olarak düşünülmüş tipleri de, böylece, daima sadece geçmiş mimarilerin anlamını kaybetmiş geçici işaretleri olma kaderinden kaçınamamışlardı.

"Şey"

Bu epeyce akademik tartışmaların ötesindeki gerçek dünyada, o sıralarda olağandışı bir şeyler olmaktaydı. 31 Ocak 1977'de Paris'te kamuoyuna, gerek Alman uzmanlık dergisi *Bauwelt,* gerek Jean Baudrillard, gerek *Merkur,* gerekse Britanya dergisi *ART Monthly* gibi birçokları tarafından, daha iyi bir ifadenin yokluğunda sadece "şey" adı verilen yeni bir şey tanıtıldı.[226] Halk bundan gönülden nefret ediyor gibi görünüyordu, başkent basını inşa süreci boyunca ve açılış sırasında, Rive Droite'ta (Sağ Kıyı), yani Paris'in "kalbinde" oluşan ve çevrenin şehir mimarisi ölçülerini kayıtsızca berhava ederek açıkça ve basitçe zuhur eden bu şeyi yerden yere vurdu. Mesela *Figaro* "King Kong kültürünün mamutu," diyor, muhafazakâr Alman basını da bir "tokat"tan (*Die Welt*) veya bir "sindirim borusu"ndan (*FAZ*) bahsederek köpürüyordu. *Bauwelt* herhalde haklı olarak şunu saptamıştı: "1889'da Eyfel Kulesi'nin yapımından beri Paris'te –Avrupa'da, diyebiliriz aslında rahatlıkla– bir yeni bina bu kadar heyecan yaratmamıştı."[227] Adeta çekinerek, ama aynı zamanda aşağılayarak, bir "sanat rafinerisinden" veya "uzay gemisinden" söz ediliyordu. Britanya'da yayımlanan *Architectural Review* "bulmacamsı bir tesis" adını vermişti, çün-

224 İtalya, Lombardiya'da bir belde – ç.n.

225 Klotz, *Moderne und Postmoderne*, s. 244.

226 "Das 'DING' im Bauch von Paris", *Bauwelt* 68 (1977); Jean Baudrillard, *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion*, Paris, 1977, alıntılandığı yer: aynı yazar, "Der Beaubourg-Effekt. Implosion und Dissuasion", aynı yazar, *Kool Killer*, s. 59-82; Hermann Bortfeldt, "Schau doch mal nach Beaubourg", *Merkur* 31: 355 (1977), s. 1220-1223; Ralph Rumney, "Pompidou's Multi-coloured Dream-machine: Or how They Opened the £ 125 m. Art Refinery", *ART Monthly* 4 (1977), s. 1-4.

227 "Das 'DING' im Bauch von Paris", s. 316.

kü "doğru kelime *bina* değildi", *Merkur* de elini yükseltiyordu: "Kesinlikle bir bina değil, bir mahfaza bile değil."[228]

"Şey"in resmî adı "Centre national d'art et de culture Georges Pompidou" (Georges Pompidou Ulusal Sanat ve Kültür Merkezi - CNAC) idi. Beşinci Cumhuriyet'in 1974'te ölmüş olan ikinci başkanına ve projenin başlatıcısına bu şerefi bahşetmek istemeyenler, "Beaubourg" adını kullanıyordu; "şey", eski şehrin 1930'larda yıkılan gecekonduvari mahallesinin sakinlerinin ironik bir şekilde vaftiz ettikleri adıyla "güzel şehirciğin" uzun süre parkyeri olarak kullanıldıktan sonra nadasa bırakılan arazisi üzerinde duruyordu. Tasarımları 681 kişinin katıldığı uluslararası bir yarışmadan uzak ara galip çıkmış olan mimarlar, İtalyan Renzo Piano ve Britanyalı Richard Rogers da aslında bina terimini kullanmak istemiyorlardı; "Centre Pompidou" daha ziyade "bir tür makine", bir "enformasyon aleti" olmalıydı, yani bir "enformasyon, eğlence ve aynı zamanda kültür binası" veya "bir bina olmaktan çok 'her şey' için bir makine", hatta "mimari bir şey olmaktan ziyade görsel-işitsel bir cihaz."[229] Bu metaforlar, biraz yalpalayarak da olsa, çağa ayak uydurmuş görünüyorlardı. Zira bu sahiden açıkça bir müzenin, bir kütüphanenin veya bir müzik merkezinin "işlevini" üstlenen bir bina değildi –her ne kadar CNAC'da bütün bunların yeri olsa da–; enformasyon işleyen bir makine, belki de bir video kayıt cihazı veya en iyisi az evvel dendiği gibi "her şey için" bir makine olması öngörülmüştü. Başka bir yerde iki mimar "enformasyon odaklı, bilgisayarlaşmış bir Times Square[230] ile British Museum arasında bir kavşak"tan söz etmişlerdi.[231]

Her açıklamada daha da belirsizleşmeye başlayan "makine" lakırdısı geniş bir kullanıma kavuşmuştu; "insanın sıra beklerken bütün dillerde kulağına çalınan bütün yorumlar arasında en sık rastlananı" idi.[232] Lakin Beaubourg bazılarına basitçe bir "fabrika"yı veya daha şiirsel haliyle, André Breton'un bahsettiği bir "usine de rêve"i, bir rüyalar fabrikasını hatırlatıyordu; hatta "çok renkli bir rüyalar makinesi"ni – neticede Beaubourg'dan "devasa bir "kültür makinesi" olarak söz ediliyordu.[233] Zürih'te yayımlanan *Tages-*

---

228 John Partridge, "Pompidou Cannot be Perceived as Anything but a Monument", *Architectural Review*, 11.5.1977 (architectural-review.com); Bortfeldt, "Schau doch mal nach Beaubourg", s. 1221.

229 Renzo Piano, Richard Rogers, "L'histoire du projet", *L'Architecture d'Aujourd'hui* 189 (1977), s. 54-57, alıntı s. 54.

230 New York'un turistik eğlence merkezi caddesi – ç.n.

231 Piano, Rogers, alıntılandığı yer: Jochen Bub, Wim Messing, "Eine Baubeschreibung", *Bauwelt* 68 (1977), s. 316; bkz. Mary Blume, "The Cultural Colossus of Beaubourg", *ARTnews*, Mart 1977, s. 36-39, alıntı s. 37.

232 Bortfeldt, "Schau doch mal nach Beaubourg", s. 1221.

233 Rumney, "Pompidou's Multi-coloured Dream-machine", s. 1; F. Barré, "Fascination et banalisation. Le rêve et la fonction", *L'Architecture d'Aujourd'hui* 189, 1 Şubat 1977, s. 50-51; Alan Colquhoun, "Plateau Beaubourg", *Architectural Design* 47:2 (1977), tekrar basımı için bkz. aynı

Anzeiger'in mimarlık eleştirmeni bu nedenle, bu "karmaşık makine"de "yavan maddenin yüksek değerli bir ürüne, enformasyona dönüştürüldüğünü" söylüyordu. Buna uygun olarak, binanın dış cephesinde, ziyaretçi kitlelerini beş kata dağıtan dev bir pleksiglas borunun içindeki yürüyen merdivenlerin uyandırdığı izlenim, "ziyaretçiyi yukarı taşıyan, işlenmek üzere içeri aktaran ve onu değiştiren, yani enformasyon yüklenerek geri çıkaran taşıma bandı, akar bant çağrışımları" idi.[234]

Belli ki bu metaforlarda bazı yamukluklar vardı. Sanat ve mimarlık dergilerindeki yorumcular Renzo Piano ile Richard Rogers'ın şüphesiz spektaküler olan mimarilerini daha ayrıntılı bir biçimde anlamlandırmaya çalıştıkça bunlar daha da belirginleşiyordu. Daha ilk bakışta, "tesis"in genel yapısından başlıyordu her şey; 40 metrenin üzerindeki çelik iskelet, dev taşıyıcı ve sütunların üzerinde, fuar alanına benzer beş kat, hiç iç duvar veya dayanak olmadan üst üste bindirilmişti. Teknik açıdan mahirane idi gerçi, fakat mimari açıdan görenekseldi. Zira her ne kadar Piano/Rogers dış görünümün imgesinde Britanyalı mimarlık grubu Archigram'ın teknoid şehir ütopyalarından ve hayali "mega yapılarından" ilham almış olsalar da; az çok şeffaf çelik-cam konstrüksiyonlarıyla yönlerini olası bir geleceğe veya mimari postmodernliğin güncel tasarımlarına değil, erken dönem Sovyet konstrüksiyonizminin ve 19. yüzyıl cam-demir konstrüksiyonlarının geçmişine çevirmişlerdi. Beaubourg, Londra'daki Crystal Palace geleneğinin, çok yakındaki, 1970'te yıkılmış olan "halles" (hal) geleneğinin, keza tam da Paris'te dünya fuarları için inşa edilmiş olan camdan ve demirden sergi hangarları geleneğinin devamcısıydı. "Centre Pompidou," diye dalga geçiyordu Amerikan dergisi *Progressive Architecture*, "Paris'in tarihteki hegemonyasını teyit ediyor – 19. yüzyılın başkenti olarak."[235]

Bilhassa kafa karıştırıcı olan ise, mimarların, tüm tedarik hatlarını –su, atık, elektrik, ısıtma, havalandırma– arka taraftaki dış cepheye yerleştirme ve temel renklerle boyama tercihi idi. Bütün her şey, "derisi" soyulmuş ve "damarları" veya "bağırsakları" daha iyi ayırt edilebilmesi için bir anatomik model gibi –izleyicilerin zihinlerine birden beden metaforları üşüşmüştü– renklendirilmiş bir fabrika gibi görünüyordu.[236] Ama niye? En nihayet, bir

---

yazar, *Essays in Architectural Criticism: Modern Architecture and Historical Change*, Cambridge (Mass.), Londra, 1981, s. 110-119, alıntı s. 119; Heiner Stachelhaus, "Centre Beaubourg - ein Salut", *KUNSTmagazin* 17:1 (1977), s. 22.

234 Peter Erni, "Frankreichs neues Haus der Künste und Kultur", *Tages-Anzeiger Magazin* 12 (1977), s. 6-12, alıntı s. 9.

235 "Physical mise-en-scène: Centre Pompidou. Future past", *Progressive Architecture* 5 (1977), s. 84-89, alıntı s. 84.

236 Bkz. mesela Paul Chemetov, "L'opéra pompidou", *Techniques & Architecture* 317 (1977), s. 62 vd.; Evelyn Weiss, "Das 'Pompidoulianum'", *KUNSTmagazin* 17: 1 (1977), s. 20 vd.

eleştiricinin iğnelediği üzere, "bedenlerde bağırsaklar umumiyetle derinin dışında değildir, ki bunun gayet pratik sebepleri vardır."[237] Peki, gösterişli biçimde tavanarasına benzeyen açık katların tavanları üzerinde uzanan su tesisat boruları, vantilatörler, ısıtma ve havalandırma kanalları gibi biçimlerle ilgili dilin âlemi neydi o zaman? Görünüşe göre burada, ETH'nin bir emekli mimari profesörünün ve Yeni Mimari'nin ünlü bir temsilcisinin sivri dille belirttiği gibi, bilhassa "sansasyon iştahı yüksek bir teşhircilik" iş başında olmuş olmalıydı. Bu yaklaşım, çok belli ki açık sergi alanlarının işlevsel gereklerinin ötesine koşuyor, hatta bu alanların amaçlanan "esnekliğini" ve "işlevselliğini" sekteye uğratıyordu; başkalarının yanı sıra Alan Colquhoun da mimarları bu nedenle yermişti.[238]

Fakat belirleyici nokta bu da değildi. Çünkü mimarların meselesi sadece işlevsellik değil, kararlı bir şekilde belirli bir ifade biçimiydi, yani Richard Rogers'ın bir "diyagram" dediği binayı "okunaklı" kılma çabasıydı.[239] Bu bakımdan, belirleyici noktayı belirli bir kesinlikle tutturan, sanat ve mimarlık tarihçisi Maurice Besset olmuştu. Bu, sıradan bir şeydi aslında – elde bir, herkesçe görülebilir ve yine de belli ki aşikâr değil: Piano ile Rogers'ın "'her şey' için bir makine" olarak Beaubourg'u tasarlarlarken emsal aldıkları yeni mini ve mikro-bilgisayarlardaki entegre devreler içindeki elektronlar, hacimli ve rengârenk boyalı borular içinde dolanıyor değildir. Elektronik makinelerin modülleri ve yapı unsurları, Besset'ye göre, "biçimsel olarak öylesine yansızdır (nötr) ki, endüstriyel tasarım, mekanik ve elektromekanik çağında makine tasavvurunun dayandığı eski işlevselci ve organizatör öncülleri reddetmek zorunda kalmıştı."[240] "Bilgisayarlaştırılmış bir Times Square"in akar bantlara ihtiyacı olmazdı; "görsel-işitsel bir makine"nin işleyişi, derisini soyup çıkardığınızda okunabilir hale gelmezdi. Başka deyişle: Kültür makinesi olarak Beaubourg, iki makine çağının kavşağında, maddeleri, sıvıları ve insanları imal eden ve dolaşıma salan modern tavır ile, beden metaforlarıyla anlaşılamayacak olan ve maddi bir şey de üretmeyen elektronik itkilerin modern sonrası "dolaşımı"nın eşiğinde duruyordu. Beaubourg, gözlemcilerin kafasını şaşırtacak biçimde, her ikisi birden olmak istiyordu. Bu anlamda çelişkili bir mimari metafor olarak, zamanın fazlasıyla bariz bir ifadesi idi.

---

237 Nathan Silver, "Le Tour Babel. A Review of the Centre Pompidou", *Harper's Magazine* 254 (1977), s. 90 vd., alıntı s. 91.

238 Alfred Roth, "Eine kulturfördernde Begegnungsstätte?", *Werk-Archithese* 64: 9 (1977), s. 27 vd., alıntı s. 28; Colquhoun, "Plateau Beaubourg", s. 116-119.

239 Richard Rogers, alıntılandığı yer: "Un Evenement Architectural aussi important que la tour Eiffel?", *Galerie-Jardin des arts* 166 (1977), s. 27-32, alıntı s. 31.

240 Maurice Besset, "Beaubourg", *Werk-Archithese* 64: 9 (1977), s. 13-16, alıntı s. 14.

"Beaubourg etkisi"

Paris'in ortasındaki yeni kültür merkezine ziyaretçi hücumu olağanüstüydü. Açılışı izleyen aylarda günde kapısından 10 bin insan geçiyor, haftasonlarında bu sayı ikiye katlanıyordu. Lakin hepsi, herkesin mutabık olduğu değerlendirmeye göre, büyük Duchamp açılış sergisi için veya Düsseldorflu ressam Gerhard Richter'ın eski retrospektifini görmek için gelmiyordu, Fransa'nın ilk kamusal kütüphanesinde bir kitap için de gelmiyordu. Onları cezbeden, bu kültür makinesinin sunduğu halis muhlis gösteri idi – bir yanıyla kuşkusuz bizzat mimarisinin sunduğu gösteri, ama diğer yandan burada sunulan, Alan Colquhoun gibi eleştirmenlerin "kültür süpermarketi" dediği şey.[241] Çok sayıda serginin fuarvari eşzamanlı sunumunda, sayısız video, dia, plak ve tabii kitap "istasyonu"nda, sinema ve tiyatro salonlarında, kafelerde, seyir terasında, sokak müzisyenleriyle, girişin önündeki büyük meydandaki artistlerle ve en nihayet "çocuk atölyesi"nde, "kültür" tıpkı bir alışveriş merkezindeki gibi seçilip alınabilir, geçerken atıştırmalık olarak "yaşantılanabilir" idi.[242] Centre Pompidou kültürü kitlelere taşıyacaktı – veya kitleleri kültüre. Kurumun başkanı, Gaullecü Jean Miller (uzun kariyerinde daha önce Abidjan Limanı müdürü, Fildişi Sahili *traveaux publiques* [kamu işleri] yöneticisi ve Fransa Güney otoyolları işletmesinin yöneticisi olmuştu), bu programı şu formülle özetlemişti: "il faut lutter contre l'élitisme" – "seçkincilikle mücadele etmeliyiz."[243]

Her ne kadar "kültür" Fransa'da öteden beri toplumsal seçkinlerin işi sayılsa ve sanata ve kültüre erişimin demokratikleştirilmesi buna bağlı olarak övgüye değer olsa bile, bir Avrupa metropolündeki bu ilk büyük kültür merkezinin yapacağı etkiyle ilgili, eleştiricileri tarafından çok farklı bir hesap yapılmıştı. Mesela *Progressive Architecture*'da "Burada mesele sanat değil – mesele *event*'tir (etkinlik), gösteridir, *sightseeing*'dir (gezip görme) ve tüketimciliktir," deniyordu; böylece Paris "dünya turizminin zirvesindeki mevkiini pekiştirecek"ti. *KUNSTmagazin* ise Musée Nationale d'Art Moderne'in (Modern Ulusal Sanat Müzesi) dördüncü katındaki sergi alanından şikâyet ediyordu –burası, New York'taki MoMA'nın (Museum of Modern Art - Modern Sanat Müzesi) iki katı büyüklükte idi–: "Gelecek hafta aynı yerde bahçe aletleri veya bebek gıdaları teşhir edilecek olabilir (...)."[244] Açık sergi salon-

241 Colquhoun, "Plateau Beaubourg", s. 112.

242 Bkz. "Découvert du Centre", *Le Centre national d'art et de culture Georges Pompidou*, CREE özel sayı, 46 (1977), s. 87-103.

243 Jean Miller, "Le Centre national de tous les français", *Connaissance des Arts* 305 (1977), s. 51.

244 "Physical mise-en-scène", s. 84, 88; Weiss, "Das 'Pompidoulianum'", s. 20; bkz. ayrıca Chemetov, "L'opéra pompidou", s. 63.

larının mimarisi ve bölme duvarlı sunum tekniği artık sessiz, tefekkürane bir müze atmosferi yaratmıyor; yaygın eleştiriye göre, sanatın mal-biçimliliğini ve tüketiminin yüzeyselliğini öne çıkarıyordu. Sanatın, en ünlü haliyle Warhol'un çorba konserveleri suretinde bu adımı zaten atmış veya yansıtmış olmasına ise değinilmemişti bu arada. Şoke edici görünen sadece, Beaubourg'un Batı dünyasının en büyük kültür makinesi olarak kitlesel bir etki yaratacak şekilde buna ciddiyet kazandırmış olmasıydı.

Belki de en keskin eleştiri ise, Batılı toplumları biraz hızlandırılmış bir sismografla gözleyen sosyolog Jean Baudrillard (Beaubourg'un) açılışından bir yıl önce dile getirdiği idi. *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion* (Beaubourg Etkisi. İç Patlama ve Caydırma) adıyla küçük broşür halinde piyasaya çıkan, her zaman kolay anlaşılamayan, retorik duyarlılık gösterileriyle bezeli denemesinde Baudrillard, Centre Pompidou'yu "kültür hipermarketi" olarak teşhis eden yaygın eleştiriye bağlanıyordu. Beaubourg "şu görkemli geleneksel anlam kültürünü işaretlerin tesadüfi düzenine dönüştürmeye dönük yoğun bir çalışmadan başka bir şey değil" idi. Bu *hyper-marché*'de (hipermarket) sanatın ve kültürün "duygusu ve derin anlamı" "eziliyor, paramparça ediliyor ve en basit ve ufak unsurlarına ayrılarak sıkıştırılıyor", ve neticede bir "kara deliğin" içinde saf hiçlik olarak patlıyordu.[245]

Bu her türlü anlamın boşaltıldığı sergi salonlarına yalın "kitle" olarak yayılan ziyaretçiler de, Baudrillard'ın hayal gücünden yoksun bir tavrın altını çize çize söylediğine göre, eskide kalmış bir toplumsal bağın patlamasının sonucunu, evet, "bütün toplumsallığın nihai ürünü"nü teşkil ediyorlardı. Fakat bu "kitle", yoğun fiziki mevcudiyetiyle neticede "Beaubourg'un yegâne içeriği" idi, buna uygun olarak mekânlarının da çok başka türlü doldurulması ve işlenmesi gerekirdi: Anlamın eski "simulakrları" ile değil de; "hareketlilikleriyle temel kitleyi oluşturan stroboskobik ve jiroskopik ışıkların taramalı döngüsüyle." Baudrillard'ın bu sırada sahiden bir diskoyu düşünüp düşünmediği bir yana; "ha bire üretimin ve anlamın kültürüne değil" de "artık herhangi bir anlam bilmeyen manipülasyoncu, tesadüfi, labirentvari bir işaret pratiği"ne dayanan bir "simalüsyon ve büyülenme kültürü"nün rüyasını görüyordu.[246]

Baudrillard, daha önce de gördüğümüz gibi, henüz kısa süre önce New York'ta bulunmuş ve orada duvarlarda gördüğü graffiti'yi sorunsallaştırarak da olsa aynen bu biçimde yorumlamıştı (*yazarları* şüphesiz onunla tag'lerinin ve graffitilerinin anlamı üzerine tartışmayı isterlerdi). Ancak Baudrillard'ın anlam taşımayan işaretlere dair rüyası her ne olursa olsun ve sürrealizmle ve *cadavre exquis* pratiğiyle bir yakınlığı olsun olmasın: Bu, Beau-

245 Baudrillard, "Der Beaubourg-Effekt", s. 70, 63, 67, 69.

246 *A.g.e.*, s. 66 vd., 69.

bourg'un mekânlarında vuku bulabilecek olası, düşünülebilir bir kültürün rüyasıydı sadece. Oysa aslında Beaubourg'un, ufukta görünen geleceğin toplumuna dair bir mutlak denetim modeli olduğunu söylüyordu; daha açıkça söylenirse, "toplumsal bedenin ve hayatın bütün dağılmış işlevlerinin (çalışma, boş zaman, medya, kültür) yekpare bir zaman-mekân içinde yeniden bütünleştirilerek mutlaklaştırılmasının, bütün çelişkili akımların entegre devre terimlerine çevrilmesinin" modeliydi bu.[247] Yeni elektronik makineler, Baudrillard'ın da bildiği gibi, her şeyi simüle edebilecek meta-medyaydı. Bu nedenle Beaubourg'da, toplumun nasıl yeniden biçimlendirilmekte olduğunu görüyorduk: "Artık (toplum) belirgin mübadele edimlerine veya belirli ihtiyaçlara bağlı değildi; onun yerine, sinyallerden oluşan bir tür bütüncül-mutlak evren gibi bir şey geçmişti, bir tür entegre devre geçmişti, tek bir itki katediyordu; o devreyi, okumalar, referanslar, işaretlemeler, deşifrasyonlar arasında tercih olanaklarının oluşturduğu aralıksız bir geçiş niteliğindeki tek bir itki katediyordu."[248]

Baudrillard'ın meselesi mimarlık değildi; "Beaubourg etkisi" ne mimariyle ne de şehircilikle alakalı idi. Mimarlar, Centre Pompidou'nun enformasyon işleyen bir makine olmasını istemişlerdi; bu makine kitleleri şeffaf borularından içine çekerek emecek, onları "kültür"le besleyecek ve "enformasyon"la yüklenmiş olarak tekrar geri püskürtecekti. Baudrillard, buradan, çok fazla da abartmadan, bu makinenin, anlamın "üzerinde tepindiği" için, ideal durumda kitle için büyük bir disko olabileceği sonucunu çıkarıyordu, lakin aslında bir entegre devrenin zorunlu mantığıyla "yeniden bütüncül-mutlak" hale getiriyordu kitleyi. Bu sebeple Beaubourg modelinden çok genel bir çıkarsama yaparak, bireylerin "kendi tikellikleri" ile geleceğin kendini göstermeye başlamış olan toplumunda bir "sinyaller evreninde" ve aralıksız bir "seçme olanakları, okumalar, referanslar, işaretlemeler, deşifrasyonlar" akışı üzerinden entegre edilecekleri teşhisini koyuyordu; onları entegre eden şey artık, "klasik (siyasal) dayanışma düzeni" veya "kitle iletişim araçları aracılığıyla yaygınlaştırılan bir düzen" olarak anlaşılan bir müşterek "evrensellik" fikri olmayacaktı. "Evrensel"in –"Sermayenin ve devrimin de," diye ekliyordu– bu "genişleyen" düzeninin çöküşü, şimdi ona bir büyük "iç patlama" gibi görünüyordu – tıpkı Beaubourg'da anlamın iç patlaması gibi. Bu iç patlama, denetimin yoğunlaşması, entegre devrelerdeki akışların yoğunlaşması demek olabilirdi; fakat Baudrillard'ın denemesinin en sonunda İtalya'daki *Settantasette* hareketine radyo korsanlarına ve şehir Kızılderililerine işaret ederek belirttiği gibi, bir "yıkıcı hareket" olarak da anlaşılabilirdi, bu hareket "gücünü, genişleyen sistemle-

247 *A.g.e.*, s. 70.

248 *A.g.e.*, s. 71.

re dönüşmeye karşı koyuşundan alıyordu", yani, "evrensel"e, "genel"e inanmaya ayak diremesinden.[249]

Mimari ve bina edilmiş makine olarak Beaubourg, birçok eleştirmenin açılışı vesilesiyle saptadığı gibi modernliğin önünde eğilmişti ve burada tasvir ettiğimiz üzere, belirgin bir jestle 19. yüzyılın camdan ve demirden binalarına dikkat çekiyordu; o zaman, hayretler içerisindeki kamuoyuna, müşterek bir kültürün, sömürgeleştirilmiş bir dünyanın ve teknik ilerlemenin Avrupa'ya mahsus "genel"i takdim edilmişti. Fakat yarattığı etkiler itibarıyla Beaubourg'un tanıklığı ve anlamı, medya tekniğinde, toplumsalda ve kültürelde bir kaymaya işaret ediyordu. Dahası, anlamı tek tek sinyaller halinde parçalayan bir kopuştu bu; bu sinyaller ya bir diskonun ışık sihri içinde yana yana tükenebilir ya da toplumsal entegrasyonun, eski siyasal ve medya düzenleriyle hiç alakası olmayan, entegre devrelere dayalı yeni biçimlerini yaratabilirdi. Jean Baudrillard'ın 1977 yılında rapsodik, kıvrımlı büklümlü ve metaforlaştırıcı diliyle belki de başka birçoklarından daha açık kavradığı kayma, işte buydu.

249 *A.g.e.*, s. 76 vd., 81 (çeviri uyarlandı).

ALTINCI BÖLÜM

DOĞANIN GÖLGESİNDE

Ludwig Erhard öldüğünde, bir devir sona ermiş gibi görünüyordu. Onun şahsında mezara konan, çoktan itibarını kaybetmiş liberalizmin son temsilcisi değil miydi? Piyasa güçlerini serbest bırakmaya dair 19. yüzyıldan kalma bu saçma öğreti her ne kadar rahmetlinin "ekonomi mucizesi" yıllarında ahir bir şakirt bulmuşsa da; şimdi kriz, işsizlik ve bunlara karşı koymak için zorunlu olan planlama tarafından çoktan aşılmış değil miydi? İnsan ancak bu kadar esaslı bir yanılgıya düşebilirdi.

Ludwig Erhard (ölümü 5 Mayıs) ve rekabet

Ekonomist, piyasa araştırmacısı, danışman, uzun yıllar ekonomi bakanlığı yapıp sonra da şansölye olan Ludwig Erhard 4 Şubat 1897'de Katolik mensucat tüccarı Wilhelm Philipp Erhard ile onun Protestan karısı Augusta'nın dört çocuğunun ikincisi olarak Frankonya'da küçük bir şehir olan Fürth'te doğdu. Kardeşleri gibi Protestanca vaftiz edilip yetiştirilmiş olması, Ludwig'in aile evindeki liberal ruhun alameti sayılmıştır.[1] Babasının işinde perakendeci tüccar olarak yetişti; öğreniminin hemen ardından 1916'da Bavyera ordusunda silah altına alındı. 1918 yazında Ypern'de bir top mermisiyle, hayatını kurtarmak ve iş görür olmasını sağlamak için yedi ameliyat gerekecek kadar ağır yaralandı.

1919'da Ludwig Erhard Nürnberg Yüksek Ticaret Okulu'nda öğrenime baş-

1 Bkz. Volker R. Berghahn, "Ludwig Erhard, die Freiburger Schule und das 'Amerikanische Jahrhundert'", *Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungs-ökonomik*, Nr. 10:1, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung, Freiburg/Breslau, 2010, s. 7.

ladı, arkasından Frankfurt Üniversitesi'nde işletme ve sosyoloji okudu ve orada 1925'te sol liberal iktisat bilimci ve kooperatifler teorisyeni Franz Oppenheimer'ın yanında doktora yaptı. Ondan önce, 1923'te, 1914'ten beri dul olan ve onun uğruna bilimsel kariyerden feragat eden ekonomist Luise Schuster'le evlenmişti. 1928'de Erhard, Oppenheimer'ın tavsiyesiyle, Nürnberg Yüksek Ticaret Okulu'na bağlanmış olan, özel sektöre dönük "Alman Nihai Ürünler İktisadi Tetkik Enstitüsü"nde asistan oldu; bu enstitü, ekonomi profesörü, liberal siyasetçi ve Almanya'da piyasa araştırmacılığının kurucusu olan Wilhelm Vershofen tarafından yönetiliyordu. 1930'lu yılların başlarında Erhard, Yüksek Ticaret Okulu'ndaki doktora tezinin konusu olacak olan işsizlik sorunu üzerine ilk makalelerinde ve bir bilimsel incelemesinde, ekonomi siyasetiyle ilgili görüşlerini ortaya koydu. Derin iktisadi krizle mücadelenin aracı olarak, tüketim kredileriyle ve ücretlerin kamusal sübvansiyonuyla talebin canlandırılmasını savunuyor ve kitlesel işsizliğin sebebinin (büyük) sanayideki aşırı sermaye birikimi olduğu argümanını ileri sürüyordu. Çünkü böylece sermayeyi imalat ekonomisinden çekerek üretkenlikten alıkoyuyordu.[2]

Erhard'ın Nürnberg'de profesör olma planının neden akamete uğradığı belli değildir. Söylendiğine göre NSDAP[3] üyesi olmaya direnmiş –veya en azından bu yönde aktif olarak adım atmamış– olması, bunda rol oynamış olabilir; fakat bilimsel çalışmasının kalitesiyle ilgili kuşkular da beyan edilmiştir. Erhard'ın iktisat siyasetiyle ilgili görüşlerinin Vershofen'inkilerle çatıştığı için ona öğretim üyeliği verilmediği tezi ise muhtemelen isabetli değildir.[4] Vershofen gerçi *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) kapitalizmini sınırlayacakları ve frensiz bir rekabetin yerine düzenleyici uzlaşmaları getirecekleri gerekçesiyle kartellerden yanaydı, Erhard ise onun gözünde rekabeti çarpıtan anlaşmalar olarak gördüğü kartelleri en azından 1933 öncesinde ilke olarak reddediyordu. Fakat Vershofen aralarındaki bu ayrımlara bakmaksızın onu Enstitü'nün yönetim organına aldı (hatta daha sonra temsilcisi olarak atadı), ona Enstitü'nün bilimsel araştırmalarını denetleme görevini verdi ve onu kurumun dergisi *Die deutsche Fertigware*'nin yayın yönetmeni yaptı; Vershofen'in 1935'te kurduğu Gesellschaft für Konsumforschung'da (Tüketim Araştırmaları Kurumu - GfK) da Erhard yönetici bir mevkiye getirildi.

Her ne kadar Erhard parti üyesi olmasa da, nasyonal sosyalist iktisat siya-

2 Bkz. Karl-Heinz Roth, "Das Ende eines Mythos. Ludwig Erhard und der Übergang der deutschen Wirtschaft von der Annexions- zur Nachkriegsplanung (1939 bis 1945), 1. Teil: 1939-bis 1943", 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des* 20. *und* 21. *Jahrhunderts* 10: 4 (1995), s. 53-93, özell. s. 56 vd.; bkz. Alfred C. Mierzejewski, *Ludwig Erhard. A Biography*, Chapel Hill, Londra, 2004, s. 11-13.

3 Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei - Nasyonal Sosyalist [Nazi] Alman İşçi Partisi – ç.n.

4 Bkz. Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 13.

setinin dirijist yönelimi, 1933 Ocak'ı öncesindeki dönemde yaptığı açıklamalara bakarak varsayabileceğimize nazaran çok az sıkıntı çıkardı ona.[5] Şimdi, tüketim malları sanayiinde devletin dayattığı kartellerin "kalite mülahazasını teşvik ettiğini" ve "fahiş fiyatlamaya" karşı koruma sağladığını savunuyordu.[6] Ayrıca yeni iktidar sahiplerinin "özel mülkiyeti ilke olarak koruyarak", "bir tarafta özgürlük, diğer tarafta ise iktisat ve toplum hayatının geniş kapsamlı çerçevesi içinde organik bağlılık ve bütünleşme gayretini" bir dengeye kavuşturmayı amaçlamalarını onaylıyordu.[7]

1930'lu yılların ortasından itibaren Ludwig Erhard, öğretim üyeliğinin akamete uğramasına rağmen veya belki tam da bu sayede, piyasa analizcisi, tüketim malları sanayii lobicisi ve iktisadi danışman olarak başarılı bir kariyer yaptı. Berlin'de yerleşik bulunan GfK üzerinden tüketim malları sanayiinin ve "Reich[8] Sanayi Grubu" sektör birliğinin üst düzey temsilcileriyle uzun süreli iyi ilişkiler kurdu. İktisadi Tetkik Enstitüsü'ndeki mevkii onun kariyeri için "sıçrama tahtası" oldu; Erhard'ın şirketlerden, resmî makamlardan ve ordu birimlerinden değerlendirme ve inceleme siparişleri almaya dönük hiç tavsamayan faaliyeti sırasında Enstitü "hakiki bir parlak dönem" yaşadı.[9] Aynı zamanda Yüksek Ticaret Okulu'nda Almanya'nın ilk satış teknikleri kursunu organize etti ve bu vesileyle Leipzig belediye başkanı hukukçu Carl Friedrich Goerdeler'le temas kurdu; Goerdeler 1935'te Hitler tarafından görevinden alınana kadar Reich fiyat denetim müfettişi idi. Goerdeler 1939'dan itibaren Hitler'e karşı muhafazakâr direnişe mensuptu; 1944'te Gestapo tarafından tutuklandı, Milli Adalet Divanı'nda ölüm cezasına çarptırıldı ve 1945 Şubat'ında idam edildi. Direnişin temsilcisi olması hasebiyle daha sonra Erhard için önemli bir rol oynayacaktı.

Erhard'ın kendisi direnişe mensup değildi, aksine 1930'lu yılların ikinci yarısında ekonomi uzmanı olarak savaş hazırlıklarına iştirak etti. "Erhard, yürüttüğü piyasa araştırmalarının savaşın iktisadi hazırlıklarına dahil oldu-

5 Bkz. Werner Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte seit* 1945, Münih, 2004, s. 96.

6 Ludwig Erhard, "Marktverbände als Förderer des Qualitätsgedankens", *Deutsche Handels-Warte* 24: 4 (1936), s. 97-104, keza aynı yazar, "Organischer Aufbau der deutschen Wirtschaft", *Die deutsche Fertigware* 1 (1934), Teil A, s. 3-5, ikisini de alıntılayan Roth, "Das Ende eines Mythos", s. 57.

7 Ludwig Erhard, "Nationalwirtschaft", *Die Deutsche Fertigware* 2 (1933), Teil A, s. 17-22, özell. s. 19 vd., alıntılayan Ralf Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Opladen, 2004, s. 77; bkz. Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte seit 1945*, s. 98.

8 Reich: İmparatorluk. Nazi rejimi kendisini III. Reich olarak tanımlıyordu; Roma-Cermen imparatorluğunu ve 1871 sonrası kurulan monarşiyi takiben, 3. imparatorluk – ç.n.

9 Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 78; Christian Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'. Ein Gutachten aus dem Jahre 1941 und Erhards Beratertätigkeit bei der deutschen Annexionspolitik 1938-43", Matthias Hamann, Hans Asbeck (ed.), *Halbierte Vernunft und totale Medizin*, Berlin, 1997, s. 241-276, alıntı s. 242.

ğunun bilincindeydi," der Ralf Ptak, "ve nasyonal sosyalist iktidar sahiplerine hizmetini bunun bilincinde olarak sundu."[10] Karl-Heinz Roth da Erhard'ı "Nazi diktatörlüğünün savaş iktisadiyatını çekincesiz onaylayan ve bunun yapılarını iç ekonomi ve ilhak siyaseti açısından verimli hale getirmeyi ödev edinen" bir ekonomi uzmanı olarak gösterir.[11] Savaş iktisadiyatının stratejik yönelimiyle ilkesel uyum içinde olan Erhard 1939'dan sonra Alman Reich'ının ilhak siyasetini, işgal edilen bölgelerdeki iktisadi örgütlenmeyle ilgili çok sayıda raporla destekledi.[12] Lothringen (Lorraine) örneğinde 1942'de "millet düşmanı" –yani Yahudi–, "servetlerin değerlendirilmesinde dikkate alınacak noktalar" üzerine bir rapor hazırlamıştı. Erhard ve çalıştığı Enstitü, Polonya'da, Südetler'de, keza "Reich protektorası" Bohemya ve Moravya'da "ülkeye katılan Doğu bölgeleri" üzerine de benzer araştırmalar ürettiler – Polonya örneğinde geniş halk kesimlerinin mülksüzleştirilmesi ve "tahliye edilmesi" (Polonya'nın entelektüel zümresinin yok edilmesini böyle güzelliyorlardı) başka yerlerdekinden daha hızlı, daha kapsamlı ve daha gaddarca icra edilmişti. Doğu Baş Yeddeminlik Makamı'na[13] sunduğu çok kapsamlı bir raporda, gerçi Polonya'daki işgalci gücün halihazırda icra ettiği pratiğin aksine fakat kesinlikle ilke olarak işgale mesafe almadan, tebaa konumundaki ahalinin tüketimine, "Polonyalı unsurları emek gücü olarak kulanma" "zorunluluğunun" devam etmesi ölçüsünde bir istikrar kazandırma tavsiyesinde bulundu.[14]

Erhard'ın kısmen Enstitü'nün yanı sıra kendi hesabına da sürdürdüğü bu yılmaz yorulmaz danışmanlık faaliyetine karşı henüz 1941'de, Enstitü'nün asıl bilimsel araştırmalarına mani olduğu suçlaması yöneltilmişti. Erhard kendisini, "hizmetimizi tamamen anavatanın emrine sunmakla yükümlü olduğumuz" sözleriyle savundu, ne var ki neticede görevine son verilmesine yol açan sıkı bir ihtilafın çıkmasını önleyemedi.[15] Ancak sonrasında özellikle Reich Sanayi Grubu'ndan nüfuzlu arkadaşlarının desteğiyle, kendi "Sanayi Araştırmaları Enstitüsü"nü kurma imkânı buldu; bu Enstitü savaşın bitimine yakın bir süreye kadar devlet kuruluşlarının ve Reich Sanayi Grubu'nun savaş sonrası planlamalarıyla ilgili araştırma siparişleri aldı.[16]

10 Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 79.

11 Roth, "Das Ende eines Mythos", s. 61.

12 Bkz. Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'", s. 243; bkz. Roth, "Das Ende eines Mythos", s. 58 vd.

13 Hauptreuhandstelle Ost. Nazi rejiminin dört yıllık kalkınma planı çerçevesinde Polonya'nın kaynaklarının kullanımını/yağmasını organize eden kuruluş – ç.n.

14 Erhard'tan alıntılar: Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'", s. 244-245, s. 249-250; bkz. ayrıca Ptak, "Neoliberalism in Germany", s. 118.

15 Erhard, alıntılayan Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'", s. 245.

16 Bkz. Karl Heinz Roth, "Das Ende eines Mythos. Ludwig Erhard und der Übergang der deutschen Wirtschaft von der Annexions- zur Nachkriegsplanung (1939 bis 1945). Teil II: 1943

Yine de, görevden alınmasının Erhard için talihli bir vaka olduğu ortaya çıkacaktı. Bu sayede savaştan sonra, kariyerine (görünüşte) vurulan bu darbenin, Deutschen Arbeitsfront'a[17] (DAF) üye olmaya ayak diremesinden kaynaklandığı –mamafih Nürnberg'deki kişisel dosyasında bu dirence dair bir iz bulunmaz–[18] ve zaten kendisinin sadece Nürnberg'deki Enstitü'de kışı atlatmaya bakan bir bilim insanı olduğu yorumunu dolaşıma sokması mümkün olabildi. Bu imge, Carl Goerdeler'in Erhard'ı Hitler sonrası dönem için ekonomi uzmanı olarak tavsiye etmiş olmasıyla biraz daha da tozpembeleşiyordu. Goerdeler burada, Erhard'ın Reich Sanayi Grubu adına kaleme alarak 1944 sonunda rejimin İç Güvenlik Şefi SS Tuğgenerali Otto Ohlendorf gibi üst düzey temsilcilerine sunduğu ve belli ki Goerdeler'in de muttali olduğu "Savaşın finansmanı ve borçların konsolidasyonu" raporunu referans alıyordu.[19] Her halükârda bu tavsiye, idam edilen direnişçinin parıltısını ahiren Erhard'a da yansıtmış gibi görünüyor. Erhard 5 Mayıs 1977'de Bonn'da kalp yetmezliğinden öldüğünde, dünya çapında birçok anma yazısında, *Los Angeles Times*'tan *Guardian*'a, *South China Morning Post*'a varıncaya kadar, Erhard'ın bir "Nazi"ye dönüşmeyi reddeden dik duruşuna ve Goerdeler'le ilişkisine dair hikâyenin muhtelif versiyonlarını okumak mümkündü.[20] Dönemin Federal Meclis Başkanı Karl Carstens (CDU),[21] Erhard'ın anısına yaptığı kısa konuşmada söyledikleriyle, bir bakıma efsaneden mitosa geçişi gerçekleştirdi: "Ludwig Erhard cesur bir adamdı. Nasyonal sosyalist zorbalığın iktidarına aktif direnişiyle karşı koydu."[22]

---

bis 1945", 1999. *Zeitschrift für SoSozialgeschichte des* 20. *und* 21. *Jahrhunderts* 13:1 (1998), s. 92-124, özell. s. 92 vd.; Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 145-147; Patricia Commun, "Ludwig Erhard et les querelles économiques sous le national-socialisme", Valérie Robert (ed.), *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*, Paris, 2003, s. 85-97.

17 Alman Emek Cephesi: Nazilerin sendikaları kapattıktan sonra işçilerle işverenleri aynı çatı altında bir araya getirdikleri korporatist örgüt – ç.n.

18 Bkz. Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'", s. 267, Dipnot 4.

19 Bkz. Roth, "Das Ende eines Mythos", s. 93-97, keza Gerlach, "Ludwig Erhard und die 'Wirtschaft des neuen deutschen Ostraums'", s. 243; bkz. Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 138. Rapor ilk olarak 1977'de yayımlandı; bkz. Ludolf Herbst, "Krisenüberwindung und Wirtschaftsneuordnung. Ludwig Erhards Beteiligung an den Nachkriegsplanungen am Ende des Zweiten Weltkrieges", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 25: 3 (1977), s. 305-340, özell. s. 306; Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 22.

20 Bkz. "West Germany's Erhard Dies at 80", *Los Angeles Times*, 5.5.1977, s. A6, A30; "Dr. Ludwig Erhard. Man who worked a micale", *The Guardian*, 6.5.1977, s. 8; "Bonn's economic wizard dies", *South China Morning Post*, 6.5.1977, s. 3.

21 Christlich Demokratische Union: Hıristiyan Demokrat Birlik – ç.n.

22 "Der Deutsche Bundestag trauert um sein ältestes Mitglied. 'Ein mutiger Mann und ein großer Redner'. Würdigung im Plenum des Parlaments / Carstens' Ansprache im Wortlaut", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.5.1977, s. 2.

Bu, Erhard'ın da bilinçli olarak katkıda bulunduğu bir kurgu idi.[23] Bununla beraber herhangi bir yönetim makamında bulunmamış bir danışman ve bilimsel uzman olarak her şeye rağmen isminin nispeten temiz kaldığına şüphe yoktur. Bu yanıyla ve hiçbir zaman gizlisi saklısı olmamış serbest piyasacı görüşleri sayesinde savaştan sonra, Amerikan işgal makamlarının teveccühünü kazandı. Onların nüfuzuyla, Bavyera ekonomi bakanı ve Britanya-Amerikal işgal bölgesi iktisat idaresi direktörü oldu. Savaş sonrasındaki kariyerinin bu çıkış noktası, çok geçmeden bir başka kurgunun oluşmasını sağladı: Erhard'ın "ekonomi mucizesinin babası" olduğu kurgusu idi bu. Erhard bunu hep geri çevirmiştir; o, Batı Almanya'nın dikkate değer iktisadi yükselişinin –anma yazılarında ve konuşmalarında ara ara onun "yarattığı" bir "mucize" olarak görünüyordu–,[24] kendi kişisel başarısı olmadığının bilincindeydi. Savaşın ulaşım altyapısında ama ayrıca özellikle Ruhr bölgesindeki sanayi tesislerinde yol açtığı feci yıkımlara rağmen, Batı'daki üç işgal bölgesinde ekonomi toplamda diğer Avrupa ülkeleriyle mukayeseli olarak az hasar görmüştü. Ayrıca sanayi teknolojik açıdan üst düzeydeydi, hatta sanayi tesislerinin değeri savaş öncesine göre artmıştı. Marshall Planı paraları ve savaş tazminatlarının Batı'da ılımlı seviyede tutulması da Batı Alman iktisadının çabuk toparlanmasına katkıda bulundu.[25]

Bu hızlı yükselişin daha ziyade psikolojik olan tarafında, 1948'deki hayli acılı para reformunun "vitrin etkisi" vardı; bu deyim, üretilmiş olan fakat geri tutulan malların şimdi birden dükkânlarda satışa arz edilmesi nedeniyle kullanılmıştı.[26] Her ne kadar para reform esasen Amerikan işgal makamının telakkisine uygun olsa da, gerek taraftarlarının gerek eleştiricilerinin nezdinde başından itibaren sıkı sıkıya Erhard'ın adına ilişmişti. Erhard, danışmanları Walter Eucken, Franz Böhm, Leonhard Miksch ve "Freiburg Okulu"yla özdeşleştirilen diğer ekonomistlerle birlikte, henüz savaş esnasındaki planlamalarda savunduğu, enflasyonu alım gücünü sert bir şekilde kısıtlayarak önleme tasarımının savunucusuydu. Mevduatlar dönüştürülebildiğinde, 10 eski reichsmark 20 Haziran 1948'den itibaren sadece 1 yeni Alman markından tekabül ediyordu. Yatırım sermayesi sahiplerini esirgeyip küçük tasarrufçuyu vuran (ayrıntıları karmaşık) bu para birimi reformuyla eşzamanlı

23 Mesela doğrudan sözümona kabul etmediği DAF üyeliğiyle ilgili, ZDF'nin 10 Nisan 1963'teki yayını, bkz. Herbst, "Krisenüberwindung und Wirtschaftserneuerung", s. 522.

24 "Dr. Ludwig Erhard. Man who worked a micale", *The Guardian*, 6.5.1977, s. 8; bkz. Eugen Gerstenmaier, "Der Mann des deutschen Wunders", *Die Zeit*, 13.5.1977, s. 4.

25 Bkz. Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte seit* 1945, s. 75-84, özell. s. 82; Adam Tooze, *Ökonomie der Zerstörung. Die Geschichte der Wirtschaft im Nationalsozialismus*, Münih, 2007, s. 770-778 (Orijinali: *Wages of Destruction. The Making and Breaking of the Nazi Economy*, Londra, New York, 2006).

26 Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*, s. 127.

olarak, Erhard önce keyfi olarak ve baskın verircesine, sonra "Yol Gösterici İlkeler Yasası" ile hukuki dayanağa kavuşturarak, o zamana dek denetlenen tüketici fiyatlarının büyük ölçüde serbest bırakılması talimatını verdi.[27] Otuz yıl sonra *Frankfurter Allgemeine Zeitung* onunla ilgili anmasında piyasa ekonomisine bu sıfırdan başlama hamlesini Erhard'ın en önemli siyasal başarısı olarak tanımladı. Para birimi değişiminin "Hayra vesile olabilmesi için," diye mealen özetlediler onun yaklaşımını, "fiyat mekanizmasının yeniden serbestçe işleyebilmesi ve mal akışlarının doğru yollara sevk edilebilmesi" gerekirdi. *FAZ* bunu, *Freudyen dil sürçmesi* ile kötü niyetli bir göz kırpış arasında salınan bir cümleyle imgeselleştirmişti: "Artık abajur ve kül tablası[28] değil, yeniden ayakkabı, elbise ve bisiklet üretilmeli idi."[29]

Uyguladığı iktisat siyaseti programı için Erhard ilk olarak 17 Ağustos 1948'de "sosyal piyasa ekonomisi" etiketini kullandı.[30] Arkasında Freiburglu ekonomistlerin ve Wilhelm Röpke gibi ünlü mültecilerin yürüttüğü propaganda kampanyasının desteğiyle, fiyatları serbest bırakarak rekabeti körüklemeyi savundu, böylece "herkese refah" sağlanacaktı.[31] Bu, önceleri yoğun eleştirileri tahrik etti. Hıristiyan demokratlar arasında bile, sosyal dengeyi gözeten bir iktisadi yeni başlangıcın fiyat denetimleri ve karne uygulaması olmadan mümkün olamayacağı kanaati hâkimdi; ve Erhard'ın programını 19. yüzyılın *bırakınız yapsınlar* kapitalizminin en beter dönemlerine geri gitmek olarak görenler, sadece sosyal demokratlarla komünistler değildi.[32] Fakat bütün siyasal cenahlardan gelen bu direnişe rağmen Erhard, Amerikan işgal makamlarıyla birlikte girdiği bahsi kazandı. 1949 ilkbaharından itibaren fiyatlar istikrara kavuştu ve karaborsa dağıldı.[33] 20 Eylül'de (Şansölye) Konrad Adenauer Ludwig Erhard'ı ekonomi bakanlığına atadı. "Ekonomi mucizesi"ni şahsen cisimleştiriyor gibi görünüyordu. 1950'li yıllarda çizilen karikatürler, Erhard'ı meşhur purosunu yakmış (günde 20 tane içtiği söyle-

27 Bkz. Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*, s. 120-130; bkz. ayrıca Uwe Fuhrmann, *Die Entstehung der "Sozialen Marktwirtschaft" 1948/49. Historische Dispositivanalyse*, Konstanz, Münih, 2017, s. 129-165; Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 69.

28 Nazilerin ölüm kamplarında Yahudilerin derilerinden abajur ve kül tablası imal ettiklerine dair iddialar vardır – ç.n.

29 Hans Herbert Götz, "Vom Weißwarenladen ins Bundeskanzleramt. Das Leben Ludwig Erhards", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.5.1977, s. 3.

30 Bkz. Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 72.

31 Bu slogan daha sonra kitabının başlığı oldu: *Wohlstand für alle*, Düsseldorf, 1957.

32 Bkz. Ralf Ptak, "Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy", Philip Mirowski, Dieter Plehwe (ed.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge (Mass.), New York, 2009, s. 119-122; Fuhrmann, *Die Entstehung der "Sozialen Marktwirtschaft"*, s. 165-230; Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 44-48; Volker R. Berghahn, "Ordoliberalism, Ludwig Erhard, and West Germany's 'Economic Basic Law'", *European Review of International Studies* 2: 3 (2015), s. 37-47, özell. s. 45 vd.

33 Bkz. Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*, s. 154 vd.

nir), dolgun bedeniyle mesela bir aynanın önünde durmuş, parlayan bir yuvarlak Alman markı şeklindeki yuvarlak bedenine hayranlıkla bakarken gösterir – yahut, basitçe, purolu ve Erhard tıraşlı bir Alman markını.

Erhard'ın Nazi işgal siyasetinin iktisadi düzenlemesine katkıda bulunmaktan, serbest piyasacı olduğu kadar demokratik bir düzen yanlılığına ikna edici biçimde geçebilmesi, tesadüf değildi.[34] Çünkü onun güçlü bir devletin "nizam verdiği" bir rekabete dair anlayışı tamamen, Freiburg Okulu'nda Walter Eucken ve Franz Böhm'ün henüz 1930'lu yıllarda geliştirdikleri ve nasyonal sosyalist iktisat siyasetiyle en azından savaştan önce gayet uyumlu olan fikirlere tekabül ediyordu. Eucken'in öğrencisi Leonhard Miksch'in 1937'de dediği gibi, rekabetin, liberal "bırakınız yapsınlar"ın "kaos"undan sakınmak fakat aynı zamanda ademi merkezi piyasalarda serbest fiyat oluşumunu mümkün kılmak için buna kabiliyetli bir devletin organize edeceği bir "kurum" olarak anlaşılması gerekiyordu. Aynı zamanda hem Freiburglulara hem de Marburglu ekonomist Alfred Müller-Armack'a göre –ve 1940'lı yıllara dek açıkça Carl Schmitt'in devlet teorisine atıfla–, "tekelci" sendikalar veya kartelleşmiş sektör birlikleri gibi muhtelif çıkar gruplarının siyasal nüfuz yoluyla piyasanın işleyişine dışarıdan müdahalelerde bulunmasını da önlemek gerekirdi.[35]

Freiburgluların devlet-piyasa ilişkisi hakkındaki, 1950'li yıllardan itibaren "ordoliberal" denilen –Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises ve Wilhelm Röpke'nin neoliberal fikirleriyle yakın akraba olan– bu anlayışı, içkin olarak demokrasiye ve onunla bağlantılı siyasal özgürlük fikrine muhtaç değildi. Gerçi bireysel özgürlük ve seçim edimi, 1945'ten sonra demokratik devletin esası olarak ordoliberallerce elbette selamlanmış ve desteklenmişti, fakat bir bakıma iktisadi özgürlükten türeyen bir işlev olarak düşünülüyordu. 1952'de Zürih Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında Erhard, "özgürlüğü (...) öncelikle ekonomik anlamda özgürlük olarak" anladığının altını çizdi, bu arada "siyasal özgürlüğün de önkoşulu iktisadi serbesti" idi.[36] Nasyonal sosyalist iktidara eleştirisi de bu bakış açısıyla sınırlıydı: o sıralar "Alman halkı özgürlüğünü kaybetmiş" idi, çünkü "dürüstçe çalışmasına rağmen, vatandaşlığın belirleyici özgürlüğü olan serbest tüketici tercihi imkânından yoksun" bulunuyordu.[37]

Özgürlüğü tüketici seçimi özgürlüğü olarak ele alan bu anlayış, Erhard için asli önemdeydi. Politikası sürekli kuşkuyla karşılanan ekonomi bakanının kitap ölçeğinde bir reklam ve kendini haklı çıkarma metni olan, 1957'de yayım-

34 Bkz. Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 203-205.

35 Bkz. Ptak, "Neoliberalism in Germany", s. 101 vd., 110-114, 117-119; *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 82-89; Abelshauser, *Deutsche Wirtschaftspolitik*, s. 94-99.

36 Ludwig Erhard, "Die deutsche Wirtschaftspolitik im Blickfeld europäischer Politik" (Zürih Üniversitesi amfisinde İsviçre Yurtdışı Araştırmalar Enstitüsü'ne verilen tebliğ, 6 Şubat 1952), *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik,Wirtschaft, Kultur* 32: 2 (1952), s. 11-32, alıntı s. 11.

37 Erhard, "Die deutsche Wirtschaftspolitik", s. 13.

lanan (çok sayıda baskı yapacak olan) *Wohlstand für Alle*'de (Herkes İçin Refah), "tüketici özgürlüğü"ne "demokratik temel hak" diyordu. Ancak bununla aynı mertebede "girişim özgürlüğü" vardı, yani "tüketici özgürlüğü ve iktisadi faaliyet özgürlüğü her vatandaşın bilincinde dokunulmaz temel haklar olarak algılanmak" zorundaydı.[38] Bu iki özgürlük, Erhard'a bakılırsa, uyumlu birliktelikleriyle neredeyse-doğal bir mekanizma oluşturuyorlardı: Tüketici tercihinin belirleyici parametreleri olarak "fiyat ve kalite", "üretimin tarzını ve yönünü tayin ediyordu ve özel iktisadiyat düzleminde seçilim sadece bu ölçütlerle gerçekleşiyor"du.[39] Erhard bu seçilim sürecinin "Manchester'cıların telakkileriyle hiçbir alakası olmadığını"[40] aksine girişimcilerin gücünün tüketicilerin gücüyle dengelendiğini döne döne vurguluyordu. Böyle çok taraflı ve ademi merkezi bir rekabet ortamında ilke olarak daha iyi olan ve performansı yüksek olan kendini kabul ettirir, "yaygın, geniş bir kitlesel alım gücü" ortaya çıkar ve iktisadi serbesti siyasal özgürlüğün de temelini oluştururdu.[41] Bu nedenle salt anılan "temel hakların" güvenceye kavuşturulması kaygısının ötesine uzanan her siyaseti, gereksiz saymakla kalmıyor, basbayağı zararlı görüyordu.

Erhard için kuşkusuz acı olan ironilerden biri, pek de üzerine düşünmeden ortaya attığı "sosyal piyasa ekonomisi" reklam sloganının –Nazi rejiminin son evresinde bir olası propaganda formülü olarak gündeme gelmiş gibi görünüyor–[42] çok geçmeden hiç hoşlanmadığı semantik içeriklerle yüklenmeye başlamasıydı. Özellikle Erhard'ın danışmanı Müller-Armack, "sosyal piyasa ekonomisinin anlamının", "piyasadaki özgürlük ilkesini toplumsel denge ilkesiyle bağdaştırmak" olduğunu söylüyordu.[43] Oysa Erhard'ın nazarında bu slogan sadece piyasa kenomisinin bizatihi sosyal olduğunu ifade ediyordu; çünkü "yıpratıcı" bölüşüm mücadeleleri yerine "pastayı" herkes için büyütüyordu ve kıt kaynakların hem doğru hem de böylelikle *ideal* olarak adil paylaşımını sağlıyordu. Gerçi başlangıçta savaşın zayıflattığı çok sayıdaki gruba destek ödemeleri yapmaya hazırdı; fakat çok da uzak olmayan bir gelecekte gelişen piyasa ekonomisi devletin her türlü refah katkısını lüzumsuz hale getirecekti. Çünkü Erhard'a göre "sosyal" demek, "dürüst çalışma"nın ve öne çıkan performansın ödüllendirilmesi demekti; bir devletin kimin ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağına karar vermesi demek değildi,

38 Erhard, *Wohlstand für alle*, alıntılar 1964 nüshasının yeniden basımı olan 8. baskıdandır, Köln, 2009, s. 22 vd.

39 Agk, s. 203.

40 Ludwig Erhard, "Konjunkturpolitik" (Zürih Üniversitesi amfisinde İsviçre Yurtdışı Araştırmalar Enstitüsü, Ekonomi İncelemeleri Bölümü'ne verilen tebliğ, 20 Mart 1956), *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur* 36: 3 (1956), s. 156-178, alıntı s. 157.

41 Bkz. Erhard, "Die deutsche Wirtschaftspolitik", s. 30; aynı yazar "Konjunkturpolitik", s. 164.

42 Bkz. Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, s. 207 vd.

43 Alıntılayan *a.g.e.*, s. 209.

hele devletin tam istihdam siyaseti izlemesi demek, hiç değildi. "Herkesin elinin birbirinin cebinde" olduğu "bakıcı devlet" veya "refah devleti" ona, bürokratik bir devlet azmanıyla birlikte özgürlükleri elinden alınmış "sosyal tebaa" yaratan ve vatandaşın "ahlâki sorumluluğunu" berhava eden bir "modern cinnet" gibi görünüyordu.[44]

Ludwig Erhard 1949'dan 1963'e kadar Federal Almanya ekonomi bakanıydı. Bu sürede, bir yandan iktisadi patlamadan siyasal olarak istifade etti, kartellere karşı sıkı bir rekabet yasasını kabul ettirdi, ihracat sanayine uygun koşullar sağladı ve Preussag veya Volkswagen gibi devlet işletmeleri özelleştirildi. Diğer yandan, ordoliberal veya neoliberal tasavvurlarına ve kabinedeki nüfuzuna yönelik eleştirilerle sürekli mücadele etmesi gerekti.[45] 1957'de emeklilik reformuyla ilgili ihtilafta Konrad Adenauer ekonomi bakanına karşı sosyal devletçi bir çözümü dayattı ve Erhard'a kişisel olarak incinmesine yol açan en ağır yenilgilerinden birini aldırdı. İki siyasetçi arasındaki için için kaynayan çekişmenin üzerinde, Adenauer'in halefinin kim olacağı meselesinin gölgesi de vardı; şansölye yardımcısının siyasal yönetim kabiliyetinden duyduğu şüpheyi hiç gizlemeyen "ihtiyar"ın iradesi hilafına, yine de 16 Ekim 1963'te Bundestag'ın (Federal Meclis) şansölyeliğe seçtiği kişi, Ludwig Erhard oldu. Üstlendiği bu yeni rolüyle İsrail'le diplomatik ilişkiler geliştirmek üzere şaşırtıcı bir adım attı ve "Gaullist"[46] Adenauer'in aksine, (ABD Başkanı) Lyndon B. Johnson'a gösterişli bir ziyarette bulunarak "Atlantikçi" bir profil çizmeye çalıştı. Her ikisi de, kendi partisinde bile ona sadece dost kazandırmayan siyasal tercihlerdi.

Fakat en önemlisi, iktisat siyaseti görüşlerine karşı CDU içindeki direncin artmasıydı. Gerçi Erhard başlarda müthiş popülerdi ve kişiliğiyle "ekonomi mucizesi"nin iyimserliğini yansıtıyordu. Fakat siyasal açıdan, ekonomiyi "nizamlı bir toplum"a yerleştirme fikrinde başarısız oldu. Ona danışmanı Müller-Armack'ın telkin ettiği bu kavram, milli cemaat nostaljisinin esintisini taşıyordu. "Nizamlı toplum", Erhard'ın 1965'teki ifadesine göre, "bir toplumun artık birbirlerini dışlayan amaçlarını dayatmak isteyen sınıflardan ve gruplardan oluşmak yerine, her türlü korporatif devlet telakkilerinin ötesinde, özü itibarıyla kooperatif olması, yani bütün grupların ve çıkarların işbirliğine dayanması demektir."[47] Böylesi tasavvurların solda derhal faşizm şüphesi uyan-

44 Erhard, *Wohlstand für alle*, s. 18 vd., 200-204, 251-256, 283, 290; aynı yazar, "Die deutsche Wirtschaftspolitik", s. 13, 22; aynı yazar, "Konjunkturpolitik", s. 165, 177.

45 Bkz. Mierzejewski, *Ludwig Erhard*, s. 91-96.

46 Fransa başkanı Gaulle'ün Amerika'ya mesafeli çizgisine yakın – ç.n.

47 Ludwig Erhard, "Rede vor dem Plenum des 13. Bundesparteitags der CDU vom 31. März 1965", alıntılayan: Deutscher Bundestag, Wissenschaftliche Dienste, *Das Konzept der 'Formierten Gesellschaft' nach Ludwig Erhard*, BerlDeutscher Bundestag, 2019 (arşiv kodu WD 1-3000-016/19, online:https://www.bundestag.de/resource/blob/666920/2386572122a1e0a76f74191bac16107a/WD-1-016-19-pdf-data.pdf, s. 10 [erişim 23.11.2020]).

dırması ve buna karşı Erhard'ın CDU içinde de pek destek bulamaması, pek şaşırtıcı değildi. Otoritesi hızla çöktü ve 1966'daki konjonktürel krizde konjonktür karşıtı destek önlemlerine karşı çıkınca, siyasi sermayesini tamamen tüketmiş oldu. Tam da Erhard'ın başlangıçta daha yatkın olduğu parti, FDP,[48] koalisyon ortağına sırt çevirerek Erhard'ı istifaya mecbur bıraktı; onun yerin gelen Kurt-Georg Kiesinger, SPD'yle bir koalisyon hükümeti kurmaya muvaffak oldu. Hele bir de 1969'da sosyal demokrat Willy Brandt'ın şansölyeliğe gelmesi, bir çağ dönümünün başlangıcı gibi görünüyordu. Erhard bütün cephelerde yenilmişti. "Şimdi o," diye yazacaktı *Spiegel* kısa, özlü anma yazısında, "CDU/CSU meclis grubunun ön sırasında çökkün vaziyette oturuyordu: başlarda tehditkâr bir hatıra, sonlarda ise dokunaklı..."[49] Ne var ki ne Erhard ne de onun hatırasını ananlar, Atlantik'ten esen bazı rüzgârların tekrar onun yönüne doğru döndüğünü fark etmiş görünüyorlardı.

* * *

Ludwig Erhard'ın, piyasa mekanizmasının bir "seçilim" sürecini teşvik ettiğini, en iyilerin hayatta kaldığı bu sürecin aynı zamanda başka hiçbir sistemde mümkün olmayan bir iktisadi faaliyet ve refah çokluğu ve bereketi ürettiğini söylemiş olması, tesadüf değildi. Fiyat mekanizmasının, müdahale etmemek, tıpkı bir bahçıvan gibi bakımını yapıp sürdürmek gereken bir tür "doğal" oluş olduğu kanaati, Erhard'ın kendini de içinde saydığı neoliberaller grubunun fikriydi. 1974 ve 1976'da iki Nobel ödülüyle azami teveccüh gören iktisat teorilerinin yükselişi ve başarısıyla eşzamanlı olarak, özellikle Britanyalı ve Amerikalı evrim biyologları, kendi bakış açılarından Darwinci "seçilimi" tartışıyorlardı. Ekonomi ile biyoloji arasındaki metafor transferi 19. yüzyıldan beri almış yürümüştü; dünyanın önde gelen zoologlarından birinin 1975'te gayet yalın *Sociobiology. A New Synthesis* (Sosyobiyoloji: Yeni Bir Sentez) başlığıyla bir kitap yayımlaması, değişik alarm zilleri çaldırdı. 1977'de bu farklı fakat birçok yerden birbirine düğümlenen kavramlar ve teorilerle ilgili ateşli tartışmalar, uzmanlık yayınlarından halka hitap eden medyaya taşmıştı. Görünüşte salt akademik olan bu tartışmalara benzer bir yankıyla, eşzamanlı olarak, medyada idealleştirilen bedenler ve kendiyle meşgul olmanın bedensel pratikleri, milyonların dikkatini üzerine çekmekteydi.

Piyasanın yapay doğası ve "özgürlük" siyaseti

1977 Kasım'ında 78 yaşındaki ekonomist, siyaset filozofu Nobel ödüllü Friedrich August von Hayek bir hafta boyunca 1973'ten beri askerî diktatörlük

48 Freie Demokratische Partei - Hür Demokratik Parti – ç.n.

49 "LUDWIG ERHARD †", *Der Spiegel*, sayı 20, 9.5.1977, s. 38.

altında bulunan Şili'yi ziyaret etti. Bir onur doktorası kabul etti, tebliğler sundu ve ziyaretinin son gününde yirmi dakikalık bir sohbet için diktatör general Augusto Pinochet'nin huzuruna çıktı. Yerel medyayla mülakatlarında Şili'nin radikal liberal iktisat siyasetinin ilk sonuçları hakkında olumlu ifadeler kullandı ve rejimin ağır insan hakları ihlalleriyle ilgili herhangi bir eleştiriden kaçındı. Her ne kadar onun ziyareti, diğer "Chicago Boys" (Chicagolu Oğlanlar) ile birlikte iktidardaki askerlerin sıkı kemer sıkma politikasının parolasını veren Chicagolu makro ekonomist Milton Friedman'ın iki yıl sonra yapacağı ziyaret kadar yoğun tepkilere yol açmamış olsa da, Hayek kendini meşrulaştırma baskısı hissediyordu. Henüz dönüş yolunda mola verdiği São Paulo'dan, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a bir metin göndererek, doğrudan Pinochet'nin siyasetini savunmasa bile, Şili'nin –ve Güney Afrika'nın– Batı medyasında gördüğü adaletsiz muameleden şikâyet etti.

Ancak *FAZ* bu metni yayımlamayı reddetti, kısaltılmış haliyle okur mektubu olarak basmayı da kabul etmedi.[50] Şili hakkındaki olumlu sözleri belli ki zehirli görünmüştü; ancak *FAZ* bir yandan da Hayek'in saf piyasa ekonomisi öğretisinin kararlı bir temsilcisi olarak, gerektiğinde demokrasinin de ikinci plana atılacağı bir liberal "özgürlük" siyasetini savunduğunu biliyordu. Hayek'in bu görüşleri daha 1977 Ocak'ında bizzat bu gazetede yayımlanmıştı, bunu yine onun kaleminden çıkan iki uzun makale izlemişti. Her ne olursa olsun – Hayek neoliberal düşünce modelini en saf haliyle formüle ediyordu ve böylelikle Büyük Britanya'da muhalefette bulunan Muhafazakârlar'ın yeni önderi Margaret Thatcher'a açıkça ilham vermiş ve diğer liberallerle birlikte, Amerikan yeni-muhafazakârlığının yankı odalarında sosyal devleti kısıtlayacak bir kemer sıkma politikası çağrılarını güçlendirmişti.

Bir modern muhafazakârın neoliberalizmi

Friedrich August von Hayek, yeniden uluslararası kamuoyunun gündemine geleceğini, birkaç yıl öncesinde bile, beklemezdi.[51] Genç bir Avusturyalı ekonomist olarak 1930'lu yıllarda John Maynard Keynes'in konjonktür politikası reçetelerine yönelik sert eleştirisiyle uzmanlar arasında dikkat çekmişti.

50 Hayek'in Şili ziyareti araştırmacılar arasında belirli bir dikkat çekmiş ve genellikle sert biçimde eleştirilmişti. Özellikle sert bir polemik: Grégoire Chamayou, *Die unregierbare Gesellschaft. Eine Genealogie des autoritären Liberalismus*, Berlin, 2019, s. 280-293. Ayrıca arşivlere dayanan şu araştırmalara bkz. Bruce Caldwell ve Leonidas Montes, "Friedrich Hayek and his Visits to Chile", *The Austrian Review of Economics* 28:3 (2014), s. 261-309; Andrew Farrant, Edward McPhail und Sebastian Berger, "Preventing the 'Abuses' of Democracy: Hayek, the 'Military Usurper' and Transitional Dictatorship in Chile?", *The American Journal of Economics and Sociology* 71: 3 (2012), s. 513-538.

51 Hayek'in biyografisi hakkında bkz. Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek. A Biography*, New York, 2001; Hans Jörg Hennecke, *Friedrich August von Hayek zur Einführung*, Hamburg, 2008, s. 13-43.

1931'den itibaren London School of Economics'te profesör ve 1938'den itibaren Britanya vatandaşı olan Hayek, öncelikle sosyalist ekonomik planlamaya, ama aynı zamanda nasyonal sosyalist ekonomik planlamaya ve "totaliter" egemenliğe karşı polemik metni *The Road to Serfdom* (Kölelik Yolu) ile belirli bir kamusal tanınırlığa erişmişti.[52] Sonraki kariyeri ise Londra'da, Chicago'da ve nihayet Freiburg'da, bir profesörün geniş kamuoyunun pek haberdar olmadığı sessiz sakin patikalarını izledi büyük ölçüde. Yine kamuoyunun uzağında, fakat salt bilimsel-akademik olmanın ötesindeki dürtülerle Hayek 1947'de Montreux'nün yukarılarında, Cenevre Gölü kıyısında Mont Pèlerin Society'nin (MPS) kuruluşuna öncülük etti. MPS bir kafadar liberaller (veya 1938'de Paris'te toplanan "Colloque Walter Lippmann"dan beri söylenebileceği gibi, "neoliberaller") topluluğu idi. Emelleri, 18. ve 19. yüzyıl liberal iktisat ve toplum düşüncesini yenilemek ve propaganda etmekti. Aralarında Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Ludwig von Mises ve Milton Friedman'ın yanında çok geçmeden Ludwig Erhard da yer aldı.[53] Ancak MPS'nin ünlü üyelerinin sayısının gitgide artması, neoliberallerin izleyen otuz yılda ulusal bağlamlarda veya uluslararası örgütler düzleminde siyaset ve ekonomi tartışmalarını belirleyecek durumda oldukları anlamına gelmiyordu. Keynesçilik, refah devletçi New Deal ve sosyal demokrat yorumlu sosyal piyasa ekonomisi hâlâ baskındı.

Bu durum, en azından Hayek'le ilgili olarak, 1974'te Nobel ödülünün verilmesiyle bir anda değişti. Ağır bir ekonomik krizin yaşandığı o yıl, Freiburglu emekli profesör, günün ekonomisti gibi görünüyordu. Sayısız mülakatta, televizyon talkshowlarında ve tebliğlerde, Batılı sosyal devletlerin krizden çıkışının yolu olarak saf piyasa ekonomisinin geri dönüşünün propagandasını yaptı. Bunu yaparken kısmen, 1930'lu yıllarda birçok kitapta ortaya koyduğu eski kanaatlerini yineliyor, fakat bunları 1960'lı ve 1970'li yıllarda geliştirdiği sibernetik ve evrim teorisi argümanlarıyla temellendiriyordu.[54] *Frank-*

---

52 Orijinal basım 1944'te Chicago University Press'ten çıktı, Almanca ilk basımı 1945'te *Der Weg zur Knechtschaft* başlığıyla Eugen Rentsch Yayınevi tarafından yapıldı. [*Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu-Yıldıray Arsan, çev. Liberte Yayınları, Ankara, 2024.]

53 Bu konuda ve genel olarak neoliberalizmin tarihi hakkında bkz. Quinn Slobodian, *Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalimus*, Berlin, 2019, s. 112-127 (Orijinali: *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge [Mass.], Londra, 2018); Thomas Biebricher, *Neoliberalismus zur Einführung*, Hamburg, 2012; bkz. Ben Jackson, "At the Origins of Neo-Liberalism: The Free Economy and the Strong State, 1930-1947", *The Historical Journal* 53: 1 (2010), s. 129-151.

54 Bkz. Mesela Friedrich August von Hayek, "Choice in Currency: AWay to stop Inflation" (1975), aynı yazar, *Economic Freedom. IEA Masters of Modern Economics*, Oxford, 1991, s. 245-259; aynı yazar, "Economics, Politics and Freedom. An Interview with F. A. Hayek", *Reason* 6 (1975), s. 4-12; aynı yazar, "Die Erhaltung des liberalen Gedankengutes", Friedrich A. Lutz (ed.), *Der Streit um die Gesellschaftsordnung*, Zürih, 1975, s. 23-29; aynı yazar, "Eine sich selbst bildende Ordnung für die Gesellschaft" (1966), aynı yazar, *Die Anmaßung von Wissen*, Tübingen, 1996,

furter Allgemeinen Zeitung'da 8 Ocak, 16 Nisan ve 11 Haziran 1977'de çıkan anılan üç uzun makalesinde Hayek bu görüşlerini Alman kamuoyunun muhafazakâr ve iktisadi liberal anlayışına hitap edecek şekilde yoğunlaştırdı. Bu aslında yayın yoluyla girişilmiş bir hücumdu. *FAZ*'daki makaleler esasen 1976'da yayımlanan ve *Law, Legislation and Liberty*'nin (Hukuk, Yasama ve Özgürlük) 2. cildi olan *The Mirage of Social Justice* (Sosyal Adalet Serabı) kitabında ayrıntısıyla açıkladığı argümanları sunuyordu. Ayrıca, kısaltmaları bir yana bırakırsak, 1976'da başka yerlerin yanı sıra Sidney'de ve Münih'te sunduğu ve *FAZ*'da basıldıktan sonra *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus* (Demokrasi, Adalet ve Sosyalizm Üzerine Üç Konuşma) başlığıyla Freiburg Walter Eucken Enstitüsü yayın dizisinde yayımlanan tebliğlerin metinleriyle büyük ölçüde aynıydı.[55]

Bu programatik metinlerde Hayek, pek şaşırtıcı olmayan biçimde, hiçbir şekilde bir adalet veya kendisinin sarihleştirdiği haliyle "sosyal adalet" savunusu, hele asla bir sosyalizm savunusu koymuyordu ortaya. Meselesi demokrasiyi savunmak da değildi; en azından, Batılı devletlerde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurumlaşan biçimiyle, değildi. Onu ilgilendiren tek soru, Garp geleneğinde en yüksek değer olarak teşekkül eden bireyin kişisel özgürlüğünün, modern "büyük toplum" koşullarında bir "insan hakkı" olarak nasıl temellendirilebileceği idi.[56] Cevap olarak, birincisi "kısıtsız" demokrasiyi, tekil ve grup egoizmlerinin yönetim üzerinde hâkimiyet kuracağı argümanıyla geri çeviriyordu. Zira Batılı demokrasiler, güçler ayrılığı ilkesinden *de facto* feragat etmiş oldukları için "kısıtsız"dılar. Hükümet yasama organındaki bir parti çoğunluğundan oluştuğu için, bu çoğunluğun uzantısı oluyordu – dolayısıyla tersine, yürütme erki aslında yasama idi. Bu nedenle yasalar, grup çıkarlarının ve çoğunluk egoizmlerinin üzeri üstünkörü örtülmüş dayatma araçlarıydılar. Bu halleriyle asla "genel"i veya "umumi kanaati" temsil ettikleri iddia olunamazdı; böylelikle, tek tek yasaların üze-

---

s. 262-266; bkz. Hayek'in teorileri hakkında iyi bir genel bakış: Biebricher, *Neoliberalismus zur Einführung*, s. 58-69.

55 Friedrich A. von Hayek, "Wohin steuert die Demokratie?", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.1.1977, s. 11; aynı yazar, "Soziale Gerechtigkeit - eine Fata Morgana", *a.g.e.*, 16.4.1977, s. 13; aynı yazar, "Das totalitäre Gesicht des Sozialismus. Alle wissenschaftlichen Rechtfertigungsversuche sind zusammengebrochen", *a.g.e.*, 11.6.1977, s. 13; aynı yazar, *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*, Tübingen 1977 (= Walter Eucken Institut [Ed.], *Vorträge und Aufsätze*, cilt 63); bkz. aynı yazar; "Die Botschaft des Nationalökonomen Adam Smith", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.3.1976, s. 14; aynı yazar, "Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit" (1976), aynı yazar, *Die Anmaßung von Wissen*, s. 193-203; aynı yazar, "Sozialismus und Wissenschaft" (1976), *a.g.e.*, s. 149-165; aynı yazar, *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit* (= *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, cilt 2), Landsberg am Lech, 1981 (Orijinali: *The Mirage of Social Justice*, Milton Park, 1976).

56 Hayek, "Soziale Gerechtigkeit - eine Fata Morgana", s. 13; bkz. Jessica White, *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism*, Londra, New York, 2019, özell. s. 8-22.

rinde duran ve "hukuk devleti"ni mümkün kılan "hak"ka uygun oldukları da söylenemezdi.[57]

Batılı hukuk düzenlerinin bu "hak" ve yasa ilişkisini, anayasal ve tekil yasalar üzerinden yapılandırdıkları ve böylece devlet eylemini daha yüksek bir düzene bağladıkları yönündeki ilk akla gelen itiraz, Hayek'in anlayışına göre onun argümanını etkilemez. Çünkü onun "hukuk" dediği –İngiliz usulü "rule of law"dan (hukukun üstünlüğü) söz eder–,[58] bir anayasa gibi insan aklı tarafından bir bütün olarak "inşa edilmeksizin", yüzyıllar boyunca oluşmuş olan düzenler ve kurallardı. "Bir kurallar sistemini veya bütün değerleri," diyordu Hayek *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*'da (Sosyal Eşitlik İllüzyonu) fikrini netleştirerek, "asla bir bütün olarak belirli bir inşa edilmiş yapıya bağlayamayız; var olmak için özel bir geleneğin kabul görmüş temeli olmaktan öte bir sebebe dayanmayan bir şeylerin karşısında eleştiriye 'dur' diyebilmeliyiz."[59] Çünkü bu kurallar bir bütün olarak eyleyen bireylerin niyetlerinden ve rasyonel saiklerinden doğmamıştır ona göre, tam da planlanmamış *olmasıyla* bireyler üstü bir "genel"i temsil eden bir kültürel evrimin ürünüdür.

Bütün bu düşünceleriyle Hayek biraz paradoksal biçimde aynı zamanda hem bir muhafazakâr liberal hem de bir modern muhafazakâr olarak görünür.[60] 1789 öncesine dönmeyi isteyen bir reaksiyoner/gerici değildi, insanların öteki insanlara ve küçük bir azınlığın çoğunluğa hükmettiği zümrevî bir düzen rüyası görmüyordu – nasyonal sosyalizme de her zaman kararlılıkla karşı çıkmıştı.[61] Alain de Benoist veya Henning Eichberg'inki gibi bir Yeni Sağ'dan farklı olarak, modern bir tarzda yasa önünde eşitliğe inanıyordu ve bütün devlet eylemlerinin, dahası her eylemin, belirsiz sayıda vaka için geçerlilik taşıyan soyut kuralların genelliğine tabi olması gerektiği konusunda Kant'la hemfikirdi. Şu da var ki bu "hukukun", Hayek'in her şeye rağmen kararlı biçimde muhafazakârca ve Edmund Burke'ün *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*'inden (1790) beri dönüp dönüp ileri sürülen argümanına göre, "gelenek" olarak, münasebetsiz eleştirel müdahalelerden ve değişimlerden sakınılması gerekirdi; ki genel/kamu, bir hükümetin ve muhtelif toplumsal grupların egoist-tekil çıkarlarının iktidar ihtiraslarından korunabilsin. Modern muhafazakârların klasik ikilemiydi bu: Ancien Régime'in (Eski Rejim)

57 Friedrich A. von Hayek, "Wohin zielt die Demokratie?", aynı yazar, *Drei Vorlesungen*, s. 7-22, alıntılar s. 9 ve 11.

58 Hayek, "Wohin zielt die Demokratie?", s. 9, bkz. s. 16.

59 Hayek, *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, s. 43.

60 Hayek'in düşüncesindeki bu gerilimle ilgili ayrıca bkz. Chandran Kukathas, "Hayek and Liberalism", Edward Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge vd. 2006, s. 182-207; Roger Scruton, "Hayek and Conservatism", *a.g.e.*, s. 208-231.

61 Bkz. Kukathas, "Hayek and Liberalism", s. 186-188.

zümrevî düzenine geri dönmek istemiyorlardı, çünkü bireyin iktisadi özgürlüğünün değerini bilmeyi öğrenmişlerdi, fakat devrimden ve onun çokluğun eşitlik taleplerini açığa çıkarmasından canu gönülden nefret ediyorlardı.[62]

Ancak Hayek, bizzat kendi arkadaşlarını şaşırtarak, muhafazakâr olmadığı üzerinde ısrar ediyordu.[63] Çünkü üzerlerinde tartışmasız mutabakat olduğunu varsaydığı "kişisel özgürlük ve sorumluluk" değerleri bir yana bırakılırsa, bir "açık toplumda" (bu kavramı Karl Popper'dan almıştı) sabit, "mutlak" değerler olamazdı.[64] Peki ama böyle bir toplum ne kadar "açık" olacaktı ve her şeyden önce nasıl demokratik olacaktı? Hayek'in anlayışında geleneğe dayanan "genel"in, büyük ölçüde ekonomik öznelerin iktisadi özgürlüğü olarak kavradığı "kişisel özgürlüğün korunmasından" başka bir içeriği, değeri veya hedefi olamayacağından, bu özgürlüğü her türlü kısıtlamaya karşı koruyan iktidar biçimlerini benimsiyordu. Dolayısıyla Hayek'in liberalizmi ayan beyan otoriter olabilirdi. Nitekim *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*'da Ocak'a çıkan makalesinde, "sınırlı bir gayridemokratik hükümeti, sınırsızca demokratik, dolayısıyla aslında yasasız olan bir hükümete tercih ettiğini" duyurmuştu. Bu, *FAZ*'ı ihtiyatlı bir mesafe alarak, makalenin "kolay okunan bir metin olmadığını" belirten bir editoryal not düşmeye sevk etmişti.[65] Hayek "sınırlı bir gayridemokratik hükümeti" parlamenter demokrasiye tercih ediyordu, çünkü parlamenter demokrasi, katılımına imkân verdiği herkesin yeniden bölüşüm ihtiraslarının güdümünde, "her meseleyi hükümet önlemlerinin konusu"na dönüştürürdü; bu da, ekonomik faaliyetleri ve bireysel çıkarları sınırsız bir biçimde iktidarlara tabi kılardı. Bu da iktidarı, kaçınılmaz biçimde, Şili'deki Allende hükümeti gibi, "totaliter" hale getirirdi.[66]

Fakat Hayek *FAZ*'da yalnızca "sınırsız" demokrasiye değil, her şeyden önce "sosyalizme" tavır alıyordu. Bundan, öncelikle Sovyet tipi planlı ekonomiyi anlıyordu fakat eleştirisi bunun ötesine uzanıyor, esasen demokratik refah devletinin de yönlendirme ve yeniden bölüşüm araçlarıyla yüzünü "sosyal adalet" ana fikrine çevirmiş olduğunu söylüyordu. Hayek demokratik refah devletine mutlak bir horgörüyle bakıyordu. Sosyal adaletin hangi ölçüte göre ölçüleceğini kimsenin söyleyemeyeceğini bir kenara bıraksak bile, sosyal adalet arzusunun kendisini neolitik devrim öncesinden kalma bir "atavizm" olarak tanımlıyordu. Muhtemelen bir milyon yıl boyunca insanlar, Hayek'e bakılırsa, "gıdalarını aralarında paylaşan" ve zorunluluklardan ötürü "katı

62 Bkz. White, *The Morals of the Market*, s. 81-84.

63 Bkz. Scruton, "Hayek and conservatism", s. 208.

64 Friedrich A. von Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", aynı yazar, *Drei Vorlesungen*, s. 39-58, s. 43, 45, 52.

65 Hayek, "Wohin steuert die Demokratie?", s. 11.

66 *A.g.e.*, s. 8 vd.; bkz. aynı yazar, "Wohin steuert die Demokratie?", s. 11; bkz. White, *The Morals of the Market*, s. 156-160.

hiyerarşik bir düzene" boyun eğen küçük sürüler halinde yaşamışlardı. Bu kadim zamanda "açık seçik ve maddi bir müşterek hedefin peşinde, bir önderin yönetimi altında müştereken koşmak, onların hayatta kalmalarının bir koşulu" olduğu gibi, "ganimet hisselerinin tek tek üyelere önemlerine uygun olarak paylaştırılması, grubun bekasının" koşulu olmuştu. Kadim zamanlara dair, arkeolojik veya başka bulguların renkleriyle boyanmamış bu hayali resimden Hayek esas argümanını türetiyordu: "Küçük sürüde, ilkel biçimiyle, birçok insan için hâlâ çekici olan bir şey vardır: tek bir hedef veya hedeflerin müşterek bir hiyerarşisi ve kaynakların, her bireyin hizmetine dair müşterek kanaate uygun olarak bilinçli bir şekilde paylaştırılması."[67]

Bu sıkı örgütlenmiş ve açık seçik müşterek hedeflere yönelmiş kadim "sürü" imgesi, inandırıcı olup olmadığından tamamen bağımsız olarak –evrim biyolojisine ve paleoantropolojiye vâkıf incelemeler Hayek'in tezini insafsızca yerden yere vururlar–,[68] argümantasyon amacını yerine getirdi. Sosyal ya da bölüşümcü adalet arzusu, hatta tümüyle bireyin kişisel özgürlüğünün ve "hukukun" geleneksel egemenliğinin ötesinde müşterek amaçlara ve değerlere sahip olma arzusu; bu imgenin ışığı altında, evrimin daha eski bir basamağının işlevsizleşmiş bir kalıntısı olarak görünüyordu – tıpkı kör bağırsak kadar fuzuliydi ve *Homo sapiens*'in çayırlarda avlanıp mağaralarda barındığı zamanlardan kalmaydı. Hayek gerçi "kalıtsal" kadim cemaat "güdüsünün" ve arzusunun, sürüden modern topluma "geçiş evresinde" tek tanrılı dinler tarafından mesela "komşunu sev" emriyle kodifiye edildiğini ve günümüze kadar kültürel olarak yeniden üretildiğini teslim ediyordu.[69] Fakat bu onun nazarında, sosyalizmle liberalizm arasındaki çatışmanın hakikatte Rousseaucu doğa özlemi ile serinkanlı modernlik arasında, "kabile toplumu" ile "uygarlık" arasında bir çelişki olduğunu değiştirmiyordu.[70]

Hayek'in gözünde uygarlık, açık kurallarla oynanan bir "oyun"du. Zira insanlığın ilerlemesinin en azından son üç yüz yılı onun nazarında tek tek bireylerin ve onların eylemlerinin toplumsal koordinasyonunun artık "özgül bağlayıcı amaçlar" üzerinden değil, "davranışın soyut kuralları" üzerinden, esasen "mülkiyet ve sözleşmeyle ilgili yasalar"la gerçekleşmiş olması idi. Bu sırada, "müşterek göstergeleri esas olan ve kendiliğinden bir düzenin oluşumunu teşvik eden" bir "oyun" teşekkül etmişti.[71] Hayek'in meselesi, bütün

67 Friedrich A. von Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", aynı yazar, *Drei Vorlesungen*, s. 23-38, alıntılar s. 25 vd.

68 Ayrıntılı olarak bkz. Naomi Beck, *Hayek and the Evolution of Capitalism*, Chicago, Londra, 2018.

69 Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 29.

70 Bkz. Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", s. 45; aynı yazar, *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, s. 198.

71 Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 27, 29; bkz. Kukathas,"Hayek and Liberalism", s. 197.

düşüncesinin merkezinde duran bir bilgi ve enformasyon meselesi idi.[72] Henüz 18. yüzyılda liberaller mısır fiyatlarını düzenleyen devletin, fiyat oluşumunu belirleyen etkenleri ve parametreleri bilemeyeceğini ileri sürmüşler, bu nedenle üretkenliğini ve azami dağıtım etkisini sekteye uğratan işlev bozucu müdahaleleriyle piyasanın işleyişini engellemekle suçlamışlardı. Deyimleşmiş *laissez faire, laissez passer!'de* zirvesine varan bu klasik liberal eleştiriyi Hayek, daha soyut biçimde ve sibernetiğe vâkıf olarak, bir "sinyaller" teorisi ile formüle etti. Müşterek değerlerin, amaçların ve bireylerin nasıl eylemesi gerektiğini bildiğine inanarak bu amaçları dayatan bir otoritenin yerine; modern toplumda, iktisadi hadiselerin anlaşılmaz karmaşıklığının sinyalleri olan piyasa fiyatları, bireylere, kendi özel alanlarında ve sadece kendi amaçlarını gözeterek nasıl davranmaları gerektiğini göstereceklerdi. Hayek'e göre, insanların bir şey yapma veya üretme gayretinin "kerterizi olarak, tanıdıkları diğer insanların ihtiyaçlarının yerine" artık "soyut fiyat sinyali" geçmiş ve böylelikle bütün iktisadi faaliyetlerin üretkenliğini emsalsiz biçimde artırmıştı. Çünkü bu sinyal her bireyi "genel"e en iyi hizmet eden azami fayda sağlayan davranışa sevk ediyor ve "büyük topluma" yayılmış, hâkim olunması güç bilginin "hesaba katılmasını ve kullanılmasını" güvence altına alıyordu.[73]

Böylelikle, Quinn Slobodian'ın göstermiş olduğu gibi, Sovyetler Birliği'ndeki merkeziyetçi iktisadi yönetimin teşkil ettiği olumsuz örneği hedef almıyordu sadece –o kadarı bir bakıma elde birdi–; öncelikle, Batı'da da hâlâ büyük umutlar uyandıran, tüm ekonominin siyasal olarak veya devletçe planlanması ve yönetilmesi anlayışını hedef alıyordu. 1973 yılı Nobel ekonomi ödülü sahibi Wassily Leontief gibi ekonomistler, ayrıca G77 denilen çatı altında toplanarak adil bir yeni dünya ekonomik düzeni için mücadele eden kalkınmakta olan ülkeler veya Kuzey'in sosyal demokrat hükümetleri, elektronik veri işleme performansının artması sayesinde karmaşık, hatta global iktisadi ilişkilere analitik olarak nüfuz etmenin ve bir dereceye kadar onları yönlendirmenin mümkün olduğuna inanıyorlardı.[74] Hayek buna alabildiğine sert bir şekilde karşı çıkıyordu. Onun Sovyet kıtlık ekonomisinin ampirik verileri ışığında gerçi vurucu bir argüman olan, fakat oradan hareketle ilkesel düzeye uzanarak tümüyle devlet planlamasını hedef alan yaklaşımına göre bir "merkezî makam, asla bireylerin o an ve o yerdeki eylemlerini yönlendiren ve piyasa dediğimiz enformasyon sistemine dahil olan tekil olguların hepsini bilemezdi."[75]

---

72 Bkz. Andrew Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, s. 111-131.

73 Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 28, 30.

74 Bkz. Slobodian, *Globalisten*, s. 316-317.

75 Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", s. 51; bkz. Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", s. 128.

İktisadi planlamanın ve ona bağlı rasyonalizmin karşısına, geribildirimli ve birbirlerini karşılıklı güçlendiren veya yatıştıran sinyallerin oluşturduğu nüfuz edilmez bir ağ olarak piyasa metaforunu çıkarıyordu; fakat her şeyden önce, yine Slobodian'ı zikredersek, tıpkı "bir balık sürüsü gibi, bir nöronlar kompleksi gibi, bir galaksi gibi" düzenlenmiş bir doğal fenomen olarak piyasa metaforunu çıkarıyordu. Bu argümanın esprisi, bu gibi yapıların, kimse onları tasarlamaksızın, "kendiliğinden düzenler" olarak teşekkül etmeleri idi – tıpkı işte, serbest fiyat oluşumunun hüküm sürdüğü bir piyasa gibi.[76]

Bu metaforik işlem, Hayek'in zaten hukukun düzeni hakkında da ileri sürdüğü gibi piyasayı genelgeçerlilik taşıyan ve adeta doğaya benzer bir düzen modeli olarak göstermekle kalmıyordu; aynı solukta iktisadi düzenle bağıntılı "liberal ahlâkı" da "kültürel evrim"in bir ürününe dönüştürüyordu.[77] Hayek'in "atavizm" kurgusu zaten, daha önce normatif geçerlilik mertebesine yerleştirdiği bir davranışın onun sonucu olarak görüneceği topyekûn kadim durumlar ve evrim süreçleri tasarlamayı muhteşem iyi bildiğini belli etmişti.[78] Bu nedenle "liberal ahlâkı" da böyle bir evrimin ürünü, dolayısıyla doğal, kendiliğinden anlaşılır ve genelgeçerli olarak sunabiliyordu. Bu, Jessica White'ın göstermiş olduğu gibi, Hayek ve diğer neoliberallerin "insan hakları" ahlâkı olarak anladıkları bir ahlâktı; yani, temel değer olarak bireyin özgürlüğüne ve kendisi hakkındaki kararları kendi vermesine dayanan, beri yandan içten içe Mises, Röpke ve Hayek'in bir piyasa toplumundaki bağımsız iktisadi öznelerin özgürlüğüne iliklenmiş bir ahlâk.[79] Bu nedenle, Hayek'in vurguladığı gibi, bireye esasen sadece negatif davranış yükümlülükleri koyan basit de bir ahlâktı. Piyasa oyunu, Hayek'e bakılırsa, bütün oyunculardan adil biçimde oyun kurallarına –mülkiyet hakları ve sözleşmelerin geçerliliği– uymalarından ve "aldatmamalarından" başka bir şey talep etmiyordu; "sadece fiyatların soyut sinyallerine uymalı" ve "ticari alışverişte ne sempati ne de yararlılık veya ihtiyaç bakış açılarından kimse lehine tercihte bulunmamalı" idiler; sadece dar aile çevresi için başka davranış kuralları geçerli olabilirdi. Toplamda "oyun", onun bir sonucu olarak ortaya çıkan, gayet keskin olması da mümkün bulunan eşitsizliğin, katılımcılar tarafından piyasanın üretkenliğinin ve etkinliğinin zorunlu bir önkoşulu olarak kabullenilmesini de gerektirirdi.[80]

---

76 Slobodian, *Globalisten*, s. 324-331, alıntılar s. 328 ve 331; bkz. Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 30, 32.

77 *A.g.e.*, s. 38; bkz. Scruton, "Hayek and Conservatism", s. 209.

78 Bu konuda nihai hüküm için bkz. Beck, *Hayek and the Evolution of Capitalism*, s. 158.

79 Bkz. White, *The Morals of the Market*, s. 57-60.

80 Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 32 vd., 35, 37; bkz. Scruton, "Hayek and Conservatism", s. 210-212.

Siyasalın tehlikeli supplément'i (takviye)

Hayek'in 1977'de *FAZ*'da yayımlanan 3 makalede ortaya attığı toplum tasavvuru, gerçi *hukukun üstünlüğünün* müşterek kabul görmesine, yani genel kurallara saygı gösterilmesine dayanır, fakat fiyatların verdiği sinyali toplumsal bütünlüğün yönlendirilmesinin ve koordinasyonunun esasen tek ilkesi olarak tanır. Bunun sadece iki istisnası olabilecektir: az evvel değinilen aile alanı ile, herhangi bir sebeple piyasada hayatta kalma yetisinden yoksun olan insanlar; Hayek de diğer neoliberaller gibi onlar için koşulsuz bir temel geliri tasavvur edebiliyordu.[81] Mesela eğitim, altyapı veya güvenlik alanlarında bir bakıma yarım istisnaya da izin veriyordu; ancak bu hizmet üretimi de devlet tekeline yol açmamalıydı.[82]

Herkesin sürekli oyun kurallarına uymasının bir garantisinin elbette olamayacağını bir kenara bıraksak bile, bu iki buçuk istisna, Hayek'in sadece piyasa sinyalleriyle koordine edilen toplum tasarımının ne kadar istikrarsız olduğunu gösterir. Çünkü istisnalar, tabii kendisinin de bildiği üzere, geleneksel bir *hukukun üstünlüğüne* gösterilen ortak saygının ötesinde, sadece değerler ve amaçlar üzerinde anlaşmayı veya tartışmayı değil, gerek böylesi değerler ölçülerine göre mal mübadelesini gerekse bu değerlerle az çok uyumlu toplumsal kurumlar geliştirmeyi mümkün kılan ikinci ve geniş anlamıyla siyasal bir ilke olduğunu gösterir. Hayek gerçi bu siyasal ilkeyi tamamen *hukukun üstünlüğüne* (ki o pek tartışma götürmezdi) ve "kabul edilmiş öncüller" ile yine pek tartışma gerektirmez görünen "bazı değerler"e indirgemeye çalışmıştı.[83] Her ne kadar böylesi piyasa-biçimli olmayan değerlerin adeta sisteme yabancı *supplément*'ler olarak (takviye) "karmaşık bir toplumun barışçıl işleyişinin zorunlu çerçevesini" oluşturduğunu –bu nedenle de, "iktisadı" kendi başına, toplumdan ve devlet düzenlemelerinden kopuk düşünmenin baştan imkânsız olduğunu–, vurgulasa da; tam da anılan istisnalar, piyasa toplumunun kıyısında biçimsel *hukukun üstünlüğünden* ötesine işaret eder ve bu nedenle bir bakıma siyasalın maddi temsilcileri olarak iş görürler. Bunlar, Hayek'in tasvirinde ufak, pis bir leke gibi kısa bir an görünürler sadece; birilerinin açlıktan ölmesine mani olunacaksa veya sevginin emekle takas edildiği ailede veya devletin mesela güvenliği garanti etmesinde.[84]

Lakin siyasalın kıyıdaki bu tehlikeli *supplément*'i, Hayek'in piyasanın koordinasyon mekanizması anlayışının altını sürekli oyan bir tehdittir. Öyle ya; niçin bir eşitlik politikasıyla sadece açlıktan ölmeye değil, yoksulluğa da ma-

81 Bkz. Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 32.

82 Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", s. 55.

83 Bkz. Kukathas, "Hayek and Liberalism", s. 201.

84 Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", s. 43-45.

ni olunmasın ki? Piyasa-biçimi olmayan mübadele biçimlerinin sadece dar aile çevresiyle sınırlı kalmayıp uzak akrabaları, partidaşları veya kendi ulusunuzu da kapsamasını hangi kural ve hangi piyasa –mesela gümrüklerle– önleyebilir? Sonra, "güvenlik" niçin mesela işletmelerin özgürlüğünü kısıtlayan sıkı bir yasal çevre koruma düzenlemesini kapsamasın? Çevre korumanın görünüşe göre onun düşüncelerinin ufkunun ötesinde olması bir yana, bütün bunlar Hayek'in nazarında bir "atavizm"di ve piyasa "oyunu" karşısında her zaman tehditkâr, tehlikeli, "sınırsız demokratik" veya "sosyalist" bir karşı-ilke teşkil ediyordu; toplumları kaçınılmaz olarak "esas itibarıyla totaliter bir sistem tesis etmeye" doğru sürükleyen bir ilke idi bu.[85]

Bu, neden Hayek'in istediği devletin, paradoksal biçimde bir yandan bir sosyalist planlama devletinden çok daha az iktidara sahip olması gerekirken, yine de güçlü olmasının ve fazla da demokratik olmamasının icap ettiğini anlaşılır kılar. Çünkü bu devletin görevi öncelikle, fiyat mekanizmasının kırılgan yapay doğasını korumak ve piyasayı yasalar ve devletin gözetimi ile çevrelemek, böylece faal öznelerin özgürlüğünü teminat altına almak ve demokratik yeniden bölüşüm taleplerine karşı kollamaktır.[86] Böyle bir devlet, piyasaya müdahaleler ve vergiler yoluyla tekrar "herkesin memnuniyetsizliklerini giderme" ayartısına kapılmayacaktır. Aksine "hayal kırıklığı, beceriksizlik ve darlık çekmek", "her toplumda çoğunluğun katlanmaya mecbur" olmakla kalmadığı, aslında "çalışabilecek durumdaki bütün kişilerin tabi olmasını" istememiz gereken bir "terbiye"dir. Piyasa, ahenkli koşullar yaratmaz, aksine, biraz da büyümeyi sağladığı için, dinamik-istikrarsız koşullar yaratır; Hayek'in belirttiği gibi, birçok insanın iktisadi durumundan memnuniyetsiz olmasının da önüne geçemez. Güdümlü bir ekonomideki adaletsizliklerle bir piyasa toplumundaki adaletsizlik ve eşitsizlik arasındaki fark, bu durumda psikolojik uğrakla sınırlı gibi görünür, ki bu da Hayek'e göre bireysel özgürlüğün bir başka adıdır: "Özgür bir toplumda", bu gibi "haksızlıklar, insan iradesiyle dayatılmayıp, gayrişahsi bir sürecin ve tesadüfün sonucu olarak zuhur etmeleri nedeniyle yumuşatılacaklar"dır.[87]

Friedrich von Hayek, gayet açık ki her türlü tikelcilikten ve ister zümrevi isterse onun gözünde "sosyalist" türden olsun, grup egoizminden tiksinen bir moderndi. Piyasalarda serbest fiyat oluşumunu mümkün kılacak ve böylece özgür toplumların koordinasyon mekanizmasını teminat altına alacak olan genel kurallara inanıyordu. Her "sosyalist" yeniden bölünmüş

85 Bkz. *a.g.e.*, s. 46-48, 55 vd., alıntı s. 48; bkz. Kukathas, "Hayek and Liberalism", s. 184.

86 Bkz. Slobodian, *Globalisten*, s. 13-16; bkz. Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", s. 122-129.

87 Hayek, "Sozialismus und Wissenschaft", s. 57; aynı yazar, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 30.

siyasetinin ardında tekil grupların temellendirilmesi mümkün olmayan özel arzularının kokusunu alıyordu; oysa piyasa, tesadüfi fakat bir bütün olarak müşterek bir kaderin ajanı olarak işliyordu ve o kader karşısında "adalet"le ilgili sorular kategorik hatalar olarak görünürlerdi. Fakat böyle olunca piyasanın bir tekilleştirme mekanizmasına dönüştüğünü görmemek imkânsızdı; çünkü Hayek'in *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*'daki programatik makalelerinde tasavvur ettiği toplumda, soyut kuralların devlet güvencesine alınmasının ve bireysel takibinin ötesinde, "ortak iyi"ye dair hiçbir anlaşma zemini olamazdı. Hayek bu tekilleştirme tezine karşı çıkardı gerçi. *Hukukun üstünlüğüne* ortak bağlılık, diye ileri sürerdi o, esas itibarıyla barışçıl olan bir piyasa toplumundaki bağları güvencelemeye yeterdi. Fakat o zaman, zımnen, belirli türden bir ortaklığı, belirli bir "biz"i önkoşul olarak koymak zorundaydı. Bir temel haklar kataloğunun "inşası" ile sağlanacak içerici bir müşterekliğin güvencesi olmadan idare edecek, hatta onun saçma görünmesini sağlayacak, bir tür biçimden yoksun ve doğal, evet, *centilmence* mutabakat olmalıydı bu. Hayek'in koyutladığı *hukukun üstünlüğü* inancı, özü itibarıyla, mülkiyet, cinsiyet ve ten rengine bağlı geleneksel sınırlamaların bu "biz"in daima önkoşul saydığı o homojenliği sağladığı bir "biz"in mutabakatı idi.[88]

Fakat bu şekilde *de facto* yabancı bir "dış"a karşı korumaya alınmış bir toplum da, Hayek'in anlayışına göre siyasetle değil, evrim içinde oluşmuş bir mekanizma ve kurallarla yönlendirilirdi. Piyasa, Hayek'in anlayışında, insanlar tarafından inşa edilmiş, manipüle edilebilir bir makine değildi; tıpkı insanlara karşı daima suskun ve hâkim olunması imkânsız doğa gibi, şeffaflıktan uzak, tesadüfi ve acımasız bir mekanizmaydı.[89] Sürülerin hüküm sürdüğü kadim zamanlarda "doğal bir özgürlüğün" bulunmadığını, özgürlüğün daha ziyade "uygarlığın yapay bir ürünü" olduğunu vurgulamasına rağmen,[90] bu özgürlüğün doğuşuna ve işleyişine dair tasviri, insanlar tarafından yaratılmış olmayan ve onlar tarafından etkilenemeyecek doğal mekanizmalar imgesine göre biçimlendirilmişti. Yapay doğa olarak, onun bütün argümantasyonunda, adeta doğanın gölgesinde, "siyasal olanın" müdahalelerinden korunmuş vaziyetteydiler.

"Demir Leydi", transatlantik yeni-muhafazakârlık ve "serbest piyasalar" ütopyası

1970'li yılların ortasında zamanın tanıklarının birçoğu geriye dönüp Soğuk Savaş'a baktığında, korkuyla rahatlama karışımı bir şeyler hissediyor-

88 Ayrıca bkz. Scruton, "Hayek and Conservatism", s. 223-226.

89 Bkz. Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", s. 129.

90 Hayek, "Der Atavismus 'soziale Gerechtigkeit'", s. 26.

du. Nükleer bir mahşer tehlikesinin kapıya dayanmış göründüğü, Berlin'de duvarın inşa edildiği ve Prag'da Sovyet tanklarının Dubçek'in reformcu komünizmini yere serdiği bir zamandı bu. "Nükleer savaş" lakırdısı artık nispeten azalmıştı, iki süpergüç "yumuşama" için çaba gösteriyor ve Federal Almanya Brandt hükümeti altında Demokratik Almanya Cumhuriyeti'yle ve Doğu Avrupa devletleriyle "yakınlaşarak dönüşüm" için uğraşıyordu. En nihayet 1975'te Helsinki'de toplanan "Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı" (AGİK), barış içinde beraber yaşamaya ve bloklar arası alışverişe dönük somut umutları uyandırmıştı.

Bu iyimser değerlendirmeleri herkes paylaşmıyordu. Brandt'ın halefi Helmut Schmidt 28 Ekim 1977'de Londra Stratejik Araştırmalar Enstitüsü'ndeki bir konuşmasında, Sovyetler Birliği'nin yeni nükleer başlıklı orta menzilli RSD-10 "Pioner" (NATO kodlarına göre SS-20 "Saber") füzelerini konuşlandırmaya başladığına dair Amerikan gizli servis bilgilerini açığa vurmuştu. Üç nükleer başlıklı bu seyyar taşıyıcı füzeler, ABD topraklarını değil, Çin'i ve Yakın Doğu'yu ama öncelikle Batı Avrupa'yı tehdit ediyordu; bu nedenle, Schmidt'e göre, süpergüçler arası nükleer eşitliği hedefleyen SALT-II müzakerelerine rağmen, Avrupa'daki stratejik dengeyi istikrarsızlaştıracaktı.[91] Schmidt –muhtemelen hepsi erkek olan–, uzmanlara ve diplomatlara hitaben büyük ölçüde üstü örtülü konuşmuştu; bu nedenle Londra'daki konuşması kamuoyunda pek yankı bulmadı. Üstelik Carter hükümeti de ona pek kulak vermedi. Carter'ın ulusal güvenlik danışmanı Zbigniew Brzezinski, işleri karmaşıklaştırmamak için SS-20'leri SALT-II müzakerelerine dahil etmeye direndi; başka dış siyaset uzmanları da Sovyet askerî tehdidiyle ilgili abartılı resimler çizilmemesi uyarısında bulundular.[92]

Bundan bir yıl önce –ve SS-20 uyarılarından da önce–, ABD'de Cumhuriyetçi Parti'nin ön seçim kampanyasında halihazır Başkan Gerald Ford'un parti içi rakibi Ronald Reagan, Sovyet tehdidi üzerine Schmidt'ten çok daha az diplomatik ve çok daha toptancı biçimde konuşmuştu. Eski Kaliforniya valisi ve partisinin sağ kanadının kararlı muhafazakârı olan Reagan, Ford'u özellikle Sovyetler Birliği karşısında fazla uysal bir tutum takınmakla suçluyordu. Ford ve onun Dışişleri Bakanı Henry Kissinger, *détente* (yumuşama) düsturuyla Amerikan askerî gücünün gerilemesine yol açmıştı ona göre; ABD stratejik açıdan Sovyetler'in çok gerisine düşmüştü ve "Angola, Kamboçya ve Vietnam"da Ford'un sözünü ettiği barış, "mezarlık barışı" olmuştu. Reagan

91 Helmut Schmidt, "The 1977 Alastair Buchan Memorial Lecture", 28.10.1977, *Survival. The Journal of the International Institute of Strategic Studies* 20:1 (1978), s. 2-10. Basılı versiyonda açık atıflar eksiktir; Schmidt burada sadece örtülü olarak Avrupa'da bir stratejik dengesizliğin oluşmakta olduğundan bahseder.

92 Bkz. George B. Kistiakowsky, "The Arms Race: Is Paranoia Necessary for Security?", *The New York Times*, 27.11.1977, s. 54, 77.

Ford'a karşı ön seçimi kıl payıyla kaybetti, sonra da başkanın arkasında durdu, fakat partisine ve ulusal medyaya verdiği mesaj yerine ulaşmıştı. Amerika'daki "bireysel özgürlük" Sovyetler Birliği'nin askerî üstünlüğü nedeniyle tehdit altındaydı, Reagan'ın 1976 Ağustos'unda yapılan Cumhuriyetçi Parti kongresindeki kısa konuşmasının sonunda söylediğine bakılırsa – ve geçerli olan tek şey, General MacArthur'un tavizsiz düsturuydu: "There is no substitute for victory" yani "Hiçbir şey zaferin yerini tutamaz."[93]

O esnada Büyük Britanya'da da çok benzer sesler işitiliyordu. Bu sesler, muhafazakâr muhalefet siyasetçisi Margaret Thatcher'dan geliyordu, 1975'te iki ulusal seçimde başbakan olarak az farkla kaybeden ve siyasal olarak zayıflayan Tory parti lideri Edward Heath'i muhafazakârların başkanlığından indirmiş ve Batılı bir devletteki bir büyük partinin ilk kadın "leader"i olmuştu.[94] 19 Ocak 1976'da Londra'daki Kensington Town Hall'da "Britanya Uyan" başlığıyla yaptığı bir konuşmada, bir metin yazarları ekibi tarafından bilenmiş keskin bir belagatle gözünü düşman Sovyetler'e dikti. Kremlin'e devri geçmiş bir savaş ilanı etkisi uyandıracak sözlerle, onun gözünde Batı'nın özgürlüğünü doğrudan doğruya tehdit eden Sovyet silahlanmasına veryansın etti: "Ruslar dünya hâkimiyetine oynuyor ve dünyanın görmüş olduğu en kudretli emperyal ulus olmalarını sağlayacak araçlara hızla el atıyorlar." Bu nedenle Sovyetler Birliği *détente*'ı, silahsızlanma müzakerelerini ve "Helsinki"yi utanmazca kendi askerî avantajı için kullanıyordu. Thatcher hatta Soljenitsin'in, Batı'nın Sovyetler Birliği'ne karşı "İkinci Dünya Savaşı" içinde bulunduğunu ve bu arada gitgide zemin kaybettiği yönündeki iddiasını zikrediyordu; sadece Hindiçin'deki "komünist saldırganlık" ve Sovyetler'in Angola'daki MPLA'ya[95] verdiği destek değil, Portekiz'deki karanfil devrimi de bu savaşın parçasıydı. Thatcher'a göre bu, "komünizmin iktidarının ilerlemesi" demekti ve bütünüyle Batılı "hayat tarzı" tehdit altındaydı. Bu sebeple, "tarihimizde esaslı bir seçim yapmamız gereken anlar" vardı. Açıkça dile getirmese de herkes için anlaşılır biçimde, Sovyetler Birliği'yle bir uzlaşma yapılamayacağı ve neticede bir arada yaşamanın mümkün olmadığı anlamına geliyordu bu.[96]

Dünya çapında dikkat çeken bu kuşkusuz ateş püsküren konuşmayı Thatcher muhataplarını test etmek maksadıyla devlet başkanı kisvesine girerek

---

93 Ronald Reagan, alıntılayan Jon Nordheimer, "Reagan, in Direct Attack, Assails Ford on Defense", *The New York Times*, 5.3.1976, s. 64; "Transcript of Reagan's Remarks to the Convention", *a.g.e.*, 28.8.1976, s. 12.

94 Bu konuda geniş ayrıntı için bkz. Dominik Geppert, *Thatchers konservative Revolution. Der Richtungswandel der britischen Tories* 1975-1978, Münih, 2002, s. 27-40.

95 Movimento Popular de Libertação de Angola - Angola'nın Bağımsızlığı İçin Halk Hareketi – ç.n.

96 Margaret Thatcher, "Britain Awake", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall. Selected Speeches 1975-1977*, Londra, 1977, s. 41-48, alıntılar s. 41-44, 48.

yapmış, konuşma aşikâr ki sadece Büyük Britanya ve NATO'ya yönelik bir "uyarı çağrısı" olarak değil, Sovyetler Birliği'ne yönelik gayet iyi hesaplanmış bir provokasyon olarak tasarlanmıştı. Sovyetler'in ordu gazetesi *Kızıl Yıldız* derhal tepki gösterdi ve Thatcher'ı alaycı bir şekilde "Demir Leydi" diye azarladı – Thatcher'ın hoşlandığı bir hakaret oldu bu. Fakat Thatcher'ın alarm zilleri çalan tasvirinin Sovyetler Birliği'nin askerî potansiyelinin maddi durumunu doğru aktarıp aktarmadığından bağımsız olarak –bu konuda çok başka değerlendirmeler de vardı–, esas meselenin bu olmadığı konuşmanın kendisinden çıkarılabiliyordu. Sadece Labour (İşçi Partisi) hükümetinin askerî harcamaları tehlikeli derecede düşürmesinden ötürü değil, onun "sosyalist" iktisat siyasetiyle de, "sosyalizmin taşkınlıkları", "*way of life*'ımızın (hayat tarzı) bekasını" tehdit etmekteydi. Thatcher, görüleceği üzere, Hayek'in dikkatli bir okuruydu. Sovyetler Birliği ile Labour arasındaki fark onun gözünde esasa dair bir fark değil, sadece derece farkıydı; "Britanya Uyan" konuşmasının hemen başında sivri olmaktan ileri giden bir değinmeyle, sosyalistlerin Rus denizaltılarından ve füzelerinden korkmayacaklarını, çünkü "belki de İşçi Partisi'nde bizim Ruslarla aynı tarafta olduğumuzu düşünen birilerinin bulunduğunu" belirtmişti.[97]

Yeniden alevlenen bir Soğuk Savaş retoriği ile savaş sonrası dönemin refah devleti mutabakatının iç siyaset bağlamında "sosyalizm" diye karalanması arasındaki kurulan polemiksel bağlantı, Thatcher'ın atak muhafazakârlığının tipik özelliğiydi. Onun için parti şefliğine seçilmesinden kısa bir süre sonra "Thatcher'ım" terimi icat edilmişti, çünkü muhafazakâr basın için yeniydi ve kavranması zordu.[98] Ama bu yeni-muhafazakârlık basitçe Thatcher'ın icadı değildi. Bu çizgi, oradan başlayacak olursak, 1976'da başkan adaylığını kıl payı kaybeden Reagan'ın programına da damgasını vurmuştu. Reagan parti içi seçim mücadelesi sırasında yaptığı konuşmalarına, bir "welfare queen" (refah kraliçesi) hikâyesiyle başlıyordu; –yanlış, ölçüsüzce abartılmış sayılarla– sosyal güvenlik sistemlerinin davetiye çıkardığı sözümona sistematik ve yapısal istismarların enkarnasyonu olarak sunuyordu bu "kraliçe"yi. Reagan, devletin sosyal programlarının, bunlara "sahiden ihtiyaç duyanlar" lehine radikal bir şekilde kısılmasını talep ediyor, başkan olarak "beyazların kriminalize edilmesine" son vereceği vaadinde bulunuyor; bıkmadan usanmadan Washington'daki devlet bürokrasisi ile bireyin veya "us, the people"ın (biz, halk) kişisel özgürlüğü arasındaki çelişkiyi vurguluyordu. En önemli *talking point* (konuşma konusu) ise devlet harcamalarını düşürerek enflasyonu alt etmekti – "her ne pahasına olursa olsun." Devlet hizmetlerinin azaltılması

97 *A.g.e.*, s. 41, 47, bkz. ayrıca s. 44.

98 Bkz. Geppert, *Thatchers konservative Revolution*, s. 61; bkz. Meredith Veldman, *Margaret Thatcher. Shaping the New Conservatism*, Oxford, New York, 2016, s. 81 vd.

yoluyla sadece açık veren devlet bütçesi değil, her şeyden önce hür teşebbüs, müstakil olma ruhu ve "freedom of choice" (tercih özgürlüğü) güçlendirilecekti.[99]

Bu yeni-muhafazakâr gündemin birçok unsuru ABD'de 1930'lu yıllardan beri siyasal yelpazenin sağ kıyısında New Deal karşıtları arasında yaygındı. Savaştan sonra, muhafazakârların genel anti-komünizmi bir yana bırakırsak, roman yazarı ve filozof Ayn Rand tarafından radikalleştirildi ve mesela Barry Goldwater'ın *The Conscience of a Conservative*'i (1960) (Bir Muhafazakârın Vicdanı) Cumhuriyetçi Parti'ye radikal muhafazakâr platform olarak sunuldu. Goldwater 1964 başkanlık seçimlerinde Lyndon B. Johnson'a karşı kaybetti ve gümbürtülü yenilgisiyle katı sağın umutlarını da yıkmış gibi görünüyordu. Bu nedenle, Goldwater'ın alternatifi olarak inşa edilen Hollywood oyuncusu ve yılların General Electric PR[100] konuşmacısı Ronald Reagan, meşaleyi devraldı ve siyasal radikalliği dostane-eğlenceli bir kisveye sardığı standart söylevini yüzlerce defa tekrarlayarak, sosyal refah devleti uzlaşmasına ve sol liberal *Zeitgeist*'ın (Zamanın Ruhu) karşısına Richard Nixon'ı bile fazla solda bulan sağcıların gündemiyle dikildi.[101] Bu akıma yayın dünyasında anti-komünist *National Review* dergisi etkili bir destek verdi; bu dergiyi inançlı Katolik, siyasetbilimci ve eski CIA ajanı William F. Buckley Jr. 1955'te kurmuş, bunu 1966'da başarılı televizyon talkshow'u "Firing Line" (Ateş Hattı) izlemişti. İngiliz özel okullarında eğitim gördüğünden beri bariz bir Britanyalı *upper-class* (üst sınıf) İngilizcesi konuşan Buckley bundan on bir yıl sonra, 1977 Kasım'ında Friedrich von Hayek'i stüdyo konuğu olarak davet ettiğinde, sert eleştirilerinin hedefinin sosyal devlet ve özellikle işsizlik sigortası olması tesadüf değildi. Hayek işsizliğin "büyük kısmının", düşük ücretli işlerde çalışmayı canları istemeyen genç insanların "tercihi" olduğunu söyledi.[102]

Yeni-muhafazakâr seslerin bu yavaş yavaş yükselen ve 1970'li yılların ortalarından itibaren entelektüeller arasında da giderek daha fazla yankı bulan şarkısına katılanlar arasında iki yayıncı da vardı: American Jewish Committee'nin (Amerikan Yahudi Komitesi) yayımladığı *Commentary* dergisinin yayın yönetmeni Norman Podhoretz ile, *The Public Interest*'in yayıncılarından

99 Bkz. "'Welfare Queen' Becomes Issue in Reagan Campaign", *The New York Times*, 15.2.1976, s. 51; David E. Rosenbaum, "How Ronald Reagan Would Run the Economy", *a.g.e.*, 9.5.1976, s. 99, 107; bkz. Ronald Reagan, "To Restore America", televizyon konuşması, 31.3.1976, https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/restore-america (erişim 3.12.2020).

100 Public relations – Halkla ilişkiler – ç.n.

101 Bkz. Garry Wills, *Reagan's America. Innocents at Home*, New York, 1987, s. 409-430.

102 Friedrich von Hayek, *Firing Line*, Kasım 1977 (kaydedilmiş televizyon yayını, arşivleyen Hoover Institution, Stanford University, https://www.youtube.com/watch?v=p6FJRoTf-Us [erişim 3.1.2021]); bkz. Angus Burgin, *The Great Persuasion. Reinventing Free Markets since the Depression*, Cambridge (Mass.), Londra, 2012, s. 138-140.

Irving Kristol. *Wall Street Journal*'ın seçkin yorumcular çevresinde de yer alan Kristol, 21 Mart 1977'de orada "On Corporate Philanthropy" (Kurumsal Hayırseverlik) başlıklı dikkat uyandıran bir serbest kürsü yazısıyla alarm çanını çaldı. Devlete iman etmiş entelektüeller ve kanaat önderlerinin oluşturduğu bir "new class"ın (yeni sınıf), öğretim kurumlarına ve medyaya hâkim olduğu ve orada sistematik olarak girişimcilere ve iş dünyasına düşman bir iklim yarattığı uyarısında bulunuyordu. Girişimciler ve zengin finansörler, özellikle üniversitelere yaptıkları hayırsever bağışlarda bu yıkıcı iklimi yeterince ciddiye almıyorlardı. Bu sebepten Kristol, onlara *new class*'ın parasını kesme ve özgür girişimciliğin değerlerini savunacak vakıflar kurma çağrısında bulunuyordu. Fakat her şeyden önce, "kamuoyu iklimini değiştirmek" için, "bireysel özgürlüğü ve sınırlı bir hükûmeti (*limited government*)" savunan "muhalif!" entelektüelleri kendi yanlarına çekmeliydiler. Bu "fikirler ve ideolojiler savaşı", ancak *new class*'ı bölüp onun içine nüfuz ederek kazanılabilirdi.[103] Kristol'un savaş çağrısı dört bir yandan işitildi ve zaten başlamış olan bir hareketin üzerine bir yeni ideolojik "savaş" etiketi kondurdu – Sovyetler Birliği'ne karşı değil, sol liberal entelektüellere ve medyaya karşı bir savaştı bu. Muhafazakâr sağın yayın faaliyetinin ve entelektüel kültürünün 1970'li yıllarda hızla yayılmasında, sahiden de özel akademik siyasal danışmanlık kurumlarının artan mali desteğinin payı önemsiz değildi. Bunlar arasında Hoover Institution (Milton Friedman 1977'de Chicago Üniversitesi'nden buraya geçmişti) veya American Enterprise Institute (Kristol orada *in-house scholar* (kadrolu araştırmacı) olarak faaliyet gösteriyordu) önde geliyordu, fakat onların yanında yeni kurulan Heritage Vakfı (1973) da vardı. American Enterprise Institute ayrıca yeni-muhafazakârların deregülasyon ve enflasyonla mücadele talebini en etkili biçimde sürükleyen ve 1977'de Carter hükûmetinin bir deregülasyon siyasetini benimsemesine katkıda bulunan *think-tank* (düşünce kuruluşu) idi.[104]

Fakat yeni-muhafazakârların yanı sıra yepyeni bir sağın sesleri de giderek daha fazla işitilmekteydi. Mesela onlardan biri, yaygın atıfta bulunulan kitabı *Anarchy, State, and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya, 1974) ile, kesinkes polisiye güvenlik görevleriyle sınırlı bir "asgari devleti" savunarak, John Rawls'ın *A Theory of Justice*'ine (Bir Adalet Teorisi, 1971) karşı liberter bir tasarım geliştiren Harvardlı filozof Robert Nozick'ti. Veya mesela, Ludwig von Mises'den esinlenen ekonomist Murray Rothbard vardı, o da uzun süre

103 Erving Kristol, "On Corporate Philanthropy", *Wall Street Journal*, 21.3.1977; bunu American Enterprise Institute'ün küçük bir broşür olarak yayımladığı metinden alıntılıyorum (New York, 1977), alıntılar s. 2-5; bkz. Jason Stahl, *Right Moves. The Conservative Think Tank in American Political Culture Since 1945*, Chapel Hill, 2016, s. 92 vd.

104 Bkz. Stahl, *Right Moves*, s. 52-67, 83-85.

ufacık kalmış olan liberter hareketin yorulmaz bilmez sürükleyicisi olmuştu. Bu akım kurumsal bir tahkimata 1971'de Liberter Parti'nin (LP), ama özellikle Cato Institute'ün kurulmasıyla kavuştu. LP'nin başkanı Edward H. Crane, kimya ve petrol sanayicisi Charles G. Koch ve Murray Rothbard tarafından kurulan bu enstitü, kapılarını 1 Ocak 1977'de San Francisco'da açmıştı.[105]

Cato sadece basitçe muhafazakâr veya iktisadi liberal bir çizgi izlemiyordu, Rothbard'a bakılırsa "anarko-kapitalist" bir program vardı; bu program, bireyin mülkiyet ve bağımsız karar verme haklarını doğada tek başına kalmış Robinson Crusoe'yu emsal alarak mutlak addediyor ve salt polisiye güvenlik görevleri haricinde devlet yapılarını reddediyordu.[106] Bu, yeni-muhafazakârlara bile mesafe koymaya çalışan kendine mahsus bir radikalizm türüydü. Cato'nun 1977 Kasım'ında tanıttığı *Inquiry* dergisinde Ed Crane yönetimindeki yayıncılar kendilerini "solun ve sağın ötesindeki" entelektüeller olarak takdim ediyorlardı. "Devlet sosyalizmine" karşı oldukları gibi "devlet kapitalizmine" de karşıydılar ve hem Batı'da hem Doğu'da hem de "Üçüncü Dünya'da" iktidarlarını "gündelik hayatın her cephesine yayan" bir yeni bürokratlar sınıfını düşmanları olarak görüyorlardı. "Vatandaş özgürlükleri ve insan hakları" mücadelesini destekliyor, "etnik ve diğer azınlıkların ezilmesinden" şikâyet ediyor ve "her hükümetin iktidarının sınırlanmasının zorunlu olduğunu ve bütün erkeklerin ve kadınların yaşama, özgürlüğe ve *the pursuit of happiness*'e (mutluluğu arama) dair doğal ve devredilemez haklarını" vurguluyorlardı.[107] Bunun Amerikan anayasasını ve birçok solcunun kuvvetli bir devlete inanmayı bırakmış olduğunu hatıra getirmesi tesadüf değildi. Ünlü filozof ve teolog Ivan Illich'in mesajı da bu çizgiye tekabül ediyordu. Illich, uluslararası saygınlığı olan bir entelektüelin *Inquiry*'da yer almasının ilk örneği olan makalesinde itiraz kabul etmez bir tarzda fakat hem sağdaki hem soldaki birçok huzursuz ruhla tamamen uyum içinde, şunu tespit etmişti: "Çağımız ileride, uzmanların (*professionals*) denetimi üstlendiği ve bizim kendi kendimize düşünme ve eyleme kabiliyetimizi kaybettiğimiz bir dönem olarak hatırlanacak."[108]

Şu da var ki, liberter çevredeki bütün dergiler *Inquiry* kadar ince ruhlu değildi. Bu siyasal yayıncılık segmentine hâkim olan, "Free Minds and Free

105 Bkz. *a.g.e.*, s. 91; Daniel Bessner, "Murray Rothbard, Political Strategy, and the Making of Modern Libertarianism", *Intellectual History Review* 24: 4 (2014), s. 441-456, özell. s. 448; bu konuda içeriden bir bakış için bkz. Brian Doherty, *Radicals for Capitalism. A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, New York, 2007, s. 410-413; *Cato25. 25 years at Cato Institute, The 2001 Annual Report*, San Francisco [yıl belirtilmemiş], s. 10-13.

106 Bkz. Bessner, "Murray Rothbard, Political Strategy, and the Making of Modern Libertarianism", s. 442 vd.

107 "Inquiries" (Editorial), *Inquiry* 1 (1977), s. 2.

108 Ivan Illich, "The Age of the Disabling Professions", *Inquiry* 1 (1977), s. 17-21, alıntı s. 17.

Markets" (Özgür Zihinler ve Özgür Piyasalar) gibi manidar bir altbaşlıkla yayımlanan aylık dergi *Reason*'da sadece entelektüeller ve sağcı ütopyacılar değil, acar kapitalistler de okuyacak malzeme bulabiliyorlardı. 1977 Haziran sayısında mesela, "Making the Most of Your Swiss Bank Account" (İsviçre Banka Hesabınızdan En İyi Faydayı Elde Etmek) veya "How to Obtain a Second Passport - And Why You May Need One" (İkinci Pasaportu Nasıl Elde Edersiniz Ve Niçin Buna İhtiyaç Duyarsınız?) başlıkları yer almıştı.[109] *Reason*, liberterlerin "özgürlükle" kastettiği şeyin öncelikle "serbest piyasa" ve devlet denetiminin yokluğu olduğunu da okurlarından saklamıyordu.

Yeni-muhafazakâr, neoliberal ve liberter fikirlerin yayılması ABD'yle sınırlı değildi; Atlantik aşırı karşılıklı temasların da sayesinde, özellikle Büyük Britanya'yla dikkat çekici parallelikler vardı. Bunun bir örneği, Londra'da 1977 Ağustos'unda, daha önce birkaç yıl boyunca ABD'de Cumhuriyetçi kongre üyeleri ve Heritage Vakfı için çalışmış olan 3 genç İskoç ekonomist ve siyaset danışmanı tarafından Adam Smith Enstitüsü'nün kurulmasıydı. Heritage örneğine göre tasarlanan Enstitü'nün amacı, sıkı serbest piyasacı, mümkünse liberter iktisat siyaseti anlayışlarını somut *politika belgelerine* dönüştürerek, Muhafazakâr Parti'nin gölge kabinesine radikal olarak yeni bir iktisat siyaseti için birkaç fikir vermekti.[110]

Böylesi entelektüel inisiyatifler dışında 1970'li yılların ortasında, Büyük Britanya'nın siyaset coğrafyasının sağ ucunda National Association for Freedom (Ulusal Özgürlük Birliği - NAFF) gibi daha basit örgülü protesto hareketleri de ortaya çıktı. Bu birliğin kurucusu olan Ross McWhirter, *Guinness Book of Records*'un (Guinness Rekorlar Kitabı) yayıncısıydı; buradan kazandığı parayla, "The Organ of the Radical Right - Journal of Free Enterprise and Self-Help" (Radikal Sağın Oranı - Serbest Girişim ve Kendin-Yap Dergisi) gibi renkli bir altbaşlığı olan, on beş günde birlik *Majority* (Çoğunluk) dergisini piyasaya çıkarabiliyordu. Ayrıca öncelikle *The Daily Telegraph* veya *The Spectator* gibi muhafazakâr medya uzun süredir artık sadece iktisaden liberal bir çizgiyi savunmakla ve *fiilen* Torylerin de paylaştığı savaş sonrası sosyal demokrat mutabakatın karşısına dikilmekle kalmayıp, bunun ötesine geçerek, kendilerini oluşmakta olan Britanya "New Right"ına (Yeni Sağ) ait sayıyorlardı.[111]

---

109 *Reason. Free Minds and Free Markets* 6 (1977) (İçindekiler için, https://reason.com/issue/june-1977 [erişim 5.1.2021)].

110 Bkz. Andrew Denham, Mark Garnett, *British Think-Tanks and the Climate of Opinion*, Londra, 1998, s. 115-132, özell. s. 115-117, 122, 127; Richard Hellernan, "'Blueprint for a Revolution'?", The Politics of the Adam Smith Institute, *Contemporary British History* 10: 1 (1996), s. 73-87, özell. s. 76.

111 Bkz. Geppert, *Thatchers konservative Revolution*, s. 262-272.

Bu hareketin merkezî figürü, biraz şaşırtıcı biçimde, o zamana dek pek sivrilmemiş birisi olan, Heath kabinesinin eski eğitim bakanı Margaret Thatcher oldu. Genellikle şovenist[112] olan partilileri onu küçümsemişlerdi. Henüz 1974'te Thatcher, Torylerin sağ kanadından Keith Joseph'le birlikte, kurumsal parti yapılanması dışında, muhafazakâr yerleşik düzenin düşünme alışkanlıklarına karşı kendisine entelektüel bir temel oluşturmak –ve iktidarı ele geçirmek üzere– amacıyla Centre for Policy Studies'i (Siyaset Araştırmaları Merkezi - CPS) kurmuştu.[113] Thatcher gibi Heath kabinesinde (1970-1974) bakan olarak bulunmuş olan ve şimdi yine Thatcher gibi gölge kabinede yer alan Keith Joseph, onu parti yönetimini alma mücadelesine hazırlamış; ona verdiği okuma listesinin tepesine de mektuplaşmakta olduğu Friedrich von Hayek'i yerleştirmişti – Thatcher öğrenciyken onun *Kölelik Yolu'nu* okumuştu.[114]

Nitekim Thatcher ile Joseph'in 1975 ilkbaharında yayımladıkları CPS'nin *Objectives and Styles* (Hedefler ve Tarzlar) başlıklı *siyaset belgesi* manifestosu, adını anmadan da olsa açıkça Hayek'in felsefesine bağlıydı. "Piyasa," deniyordu metinde bekleneceği üzere, sadece "özgürlük ve refah açısından hayatî önemde (*vital*)" olmakla kalmıyordu, her şeyden önce "organik ve büyük ölçüde kendiliğinden (oluşmuş) bir toplum tasavvurunu" yansıtıyordu; "toplumun tabi olduğu gelişme yasaları tamamen anlaşılabilmiş olmaktan uzaktı, zaten tamamen anlaşılması mümkün de değildi, çünkü anlamaya çalıştığımız ve içinde eylemek zorunda olduğumuz o sürece bizzat biz de müdahildik."[115] Thatcher ve Joseph, Hayek'in kuşkucu, yansıtmalı ve bir bakıma yorumlayıcı epistemolojisini sıkıştırılmış biçimde tekrarlıyorlardı: Piyasanın "kendiliğinden" düzeni birbütün olarak şeffaflıktan uzaktı, çünkü birincisi, insanın planlamasıyla değil evrimle oluşmuştu; ikincisi, piyasanın sinyalleri ancak o piyasaya dahil olan ve orada eyleyen aktörlerin kendi perspektiflerinden yorumlanabilirdi, fakat bu, piyasa *üzerine* kesin bir bilgiye ulaşabilmemize elvermezdi. Lakin bilgiye kuşkuyla yaklaşan bu çekince, "piyasayı ve onun yasalarını anlamaya" çalışmamamız gerektiği anlamına da gelmezdi; aksine: onu olabileceği kadar iyi anlamalıydık ki, "onu daha iyi kontrol edebilelim – tıpkı doğanın yasalarını anlayarak doğal çevremizi bu yasalara göre kontrol etmeye çalıştığımız gibi."[116]

112 Burada maçist anlamında – ç.n.

113 Bkz. Denham, Garnett, *British Think-Tanks*, s. 89-114, özell. s. 89; bkz. aynı yazar, "Influence without Responsibility? Think-Tanks in Britain", *Parliamentary Affairs* 52: 1 (1999), s. 46-57.

114 Bkz. Geppert, *Thatchers konservative Revolution*, s. 276-281, 287-289.

115 Margaret Thatcher, Keith Joseph, *The Centre for Policy Studies. Objectives and Styles*, Londra, 1975, https://www.margaretthatcher.org/document/114770, alıntı s. 1 vd. (erişim 20.1.2021).

116 *A.g.e.*, s. 2.

Mamafih "kontrol etmek" çift anlamlı bir kavramdı. Thatcher ile Joseph'in nazarında kesinlikle ekonominin yönlendirilmesi anlamına gelmiyor, piyasayı "doğal çevre" gibi işlemesini sağlayacak şekilde koruyup kollamayı ifade ediyordu. Bu soyut anlayışı somut bir çehreye büründürmek için, iktisat siyaseti referans olarak Alman sosyal piyasa ekonomisini ("social market economy") gösteriyor veya "insanların yaptığı bir yasalar ve kurumsal sistemi içinde işleyen" *free market economy*'den söz ediyorlardı. *Sistem* insan yapımıydı – *piyasa* ise öyle değildi. Ne var ki Thatcher ile Joseph tekrar tekrar Alman örneğine işaret ederken, Federal Almanya'da güçlü sendikaların hükümetle "toplu sözleşme partneri" olarak sektör kapmasında ücret müzakereleri yürüttüğünü –yani tam olarak gerek İşçi Partisi'nin gerekse Heath hükümetini suçladıkları şeyi yaptığını– cömertçe gözden saklıyorlardı. Böylelikle "social market economy" ile kastedilen, sosyal piyasa ekonomisinin sosyal demokrat yorumu ve gerçekliği değil, bir tek bu özgürlüğü güvenceye bağlayan bir hukuk devleti çerçevesinde Erhardcı "özgür" ekonomi fikri oluyordu.[117]

Margaret Thatcher Britanya Yeni Sağı'nın muhalefet lideri ve yeni gemi aslanı olarak siyasal programını olabildiğince yaygınlaştırmak için elinden geleni yaptı. 1975 ve 1977'de özenle hazırlanmış iki ABD gezisinde üniversitelerde ve sosyal bilim araştırma enstitülerinde tebliğler verdi, kongre üyeleriyle görüştü, başkanlar Ford ve Carter tarafından kabul edildi, en nihayet gazete ve televizyon mülakatlarıyla mesajını milyonlarca kişiye ulaştırdı.[118] Tabii ki Büyük Britanya'da, ayrıca "anakara"da da sahneye çıktı; ilk olarak 1976 Mayıs'ında Hannover'de yapılan CDU parti kongresinde, bir yıla yakın bir süre sonra da Zürih'te Ekonomi Topluluğu'nda konuştu, o arada bir de Sidney'e, Avustralya'ya gitti. Çok sayıdaki konuşmasının aralarında "Britanya Uyanı"nı da olduğu en önemlilerini 1977 sonbaharında Centre for Policy Studies Yayınevi'nden küçük bir kitap olarak çıkardı.[119]

Bu *söylevlerin* daimi bir motifi, Thatcher'ın genel olarak "sosyalizme" –bunu başka kaynaklar yanında Irving Kristol'un 1977 tarihli "Socialism: Obituary for an Idea" (Sosyalizm: Bir Fikrin Ölüm İlanı) makalesine dayandırıyordu– ve özel olarak Labour (İşçi Partisi) hükümetine yönelik eleştirisiydi; burada bizi sadece bu kadarı ilgilendiriyor.[120] Büyük Britanya'nın henüz 1974 iktisadi krizinden önce içine düştüğü dramatik iktisadi durum, ağır vergi yükü ve sendikalarla sürekli devam eden, Heath'in çözemediği ihtilaf, bu polemiğe (en

117 Alıntılayan Denham, Garnett, *British Think-Tanks*, s. 91, bkz. *a.g.e.*, s. 97-100.

118 Bkz. James Cooper, "The Foreign Politics of Opposition: Margaret Thatcher and the Transatlantic Relationship before Power", *Contemporary British History* 24: 1 (2010), s. 23-42.

119 Thatcher, *Let Our Children Grow Tall*.

120 Irving Kristol, "Socialism: Obituary for an Idea", Robert Emmett Tyrrell (ed.), *The Future That Doesn't Work. Social Democracy's Failures in Britain*, New York, 1977; bkz. Margaret Thatcher, "The New Renaissance", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall*, s. 93-101, özell. s. 101.

azından) Britanya'nın orta ve yüksek tabakası nezdinde açıkça bir inanılırlık kazandırıyordu gerçi. Thatcher, "karma ekonomiden" radikal bir şekilde yüz çevirme vaadiyle, yani tüm ekonomide devlet mülkiyetinde bulunan işletmelerin çok yüksek olan oranını düşünerek, Birleşik Krallık'ı yeniden bir büyüme yoluna döndürebileceği beklentisini uyandırıyordu.[121] Fakat muhalefet lideri olarak, henüz bunun icap ettirdiği pratik sınavını geçmesi gerekmiyordu. Şimdiye kadarki siyaseti esastan eleştirebilir ve onu, ekonominin bir yeni-muhafazakâr toplum fikriyle bağlantılı olarak radikal liberal bir şekilde yenilenmesine dönük –kendi deyimiyle– "vizyonunun" karşıtı olarak gösterebilirdi.[122]

Thatcher'ın iktisat siyasetine dair tasavvurları büyük ölçüde Hayek'in söylemsel şeması içinde kalıyordu. Konuşmalarına iliştirdiği dipnotlarda onu sık sık zikrediyordu; keza *Prosperity through Competition*'ını[123] (1958) bildiği Erhard'ı da. Thatcher'a göre, özgür girişimcilerin olduğu bir ekonomide tüketici "sürekli arzularına ve önceliklerine dair sinyaller gönderiyor"du; zira "ev kadını, bir dükkâna her girişinde para kesesiyle oyunu verir"di. Bu, "özgür bir toplumun" üyeleri olarak bütün tüketicilerin ve üreticilerin "sorumlu" olduğu "bağımsız bir oy" idi. Bu nedenle "serbest girişim" "çok daha demokratik bir sistem"di, çünkü özel işletmelerin devletinkilerden farklı olarak fiyat sinyallerine tepki vermesi gerekirdi.[124] Hayek'in siyasal çizgisine ve Erhard'ın imalarına tamamen uygun biçimde özgürlüğün söylemsel koordinatlarının bu şekilde demokratik seçim yapma özgürlüğünden tüketici tercihindeki özgürlüğe kaydırılmasını Thatcher, devletin kendisini "işletmelerin serpilebileceği" bir "çerçeve ve bir iklim" yaratmakla sınırlaması talebiyle tamamlıyordu; "merkezî plancının" ise, aksine, iktisadi süreci yönlendirecek bir bilgisi olamazdı. Ancak bu girişimci özgürlüğü ile, iktisadi üretkenliğin ve özel servetin yaratılmasının işaretleri olarak özel sektör kârları yeniden mümkün hale gelecekti. En nihayet, eğer bu kârlar vergiler üzerinden yine devlete akmaz ve bu sayede onu daha az harcamaya ve bütçesini denkleştirmeye zorlarsa, enflasyon da kontrol altına alınabilirdi.[125]

---

121 Bağlamla ilgili bkz. für den Kontext Scott Newton, *The Reinvention of Britain 1960-2016. A Political and Economic History*, Milton Park, New York, 2018, s. 223-226.

122 Margaret Thatcher, "Let me Give you my Vision", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall*, s. 29-40.

123 Ludwig Erhard, *Prosperity through Competition*, Londra, 1958 (*Wohlstand für alle*'nin Ingilizce basımı); bkz. Margaret Thatcher, "Short Term Expediency: Long Term Ruin?", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall*, s. 67-72, özell. s. 72.

124 Margaret Thatcher, "The Path to Profitability", *a.g.e.*, *Let Our Children Grow Tall*, s. 51-60, alıntı s. 53, ve aynı yazar, "Dimensions of Conservatism", ebd., s. 103-114, alıntı s. 108.

125 Thatcher, "Let me Give you my Vision", s. 34; aynı yazar, "The Wealth of this Nation", dies., *Let Our Children Grow Tall*, s. 87-92, alıntı s. 88; aynı yazar, "The New Renaissance", s. 96; bkz. aynı yazar, "The Path to Profitability", s. 58; aynı yazar, "The Mixed Economy", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall*, s. 73-80, özell. s. 77.

Thatcher, gerçi bu neoliberal argümanlarla sıkı sıkıya bağlantılı, fakat aynı zamanda onlardan ayırt edilebilir bir yeni-muhafazakâr "sağlıklı" toplum vizyonuna sahipti. 1976 Aralık'ında Liverpool'daki ulusal Sosyal Hizmetler Konferansı'nda sözünü ettiği bir "sağlıklı toplum", birincisi "insanların baskın çoğunluğunun kendi kendilerinin ve ailelerinin sorumluluğunu üstlenmeleri ve hayatlarını azami ölçüde bağımsız ve müstakil (*self-reliance*) yaşamaları için cesaretlendirildikleri ve desteklendikleri", ve devletten yardım beklemedikleri bir toplumdu. İkincisi, bu, "herkesin kendisini çalıştığı ve yaşadığı cemaatten (*community*) sorumlu hissettiği" bir toplumdu. En nihayet, üçüncüsü, "aile, sağlıklı toplumun üzerine inşa edileceği kayalık (*bedrock*)" idi.[126]

Hayek'in donuk toplum teorisiyle aradaki fark barizdi. Yaşları veya bedensel engelleri nedeniyle kendi kendine bakamayacak olanlar için Thatcher mesela koşulsuz temel gelir biçiminde bir devlet güvencesi düşünmüyordu. Toplumsal bağı, dolayısıyla genel ve müşterek olanı, salt ***hukukun üstünlüğünün*** zımnen tanınması olarak ve bunun dışında da piyasanın ağ örücü etkisi olarak tasarlamıyordu; hele evrim teorisi argümanlarına konuşmalarında asla başvurmuyordu. Bunun yerine, gayet empatili biçimde cemaatten", *community*'den söz ediyordu; orada insanlar birbirini görür ve ailelerinin kaynaklarına ve kendi varlıklarına dayanarak başkalarına destek olurdu. Bu eylemleri ve bu toplum imgesini motive eden "değerlerin", "Viktoryen" değerler olduğunu, Thatcher bıkmadan usanmadan vurguluyordu. Kraliçe Victoria'nın dönemi onun gözünde serbest girişimciliğin ve iktisadın her alanında özel inisiyatiflerin dönemi, aynı zamanda bilimsel ve teknik yenilenmenin çiçek açtığı bir dönem değildi sadece; bunlarla içten içe bağlantılı olarak, özel okulların, hastanelerin veya yetimhanelerin açılmasını sağlayan, feragatli bir hayırseverlik dönemiydi.[127]

Bu "Viktoryen değerler" ve bu ahlâk, Thatcher'a bakılırsa, "dinimizden" kaynaklanıyor ve Batı dünyasının başarısının da temelini oluşturuyordu. Gerek Batı'nın ekonomisinin gerekse Garp ahlâk felsefesinin "üstünlüğü, bireyden, onun biricikliğinden, sorumluluk sahibi olmasından ve seçme kabiliyetinden (*capacity to choose*) yola çıkmalarından" geliyordu. Bu nedenle, ancak seçme özgürlüğü aşırı kudretli bir devlet tarafından gasp edilmemiş bir birey, aşırı güçlü partilerin veya sendikaların yarattığı gibi "ahlâken sakat" birisi değil de ahlâki bir birey olabilirdi.[128]

---

126 Margaret Thatcher, "The Healthy Society", aynı yazar, *Let Our Children Grow Tall*, s. 81-86, alıntı s. 81.

127 Bkz. Thatcher, "The Healthy Society", s. 84-86; aynı yazar, "The New Renaissance", s. 97; aynı yazar, "Dimensions of Conservatism", s. 110.

128 Thatcher, "The New Renaissance", s. 96; aynı yazar, "Dimensions of Conservatism", s. 105, 108.

Garp felsefesinin muhtelif aşamalar ve değişimlerden geçerek meydana getirdiği özneye, ancak kendi eyleminden sorumlu olduğu için ve sorumlu olduğu ölçüde "özgür" denilebiliyor olması, kuşkusuz Thatcher'ın vizyonunda en fazla dikkat çeken husus değildi. Dikkat çekici olan, onun gözündeki cemaatin ve o cemaati inşa eden "genel"in, eşitliğe dayanan bir "müşterek" olarak değil, aksine, kendisinin ilan ettiği "eşit olmama hakkı"ndan hareketle, her ne kadar ahlâki olarak yükümlülük getirse de zenginlerin daha az talihli olanlara yönelik gönüllü jesti olarak düşünülmesiydi. Thatcher'ın sözünü ettiği özgürlük, aile "kayalığı" üzerinde değil, eşitsizlik temeli üzerinde yükseliyordu.[129]

Margaret Thatcher 14 Mart 1977'de Zürih Üniversitesi amfisinde, 1946'da Winston Churchill'in Avrupa'nın yeniden inşası hakkındaki ünlü konuşmasını yapmış olduğu mermerden yontulmuş büyük konuşmacı kürsüsüne geldiğinde, hayranı olduğu selefinin gölgesinde kalmak istemiyordu ve tebliğine gayet kendinden emin bir şekilde "Yeni Rönesans" başlığını vermişti. Işıklı bir geleceğe tam inançla dolu bir konuşmaydı: Büyük Britanya'da "esaslı bir dönüşüm" vuku bulmaktaydı ve bu geri kalan Avrupa için de geçerliydi. Bir yıl önce olsa, sadece Büyük Britanya'nın "hayatta kalma kabiliyetine" inandığını vurgulayabilirdi, oysa "Bugün," diyordu Thatcher, "size iyimserlik getirdim": "Devranın dönmek üzere olduğuna dair iyi sebeplerim var" – kolektivizm, sosyalizm ve dirijizmin gelgit dalgası geri çekilmekteydi. Tabii ki Büyük Britanya'da iktisadi durum hâlâ dramatikti, fakat "En karanlık an şafak sökmesinden önceki andır," diyor, değişime ve yeniden başlangıca dair bir başka doğa metaforuyla devam ediyordu: "Hastalıklarımız kendi antikorlarını üretiyor."[130] *Neue Zürcher Zeitung* konuşmayla ilgili kısa haberinde, ayık bir yaklaşımla, "İngiliz sanayi toplumunun yakıcı sorunlarıyla ilgili, toplumun geleneksel sınıflarının ihtilaflarıyla ilgili, sendikaların aralarındaki yıkıcı rekabetle ilgili ve Birleşik Krallık'taki merkezkaç kuvvetlerle ilgili ayrıntılı açıklamalardan mahrum kaldık," diye yazmıştı gerçi.[131] Ama Thatcher'ın bütün konuşmalarında asıl derdi, devrini doldurmuş bir sanayi toplumunu yönetmenin karmaşık sorunlarından öte, yeni bir ideolojik yön tayiniydi. Bu sebeple Zürih'te de somut sorunlar üzerine konuşmamış, en sonda da Churchill'in 1946 söylevine atıfta bulunmuştu: O, "Avrupa ailesinin yeniden yaratılması için bir 'iman eylemi (*act of faith*) çağrısında' bulunmuştu; bugünse benzer şekilde, "yeniden özgür bir toplum yaratabilmek için bir iman eylemi gerekiyor" idi.[132]

129 Thatcher, "Let me Give you my Vision", s. 35.

130 Thatcher, "The New Renaissance", s. 93 vd., 98.

131 "Zürcher Vortrag der britischen Oppositionsführerin", *Neue Zürcher Zeitung*, 16.3.1977, s. 2.

132 Thatcher, "The New Renaissance", s. 99.

Amerikan Başkanı Gerald Ford 1975'te danışmanlarıyla dramatik bir mali kriz içindeki New York yerel yönetiminin kredi onayıyla ilgili yardım çağrılarını cevaplayıp cevaplamayacağına dair istişare etmekteyken, Savunma Bakanı Donald Rumsfeld suskun topluluğa şöyle haykırmıştı: "Not just 'No.' But 'Hell No'!"[133] Rumsfeld ve Ford'un kurmay heyetindeki diğer genç yeni-muhafazakâr üyeler, New York'un krizinden tek çıkış yolunun katı bir kemer sıkma politikası olduğunu savunuyorlardı. Şehir böylece bütçe denkliğini sağlamak üzere sosyal devletin nasıl sökülebileceğinin bir modeli haline de gelecekti. Her ne kadar Ford bazı yardımları kabul ettirebilse de, mesaj New York'a ulaştı; daha doğrusu, esasen zaten belli olmuştu: Şehir, yoğun ve son derece acıtıcı kısıntılarla, mali durumunu yeniden yoluna koymaya kendi başına uğraşacaktı. Fakat sosyal ağlarda yapılan, yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz derin kesintilerin yanı sıra, Belediye Başkanı Abraham "Abe" Beame'in yönetimi başka bir strateji daha geliştirdi: New York, yüksek kazançlı vergi kolaylıklarıyla, güçlü yatırımcıları, kentsel mekânın değerini artırmaya dönük büyük yenileme inşaatlarına yatırım yapmaya teşvik edecekti.

Bu plan için şimdiden bir ilk proje mevcuttu zaten. 29 yaşındaki emlak komisyoncusu Donald J. Trump şehir yönetimine, bu arada iflas eden Penn Central demiryolu şirketince 1910'da merkez istasyonunun karşısında inşa ettirilmiş olan ve artık dökülen Commodore Otel'i baştan aşağı yenilemeyi teklif etmişti. Trump, 26 katlı Commodore'u çelik iskeletine varıncaya kadar yıkıp, Hyatt Grubu'nun birinci sınıf bir otel işleteceği camlı bir yeni bina haline getirmek için 100 milyon dolar koymayı vaat ediyordu. Ancak önkoşulu, "emlak organizatörü" olarak, ilgili vergilerden muaf tutulmaktı.[134] Trump'ın ayarladığı bu anlaşma, *New York Times*'ın 1976 Mart'ında belirttiği gibi, vergi imtiyazları yoluyla şehri yeniden inşa etme programının "prototipi" ve ilk denemesi idi. Birçok uzmanın da pekâlâ onayladığı bu model, sosyal devletten yüz çevirerek, bütün dünyadan zengin yatırımcılarını New York'u paralarıyla "yenilemeye" teşvik edecek bir stratejik yeni yönelimdi.[135] Müzakereleri aylarca süren ve biyografisini yazan Michael Kranish ile Marc Fisher'in değerlendirmesine göre Trump'ın "belediyeyi, satıcıları ve otel zincirini birbirlerine karşı kullandığı" Commodore anlaşması, Trump'ın binayı 10 milyon dolara satmasını, sonra da 1 dolara New York Eyaleti Kentsel Gelişme Şirketi'ne tekrar satmasını öngörüyordu; şirket de binayı doksan dokuz

133 ["Sadece 'Hayır' değil. 'Kesinlikle' Hayır!"] Phillips-Fein, *Fear City*, s. 178.

134 Robert E. Tomasson, "DEAL NEGOTIATED FOR COMMODORE", *The New York Times*, 4.5.1975, s. 41.

135 Bkz. Phillips-Fein, *Fear City*, s. 264-266.

yıllığına Trump'ın kullanımına bırakacak ve onu emlak vergisinden büyük ölçüde muaf tutacaktı.[136]

Trump için olağanüstü yüksek kazançlı olan, ona gelecek onyıllar boyunca şayet yüzlerce değilse düzinelerce milyon dolar vergiden tasarruf etme imkânı vaat eden bu spektaküler anlaşma; genç ve fazla şatafatlı organizatörün haksız bir imtiyazdan faydalandırıldığını tahmin eden otelcilerin ve başka yatırımcıların sert eleştirisiyle karşılaştı. Memurlara rüşvet vermeye çalıştığına veya onun koşullarını kabul etmezlerse ilişkilerini kullanarak işten attırmakla tehdit ettiğine dair söylentiler ayyuka çıktı. Fakat bu vergi anlaşmasında kamuoyunun dikkatini asıl, Brooklyn ve Queens'teki sosyal devletçe sübvanse edilen ucuz konutlarla zenginleşen, şehrin güç merkezleriyle iyi bir ilişkiler ağı ören ve onyıllardır Abe Beame'yle arkadaş olan Frederick C. Trump'ın 30 yaşındaki bu nevzuhur oğlunun abartılı lüks ve dışa dönük hayat tarzı çekti. *New York Times*'ın bir kadın muhabirinin refakatinde, bordo renkli yelekli takım elbisesiyle, Donald J. Trump özel şoförünün kullandığı "DJT" plakalı –herkes bu plakayı nasıl alabildiğine şaşıyordu– gümüşi gri Cadillac'ıyla Manhattan'da geziyordu. Bir otomobil telefonu üzerinden sekreteriyle, avukatı Roy Cohn'la ve Chase Manhattan Bank'taki danışmanıyla sürekli temas halindeydi. Trump öğle yemeklerini müstesna kulüplerde yiyordu, geceleriyse 1977 Nisan'ında evlendiği karısı Ivana'yla beraber "Studio 54"ün müdavimlerinden biriydi. Ivana, *NYT*'den öğrenildiğine göre Çekoslovakya'dan bir fotomodeldi. Onu "Studio 54"le bağlayan bir başka etken de, Midtown'daki müstesna kulüpte "zenginleri ve ünlüleri kuyrukta öne alıp içeri sokan enformel kapı fedaisi" Roy Cohn'un aynı zamanda onun meşum yardakçısı olmasıydı.[137]

Trump değerinden düşük arsalar ve bina enkazlarına bakınmak üzere sürekli gezindiği Manhattan'da dolanırken, yanındaki muhabire, parayla oynamanın, kendi ifadesiyle "mali yaratıcılığın" onu büyülediğini ikrar etmişti: "Sahiden işleyen bir finansman paketi hazırlamakta belirli bir güzellik vardır; ister vergi imtiyazlarıyla olsun, ister bir ipotek anlaşmasıyla, isterse bir *leaseback* (geri kiralama) sözleşmesiyle." Veya, biraz daha açıkkalpli bir ifadeyle: "Tabii ki oynamak (*gambling*) bunun gayet heves uyandırıcı, heyecanlı bir parçasıdır. Ne kadar kazanırsan kazan, 100 milyon dolarlık anlaşmalardan

136 Carter B. Horsley, "Commodore Plan is Key to the City's Tax - Aid Strategy", *The New York Times*, 28.3.1976, s. 224; bkz. Edward Ranzal, "Talks Slated on Commodore Hotel Deal", *a.g.e.*, 23.4.1976, s. 39; Michael Kranish, Marc Fisher, *Die Wahrheit über Trump. Die Biografie des 45. Präsidenten*, Kulmbach, 2019, s. 114 (Orijinali: *Trump Revealed. An American Journey of Ambition, Ego, Money, and Power*, New York, 2016); Phillips-Fein, *Fear City*, s. 257-259.

137 Kranish, Fischer, *Die Wahrheit über Trump*, s. 121; bkz. Sarah Kenzidor, *Hiding in Plain Sight. The Invention of Donald Trump and the Erosion of America*, New York, 2020, s. 52-53. Studio 54'le ilgili ayrıca bkz. Beşinci Bölüm.

bahsediyoruz burada; %10'luk bir hata 10 milyon dolar yapar. Ama ben bugüne kadar tek bir kötü anlaşma yapmadım."[138]

Trump Hayek'in bahsettiği piyasa oyununu, basbayağı *in extremis* (aşırı uçlarda) oynuyordu ve bunu yaparken, Hayek'in işleyen piyasaların ve uygarlaşmış bir toplumun toplumsal bir aradalığının önkoşulu saydığı kurallara ille de uyma gereği duymuyordu. Fakat bu bakımdan Trump tek örnek değildi – dikkate değer olan sadece, aşırı yüksek girdili bu saldırgan oyun tarzının şimdi New York yerel yönetiminin gözüne, mali çöküşten kurtuluş ve şehri yenileme modeli olarak görünür hale gelmesiydi. Trump'ın bu yeni gidişatla ilgili inkâr edilmez bir koku alma duygusu ve Commodore'un yanı sıra yine yüksekten uçan başka planları vardı. Mesela World Trade Center'i (Dünya Ticaret Merkezi) satın almak veya daha gerçekçisi, seks sanayiinin hâkimiyetindeki 42. Cadde'de büyük bir toplantı merkezi kurmak istiyordu.

Lakin Commodore anlaşması henüz sağlama bağlanmış değildi, her şeyden önce Penn Central iflas memurunun onay vermesi gerekiyordu. En büyük tehlikeyi ise Cumhuriyetçi Beame'i belediye başkanlığı mücadelesinde alt etmiş olan ve şehir yönetiminde kayırmacılığı ve yolsuzluğu ortadan kaldırmayı vaat eden Demokrat Ed Koch teşkil ediyordu, Trump'ın avukatlarına ve muhatabı Beame'in vekili Stanley Friedman'a Commodore vergi anlaşmasını hukuken "kurşun işlemez" hale getirmek, yani gelen Koch yönetimi tarafından değiştirilmesini önlemek için pek az zaman kalmıştı. Beame'in görev süresinin sonu olan yılın son günlerinde iş sözleşmelerin imzalanabileceği noktaya geldi. 1977 yılı Donald J. Trump için bir zaferle sonuçlandı. New York'ta bir özel girişimciye tarih boyunca verilmiş ilk vergi muafiyeti tanındı ona.[139]

Monetarizm

Devletin etkisinin olabildiğince geri itildiği, "sosyal adaletin" bir ideolojik illüzyon olduğunun açığa çıkarıldığı ve diğerkâm duyguların Viktoryen hayırseverliği ve muhafazakâr aile modelini örnek alacağı bir toplum "vizyonu", 1977'de, Britanyalı Torylerin ve ABD'de Cumhuriyetçi Parti'nin çoğunluğu arasında bile hâlâ kuşkuyla karşılanan muhalif bir proje idi. Friedrich von Hayek'in mikro-ekonomik dünya görüşü de kesinlikle iktisat bilimi düşüncesinin, çok daha fazla makro ekonomik global yönetim modellerine dönük olan anaakımını temsil etmiyordu. Fakat Thatcher ve Hayek'in iktisat siyase-

138 Judy Klemesrud, "Donald Trump, Real Estate Promoter, Builds Image as He Buys Buildings", *The New York Times*, 1.11.1976, s. 41.

139 Bkz. Kranish, Fischer, *Die Wahrheit über Trump*, s. 118; bunlar Beam'in görev süresinin son haftaları değil, son günleri idi. Bu konuda daha ayrıntılı olarak bkz. aynı yazar, *Trump Revealed*, s. 78.

tine ilişkin koydukları hedefler –yani bireyin ekonomik özgürlüğünü yeniden en yüksek düstur konumuna getirmek, rekabeti güçlendirmek, devletin ekonomiye müdahalesini uygun çerçeve koşulları sağlamaktan ibaret olan asgari düzeye düşürmek ve enflasyonu alt etmek üzere onu bütçesini denkleştirmeye zorlamak–, teknik çözümlere sahip olduğunu vaat eden yeni bir makro ekonomik eğilimle tamamen yakınsıyordu. "Monetarizm" adı verilen bu çözüm –devletin piyasaya müdahale eden transfer işlemleri, krediler veya konjonktür paketleri yerine–, sadece para miktarının idaresine odaklanıyordu. Monetarist teori 1960'lı yılların sonlarından beri ekonomistler Milton Friedman (Chicago) ve Karl Brunner (Rochester ve Bern) tarafından geliştirilmiş ve galasını 1973'ten itibaren Pinochet yönetiminde Şili'de yapmıştı.

Avrupa'da ise Keynesçi anaakıma karşı monetarist muhalefet 1977 Mayıs'ında Karl Brunner'in yönetiminde ağırlıkla Avrupa üniversitelerinden 9 ekonomistin yer aldığı Shadow European Economic Policy Commitee (Avrupa Ekonomik Siyaseti Gölge Komitesi - SEEPC) denen yapı içinde şekillendi. Londra'da yayımlanan *The Banker* dergisinin bu "muhalifler" diye tanımladığı bu grup, mayıs sonunda Paris'te düzenlenen bir basın konferansında, SEEPC'nin Avrupa hükümetlerini, ayrıca hâlâ talebi uyarıcı bir siyaseti esas alan OECD'yi (Ekonomik Kalkınma ve İş Birliği Örgütü) ve Uluslararası Para Fonu'nu (IMF) bir "bekçi köpeği" gibi eleştirel bir yaklaşımla gözleyeceklerini ve yorumlayacaklarını duyurdu.[140] Hayek'te de Thatcher'da da, monetaristlerin enflasyon sorununa yönelik teknik çözüm önerisi –para miktarındaki artışın idaresi– söz konusu değildi. Ama 27 Mayıs 1977'deki "Siyaset Beyanı"nın iktisadi ve sosyal siyasete dönük daha genel mesajları onların fikirlerine tamamen uygundu.[141] Yüksek işsizlik sorunu SEEPC'ye öncelikle "kadının emek piyasasında değişen rolünün ve sık sık iş değiştiren genç işçilerin rolünün" sonucu olarak görünüyordu –yani, Grégoire Chamayou'nun sözleriyle, emek gücünün yavaş yavaş "yönetilemez" hale gelmesinin sonucuydu–;[142] ayrıca, çalışma şevkini zayıflatan yüksek işsizlik paralarının sonucu olarak da görünüyordu ve en nihayet, işten çıkarmaların işletmelere maliyetinin fazla yüksek olmasının ve bunun istihdamın esnekleşmesini, dolayısıyla yeni istihdam yaratılmasını zorlaştırmasının da neticesiydi.[143]

Fakat monetarist "Siyaset Beyanı"nın yazarları nezdinde baş sorun, devlet sorunu idi – özetle şu düstur çıkıyordu buradan: "Uzun vadeli büyüme

140 "The Dissenters"/"The Watchdog of Paris", *The Banker*, Temmuz 1977, s. 1 ve s. 31; "Monetarist Watchdogs for Europe", *The Herald Tribune*, 2.6.1977, s. 1.

141 Bkz. Shadow European Economic Policy Committee (SEEPC), "Policy Statement and Position Papers", Rochester: Graduate School of Management, Center for Research in Government Policy and Business, University of Rochester, 1977 (hektografi), s. 1-4.

142 Chamayou, *Die unregierbare Gesellschaft*, örn. 19-26.

143 SEEPC, "Policy Statement", s. 3.

ve istikrar hedeflerine erişebilmek için, kamu sektörünün küçültülmesi gerekir." On ekonomist, gayet kendinden emin, önerdikleri önlemlerin etkililiğine büyük ve gösterişli bir güvenle ve dünya görüşü açısından Hayek ile Thatcher'ın da izlediği çizgiyi savunarak, şunu ilan ediyorlardı: "Enflasyon sona erdirilebilir. İşsizlik düşürülür. Hayat standardı yükseltilebilir. Ve", –Doğu'daki sosyalizmin ve Batı'daki sosyal devletin karşısına dikilen bütün bu önerilerin ve vizyonların nihai noktası ve ufku buydu– "Avrupa bir özgür insanlar toplumu olarak bu hedeflere erişebilir."[144]

Bencil genler: Sosyobiyoloji tartışması

21 Şubat 1977'de *Spiegel*, "Darwin'in köken teorisi ve Freud'un psikanalizinden bu yana var olan", "en keskin bilimsel tartışmalardan birisini" haber yaptı. 1 Ağustos'ta Amerikan *Time Magazine* kapak hikâyesiyle bunu izledi ve "onyıllardan beri bir üniversite kampüsünde oraya çıkmış en yakıcı (*most inflammatory*) öğretilerden" söz etti. Derginin alıntıladığı Harvardlı fizikçi Gerald Holton'a bakılırsa öyle bir şeydi ki bu, "sanki Sigmund Freud, Darwin, Joyce, Einstein, Whitehead ve Lenin'in her bir şeyini birleştirmeye kalkışmış"tı. Harvardlı zoolog ve karınca araştırmacısı Edward O. Wilson'ın 1975'te yayımlanan, yedi yüz sayfalık hacmiyle pek de ufak tefek olmayan kitabı *Sociobiology. The New Synthesis* (Sosyobiyoloji. Yeni Sentez) idi söz konusu olan. Yayımlanır yayımlanmaz, sadece evrim teorisi ve genetikle değil, ayrıca zooloji, antropoloji ve sosyolojiyle de ilgili olan bu "yeni sentez" etrafında başlayan "entelektüel savaş"ta (*Spiegel* öyle diyordu), Wilson ilkin Harvard'daki meslektaşlarıyla –evrim biyoloğu Stephen Jay Gould'la, biyokimyacı Ruth Hubbard'la, moleküler genetikçi Jon Beckwith'le ve popülasyon genetikçisi Richard C. Lewontin'le–, kavgaya tutuştu. Onlar, Boston Sosyobiyoloji Araştırma Grubu'ndan aralarında üniversite öğrencileri ve öğretmenlerin de bulunduğu bir dizi başka biyolog ve tıpçıyla birlikte, 1975 Kasım'ında *New York Review of Books*'ta yayımlanan bir okur mektubuyla, Wilson'a umulmadık bir sertlikle cepheden saldırmışlardı. Wilson'ı Herbert Spencer'dan Konrad Lorenz'e ve Robert Ardrey'e uzanan "biyolojik determinizm" geleneğini sürdürmekle itham ediyorlardı. Fakat her şeyden önce, onun evrim biyolojisi teorilerini doğrudan doğruya 20. yüzyılın ilk yarısındaki, "Nazi Almanyası'nda gaz odalarının inşasına" kadar varan öjenik ve ırk öğretileriyle aynı çizgiye yerleştiriyorlardı. Bu hücumlar karşısında dehşete kapılan Wilson incinmişti. "Bu çirkin, sorumsuz ve tamamen yanlış suçlamaların bana yönetilmesine izin veremem," diye yazdı yine *New York Review of Books*'ta ve şöyle devam etti: "Mektuptaki her asli (*principal*) iddia ya

144 *A.g.e.*, s. 2-4.

yanlış bir ifade ya da bir çarpıtmadır. İmzacıların sözünü ettikleri en önemli noktalar hakkında, iddia edilenin tam tersini söylemiştim."[145] Lewontin, her ne kadar sosyobiyolojinin "bullshit" (saçmalık) olduğu üzerine ısrar etse de, ırkçılık ithamını çok geçmeden geri aldı, Stephen Jay Gould da, Wilson'a yönelttikleri eleştirinin biraz haşin olduğunu teslim etti – fakat özü itibarıyla yumuşatmadı eleştirisini.[146]

Wilson'a karşı eleştirisi ise, sahiden öjenik üzerine hiçbir şey yazmaması ve "varyantlardan" –buraya döneceğim– söz etmekle beraber *Homo sapiens*'in biyolojik birliğine dair bir şüphe serdetmemiş olması bakımından gayet anlaşılırdı. "Gaz odası" suçlaması, yine daha ayrıntılı biçimde görüleceği üzere, Sosyobiyoloji Araştırma Grubu'nda örgütlenmiş bulunan, solcu Science-for-the-People (Halk İçin Bilim) hareketiyle bağlantılı eleştiricilerin, Wilson'ın genetikle temellendirdiği etno-çoğulcu fark düşüncesinin yeniliğini gözden kaçırdıkları izlenimini uyandırıyordu. Şu da var ki ""klasik" biyolojikleştirici ırkçılık, aslında geçmişte kalsa da sahiden bir türlü geçmişte kalamıyordu. Sosyobiyoloji Araştırma Grubu ve Wilson'ın diğer eleştiricileri, *Sociobiology*'yi okurken, 1970 yılı civarında Arthur Jensen ve başkalarınca yayımlanan IQ[147] dağılımı araştırmalarını hatırlar gibi olmuşlardı; bu araştırmalar, sahteliği kanıtlanan bir veri tabanına dayanarak, Afro-Amerikalıları "ırki" sebeplerle beyazlardan daha az zeki gibi gösteriyorlardı. Wilson ise "ırklardan" bahsetmiyordu ve bu IQ araştırmalarına atıfta da bulunmamış, aksine bu tartışmaların çok uzağından dolanmıştı.[148]

"Biyolojik determinizm" ithamını savuşturmak ise o kadar kolay değildi, dahası tartışmanın merkezinde bu vardı. Almanca konuşulan dünyada, az veya çok biyolojik bir belirlenim tasavvuru, Avusturyalı zoolog ve "insan etoloğu" Irenäus Eibl-Eibesfeldt tarafından 1973'te yayımlanan *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen*

145 Wilhelm Bittorf, "'Die Darwinistische Revolution vollenden'", *Der Spiegel*, 21.2.1977, Sayı 9, s. 154-164, alıntılar s. 154; "Why you do what you do. Sociobiology: A New Theory of Behavior", *Time Magazine*, 1. 8.1977, s. 54-63, alıntı s. 54; Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge (Mass.), Londra, 1975; Elizabeth Allen, Barbara Beckwitz vd., "Against 'Sociobiology'", *The New York Review of Books*, 13.11.1975 (nybooks.com); Edward O. Wilson, "For Sociobiology", *a.g.e.*, 11.12.1975 (nybooks.com).

146 Bkz. "Why you do what you do", s. 54, 58; für eine umfassende und kritische Darstellung der gesamten Soziobiologie-Kontrovers siehe Ullica Segerstråle, *Defenders of the Truth. The Battle for Science in the Sociobiology Debate and Beyond*, Oxford, 2000, doğrudan tartışmanın tarihine dair özell. s. 13-34.

147 Intelligence quotient: zekâ katsayısı – ç.n.

148 Bkz. Miriam D. Rosenthal, "Sociobiology: Laying the Foundation For a Racist Synthesis", *The Harvard Crimson*, 7.2.1977 (thecrimson.com); Segerstråle, *Defenders of the Truth*, s. 27; veriler Britanyalı psikolog Cyril Burt'tendir, bkz. Thomas P. Weber, *Soziobiologie*, Frankfurt/M., 2015, Kindle nüshası, Pos. 51.

Verhalten kitabında popüler bir biçime kavuşturularak yaygınlaştırılmıştı.[149] Wilson'ın kelime seçimi daha temkinliydi, fakat onun sosyobiyolojisi de sol liberal "çevreciliğe", yani insanın deyim yerindeyse boş bir sayfa gibi dünyaya geldiği ve kültür –veyahut toplumsal "çevre"– tarafından o sayfanın üzerine her şeyin yazılabileceği tasavvuruna karşı bir savaş ilanı idi. Kitap gerçi ağırlıkla hayvanların sosyal davranışıyla ilgiliydi; fakat 1859 tarihli *Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni ya da Yaşam Mücadelesinde Avantajlı Irkların Korunumu Üzerine* kitabının yalnızca son pasajında çok şey söyleyen fakat onu açmayan kısacık bir değinmeyle "Light will be thrown on the origin of man and his history," ("İnsanın kökenleri ve tarihi üzerine ışık düşecek") diyen Darwin'den farklı olarak; Wilson *Sociobiology*'de karıncalarla, Afrika yaban köpekleriyle veya eski maymunlarla ilgili değerlendirmelerine en sonda "İnsan: Sosyobiyolojiden Sosyolojiye" başlıklı tam bir bölüm eklemişti. Bu artık sadece geleceğe dair bir kestirim olmaktan fazlasıydı, zira daha önsözde, "sosyolojinin ve diğer sosyal bilimlerin, keza tin bilimlerinin de (*humanities*), biyolojinin son dalları olduğunu (!)" ve bunların "modern senteze" –yani Darwin'in evrim teorisi ile genetik arasında 1930'lardan beri yolu yapılan bağlantıya–, "dahil edilmeyi beklediğini söylemek, fazla ileri gitmek olmayacaktır" iddiasını ileri sürmüştü. Evet, "sosyal bilimlerin temellerini bu şekilde yeniden formüle etmek, sosyobiyolojinin bir işleviydi" hemen hemen; fakat bu bilimlerin "sahiden biyolojileştirilip biyolojileştirilemeyeceğini (*biologicized*)" zaman gösterecekti.[150]

İnsan karınca araştırmacısıysa, alanında dünya çapında önde gelen bilim insanı da olsa, kuşkusuz iddialarında biraz daha mütevazı olabilirdi. Ancak Wilson'ın tutkuyla yöneldiği hedef, tam da böyle "yeni" bir sentezdi. Bu sentez, 1940'lı yıllardaki Darwinizmle genetiği birbirine bağlayan *modern sentezden* farklı olarak, biyolojinin alanından taşarak, insan davranışının biyolojik –en azından– "temeline" dair ifadelere varıyordu. Bunu yaparken Konrad Lorenz ve Nikolaas Tinbergen'in daha eski davranış araştırmalarıyla da irtibat kuruyor, ancak onların çok daha kuvvetle popülasyon genetiğine dayanan yaklaşımından farklı bir argüman geliştiriyordu. David P. Barash'ın *Sociobiology and Behavior* (Sosyobiyoloji ve Davranış, 1977) kitabına yazdığı önsözde Wilson bu nedenle yine bilinçli bir ataklıkla "sosyobiyolojinin genel ilkelerinden" bahsetti. Bu ilkelerin, "insanın karmaşık toplumsal davranışına

149 [Baştan Programlanmış İnsan. İnsan Davranışında Belirleyici Etken Olarak Veraset.] Bkz. Jakob Odenwald'ın doktora tezi, *Vorprogrammiertes Verhalten: Die bundesdeutsche Verhaltensbiologie und die Suche nach der menschlichen Natur (ca.* 1950-1990) (yayımlanacak).

150 Wilson, *Sociobiology*; şu kaynaktan alıntılıyorum: *Sociobiology. The Abridged Edition*, Cambridge (Mass.), Londra, 1980, s. 4 (Wilson insan üzerine yazdığı 26. bölümü tamamen 1975 baskısından aldığını vurgular. Sadece kaynak atıfları güncellenmiştir; burada zikredilen 1. bölüm için de aynısı geçerlidir).

dair idrakimizi geliştireceği" varsayılıyordu – tıpkı, genetikçilerin model organizmaları "küçük *E.coli* bakterisi" üzerinden "verasetin yasallıklarını" "insanlara aktarmaları" gibi.[151] Bütün bunlar toplamda, Amerikan Antropoloji Derneği'nin 1976'da Washington'da düzenlediği yıllık konferansına sunulan, ancak Margaret Mead'in de itirazıyla reddedilen karar tasarısında söylendiği gibi, insanın davranış biçimlerinin doğallaştırılması ve "insan toplumunun cinsiyetçi, ırkçı ve seçkinci statükosunu genetikle meşrulaştırmak" anlamına mı geliyordu?[152] Karar tasarısının geçmemesine rağmen, genelde Wilson'a yönelik eleştirinin istikameti buydu. Sosyobiyoloji, antropolog Marshall Sahlins'in *The Use and Abuse of Biology*'de (Biyolojinin Kullanımı ve Suistimali, 1976) yazdığı gibi, "genetik kapitalizmin" bir meşrulaştırılması idi ve "öncelikle doğal seçilimin nihai olarak toplumsal sömürüye tercüme edilmesine katkıda bulunuyor"du. Buna uygun olarak, Sosyobiyoloji Araştırma Grubu sosyobiyolojiyi "sosyal Darwinizmin yeni bir biçimi" diye tanımlıyordu.[153] Buna göre sosyobiyoloji, feminist biyologlarca 29 Ocak 1977'de New York'ta düzenlenen "Genes and Gender" (Genler ve Toplumsal Cinsiyet) konferansında altı çizildiği üzere, doğallaştırma stratejileriyle nihayetinde cinsiyetlerin eşitsizliğine dair dolaşımda olan "mitleri, gizemleri ve yanlış bilgileri" tahkim etmekteydi.[154]

Mamafih Wilson *Sociobiology*'de formüle ettiği program için sadece bu türden keskin eleştiriler almadı, geniş destek de buldu. *Coffee-table* formatına[155] rağmen uzman olmayanlar için anlaşılması pek kolay olmayan iddialı kitabı hakkında uzman literatür dışında da birçok övgü dolu tanıtım yayımlandı, televizyon kanalları onu sohbet programlarına davet ettiler, kendi branşında da hiç de tecrit olmuş değildi. *Time* 1977 Ağustos'unda, yaklaşık 250 biyolog ve zoologun, ayrıca bazı sosyal bilimcilerin sosyobiyolojiyi benimsediklerini bahsediyordu. Ancak bu durum, *Sociobiology*'nin yayımlanmasının uzmanlar dünyasında tahrik ettiği derin suçlamaları ve siyasal infiali gözden kaçırtamazdı. *Time* ve *Spiegel*'deki iki uzun makale, biyolojinin 1970'lerin ideolojik tartışmalarında kazandığı siyasal önemin –tabii ki ilk defa olmuyordu bu–, iyi bir göstergesiydi ve iki dergi Wilson'ın en fazla tartışma götüren tezlerini ön plana çıkarmışlardı: Bir eşcinsellik geni mevcut olabilirdi, erkekle kadın

151 Edward O. Wilson, David P. Barash, *Sociobiology and Behavior*, New York, 1977, Almanca çevirisinden alıntılıyorum: *Soziobiologie und Verhalten*, Berlin, Hamburg, 1980, s. 7.

152 Bittorf, "Die Darwinistische Revolution vollenden'", s. 155.

153 Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, 1976, s. 72 vd.; The Ann Arbor Science for the People Editorial Collective, *Biology as a Social Weapon*, Minneapolis, 1977, s. 13.

154 Konferans tebliğleri yayımlanmıştır: Ethel Tobach, Betty Rosoff (ed.), *Genes and Gender:* 1, New York, 1978, s. 13.

155 Büyük boy, bol resimli, pahalı kitap – ç.n.

arasındaki cinsiyete dayalı işbölümüyle çekirdek aile sahiden biyolojik temellere dayanıyordu ve her diğerkâmlık hakikatte hayatta kalma güvencesi elde etmeye dönük bir bencillikti.

Wilson böylesi ifadeleriyle elbette sadece dost kazanmadı. Şu da var ki, tezlerini, iki haber dergisinin ayrıntısıyla gösterdikleri gibi, tamamen esasa dair daha genel düşüncelerle bağlantılı olarak formüle etmişti. Wilson, birkaç yıl önce bir dizi evrim biyoloğunun ve antropoloğun yapmış olduğu gibi, Desmond Morris veya Robert Ardrey gibi popüler yazarların, ama onların yanında Konrad Lorenz'in popüler bilimsel kitaplarında geniş bir okur kamuoyuna karanlık bir biyolojik hakikat olarak ilan ettiği her şeyin karşısına dikiliyordu. Yani, özellikle Robert Ardrey'in başta 1977'de Almancası çıkan *İçimizdeki Kurt* olmak üzere birkaç kitapla ileri sürdüğü, ABD'de "katil maymun" hipotezi diye bilinen, insanın alanını korumaya dönük doğuştan katil ve saldırgan bir doğaya sahip olduğu teorisinin karşısına dikiliyordu.[156] Wilson bu açıklamalara sadece, eleştirdiği üzere veri tabanlarının şüpheli olmasından ötürü mesafe koymakla kalmıyor, daha ziyade –Harvardlı meslektaşı Irven DeVore ve Robert L. Trivers gibi başka sosyobiyologlarla beraber–, bencilce değil de diğerkâmca davranışın doğal, daha doğrusu genetik bir temeli olamaz mı, diye soruyordu. Bunun gösterilmesi gerçi diğerkâmlığı "biyolojikleştirir", fakat aynı zamanda onu evrensel insani davranış tarzı olarak temellendirmiş olurdu.[157] Peki ama ya böyle bir temel varsa ve bu, Wilson'ın varsaydığı gibi, "genlerde" bulunuyorsa: Ne anlama gelecekti bu? Bu düşüncelerden hayvan –ve insan– davranışına ilişkin nasıl bir telakki doğardı? Hem, burada da, yine "genel"i tekilden ayıran bir fay hattı göstermiyor muydu kendini?

Yatırım stratejisi olarak "toplam seçilim değeri"

Wilson'ın, diğerkâm davranışın doğal temelleri olup olmadığına dair sorusunun arkasında, evrim biyolojisinin uzun süreden beri tartışılan bir sorunu yatıyordu: Darwin'in canlıların evriminin temel ilkesi olarak tasvir ettiği ve *modern sentezden* beri yeni genetiğin ışığında da defalarca doğrulanmış kesin bir teori sayılan *doğal seçilim*, hangi düzlemde, hangi biyolojik birimde devreye girer? Darwin'in cevabı, tekil organizma ile popülasyon (nüfus), yani bir türün bireylerinden oluşan ve az çok sınırlanmış bir bölgede yaşayan

156 Bkz. Erika Lorraine Milam, *Creatures of Cain. The Hunt for Human Nature in Cold War America*, Princeton, Oxford, 2019, s. 230-234; Nadine Weidman, "Popularizing the Ancestry of Man. Robert Ardrey and the Killer Instinct", *ISIS* 102 (2011), s. 269-299; Robert Ardrey, *Der Wolf in uns. Die Jagd als Urmotiv menschlichen Verhaltens*, Frankfurt/M., 1977 (Orjinali: *The Hunting Hypothesis. A Personal Conclusion Concerning the Evolutionary Nature of Man*, Londra, 1976).

157 Bkz. Wilson, *Sociobiology*, s. 275; Segerstråle, *Defenders of the Truth*, s. 28.

bir grup arasında salınıyordu. Ancak üst düzeyde işbölümüyle örgütlenmiş, tüm-toplumsal (*eusocial*) denen hayvan topluluklarının durumunda, özellikle tek tek bazı "kastların" steril olduğu karıncalar örneğinde, tüm grubu bir birim olarak değerlendiriyordu; bu, benzer biçimde örgütlenmiş başka popülasyonlarla rekabet halinde olan ve özgül çevrelerine daha iyi veya daha kötü uyum sağlamış birimlerdi. Fakat *Türlerin Kökeni*'nde onun asıl mercek altına aldıkları, tekil bitkiydi, tekil hayvandı; bunlar, bireysel çeşitlemeleri itibarıyla çevre koşullarına tesadüfen biraz daha fazla veya biraz daha az intibak edebilirler, buna bağlı olarak da aynı özellikleri taşıyan soyları daha kalabalık veya sayıca daha az olabilirdi.

Ancak Darwin'in nominalizmi, yani yegâne gerçek ve somut olarak bireye odaklanması, uzun süre pek anlaşılmadı. Darwin, bütün bireylerde ortak olan ve onların "özünü" belirleyen bir kavram olarak –neticede Platoncu anlamda "tip" gibi–, "tür"ü reddetmişti. *Türlerin Kökeni*'nde bu kavramı ironik bir şekilde asla saptanması mümkün olmayan karmaşık *orijin* kavramının şeceresine katarak çözünmesini sağlamış ve salt tasnife dönük bir araca indirgemişti. Fakat bu ironi birçoklarının gözünden kaçtı; böyle olunca da takipçileri inatla doğal seçilimin veya uzun süre söylendiği şekliyle ayıklamanın, şayet münhasıran değilse öncelikle türler düzleminde etkili olduğu görüşünü ön plana çıkardılar. Tam da seçilim teorisi insan toplumlarını tasvir etmek amacıyla yaygın biçimde devralınırken, Darwin'in nominalist kavramı tepesi üstüne oturtuldu. Biyoloji tarihçisi Maurizio Meloni, 20. yüzyılın ilk yarısında türlerin veya "ırk"ın, bireylerin ortak paylaştığı ve kimliklerinin ve belirlenimlerinin türediği –ve ona bakarak sapmış olarak da görünebilecekleri– özsel nitelik olarak tasavvur edildiği argümanını ileri sürmüştür. "Irk" veya türler, bu nedenle "varoluş mücadelesinde" kendilerini kanıtlaması gerekenlerdi; buna karşılık tekil organizmanın çeşitlemeleri (varyasyonları) veya bireyler, tasavvur edilen "tip"e uymayıp da "türün dışına çıkmış" veya "yozlaşmış" addedildiklerinde, "ırk" veya tür için tehlike olarak görülüyorlardı. Darwin'in, bir popülasyon içinde çeşitlemenin ve farkın evrimci değişim için üretken bir çıkış noktası teşkil ettiğine dair ana argümanı, "saflık" ve bir nevi tözsel genellik peşindeki siyasal saikli arzunun etkisi altında zıddına çevrilmişti.[158]

Böyle bir düşünüşün felakete yol açan sonuçları biliniyor – en azından, "uyumsuzların" ve "yozlaşmışların" bilfiil dışlanmasına ve yok edilmesine vardığı yerlerde. Wilson'ın solcu eleştiricilerinin hatırladıklarını hissettikleri tarihti bu. Oysa Wilson ve sosyobiyoloji, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra adım adım kabul ettirilmiş olan bundan çok farklı bir söylemsel koordinat

158 Bkz. Maurizio Meloni, *Political Biology. Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigentics*, New York, Basingstoke, 2016, s. 159-180.

sistemi içinde hareket ediyorlardı; bu koordinat sisteminin, biyologların insanlara bakarken "ırklar" ve onların öjenik olarak "iyileştirilmesi" üzerine konuşabildiği bir dünyayla artık hiçbir alakası yoktu. Birincisi, kısaca değinmek gerekirse, 1950'deki ilk biçimiyle "ırklar" üzerine konuşmayı tümüyle gayrimeşru hale getiren UNESCO'nun "Irk Meselesi" beyannamesi vardı, bu yeni söylemin arkaplanında. Genetikçilerin ve antropologların yoğun eleştirisi sonucunda beyannamenin 1951'deki ikinci versiyonu gerçi "ırk" kavramının biyolojik tasnif bakımından geçerliliğini tanıdı ve "ırk"ın toplumsal ve bilişsel özelliklerle de bağlantısının kurulup kurulamayacağı sorusunu cevapsız bıraktı; fakat her ne olursa olsun, "ırk"la ilgili olası antropolojik bulgulardan normatif iddialar, özellikle de öjenik talepler türetmek, açıkça lanetleniyordu.[159]

İkincisi, Darwinizm ile genetiğin modern senteziyle birlikte, kendi içinde ihtilaflarla kaynayan ve asla yekpare olamayan evrim biyoloji sahasında ağırlık noktası, büyük ölçüde türlerden veya "tip"ten tekrar uzaklaşarak, bireye veya fazla, doğal uyum ve seçilim süreçlerinin vuku bulduğu düzlem olarak gruba kaydı. Böylelikle tekil organizmanın bireysel varyasyonları yeniden ön plana çıktı: bu da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra epey bir müddet varlığını sürdüren, gen havuzundaki "yozlaşmış" varyantlarla ilgili öjenik endişeleri kararlı bir şekilde bastırmaya yardımcı oldu. 1970'te, *modern sentezin* kurucularından biri olan Theodosius Dobzhansky bu manada şunu yazmıştı: "'Normal tip' diye bir şey yoktur." Bir "tip"le veya "normallik"le ilgili her varsayım, matematik bir soyutlamadan daha fazla bir şey ifade etmezdi buna göre. Gerçek olan sadece bireylerdi ve onların, sadece toplamları itibarıyla popülasyon istatistiği açısından grup olarak tasvir edilmeleri mümkün olan varyasyonları idi.[160]

Özellikle Anglosakson evrim biyolojisinde, her türlü yüksek birimler holizmine[161] veya organizmacılığına karşı çıkan bu bireyselci bakış açısı baskındı; bu bakış açısı, Soğuk Savaş'ın Batılı önder gücünün liberal demokratik dünya görüşüne dikişsiz bağlanıyordu. Bu bakış ayrıca, bireysel gen frekanslarının varyasyon kalıplarını ölçmek üzere giderek popülasyon genetiğinin matematik modellerine dayanmaktaydı. Bu da, gerek Edward Wilson'ın gerekse onun Harvard'a aldığı Richard Lewontin'in takip ettiği ve hiçbir tip veya tür veya "ırk" düşüncesiyle uyumlu olmayan bir yöntemsel yaklaşımdı. Şu da var ki, Lewontin, Wilson'ın insan fenotipleri arasındaki genetik

159 Bkz. Nadine Weidman, "An Anthropologist on TV: Ashley Montagu and the Biological Basis of Human Nature, 1945-1960", Mark Solovey, Hamilton Cravens (ed.), *Cold War Social Science. Knowledge Production, Liberal Democracy, and Human Nature*, New York, 2009, s. 215-232, özell. s. 218-221; bkz. Meloni, *Political Biology*, s. 153-155.

160 Alıntılayan Meloni, *Political Biology*, s. 164, bkz. s. 166 vd.

161 Bütünün, onu oluşturan parçalardan daha fazla bir şey olduğu görüşü – ç.n.

olarak koşullanmış farklara dair tasavvurunu esastan reddediyordu –Ullica Segerstråle'ye bakılırsa onun Wilson'la ihtilaflarının özü de buydu–; çünkü bu tasavvur "ırklar"a doğru tırmanmakla kalmazdı, toplumsal ve kültürel farkın her biçimiyle irtibatlanabilirdi. İnsanlar Lewontin'e göre siyasî-ahlâkî bir hakikate dayalı sebeplerden ötürü "eşit" olarak tasnif edilmeliydiler, oysa Wilson onların genetik "eşitsizliğinin" bilimsel hakikat olduğu üzerinde ısrar ediyordu – bunda ısrar etmekle, insanların biyolojik "tipler" veya "ırklar" halinde tasnif edilebileceğini söylemek istiyor değildi.[162]

Böyle bir tasnif, Wilson'ın ve onunla hemfikir olan sosyobiyologların ilgilendiklerinin neredeyse tam tersiydi. Onların yöntemsel yaklaşımı, belirttiğimiz gibi, tüm-toplumsal (*eusocial*) böceklerdeki grup seçilimini bir kenara bırakırsak, Darwin'in bireysel varyantların seçilimi kavramına dayanıyordu ve onlar her şeyden önce bireysel aktörlerde diğerkâm davranışın olası biyolojik temellerini sorguluyorlardı. Buna verdikleri cevapta sadece genler arasındaki bireysel farklar değil, öncelikle Britanyalı evrim biyoloğu William D. Hamilton'a borçlu oldukları bir teorik yenilik önemli rol oynuyordu. Bu teori, "inclusive fitness", yani "toplam seçilim değeri" teorisiydi, başka deyişle "kin selection", akraba seçilimi.

Hamilton'un düşüncelerine başlangıçta ilham veren, *African Genesis*'te ([1961] *Out-of-Africa* [insanın Afrika'dan çıkıp yayılarak evrimleştiği] tezini bu kitap sunmuştu) insanın esasen bencil, dahası kana susamış doğasından söz eden Robert Ardrey olmuştu. Aslında eski bir imgeydi bu, fakat Hollywood'a senaryolar yazan Ardrey tarafından edebi ustalıkla yeni paleoantropolojik araştırmalarla süslenerek, Hamilton'u ikna etmişti. O, gerek insanların gerekse havyanların yine de aşikâr biçimde sadece *bencil* olmamalarının, bundan bireysel zarara uğrasalar bile işbirliği yapmalarının ortaya koyduğu paradoksal olguya bir cevap aramanın peşine düştü.

1964'te Hamilton, henüz öğrenciyken, düşüncelerinin vardığı sonucu yayımlamıştı. Onun alışılmadık derecede karmaşık matematik formülasyonlarla ve oyun teorisi tasarımlarıyla kurulmuş bu seçilim teorisi, başlangıçta alımlanmasında zorluklar çekildikten sonra, 1970'li yılların ortasından itibaren paradigma değişimi denebilecek bir şekilde kendini kabul ettirdi.[163] Çünkü artık ilk defa, diğerkâm davranışı genler düzleminde "programlanmış" olarak kurgulamak, üstelik bunu tamamen Darwin'in doğal seçilim mantığına göre yapmak, mümkün hale geliyordu. Çok basitleştirerek söylersek, Hamilton'un akrabalık seçilimi teorisi, mesela uyarı sinyalleriyle bir avcının dikkatini üzerine çeken hayvanların, böylelikle gerçi "toplam seçilim değerlerini" düşür-

162 Bkz. Segerstråle, *Defenders of the Truth*, s. 36-40, 45-48, 95.

163 Bkz. Milam, *Creatures of Cain*, s. 236; Segerstråle, *Defenders of the Truth*, s. 54, 57-64, 83; Ardrey hakkında bkz. Weidman, "Popularizing the Ancestry of Man", özell. s. 280-286.

düklerini fakat akraba gruplarının hayatta kalma şansını yükselttiklerini ve bu şekilde ebeveynleri ve çocuklarıyla, kardeşleriyle, kuzenleriyle paylaştıkları genlerinin aktarılmasını daha üst düzeyde güvenceye aldıklarını ileri sürüyordu. Uyarı sinyali yollayan hayvan, başka deyişle, diğerkâmca davranışıyla, akrabalarını kapsayan "toplam" seçilim değerini artırıyordu. Buradan, bu diğerkâm davranış kalıbının da seçilimde bir avantaj olarak popülasyona kendini kabul ettirmesi ve nihayetinde türün bir özelliğine dönüşmesi beklentisi de doğardı. Nitekim Hamilton paradoksu şöyle çözüyordu: Hayvan diğerkâmca davranır, fakat genleri "bencil"dir, yani yalnızca kendi üremelerini ve yayılmalarını güvenceye alırlar. Bunun için artık grup seçilimi de gerekmezdi (bu Hamilton'a "Marksizmi ve sendikal düşüncesini" hatırlatıyordu). Bu teoriye göre her bireyi, onun bireysel davranışlarıyla genlerinin azami çoğalmasını sağlayan bir "biyogram" (Wilson), yani bir gen programı yönlendiriyordu.[164]

Genleri "bencil" (*selfish*) olarak gören bu okuma biçimi, 1976'da genç Britanyalı davranış araştırmacısı ve Tinbergen'in öğrencisi Richard Dawkins tarafından, popüler bilim ile başlı başına bir bilimsel tasarı olmak arasında bir yerde devinen *The Selfish Gen* (Gen Bencildir,[165] 1976) kitabıyla, biyolojik araştırmaların durumunu yansıtan yeni bakış açısı olarak geniş bir okur kamuoyuna tanıtıldı (Springer Verlag, Almanca çevirisinin 1978'de yayımlanacağını duyurmuştu). *Time Magazine* sosyobiyolojiyle ilgili tartışmalar hakkındaki makalesinde, Dawkins'in, genlerin "devasa koloniler halinde birlikte yaşadığına, dev gibi, hantal robotların içlerinde güvenle saklanmış vaziyette tecrit edildikleri dış dünyayı uzaktan yönlendirerek manipüle ettiklerine" dair sözlerini alıntılıyordu. "Onlar senin içinde ve benim içimdedir; bize bir beden ve bir ruh yarattılar ve onların bekası bizim varoluşumuzun son kertedeki sebebiydi. (...) Biz onların beka makineleriyiz," diyordu Dawkins. Bu sözler, *Gen Bencildir*'in sunuşunda "gen denen bencil moleküllerin korunmasına körlemesine programlanmış olduğumuz" ilavesiyle tamamlanıyordu.[166]

Dawkins'in akılda yer eden resimlerle tasvir ettiği sosyobiyojik –gerçi bu onun, "Darwinist" lehine tamamen kaçındığı bir kavramdı– ve gen-merkezli bakış açısına göre Hamilton'un *akraba-seçilim* teorisi belirleyiciydi, çünkü insan davranışını genlerin "beka stratejileri" olarak modelleyebiliyordu. Ancak her ne kadar Hamilton'un teorisi en azından ilk bakışta kabul edilebilir görünse de, aslında karmaşık bir oyun teorisi kestirimi idi. Çünkü sadece uyarı sinyali gönderen hayvan değil, bütün diğer grup üyeleri genlerinin üre-

164 Bkz. Wilson, *Sociobiology*, s. 55-58, özell. s. 56, keza s. 274; Milam, *Creatures of Cain*, s. 236-237.

165 Çev. Asuman Müftüoğlu. TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2004 – ç.n.

166 Richard Dawkins, alıntılandığı yer: "Why you do what you do", s. 54; aynı yazar, *The Selfish Gene*, Oxford, 1976; ben Almancasından alıntıladım: *Das egoistische Gen*, Berlin, Heidelberg, 1978, s. VIII.

me şanslarını azamileştirmeye çalışıyorlardı. Kültür antropoloğu Marshall Sahlins 1976'da getirdiği sosyobiyoloji eleştirisinde bu bireysel azamileştirme stratejisini, Hamilton'un "toplam seçilim değeri" teorisinin asıl ideolojik unsuru olarak, geminden boşalmış bir kapitalizmin ve mülkiyetçi bireyciliği asıl meşrulaştıran unsur olarak tanımlamıştı; mamafih tüm bu entelektüel gayrete değmezdi. Zira Hamilton'un yaptığı, ekonominin ve her şeyden önce Chicagolu ekonomistlerin yeniden vaaz ettiklerini biyoloji sahasında açıklamaktan ibaretti. Aslına bakılırsa "bu 'modern sentez' iki yüz yıldır" mevcuttu; sivri bir şekilde fakat dönüp dönüp Marx'a göndermede bulunarak, yani tarihsel açıdan pek de odaklanmadan belirttiği gibi.[167]

Zoolog ve bilim felsefecisi Donna Haraway, Marksist bir perspektife biraz daha uzak, fakat eleştirisinde benzer bir keskinlikle, Hamilton'un ileri sürdüğü toplam seçilim değeri teorisinin, bir akraba grubunun bütün üyelerinden adeta gerçek zamanlı "akrabalık katsayısı hesaplamasını" talep ettiğini ve bu şekilde "bir tür hipotetik veya hiper-gerçek birey" imal ettiğini yazdı; bu birey, "başkalarının bedenlerine saçılmış eşit unsurların fragmanlarından bir araya getiriliyor"du, bu bedenler de "kendi ölçütlerine göre kendi kendilerinin parçalarından nasıl daha fazla kopya çıkarabileceklerini hesap ediyorlar"dı. Oyun teorisine göre hesaplamalar yapan bu bireyin, Haraway'e göre artık somut bir organizmayla alakası yoktu, çünkü gene odaklanmış akraba seçilimi teorisi, burada daha önce bahsettiğimiz temel kaymayı nihai noktada gerçekleştiriyordu. "Türler, popülasyon, toplumsal grup, organizma, hücre, gen: bütün bu birimler," diyordu Haraway, "taşımak durumunda oldukları yükler altında, toza dönüşürler. Hiçbir birim, hele ki cinsel olarak üreyen bireysel organizma, doğa ülkesinde bütünlüklü, klasik anlamda akıllı, potansiyel olarak hak sahibi bir öznedir." Organizmanın sürekli maruz kaldığı "asıl tehlike, kendi genlerinin stratejik hedeflerinin en yakınındaki (*proximate*) bir araçtan başka bir şeye dönüşemeyerek çözünmesi"ydi ona göre. Şu meşhur "öznenin ölümü" –Foucault'ya göndermede bulunuyordu– bu sosyobiyolojik "anlatılarda" tastamam ve nihai şeklini buluyordu.[168]

Lakin bu, sosyobiyolojinin göz önüne aldığı bireysel aktörlerin, üreme şanslarını azamileştirmeye çalışmayacakları anlamına da gelmez – çünkü onlar, Dawkins'in sık sık kullandığı bilgisayar metaforuyla söylersek, genleri tarafından buna göre davranmaya "programlanmışlardır."[169] Marshall Sahlins'in gözlediği gibi, *toplam seçilim değeri teorisinin* müstesna özelliklerinden birisi, çatışmaya yalın hayatta kalma meselesine klasik Darwinizmden

167 Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, s. 22, bkz. s. 101-107.

168 Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Londra, 1989, s. 353.

169 Dawkins, *Das egoistische Gen*, s. 57-58, 79, bkz. s. 68-78.

daha az odaklanması, daha ziyade üremeye ve onun başarısını azamileştiren "stratejilere" ve "yatırımlara" bakması idi.[170] Bunun hiç de sadece *akraba seçilimi* çerçevesinde diğerkâmlığı ima etmesi gerekmezdi. Robert Trivers, Hamilton'un teorisiyle, akraba olmayan bireyler arasındaki "karşılıklı diğerkâmlığın" da ("sen benim sırtımı kaşı, ben de seninkini kaşıyayım") açıklanabileceği argümanını ileri sürüyordu. Çünkü toplumsal davranışın bu biçimi de –pek şaşırtıcı olmayan şekilde– nihayetinde kendi seçilimini azamileştirmeye dönük olası stratejilerden birisiydi.

Aynı yöntemsel alet kutusuyla, diğerkâmlığın her nevi en yüzeysel görünüşünden bile imtina eden hayvan ve insan davranışının da genetik bir gerekçelendirmeyle modellenebileceğini, etolog Sarah Blaffer Hrdy göstermeye çalıştı. Irven DeVore'un yanında yazıp 1977'de yayımladığı, *Spiegel*'e varıncaya dek dikkat çeken doktora çalışması *The Langurs of Abu. Female and Male Strategies of Reproduction*'da (Abu Langurları. Dişil ve Eril Üreme Stratejileri) Racastan (Hindistan) eyaletindeki Abu Dağı'ndaki Hint langurlarının (bir primat türü) çiftleşme davranışlarını inceledi. Bu etolojik inceleme, dönemin evrim biyolojisi ve etoloji ihtilaflarının tam ortasına düştü. Blaffer Hrdy, Hint langurlarında bir grubun önderliğini üstlenen baskın bir erkeğin, altı aylığa kadar hâlâ meme emen yavruları öldürmesi vakıasına dair gözleminden yola çıkıyordu. Şayet Konrad Lorenz'in *Das sogenannte Böse*'de (Sözde Kötü, 1966) ileri sürmüş olduğu gibi, hayvanlar âleminde kültürün bozduğu insan dışında ve nadir istisnalar haricinde hiçbir varlık kendi türünün bir mensubunu öldürmüyor ise, bu saldırgan, hatta caniyane davranış nasıl açıklanabilirdi? Ve evrim biyolojisi araştırmaları, grupsal seçilim teorisiyle, "aslında" barışçıl olan langurlarda her hayvanın grubun bütün olarak hayatta kalması için ona yüklenen rolü üstlendiğini haklı olarak varsaymıyor muydu? Acaba bu alışılmadık saldırgan davranışın sebebi de, birçoklarının varsaydığı –ve Robert Ardrey tarafından popülerleştirildiği üzere– aşırı nüfustan kaynaklanan yoğunluk-sıkışıklık stresinde mi yatıyordu?[171]

Sarah Blaffer Hrdy bütün bu açıklamaları, "Böyle bir davranışın ilgili bireye avantaj sağlayıp sağlamayacağı hemen hiç sorulmadı," diyerek serin bir tavırla geri çevirmişti. Araştırmaların vurgusu şimdiye dek "toplumsal patolojiler" üzerineydi ona bakılırsa, "onları kullanabilecek olan bireyler için avantajlı (*adaptive*/uyarlanabilir) olabilecek bencil (*selfish*) stratejiler" üzerine değildi.[172] Esas itibarıyla, gerek erkeklerin gerekse dişilerin, genlerinin

170 Bkz. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, s. 77-83; ayrıca bkz. Barash, *Soziobiologie und Verhalten*, örn. 176 vd.

171 Bkz. Robert Ardrey, *Der Gesellschaftsvertrag. Das Naturgesetz von der Ungleichheit der Menschen*, Münih, 1971 (Orijinali: *The Social Contract. A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder*, Londra, 1970), Bölüm: "Das Individuum und sein Lebensraum", s. 243-284.

172 Blaffer-Hrdy, *The Langurs of Abu*, s. 7-9.

aktarımını azamileştirmek ve gelecek kuşaklara yaptıkları "yatırımları" en uygun hale getirmek için birbiriyle rekabet halinde özgül üreme stratejilerini izledikleri argümanını öne sürüyordu. Baskın erkek, anneleri *kendi* genlerini almaya amade hale getirmek için, daha önceki alfa erkekten olma yavruları öldürüyordu. Anneler ise yavrularını korumaya çalışırken ya alfaya karşı ilişkiye amade oldukları taklidi yapıyor, ya da hafifmeşrep bir edayla birden çok erkekle ilişkiye giriyorlardı (bu diğer dişilerle açık rekabete tutuşmaları anlamına da geliyordu); böylece, kendi evlatlarını öldürme riskine girmek istemeyen alfa erkeğini, yeni doğanların babaları olduğunu zannetmesini sağlayarak kandırıyorlardı. Başka deyişle, bütün bu bencilce ve birbiriyle rekabet eden davranış biçimleri, Blaffer Hrdy'e bakılırsa, hayvanların grup olarak müşterek "sosyal" işleyişini hedeflemiyordu; aksine bireysel "çıkarları" dayatmaya dönük "stratejiler"di. Fakat hem bu, hem de her şeyden önce kendi türünün mensuplarını öldürmek, benzer biçimde başka hayvanlarda da gözlenebilirdi; sözgelimi tavşanlarda, leyleklerde ve aslanlarda – ve işte, insanlarda da. Hrdy'nin "langur efsanesi", bu nedenle, "başka türlerle ilgili yanlış algılarımızın farkına varmamızı sağlayarak, kendimizle ilgili yanlış algılarımızı da düzeltmemizi sağlayabilir"di.[173]

Bu örnek, sosyobiyologların hayvanlardan söz ederken hep insanları düşündüklerini gayet bariz gösterir. Dönenip duran ve birbirlerine karşılıklı ayna tutan bu anlamlar oyununda, Hamilton'un kemale erdirdiği akrabalık seçilimi çığırını ve diğerkâmlık için bir biyolojik temel arayışı ile; mesela Margaret Thatcher'ın, merkezinde fedakâr "anne"yle Viktoryen *aile değerlerine* dayanan yeni-muhafazakâr rönesansı arasında örtülü bir metaforik ilişki kurma iğvasına kapılmak mümkündür. Lakin metaforlar düzlemine geçmek isterseniz, Hint langurlarının birbirleriyle bol çelişkili biçimde kesişen eril ve dişil üreme stratejilerinden ve üreme işinin icap ettirdiği "yatırım dramları"ndan; "ev kadınlığına ve fedakâr anneliği" merkeze alan bir kadın imgesine hiç ekmek çıkmayacağı sorunuyla karşı karşıya kalırsınız, Donna Haraway'in ikna edici biçimde ileri sürmüş olduğu gibi. "Klasik cinsiyet anlatısının ve erkeğin özerklik hayallerinin çöktüğü bir dünyada," der Haraway, Blaffer Hrdy'nin maymun efsanesi gerçi dişil stratejilerden bahsediyordur, fakat mutlaka feminist stratejilerden değil. Söz konusu olan daha ziyade, "geç kapitalizmin kültürel mantığına" uygun olanlardır. Yani, üremeye yönelik her girişimi, her bireyin "verimini" kendi başına soğukkanlılıkla hesaplaması gereken bir "yatırım" olarak kavrayan, stratejilerdir; şayet, "kendi"den ne anlaşıldığı tam olarak belliyse – Haraway'in burada asıl üzerinde durduğu incelik de budur.[174]

173 *A.g.e.*, s. 11.

174 Haraway, *Primate Visions*, s. 350-353, bkz. 228.

Fakat her halükârda, 1977'de büyük haber dergilerine bile konu olan, grup seçiliminden bireysel varyantların veya buna uygun genlerin seçilimine yönelik kavramsal değişim ile, "genel"in erozyonu arasında en azından dikkat çekici bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz. Metaforlardan yana hiç sakınımlı olmayan Richard Dawkins'in, grup seçilimi teorisini reddederken, başka şeylerin yanı sıra grup içindeki diğerkâmlık ile gruplar arası bencillik arasındaki bağlantının, gerek "sendikal örgütlenmenin temellerinden birisi", gerekse askerleri onun uğruna ölecek ve öldürecek hale getiren ulusal inancın temeli olduğuna değinmesi, tesadüf değildi. Grup seçilimi teorisi, arkasında, "diğerkâmlığın hangi düzlemde arzulanır olduğuna" dair "kafa karışıklığı" gizleniyordu – "aile mi, ulus mu, ırk mı, tür mü, bütün canlılar mı?"[175]

Biyolojide buna tekabül eden şey, seçilimin hangi büyüklükteki hangi birimler arasında gerçekleşeceğine karar vermenin imkânsızlığı idi – gruplar arasında mı, cinsler arasında mı, türler arasında mı, sınıflar arasında mı? O nedenle Dawkins'e göre canlıların evrimini açıklama kipi olarak sadece bireysel ve gen seçilimi söz konusuydu. Onun nazarında bu, birazdan göreceğimiz gibi, insan toplumlarına bakarken, bireysel çeşitleme/varyasyon ve çeşitlilik karşısında müşterek bir "genel"in nasıl düşünülebileceği sorusunu sorma gereğini de ima ediyordu.

Genler, Mem'ler ve ahlâk meselesi

Darwinizm ile (moleküler) genetiğin, belirttiğimiz gibi 20. yüzyılın yirmili ve 30'lu yıllarında kendini kabul ettiren modern sentezi, genetikçilere, yeni bilimlerini Darwin'in teorisinin daha geniş çerçevesi içine oturtma imkânını veriyordu; ve evrim biyologlarına, Darwin'in 19. yüzyılın ortasında tasvir etmiş olduğu doğal seçilim süreçlerini, gen kavramına dayanarak modelleme imkânını veriyordu. Yalnız, iki tarafın "gen" derken aynı meseleden mi söz ettiği belli değildi, daha doğrusu: bunun böyle olmadığı giderek daha belirginleşiyordu.

Bu durum, 1975'te *Science* dergisinde yayımlanan makale ve onun alımlanması örneğinde ortaya konabilir. Bu makalede biyokimya araştırmalarının sonuçlarını yayımlayan Mary-Claire King ve Allan C. Wilson, insanlarla şempanzelerin genlerinin %99'dan fazlasının aynı olduğunu gösteriyorlardı.[176] 1976'da Richard Dawkins'in kitabına empati dolu bir önsözle katkıda bulunan Robert Trivers, bu metnin başında King ile Wilson'ın araştırmasına atıfta bulunarak, hayvanlarla insanlardan aynı nefeste doğal seçilimin ürünleri

175 Dawkins, *Das egoistische Gen*, s. 10-12.

176 Bkz. Mary-Claire King, Allan C. Wilson, "Evolution at Two Levels in Humans and Chimpanzees", *Science* 188 (1975), s. 107-116.

olarak bahsetmek için haklı sebeplerimiz olduğunun altını çizmişti. Çünkü bu (seçilim) "bizi biçimlendirmiş"ti, bu sebeple "kendi kimliğimizi kavrayabilmek için onu anlamak zorunda" idik.[177] Başkalarıysa, daha tereddütlü tepkiler gösterdiler. *New York Times*'ta 1977 Kasım'ında yayımlanan ve evrim biyolojisinin "hayatın anlamını aradığından" bahseden bir makalede, yazarı Edward O. Wilson, King ile Allan C. Wilson'ın bulgularını "fazlasıyla kafa karıştırıcı" buluyordu. Çünkü çıkardıkları sonuçlar ve hipotezler "evrim sürecinin kavranışında büyük değişikliklere yol açabilir"di – başka deyişle, bizzat kendi iddiasının altını oyabilirdi.[178]

E.O. Wilson'ın (genellikle böyle adlandırılıyordu) kafa karışıklığı, anlaşılır idi. Çünkü Mary-Claire King ve Allan Wilson *Homo sapiens* ile *Pan troglodytes* arasındaki büyük genetik uyuşmaya rağmen ikisi arasındaki bariz "organizma farklarının" nasıl açıklanabileceği sorusunu evrim biyolojisi bakış açısından sormakla beraber; buna moleküler genetiğe dayanan bir cevap vermişlerdi. Onların önerisi, "anatomideki ve hayat tarzındaki evrimsel değişimlerin, proteinleri kodlayan gen sekanslarındaki değişikliklerden daha sık olarak, genlerin oluşumunu yönlendiren düzenleme mekanizmalarındaki değişikliklere dayandığını" varsaymaktı. Bunu savunurken, Jacques Monod ve François Jacob'un 1960'lı yıllarda Operon dedikleri modelleriyle yapısal genler ile düzenleyici genler arasında tesis ettikleri ayrıma atıfta bulunuyolardı. İkinciler, hangi DNA sekanslarının protein geliştirmek üzere ne zaman RNA'ya[179] uyarlanacağını belirliyorlardı. King ve Wilson'ın tahminine göre ayrıca, sırf "tek tek genlerin dizilimindeki bir değişimin, kromozomlar üzerinde" muazzam etkileri olabilirdi. Her halükârda bütün bunlar, "makro moleküllerin ve organizmaların anatomik veya davranışa bağlı özelliklerinin birbirlerinden bağımsız bir hızda gelişebileceğine" işaret ediyordu. Böylelikle, DNA'nın veya öncelikle yapısal genlerin organizmaların anatomisini ve davranışını zorunlu olarak ve tamamen belirlemediğini tahmin ediyorlardı.[180]

Bu hipotezler, anlaşılabilir biçimde, kendisi bu konuyu 1977 Mart'ında Berkeley'de bir tebliğinde ele alan ve aynı yılın haziranında bunu *Science*'ta "Evolution and Tinkering" (Evrim ve Tamircilik) başlığı altında yayımlayan François Jacob'un desteğini buldu.[181] Evrim, "yapa söke imal ediyor"du,

177 Robert Trivers, "Geleitwort", Dawkins, *Das egoistische Gen*, s. V.

178 Edward O. Wilson, "Evolutionary Biology Seeks The Meaning Of Life Itself", *The New York Times*, 27.11.1977, s. E16.

179 Ribonükleik asit – ç.n.

180 King, Wilson, "Evolution at Two Levels in Humans and Chimpanzees", s. 107, 115; Monod ve Jacob'un Operon modeli ve genel olarak genin tarihi hakkında bkz. özell. Hans-Jörg Rheinberger, Staffan Müller Wille, Art. "Gene", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş basımı, 2015, https://plato.stanford.edu/entries/gene/ (erişim 14.1.2021).

181 François Jacob, "Evolution and Tinkering", *Science* (1977), s. 1161-1166.

–Jacob, Claude Lévi-Strauss'un *brikolaj* kavramına atıfta bulunuyordu–, çünkü eldeki başlangıç malzemeleriyle uzun denemeler sonucu yeni bir şey ortaya çıkarıyordu; bu yeni şey, mükemmel olmaktan çok uzak olduğunu bir yana bırakırsak, başlangıç noktasından, malzemelerden ve yasalardan türetilemeyecek, bu nedenle de onlar tarafından belirlenemeyecek bir şeydi. Bu "zuhurî" "yeni", bu bakımdan yalnızca oluşumunun tarihinden (*history*) hareketle anlaşılabilirdi. Bu, daha derindeki düzlemin fiziksel ve kimyasal yasalar gibi çerçeve koşulları yanında organizmaların sadece tarihsel olarak tasvir edilebilir tesadüfi/arızi çevre koşullarını kapsayan bir tarihti. Bu evrimci *tinkering* –yapa söke, kıra döke imal etmek–, omurgalılarda, primatlarda ve insanlarda neden sürekli aynı veya çok hafif değiştirilmiş gen sekanslarına rastladığımızı da açıklıyordu. King ile Wilson'ın çalışmasına atıfta bulunan Jacob, genlerin protein yapılarına dönüşme sürecinin düzenlenişinin, rüşeymin oluşumundan itibaren organizmanın kendisi ve onun çevresi tarafından belirlendiğini koyutlayacak kadar ileri gitti.[182]

Kısacası, onların "gen"i, sosyobiyologların üzerine konuştuğu gen değildi (zaten Jacob'un açıklamaları sosyobiyolojinin sert bir eleştirisi olarak okunabilirdi). Sosyobiyologların "gen"i, biyolog ve bilim tarihçisi Scott Gilbert'e göre, soyut, maddi olarak özgülleştirilmemiş fakat bağımsız olduğu düşünülen bir birimdi; aşağı yukarı, moleküler genetikçilerin yapısal gen dedikleri şeye tekabül ediyordu, *per definitionem* (tanımı icabı) "görülebilir" bir fenotipik farkla ilişkiliydi ve göstermiş olduğumuz gibi evrim biyologları ve sosyobiyologlar nezdinde *doğal seçilimin* başladığı yerdi.[183] Darwin'in, esas itibarıyla bir organizmanın *bütün* özelliklerinin doğal seçilimin sonucu olması gerektiği koyutuna uygun olarak; sosyobiyologlar –daha eskiye dayanan davranış biyolojisi araştırmalarını da temel alarak–, sadece her organizma özelliğinin değil, bunun çok ötesinde, bütün esaslı davranış biçimlerinin de bu seçilim süreçlerince ayıklanmış genlerle nedensel bir ilişki içinde olduğunu savunuyorlardı.

Wilson'ın *Sociobiology*'sinde ve o kitabın insanlar hakkındaki sonuç bölümünde, bu bakış açısının neticeleri gayet açık görülebilir. Bunlardan biri, "insan kültürleri arasındaki (davranış) kuralı çeşitliliklerinin, isterse ufak tefek olsun, ardında yatan genetik farklara dair ipuçları verebileceği" fikridir. Her ne kadar "genler hükümranlıklarının en büyük kısmını" insan davranışları alanına ve kültüre "terk etmiş" bulunsalar bile; yine de, Wilson'a bakı-

182 *A.g.e.*, s. 1165.

183 Bkz. Scott Gilbert, "Genes Classical and Genes Developmental. The Different Use of Genes in Evolutionary Syntheses", Peter Beurton, Raphael Falk, Hans-Jörg Rheinberger (ed.), *The Concept of the Gene in Development and Evolution. Historical and Epistemological Perspectives*, Cambridge, 2000, s. 178-192.

lırsa, hâlâ "en azından davranış hususiyetleri (*behavioral qualities*) üzerinde, kültürler arasındaki farkı belirleyen belirli bir etkide bulunuyorlar"dır. Bu nedenle "böylesi farkların az bir miktarı bile (...) toplumları kültürel farklara yatkın hale getirebilirdi."[184]

Wilson burada bariz biçimde dilek kipinin ve tahminlerin alanında bulunuyordu fakat hipotezleri yeterince açıktı ve belirli bir varsayıma yükleniyordu: İnsan "kültürleri" arasındaki farkların genetik sebepleri "olabilir"di. Gerçi "ırklar"dan söz etmiyordu, fakat düşüncelerinde kültürlerin "belirli bir derecede" genleri düzleminde ayırt edilebilecekleri fikriyle deneyler yapıyordu.

Wilson'ın grup seçilimi teorisini beklentilerin aksine tamamen bir kenara bırakmamış olması ve insanlar hakkındaki bölümde sürekli olumlayarak ondan bahsetmesi de tesadüf değildi. Her ne kadar Wilson'ın yabancı düşmanlığından, etno-merkezcilikten ve belirli gruplara saldırganlık eğilimleri özgülenmesinden şahsen hoşlanmadığı gayet açık olsa da, kültürel farkların genetik temellerine ilişkin düşünceleri yoruma epeyce açıktı.

Wilson'ın bakış açısının doğurduğu bir başka sonuç, insan "genel"inin alttan alta fraksiyonlara ayrılmasını, aslında kesinlikle yeni olmayan fakat yeni bir biçimde temellendirilmiş bir düşünceyle tahkim etmesiydi. En azından geçici olarak, etik meseleleri filozofların elinden alıp "biyolojikleştirmenin" gerekip gerekmediğini "sınama imkânı" idi ona göre bu. Çünkü Locke, Rousseau ve Kant'ın aydınlanmacı sözleşme teorileri, keza John Rawls'ın "(bütün insanların sezgisel olarak erişebileceği) insaf olarak adalet" kavramı, "insan genotipinin ve onun içinde geliştiği ekosistemin aşırı derecede insafsızlıkla teşekkül etmiş olduğu" vakıasıyla uyumlu değildi. Daha yeni gelişim psikolojisi araştırmaları (Jean Piaget ve Lawrence Kohlberg'i anıyordu), etik kararların cinsiyete ve yaş grubuna bağlı olarak farklılaştığını gösterecekti; bu da, bunlara uygun davranış biçimlerinin bireysel insafı azami faydaya eriştirdiği varsayımına denkti. Bu "doğuştan ahlâki çoğulculuk", "tek bir ahlâki normlar setinin bile bütün insan popülasyonlarına –nerede kaldı ki bu popülasyonlar içindeki cinsiyet ve yaş gruplarına–, aynı şekilde uygulanamayacağı"nı "doğallaştırıyor"du.[185]

Aydınlanmacı evrensel etik projesinden, "popülasyonlar", cinsiyetler ve yaş grupları arasındaki farkları kateden bir "ahlâki çoğulculuk" lehine feragat etmeye dönük bu öneri, muhtemelen hâlâ dar bir çapa oturuyordu. Zira ancak gelecekte insan beyninin "kara kutusu" açılıp da onun işlevleri son hücresine kadar anlaşıldığı zaman, "duyguların ve ahlâki hükümlerin özellikleri de açıklığa kavuşacak"tı.[186] Wilson'ın bu bakış açısından gelece-

184 Wilson, *Sociobiology*, s. 274.

185 *A.g.e.*, s. 287 vd.

186 *A.g.e.*, s. 287, 300.

ğe dönük çıkardığı sonuçlar, dile getirilmemişti. Bu, ahlâki hükümlerin, bireysel beyinlerin genetik temelli farklılığına uygun olarak sadece bireylerin hükümleri olabileceği, dolayısıyla eylemlerinin de her seferinde tekil olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına mı geliyordu? Yoksa Wilson beyinlerin oluşumunda kültürel kalıpların da etkisinin olduğunu, dolayısıyla kültürler arasında varsaydığı genetik farkların ahlâki hükümlerde de buna uygun fark kalıpları oluşturduğunu mu düşünüyordu?

Sociobiology'nin son bölümüne yöneltilen bilimsel-yöntemsel eleştiri ziyadesiyle keskindi. Wilson'ın gen frekansları, insan davranışı ve kültürel farklar arasında varsaydığı bağlantının spekülasyondan ibaret olduğu ileri sürüldü. Çünkü bu bilimsel olarak test edilemezdi – ne insanlar ne de kültürler laboratuvarda "yetiştirilebilir" idi; bu nedenle bu türden iddiaların tamamı açıkça, güvenilir verilerden yoksun olmakla maluldü.[187] Doğrudan doğruya buradan hareket eden bir başka itiraz daha vardı. İnsan davranışı her koşulda –Wilson'ın da esas olarak teslim ettiği üzere–, o kadar fazla kültüre yaslanıyordu ki, uzun vadeli gözlenen ve zor değiştirilebilir görünen davranış kalıpları ve düşünme biçimleri bile, alakalı "genlere" dair müphem tahminlere nazaran toplumsal öğrenmeyle ve kültürel aktarımla çok daha iyi ve daha ikna edici biçimde açıklanabilirdi. Bu manâda, 11 Nisan 1977'de Philadelphia'da yapılan "Sosyobiyoloji ve İnsan Siyaseti" sempozyumunda evrim biyoloğu William Etkin kuru bir dille, "öğrenme kabiliyetinin, bir kez bir hayvanın genine yerleştiğinde, ek bir genetik değişiklik olmaksızın en farklı koşullara uyarlanmaya izin verdiğini" anlattı.[188] Stephen Jay Gould bu argümanı *Natural History* dergisinde aynı derecede kuru bir şekilde, "doğrudan davranış programlamasının" evrimin seyri içinde "muhtemelen bir seçilim dezavantajına (*inadaptive*) dönüştüğüne" değinerek tamamladı. İnsanın evrimi gerçi onun büyük bir beyin geliştirmesini sağlamıştı fakat bununla bütün davranışı belirlenmiş olmuyordu; daha ziyade, insan davranışının bütün biyolojik ön verilerin ötesinde biçimlenebilmesinin imkânı (*potentiality*) yaratılmıştı. "Bütün bu tartışmada," diyordu Gould, mesele *nature vs. nurture*, yani doğaya karşı-kültür değil, *determinism vs. potentiality* idi, yani determinizme karşı potansiyellik.[189] En nihayet, Marshall Sahlins bu eleştiriyi, kültürün kendi

187 Sociobiology Study Group, "Sociobiology: A New Biological Determinism", The Ann Arbor Science for the People Editorial Collective, *Biology as a Social Weapon*, s. 131-149, özell. s. 141-143.

188 Konferans tebliğleri genişletilmiş halleriyle ancak 1981'de yayımlandılar, bu nedenle burada sadece William Etkin'in girişte yazdıklarını zikrediyorum: "A Biological Critique of Sociobiological Theory", Elliott White (ed.), *Sociobiology and Human Politics*, Lexington (Mass.), Toronto, 1981, s. 45-97, alıntı s. 45.

189 Stephen Jay Gould, "Biological Potentiality vs. Biological Determinism", *Natural History* 85: 5 (1976), tekrar basımı: aynı yazar, *Ever Since Darwin. Reflections in Natural History*, New York, 1977, s. 251-259, alıntı s. 257.

mantığına ve yasallığına sahip bir "sembolik sistem" olarak, "basitçe insan doğasının bir ifadesi olmadığı" argümanıyla tahkim etti. Daha ziyade "sembolik olan", yani insanın dünyadaki şeylere bir "anlam" (*meaning*) yükleme kabiliyeti, "kültür ile doğa arasına radikal bir süreksizlik sokmuş" idi.[190]

Gen Bencildir'in yazarı Richard Dawkins bunu biliyor, hatta 1976'da Büyük Britanya'da çıkan kitabına bakıldığında, bu görüşleri paylaşıyordu. Dawkins de beynin doğrudan "genler" tarafından yönlendirilmediği görüşündeydi. Daha ziyade şöyle tasavvur etmeliydik: beyin genler tarafından tıpkı bir satranç bilgisayarı gibi öyle "programlanmıştı" ki, görevlerini kendi kendine ve her bir hamle için doğrudan talimata gerek olmadan yerine getirebiliyordu: "Satranç program yazılımını yazanlar gibi, genlerin de beka makinelerine, özgül meseleleri değil, 'hayat' denen ustanın genel stratejilerini ve hilelerini 'öğretmelidir'ler."[191]

Genlerin insan beynine deyim yerindeyse öğütledikleri "stratejilerden" birisi, simülasyon kabiliyeti idi; yani, değişik eylem seçeneklerinin etkilerini, hata yapma halinde ölme riskine girmeden ölçmek üzere olası dünyalar ve hayali gelecekler tasarlamak. Dawkins bu argümanın tam anlamıyla geniş ufuklu olduğunu düşünüyordu. Çünkü bu kabiliyetin evrimi, "öznel bilinçte zirvesine ulaşmış görünüyor," diye yazmıştı. "Bilinç," diye sürdürüyordu spekülasyonunu, belki de, "beynin dünyayı, bu simalüsyonun kendi kendisinin bir modelini içereceği kadar mükemmel biçimde simüle ettiği" noktada oluşuyordu (elektronik hesap makineleri henüz o noktada değildi, ama gelecekte olabilirlerdi). Fakat tayin edici nokta şuydu: Bilinç, "beka makinelerinin karar icracısı işlevleri ile", "ustalarında[n], genlerden" özgürleştiği "bir evrim eğiliminin zirve noktası" olarak tasavvur edilebilirdi; bu sebeple insanlar hatta "genlerin diktatörlüğüne isyan etme gücüne" bile sahiptiler. Dawkins'in sunumunda genlerin insan davranışına etkisi "tek bir kapsamlı taktik talimat"a, bir programatik son pasa indirgeniyordu: "Her ne olursa olsun, bizim bekamız için en iyisi olduğunu düşünüyorsan eğer, onu yap."[192]

İnsanların neticede hayatlarını korumaya ve az çok, fakat kural olarak büyük çoğunlukla üremeye çalışıyor olmaları, müphem doğruluğuyla, somut insan davranışını hangi sebeplerin belirlediğine dair sorunun hayli aşağılarında yer alan, epeyce banal bir hakikatti tabii. Daha doğrusu, ampirik bir ifade değildi, apriorik (önselci) ve pleonastik (sözü uzatan) idi. Bir "gen" her ne olursa olsun ve onun ne yaptığına dair tahminimiz ne olursa olsun, yok olup gitmedikçe bunu yapıyordur, çünkü o, yok olup gitmemek üzere üreyen bir şey olarak tanımlanmıştır. Böyle bir ifade, "biyolojik determinizm"

190 Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, s. 12 vd.

191 Dawkins, *Das egoistische Gen*, s. 63-65, alıntı s. 65.

192 *A.g.e.*, s. 70 vd.

eleştirilerinin alâsını üzerine çekmişti; neticede, öyle olmak istememekle beraber bir tür biyolojik belirlenim iddiasında bulunuyordu. Madem insanın somut davranışında belirgin bir rol oynamıyorlarsa genlere "isyan etmenin" nereden icap ettiğini bir kenara bırakacak olursak, kültürle ilgili soru hâlâ cevapsızdı; evet, Dawkins biyolojik determinizmi büyük ölçüde reddettiğine göre şimdi ona daha büyük bir yük binmeliydi. Peki o zaman "kültür"ü bir biyoloğun perspektifinden nasıl tasvir edecektik; madem ki bu tasvir kesin olarak "'tin bilimleri' olarak tanımlanan branşlar"ın usulüyle *yapılmayacak* ise... Dawkins *humanities*'i (insan bilimleri) böyle ironik bir mesafeyle müstehzi tırnaklar içinde anarak konumlandırıyordu; "hâlâ sanki Darwin hiç yaşamamış gibi öğretilen bilimler"di bunlar.[193]

Bu soruya cevap olarak Dawkins kitabının sonunda şaşırtıcı ve sahiden yeni tarz bir fikir çıkarmıştı şapkasından. "Kültür"ün ve "öğrenme"nin insan eylemi üzerinde belirleyicilik kazanmış olmakla kalmayıp, genlerden katbekat daha hızlı gelişip değiştiklerine dair hiç de yeni olmayan görüşten hareketle; "Mem" dediği, gen kavramına benzer bir kültürel "replikatör"ü[194] devreye sokmayı önerdi. Bu, mesela "tanrı" kelimesi gibi, dil yoluyla "beyinden beyine sıçrayan" ve bu şekilde kendini yeniden üreten bir tür en basit kültürel birimdi.[195] Bir Mem'in de "beka" meselesi vardı: Ancak kopyalanırsa, beyinlerde var olursa, onunla bağlantılı fikirler yayılır ve insanların eylemlerine yön verebilirdi. Dawkins Mem'leri doğrudan proteinleri kodlayan genlere benzer şekilde ve apaçık "Darwinist" bir tarzda yine kodlayıcı birimler olarak tasarlamıştı; kendi başlarına bir anlamları yoktu, ancak metinler, resimler, şarkılar vs. yoluyla kültürel "dışavurumları" sayesinde anlam geliştirirlerdi. Mem'ler beyni, ev sahibi hücreye yerleşip onun genetik mekanizmasını değiştiren "bir virüs gibi" etkilerlerdi. Ve tıpkı genlerdeki gibi Mem'lerde "uzun ömürlülük, verimlilik ve aktarımda sadakat" önemliydi; kopyalama hataları içeriye sızar ve sürekli yeni karışımlar hâsıl ederek, kültürel evrimi ilerletirdi.[196]

Kitabının sonunda Dawkins'in Mem argümanı doğrudan ve cepheden davranış biyolojisini, ama onun yanı sıra sosyobiyolojiyi de karşısına almıştı. Ona bakılırsa, "din, müzik ve ritüel dans gibi niteliklerin göreneksel biyolojik hayatta kalma değerlerine bakmak", bunlar mevcutsa bile, artık gerekli değildi. Çünkü evrimin insan beynini "taklit" kabiliyetiyle donattığı andan itibaren, "dümeni otomatik olarak Mem'ler devralır"dı. Onlar da "bilinçsiz, kör replikatörler"di ve bu anlamda "bencil"diler, yani bizim amaçlarımıza ve yönelimlerimize uymaz; anlamları, kolayca değiştirilemeyecek bir veri etki-

193 *A.g.e.*, s. 1.

194 Teorik biyolojide çoğaltılabilir bir birim. Aynı zamanda, replik sunan, repliği söyleyen – ç.n.

195 *A.g.e.*, s. 227.

196 *A.g.e.*, s. 227-230.

si kazanacak, dilin ve eylemin içinde devindiği bir yapı etkisi kazanacak bir tarz ve biçimde kodlarlardı.[197]

Dawkins'in Mem'leri, sözün kısası, dikkat çekici biçimde fakat kendisi tarafından belli ki fark edilmeksizin, Claude Lévi-Strauss'tan bu yana Fransız yapısalcılığının kullandığı "gösteren" kavramına benziyorlardı (bir "program" olarak kodlayıcı genler kavramının, Roman Jakobson'un ve Lévi-Strauss'un yapısalcılığıyla, 1940'lı yılların sibernetik enformasyon teorisine uzanan aynı şecere kökenini paylaştıklarını düşünürsek, bu bir tesadüf değildi).[198] Ancak yapısalcı "gösteren" teorisiyle kıyas edildiğinde, Mem kavramı orijinalliğiyle çarpıcı olmakla birlikte fazla geliştirilmemiş bir taslaktan ibaretti. Her şeyden önce, Mem'lerin "bize" genlerin "diktatörlüğüne" karşı "isyan ederken" nasıl ve niçin yardımcı olacakları belli değildi. Bu belirsizlik, tam da ahlâk sorununu Edward O. Wilson'da farklı bir tarzda çözmek söz konusu olduğunda gösteriyordu kendini. Dawkins kitabını okuyanları henüz giriş bölümünde, "bencil gen" teorisinden bir ahlâk türetilemeyeceğine dair uyarmıştı; çünkü –"Benim gibi," diyordu–, "bireylerin cömertçe ve diğerkâmca müşterek bir esenlik uğruna işbirliği yaptıkları bir toplum inşa etmek istiyorsak", o zaman "biyolojik doğadan pek fazla yardım bekleyemez"dik.[199] Bencil genlerin beka makineleri olarak insanlar aslında bencildiler ve toplam seçilim değeri teorisi Dawkins'in gözünde de her nevi grup seçilimi görüşünü yerle yeksan etmişti. Peki Mem'lerden yardım beklenebilir miydi? Dawkins bunu söylemiyordu; "cömertçe ve diğerkâmca" işbirliği yapma arzusunun ve imkânının kökeninin ne olabileceği sorusu cevapsız kalıyordu – hayatta kalmayı başarmış bazı Mem'ler veya "gösterenler" böyle bir müşterekliği en azından düşünülebilir kılmıyorsa şayet.

Pop-bedenler ve kendini biçimlendirme praktikleri

Evrimin ürünü olarak, beyinleri "taklide" ve "simülasyona" kabiliyetli olan bedenler oluşmuştu, Richard Dawkins'in dediği gibi. Bunlar sözleri ve resimleri kopyalayan, onları başka beyinlerle paylaşan ve onlarla dünyayı simüle eden beyinlerdir. İnsanlar dolaşımdaki bu sözlerle ve resimlerle kendilerini ve bedenlerini de yeniden tanıyabilirler. Bu sözleri ve resimleri "taklit" ederler; sözlerle ve resimlerle algıladıkları ve tasvir ettikleri başka insanları taklit ederler. Böylece, müşterek bir dünya yaratmak ve kendilerini "eşitler" olarak tanımak üzere karşılıklı birbirlerini taklit ederler. Biyolojide bu davranışın

197 *A.g.e.*, s. 236-237.

198 Bkz. Lily E. Kay, *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code?*, Münih, 2001, Bölümler 5-7 (Orijinali: *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*, Stanford, 2000).

199 Dawkins, *Das egoistische Gen*, s. 3.

adı *mimikry*'dir (benzeme/benzetme, taklit) ve kooperatif davranışı teşvik ettiği için evrimde avantaj sağlamış olduğu söylenir. Psikanalizci Jacques Lacan bununla ilgili araştırmaları biliyordu; *mimikry*, hayvanın tamamen çevresine uyum sağlaması sayesinde işliyordu. "Ne var ki insan mahlukunun durumunda," diyordu Lacan 1949'da Zürih'te verdiği, 1977'de de *Écrits*'sinin (Yazılar) bir ölümü olarak ABD'de yayımlanan bir tebliğde, kendini ötekinin "aynasında" yansıtmak, aslında "hayali" idi. İnsanda *mimikry* bir simülasyondu, Dawkins'in ifadesi kullanılacak olursa. Küçük çocuk gerçi kendisini babasının veya annesinin algıladığı suretinde "ben kendim" olarak "tanıyor" ve onu taklit etmeye çalışıyordu. Fakat bu imge neticede sadece bir *imago* olduğu için, tasavvur edilen bir şey olduğu için, bu resme ve azmedilen eşitliğe asla tekabül edemezdi – kendini insan varlığı olarak teşhis edebilmek için zorunluydu, fakat aynı derecede zorunlu olarak sürekli kendi benliğini ıskalıyordu. Başkasının imgesine bakarak kendi kendinin muhayyel imgesini kurmak, Lacan'ın çıkardığı sonuca göre, "kaskatı yapılarıyla öznenin tüm zihinsel gelişmesini belirleyen cinnetsi bir kimlik" imal ediyordu. İnsan için hayvandan farklı olarak kader tayin edici önemde olan "iç dünyayla dış dünyayı ayıran çemberin kırılması", bu nedenle, "benlik sınamalarının (*récolements du moi*) tükenmez dörtgenini" hâsıl ediyordu; kendi hakiki "ben"ini, kendi asıl varlığını, kendi otantikliğini ve bütün kusurlardan arınmış bedenini bulmaya dönük o ömür boyu süren daimi arayıştı bu.[200]

Lacan'ın "muhayyel" kavramının, özgül psikanaliz teorisinin ötesinde de bir üretkenliği vardır. Beden imgelerinin her yerde hazır ve nazır olacak şekilde yaygınlaşmış olduğunu hatırlamalıyız: tanrısal veya kutsal bedenler, hayvan-insanlar veya insana benzeyen masal varlıkları, savaşçı, kahraman ve güçlü bedenler – ve hep, ideal, güzel ve baştan çıkarıcı bedenler. Muhayyel, başka deyişle, medyada bulur dayanağını – o kadar ki, medyadaki imgeler, kendi kendimizi simüle ettiğimiz şablonları imal ederler. Belirli bedenlerin imgelerinin yaygınlaştırılması, popülerleşmesi ve cazibe kazanması ölçüsünde, "pop-bedenlerden" söz etmek yerinde olacaktır. Az sayıdaki neredeyse zamanlar üstü ikon haricinde pop-bedenler epeyce geçicidir gerçi, sık sık çehreleri ve adları değişir, ancak işlevleri değişmez. Bunlar, öyle olmak için çabalayacağımız veya çabalamamız gereken ideal bedenselliğin imgeleridir – ama aynı zamanda henüz erişilmemiş ve asla olunamayacak olanın ikonlarıdır. Herhalde gayet iyi biliriz ki, hiçbir Hıristiyan çarmıhtaki İsa kadar ilahi olanla dolu değildir, hiçbir asker süvari heykelindeki komutan kadar kahraman değildir, hiçbir seyirci stadyumdaki koşucu kadar dayanıklı değildir ve

200 Jacques Lacan, "Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint" (Fransızca orijinali 1949), aynı yazar: *Schriften*, cilt 1, Weinheim, Berlin, 1986, s. 61-70, alıntı s. 67.

hiçbir kadın *Cosmopolitan* veya *Vogue* kapaklarındaki periler kadar güzel değildir. Yine de bu imgeler, özdeşleşmenin yöneldiği istikameti gösterirler.[201]

Beden ikonları

Amerikan *Vogue* dergisinin 1977 Nisan sayısının kapağında, ışıl ışıl bembeyaz diş dizisi, parıldayan turkuaz gözleri ve aslan yelesi gibi dalgalı sarı saçlarıyla genç bir kadın zuhur etti; manşette "It's fun to be fit" (Fit Olmak Eğlencelidir) yazıyordu. Bu afet, yeni Amerikan "süperstarı" Farrah Fawcett-Majors'tu, fotoğrafı star fotoğrafçı Richard Avedon çekmişti. 2 yıl önce, 1975 Nisan'ında, Fawcett henüz tanınmayan isimsiz bir manken olarak *Cosmopolitan*'ın kapağına çıkmış, ayrıca sayısız reklam spotunda görünmüştü. Sonra, 1976 sonbaharından itibaren, eğlence, pop, kadın, hayat tarzı, spor, çizgi roman ve televizyon dergilerinde ve *fanzinlerinde* basbayağı bir Farrah imgeleri tsunamisi sadece Amerika medya coğrafyasını değil, Japonya'dan Büyük Britanya'ya, Brezilya'ya kadar dünya çapında renkli basını kapladı. 1976 Kasım'ında *Time*'ın kapağına çıktı; ancak bu sefer fitness ve güzellik kraliçesi olarak tek başına değil, "Charlie'nin Melekleri" televizyon dizisindeki iki rol arkadaşıyla beraberdi. 1977 Mayıs'ında Farrah Fawcett hem *Harper's Bazaar*'ın hem de daha ziyade küçük bir ortam/camia dergisi olan *The Wild World of Skateboarding*'in (Kaykayın Vahşi Dünyası) kapağını süsledi. Bu dergi onun yüzüne odaklanmamıştı, kadını jean, Nike spor ayakkabısı ve ayağının altında idare etmeyi gayet iyi bildiği anlaşılan bir kaykayla gösteriyordu. Haziranda *Ladies' Home Journal* dergisi büyük harfler de kullanarak şu başlığı attı: "FARRAH FAKTÖRÜ: Ulusal anket: Neden kızlar Farrah Fawcett-Majors gibi olmak istiyor?" *Photoplay* dergisi yine haziranda, onun "herkesin fantezisindeki kadın" olarak bir "tam kadın" olmak için nasıl çalıştığının "sırrını" ifşa etti. *Spiegel* 1977 Nisan'ında Alman kamuoyuna "Amerika'nın yeni bir Venüs'ü olduğunu" ilan etti. Günü sabah 05.10'da yirmi dakika şınav çekme ve diz bükme egzersiziyle başlıyor, bunu "okyanusta yüzme, kumla ovunma ve kumsalda koşma" izliyordu, ayrıca tutkulu bir tenis oyuncusu olarak biliniyordu. Peki neydi o zaman Farrah'ın "sırrı"? *Spiegel* onun Amerikan medyasından aldığı sözünü alıntılamıştı: "Terliyken her kadın şahane görünür" ve "Ter seksidir".[202]

---

201 Bu argüman hakkında bkz. Philipp Sarasin, "Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den 'curiosités physiologiques'", aynı yazar, Jakob Tanner (ed.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1998, s. 419-452.

202 Bütün bu Farrah Fawcett hikâyesinin dokümantasyonu şu başlık altında bulunabilir: "Farrah Everywhere: The Countless Farrah Fawcett Magazine Covers of 1976 to 1980" (https://flashbak.com/farrah-everywhere-the-countless-farrah-fawcett-magazine-covers-of-1976-to-1980-382556/ [erişim 14.1.2021]). "Ganz krank", *Der Spiegel*, 11.4.1977, Nr. 16, s. 215.

Fakat asıl, Fawcett'in 1976 sonbaharında çektirdiği bir fotoğraf, tam anlamıyla ikonik oldu. Bir stüdyoda değil, Los Angeles'taki evinin bahçesinde Bruce McBroom tarafından çekilen dikey boyutlu fotoğraf, onu otururken, başını izleyene –izleyen kadına– dönmüş olarak gösteriyordu; darmadağınık saçları, yapay bir doğallıkla, rahatça gülen, görünüşte makyajsız yüzünü örtüyordu. Güneşte yanmış bedeni, teni bikiniden daha fazla örten fakat göğüslerinin doğal hatlarını açıkça belli eden portakal çürüğü renkli mayosuna sarınmıştı. Arkaplanda çizgili bir Navajo[203] battaniyesi vardı. Farrah Fawcett her ayrıntısını denetlediği bu fotoğraftan bir poster imal ettirdi ve bu poster henüz 1977 Nisan'ına kadar 2,5 milyon adet sattı. Tony Manero "Saturday Night Fever"da aynanın karşısında disko akşamına hazırlanırken, odasında Al Pacino ve Bruce Lee portrelerinin yanı sıra Farrah posteri asılıydı. 1977 Şubat'ında Detroit'teki "Farrah Fawcett'e Benzerlik Yarışması"nın kazananı, tabii ki bu resmin önünde poz verdi – karıştırılacak kadar benzemiyorsa da, idare ederdi.[204]

Farrah Fawcett'in isimsiz fotomodellikten 1970'lerin sonlarına doğru Amerikan süperstarlığına süratli yükselişi tesadüf değildi. İmajı, sıkı idmanlarla edinilmiş fakat gerginlikten uzak bir etki uyandıran kendinden emin bir bedenselliği temsil ediyordu. Fawcett, kültür bilimcisi Chadwick Roberts'in belirttiği gibi, yalnızca "anti-drug" (uyuşturucu karşıtı) ve "pro-exercise" (egzersizden/idmandan yana) değildi, aynı zamanda "post-feminist" idi. Kendisini bilinçli olarak "erkek fantezisi" olarak teşhir ediyordu,[205] fakat poster kızı olarak bir seks objesi değildi. Çağdaşlarına, Marilyn Monroe'nun izinde yeni "All-American Girl" (tüm Amerika'ya hitap eden kız) olarak görünmüştü, fakat yine de ondan çok farklıydı. Monroe'nun saçları platin sarısı boyalıyken ve erkeklerce stilize edilirken, Fawcett hafif koyultulmuş sarı saçlarını ve güneşte yanmış tenini kendisi sahneliyordu. "All-American" elbette beyaz Amerika'yı kastediyordu, bu da bu imgede kuvvetli bir "doğallık" dokunuşuyla ve Navajo "ruhaniliği" iması ile temsil ediliyordu. Bu anlamda Farrah Fawcett, Roberts'e bakılırsa, 1970'li yılların sonlarında muzzam bir başarıyla "yeni bir ideal *whiteness* (beyazlık) biçimini" teşhir ediyordu.[206]

İdollerin kusursuz olmadığını en iyi kendileri bilirler ve onların ideal imgesinin bir unsuru da bunu ikrar etmeleridir. Farrah Fawcett'in kendinde hissettiğini söylediği kusur ise doğrusu biraz tuhaftı. *Spiegel*'in aktardığı üze-

---

203 Bir Amerikan yerli-Kızılderili topluluğu – ç.n.

204 Bkz. *Detroit Free Press*, 2.2.1977 (http://www. weirduniverse.net/blog/comments/farrah_fawcett_lookalike_contest_ winners [erişim 14.1.2021].

205 1977'de Alman edebiyat bilimci Klaus Theweleit tarafından gündeme getirilen bu kavramı kullanmış olalım; bkz. Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 1: *Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Frankfurt/M., 1977.

206 Chadwick Roberts, "The Politics of Farrah's Body. The Female Icon as Cultural Embodiment", *The Journal of Popular Culture* 37: 1 (2003), s. 83-104, alıntılar s. 87 vd.

re, "bir tutam Avrupailik" eksikliği duyuyordu, dahası, böyle "baştan aşağı Amerikan" olmaktan dolayı "iyice hasta" hissediyordu beyanına göre. Bu her ne anlama geliyor olursa olsun – 1977'de sansasyon yaratan ikinci (erkek) pop-beden, bu bakımdan yüksüzdü. Fakat o da ideal, eril beyaz erkek bedenini temsil ediyordu ve bu beden ayrıca kendisi üzerinde sıkı çalışmanın ürünü olarak görünüyordu. Arnold Schwarzenegger'den bahsediyoruz.

Grazlı bir polisin oğlu olan Schwarzenegger 1968'de ABD'ye göç ettiğinde, vücut geliştirmeci ve sinema oyuncusu olarak ünlü olma amacını taşıdığını beyan etmişti.[207] "Hercules in New York" (Herkül New York'ta, 1970) filmi batsa da, "Mr. Universe" ve "Mr. Olympia" (Bay Evren ve Bay Olimpiyat) olarak (vücut geliştirmede 6 kez aldığı en yüksek ödüle atıfla) kazandığı, medyada çok etkili olan başarıları, "Stay Hungry" (Aç Kalmak, 1976) filmi (1977'de "Mister Universum" adıyla Alman sinemalarında oynadı), fakat asıl önemlisi George Butler ve Robert Fiore tarafından üretilen belgesel-kurgu "Pumping Iron" (Demir Pompalamak, 1977) ABD'nin de ötesinde asıl Arnold-*craze*'i (Arnold çılgınlığı) patlattı. Jackie Onassis onu muhitine aldı, Andy Warhol 29 yaşındaki afetin polaroid portresini çıkardı, ülkenin önde gelen gazeteleri her ne kadar ara ara biraz sarkastik de olsa "kaslı adamlar" ve onların yeni süperstarı Arnold hakkında ayrıntılı gözlemlere yer verdiler.[208] Basın, şubatta İsrail'de Ben Gurion Havaalanı'nda belden yukarısı çıplak vaziyette sol koluna bir hostesi oturtmuş olarak uçaktan inerken fotoğrafını çekti; *ZDF* 15 Mart 1977'de "Pumping Iron"ı haber yaptı ve Schwarzenegger'in filmi sunduğu Cannes'da, onu sahilde mayıs güneşi altında kadınlarla çevrili olarak poz verirken gördük. Ağustosta erotik dergi *Oui* "bir vücutçunun cinsel sırlarını" ifşa etti. Ekimde Londra'da çıkan *Time Out* dergisinin kapağında kendisinden neredeyse iki baş daha kısa boylu bir editörle zuhur etti; adam –tam Britanyalı mizahıyla– donuna kadar soyunarak, düzgün giyinmiş devin yanında poz vermişti. Kasımda ünlü Simon & Schuster Yayınevi, antrenman kılavuzuyla beraber Schwarzenegger'in otobiyografisini yayımlarken edebi çağrışımlar uyandırması beklenen bir başlık kullandı: *Arnold: The Education of a Bodybuilder* (Bir Vücutçunun Eğitimi).[209]

---

207 Biyografisi hakkında bkz. Jörg Scheller, *Arnold Schwarzenegger, oder Die Kunst, ein Leben zu stemmen*, Stuttgart, 2012.

208 Bkz. Gary Arnold, "A Whitty Psych-Out", *The Washington Post*, 19.2.1977 (washingtonpost.com); Desmond Ryan, "Muscle and bluster in 'Pumping Iron'", *Philadelphian Inquirer*, 6.6.1977, s. 14; Richard Eder, "Film: Muscles Galore. Bulging Mystique", *The New York Times*, 19.1.1977, s. 62; Margaret Roach, "Bodybuilders LLabor to Develop an Image", *The New York Times*, 20.3.1977, s. 1, 4; "Movies: 'Pumping Iron' strikes imposing show of men behind the muscles", *Chicago Tribune*, 18.3.1977, s. 19; Barton Keese, "Kennedy Net Draws Stars and Idolaters", *The New York Times*, 28.8.1977, s. 164.

209 Bkz. *Oui Magazine*, 1.8.1977; *Time Out Magazine* 392 (1977), Cover; Arnold Schwarzenegger, *Arnold. The Education of a Bodybuilder*, New York, 1977.

Peki daima güneş yanığı tenle görünmeye dikkat eden "Mr. Olympia"nın yarattığı bu heyecanın sebebi neydi? Vücut geliştirme büyük ölçüde kenarda köşede kalmış bir fenomen olarak görünüyordu, terleyen erkeklerin küçük gettosuna kısılmıştı – ve kesinlikle yeni bir şey değildi. Ağırlık kaldıranların ve "kuvvetli adamların" geleneği, kaslı erkeklerin Avrupa'da ve ABD'de eğlence yerlerinde sahneye çıktığı ve sırtında reklam panosu taşıyarak para kazandığı 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanır. Buradan hareketle 19. yüzyılın sonunda, Antik Yunan'a hayranlık dolu bir atıfla, vücut geliştirme yeni tarz bir estetik pratik olarak gelişti. 1901'de Königsberg'de, Friedrich Wilhelm Müller adıyla doğmuş olan Eugene Sandow, Londra'daki Royal Albert Hall'da ilk büyük yarışmayı düzenledi ve 1904'te "body-building" (vücut geliştirme) kavramını belirledi. 20. yüzyılın otuzlu yıllarının sonlarından itibaren vücut geliştirme düzenli yarışmalarla ve uzmanlaşmış stüdyoların kurulmasıyla ticarileşti, fakat burjuva itibarından mahrum kaldı. İyice kaslı genç erkeklerin fotoğrafları öncelikle eşcinsel altkültür medyasında yaygındı, ama ayna karşısında yapılan bu "spor" hâlâ ahlâken kuşkulu görünen erkek teşhirciliğiyle ve narsisizmiyle irtibatlandırılıyordu.[210]

1970'li yılların ortalarında bu durum değişiyor gibi görünüyordu. Sanat eleştirmeni Vicki Goldberg mesela, *New York Times Magazine*'de, "Vücut geliştirme sanat sayılamaz mı?" diye sordu. Dahası, 1976 Şubat'ında Arnold Schwarzenegger, Frank Zane ve Ed Corney, "Kaslara İfade Kazandırmak. Sanat Olarak Beden" başlığı altında New York'taki Whitney Amerikan Sanat Müzesi'nde bin kişiyi aşan bir izleyici topluluğu önünde poz verdiler. Sanatçılar, sanat tarihçileri ve yazarlardan oluşan bir jüri (görünen o ki hepsi erkekti), üç vücut geliştirmeciyi, *Sports Illustrated*'e bakılırsa "spor ölçütleriyle değil, kendi yaratıları içinde yaşayan sanatçılar olarak" değerlendirdi. Schwarzenegger "Pumping Iron"da da tekrarladığı iddianın altını çizerek, tek tek kaslarını geliştirmek için, bir yontuyu mükemmel hale getirene kadar orasına burasına bir şey konduran "bir heykeltıraş gibi" çalıştığını söyledi.[211]

Yalnız, Arnold *çılgınlığını* sanat aşkına borçlu değildik. Schwarzenegger daha ziyade zamanı gelmiş görünen bazı değerleri ve tutumları bedenleştiri-

---

210 Bkz. Dimitris Liokaftos, *A Genealogy of Male Bodybuilding. From Classical to Freaky*, New York, Londra, 2017; Charles Heiko Stocking, "Greek Ideal as Hyperreal: Greco-Roman Sculpture and the Athletic Male Body", *Arion. A Journal of Humanities and the Classics* 21: 3 (2014), s. 45-74; David L. Champman, Brett Josef Grubisic, *American Hunks. The Muscular Male Body in Popular Culture, 186-1970*, Vancouver, 2009; Jesper Andreasson, Thomas Johansson, "The Fitness Revolution. Historical Transformations in the Global Gym and Fitness Culture", *Sport Science Review* 23: 3/4 (2014), s. 91-112.

211 Vicki Goldberg, "Bodybuilding. Is it an art, a sport or sheer exhibitionism?", *The New York Times*, 30.11.1975, s. 48, 52, 54, 58; Katharine Lowry, "The Show of Muscles at the Whitney was vitiated by academic flabbiness", *Sports Illustrated*, 7.6.1976 (vault.si.com); Schwarzenegger, *Education of a Bodybuilder*, s. 19.

yordu. "Mr. Universe" ve "Mr. Olympia" yarışmaları gerçi 1940'lı veya 1960'lı yıllardan beri yapılıyordu ve mesela kasları Schwarzenegger'inkilerden çok daha iyi "tanımlı" olan siyah vücut geliştirmeci Sergio Oliva, Schwarzenegger'in selefi olarak keza "Mr. Olympia" seçilmiş olmasına rağmen, kaslı adamlar gettosundan çıkamamıştı. Fakat en fazla uluslararası unvan kazanmış olan vücut geliştirmeci olarak Schwarzenegger, bu sınırların ötesinde de "başarı" ikonu ve her yarışmada en iyi ve birinci olmaya dönük dizginsiz arzunun ikonu haline geldi. Kendine ve başkalarına karşı tam bir kayıtsızlıkla, her şeyi "kazanarak, kazanarak, kazanarak egosunu tatmin etme"ye tabi kılıyordu ve coşkulu hayranlarının gözünde de onu haklı kılan şey, başarıdan başka bir şey değildi.[212]

Lakin Schwarzenegger'in asıl mesajı, başarının çelik özdisiplin ve sonsuz riyazet gerektirdiği idi. O, ancak "disiplinin en katı" ve "mutlak" biçimi ile, "tek tek her bir kas" üzerinde "tam kontrole" sahip olabilmişti. Kendi bedeniyle mücadelesinde kaslarına büyük ağırlıklarla ve saatler süren tekrarlarla öyle eziyet etmişti ki, "hayatta kalmak istiyorlarsa büyümekten başka bir çare kalmıyordu" onlara.[213] Gerçi, 1975'teki "Mr. Olympia" yarışmasının ikincisi olan Franco Columbu'nun itiraf ettiği gibi, bu şekilde tahrik edilen kas büyümesinin anabolik steroidler olmaksızın mümkün olamayacağını saklıyordu.[214] Fakat Schwarzenegger vücut geliştirmeci olarak kendine ettiği eziyeti kahramanca sahneliyordu: Acı "büyümek, gelişmek" ve insanın kendi "tam potansiyelini" kullanması demekti. Human Potential hareketinin dilini kullanıyor ve disiplin, performans ve özdenetim yoluyla kendini gerçekleştirme tabirini, *karşı-kültürün* ötesinde de anlaşılabilir kılarak biçimlendiriyordu. Vücut geliştirme artık sadece bir metafordu burada. Bu tarz antrenmanlarla "Kendine başka bir beden edinebildiğin ölçüde", diyordu Schwarzenegger, "aynı ilkeleri başka her şeye de uygulayabilirsin." O zaman da "her şeyi yapabilir"di insan – "sahiden her şeyi kastediyorum."[215]

Sıkı disiplinle ve yüksek performans göstermeye hazır olarak kendini biçimlendirme tekniği, eski ve gayet Amerikan –ve gayet Protestan– bir bedenini zinde tutma ve bireysel olarak "mutluluğu kovalama" geleneğiyle benzerlik arz ediyordu. Henüz 1900 yılı civarında, tarihçi Jürgen Martschukat'un gösterdiği gibi, kuvvetli, antrenmanlı ve sağlıklı bir erkek bedeniyle liberal kapitalist performans toplumunun icaplarını karşılayabilmek amacıyla, ken-

212 *A.g.e.*, s. 12, 16, 26 vd., 66, 84 vd., 120 vd.

213 *A.g.e.*, s. 26-28, 85, 116 vd.

214 Bkz. Abe Peck, "Arnold Schwarzenegger: The Hero of Perfected Mass", *Rolling Stone*, 3.6.1976 (rollingstone.com).

215 Schwarzenegger, *Education of a Bodybuilder*, s. 27, 125-128, 176, 269; bkz. Liokaftos, *A Genealogy of Male Bodybuilding*, s. 88.

dine bakmak, ABD'de ilk kez post-dinsel bir renge bürünmüştü. Geniş halk topluluklarını eğlendirmeye dönük muhtelif spor türlerinin kitlesel medyadaki yükselişine rağmen, bu bireysel zindelik ve kişisel bir uğraş olarak antrenman fikri 1930 ila 1960 arası yıllarda büyük ölçüde buharlaşmıştı.[216] Bu geleneklerin kesintiye uğramadan devam ettirildiği bir mekân, daha önce dediğimiz gibi vücut geliştirmecilerin kenarda kalmış ve 1970'li yıllarda Schwarzenegger sayesinde tekrar dar çevrelerin ötesinde cazibe kazanan kültürü idi. Bunda, Schwarzenegger'in "Ben-Onyılı"na mükemmel uyan özgül hedonizm (hazcılık) tarzının katkısı olmuştu. Gerginlikten uzak, yukarından bakan bir gülümsemeyle poz vermekle ve *Boston Globe*'un hayranlıkla belirttiği gibi "tavır ve duruşu ile zarif" bir etki yaratmakla kalmıyor, her şeyden önce aşırı antrenmanlarının yol açtığı acıyı "zevk" olarak anlamlandırıyordu. "Pleasure trip", yani kendine dönük "zevk yolculuğu" olarak adlandırdığı acı emeği, bu anlamda artık ciddi çalışmaya, bir görevin yerine getirilmesine ve iktisadi beka mücadelesine dönük modern bir kendilik tekniği değil; kendisine ve başkalarına dönük sertliği haz olarak sahneleyen bir tür postmodern öznelik teknolojisi idi. Ölçüsünü, yalnızca kendi bedeninin idealleştirilmiş imgesinde buluyordu; fakat bu bir norma tekabül etmiyordu ve bunun için sarf edilen gayretler somut bir amaca bağlanmıyordu – dışa dönük üstünlük görüntüsü dışında.[217]

Zira Schwarzenegger'in başkalarından daha iyi becerdiği hiçbir şey yoktu; onu bu özel tarihsel anda bir "kazanan" yapan, onu kendine hâkimiyetin şampiyonu ve beyaz çoğunluk toplumunun ideal bedeni haline getiren, kendi biçimlendirdiği görünüşü idi sadece. Çok geçmeden, yeni Nautilus makinelerini kullanan stüdyoların revaç bulduğu ve genç beyaz yakalı çalışanlar arasında güç antrenmanının moda olduğu görüldü – aralarında bu defa kadınlar da vardı. Şu da var ki bu, Schwarzenegger'in pop-bedeninin "fit/zinde" bedenin yegâne mümkün ideali olduğu anlamına gelmiyordu; yine de, somut suretiyle, birçokları için erişilebilir olmayan uç biçim olarak kaldı. "Pumping Iron"da sigara tüttürürken ve bira içerken görülen bu bedenin fitness'la, yani gerçi *Spiegel* veya *Zeit* gibi Alman anaakım medyasının hâlâ hor gördüğü fakat ABD'de yeni tarz bir pop-beden ortaya çıkarmış olan sağlık hareketiyle nasıl bir alakasının olduğu da belli değildi (Schwarzenegger bu kavramı "The Education" belgeselinde yalnızca bir defa zikreder), Farrah Fawcett-Majors kumsalda yaptığı sabah koşularıyla bu yeni bedeni temsil

216 Bkz. Jürgen Martschukat, "The Pursuit of Fitness: Von Freiheit und Leistungsfähigkeit in der Geschichte der USA", *Geschichte und Gesellschaft* 42: 3 (2016), s. 409-440; aynı yazar, *Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde*, Frankfurt/M., 2019, s. 84-93.

217 Schwarzenegger, *Education of a Bodybuilder*, s. 86; Diane White, "'Iron' more than brawn", *The Boston Globe*, 18.2.1977, s. 34.

ediyordu ama o birçokları içinde birisiydi sadece. Gösterişli *People* dergisi 1977 Temmuz'unda onu ve kocasını şu başlıkla sunmuştu: "Farrah & Lee & herkes yapıyor. Jogging çılgınlığına katıl."[218]

Kendine doğru uzun koşu

Kendini "fit" tutmak amacıyla –fakat kazanmak için değil ve organize atletizmin büyük ölçüde dışında–, düşük koşu temposuyla uzun mesafeler katetme *craze*'inin (çılgınlığı) kökenleri Oregon Üniversitesi çevresine ve 1971'de buna uygun ayakkabı üretmek üzere yakınlarında kurulan Nike firmasına dayanıyordu. Kısa süre içinde ABD'nin değişik şehirlerinde fakat aynı zamanda Avrupa'da maraton koşuları organize edildi. Başlangıçta birkaç yüz kişi –çoğu da erkek– katılıyordu. 1974'te ilk "Berlin halk maratonunu" 234 erkek ve 10 kadın koşucu tamamladı; 1976'da New York'ta katılımcı sayısı yaklaşık 2.200'ye ulaştı, ertesi yıl ise 1977 Ekim'inde, bu iki katına çıktı. Ancak bu, jogging veya *running* (koşu) hareketinin, sayısal açıdan pek önemi olmayan uç noktasıydı sadece. 1977'de bu yeni trendi izleyen Amerikalı sayısının şimdiden 10 milyonu bulduğu tahmin ediliyordu. Fakat bunlar "herkes" değildi. Ne beyaz işçi sınıfı ne de şehrin çökmüş iç mahallelerinde yaşayan siyahlar koşuya çıkıyordu; hareket fiilen münhasıran *beyaz yakalı çalışanları* ve beyaz orta sınıfı kapsıyordu, çoğu da kadındı. Bir zamanlar *karşıkültüre* dahil olmuş olan fakat artık uyuşturuculardan bıkan ve "sağlıklı yaşamak" isteyen joggingcilerin sesleri de işitiliyordu. 1977 Haziran'ında *Time Magazine* "1960'larda yaşı 30'dan büyük hiç kimseye güvenmemek gerektiğini söyleyen, şimdiyse kendileri 40 olanların" bu yeni "dini" ile dalga geçiyor ve "uzun mesafe koşucularını" Alan Sillitoe'nun meşhur kısa hikâyesine[219] ironik-imalı bir göndermeyle "yalnızlar" olarak tanımlıyordu; çünkü kalp ve dolaşım hastalıkları ve aşırı yağ birikimi hakkındaki hiçbir kanıta dayanmayan bilgiçlikleriyle "çekilmez"diler.[220]

Fitness hareketi jogging dalgasından daha genişti.[221] Henüz 1968'den beri eski hava kuvvetleri hekimi Kenneth Cooper "Aerobics" antrenman programının propagandasını yapmış ve başarılı olmuştu; kitapları Almanca da ya-

---

218 Bkz. Barry Glassner, "Fitness and the Postmodern Self", *Journal of Health and Social Behavior* 30:2 (1989), s. 180-191, özell. s. 183-185; Marc Stern, "The Fitness Movement and the Fitness Center Industry, 1960-2000", *Business and Economic History On-Line*, 2008, https:// thebhc.org/sites/default/files/stern_0.pdf (erişim 15.1.2021).

219 "Uzun Mesafe Koşucusunun Yalnızlığı" (1959) – ç.n.

220 "Ready, Set ... Sweat!", *Time*, 6.6.1977, s. 82 vd., 85 vd., s. 90, alıntılar 83, 85; bkz. Stern, "The Fitness Movement", s. 8; Natalia Mehlman Petrzela, "Jogging Has Always Excluded Black People", *The New York Times*, 12.5.2020 (nytimes.com); bkz. Martschukat, *Zeitalter der Fitness*, s. 47.

221 Bkz. *a.g.e.*, s. 44 vd.

yımlandı, genel olarak Alman kitap piyasasında, bununla mukayese edilebilir olan danışma literatüründen yana eksiklik yoktu.[222] Avrupa'da aşağı yukarı Amerikan jogging'iyle eşzamanlı olarak "Vita Parcours" (Yaşam Parkuru) veya "Trimm-dich-Pfades" (İdman Yap Patikası) konsepti ortaya çıktı; bunlar, arazide, sık aralıklarla güç idmanı istasyonlarının yer aldığı uzun koşu güzergâhları idi. Bu patikaların ilki 1968'de Zürih'e bir hayat sigortası şirketince tesis edilmişti; 1977'de sırf Kaliforniya'da İsviçre modeline göre düzenlenmiş düzinelerce fitness parkuru bulunuyordu. Lakin yeni sağlık hareketinde baskın olanlar, jogging veya *running* idi; 1977 Mayıs'ında *Newsweek* kapağında iki joggingcinin resmi ve "Fit Olmak" başlığıyla yayımlandı. Ancak kimse yeni koşu *çılgınlığının* propagandasını, 23 Ekim 1977'de New York'ta yayımlanan ve derhal büyük revaç gören *The Complete Book of Running*'iyle (Tam Koşu Kitabı) James F. ("Jim") Fixx kadar etkili bir şekilde yapmamıştı.[223]

Bu kitabın, yazarının hemen önsözün başlığında ileri sürdüğü "altüst edici doğası" nereden kaynaklanıyordu? Tam yeni çağın üslubuna uygun bir yıkıcılıktı bu, şeylerin siyasal düzeninin değil, insanın kendi hayatının tersyüz edilmesi idi. "Kitabın konusu," diyordu Fixx okurlarına dönerek, "hayatınızı değiştirmektir." Fixx bu kitapta, otuzlarının ortasında günde iki paket sigara içen ve daha öğlenden birkaç martini deviren aşırı kilolu halinden, günlük koşması sayesinde "fizyolojik ve psikolojik olarak gençleşen" ve hayatında ilk defa kendisini zinde ve sağlıklı hisseden uzun mesafe koşucusuna dönüşümünü anlatıyordu. Fixx'e bakılırsa, kendileri de pek sağlıklı yaşamayan hekimlere sağlıklı olma reçetesi sormak ve hele –"muhtelif Avrupa ülkelerinin bu konuda iyi örnekler sunmasına" rağmen–, "hükümetin bizi zinde tutmaya katkısı olup olamayacağı" üzerine kafayı yormak, beyhude idi. Hayır, tecrübe bize öğretmişti ki, "sağlık hizmetlerine fazladan harcanan her bir dolar", "sağlığa sadece gitgide küçülen marjinal bir fayda sağlıyordu." Ne hekimler ne de hükümetin sağlık siyaseti, "sağlık durumumuzu iyileştirebilecek" bir durumdaydılar. O zaman yüzümüzü kime çevirecektik? Fixx'e göre cevap ortadaydı: "Kendimiz bir şey yapmalıyız."[224]

Koşmak, Jim Fixx'in onu izleyen topluluğa takdim ettiğine göre, modernsonrası bir çağda yönünü bulması için insanın hayatında ihtiyaç duyacağı anlaşılan her şeyi bir araya getiriyordu. Kuşkulu hale gelen "genel"in –ki Fixx'te hekimlerin sanatı ve hükümetin sağlık siyaseti bunu temsil ediyordu–, yerine koşanlar, bu arada parasal değeri de olan kendi önleyici sağlık performansla-

222 Bkz. mesela Friedhelm Kreiss, *Er, Sie, Es: Familien treiben Sport*, Frankfurt/M., 1977; Manfred Blödorn, Paul Schmidt, *Trablaufen. Ein Ausdauersport für Herz und Kreislauf*, Reinbek, 1977; Alistair Murray, *Modernes Krafttraining. Gewichtheben für Fitness und Leistungssport*, Batı Berlin, 1977.

223 James F. Fixx, *The Complete Book of Running*, New York, 1977; Almanca ilk basımından alıntılıyorum: *Das komplette Buch vom Laufen*, Frankfurt/M , 1979.

224 *A.g.e.*, s. 15, 18, 29 vd.

rını koyuyorlardı. Tam da henüz 1960'ların sonunda yaşayanları hayatı uzatan özbakıma yönlendirmeyi akıl eden şu İsviçreli hayat sigortası şirketinin anlayışına uygundu bu; refah devletinden yüz çevirmeye başlamış bir siyasetin mantığına da uygundu.

"Fakat her şeyden önce," diyordu Fixx, hepsi kendi başına ve genellikle yalnız başlarına koşan koşucular, neredeyse dinî bir deneyim yaşayacaklardı. Malum, din, "insanın kendisinden daha büyük bir şeye karışma", yani kendini "unutma ve benliği kendimizden daha büyük saydığımız bir şey içinde eritme ihtiyacını" karşılıyordu. Ancak paradoksal olduğu kadar manidar bir biçimde bu daha büyük şey, Fixx'in nazarında "kendi eylemine bedensel olarak müdahil olma bilincinin" artırılmasından ibaretti. Koşmak "öylesine yoğun bir deneyim"di ki, "bütün çekingenliğimizi atar ve sadece o ânı yaşar" idik – Bhagwan Poona'da, Fritz Perls veya Will Schutz Esalen'de bunu öğretiyorlardı, diskoda dans edenler de bunu yaşıyorlardı. Gündelik benliğin içinde eriyeceği daha büyük varlık, böylelikle, yoğunlaştırılmış ve bedenleştirilmiş bir "ben"den başka bir şey olmuyordu; koşarken "akış" haline giren o "ben", tıpkı "meditasyon"daki gibi "(...) düşünmek için kafasını boşaltmış" oluyordu. Fixx'e göre "kendi içinde vuku bulan değişimler", onun "iç dönüşümü", transandantal meditasyonun yaratabileceği etkinin bile ötesine uzanıyordu.[225]

Jim Fixx'in *koşmaya* dair tasavvuru, insanı kendine döndüren ve "başkalarının bize dayattığı" "şablonlara" isyan ederek "kendi ritmimize göre yaşamamızı" mümkün kılan tamamen dünyevi bir ruhani tecrübe idi. Koşmak, insana "seçimin tamamen kendimizin"olduğunu, "her kararı her an değiştirebileceğimizi" öğreten bir bedensel pratiği temrin etmekti – "canımız nasıl istiyorsa ve bedenimiz ve ruhumuz için ne gerekli görünüyorsa." Buna uygun olarak, ne sıklıkla, ne kadar uzun, ne kadar uzağa ve ne kadar hızlı koşacağı, herkesin kendisine kalmıştı – "tamamen kendi meseleniz"di. Kendisi için bir şey yapmaya ve kendi sağlığını korumaya dönük daha üst uyarı dışında, Fixx koşma emrini ne bir normla ne de bir ideal beden imgesiyle birleştiriyordu. En baştan, "Bedeninize kulak verin," tavsiyesinde bulunuyordu okurlarına, çünkü "her birimiz farklı" idik.[226] Böylelikle koşmak kendine seyahatin en kısa biçimi, fitness da onun ölçeği olarak görünüyordu. *The Complete Book of Running*'in kapağı, koşu ayakkabılı iki çıplak bacak dışında taklit edilecek ve özdeşleşilecek bir pop-beden sunmuyordu. Kitabın sunduğu çok sayıdaki koşma olanağı ve onu okuyan çok sayıda koşucu, yüzlerini bir ideal bedene çevirmiş değillerdi; her şeyden önce, her ne pahasına olursa olsun ve amansız bir sertlikle "kazanan" olmanın peşinde değildiler. Bir halk koşusunun

225 *A.g.e.*, s. 19-22, 52 vd.

226 *A.g.e.*, s. 20 vd., 53.

kalabalığı içinde, Boston'daki Combahee Nehri Kolektifi'nin söylediği gibi, "insanlıkta eşit"tiler.

Arnold Schwarzenegger'in ve Jim Fixx'in beden praktikleri, ideal tipik biçimde sivriltilmiş olarak, bedensel olarak kendine dönmenin iki modelini temsil ediyorlardı. Ya "lider" olarak şekillenmek üzere kendi kendine azami katılıkla davranmak, ya da koşmanın *flow*'u (akış) içinde bütün farklılıklarına rağmen neticede yine de "aynı" olmak. Gerçekte ise bu iki olanak arasındaki sınırlar bulanıyordu. Güç idmanıyla biçimlendirilen beden, başkaları üzerinde tahakküm kurmaya kalkmaksızın bizatihi bir sanat eseri olmakla sınırlayabilirdi kendisini; bir yandan da sadece halk koşusunun başında değil, bütün yaş kategorilerinde de galip gelmeye çalışıyorlardı – her ne kadar "her ne pahasına" olmasa da. Nihayetinde, acı ve yorgunluk pahasına bedensel sınırlarını zorlayacak antrenmanlarla kendiyle meşgul olmanın her iki biçiminde de; neoliberal ekonomik emre uygun biçimde, öncelikle kendi sağlığına ve performansına özen göstererek kendini etkin ve sorumluluk sahibi bir özne olarak inşa etmenin söz konusu olduğu gözden kaçırılacak gibi değildi.

Mamafih bu iki modelin tarihsel anlamı buna indirgenemez. Çünkü ikisi de sadece kendisini ölçü alma ve bütün "şablonları" ve normları geri çevirmeye, yani kendi kendisini tekil olarak tasarlamaya dönük bir bedensel pratiğe yönlendiriyorlardı. Bu, Jim Fixx'te Schwarzenegger'dekinden çok daha bariz biçimde, birçok insanın erişebileceği bir şekilde gerçekleşiyordu. Modernliğin ideal tipik bir burjuva öznesi kendini her zaman özerk olarak vaz'etmiş ve sadece kendi amaçlarını ve ölçülerini takip etme iddiasını ortaya koymuştu. Bununla mukayese edildiğinde, koşmak, kalabalıkların, kırılgan bir özgürlük ile normatif bir zorunluluk arasında salınan bir "özerkliği" temrin etmeye ve kendi bedenini buna göre biçimlendirmeye dönük bir postmodern bedensel pratiğiydi. Kendini biçimlendirmeye dönük bu mütevazı teknik, 1977'de "bugün"ün yapısını değiştirmeye başlayan birçok kaymadan sadece birisi idi. Fakat en görünür olanlarındandı.

YEDİNCİ BÖLÜM

BİR SONUÇ: BUGÜNÜN BİR TARİHİ

25 Temmuz 1978 günü Manchester yakınlarındaki Oldham'daki genel hastanede Louise Joy Brown dünyaya geldi. Lesley ve John Brown'ın kızı, annesinin karnında değil tıbbi bir laboratuvarda *in vitro* ("tüpte") "gebe kalınmış" ilk insandı. Tüpte döllenme fikri, yeni değildi. Henüz 1878'de Avusturyalı embriyolog Samuel Schenk tavşanlarda yumurta hücreleriyle döllenme denemeleri yapmış, 1932'de Aldous Huxley *Cesur Yeni Dünya*'da fetüsleri *test tüplerinde* büyütmüştü. Bir insan yumurta hücresiyle ilk gerçek tüpte döllenme (IVF)[1] 1944'te Massachusetts'te Harvard Üniversitesi'nin irtibatlı olduğu bir klinikte yapıldı, ancak döllenen yumurtanın yeniden anne karnına yerleştirilmesi mümkün olamadı – bu, sansasyonel medya haberleriyle umuda kapılan birçok kadını hayal kırıklığına uğratmıştı.[2] Ancak 1960'lı yılların ortalarında IVF araştırmaları yeniden hız kazandı. Oldham'da jinekolog Patrick Steptoe, fizyolog Robert Edwards ve klinik asistan Jean Purdy, üreme kanalı tıkanıklığından ötürü kısır olan Lesley Brown'ı 1971'den beri tedavi ediyorlardı. Ondan yumurta alıp bir test tüpünde kocası John'un spermleriyle döllediklerini ve tekrar onun rahmine yerleştirdikleri 100'den fazla deneme yapmışlardı. 1977 yılının sonuna doğru nihayet bu denemelerden birisi başarılı oldu. Kasımda Lesley Brown'ın dölyatağına transfer edilen çokhücreli embriyo gelişip sağlıklı bir çocuk oldu, Edwards'ın müstakbel anneye 6 Aralık tarihli mektubunda haber verdiği üzere. İlk *tüp bebeğin* doğumu dünya çapında sansasyon yarattı ve tıpta çığır açan bir olay olarak kutlandı; başka

1 In vitro fertilization: Tüpte döllenme (tüp bebek yöntemi) – ç.n.

2 Bkz. Margaret Marsh, Wanda Ronner, *The Pursuit of Parenthood. Reproductive Technology from Test-Tube Babies to Uterus Transplants*, Baltimore, 2019, s. 34-44.

birçoklarıysa bunu hayatın ilahi veya doğal düzenine caniyane bir müdahale sayarak mahkûm ettiler.[3]

"İmbikten çıkma bebeklerinin" "gayet normal" bir çocuk olduğunu herkese göstermek için, Brown'lar henüz 1978'de yenidoğanlarıyla ABD, Kanada, İrlanda ve Japonya'daki televizyon kanallarında bir turneye çıktılar. Öncesinde Britanya medyasında, ilk defa başarıyla insanlara uygulanan IVF tekniği, evli çiftlere çocuk sahibi olma imkânı sağlayan, ileri fakat yine de meşru bir tıbbî işlem olarak sunmuştu. Başbakan James Callaghan yönetimindeki İşçi Partisi hükûmetinin çökmesine ve Thatcher devrinin başlamasına yol açacak olan, sert emek mücadelelerinin yaşandığı "huzursuz kış"tan kısa süre önce, Louise Joy Brown'ın doğumu Britanya medyasında sakinleştirici bir köken hikâyesi olarak şekillendirildi; bu da tüp bebek yönteminin hızla normalleşmesine önemli katkıda bulundu. Bu arada bu yöntem, "çılgın bilim insanlarına" mahsus bir teknik veya bir "Frankenstein" tekniği olarak değil –Patrick Steptoe'nin *Time Magazine*'de karşısında kendini savunduğu bir ithamdı bu–, Margaret Thatcher'ın o sıralar propaganda ettiği geleneksel aile değerlerine tamamen uygun bir tıbbî yardım ve destek olarak görünüyordu. Louise Joy'un sarışın ve mavi gözlü olması ve ortalama bir Britanyalı aileye doğması (bu aile, dölleme tedavisini ancak spor bahislerinde bir ikramiye kazanması sayesinde karşılayabilmişti), medyanın bu *çerçevelemesini* destekliyordu.[4]

Bütün bunlar gerçi bir müddet hekimlerin meslek örgütlerinin ve devletin teşvik kurumlarının büyük etik endişelerini gidermedi; öyle ki Steptoe ve Edwards 1980'de Cambridge yakınlarında eski bir konakta kurulan dölleme kliniğini özel vakıf paralarıyla finanse etmek zorunda kalmışlardı. Beri yandan Avustralya'dan ABD'ye, Hindistan'dan Çin'e, dünya çapında tüp bebek "yarışı" başlamıştı.[5] 1990'lı yılların başlarında ICSI tekniği (Intracytoplasmic Sperm Injection - Yüksek Mikroskopik Büyütmeyle Seçilmiş Sperm Mikro-

---

3 Bkz. Patrick C. Steptoe, Robert G. Edwards, "Birth after Reimplantation of a Human Embryo" [Letters to the Editor], *The Lancet* 312:8085 (1978), s. 366; aynı yazar, *A Matter of Life. The Story of a Medical Breakthrough*, New York, 1980; Kay Elder, Martin Johnson, "The Oldham Notebooks: An Analysis of the Development of IVF 1969-1978. II. The Treatment Cycles and Their Outcomes", *Reproductive Biomedicine and Society Online* (2015), https://www.rbmsociety.com/article/S2405-6618(15)00004-0/fulltext (erişim 24.1.2021); popüler bilimsel bir "hikâye" anlatısı olarak bkz. Robin Marantz Henig, *Pandora's Baby. How the First Test Tube Babies Sparked the Reproductive Revolution*, Boston, 2004.

4 Bkz. Katharine Dow, "'Now She's Just an Ordinary Baby': The Birth of IVF in the British Press", *Sociology* 53: 2 (2019), s. 314-329, özell. s. 316 vd.; aynı yazar, "Looking into the Test Tube: The Birth of IVF on British Television"; *Medical History* 63: 2 (2019), s. 189-208; aynı yazar, "'The Men who Made the Breakthrough': How the British Press represented Patrick Steptoe and Robert Edwards in 1978", *Reproductive Biomedicine and Society Online* 4 (2017), https://www.rbmsociety.com/article/S2405-6618 (17)30019-9/fulltex (erişim 24.1.2021).

5 Bkz. Peter Brinsden, "Thirty Years of IVF: The Legacy of Patrick Steptoe and Robert Edwards", *Human Fertility* 12 (2009), s. 137-143.

enjeksiyonu) geliştirildi; bu yöntemde, Zürih'teki bir tüp bebek kliniğinin web sayfasında yazdığı gibi, sperm kalitesinin kötü olması durumunda "yumurta hücresi deneyimli biyologlarca dikkatle nişan alınan, seçilmiş, hızlı ve optik açıdan mükemmel bir spermle döllenivor" idi.[6] 2018 yılına kadar üreme tıbbı teknolojileri sayesinde –gerçi %40'ın altında kalan düşük bir başarı oranıyla–, dünyada 8 milyon çocuk doğmuştu.[7]

* * *

Batılı devletlerde bütün yenidoğanlar içinde *yardımlı üreme* teknolojilerinin mümkün kıldığı doğumların payı gerçi %1 ile hayli düşüktür. Fakat daima implantasyon öncesi teşhisi de (PID veya Preimplantation Genes Diagnostics - İmplantasyon Öncesi Gen Teşhisi anlamında PGD) içeren IVF ve ICSI, esaslı bir değişime yol açtılar. 1980'lerin sonlarında yapılmaya başlayan ancak bugüne dek hâlâ ortak normların belirlenemediği hukuksal düzenlemelere göre, çocuğun cinsiyetini seçmek, taşıyıcı annelik, yumurta hücresi, hatta embriyo bağışı mümkündür (bunlarda "fazla" döllenmiş yumurta hücreleri başka bir kadın tarafından "evlat edinilerek" doğuma ulaştırılır). Bunun ötesinde, ileri yaştaki kadınlar veya aynı cinsiyetten çiftler de çocuk sahibi olabilirler, yanı sıra üst düzeyde gelişmiş dondurma tekniği sayesinde spermler, yumurta hücreleri ve embriyolar daha sonra kullanılmak üzere belirsiz sürelerle saklanabilirler. Ayrıca laboratuvarda yetiştirilmiş embriyolar –ki hayvani malzeme de içeren "insan katkılı embriyolar" da vardır–, kök hücre araştırmalarına temel teşkil ederler. Bunun için –mesela Büyük Britanya'da– moleküler genetik tekniklerinin hızlı gelişimi sayesinde erken evredeki insan embriyolarıyla araştırma yapmaya, klonlamaya varana kadar, izin verilmiştir. Bir virüsün ve bir bakterinin DNA moleküllerinin yeniden kombine edilmesi, ilk defa 1973'te başarıldı –Hans-Jörg Rheinberger ve Staffan Müller-Wille bunu "gen teknolojisinin kesin başlangıç noktası" olarak tanımlarlar–, bir insan proteininin ilk defa klonlanması 1977'de gerçekleşti.[8]

Ancak sadece biyolojik üremeyle ilgili olan değişimlerin etkileri bile çok geniştir ve kısaca söylersek, iki düzlemde yer alır. Birincisi, sevimli bir şekilde ART[9] diye kısaltılan *yardımlı üreme* teknolojileri, genetik teşhis ve seçilimin uygulama sahasını çok genişletti. Amniyosentezle birlikte ve kor-

---

6 Hirslanden. Swiss Hospital Group, "ICSI - Künstliche Befruchtung in der Schweiz", https://www.hirslanden.com/de/international/fokusgebiete/kinderwunsch/icsi.html (erişim 25.1.2021).

7 Bkz. "More than 8 million babies born from IVF since the world's first in 1978", *ScienceDaily*, 3.7.2018, https://www.sciencedaily.com/releases/2018/07/180703084127.html (erişim 25.1.2021).

8 Hans-Jörg Rheinberger, Staffan Müller-Wille, *Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts*, Frankfurt/M., 2009, s. 243, 251.

9 *Assisted-Reproduction Technologies. Art*, İngilizcede "sanat" demek – ç.n.

yon villus biyopsisinin gebelik sırasında kromozom anormalliklerini –başta down sendromuna yol açan Trizomi 21–, saptamayı mümkün kılması ile PID, sessiz sedasız, kadınları veya çiftleri tamamen gönüllü olarak fakat yine de kaçınılmaz biçimde, öjenik sonuçlar doğurabilecek bu araştırmayı yaptırmaya veya yaptırmamaya karar verme zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı.[10] Çocuğun cinsiyetini belirlemeyi veya belirli hastalıkları fark etmeyi –ve o zaman icabında fetüsü yok etmeyi– sağlayacak teknikler el altında olduğunda, gerçi bu teknikleri kullanmayı reddetmek mümkündür, fakat artık karar vermemek diye bir seçenek yoktur.

Louise Joy Brown'ın hikâyesi ve yardımlı üreme teknolojilerinin yükselişi, bir önceki yüzyıl dönümünde öjenikçilerin ve ırk hijyencilerinin düşledikleri biyolojik yeniden üretime müdahale imkânlarının nihayet gerçekleşiyor göründüğüne işaret eder; üstelik onlar bunu açıkça, teknik olarak henüz mümkün olmayan fakat muhakkak arzulanmaya değer bir hücre düzeyinde önleyici müdahale olarak tasavvur etmişlerdi.[11] ART, bu açıdan bakınca, baştan aşağı moderndir. Buna karşılık, artık biyopolitik düzenlemeler yapan, hatta ırkçı motivasyonla hareket eden bir devletin otoriterliği normalleştiren biçimde halkının biyolojik yeniden üretimine müdahale etmemesi; bunun yerine mükemmel zamanlamayla mükemmel çocuğu dünyaya getirmeye dair bireysel arzuları ve düşleri gerçekleştirmek için piyasaya sürekli daha rafine yardımlı üreme teknolojilerinin sürülmesi olgusunun, postmodern –bu kavrama döneceğim– olarak tanımlanması gerekir. Böyle bakınca, üreme tıbbının mümkün kıldığı arzulanan-çocuk sadece geniş anlamda bir tüketim malı olarak görünmez; aynı zamanda kendine seyahat halindeki birçokları için, adeta hedefe varmak üzere katedilen son etaptır.

İkincisi ART, antropolog Sarah Franklin'in tabiriyle "akrabalık teknolojileri" denen şeyi de değiştirdi. Gerçi Franklin'e göre, heteroseksüel cinsel ilişkideki her düzenleme –ensest tabusundan başlayıp, Claude Lévi-Strauss'un tasvir ettiği gruplardaki "kadın değiş tokuşu" üzerinden modern medeni yaşaya kadar– bir "teknoloji" olarak tanımlanabilir; akrabalık "doğadan" gelmez, sembolik olarak yapılandırılan bir toplumsal düzen teşkil eder, modern çağda bilindiği üzere biyolojik çocuklarıyla heteroseksüel çiftin etrafında ör-

10 Bkz. Brinsden, "Thirty Years of IVF", s. 141; Zürih Üniversite Hastanesi, Doğum Yardımı Kliniği, "Amniocentese und Chorionzottenbiopsie. Frequently Asked Questions", http://www.geburtshilfe.usz.ch/fachwissen/sprechstunden/diagnostik/Seiten/Amniocentese-und-Chorionzottenbiopsie.aspx? (erişim 25.1.2021).

11 Çok geniş bir kaynak ve literatürün bulunduğu bu konu kompleksiyle ilgili sadece bir örnek olarak bkz. Alfred Ploetz, *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen. Ein Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältniss zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus*, Berlin, 1895; Michael Schwartz, *Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890-1933*, Bonn, 1995.

gütlenmiş bir düzendir bu.[12] 1970'li yılların IVF (tüpte dölleme) teknolojisi ise bu bakımdan da yeni bir şeye kapı açmıştı – her ne kadar birçok ülke hukuksal kısıtlamalarla bu kapının ardına kadar açılmasını engellese de. Çünkü yumurta veya sperm bağışı (bunun tarihi biraz daha eskidir), embriyo bağışı, taşıyıcı annelik ya da giderek "üç ebeveynli bebek" (burada bir kadının genetik kusur taşıyan yumurta hücresi başka bir kadının sağlıklı hücre kısımlarıyla kombine edilir) teknolojileriyle birlikte nesebin "doğallığını" yitirmesi eğilimini ortaya çıkarması ölçüsünde; akrabalığın artık heteroseksüel çiftin doğal olarak verili tasavvur edilen şekline değil, bireysel çocuk sahibi olmayı arzulama hakkına ve bunun teknik olarak gerçekleştirilebilirliğine dayanan yeni biçimleri ortaya çıkar.[13]

ART'nin yükselişiyle beraber bu nedenle heteronormatif toplumsal düzen, yerini akrabalığın esastan yeni bir yapılanmasına bırakıyor görünür; başka özellikleri yanında medeni hukukta "herkes için evlilik" düsturuyla düzenlenen bir yapılanmadır bu. 1970 yılındaki ilk başarılı tüp bebek tedavisinin başlamasının, Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği* kitabının yayımlanmasıyla ve onun, ufukta görünen yeni teknikler sayesinde biyolojik üreme yükünden kurtulabilecekleri talebiyle zamansal olarak denk düşmesinin ardından;[14] "doğaya" atıf yapan heteroseksüel normativiteye yönelik feminist eleştiri de, 1980'li yıllardan itibaren IVF ve ICSI teknolojilerinin yükselişine paralel gelişti – her ne kadar bu ikinciler geleneksel cinsiyet matrisinin pekiştirilmesinden başka bir şey değilmiş gibi görünseler de. Bu teknolojilerin kişisel özgürlük, çeşitlilik ve içerme bakımından getirdiği kazanımlar da, teknoloji ile biyolojinin bu kazanımlara içkin bulanıklaşması da, günümüze kadar hâlâ tartışmalıdır –mamafih, izlenimler bizi yanıltmıyorsa, azalan ölçüde tartışmalıdır–, ve bunların anlamını değerlendirmek hâlâ zordur. Toplumların hatta "insan"ın, genetik mühendisliğe varıncaya kadar, türün yeniden üretimine müdahale edecek duruma gelmesi, ne demektir? Bunu modernliğin en cüretkâr düşlerinin gerçekleşmesi olarak mı anlamak gerekir – yoksa modernliğin ötesine uzanan bir çağ eşiğinin göstergesi mi?

Her şeyden önce yapay dölleme öncesi veya sonrası gen tekniği müdahalesi imkânlarına ve buna bağlı olarak serbest tüketici tercihi modeline göre şekillenen "liberal öjeniğe" bakarak Jürgen Habermas –günümüze dek süren çokyanlı ve karmaşık tartışmalar içindeki eleştirel seslerden sadece birisini zikredecek olursak–, 2001 yılında, bu teknolojilerin "doğamızın icabı 'olan'

12 Bkz. Sarah Franklin, *Biological Relatives. IVF, Stem Cells, and the Future of Kinship*, Durham, Londra, 2013, s. 151-184.

13 Agk, s. 73-77.

14 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York, 1970 (Almancası: *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt/ M. 1975) [*Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, Payel Yayınları, İstanbul, 1993].

fiziksel temeli emre amade" hale getireceğini belirtmişti. Çünkü böylelikle artık, "bireyin kalıtsal özelliklerinin öjenik programlamasına dair bilginin, onun hayatını özerk olarak biçimlendirmesini kısıtlayacağını ve özgür ve eşit kişiler arasındaki ilke olarak simetrik ilişkiyi tahrip edeceğini" göz ardı edemezdik.[15] İnsan "doğasına" rücu etmekle Habermas, biyoetikçi Nicolae Morar'ın argümanına göre, herhalde istemeden fakat yanıltıcı biçimde evrim biyolojisi ve moleküler genetik araştırmalarının halihazır durumuyla uyuşmayan bir genetik özcülük ortaya koymuş, hatta belki de insanın öz bilinciyle ve "özgür ve eşit kişiler olmak"la ilgili bir tür genetik determinizme düşmüştü. Gen tek başına, yani organizmanın çevresiyle etkileşimi olmadan –buna 1977'de François Jacob dikkat çekmişti–, hiçbir şekilde bizim "olmamızı" sağlayamayacağı için, dahası genin somut fenotipteki "hissesi" hiçbir şekilde saptanamayacağı için, Morar'ın zikrettiği evrim biyoloğu ve genetikçi Richard C. Lewontin'in (o sosyobiyoloji tartışmasında da önemli bir rol oynamıştı) de belirttiği gibi, genlerde "insani olan"ı temsil eden bir "özsel çekirdek" yoktu.[16]

Fakat burada başka bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Habermas insan genetiğiyle ilgili tartışmasında Ulrich Beck'in "refleksif modernlik" kavramına atıfta bulunur; insan genine öjenik müdahalelere dair endişelerin ve "belirli bir tesadüfilik veya doğallık ölçüsünde" ısrar etmenin, "küflü bir anti-modernist direnişin ifadesi" olmadığından bahsederken yapar bunu. Daha ziyade, bu tarz bir "liberal öjenik" karşısında "hukuksal araçlarla" önlem alma denemesi, "modernliğin pratik kendilik anlayışını muhafaza etme koşullarının güvencesi olarak (...) bizzat kendini referans alan ahlâki eylemin bir siyasal edimidir."[17] "Muhafaza etme koşulları"ndan tam olarak ne anlamak gerektiğini bilemesek de, şu soru kendini dayatır: Bu müdahalelerin serbest bırakılması ve üremenin, nesebin ve akrabalığın "doğallığının" aktif biçimde ilgası, ne demek olacaktır? Habermas'a göre bu belli ki, "refleksif" hale gelmiş bir modernliğin çerçevesini bile meçhule doğru aşan bir karar olacaktır.

Bunu böyle görebilirsiniz – veya görmeyebilirsiniz. Ben burada bunu tartışamam, hele ki ART'nin olası bir genetik mühendisliğiyle beraber modernliği devam mı ettireceği yoksa onun ötesine mi geçeceği hakkında bir hüküm veremem. Aşağıda bunun yerine tekrar "modernlik" kavramını ele almak istiyorum; daha doğrusu, onu normatif bir kavram mı, yoksa (daha ziyade) "teknik" bir kavram mı veya tarihsel bir kavram olarak mı anlamak gerektiği

15 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M., 2001, s. 45, 53.

16 Bu konuda ayrıntılı olarak bkz. Nicolae Morar, "An Empirically Informed Critique of Habermas' Argument from Human Nature", *Science and Engineering Ethics* 21 (2015), s. 95-113, özell. s. 106-109.

17 Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, s. 49 vd.

ve bunun bu kitaptaki düşüncelerle bağlantılı olarak ne anlama geldiği sorusunu. Jürgen Habermas gerçi "liberal öjenik"le ilgili zikrettiğimiz değinisinde, bilindiği üzere 1980'de *Zeit*'ta yayımlanan programatik bir makalesinde "tamamlanmamış bir proje" dediği modernliğin normatif yüklü bir tasavvuruna rücu ediyordu.[18] Gerçi Max Weber'e bağlanarak, hakikat iddialarının, adalet taleplerinin ve zevk meselelerinin artık örtüştürülemeyeceği halis modern deneyimden yola çıkıyor, fakat bir bakıma da bu hükmü kabullenmek istemiyordu – bir yıl önce Lyotard "bu yas çalışmasının artık tamamlandığını" söyleyerek yapmıştı bunu.[19] Bunun yerine Habermas idealistçe, hatta el altından Hıristiyanlığı hatırlatan bir jestle, anılan üç "boyutu" birleştirecek ve "hayat koşullarının akılcı şekillendirilmesini" sağlayacak "özsel bir akla" inancı tasdik ediyordu. Bu anlamda modernlik "projesine" tutunan, bir tek o değildi. Mesela Michel Foucault, geç döneminde –tıpkı Habermas'ın Kant'tan, fakat yanı sıra Charles Baudelaire'in "modernité" kavramından hareketle yaptığı gibi–, 1984'teki ölümünden kısa süre önce modernliğin elden bırakılmaması gereken bir etik "tavır" olduğunu söylemişti; onun bundan anladığı, "aşabileceğimiz sınırların tarihsel-pratik bir sınaması olarak *ethos*" idi. Bu halis modern jest Foucault'ya göre "özgür varlıklar olmamız ölçüsünde kendimizin kendimiz üzerinde yaptığı bir çalışma" idi.[20]

Kuşkusuz, gerek insanın ilkesel özgürlüğüne tutunmayı, gerekse hayat koşullarının akılcı şekillendirilmesini küçümsememiz için bir sebep yoktur. Yalnız, sözgelimi üreme tıbbı meselelerinde neyin "akılcı/makûl" olduğunu kim söyleyecektir ve aşabileceğimiz veya aşmamamız gereken sınırlar nelerdir? Bu konuda anahtar sözcükleri bize veren başkalarına bakındığımızda, mesela Niklas Luhmann'ın *Beobachtungen der Moderne*'deki (Modernliğe Dair Gözlemler) serin değerlendirmelerini takip ettiğimizde, buna verilmiş güvenilir bir cevap yoktur. Luhmann'a göre modernlik "bir sonuç fikrini" de, "bir otoriteyi" de tanımaz ve bu şu anlama gelir: "(Modernlik) Toplumun, toplum içinde başkalarına bağlayıcı biçimde tasvir edilmesini sağlayabilecek konumları tanımaz." Bu nedenle modernlik, Luhmann'a bakılırsa, "akla doğru bir özgürleşme değil, akıldan özgürleşmek içindir ve bu özgürleşme uğruna çabalanacak bir şey değildir, zaten vuku bulmuştur" – çünkü "her kim kendisini akılcı/makûl sayıyor ve bunu söylüyorsa, gözleniyor ve yapısöküme uğratılıyor"dur.[21] Luhmann tutarlı biçimde Lyotard'ın postmo-

18 Jürgen Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt", *Die Zeit*, 19.9.1980, s. 47-48.

19 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Viyana, 1986, s. 122 (Orijinali: *La condition postmoderne*, Paris, 1979).

20 Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt", s. 47; Michel Foucault, "Was ist Aufklärung?", aynı yazar, *Schriften. Dits et Ecrits, Band IV*: 1980-1988, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald - Jacques Lagrange'ın katkısıyla, Frankfurt/M., 2005, s. 687-707, alıntı s. 703 vd.

21 Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Wiesbaden, 2006, s. 42.

dernlik tasvirinin altına da imzasını attı –dil oyunlarının çoğullaşması, hakikatin görelileşmesi–, fakat bu sürekli kendini aşan değişim dinamiği ve bütün aşılmış kesinliklerin paslanarak dağılması için yeni kavramlara gerek olmadığını belirtti. Zaten modernlik *buydu*, başka bir şey de değildi. "Fransız Devrimi'nin ve sanayileşmenin hızlanma deneyimlerinden beri," diyordu Luhmann, "durumun ne olduğunu" artık bilmiyorduk, bu nedenle basitçe bir "zaman şemasını" çağın işareti yapmıştık.[22] Bu nedenle modernliğin, "gözlemcilerin gözleminden", yani ilkesel eleştirilebilirlikten ayrı tutulacak kapsamlı semantik sabitleri de yoktu. Modernliğin akla gelebilecek her belirtisi bu sebeple zamansal olarak da sıvılaşıyordu; bunun anlamı, "bugünün modernlik özelliklerinin dünün ve yarının özellikleri" olmadığı idi – zaten "onların modernliği de tam bundan kaynaklanıyor"du.[23]

Belirli bir cazibesi de olan neredeyse teknik denecek berraklığına rağmen, modernliğin sistem teorisine dayanan bu açıklamasının, tarihsel bir analize ancak sınırlı yardımı dokunabilir. Bunun birinci nedeni, şayet bir defa "modern" diye teşhis edilmiş bir toplumun gelecekteki her değişimi sadece onun modernliğini ileri götürecek ve teyit edecek ise, böyle bir modernlik kavramının totolojikleşmeye doğru kaymasıdır. Bu gerçi tarihin sonu değildir, neticede belirli bir içeriği olan bir kavramın sonu olur. Bu sorun kendisini yalnızca Luhmann'da göstermez, "çoklu", "global" ve "çoğul" modernlik tartışmalarına kadar uzanır; o kadar çeşitlidir ki bunlar, müşterek bir kavramsal çekirdek buharlaşır.[24] Oysa modernlik kavramı sürekli dönüşümden daha fazla bir şeyi ifade edecekse veya tarihçi Frederick Cooper'ın sarkastik bir şekilde söylediği gibi basitçe "son beş yüz yılda olmuş" her şeyin tarifinden öte bir şey olacaksa,[25] hem modernliğin veya değişik modernliklerin sona ermesinin de mümkün olduğunu düşünebiliyor olmalıyız, hem de tarihsel bir analizin içerisinde daima zamansal ve mekânsal açıdan özgül "modernlik özellikleri" söz konusu olmalı. Çünkü modernliğin tarihi her zaman modern hayatın belirli özelliklerinin belirli mekânlarda gelişmesinin tarihi idi. Modernlik kavramı böyle bakıldığında normatif bir yön tabelası değil, bir kronotoptur.[26] 18. yüzyıl sonlarından itibaren teşekkül eden Avrupa-Amerikan

22 *A.g.e.*, s. 14, 45.

23 *A.g.e.*, s. 15.

24 Bu konuda hem bilgilendirici hem semptomatik olarak bkz. Thomas Schwinn, "Aspekte und Probleme eines pluralen Moderne-Verständnisses", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38 (2013), s. 333-354; Ayrıca şüpheci bir yaklaşım için bkz. Thomas Mergel, "Modernisierung", *Europäische Geschichte Online*, 2011, http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/modernisierung/thomas-mergel-modernisierung (erişim 3.2.2021).

25 Frederick Cooper, "Modernity", aynı yazar, *Colonialism in Question*, 2005, alıntılandığı yer: "AHR Roundtable: Historians and the Question of 'Modernity', Introduction", *The American Historical Review* 116:3 (2011), s. 631-637, alıntı s. 635.

26 Zaman-mekân; zamanla mekânın bütünleşmişliği – ç.n.

modernliğinin özgül nitelikleri, daima, onlarda içkin olan yıkıcı eğilimlerinin –mesela Marx ve Engels'in *Komünist Parti Manifestosu*'nda (1848) dünya piyasasının "katı olan her şeyi buharlaştırmasını" tasvir edişlerindeki gibi– karşısına istikrarın modern biçimlerini çıkarma işlevini de taşımıştı. Burada söz konusu olan, Shmuel N. Eisenstadt'ın sözleriyle, kapsamlı bir "kültürel program" veya bir dizi "başka bir şeyle karıştırılamayacak kurumsal ve kültürel karakteristik" ve "yorumlama kalıbı" idi; bunların çerçevesi içinde ilk olarak Batılı toplumlar kendilerini "modern" olarak anlamlandırmaya *ve* istikrara kavuşma çabasına girişmişlerdi.[27] Zygmunt Bauman, tıpkı Eisenstadt gibi haklı sebeplerle, "eskiyi ortadan kaldırmaya" dönük modern tazyikin en güçlü saiklerinden birisinin, "yeni istikrarlar keşfetme veya icat etme" arzusunda yattığını hatırlatır; "bunlar, artık sahiden istikrarlı olduğunu gösterecek, onlara güvenebileceğimiz ve onlar sayesinde dünyanın daha öngörülebilir ve böylece yönetilebilir olacağı türden istikrarlar"dır.[28]

Sosyoloji, felsefe ve onların yanı sıra tarih bilimi de epeydir, iyi bilinen fakat yine de tartışma götürmez veya tamamlanmış olmayan, dahası şimdilerde ciddi biçimde yıpranmış bir dizi "modernlik özelliğini" ve bunlara bağlı "yorumlama kalıplarını" ve kurumları bir araya getirmişti. Bunlar rasyonellik, demokrasi, ilerleme, bireycilik vs. ile başlar; mamafih bunların karşısına dikilen bürokratikleşme ve disipline etme gibi karanlık perspektifler de vardır – modern toplumların birçok açıdan *de facto* şiddete yatkın karakterine hiç girmeyelim bile.[29] Benim anlatımımda böylesi ve benzer "modernlik özellikleri" öncelikle beş küçük biyografide zuhur etti; bunlar modern hayatın değişik deneyimlerini ve konularını, keza modernlik içindeki tekil gerçek

---

27 Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung", Thomas Schwinn (ed.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden, 2006, alıntı s. 37 (Orijinali *Deadalus* 129: 1 [2000], s. 1-29); aynı yazar, "Die Vielfalt der Moderne. Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den 'multiple modernities'", Rüdiger Hohls, Iris Schröder, Hannes Siegrist (ed.), *Europa und die Europäer*, Wiesbaden, 2005, s. 169-173, alıntı s. 170.

28 Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M., 2003, s. 10 (Orijinali: *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000) [*Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, Tellekt, İstanbul, 2023].

29 Tarih bilimi perspektifinden bir genel bakış için bkz. Christof Dipper, "Moderne", Version 2.0, *Docupedia-Zeitgeschichte*, 17.1.2018, https://docupedia.de/zg/Dipper_moderne_v2_de_2018 (erişim 27.1.2021). Atina'ya baykuş taşıma [beyhude işlerle uğraşma] hakkında ayrıca bkz.: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), Tübingen, 1988 [*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk. Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011]; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt/M., 1969 [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner-Elif Öztaran Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010]; Michel Foucault, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris, 1975 (Almancası: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1976); Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995 (Almancası: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M., 2002) [*Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020].

yaşantıları örnekleyen "nekrolojiler" idi. Bu hikâyeler ve örnekler dizisinin de tamamlıktan uzak olduğunu söylemeye bile gerek yok. Her şeyden önce, Avrupa modernliğinin onsuz düşünülemeyeceği muazzam sömürgecilik kompleksi, bu kitapta konu edilmedi.

Fakat bu eksikliği bir kenara bırakacak olursak... Argümanımı, bu hikâyelerde fark edilebilir olan birçok "modernlik özelliğinin" en azından *bir* asgari müştereğini, "genelliğe" ve "genel olana" eğilimlerinde, hatta buna zorlamalarında bulabileceğimizi ileri süren Andreas Reckwitz'in düşüncelerine dayanarak kurdum.[30] Bu asgari müşterek bilhassa "genelliğe" dair fikir ve pratiğin, "ortaklık"la, yani insanların yalnızca öte dünyada değil, bu dünyada da ilkesel olarak eşit oldukları inancıyla irtibatlandırıldığı ölçüde –sahiden, Max Weber'in söylediği gibi, modernlik deneyimi evrenin ilahi düzeninin yitişiyle birlikte başlıyorsa–, "modern" olarak anlaşılmalıdır. Modern olan, bu metafizik güvencenin eksikliğinin dünyevi düzenin kalıplarıyla telafi edilmesi idi; bu telafi bu aklın evrenselliği inancından başladı, bütün insanların eşitliği fikrine ve ulus-devletin çok defa "sivil din" olarak tanımlanan duygusal bağlanma biçimlerine kadar uzandı.[31]

Modern düzen kalıplarının merkezinde en ufak asgari müşterek ve aynı zamanda kudretli bir söylemsel ve kurumsal figür olarak "genel"in durduğu tezinin; bu modern genelliklerin –gerçi o da ancak vuzuhsuz tanımlanmış insan hakları istisnası dışında–, "herkesi" veya "tüm insanlığı" kapsamıyor olmasından veya bunu zaten düşünmemesinden (sömürgeciliği mümkün kılan etkenlerden biri buydu) gelen kolayca fark edilebilir bir zaafı vardı. Yani bunlar, biraz Hegelci ağzıyla konuşursak, hiçbir zaman "mutlak" değildiler, daima sözgelimi üstün olarak tanımlanan Batı "uygarlığının" "somut" "genellikleri" olarak, her şeyden önce ancak bir ulusun suretinde kavranabilir oldular. Aslına bakılırsa modern "genellikler" daima "dışarıya" karşı sınırlar çizerek veya "ötekini" dışlayarak inşa edildiler; "içeride" ise farkları ve hususiyetleri homojenleştirmeye çalıştılar veya basitçe bunların kaybolmasını sağladılar – bunu gaddarca şiddet kullanarak yapmaları da nadirattan değildi.

Her halükârda 20. yüzyılın altmışlı yıllarına dek birçok tarihsel aşama boyunca, oluşmakta olan ulus-devletler "somut" "müşterekler ve genellikler" için bir çerçeve yarattılar. Bu çerçeve tarihçi Charles S. Maier'in söylediği gibi kendisini öncelikle ve en bariz görülebilir biçimde "ülkesellik"te (teritoryallik) ortaya koyuyordu; yani, bütünlüklü bir ulusal mekânın yaratılmasında, sınırların tesisinde, tahkiminde ve denetiminde, yerel ve bölgesel güçler aleyhine olmak üzere merkezî yönetim biçimlerinin kurumlaştırılmasında

30 Bkz. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin, 2017, s. 28-46.

31 Bkz. Eisenstadt, "Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung", s. 38.

ve "kömür ve demir teknolojilerine" dayanan, kitlesel üretim yapan fabrika sanayiiyle bağlantılı ulaşım altyapısının meydana getirilmesinde. Maier'in dünya çapında aşağı yukarı 1860 ila 1970 arasındaki onyıllara takvimlediği bu süreçlere, telgraf ağının kurulmasından ve uluslararası gemi rotalarının oluşmasından itibaren, başından beri globalleştirici bir eğilim refakat etti; yine de bu eğilim ulusal ülkelere ve onların sınırlarına konan vurguyu 1960'lı yıllara dek pek değiştirmedi.[32]

"Genel"in bu ve bununla bağlantılı başka biçimlerinin 1960'lı yıllardan itibaren çözülmeye başlaması, daha binyıl dönümünde araştırmacılar için harcıâlem bir konu haline gelmişti. Konunun en önemli anahtar kelimeleri, gerek Maier'de gerekse Eisenstadt, Bauman ve birçok başkalarında "globalleşme" idi bir taraftan; diğer taraftan, etno-milliyetçi ve kimlik siyasetine dayanan hareketlerin güçlenmesi idi; bu da –tabiatıyla– post-endüstriyel toplumun teknolojik dönüşümüyle ve yeni öznellik biçimleriyle tamamlanıyordu. İster "refleksif modernlikten" söz edilsin ister "İkinci Modern"den, "geç modernlikten", "postmodern"den veya "uçucu modernlik"ten, her halükârda modernlik kavramının tanımlayıcı gücünün tükendiği veya tükenme yolunda olduğu bulgusu üzerinde, ilgili literatür mutabıktı. Peki ama bununla ne denmiş oluyordu? Hususen 1977 yılındaki, bu kitapta teşhis ettiğim ince çatlaklardan ve fay hatlarından hareket edersek, bu, ne anlama gelir? Günümüzden bakarak, bunları ne ölçüde, esaslı kaymaların öncüleri olarak anlamlandırabiliriz? Velhasıl, benim burada aşılmış tarihsel patikaların, 21. yüzyılın yirmili yıllarının "bugün"üne uzanan dönüm ve geçit noktası olarak tasvir ettiğim 1977 yılının tarihinden ne öğrenebiliriz?

En geç 1977'de Federal Almanya'da "Alman Sonbaharı" ile gözle görülür hale gelen belki en bariz siyasal kayma, sosyalizme doğru giden toplumsal ilerlemenin bir sonraki aşaması olarak sosyalizme giden yoldaki "bir" –gerekirse silahlı– devrim umudunun sona ermesi, hatta sosyalizm umudunun hızla erozyona uğraması idi. Solda onca yaygın olan "tarihin yapılabilir olduğu" inancının, fakat solun da ötesinde, bizatihi ilerlemeye duyulan inancın 1970'li yıllardan itibaren buharlaştığı –Roma Kulübü'nün 1972 yılındaki raporu da buna katkıda bulunmuştu–, bol bol ve çokyönlü tasvir edilmiştir; benim bu kitaptaki "Devrimin Sonbaharı" bölümü sadece bunun teyididir. 18. yüzyılda ABD ve Fransa'daki "çifte devrim"le başlayan tüm bir çağ, sonuna geliyordu.[33] Tahran'da ve diğer İran şehirlerinde dükkân sahiplerinin,

32 Charles S. Maier, "Consigning the Twentieth Century to Modernity", *American Historical Review* 105: 3 (2000), s. 807-831, alıntı s. 814.

33 Bu konuda hâlâ bkz. Reinhart Koselleck, "Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs", ilkin şu başlık altında yayımlandı: "Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie", *Studium Generale* 22 (1969), s. 825-838, tekrar basımı: aynı yazar, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., 1985, s. 67-86.

avukatların, öğrencilerin ve ruhanilerin 1977'de başlayan protesto eylemleriyle ağır ağır ilerleyen ve 1979'da "İslâm devrimi" adıyla dünya olayına dönüşen devrim, artık ilerlemeyi değil, sözümona kökensel (orijinal) bir ahlâka geri dönüşü yazıyordu bayrağına. Michel Foucault'nun 1978 yazında biraz da heyecanla Ernst Bloch'un *Umut İlkesi*'ni okuması ve Bloch'un binyılcı hareketlere ve onların daha iyi bir sabaha dair ruhani umutlarına dair anlatımlarının şevkiyle sonbaharda iki kez İran'a seyahat ederek orada devrimci bir "siyasal ruhaniliği" ve kendi-kendisiyle-ilişkilenmenin yeni bir tarzını keşfetmeye çalışması; tarihin belki kenarda köşede kalmış, fakat yine de ehemmiyetsiz olmayan tuhaf bir ayrıntısıdır.[34] 1984'teki ölümüne kadar olan son yıllarında, "direnişin ilk ve son noktası" ve bir "özgürlük pratiği" olarak anladığı, kendiyle ilişkinin felsefesi ve kendilik teknikleri üzerine çalıştı.[35] Fakat onun bakışını kendilikle ilişkilere çeviren, sadece İran devrimi değildi; Kaliforniya'ya ve Japonya'ya yaptığı seyahatler de, onun "ben"e, "ruhaniliğe" ve "kendini dert etme"ye dönük, devrim çağını sona erdiren dönüşümün aynı zamanda hem sismografı hem de anahtar sözcük tedarikçisi olmasına katkıda bulunmuştu.[36]

İleri sürdüğüm argüman, bu hareketin aynı zamanda birey figürüne ve "fark"ın siyasal biçimlerine dönük bir kaymayı beraberinde getirdiğidir; bunların en önemlisi de kuşkusuz feminizmdi. Bunun ötesinde, bu farkların kavranması ve tasviri için "kimlik" göstereninin zuhur etmesinin yalnızca onların çeşitliliğini görünür kılmakla kalmadığını, yalnızca bunların tanınmasını talep etmekle kalmadığını ve yalnızca onların –belki de yenilenecek– bir "genel"de içerilmesini hedeflemekle kalmadığını açığa çıkarmak istedim. Bu daha önemlisi, ruhani benlik arayışı akımına benzer biçimde ve belki de onun teşvikiyle, siyasal olarak da değerlendirilebilir bir "otantikliğe" veya siyasal olarak kavranan "kimliğe" açılma eğilimini ortaya çıkarmıştı. Bu *kimlik siyasetinin* etkilerinin nasıl çokyanlı olduğunu ve günümüze kadar da öyle kaldığını görmezden gelemeyiz, modern çağı modern sonrası bir çağdan ayıran o eşikle ilgili olduğunu da görmezden gelemeyiz. Çeşitliliklerin içerilmesi, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin bunun aksini kanıtlamasına rağmen, aslında basbayağı modernliğin projesiydi; insan hakları kataloğunda resmîleştirilmiş ve bu sebeple Fannie Lou Hamer gibi birisine referans olmuş bir projeydi bu.

---

34 Bkz. Farès Sassine, "Entretiens inédit avec Michel Foucault", http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html (erişim 22.2.2021).

35 Michel Foucault, "Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit", aynı yazar, *Schriften. Dits et Écrits, Band I:* 1954-1969, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald, Jacques Lagrange'ın katkısıyla, Frankfurt/M., 2001, s. 875-902; aynı yazar, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France* 1981/82, Frankfurt/M., 2004, s. 313.

36 Foucault'da ruhanilik kavramı hakkında bkz. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, 2001 (Almancasında kavram yanlış çevrilmiştir).

"Kimlik" ise modern sonrası bir dönemin tehlikeli bir şekilde parıldayan sihirli kelimesidir – görünüşte açık ve kararlı biçimde "tam kendin" olanı merkeze koymasıyla iğva edicidir, beri yandan sürekli yeni ve asla istikrar bulmayan suretlerde "kendi"liği keşfettiğine inanan bir saf hülyadır.

İnsanın şu veya bu şekilde katı, "bütüncül" bir kimliğe erişebileceği ve onu koruyabileceği tasavvurunun böyle bir eleştirisi, gerçi 1990'lı yıllarda feminist ve sömürgecilik-sonrası teorisyenlerin yerleşik düşünce cihazları arasındaydı. Judith Butler'ın klasik kitabı *Gender Trouble* (Cinsellik Belası) çok şey söyleyen *Feminizm ve Kimliğin Yıkımı* altbaşlığını taşır; Stuart Hall da "modern kimliklerin 'ademi merkezi', 'dağınık' ve fragmanlaşmış", evet, "melez" olduğu tezini savunuyordu, "kimlik" de değişen aidiyetlere, müştereklikliklere ve eşitliğe açık bir kavramdı.[37] Lakin bu bir bakıma yapısökümcü "kimlik" anlayışı, her şey bizi yanıltmıyorsa, binyıl dönümünden beri gitgide harfiyen taşıdığı anlamın baskısına boyun eğmiş ve artık "genel"i düşünmeye elverecek hiçbir dayanak bırakmayan bir kavrayışa bırakmıştı yerini. Harfiyen anlaşıldığı anlamıyla "kimlik" hiçbir şeyi içeremez, kendini ancak hep "aynı"da bulabilir. İçlerinde toplanmış kimliklerin teşkil ettiği fay hatları boyunca bölünen toplumlar, bu nedenle kavramın her anlayışına göre modern değildirler – veya olamazlar. O vakit ortaya çıkan şey bir hiper-modern olmayacaktır, "akışkanlaşmış" veya "uçucu" bir modernlik de olmayacaktır; katı ve sabit olan her şeyin buharlaşması, tam aksine, bu kavramlar içinde bir anlamda durağanlaşır ve "refleksifleşme" yerini "kendiliğin" yeni kesinliklerine terk eder. Kuşkusuz "kimlik" bahsini, büyük toplum –"genel"– tarafından tanınma arzusu da motive edebilir; o zaman bir bakıma dönüp o "genel"e bağlanır. Fakat harfiyen anlaşıldığı anlamıyla "kimlik"in şaşırtmacalı imgesinde yeni bir donma gösterir kendini, özsel bir eşitsizliğe ve dolayımlanamazlığa dair modern sonrası bir ilkenin mantığının katılaşmasını gösterir. Toplumun bu şekilde Lyotard'ın dediği gibi sayısız "tekillik" halinde kıymık kıymık bölünmesi, kimseye bir zararı dokunsun istemeyen küçük gruplara çekilmek anlamına gelebilir – fakat saldırgan bir etno-milliyetçilik ve ırkçılık karakterine de bürünebilir.

Şu da var ki günümüz medya ve piyasa koşullarında "kimlik" her şeyden önce sessiz bir gündelik tekilleştirme pratiğidir; kişisel tüketim önceliklerinin, internet tıklarının ve bir televizyon dizisiyle, bir şarapla veya bir randevu partneriyle "%87 uyuştuğunuzu" belgeleyen sosyal medya "like"larının veyahut da "alternatif" haber ve komplo teorilerine verilen onayın bir toplamıdır bu. Kişiler kendi önceliklerine uyanı, kendilerine "benzeyeni" "beğenirler"

37 Stuart Hall, "Die Frage der kulturellen Identität", aynı yazar, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2, Berlin, 1992, s. 180-222, alıntılar s. 180, 218. Svenja Goltermann'a bu noktadaki ısrarı için teşekkür ederim.

ve algoritma tarafından teşhis edilerek hemen türdeşleri ve hemfikir oldukları arasında bulurlar kendilerini; fakat aynı zamanda, özgül olarak üst düzeyde ayrıntılandırılarak "profiline" göre ayarlanmış kişiye özel reklamların veya siyasal mesajların hedefi olurlar. Her şeyden önce, kendi varlığının elektronik izleriyle "yemlenmiş" olan ve özdeş olanın mantığıyla işleyen algoritmalar, bu tasnif kalıbından ancak tüketimi teşvik etmek üzere sapmalar üretirler ("bunu da beğenebilirim"). İnternetin ve sosyal medya platformlarının bütünüyle kavranması zor olan çokluğu bu algoritmik düzenlemeyle tamamen anlaşılamasa bile, enformasyon arzı daha büyük olsa ve haber alma özgürlüğü genellikle yine de teminat altında olsa bile, şu eğilim gözden kaçırılacak gibi değildir: Dünyanın bu şekilde görülen kesiti yalnızca dar değil, her şeyden önce "tekilleştirilmiş"tir. Bu dünya, bu platformlardan birisinde veciz bir şekilde söylendiği gibi, "ilhamını internet tarayıcısının akışından" alır.

Bu, açık ki, 1977'nin miraslarından biridir: "Kimlik", "özgür tüketim tercihi" ve internet teknolojisinin kombinasyonu. Bu miras, aşındırıcı bir etki yaratır. Gerçi, modernliğin özgürlük vaadini yerine getirir, çeşitlilik ve hayatını tamamen kendi ideallerine, arzularına ve tasavvurlarına göre yaşama imkânını yaratır. Fakat 1977'nin bu mirası aynı zamanda –teknolojinin ve kimliğin güdümünde– "müşterek olanın" mekânlarını, bu arada da ulusun ve onunla bağlantılı olarak "dünya toplumunun" –Kant'tan beri sadece bir düştür– siyasal mekânını öğütür. 1977'nin mirası, tüketici tercihi özgürlüğünü "kendilik" duygusuyla birlikte 1990'larda yine 1977'de başarıyla test edilmiş bulunan teknik zeminine oturtarak; "müşterekler" süratle solarken, paralel çoklu dünyalar yarattı. Her ne kadar, ironik bir şekilde, medya teknolojisinin internet holdingleri tarafından milyarlarca insanın eşzamanlı olarak kullanımına sunulan ve bu holdinglerin nüfuzu çoğu ulus-devletinkini bile aşan, üstelik kararlı bir şekilde toprağa bağlı olmayan, şimdiye kadar hiç olmamış büyüklükte bir iktidar edinmesini sağlayan "genel"inin çerçevesi içinde olsa bile.

Az sayıda birtakım platformun yarattığı elektronik ekosistemdeki çoğullaşma ve tekilleşmenin etkileri, "yıkıcı"dır, 2010'lu yıllarda Almancada neredeyse infilaki bir şekilde yayılan kelimeyle söyleyecek olursak. Bir yandan "ağ", post-endüstriyel toplumdaki gerçek çalışma ve üretim koşullarını temelden değiştiriyor ve mesela "gig ekonomi" ile preker sınıfı tekilleştiren yeni bir hizmet sunucusunu –"m/w/d"–[38] ortaya çıkarıyor. Diğer yandan, siyasal taban mutabakatı ve onunla birlikte siyasal merkez, çökme tehdidi arz ediyor. Bu da, demokrasinin dünya çapında savunmaya çekilmesine ve birçok yerde otoriterliğin serpilmesine yol açıyor – ister "müştereklerin" yıkılmasına popülist bir tepki ve sözde kökensel/orijinal bir düzene özlem olarak, isterse hiç sakınmadan ırkçı bir kimlik siyasetinin ifadesi olarak. Hindistan'dan Tür-

38 İş ilanlarında kullanılan bir kısaltma: erkek, kadın, çeşitli (*divers*) – ç.n.

kiye'ye, Macaristan'a, Polonya'ya, demokrasinin içini boşaltan veya Rusya'da olduğu gibi tamamen yok olmasına yol açan tehdit edici ihtimallerin bir karışımı; ABD'de bile, tepeden tırnağa silahlanmış vatandaşları artık birlikte yaşamanın, dünyayı algılamanın ve kendi anayasalarını yorumlamanın temel ilkelerinde mutabık olamadıkları için artık birbirini anlayamayan bir ulusun dramı olarak gösterime sunuluyor. Şayet Birleşik Devletler hâlâ Batılı toplumlar için bir model teşkil ediyorsa, gelecek karanlık görünüyor.

Bunlar fazla karamsar düşünceler mi? Belki de Richard Dawkins'in arzusu gerçekleşir; ona göre, bir müşterekliği ifade eden "Mem" veya gösterenler hâlâ o "müştereklerin" amaçları doğrultusunda çoğunlukları seferber edebilecek kadar yaygındırlar, çünkü birçok insan başka türlü yaşamak istemiyordur. Bunu teyit eden bazı şeyler var. İklim krizinin, ortak eylem zorunluluğunu idrak etmeyi sağlaması mümkündür. Ayrıca 2020 yılında dünya çapındaki Black Lives Matter (Siyah Canlar Önemlidir) protestoları, çok sayıda insanın, farklılıkların dışlanmasını değil, tanınmasını ve içerilmesini talep ettiğine dair açık bir sinyaldi. Demek, 2021'de Joe Biden'ın ABD'nin 46. başkanı olarak göreve başlarken okuduğu, siyah şair Amanda Gorman'ın "The Hill We Climb" (Tırmandığımız Tepe) şiirinin ilk sözlerinin haklı çıkması da mümkündür:

> *We are striving to forge our union with purpose*
> *To compose a country, committed to all cultures, colors, characters, and conditions of man.*
> *And so we lift our gaze, not to what stands between us*
> *But what stands before us.*[39]

Bütün bunlar mümkündür, fakat muhtemel değildir. Muhtemel değildir, çünkü –yine 1977'nin bir mirası olarak– medya temelli dilde, "hakikat kuralları" adı verilen bir değişim olmuştur – sadece ABD'de de değil. Dikkat çekmek istediğim son nokta budur. Jacques Prévert'in nekrolojisi ve sürrealistlerin *cadavre exquis*'i (enfes ceset) vesilesiyle, saçmalık/anlamsızlık oyununun halis modern bir pratik olduğu argümanını ileri sürdüm; daha doğrusu, işaretlerin ve makinelerin ürettikleri saçmalıkla oynanan bir oyun. Bazı postyapısalcı, bazen de "postmodern" diye etiketlenen teorisyenler bu düşünme pratiğini genelleştirdiler ve radikalleştirdiler. Nitekim bilindiği gibi Jacques Derrida'nın yapısökümü projesi, Batılı düşüncenin, yapısökümün de eleştirisiyle daima göndermede bulunduğu metafizikten miras almış olduğu o anlam örgüsünün çöküşünü yansıttı – ve teşvik etti. Bizatihi, modern deneyi-

39 [Birliğimizi, tüm kültürlere, renklere, karakterlere ve insani koşullara bağlılık duyan bir ülke yaratmak amacı doğrultusunda güçlendirmeye çalışıyoruz. Ve bunun için, arkamızda kalmış olana değil, önümüzde durana çeviriyoruz bakışlarımızı] Amanda Gorman, "The Hill We Climb", https://www.youtube.com/watch?v=Wz4YuEvJ3y4 (erişim 4.3.2021); bkz. Amanda Gorman, *The Hill We Climb. Den Hügel hinauf*, Hamburg, 2021, s. 5-8, alıntı s. 5.

min başlattığı ve tutarlı biçimde anlamın istikrarsızlaşmasına ve işaretlerin uçuculaşmasına yol açan, tanrısal düzenin yapısökümünün geç bir yankısıydı bu. "İşaretler oyunu" (Derrida) ve 1980'lerden beri Derrida'nın önemli ilham kaynaklarından olduğu postmodern mimari aşırılıklar, mesela Bernard Tschumi'nin Paris'teki Parc de la Villette'i, Frank Gehry'nin binaları veya Zaha Hadid'in tasarımları böyle bakıldığında, kendi radikalliğini ciddiye alan bir modernliğin son bir renkli parlayışıdır ve kökeni yitik tanrısal düzene dayanan metafiziğin bu "işaretler oyununa" kesinkes mağlup olduğunun teyididir.[40]

Başka deyişle, bu sadece post*modern* idi. Çünkü Paul Feyerabend'in *anything goes* düsturuyla ilan ettiği postmodern, bambaşka bir şeyi kasteder: Anlamın, işaretler oyununun ve onları meydana getiren makinelerin ortaya çıkardığı bir etkiden ibaret olduğunu değil, birçokların hatta herkesin anlam üretimine katılabileceğini ve bunun için dünya kültürlerinin sunduğu *bütün* kaynakları kullanmaları gerektiğini kasteder. *Anything goes*, düşünmenin "doğru" yönteminin bir tekeli olmadığı, hele Batılı aklın hiçbir önceliği olmadığı anlamına gelir. Buna ilke olarak itiraz edemeyiz – dünya, Batılı perspektiften göründüğünden daha çeşitlidir. Postmodern mimarinin Robert Venturi, Denise Scott Brown veya Charles Jencks gibi ilk teorisyenleri de bunu biliyorlardı. Onların propagandasını yaptığı, mimari işaretlerin ve kodların çoğullaşması, sürrealistlerdeki gibi mimari saçmalıktan alınan hazdan ve şaşırtıcı işaret efektlerinin verdiği zevkten kaynaklanmıyordu. Onların tasarımları ve teorik yazıları *tek bir* anlamın çöküşünü yansıtsalar da, yine de öncelikle, 1970'li yılların Batılı göçmen toplumlarında dünya görüşlerinin ve yorumlama biçimlerinin Venturi, Scott Brown veya Jencks tarafından keşfedilen çoğullaşmasına verilmiş iyi düşünülmüş bir tepkiydiler; dolayısıyla toplumsal, etnik ve kültürel farkın gerçekçi bir hesabına dayanıyorlardı. Bu fark, Jencks'in söylediği gibi, mimariyi "herkes" için okunaklı kılmak üzere büyük bir işaret ve kod repertuarına sahip olmayı gerektirirdi – fakat işte herkes aynı tarzda okumayacaktı.

Mamafih bu konum, başka bir yerde çok daha radikal bir şekilde formüle edilmişti. Din sosyoloğu Roy Wallis'in henüz 1979'da teşhis ettiği gibi,[41] sahiden *post*modern olan, "epistemolojik bireycilik"tir. Yani, anlam dünyalarının parçalanarak birbirinden kopması, referans çerçevelerinin çoğullaşması ve dünya ile "bilincin" tamamıyla bireysel düzlemde birbirinin üstüne binip birbirinin içine geçerek bir kamaşma yaratması... Bunun emsallerini öncelikle 1970'li yılların ezoterikleri, ayrıca Bhagwan'ın yeni Sannyasin'leri veya

40 Bkz. Jacques Derrida, "Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen", aynı yazar, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., 1972, s. 422-442 [*Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2020].

41 Roy Wallis, *Salvation and Protest. Studies of Social and Religious Movements*, Londra, 1979, s. 45.

Human Potential hareketinin *Growth Center*'larında benliklerini arayanlar yaşamışlardı. Epistemolojik bireyciliğin sultası altında bireyler, kendi kişisel anlamlarını bulmaya, onu ifade etmeye ve hakikat kılmaya çalışırlar. *Anything goes* şen şakrak bir anlamsızlığı kastetmez; o, daha yoğun fakat bu arada "alternatif" bir hakikat arayışının ve mistisizmdeki ve dindeki saklı bulunan, modern rasyonalizmi kendi sınırları ve kör noktaları hakkında aydınlatacak olan anlam kaynaklarına duyulan inancın parolasıdır.

"Genel"in erozyonunun oluşturduğu arkaplan, *anything goes*'un hakikatleri çoğullaştırmasını mümkün kılar, fakat bu sadece "perspektiflendirmeler" (Lyotard) veya bir keresinde Michel Foucault'nun dediği gibi "hakikat oyunları" değildir. *Post*modern deneyim, Hopilerin yağmur dansının *sahiden* iş gördüğüne dair, kendi bilincimizin *sahiden* evreni yansıttığına dair ve meditasyonla *tamamen* kendimize mahsus hakikati bulabileceğimize dair bireysel "kesinliğe" dayanır. Böylesi kesinliklere ilişkin inançlar yaygınlaştığında, eleştirel düşünce, ayrışmış yöntemsel kurallar ve temel kabuller arasında artık çapa atacak yer bulamaz. O zaman, Darwin'in evrim teorisini İncil'in yaradılış hikâyesinin veya Rigveda ilahilerinin bakış açısından "eleştirmek" meşru görünür. Feyerabend, bilim ile mitos arasındaki farkı düzleyerek ve iki karşıt bilimsel görüş arasındaki çelişkiyle eşitleyerek bu eleştiri kavramını beslemişti. Farklı *dinsel* görüşlere saygı gösterilmesi gerektiğine dair doğal kabulün çok ötesinde, bu "eleştiri" biçimi neticede, düz-dünyacıların bir coğrafyacıyla veya antropozofik "aykırı düşünenlerin" immünologlarla[42] "tartışabilecekleri" anlamına gelir.

Aşikâr olanı söyleyelim; 21. yüzyılın ikinci on yılında komplo teorilerinin sıçramalı olarak yaygınlaşmasına, bilimsel rasyonaliteye olan güvenin kaybolmasına ve siyasalı mümkün kılan bir temel mutabakatın sarsılmasına yol açan, tam da işte hakikat kurallarındaki bu radikal kaymadır – yoksa, metafiziğin post-yapısalcı yapısökümü *değil*, yahut hele heteroseksüel matrisin erozyonu da *değil*. 1977'nin mirası bu anlamda derin çift anlamlılıkların damgasını taşır. Özgürlük, çeşitlilik ve içermenin kazanımları, dijital devrimin de önemli katkısının olduğu çokseslilik artışı ve "ağ"da görülebilir olan perspektif çokluğunun kıymetini ne kadar takdir etsek az. Fakat bu, onlar için ödediğimiz bedel için de geçerli.

42 Aykırı düşünenler veya düz çevirisiyle "yanal düşünenler" (Querdenker): Almanya'da Covid-19 pandemisi sırasında aşı karşıtlığıyla etkinlik kazanan bir akım. İmmünolog: bağışıklık bilimi uzmanı – ç.n.



Marksist filozof Ernst Bloch, siyah kadın insan hakları savunucusu Fannie Lou Hammer, "cinsellik devrimcisi" Anaïs Nin, gerçeküstücü şair Jacques Prévert, neoliberal iktisadın öncü uygulayıcılarından Ludwig Erhard. Beşi de 1977 yılında hayatını kaybeden bu şahsiyetlerin düşünce dünyalarından ilhamla Philipp Sarasin, "hakikatin kurallarının" değiştiği bir büyük dönüşümü inceliyor.

Kızıl Ordu Fraksiyonu'ndan feminizmin ilk kavgalarına, disko ve rap müziğinin yükselişinden yeni ruhanî tarikatlara, insan hakları kavramının dönüşümünden jogging deliliğine, hayatın her alanından hikâyelerle, 2000'lerin dünyasının 1970'lerdeki miladı...

Bir çağ dönümü analizi...

"Kitabı bir tarihçi olarak yazdım, zamanın tanığı olarak değil. Bu, bu kitapta dile getirilen değişimlerin bazılarından sonrasında etkilenmediğim anlamına gelmiyor; devrimci umutların aşınmasından, feminist eleştiriden, ruhani arayıştan, ilk kişisel bilgisayardan, Foucault'dan ve modernliğin entelektüel eleştirisinden, postmodern mimariden... Bütün bunlar ve başka birtakım şeyler, beni yazarken hâlâ şaşkınlığa sevk edecek şekilde, sadece 1977 yılında kavranabilir halde değildiler (...), aynı zamanda hayret verici bir eşzamanlılıkla vuku buluyorlardı."

PHILIPP SARASIN

-465.00₺

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3822-3

9 789750 538223

KDV'DEN MUAFTIR