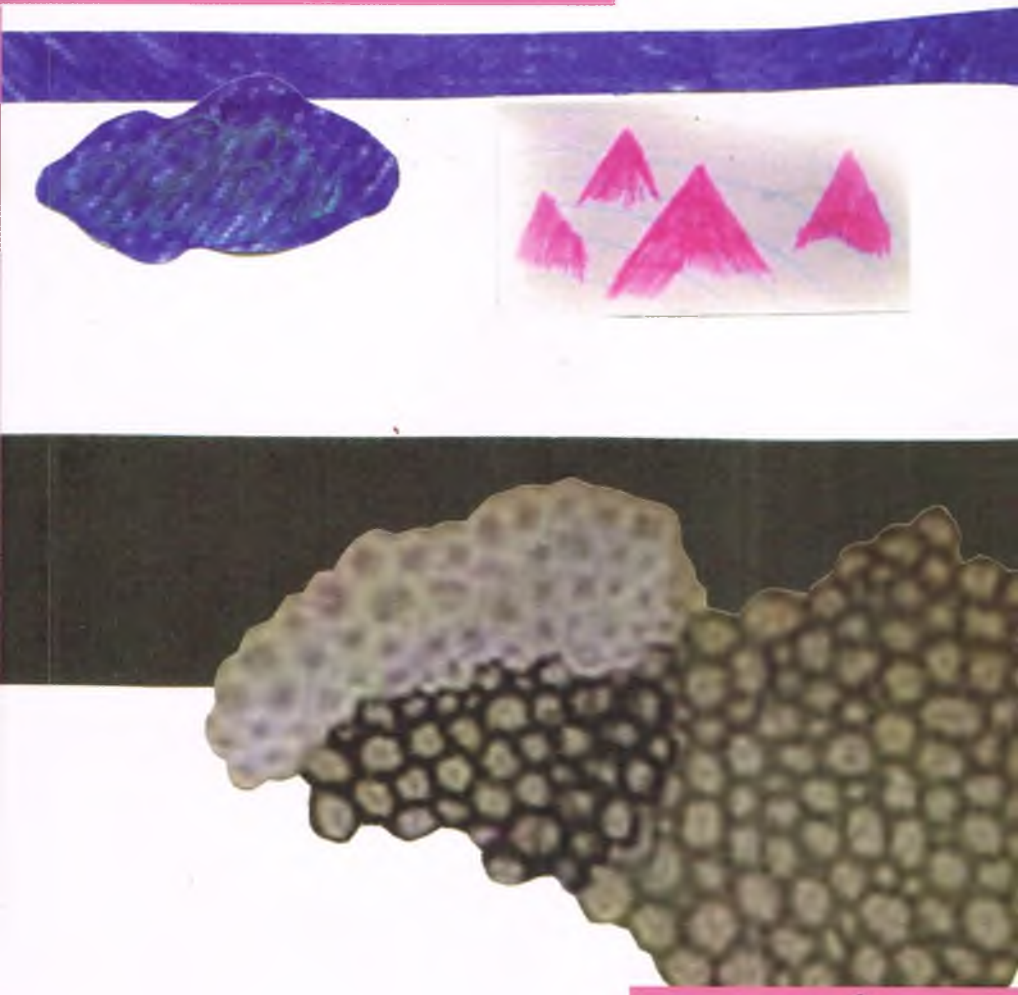
Emre Zeytinoğlu

İktidarsızlığın İktidarı ve Sanat



AYRINTI

Sanat ve Kuram

Sanat ve Kuram Dizisi

Ayrıntı Yayınları



EMRE ZEYTİNOĞLU (1955, İstanbul): 1980 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Seramik Bölümü'nden mezun oldu. 1986 yılından itibaren sergi açıyor ve 1988'den bu yana da sanat konusunda makaleler yayımlıyor. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Sanat, Kuram ve Eleştiri ile İdeolojik Metinler ve Sanat adlı dersleri veriyor. *Bir Boşluğa İşaret Bırakmak/Mesafe ve Temas* (2013); *Sanat Üzerine Yersiz Yorumlar* (2008); *Uyku Tulumunda Spor* (2004); *Sanatın Suç Ortaklıkları* (2003); *Kavramın Sınırlarında* (Ali Akay ile-1998) ve *Pisuarın Bir Dekonstrüksiyonu* (Ali Akay ile-1994/2013) gibi kitapları bulunuyor.

.....

EMRE ZEYTİNOĞLU

İktidarsızlığın İktidarı ve Sanat

Emre Zeytinoğlu

Ayrıntı: 777
Sanat ve Kuram Dizisi: 42

İktidarsızlığın İktidarı ve Sanat
Emre Zeytinoğlu

Yayıma Hazırlayan
Damla Karadeniz

© Emre Zeytinoğlu, 2014

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Deniz Çelikoğlu

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *2014*

Baskı Adedi *1000*

ISBN 978-975-539-811-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım Tic. San. ve Ltd. Şti.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

İktidarsızlığın İktidarı ve Sanat

Emre Zeytinoğlu

SANAT VE KURAM DİZİSİ

POSTMODERN EDEBİYAT KURAMI
Niall Lucy

KES YAPIŞTIR
Kültür, Kimlik ve Karayip Müziği
Dick Hebdige

ŞEYTAN
Yüzü Olmayan Maske
Luther Link

KUTSAL RUH
Michel Tournier

BLUES TARİHİ
Şeytan'ın Müziği
Giles Oakley

TANGO
Tutku'nun Ekonomi Politiği
Marta E. Savigliano

SANATIN İCADI
Bir Kültür Tarihi
Larry Shin

SANAT VE PROPAGANDA
Kitle Kültürü Çağında Politik İmge
Toby Clark

FOTOĞRAF
Çerçevedeki Gizem
Mary Price

MONA LISA KAÇIRILDI
Sanatın Bizden Gizledikleri
Darian Leader

EDEBİYAT KURAMI
Giriş/Genişletilmiş 2. basım
Terry Eagleton

EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK
Georges Bataille

ZAMAN TÜNELİ
Denemeler ve Notlar
John Fowles

KORKUNUN GÜÇLERİ
İğrençlik Üzerine Deneme
Julia Kristeva

KATİLLER, SANATÇILAR VE TERÖRİSTLER
Frank Lentricchia & Jody McAuliffe

GÜRÜLTÜDEN MÜZİĞE
Müziğin EkonomiPolitiği Üzerine
Jacques Attali

GÜZELLİK SEMPTOMU
Francette Pacteau

RABELAIS VE DÜNYASI
Mihail Bahtin

SANAT VE SORUMLULUK
İlk Felsefi Denemeler
Mihail Bahtin

SANAT VE ESTETİK
Peter de Bolla

FLAMENKO
Tutku, Politika ve Popüler Kültür
William Washabaugh

ARAP DÜNYASINDA MÜZİK
Tarab Kültürü ve Sanatçılığı
A.J. Racy

ATEŞ VE GÜNEŞ
Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?
Iris Murdoch

GERÇEĞİN GERİ DÖNÜŞÜ
Yüzyılın Sonunda Avangard
Hal Foster

SANATTA ANLAMIN GÖRÜNTÜSÜ
İmgelerin Toplumsal İşlevi
Richard Leppert

SANATIN SONUNDAN SONRA
Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi
Arthur C. Danto

KURMACA NASIL İŞLER?
James Wood

GÜLERYÜZLÜ SOHBETLER
Mehmet Güleryüz

ZORAKİ GÜZELLİK
Hal Foster

ANALİTİK RESİM ÇÖZÜMLEMELERİ
Leyla Varlık Şentürk

İNATÇI BİR BAHAR
Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat
Vecdi Erbay

SIRADAN OLANIN BAŞKALAŞIMI
Arthur C. Danto

BUNU BEN DE YAPARIM
Christian Saehrendt

SANAT DÜNYALARI
Howard S. Becker

ARABESK
Uğur Küçükkaplan

ROMAN KURAMINA GİRİŞ
Zekiye Antakyalıoğlu

YAZMA CESARETİ
Nihan Kaya

HİÇLİĞİN ÖZGÜRLÜĞÜ
Ceren Selmanpakoğlu

Hayaletlerin çektiği bu halayda, kimi apaçıklıkların en azından görünürdeki sağlamlığına dayamaya çalışalım sırtımızı.

Jacques Derrida

Sunuş

Bu kitap, öncelikle iktidar ve özgürleşme gibi genelde birbirine aykırı olarak algılanan iki kavram arasındaki ilişkiler üzerinedir. Öte yandan, hemen her zaman özgürleşmenin en sadık yandaşı halinde onaylanan sanat da bu ilişkiler arasına yerleştirilmiştir. Fakat şu peşinen belirtilmelidir ki iktidarın, özgürleşmenin ve sanatın yer aldığı bir sahnede hiçbir şey durağan değildir. Yani bu üçlü, bir yandan ayrı ayrı kendi tutarlılıklarını korumak için mücadele verirken, diğer yandan da birbirinin içine sızmak, birbirini dönüştürmek ve birbirine dönüşmek için karşı konulmaz bir arzu büyütür. Böylece iktidar ve özgürlük kavramları, şaşırtıcı yer değiştirmeler ya da görüntü kaymalarıyla karşımıza çıkarken, sanat da bu kararsızlığın baş aktörü olur ve özgürlük ile kurduğu mutlak bütünlüğü elden kaçırır. Belki de sanatın sürekli biçimde iktidarın güdümüne kapıldığının düşünülmesi ve bu yüzden büyük

eleştirilere maruz kalması, iktidar ve özgürlüğün pek de sanıldığı kadar uzak kavramlar olmaması nedeniyledir.

Her tür karşılıklı sızmaya rağmen, bu üçlünün tümüyle "biçimsiz" yapılarda olduğu söylenemez, yine de bunların kendi tutarlılıkları vardır; o bakımdan hiçbiri başıboş kavramlar sayılmaz. İktidar özgürlüğü, özgürlük iktidarı, sanat da bu ikisini, hep birbirlerine sızma anlarında yakalamayı ve kendi varlıklarına yararlı hale getirmeyi dener; sonuçta ortaya çıkan şey, bitmek bilmez söylemler, eylemler ve kuramlar kakafonisi olur: Özgürlüğü savunurken iktidar istemek, iktidar isteği ile özgürlüğü hedeflemek ya da özgürlük üzerine yapılanmış bir sanata talip olunduğunda, iktidarın güdümüne girmek. O nedenle bu kitap, özellikle bu üçlü arasında gezinirken, neredeyse her tümcenin birbirine karşı saf oluşturmasına, paragrafların ve bölümlerin birbiriyle çelişmesine ve dahası kendisinin topyekûn bir açmaza düşmesine engel olamaz; daha doğrusu, hiç engel olmak istemez.

Kitabın seçtiği bu tavır, onun tüm düşüncelere tarafsız ve edilgen yaklaştığını ya da bu çelişkiler ve açmazlar yüzünden bir umutsuzluk taşıdığını göstermez; ama taraf olunan düşüncelerin karşısına dikilen engelleri, yaklaşımlar arasındaki farkların oluşturduğu sert kırılmaları ve o düşüncelerin kendi içinden ürettiği pasifleşme noktalarını gösterir. Kuramlar bu belirtilen durumları ustalıkla açıklayabilir, o durumlardan bir bilinç ve bilinçten de birtakım öğretiler ortaya koyabilir. Kuramların dünyası sanatçıları, aydınları, onların görevlerini, işlevlerini ayrı ayrı düzenleyebilir. Bunlar, aralarında hiç boşluk bırakmayan bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlanır ve bize düşünce alanları açar, hedefler önerir. Kuramlar o düşünce alanlarını öyle mükemmel düzenlemiştir ki orada engeller, kırılmalar ve pasifleştirme noktaları kolaylıkla seçilemez. Oysa mükemmelliklerin, daha değişik bir söyleyişle, o düşünce alanlarının temelinde engeller, kırılmalar ve pasifleştirme noktalarından başka hiçbir şey yoktur. Kendimizi özgür hissettiğimiz anlarda özgürleşememenin rahatsızlığını duymamız, direnirken iktidara ortaklık etmemiz, sanata güvenme duygusunun içinde güvensizliği bulmamız ve daha da önemlisi, ideolojik açıdan bir hedefe ulaştığımıza inandığımız anlarda geri dönülmez başarısızlıklarla karşılaşmamız, hep bu mükemmelliklerin aldatıcı çekiciliği yüzündendir.

Bugün, merkezi iktidarın parçalandığı, özgür alanların çoğaldığı neoliberal sistemin içinde, hâlâ bir özgürlük peşinde koşuyor ve sanatın da bizim yanımızda koşmasını bekliyoruz; ama ne olursa olsun, hiçbir özgürlük çabası bize yetmiyor, tatmin edici gelmiyor ve sanata güvenilmiyor. Öyle ki özgürleştiğimiz üzerine iddiaların, siyasetin ana söylemi olmasına karşın...

Giriş

İktidar kimilerine hoş gelir, kimilerine de itici. Birbirine tümüyle aykırı bu iki tavrın ortak bir noktası vardır: Özgürleşme. Belli ki iktidardan hoşlananlar o iktidarın olanaklarını kendi özgürlükleri için yararlı görürler ve yine belli ki iktidardan hoşlanmayanların gerekçeleri de özgürleşmedir. Buradan şunu çıkartabiliriz: İktidardan hoşlananların ve hoşlanmayanların mücadelelerinin geçtiği ortak bir alan mevcuttur. Yani, bu iktidar kavramını tanımlayan, iktidarın bireyler üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini ya da sonuçlarını tartışan ve aynı zamanda da bu tartışmalar bağlamında insanları tasnif eden, hatta onlar üzerinde yargılar geliştiren iki uçlu ama tek hedefi özgürleşme olan bir alandır.

Bu alan içinde durup hem iktidar isteyenlere hem de istemeyenlere bakarsak, özgürlük hedefi adına istemeyenler grubu ge-

nellikle herkese daha yakın gelir. Kişi, doğasının derinliklerinde yatan bir özgürlük duygusunu ele geçirme ve onu pratiğe dönüştürme coşkusunu deneyimleme arzusu ile (o "an"a kadar pasif kalmışsa da) ansızın "canlanacaktır". O halde bizim şöyle haykırmamız hiç kimseyi şaşırtmaz: "İktidar istemiyorum" (iktidarı düşünmek, ona karşı durmak adına genellikle provoke edicidir). İyi bir tümcedir bu. İnsanlar üzerindeki baskının kalkmasını hedeflemek, insanlığın tarihsel deneyiminde ağırlık oluşturmuş bu güçten kurtulmayı denemek, gerçekten çabucak açığa çıkan iyi bir düşüncedir. "İktidar istememek" ne adına iyidir? İlk anda verilebilecek yanıt basittir: Demokratik bir siyaset mücadelesi adına. Demokratik siyaset üzerine verdiğimiz bu iyi karar, bizim "mevcut durum" iktidarına ve aynı zamanda ona muhalefet eden ama günün birinde iktidar olma niyeti taşıyan tüm hegemonyacı etkenlere de karşı olduğumuzu açıklar.

Tam burada bir nokta vardır ki akılları karıştırır: Karşılıklı hegemonyalar çatışmasına sahne olan bir ortamdan vazgeçiş sonucunda, iktidar isteyenler ile istemeyenler arasında bir nitelik farkı kalmayacaktır. İktidarın hegemonyası ve ona karşı olanların yaratacağı bir karşı-hegemonya peşinen reddedilirse, yani iki grup da özgürlük isteğine aynı nitelik ile bağlanırsa, aralarındaki uyuşmazlık, o özgürlüğü sağlamak adına verdikleri mücadele sırasında hangi tarafta durduklarından ibaret kalır ve bunlardan hangisinin "doğru" ya da hangisinin "yanlış" olduğu üzerine ya da hangisinin daha ahlaki olduğu üzerine kısır bir tartışma baş gösterir. Ama burada taraflar arasında daha derin, buna karşın pek kolay ayrımsanamayan bir çelişki mevcuttur: İktidar istemeyenler grubu gelecek zamandaki "olması gereken"i hedef alıyorken, diğer gruptakiler ise bu özgürlüğü "şimdiki zaman"daki "mevcut durum" içinde iktidarın birer üyesi olarak elde edebilmektedir. Demek ki sorun, "mevcut durum" iktidarının bir üyesi olarak özgürlüğe ulaşmaktan ibaret kalmamaktadır; çünkü iktidar istemeyenlerin amacı, "mevcut durum" iktidarını önce çözümleyip ardından da toptan imha ederek özgürlüğe kavuşmak, böylece "mevcut durum"un iktidar tarafını da yeniden ve daha "farklı" bir anlamda özgürleştirmektir.

Bu kez de karşımıza başka bir ayrım çıkmakta gecikmez: "Mevcut durum" iktidarını çözümleyip imha etmek isteyenlerin (muhalif kesimlerin) kendi aralarında oluşturdukları işbölümü

sırasında ayrı ayrı özgürlük alanları yaratmaları, bu özgürlük alanları içinden farklı anlayış ve kavrayışlarla hareket etmeleri gerekecektir. Bu işbölümlerini üstlenenler bilerek ya da bilmeyerek, iktidara karşı çıkma anlamında aynı amaca yöneliyorlarsa da özgürlük alanlarını birleştirmekte çoğu zaman sakınca görmüşlerdir. Öyleyse, "mevcut durum" iktidarından kurtulmak isteyenlerin hedefi "birlikte" elde edilecek özgürlük bile olsa, o mücadeleyi verirlerken kendilerini konumlandırdıkları özgürlük alanı, hedefteki özgürlükten başka ve ondan daha "eksik" bir şeydir. Bu ayrı ayrı muhalefet alanları, baskı ortamlarında yine ayrı ayrı amaçlar için hareket ediyor olabilirler; bunların ortak ve somut bir hedefe yönelmek gibi bir bilinçleri de olmayabilir. Ortada görünen, yalnızca "mevcut durum"a muhalefetten başka bir şey değildir; ama yine de söz konusu ayrı ayrı hareketler, sonuçta onları "karşı koyma" düzleminde kılcal bağlar ile birleştirir:

> Onların birliğini sağlayan hepsinde ortak pozitif bir şey değil, negatif bir şeydir: Ortak bir düşmana karşı koyma. Luxemburg'un [Rosa] argümanı, devrimci bir kitlenin kimliğinin, tüm bu tarihsel dönem boyunca, bir münferit mücadeleler çoğulluğunun üstbelirlemesi aracılığıyla tesis edildiğini ifade eder.[1]

Yukarıda söz edilenler, doğallıkla siyaset felsefesinin konularıdır ve özgürleşme sözcüğünün içindeki farklılıkları ve çelişkileri önümüze serer. Özgürlüğe yönelimin anlamı, "içsel" olarak bölünmüştür, tikelliklere bağlıdır ve önümüzde bütünsel, somut bir hedef gibi durmamaktadır. Bunun da (bu özgürlük alanlarından biri halindeki) sanat ile bir bağlantısı olabilir. Bugün sanattan söz etmek, aynı zamanda siyasetten ve onun felsefesinden de söz etmektir; böyle iddia edilmektedir. İddia buysa soru da şöyle biçimlenmektedir: Günümüzün güncel pratikleri içinde siyaset felsefesinin sanat ile ilişkisi nedir? Bu ilişkinin yanıtı kolayca verilemez; her ne kadar sanatın eski estetik alışkanlıklarından vazgeçtiği ve pratik siyaset ile hayli yakın ilişkiler kurmaya soyunduğu gözlemlense de (yine de) siyaset felsefesi ile eşzamanlı ve mutlak bir "birleşme" içinde olduğu üzerine bir yorum, kolay bir yaklaşım olur. Burada siyaset felsefesinin durumuna bakmalıdır.

1. Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, 3. baskı, 2012, s. 101.

"Mevcut durum"un bir eleştirisi ve o eleştirel alanın "olması gereken" ile ilişkisi bağlamında ele alınabilecek olan siyaset felsefesi, diyalektik çerçevede toplumsal yapının değişmesiyle birlikte, kendi yaklaşımlarını da değiştirmek zorundadır. Yani "olması gereken"e ait bir özgürleşme sürecinin olası gerçekleşmesi, felsefenin de "mevcut durum"da başka hedefler saptama gereksinimini ortaya koyacaktır. Sanat da pekâlâ (çok zaman) bunu yapmıştır; sanat da özgürlük coşkusunu ateşler. İster estetik bağlamda ister salt pratik siyaset bağlamında hareket eden sanatın, her zaman "olması gereken" ile bir bağı olmuştur; onun da siyaset ile ilişkilerinin düzenlenmesi ve hep "başka yaklaşımlar"ı denemesi (aynı siyaset felsefi gibi), "mevcut durum" hakkındaki gözlem ve kararlarının sonucudur. Burada siyaset felsefesinin ve sanatın ortak bir "olmazsa olmaz"ına dikkat çekmeliyiz; o da siyaset felsefesinin ve sanatın, "mevcut durum" ile "olması gereken" arasındaki gerilime işaret etmekten öte, öncelikle "mevcut durum"u çözümleme işiyle uğraşmalarıdır, bu çok zaman böyle olmuştur.

Ne var ki siyaset felsefesi, yaygın tanımlar doğrultusunda bir yorum yapılacaksa, tam anlamıyla çıkmazdadır; sanat da bundan dolaylı olarak payını alır, bu açık. Bu çıkmaz ilk planda Doğu Avrupa'daki ve Sovyetler Birliği'ndeki değişim hareketleriyle uç vermiş ve komünizmin çöküşüyle de en üst düzeye ulaşmıştı. Özellikle Francis Fukuyama'nın "Tarihin Sonu mu?" adlı makalesini (1989) izleyen geniş bir "metinler alanı"nın peşine takılan büyük kitlelerin düşünceleri, bir yandan kapitalizmin tartışmasız iktidarını ve Marksist pratiğin geçersizliğini onaylıyor, diğer yandan da bu yeni iktidarın "nihai birlik" sağlama bakımından şimdiye kadar geleneksel biçimde tanımlanmış tüm iktidar yapılarını aştığına dair bir inanç büyütüyordu. İşte bu tip kitlesel bir inanç (aslında belki buna, o kitleler açısından "temenni" ya da "tasavvur" demek daha uygun), hayal gücünün de yardımıyla "mevcut durum" ile "olması gereken" arasındaki çakışmayı gündeme getirdi ve özgürleşme adına verilecek mücadeleyi "mevcut durum"un yeni iktidarı içine tutsak etti. Siyaset felsefesinin ve onun etkisindeki sanatın çıkmazlarının doğduğu yer, buradaki diyalektiğin yok edilmesidir. Böyle bir bunalımlı yaklaşım, aslında özgürlük kavramının içinde barınan tüm farklılık ve çelişkilerin de ortadan kaldırılması ya da son derece düz bir bakışla, söz konusu ayrışmaların gözden uzaklaştırılması anlamına gelir.

Kitaplar iyidir; dergilerdeki makaleler, konferanslar, atölye çalışmaları, paneller, üniversitelerdeki dersler, sanatsal organizasyonlar, o organizasyonlar için yayımlanan kataloglar, sergi salonlarında yapıtın hemen yanı başına iliştirilen çıkartma metinler de iyidir. Hatta televizyon kanallarındaki tartışma programları, radyo konuşmaları, internet yorumları son derece zihin açıcı olabilir. Tüm bunlar bize "mevcut durum"lar sürüp giderken "olması gereken"in tekilleşmiş ya da örgütlenmiş önerilerini sunar. Böylece "olması gereken" sokak pratiğinin dayattığı "gerçeklik" sınırları dışına taşabilmenin ve onu idealleştirmenin tanımıdır. Hiç kimsenin bunlara bir itirazı olmaz; çünkü idealleştirme ortamı kaçınılmaz ve engellenemez halde varlığını sürdürecektir, bu çoktan öğrenilmiştir.

"Olması gereken"ler birer ütopyaya yönelebildiği ölçüde "mevcut durum"a dair muhalif siyaset biçimlerini oluşturmak bakımından da önemlidir. Üstelik "olması gereken"ler birer yaşam önerisi sunduğundan (ister onaylansınlar, ister karşı çıkılsınlar), içten içe bir tasarım olarak büyür ve sokağın pratiğine rağmen zihinsel dünyaları inşa ederler. İlk bakışta, tasarlanan "olması gereken"ler ile sokağın pratiği arasında bir ayrım olmalıdır. Doğallıkla, idealize edilmiş bir durum ile o durumun pratiğinin aynı şeyler olmadığı (bunların "birbirinden ayrılmaz" olduğu üzerine birtakım tezlere rağmen) sezilebilir. O halde şunu kabaca bir mantık ile söylemek hiç de yanlış sayılmaz: Zihinsel dünyalar, "şimdiki zaman"a ya da geleceğe dair bir idealden ibaret olduğu için "şimdi"nin pratiği ile uyuşmayacak ve tasarımlar/tasavvurlar boyutunda ele alınabilecektir; ayrım buradadır (kuramlar, doğası gereği iktidar pratiğine karşıdır). Bu durumda zihinsel dünyalar, yani kitapların, makalelerin, konferansların vb dünyası bir yandan ilerlerken, sokağın pratiği ise diğer yandan ilerlemiştir.

Buna karşın bu iki dünyanın gerçekliklerinin birbirine karıştırıldığı da olmuştur. Zihinsel dünyanın gücü ve etki alanı o kadar artmıştır ki sokağın pratiğini kuşatmış, onu "olması gereken"e dönüştürmüş gibi bir görüntü almıştır (burada kuram ile pratiğin "ayrılamaz" olduğu tezlerinin rolü büyüktür ve bu tezler, pratiği kuramın etkisi altına çekmeye yaramıştır). Tarihin ideolojik açıdan başarıya ulaşılmasına ramak kalmış anlarında, sürpriz ve ka-

lıcı başarısızlıklarla karşılaşılmasının nedeni bu yanıltıcı görüntü olmalıdır. Sıradan bir tarih okurunun, bu metinler dünyasının etkisinden kendisini kurtaramaması yüzünden yanlış kanılara saplanması ve okuduğu o tarih metninde ya da yaşadığı (ya da anımsadığı) pratikte tümüyle değişik bir sonuçla yüzleşince şaşırıp kalması çok rastlanan bir durumdur; çünkü "olması gereken"e doğru yönelmiş tasarımlar, sokak pratiğinin müthiş değişkenliklerini, tasarımları tersine işleten gizli çarkları her zaman hesaba katamayabilir.

Demirperde ülkeleri ile Sovyetler Birliği'nin ideolojik ve siyasi çöküşünün ilk ve can alıcı çatlağı olan Solidarnoc (Dayanışma Sendikası) hareketi iyi bir örnektir. Gdańsk eylemlerinin, başlangıçta, işçi sınıfının özgürlüğünü genişletmek ve kazanılmış hakları da kullanarak bu özgürlükleri en uç noktalara kadar götürmek sevdası işçi sınıfının (onu iktidara taşımak yerine) sonunu getirmişti.[2] Fredric Jameson ve özellikle de Eric Hobsbawm gibi Marksist yazarların, işçi sınıfının güçlenmesi ile bu sınıfın ideolojik bütünlüğünün sonunun gelmesi arasındaki bağlantılara dikkat çekmeleri, unutulmaması gereken bilgiler sunmakta ve bize "olması gereken" tasarımının içine gizlenmiş pratiğin, tersine işleyen gizli çarklarından söz etmektedir.

Jameson ve Hobsbawm örnekleri, elbette, "olması gereken" tasarımlarının güçleri hakkında bir güvensizlik aşılamak ya da onları hiçe saymak amacını taşımaz; ama bu güçlerin "hedefe varmak" adına mutlak görüntü olmadığını anlatır. Üstelik bunlar tarihteki biricik örnekler de değildir. Yine o sıradan tarih okurunun düşeceği en büyük tuzaklardan biri, henüz 19. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Fransa'da işçi sınıfı iktidara doğru durdurulamaz bir yükselişteyken, kısa bir sürenin ardından her şeyin ansızın ters-yüz olması, okurun asla anlam veremeyeceği bir durum yaratabilirdi. Oysa o sıradan okur, belki günün birinde şöyle bir şey okuduğunda daha geniş bir düşünce alanı yakalayabilecekti: "Bir işçi için yaşamak, ölmemek demektir" (A. Guépin, "Nantes au XIX. Siècle", 1825).[3] Nantes'lı bir doktorun konuşmalarında geçen bu tümce, "sınıfsal güç tasarımı" ile "tek kişi" arasındaki prati-

2. Volker Schlöndorff'un yönetmenliğini yaptığı *Strajk* (2007) adlı film, bu anlamda en önemli çözümlemeleri ortaya koymuş bir çalışma olarak öne çıkar.

3. Bu konu, Michel Beaud tarafından yazılmış *Kapitalizmin Tarihi* adlı kitapta aktarılmaktadır (Dost Kitabevi Yayınları, 2003).

ğin birbirini tutmadığına dikkat çeker ve sıradan tarih okurunu şaşkınlıktan alıp düşünmeye yönelten bilgi de bu olur: İşçi sınıfı, metinlerin "olması gereken"ine göre güçlenmekte, buna karşın "bir işçi" hâlâ 19. yüzyılın başındaki durumunu sürdürmektedir. Diğer yandan Solidarnoc gerçeği ile Jameson ve Hobsbawm örnekleri de aynı durum üzerine yapılanmışlardır. Onlarda Nantes'lı doktor örneğinin tam tersine, sınıfsal gücü eritenin, refah ve özgürlük olduğu düşüncesi hâkimdir; farklı ölçülerde büyüyen "tek kişi özgürlükleri" ve "tek kişi refahları" metinlerdeki "sınıfsal güç tasarımı"nı bölmüş ve tersine işletmiştir. Bir başka çarpıcı örnek olarak Max Beer, yayımladığı yazısında ("The History of British Socialism", 1929), 1846'dan 1866'ya kadar geçen dönemde tahıl yasalarının kaldırılması ve ticaretin genişlemesinin sonucu olarak, gerek nominal gerek reel ücretlerin yükseldiğini ve Avrupa'da sanayinin hızla gelişmesiyle birlikte, İngiliz işçilerinin yaşam koşullarında büyük iyileşmeler kaydedildiğini belirtmektedir. Oysa bu iyileşme, Beatrice Webb ve Sidney Webb tarafından, Beer'in yazısından dokuz yıl önce ortaya konulan çalışmada ("The History of Trade Unionism", 1920) şöyle yorumlanmıştır:

> Hızlı iyileşme ve göreli refahın etkisiyle çartist ajitasyon eriyip kayboldu.[4]

Buradaki konu işçi sınıfının tarihsel çelişkilerini tartışmak değil; ama şu var ki o çelişkiler üzerine yukarıda aktarılan örnekler ve daha bunlar gibi yazılmış binlerce sayfa bize şunu öğretti: Hedefler ve oraya ulaşmanın malzemeleri (o hedefler ve malzemeler her ne ise) sabit kalmazlar. Onları yerlerinden eden ya da her an yön değiştirmelerine neden olan birçok etken vardır (tasarımı tersine çalıştıran gizli çarklar). Şunu tekrarlamak yararlıdır: Böyle bir durumun, ille de güvensiz bir ortam yaratması ve umutsuzluk yaymasından söz edilmiyor; yalnızca zihinleri kuşatan bir metin dünyasının, sokağın pratiği ile aynı şey olmadığı vurgulanıyor. Zihinsel dünyanın, sokağın pratiği ile "aynı" olduğuna inanmak bir romantizmdir.

---

4. Daha fazla bilgi için bkz. William Z. Foster, *Üç Enternasyonelin Tarihi/1848'den 1955'e Dünya Sosyalist ve Komünist Hareketleri* ("Siyasi Gericilik Yılları") Yayıma Haz. Nevzat Evrim Önal, Çev. Can Saday, Yazılama Yayınevi, 2011, s. 53.

Fakat iyi bilmeliyiz ki Marx'ın "gelecek" tasarımı bir romantizm değildi. Hedefe ulaşma süreci her ne kadar "şimdiki zaman"da elde edebileceğimiz çözümlere bağlıysa da Marx, hiçbir zaman "şimdiki zaman"da "geleceğin düşü"ne kapılıp kalmamıştır; "praksis" ile romantizm arasında en küçük bir benzerlik bile olmadığı apaçıktır. Kuram ile pratiğin eşzamanlı işlediğini ve tam olarak iç içe olduğunu savunanların dayanak noktası da bu "praksis" düşüncesidir ve eğer Sovyetler Birliği'nin doğuşu ile "praksis"in sona erdiğini, yani "olması gereken"in yaşama geçtiğini düşünenler varsa, onlar da "praksis"in salt kuramsal yönünü yüceltenlerdir. İşte 19. yüzyıl metinlerinin tek yönlü "konjonktürel" hareketlerine sadakatle bağlanmış sıradan bir tarih okuru sonunda bir şaşkınlığa ve hayal kırıklığına yuvarlanmışsa, onun bu hali bir romantiğin kaderinin ta kendisidir. Romantizm de dünyaya bakarken ancak bir sanat yapıtında ve edebi metinlerde hissedebileceğimiz "olması gereken"de takılıp kalmamış mıydı? Orayı "gerçek dünya" olarak ilan etmemiş miydi? "Olması gereken"in cazibesi yüzünden sokağın pratiğini görmezden gelmeyi yeğlememiş miydi? Ve bu yüzden hayal kırıklıklarının melankolisini "bal eylememiş" miydi?

Süreci baştan alıp bir göz attığımızda, şöyle bir şeyler yazabilme olanağı bulunuyor: Immanuel Kant, birey kavramını 18. yüzyıl Aydınlanması içinden tanımlamıştı; ayrıca kamuyu da kendi "birey" tanımı ile birlikte tanımlamaya soyunmuştu. Bir süre sonra Friedrich Hegel, birey ile kamu arasındaki ilişkileri bir kez daha ele aldı; ardından da sanat, Aydınlanma felsefesinden aldığı ivme ve güven ile giderek kendisini daha çok zihinsel dünyaya yaklaştırdı, "mevcut durum"un sokak pratiğinden uzaklaştığı ölçüde de kendi özerk gerçekliğine (metinler-arası bir okumaya) yöneldi. O gerçeklik 19. yüzyıla ulaşıldığında, bir bakıma kapitalizmin dayattığı sokak pratiği karşısında hayli muhalif bir nitelik taşımaya başlamışsa da fiziksel dünyayı değiştirebilmek gibi bir yetinin sahibi de pek değildi; dünyayı genellikle "olması gereken" haliyle gösteriyordu. Tüm bunlar arasında ise sokağın pratiğindeki "kamu" denilen şey, kadınları, çocukları, delileri, mahkûmları vb dışarıda bırakmayı sürdürüyordu. Nantes'lı doktorun işçisi yine "yaşamak" sözcüğünün anlamını "ölmemek" olarak açıklıyordu ve hâlâ (Guépin'in dediği üzere) ağır bir mesai sonrası geldiği odasında, değiştirecek bir ça-

maşırdan bile yoksundu. İşçinin ailesi yine o izbe mekânlarda yaşıyordu. Makinelerin başındaki kadınlar ve çocuklar bir parça ekmek için en az on dört saat çalışıyorlardı. Maden ocaklarındaki işçiler duvarlara sıvaşan kömür tozlarını soluyor ve henüz kırk yaşına gelmeden ölüyorlardı. Fabrika kentlerinin üzeri zehir bulutu ile örtülüyor, evler, ağaçlar, insanlar gri bir tabakayla kaplanıyordu. Ama buna karşın, Aydınlanma döneminin siyasi sistemi, kendisini sokak pratiğinin dışında kurmayı başardı.

Sonuçta, zihinsel dünya ile sokağın pratiği arasında, sanatın da önemli rolü sayesinde aldatıcı ve oldukça iyimser bir örtüşme ortaya çıktı. Şu var ki sanatın (ontolojisi gereği) sokağın pratiğine itibar etmeyen tavrı, o pratik gerçekliği ikincil ve daha "vulgar" bir algılama pozisyonuna itti. Sanatın bu ikincil ve "vulgar" dünyaya karşı ürettiği gerçeklik ise her zaman daha "üstün", bir o kadar da salt zihinsel dünyaya yönelik bir algılama çabasına yol açmaktaydı. Kimi 19. ve 20. yüzyıl kuramcıları ve sanatçıları bu iki dünyanın aynı olmadığını anlatmaya çalışmışlarsa da sokak pratiğinin işleyişine muhalif olanlar, yine sanatı öne sürmekten başka çare bulamamışlardı. Bu böyle olunca sanat, sürekli biçimde kendi zihinsel dünyasını sokağın pratiğine dayatıyor ve bu yolla meşrulaşıyordu. Fiziksel dünya ile zihinsel dünyanın "birbirinden ayrılamayacağı" tezleri ise yalnızca metinlerde ya da sanat yapıtları üzerine geliştirilmiş kuramlarda kaldı: Sanat yapıtı ve onun kuramsal temelleri, "mevcut durum" ile "olması gereken"i özerk bir gerçeklik içinde örtüştürürken, fiziksel dünyanın "vulgar" gerçekliği ise sanatın dışında, kendisini ondan bağımsızca ve hızla üreterek sokağın pratiğini işgal etti. Böylece sanat da kendisini, kuramsal metinlerin denetimine ve yönlendirmesine bıraktı.

Buradaki bir paradoksa da ayrıca dikkat çekmeli: Sanat yapıtının içinde barındırdığı özerk gerçeklik, sokağın pratiğini terk ettikçe ve sokağın "vulgar" gerçekliği de kendisini hızla ürettikçe, kuramcılar ve sanatçılar arasında kuramsal metinlere ve sanata olan gereksinim ve güven o ölçüde arttı. Yani bu iki farklı gerçeklik, kendilerini üretme sürecinde birbirinden beslenir oldu ki bu durum en çok "mevcut durum" iktidarlarının işine yaramıştır. Gilles Deleuze, Michel Foucault ile yaptığı bir söyleşi sırasında aynen şöyle demişti:

Teori bütünleşmez, yalnızca çoğalır ve çoğalır. Doğası gereği bütünleştirmeleri yaratan iktidardır.[5]

20. yüzyılın ilk yarısında, bu iki dünyanın farkına dikkat çeken avangardlara yakıştırılan tabiri anımsayalım: Zararsız, yaramaz çocuklar.

Buna rağmen, sanatın böyle bir paradokstan kurtulabilmek için sayısız manevraya giriştiğini ve deyim yerindeyse "elinden geleni yaptığını" söyleyebiliriz. Sözgelimi yine 20. yüzyılın başından itibaren izlediğimiz o avangard hareketlerin kararsız ama o ölçüde de enerjik dalgalanmalarını, bu manevralar ile açıklayabilmemiz mümkündür. Ayrıca Walter Benjamin'in 1930'lu yıllarda yayımlanan makalelerinde avangardlara ve özellikle de Bertolt Brecht'e ve Charlie Chaplin'e (Şarlo) gösterdiği ilgi, doğrudan sokağın pratiğinden kotarılmış ve paradokstan arındırılmış bir sanat isteği ile açıklanabilir: Bu bağlamda Benjamin'in sorduğu "Sanatçıdan mı işçi yoksa işçiden mi sanatçı yaratmalı?" sorusu son derece anlamlıdır.

Konu "şimdiki zaman"a getirilirse, yeni bir "romantizmvari" döneminin belirmekte olduğunu iddia etmek çok da abartılı bir davranış sayılmayacaktır. Romantizmi çoktan geride bırakmış sanatın (ki 20. yüzyılda tüm farklı sanatsal görüşlerin ortak noktası, kendilerini romantizmi reddeder bir pozisyonda tanımlamaktı), tuhaf bir döngü ile yeniden romantizm kıskacına düşmek üzere olması ilginçtir. Öyle ki bugün zihinsel dünyanın ortaya koyduğu tasarımlar ile sokağın pratiği arasındaki bu karşılıklı beslenme, artık bunların kendilerine özgü gerçekliklerini birbirinden ayırmaya gerek duymuyor; sanat ise (özerklik sorunu keskinliğini yitirmişse de) bu ayrımın gerekliliğini hiç düşünmüyor. Bu durum, belki de yaklaşık iki yüz elli yıllık bir sürenin ardından, söz konusu paradoksun öne çıkartılması ve sorunsuzca onaylanmasıdır. İşte bu "onaycı" sanatın ve "olması gereken"in tüm malzemelerinin, kendine sakladığı ve bu yüzden yeni ifşalara muhtaç bir yönü var: Neoliberal sistemin yaslandığı "olması gereken"e bağlı ve bir anlamda "ütopik" sayılabilecek metinlere, o sanatın nasıl bu kadar bağımlı kaldığı.

5. Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler/Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, Yayıma Haz. David Lapoujade, Çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 325.

Bu konu biraz açılırsa şuna dikkat çekmek uygun olur: Soğuk Savaş'a endeksli her tür merkezi iktidar biçimine karşı, küreselleşme düşüncesinin bir eleştiri getirdiği ve bu eleştiriye bağlı olarak da "yeni bir dünya" tasarımı geliştirdiği malumdur. Üstelik bu tasarım üzerine binlerce iyimser sayfanın yazıldığı da malumdur. Malum olan bir şey daha vardır; o da sanatın "olması gereken"e işaret ederken, yine küreselleşmenin iyimser tasarımı içinde kaldığıdır. Demek ki ortaya yalnızca neoliberalizmin vaatleri ve onun serbest piyasaya endeksli zihinsel dünyası çıkıyor. Ayrıca bu yeni zihinsel dünya, kendisini "eski" ideolojilerden ayırdıkça ve onları tahrif edici bir okuma yöntemi ile eleştirdikçe, meşruluk bağlamında büyük başarılar elde ediyor. Ama sokağın pratiği büyümekten ve kendisini neoliberal "olması gereken" planlamalarının dışında inşa etmekten asla vazgeçmiyor. Sanat ise "olması gereken"i ve sokağın pratiğini birleştiren ve böyle bir paradoksu hiç önemsemeyen tavrı ile kendisini meşrulaştırmayı göze alıyor; yani iyimser tasarımların zihinsel dünyasının, sokağın pratiği olduğunu savunarak romantikleşiyor.

Sanatın birincil sorunu estetiksizleşme, sermayenin kıskacından kurtulamama, teknoloji dünyasına (ve piyasasına) kayıtsız şartsız teslim olma ya da yaratıcılığını yitirerek kendisini güncel üretim-tüketim mekanizması dahilinde tekrarlama vb değildir; asıl sorun, yeni iktidar biçimleri ile karşılaştığında, onun karşısında sözünü tüketmesidir ("nutkunun tutulması"). Çünkü sanatın, kendisini "olması gereken" halinde sunan (ki bunu "eski" tip merkezi bir iktidar biçimini reddederek yapıyor) yeni iktidar olgusu hakkında söyleyecek hiçbir sözü olmadığı gibi, karşısında bir iktidar da yoktur; daha açık bir deyişle, sanat alışık olduğu bir iktidar biçimi ile karşılaşmamaktadır. Kısaca şu denilebilir: Sanatın yaptığı tuhaf bir şey varsa, o da sanatın 18-19-20. yüzyıllarda üzerinde taşıdığı paradoksu önemsememesidir; yani sokağın pratiği ile "olması gereken"in yapay biçimde birleşimini sağlayan sanattan, bu sorunu görmezden gelmek kaydıyla kurtulmasıdır. Bu kolaycılığın nedeni ise çok açıktır: Sanatın, görünürdeki makyaja rağmen içten içe ama hemen algılanabilir halde "eski" bir alışkanlığa bağlı kalması. O alışkanlık, sanatın ille de bir "olması gereken" peşinde koşmasıdır: Eski iktidar biçimlerine eleştiri getirmek talebi ile.

Sanatın 1990'lardan itibaren, tarihte hiç olmadığı kadar siyasileştiği söyleniyor. Bu düşünceye karşı pek çok çekince getirilebilirse de belki gerçekten öyledir. Oysa sanatın bu siyasileşmesi "olması gereken"e bağlanıp kaldıkça, bir idealleştirme tavrını da yanında sürüklüyor. O halde siyasileşmenin önerdiği ideal nedir? Dahası, sokağın pratiği doğrultusunda hareket eden bir siyasileşmeden söz ediyorsak, sanatın bu "mevcut durum"a bir itirazı olabilir mi? Ayrıca "mevcut durum"un iyimser vaatlerinden ve onun zihinsel dünyasından hareketle inşa edilen sanatın ideali "mevcut durum"un sınırlarına sıkışıp kalmayacak mı? O halde ortaya bir de şu soru çıkıyor: "Mevcut durum"un ideali yine o "mevcut durum"un içinde aranıyorsa (çünkü merkezi iktidar biçimlerini eleştiren, "şimdiki mevcut durum"dur), bu yaklaşım "daha önceki" sanatın paradoksunu bir kez daha doğurmuyor mu?

Öyleyse şöyle bir şey söylenmeli: Merkezi iktidar biçimlerini eleştiren bir sistemin, yeni bir iktidar organizasyonu icat etmemesi için hiçbir neden yoktur. Yeni iktidar, "eski" iktidar biçimlerinden tümüyle farklı olabilir. Bu, iktidarın yok olup gittiği anlamına gelmez, "başka" türlü işlemeye ya da başka türlü tanımlanmaya başladığı anlamına gelir. Sanatın yaptığı siyaset, eğer yine "olması gereken"ler ve idealler üzerine gelişiyorsa, yeni iktidarın eleştirilme, anlaşılma ve yeni "praksis" sürecinde çözümlenebilme olanağı elde edilemez. Sanat (güncel ya da değil) siyasete daldıkça, bir kez daha aynı şey olacaktır: İktidar açısından zararsız, yaramaz çocuklar. Dahası, "iktidar olmadığı"nı iddia eden yeni iktidar organizasyonu için sanatın bu tip bir siyasileşmesi, giderek iktidara yararlı ve sevimli çocukları da yaratabilir. Değil mi ki "olması gereken" ya da ideal olan, sanata göre zaten sokağın mevcut pratiğidir...

Evet! Kitaplar iyidir; dergilerdeki makaleler, konferanslar, atölye çalışmaları, paneller, üniversitelerdeki dersler, sanatsal organizasyonlar, o organizasyonlar için yayımlanan kataloglar, sergi salonlarında yapıtın hemen yanı başına iliştirilen çıkartma metinler de iyidir. Ama tüm bunlar ve sanat giderek siyasileşse de sokağın pratiği başka bir yerden ilerlemeyi sürdürüyor; aynı eskisi gibi. Bugün sanata karşı güvensizliğini ifade etmeye çalışan ama bu güvensizliğin nereden kaynaklandığını sezemeyip yalnızca bir "sokak ağzı" ya da "futbol jargonu" ile konuşmak zorunda kalan-

ların eleştiri temeli bu olsa gerekir. Günümüzde sanatın en önemli sorunlarından biri, "mevcut durum"da iktidar hegemonyasının belirsizliğidir ve bu yüzden sanatın da ona karşı oluşturabileceği ideolojik bir karşı-hegemonyadan söz edilememektedir. Eğer sanatın siyasetle ilişkili birtakım yorumları yapılacaksa, önce yeni iktidar biçimlerinin hegemonyayı reddeden tavrına ve sonra da bu bağlamda sanata bakmalıdır.

Hegemonya ve Aydının Durumu

"Hegemonyacı etken" dediğimiz şeye yakından bakmamız gerekiyor. Hegemonya elbette çoğulculuğu ve demokratik bir refleksi ilk bakışta devreye sokan ve sonsuz bir özgürleşmeyi vaat eden bir kavram değildir. Bizim iktidardan kurtulma isteğimiz, özünde özerk ancak kendilerini topluma monte etmeyi görev bilen, bu yüzden de kendi özerkliklerine (kendi elleriyle) engel koyan "tek irade"leri "yeniden özgürleştirecek" bir ideolojiyi tesis etme amacına bağlıysa, iktidar ile birlikte hegemonyayı da reddetmemiz son derece olağan bir davranıştır. Nedir hegemonyanın anlamı? Şudur: Yunanca, hegemon. Bu sözcük, birbirine bağlı iki anlamdan oluşuyor:

1. Yöneten bir önder.
2. Yol gösterici ya da rehber.

Daha açıkçası:
1. Hegeisthai: Yol göstermek.
2. Exegeisthai: Birini karmaşadan kurtarmak, onu düze çıkartmak.

Bu tanımlar yine hegemonya sözcüğünün köküne gönderme yapıyor:
Exegesis: Bir metnin eleştirel yorumu.

İktidarı reddeden ve "tek irade"lerin "yeniden özgürlüğü" adına bunu gerekli gören bizler hegemonyaya karşı çıkıyorsak bir çelişkinin eşiğinde duruyoruz demektir. Şimdi bunun nasıl bir çelişki olduğunu açmamız gerekiyor. Önce basit anlamda ya da kestirme anlamıyla bir iktidar nasıl çalışır, onu tanımlayalım; ta-

nımlarken de Karl Marx ve Friedrich Engels'den yararlanalım. Onların bu konuda vurguladıkları şöyle bir durum söz konusu: Üretim araçlarını elinde bulunduran bir sınıfın, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarına da sahip olması. Bu tanımlama özetle şunu anlatıyor: Toplumda hâkim kılınmış düşünceler ve değerler, hâkim sınıfların düşünceleri ve değerleridir. Bu hâkim düşünceler ve değerler, hâkim olmayan sınıflara o kadar derinden sızar ki bu bir normallik halinde algılanır; normallik ise iktidarın kendisini meşrulaştırdığı durumun ta kendisidir. Bu anlamda normallikler giderek kitleler tarafından içselleştirildikçe, hegemonyanın fark edilebilmesi de o kadar zorlaşır ve iktidarın baskısı yerini ansızın bir rahatlamaya bırakır; oysa rahatlama, iktidarın meşrulaşmasının en yüksek düzeye erişmiş olduğunun işaretidir (ezilen kitlelerin, kendi ırzlarına geçenlere âşık olmalarının ve onlara tutkuyla bağlanmalarının nedeni bu durum olmalıdır).

Hegemonya ile iktidarı her zaman birbiriyle iç içe geçmiş iki etken halinde düşünürsek, bizim bir iktidar karşıtı olarak, bir yandan da hegemonya karşıtı olmamız gerekir. Bu mantıklı bir davranıştır. Hegemonya figürü bir "öncü" olarak, eğer Machiavelli'nin Rönesans dönemindeki "prens" metaforunda yer aldığı biçimde, aslan gibi güçlü ve tilki gibi kurnazsa, bu nitelikleriyle kitleler içindeki farklı grupları birleştirmek, bir arada tutmak için ikna eden ve denetleyen o ise ondan kurtulmak demek iktidardan da kurtulmak anlamına gelebilir. Çünkü bu "prens", "İtalya'yı barbarlardan kurtaracak" yeteneği doğasında barındırmakta, otoriter bir "imparator" tavrına uyum göstermektedir. O, bir yandan "baştan atılması" gereken sert bir iktidar figürüyse de diğer yandan kendi halkına yarar sağlamaktadır. *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* kitabında Todd May, bu figür hakkında şöyle yazar:

> Çeşitli tarihsel kaynaklardan fakat özellikle de Roma tarihinden elde ettiği kanıtlara dayanarak Machiavelli, bir yöneticinin ülkesini iç ve dış tehlikelerden nasıl koruyabileceğini göstermeye çalışır; ayrıca "yeni bir hükümdar ve kendisine şeref ve halkına refah kazandırmak üzere halkını biçimlendirecek basiretli ve becerikli bir adam için, potansiyel açıdan uygun koşulların geldiğini" ileri sürer.[6]

6. Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 19.

May'in alıntısını okuduğumuzda, hemen bu kitabın başında yer verilen bir durumu anımsayacağız: Özgürleşme adına iktidarın olanaklarından yararlanma. Fakat diğer açıdan daha önce belirtilen çelişkinin eşiği de burada belirir: O hegemonyacı figür bir yandan gücü ve kurnazlığı ile iktidarın nesnesini oluşturmaktadır; oysa bir yandan da o iktidardan kaynaklanan rahatlamayı teşhis etmenin ve o rahatlamayı meşruluktan ayrıştırabilmenin yöntemlerini bilmekte, çareyi potansiyel olarak içinde saklamaktadır. Çünkü yine daha önce belirtildiği gibi, hegemonyanın iktidara ait bir bilinç rejimi oluşturma görevinin/yetisinin yanı sıra, onun "exegesis" sözcüğünden kaynaklanan eleştirel bir yorum gücü de vardır.

İşte Antonio Gramsci hegemonyanın bu ikili anlamından esinlenerek, siyaset felsefesinin diyalektiği içinden bir aydın tanımı yapmıştı. Buna göre aydından ne anlıyoruz? Şunu: "Mevcut durum"u ya da alışılmışı (normalleşmiş iktidar hegemonyasını, yani onun değerlerini ve bilinç rejimini) deşifre etmek, eleştirel olarak açıklamak ve yorumlamak işlevini üstlenmiş olan ve bu işlevi yerine getirirken, yine Machiavelli'nin aslan ve tilki metaforunu üstlenen. Gramsci'nin aydını, iktidarın kitlelere bir normalleşme ve meşrulaşma olarak dayattığı bilinç rejimini deşifre eden, dolayısıyla yeni bir hegemonya, yani karşı-hegemonya oluşturandır: Siyaset felsefesi içine diyalektiği yerleştirmek...

Burada Gramsci son derece radikal bir karar vermiştir. Ona göre kitle, baskıcı güçler karşısında ne yapılması gerektiğini, o güçlerden nasıl kurtulacağını bilmemektedir. Eğer insanlar iktidarın dayatmalarını sezebilseler ve bunlardan nasıl kurtulabileceklerini kolayca keşfedebilselerdi, tarih kitaplarında okuduğumuz tüm baskı yapıları bu kadar geniş bölümler halinde önümüze serilmez, ezilen kitlelerin "mevcut durum iktidarlarına duydukları tutku büyük bir aşka dönüşmezdi. Gramsci'nin aydını, kitleye iktidar hegemonyasını tanıtan, deşifre eden ve ondan nasıl kurtulacağını öğreten, sonunda da kendi hegemonyasını kurmak amacıyla o kitleye bilinç taşıyandır. Öyleyse hegemonyanın her türünü reddetmek demek ve bunu özgürleşme doğrultusunda istemek, mevcut iktidar hegemonyası ile karşı-hegemonyayı eşdeğer tutmak demektir. Şunu da düşünmeden geçmemeli: Kayıtsız şartsız ve peşinen her tür hegemonyanın dışında kalmayı seçmek,

mevcut iktidarın mutlak zaferinin ilanı değil midir ve aynı zamanda, özgürlük kavramının içindeki farkları ve çelişkileri yok sayan o yaklaşımın zaferinin de ilanı değil midir?

Gramsci'nin düşüncelerine biraz daha ayrıntılı yaklaşılırsa, aydının işlevinde ahlaki bir yan olduğu kavranabilir. Burada aydının görevi, kitleyi ilkel bir "sağduyu" felsefesinden kurtarmak, onları çözümleyebilme ve bu "sağduyu"dan bir ideoloji çıkartabilme yetisine yöneltmektir (altyapıdan üstyapıya bir yol alış) ki bunun için başarılı bir karşı-hegemonyanın tasarlanmasına istek duymak gerekir. Bu tasarım, kendilerini (özerklik niteliklerine rağmen) son aşamada toplumsal bütünlüğe monte etmiş farklı bireylerden, yani "tek irade"lerden oluşan bir "bütün"ü yeni taleplere, yeni algılara ve yeni değerlere taşıyacak, bunlardan yeni bir topyekûn yaşam pratiği inşa edecektir ("yeniden özgürleştirme"). Bu yeniden inşa isteği, halkı eğitme sürecinde bir erdem taşır ve tam anlamıyla aydın tavrının (entelektüelizmin) ahlaki boyutunu ortaya koyar. İktidar hegemonyasına karşı bir hegemonya oluşturmak, kitlesel ve evrensel bir eğitim stratejisidir. Gramsci'ye göre bu strateji, insanların mevcut iktidar hakkındaki temel bilgilerini geliştirir ve kitleyi ayağa kaldırmayı hedefler.

Fakat şu da var: Bugün neoliberal siyasetin en belirgin noktalarından biri, eskisinden farklı biçimde bir iktidarın ortaya çıkmış olmasıdır. Her şeyden önce yeni siyaset kendisini merkezi bir iktidar yapısından ayrı tutuyor. Yani hegemonya söyleminin ortadan kalkmasıyla, iktidar tanımı kitleler üzerindeki yargıları kırıyor ve bu konudaki tüm deneyimleri altüst ediyor. En basitinden, Marx ve Engels'in hâkim sınıf bağlamında geliştirdiği iktidar kavramı, o hâkim sınıfın fikir ve zihniyetinin, toplumun fikir ve zihniyetini yönlendirdiği temeline oturuyordu. Oysa yine de iktidar yapısını çözümleyen ve bir karşı-hegemonya yaratan, bu karşı-hegemonya üzerinden mevcut iktidar hegemonyasına karşı bir bilinçlenme durumu öneren toplumsal bir dinamiği de unutmamak gerekirdi.

Sermaye-emek karşıtlığı üzerinden işleyen bir sistemin içine kapanmak zorunda kalan kapitalist yapı, 1970'li yıllardan itibaren gözlemlenen değişimler doğrultusunda yeni bir kılığa bürünmeye başladıkça, yani işçi sınıfı homojenliğini yitirdikçe, sınıf genelinde refah ve bilinç farkı öne çıkıp, aynı zamanda da uygulamaya

sokulan postfordist bir yapı doğrultusunda örgütlenmeler zayıfladıkça ve kapitalizmin de hareket alanı genişledikçe, bu pratiğe bağlı yorumlar yardımıyla Foucault'nun aydın eleştirileri önem kazanmaya başladı. Gramsci'nin aydın figürü kitleyi yeni taleplere, yeni algılara ve yeni değerlere yönelttiği anlamda pedagojik bir figürdü. Yani aydın, bilen ve öğretendi. Oysa Foucault'nun aydını, Gramsci'nin aydınının tersine pedagojiyi reddeden, bilen ve öğreten olmaktan vazgeçen ("prens"i ve onun "hükümdar" tavrını tümüyle farklı biçimde ele alan) bir figür olarak ortaya çıktı. Çünkü Foucault eğitim pratiğine karşıydı; pedagojinin bir "hakikat rejimi" içerdiğini yazıyor ve o "hakikat rejimi"nin siyasi baskılar ile yaratıldığını savunuyordu. Üstelik bu "hakikat rejimi" denilen ve türlü dayatmalara yol açan şeyin içinde, aydınların yeri kâhinlikten öteye geçemiyordu.

Foucault'nun İran Deneyimi

Foucault 1978 ile 1979 yılları arasında, yani İran'daki Humeyni Devrimi'nin hemen sonrasında *Corriere della Sera* adlı İtalyan gazetesi tarafından İran'a gönderilmiş ve orada bir dizi makale oluşturması istenmişti. Burada yazılan İran üzerine makaleler İtalyanca'ya çevrilip bu gazetede yayımlanmış, bunların küçük bir bölümünü de Foucault, diğer çeşitli dergi ve gazetelere vermişti. İşte bu İran seyahati sırasında Bekir Pehram'ın Foucault ile yaptığı bir söyleşi, İranlı Yazarlar Derneği'ne ait *Name-i Kanun-i Nevisandegan*'da basılmıştı. O söyleşide Foucault, aydın üzerine çok kesin ifadeler kullanmış ve o tarihe kadar yaptığı tüm aydın eleştirilerinin derli toplu ve basit bir özetini ortaya koymuştu:

> Fransa'da ve Avrupa'nın genelinde, Fransız Devrimi'nden bu yana aydının üstlendiği rol geleceğin toplumunu haber veren kâhin, falcı rolüdür. Başka bir deyişle aydın, tüm insanlık için geçerli olan genel ve evrensel ilkelerle uğraşma sorumluluğunu taşıyan kişiydi. Halbuki bizim Batı toplumlarımızda önemli bir şey oldu. Bilimin, bilginin, tekniğin ve teknolojilerin rolü fasılasız arttı ve böylece söz konusu meselelerin, toplumun örgütlenmesi ve siyaset için önemi de büyüdü.[7]

7. Janet Afary, Kevin B. Anderson, "Michel Foucault ve Bekir Perham Arasındaki Diyalog", *Foucault ve İran Devrimi/Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 234.

Belli ki Foucault 18. yüzyılda Fransa, İngiltere ve Almanya'nın yaşadığı Aydınlanma hareketinin toplumsal-siyasi değişimleri ve devrimleri üzerine bazı eleştirilere girişiyordu. O dönem felsefecilerinin düşünceleri doğrultusunda hâkim olan hükümet modelleri ile bunun uzantısındaki bir devlet anlayışı, hayal edilebilecek en sahtekâr, en sert, en bencil, en vahşi ve en baskıcı bir tarzda, kapitalizme yol açmıştı. Bu durumun doğmasında felsefecilerin birincil sorumluluğu bulunmasa da bir rollerinin olduğu gerçekti:

> Devlet dediğimiz canavar büyük oranda bunların düşüncesinin bir meyvesi ve sonucudur. On sekizinci yüzyıl Fransız felsefecilerinin ve on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başı Alman felsefecilerinin bu fikirlerle yoğrulduğu unutulmamalıdır, örneğin devlet kuramı, birey karşısında güçlü devlet ve güçlü toplum kuramı, birey hakkı karşısında kitleye mutlak hak tanıma düşüncesi gibi fikirler yaygındı. İlk acılı deneyim budur.[8]

Bu demek oluyordu ki mevcut iktidarlar karşısında yer alan karşı-hegemonya da "gelecek" umutlarını hiçbir zaman gerçekleştirememiş olmasından kaynaklanan tarihsel bir saptama ile düzlemini yitiriyordu. Aydın söylemlerinin giderek kitlesel "sağduyu"dan kopması, bunun yanında ideolojinin yalnızca bir üstyapı-devlet halinde sunuluyor oluşu, sermayenin özgürleşmesi ve diğer toplumsal kesimler üzerinde ağırlığını giderek arttırması, sınıf karşıtlıklarına ait siyasetin erimeye yüz tutması ve tüm bunların da bir normalleşme olarak algılanması, tabana yayılmış bir "sermaye iktidarı" algısı ortaya çıkarttı. Foucault, Aydınlanma eleştirileri üzerine yoğun mesailer harcarken, İran'da izlediği bu devrim süreci onu hayli etkilemiş görünüyordu.

Elbette sınıfsal karşıtlıktan söz edilmiyorsa, sanatın toplumsal muhalefetinden ve buna bağlı olarak bir karşı-hegemonyanın çözümleyici niteliğinden ivme kazanmış estetik yöntemlerden, yani kısaca, "olması gereken"e işaret eden pratiklerden ya da ütopyalardan da söz edilemez. 18. yüzyıldan aldığı Aydınlanmacı güç ile "mevcut durum"u ve onun gerçeklik ile ilişkisini sorgulayan, tüm bunların yerine özerk bir gerçeklik alanından "olması gereken"i sunan, bunu yaparken de estetik bir bilince gereksinim duyan ve ütopyacı/idealize eden bir tavrı benimseyen sanatın, bu söz edilen

8. A.g.e., s. 235.

koşullar karşısında bir boşluğa düşmesi zaten kaçınılmazdı. Hemen yukarıda belirtildiği gibi, Gramsci'nin aydınının yerini, Foucault etkisindeki görüşlerin almış olması, "sanatın değişimi" üzerinde belki de en önemli rolü oynadı.

Karşı-hegemonya figürünün iktidar karşıtı niteliğinin tedavülden kalkması, kitleler açısından bir pedagoji projesini de rafa kaldırdı. Bundan böyle "birileri", "diğerleri"ne ne öncülük edebilirdi ne de rehberlik. Şu var ki bugün ne eski ideolojilere ortodoks biçimde geri dönüş mümkündür ne onun birtakım simgelerini kullanmak işe yarayabilir ne de bunlar üzerine kurulmuş pedagojik projeler sanat ile ilişkilendirilebilir; burası kesindir. Merkezi iktidar (çevre unsurların onunla örtüşmesi sonucunda) dağılınca ve nesnesi belirsizleşince, varlığını bu merkezi iktidarın nesnesine endekslemiş karşı-hegemonya da (bir söylem olarak) işlevsiz kılındı ki neredeyse sanat ve estetik adına "olmazsa olmaz" haline gelen ve artık tarih boyunca kim bilir kaç kez tekrarlanmış olan o tabir yine ortaya çıktı: "Sanatın sonu".

Yine "sanatın sonu" gelmişti; ama sonu geldiği söylenen sanat, büyük anlamıyla sınıfsal çatışmalar üzerine kurulmuş, tüm gerilimini hegemonya ve karşı-hegemonya karşıtlığından kotaran pedagojik ortamın sanatıydı. (Sanatın sınıfsal çatışmalar üzerine kurulmuş olması, o sanatın ille de slogancı ya da devrime dair birtakım sembollerle donatılmış olduğunu göstermez. Örneğin 1935 yılında Londra Uluslararası Sanatçılar Birliği'nin düzenlediği "Devrimci Sanat" sempozyumunda yer alan Marksistlerin büyük çoğunluğu, sanatın devrimci olabilmesinin, onun yalnızca kendi gerçekliğine bağlı kalabilmesi ile mümkün olabileceğini, bunun tersi bir durumda, yani sanatın pratik ile doğrudan bağ kurması durumunda, onun "taşlaşmış" ya da "sabitlenmiş" bir zamana tutsak düşeceğini söylemişlerdi.)[9] Daha açık bir ifadeyle, bu, proletaryanın iktidarını, içten içe de olsa hedeflemekten ibaret kalan sanatın sonuydu.

Sanatçıların, 1990'lı yıllara yaklaşıldığında da bir kararsızlık, bir boşluk yaşadığı açıktır. 1990'lı yılların ortalarına doğru bu kararsızlığın ve boşluğun yerini hayli belirgin biçimde alan Foucault'cu bir eğilim, sanata, direnmenin ya da karşı-hegemon-

9. Bkz. Herbert Read, "What is Revolutionary Art?", *Art in Theory/1900-1990/An Anthology of Changing Ideas*, Der. Charles Harrison, Paul Wood, Blackwell Publishers, Oxford UK & Cambridge USA, 1993, s. 502.

ya / muhalefet biçimlerinin evrensellikten tekile doğru kaydığı bir söylem yükledi. Karşı-hegemonya figürünün yerine geçen, yani sınıfsal-pedagojik işlev üstlenmiş olan "organik figür"ün terk ettiği alana, anlık ve değişken ya da "tutarsız" tepkiler veren bir figür çıkageldi ve onun yer aldığı sabit bir düzlem ya da ait olduğu bir taraf yoktu. Bu, o figürün bilinçli bir tercihiydi; yani "öteki" ile her karşılaştığında, dönüşmeye hazır beklemekteydi. Kategoriler arasında geziniyor ve herhangi bir kategoriye dahil olabileceğinin işaretlerini veriyordu; birliktelikleri her an kurabilir ve bozabilirdi ki bu değişikliği de gündelik olaylar karşısında ani tavırlar alabilmek ve direnişler ortaya koyabilmek adına gösteriyordu. Bu, sanatçı için "iyi" bir figürdü. "İyi" idi çünkü sanatçının önünde artık zaten saptayabileceği, tanımlayabileceği ve elindeki olanaklarla bir karşı-taarruza girişebileceği, sınıfsal temelde merkezi bir iktidar bulunmamaktaydı ve "iyi" idi çünkü kendi sırtını yaslayabileceği bir karşı-hegemonya duvarı da artık yıkılıp gitmişti. İşte Foucault'nun dağılıp giden iktidar nesnesine rağmen, hâlâ küçük iktidar kırıntılarının varlığından söz etmesi ve bu kırıntıların da "eski" iktidar kadar güçlü olduğunu (üstelik o "eski" iktidarı besleyen ve bütünleyen şeylerin düpedüz bu dağınık kırıntılar olduğunu) iddia etmesi, siyaset felsefesinin de iktidar kavramına bakış açısını değiştiriyordu; tam burada o Foucault'cu yaklaşım, sanatçının dertlerine çare oluyordu.

Bu noktada Foucault'nun İran deneyimi, bir de pratik bakımdan değerlendirilmelidir. O, ilk bakışta insanların baskı ya da tehlike anında ölüme yaklaşma cüretlerini bir yaratıcılık olarak görmüş olabilir; sanatçıları genel olarak etkileyen en baş etken de belki budur. İran'daki Humeyni Devrimi, oradaki milyonlarca eylemciyi harekete geçirdiği ve onları bir devrim adına hareketlendirdiği ölçüde (o eylemciler devrim için canlarını feda etmeye hazırdılar), Foucault'yu hayli heyecanlandırmıştır; orada mevcut bilinç sınırlarının aşıldığı, yeni yaratıcılık biçimlerinin fışkırdığı gibi bir duyguya sahiptir. Foucault bu anlamda İran Devrimi'nin en ateşli destekleyicilerinden biriydi ve bu devrim süreci, onun Batılı devrimlere şüpheyle bakan düşünce yapısını destekleyici bir görüntü ortaya koymaktaydı. Çünkü Foucault, sömürgecilik sonrası Batı düşüncesinin artık sona ermekte olduğunun farkındaydı; bu durumu da "Batı felsefesinin sonu" diye tanımlıyordu. O

halde, yeni bir felsefe yaratılacaksa Avrupa'nın dışında yaratılmalıydı. Daha doğrusu Foucault söz konusu yeni felsefeyi, Avrupa felsefesi ile Avrupa-dışı felsefelerin bir çarpışmasından kotaracaktı. İşte Foucault'nun İran'a gidişi sırasındaki düşünceleri, onun bu devrimin büyüsüne kapılmasına neden oldu. Yeni İslam tarzındaki siyasetler yalnızca Ortadoğu için değil, Avrupa'nın laiklik üzerine tesis edilmiş siyasetleri için de bir açılım noktası vaat ediyordu ve maneviyatın siyaseti ilgi çekici bir parlama ortaya çıkartabilirdi. Bu doğrultuda Foucault, *Corriere della Sera*'ya 1978 yılında şöyle yazmıştır:

> Dünyada aydınların hayal edebileceğinden daha fazla fikir var. Bu fikirler, "siyasetçilerin" düşündüğünden daha faal, daha güçlü, daha dirençli, daha tutkulu. Fikirlerin doğumu sırasında, güçleri infilak ederken orada olmamız gerekir: Bu fikirleri ifade eden kitaplarda değil fakat bu gücün tezahür ettiği hadiselerde, fikirler etrafında verilen mücadelelerde, bu fikirlerin yanında ya da karşısında olmalıyız. Fikirler dünyayı yönetmez. Fakat dünyanın fikirleri olduğu için (sürekli fikir ürettiği için), liderler karşısında ya da dünyaya ne düşünmesi gerektiğini kesin olarak öğretmek isteyenler karşısında edilgen kalıp onların hâkimiyeti altına girmez. [10]

Foucault'nun etkilenişi, çok açık ki bu devrimin kendinden önceki modern devrimlere hiç benzememesi yüzündendi ve "siyasal maneviyat" çevresinde gelişmesindendi. Yeni İslamcı hareket, Batı sisteminden ve aynı zamanda da Sovyetler Birliği ile Çin'den, toplumsal, siyasi ve kültürel bakımdan kopmuştu. Foucault, 1979 yılında, yine *Corriere della Sera*'ya, "İslam Denen Barut Fıçısı" başlığını kullanarak, şöyle bir makale yazdı:

> "İslamcı" bir hareket bütün bölgeyi ateşe verebilir, istikrarsız yönetimleri devirebilir, en sağlam yapının rahatını bozabilir. İslam sadece din değil, aynı zamanda yaşam biçimi, tarihe ve belirli bir uygarlığa bağlılıktır; bu din, yüz milyonlarca insan için devasa bir barut fıçısına kolaylıkla dönüşebilir.[11]

Foucault ve İran Devrimi adlı kitabın yazarları, Janet Afary ve Kevin B. Anderson'a bakacak olursak, onların düşüncesi, İran Devrimi'nin Foucault'nun yazılarında bir değişikliğe yol açtığı

10. Afary, Anderson, s. 17.
11. A.g.e., s. 19.

üzerinedir. Bunun en önemli örneği ise maneviyatın siyaset ile olan ilişkisinin gündeme gelmesidir:

> Yetmişlerin ikinci yarısında, egemenlik kurmaya aracı olan tekniklere kafa yormayı bırakıp kendilik teknikleri dediği yeni bir ilgi alanına kayıyordu; kendilik tekniklerini, yeni bir maneviyat biçiminin ve iktidara direnişin temeli sayıyordu.[12]

Dışarıdan verilmiş bilinç ile Foucault felsefesinin hiç uyuşmadığını bir kez daha vurgulamanın anlamı yoktur. Bu yönde söz konusu yazarların söyledikleri, bize bu felsefenin, kitlelerin yaşam biçimine bir yön vermek isteyenlerle taban tabana zıt olduğunu onaylar; ancak söz konusu şey, pratik ile ilgilenmek olduğunda, yazılıp çizilenler ile bu pratik arasında her zaman bir fark ya da çakışmama durumu doğacak ve bu da kaçınılmaz biçimde deneyimlenecektir. Kabaca o farka değinmek gerekirse, Foucault'nun İran Devrimi sırasında öngöremediği ve bu yüzden de susmak zorunda kaldığı bazı durumların varlığına tanıklık ederiz. Bunlardan birincisi, İran Devrimi'nin din tekniklerini yeniden biçimlendirip kurumsallaştırdığı ve bunu da tam bir modern devlet yöntemiyle başardığıdır. İkincisi, Foucault'nun feminizm ile yaşadığı sorunlu ilişkinin açığa çıkışıdır. Burada en fazla eleştirilecek durum, İslam yöneticilerinin, kadının erkek karşısındaki konumu üzerinden yaptıkları "aslında ayrı fakat aynı zamanda da eşit" gibi bir söylemi Foucault'nun hiç sorgulamamış, bunun pratiğe yansımasını bir kez bile izlememiş olmasıdır. Diğer yandan, İran'da devrim sonrası sürecin bir görüntüsü halinde sıklıkla karşılaşılan kadın protestoları ve eşcinsel erkeklerin idam edilişleri hakkında, Foucault'dan gelen tek bir satıra bile rastlanamaması ilginçtir. Yani devrim sürecindeki eylemler bittiğinde Foucault'nun elinde "devrim" adına pek bir şey kalmamıştır.

Antibiyotik Etkisi

Şöyle düşünülebilir: İktidarın bir nesne olarak ortadan kalktığı süreçte, iktidar ve hegemonya kavramları yadsınırsa, zihinlerde iktidarın hegemonyası ile birlikte karşı-hegemonyanın ölümü de hâkim olursa, bu durum, bedendeki mikrobu öldürmek için alınan antibiyotiğin etkisini çağrıştırır. Antibiyotik, mikrobu öldü-

12. A.g.e., s. 19.

rürken bedene yararlı olan faktörleri de öldürür; bu yüzden birtakım vitaminlerle beden desteklenmelidir.

İktidara dair zihinleri kavrayıcı ve onu yönlendirici gücün (onun hegemonyasının) değişmiş olması, o iktidarın ortadan kalktığını ve "mevcut durum"un idealleştiğini göstermiyor, yalnızca farklı bir biçime büründüğünü gösteriyor. Marx ve Engels'in iktidar tanımına bir kez daha müracaat edildiğinde şu söylenebilir: Üretim araçlarını kullanmada (daha önceki duruma göre) farklı yöntemler izleyen bir iktidarın, toplumun sınıfsal yapısını başka türlü organize ederek ve öyle tanımlayarak, zihinsel üretim araçlarını da (yeniden) işlerliğe dönüştürmemesi için hiçbir neden yoktur. Alışılmış hegemonya yapısının dağılmasıyla iktidarın da dağılmış olduğundan söz eden görüşler, pek güvenilir görüşler gibi durmamaktadır. İktidar (hâlâ hissediyoruz ki) değişik bir biçimde yaşamaya devam etmektedir. Antibiyotik, iktidarın merkezini öldürmüş ve nesnesini dağıtmıştır ama yeni hücrelerin çoğalarak yeni iktidar biçimleri yaratabilecek bir metastaz durumunu denetleyen (denetleyebileceği varsayılan) etkenleri de öldürmüştür. Yani iktidarın yeni halini, yeni biçimini çözümleyebilecek bir karşı-hegemonya olasılığı da o antibiyotik etkisiyle birlikte ölmüştür. İşte bugün "antibiyotik sonrası" bir durum yaşanıyor. İktidar ve hegemonya ilişkisi hakkında tüm ezberlerin bozulduğu durumda, eğer karşı-hegemonya düşüncesi de ölüp gitmişse, onun da ezberi bozulmuşsa, iktidarın yeni halini eleştirel olarak yorumlayacak ve onu çözümleyip anlatacak, bir aydın (ve aydın ile aynı niteliklere ve işleve sahip olmamakla ya da ille de aynı olmak zorunda kalmamakla birlikte, yine de "olması gereken"in peşinden giden bir sanatçı) değilse kimdir? Ve "olması gereken"i yeniden sunmak konusunda zaafa düşmüş sanatın, bundan böyle sırtını dayayacağı hangi yer kalmıştır?

İktidarın Normalleşme ve Meşrulaşma Dönemi

Eski siyasi ve ideolojik simgeler silinmişti. Yeni bayraklar sahnedeki yerlerine yerleşmişti. Şu an Berlin Duvarı'nın molozları üzerinde izlediğimiz ve yıllardır o duvarı içselleştirmiş olan Doğu Berlinliler, polislerin umursamaz bakışları altında, rahatça Batı'ya doğru yol alıyorlardı. Almanya bütünleşiyordu; çünkü Sovyetler Birliği çökmüştü ve sahnede ondan hiçbir iz yoktu. Sov-

yetler Birliği'ne bağlı ülkeler sahne amirinin denetiminden çıkmış ve daha bağımsız hareket eder olmuşlardı. Sahnede eski komünist kahramanların heykelleri de görünmüyordu. Onlar da mekânın karanlık köşelerinde birer moloz yığını halinde duruyordu. Sahnedeki birkaç figür, boş kalan heykel kaidelerine yeni kahramanların simgelerini dikmekle meşguldü. Bu yeni kahramanların simgeleri eski heykeller gibi değildi. Yeni simgeler daha çok Coca Cola ve Pepsi Cola tenteleri, Avrupa'nın ve ABD'nin ünlü mağazalarının tabelaları, otomobil ve sigara reklâmları, Mc Donald's ve Burger King'in ışıklandırılmış logolarıydı. Yıkılmış heykellerin üzerlerinden atlayarak geçen eski komünist kitle, sahnenin karanlık köşelerinden çıkarak ortaya doğru geliyor ve bol ışıklı alanlarda uzun kuyruklar oluşturuyordu. Kuyruklar o kadar uzundu ki sahnenin arka bölümlerine kadar ulaşıyor ve gözden kayboluyordu ama kuyrukların nereye yöneldiği çok açıktı: Yeni logolarla donanmış mağazalara ve özellikle de hamburgercilere. Sahnenin hemen önünde yer alan bir orkestra, Bertolt Brecht'in "Üç Kuruşluk Operası"ndan "İnsan Neyle Yaşar?" adlı parçayı çalıyor ve şarkıcının şu sözleri salonu dolduruyordu: "Önce doyur beni, ondan sonra konuş. / Sende göbek, bizde ahlak nedense. / Şimdi bizi iyice dinle bak; / İster şöyle düşün, istersen böyle: / Önce ekmek gelir, sonra ahlak." Parça bittiğinde, salondan büyük bir alkış yükseliyordu. Sahnenin bir yanında uzayıp giden hamburgerci kuyrukları, o insanların, sonunda karın doyuracak bir yer bulduklarını anlatan ironik bir "performans"ı andırıyordu.

İzleyicilerin sahnede gördüğü buydu; ama izleyiciler sahneye biraz daha dikkat kesilince, orada bulunanların yüzlerinde özgürleşmeye atılan büyük bir adımın umudunu okuyabilmekteydi: "Olması gereken" olmuştu ya da olmak üzereydi.

Bu olayları nasıl yorumlamamız gerektiğini düşünmekten öte, şu konuyu açıklığa kavuşturmalı: Artık mutlak anlamda bir normalleşmenin ve iktidar meşrulaşmasının ilan edildiği bir dönem deneyimleniyor: Yeni bir iktidar hegemonyası tarafından ehlileştirilmiş kitlelerin, o iktidarın fikirlerini ve değerlerini içselleştirmesi... İktidarın tabana yayılması ve idealleşme... Diğer yandan eğer karşı-hegemonya, eskiye bağlı merkezi iktidarın yok olup gitmesiyle artık gereksiz bulunuyorsa, bu yeni iktidarın çoğalan hücrelerini fark edip çözümleyebilecek hiçbir güçten söz edile-

meyecektir. Karşı-hegemonya, iktidarın normalleştiği ve kendi meşruluğunu kitlelere onaylattığı her durumu çözümleme işlevi görüyor, aydın da bunu kitleye aktarma işine talip oluyorsa, yani onun böyle bir yetisi varsa, karşı-hegemonyanın dışlanması, yanıltıcı bir özgürleşme duygusun ortaya çıkmasına neden olacaktır. İşte iktidarların şimdiye kadar tarihte başardığı tüm normalleşmelerin ve meşrulaşmaların en üst düzeyine ulaşılmasıdır bu: Yeni iktidar tarafından çoktan ehlileştirilmiş kitlelerin, karşı-hegemonyaya gereksinim duymadığı an; iktidarın, kendisinin bir "iktidar olmadığını" ve tam tersi, bizzat nesnesi olmayan bir "özgürlük hissi" yaydığını kitlelere dayattığı an.

Bu süreçte yeni iktidar biçiminin bir dizi yeni söyleme gereksinimi vardır: "Özgürleşme" diye sunulan ve "iktidarlar dönemi"nin sona erdiği üzerine kanıtlar üreten bir siyasetin, inandırıcı olmak adına güçlü gerekçeler öne sürmesi kaçınılmazdır. Önce çoğulcu ve demokratik siyasetin söylemlerini yaratmak, onun terminolojisini oluşturmak ve sonuçta sözcükler arasında kurulan yeni anlam dizgeleri ile özgürleşme tanımına ulaşmak, eski metinlerin tutarlılığını bozarak, anlamlarını (olabildiğince) değiştirmek... Bu yöntemle yaratılmış bir özgürleşme, pratik açıdan kendisini iktidardan ne kadar uzak tutabilir ya da kendisini iktidardan ne kadar bağımsızlaştırabilir? Muammaya dönüşen şey budur. Oysa hiç de muamma olmayan ve dahası, apaçık olan bir durum vardır. O da özgürleşme söylemleri ile yeni iktidar biçimi arasına döşenmiş kılcal hayat damarlarım saptayabilecek, o damarları dikkatlice inceleyip iktidar ile özgürleşme söylemlerinin birbirlerini nasıl beslediğini fark edebilecek bir karşı-hegemonyanın ortadan kaldırılmış olmasıdır.

Bugün inanılıyor ki yeni siyasi yapı içinde özgürleşme diye sunulan şeyin sorgulanmasına gerek yoktur çünkü gerekçe hep aynıdır: Merkezi-hegemonik bir iktidardan ve onun nesnesinden söz edilemeyeceği savunulmaktadır. İşte özgürlüğü yaratan kanıt doğmuş demektir. Ne var ki bu kanıtın altında daha derin ve derin olduğu ölçüde de daha inandırıcı bir kanıt yatmaktadır. Yeni iktidar biçimi, çoğulcu ve demokratik siyasetin kaynağının kendisi olduğunu söyler ve şöyle haykırır: Tüm hegemonyalara karşı olduğum durumda, özgürleşme benim yapımın ta kendisidir. İdeolojileri terk eden, merkezi iktidar pratiğinden uzak durmaya

çalışan, tekilliklere yönelen, hatta tikelliğe büyük pay veren bir siyasi yapının, iktidar kavramının geleneksel yapısından vazgeçmesi, elbette, iktidarın kendi eliyle ve "gönülden isteyerek" yaşamına son vermesi gibi algılanabilir.

Yeni dünya siyasetinin vitrinini, iktidarın bu "intihar" görüntüleri süsler bir bakıma. Fakat şurası önemlidir: Gramsci'nin aydını ile Foucault'nun aydını, pedagojiye ve onun ahlakına bakış yönlerinde taban tabana zıt iki figür ortaya koyuyor gibiyse de bu böyle değildir ve bunu böyle sanmak, tümüyle bir yanlış anlamanın sonucu olabilir; çünkü söz konusu iki zıt figürün birbirlerine yaklaştıkları noktalar vardır. Bu noktaların en çarpıcı olanı, iki figürün de iktidar kavramının gerçekliğini ve bunun hiçbir zaman yok olmayacağını onaylamalarıdır. Bunun tersini de söylemek mümkündür: İki figür de iktidarın hegemonyasına karşı tesis edilmiş bir karşı-hegemonyanın, mutlak olarak iktidardan kopuk olamayacağını savunmaktadır. Örneğin Gramsci, toplumda aydın işlevi görenleri, kabaca iki grupta toplamıştı. İlk grup, geleneksel aydınlardı: Bunlar papazlar, öğretmenler, yöneticiler gibi nesillerden nesillere aynı işi sürdüren kişilerdi. İkinci grup ise iktidar kurumlarına ya da merkezi devlet yapısına doğrudan bağlı aydınlardı: Bunlar da iktidarın kendilerine sağladığı her tür özgürleştirilmiş entelektüel alanı kullanmaya, uzmanlık sınırlarını genişletmeye yönelik çabalara talip olanlardı.

Gramsci'ye göre bu gruplara ait, yani iktidar kurumlarına dolaylı ya da dolaysız olarak bağlı olan aydın tipi, kuramsal bir burjuva ideolojisi taşımaktan ya da oluşturmaktan çok, kapitalist girişimciliğin yarattığı yeni kültürel biçimlerin, hukuk sistemlerinin vb yaratıcısıdır. Açıkçası, bu tip aydınlar, kapitalist koşulların dinamiğine koşut olarak sürekli değişen toplumsal yapının aktif mimarlarıdır. Bu, doğrudan bir ideoloji oluşturma ve yayma görevi üstlenmek yerine (ki böyle bir çaba onlar için gereksiz bir zaman kaybıdır) şirket yöneticiliği, bankacılık ve her tür kapitalist ekonomik mekanizmayı harekete geçiren sektör ile bütünleşmiş bir aydın tipidir. Gramsci, toplumun pratiklerine doğrudan müdahil olan (örneğin piyasayı genişletme çabaları) bu aydınlara "organik aydın" adını verir ve bunlar görmezden gelinerek siyasi ve ideolojik üretim süreci anlaşılamaz.

Fakat şu var: Gramsci, tartışma yaratan bu aydın tipinin tanımını daha fazla genişletmiş, proletarya aydınlarından Marksist

parti yapılarına kadar yaymıştır. Buna göre, çoğunlukla o aydınların taşıdığı bilinç, doğrudan bir ideolojik merkezden ve onun hegemonyasından kaynaklanıyordu ya da üretilen her kişisel emek, mevcut durumda işlemekte olan örgütlü bir iradeye gelip dayanıyor ve ister istemez onun sınıfsal iktidar hedeflerine indirgeniyordu. Sonuçta aydın kavramı ile devletin bürokratik yapısı arasında da "organik" bir bağ meydana geldi. Aydın iktidara ("mevcut durum" iktidarının alternatifi olacak başka bir iktidara) ortak olmuştu ve bu yüzden o, bir yandan burjuvazinin iktidara sahip olma süreci ile diğer yandan da partinin ideolojisi ile sınırlandı. Demek ki şöyle anlamalıyız: Aydının iktidara karşı olması ve yalnızca bu karşı olma "bilinci" ile onun hegemonyasının üzerinde bir karşı-hegemonya oluşturabilmesi, iktidar kavramından radikal bir kopuş adına işlevsel bir çaba sayılmıyordu. Aydının karşı-hegemonyası ancak iktidarın son derece esnek, ele avuca sığmaz yayılma niteliğini ve onun zihinlere ve dolayısıyla yaşama yerleştirdiği her tür normalleştirme etkenini sezmekten geçiyordu. Gramsci'nin aydınının pedagojisi, en fazla bu sezgi üzerinden işleyen bir süreç ile belirgin bir tanıma ulaşabilirdi.

Yine de Gramsci içten içe sezgilere duyduğu güvene rağmen, aydının pedagojik işlevi ile ideoloji arasındaki bağı kopartmadı ve bunun bir gerekçesi olarak şöyle yazdı:

> Tarihsel açıdan organik ideolojilerle, yani verili bir yapı için zorunlu olan ideolojilerle keyfi ussalcı, "istenilen biçimde kurulan" ideolojileri birbirinden ayırt etmek gerekir. İdeolojiler tarihsel açıdan zorunlu oldukları ölçüde "psikolojik" bir geçerliğe sahip olurlar; insan kitlelerini örgütlerler, insanların hareket ettiği, kendi konumlarına, mücadelelerine vs ilişkin bir bilinç kazandıkları alanı oluştururlar. ... Marx'ın "halkın inançlarının sağlamlığını" spesifik bir durumun zorunlu bir öğesi olarak sıkça olumlamasını hatırlayın. Marx, mealen, "şeyleri bu tarz tasavvur etmenin halkın inançlarının gücünü taşıdığından" vs söz eder. Marx'ın bir diğer savı ise şudur: Halkın bir kanaati, çoğunlukla, maddi bir kuvvetle ya da bu türden bir şeyle aynı güce sahiptir; bu da çok önemli bir şeydir. [Marx'ın] bu önermelerin[in] analizi, bence, içerisinde maddi güçlerin içerik, ideolojilerinse biçim olduğu "tarihsel blok" anlayışını perçinleme eğilimindedir.[13]

13. Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı/Seçme Yazılar 1916-1935*, Yayıma Haz. David Forgacs, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, 2010, s. 243.

İşte kitlelerin bu maddi gücünü ve bu bağlamda gelişebilecek bir mücadelenin mecrasını anlamak, eğer psikolojik bir gerçekliği sezebilmekten geçiyorsa, yani bir ideolojinin oluşturulma yöntemi buysa, aydının bilinç aktarma alanı da belirmeye başlıyor. Burada Gramsci, Marx'a bağlı kalarak, asla zorla dayatılmış bir üstyapıya ve ona ait tesis edilmiş "keyfi" (ve yukarıdan indirilmiş "ussalcı") bir ideolojiye yakınlaşmıyor. Daha farklı bir söyleyişle, onun aydını, örneğin bir burjuva hegemonyasının (mevcut iktidarın) toplumda üstün kıldığı bir ideoloji içinde, o ideolojiye bağımlı hale getirilmiş grupları pasifleştirme ve "totalleştirme" işini görmüyor; tersine, hegemonya altına alman grupların aktif bir biçimde pratiğe dahil olmalarını hedefliyor:

> Gramsci gerçekte, farklı tarihsel durumlarda ve sınıfsal aktörlere göre farklı hegemonya biçimlerini birbirinden ayırt etme konusunda dikkatlidir. Burjuva hegemonyasının tipik biçimleri "pasif devrim" ve "transformizm" ya da parlamenter rejim biçimidir. Buna karşılık Gramsci, proleter hegemonyayı, praksis felsefesi hakkında yazarken dolaylı olarak tanımlar: "[Proleter hegemonya] egemen gruplardan oluşan hükümetin madun sınıfların rızasını kazanmak ve onlar üzerinde hegemonya kurmak için kullandığı bir araç değildir; kendilerini yönetim sanatında eğitmek isteyen bu madun sınıfların dışavurumudur o..."[14]

Madun (ast) sınıfların yönetim ile doğrudan ilişkisini sağlamak, bize hemen proletaryayı anımsatır doğallıkla. Bu sınıf için yapılan tanımlar içinde en kapsayıcı olan, onun "başka sınıflar özgürleşmeden özgürleşmeyecek, başka sınıflar refaha ulaşmadan refaha ulaşamayacak bir sınıf" niteliği taşıdığıdır. Bu çok belirgin (ve aynı ölçüde de iyi bilinen) tanım üzerinden söz konusu saptamayı yorumlamak gerekirse, proletaryanın asıl hedefi, diğerlerinden bağımsız bir sınıf halinde mevcut burjuva iktidarının yerine geçmek ve kendi hegemonyasını onaylatmak değil, tüm sınıflarla kuracağı organik bağlantılar yoluyla ve kendi özçıkarlarının dışına taşarak (hatta o çıkarlardan vazgeçme pahasına, yani ödünler vererek), toplumu siyasi bir güvence ortamına ulaştırmaktır. Dolayısıyla, mevcut iktidarın hegemonyasına yönelik bir karşı-hegemonya kurucusu olan aydın (ki bu, başlangıçta kendi sınıfına "organik" biçimde bağlıdır), sınıfının yararcı ve bir bakıma da "ussal" ideolojisi yerine, sınıf ittifaklarını yaratacak bir siyaset eti-

14. A.g.e., s. 508.

ği ve bu yönde bir ekonomi peşinde koşar. Gramsci'nin önerdiği formül ile hegemonya ahlaki-siyasi olduğu kadar ekonomiktir de ama bu ekonomi ne tek başına toplumun organik hareket biçiminden ne de tek başına genel konjonktürden ibarettir (yalnızca konjonktürel olsaydı "ussal" bir ideolojiden söz etmekten başka seçenek olmayacaktı), ikisini de kapsar. Bunlar sürekli olarak, birbiriyle ilişkileri doğrultusunda karşılaştırılmalıdır.

"İlerleme": Karşı-Hegemonyanın İhmali, Normalleşme ve Zor Kullanma

Karşı-hegemonyanm ihmal edilmesi, yalnızca bugünkü dünya sisteminin sorunu değildir; "mevcut durum" ile "olması gereken" arasındaki çakışmanın onaylandığı tarihsel dönemlere de tanıklık edilmiştir. Bu çakışma durumu, 19. ve 20. yüzyıllarda kapitalist sistemin burjuva kültürü içinde yaygın bir kanı oluşturmuştu; bunun nedeni en başta, sanayi üretim biçimi bağlamında önce devlete ve sonra da "ilerleme"ye duyulan ideolojik bağlılıktı. "İlerleme"ye tutkuyla bağlanmış bir grup ile bu kavrama kuşku ile yaklaşan diğer grup arasındaki çekişme, siyasetten sanata, felsefeden sokaktaki insana kadar uzanmaktaydı. İşte bu çekişme, bugün de ilgiyle izlenebilecek pek çok düşüncenin, pek çok sanat yapıtının ve pek çok kuramsal metnin ortaya çıkmasına olanak hazırlamıştı.

İnsanlık tarihi üzerine her tür bakış açısının hemfikir olduğu durum, bu tarihin bir zulüm süreci olduğudur. Theodor Adorno, "tarih" denilen şeyi son derece belirgin biçimde "felaketler fablı" olarak tanımlamıştı ve Adorno'nun sadık takipçisi Terry Eagleton ise "felaketler fablı"na bir açıklık getirmişti:

> Evrensel tarihin herhangi bir temeli varsa, o tarih, mutluluğun birikimine dair bir masal değil, sapandan megatonluk bombalara uzanan bir hikâye olmalıdır.[15]

İnsanlığın "ilerleme" üzerine verdiği mücadeleler elbette onurlu ve övgü dolu sözleri hak edecek bir süreci de öne çıkartabilmiştir; ama işte bu süreç her zaman o "felaketler fablı" ile iç içe olmaktan da kurtulamamıştır. Walter Benjamin gibi düşünürsek: Leonardo da Vinci uçma tasarımları yaparken, o tasarımların ağır bombardıman uçaklarına kadar varacağını tahmin edememişti.

15. Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Ayhan Çitil, Doruk Yayınları, s. 418.

Zor kullanma, tarihin değişmez bir parçası haline gelmişse, o halde bu, insanın doğası ile ilgili bir durum muydu? Belki de öyleydi; yani zor kullanma, bir "üstünlük" elde etmede ya da onu elde tutmada, insanın (çevresindeki diğer insanlara karşı) ilk başvuracağı doğal davranış biçimiydi. Ne var ki iş bu kadar basit olamazdı. Toplumsal yapıların sahne olduğu örgütlü çatışmalarda ortaya konulan zor kullanma eyleminin anlamı neydi ve bu nasıl açıklanabilirdi? Basit bir örnekle, Leonardo'nun "tek irade" doğallığında ortaya koyduğu bir tasarım, sonradan nasıl olmuştu da kolektif üretimin en "ileri" boyutuna ulaştığında, tam ters bir içeriğe dönüşerek, zor kullanmaya hizmet eder makineleri doğurmuştu?

"Zor kullanma makineleri"nin kolektif bilinçaltında meşruluk kazanması, asla tarihin gözden kaçırılmış bir durumu değildir. "İlerleme" ile birlikte büyüyen imha etme eylemini fark edenlerin sayısı, yalnızca Adorno, Eagleton ve Benjamin ile sınırlı kalmamıştır. "İlerleme"nin "ölüm düşüncesinin ruhlara sinme süreci" olduğunu vurgulayan pek çok yazar ve onların ortaya koyduğu binlerce sayfa vardır. Örneğin Engels "Sanayi Devrimi'nin, devrim olma niteliğini 1830'da yitirdiğini" yazmıştı. Engels'e göre "burjuvazi, feodal gericilikten daha çok devrimci işçilerden, burjuva devriminin gerçekten de bir sosyalist devrime doğru 'taşmasından' korkuyordu."[16] Engels'in sözlerini izleyen Werner Sombart 1913 yılında "ilerlemenin saçma bir fikir olduğunu ve insandaki her tür ideal hareketi boğduğunu" belirtmişti. Henry James 1914 yılında "uygarlığın kanlı ve karanlık bir uçuruma düştüğünden" söz etmişti. Max Ferdinand Scheler ise 1915 yılında "modern uygarlık ruhunun bir ilerleme olmadığını, tersine, insanlığın gerilemesi olduğunu" iddia ediyordu. İtalyan felsefeci Paolo Rossi, "ilerleme" hakkındaki bu olumsuz yaklaşımların, 1930'lu yıllarda büyük bir koroya dönüşmüş olduğuna dikkat çeker.[17]

Eleştirel düşünceler içinde belki de en ilginç olanlardan biri Emile Zola'dan gelmiştir ki bu, Engels'in "ilerleme" konusundaki eleştirileri ile yakın bir döneme rastlar. Zola, 1890 yılında yazdığı *Hayvanlaşan İnsan* ("La Bête Humaine") adlı romanında, başıboş kalmış bir lokomotifi anlatmaktadır: "Lokomotif, kendi nefesinin

16. Foster, s. 52.
17. Paolo Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok/İlerleme Fikri*, Çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 110.

gıcırtılı korkusuyla, gittikçe daha fazla allak bullak olmuş bir halde hızla, amaçsız ilerliyordu..." Romanda, lokomotifin ateşçisi ile makinisti, kıskançlık nedeniyle bir kavgaya girişmiş ve ikisi de bu kavga sırasında aşağı düşüp parçalanmışlardır. Makinisti olmayan tren ise kendi başına yol almakta, ocağa doldurulmuş kömürlerin kor hale gelmesiyle, denetimsiz bir hıza ulaşmaktadır. Hiçbir şeyden haberi olmayan yolcular (ki bunların çoğu askerlerdir) hızın büyüsüyle sarhoş olup keyiflenmişler, şarkılar ve marşlar söylemeye başlamışlardır; karanlıklar içinde ölüme doğru ilerlediklerini düşünmeleri, bu sarhoşluk yüzünden olanaksızdır. Yazar romanda, lokomotifi sık sık dizginlerinden kurtulmuş bir hayvan gibi gösterir. Zola'ya göre trendeki insanların hızdan duydukları haz, onların bu makine ile özdeşleştiğinin, dolayısıyla hayvanlaştığının işaretidir. Fakat şu var ki 19. yüzyıldan itibaren tam anlamıyla bir inanç ve "olması gereken"in gerçekleşmesi haline gelen "ilerleme"nin, toplumsal şiddeti gizleyen yanıyla bir yozlaşmaya yol açtığını söyleyen yazarlar, o "ilerleme"yi kutsal bir kavram halinde algılayan ve sunanlar tarafından yok sayılmış, çoğu önemsizleştirilerek tarihten çıkartılmıştır. Rossi bu konuda, "O binlerce sayfa sanki hiç yazılmamış gibidir" der.[18]

Özellikle 19. yüzyılın sonunda örgütlü sınıflar arasındaki mücadeleleri anlamlandırmak ve bu noktada, "salt makineleşme"nin ötesindeki "ilerleme"nin niteliğini belirlemek adına, geniş bir tartışma alanı ortaya çıkmıştı. Tartışma alanında yer alan iki ana düşünceden (ve diğerine göre daha eski olandan) biri, "ilerleme" sürecindeki sömürünün bir zor kullanma sonucu doğmuş olmasıydı. Yani ekonomik sistemin sömürü boyutu, silah marifeti ile sürdürülüyordu ve sömürü karşıtı devrimci güçlerin, ahlaki bakımdan bu zor kullanma alışkanlığına karşı durması gerekiyordu. Bu düşüncenin, ilk bakışta son derece insani bir gerekliliği vurguluyor olsa da, sakıncalı olduğu açıktı. Her şeyden önce, sömürü karşıtı devrimci güçlerden, o ahlaki yapıya sarılmaları ve bir bakıma zorbalar tarafından kendilerine biçilen bir kadere rıza göstermeleri isteniyordu. Diğer yandan da "ilerleme" boyunca zorbalık makinelerini eline geçirmiş olan iktidarın, ahlaki bir yapının telkinleri ile bu makinelerden vazgeçmesi asla mümkün değildi.

18. A.g.e., s. 108.

Fakat tartışmanın diğer karşıt ucunda yer alan ikinci (ve diğerine göre daha yeni) düşünce, sömürü ile "ilerleme" arasındaki ilişkiye daha farklı bakmış ve zor kullanmayı bu ilişkide hayli geri plana atmıştı. Örneğin Engels, siyasi yapı ile üretim tarzı arasında mutlak bir bağlantı olduğunu yazıyor ve iktidarın ancak bu iki etken arasındaki uyum sayesinde ayakta kalabileceğini vurguluyordu. Bu düşüncenin itiraz götürmeyecek yanı, siyasi yapının, kendisini üretim tarzının gereklerine göre esnek kılabilmesi ve ona (her an) uyum gösterebilmesiydi. Bu uyumu yakalayamayan iktidar dağılıp gitmeye mahkûmdu. Demek ki zor kullanma, tarihte iktidarları belirleyen ilk ve değişmez etken değildi. Engels'in başını çektiği bu düşünce yapısı, aslında sömürü karşıtı devrimci güçler için her zaman ufuk açıcı ve aynı zamanda da cesaretlendirici olmuştur. Çünkü siyasi yapı ve üretim tarzı arasında ortaya çıkacak bir uyumsuzluk, tüm zorbalık makinelerine rağmen o mevcut iktidarı yerle bir edecektir; "ilerleme"nin kuramsal, kuramsal olduğu kadar pratik doğası budur.

Aslında Engels'in öne sürdüğü "ilerleme" tanımı hayli karmaşık görünür. Söz konusu tanım sınıfsal yapılar arasındaki çatışmaları öne çıkartır ve bu çatışmaları da "ilerleme"nin bir göstergesi olarak öne sürer. Engels bir yandan modernliğin sinsi yanının, köleliği gizlemesi olduğunu söyler; ama diğer yandan da o modernliği Antik dönem ile karşılaştırarak, "Şimdi en azından köleliğe karşı bir özgürlük düşüncesi doğmuştur" diye ekler. İşte Engels'in bu eki, "ilerleme"nin son derece esnek ve göreceli bir şey olduğuna vurgu yapar. Öyle ki Engels, tarihin ürettiği her ilerlemenin, kesinlikle karanlık bir yüze sahip olduğunu vurgulamış, bu kavramın bir anlamda da "eşitsizliğin ilerlemesi" demek olduğuna dikkat çekmiştir. Engels'in "ilerleme" üzerine kurduğu bu diyalektik, Marx'ın da konusudur; o da burjuva sistemini bir "üretim anarşisi" halinde tanımlamış oysa bu anarşiye bir yandan da "ilerlemenin gerçek nedeni" diye işaret etmişti.[19]

Marx ve Engels'in perspektifinden baktığımızda (ki bunlara Hegel'i de eklemek mümkündür elbette) gerçek bir "ilerleme" karanlık yüzü ile birlikte işlerlik kazanır ("karanlık yüz" denilen, pratik işleyişin ta kendisidir elbette). Bu yüzden bu kavram, şu ya

19. Reinhart Koselleck, *İlerleme*, Çev. Mustafa Özdemir, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 113.

da bu sınıfın tek başına yüklendiği bir sorumluluk dahilinde hedefleyeceği bir iktidar düşüncesi ile tanımlanamaz ve bu yüzden "ilerleme"nin, yalnızca "ilerleme sahipleri" tarafından saptanacak (ve bu saptamalara göre dayatılacak) yöntemlerle ya da o sahiplere karşı muhalif katmanların direnmesiyle başarılamayacağı ortadadır.

Yukarıda söz edilen tartışma üzerine derin yorumlar oluşturmak başka bir kitabın konusu olabilir. Burada (yorumları biraz da "aşırı" düzeye yükselterek ve madalyonun ters yüzüne bakarak) şu söylenmeli: "İlerleme" ile zor kullanma eylemi arasındaki ilişkinin "tartışılabilir" olması, "ilerleme" kavramının psikolojik açıdan tarihe "temiz" geçmesinin de yolunu açmakta gecikmedi; yani pratik, kuramın dışında hareket etmeyi sürdürüyordu. Bu kavram, aynı psikolojinin verdiği ivme ile giderek "ne pahasına olursa olsun" erişilmesi gereken toplumsal bir hedef haline geldiği gibi, içine sızmış olan tüm şiddetin gizleyicisi haline de geldi. Yeniden konunun başına dönecek olursak, "felaketler fablı" olarak adlandırılan zulüm sürecinin, kutsal bir "ilerleme" tarihi halinde yazıldığına ve iktidarın dayattığı bir biçime dönüştüğüne dikkat etmeli. (Burada Rossi'yi bir kez daha anımsamalı: "İlerleme"nin kutsallığını eleştiren binlerce sayfa sanki hiç yazılmamıştır.)

Sömürü sistemi, üretim tarzı ile siyasi yapı arasındaki tüm çelişkileri en fazla "ilerleme"nin kutsallığı yardımıyla gizlerken, zor kullanma eylemini de yine bu yolla normalleştirebilmiş ve dahası, onu önemsiz bir ayrıntıya indirgeyebilmiştir. Türkiye özelinden de bakacak olursak, tarihin her satırının "ilerleme" payandası ile sağlamlaştırıldığı ve o payandanın gerçekte siyasi yapıyı meşrulaştırdığı bellidir. Bu durum, o siyasi yapı ile üretim tarzı arasındaki tüm uyumsuzlukların ve buradan ortaya çıkan sömürülerin geleceğe meşruluklar şemsiyesi altında aktarılmasına yardımcı olmuştur. Rahatça iddia edilebilir ki "ilerleme" kutsallığı altında korunmuş bir zulüm tarihi, bu bağlamda bir "bellek silici" görevini de üstlenir. Benjamin'in bu durum üzerine yaptığı bir saptama son derece çarpıcıdır:

> Faşizmin bir şansı da faşizme karşı olanların, onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır.[20]

20. Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 37.

Bir kavram yörüngesinden oynatılırsa, yani tüm bağlamlarından soyunursa, artık o kavram her istenilen biçimde tanımlanabilir ve rahatça kullanılabilir hale sokulabilir. Bugün siyasi yapının, üretim tarzı, "ilerleme" ve tarih arasındaki ilişkilerin keyfi tanımları ile derme çatma kurulmuş olması ortaya "tuhaf" bütünlükler çıkartıyorsa, bu noktada belleğin korumaya çalıştığı ayrıntıların önemsizleştiğine dair bir enformasyon yaymak da mümkün olabilir. İşte, dünyada olduğu gibi Türkiye'deki yeni nesil kitlelerin de söz konusu "bellek silici" enformasyona şiddetle maruz bırakılmaya çalışıldığı açıktır.

Yeni enformasyon araçları yardımıyla, uyumsuzluklar üzerine kurulmuş iktidar yapısının normalleşmesi, 19. yüzyıl tartışmalarının odağına yerleşmiş silah gücünü de (bir kez daha) gündeme taşıyor. Daha açık olarak şunu belirtmeli: Bugün iktidar yapısının bu normalleşmeyi yalnızca birtakım enformasyon araçlarıyla başarmadığı, deneyimlerle sabittir. Bağlamdan soyulmuş kavramların çarpıtılarak kullanılıyor oluşu, her ne kadar bir enformasyon gücüne gereksinim duysa da bu tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra siyasi yapının felsefi ve siyasi metinlerin tahrif edilerek yeniden sunuluşuna, sanatın karşı-hegemonya gücünün yok edilişine de gereksinimi vardır; fakat bunların uygulanışı sırasında hâlâ bir sorun varsa (yani hâlâ sömürünün sürdüğüne dair düşünce yürütenler varsa), onların imha edilmesi de kaçınılmaz olur. Silahlı zorbalığın devreye gireceği yer burasıdır; silah, bir iktidarın devamına yarayacak biçimde geri dönmüştür.

Yukarıda sunulan bu sahne, tarih üzerinde ustaca uygulanmış bir manipülasyonun eseri olarak, bir "unutturmayı" başarabilmiş ve her tür toplumsal düzeyde bir normalleştirme gerçekleştirebilmiştir. Böylece sömürü üzerine temellenen üretim tarzı ile siyasi yapı arasındaki her uyumsuzluğu deforme ederek gizleyen, bu deformasyonu yeni siyasetin biçimleri gibi sunan ve kendisini "ilerleme"nin olmazsa olmaz bir gerekliliği halinde tanıtan bu sistem normalleştiği sürece, her tür olası karşı-hegemonyacı gücün "önemsizleştirilmesi" de kaçınılmaz olmaktadır. Hatta devrimci güçler bir yana, sömürünün sürdüğünü öne süren daha liberal görüşler bile "çağdışı" ve romantik sayılmakta, baskı sistemlerinin daha fazla ağırlık kazandığı yerlerde ise sömürüyü

dile getirmek, terörizm ile açıklanmaktadır. Kimi yeni nesil üyelerince, tarihe dair kimi noktaların hiç anımsanmaması ya da anımsamaya değer görülmemesi bu yüzdendir. Üstelik artık "ilerleme"nin anlamının, insanlığın özgürleşme ve refah yönünde attığı paylaşımcı adımların da dışına çıkartıldığı, yalnızca "zenginleşme özgürlüğü"ne dönüştürüldüğü düşünülürse, tahrif edilen tarihsel kavramların baştan biçimlendirilmesi de yeni bir çalışma gereksinimi ortaya koymaktadır.

Şu söylenmelidir ki "unutturulma" ve "önemsizleştirilme" yalnızca birtakım zihinsel telkinler ile gerçekleşmemektedir. Aynı zamanda (bir deformasyon sürecine bağlı olarak) toplumsal kurumların işleyişleri de bu normalleşmeye hizmet eder duruma sokulmaktadır. Örneğin Türkiye'de Kemal Türkler ve Hrant Dink cinayetlerinin, Sivas ve 16 Mart katliamlarının vb faillerinin devletin üst seviyelerine hızla tırmanmaları, bunlar hakkında açılan davaların daha sonraki zamanda düşmesi, davaların yeniden açılması yönünde gösterilen çabaların asla gerekli sonuçlara ulaşamaması ve söz konusu davaların "zaman aşımı"na uğraması, toplumun belleğinin yanında ona işlerlik kazandıran mekanizmaların da manipülasyona maruz kaldığını gösteriyor bize.

Söylemler değişmiştir: Siyaset, toplum, adalet, tarih, ilerleme, özgürleşme vb başka türlü tanımlanmaktadır. Bugün hiçbir faşist, "ilerleme"nin kutsallığının peşinden gittiği için kendisinin faşist olduğunu kabul etmiyor ya da kendisini öyle hissetmiyor. Şu durumu bir kez daha vurgulamakta yarar vardır: Bugüne kadar faşizm üzerine Batı'da yazılanlara bakarsak, hep geçmiş kültürlere yapılan göndermeler ön plana çıkartılır. Yani faşizmin "ilerleme" kavramıyla değil, tarihsel bir "döngü" ile hareket ettiği iddia edilir. Ne var ki bu, sosyo-kültürel bir bakış açısından böyledir; ama faşizm ile devlete dair pratik siyasi yöntemler birleştirildiğinde, "ilerleme" konusunun en büyük akıl çelme aracı olduğuna tanıklık edilecektir. Ne diyordu Benjamin: "Faşizmin bir şansı da faşizme karşı olanların, onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır." Faşistlerin kendilerini faşist olarak görmemeleri adına, bundan daha iyi bir tümce kurulabilir mi?

Karşı-Hegemonya Bağlamında Sanatın Rolü (Ünlü Bir Örnek: Benjamin'in Makalesi ve Adorno'nun İtiraz Mektubu)

Gramsci'nin aydın tanımlarının, sanat hakkında yürütülen düşüncelerle hayli örtüştüğünü söylersek bu çok yaratıcı bir tez ortaya koyduğumuz anlamına gelmez ve çok da şaşırtıcı bir saptama olmaz. Örneğin Benjamin'in 1935 yılında yazdığı ve 1937 yılında yayımlanan (ki bu, Gramsci'nin yazıları ile yaklaşık aynı dönemlerdedir) o ünlü makalesi "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"nda, karşı-hegemonyanın son aşamasına, yani siyaset ahlakına dair önemli vurgular vardır. Benjamin, toplumların üretim biçimlerinin değişiklikleriyle karşılaştıkları zamanlarda, bunu, altyapıya oranla üstyapıya çok daha yavaş aktarabildiklerini vurgular. Her yeni üretim biçimi değişikliği, kendi kültürünü yaratmada hayli uzun bir süreye gereksinim duymuştur (Benjamin'in deyişiyle, yarım yüzyılı aşkın bir süre). Eğer her değişim etkeni, toplumsal tabanda belli istekleri harekete geçirebiliyorsa ve bu ilişki üzerine geliştirilen tezler, eski toplumsal tezleri dışarıda bırakabiliyorsa, bunlar bir "gelişme" işareti olabilir. Benjamin'e göre o yeni üretim koşullarını en iyi kavrayan ve bu yönde koşulları ilk harekete geçiren şey de sanattır. İşte söz konusu makalenin ana fikri bu yüzden "yeniden üretilebilir sanat yaptı"dır; yani "yeni" teknolojilerin üretim alanında, sanatın "önceki" tüm estetik kuramların dayanak noktalarını saf dışı bırakması. Kitlesel katılımlara uygun olarak fotoğraf ya da sinemanın yaygınlaşarak, kendi çevresinde demokratik bir katılım alanı yaratması gibi...

Altyapıdan bağımsız bir ideolojik üstyapının "keyfi" ve "ussal" bir tercih ile yerleştirilmesi, daha önce de burada belirtildiği üzere, ne Marx'ın ne Engels'in ne de onların etkisindeki Gramsci'nin yöntemi olmuştur; çünkü böyle bir yerleştirme işlemi, hegemonya sahibi grubun dışındaki tüm grupları pasifleştirmekten başka bir işe yaramazdı. Bu yönde sanat düşünüldüğünde, o halde en fazla 18. yüzyıl sonrası yerleşik estetik kuramlar sınırına sıkışmış olan, aynı zamanda da meşruluğunu tartışmasız ilan eden bir yüksek sanat tavrının, "keyfi" ve "ussal" ideolojisi gündeme gelecektir. Yüksek sanatın popüler olana karşı üstünlüğü, elbette onun, toplumsal "totalleştirme" karşısında özerk bireyi var etmesinden, daha doğrusu insanın ontolojik yapısını, bir ideoloji ha-

linde nesneleştirmesinden doğuyordu. Aydınlanmacı felsefe, insanı bir ideal olarak evrensel bir bilgi türüne dönüştürdüğünde, o insanın "varoluşu" ile sanat arasında da hayli soyut bir bağ kurulmuş oldu. Aslına bakılırsa, 18. yüzyıl sonrasında sanata hemen her dönemde yüklenen "muhalif oluş" niteliği, genellikle birey ve toplum arasındaki bu gerilimin siyasetine bağlanmıştı.

Birey, toplum karşısında yok olma tehlikesi yaşamakta ve üretim sistemlerinin toplumsal alanları düzenlemesi ve bir ideolojiye dönüştürmesi ile "ideal insan" nitelikleri elden kaçmaktadır. Onu ayakta tutacak tek bir şey kalmışsa, o da özerk, yani yüksek sanattır. Ne var ki bu yerinde gerekçe daha sonra yüksek sanatı, toplumsal sistemlerin düzenlemelerine karşı ideal bir "eleştiri nesnesi" yapmakta gecikmedi ve o yüksek sanat, sistemlerden (popüler alandan) kopuşunu ve kendisine bireyin özerkliği yönünde bir alan açışını, ilk anlamda bu "ussal" üst-ideolojiden sağladı. Kant, özerk bireyin davranışlarının ve eylemlerinin, "doğanın maksimi" ile örtüşmesi gerektiğini yazıyordu; yüksek sanat ise bu özerk halin Aydınlanmacı ideal görüntüsü oldu.

Oysa belli ki burada bir dizi çelişki öne çıkmaktaydı: Yüksek sanat insana dair bir ideal olarak yol aldıkça ve hegemonyanın özerk bireye dayatmalarına direnen bir nesne gibi görüldükçe, altyapının aktif biçimde kendi pratiğine dahil olabilme olasılığını da göz ardı ediyordu. Yüksek sanat hem iktidar hegemonyalarını hedef alan bir karşı-hegemonya oluşturuyordu hem de derin bir çelişki ile kendisini altyapıdan kopuk bir üst-ideolojinin nesnesi yerine koyuyordu; böylece altyapıdaki değişimler ile üstyapı arasında kurulabilecek bir ilişki elden kaçıyordu. Üstelik sanat, bir karşı-hegemonya işlevini görürken, dayandığı tek bir somut nokta ya da var olabilecek tek bir somut neden bulabiliyordu: Sanat piyasasından uzak durmak; 1947 yılında Adorno'nun (Max Horkheimer ile) tanımladığı "Kültür Endüstrisi"ne karşı koymak. Tam bu "mevcut durum"daki yüksek sanat, zaten daha önceleri de başka bir çelişki ile yüz yüze kalmıştı: Henüz 19. yüzyılın ortalarında Marx, özerklik niteliğine verdiği önem ile sanatın piyasa-dışı olması gerektiğine vurgu yapmış ama kapitalist koşullarda bunun başarılamayacağım yazmıştı. Sanat yapıtı bir şairin, bir bestecinin, bir ressamın, bir roman ya da tiyatro yazarının vb odasından sokağa çıktığı andan itibaren, bir fabrika ürünü gibi almır-satılır

bir mal, bir değişim değeri haline gelecekti; bunun önüne geçebilmek olanaksızdı. Sanatçının yapabileceği bir şey kalmışsa, o da yapıtını bu piyasa koşullarını ve o koşulları destekleyen diğer koşulları hiç düşünmeden, bağımsızca üretmesiydi. Bu konuda Engels'in, bir "piyasa uzmanı" sayılabilecek Honoré de Balzac üzerine verdiği örnek de dikkate değerdir:

> Evet, Balzac politik tutumu bakımından kralcıydı; büyük eseri, kibar toplumun onulmaz çürümesi üzerine bir sürekli ağıttır; yok olmaya mahkûm sınıfa gönül vermiştir. Ama bütün bunlara karşın, en derinden duygudaş olduğu adamları ve kadınları, soyluları sahneye çıkarınca en keskin hicvini, en acı ironisini yaratır.
>
> ...
>
> Ve bu görünüşün çevresine Fransız toplumunun bütün bir tarihini yerleştirir; iktisadi ayrıntılar bakımından bile (sözgelişi, Fransız Devrimi'nden sonra gerçek ve özel mülkiyetin yeniden dağılışı) ondan, zamanın profesyonel tarihçi, iktisatçı ve istatistikçilerinin tümünden öğrendiğimden daha fazla şey öğrendiğimi belirtmek isterim.[21]

Yüksek sanat yapıtının sanat piyasası ile giriştiği amansız mücadele her zaman sanat piyasası, dolayısıyla da kapitalist koşullar lehine sonuçlanmıştır. Fakat söz konusu mücadelede elde tutulabilecek tek şey, sanatçının özerk niteliğinin korunmasıydı ki bu da yüksek sanatı daha karmaşık bir tanıma taşımaktan başka bir işe yaramadı: Kaçınılmaz durumda piyasaya girmiş, bir mala ve bir değişim değerine dönüşmüş sanat yapıtı bir yanda, o yapıtı üretme sürecindeki sanatçı ise başka bir yandaydı. Daha farklı bir söyleyişle yapıt, sanatçının kendi mekânında, sanatçı-yapıt arasındaki doğrudan ilişki sırasındaki bir ritüelin "sonuç nesnesi" olma haline doğru gelişiyor ve ortaya koyduğu toplumsal pratiğe alternatif "gerçeklik halleri" ile bir "biriciklik" kazanıyordu. Bu, yüksek sanatın kendisini var edebilmesi ve mevcut toplumsal ve ekonomik koşulları yabancılaştırmaya tabi kılabilmesi için tek seçenekti; yani burada her şeyi sanatçının özerklik adına üstlendiği yük belirleyecekti. Oysa o yapıt mekândan ayrıldıktan itibaren sanatçının görevi bitmekte, özerkliği ertelenmekte ve o sanatçının, kendi yapıtının nerelerde ve ne adına tüketildiğini denetleyebilmesi olanaksızlaşmaktaydı. Her ne kadar o yapıt, so-

21. Karl Marx, Friedrich Engels, *Sanat ve Edebiyat Üzerine*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 1980, s. 39.

kak pratiği içinde kapitalist toplumun sağlayamayacağı türden bir haz yayabiliyorsa da onun bu yeteneği, öncelikle sanatçının kendisini toplumsal pratiğin dışına çekmesi ile doğabiliyordu (Balzac ancak sokaktaki hazlarını erteleyebildiği ya da o hazlara "başka" bir açıdan yaklaşabildiği kadar "keskin" ve "zengin" yapıtlar yaratabilirdi). Ama en önemlisi şuydu: Bir yapıtın karşı-hegemonya işlevi yerine getirebilmesi, onun bir "sanat yapıtı" niteliğinde yaydığı hazzın hissedilebilme gücünden geçmekteydi ve bu yüzden yüksek sanat büyük ölçüde "eğitim" sonucu elde edilebilecek "ussal" yetilere bağlandı. Eugane Lunn, yüksek sanatın haz bağlamındaki görevini şöyle açıklamıştı:

> Bütün sanatlar, kapitalist toplumun asla tatmin edemeyeceği bir estetik zevk ve eğitim ihtiyacı yaratma kapasitesine sahiptirler.[22]

Lunn, sanatı kapitalist toplumun vereceği haz olanaklarından ayırıp tanımlarken, "bütün sanatlar" tabirini kullanmışsa da aslında o, yalnızca kapitalist hazların dışındaki alanlarda hareket edebilen bir anlayışa işaret etmekteydi. Yani Lunn, kapitalist koşullar çerçevesinde üretilip tüketilen sanatın kendisini ustaca yöntemlerle o alandan ayırabilme gücünden konu açmakta ve "bütün sanatlar" tabirini de o güce bağlamaktaydı; bu, sanatın karşı-hegemonya oluşturabilme gücüne bir göndermeydi. Burada, yukarıda belirtilen çelişkiyi bir kez daha anımsamalıyız. Sanat çoktandır mevcut toplumsal ve ekonomik koşulları yabancılaştırmaya tabi tutabilme ve kapitalist hazların dışında durabilme adına, eleştirel mekanizma olarak, "ussallık" taşıyordu ve bir üstyapı halinde çalışmaktaydı: Yüksek sanat... Ve Benjamin'in başardığı en önemli şey, yüksek sanatın katı ilkelerini, kapitalist ortamın haz etkeni karşısında yerle bir etmesidir: Karşı-hegemonyayı mevcut siyasi sistemin (yani pratiğin) içinden ayrıştırarak oluşturmayı öngören bir sanat...

Sanat, yeni üretim araçları ile yaşamda gerçekleşen pratik değişiklikleri izlerken, artık yalnızca idealleştirilmiş insanın ontolojik yapısını bir alternatif olarak öne sürmüyor, kendisini bir karşıtlık üzerine kurmuyor, tersine, o insanı (ama tüm nitelikleriyle) bizzat sistem içinde tutarak ve idealleştirme işini kitleye devrederek, alt ve üstyapılara aynı anda doğrudan göndermede bulunuyordu. Ör-

22. Eugane Lunn, *Marksizm ve Modernizm*, Çev. Yavuz Alogan, Alan Yayıncılık, 1995, s. 25.

neğin yüksek sanat konusunda belki de tarihin en radikal ve iflah olmaz savunucularının başında gelen Adorno'nun, Benjamin'e yönelttiği şiddetli eleştiriler, sanatın popülerliğe havale edilmesinden kaynaklanır. İnsana dair niteliklerin kitle karşısında elden kaçabileceği ve onun iktidarlar tarafından kolayca manipüle edilebileceği düşüncesi Adorno'yu bu kadar sert davranmaya itmiş olmalıdır, bu bakımdan haklıdır; ayrıca estetik dilin (iletişim dilinden farklı olarak) his aktarma kapasitesinin canlı tutulabilme isteği de ona haklılık payı veren başka bir yaklaşımdır. Onun, bedene dair somut deneyimleri ne kadar önemsediği ve bir tarih yazımının bu tikel deneyimlere bağlı kalınarak başarılabileceği üzerine geliştirdiği inanç, ahlaki açıdan göz ardı edilemez. Bu bize gösteriyor ki sanatın bir karşı-hegemonya durumunda ortaya koyduğu ideolojik tavırlar, şu ya da bu metni tercih etme sorunundan çok, bir karşılaştırma ya da daha derinde bir sezme sorunu öne sürer.

Yine yukarıdaki örneklerden esinlenerek konuyu ilerletmek istersek, hem Benjamin'in hem de Adorno'nun Marksist temellerini anımsamamız zorunlu hale gelir; fakat bunların kendi aralarında (daha pek çok düşünür, kuramcı, sanatçı, edebiyatçı, ideolog gibi) bazı ayrılıklar baş göstermişse, tüm o ayrılıkları, üzerinde durdukları esas düzlemde değerlendirmek gerekir ve zorlama ya da anakronik yorumlar, bu bağlamda çok da yerinde sonuçlar vermez. Söz konusu noktada bu ikisinin öne sürdüğü kuramsal yaklaşımlar, birbirini ne kadar itiyorsa da sezgisel bir bağ ile ilişkilendirilebilir. Benjamin'in makalesi yayımlanmadan önce, Adorno onu düzeltilmiş ve daktiloya çekilmiş biçimiyle tanıyordu; 1936 yılında (yani yayımlamasından yaklaşık bir yıl önce) Benjamin'e yazdığı bir mektupta eleştirilerini dile getirmişti ki orada Adorno yüksek sanat, aydın ve proletarya üzerine bazı saptamalara yer veriyordu:

> Hep yeltendiğimiz gibi, kendi sorunlarımızdan proletarya erdemini yaratmak yerine –ki proletaryanın sorunları da bizimkilerle aynı ve biz nasıl ki devrimi gerçekleştirmek için proletaryaya muhtaçsak, o da bilgi için bize muhtaç–, anlayarak ve kavrayışımıza yasaklar koymadan proletarya ile dayanışma içinde olmak burjuva idealizmi değildir. Bence estetik tartışma bundan böyle entelektüeller ile proletarya arasındaki – sizin çok iyi bir şekilde açılışını yaptığınız– bu hesaplaşmaya bağlı olarak ilerleyecek.[23]

23. Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 130.

Yukarıdaki alıntı, bilgi bağlamında bir ayrıma gidildiğini açıkça belirtiyor: "Biz" ve proletarya. Tümceler arasında geçen "biz" sözcüğü ("o da bilgi için bize muhtaç") bilgiyi proletaryaya aktaracak olandır. Adorno'nun yüksek sanata atfettiği ahlaki niteliğin, karşı-hegemonya temelinde ele alındığında Gramsci'nin aydına atfettiği nitelikle örtüştüğü sezilebilir. Ayrıca Adorno, Benjamin'e yazdığı mektubun bu paragrafında her ne kadar proletaryayı "anlamak"tan söz ederek estetik üzerine yeni bir tartışma öneriyor ya da estetiği yeniden düşünmek adına Benjamin ile bir uyum içine giriyorsa da sanatçı, aydın ve proletarya arasındaki sınırların kalkmasını asla onaylamıyordu. Böyle bir tavır, sanatçı ve aydının özgür anlayışı ve kavrayışına sınır koymaktan başka bir şey sayılmazdı; bu iki "ucun" birleşebilme hayali, bir romantizmdi. Anlaşılabildiği kadarıyla Adorno romantizm sözcüğünü telaffuz ettiğinde, Benjamin'in düşüncelerinin ancak bir "metin olarak" gerçeklik taşıyabildiğini ima ediyordu:

> Birini diğerine kurban etmek fazlasıyla romantik olur; bu ya kişiliği ve büyüyü içinde barındıran burjuva romantizmi ya da tarihsel süreç içinde proletaryanın (ki bu proletaryayı da burjuva üretmiştir) gücüne körü körüne güvenen anarşist bir romantizm demek olur. Çalışmayı belli bir ölçüde tabulardan arındırdınız; ama şimdi size yaklaşmakta olan vahşetten korkuyormuşsunuz (benden başka kim sizinle bu korkuyu paylaşabilir!) ve bu korkudan kurtulmak için korktuğunuz şeyi tersine bir tabulaştırmayla yüceltiyormuşsunuz gibi görünüyor.[24]

Benjamin, Adorno'ya romantik görünmüştü; çünkü Adorno'ya göre, proletaryaya "gereğinden fazla" güveniyor ve bunu yaparken de o sınıf üzerinde oluşturduğu düşünceleri yalnızca kendi tasavvuruna bağlı kalarak gerçekleştirebiliyordu (Adorno'nun "kendi sorunlarımız" olarak tanımladığı durum):

> Sinema izleyicisinin gülmesi (bu konuyu Max [Horkheimer] ile de konuştum, size söylemiştir eminim) iyi ya da devrimci bir şey değil, en korkunç burjuva sadizmiyle dolu. Spor tartışan gazete satıcısı çocukların uzmanlık bilgisi bana çok şüpheli görünüyor.[25]

24. A.g.e., s. 128.
25. A.g.e., s. 128.

Oysa Benjamin tümüyle romantik sayılmazdı; onun da kendi tezini dayandırdığı sağlam bir neden vardı: Yüksek sanatın "ussallığı" sanatın karşı-hegemonyasını altyapıdan bağımsız biçimde, yalnızca üstyapıya havale ediyor ve iki "uç" arasındaki etkileşimi yok ediyordu. Başka bir bakış açısından (daha önce de üzerinde durduğumuz gibi), yüksek sanatın "olması gereken"e olan yakınlığı, "mevcut durum"un "vulgar" gerçekliğini iyice dışlıyor, "bilgi" denilen şeyi pratikten alıkoyuyordu. Teknolojik değişikliklerin üretimi etkilemesi, altyapıdaki kültürel ortamı değişikliğe uğratsa da bu durumun üstyapıya yansıması, sokağın pratiğinden uzak ve "tepeden inme" bir üst-ideoloji yüzünden yavaşlamak zorunda kalıyordu. Benjamin'in buradaki endişelerine itiraz getirmek zordu.

Şu var ki Adorno'nun endişeleri de elbette hiç yersiz değildi; özellikle iki "uç" arasındaki birleşmenin düşünceye hâkim oluşu, bu iki "ucun" da kapitalizmin yaralarını taşıyor olmasının gerçeğini gizlemekteydi. Adorno mektubunda çarpıcı bir saptama yapmıştı:

> Tıpkı sizin gibi, beni uç noktalar etkiliyor: Ama sadece en alt noktadaki ile en üst noktadakinin diyalektiği eşdeğerse; eğer en üst noktadakinin diyalektiği yozlaşmamışsa. ... her iki uç özgürlüğün bütününün birbirinden ayrılmış iki parçası ama özgürlüğü bu iki ucu tekrar birleştirerek elde etmek mümkün değil.[26]

Yukarıda konu edilen iki filozofun birbirlerine göre haklılık paylarını bir ölçüme tabi tutmak, başlı başına ele alınacak bir çalışmayı kapsar ve yapılacak karşılaştırmalar, "kişisel" bakış açılarına göre şunu ya da bunu "daha haklı" çıkartabilir. İlk bakışta Benjamin'in tezi yadsınamaz bir etkiye sahip gibidir; onun teknolojik gelişimlerle değişen üretim biçimini ve aynı zamanda da değişen kültürel yapıyı göz önünde tutarak estetiği sorgulamaya açması, ona yöneltilebilecek her tür karşı çıkışı yerle bir edecek güçtedir. Öte yandan bu tezin yol açtığı yan problematiklerin en önemlilerinden biri de elbette yüksek sanatın, altyapıdan kopmuş o üst-ideoloji halinin açığa çıkmasıdır ki bunun önemi de tezin bütünsel gücünün çimentosudur. Benjamin, sonuçta sanatı, altyapının toplumsal dalgalanmalarında izlenen dinamik hareketlerin

26. A.g.e., s. 128.

içine ("şeylerin kendisi"ni arayarak) yerleştirmiş, pratikle buluşturmuş, idealizmin ve bilgi kuramlarının yükünden kurtarmış ve proletaryayı, sanat ile doğrudan ilişkilendirmişti (iki "ucun" birleştirilmesi). O, faşizmin "kullanamayacağı" bir sanatın peşindeydi.

O halde Adorno (Benjamin gibi, estetiğin yeniden tartışılması gerektiğini onayladığı halde) niçin bu sağlam teze inatla karşı çıkıyordu; niçin bunun romantizmden başka bir şey olmadığını yineliyor ve Benjamin'i yeni bir "tabulaştırma" yaratmakla eleştiriyor, dahası, düpedüz suçluyordu? Adorno'nun o yüksek sanat "aşkını" yaratan ve buna dört elle sarılmasına neden olan düşüncenin kaynağı neydi? Üstelik yüksek sanatın estetik temelinin, faşizm ile lekelendiğini söyleyen (Auschwitz'de Naziler, gaz odalarındaki kurbanlarının seslerini bastırmak için, hoparlörlerden klasik müzik çalıyorlardı) kendisi değil miydi; eğer yüksek sanatın iktidara karşı bir "malzeme" olduğunu iddia ediyor ve bu yüzden savunuyorsa, bu durumda sanatın faşizm ile ilişkisini nasıl açıklayacaktı? Burada Adorno'yu "elit" bir tavrın savunucusu olarak değerlendirmek ve proletaryayı kolayca dışladığını, en azından önemsemediğini öne sürmek, onu tam anlamıyla hafife almak olurdu. Bu çelişkili tavrın bir gerekçesi olmalıydı ki o da bir ana fikir olarak şuydu: Özgürlüklerin birbirine karıştırılmaması. Ya da daha önce de belirttiğimiz gibi, "mevcut durum" iktidarının sağladığı özgürlük başka bir şeydi, onu çözümleyip imha edecek bir gücün gereksinim duyduğu özgürlük daha başka bir şey ve bu ikinci özgürlüğün farklı işlevleri bulunmaktaydı. Her özgürlük alanı, yöneldiği topyekûn özgürlük hedefi adına, bu ayrı işlevleri yerine getirmek zorundaydı. İşte özgürlükleri birbiriyle eşdeğer saymak, düşülebilecek en büyük yanlışlıktı; eğer bunlar birbirine karıştırılırsa bu, özgürlük kavramının içinde barınan tüm farklılık ve çelişkileri de görmezden gelmek olacaktı. Bu noktada (daha önce belirttiğimiz üzere) Laclou'nun, Luxemburg'un düşünceleri doğrultusunda yazdıklarını bir kez daha anımsamalı: "Devrimci kitlenin mücadelesi, münferit mücadeleler çoğulluğudur ve bunların birlikteliği, bir üstbelirleme ile tesis edilir."

Her şeye rağmen Adorno'nun yaklaşımında hâlâ birtakım çelişkiler varlığını belli etmekteydi: Estetik lekelenmişse, niçin yüksek sanatın estetik temelinde ısrarcıydı? Burada büyük olasılıkla, Adorno'nun iletişim dili hakkındaki olumsuz düşünceleri devre-

ye girecektir: Dil yalnızca bir enformasyon klişesi olarak, hem hisleri hem de kavramların içine işlemiş olan farklılık ve çelişkileri (ki bir kavramın ana yapısı bu farklılık ve çelişkilerdir) açıklamaktan çok uzak kalmaktadır. Estetik dil bu lekeli haline karşın, zorunlu olarak tek seçenektir. Yani kavramların (örneğin özgürlüğün) çözümlemesini ve ifadesini başarabilecek bir şey varsa, o da yüksek sanatın estetik dilidir. Adorno özgürlüğü çözümlemek adına bir istek duymakta ve ahlaki bir tutum benimsemektedir; "uç" noktaların özgürlüklerinin eşdeğer olarak onaylanması ise bu ahlaki tutumla hiç örtüşmemektedir. Konuyu biraz daha açmak gerekir: "Mevcut durum" iktidarına karşı hareket eden "uçlar" kapitalizm ile yaralanmışlarsa, bu yaraları kim ve nasıl iyileştirecektir? Daha değişik bir söyleyişle, "mevcut durum" iktidarının derinden sızdığı ve tutsak ettiği özgürleşme sürecini (bir yandan da mücadelesini) kim ve nasıl yeniden özgürleştirecektir? Değil mi ki özgürleşme sürecine dahil olan her şey, içinde iktidardan bir kırıntı taşımaktadır; tehlike buradadır.

Yaşamın her yanma sızan iktidar kırıntıları, kesinlikle yine yaşamın içinden hareket edilerek temizlenebilir; hem Benjamin hem de Adorno, bu noktada aynı fikirdedir. Oysa Adorno (Benjamin'den ayrı olarak) yüksek sanatın ve onun özerklik niteliğinin, bu işlevi yerine getirmek adına yeterli olduğunu savunmayı sürdürür:

> Siz özerk sanatın teknik yönünü küçümsüyor, bağımlı sanatınkini gözünüzde büyütüyorsunuz; kısaca, bu belki de benim temel itirazım.[27]

Adorno, yüksek sanata ve onun estetik temeline (ve elbette onun eğitimine ve ahlaki yapısına da) gönülden bağlanarak, sanatın dışına çoktan savrulmuş ve ilginçliğini çoktan yitirmiş olabilir; şimdi onun sanatsal ya da siyasi görüşleri, bugünün "konjonktürel" koşullarında pek de geçerlilik taşımıyor. Yine de bugün, eğer onun metinleri dikkatle okunursa, bize çok önemli bir sorunu işaret etmekten geri durmuyor: Özgürlük kavramının derinine kapitalizmin sızmış olması. Bu saptama, diyalektiğini yitirmiş siyaset felsefesinin günümüzdeki çıkmazına (ve zorunlu olarak yeni yaklaşımlar denemeye girişmesine) bir yanıt niteliği taşımakla birlikte, aynı ölçüde, sanatın çıkmazını da önümüze seriyor. Buna karşın

27. A.g.e., s. 129.

Benjamin'in tezi, "düz" bir okumayla sanatı etkilemeyi sürdürüyor (Bu okuma çarpıcı bir çelişkiyi, dahası, tam olarak bir yanlış anlamayı ya da yanlış okumayı içinde saklıyor ki sonraki bölümde bu sorun ele alınacaktır) ama son derece tuhaf biçimde Adorno, bu önemli saptamasına rağmen sanat alanında hiç gündeme gelmiyor, unutulmaya terk ediliyor.

Benjamin'in Kitle Sanatı Postmodern Duruma mı İşaret Ediyor?

Marksizm'in en fazla ilgi duyulan ve dolayısıyla en fazla bilinen yönü, proletarya diktatörlüğünün tesis edilme sürecidir. Bu sürece eşlik eden diğer durum ise güçlü bir bilinçlenme ve örgütlenme hamlesi olarak öne çıkar. "Kapital"in temeline yerleşmiş bulunan sınıf mücadelesi, sürekli biçimde (duygusal ama bir yanlış anlama sonucunda) proletarya diktatörlüğü ile özdeş tutulmuş ve bu özdeşlik, sınıf mücadelesinin en heyecan uyandırıcı niteliği halinde algılanmıştır. Aslına bakılırsa söz konusu süreç (malumdur ki) Marksizm'in yalnızca eksik, eksik olduğu ölçüde de popüler yönüdür; çünkü Marx'ın düşünceleri proletarya diktatörlüğü ile sınırlanmadığı gibi, onun düşüncelerinin hedefi de bu değildir.

Marx'ın hedefi sınıfsız bir toplum ve devletsiz bir dünya yaratmaktı ki böylece emeğin sömürülmesini engelleme yolunda "geçici" bir sınıfa gereksinim duyuyordu. İşte bu görev proletaryaya verilmiştir ve onun işlevi, "Bugünkü burjuva sınıfının proletaryaya gereksinimi vardır ve o proletarya, başkası özgürleşmeden kendisi özgürleşmeyecek, başkası refaha ulaşmadan kendisi refaha ulaşmayacaktır" diye tanımlanmıştır. İşte emeğin estetikleşmesi ya da başka bir anlamda "makinelerin estetikleşmesi" ve sanatın ortadan kalkması da bu topyekûn özgürleşme ve refaha ulaşma aşamasından sonra, yani sınıfsız toplum, devletsiz dünya düzeyinde gündeme gelecektir.

Estetiğin sanat yapıtından alınıp makinelere devredilmesi, Kant'ın özerk estetiğinden uzaklaşma anlamına gelir. Bu uzaklaşma, iki ana kanalda yol almaktadır: Birincisi, sanat, "tek irade"nin özerk eylemi olmaktan çıkmakta ve kitlenin eylemine dahil olmaktadır ve ikincisi de sanat, üretim koşullarının dayatmaları karşısında, insanı (onun saf doğasını ve varoluşunu) savunan sağ-

lam ve ideal bir kale sayılmamaktadır artık. Sanat eğer doğrudan doğruya sömürüsüz bir emek süreci ile birlikte anılır olmuşsa, o halde onun "toplumsal gerçekliğe" karşı bir "alternatif gerçeklik" üretme niteliği de yok oluyor demektir; "mevcut durum"un gerçekliğine karşı muhalefet yapma gereği kalmamıştır. Ne var ki sanatın sömürüsüz emek sürecinde kitleselleşmesi, ilk bakışta bir ütopyadan öteye geçmez (Adorno'nun Benjamin'i romantik bulmasının nedeni buydu). Makinelerin üreteceği estetik henüz çok uzaklardadır; ona erişebilmek için sınıfsızlaşmış, özgürleşmiş ve refaha ulaşmış kitlenin doğması beklenmelidir.

Oysa Marx'a göre (yukarıda defalarca belirtildiği üzere) bu kitle ne bir tasavvur ne bir ütopya ne de ideolojik bir "olması gereken"in ürünüdür. O kitlenin varlığı, kendisini "kesinlikle" imha edecek olan (ya da kendi zaaflarıyla çökmeye "bugünden" mahkûm olan) kapitalist üretim alanında ve tam da "şimdiki zaman"da mevcuttur. Zaten söz konusu çöküşün ipuçlarını gösterecek, gösterirken de kendi varlığına işaret edecek olan da bu kitledir: Komünist Manifesto'da yazdığı üzere, henüz dağınık ve örgütlenmelerini sağlayamamış emekçilerin potansiyel kitlesidir; Avrupa'da dolaşan hayaletin ta kendisidir. Buradan şu çıkartılabilir: İlle de Marksist anlamda bir estetikten söz etme zorunluluğumuz doğmuşsa, o estetik, kendi "geleceğini" "şimdiden" işaret eden hayalet bir kitlenin estetiği olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir yanda sınıf mücadelesi veren, bu mücadelenin sonunda iktidarı hedefleyen, diğer yandan da (iktidar sonrasında) sınıfsızlaşma sürecine yönelmiş kitlenin estetiği... Bu estetik, bir yandan kapitalist üretim biçimine karşı verilen mücadelenin ruhunu, diğer yandan da özgürlüğe ve refaha ulaşmış olmanın ruhunu taşıyacaktır.

Bu noktada Benjamin konu edilmelidir: Onun "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı makalesi, hemen herkesin bildiği gibi, fotoğraf ve film makinelerinin ortaya çıkışıyla birlikte sanatın değiştiğini haber veriyordu. Bu demekti ki daha önce ortaya konulmuş tüm estetik yorumların temize çekilmesi kaçınılmazdı. Makalenin vurgu yaptığı konular, mekanik çoğaltma tekniklerinin, sanat yapıtının "biricikliği"ni ve "mülkiyet hakkı"nı yok ettiği, "aura"yı bozduğu (ritüel yitimi),

"orijinal" ile "kopya" arasındaki hiyerarşik sınırı erittiği ve "el becerisinin önemi"nin kalmadığı idi. Fakat tüm bunların yanı sıra Benjamin'in vurguladığı en can alıcı nokta, sanatın "izleyici merkezli" bir "çok anlamlılığa" erişmesiyle birlikte kitleselleştiği ve demokratikleştiği idi.

Benjamin'in makalesi, sanat yapıtının kitleselleşmesi bağlamında yüksek sanat estetiğinin sorgulamasına da bir kapı açıyordu. İşte bu açılan kapıyı kullanan birçok sanat yazarı ya da kuramcı, popüler sanat üzerine geliştirilmiş eleştirilerin aşıldığı üzerinde ağızbirliği yaparak kitle ve sanat kavramlarını rahatça birleştirdi. Bu durum, sanatı iktidar karşısında önemsiz bir jeste dönüştürüyor ve kitle-kapitalizm-sanat bağlantısını, "demokratiklik" çatısı altında meşrulaştırıyordu. Hatta giderek bu makale, yine birçok sanat yazarı ve kuramcı tarafından, kitle-sanat bağlamında postmodern sanatın da "temel metni" gibi gösterildi.

Benjamin'in makalesinin kitle-sanat bağlantısına mutlak bir gönderme yaptığı tartışılmaz; ama öte yandan da bu makalenin postmodern kitle ile ilişkisinden söz etmek, en azından Marx'ı yalnızca proletarya diktatörlüğü ile özdeşleştirmek kadar yanlış bir anlamadır. Çünkü Benjamin'in sanat ile ilişkilendirdiği kitle, sıradan bir kitle değildir; bu, yukarıda da belirtildiği biçimde, hem sınıf mücadelesi ruhunu taşıyan, hem de sınıfsız toplumu bizzat "gerçekleştirdiği düşünülen" bir kitledir: Yani postmodern dönemin içinde aktif olarak yer almayan proleter kitledir.

Üretim koşullarının geçirdiği değişiklik, kültürel bir yapıya ulaşırken, bu konunun açıklanması üzerine birçok tez ileri sürülmüştür. Benjamin, genel olarak bu tezlerin "şimdiki zaman"da geçerli üretim koşulları ile ilişkilendirildiğini ve sanatın da bu "gelişme" tezleriyle tanımlandığını yazmıştı; ancak Benjamin asıl dikkati, emekçi sınıfın iktidarı ele geçirdikten sonraki sanatıyla ilgili hiçbir öngörü olmadığına çekmiştir. Çok açıktır ki Benjamin, hem Marx'ın hem de sonraki Marksistlerin içinde bulunduğu üretim koşullarının "aşıldığı" bir yerden konuşuyor, o tezlerin tümünden daha farklı şeyler öne sürüyordu. Örneğin Marx'ın el becerisine ve yeteneğe bağladığı estetik anlayışın yerine makine becerisini yerleştiriyordu. Benjamin'in Marx'ı aşmış olması, Marksist bir estetik anlayışının (ya da arayışının) dışına çıktığı

anlamına gelmez; onun, daha sonraları İngiliz Marksistlerin soracakları "Devrimci sanat nedir?" türünden bir soruyla Marx'ın estetik yorumlarını yeniden ürettiği anlamına gelir. Benjamin, kendi döneminde tanık olduğu teknolojik değişimi Marx'ın estetik yorumlarına eklemek niyetindeydi. Öncelikle, daha önceki tezlerde sanatın hem teknolojik gelişimler doğrultusunda alacağı biçimlerden hem de sınıfsız toplumun estetiğinin ne olacağından hiç söz açılmamaktaydı. Marksist anlamda sanat, yalnızca proletaryanın mücadele biçimleri doğrultusunda ve Marx zamanındaki koşullar ile algılanıyordu ve yine Marksist anlamda yaratıcılık, deha gibi kavramlar, bir siyasi mücadele doğrultusunda açıklanmaktaydı. Benjamin, bunları bir mücadele aracı olarak küçümsemenin yanlış olduğunu ama aynı kavramların başıboş bırakılışı ve denetimsiz uygulanışının, aslında bir yandan da faşist amaçlara doğru da işlerlik kazanabileceğini vurguluyordu.[28]

Benjamin'in kitle-sanat bağlamında erken bir postmodern olarak sunulması, onun bu düşüncelerinin gündeme gelişiyle birlikte, tam anlamıyla bir analojiye dönüşür. Çünkü Benjamin'in yazdıkları çok açıktır: O, sıradan bir kitle-sanat birleşmesinin faşizme kadar varabilecek sakıncalarından söz ederken, nasıl "erken bir postmodern" olabilir? Sanatın siyasileştiği, siyasetin de sanat haline geldiği koşullarda (ki ona göre, yalnızca Marksist bir mücadele sürecini önemseyen, sınıfsız toplum aşamasını göz ardı eden sanat bile eksikli sayılırdı) ve sanatın faşizme doğru kayabileceği tehlikesi altında Benjamin'in sarıldığı tek şey, Marx'ın hedeflediği kitleydi: Proletaryanın iktidarından geçen, sınıfsız topluma ulaşan bir kitle. Oysa postmodern dönemin, proletaryanın boşalttığı alandan doğduğu unutulmamalıdır. (Eğer bugünkü koşullarla ilgili bir bağ kurulacaksa, Adorno bunun için daha uygun görünmektedir; "iktidarın, bireyin kendisinden kaynaklandığına ve her yerde olduğuna" vurgu yapan Foucault etkisindeki günümüz düşünce yapısı, Adorno'nun "uç noktaların her biri kapitalizm ile yaralanmıştır" tezine çok daha yakındır.)

28. Bkz. Benjamin, *Pasajlar*, "Önsöz".

May, şöyle yazar:

> Siyaset felsefesinin sonuna ya da bazılarının iddia ettiği gibi nihai birliğini sağlayan kapitalizmle birlikte tarihin sonuna ulaşmadık. Mevcut dünya ile olabilecek ya da olması gereken dünya arasındaki gerilimin sonunu ilan etmek, Kruşçev'in Stalin hakkındaki açıklamalarından sonra Sovyet Marksizmini destekleyen Batılılardan bile daha fazla dar kafalı olmaktır.[29]

İç rahatlatıcı bir saptamadır bu. May'in yukarıdaki alıntıda kullandığı "bazıları" iması, bizi doğrudan doğruya "tarihin sonu"ndan konu açan bir "Fukuyama eleştirisi"ne götürür elbette. Fukuyama bu fikri henüz 1989 yılında öne sürmüş ve Berlin Duvarı'nın yıkılışı ile birlikte doğan o "şaşırtıcı dünya"yı, yeni bir siyasi modelin özü gibi sunmuştu. Bu demek oluyordu ki "mevcut durum" ile "olması gereken" tasarımı arasındaki mesafe tümüyle kapanmış, ikisi üst üste gelerek bir çakışma gerçekleştirmiş, kapitalizm eliyle "nihai birlik" sağlanmış, "ütopya" gerçekleşmiş ve siyaset felsefesi de tedavülden kalkmıştır. Aslında böyle bir formül, ilk kez Fukuyama'nın aceleci ve kabaca bir bakış açısından türemiş değildi; siyaset felsefesinin kendisini "mevcut durum" ile "olması gereken" arasındaki karşıtlık ile tanımladığı her durumda bu formülle anılması tarihsel bir alışkanlık haline gelmiştir. Büyük olasılıkla, Marx'ın "Dünyayı tasarlamak, o dünyanın varoluşu çerçevesindeki olanakları geliştirmek anlamına gelir" düşüncesi, karşı-hegemonyacı Marksist güçleri de (aynı Fukuyama'nın düştüğü yanılgı gibi) bir yanılgıya sürüklemiş olmalıdır. Adorno *Negative Dialectics* [Negatif Diyalektik]'inde, şöyle söylüyordu:

> Bir zamanlar eskimiş sanılan felsefe yaşamını sürdürüyor çünkü onu gerçekleştirecek an kaçırılmıştır."[30]

Adorno'nun vurgusu, komünist devrimin ve o devrim sonucunda oluşmuş siyasi modelin (pratiğin) "beklenen"i verememiş olması, yani "olması gereken" tasarımının (zihinselliğin) dışında kalmasıydı. Buradan anlaşılıyor ki siyaset felsefesi hâlâ Rönesans metinlerinde rastladığımız, imparator ile kamu arasındaki eski

29. May, s. 13.
30. A.g.e., s. 12.

"ortak çıkar" çelişkileriyle uğraşmaktaydı; pratik ve zihinselliğin çakışması ertelenmiş, üstelik umut da iyice zayıflamıştı. Acaba Adorno da komünist devrimin başarıya ulaşması halinde (çok uzak bir tasavvur noktasında), felsefenin kaçınılmaz biçimde yok olmasından mı söz etmeye hazırlanıyordu? Ama ona göre zaten pratikte böyle bir beklenti kalmamıştı; devrim sonrası yazılan her şey, iki durumun "gerçekten" çakışma anını biraz daha öteye itiyor ve bunlar arasındaki ilişki olasılığını giderek olanaksızlaştırıyordu. Felsefenin bu siyasi bulanıklığı aşacak hali kalmamıştı:

> Marx ve Engels "Komünist Manifesto"yu yazarken de ortada parti filan yoktu. İlle de halihazırda varolan bir şeyle ilişki kurmak gerekmiyor her zaman. ... Kendimizi öyle ifade etmeliyiz ki dünyayı nasıl değiştirmek gerektiği açıkça anlaşılabilmeli.[31]

Fukuyama, nasıl komünizmin çöküşüyle birlikte kapitalizm pratiğinin "olması gereken" durumu yarattığını söylüyor ve kendisini bir rahatlamaya bırakıyorsa, Adorno 1950'li yılların ortalarında, Marksist pratiğin siyasi partiye saplandığını vurgulayarak, aynı illüzyonu yarattığını söylüyor; fakat (Fukuyama'nın tersine) eleştirel bir yaklaşımla.

> "Çobansız bir sürü!" Bir bakıma yanlış bir sınıfsız toplum. Toplum mükemmel bir sınıfsız toplum yolunda ilerlediğini düşünüyor; halbuki gerçekte durum bunun tam tersi.[32]

Ve o halde bu iki örnek karşılaştırıldığında, ortaya bir fark çıkıyor: Biri böyle bir çakışma sonunda "tarihin sonu"nu ilan ederken, diğeri ise bu aldatıcı çakışmadan yeni bir kurama sıçramak gerektiğini belirtiyor. Daha açık bir vurguyla, "mevcut durum" ile "olması gereken"in çakıştığı (ya da öyle sanıldığı) noktada, Adorno ne devrim sonrası pratiğe ne de o pratiğin özgürlük söylemlerine güveniyor (bunun bir "gevezelik" olduğunu yazıyor).

Adorno hep metinlerin izindedir. Onun, devrime bir etkide bulunmak, onu ideal bir pratiğe oturtmak gibi bir çabası ya da bu bağlamda bir müdahale isteği de yoktur. "Mevcut durum" ile "olması gereken" arasındaki her çakışma iddiasına şüphe ile bakıp

31. Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma* (1956), Yayıma Haz. Tuncay Birkan, Çev. Orhan Kılıç, Metis Yayınları, 2013, s. 59-60.
32. A.g.e., s. 26.

yeni bir özgürleştirici kuramın, hatta soyutluğa varan bir anlayış ve kavrayış olanağının peşine düşer. Kuram ile pratiği ayrı ayrı yerlere yerleştirmez, onlar iç içedir; oysa birbirlerinin mutlaklıklarını ve olası söylem üstünlüklerini engellerler ki böylece onun yüksek sanata bağlılığı burada bir kez daha anlam kazanır. "Politik Olanın Çatışkısı" konusunu tartışırlarken, Horkheimer'a yönelttiği şu tümce bunun kanıtı gibidir:

> Bir fikir çok somut olduğunda, ben itiraz ediyorum; çok soyut olunca da sen itiraz ediyorsun.[33]

May, sözünü ettiğimiz kitabında Adorno için, onun Hegelci bir tavırla "mevcut dünya ile tasarlanan dünya arasındaki uyuşmazlık olmadığı takdirde, siyaset felsefesine gerek duyulmayacağını" düşündüğünü yazmıştı.[34] Oysa Adorno'da bu pek de böyle değildir ve May'in niçin bu kanıya kapıldığı hakkında, kitapta bir ipucu bulmak zordur; çünkü sözgelimi, May'in Marksizmin bir yanılgısı olarak ortaya koyduğu "siyaset felsefesinden kaçış" saptaması ile Adorno arasında (o, bakışını kültürde odaklasa da) hiçbir görüş ayrılığı gözlemlenmemektedir:

> Rusların düşüncesi, en ileri düzeydeki burjuva bilincinden daha fazla şeyleşmiş durumda. Marx'a, Engels'e ve Lenin'e sadık kalan ama aynı zamanda da kültürün en ileri biçiminin gerisine düşmeyen bir teori geliştirmeyi istemişimdir hep.[35]

Belki de May, Adorno'nun pratik karşısında felsefeye, sona ermeyen bir ideal ve onun ahlakı olarak yaklaşımı yüzünden bu yargıya varmıştır, bu ayrı bir konudur. Önemli olan ise şudur: Siyaset felsefesinin, pratik ile tasarımın birleştiği anda asıl işlevine ulaşacağı. Ve bugün bu işlevin karşı-hegemonya ile ne kadar bağdaşabileceği sorusu akılları kurcalamaktadır; son aşamada ise siyasetin içine dalmış olan sanatın, bu sahnede hangi özgürleştirici role bürüneceği düşünülmelidir (yeni iktidar biçiminin, kendisinin iktidar olmadığını açıkladığı durumda).

33. A.g.e., s. 59.
34. Bkz. May, "Giriş".
35. Adorno, Horkheimer, s. 59.

Siyasetin Vitrini: Kamusal Alan

Kamu ile karşılaşmak, kamusal alana "çıkmak" ile eşdeğerdir. Yani kamuyu görmek, onun arasına karışmak için dışarı çıkmak gerekir. Nereden çıkmamız gerekiyor? Yanıtı basittir: Kişisel alanımızdan ya da tam anlamıyla, evimizden. Daha farklı bir söyleyişle, özel alanımızın diğer sahiplerini (ailemizi, yakın arkadaş mekânlarımızı vb) terk etmeliyiz ki kamuya ulaşabilelim. Peki nedir kamusal alan? Özel alanımızdan farklı olarak ve bizim "dışımızda" bir yer olarak nedir? Bunun da yanıtı basittir: Herkesin denetimine açık olan (ama elbette bizi de kapsar biçimde).

Şu var ki bugün kullandığımız bu tanımların tarihleri çok daha eskilere dayanır. Örneğin Richard Sennett'ın *Kamusal İnsanın Çöküşü* kitabına baktığımızda, insanların kamusal ve özel etkinliklerinin ayrılmasının ve bunların toplumsal bir yapı içinde ayrı ayrı şeyler olarak ele alınmasının, bir 18. yüzyıl saptaması olduğunu okuruz. Oysa kamusal sözcüğü, bu tarihten önce de kullanılmaktaydı ve "toplumun ortak çıkarları" ile eşanlamlı sayılıyordu. Sennett şöyle yazıyor:

> "Kamu" sözcüğünün İngilizcede bilinen ilk kullanımı "kamu"yu toplumun ortak çıkarları ile bir tutmaktadır. Örneğin 1470'te Malory, İmparator Lucyos'tan "Roma'nın kamusal iyiliğini *(publyke wele)* sağlayan diktatör" diye söz ediyordu.[36]

Sennett'ın aktardığı bu 15. yüzyıl metni, Ortaçağın ve Rönesans'ın karakterini, "kamu" ya da "kamusal" sözcükleri açısından bize açık olarak anlatıyor: İmparatorun kendisi ile kamu arasında hiçbir fark yoktur; onun feodal ayrıcalıklı hali, kamuya doğrudan yansımakta ve kamu da imparator ile kurduğu özdeşlikten bir yarar sağlamayı umut etmektedir. Aynı Machiavelli'nin "prens"i gibi, o da aslan gibi güçlü, tilki gibi kurnazdır; kitledeki dağınık grupları bir araya toplamak ve onları ikna ederek denetlemek konusunda uzmandır. Böyle bir durumda kamusal alan diye bir yer olduğu düşünülse, bunun "herkesin denetimine" açık olmadığı, yalnızca şu ya da bu yolla, en fazla da bir otoritenin bağışı ile tesis edilmiş bir "ortak çıkar" alanı olduğu anlaşılacaktır.

---

36. Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1. basım, 1996, s. 31.

"Ortak çıkar" tabiri, kamusallık adına tehlikeli bir tabirdir; diğer yandan bunun pratiği de yoktur. Tabirin tehlikesi, onun "ortak çıkar" bağlamında homojen bir siyasi yapıyı meşrulaştırmasıdır. Pratik eksikliği ise kamusallığın "ortak çıkar"mı saptayan bir gücün, tek tek herkesin çıkarlarının ne olduğu hakkında karar vermesi, bunları bir arada tutarak bütünleştirme yetkisine sahip olması ve bu yetkiyi de mutlak saymasıdır. Asıl eksikliğin ortaya çıktığı yer şu noktada belirir: Mutlak yetkinin bütünleştirdiği "çıkar"ların dışında kalmış kişisel çıkarlar yok sayılmakta ve "kişinin kamusal hakkı" olarak onaylanmamaktadır. Demek ki bir otorite tarafından denetlenen kamu, "ortak çıkar" çevresinde bütünleştiğinde, kişisel çıkarlardan mahrum kalmakta ve o çıkarları hak etmemektedir.

Modern anlamda bir kamusal alanın tanımı 18. yüzyıla bağlanıyorsa, bu dönemde önem kazanan başka bir sözcüğün de anılması gerekir; o, "kozmopolit" sözcüğüdür. Aynı bağlamda "kozmopolit kişilik" kentlerde yaşayan, alışık olduğu aile ve yakın arkadaş ortamlarının dışına çıkmaya eğilimli, kamuya ait "ortak çıkar"ları kendi çıkarları olarak görmeyen (mülk edinme, feodal mirasa yönelme, kariyer sağlama vb durumlarına talip olmayan) bir kişiliktir. O, birbirine hiç benzemeyen ortamlarda gezinir, o ortamların çeşitliliğini ve farklılığını kişiselleştirir; çeşitliliği ve farklılığı kişiselleştiren bir kozmopolitin oluşturacağı kamusallık da "ortak çıkar"ları belirleyen bir otoritenin kamusallığından, kesinlikle ayrı bir şey olacaktır. Diğer yandan bir kozmopolitin, kamusallığın çeşitliliği ve farklılığı arasında gezinmesi ve kendisini "ortak çıkar"ların dışına atması, onun aile ya da yakın arkadaş ortamını yadsıması ve onu terk etmesi anlamına gelmez ama şu anlama gelir: Kozmopolit kişilik, aile ve yakın arkadaş ortamı ile kamusal alan arasına kalın bir çizgi çekmiştir; aile ve yakın arkadaş ortamı onun doğal ("iç") ortamıdır, gezindiği kamusal alan ise yabancılık ("dış") ortamı.

18. yüzyıl kozmopolit kişiliğinin yarattığı bu kamusal ortam, kendisini en fazla ekonomik alanda ortaya koymaktaydı. Artık bu dönemin kent pazarlarındaki, daha geniş anlamda da kozmopolit kişiliklerin yarattığı yabancılık alanlarındaki alışverişler, çeşitlilik ve farklılık özelliğine dönüşmüş kamusallık koşullarına göre düzenleniyordu. Daha başka bir söyleyişle, pazar koşulları, ne Orta-

çağın ne de Rönesans'ın feodal geleneklerine (krallığın iznine ve denetimine bağlı tekelciliğe) bağlı yapısına benziyordu. Bu koşullar bir rekabet ortamı meydana getirdiği ölçüde, günümüz liberal toplumlarına doğru açılan bir yolu işaret eder:

> Satıcılar, sürekli değişen ve kim olduklarını pek bilmedikleri alıcı gruplarının ilgisini çekebilmek için yarışıyordu. Nakte dayalı ekonomi gelişip kredi, muhasebe ve yatırım usulleri rasyonel hale getirildikçe, yapılan işler ofislere, dükkânlara taşındı ve giderek kişisel olmayan bir zemine oturdu.[37]

Böyle bir pazar ortamı, tüm kentlerdeki ekonomiyi ya da sosyallikleri "yeni" bir sistem halinde belirlemiyordu elbette; fakat kamusal yapının değişmekte olduğu üzerine de çok iyi bir ipucu. Özellikle 18. yüzyıl İngiltere'si, bu zihinsel yapının (ve hatta görece güçlü bir uygulamanın) en iyi örneği olarak öne çıkmıştır. Öyle ki Montesquieu ve Voltaire'in İngiltere'deki bu liberal ortam ile karşılaştıktan itibaren, aynı sistemin Fransa'da uygulanabilmesi adına duydukları özlem pek çok metinde yer alır. Ama kamusallık üzerine düşünmenin sınırları, doğallıkla bu kadar dar olamaz. 19. yüzyıl deneyimleri, çeşitli ve farklı kamuların alanı olarak tanımlanan kamusal alanı karmaşık bir hale dönüştürdü. Her şeyden önce, sanayi kapitalizminin getirdiği üretim koşulları ve pazar mantığı, buna bağlı olarak da bir zorunluluk uzantısında baş gösteren yeni "ahlaki dünya" görece liberal bir kamusallığı yeni tepkilere maruz bıraktı. Sözgelimi, daha önce aile ortamı ("iç") ile kamusal alan ("dış") arasına çekilmiş sınır çizgisi, giderek aile ortamının "ahlaki dünya"sından etkilenmeye ve bu yüzden erimeye başladı. Aile, kamusal alanın içine bir "ahlaki dünya" halinde girerek, kamusallığın ahlak anlayışını sorgulamaya, daha doğrusu onu kendi anlayışı ile denetlemeye soyundu. Bu durum açıkça şu anlama geliyordu: Aile artık kamusallığın tümüyle dışında bulunan, özel bir alan değildi; o alanın kamusallıktan daha "yüksek" ahlaki değerler taşıdığı düşünülüyordu. O halde aile ortamı, kamusallığın idealize edilmiş bir hali olarak, kamusal alanı eleştirme işlevini üstlendi. Oysa diğer açıdan, 18. yüzyıldan itibaren yeni bir felsefi yapı olarak gündeme gelen seküler tavır, 19. yüzyıla gelindiğinde kamusallığa dair pratik bir niteliğe evrildi ve bu

37. A.g.e., s. 33.

algılama biçimiyle kendi siyasetini keşfetti. Bu sekülerlik tam anlamıyla aile ortamının kamusallık eleştirisini zayıflatan, hatta o eleştiriyi tersine çeviren bir karşı-güç doğurdu. Sekülerliğin ahlaki alandaki etkisi şuydu: İnsanlar, karşılarına çıkan şaşırtıcı, irkiltici, nefret ya da rahatsızlık uyandırıcı, ruhsal çöküntülere, inançsal aykırılıklara yol açıcı hiçbir şeyi, özel yaşam alanlarına uymadığı gerekçesiyle peşinen yadsımıyor, tüm o şeyleri "keşfetmeye değer" olarak nitelendiriyorlardı.

Sanayi kapitalizmi ile sekülerizmin aynı andaki yükselişi, bunların birbirinden beslendiği ya da birbiri sayesinde var olduğu gibi bir düşünceyi akıllara getirmesin. Her ne kadar sanayi kapitalizmi, sekülerlik üzerine birtakım destekler oluşturmuş ve siyasi ortamı bu ölçüde yeniden ve yeniden denetlemeye niyetlenmişse de bu iki durumun birbiriyle organik bir ilişkisinden söz edilemez. Bu bağlamda pek çok metnin ortak görüşü, 19. yüzyıl proletaryası yönünde farklı siyasi fırtınaların yaşandığı kamusallıklarda, taşlaşmış bir ahlakın körüklediği öfke patlamalarının yaşanmamış olduğudur (ki bunun nedeni olarak, Avrupa'da "ancien régime"den kalma bir kent kültürünün varlığı telaffuz edilir).

Yukarıda çok kabaca özetlenmeye çalışılan durumları da göz önünde tutarak, kamusallık ve kamusal alan konuları dahilinde proletaryanın da konumunu düşünmemiz gerekir. Üretim biçiminin denetimi ve "değer" üretimi yönünde tanımlanabilecek bir burjuva kamusal alanı, proletaryanın hemen yıkıma girişeceği bir yer olarak görülmemiştir; bu alan, emeğin nitelik kazanacağı, şeyleşme/metalaşma süreci içinde deneyim sağlayacağı ve bilinç sahibi olacağı bir yerdir. Elbette proletaryanın burjuva kamusal alanını stratejik bir siyaset yöntemiyle kullanıyor oluşu, o alanı benimsediği anlamına gelmiyordu; o alanın karşısına (ama hem de o alanın içinde) bir "olması gereken"i çıkarttığı anlamına geliyordu. Ama proletaryanın stratejik siyaseti, ne burjuva kamusal alanına ne de zihinsel bir "olması gereken" alanına bağlıydı. Bu siyaset, ilk bakışta mevcut durum ile "olması gereken" arasında bir gerilim ortaya koyuyor gibi görünse de aslında "olması gereken"in, mevcut burjuva kamusal alanı derinliğinde saklı olduğu (yani yanıtın, sorunun içinde gizlenmiş olduğu) kesindi. Eğer burjuva kamusal alanından radikal bir kopuş yaşanacaksa yola çıkılacak yer yine o burjuva kamusal alanının kendisiydi.

Kamusal alan Batılı bir tanımdır; her ne kadar bu alanın referansları ve gerçek anlamda (bugün anladığımız biçimiyle) yapısı, bazı metinlere göre "ancien régime"e kadar uzanıyorsa da bu alanın sanayi kapitalizmine endekslenmesi doğru bir yaklaşım olur. Ayrıca, kamusal alan dediğimiz şey, hem yan yana gelmiş çeşitliliklerin ve farklılıkların yeridir hem de bu ayrı ayrı özerklikler, kendi derinlerinde kaotik yapılar sunar (burjuva kamusal alanında proletaryanın yer alışı gibi). Bu yüzden, eğer kamusal alan üzerine toparlayıcı bir tanım yapacak olursak, buna "iç içe geçmiş özerkliklerin bir arada bulunma hali" diyeceğiz. Yani homojen olmayan, bir otorite tarafından denetlenmeyen, ayrı ayrı her tür özerkliğin, bu denetim hakkını elinde bulundurduğu bir alan. Sonuçta 18. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen zamanda, bu özerklik alanlarının ne kadar kaotik bir ortam oluşturduğunu da öğreniyoruz: Birçok kamusal ünitenin kamuyu ve birçok kamunun da kamusal alanı yaratması.

Bugünün ortak düşüncesi şudur: Bir kamusal alan kendi niteliklerini ancak liberal, yani "çoklu" bir sistem içinde ortaya koyabilir. Bu gerçekten de böyledir; en azından "kâğıt üzerinde" böyledir: Sistem liberallik özelliği göstermiyorsa kamusal alanın çeşitliliği ve farklılığından söz edilemez. Oysa şunu da belirtmeli ki hiçbir tanım pratik gerçekliğin tam karşılığı değildir; tanımlar doğrudan doğruya bir durumun somutluğunu vermez. Bir kez daha anımsanmalı: Metinler bir yandan ilerlerken, pratik gerçeklikler ise başka bir yandan ilerler. Örneğin Kant'ın düşündüğü ve öne sürdüğü "tek irade"lerden oluşmuş "çokluk" ("olması gereken"), 18. yüzyıl kamusal alanı pratiğinde yer almıyordu; açıkçası onun düşüncelerinin pratik bir gerçekliği yoktu. Fransız Devrimi'nin esinlediği vatandaşlık kavramının belirleyici koşullarında bile, meşru bir siyasi temsil grubuna dahil olmayanlar, kamusal alanın dışında kalan kesimlerdi; ama buna karşın sürekli olarak kamusallığın çeşitliliğinden, farklılığından ve kamusallık içindeki "tek irade"lerin özerkliğinden konu açılıyordu. Her ne kadar Kant, toplumdaki iradeler çokluğunu öne sürerken homojenlik yerine çeşitliliğe ve farklılığa işaret etmişse de bu iradeler "çokluğunun" aynı toplumda nasıl ve niçin yan yana yaşayacakları ve hangi ölçütler bağlamında kamu sayılacakları konusunda önemli bir ipucu vermemiştir; anlaşılıyor ki o "tek irade"ler kendilerini yalnızca topluma monte edebildikleri kadar özerk olabilirlerdi.

Bu "çokluğun" bir arada durabilmesi, en fazla doğa ile tanımlanan evrensel bir ahlaka bağlanıyordu (yine de Kant'ın önemi, "tek irade"lerin işaret edilmesi bağlamında, tartışılmazdır elbette). Kant ve kamu örneğini biraz daha genişletip konuyu 19. yüzyıla getirirsek şunu da öne sürebiliriz: Geleneksel anlamda bir burjuva kamusal alanını ele alan ve bu alana eleştirel bir bakışla yaklaşan birçok görüş, bu kamusal alanın hâkim güçler tarafından bütünleştirildiğini savunur. Bunun doğru bir tez olduğundan kimsenin kuşkusu olmasın. Eğer ortada hâkim bir güç yoksa özerklik alanlarının bir arada kalabilmesi ve kamusal alanı yaratabilmesi mümkün değildir.

Aynı şey günümüzün neoliberal sistemi ve onun kamusal alanı için de geçerlidir. Yine hâkim bir güç olmalıdır ki özerklik alanları bir arada kalabilsin. Ne var ki liberal sistemde tesis edilmiş hâkimiyet, bütünleşme süreci içinde düz bir çizgi izlemez. Daha açık bir söyleyişle, hâkim gücün varlığı, onun "iç"e doğru uygulanan bir baskı yöntemiyle, her şeye hükmetmesi ya da her şeyi mutlak biçimde homojenleştirmesi yoluyla gerçekleşmez:

> Egemenlik kendi tebaasını sadece birleştirmez yahut baskı altında tutmaz, hem onları üretir, hem de onlar tarafından üretilir. Egemenlik özerk eylem kapasitesi kazandırmayı amaçladığı gövdenin kudretini kendi bünyesinde toplayarak seferber etmeyi vaat eder.[38]

Liberal bir kamu anlayışının (örneğin) devlet müdahalesi ile özgür iradeler arasında bir denge oluşturma iddiasında olması halinde şöyle bir görüntü doğmuştur: "Yer" kendi özdeşliğini (homojenliğini) parçalamış ve "iç"te dağınık bir yapıya evrilmiştir. Burada sanki şu anlaşılmaktadır: Hâkim güç, kendi "iç"inde tesis ettiği birlik ile hem kendisini "dış"a karşı güvence altına almış hem de barındırdığı tüm etkenleri özerk alanlar halinde dağıtmışsa, liberallik denilen şey, duvarın içinde kalan "dağınık özerklikler"in homojen olmayan bir toplamıdır. Böyle bir algı, liberal anlayışın yaymaya çalıştığı genel kanıyı güçlendirir fakat bu tam da böyle değildir; çünkü yine de bu dağınık alanları bir arada tutacak bir güç mevcuttur (bu güç, doğadan gelen evrensel bir ahlak ilkesine bağlanamaz). Değil mi ki hâkim güç öncelikle ken-

38. Wendy Brown, *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 2011, s. 65.

di alanını belirlemiş ve tüm özerklik alanlarını da oraya yerleştirmiştir, bu durumda hâkimiyetin tanımı, bu "birleştirici" nitelik ile anılmalıdır. Yani liberal bir anlayış, eğer "dağınık özerklikler"in bir bütünüyse, söz konusu özerkliklerin kendi başlarına buyruk olduğu ya da yalnızca kendi özel koşulları sayesinde "kendiliğinden" doğmuş bulunduğu söylenemez. Onları üreten, liberal anlayışının modelidir ve o model, üstün bir güce gereksinim duyar:

> Özerklik –ister çeşitli unsurlardan oluşan bir nüfus, isterse tek bir tebaa içindeki muhtelif eğilimler söz konusu olsun– dağınık kalması beklenecek bir gövdenin üstün bir güç tarafından bir araya getirilerek seferber edilmesiyle elde edilir.[39]

Bu modelin yapısı, üstün güç ile özerklikler arasındaki karşılıklı mücadele ama en fazla da karşılıklı etkileşim ile kurulur. Yukarıda yer verilen "38" numaralı alıntıya bir kez daha göz atalım; orada şu belirtiliyordu: "Egemenlik kendi tebaasını sadece birleştirmez yahut başkı altında tutmaz, hem onları üretir hem de onlar tarafından üretilir." O halde hâkimiyetten anlaşılan, özerkliğin sağlanabildiği bir birlik ve asıl tanımıyla "bölünmezlik" iradesidir ki bu modelin formülü tam da burada belirlenir.

Bu tip bir modelin sembolik görüntüsü şöyle biçimlenir: "Dış"ta sağlam bir "bölünmezlik" sembolü olarak yükselen duvar, "iç"te ise her tür "dağınık özerklik" alanının birbirine ve daha çok da hâkim güce karşı oluşturduğu hayalet duvarlar. Kamunun gücü ile hâkim gücün müdahalesi arasındaki ayrımı sağlayan bu hayalet duvarlar, hem modelin "olmazsa olmazı" niteliğindedir hem de "demokratik" bir işleyişin metaforudur. Ne var ki "demokratiklik" metaforu, çoğu zaman pratik yaşamda bambaşka bir hale de dönüşebilir: Liberal devlet örneğinde saptandığı üzere bir hâkim güç, bu alanlar ile kurduğu alışverişlerin bir uzantısı olarak, her özerklik alanını baskı altında tutma, onları siyasi ya da ideolojik açıdan yönlendirme sürecini başlatabilir. Daha doğrusu bu baskıcı süreç, "birleştirici" gücün hâkimiyeti ile özerklik alanlarının yan yana geldiği (ya da birlikte tanımlandığı) ilk anda ortaya çıkmıştır. Böyle bir durum o özerklik alanları adına rahatsızlık verici bir hal olarak tanımlansa da hâkim güç, ortada bir rahatsızlık olduğunu her zaman yadsır ve o yadsımayı da "ken-

39. A.g.e., s. 65.

dince" uygulamaya koyduğu hukuki uygulamalarla meşrulaştırır. Buradan şu çıkmaktadır: Hâkim bir güç olarak liberal devlet (özellikle de günümüz küreselleşme siyasetindeki "sermaye iktidarı"), bu gücünü hemen her özerklik alanına aktardığı sürece, "ikili devlet yapısı"nı bozar ve "hukuk" ile özdeşleşme formülünden yararlanarak, kendisini "hukuk-üstü" ilan eder. (Burada akla hemen, özerklik alanlarını, yani aile, hukuk, sosyal alan, sendikal örgütlenme, kültür ve iletişim etkenlerini, devlete ait "ideolojik aygıtlar" olarak tanımlayan Louis Althusser gelir. Öte yandan özerklik alanlarının, devletin ideolojisini paylaşan ve onu meşru kılan yapılanmalar olduğunu öne süren Gramsci'yi de anımsamak elbette yerinde olur.)

Şimdi konuyu yeniden kamusal alana getirelim. Eğer kamusal alan, "dağınık özerklikler"den oluşmuş bir "bütünlüğün" alanıysa (ki onun başka bir tanımı yoktur), bu alanların hâkim bir güçten bağımsız olduğunu düşünebilmek yalnızca bir hayaldir. Üstelik bu durum ulus-devlet modelinden başlayıp, küresel modellere kadar varan bir sürecin tamamı için de geçerlidir. Liberal model kapsamında yer alan özerklik alanlarından, bunların daha örgütlü yapılanmaları halinde karşımıza çıkan birtakım kurumlara uzanan bir kamusal alanın, bağımsız iradeler olduğunu iddia etmek, bir parlamentonun mutlak bir "özerk-temsil kurumu" olduğuna inanmakla eşdeğerdir. Tartışma fitilini Jurgen Habermas'ın ateşlediği "kamusal alanda denetim problematiği" kamular arasındaki güç farkını gündeme getirmişti: Parlamenter sistem, kamusal katmanların ya da "dağınık özerklikler"in müzakere yetilerini de içine alan bir devlet iradesi geliştirdiğinde, kamusal alanın sivil eleştirel denetimini de içine alıyordu. Kısacası, bu, kamusal alanın tamamının devlet-parlamento erkinin denetimine girdiği andı ve işte böylece, özerk alanlar giderek hâkim güç alanına dönüşmekteydi. Nancy Frazer şöyle yazmıştır:

> Yasal olarak bağlayıcı kararlar (ya da yasalar) çıkaran bir kamusal müzakere yeri olarak parlamento, devlet iktidarının kullanımının söylemsel olarak yetkinlendirildiği alan olacaktı. Bundan dolayı parlamenter egemenliğin gerçekleşmesiyle birlikte, (kurumlaşmış) sivil toplum ile devlet arasındaki ayrım da belirsizleşti.[40]

40. *Kamusal Alan*, Der. Meral Özbek, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Nancy Frazer (1991), Çev. Meral Özbek, Cemal Balcı, Hil Yayınları, 2004, s. 129.

Kamusallık ve kamusal alan tanımları üzerine gelişen bu saptamalar, burjuva kamusal alanı içinde "zayıf kamular" ile "güçlü kamular" arasındaki farkı gündeme getirmişti. Bu bağlamda, "zayıf kamular" parlamenter ortamda ifade olanağı bulamıyor, kendilerine dair bir sorumluluk alanı açıyor, kamusal alanı "yeniden" bölüyor ve orayı yine "çoklu" açık bir alan tasavvuru halinde düzenliyordu. Oysa bu "zayıf kamular"m karşılaştığı iki ana engel vardı: Ya bunların savunduğu ve temsil ettiği şeylerin önemsenmemesi ya da o şeylerin "tehlikeli" bulunup yasadışı ilan edilmesi (ki bu, şiddete uğramaları demekti). Liberal modelin kamusal alanı ise pek fazla bir şey değiştirmemiştir; oradaki "zayıf" ve "güçlü" kamular (ikisine de "özerklikler" adını veriyoruz) hâlâ hiyerarşik bir liste oluşturuyor. Söz konusu modelde meşru sayılmış her kamusallık (elbette örgütlü kurumları da dahil olmak üzere), meşruluğu tartışmalı ya da onaylanmamış kamusallıklar karşısında, her zaman üstün ve "yasal"dır. Daha da önemlisi, liberalliğin yaymaya çalıştığı tüm aksi görüşlere rağmen, "ortak çıkar" etkeni, kamusal alanı bir türlü terk etmiyor.

Ve şu söylenmeli: Bugün ulus-devletlerin merkezi hâkim gücü yerine, "dağınık özerklikler"in birliğinden oluşmuş liberal model geçerli; ama bu birliği sağlayan liberal güç, tüm özerklikleri yaratmayı, onları beslerken onlardan beslenmeyi (hatta onlar tarafından, yeniden ve yeniden yaratılmayı) ve kamusal alanı denetlemeyi sürdürüyor. "Eski"ye göre iktidar biçimleri farklı olsa da gücün mevcudiyeti bakımından hiçbir farktan söz etmenin olanağı bulunmuyor. "Zayıf kamular" kamusal alanın dışına sürülmeye, hâkim gücün baskı örgütlerinden şiddet görmeye ya da alay konusu olmaya devam ediyor. Bununla birlikte, meşrulaşmış "güçlü kamular" ve onların kurumları, "zayıf kamular"ın söylemlerini kendilerine mal ederek, içeriklerini (farklı okuma yöntemleriyle) ustaca değiştirerek, bir dil oyunu ile "rol çalma"yı alışkanlık haline getiriyor; dahası, varlıklarını bu mal etmeler ve "rol çalma"lar sayesinde gerçekleştiriyor. Kamusal alan, "dağınık özerklikler" alanı ya da "ötekiler"in özgürce karşılaşma alanı olarak gösterilmeyi sürdürüyor; sanat ise kamusal alana çıkmanın, "ötekiler"e ait bir özgürlük ortamı ile karşılaşmak olduğunu sanıyor.

Sanatın Lümpenliği ve Olanakları

Günümüzde artık çok alışılmış bir yaklaşım var: Sanatı eleştirmek. Yerleşik sanat kuramlarına ve dolayısıyla kriterlerine uymayan, hayli estetiksizleşmiş, yaratıcılığını yitirmiş, ütopyaya ve ideolojiye sırtını dönmüş, muhalif olmayı bırakmış, evrensel projelerden uzağa savrulmuş, kendisini tekrarlayıp duran bu lümpen sanatı eleştirmek için fazla düşünmeye gerek yok. Sanatı şiddetle eleştirenler nasıl bir sanat istiyor? Bunun yanıtı açıkça şu: 18. yüzyıldan itibaren telaffuz edilmeye başlanan, sanayileşme ve Aydınlanma kavramlarına göre tanımlanmış özerk bir sanat. Çok belirgin bir söyleyişle: Özellikle Kant estetiği, Hegel yaklaşımı ve giderek de Marksist görüşler çerçevesinde "olması gereken" temelinde yapılanmış sanat; diğer yandan da birtakım klasik yöntemlere (hâlâ) gönderme yapan ve o yöntemler doğrultusunda hedeflenen değişmez "değerler"e itibar eden sanat; ama en önemlisi de tüm bu niteliklere bağlı olarak, bir iktidar sisteminin belirlediği "mevcut durum" gerçekliğinin yerine, alternatif gerçekler sunabilen (ya da sanatsal gerçekliği bir muhalefet biçimi halinde "olması geren" olarak tesis edebilen) sanat.

Hemen şu belirtilmeli: Düşünsel temelini (ya da sanatsal gerçeklik olanaklarını) ve klasiğe dair "değerler"ini yitirmiş ve lümpenlikle ilişkisini güçlendirmiş sanatı ele alırken, onu aceleyle mahkûm etmek gibi bir yola kolayca girebiliriz ama bu kolay verilmiş bir karar olurdu. Sermayeye yakın duruşu yüzünden lümpenleşen, ona alternatif gerçeklikler sunmaktan geri duran ve bu yüzden eleştirilen sanatın, bir kez de olanaklarının neler olduğu üzerinde durulmalı. Bugün siyasetin neoliberalizme endeksli pozisyonu, öncelikle lümpenlik kavramını yeniden değerlendirmemizi ve bunu sanatla birlikte yeniden ele almamızı gerekli kılıyor. Neoliberal ekonominin sürekli kriz duvarlarına toslaması, insanları pembe küresel düşlerdeki vaatlerden (biraz olsun) uyandırıyor ve kimi Marksist tabirlere bir kez daha bakmamızı zorunlu hale getiriyor. Bu Marksist tabirlere geri dönmek, kriz günlerinin en boğucu günlerinde kimi aklıevvel ekonomistlerin iddia ettiği üzere, "Marx'ın ruhunun piyasalara kayıtsız şartsız geri döndüğü" anlamına gelmiyor (zaten kriz şok etkisini hafiflettiğinde, bu tabirler de rafa kalkıyor). Yine de neoliberalizm koşullarını zaman zaman Marksist yaklaşımlarla karşılaştırmanın da hayli yararı bu-

lunuyor; çünkü sermaye iktidarları Marx'ı unutmak için ne kadar çaba harcarsa harcasın, Marx sermaye iktidarlarını asla unutmuyor.

Önce lümpenlik kavramının nasıl kullanıldığına bir göz atalım: Lümpen sözcüğünün "paçavra" ya da "kökeni/özü yozlaşmış" anlamından türeyen kullanımlar, bu kavramı serseriliğe, başıbozukluğa, geleceksizliğe ve sınıf gerçeğinden uzaklaşmaya bağlıyor. İşsiz bırakılmış, sınıf dışına itilmiş bir kesimin adıdır lümpen. Onlar sefalet toprağında yaşayanlar, toplumun en dibine sıvanmış tortulardır: Hırsızlar, yankesiciler, muhbirler, dilenciler, uyuşturucu tacirleri, katillerdir. Her an burjuvaziye ve faşizme hizmete hazırdırlar çünkü onlar yaşamın hazlarına en kolay yoldan ulaşma niyetindedirler. Bu durumda, Marksist anlamda bir devrim sürecinin en işe yaramaz kesimi olan lümpenler, asla eğitilemez sürüler halinde bir kenarda yaşamaktadırlar.

Neoliberal ekonominin sermaye kesimine sağladığı en büyük yarar, ilk bakışta, bu lümpen kesimi dev boyutlara ulaştırması ve (19. yüzyılda Marx'ın işaret ettiği türden) sınıf gerçeğinden uzaklaşmış bir kitle yaratmış olmasıdır. Lümpen kesimin genişlemesi, sermaye-emek karşıtlığını burjuvazi yararına zayıflattığı ölçüde, yine Marksist bağlamda burjuva iktidarına hizmet anlamına gelir; ama bu durumun gündelik yaşamımıza etkisi, sürekli Marksist kuramların klişeleştirilmiş ölçütleri çerçevesinde algılanmayabilir: Lümpenlik, çevreyi baştanbaşa kuşatmış bir "seviyesizlik" halinde öne sürülmekte ve bundan sürekli şikâyet edilmektedir. Örneğin televizyon kanallarında, internet sayfalarında ya da gazete köşelerinde karşılaşılan kaba tavırlar, üretim dışı kalmış bir kitlenin ortaya koyduğu "kültürsüzlük" ya da "ahlak eksikliği"ne bağlanmakta, kentlilik ile köylülük arasına sıkıştığı söylenen (yani tam olarak kentli olamayan) bu kitlenin davranışlarının tümü halinde tanımlanmaktadır. "Majör" dilin bozulmasını lümpenliğe bağlayanlar vardır. Ahlak yozlaşması da genel kanı içinde lümpenliğe endekslenir. İşte lümpenliğin bu görünür yüzü, aslında üretim dışı kalmış bir kitlenin her ne pahasına olursa olsun bir vurgun yapabilme ihtirasını ve cüretini yansıtan kültürüdür; aynı zamanda da toplumsal ahlak noksanlığının hazırlayıcısıdır.

Bu noktada düşünülmesi gereken, zayıflayan kültür ve toplumsal ahlak durumunda, sanatın ideolojisinin (yani muhalif bir

gerçeklik olarak, "olması gereken" boyutunun) ne olacağıdır. Klişeler arasına sıkışmış, sıradan bir Marksist sanatçının yaptığı şey, lümpen kesimi hiç hesaba katmaksızın, kendi sınıfının eleştirel gücünü sağlamlaştırmaktır. O sanatçının lümpenlere "bir şeyler" anlatmak ya da lümpenlerden "bir şeyler" anlamak gibi bir isteği olamaz çünkü. Oysa bu bir yanılgıdır ve hem dünya genelinde, hem de Türkiye özelinde sermaye-emek karşıtlığı sahnesine bakıldığında, ne siyaset ne de sanat işinin bu kadar basit olduğu kanısına varılabilir. En azından (daha önce de belirtildiği gibi) tanımların 19. yüzyıla bağlı kalmadığı açıktır ve o tanımların bugün yeniden ele alınması bir zorunluluktur.

Şimdi mevcut koşullarda sınıf gerçeğinden uzaklaşmış lümpen kitleyi (her ne kadar burjuvazi yararına hareket ediyor damgasını çoktan ve bundan böyle arınamayacak biçimde yemişse de) yalnızca toplum-dışı ya da emek-dışı olarak tanımlayabilmek mümkün değildir. Yani bu lümpen kitle yalnızca o hırsızlardan, o yankesicilerden (vb) mi ibarettir? Emek-dışı olarak tanımlanmış bu listeye bugün ücretli nüfusu, kayıt-dışı çalışanları, geçici işçileri ve zaman zaman büyük ya da küçük çaplı krizler ve ekonomik düzenlemeler yüzünden işsizlikle yüz yüze kalmış kalifiye elemanları da ekleyelim. Tüm bunların işsiz bırakılma tehdidi ile örgütlenme haklarının ellerinden alındığını, siyasi ve sendikal güçlerinin ortadan kaldırıldığını elbette ayrıca vurgulamaya gerek yok. Bu garantisiz kitle kâğıt üzerinde lümpenlerin bir bölümünü oluşturuyor (ki örneğin bugün Türkiye'de "sadaka siyaseti" bunlara uygulanıyor).

Onları garantisiz bırakanın, doğrudan sermaye ve onunla işbirliği içindeki dönemsel siyasi iktidarlar olduğu da biliniyor. O halde sermaye-emek karşıtlığı içine lümpen kesimi dahil etmek kaçınılmaz hale geliyor. Söz ettiğimiz bu garantisizler, geniş açıdan lümpenlerdir ve sermaye ile siyasi iktidarın dümen suyunda ilerlemektedir, evet. Ama şuna dikkat etmeli: Bunlar bir anlamda da (aralıklarla) emeğe ortak olanlar ve Marx'ın "bilinçlenmeye muhtaç" bulduklarıdır. Bunları tümüyle emek çevresinin içinde değerlendirmemek gerekiyorsa da emek-dışı değerlendirebilme olanağı da bulunmuyor. Öyle ki eğer soruna pratikten bakmazsak, çalışan kitle ya da işsiz kitle üzerine oluşturulan sayısal verilerden birtakım yorumlar yapabilmemiz kolaylaşır; bu doğru.

Oysa bu rakamların "insan" karşılığı nedir? O insanların oluşturduğu kesim hangisidir ve nasıl tanımlanabilir? İşte bunlar belirsiz ise emek-dışı ve emek-içi görüntü sürekli yer değiştiriyorsa, o rakamların işaret ettiği kitleye ne ad verilecektir? Öte yandan bu tanımsız kitle, emek-içi pozisyonda hangi sanatın konusu olacaktır?

İşsizlerin ve garantisizler olarak tanımlanan o yarı ya da yer değiştiren işsizlerin, her gün giderek daha büyük bir kitle haline geliyor oluşu, yalnızca üretim biçiminin teknolojiye bağımlı bir hale gelişiyle açıklanamaz. Yani bu işsiz ve yarı-işsiz ordusu, yalnızca kalifiye olmadığı için işsiz kalmış değildir. Böyle bir durumun hiç olmadığı tabii ki söylenemez; teknolojiye bağlı üretim tarzına adapte olamamış birtakım emek gruplarının, mevcut gücünü sürdürebilmesinin olanaksızlığı ortadadır. Ancak burada sorulması gereken gerçek soru, kapitalizmin ve o sistemin iktidarı olan sermaye kesiminin, bu teknolojiye bağlı üretim konusunda ne kadar yaratıcı olabildiğidir. Yani örneğin sermaye akışı yeni teknolojik üretim sistemlerine yeterince yatırım yapıyor mu? Çok net bir örnek verirsek, ABD kapitalizmi içinde bilgisayarcıların silahçılara karşı kesin bir zafer kazandığını söyleyebilir miyiz? Ya da para sirkülasyonundan ibaret konut ve bankacılık sektörlerine karşı hangi yaratıcı üretim projeleri devletler eliyle devreye girmektedir? Bunu rahatça, üretim yanında yanıtlayabilmek mümkün değildir. Yenileşmesini ya da yaratıcılığını gerçekleştirememiş, yalnızca anlık ve kısa vadeli kâra ilgi duyduğu için bu yaratıcılığı en azından (bugün tanık olunduğu üzere) krize uğratmış kapitalist üretimin finans piyasalarına daha fazla bağlanması, elbette emek sınıfının aleyhine gelişen bir sürecin varlığını vurguluyor. Bu da bir yandan sermaye ve emek kesimi arasındaki gerilimi sermaye lehine zayıflatıyor, bir yandan da hem sermayenin hem de emek kesiminin ("eski"ye göre) yeniden çözümlenip tanımlanmasını gerektiriyor.

Burada sorun şu: Emek kesiminin bir bölümünü oluşturan ama aynı zamanda da geçiciliği ve örgütsüzlüğü yüzünden tam olarak tanımlanamayan bir grubun varlığı söz konusu. Bu ilk bakışta lümpen grup olarak algılanıyor ve bu grup hem sanatsal hem siyasi, hem kültürel hem ideolojik anlamda sürekli dışlanma tehlikesiyle yüz yüze kalıyor. Bunun bir tehlikeden çok bir yanılgı

olduğu iddia edilebilir; çünkü sermaye ile işbirliği içindeki tüm mevcut hükümetler bu tanımsız grubu örgütlenme dışı bırakarak, buna zorlayarak, varlıklarını bu lümpen kültür ile sürdürüyorlar. Buna karşın bu grubun emek kesimine dahil olduğu durumda ise sermaye ile çelişkiler yaşayan karşıt sınıfın (emeğin), onu tanımlamak adına yaptığı pek bir şey (en azından yeterli bir şey) görünmüyor. Sermaye karşıtı siyasi tavra ait sanat da buna dahil.

Ve burada konuya yine sanat açısından bakılmalı: Alışılmış ama hayli klişeye dönüştürülmüş sınıfsal-ideolojik tanımları ve aynı bağlamdaki estetik biçimleri "es geçmiş" bugünkü sanatın, bu esneklik doğrulusunda söz konusu lümpenlik problematiğini algılamada daha elverişli olduğu kanısına varılabilir. Sanat içinde yer alan "majörlüğü bozma", "estetiksizleşme", "sıradanlaşma", "lümpen kesime yaklaşma" gibi durumların yeni kuramsal açılımlara yönelmesi, özerk estetik yapılara göre daha elverişli görünüyor. Geçici durumlarda emek kesimine katılan bu lümpen denilen kitleyi ancak bugünün "lümpenleşen sanatı" kapsayabilecek. Bir anlamda "sanatın gücü"nü yaratan, "öteki" olana uzanma ve onu kavrama becerisini yine bugünün "lümpenleşen sanatı" gösterebilecek. Sanat kuramcılarının, "sokağa çıkmış" sanatın bu lümpen tavrından üreteceği yeni düşünceler olmalı.

"Öteki"nin Sanatı, Organizasyonlar ve Siyaset

"Öteki"yi ifade etme çabası tarihsel bir görev olarak sanatın hep gündemine gelmişse de bugün bu görevin sanatsal organizasyonlar tarafından da benimsendiğine, hatta söz konusu görevi güçlendirmek ve yayabilmek için yeni organizasyon biçimleri tasarlandığına tanıklık ediyoruz. Böyle bir sürecin yaşanıyor oluşu, çevreye dair tüm etkenlerin merkeze karşı yaptığı ataklarla merkezi iktidar yapısını (onun otoritesini) parçaladığı gibi bir iddiayı da öne çıkartıyor.

Gerçekten de bugün merkezi iktidar yapısı üzerinde, gücünü "öteki" etkenlerden alan bir baskıyı ayrımsamamak, o baskıyı görmezden gelebilmek olanaksızdır. Örneğin, özellikle Batı Avrupa'da yerleşik hale gelmiş yabancı işçiler ve eski sömürgelerden akan göçmenler, "kardeşlik" tanımlarının çok sert kurallara bağlandığı "öteki" cemaatleri, kendi aralarında yaratabilmişlerdir. Bunların yanı sıra siyasi sığınmacılar ya da sürgünler, sınırlar arasında yer değiştiren ve durmaksızın hareket halinde bulunan işsiz-kaçak

gruplar, köklerini giderek daha fazla önemseyen etnik kimlikler vb dünyanın siyasi yapısını yeni bir gerilime sokmayı başardılar. Ayrıca bu "öteki" etkenlere, varoşlarda boy gösteren, kendi ülkelerinde dışlanmışları da (yani iktidar sisteminin kayıt dışı bıraktığı "üretime ve tüketime yeteri kadar katılamayanlar"ı; bir anlamda, lümpenleri) eklemeliyiz. Tüm bu etkenler denetleyici merkezi iktidarın zihninde "öteki" ile ilgili yeni bir değerlendirme zorunluluğuna yol açtı ve işte "öteki"nin sanatı, anlamını en fazla bu siyasi durum çerçevesinde buldu.

Konuya yakından bakalım: "Merkez" dediğimiz zaman doğrudan bir gerçekliği mi göstermiş oluyoruz? Yani bu tabir acaba tek ve mutlak bir tanımın kapsayabileceği bir durumu mu işaret ediyor? Ayrıca merkez, hangi alanlarda kendisini somut bir biçimde ifade edebiliyor? Siyasette mi? Ekonomide mi? Kültürde mi? Sanatta mı? Düşünsel ve bilimsel faaliyetlerde mi? Fiziksel güçte mi? Yoksa merkez bunların tümünün eksiksiz yer aldığı yoğun bir nokta mıdır? Ve merkez dışında kalmış diğer noktalar bu güç ile mi denetlenmektedir? Şu halde merkezin gerçekliği, bu etkenleri denetlemekte olan noktanın kendi meşruluğunda mı aranmalı? Pek kabaca bir yaklaşımla, öyledir belki. Ama başka sorular da var: Merkezin meşruluğunu ilan edecek olan kimdir? Kendisi mi? Eğer meşruluk garantisi merkezin kendi kendisini merkez ilan etmesi ile sağlanıyorsa, merkezin gücü kadar, buna itiraz edecek ve etmeyecek olan çevre noktaların da bir karşı-güç sergilemesi gerekecektir.

O halde merkez ile çevre arasında sürekli bir meşruluk mücadelesi mi geçmektedir? Daha açık bir soru ile, hem merkezin hem de çevrenin bu meşruluğu tanımladığı yer neresidir? Yoksa bir kodlama mı bu? Belki bunun yanıtı, ölçütün icat edilmesinde yatıyor: Merkezin icat ettiği ölçütlerin sınırlarında. Merkez ve çevre arasındaki hiyerarşi bu ölçüt sınırları içinde somutluk kazanıyorsa, çevrenin mücadelesi yalnızca bu ölçütler çerçevesinde kalıyorsa, işte merkezin meşruluğu burada tartışılmaz hale geliyor. Jean Baudrillard'ın çarpıcı bir sözü var:

> Farklılığı düşünen kişi antropolojik açıdan üstündür (elbette; antropolojiyi icat eden odur çünkü). İcat eden o olduğuna göre o her hakka sahiptir.[41]

41. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev. Emel Abora, Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 1995, s.125.

Böylece merkez, yalnızca ölçütler icat edebildiği için mi meşruluk kazanabiliyor? Ne var ki şunu da gözden kaçırmamak gerekecek: Söz konusu güçlerin birbiriyle çatışıp durması her ne kadar hep keskin bir iktidar çatışması gibi algılanmışsa da diğer yandan bu çatışmanın bir etkileşim sürecine kapı araladığı açıktır. Yani bu çatışmanın sonucunda (ya da çatışma sürüp giderken) karşılıklı değişimlerin ya da karşılıklı onaylamaların yaşandığını da göz ardı etmemek gerekecektir. Bu konuyu biraz açarsak şunu kesin olarak söyleyebiliriz: Modernist-aydınlanmacı bir anlayıştan kaynaklanan görüş, "öteki" etkenini hep merkezin bakış açısına göre algılamıştı. O merkezi algı "öteki"yi ya kendine dönüştürmeye, onu ıslah etmeye çalışmış ya da kendi tasavvuruna göre tasarlamıştı. Şimdiki durumda ise "öteki" olanın algılanması, "öteki"nin belirleyici gücünden gelen siyasi bir yapı içinde, bu anlayışın çok uzağında gerçekleşiyor.

Dünya kimlikler üzerine tartışıyor. Bu tartışma, kuramların ötesinde son derece pratik bir düzleme sahip. O düzlem de şu: Ulus-devlete nüfuz etmiş "öteki" kimlikler nasıl vatandaş olacak? O ülkede vatandaşlık ölçütleri, "ötekiler" için en demokratik biçimde nasıl sağlanacak; ama diğer yandan da yerli vatandaşlar ile bu "öteki" kimlikler nasıl bir arada yaşayabilecek? Bu sorunlar bir ulus-devlet modelinin ve onun merkezi iktidar yapısının sorgulanmasına neden oluyor ve sanat organizasyonlarının mantığının "farklılıklar" üzerine kurulmuş olması da bu bağlamda hiç rastlantısallık taşımıyor. Dünyanın yeni toplumsal yapılanması ile sanat ve onun organizasyonları bir uyum içindedir; bundan kimse şüphe duymasın. Buraya kadar yazılanlar, insanlara sanki şunu müjdeliyor: "Öteki"nin sanatı ve onun organizasyonları, farklı toplumsal dinamiklerin birbirleriyle yan yana duruş yöntemlerini keşfeden ve yeni (ama "eski" olandan farklı) bir "kader birliği dünyası"nın temellerini atan şey halinde doğmuş, bize "farklılıklar"ı sergileyen bir yaşam biçiminin kapılarını, hem de ardına kadar açmıştır. Oysa iş bu kadar basit olmamalı. Lümpenleşen sanatın olanaklarını kolayca reddedemediğimiz gibi, onu kolayca onaylayamıyoruz da. "Öteki"nin sanatı ya da göz alıcı "farklılık" gösterileri, farklı toplumsal dinamikler üzerine iyimserlikler üretse de bu iyimserlik üretiminin altında son derece derin sorunlar yattığını hissetmek, paranoyaklık olarak görül-

memeli. Eğer şimdiye kadar kullandığımız tümcelerden en sorunsuz olanını seçmek isteseydik elimizde yalnızca şu tümce kalırdı: "Dünyanın yeni toplumsal yapılanması ile sanat ve onun organizasyonları bir uyum içindedir; bundan kimse şüphe duymasın."

Fakat şu var: Dünyanın yeni toplumsal yapılanması acaba sorunsuz bir yapılanma mı? Öte yandan sanat ve onun organizasyonları bu yapılanmaya uyum göstererek sorunlara ortak mı oluyor? Şunu hiç akıldan çıkartmayalım: Coğrafi geçirgenliklerden ve "öteki" kimlikler arasındaki uzlaşma noktalarından söz ederken, kuramsal bakımdan ne kadar ideal bir dünya siyasetine adım attığımızı düşünürsek düşünelim (ki "olması gereken" ile "mevcut durum"un çakışmasının rahatlığıdır bu), pratik koşullar bize kötü sürprizler hazırlayabilecek ve sanat da organizasyonlarıyla birlikte o kötü sürprizlerin sonuçlarına katlanmak zorunda kalabilecektir.

Yaptığımız saptamalar çok fazla "temel kavramlar" üzerine kurulsa da aslında bunlar (tersine) göreceli kavramlardır. Bu kavramlardan yola çıkarak belki doğrudan gerçekleri anlatmıyoruz ama o gerçekleri dile gelir ve anlamlı biçimde ifade etmeye çalışıyoruz: Kodluyoruz. Bir kez daha soralım: Nedir merkez? Ya da çevre nedir? Merkez-çevre üstü tanımlar yapılabilir mi? İşte bu kodlama sırasında şunu söylemek belki mümkün: Sanatsal alan, siyasi nitelikli bir yapılanmadır. İçeriğe özgü olmasa bile, bu siyasi yapılanmanın içinde hep bir hiyerarşinin bulunduğunu varsayabiliriz. Örneğin sanata bakarsak toplumsal alandan farklı bir kodlama sistemiyle karşı karşıya kalmış olduğumuzu düşünemeyiz; bir merkez-çevre ilişkisi her zaman oldu, hâlâ olmayı sürdürmekte.

Çevrenin Merkeze Akışı ve Meşruluk Kazanması: "Öteki" ve "Farklılık"

Kökten çevre unsurlar merkeze doğru akıyor; aynı zamanda da bir meşruluk kazanarak, merkezin içine doğru sızıyor. İçeri doğru sızdıkça da içerinin yenilenen kurallarına tabi olan bir hiyerarşiye bağlanıyor. Şunu hemen belirtmeliyiz: İster sanat olsun ister sanata bağlanan her şey, çevre unsurlar, o merkezin daha önceden koyduğu kuralların ya da daha önceden belirlenmiş siyasi

hiyerarşilerin bir parçası olmaya başladığı ölçüde, yeniden (ama daha değişik) bir merkezileşme süreci başlayacaktır; oysa bir yandan da o çevre unsurlar merkezi yapıyı yeniden tanımlayacaktır, burası kesin. O halde şunu da söyleyelim: Çatışma dediğimiz şey yalnızca merkez ve çevre arasında oluşmuyor; merkeze sızan ve ona nüfuz eden (yani ehlileşen) bir çevre ile merkez arasında da ortaya çıkıyor. Üstelik merkezin hiyerarşisine dahil olan bu çevre unsurların merkezle karşılaşması hayli sert bir çatışmaya dönüşüyor; çünkü merkezin kendisine dair yeni tanımlar ve yeni meşruluk tartışmaları gündeme geliyor. Temel sorunlar da oradan çıkıyor: statü sorunu, yarar sorunu ve yeni merkez tanımlarından doğan yeni sınıfsal sorunlar; ve o sınıfsal soruna bağlı olarak gelişen estetik sorunlar, ahlaki sorunlar ve siyasi sorunlar... Burada Baudrillard'ın "farklılık" problematiğini anımsamahyız: "Farklılık" demek, "öteki" etkenlerin yan yana gelişi demek değildir. Aynen Baudrillard'ın yazdığı gibi:

> Ötekiliği öldürenin farklılık olduğu bile düşünülebilir.[42]

Çünkü "öteki"nin köktenci kimliği diğer "ötekiler"e ait köktenci kimliklerle karşılaştığında, ortaya terör ve ırkçılıktan başka bir şey çıkmayacaktır. Karşılaşan "ötekiler"in uzlaşması için, bunların çatışma nedenlerinin aranıp bulunması ve o nedenlerin ortadan kaldırılmasına çalışılması boş ve yararsız bir mesaidir. Bu denemelerden birinde (hiç olmazsa yalnızca birinde) bu uzlaşmanın sağlanabileceğini düşünmek, yersiz bir ütopyadan öte bir şey olamaz. "Farklılık" ancak köktenci niteliğin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla kurulabilir. "Öteki"nin strüktürünün bozulması ve dağılmasıdır bu. Daha açık bir söyleyiş ile "ötekiler"in bir arada durabilmesi, onların sürekli eksilmeye uğramasına gereksinim duyuyor. Böyle bir çözüm bize "ötekiler"e ait özgüllükler bağlamında, "farklılığın" hiçbir zaman gerçek bir pratiğinin olamayacağını gösteriyor. Özgüllüğünü koruyan kimlikler "farklılık" deneyimini yaşayamayacaktır.

Demek ki burada "ötekiler"in özgüllüklerine bağlı bir "farklılık" tanımından söz edilmiyor. Önemli olan, dünyada kurgulanan yeni bir "kader birliği dünyası"nın işlevini yerine getirebilmesi adına, "öteki" etkenine mutlak gereksinim duyul-

42. A.g.e., s. 120.

duğudur ve o "kader birliği dünyası"nın "ötekiler"den oluşması, "barışçı refah dünyası"nı meşrulaştıracak iyi bir referanstır. Burada karşımıza, zihnimizi zorlayacak bir ikilem çıkıyor: "Öteki" etkeninin köktenliği, özgürlüklere duyulan evrensel öncelikler kapsamında korunmalı mıdır, yoksa barış ve refah gözetilerek tasarlanmış o yeni "kader birliği dünyası" uğruna bozulup dağıtılmalı ya da ehlileştirilmeli midir? Bu giderilemeyecek bir gerilimdir. Bu kez de şu soruyu sormalıyız: "Öteki" olanın bozulup dağıtılması, onun köktenliğinin köreltilmesi ve ehlileştirilmesi, acaba "hükmedici bir güç" tarafından mı üstlenilmiş? Yani, "kader birliği dünyası", "hükmedici bir güç" tarafından tasarlanıp uygulamaya geçirilen bir proje mi? Bunun böyle olduğunu söylemek, gerekçelerini ya da ipuçlarını sıralamaya kalkışmak, daha önce liberal modelin işleyiş biçimini açıkladığımız ölçüde çok ilginç değildir; çünkü söz konusu modelin "hükmedici gücü" yan yana gelmiş özgürlük alanlarının tümünden oluşur (anımsanmalıdır ki bu alanlar birbirlerini ve daha da ötede kendi "hükmedici güçlerini" var ederler). Bu yüzden, "öteki" etkeninin köreltilmesini ve ehlileştirilmesini üstlenmiş "hükmedici bir gücü" (tek bir gücü) öne sürmek, bizi paranoyaklık ile tehlikeli bir biçimde karşı karşıya bırakabilir. Aslında bu yeni "kader birliği dünyası"nın savaşları, ırkçılığı ve terörü ortadan kaldırmakta ne kadar işlevsel ya da işlevsiz olduğunu düşünmek ya da dünyaya ne kadar özgürlük ve refah sağlayabileceği üzerine yorumlara girişmek belki daha anlamlıdır.

Merkez ve çevrenin birbiriyle çatışması her ne kadar bir hâkimiyet mücadelesi gibi dursa da bu çatışmanın bir etkileşim sürecini içerdiği unutulmamalıdır. Yani bu çatışmanın sonucunda ya da çatışma sürüp giderken, karşılıklı onaylamaların, dönüşümlerin ve indirgemelerin yaşandığı saptanacaktır. Örneğin Türkiye'nin siyasi ve sosyal yapısına baktığımızda, bir yanda üretim ve tüketim ilişkisi içinde sisteme entegre olmuş bir kültürel yapı, diğer yanda da toplumun dışına doğru itilmiş, sistemin olanaklarından yeteri kadar yararlanamayan başka kültürel yapılar ile karşılaşıyoruz. Çevre dediğimiz şey işte bu "yeteri kadar yararlanamayanlar" yönünden tanımlanıyorsa, o tanımın içine radikal İslami kesim, Kürtler, yoksullar, kimi Anadolulu gruplar, cinsel kimlikler vb giriyor. Bunların oluşturduğu çevre (artık bugün iyi-

ce hızlanan bir hareketle) yaklaşık elli yıldır merkeze doğru akıyor, orayı işgal ediyor ve merkez üzerinde bir baskı kuruyor. O halde merkez alanında bir çatışma ama aynı ölçüde de bir ilişki ve o ilişkinin yarattığı bir gerilim ortaya çıkıyor. Oysa çevre bunu yaparken, mevcut merkezi iktidar yapısına sert bir gerilim yüklerken, kendi içinde bir ehlileşme geçiriyor. "Öteki" olanın, yani çevrede yer alanın geçirdiği bu ehlileşme, tam anlamıyla merkezin kendi içinde istikrarsızlaşmasını getiriyor; ancak işte bu istikrarsızlaşma da yeni bir hiyerarşinin, yeni bir siyasi organizasyonun ve bu organizasyona bağlı yeni karşılıklı onaylamaların, dönüşümlerin ve indirgenmelerin iktidarını ortaya çıkartıyor.

Merkeze akan çevrenin ehlileşme süreci, eğer bir iktidar biçimini de ardında taşıyorsa, o halde iç içe geçmiş iki durum doğuyor: Bunlardan ilki, merkez alanında aşırı bir çeşitlenme, ikincisi de bu aşırı çeşitlenme ile bölünmüş (karakter değiştirmiş) olan merkezin otoriter yapısının ve yönlendirici etkisinin sorgulanabilir bir hale sokulmasıdır. Bu da moderniteye ait bir kavram olarak tanımlanagelen merkezin, bir problematiğe dönüştüğünü açıklıyor bize: Merkezin ve çevrenin o gerilimli ilişkiden kotardığı yeni iktidar, modernitenin merkezi iktidarına hiç benzemiyor. Sanat alanında da bugün aynı sorunun gündemde olduğu bellidir. Sanata siyasi çerçeveden bakarsak, çevrenin, farklı kültürlerin, farklı kimliklerin, onların farklı renklerinin, merkezdeki sanat organizasyonlarının meşruluk alanlarına doğru aktığını görebiliriz. Kökten unsurların ehlileşerek, sanata müdahil oluşudur bu durum.

Hangi "Öteki" Hangi Sanat: Çevrede Kalan mı, Merkeze Akan mı?

Merkezin içine sızan her çevre unsuru, o merkezi yapıyı değiştirecek ve onun yeniden tanımlanma zorunluluğuna yol açacaktır. Bu yeniden tanımlanma zorunluluğunun ise merkezde (daha önce söz ettiğimiz) o sert gerilimi yaratacağı kesindir; çünkü merkeze dair yeni meşruluk tartışmaları, statü sorunları, sınıfsal tanımlar, yarar hesapları vb yeniden masaya yatırılacaktır ve tüm bunlar, özellikle de değişen sınıfsal tanımlar, ahlaki ve siyasi sorunlara ortam hazırlayacak, sonuçta estetik de bu sorunlar ve tartışmalar yumağından payını alacaktır.

Şimdi bu tartışmalar yumağı arasında kalan estetik ile bağlantılı sanatı, sanat ile ilişkili meşrulaşmayı bir de çevre bakış açısıyla ele alalım: Çevrenin merkeze akışı sırasında yaşadığı ehlileşme, acaba (Baudrillard'ın da öngördüğü gibi) "öteki" etkenini tümüyle yeryüzünden kaldırıyor mu? Yani "farklılıklar" bağlamında işleyen sanat organizasyonları, gerçekten de bize çevre ya da "öteki" unsurlardan mesajlar mı veriyor? Buna daha ayrıntılı bir yanıt oluşturabilmemiz adına, yeniden işin siyasi yönüne dönmemiz kaçınılmaz oluyor. Ehlileşme sürecinin bir de diğer yüzü var; bu da en az merkezin yeniden tanımlanma süreci kadar önemli. Çevre unsurları merkeze doğru hareket ederek ve merkezi yapıya ortak olarak, bu iktidarın sorgulanıp değişmesine neden oluyor ama bu arada çevrenin kendisi de bölünüyor. O çevrenin bir ehlileşen ve meşrulaşan yanı, bir de kendi "yer"inde, kendi köktenlik alanında kalan diğer yanı meydana geliyor: Çevrenin "öteki" yanı. Çevre ayrışıyor; kendi içinden "öteki" yanını yeniden üretiyor ve bunu vurguluyor; kendi "yer"inde ve daha radikal biçimde. Merkez ve çevrenin "farklılıklar" bağlamında birbirine yaklaşması, giderek meşruluklar düzleminde iç içe geçmesi durumunda bu ehlileşmemiş çevre, asıl "öteki" olarak karşımıza çıkıyor; hem de gözden uzak, "gözden çıkartılmış" ve o ölçüde de daha yıkıcı olarak. Burada daha önce kullandığımız bir tümce, anlamını daha kesin biçimde açığa vuruyor: "Farklılık" demek "öteki" etkenlerin yan yana gelişi demek değildir. Üstelik bunların bir uzlaşmaya girebileceğini düşünmek ise tam bir ütopyadır; çünkü "öteki"liğin köktenliği hiçbir zaman ortadan kaldırılamıyor.

Kimi Güneydoğu kentlerinde çekilen dizi filmlere bakmalı: Öyküler bir yandan "eski" merkezin meşruluğu ve bir yandan da yeni iktidar biçimini öne çıkartan siyasi organizasyonların bir "karışımı" içinde sunulurken, "orası" bu "karışım"a ait ehlileşme algılarının, çözüm yöntemlerinin ve tasavvurların kurgusuna dönüşüyor. Fakat "gerçek orası" (tasavvurlara sığmayan ve tasavvurların dışında bırakılmış "gerçek orası"), öykülerin çok uzağındaki pratik yaşamda eskisinden çok daha sert ve uzlaşmasız bir "öteki" haline gelmiştir artık ve gözümüzden, algılama menzilimizden çok açıklara sürülmüştür. Ölümlerin, yağmaların, işgallerin, uyuşturucu ve silah ticaretinin, açlıkların, hastalıkların kol gezdiği; kimyasal gazların, intihar eylemcilerinin,

bombardıman uçaklarının at koşturduğu savaşların rantının ve "başka iktidarlar"ın alanıdır "gerçek orası". Sanki içinde hiçbir olayın cereyan etmediği, sonsuzluğa açılan bir "kara delik"tir. "Öteki" olmayı sürdüren "gerçek orası", "farklılıklar" alanı ile hiçbir ilişki kurmadığı ve ehlileşme sürecine uyum sağlamadığı için, kendi özgüllüğünü (maruz kaldığı hiçbir durumu) ne sanata ne de sanat organizasyonlarına kolayca aktarabilir. Ya da şöyle söylenmeli: Ne sanatın kendisi ne de onun organizasyonları, çevreyi tanımlarken "gerçek oradan" konu açar. Konu açılsa da konunun sahipleri birinci ağızdan olayın tanıkları değil, uzaktan ehlileşmiş yorumcularıdır. Haber programlarındaki yorumcuların bizzat savaşanlar olamayacağı gibi, "gerçek orası"nın sanatçıları da meşrulaşmamış "ötekiler" olamaz.

Bu anlamda Şener Özmen'in *Sanatçı Aslında Ne İster?* (2012) adlı video çalışması çarpıcı bir örnektir. Bu çalışmadan yola çıkılarak düşünülürse, "öteki" ile "farklılık" arasında, başka bir anlamda da ehlileşmiş çevre ile "gerçek orası" arasında, derin bağlam çelişkilerinin varlığı saptanabilir. Bu çalışmada sanatçı bir "yer"de izleyiciye doğru konuşmakta, ona bir şeyler söylemeyi denemekte oysa sürekli olarak duyulan uçak sesleri kendi sesini bastırmaktadır. Kabaca bir bakış, o "yer"in yalnızca herhangi bir "yer" olduğu kanısına varabilir; fakat aslında hemen herkes bilir ki her "yer"de uçaklar, bu kadar sık görülmez ve görülse de (sözgelimi her gün İstanbul'un üzerinden yüzlerce yolcu uçağı geçmektedir) yüksek sesleriyle konuşmaları bu kadar boğmaz. Üstelik Özmen'in video çalışmasında duyulan uçakların sesleri, yolcu uçaklarının uzaktan ve kısa aralıklarla duyulabilen seslerine de pek benzememektedir; bunlar savaş uçaklarıdır. O halde o "yer" kendi koşulları çerçevesinde anlaşılması gereken bir "yer"dir. Böylece, izleyici tarafından bu çalışmanın içeriğinin kavranabilmesi için, "orası" üzerine bir "önbilgi" gerekir; ancak ondan sonra izleyici, sanatçının "sesini duyuramaması" üzerine ortaya çıkan dramatik ve özellikle de siyasi durumu sezebilecektir. Ayrıca sanatçının bu video çalışmasını gerçekleştirebilmesi için, o "yer"in içinden konuşuyor olması gerekir (ki aynen böyle olmuştur, uçak sesleri görüntülere monte edilmemiştir ve o sesler, çekim sırasında sanatçının konuşmalarını gerçekten boğmaktadır). Açıkçası sanatçı tam da "olay yeri"nden konuşmaktadır. "Olay yeri"nde kalmak ve "oradan" ko-

nuşmak radikal bir tavırdır, bu yüzden bugünün yeni iktidar biçimi ile bir çelişki yaratır; izlediğimiz o "yer"in bir "ehlileşme alanı" olmadığı bellidir. Sanatçının duyulmayan, izleyiciye ulaşmayan sesi şunu demektedir: "Sizce bulunduğum noktadan dünya sanatını etkilemem mümkün mü?" İşte Diyarbakır Askeri Hava Üssü'nden her an havalanan ve bombalama eylemini tamamladıktan sonra tekrar üsse dönen savaş uçaklarının müthiş gürültüsü altında sanatçının sorduğu bu soru, düpedüz yeni iktidarın konfor bölgeleriyle çevrenin "öteki" yanı (ehlileşmemiş yanı) arasındaki farkı açığa çıkartır: "Gerçek orası"nın alanı...

Gene de bu hayli çelişkili bir durumdur ve aynı zamanda (bu noktada) belki bir "önlenemez tehlike"den de konu açılabilir: Merkezin çevre tarafından sorgulamaya alındığı ve giderek değiştirildiği süreçte, mikro yapıların oluşturduğu dinamiğin, o sorgulanan merkez tarafından yeni bir "büyük siyaset" olarak örgütlenme tehlikesi. Bu yakın bir tehlikedir aslında: Mikro ölçekli durumları, minör hareketleri, marjinallikleri vb denetim altına alan, kendi organizasyonuna katan ve düpedüz merkezi hiyerarşiler üzerine kurulmuş bir sistemin varlığından pekâlâ söz açabiliriz. Her ne kadar (söylem olarak baktığımız zaman) bir yandan son derece çeşitlilik kazanan, mevcut makro yapılara itirazlar getiren, mikro yapılardan hareketle gelişen bir dil doğmuşsa da burada çevrenin iktidar sistemiyle, bütünleyici ve toparlayıcı sistem ile (yeni organizasyon siyaseti ile) bir ilişki problematiği gündeme gelebilir: Daha önce de belirtilen biçimde, çevrenin merkezle karşılaşmasından bir ehlileşme ya da bir meşrulaşma süreci öne çıkmaktadır. Oysa bu meşrulaşma sürecine giren çevrenin dışında, bir de kökten niteliklerine bağlı kalan, kökten unsurlarından vazgeçmeyen ve yeni iktidar biçimine dair meşruluğunu kotaramayan bir çevrenin var olduğunu da biliyoruz. Sürekli üzerinde durduğumuz şey, çevrenin merkeze yaklaşması sırasında bir siyasetin saptanabilirliği ya da en azından tanımlanabilirliği idi; fakat kökten niteliklerine sarılan alternatif bir çevre için asla böyle bir siyaset saptaması ya da tanımı yapılamaz. O kökten çevre hiçbir yeni siyaset oluşumunun, tasarımının içinde değildir (yalnızca savaşlar, çatışmalar vb). O halde bir kez daha bir merkez-çevre ayrımı yapabilme olanağı mı karşımıza çıkıyor? Siyasi ve siyasi olmayan alanlar arasında bir ayrım mıdır

bu? Ve burada şu soru anlam kazanmaktadır: "Gerçek orası" ehlileşme alanında (şu ya da bu biçimde, rastlantısal olarak ya da bir siyasi durumu açıklamak, çözümlemek niyetiyle) her görüldüğü sırada iktidara dahil mi oluyor? Aynı geçmişte de yaşandığı biçimde...

Yeni İktidar Biçimi ve Ehlileşme Dili

Merkeze akan çevrenin bu alanda bir çeşitlilik yarattığı ve merkeze ait "elit" otoriteyi bozduğu, bu alanı biçimlendirdiği ve değişen meşruluklar bağlamında siyaseti yeniden düzenlediği doğrudur; buna kimsenin bir itirazı olamaz. Üstelik bu durumun bir ehlileşme yoluyla kotarıldığı da doğrudur. Ancak "farklılıklar" ortamında böyle bir görüntü, iktidar kavramının tarihe gömüldüğü anlamına gelmiyor.

Karşımızda yeni bir siyasi alan duruyorsa, (yeni de olsa) bir iktidar da duruyor. Kökten ve radikal çevreyi "öteki" olarak tanımlayan, kendi uzlaşma alanından açığa, kendi sınırlarının dışına süren o yeni siyasi yapı, aslında "öteki" olanı siyaset-dışı bırakmış oluyor. Ehlileşmiş "öteki" bir çevre etkeni olarak (tüm çeşitlilik unsurlarıyla) eğer siyasi niteliğe ulaşmışsa ve hiyerarşiyi yeniden oluşturmayı başarmışsa, bir anlamda yeni ölçütlere bağlı bir siyaseti de tesis etmiş demektir ki bu siyasetin bir iktidar yönteminin olması gerekir. Bu nasıl bir iktidar olabilir? Yanıt şudur: Yeniden-üretim üzerine kurulu bir iktidar. Yani mevcut olan aydınlanmacı, ıslah edici, kendine dönüştürücü, öğretici ve bilinç taşıyıcı otoriter/hegemonik merkezi yapının, kendisini bizzat bozmasıyla, "öteki" ile karşılaşıp kendisini ister istemez sorgulamasıyla, dahası, "öteki"yi de (ehlileştirip) içine çekmesiyle doğan yeni siyasi alanın iktidarı... Hegemonyanın, karşı-hegemonyaya evrilmiş (ya da bu ikisinin çakışmasını söylem edinmiş) halinden doğan bir iktidar... Kararlı ve hem de hayli sert bir iktidardır bu; çünkü ehlileşmeye direnen, bozulmayan radikal "öteki"yi sınırlarının dışına sürebilmiş (ki bunda en fazla ehlileşmiş ve merkezileşmiş "öteki"nin rolü bulunmaktadır) ve siyaset-dışı bırakabilmiştir.

Bu iktidar biçiminin altyapısında "mevcut olan"ı sürekli altüst eden, bozan, yeni yapılar oluşturan, itirazlardan vazgeçmeyen bir özellik olsa da bunun meşruluk kazanmış eylemler ürettiği de

açıktır. Sistematize olmamış ama güçlü tekil taleplerin öne çıktığı, toplumsal ve uzun vadeli programların yapılamadığı siyasi bir ortam, ütopyalardan uzaklaştıkça "şimdiki zaman"a ait çıplak bir meta mantığına doğru kayıyor ve eylemler de bu meta mantığının araçları arasında hareket etmek zorunda kalıyor. İşte yeni iktidar, meşruluğunu bu alandan sağlıyor. Siyasetin, mevcut olan yapının altüst edilmesi üzerine kurulmuş olması, referansını çeşitlilik kavramından ve farklı taleplerden alması, bizi bu siyaset dilinin farklı anlamlar üreten bir yetiye sahip olduğu gibi bir düşünceye çekiyor; fakat tüm bu anlamlar (ve onlara bağlı eylemler) meta mantığının araçları arasında gerçekleşirken, dil de iktidar yapısına koşut biçimde bir homojenliğe ya da bir klişeleşmeye maruz kalıyor. Bunun bir anlamı da şu: Merkez ve çevre etkenlerinin yarattığı "farklılıklar" siyaseti, kuramsal bakımdan bir "iyimserliğe" vurgu yaparken, bize sürprizler hazırlamakta son derece ustalaşmış pratik yaşam, söz konusu vurguyu tersine çeviriyor. Her ehlileşmiş çevrenin ya da ehlileşmiş "öteki"nin dili, farklı anlamlar üretmeye ne kadar yatkınsa da ehlileşmişlerin iktidarı kendi meşruluğunun dilini dayatmaktan geri durmuyor. Tuhaf bir çelişki...

Toplumsal bakımdan çokkültürlülük, küreselleşme, siyasi parçalanmışlık düşünceleri, sanat alanına baktığımız zaman bir meşruluk sorununu tartışmaya açıyor: Her şeyin meşru ya da her şeyin gayri meşru olabilme durumu üzerine gelişen bir tartışma. O bulanık yapı hem düne itiraz eden hem bugünü kurmaya çalışan, hem de bugünü kurarken sistemle (sanki) ilişkisi olmayan bir tavır alıyor. Yarının belirsizliği üzerine bir hareket yöntemi... Demokrasi kavramının, demokratlık kavramının yarınını bilmemek... Yarını bilmeden, onu başkalarıyla ("öteki" ile) inşa etme düşüncesi üzerine kurulu bir dizi arayışın da temelinde yatan bir hareket yöntemi... Burada o yapının bir insanın hissinden, arayışından, ifadesinden, talebinden vb kaynaklanan bir şimdiki zaman durumuna yakın olduğu söylenebilir. Sistemle ilişkisini kesmiş bu tavırlar, merkezdeki organizasyonu ve organizasyon iktidarını söylem bakımından etkileyebiliyor. Merkez dediğimiz şey, söylem farklılıklarını birbirine benzetmek için uğraşmakta olsa da o farklılığın talebi doğrultusunda yeni bir dil oluşturmaya da mecbur kalıyor. Böylece merkezi iktidarın yerine gelen yeni iktidarın artık hayli eklektik, hayli esnek bir iktidar yapısına dönüştüğü açıktır.

Sanata gelince, orada da çok farklı bir durumla karşı karşıya değiliz. O alanda da temel nitelikte olan "şimdiki zaman" siyasette ve onun ahlakında nasıl etkili oluyorsa estetikte de etkili oluyor. Bu estetik sözcüğü yukarıda vurguladığımız etkenler ile birlikte, bugün artık ne ölçüde anlamlıdır? Orası hayli tartışmalıdır ama onun yerine başka bir sözcük bulmak da kolay değildir. Estetik adına sorun, bu kavramın "eski" referanslarını yitirmiş olduğu ve "şimdiki zaman" algılamalarının "eski" "olması gereken" düşüncesini sildiğidir. Artık hemen her alanda saptandığı biçimde, estetikte de bir "olması gereken" yaratmanın meşruluğundan söz edilemiyor; "şimdiki zaman" ile ilgili ("mevcut durum" ile ilgili) anlamlı bir şey üretmek ya da söylemek gerekiyor. Ardından da bu sorun giderek daha büyük bir sorunun gelişmesine neden oluyor. O daha büyük sorun şudur: İster ona modern diyelim ister başka bir şey, para ve meta merkezli bir organizasyona ait hiyerarşinin varlığı. İşte sanat tam da bu hiyerarşinin merkezinde yer alıyor şimdi ve orada yer almakla sanatın dili, özgül sorunları ya da problematikleri o hiyerarşik yapıdan doğmuş bir iktidar tarafından yeniden tanımlanmaya başlıyor. "Olması gereken" ile ilgilenmeyen, ütopya taşımayan, çıplak bir meta iktidarıdır aynı zamanda bu. Sanat o halde bu çıplak meta iktidarının araçları arasında hareket etmek zorundadır.

Bu durumda "Şimdiki zamanın estetiği nedir?", "Şimdiki zamanın siyaseti nedir?", "Şimdiki zamanın ahlakı nedir?" gibi sorulara net yanıtlar verebilmek hiç de kolay değildir. Bir meşruluk alanı olarak eklektik bir iktidar yapısından ve "farklılığın" talebinden çıkmış bir ara dilden söz ediliyorsa, sanata, estetiğe ya da bir anlamda "estetiksizleşme"ye dair ölçütlerden de söz edebilmek olanağı belki yakalanabiliyor. Bu aşamada ne eklektikliği oluşturan etkenlerin tek tek özgüllükleri, tekillikleri ne de o ara dili kullanan tekilliklerin zorunlulukları ve talepleri bellidir. Metalaşan bir şimdiki zaman düşüncesinin referansları üzerine gelişen bir sanat üretimi, "farklılıklar" bağlamında tüm bu özgüllükleri bulanıklaştırıyor ki bu da "yer" problematiğine güçlü bir gönderme yapıyor: Özgüllüklerin referanslarının ve içeriklerinin her "yer"de aynı olmadığı ve olamayacağı apaçıkken, sanat yapıtları yeni iktidar organizasyon alanlarının yerlilikten kopmuş yöntemlerine göre kurgulanmaya başlanıyor. Bu yüzden yerliliğin özgül etken-

leri ise yalnızca gözden ve meşruluktan uzak "yer"lere sürülmüş çevrelerde, bir "öteki" olarak kalıyor. Yani yeni iktidar biçiminin meşruluk ölçütlerini kullanmaktan uzak duran bir sanat yapıtı, gerçek (ehlileşmemiş) çevrenin ürünü halinde marjinalleşiyor, görüş alanının dışına sürülüyor; fakat şu var ki kendisini yeniden-üretim sürecinde bulmuş bir iktidar biçimi, aynı zamanda da (yine bu yeniden-üretim sırasında) kendi "öteki"ni de yaratmaktan kaçamıyor.

Yeni merkezi iktidarın kullandığı, kullanırken de sorgulamaktan kaçındığı, üzerine örtüler çektiği kimi kavramların, "öteki", "merkez", "çevre", "kimlik", "farklılık" gibi kavramların, hiç de görüldüğü gibi salt gerçeklikler yansıtmadığı, bunların pratikte bölünmelere maruz kaldığı, farklı anlamlar içerdiği açıktır. Bunlara eklenebilecek daha sayısız kavram vardır ve bunlardan çok uzun bir liste yapılabilir. "Eski" sistemi altüst etme görevini benimsemiş yeni siyasetin bu kavramları irdelemekten geri durması, klişeleşmiş yeni söylemleri (ya da kodlamaları) sorgulamaya yanaşmaması, bu yeni siyasetin "sunulan niteliği" bakımından çelişkili ama bir iktidar biçiminin genel gereği olarak da olağan bir durumdur. "Öteki" olandan arınmış, onu kendi sınırlarının dışına sürmüş, gözden ve algılama menzilinden uzaklaştırmış "farklılıklar" siyaseti, elbette genel bir iktidar tavrı gereğince bir "iyimserlik" alanı inşa eder. Bu iktidarın dilinin de aynı "iyimserliği" koruyacak biçimde düzenlenmesi son derece olağandır. Dahası, sanatın dilinin de bu korumacılığın etkisinde kalması kadar olağan bir durum düşünülemez. Korumacılığın (niyet "iyimserlik" bile olsa) tek yöntemi, kavramları güncellikler bağlamına kilitlemek, sığlaştırmak ve "mevcut durum"u "olması gereken" ile çakıştırmaktır (bir anlamda da ütopyadan vazgeçişin en somut görüntüsü budur); tüm iktidarlar bunu dener ve onların sürekliliklerı de bu sığlaştırmadaki "başarı"dan geçer.

Buradan şunu çıkartabiliyoruz: Sanatın dili, bugünkü iktidarın sığlaştıran dili ile "iyimserlik" anlamında çakışıyorsa sanat ile iktidar örtüşmesinin de en mükemmel uygulamasına ulaşıyor demektir. O halde yapılması gereken, "iyimserliğin" ne anlama geldiğini düşünmektir. Bu kavram bugünün iktidar yapısı içinde, bir temenniye ve bir tasavvura gönderme yapıyor. O temenni ve tasavvur da sınırların dışına sürülmüş kökten "ötekiler" dünyası-

nın, "gerçek orası"nın, savaşlar ve hastalıklar alanının, "barış ve refah dünyası"na (başka bir söyleyişle yeni "kader birliği dünyası"na) yaklaşmaması, oradan uzak durmasıdır. Aksi durumda "mevcut durum" ile "olması gereken"in çakışma olasılığı kalmayacaktır. Yeni iktidar yapısının, onun siyasetinin, sanatının ve sanat organizasyonlarının sınır dışına sürdüğü o ehlileşmemiş "ötekiler" adına bir ütopyası, insani bir projesi, pratik bir uygulaması yoksa (ki yok) bir temenniye ve bir tasavvura sığınmaktan başka çaresi de kalmıyor. Hatta bu temenni ve tasavvur giderek meşrulaştıkça ve yandaş buldukça iktidarın bir dayatmasına dönüşmeye yüz tutuyor.

"Öteki"nin Şaşırtıcı Patlaması: Atina Eylemleri

Alexandros Grigoropoulos (Alexis) henüz 16 yaşında bir Yunan genciydi. 6 Aralık 2008 tarihinde Atina'da polislerle küçük bir sokak grubunun giriştiği bir itiş kakış sırasında polis kurşunu ile yaşamını yitirdi. Olayın hemen ardından görgü tanıkları ortaya çıktı ve polisin bu genci bilerek vurduğuna dair ifade verdi; Yunanistan gençliği bir anda sokağa döküldü. Önce Alexis'in öldürülüşüyle patlayan bu polis karşıtı gösteriler, sonradan işsiz ve geleceklerinden kuşku duyan geniş bir gençlik kitlesinin katılımıyla genişledi ve Yunanistan'ın tüm kesimlerinin buna dahil olmasıyla da bir sistem eleştirisi haline geldi.

Yunanistan merkez sağının neoliberal Yeni Demokrasi hükümeti, eski alışkanlıklara güvenerek söz konusu cinayeti birkaç jest ile geçiştireceğini ve yumuşak yaklaşımlarla işin içinden sıyrılacağını sandı. Başbakan Kostas Karamanlis, cinayete karışan iki polisi açığa aldı ve Cumhurbaşkanı Karolos Papulyas da bu jestlere katılarak gerilimi düşürmeye yönelik birkaç demeç verdi. Üstelik İçişleri Bakanı Prikopis Pavlopulos ve onun yardımcısı Panoyotis Hinofotis, Başbakana göstermelik bir istifa dilekçesi sunarak konuyu kapatmayı düşündü. Atina Polis Müdürü de bu senaryoya uyarak kamuoyuna bir istifa balonu uçurdu. Oysa bu kez hiçbir şey hükümetin tasarladığı gibi olmadı. Yunanistan'daki otonom-anarşist gruplar ve radikal sol partilerin gençlik kolları, 7 Aralık günü Atina'da, Selanik'te, Yanya'da, Patras'ta ve Girit'te başlattıkları protesto gösterileriyle ülkeyi salladılar, ortalığı cehenneme çevirdiler. Atina'daki Politeknik'i işgal ettiler, ortaöğrenim ku-

rumlarında boykot başlattılar. İşçi sendikaları da Alexis'in ölümünden önce yapacaklarını duyurdukları genel grevi bu olay ile birleştirerek yaşamı felce uğrattılar. Greve işçilerin yanı sıra öğretmenler, ulaşım sektörü çalışanları ve gazeteciler de katıldı. Bu arada bankalar, işyerleri, polis karakolları ve kamu binaları, sokak gösterilerinde "dümdüz" edildi.

Bunun üzerine hükümet postu pahalıya satmak ve "görüntüyü kurtarmak" niyetiyle karşı taarruza geçti. İçişleri Bakanının, onun yardımcısının ve Polis Müdürünün istifalarını onaylamadı, bunların görevde kalacağını açıkladı. Polis, eylemcilerin üzerine göz yaşartıcı bombalarla yürüdü. Bu cinayetin münferit bir olay olduğu ve polise güvenmek gerektiği gibi içi boşaltılmış demeçler birbirini izledi. Bunlarla birlikte kilise devreye girdi; oradan da "bu çocukların hem yasal yönden cezalandırılması hem de yüzlerine iki tokat atılması" gibi (tam bir Ortaçağ kibri ile) bir öneri geldi. Ne var ki hükümet ve kilise, tüm bu çıkışları ile iyice batağa saplandı ve ülkeye yayılan eylemleri önleyebilmek şöyle dursun, bu yaklaşımlar sonucunda yangına benzin dökmüş oldu.

Yangın, sonraki günlerde Yunanistan sınırlarını aşarak Almanya'ya kadar yayıldı. Burada da eylemci gruplar Berlin'deki Yunan Konsolosluğu'na girerek pencerelerden "Andreas Öldü Her Yerde İsyan", "Katil Devlet", "Katil Polis", "Hepimiz 16 Yaşındayız" pankartları sarkıttı. Hamburg'da Yunan devletini kınayan bildiriler dağıtıldı, sloganlar atıldı. Sonra Güney Lefkoşa'da, Baf'ta ve Limasol'da, Madrid'de, Barselona'da ve Kopenhag'da da protestolara tanık olundu. Yunan eylemci gruplar "Anti-Emperyalist Gruplar İttifakı" adı altında bir bildiri yayımladı; son yıllarda tutuklanan, işkence gören yurttaşları, göçmenleri ve genç eylemcileri gündeme getirdi. Ayrıca polisin cinayetler işlemesini teşvik eden hükümeti, yasaları ihlal eden bir suçlu olarak gösterdi. En önemlisi de Alexis'in cenazesine katılan on binlerce kişi, "hırsızların ve katillerin hükümeti" diye tanımladıkları bu hükümetin istifasını istedi. Hükümet ise eylemcileri "demokrasi karşıtları" gibi ne olduğu belli olmayan bir tabirle tanımlayarak, olağanüstü hal tehdidinde bulundu. Ardından da eylemcilerin zarar verdiği işyerlerine para dağıtmayı taahhüt etti. Bu öylesine hızlı ve dinamik biçimde gelişen bir süreç olmuştu ki dünyada bu olayları izleyen pek çok kişinin aklına "68 ruhu"na dair düşünceler (ama

daha çok da, umutlar) takılmıştı. Bu durum pekâlâ Foucault tarzı "kendiliğinden eylem türü"nü çağrıştırıyordu.

Atina'dan başlayan ve Batı ve Kuzey Avrupa'ya sıçrayan gösteriler gençlik ile sınırlı kalmamıştı. Yunanistan'ın işçi örgütleri, sol partileri ve hatta köylü kesimleri, bu gösterilerin aktörleri halinde meydanlarda yerlerini almışlardı; ama o gösteriler sırasında, içten içe bir kuşkunun varlığı da sezilmiyor değildi. Kuşku şuydu: Sokağa dökülmüş genç kitlenin ve onlarla birlikte hareket eden örgütlerin söz konusu eylemleri acaba gerçek bir bütünlük içinde mi gerçekleşiyordu yoksa bunlar (çıplak görüntünün tersine) rastlantısal ve pek de gönüllü olmaksızın mı yan yana duruyorlardı? Açıkçası şöyle bir durum vardı: Evet, meydanlarda birleşik bir kitle izlenebiliyordu; ama o kitle birbiriyle ne kadar ilişki içindeydi ve birbirine ne kadar güven duyuyordu, hatta birbirini ne kadar tanıyordu? Çok daha önemlisi, bunlar sistem karşıtı eylemlerine, bir bütünlük içinde daha ne kadar devam edebileceklerdi?

Olaylar hakkında sorulan sorular arasında belki de en dikkat çekici olanı, bu hareketin sosyalizmi ne kadar beslediği ya da ne kadar besleyebilme kapasitesinin olduğu idi. Tabii Yunanistan'dan yayılan eylemler ile sosyalizmin geleceği arasında bağ kurabilmek için, öncelikle söz konusu eylemin ne kadar sınıfsal bir odağa doğru aktığına bakmak gerekecekti. Daha açık bir söyleyişle, bu eylemlerin siyasi iradesinin ne olduğuna ve iradenin nerede biriktiğine bakmak gerekecekti. Atina'da görünen oydu ki genç işçilerin, genç işsizlerin ve öğrencilerin başrol oynadığı "Atina patlaması"nın öncelikle anarşist bir karakter taşıması, eyleme ortaklık eden sol sendikaların en önemlisi olan PAME'nin (Militan İşçi Cephesi) etkisini bile ikinci plana itmişti. Ayrıca sol partiler de aynı sendikalar gibi "yardımcı rol" ile yetinmek zorunda kalmıştı. Örneğin Yunanistan'ın üçüncü büyük sol partisi KKE'nin (Yunanistan Komünist Partisi) eylemlerin hemen başlangıcında çekimser kalması, sonra da eylemlere bağımsız olarak devam edeceğini bildirmesi, yerleşik sosyalist platformların bu eylemlerin neresinde yer aldığına dair oluşturulabilecek yanıtları askıda bırakmıştı. KKE, meydanlardaki genç kitleden ileriye yönelik sistem karşıtı bir güç olarak pek bir şey beklenmediğinin ipuçlarını, henüz olaylar sırasında vermiş ve ivedilikle bu kitlenin eğitilmesi gerektiğini belirtmişti. O halde işçilerin, işçi örgütlerinin ve sol

siyasi yapılanmaların programı hayli açıktı: "Yol gösterici" olmak ve iktidar karşıtı eylemleri (bir karşı-hegemonya planlamasıyla) "düzenleyici" bir role soyunmak. Böyle bir otorite, sosyalizmin bu günkü yapısı çerçevesinde nasıl tesis edilecekti?

"Atina patlaması"nın irkiltici sesi bugün artık ilk etkisinden uzaklaşmışsa da bunun kulaklarda yarattığı çınlama hâlâ sürüyor. Bu çınlama yalnızca yaşanmış bir olayın zihinde bıraktığı tortunun ötesinde bir niteliğe sahip. Örneğin KKE 18-22 Şubat 2009 tarihlerinde Atina'da gerçekleştirdiği 18. kongresinin büyük bölümünü bu gençlik eylemlerinin çözümlenmesine ve yorumlanmasına ayırmıştı. Küresel ekonomik krizin etkilerini (o tarihlerde) henüz tam olarak hissetmeyen Yunanistan'da, buna rağmen büyük bir eylemin yaşanmış olması, KKE'nin "kriz ve sınıf hareketlerinin durumu" konulu bir sayfa açmasını ve geleceğe yönelik projeleri gerçekçi bir yaklaşımla gündeme almasını zorunlu kılmıştı. Böylece aynı konunun uzantısı olarak, bu "başıboş" gençlik eylemleriyle sosyalist örgütlenme yöntemlerinin, hangi hareket noktasında birleştirilebileceği masaya yatırılmıştı. Bu kongrede öne çıkan bir slogan, KKE'nin gelecekte çok daha etkili, iktidar karşıtı bir program izleyeceğini haber vermekteydi: "Karşı Saldırı". Sloganın anlamı, bundan böyle KKE'nin yürüteceği siyasetin yalnızca mevcut kazanımları korumanın ötesine geçeceğiydi. Saldırı nasıl yapılacaktı ve bunun için düşünülen strateji neydi? Yanıt açıktı: Emekçi kitlenin bilincini arttırmak ve yeni halk kitlelerini mücadeleye katmak. Ya da saptanmış bu program, bize şu haberi vermekteydi: Partiye bağlı "organik aydın" hareketine sarılmak.

Eğer sosyalizm adına "Karşı Saldırı" sloganının esaslı bir vaadi varsa, o da ana fikir olarak "yeni halk kitleleri"nin somut biçimde dile getirilmiş olmasıyla başarılabilirdi. Mevcut emekçi kitlenin bilinçlenme sürecini de bu bağlamda ele almak gerekirdi. Konuyu biraz açarsak şunu söylemek yerinde olacaktır: Emekçi kitlenin bilinçlenme süreci, "yeni halk kitleleri"nin teşhis edilmesiyle, onların kendi koşulları ve kendi belirsizlikleri doğrultusunda yeniden tanımlanmasıyla ilişkiliydi ve ancak ondan sonra gerekli örgütlenmelerin sağlanması söz konusu olabilirdi; fakat yine de bu bize sorunlarla dolu bir çalışmayı işaret ediyordu. Her ne kadar KKE'nin "Karşı Saldırı" sloganı birçok sosyaliste umut vermişse de önemli olan sorun, bu "yeni halk kitleleri"nin gerçekçi

bir tanımının yapılıp yapılamayacağıydı: "Yeni halk kitleleri" kimlerdi, nitelikleri neydi, onlardan beklenen şey neydi ve bu beklentiler çerçevesinde nasıl eğitileceklerdi?

KKE, bu yeni kitlelerin tanımlanması, onların eğitilerek harekete geçirilmesi konusunda ("Karşı Saldırı" sürecinde) hiç de hazırlıksız ve deneyimsiz sayılmazdı aslında. Bu parti ülkedeki gençlik hareketleri ve köylü kesimlerin siyasi dinamizmi konusunda hatırı sayılır bir deneyim kazanmış durumdaydı. PASY (Militan Köylüler Birliği) ve PAME'nin tarım siyasetleri ve göçmen işçi örgütlenmeleri ile ilgili çalışmalarında son derece etkin bir tablo ortaya koyduğu biliniyordu. Yine de kuşku duyulması gereken bir taraf vardı; o da şuydu: KKE'nin ilgi alanı çalışan kesimlere yönelikti ve onun karşı-hegemonya çalışmaları, bu çalışan kesimi kapsıyordu. Yani aşağı yukarı "tanımlanmış" bir kesimden söz ediyoruz. Fakat "yeni halk kitleleri"ne (Atina eylemlerini gerçekleştiren kitleye) bakıldığında, bunların çoğunun işsiz olduğu ve sınıfsal açıdan son derece kaygan bir düzlemde durduğu, hatta düpedüz lümpen bir karakter taşıdığı görülüyordu. Bu tarihlerde Yunanistan'daki işsizlik oranının %7,4'e ulaştığı ve 25 yaş altı nüfusun da %25'inin çalışmadığı yazılıyordu. Bunlar çarpıcı rakamlardı. Ne var ki daha çarpıcı olan bir şey daha vardı: Çalışan kesim oranının sabit olmaması. Açık bir söyleyiş ile bu oran, geçici işçiler ve geçici işsizler arasında belirsizlik gösteren bir orandı.

Çalışan kesimle işsiz kesim arasındaki oranın sürekli değişmesi ve denetimden kaçması, yalnızca Yunanistan'ın sorunu olarak anlaşılmamalı. Örneğin (yine o tarihlerde) Türkiye'de 22,5 milyon çalışan bulunuyor, 2,5 milyon da işsiz olduğu açıklanıyordu; 3 milyon kayıtsız işçi ve 13 milyon da ücretli-geçici işçi vardı. Bunlar kriz öncesi açıklanan rakamlardı. Kriz sırasındaki veriler ise Türkiye'deki hükümetin ve muhalefetin (ve bunlara yakın kurumların) saptadığı rakamların çelişkisi yüzünden, sağlıklı olarak kamuoyuna ulaşmamıştı. Söz konusu rakamlar, kriz öncesi ve sonrası ne kadar değişmiş olursa olsun, yine de asıl sorun bu değildir. Asıl sorun, çalışanlar ile işsizler arasındaki oranların denetlenememesi ve hızlı değişiklikler göstermesidir. Oranlardaki söz konusu değişmeler, hükümetteki ya da muhalefetteki partilerin medyaya yansıttıkları iyimser ya da kötümser bakış açılarından kaynaklanan bir dezenformasyona bağlı değil-

dir. Bu oranların denetlenemez bir hale dönüşmesi ve hızlı değişiklikler göstermesi, kimi zaman çalışan-örgütlenebilir, kimi zaman da işsiz-örgütlenemez bir kitlenin varlığı anlamına geliyor (dahası bu denetimsizlik ve değişkenlik durumu, tüm dünyada küresel siyaset sahnesinin bir karakteri olmuştur). Ya da eğitilebilir olduğu anda, yeniden eğitilemez hale dönüşen bir kitle... Öyle ki bu kaygan düzlemdeki kitle, bir "Karşı Saldırı"ya hazırlandığı sırada, "çıkara yönelme" pozisyonuna da geçebilir. Marksistlerin tanımladığı lümpen kitlenin davranışlarına benzer olarak... Zaten Yunanistan'daki KKE'nin ve diğer sol örgütlerin, eylemci genç kitleye duyduğu güvensizlik de buradan doğuyordu. Bu eylemci genç kitlenin eğitilme gereksinimi, bu kimliksizlik yüzünden değil miydi?

Karşımıza yeni bir soru çıkıyor; yanıtı çok zor verilebilecek bir soru bu: Sosyalizm adına bu "yeni halk kitleleri"ne verilecek bilinç, bir kimlik bilinci mi olmalı, yoksulluktan kurtulma bilinci mi? Yani ahlaki eğitimden mi, pratik kurtuluş yöntemlerinden mi söz edeceğiz? Aslına bakılırsa bu seçeneklerden ikincisini, yani pratik yöntemleri, bu mevcut sistem tüm kitlelere çok güzel sunuyor. Önce yoksullaştırılan kitle aldığı o kısıtlı yardımlarla ("sadaka" demek daha doğru) giderek daha fazla lümpenleştiriliyor ve kimliksizleştiriliyor. Eğer bunu önlemenin çaresi onlara bir kimlik vermekse, bu da pratik üretimden yoksun, boş bir ahlak dayatmasına dönüşüyor. Bu durumda "yeni halk kitleleri" gereksinimlere yönelik pratik yöntemlere (bunun yolu her ne olursa olsun) daha fazla sarılıyor. İşte bu noktada KKE ne düşünüyordu? Bu çok da belirgin olamamıştır.

Böylesine belirsiz bir durum, öncelikle Atina'daki sağ hükümeti rahatlatmış ve olayların bir süre sonra kendiliğinden biteceği gibi bir düşünceye kapılmasına neden olmuştu. Bunun en güçlü göstergesi, eylemlerin en ateşli günlerinde hükümetin polise verdiği "pasif kalma" emriydi. Çünkü hükümet, yerleşik sosyalist platformların açığına düşen olayları pek de önemseme eğiliminde değildi ve üstelik bu eylemlerin halka korku vermiş olabileceği düşüncesine yaslanarak, polislerin "mutedil" davranışları üzerinden güven toplama niyetine yönelmişti. Avrupa ülkeleri ve ABD'den gelen yorumlar da "Atina patlaması"nın tehditkâr biçimde algılanmadığı üzerineydi. Bunun anlamı açıktı: Neoliberal

sistem bu tip kitlesel çıkışların kendisi için zararlı değil, tam tersi yararlı olacağı kanısındaydı. Sistem, küçük bir fay hattının kırılarak hafif şiddette bir deprem yarattığı görüşündeydi. Yeter ki o deprem "gerilim boşaltma" işlevinden öteye gitmesin ve esaslı bir "sosyalizm tsunamisi"ni tetiklemesin. Atina eylemlerine bu mantıkla bakıldığında şöyle bir sonuca varılabilirdi: Neoliberalizm nasıl kendisini tehlikede hissetmiyorsa sosyalist platformlar da o ölçüde fazla umuda kapılmamıştı. İki tarafın da böylesine kendiliğinden gelişmiş bir gençlik hareketine kayıtsızca yaklaşması çok da sürpriz sayılmamalıydı. Her tür tehditkâr hareketi, her yerde ve her zaman ustaca manevralar ve üst düzey stratejilerle savuşturmayı bilmiş bir kapitalizmden; diğer yandan da 1968 sonrası hayal kırıklığını deneyimlemiş, kitlesel etkinliğini önemli ölçüde yitirmiş, örgütlenme yetisinden uzaklaşmış bir sosyalizmden, zaten daha farklı bir yaklaşım beklemek yanlış olurdu.

Sıkıntılı bir "geçmiş psikolojisi" ile olaylara yaklaşan yerleşik sosyalist platformların bu umutsuzluğu belki anlaşılabilir bir şeydi ve belki Atina'daki eylemler sırasında yerleşik sosyalist platformların "yardımcı rol" üstlenmiş olması da buna bağlanabilirdi. Hatta Atina dışı sosyalist çevrelerden gelen yorumların tedirginlikleri de bu bağlamda anlaşılabilir bir tavırdı. Bunların tümü de mümkündü. Şimdi o sosyalist çevrelerin tedirgin olduğu konuların başında yer alan bir durumu (ya da o tedirginliğin baş gerekçesini) irdelemenin de büyük yararı vardır. Neydi o çevreleri tedirgin eden şey? Şuydu: Meydanlara dökülen gençlerin ayrışıklığı. Yani bu gençlerin bir otoriteye bağlı olmaksızın ve son derece dağınık karakterler halinde eyleme geçmesi. Eylemler sırasında sıklıkla karşımıza çıkan yorumlardaki büyük endişe ise şuydu: Bu dağınık karakterlerin kim tarafından örgütlü bir güç haline getirilebileceği. Beklenen şey açıktı: İşçilerin, işçi örgütlerinin, "yol gösterici" ve "eylemleri düzenleyici" rolüyle devreye girmesi. Sol hareketin etkinliğinin tesisi adına bu öngörülüyor, bu arzu ediliyordu; sosyalizm yönündeki yorumlar bunu vurguluyordu.

Sosyalizm bugünkü yapısıyla böyle bir "yol gösterici" otoriteyi nasıl sağlar? Bunlar şu an için çok bilinmeyenli bir denklemi andırıyor ve o denklemin çözümü üzerine ortaya konulan öngörüler, yine sağlam temellere oturmaktan çok, temenniler ve tasavvurlar boyutunda kalıyor. Oysa Atina'daki eylemlerde değiş-

mez ve yadsınamaz bir şey vardı: Eylemlerin gerçekleşmiş olması, dahası, o eylemlerin çok kısa bir sürede, büyük bir alana yayılması. Bu yayılmayı iktidarın "sadık"ları kayıtsızca ve kendilerine duydukları sonsuz güven duygusuyla izleseler de böyle bir eylemin nasıl ansızın patladığı ve nasıl sınırlar ötesi bir dinamik kazandığı konusunda tutarlı fikirler yürütemiyorlardı. Fakat asıl ilginç olan, yerleşik sosyalist platformlar da (genel olarak bakıldığında) bu patlama ve yayılmanın yanıtlarını oluşturabilmiş değildi. Bu kez de sorulması gereken acil soru şuydu: İki karşıt tarafın da bu patlamaya "merak" ile yaklaşması tuhaf değil miydi? Söz konusu tuhaflığın iki nedeni vardı: Birincisi, iki tarafın da eylemleri hazırlayan örgütlenme biçimini henüz yeteri kadar tanımaması ve ciddiye almamasıydı; ikincisi, eylemi gerçekleştiren kitlenin hayli genç (hatta küçük) yaştakileri kapsamasıydı.

Hâkim sistemin "sadık"ları zaten başından beri eylemlere "çoluk çocuk işi" diye bakıyor ve bu fikirlerini açıkça ilan ederek, kamuoyuna rahatlatıcı bir telkinde bulunmaya çalışıyorlardı. Ya yerleşik sosyalist platformlara ne demeliydi? Onların yaklaşımları da o iktidar "sadık"larına benzemiyor muydu? Düpedüz benziyordu; bu açıkça belirtilmese de, bir bekleme ve izleme süresine girilmiş olsa da, benziyordu. Çünkü iki taraftan da ortak bir sesle yükselen soru hep şu oluyordu: Eylemler bu genç ve siyaset-dışı kalmış kitle tarafından nasıl bu kadar çabuk ve kolay örgütlenebilmişti? Belli ki iki taraf da gençlerin ani örgütlenebilme yöntemini ya henüz bilmiyordu (buna ihtimal verebilmek zor görünüyor) ya da bu yöntemi yeteri kadar ciddi bulmuyordu. Yani bu gençler ellerinin altındaki internet ile neredeyse dünyanın hemen her yerinde aynı anda bir araya gelebiliyordu ve bunu da Atina eylemlerinden çok daha önce öğrenmişlerdi. Dünya ve Avrupa Sosyal Forumlarından, sol adına kapitalizmin çarklarını bozabilecek hiçbir şey çıkmadıysa, bu çıkmıştı.

Bu örgütlenme biçimi, başlatılan bir eylemin sonunu sosyalist bir projeye bağlamak adına ne kazandırabilir, daha değişik bir söyleyişle, başlatılan eylemin irade gücünü nasıl somut ve işlevsel kılabilir? Bunlar henüz yanıt bulamadı; ama nerede yanıt bulamadı? Yerleşik sosyalist platformlarda ve iktidarın neoliberal alanlarında. İlle de buralarda mı bir yanıt oluşturulmalı? İlle de bu eylemlerin örgütlenme biçimlerini ve eylemler sırasında ortaya

çıkan bilinç türlerini, bu iki karşıt alanın "otorite mimarları" mı onaylamalı? Bu eylemlerin o iki referans alanında mı meşruluk kazanması gerekiyor? Elbette iki karşıt referans alanının bu eylemlere bakış açısı, dünya siyaset sahnesinin ana eksenini oluşturuyor. Dünya ve Avrupa Sosyal Forumlarının çevresinde inşa edilmiş (edilmekte olan) yeni solun hareket alanı ise yerleşik sol platformlarca, bu ana eksenin "şirin" bir uydusu gibi algılanıyor. Öyle ki o yeni sol denilen şey, bugün "Atina referansı"nı dünyaya sunmuş olsa bile, alay konusu olma pozisyonundan "şirinlik" pozisyonuna ancak terfi edebilmiştir. Burada gerçekten ama gerçekten bir tuhaflık vardır. Böylesine ani siyasileşebilen ve eyleme geçebilen bir kitleyi "şirinlik" ile tanımlayabilen, o kitleden "umut veren" genç futbolcu ya da müzisyen gibi söz edebilen dünya siyasi ekseninin sosyalizm yakası, geleneksel tabir ile bir "özeleştiri" yapmaya gereksinim duymalı.

Bu noktada vurgulanması gereken birkaç ayrıntıdan söz etmeli: Atina eylemlerinin, iktidar "sadık"larını rahatlatan ve yerleşik sosyalist platformları tereddütte bırakan yönü, eğer eylemci kitlenin homojen bir sınıf özelliği göstermemesi ise, eğer bu kitlenin siyaset-dışı gençlerden, işsizlerden, lümpenlerden vb oluşması ise, diğer yandan bu çoğul kitlenin ayrışık siyasi talepleri, somut sosyalist projelerin dışında bir yerlerde geziniyor ise, demek ki bu kitle henüz işin başında yok sayılıyor. Öyleyse onlardan ne bekleniyor? Yanıt şu: Bilinçlenmeleri. İyi de bu nasıl olacak? Yoksa o "otorite mimarları"na gereksinim olduğu mu öne sürülecek? Bunlar o günlerden bugüne tartışılması gereken konulardır. Burada şu can alıcı soru tekrar sorulmalı: Önceden bilinçlendirilmiş bir kitlenin eylemi mi siyasi açıdan işlevseldir yoksa o kitle eylem sırasında edindiği bilinçle mi kendi işlevselliğini (aynı zamanda da muhalefetini) kurabilir? Bu seçeneklerden hangisi daha gerçek bir siyaset sahnesidir? Daha 1970'lerden itibaren Foucault kaynaklı bir düşünce çerçevesinde tartışılmaya başlanan bir konuyu anımsatmalı: Aydınlar kitleye bilinç taşımalı mı yoksa kitle kendi bilincini eylemlerde mi bulmalı? Atina eylemleri bu tartışmayı dünya siyasi alanında yeniden gündeme getirdiği için de ayrıca önemlidir.

Althusser'e göre, Marx ve Engels manifestoyu yazmadan önce de işçi hareketi vardı fakat kendisinin sınıfsal gücünü bu manifes-

toda tanıdı. O halde Althusser'e bir kez daha bakıp şunu diyebiliriz: Manifesto öncesi işçi hareketi sınıfsal bilinci zihninde taşımasa da yüreğinde taşıyordu: İşçi sınıfı hareketinin gündelik pratiğinin yüreğindeydi o sınıf mücadelesi. Ya bugünün "yeni halk kitleleri"ne ait pratiğin yüreğinde ne var ve o yürektekini ortaya çıkartacak olan şey nedir? Althusser, sınıf mücadelesinin en bildik yüzünün "haksızlığa başkaldırma ve karşı saldırıya geçme potansiyeli" olduğunu ima eder (Şimdi burada devreye girecek "aydın" figürünün Gramsci'den çok Foucault'ya gönderme yaptığı düşünülebilir). Yunanistan'daki eylemler tüm dağınık yapısına ve kimlik noksanlığına rağmen, eğer KKE'ye bir tartışma ve anlama isteği vermişse, bunda, büyük olasılıkla bu potansiyelin açığa çıkışının bir rolü bulunmaktadır.

Oysa yine de üzerinde durulması gereken can alıcı nokta, bu kitlelerin geleneksel bir işçi sınıfı karakteriyle örtüşmediğidir. Bu yüzden asıl bilinç sürecinin, Atina'da "haksızlığa başkaldıran" bir eylem kitlesi biçiminde ortaya çıkan o kitleyi dışlamaksızın onu tanımaya yönelik bir süreç olduğunu onaylamamız gerekiyor.

Gezi Parkı Eylemleri

İstanbul'un merkezi Taksim Meydanı, kendi tarihi içinde her zaman büyük siyasi gösterilerin sahnesi oldu. Bu meydanda devlet güçleri ile çeşitli sivil örgütlerin, sendikaların ya da zamanın iktidarları tarafından "marjinal" olarak ilan edilmiş bazı grupların karşı karşıya geldiği pek çok küçük ya da büyük çaplı siyasi gösteri, genellikle şiddet olayları ile sonuçlandı ve Türkiye devleti her defasında, uyguladığı bu şiddete rağmen kendisini haklı göstermeyi ve bundan bir meşruluk yaratmayı başardı. Ustaca yaratılan bu meşruluk ise devlet ile çoğunluk nüfus arasındaki sıkı güvenin oluşmasında bağlayıcı bir "çimento" işlevi görmüştür. Şu rahatlıkla söylenebilir ki Türkiye'deki çoğunluk, tarihsel bir alışkanlık olarak devleti kutsuyor ve o "kutsanmış devlet" ile hükümet kavramı arasında bir birliktelik görüyor. Bu yüzden o çoğunluğun devlet algısı, her durumda hükümete kayıtsız şartsız bağlılık yönünde gelişiyor.

Bu anlamda, iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) özellikle din ağırlıklı siyaseti, daha öncesine ait farklı bir devletçi modeli benimseyen Kemalistler tarafından sürekli dışlanmış, sos-

yal bakımdan şimdiye kadar merkez-dışı kalmış ve sistemden pay alamamış büyük bir kesimi, din tabanında refah ve özgürlük vaatleriyle iyice kendisine çekti. Üstelik AKP'nin bu vaatlerini gerçekleştirebilmesi için bazı büyük siyasi adımlar attığı, "sivil siyaset"i ülkeye yerleştirebilmek adına, "derin devlet" ile hep bir mücadele ve daha çok da bir çatışma (ve bir "mağduriyet") yaşamak zorunda kaldığı da kamuda yaygın bir kanı ve destek oluşturdu. Bu çatışma durumu Türkiye seçmeninin neredeyse yarısını hükümet partisinin mutlak destekleyicisi haline getirirken, geride kalan diğer yarısını ise siyasi ortamın daha "önemsiz" ve bir anlamda da "devlet-dışı" bir parçası kıldı.

Öte yandan AKP'nin yakın zamanda başlattığı "barış süreci" vaatlerin tüm bu çekiciliğine ek puanlar kazandırdı. Kürt halkının parlamentodaki temsilciliğini üstlenmiş olan Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) aynı süreci desteklerken, pek çok alanda AKP ile işbirliğine gitmek zorunda kaldı ve özellikle Kürt halkının da yararına olabilecek yeni bir anayasanın oluşturulması için, "uzaktan" bir ortaklığı ya da iktidar ile bir "ortak çıkar" ilişkisini zorunlu gördü. Söz konusu zorunluluk, aslında AKP din tabanını oluşturmayan ama bu "barış süreci"ni destekleyen Kürt halkını ve entelektüel kesimi de olağan biçimde etkiledi. Sonuçta, AKP'nin bir yandan gerçek tabanına sunduğu "yeni-Osmanlıcılık süreci" ile diğer yönden bununla birleşen "barış süreci" hükümeti destekleyen kozmopolit bir seçmen profilinin doğmasına yol açtı. Tüm bunlar hükümetin meşruluğunun cazibe yaratan ve onu sağlamlaştıran maddeleri halinde yaşama geçti.

Ne var ki AKP'nin görüntüsündeki bu zengin siyasi yapı, pratiğe belirgin çizgilerle yansımadı. Örneğin sürekli ekonominin gücünden söz eden hükümet, bu iddiasını kamunun pazaryerlerine, küçük ticari alanlardaki dinamik ortamlara, eğitim ve sağlık kurumlarına, emeklilere, işçilere, memurlara yönelik sosyal güvencelere yeterince aktaramadı. Büyük sermaye şirketleri, küçük esnafı işsiz kalmakla yüz yüze bıraktı. Bu işsizlik ortamına üniversite mezunları da katıldı. Azınlıklarda, özellikle de Ermeni vatandaşlarda (ve elbette toplumun diğer duyarlı kesimlerinde), Hrant Dink cinayeti ile ilgili "üzerini örtme" çabaları yüzünden hoşnutsuzluk baş gösterdi. "Barış süreci"nin baş koşulu olarak tanımlanan yeni anayasa da bir türlü ortaya çıkmadı. "Sivil siyaset"i

ülkeye yerleştirme sürecinde (en azından bunun pratiğine oranla, söyleminin çok daha yükseğe tırmandığı süreçte) yargıya yapılan siyasi müdahaleler, özellikle "eski" devlet modeline özlemli, milliyetçi ve Kemalist kitlelerin sertleşmesine neden oldu. Medya şirketlerine ekonomik ve siyasi yollarla uygulanan büyük baskılar, ülkeye ağır bir sansür yükü bindirdi. Avrupa Birliği üyeliği doğrultusunda baş gösteren umursamazlık, eleştiriler doğurdu. "Deniz Feneri" yolsuzluk dosyalarının incelenmesinde Almanya kadar duyarlı davranılmadı ve bu soruşturma, kamuya unutturulma yoluna gidildi. Özel yaşamların denetim altına alınma niyetiyle bir dizi yasa çıkartıldı ya da medya yoluyla bazı yaşam biçimlerine karşı eleştirilere girişildi. Her şeyin de üstünde, Roboski'de meydana gelen halkın bombalanma olayının gizliliğini sürdürmesi, Suriye ile gündeme oturan büyük sürtüşmeler ve bu bağlamda Reyhanlı'daki bomba olayı ile göze batan göçmen sorunları, ülkede rahatsızlıkları fazlalaştırdı ve savaş endişelerini başlattı. Böylelikle AKP'nin sabit muhafazakâr ve din tabanına eklenen, daha ileri demokrasi talebindeki kozmopolit seçmenine verdiği vaatler askıda kaldı ve bu yüzden Türkiye siyaseti, söylemin umutları ile pratiğin hoşnutsuzlukları arasında dalgalı bir yol izledi. Burada ilginç bir duruma da işaret etmeli: AKP "barış süreci"ni erteledikçe barış yanlılarının tepkisini çekerken, aynı anda "barış süreci" söylemlerinden rahatsız olan ulus-devletçi Kemalistler (ki onlar da homojen bir grup değildi, aralarında ulus-devleti mutlak kriter olarak onaylamayanlar da vardı ve bazıları yalnızca kültürel bakımdan Kemalist sayılabilirdi), iktidar partisine verilen bu tepkiyi, ters anlamda da olsa büyütüyorlardı.

Açık bir söyleyişle, AKP hükümetinin kendi gücüne inancı ve bu inanca bağlı olarak giderek sertleşen çatışma tavrı, uyguladığı "geniş kapsamlı" siyasetin ve onun önüne siper olan "mağduriyet"in söyleminden kaynaklanmışsa da bu güç, pratikten uzaklaştığı anlamda ve ekonominin de "borsa göstergeleri" gibi içe kapalı bir simgeye dönüştüğü süreçte, çok da gerçeklik payına sahip olmadı. Kısacası vaatler, yalnızca eski kuşağın alışık olduğu siyasi bir çatışma tavrına bağlandıkça, taban dışından eklenenlerin sağladığı gücü de sanallaştırdı ve bu sanal güç, her an başka bir yöne kaymak için hazır bekliyor hale geldi. "Başka bir yön" denilen şey ise söz konusu sanal ("kaygan") güç için, çok da yabancısı olmadığı

bir yerdi: Yeniden Kemalizm ve bunun daha ileri boyutlarındaki milliyetçilik ve son aşamada da ırkçılık gibi, reel yaşamın koşulları dışındaki psikolojik alanlar.

Demek ki hükümet partisinin fark edemediği sorun, kendisini geleneksel olarak "devlet" ile özdeşleştirdiği ve abartılı biçimde hissettiği bu gücün uzantısında, sert ve eski tip bir çatışma siyasetine ve söylemine dalmış olmasından kaynaklanıyordu. Şu kesin ki AKP'nin iktidarı, uzun bir süre, daha önce belirttiğimiz gibi "sivil siyaset"i tesis etmek adına, "derin devlet"e karşı verdiği mücadeleyi ve aynı zamanda da "mağduriyet"i bir söylem haline getirirken, sert ve eski tip siyaset pratiğini bu söylemin ardına yerleştirmiş ve Kemalistler dışında, kamudan bir esneklik görebilmişti; fakat AKP "sivil siyaset"in tesisi adına kendi yöntemlerini ve söylemini mutlaklaştırdığı, başka bir deyişle, iktidarını kayıtsız şartsız ülkeye onaylattığında, "mağduriyet" söylemi de anlamsızlaştı (artık AKP için "mağduriyet" bir söylem olmaktan çıkmıştı ya da öyle olması gerekiyordu). Böylece kamudan gördüğü esnekliği de bir ölçüde yitirdi. O zaman da şu anlaşıldı: AKP, yeni kuşağın bir bölümünün yarattığı, daha ileri demokrasi gerektiren ve "tek adam" sistemine bağlı olmadan yürüyen, neoliberal akımın hemen her noktasına eleştiri getiren, milliyetçilikten ve ırkçılıktan uzak, sosyalizme tümüyle ilgisiz ve çatışmalı eski siyaset biçimine kesinlikle uyum sağlamayan (bu uyumsuzluklar, yeni kuşağın hep "apolitik" olarak tanımlanmasına neden olmuştur) yeni bir siyaset biçimine, özellikle de o yeni siyasetin kendisine de muhalefet geliştirebilen tavrına adapte olamamıştı. Başka bir söyleyişle AKP, Kemalistler ile bağlantı kurmayan ve "apolitik" diye tanımlanan yeni kuşağın içten içe geliştirdiği, dünyaya açık ve ileri demokrasi talepkârı, reel ekonomisiyle yaşama geçmiş refah toplumlarına özlemli, daha farklı şeylere önem veren, son derece karmaşık siyasi bir dinamizminin dışında kalıyordu. Bu partinin söylemleri, yine ulus-devlet modeline sadık kalan Kemalistlerle (bir çatışma ortamında) bağlantı kurabiliyordu. İşte "Gezi Parkı eylemleri"ne, böyle karmaşık bir muhalefet atmosferinden bakmalı.

27 Mayıs gecesi birkaç genç aktivist, Taksim Meydanı'nın bir bölümünü kapsayan ağaçlık alanın tahrip edilmesini ve oraya yeni bir düzenleme çerçevesinde büyük bir yapı kondurulacak ol-

masını engellemek amacıyla Gezi Parkı'na geldi ve kamp kurdu. Tüm niyetleri ağaçları kestirmemekti. Bu durum ilk anda, hükümet ve ona mutlak bağlı İstanbul Belediyesi için sorunsuz bir eylemdi. Her zaman tanık olunduğu üzere, söz konusu eylem birkaç saat içinde bitecek ve ertesi sabah Gezi Parkı'daki hafriyat çalışmaları başlayacaktı. Öyle olmadı; aktivistler eylemi bitirmemekte ısrarlı davrandılar ve 28 Mayıs sabahı buldozerlerin çalıştığı sırada da orada kaldılar. Yine de onların bu hafriyatı engelleyebilmeleri söz konusu değildi; oysa sürpriz bir olay gerçekleşti. BDP'nin desteklediği bağımsız bir milletvekili olarak 2011 seçimlerinde İstanbul'dan parlamentoya seçilen Sırrı Süreyya Önder, parka gelip bir buldozerin önünde durdu ve çalışmayı kesti. Bu elbette medyanın ilgisini çeken bir eylemdi ki haber programları aracılığı ile tüm ülke bunu gördü. "Gezi Parkı eylemleri"nin genişlemesini tetikleyen en önemli şey, tartışmasız budur. O sırada parkta oldukça büyük bir kalabalık toplanmıştı ve ertesi sabah saat 05.00'a kadar parktaki eylem, bir eğlenceye dönüşerek sürdü; fakat tam bu saatte, kalabalık bir polis ordusu parka girerek artık çadırlarında uykuya çekilmiş aktivistlere şiddetli bir müdahalede bulundu, çadırları ve içindeki eşyaları ateşe verdi, pankartları yırttı, orada sabahlamış olan gençleri yerlerde sürükledi. Şu söylenebilir ki söz konusu baskın o gün içinde, o yere binlerce kişinin toplanmasına yardım etti ve bir gün sonraki oturma eylemi baskını ise (burada Sırrı Süreyya Önder'in de yaralanmasıyla da) bu kalabalığın kat kat artmasından başka bir işe yaramadı.

Bu noktada şöyle bir saptamada bulunmak hiç de yanlış olmaz: Parkta toplanan kitle, başlangıçta çevreci söylemler ile yola çıkmakla birlikte, sonradan bu söylemi İstanbul'daki kentsel dönüşüm sorunları ve hemen ardından da Türkiye'deki genel siyasi hoşnutsuzluk üzerine kurdu (zaten bir çevre eylemi tümüyle siyasidir ve çevreye dair talepler genişledikçe, siyasi eyleme dönüşmesi kaçınılmazdır). Bir süre parkın dışına taşmayan eylem, polis şiddetinin dozu arttıkça, doğallıkla siyasi yönde hızlanmaya, güçlenmeye ve parkın fiziksel sınırlarını aşmaya başladı. Eylemin sahipleri önce çevreciler, öğrenciler ve sanatçılarken, bu, küçük siyasi ve sivil örgütleri, muhalif partilerin bazı temsilcilerini, futbol taraftarlarını vb içine alan, son derece çeşitli kesimlerden oluşmuş bir profile dönüştü. Burada dikkat edilmesi gereken şey,

Başbakanın (ve onu destekleyenlerin) sürekli medyada dile getirdiğinin tersine, eylemcilerin belli bir liderinin, eylemi yönlendirici otoriter bir komitesinin olmaması ve herhangi siyasi bir partinin ya da örgütün denetimini reddetmesiydi. Başbakanın ve hükümetin çok fazla sayıdaki üyesinin ve hatta destekçisinin anlayamadığı, o yeni muhalefet tavrının başlangıçtaki "kendiliğindenlik" niteliğiydi. Oysa hükümet tarafı hâlâ eski alışkanlıkları ile bir "elebaşı" arıyor ve söylemini de bunun üzerine kuruyordu: "Marjinal gruplar"ın işi gibi. Ama bu noktada, meydanlarda kürsülerin kurulmamış olmasına ve sürekli biçimde oradan megafonlarla eylemcilere talimatlar yağdırılmamasına dikkat çekmeliyiz. Ayrıca eylemin baştan yayımlanmış bir manifestosu da yoktu. Yalnızca kentin pek çok duvarında ortak bir slogana rastlanıyordu: "Diren Gezi" (eylemden, hükümete karşı "hafif" bir bildirinin çıkması, çok sonra olabilmiştir).

Taksim Meydanı ve bu meydana açılan tüm ana caddeler ile yan sokaklar (polisin, elindeki biber gazlarını buraya yağdırarak geri çekilmesiyle) eylemcilerin hâkimiyetine geçti ve bir sürenin ardından da o eylemciler Taksim'den denize doğru yol alıp Dolmabahçe ve Beşiktaş'a kadar ilerledi, orada kümelenmiş diğer eylemcilerle buluştu. Sloganların içeriği çevre sorunlarından tümüyle kopmuştu; bu sloganlar hükümet tarafından uygulanan siyasetin hoşnutsuzluğu doğrultusunda Başbakanı istifaya çağırıyor, içki yasağına gönderme yapıyor, polis şiddetini protesto ediyor ve medyanın iktidar yandaşlığından dem vuruyordu. Başbakanın çalışma ofisini de içinde barındıran Dolmabahçe Sarayı'nın hemen yanındaki Beşiktaş semtinde, polis-eylemci arasında en uzun süren ve polis şiddetinin en üst noktaya vardığı çatışmalar oldu. Polis, eylemcilere ancak çevre semtlerden aldığı takviye polis güçleriyle ve eylemciler arasına sızdırdığı sivil polislerin sağladığı istihbarat ile karşı koyabildi. Burada bir parantez açıp ilginç bir duruma işaret etmek gerekir: Eylemlerde birbirinden çok farklı siyasi görüşleri olan gruplar, çok farklı etnik kimlikler, çok farklı sınıflar, bu farklılıkları göz önünde tutmaksızın birlikte hareket ederlerken, ülkenin ciddi ölçüde derin "düşmanlık" odaklarından birini oluşturan Fenerbahçe ve Galatasaray futbol takımlarının taraftarları, eylem alanlarında birleştiler. Bunların futbol sahalarındaki bir diğer rakibi, Beşiktaş taraftarı

ise "Çarşı" kimliği ile meydanlara inerek, eylemin çok etkili bir faktörü haline geldi. İşte Beşiktaş semtinde polisin zorlanmasındaki en büyük rol, kuşkusuz Çarşı grubuna aittir ki bu grubun ele geçirdiği bir buldozere POMA (Polis Olaylarına Müdahale Aracı) adını vermesi ve bununla polisin TOMA'sım (Toplumsal Olaylara Müdahale Aracı) kovalaması da akıllarda kalan en canlı görüntülerden biridir.

Eylemler, twitter ve facebook üzerinden yapılan bilgi alışverişleri ve cep telefonu mesajları ile İstanbul'un birçok semtine hızla yayılırken, hem ülkenin diğer kentlerinden, hem de farklı ülkelerde yaşayan Türkiyeli vatandaşlardan da büyük destek eylemleri geldi. Hükümetin İçişleri Bakanı Muammer Güler, 2 Haziran 2013 tarihinde (yani eylemlerin 5. gününde), yalnızca Türkiye'de "28 Mayıs'tan bugüne kadar 67 ilde 235 eylem yapıldı" diye basına açıklama yaptı. Oysa İçişleri Bakanının bu açıklaması akıllara bir soru işareti yerleştirdi ve ortada tuhaf bir durum olduğuna dair birtakım düşüncelere yol açtı. Tuhaflık şuradaydı: 81 il sahibi olan ülkenin 67 ilinde ortaya çıkan bu büyük eylemleri, Başbakan "üç-beş çapulcunun işi" diye yorumluyordu. Diğer yandan Başbakan, eylemlerin doğup gelişmesinin baş sorumlusu olarak ve eski tip bir siyaset biçimine bağlı kalarak, ana muhalefet partisi konumundaki Cumhuriyet Halk Partisi'ni (CHP) gösterdi ve "Onlar Taksim'e 20 bin kişi çıkardı, ben de Kazlıçeşme'ye 500 bin kişi çıkartırım" dedi. Başbakanın tüm bu konuşmaları ülke medyası tarafından yayınlanırken, ne polis şiddetinden ne polis provokasyonundan ne de eylemcilerin farklı ve kendiliğinden oluşmuş profilinden söz edildi. İşin en önemli yanı, durumun çarpıtılarak (tam da hükümet diliyle) o eylemcilerin "marjinal gruplar"ın üyeleri olduğu ya da birtakım "yasadışı örgütler" tarafından yönlendirildiği fikri aşılanmaya devam edildi. Eylemlerin değişik boyutlara ulaşmasında, bu ve bunun gibi birçok etkenin körükleyici rolü kesinlikle yadsınamaz. (Ülkede, bu eylem üzerine çok çarpıcı bir medya sansürünün uygulanmış olması, her ne kadar eylemciler ve destekçileri tarafından gelen tepkilere neden olmuşsa da bu, bir anlamda eylemin sağlığı açısından yararlı görülebilirdi; en azından medya yoluyla ortaya çıkabilecek daha büyük ve planlı eylem-karşıtı manipülasyonlar ve provokasyonlar zayıflamış ya da bunların önüne geçilmiş oluyordu.)

Burada şu yorumu yapmak yerinde olacaktır: Başbakanın kullandığı "üç-beş çapulcu" tabiri ile bu eylemciler hakkında vardığı "marjinal grup" kanısı, daha önce belirttiğimiz, AKP'nin kendisine atfettiği abartılı bir gücün ve uyguladığını sandığı "kapsamlı siyaset"in eseri olabilirdi. Bu kapsam dışında kalan her yeni siyasetin muhalefet biçimi de Başbakana göre "marjinal" olarak tanımlanıyordu. Başbakanın bu yorumu gerçekte, ayrıntılardan yoksunsa da kendi açısından belki "samimi" idi; çünkü 31 Mayıs 2013 tarihinde, yani eylemin en sıcak günlerinde, gazeteci Fatih Altaylı ile yaptığı bir televizyon söyleşisi sırasında şunu diyordu: "Şimdiye kadar yaptıklarımızdan başka, daha ne isteyebilirler?" Böyle bir yaklaşım (daha önce de konu ettiğimiz gibi) bize, halkının iyiliği için çalışan ve onlarla "ortak yarar" doğrultusunda birleşen bir "diktatör"ün tavrını çağrıştırıyordu; 1470 yılında Malory'nin, İmparator Lucyos için yazdığı o tümcede tanımladığı üzere: "Roma'nın kamusal iyiliğini sağlayan diktatör."

Fakat çok açık ki Başbakanın bu tümcesi "samimiyet" ile değerlendirilebilse de bu düşünce içinde yer almayan ayrıntı şudur: Siyasette "mevcut durum" ne kadar iyileştirilirse iyileştirilsin, hatta ideale ulaştırılsın (Başbakan gibi, bunun şu an böyle olduğunu düşünelim), her zaman farklı bir "olması gereken" fikri, başkaları tarafından pekâlâ öne sürülebilir. "Demokratik" bir ortamda, o başkaları asla "marjinal", "çapulcu" ya da "yasadışı" sayılmayacaktır. "Demokrasi" denilen muallak şeyin eğer küçük bir kriteri varsa, o da bu öne sürülebilecek "olması gereken" önerilerini "yasadışı" saymamak ve onların üzerine bir polis gücünü salmamak olmalıdır. Üstelik Türkiye'de süregelen, eski tip bir iktidar-muhalefet çatışmasına ve onun söylemlerine bağlı mevcut durumun, ideal ile ne kadar örtüştüğü sorusu bile, kulağa son derece tuhaf gelirken...

Diğer bir bakışla bu eylemin (bir anlamda yeni siyasetin) muhalefet biçimi, biliniyor ki en başta twitter ve facebook üzerinden yapılan haberleşmelerle gerçekleşti. Bu muhalefeti anlamanın yolu da teknolojik ortam ile kitle algısı, kitle becerisi, kitle alışkanlıkları, kitle bilgisi, kitle duygusu, kitle talepleri ve bu yöndeki kitle hareketleri arasındaki ilişkiyi sezmekten geçecektir. Başbakan yine bu eylemler üzerine yorum yaparken, televizyon ekranlarından şöyle bir çıkışta bulunmuştu: "Twitter başa bela!" Onun

bu yorumundan anlaşılabilen şuydu: Başbakan (ve dolayısıyla hükümet) bir eylemin, hâlâ art niyetli bir sorumlu kişi ya da birtakım sorumlu kişiler tarafından düzenlenebileceğini ve onların iradesi yönünde hiç yolundan sapmadan sürdürülebileceğini sanıyordu. Henüz bu eylemin başında, Başbakan tarafından CHP Genel Başkanının adının telaffuz edilmesindeki ya da "marjinal gruplar"ın öne sürülmesindeki komiklik, onun siyaset biçiminin ve söyleminin ne kadar eskimiş, sezgilerden uzağa savrulmuş ve hantallaşmış olduğuna işaret ediyordu.

Aynı yönden bir kez daha bakıldığında ise yine Başbakanın ve hükümete yakın bazı ekonomi uzmanlarının, siyaset yorumcularının vb kullandığı "Türkiye'nin ekonomisinin büyümesini sabote eden ülke-dışı güçler" söylemi de kendi içinde büyük sorunlar taşımaktaydı. Çünkü bu eylemin ülke dışı genç gruplardan da destek buluyor olması, yalnızca Türkiye'de değil, tüm dünyada da "her duruma müdahale" gücü taşıyan bir gençliğin varlığından ve muhalefetinden doğuyordu. Uluslararası bir gençlik karakterini yaratan şeyin, yine en fazla sosyal medya olduğunu unutmamak gerekiyor. Dünyayı saran iletişim ağları, bu gençlik dünyasını hemen her noktadaki (önemli ya da önemsiz olarak tanımlanan) eylemlere yöneltebiliyor ve bu eylemler de Başbakanın sandığı üzere, asla çok hesaplı bir ideolojik çıkara hizmet etmiyor. Evet, "Gezi Parkı eylemleri"nin uluslararası bir karakter kazandığı ve ansızın "parkı koruma" niyetini aştığı doğrudur; ama bu eski bir muhalefet biçiminin, birtakım kısıtlı çıkarlara doğru hareket eden bir tavrı değil, yeni kuşağın sosyal medya aracılığı ile elde ettiği büyük bir hareket alanındaki bir muhalefet biçimidir.

Eylemlerde yer alan gençlerin uluslararası yönü uzantısında, onların ileri demokrasi ve refah toplumlarına duydukları ilgi (her ne kadar Avrupa Birliği projesi rafa kalkmış gibiyse de), yine o doğrultuda hükümet eliyle uygulamaya konulmuş eğitim sisteminden geliyordu. Üniversite öğrencileri ve genç öğretim elemanlarının, "Erasmus" gibi "değişim programları" ile yurtdışına çıkıyor olabilmeleri, onlara sosyal medyanın dışında da gerçek bir deneyim ve "yabancı" ülkelerdeki gençler ile bir dayanışma ruhu sağlıyor ki hükümet, kendi eliyle gerçekleştirdiği bu "olumlu" durumun sonuçlarını kavrayabilmiş değildi. Bu da bize daha ayrıntılı bir bakışla, hükümet için başka bir eleştiri kapısı daha açıyordu:

Avrupa Birliği adaylığına bağlı olarak yürürlüğe konmuş bazı yeni yasal uygulamaların, aslında sonuçlarına katlanmak istemeyen, üstelik sonuçları hakkında hiçbir fikri olmayan, yeni yasalar ile eski siyaset arasına sıkışmış bir iktidar biçimi. Yani şöyle de söylenebilir bu: Eski siyasetin iktidar biçimini sürdürmek arzusunun yanında, bu eski iktidar biçiminin devamı için gerekli görülen, yeni siyaset söylemlerini devreye sokmak ve muhalefet partilerine karşı olası her çatışmada, bu yolla ek bir "söylem gücü" elde etmek.

Türkiye siyasi ortamının, uzun süre siyaset-dışı ("apolitik") diye anılan neslin yeni siyaseti ve o yeni siyaset üzerine geliştirdiği muhalefeti hakkında, alacağı bir ders vardı: Şimdiye kadar "apolitik" olarak anılan yeni nesil, uzun süredir siyasetin tam da içinde olduğunu bu eylemlerde kanıtlamıştı. Yani bu kitle "apolitik" değildi ama onların yeni siyaseti, eski alışkanlıklarla siyaset yapanlarca çözümlenememişti; o halde "apolitiğin" yeni siyasetini ilk çözümleyebilen ve pratiğe aktarabilen kazanacaktı (KKE'nin Atina'daki eylemleri çözümlemek için, birçok soruyu genel kurula taşıdığını unutmamak gerekir). Oysa Türkiye Başbakanı eylemin 12. gününde kamuya seslenirken (ve medya bu konuşmayı gün boyu tekrarlarken), çözümleme yetisinin ve isteğinin çok dışında bir yerde durduğu konusunda kesin fikirler verdi. Bu konuşmada Başbakanın "mağduriyet" siyasetinin dışına çıkamaması ve o siyasetin can alıcı simgesi "başörtüsü"ne geri dönmesi, hatta eylem sırasında "eylemcilerin camiye girip içki içtiği"ni söyleyebilmesi (ki bunun doğru olmadığı apaçık ortadayken) umutsuz ve sonuçsuz bir atıl siyasetin tuhaf açıklamaları olarak izlendi.

Eylemin ilerleyen günlerinde ortaya çıkan başka ve "başörtüsü" simgesinin dile getirilmesinden çok daha önemli durum şuydu: Medya, eylemin başlangıcından itibaren son derece ketum bir tavırla, sanki böyle bir eylemin varlığını reddediyormuş kanısını uyandırmıştı. Bu tavrın, elbette hükümetin sermaye gruplarına ait olan büyük medya şirketleri üzerinde bir baskı uygulamasından kaynaklandığı malumdur. Bu sansürün, eylemin sağlığı açısından yararlı sayılabileceği üzerine de bir yorum yapmıştık fakat eylemin gelişen günlerinde bu yarar, yine büyük şirketlerin yaygın medyasının ketumluğu yüzünden tersine dönmeye başlamıştı. Bunların dışında kalan az sayıdaki televizyon kanalı, söz

konusu suskunluğun içinde seslerini yükseltti, "Gezi Parkı eylemleri"nin neredeyse tek sözcüsü haline geldi ve pek çok farklı siyasi görüşe sahip izleyici (bu kanalların siyasetini benimsesin ya da benimsemesin) tüm eylem haberlerini buradan aldı. Bu kanallar da "eylemin sözcülüğü" işlevinden yararlanıp, hayli sert bir milliyetçilik siyasetini devreye soktular. Bunun ilk bakışta bir zararı yoktu; çünkü eylemde o siyasete bağlı gruplar da yer almakta ve eylemin genel yapısı tarafından kabul görmekteydi (sosyal demokratların, komünistlerin, anarşist grupların, Alevilerin, çevrecilerin, futbol taraftarlarının, azınlıkların, sendikaların vb kabul gördüğü gibi). Oysa bu noktada önemli bir ayrıntı ortaya çıktı; o da, bu eylemde, Türkiye'nin şu an tartışmasız en başta gelen sorunu olan "barış süreci"nin nasıl temsil edileceğiydi.

Milliyetçilik, sözü edilen televizyon kanallarının "eylem sözcülüğü" uzantısında, sanki bu eylemin karakteri halinde yansıtıldıkça, kamu içinde algı da giderek değişmeye ve bu eylemlere Kemalizm ve daha ileri boyutlarda milliyetçilik ekseninde bakılmaya başlandı. Böylece bu gruplar (özellikle İstanbul dışı kentlerde) kendilerine daha geniş yerler bulmakta gecikmedi. Bu sırada "barış süreci"ne yakın çevreler eylemlerden görece olarak dışlandı, en azından bu sürece dair söylemlerin sesleri kısıldı, Kürt halkına dair sorunların alanlarda dile getirilme şansı ortadan büyük oranda kalktı. Hatta İmralı'dan bir mesaj yayınlayan Abdullah Öcalan, eylemlerdeki milliyetçiliğin yükselmesinden rahatsızlık duyduğunu belirtti. Bu, Kürt halkı (dolayısıyla BDP) ile hükümet arasındaki "ortak yarar" ilişkisini daha da sağlamlaştırdı ve yeni siyaset doğrultusunda muhalif bir ortamın gerçekleşebileceği topyekûn bir uzlaşma sürecini baltaladı.

BDP'nin eylemler sırasında çekimser, hatta kuşkuyla izleyen bir pozisyon alması, bir yandan AKP ile stratejik bir ortaklık kurduğunu vurgularken, diğer yandan BDP'nin Türkiye genelinde AKP'ye karşı bir iktidar mücadelesi vermediği de iyice belirginleşiyor ve bu partinin yalnızca kendi bölgesine dair yararları gözettiği görüntüsü yeniden ortaya konuluyordu (özellikle dil ve barış konularında bu iki parti çok sert bir pazarlığa girişmişse de meydandaki eylemler sırasındaki strateji bunu gerektiriyordu). İşte bu durum, yeni siyaset içinde parçalı, geçici biçimde birbirini var eden, birbirini destekleyen, birbirinden bağımsız, özgür ve özerk

alanların oluşturduğu bir iktidar sisteminin çok net bir fotoğrafıydı: Geçici olarak paylaşılan iktidarlar sistemi ya da geçici olarak kurulan "ortak yarar" stratejilerinin dağınık, ele avuca gelmez iktidar yapısı, en önemlisi de, sistem değişikliğini öngören "olması gereken"in ortadan kalktığı, onun yerini "mevcut durum"un geçici, değişken taleplerinin ve stratejilerinin aldığı bir siyaset yöntemi.

Eylemcilerin de herhangi bir siyasi partiyi ya da alternatif bir sistemi iktidara taşımak amacında olmaması, üstelik kendilerinin (yani eylemi gerçekleştiren dağınık gruplardan hiçbirinin) de gösteriler sırasında iktidarı tek başlarına ele geçirme yönünde hiçbir plan ortaya koymaması, onların da salt "mevcut durum"un içinde kaldığı ve geçici, değişken stratejilerden yararlandığı anlamına geliyordu.

Eylemler, Bilinç ve Özne

Yukarıda örnekleri verilen yeni eylem biçimlerinin (hatta bunlara, 1999 yılında Seattle'da başlayan "Dünya Sosyal Forumları"nı ve 2002 yılında Floransa'da başlayan "Avrupa Sosyal Forumları"nı biçimlendirmiş, Zapatist hareket gibi Latin Amerika tipi eylemleri de eklemeliyiz) bir karşı-hegemonyadan ve onu yaratacak bilinçli ve ahlaki planlardan yoksun oluşu, dolayısıyla da (sanki) "mevcut durum"un içine sıkışıp kalması, söz konusu eylemler üzerinde kuşkulu bir yaklaşımın doğmasına yol açtı. Bu eylemler, neoliberalizmin dünyayı alımr-satılır mal olarak gören ve her tür insani projeyi dışlayan tavrına karşı, büyük ölçüde kapitalizm ve ekoloji ilişkisini de sorgulayan bir siyaset oluşturma iradesini ortaya koysa da o kuşku, geniş çevreler açısından hâlâ varlığını sürdürüyor. Örneğin KKE'nin kendisini Atina eylemlerinin dışına atmış olması, bu kuşkunun geleneksel "sol" siyasetteki varlığına dair iyi bir kanıttır.

Oysa bu eylemlerin artık yakın tarihte, "mevcut durum" iktidarları üzerinde daha ciddi bir dönüştürücü etkiye sahip olduğu söylenebilir. 2000'li yılların hemen başında neoliberal iktidarların bu forumlara ve onların karakterini alan diğer daha küçük eylemlere alaycı, küçümseyici bakış açısı, bugün yerini daha dolaylı ve taktiksel birtakım yaklaşımlara bırakıyor. Sermaye iktidarları artık bu eylemlerin basit bazı yöntemlerle, yani polis

şiddeti ya da medyadaki siyasi saptırmalarla ("ideolojilere, karşı-hegemonyalara sarılmanın anlamsız olduğu" söylemleri gibi) önlenemeyeceğini öğrendiler. Ayrıca siyasi iktidarlar, karşılarındaki (meydanlardaki) kitlelerin asla homojen bir sınıfa ait olmadığını, bu yüzden onların bir karşı-hegemonya yöntemiyle iktidara yürüme hedefi taşımadığını, tüm bu durumlar yorumlanırken o kitlenin "apolitik" sanılmasının yanlışlığını da öğrendiler. Bunun uzun bir zaman aldığını vurgulamak gerekir: Türkiye'deki eylemlerin karşısında başlangıçta "eski" karşıtlık siyaseti ile durmaya çalışan hükümetin, "komik" söylemler üretmesinden başka bir şey yapamadığı (daha önce de belirttiğimiz gibi, "camiye ayakkabıyla girmek", "türbanlı bir kadına saldırmak", "faiz lobisine tutsak olmak", "dış ya da marjinal güçler tarafından yönetilmek", hatta iyice eskiye dönersek, "bölünmez vatan" vb), Yunanistan hükümetinin ise eylemcileri küçük vaatler öne sürerek (emniyet kurumundan bazı kişileri değiştirmek, kabinede revizyona gitmek vb) ikna edemediği herkes tarafından biliniyor.

Ama buna karşın Türkiye'deki hükümetin, "ustaca" bir atak ile bir süredir ağırdan aldığı "barış süreci"ni hızlandırma yolunu seçmesi, eylemler sırasında seslerini yeteri kadar duyuramayan barış yanlılarını biraz olsun tatmin etti ve onların, koyu milliyetçi gruplar ile eylem birliğini zayıflattı; bu, Türkiye hükümeti yönünde, kendi iktidarının sağlığı açısından "akıllıca" bir ataktı doğrusu.

Artık iktidarların eylemcileri küçümsemekten, onları şiddet içeren birkaç darbe, "eski"ye dayalı birkaç söylem ya da küçük jestlerle yok edebileceğini düşünmekten alıkoyan şey, meydanlardaki kitlelerin hiç de hedefsiz, bilinçsiz, oradan oraya dağınık bir biçimde koşuşturan, kararlardan ve stratejilerden yoksun kalabalıklardan ibaret olmadığını deneyimlemiş olmalarıdır. Bu "kalabalık" olarak görünenler, aslında geniş zamanda (cinselliklerden ekolojiye kadar) ayrı ayrı kendi siyasi tavırlarını oluşturabilmiş, kendi özerklik alanlarını "yasal" ya da "yasadışı" yöntemlerle ortaya koyabilmiş, kendi özgürlük alanlarının sınırlarını çizebilmiş ve o sınırları tanımlayabilmiş, çok da hazırlıksız sayılamayacak kitlelerdi. Önceden belirlenmiş mutlak, bütünleştirici bir bilinç düzleminde ve daha başka bir söyleyişle, önceden benimsenmiş, "pratiğin kılavuzu" olabilecek bir kuram çerçevesinde hareket etmiyorlarsa da meydanlardaki mücadeleleri, her

an yeni birliktelikler oluşturabilme yetileriyle güç kazanmaktaydı. Bu birliktelikler de mutlak ve kalıcı birliktelikler değildi; kırılgan, değişken ve geçiciydi. Fakat en fazla üzerinde durulması gereken durum, iktidara karşı ayaklanmış bu farklı kitlelerin kendi aralarında da (meydanlarda ve eylem sırasında) bir mücadele içinde olduklarının sezilebilmesiydi. Öyle ki bu ayaklanmış kitleler, meydanlarda attıkları "iktidara karşı omuz omuza" (sürekli duyulan haliyle "faşizme karşı omuz omuza") sloganlarının yanı sıra, birbirlerine karşı da bir iktidar mücadelesi vermekteydiler. Örneğin Gezi Parkı eylemlerinde milliyetçi söylemlere sahip gruplar ile diğer eylemci grupların zaman zaman ayrışması ve hatta ayrışmadan öte bunların, eylemi denetim altına alma ve ona hükmetme istekleri, sürekli üremekte olan stratejileri, o stratejileri yaratan "kuram parçacıkları"nı ve genel bir iktidar karşıtlığı içinde, bölgesel (ve elbette kırılgan, değişken ve geçici) dar alanlara bölünmüş "başka" iktidar mücadelelerini açığa çıkartmıştı. Tarihte pek çok eylemin böyle parçalar halinde başladığı, sonradan belli bir "başkaldırı kalıbı"na girerek büyüdüğü anımsatılabilir. Bu bakımdan eylemci grupların topyekûn, acil olarak belli bir "hareket kalıbı"na sokulması gerektiği düşüncesinde olanlar da vardır (KKE'nin Atina eylemi sırasında yaptığı açıklama da bu niyeti taşıyordu: "Bu eylemci gençlerin sınıfsal anlamda bilinçlendirilmesi gerektiği"). Gezi Parkı eylemleri sırasında kabaca ileri sürülen, "bunun yeni bir orta sınıf eylemi olduğu" tezleri ise belki söz konusu harekete, sınıfsal bağlamda bir biçim vermek gibi naif bir niyetin eseriydi.

Bu eylem sürecinde Kürtlerin tavrına yakından ve daha inceleyici bir tavırla bakmalıdır: Yukarıdaki bölümlerde, Gezi Parkı eylemlerinde Kürt grupların çekimser bir yol seçtiğini, milliyetçi grupların meydanları denetlemeye başladığı anlarda, o Kürt grupların eylemlerin dışına doğru kaymayı yeğlediğini belirtmiştik. Böyle bir strateji, Kürt siyasi yaklaşımının "barış süreci" adına pragmatist, deyim yerindeyse mevcut hükümet ile "ortak yarar" ilişkisi kuran bir yol izlediği üzerine düşünceler doğurabilir. Oysa bu durum, yalnızca Gezi Parkı eylemleri sırasında böyledir ve bölgesel bir stratejidir. Herkes çok iyi bilmektedir ki Kürtler, özellikle Güneydoğu'daki hemen her alanda, devletin örgütlü güçlerine karşı yıllardır bir mücadele, dahası, bir savaş vermektedir. Kürt

grupların Gezi Parkı eylemlerini "desteklemiyor" görüntüsü, hükümetin de karşı olduğu milliyetçi gruplar ile bir dayanışma içinde olmayı reddettiği durumda, akıllara "ortak yarar" düşüncesi getirebilmişse de Güneydoğu Bölgesi, Kuzey Irak ve Rojava'daki çatışmalar ile İstanbul yan yana getirildiğinde, ortaya kolay çözümlenemeyecek bir strateji çıkar. Şuna dikkat etmeli: Abdullah Öcalan'ın, BDP'nin ve bu partinin desteklediği milletvekillerinin, iktidardaki AKP ile yürüttüğü pazarlıklar sırasında baş gösteren "yumuşama", "yakınlaşma" ya da "ortak çıkar"a yönelme zamanlarında bile hâlâ içlerinde çok sayıda çocuğun da olduğu tutsaklıklar, aydınlatılmamış faili meçhul cinayetler, hava saldırıları, kayıplar vb mevcudiyetini korumaktaydı. Ne var ki bu sorunların çözümünün liderler, partililer ve aydınlar tarafından yeni anlık ve bölgesel stratejilerin dışında, tesis edilecek katı bir sınıfsal karşıhegemonya ile gerçekleşemeyeceği ortadadır. Çünkü Kürt siyaseti, bir devlet içinde sınıfsal bir mücadelenin ötesinde, doğrudan ulus-devlet sistemi ile mücadele ve toplumsal özerklik bağlamında kurulmuştur; "mevcut durum" hükümeti ya da iktidarı ile pazarlıklarını sürdürebilir ama asıl "mevcut devlet" kavramına karşıdır. Yani Türkiye'deki sınıfsal eşitsizlikler "olması gereken" ölçeğinde giderildiğinde, Kürt siyaseti kendiliğinden yok olup gitmeyecek, daha açık bir ifadeyle "mevcut durum", "olması gereken" haline gelmeyecektir (bu siyaset, proletarya gibi "zafer anı" beklese ve o "zafer"den sonraki yaşamda "topyekûn özgürleşme" vaat etse belki bu düşünülebilirdi). Daha başka bir bakış açısından, eğer Kürt siyasetçileri zaman zaman ve uzaktan eylemlere destek veren açıklamalar yapmışlarsa, bir olasılıkla bunlar (bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi), yine zaman zaman "mevcut durum" hükümetinin kendisini devlet ile özdeşleştirdiği noktalara yöneliktir.

Kürt siyaseti genel bir bakış açısıyla, pratikte "yer"e bağlı bir mücadeleyi seçmiş gibi görünmektedir; ancak bu "yer" tek bir alandan ibaret değil, birbirlerini stratejik olarak destekleyen farklı mücadele "yer"leridir. Bu "yer"lerden her birinin mücadele stratejisini ise "oranın" anlık ve geçici koşulları belirlemektedir: Savaş alanlarından sivil siyaset alanlarına doğru uzanan (ama mutlak bağlantı içindeki) geniş ve çeşitli mücadele biçimleri. Tam anlamıyla, yalnızca bir hedef kitle ya da sınıf üzerine değil, dağınık

kesimlere "olumlu" ya da "olumsuz" stratejilerle yöneltilmiş bir hareket olarak tanımlanabilir bu: Bir sınıfın ya da sınıfsal mücadelenin ideolojik yapısına bağlı kalmaksızın, Kürt siyaseti adına, topyekûn kitleler ile ("olumlu" ya da "olumsuz") ilişkiye geçen bir hareket ya da bir yapı. Abdullah Öcalan şunları yazmıştı:

> 1970'ler aslında dünyada ve Türkiye'de büyük dönüşüm adımlarının atıldığı yıllardı. Kapitalist modernitenin kutsallıklarında ilk gedikler açılıyordu. Bu yıllardaki görünürdeki kapitalizm sosyalizm çekişmesi özünde ciddi bir ayrışmayı ifade etmediği gibi, bana da derinden bir ayrışım gibi gelmemişti. Değişiklik büyük ölçüde retorikti. Belki de Türkiye'deki haliyle bu durumun benim için tek kader değiştiren yönü, hor görülme kaynaklı Kürt duygularımla isyancı görünümlü sosyalizm tercihini açığa çıkarması oldu. Kürtlük kendini sosyalizm ile açığa vurmaktan ne utanmalı ne de korkmalıydı. Hava bunu gerektiriyordu. ... Ancak zihniyet dünyası üzerine kurulan sağ ve sol halleri de dahil liberal hegemonyayı delmem çok güçtü. Bu güçlüğü ancak uluslararası komploya (NATO gladiosuna) karşı İmralı adasında yaşadığım onur savaşıyla aşabilirdim. Nitekim öyle de oldu. İlk üç halkasını geçiş aşaması olarak yorumlarsak, beş cilt halinde hazırlanan savunmalarımın son haliyle artık evrenselliği yakalamış olarak tamamlandığından bahsedebiliriz.[43]

İşte bu siyasi yapının bir özelliği var ki o da "mevcut devlet"/ iktidar sistemini fethetmek ve onu kendine yararlı bir işleve sokmak: Karşı-hegemonyanın aldığı yeni biçim. Çok açık bir söyleyişle, iktidar gücünü "dönüşme"ye zorunlu kılmak. Başka bir bakış açısıyla, iktidarı ele geçirmenin, o gücü tümüyle ortadan kaldırmanın dışında, o iktidarın uzağında kalabilmiş (onun erişemediği) alanlardan yararlanarak, bağımsız alanlar üretmeye dayalı bir siyaset. Çok zaman da iktidar ile pazarlığa ya da ortaklığa girmekten kaçınmaksızın... Öcalan'ın *Özgür Gündem* gazetesinde yayımlanan, *Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü* kitabından yapılmış alıntıda şu tümcelere yer veriliyordu:

> Tarihte merkezi hegemonik iktidarla bağlantılı diğer çok önemli bir olgu, bu sistemin zincirleme bağlantılı ve boşluk kabul etmeyen bir özellik taşıması, hem zamansal hem de mekânsal kopukluklar halinde değil, bir zincirin halkaları gibi yaşanmasıdır. Hegemonik iktidarın doğasında zamanda ve mekânda boşluk bırakmak yoktur. Azami doluluk

43. http://www.serxwebun.org/index.php?sys=naverok&id=62

söz konusudur. Halkalar iç içe ve birbirine sıkıca bağlıdır. Boşluk ve kopukluk oldu mu, merkezin çökme olasılığı belirir. Uzun süre tamir edilip doldurulmazsa, çöküş ve yer değiştiriş kaçınılmaz olur.[44]

Eğer Kürt siyaseti, tavrını tüm unutulmuş, dışlanmış kitleler üzerinden uygulamaya koysaydı, belki de bu siyasetin Zapatist EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) modeli ile uyumlu bir "sol" hareket olduğu kanısına varılabilirdi. Bununla birlikte, söz konusu iki hareket arasında benzerlikler bulunduğunu savunanlar da vardır. Oysa Kürt siyasetinin salt Kürt halkını kapsadığından ve "mevcut devlet" modeli ile hesaplaşmaya girdiğinden de şüphe duyulmamalıdır. Bu, farklılıklar ve benzerlikler bağlamında başka bir tartışma noktasıdır fakat asıl olan şudur: Kürt siyasetinin, en fazla da "barış süreci"nde iktidar ile ortaklığa girmesi, öne sürülebilecek bazı benzerliklere rağmen, imparator-kamu arasındaki ilişkiyi andıran bir "ortak yarar" süreci ile açıklanamaz; bu, olsa olsa, mevcut iktidar sistemini, onu tersine işleten mekanizmalar ile fethetmek, onun bütünlüğüne taarruzda bulunmak ve onu kendine yararlı bir işleve dönüştürmektir (ya da iktidarı buna zorunlu bırakarak, zincir halkalarında kopukluklara neden olmak ki Zapatist hareket de bunu yapıyor).

Demek ki yeni siyaset biçimi olarak karşımıza, hegemonya ve karşı-hegemonya bağlamında bir kararsızlık çıkıyor: Hegemonyaya sızmış karşı-hegemonyanın dönüştürücü gücü, hegemonyayı da "olması gereken"e yaklaştırıyor ve uzaktan, bunların iç içe geçmiş olduğundan başka bir şey görülemiyor. Bu yüzden bunlar dikkatle ayrıştırılamazsa, bu ayrıştırmayı başarabilecek bir yöntem bulunmazsa, neoliberal söylemin güdümüne girilme tehlikesi kaçınılmaz oluyor. Bu durumda ortaya çıkan o irkiltici sonuç şu: İktidarın görüntüsü de artık aynı ele avuca sığmaz, tanımlanamaz ve "eski" siyasi söylemlerle bastırılamaz ya da ikna edilemez eylemciler gibi çok parçalıdır; o da alışılmış bilinç donanımı yoluyla kolayca tanımlanamaz ve ele avuca sığmaz. Dahası, bir karşı-hegemonya öznesi, iktidarın hegemonya öznesi ile bir fotoğrafta, neredeyse aynı "poz"da yer alır. Bunların, günlük pratiğin siyasetinde birbirine karışması olağan bir "görme bozukluğu" nedeniyledir; örneğin Kürt siyaseti ve AKP'nin (Kürt halkını göz ardı edip) sanki bir "ortak yarar" tabanında birleştiğini iddia etmek gibi.

44. "Merkezi Hegemonik İktidar", *Özgür Gündem*, 15 Haziran 2013, s. 11.

Konuya daha genel bir perspektiften yaklaşıldığında, şunları ortaya koymak yararlı olur: Foucault'nun büyük etkisiyle özellikle Fransa'da gelişen "organik aydın" eleştirileri Deleuze, Felix Guattari, Jean François Lyotard'ın başını çektiği bir grup filozof tarafından başlatılmış ve aydının bilinç taşımasının (onun pedagojik durumunun) sona erdiği düşünceleri öne çıkartılmıştı. Örneğin antropolog Pierre Philippe Rey, 1968 olaylarındaki aydının durumunu açıklarken, onun kalabalıklar arasında kaybolup gittiğini ve hiçbir öncü rol oynamadığını yazıyordu. Rey'in yazdıkları çerçevesinde, her şeyden önemlisi, 1968 olaylarında göstericiler, bilinçli eylemler yapmıyorlar ve herhangi bir örgütlü iradenin ideolojisini meydanlara yansıtmıyorlardı. Onlar gösteri yaparken meydanlarda bilinçleniyorlardı. Başkaldıranlar, başkaldırdıkları sırada sınıfsal ayrımların (yöneten ve yönetilen) dışında kalmaktaydılar çünkü her tür sınıfsal bilinç, gösteriler sırasında "öncü" olma halini yitirmekteydi. O halde bilinç vermek isteyen parti ya da "organik aydın"ların etkinlikleri, iktidar ile birlikte yer aldıkları "aynı sistem" içinde hareket etmekte ve bu yüzden o hareketler, iktidar sistemi tarafından normalleştirilmekteydi.

İktidar ve bunun yanında ezilen sınıflar, her toplumda ve her zaman vardır. Bunlar aynı sistemi, meşrulaşmış iktidar-muhalefet söylemleri bağlamında "evet" ya da "hayır" diyerek paylaşırlar. Yani aynı sistem içinden ve meşru söylemlerle o sisteme "evet" ya da "hayır" demenin pek bir önemi yoktur. Sisteme başkaldırmak, yalnızca o sistemin içinde kalıp fakat söylemlerin dışında hareketlerle farklı söylemler geliştirmek yoluyla mümkün olabilecektir (Latin Amerika tipi eylemlerin, başlangıçta "küreselleşme karşıtı" olarak tanımlandığını oysa sonradan bu eylemlere "küreselleşme alternatifi" adının verildiğini unutmamak gerekir). Daha açıkçası, sisteme gerçekten "hayır" diyebilmek için, "aynı sistem"in meşru söylemlerini paylaşmaktan uzaklaşmak gerekecektir. İşte bu paylaşımın son bulduğu nokta, tam da eylem anında açığa çıkan anlık direnme pratikleri, direnme söylemleri, geçici örgütlenmeler ve bunların tümünün kapsadığı bilinçtir ki o anda da dışarıdan verilecek başka bir "bilinç dayatması"na gerek yoktur.

Pratiğin eylemi vardır. Bu eylem doğası gereği kendiliğinden oluşur. Kuram ise eylem sırasında sürekli üreyen ve değişen "yeni küçük hareket grupları" ile belirir. Bir kuramın işlerlik kazanması,

insanın bir hareketi ancak kendisi için yapmasına (tekilliğe) bağlıdır. Artık "eski" kuramlar insana eylem gücü vermiyorsa ya da "eski" kuramlar yeni potansiyel eylemlere yanıt olmuyorsa, o "eski" kuramları ve onların taşıyıcılarını (aydınları) tasfiye etmek gerekir. Deleuze, 1972 yılında Foucault ile yaptığı bir söyleşide, Foucault'nun "hapishaneleri" ile ilgili olarak şöyle konuşuyordu:

> Teorilerinizi uygulayarak pratiğe geçtiğinizi söylemek çok yanlış olurdu. Burada geleneksel anlamında ne uygulama ne reform projesi ne de araştırma var. Bambaşka bir şey var burada: Bir bütündeki, hem teorik hem de pratik parçalar çokluğundaki aracılıklar sistemi. Bizim için, teorisyen entelektüel, bir özne olmayı, temsil eden ya da temsilci bir bilinç olmayı bıraktı. Eylemde bulunan ve mücadele edenler, onların bilinci olma hakkını kendinde bulan bir parti ya da sendika tarafından temsil edilmeyi bıraktılar. Konuşan kim ve eyleyen kim? Her zaman bir çokluk, konuşan ya da eyleyen kişinin kendisinde bile. Hepimiz küçük birer grubuz. Temsil yok artık, ağ ya da aracılık ilişkilerinde eylem, teorinin eylemi, pratiğin eylemi var yalnızca.[45]

Yukarıdaki alıntıyı iki açıdan değerlendirmek mümkündür: Birincisi, kuram ve pratiğin birbirinden ayrılmaz bir bütün olması ve ikincisi, aydın eleştirisi. Bunlardan ilki, aslında karşımıza "eski" bir tezi yeniden çıkartması bakımından ilginçtir: Kuramın pratikten ayrılamayacağı. Ama daha önce burada yazılanlar anımsanırsa, bu tezin önemli bir aksaklığından söz edilmişti; o da kuramın "gelişerek" ve kendi doğrultusunda (metinler boyu) ilerlerken, pratiği terk ettiği, ondan koptuğu ve kuram ile pratik arasında bir uyuşmazlığın baş gösterdiği idi. Üstelik şöyle bir durumdan da söz edilmişti: Kuram kendi muhalefeti yolunda devam ederken, pratiği tersine işleten bazı çarkları gözden kaçırabiliyor ve bu yüzden pratiğin hazırladığı sürprizlere katlanmak zorunda kalıyordu. Şimdi seziliyor ki Foucault'cu bir bakış (Deleuze'ün de belirttiği biçimde) kuram ile pratik arasında bir kez daha bağ kurmaya uğraşıyor ve bunu yaparken de iki ayrı etkeni, ağırlıklı olarak pratiğin inisiyatif alanına, eylem sırasında oluşacak kurama bırakıyor (eylem sırasında kuramdan kurama geçiş yeteneğinin öne sürülmesi gibi). Alıntıya diğer açıdan baktığımızda, elbette yine bir aydın eleştirisi gündeme geliyor: Öncü rolünü üstlenmiş, kitleye bilinç taşıyan aydının eleştirisi, gerçekte, kitle ile ilgili bir düşünceye de gönderme

45. Deleuze, s. 322.

yapar. Kitleler siyasi ve ahlaki olarak rüştlerini kanıtlamışlardır. O kitlelerin arasında öncülere, yol gösterenlere vb yer yoktur. Eğer toplum bir mücadele içindeyse, uygulanacak taktikler ve uzanılacak amaçlar, yalnızca o mücadeleyi verenin, yani kitle içindeki her bir kişinin sorunudur. Aydının bir işlevi olacaksa, bu, o kitleye bilinç taşımak değil, kişilere anlık çözümleme araçlarını sağlamaktır. Yani geçici kuramlar üretmek ve eylem sırasında bir kuramdan diğerine geçişi sağlamak:

> Bir teoriye geri dönülmez. Ancak başka teoriler üretilir, başka teorilerin üretilmesi gerekir.[46]

Kuramın, doğrudan kendi sabit öngörülerini somutlaştıracak, pratiğe dönüştürecek bir yetisinin olmadığı iddia ediliyorsa bu birliktelik nasıl tesis edilecektir? Bu sorunun yanıtı dolaylı bir yolla verilebilir ancak: Kuramdan beslenen, daha doğrusu kuramın verdiği ivme ile doğarak gelişen bir eylemin, o kuramı pratiğe aynen (tüm sınırları ile birlikte) monte etmek gibi bir işlevi bulunmamaktadır; bir kuram, içinde eylem yöntemleri, taktikleri ve sonuçta da kendisini eylemde somutlaştıracak önceden belirlenmiş bazı noktaları saklamamaktadır. Eylem de böylece kuramın mutlak rehberliğinde ilerlemez; her an kılıktan kılığa girmek ve her an meydanlardaki hareket biçimlerini icat etmek zorundadır. İşte bu icatlar sırasında, kuramın asıl önerdiği sınırlı şeylerin dışında "tuhaf" patlamalar olabilir ki bu durum "kuramın dışına çıkıldığı", "kuramın aşıldığı", "kuramın yetersizliği" ya da en sert tanımıyla "kuramın iflası" demek değildir. Kuram kendisini meydanlarda üretiyor, "yeniden ve yeniden" üretiyor demektir:

> Bir teori, şu ya da bu üzerinde yoğunlaştığı andan itibaren, bambaşka bir nokta üzerinde bir patlama gerçekleştirmediği takdirde, en küçük pratik bir sonuç almanın imkânsızlığıyla karşılaşır.[47]

Mademki eylem sırasında "yeniden ve yeniden" icat edilen kuramlar ve onların neden olduğu "tuhaf" patlamalar anlık kararlara bağlıdır, o halde bunlar yerel koşullarda açığa çıkmaktadır ve ilk bakışta bölgesel olduğu ölçüde bütünsel sayılmazlar. O halde Foucault'cu bir söyleyişle, kuram dediğimiz o şey, iktidara karşı

46. A.g.e., s. 325.
47. A.g.e., s. 325.

bir mücadelenin bölgesel sistemidir; kullanılmakta olan bir kuram ise kullanıcıyı, yani kuramcıyı, kuramcı olmaktan çıkartır ve pratiğe dahil eder. Foucault'cu bir eğilim, böyle bir tanımdan hareketle belli ki şunu savunmaktadır: Sürprizlerle işleyen ve eylem sırasında kendi içinden yeni kuramlar üreten bir kuram, kendi gizli yönlerini derinlerden yakalayıp ortaya çıkartmakta, ilk tasarlanan kuramı genişlettiği kadar, kendisini zenginleştirmektedir; fakat aynı zamanda da o kuramın böylesine üreyerek genişlemesi, iktidarın da gizli, daha önce hiç düşünülmemiş yönlerini yakalayıp ortaya çıkartacaktır. Demek ki bir anlamda (bu Foucault'cu bakış sonucu) aydının geleneksel tanımına geri dönülmüş oluyor ve ondan aynı görevi üstlenmesi isteniyor. Neydi aydının geleneksel tanımı? Şu: İktidarın kitlelere bir normalleşme ve meşrulaşma olarak dayattığı bilinç rejimini deşifre eden, dolayısıyla yeni bir hegemonya, yani karşı-hegemonyayı oluşturan. Öyleyse aydının geleneksel tanımı, Foucault'cu tanımın yalnızca bir bölümünü kapsayabiliyor; evet, iki tanım da iktidarın en görünmez ayrıntılarına inebilmenin yollarını keşfedecek bir aydından söz ediyor ama ayrım şurada beliriyor: Geleneksel aydın karşısında bir "lanetli tip" ararken, Foucault'cu aydın bu "lanetli tip" ile bütünleşmeye, onunla pazarlığa ya da onu dönüştürmeye başlıyor; çünkü Foucault'ya göre iktidarın sızmadığı hiçbir yer ve hiçbir kişi yoktur. Foucault, Deleuze ile yaptığı o söyleşide şöyle diyor:

> Entelektüel, doğruyu, onu henüz görmeyenlere ve onu söyleyemeyecek olanların adına söylüyordu: Bilinç ve belagat. Fakat entelektüeller, son olaylardan beri [68 olayları kastediliyor] kitlelerin bilmek için kendilerine ihtiyaçları olmadığını keşfettiler; kitleler mükemmel bir biçimde, açıkça, onlardan çok daha iyi biliyorlar ve bildiklerini de gayet iyi ifade ediyorlar. Fakat bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, yasaklayan, geçersizleştiren bir iktidar sistemi var. Yalnızca sansürün yüksek mercilerinde olan değil, toplum ağının bütününe çok derin ve çok ince bir biçimde yayılmış bir iktidar. Entelektüellerin kendileri de bu iktidar sistemine dahiller; "bilincin" ve söylemin aracıları oldukları fikrinin kendisi bu sisteme dahil.[48]

Foucault ayrıca, bilginin tarihinin bir "alan" meydana getirdiğini, "hakikat"in de onun dışında başka bir alana yerleştirildiğini belirtir. Bu yüzden "bilgi öznesi" denilen şeyin "hakikat"e ulaşabil-

48. A.g.e., s. 324.

mesi ancak kolektif fenomenleri (kolektif düzenin değersiz ve ortalama düşünceleri, mitleri, önyargıları vb) dışarıda bırakmasına, aşmasına bağlıdır. Foucault bu durumu, "hakikat"i arayan kişinin, bilgi tarihiyle ilgili bir romantizme yönelmesi olarak tanımlar ve eleştirisini en belirgin biçimde bu noktada ortaya koyar:

> Peki ya özneyle hakikatin ilişkisini anlamak bir bilgi efektinden ibaretse? Ya kavrayış "özneye tabi olmayan" karmaşık, çoğul, bireysel-olmayan bir formasyon, hakikat efektleri üreten bir formasyon ise? O zaman bilim tarihinin olumsuzlaştırdığı bütün bu boyutu olumlu biçimde ortaya koymak; kolektif bir pratik olarak bilginin üretken kapasitesini analiz etmek ve bunun sonucu olarak da bireyleri ve bireylerin "bilgi"sini verili bir anda kaydedilebilip tarif edilebilecek belli kurallara göre işleyen bir bilginin gelişimi içinde yeniden konumlandırmak gerekir.[49]

Bu alıntılardan çıkartacağımız saptama, Foucault'nun iktidar kavramının her yere, hatta aydınların tüm hücrelerine yayılmış olduğunu söylemesidir. Üstelik bu "iktidar" yalnızca dışarıdan bedene girmiş bir şey değil, bedenin ürettiği bir şeydir de. "Bilinç" denilen ise Aydınlanma düşüncesi ile bir "bilgi ideolojisi" sonucunda doğmuştur ki bu da aydınların belagat gücünü oluşturur. Oysa bu belagat gücü, sonradan icat edilmiş ve özneye giydirilmiştir. "Bilgi öznesi" böyle bir figürdür. Böylece "gerçek" bir bilinçten söz edilecekse, doğrudan kitlelerin eylemlerine bakmalıdır. Konu kabaca budur. O halde iktidar nerededir? Öyle ya, Foucault tüm bu düşünceleri ortaya koyarken, bir yandan da "iktidar" sözcüğünü kullanıp durmakta ve buna bağlı olarak, hâlâ bir özneden de konu açabilmektedir. Bu kez de soru şöyle biçimlenir: Bir iktidarın olmadığı yerde (özne iktidarın eseridir) "iktidar"ı algılayan, onu tanımlayan ve hatta ona karşı mücadelesini meydanlardaki eylemlere taşıyabilen özne nasıl bir öznedir? Daha önemlisi, bu sorunun yanıtları nasıl verilmelidir ki meydanlardaki eylemcilerin neye "direniş" ile orada bulundukları ve pratik siyasette hangi yerde durdukları anlaşılabilsin?

Şu var: "Özne" denilen şey, "birey" denilen şeyin bir tabiyet altına girmesidir. Judith Butler, "öznenin tabiyeti" konusunda şunu vurgular:

---

49. Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası/İktidara Karşı Adalet*, Çev. Tuncay Birkan, bgst Yayınları, 2005, s. 22.

> Özne, bireyin anlaşılabilirlik kazanması ve bunu yeniden üretebilmesi için gereken fırsat, bireyin varlığının ve failliğinin dilsel koşuludur. Hiçbir birey tabi olmadan [subjected] ya da özneleşme süreci yaşamadan özne olamaz. [50]

Butler'ın öznesinde tabiyet nereye doğru hareket eder? Yanıt kolaydır: Bağlı olduğu ideolojik alana. Ancak Foucault-vari bir düşünüş, öznenin tabiyetini doğrudan iktidara bağladığında (ki Adorno'nun yazdığı üzere, her özne kapitalizmin yaralarını taşımaktadır), direnme eyleminin karşı koyduğu yer neresi olacaktır ya da öznenin o tabiyeti, kendisini direnilen "mevcut durum" iktidarından nasıl ayırabilecektir? Öyle ya, değil mi ki öznenin iktidar ile olan ilişkisi peşinen onaylanmıştır ve o özne de bunu kabullenmiştir (özne bir tabiyet ile tanımlandığında, zaten bunu kabullenmek zorundadır), o halde öznedeki iktidar, mevcut iktidara göre bir başkalaşım geçirmek durumundadır. Daha açık söylemek gerekirse, direnmekte olan öznenin tabi olduğu iktidar başka, direnilen mevcut iktidar ise daha başka bir şey olmalıdır:

> Özne kendi hikâyesini anlatabilmek için kendinden vazgeçer ama bu hikâyeyi anlatırken, anlatı işlevinin önceden açık ettiği şeyin ne olduğunu araştırır.[51]

Bu alıntının da akla getirdiği şudur: Özne etkinliğini, yani iktidarını ortaya koyabilme sürecinde, kendinden vazgeçmişliğini de ortaya koyar; bu, içine sızmış olan (ve kabullenmiş olduğu) iktidara rağmen "bir şeyler" anlatmayı denemek anlamına gelir ve böylece özne her ne anlatacaksa, öncelikle iktidar ile kurduğu bu açmaza göndermede bulunmalıdır (kendisini, sanki başka biri anlatıyormuşçasına). Bu açmaz ise onu, iktidar karşısında hep bir madun durumuna düşürür: İktidar (her yere yayılmış olarak) esastır, özne onun bir yan ürünü halindedir ve öznenin hep bu madunluğu dile getirmekten başka bir çaresi bulunmamaktadır (Foucault'ya göre öznenin ilksel koşulu, iktidara boyun eğiştir: Özne iktidarla kurulur ve iktidarı da kuran öznedir). Bu nedenle öznenin etkinliklerinin tümü, söz konusu madunluğun bir uzantısı ya da bir sonucu halinde ortaya çıkar. Şimdi öznenin tabiyeti

50. Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı/Tabiyet Üzerine Teoriler*, Çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 18.
51. A.g.e., s. 19.

konusuna geri dönelim. Yukarıda o öznenin bağlı olduğu ideolojik alan ile tanımlandığından söz edilmişti. Nedir bu ideolojik alan? Şudur: Rasyonel pratik. Her özne kendi etkinliğinin dilini kurmak ve o dili bir rasyonalite kapsamına sokmak zorundadır (Butler'ın yazdığı üzere: "Failliğin dilsel koşulu").

Öncelikle sınırsız bir "insan cemaati" olduğu düşünülmüştür ve bu cemaat içinde herkesin birbiriyle yüzleşme sırasında evrensel terimler, evrensel biçimler kullanarak bir ifade yöntemi saptadığı iddia edilmiştir. Bu gereklidir ve iletişim adına evrensellik kaçınılmazdır; böylece iletişimin formülü de buyruklara dönüşür. Ne var ki bu buyruklar formülü, tüm cemaati kapsayacak bir bütün oluşturmaz ve o buyruklar her zaman "başkası"na yabancıdır ki eylemler de bu yabancılıktan payını alır. Bireyin karşılaştığı bir çıkmazdır bu. Alphonso Lingis şunu yazar:

> "Bunu neden böyle yapıyorsunuz?" diye soran yabancıya "bunu böyle yapmayı bize babalarımız öğrettiği için, bunun böyle olmasını tanrılarımız buyurduğu için" diye cevap veren söylem bu şekilde konuşan çoğunluğun farklılığını vurgular. Dahası rasyonal söylemin tersine bu söylem bir bütün halinde değildir. Yabancı güçlerin eylemlerinin bireyler üzerinde bıraktığı izlenimleri formüle eden önermeler arasında, bir zaruretler, atalar ve tanrılar bolluğu vardır ki bunlar konuşmadaki yerli kalabalık arasındaki bir parola gibi sık sık yinelenirler.[52]

Lingis bize şöyle bir şey anlatmak istemektedir: Cemaat içi söylemler her ne kadar bireyin "kendiliğindenliği" ya da kişisel tarihi ve buna bağlı özdeneyimleri ile bağlantılı bir durum sunsa da bunlar asla o bireyin saf doğasına, yani tam kendisine ait değildir. O söylemlerin de ayrı ayrı "eski" söylemler ile ortaklıkları bulunur. Yine de bireyler arasında ayrı ayrı gelişen bu söylem-birey birleşmesi, kamusal alanlarda farklı güdümlenen bireyleri, söylemler ve onların klişeleri (parolaları) çevresinde ortaklaştırabilir:

> İster kendimize ister başkalarına ait olsun kamusal alandaki girişimlere baktığımızda onları herkese ait olan ve hiç kimseye ait olmayan nedenlerle açıklarız.[53]

---

52. Alphonso Lingis, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 14.
53. A.g.e., s. 14.

Ama bir birey için her şey bununla sınırlı değildir; o bireyin "eski" söylemlerden kotarıp kişisel ifadeye dönüştürdüğü klişeler arasında (cemaatin mensupları arasında) bir rasyonalite tabanı oluşturulmalıdır. Toplumsal işleyiş bu taban üzerinde mümkün olabilecektir. Daha başka bir söyleyişle, her cemaat mensubu "toplumsal işler"in gerçekliği ile kendi söylemleri arasında bir denge tutturacaktır; bu, giderek bir "söylem üretimi" haline gelecek ve bireyin her eylemi de bu söylem üretimine tabi olmaya başlayacaktır. Bu noktada özne doğmuştur; bireyin varlığının ve eylemlerinin rasyonalite diline çevrilmesi... Bundan böyle cemaat mensupları birer özne halinde sanayi ile ya da her türlü üretim mantığına bağlı alan ile işbirliği yapacak ve piyasalara girme hakkı elde edecektir: Tabiyet koşulu yerine getirilmiştir. Bu anlamda öznenin içinde açıklanmaya muhtaç pek çok şey kalır: Özne bir kadavraya yatırılsa, acaba bedeninde, rasyonalite dışında neler ele geçirilebilecektir? Öznenin rasyonalitesi, onun tabi olma ve etkinliklerinin de bu tabiyete göre biçimlenme durumuysa, onun kadavra sırasında ele geçirilen "fazlalık"ları ne yapılacaktır? Bunlar çöpe atılacak ya da tecrit edilecek "beden dışı" parçalar mıdır? Lingis burada şöyle bir yanıt hazırlamıştır:

> Ortak bir şey üreten, hakikati tesis eden ve şimdi de teknolojik bir simulakr (benzeti) evreni kuran cemaat, vahşileri, mistikleri, psikotikleri dışlar; onların sözlerini ve bedenlerini dışlar. Onları kendi mekânında dışlar: İşkence eder.[54]

Öznenin tabi olduğu üretilmiş bir "hakikat"ten söz edildiğinde, bu "hakikat"in dışında kalan her şey (çöpe atılacak ya da tecrit edilecek kadavra parçaları) psikotik bir hastalık olarak tanımlanacaktır: Psikotik kişi, üretilmiş "hakikat"e uyum sağlayamayan, kendi tekil gerçekliğini üreten ve yaşayan, dolayısıyla halüsinasyonlara yuvarlanan bir kişidir. Bu noktada Foucault'nun sorusu iyice anlamını bulmuştur: "Peki ya özneyle hakikatin ilişkisini anlamak bir bilgi efektinden ibaretse? Ya kavrayış "özneye tabi olmayan" karmaşık, çoğul, bireysel olmayan bir formasyon, hakikat efektleri üreten bir formasyon ise?" Foucault, kişinin modernite öznesi öncesi sürecinden konu açmaktadır ki Aydınlanma'ya getirdiği eleştiri de burada açıklığa kavuşmaktadır: Çöpe atılacak ya

54. A.g.e., s. 20.

da tecrit edilecek kadavra parçalarının (kolektif düzenin değersiz ve ortalama düşüncelerinin, mitlerin, önyargıların vb) iadesi. Elbette beden yitirdiği parçalara kavuşmakla iktidardan arınmaz ama özneden farklı bir iktidar sahibi olur.

Bugün kişinin iki iktidar biçimini de içselleştirdiği öne sürülmektedir. Bunlardan daha görünür (ve daha "eski") olanı, kapitalist koşullara tabiyettir. İkincisi ise (Friedrich Nietzsche'nin "güç iradesi" tezinden ilham alan) kişinin varoluş koşulu olarak iktidarı arzular niteliğidir. Kapitalist koşullara ait bir tabiyeti algılayabilmek kolaydır; kısaca şöyle açıklanabilir: "Siyasetin Vitrini: Kamusal Alan" bölümünde de değinildiği üzere, iktidar ile kamu arasında karşılıklı bir meşrulaştırma mevcuttur; bu ilişki içinde "kamu" denilen şey, iktidar tarafından verilen bir paye ile var edilir ve "garanti"ye ulaştırılır (artık o kamu, iktidarın kendisine sunduğu her hizmetten ve daha geniş anlamda her refah olanağından yararlanır, özgürlüğü ele geçirir). Kamu kozmopolit bir özelliğe sahipse de iktidarın tasnifleri ve tanımlamaları ile düzenli bütünlükler ve ilişkiler ağı haline gelir, iktidarı yaratan bir mekanizma gibi işler. Kozmopolit kamunun böyle bir tasnife ve tanımlamaya maruz kalması, onun içindeki her "yabancı" etkeni birbirine monte eder; modernitenin üretim-tüketim dinamiğine ait statüler, yaratılmış piyasa koşullarına indirgenir. Piyasa koşullarının yarattığı iktidar ve kamu bütünlüğü bir "ortak yarar" durumu öne çıkartıyorsa, kamu bakımından kazanılmış en büyük pay, refah ya da özgürlük değil, yalnızca bir "amaç"tır: İktidarın sunduğu olanaklara ulaşabilme amacı.

İktidar ile kamu arasındaki "ortak çıkar" ilişkisi, eğer bu iki tarafın birbirini meşrulaştırması ile sonuçlanıyorsa ve iktidar tarafı bu ilişkiden kendi varlığını ve sürekliliğini kotarıyorsa kamu tarafı da ondan gelecek "ödül"ü bekleyecektir. Ödül, refah olarak para, özgürlük olarak da kapitalizmin sembolik nimetleridir: Statü kazanmak, yetkiye sahip olmak (yani bir mevki elde etmek), ünlü olmak vb. Bu sembolik nimetler, iktidardan kamuya bir pay olarak döndükçe, kamunun "iktidarlaşması" ve aynı zamanda da zenginleşmesi anlamına gelecektir. İşte yukarıdaki bölümlerden birinde, bir problematik olarak "ilerleme"ye ayrılan konunun anlamı burada bir kez daha vurgulanmış olur: İktidarın olanaklarından pay kazanmayı amaç edinen, o payı arzu eden kitleler,

topyekûn bir "ilerleme" hedefinin peşine düşeceklerdir. Oysa iyi bilinmektedir ki kamunun bütünü, bu iktidarın dağıttığı paya (ne paraya ne de sembolik nimetlere) hiçbir zaman ulaşamaz; küçük bir bölüm paydan yararlanırken, geriye kalanlar yalnızca bu olanaklara ulaşabilme amacı (umudu) ile yetinecekler, paya arzu ile yaşayacaklardır. Bu durumda paya ulaşamayanların "ilerleme"ye olan güvenleri, giderek anlaşılmaz bir iktidar ve devlet aşkı halinde karşımıza çıkacaktır ("ilerleme" vaat eden iktidarın devlet ile özdeşleştirilmesi, normalleşmeye bir kapı açar). Konu biraz daha ileriye taşınırsa, iktidarın kitlelere umut aşılayan hali, onun başlı başına bir iktidar garantisi olur; çünkü kitleler payı arzu ettikçe (ki bu süreci borçlanarak katetmektedirler), iktidar ile kurdukları "gönül bağı" da büyür, "ilerleme" ise bu yolla iktidarın sürekliliğinin bir malzemesi gibi işlev görür. Yani sonuçta iktidarın payı, kendisini besleyen özneyi yaratmıştır: "Arzu öznesi".

"Arzu öznesi" aynı zamanda da "lanetli özne"dir; Georges Bataille, özne için yarar dışı ama bir yandan da mutlak amaca dönüşmüş o paya, "lanetli pay" tanımını yakıştırmıştır. Yukarıda yer alan şu tümceyi yeniden anımsamak gerekir: "Geleneksel aydın karşısında bir 'lanetli tip' ararken, Foucault'cu aydın bu 'lanetli tip' ile bütünleşmeye, onunla pazarlığa ya da onu dönüştürmeye başlıyor." Şimdi bu bağlamda yeniden, sözünü ettiğimiz son dönem eylemlerini düşünürsek, meydandaki eylemcilerin bir sınıf bütünlüğü sağlamış kitlelerden çok, bu "arzu özneleri"nden ("lanetli tip"lerden ya da madun öznelerden) ibaret, esnek, değişken nitelikleriyle işbirliği içindeki kitleler olduğunu söyleyebiliriz. Yani bunlar, eylemleri arzu ederek yaptıkları için değil, iktidara arzu ile bağlı oldukları halde yaptıkları için zor çözümlenebilir öznelerdir ve eylemler de bu nedenle "eski" siyasi söylemlerin ve bilinçle yüklenmiş karşı-hegemonya tavrının hayli uzağında gerçekleşmiştir. Son bir saptama ile, eylemler bu yüzden "apolitik olanların işi" gibi görülmüştür.

Bu gelinen noktada bir çelişki var gibi durmaktadır: Öznenin arzusu eğer iktidara doğruysa, aynı özneyi meydanlardaki eylemlere çeken arzu nasıl açıklanabilir; daha açık bir söyleyiş ile arzunun hem iktidar yönünde hem de iktidara muhalefet yönünde çalışabilmesi mümkün müdür? Burada özneye ait öne sürülen düşüncelerin başına dönülmelidir. Öznenin bir durumu olarak,

önce onun kapitalist koşullara tabiyetinden söz edilmişti (bu durum onu bir "arzu öznesi" yapmıştı). Oysa bir de (Nietzche'den ilham alan) başka bir durum ortaya konuluyordu: Öznenin, kendi dışındaki mevcut iktidardan farklı biçimde, iktidarı arzular niteliği; "güç iradesi". Bu irade, iktidardan pay alamadığı için (iktidar karşısında madunlaştığı için) özneyi bir muhalefete ya da bir eyleme sürüklemez. Yani özne, iktidar arzusunu yitirdiğinden itibaren, yeni bir "karşı-arzu" icat ederek meydanlara dökülmemiştir; aslında bunun hayli karmaşık bir açıklaması vardır. Özne dışarıdan dayatılan bir iktidara tabidir ve onun karşısında madundur; özne bunu onaylayarak ve buna baş eğerek kendisini var edebilmiştir, burası tamam. O halde öznenin tüm etkinlikleri bu madunluğun bir sonucudur, burası da tamam. Ama yine de eylemde bulunan öznenin hep tabi olduğu iktidarın, kendi adına (bir "güç iradesi"ni andırır halde) arzu ettiği iktidar aynı olmamalıdır. Butler'ın, öznenin kendine ait iktidar arzusu hakkındaki açıklaması son derece belirgindir:

> Özneyi hayata geçiren iktidar [dışarıdan dayatılan iktidar] öznenin eylemini teşkil eden iktidar olmayı sürdüremez. İktidarın statüsü öznenin failliğinin koşulu olmaktan, öznenin "kendi" failliği olmaya geçtiğinde (ve bu şekilde öznenin "kendi" iktidarının koşulu gibi göründüğü bir iktidar görüntüsü oluştuğunda) kaydadeğer ve potansiyel olarak üretken bir tersine çevirme meydana gelir.[55]

Butler'ın vurguladığı şey, öznenin madunluğa bir karşı koyma eyleminin mümkün olabildiğidir. Demek ki özne, dışarıdan kendisini yaratan iktidar ile var olabildiğinin ayırdında olarak, aynı zamanda kendi tabiyetinin de bilincindedir. Yine de o özne bu madunluktan bir eylem kotarabiliyorsa o eylem de "kendinden" kaynaklanan bir iktidardan doğuyordur ve madunluk koşullarını "yeniden üretiyor"dur. Buradaki "kendinden" tabiri, kişinin saf doğasına değil, Hegel'i izleyen semboller ile arzu arasındaki ilişkilere denk gelen gereksinimlere, daha farklı bir yaklaşımla, değişken madunluk koşullarına bağlıdır. Madunluk, doğal ya da sabit gereksinimlerin dışında, sembolik gereksinimlere göre belirlenir. Örneğin Hegel'in dile getirdiği "İnsanın arzusu, kendisini başkalarına insan olarak onaylatma arzusudur" düşüncesi,

55. Butler, s. 19.

tarihsel bir süreçte değişebilir madunlukların habercisidir. "İnsanın özgürleşmesi" nedir ve bunu nerede aramalıdır? Peşinen şu kesindir ki insanın özgürlük bağlamında nihai hedefi, kendi yaşamını sürdürebilecek her tür olanağı elde etmesi ve bunları (yaşam güvenliği de dahil olmak kaydıyla) garantiye alması değildir. Onun özgürlüğü çok daha farklı bir koşula bağlıdır: "İnsansal" olma özgürlüğü. Bu kavramın tanımındaki birinci koşul, benzerlik açısından hayli yakın olan hayvansallıktan kendisini ayırmaktır: Açıkçası, hayvansal özgürlük ve "insansal" özgürlük ayrımını yapabilmektir. Hegel, "insansal" olma özgürlüğünü bir iradeye bağlar; kişi önce "insansal" olmayı istemeli ve kendisini hayvansallıktan ayırmalıdır. "İnsansal" olmanın tek koşulu da yaşamsal-biyolojik gereksinimlerin dışına yönelmektir. Hegel "insansal" irade hakkında şunları yazar:

> Hayvan için en yüksek değer, hayvansal hayattır. Hayvanın bütün istekleri, aslında, hayatını korumaya ilişkin isteğine bağlıdır. Öyleyse, insansal isteğin, bu koruma isteğine üstün gelmesi gerekir. Başka bir deyişle insan, insansal olduğunu ancak, insansal isteğine bağlı olarak, hayvansal hayatını tehlikeye atarsa ortaya koyabilir. ... Yani, hayvansal ve doğal gerçeklikten özce farklı olarak kendini gösterir, kanıtlar, doğrular ve temellendirir. Ve bundan ötürü, kendi bilincinin kökeninden söz etmek (özce hayati olmayan bir amaç uğruna) zorunlu olarak hayatı tehlikeye atmaktan söz etmek demektir.[56]

Hegel'e bakacak olursak "insansal" olma özgürlüğü, hayvansal olmaktan ayrılmakla başlar ama insanın yaşamsal-biyolojik gereksinimler peşinde koşmaktan geri durması, bunun için yeterli değildir. O insan bir de (doğal gereksinimleri yerine) başka "şeyler"in peşinde koşmak zorundadır. Hegel burada "değer"den söz eder. Buradaki "değer" bir nesneye, bir kişiye, bir görüşe vb yönelmez; doğrudan insanın "insansal" olma iradesine yönelir. Bu irade, kendi başına mutlak bir "değer"dir ve insan da kendisini bu "değer"in yerine koymalıdır; fakat bu "değer"e sahip olmak da işin sonu değildir. Şöyle ki, insanın temsil ettiği bu "değer"in (bu iradenin) toplumdaki herkes tarafından istenmesi gerekir. Bu durumda o "değer" başkalarının da istediği bir "değer" olacaktır. Daha farklı bir söyleyişle, bu, başkalarının iradesini istemektir:

56. Alexandre Kojéve, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, 2001, s. 83.

> Demek ki, bir başkasının isteğini istemek, aslında, kendi değerimin ya da temsil ettiğim değerin, bir başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir. Yani ben, onun, benim değerimi kendi değeri gibi bilip tanımasını, beni özerk bir değer olarak bilip tanımasını istiyorumdur.[57]

İktidar ve "irade" çatışması ile madunluk koşulları yaratıldıkça özne, özne yaratıldıkça da iktidara karşı koyuş gerçekleşecektir; ama aynı zamanda iktidar varlığını sürdürecektir. Unutulmamalı ki özne iktidara muhtaç ise iktidar da özneye muhtaçtır; özne yaşamalıdır ki iktidar da yaşayabilsin. Bu yüzden iktidar, özneye durmadan erişmesi gereken semboller ve erişilemediğinde de doğabilecek madunluklar hazırlamak zorundadır:

> İktidar, özne üzerinde en azından iki yolla eylemde bulunur: Bunların ilki özneyi mümkün kılan, öznenin olanaklılık koşulu ve oluşturucu halidir, ikincisi ise öznenin "kendi" failliğinde kullanılıp yinelenen şeydir.[58]

"İktidar" denilen şey, tek bir sözcük ile tanımlanıyorsa da (aslında bu, dilin bize oynadığı bir oyundur) özneyi mümkün kılan iktidar ile öznenin o iktidara direnme iktidarının, aynı şeyler olmadığı iddia edilmektedir. Öyle ki (yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi) iktidarın bir eseri olan özne, kendine ait bir iktidar arzusu sonucunda ele geçirdiği gücü, tabi olduğu ve madunluğun nedeni olan diğer iktidara karşı kullanmaktadır. Daha geniş anlamda özne, kendi oluşum koşullarına karşı durmakta ve iktidarı, kendi ürettiği başka bir iktidar ile gölgelemektedir. Daha önce Butler'dan alıntılayarak kullandığımız "Özne kendi hikâyesini anlatabilmek için kendinden vazgeçer" tümcesi, burada tam olarak yerini bulur: Özne, kendi iktidar gücünü devreye sokabilmek için, kendisini var eden bir iktidara direnmekte, böylece kendi varlığını parçalamakta ve kendi yapısını bozmaktadır (Butler, Foucault'nun eksik bıraktığı bir tanımı tamamlar biçimde, bu özneye "psişik özne" der). Ama tüm bu durumların anlamı nedir? Öznenin iktidar kavramıyla girdiği bu "ikircikli" ilişkinin açıklaması nasıl yapılabilir? Genel görüş şudur: Söz konusu "ikircikli" alan, bir yandan öznenin iktidar tarafından kuşatılmasına, ele geçirilmesine neden olurken, diğer yandan da onun etkinliklerinin olabilirlik koşullarını sağlamaktadır (iktidarın hareketini tersine çevirme).

57. A.g.e., s. 83.
58. Butler, s. 21.

Buraya kadar yazılanlar, öznenin iktidar ile ilişkisi hakkında bazı fikirler verebilmekte ve özellikle de Foucault-vari bir düşünce yönünde, aydının yüklendiği eleştirel görüşleri gözler önüne serebilmektedir. Diğer bir yönde, iktidarın var ettiği bir öznenin nasıl bu aynı kavram yardımıyla bir direniş gerçekleştirebildiği, "psişik özne" tanımıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Her şeyin ötesinde de bir karşı-hegemonya kurmayı ve bunun uzantısında bir bilinç donanımına sahip olmayı terk etmiş aydının yeni işlevi, "yeni eylem biçimleri" çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Ne var ki bu açıklamalar, saptamalar ve tanımlar pek çok yeni yaklaşımı bize sunsa ve bugünün siyaseti içinde yeni direniş önerileri hazırlasa da yine yanıtlanması gereken bazı eksik soruların kaldığı da bellidir. Örneğin "bilgi öznesi" tedavülden kalkmışsa, bilinçten ve "hakikat rejimi"nden söz edilemeyecekse, bununla birlikte direniş bilinci adına kitlelerin eylemlerine bakılacaksa iktidar nerededir? Şöyle yazmıştık: "Öyle ya, Foucault tüm bu düşünceleri ortaya koyarken bir yandan 'iktidar' sözcüğünü kullanıp durmakta ve buna bağlı olarak hâlâ bir özneden konu açabilmektedir." Gördük ki iktidar, öznenin tek yaratıcısıdır; özne varsa iktidar eliyle vardır. Oysa özne de tabi olduğu bu iktidara, kendi iradesiyle ürettiği iktidar ile karşı koyar; yani kendisini var eden iktidarı, kendi iktidarı ile gölgeler, ona direnir. Bu durumda bir türlü yanıtını bulamadığımız soru yine şu olur: O halde iktidar nerededir? Bu soruya zorunlu bir ek yapmak gerekirse: Ve o halde direniş nerededir?

O Halde Hangi İktidardan Söz Ediyoruz?

Özne, iktidar açısından "ikircikli" ise ve bu niteliği sayesinde bir eylem gücüne sahip olabiliyorsa, o öznenin eyleme maruz bıraktığı, karşısında direndiği iktidar niçin aynı "ikircikliğe" sahip olmasın? Özneyi var etmesine rağmen onu kuşatan ve onun madunluğuna yol açan iktidar, acaba (öznede olduğunun tersine) hareket yeteneğinden yoksun bir yapıda mıdır? Öznenin hareket yeteneği, eğer iktidarı kendi yararına kullanabiliyor, onu dönüştürebiliyor ve başarılı olabiliyorsa, eyleme maruz bırakılan iktidarın bu yetenekten yoksun olduğu peşinen onaylanıyor, sanki pratikte ele geçirilebilecek bir şeymiş gibi tanımlanıyor (ya da bu tanımlar öyle bir umut dağıtıyor). Oysa iktidar, pratikte tuhaf bir kopma ile

bağımsızca, her zaman öznenin dışında kendi yolunu çiziyor, özneye yakalanmadan varlığını sürdürebilecek yeni hücreler oluşturuyor: Metastaz yapıyor. Böylece iktidar, mevcut tedaviler ile ele geçirilemiyor ve şiddet durmuyor. Sürekli yeni tedaviler gerekiyor, pratik böyle geçip gidiyor. Yeniden o tarihsel sorun ile karşı karşıyayız: Metinlere sadakatle bağlandığımızda, öznenin bu dönüştürme yeteneğinden ve başarılı bir mücadele verdiğinden hiç kuşku duymuyoruz. Fakat acaba her zaman olduğu gibi, sokaktaki iktidar pratiği başka bir yandan sürüp gidiyor ve yine metinler ile kendi arasına derin ayrılıklar mı koyuyor? Bir kez daha aynı kader ile baş başa mıyız?

Jacques Derrida 2003 yılında, Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya siyaset söylemleri arasına soktuğu "haydut devlet" kavramı için, "Artık haydut devletlerden başka devlet yok" diye yazmıştı. Çünkü Derrida'ya göre, "haydut devlet" kavramı ABD tarafından o kadar fazla sayıda devlet için kullanılmaya başlanmıştı ki (ABD, kendi siyasetine uygun olmayan ve kendisini desteklemeyen her devleti "haydut devlet" ilan ediyordu) artık dünyanın büyük bölümü "haydut devletler"den oluşuyordu. Öte yandan ABD ve onun destekleyecileri, bu "haydut devletler"e karşı hukukun garantörü olduklarını ve bunu sağlamak için de savaşa varan her tür şiddet kullanma hakkına sahip olduklarını belirtiyorlardı; gerçek "haydutluk" burada ortaya çıkmaktaydı: İktidar gücünün, ABD ve onun destekleyicileri tarafından kötüye kullanımı. Ve böyle bir hakkı kendisinde gören ABD ve onun destekleyicileri, iktidar gücünü diğer devletler üzerinde ağırlaştırıyor ve hareket alanını giderek yaygınlaştırıyordu. Ortada bir "haydut devlet" tabiri dolaşıyordu ama genel görünüm düpedüz bu "haydut devlet" tabirini kullananların "haydutluk" yaptığıydı. Bu durumda Derrida "Artık haydut devletlerden başka devlet yok" tümcesine "ve o halde artık haydut devlet de yok" ekini yapmıştı. Derrida'nın yorumu son derece açıktı: Eğer her yerde "haydut devlet" varsa, hiçbir yerde "haydut devlet"ten söz edilemez; kavram tedavülden kalkmıştır.

Fakat bir şey vardı: Derrida "haydut" kavramını tanımlarken, kendilerinde her hakkı meşru gören ABD ve onun destekleyicilerinin, "iktidarlarını kötüye kullandıklarını" vurgulamakta ve bu yüzden asıl onların "haydut" sayılabileceğini söylemekteydi. Açıkçası Derrida'ya göre "haydut devlet" kavramı yok olup gitmişti;

oysa "kötüye kullanmak" hâlâ duruyordu ve bu tabir tek başına kullanıma sokulduğunda "haydut devlet" yeniden yüzünü bize gösterir oluyordu.

"Kötüye kullanmak" nedir? Eğer gerçekten "haydutluk" diye bir şey yoksa, yok olup gitmişse, bu durumda "kötüye kullananlar" kimlerdir? Bu sorular, Derrida'nın felsefi bir yöntemi olarak bizi bir kez daha hayaletler ile ilgilenmeye zorlar. Çevrede bir hayalet gezinmektedir: "Haydut devlet". Biz bu hayaleti ancak "kötüye kullanmak" tabirini öne sürdüğümüzde sezebiliriz. "Kötüye kullanmak" ise daha kolay tanımlanabilir bir şeydir: Savaşa varan bir şiddet hakkını kendine mal etmek. Şiddet, görülebilir ve deneyimlenebilir bir haldir ki onu bedenimizde hissettiğimiz an, bunun failini düşünmeden edemeyiz; bu hissin bir faili mutlaka olmalıdır. İşte hayaletin bir "haydut" olarak ("haydut" olmaksızın ama bir "haydut failliği" olarak) belirdiği an da tam burasıdır. Bu faile mutlaka bir ad vereceksek, ona yine "haydut" deriz ve "haydut" (ya da "haydut devlet") kavramı ortadan yok olmuşsa da biz, hissettiğimiz ya da sezdiğimiz şiddetin "hayalet failliği"ne bu adı veririz.

İktidar kavramı da böyledir. İktidarın her yerde olduğunu biliyoruz; hatta iktidara karşı çıkanın, ona direnen öznenin iktidardan geldiğini de biliyoruz ve bunu bilerek (aynen Derrida gibi) "Artık iktidardan başka hiçbir şey yok" diyoruz ve ekliyoruz: "Ve o halde artık iktidar da yok." Bu, tam anlamıyla iktidarın yok olup gittiği, iktidardan arınıldığı, "mevcut durum" ile "olması gereken"in çakıştığı bir duruma işaret ediyor ya da neoliberal sistemin ve onun destekleyicilerinin iddialarını doğruluyor: İktidarın yaşamımızdan yok oluşunun, dolayısıyla özgürleşmeye kavuştuğumuzun müjdesini veriyor. İyi de nasıl oluyor da hâlâ özgürleşmemiş gibi davranabiliyoruz ve bir özne, kendi iktidarından ürettiği (iktidarı tersine işleten bir mekanizma halinde) direnişi nasıl iktidarın karşısına getirip koyabiliyor? Kısacası niçin hâlâ direnmemiz gereken bir iktidardan söz edip duruyoruz; örneğin Foucault, iktidarın her yerde olduğunu söylerken, nasıl yine bir iktidardan konu açabiliyor ve özneyi de ona karşı bir direniş için görevlendirebiliyor (ki bu noktada neoliberalizmin iddiasına bir mesafe ya da bir "fark" koymuş olmuyor mu)? Bu direnişin başarıyla erişebileceği bir hedef var mıdır?

Foucault, iktidarın her yerde olduğunu, öznelerin bu her yerdeki iktidarın tam da içinde yer aldığını açıklarken, bir yandan da bunun özgürlük anlamına geldiğini belirtiyor. İktidar yoksa özgürlük de yoktur. Bunun tam tersi de iddia edilebilir: Özgürlük yoksa iktidar da yoktur.

> Özneler özgür olmadıkça iktidar ilişkilerinden söz edilemeyeceği belirtilmelidir. Eğer iki kişiden biri tamamen ötekinin yönetiminde olur ve onun şeyi, üzerinde sınırsız ve sonsuz bir şiddet uygulayabileceği nesnesi haline gelirse, burada iktidar ilişkileri olmaz. Bir iktidar ilişkisinin uygulanabilmesi için her iki tarafta da en azından belli bir özgürlük olmalıdır. ... Bu demektir ki iktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkânı vardır.[59]

Bunun karşılığında Foucault, kendisine yöneltilebilecek "O halde nasıl oluyor da özgürlük olabiliyor?" sorusunu yanıtlamayı reddeder. Bu noktada, eğer iktidar özgürlük ile birlikte anılıyorsa, "Nasıl oluyor da hâlâ özgürleşmemiş gibi davranıyoruz?" sorusunun yanıtı da henüz verilmemiştir. Yine de şöyle bir şeyden söz eder:

> Örneğin, direniş siyasi tahakküme -sendikayla, partiyle- karşı koyacak bir işçi sınıfında mı olacak ve hangi biçimi -grev, genel grev, devrim ya da parlamenter mücadele- alacaktır? Böyle bir tahakküm durumunda, bütün bu sorular çok özgül bir yaklaşımla, tahakküm işlevine ve kesin biçimine bakarak cevaplanmalıdır. Kaldı ki "iktidar her yerde olduğu için özgürlüğe yer yok" şeklindeki açıklama da bana hiç uygun gözükmüyor. İktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer bırakmayan bir tahakküm sistemi olduğu fikri bana atfedilemez.[60]

İktidarın yok olup gittiği üzerine yazılanlar bir dil oyunu gibi görülebilir. Evet, Derrida-vari bir yaklaşımın (belki "yalnızca felsefi" bulunup) üzerinde durulacak pratik bir karşılığının olmadığı da söylenebilir; fakat pratikte, iktidar ile özne arasında (ki öznenin iktidardan geldiğini unutmayarak) sürekli bir yarışmanın olduğu göz ardı edilmemelidir. Özne iktidarın peşindeyse ve onun sembollerini arzu ediyorsa iktidar da öznenin peşindedir, onun tabiyetini arzu ediyordur; özne olmadan iktidarı sezemeyiz. Bu

59. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınay, Yayıma Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 236.
60. A.g.e., s. 236.

yüzden iktidarın tanımlanabilmesi için özne de yoluna devam etmelidir (biz ancak özneyi ve onun iktidara karşı gücünü anımsadığımızda iktidarı sezebiliyoruz). Bununla birlikte özne, iktidar karşısında hep ona tabi ise bu, hem öznenin varlığına hem de iktidarın varlığına bir işarettir. Böyle bir ilişkide eğer özne "ikircikli" bir yapıyla bir özgürlük elde ediyor ve iktidarın hakkından gelebiliyorsa (ki öyle denilmektedir), iktidarın da o özne üzerinde uygulayabileceği bazı planları pekâlâ olabilir. Özneyi madun hale getiren iktidar, bunu, ulaşılması gereken sayısız sembolü icat ederek sürdürebilme yeteneğine sahiptir. Bir de şöyle düşünülebilir: Özne iktidarı dönüştürebilme yeteneğini gösterebiliyorsa iktidar da dönüşebilme yeteneğini gösteriyordur. Burası önemlidir; demek ki iktidar dönüşse bile, bu kavram ve daha da önemlisi onun tahakkümü kaybolmamaktadır (Metastaz sürmekte ve kendi varlığı adına, özneden kaçırdığı hücrelerine sarılmaktadır). Şu aynı soru: Kaybolmuş olsaydı, örneğin Foucault niçin durmadan iktidardan ve tahakkümden konu açma gereğini duyacaktı ve iktidar özgürlük ise tahakküm neydi?

Sokakta, iktidar her yerdedir, bu anlamda da hiçbir yerdedir (oluşturulacak bir karşı-hegemonyanın geçersizliğini öne sürenler, bu noktada bir özgürleşme kanıtı elde etmiş olurlar); yine de iktidara karşı sokakta direnmekte ve onun tahakkümünün hakkından gelmeyi denemekteyiz. Foucault bizi tuhaf bir davranışta bulunmaya yöneltiyor gibidir. Daha tuhaf bir durumla da karşı karşıya olabiliriz: Acaba "iktidar" dediğimiz şey, bize yönelik bir şiddeti uygulayan mıdır (Foucault tahakkümden konu açtığında, bunun iktidar ile doğrudan ilgisinin olup olmadığı üzerine bir ipucu vermemektedir; yani iktidar özgürlüğe bağlanıyorken, tahakküm ortada kalır) yoksa öznenin onun yerine yaratıp ikame ettiği "başka bir şey"e mi iktidar diyoruz (mademki iktidarın kendisi özgürlüktür)? Bu soru, Baudrillard'ın şu saptamasını akla getirir:

> Kötülük lanetli yan gibidir; kendini harcayarak yeniden üretir.[61]

Öznenin yaratıp ürettiği ve sonra da ona karşı direndiği "herhangi bir şey"in "iktidar" olarak onaylanması, hiç de mümkün olmayan bir durum değildir ve belki de iktidarın "ikircikli" hali

61. Baudrillard, s. 103.

burada (iktidar kavramının dağılıp gittiği ve onun "olmadığı" yerde) anlamını bulabilir:

> Artık hiçbir şeyin olmadığı yerde, "öteki" ortaya çıkmalıdır. Dramı değil, ötekiliğin psikodramını yaşıyoruz; tıpkı toplumsallığın ve cinselliğin psikodramı içinde olmamız gibi.[62]

İktidar dönüştükçe, "kendini harcadıkça" ve böylece özne (eylemler ile) "zaferler" ve özgürlükler kazanma potansiyelini sürdürdükçe, bu yüzden de "artık hiçbir şeyin (yani yok olup giden iktidarın) olmadığı yerde" bir "öteki" ortaya çıkmalıysa, bu durumda iktidar, özne tarafından arzulanıyor, yeniden ve yeniden üretiliyor olabilir: Metastaz hücrelere ulaşmak, onları ele geçirmeye çabalamak... ve sonra yeni metastazların peşine düşmek... ve sonra yeniden aynı işe girişmek... ve sonra yeniden, yeniden ve yeniden... Sonsuza kadar sürecek bu yolculuğun adı, özgürlük olarak verilmektedir.

Bir iktidar üretmek, öznenin doğması ve varlığını tesis etmesi adına kaçınılmazsa, o öznenin "herhangi bir şey" olarak bir iktidar hayaleti yaratmaktan başka çaresi kalıyor mu? Eğer durum buysa, özne arzu ile kendi ürettiği bir hayalete karşı eylemlere girişiyordur; bunun başka bir açıklaması olamaz. Bunun bir de "özne iktidarı" yanını düşünürsek, öznenin eylemlere yol açan iktidar gücünün de bir hayalet olabileceği kanısına varabiliriz. Söz konusu manzara, metinler boyunca ilerleyen mantık yürütmeler ile son derece ilginç sonuçlara ulaşabilir ve ilginç biçimde bir çoğalma (metastaz) sergileyebilir. Oysa gerçekteki olay, karşı karşıya gelmiş hayaletlerin mücadelesi sırasında, sonsuza kadar birbirini üretme, çoğaltma ve dönüştürme işidir. Baudrillard gibi söylersek, bu, "toplumsallığın psikodramı"nı yaşamaktır ki dışımızda bize şiddet uygulayan (ki bu sanal bir şiddet değildir, iktidarın darbeleri yaşamımıza mal olabilmektedir), yani Derrida'nın sözüyle "haydut" konumunda olan iktidar da zaten o "hayaletler çatışması"nın toplamından başka bir şey değildir. İşte bizim "iktidar" dediğimiz, somut biçimde şiddetine maruz kaldığımız şey ise ve yalnızca buysa, bir özne olarak bizim mücadelemiz, kendimizin de dahil olduğu (hem de merkezinde olduğu) iktidarın kendisine karşıdır ve bu süreçte Foucault, hem "iktidar" denilen şeyi

62. A.g.e., s. 119.

rahatça sanki ortada karşı çıkılacak, mücadeleye girilebilecek somut bir şey varmışçasına tanımlamakta hem de ona karşı çıkma görevini kitlelere havale edebilmektedir. Baudrillard şöyle yazmıştır:

> İktidar, bizim henüz nasıl olduğunu tam olarak anlayamadığımız bir şekilde ortadan kaybolmuş durumdadır. İktidar söz gelişi tersine çevrilerek, gücü tamamıyla elinden alınarak ya da simülasyon evreninde hipergerçekleştirilerek yok edilmiş olabilir. Ancak doğru olan bir şey varsa o da aklını soy ağacı denilen şeye takan Foucault'nun, iktidar düzeyinde gözden kaçırdığı bir şeyler bulunduğu gerçeğidir.[63]

Baudrillard ile Foucault arasında bir düşünce farkı olduğu hemen anlaşılıyor. Foucault'ya bakarsak, siyasetin ve iktidarın bir "dönüşümler süreci" olduğuna karar verebiliriz; çünkü Foucault, bizim (öznenin) dışında bir iktidar olduğunu ya da iktidarın bize karşı dönebileceğini ve şiddetin oradan doğduğunu ima edebilmektedir (o iktidara karşı verdiğimiz mücadele de özgürlük olarak adlandırılmaktadır). Oysa Baudrillard, iktidarın tümüyle ortadan kalktığı, yok olup gittiği ve o kavramın "dönüşüme uğramak" gibi yaklaşımla çözümlenemeyeceği üzerinde ısrarcıdır. Ne var ki (bunlardan hangisi daha inandırıcı olursa olsun), pratiğin kendi başına ilerleyip durduğu yerlerde, zihinlerimize ve bedenlerimize uygulanan şiddeti hissetmeyi sürdürmekteyiz; kuşku duymadığımız tek iktidar gerçeği budur ve özgürleştiğimize karar verdiğimiz anlarda, nedense özgürleşmemiş gibi davranmamızın ardındaki gerçek de budur. Özne ya da kitle, üzerine aldığı darbelere karşı kendi iktidarını kullanarak, dışındaki iktidara direndiğinde de değişen pek bir şey olmamaktadır. Özne ya da kitle iktidara karşı direndikçe, şiddetin daha da yükselmesi acaba dışımızdaki iktidarın da sertleşmesinden mi kaynaklanmaktadır? Bu çok da kolay yanıt verilebilecek bir soru gibi durmamaktadır; değil mi ki biz de o iktidarın merkezinde yer almaktayız. Değil mi ki "iktidar" dediğimiz şeyi yalnızca şiddeti deneyimlediğimizde hissetmekteyiz ve hisseder hissetmez de bir hayalete karşı eyleme geçmekteyiz; karşımızda durduğundan hiç kuşku duymadığımız iktidarın merkezinde kendimizin de olduğunu hiç düşünmeden

63. Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, Çev. Oğuz Adanır, Doğubatı Yayınları, 2013, s. 17.

ama yalnızca, kaynağını tam da açıklayamadığımız bir özgürlük hissi ile.

Bu düşünceler, saptamalar ve mantık yürütmeler bizi, sokaktaki iktidar bağlamında bir yere götürmez. Şiddet sürekli var olmakta, hayaletler çarpışmakta, birbirlerine karşı amansız mücadelelerini sürdürmektedir. Mücadeleler sürdükçe şiddet de yükselmekte, anlık özne ya da kitle talepleri ortaya dökülmekte fakat bu taleplere hemen yanıtlar verilmektedir. Bu durum, özne ya da kitle talepleri karşısında "iktidar" denilen şeyin dönüşmesi ve özgürlük olarak algılanmaktadır. Bu, kendini her eylemde, kendi içine kapatan bir çemberi andırır; her şey çemberin içinde olup bitmektedir ki orada ne iktidarın hegemonyasından konu açılabilir ne de o iktidara yönelik bir karşı-hegemonya kurulabilir (varılan sonuç buymuş gibi durmaktadır). İşte bu çemberin içi, daha önce de belirtildiği üzere neoliberal sistemin bir konfor alanı halinde karşımıza çıkar ve önümüze "ehlileşme"nin sonuçlarını serer. Orada iktidar, özne ve kitle, birbirlerini onaylamak için yarışırlar. Çemberin dışı ise (buna "gerçek öteki" olarak bakabiliriz) hiçbir şeyin cereyan etmediği, "kara delikler"e açılan uçsuz bir alandır. Şiddet çemberin içinde sürdüğü gibi, dışında da sürmektedir ve o dışarıdaki şiddet, üzerine hiçbir şeyin söylenmesine gerek duyulmayan savaşlar ile doludur; buralarda hayaletler bile yoktur.

Foucault bize hiçbir şey söylemediyse, hiç olmazsa çemberin içinde hâlâ "iktidar" diye anmamız gereken bir şey olduğunu söyledi. İktidarın her yerde olduğu, bu yüzden kendisini yok ettiği durumda Foucault (Baudrillard-vari eleştirilere rağmen) o iktidarın adını anmaktan asla bıkmadı, onu en akla gelmeyen dehlizlerin derinliklerinden bulup çıkardı, onun bizi niçin terk etmeye niyetinin olmadığı hakkında bazı ipuçları verdi; ama iş iktidardan nasıl kurtulacağımız sorusuna gelince, yalnızca bazı bulanık öneriler ile yetindi. Hatta bunlara öneri bile demek doğru sayılmazdı çünkü Foucault'nun böyle bir iddiasının olması, onu baştan reddettiği karşı-hegemonyacı bir aydın tavrına sürükleyebilir, tüm yazdıklarını da "toplumsal kurtuluş"a dair "majör" bir eğitim modeline dönüştürebilirdi. Öznenin "hakikat tarihi" ile nasıl tahrif edildiği ve söz konusu tahrifattan nasıl bir siyasi yapı üretildiği problematiği, Foucault'nun iktidar ile giriştiği mücadelenin (eğer

"mücadele" denilebilirse) ana fikriydi; bu problematikten "yeni siyaset" adına bir iktidar kuramı icat etmek, onu izleyen ve ustalıkla çözümleyen (buna karşın duracağı yeri kestiremeyen) felsefecilerin ve kuramcıların atak davranışlarıdır. Foucault, Baudrillard'ın kendisi hakkında, "İktidar düzeyinde gözden kaçırdığı bir şeyler var" dediği ve ardından da çok sert eleştirilere girişip sert bir makaleyle "Foucault'yu unutmak gerekir" tezini savunduğu durumda, "Bunca iş arasında Baudrillard denilen kişiye fazla ayıracak zamanım yok"[64] diye bir çıkış yapmışsa bu yüzden yapmıştır. Foucault, bir söyleşi sırasında şuna işaret etmişti ki bu dikkate değerdir:

> Eğer ben, şu anda yaptığım gibi kendi hakkımdaki hakikati dillendirirsem, bu, kısmen, benim üzerimde zorla uygulanan ve benim de başkaları üzerinde zorla uyguladığım, iktidar ilişkilerinden geçen bir özne olarak oluşturulmam anlamına gelir. Bunu, iktidar sorununun benim için ne anlama geldiğini bir yere yerleştirmek için söylüyorum. ... Ben bir iktidar kuramı geliştirmiyorum. Verili bir uğrakta, benlik üzerine benliğin dönüşümlülük tarzının kurulmasının tarihi üzerinde ve bunun ilişkilendirildiği hakikat söylemi üzerinde çalışıyorum. 18. yüzyıldaki kapatılma kurumlarından bahsederken, o zaman varolan iktidar ilişkileri hakkında konuşuyorum. ... Onun için, ne olursa olsun iktidar artık alışık olduğumuz bir şey değildir demekte hiçbir alaka göremiyorum.[65]

Foucault'nun bu yazdıklarını okuduğumuzda, siyaset bakımından onun "Yeni iktidar nedir?" sorusuyla hiç ilgilenmediğini anlar, bir kez daha "hakikat rejimi"nin ve aynı zamanda da Aydınlanma'nın eleştirisine geri döneriz. Bununla birlikte buradan yola çıkıp varacağımız yer, yine çemberin içindeki hayaletler mücadelesinden başka bir yer olmaz. Daha da ötede, bu hayaletler arasındaki mücadele sırasında şiddete maruz kalmaya devam ettiğimizi de hissederiz. Gidebileceğimiz, kendimizi o çemberin (ve şiddetin) dışına atabileceğimiz farklı bir yol bulamayız. Zaten Foucault'nun da şiddet uygulayan iktidarın üstesinden gelebilecek tek bir planı yoktur. Bu noktada Ali Akay son derece açık bir saptama yapar:

---

64. A.g.e., s. 8.
65. Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık/Michel Foucault ile Bir Söyleşi*, Çev. Ümit Umaç, Ali Utku, Birey Yayınları, 1999, s. 48-49.

Bu çok karamsar bir tablo mu? Ne yaparsak yapalım hep karşımızda yeni iktidarlar mı bulacağız? Foucault "Cinselliğin Tarihi"nin son iki cildinde "iktidardan nasıl kaçarım?" sorusunu sorarak Eski Yunanlılarda ve Roma'da cinsel yaşamdaki direnme şekillerini araştırdığında, Marksistlerin tam tersine, şöyle bir şey ortaya atıyor: Direnme tabandan değil, tepeden gelecektir, gelmelidir yahut da. Bu ifade aslında bir yorum çünkü Foucault'nun terimi tam bu değil ama aşağı yukarı buna benzer bir şey söylüyor Michel Foucault. İnsanın önce kendi kendini yönetip, ondan sonra ötekileri yönetmeye kalkması gerekir. Kendi kendini yönetip ötekileri yöneten kişi, sonuçta, bir bireyin toplumsal konumunu bize aşağı yukarı veriyor demektir. Başkalarını yönetmesi için, kendi kendini yöneten kişinin demek ki yönetici bir sınıftan olması gerekiyor. Dolayısıyla iktidarın karşısında değil, iktidarın içinden direnmek mümkün çünkü iktidarın kendisi, önce direnme üzerine kuruludur. Bu bir kural gibi işliyor Foucault'ya göre. Önce direnme vardır, iktidar daha sonra gelir, yani direnişi takip eder. O halde burada söz konusu olan şey sürekli işleyen bir mekanizma ve bu mekanizmanın içinde sabit hiçbir şey yok. Yani günün birinde insan kendini kontrol ediyor diye iktidar yok olmayacak. Foucault böyle bir şey söylemiyor; fakat her zaman için direnmenin önceliği dolayısıyla iktidarın içindeki kimselerin kendilerini yönetmeye alıştıkları zaman öbürlerinin karşısında tiran olmaktan çıkıp, Eski Yunan'da olduğu gibi, iyi yönetici olma şanslarının olduğunu söylemesi Foucault'nun durduğu yer gibi.[66]

Foucault'nun "İktidardan nasıl kaçarım?" sorusunu (ki bu "İktidarı nasıl yenerim?" sorusu ile aynı anlamda değildir) biraz daha açmayı denediğimizde, karşımıza birbiriyle ilişkili iki ana konu çıkıyor: Birincisi, Foucault'nun "bio-politika" dediği şey ve ikincisi de arzuyu denetim altında tutabilmek. Akay'ın saptamasında yer alan "insanın kendi kendini yönetip, ondan sonra ötekileri yönetmeye kalkması" problematiğinde olduğu üzere "bio-politika" iktidar ile onun madun kıldığı kitleler arasında yer alan bir mücadele olmaktan çıkıyor ve böylece ideolojik alanları terk ediyor. Akay'ın yazdıklarını bir de şöyle yorumlayabiliriz: İnsanın "iyi" yönetici olması, başka bir "iyi" yöneticiye gereksinim duymamasını sağlıyor, "hegemon" ("yönetmek") etkinliği aydının tekelinden çıkıp öznelerin işi oluyor ki özne de iktidardan doğduğuna göre, bu durumda onun "yöneten bir önder" ya da "yol gösterici rehber" niteliği ile iktidar birleşmiş oluyor. Aydına gerek kalmamıştır ve

66. Ali Akay, "Foucault ve Bio-Politika", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Der. Zeynep Direk, Refik Güremen, Minör Yayınevi, 2013, s. 86.

her özne, aydına eş niteliği ile ama kendi iktidar arzusu ile de yüzleşerek ve böyle bir yüzleşme sonucunda "exegesis"i ("eleştirel yorum" gücünü) içermiş olarak kitlelere katılabilecektir.

"Bio-politika" tüm bir yaşamın özü olmaya başlıyor ve (hep belirttiğimiz gibi) özne de bu yaşamın merkezine yerleşiyor; özne iktidarı arzuluyor. Kararsız bir iktidar arzusu bu: Özneyi bir yandan kendi iktidar gücüne çekiyor ama diğer yandan da yaşamı kapsayan ve özneyi de denetim altına alan iktidara yakınlaştırıyor; özne "ikircikli" yapısını fark ediyor. Bir sonraki süreçte (aslında, süreci belirleyen bir artzamanlılık ve buna bağlı olarak da öznenin "iktidardan kurtulmak" adına bir evrim geçirme sahnesi yok), iktidar arzusunu ele geçiriyor, onu denetliyor. Böyle bir süreç bizi Foucault'nun Eski Yunan'daki "haz" ve "arzu", dolayısıyla da "ahlak" sorununa bakışına taşıyor:

> Aristoteles'in bir erdem durumu olarak tanımlamasına rağmen, *sophrosune* [İtidal: Aşırı olmama durumu, ılımlılık, ölçülülük erdemi] de arzuların yok edilmesini değil egemenlik altına alınmasını gerektirir: Aristoteles, bu durumu, kişinin kendini gönüllü olarak arzularına bırakması olan bir düzensizlikle *(akolasia)*, insanın hiçbir haz duymayacağı oldukça ender bir duyarsızlık *(anaisthesia)* arasında bir ara konuma yerleştirir; itidalli insan hiçbir arzu duymayan değil, gerektiğinden fazla ya da gerektiği zaman dışında değil, ölçülü olarak arzulayan kişidir.
>
> Hazlar söz konusu olduğunda, erdem bir bütünlük durumu olarak değil, bir egemenlik ilişkisi, bir hâkim olma ilişkisi olarak ele alınır: İtidali belirtmek için kullanılan terimler de –ister Platon olsun, ister Ksenophon, Diogenes, Anthipon ya da Aristoteles'te– bunu gösterir: "Arzulara ve hazlara egemen olmak", "onlar üzerinde iktidar sahibi olmak", "onları yönetmek" *(kratein, archein)*. Haz konusunda Sokrates'inkinden oldukça farklı bir kurama sahip olmasına rağmen, Aristippos'un itidal konusunda genel bir görüşü oldukça iyi dile getiren şu özdeyişi aktarılır: "En iyisi insanın hazlarına yenik düşmeden egemen olabilmesidir yoksa hazlara hiç başvurmaması değil."[67]

Alıntıdaki tümceler, Yunan filozoflarının düşünceleri doğrultusunda "itidalli olmak erdemi" üzerinden okunabilse de bu tümcelerde aynı zamanda o itidalin, kişi tarafından hangi irade ile sağlanabileceğinin yöntemleri de yer alıyor. Foucault ise söz ko-

67. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 172.

nusu yöntemleri öznenin kendi iktidarını ele geçirme sürecinde bir hareket düzlemi olarak görüyor. Akay'ın da bize aktardığı gibi, "bio-politika" ile iktidar arzusu arasında, eğer bir "yönetme" eylemi doğuyorsa, bu eylem öncelikle kişinin bir yönetici niteliğine ulaşmasını ve "önce kendini, sonra da başkalarını yöneterek" bir özne konumuna gelmesini gerektiriyor: Öznenin, dışındaki iktidara direnebilmesi için, kendi "bio-iktidar"ım tesis edebilmesi.

> Kendini özgürlükte, kendin üzerinde sağladığın hâkimiyette temellendir.[68]

Demek ki öznenin ilk adımı, iktidardan aldığı özgürlük ile ona karşı direnmedir; o sayede kendine ait bir "bio-iktidar" alanı açabilir ve kitleler içinde "eski" aydının yerini alabilir.

Sanat Hayaletlere Karşı

Bu kitabın "Sanat ve Eski Paradoks" bölümünde şu tümcelere yer verilmişti: "Sanatın birincil sorunu estetiksizleşme, sermayenin kıskacından kurtulamama, teknoloji dünyasına (ve piyasasına) kayıtsız şartsız teslim olma ya da yaratıcılığını yitirerek kendisini güncel üretim-tüketim mekanizması dahilinde tekrarlama vb değildir; asıl sorun, yeni iktidar biçimleri ile karşılaştığında, onun karşısında sözünü tüketmesidir ("nutkunun tutulması"). Çünkü sanatın, kendisini "olması gereken" halinde sunan (ki bunu "eski" tip merkezi iktidar biçimini reddederek yapıyor) sokaktaki yeni iktidar olgusu hakkında söyleyecek hiçbir sözü olmadığı gibi, sanatın karşısında bir iktidar da yoktur; daha açık bir deyişle, alışık olduğu bir iktidar biçimi ile karşılaşmamaktadır." Şimdi bu tümceleri bir kez daha değerlendirmeli ve bunun üzerine bir şeyler eklemeliyiz: Sanatın siyasetle ilişkisi, tam anlamıyla hayaletler ile ilişkisidir ve eğer bu sanat bir direniş sergilediği iddiasındaysa, direndiği şey o hayaletlerdir. Daha açık söyleyişle, iktidara direndiğini düşünen sanatın (bir özne direnişi gibi), kendisinin de merkezinde olduğu bir iktidara direndiği malumdur. Onu tatmin eden tek şey, neoliberal sistemin merkezi iktidarlara karşı çıktığı anlamda, onun da karşı çıktığıdır (bu noktada karşı-hegemonyanın bir aracı olmaktan kurtularak ya da onu baştan redderek, iktidar ile kendisi arasındaki sınırı eritmektedir). Yine de burada eksik

68. Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 247.

olan, merkezi iktidarların "olmadığı" durumda, sanatın, "başka" bir iktidar şiddetini çözümlemekte, o iktidarı sezebilmekte aciz kalmasıdır. Sanatın kendine ait gücü, iktidarın gücüne muhtaç olmakta, böylece kendi gücünü iktidara dönüştürmektedir (bu, zaten sanat adına hep tarihsel bir sorun olarak kalmıştır). Kısacası, yukarıda ortaya konulmaya çalışılan hayaletler süreci, sanatı o çembere tutsak eder; bu yüzden bugün çemberin dışından, yani hâlâ kalmışsa ya da algılanabiliyorsa, "çevre"den konuşabilmenin önemi büyüktür. Tersi bir durumda, sanat ile iktidarın birbirini çoğaltma süreci, çemberin içinde ve "direnme" adına, sonsuza kadar ilerleyecektir.

Mardinli sanatçı Fatih Tan, 2013 tarihli *Godot'yu Beklerken* adlı videosunda, her gün televizyon reklamlarında görülmeye alışılmış sıradan bir figüre yer verir. Bu figür önce, sanki elinde tuttuğu bir nesneyi izleyicilere tanıtacakmış gibi durup bakar oysa konuşmadan ve hiçbir şey yapmadan bekler. Tuttuğu şey, bir çamaşır makinesi rezistansıdır; ortada bir direnç varsa, o ancak bir piyasa malına ait bir direnç nesnesidir ve o nesne tüketimin tüm çöplerini, teknolojik mal yığılmalarım, banka kredilerinin elverdiği alışverişler ile sonsuza kadar borçlanmaları ve onların arasında da "direnç sözcüğü"nü bize anımsatmaktadır. Ekrandaki figür büyük bir sessizlik içinde, bir süre bu direnç nesnesine göz atar ve onu elinde evirip çevirir; belki onun ne işe yaradığını ya da bir makinenin içinde hangi tür bir direnç hali oluşturabildiğini anlamaya çalışıyordur, henüz onu bize nasıl anlatacağını bilemiyordur. Ne var ki dört dakika sonra irkiltici bir silah sesi duyulur ve ekrana sıçrayıp yayılan kanla görüntü kararır. Direnç nesnesinin işlevi, onu elinde tutan, ona sahip olan kişi tarafından yazık ki keşfedilememiş, kurşundan kaçılamamıştır. Özne ve iktidar arasındaki bitmek bilmez o dönüştürmeleri çözümleyebilmek için, "ehlileşmiş alanlar"ın dışında, yani o "kara delikler"de çok fazla zaman bulunmayabilir ve çemberin uzağında kalan savaş alanlarındaki her yönetici, "Foucault'nun iyi yöneticisi" değildir.

Fatih Tan'ın bu videosunun hemen yanındaki bir ekranda ve aynı anda, Mardinli bir diğer sanatçı Mehmet Ali Boran'ın 2011 tarihli *Refresh Memory* adlı videosunu izlemek, kişiyi gerilimli bir duruma sürükleyecektir. Orada kentin boş sokaklarında sessizce koşuşturan dört genç, ellerindeki şeritlerle binaları, elektrik di-

reklerini, ağaçları, su borularını vb birbirine bağlamakta ve bir örgü meydana getirmektedir; örgünün ilmeklerine ise dinamitler yerleşmektedir. Onları durduracak bir güç ortada görünmemektedir. Üstelik gençler sivil oldukları için, yaptıkları belki özgürlük adına bir direniş eylemi gibi de algılanabilmektedir. Diyarbakırlı sanat eleştirmeni Mahsum Çiçek, bu videodaki görüntüler üzerine şunları yazar:

> Kimsecikler yok onları durdurmak için, hayat derin bir sükûnet içinde. Gençler sokaklarda insanlarla karşılaşmıyorlar ya da insanlar onlara karşı koymuyor, herkes ya şehri terk etmiş ya da evine kapanmıştır. Mutlak bir sessizlik hâkim dünyaya. Her halükârda ortada ortak bir bilinç söz konusu gibi, ortak bir mutabakata varılmış sanki. Gençlerin çabasına karşı konulmayacak ve çatışılmayacak. İnsanlar şehri terk etmişlerse yahut gençlere yaratılan her şeyi yok etme görevi verilmişse şayet, bu durum yerleşik hayatın yarattığı kamusal yaşantının tükenişi anlamına gelmektedir. Gençler resmi kıyafetler giymedikleri için alınan yıkım kararı gayet insanidir. Mutlak bir demokrasiden, devlet aygıtının olmadığı bir yaşantıdan bahsedilebilir. Bu yönüyle "Refresh Memory"de sivil bir iradeden bahsediliyor; insanlar kendi kararını verebilecektir, farklılıkların çatışma yaratmadığı bir duruma gelinmiştir diyebiliriz. Ne var ki başka bir ihtimal daha var: Ya insanlar şehri terk etmemişlerse, korkudan ya da başka bir duygudan ötürü evlerine kapanmak zorunda kalmışlarsa ya da kapatılmışlarsa? O zaman şüphesiz sokaktaki gençler bir tür "iktidar makinesi" olarak çıkacaktır karşımıza. Hem de en tehlikeli türden "iktidar makinesi" olan, yapılan eylemlerin kamusal bir dayanağa ihtiyaç duymadığı bir iktidar.[69]

İktidara bir özgürlük bağlamında direnmek, aynı zamanda da iktidarın özgürlüğe direnmesidir. Kamusallık her zaman bu karşılıklı direniş sırasında iktidara boyun eğer ve o kamusallık, her an yeni iktidar güçleri, dolayısıyla da yeni şiddet kaynakları üretmek, ürettiği o iktidara boyun eğmek için hazır bekler. Böyle bir durumu düşünmekle öznenin "iyi" yönetici olmasını düşünmek arasında, ilişkili olsa da birbirinden çok uzak bir mesafe vardır. Açık bir ifadeyle, liberal anlayışın iktidar-özgürlük ilişkisi, o liberal alanların dışına doğru kaydıkça, pratikteki tanımlarını ve söylemlerini hızla terk eder, başka başka kılıklara girer. Örneğin, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi öğrencisi Alperen Bal, *Yeni Ya-*

69. Mahsum Çiçek, "Mehmet Ali Boran'ın 'Refresh Memory' Videosu Üzerine", Birikim, Haziran 2012.

zılar dergisinde, öznenin ("iyi" ya da "kötü") tanımsız bir şey olduğundan konu açarak, iktidarın kendi başına, yani daha önce de belirttiğimiz gibi özneden bağımsız biçimde çoğalabildiğini ima ediyor ve basit ama bir o kadar da belirgin bir soru soruyor:

> Ortadoğu'daki karışıklık durulmuyor. Emperyalizmin müdahaleleri sonucu Ortadoğu halkları büyük bir kaosa sürüklendi ve yine emperyalizmin tercihleri doğrultusunda kaos süreklileşiyor. Pekâlâ, dünya bu şekilde "yeniden düzenlenirken" sürecin öznesi konumunda kim bulunuyor?[70]

Bunlar çemberin dışındaki görüntülerdir ama çemberin içi hakkında bir şeyler daha yazılacaksa Gezi Parkı eylemlerine de değinmeden geçmemeli. Bu eylemler ortaya bir duygu ve o duygu bağlamında da bir düşünce attı: "Gezi'den sonra sanat yapılmaz." Bu düşüncenin bir hayli Foucault'cu bir yanı var ve özne ile direnme arasındaki organik bağın, o öznenin zorunluluğu üzerinden ele alındığı çok belli. Yanlış anlaşılmasın, burada eylemler ve sanat arasında kurulan söz konusu ilişkiyi Foucault savunucularının manipüle ettiği gibi tuhaf bir iddia ortaya atılmıyor; o ilişkinin gerçekten, tam da Foucault'nun yazdıkları anlamında, kendiliğinden kurulduğu belirtiliyor. Öznelerin "bio-politikalar" olarak kendilerinden kotardıkları iktidarı, meydanlarda bağımsızca ve hatta büyük ölçüde örgütsüzce dış-iktidara karşı kullanmaları... Tekrarlamakta bir sakınca yoktur ki eğer "mevcut durum" hükümeti eylemcilere karşı oluşturduğu tavır ve söylemlerde, başlangıçta hayli boşa düşmüşse, "bio-politika" ile "apolitik" arasındaki farkı bilmediği için düşmüştür. Oysa dedik ki "bio-politika" üreten özne "ikircikli" ise iktidar da "ikircikli"dir. Yani o da aynı "bio-politika"ya ortak olabilmekte ve dönüşebilmektedir: "Mevcut durum" iktidarının bir süre sonra "Kürt açılımı" ile önemli bir mevzii kazandığını, söylemlerini çemberin dışına taşıdığını ve kendi iktidarından vazgeçme yoluyla eyleme esaslı bir yanıt vermiş olduğunu reddedemeyiz ki bu durumu daha önce de belirtmiştik.

"Gezi Parkı eylemleri sırasında en etkileyici durum neydi?" diye sorsak, hemen herkes bu eylemlerdeki "çoğul hareket" olduğunu söyler. Bu kez de "Çoğulluğun hareket yöntemi neydi?" diye

70. Alperen Bal, "Gezi Çok Güzel: Şiş Kebap, Raki!", *Yeni Yazılar*, Kasım 2013.

sorsak yanıt kesinlikle şu olacaktır: Kendiliğindenlik, örgütsüzlük, değişkenlik ve en önemlisi de ideolojilerden bağımsızlık. Bunlar doğrudur ve gerçekten eylemlerin bu nitelikleri hayli etkileyicidir; üstelik ilk anlarda "mevcut durum" hükümetini boşa düşüren nitelikler de bunlardır. Hükümetin medyadaki bildirilerinde ya da eylemi kötüleyen söylemlerinde komikliğin dozu yükselmişse, onların sanki meydanlarda örgütlü bir karşı-hegemonya kitlesi bulunuyormuşcasına konuşmaları yüzündendir; fakat görülüyordu ki her özne, genele yayılmış bir iktidarın içinden ama "ikircikli" durumundan damıttığı iktidarıyla direnmekteydi. Yani meydanlarda "ikircikli" özneler ile "ikircikli" iktidarın hayaletler mücadelesi yaşanmaktaydı (bu durum, eylemler sonuna doğru hükümetin kendi iktidarını dönüştürmesine ve "barış süreci"nden söz etmeye başlamasına kadar sürmüştür). İşte bu mücadele sırasında patlak veren sloganların, duvar yazıları ve resimlerin, performansların, doğaçlama tiyatro oyunlarının, çekilen videoların, yapılan bestelerin, çabucak yazılan şiirlerin vb kamusal değeri, sanatın bu döneme kadar biriktirdiği her tür değeri geride bırakmaya yetti. Çünkü meydanlarda yapılanlar, zorunluluk anlarında kolektif olarak ortaya çıkan, paylaşılan, gerektiği gibi üretilip gerektiği gibi tüketilen, gerektiğinde de ansızın ve koşullara göre biçim değiştirmeye uygun, kozmopolit, anonim şeylerdi. En önemlisi ise eylemin kendisi ile doğmuş, eylem ile çoğalmış ve yayılmışlardı.

Direniş anları, öznenin kendi iktidarını deneyimlediği, "sonsuz iktidar arzusu"ndan geri durduğu ve Foucault'nun yazdığı üzere, "kendisini yönettiği", bu anlamda da "iyi" yönetici konumuna gelip failliğini gerçekleştirdiği anlardır. Özne, direniş ile Butler'ın kastettiği biçimde, kendisinden vazgeçmeyi başarmış, yani arzuyu denetim altında kullanmaya başlamış ve böylece kendi failliğini, failliğinin de söylemini bulmuştur. Öyleyse bu sırada o öznenin ortaya koyacağı bir ürün eylemin tüm ruhunu taşıdığı gibi, kendisinin de özgürlük ruhunu taşıyacaktır. Eylemin başlangıcındaki eylem planları ya da eylem sona erdikten itibaren edinilmiş olan bilgiler, asla eylem sırasındaki bilinçle boy ölçüşemez; eylem sırasında üretilen bir şey de eylemin öncesi ve sonrasında üretilen bir şeye eşdeğer değildir. Eylemde üretilen, öznenin özgürleşmiş yanından yükselen direnişin üretilmesidir; onun yanı-

na direniş iddiasındaki hiçbir sanat yapıtı yaklaşamaz. Ama bir de bu durumun diğer yüzü vardır: Eylem kesintiye uğradığında sanatın direnişi ne olacaktır; onun da mı kesintiye uğraması ya da geriye çekilmesi gerekecektir? Foucault'nun İran deneyiminde yaşadığı durum gibi: Devrim süreci bittiğinde, onun coşkuyla yazdığı pek çok şey yok olup gitmiş ve Foucault o yazdıklarının dışında, pratikte ortaya çıkan siyasi ortam yüzünden belirsiz sonuçlara doğru sürüklenmişti.

Biliniyor ki sanatın direnişi yalnızca meydanlardaki direnişten ibaret kalmaz; fakat bununla birlikte, siyasete doğrudan ortak olduğu ve pratik ile ilişkisini (hiç olmadığı kadar) güçlendirdiği düşüncesini savunan sanatın, meydanların dışına çıktığındaki etkinliği ve ona bağlı söylemi, bir kez daha sistem ile karşılıklı dönüşmeye girmekten öteye geçmez. Bu anlamda yapılanmış bir sanat, eylemler dışında iktidara karşı direndikçe (onu dönüştürme mekanizmalarından biri olarak tanınsa da) bu dönüşmelerin ve dönüştürmelerin sonu gelmeyecektir: Yine hayaletler mücadelesi içinde bitmek bilmez ataklar ve geri çekilmeler, iktidar arzusuna kapılmalar ve o arzuyu "bio-iktidar"a yöneltmeler, sonra baştan başlayarak aynı şeyler... Sanat kendine ait bu tip bir siyaset edinmişse, karşısına aldığı iktidar da aynısını edinmiştir. Öyle ki sanat ve iktidar "git-gel"leri, çemberi kapatmaya hazırdır ve o çemberin ortasında sık sık birbirlerinin yerine geçen iktidar figürlerinden başka bir hareket izlenemez. İşte "Gezi'den sonra sanat yapılmaz" düşüncesini ortaya koyanlar, iktidar figürlerinin "git-gel"lerden oluşmuş sanatı yerine, tam eylem anında ortaya çıkan özgürleşmenin yükselttiği o direniş ürünlerini yeğleyenler olmalıdır. Belki bir de şöyle söylemek mümkün: Eğer sanat gerçekten (hiç olmadığı kadar) pratik siyasetin içinde olduğunu iddia ediyorsa, onun yeri yalnızca meydanlar, zamanı da tam eylem anlarıdır.

Sanat için geçerli olan tüm durumlar özne için de geçerlidir; onun üzerine oluşturulacak soruların ve yanıtların tümü olarak. Bir fail halinde öznenin ürettiği söylemler, iktidar tarafından da aynen üretilebilmekte, özne ile şiddetin örtüştüğü (birbirinin nedeni haline geldiği) bir sahnenin tasarımını gerçekleştirmektedir: "Kendi dışından konuşmalar", "öteki olanı kapsamalar", "dönüş-

meler", "iktidarı paylaşmalar", "stratejik ortaklıklar" vb özne kadar sokaktaki iktidarın da uzmanlık alanlarıdır. Özne iktidara direndiği gibi, iktidar da özneye direnir. Özne iktidarı dönüştürebildiği gibi, iktidar da özneyi dönüştürür. Bu direnme ve dönüşmeler süreci sonsuza kadar ilerlerken, sokaktaki şiddet yükseldikçe yükselir ve "iktidara direniş" dediğimiz şey, yeniden öznenin kendi yaşam garantisi adına anlam kazanmaya başlar; böyle bir süreç, öznelerin denetimsiz iktidarlarına sarılmalarına kadar gider (ki sokak böyledir; onun gerçekliği, metinlerden bağımsız biçimde, kendisini hızla üretmekte, özne de kendi iktidarından tiranlar doğurmaktadır). Hegel'in "insansal" olma ve bunu tüm insanlara onaylatma arzusunun dışına doğru bir yol alıştır bu. Her ne kadar kişinin özne oluşunda, garantisizliği seçebilme iradesi başrolü almışsa da ve kişinin "insansal" olma iradesi doğrultusunda canını bile feda etmesi isteniyorsa da bu durum aynı zamanda iktidar ve öznenin dönüşümünden çok, "öteki"yi yeniden oluşturmaya da kapı açar ki neoliberal siyaset bugün ironik bir tavırla, bu yöntemin "öteki"yi içerdiğini ilan etmektedir. Neoliberal siyasetin yalnızca "eski" iktidar biçimlerini eleştiren (bu karakteriyle bir özgürleşme iddiası sunan) yanını üstlenen sanatın da söz konusu ironiye katıldığından pek kuşku yoktur.

"Haydut devlet yoksa, o halde iktidarı kötüye kullanan kimdir?", "İktidar ortadan kalkmışsa, o halde şiddetin kaynağı nedir? ya da "Öznenin dönüştürme gücü karşısında, iktidarın da bu gücü var mıdır?" gibi soruların yanıtları, asla öznenin failliği ve o failliğin söylemleri ile verilememektedir; sokaklar bize, özne üzerine anlatılan etkinlikleri (eylemler ve direnişler dışında) tam tersini göstermektedir. Böyle bir "şiddet sahnesi"nin nedenini birtakım felsefecilere, kuramcılara, sanatçılara vb yüklemenin anlamsızlığı da elbette açıktır; bu bir saçmalık olurdu. Biz şimdi en azından, onların gösterdikleri yoldan ilerlemekteyiz ve kendimiz için eleştirel bir tavır saptamaktayız. Yine de eleştirel bir tavra sahip olmamız hiçbir şeyi değiştirmez; çünkü eylemler bittiği anda o eleştirel tavır da buharlaşmakta, "iyi" ve "kötü" yöneticilerin söylemleri, yani eleştirel olanlar ile olmayanlar, birbirine karışmaya başlamaktadır.

Yöneticinin, Karşı-Hegemonyayı Faşist Olmakla Suçlaması

"British Jobs for British Workers, You Said It! Gordon Brown" ve "In The Wise Words of Gordon Brown, UK Jobs for British Workers"... Bunlar 2009 yılında, Ocak ayının sonundan itibaren tüm Britanya'da yayılmış işçi eylemlerinde yankılanan sloganlardı: "Britanya'daki İşler Britanyalı İşçiler İçin! Bu Senin Sözlerin Gordon Brown". Üstelik eylemler Lindsey rafinerisindeki işçiler ile sınırlı kalmıyordu. Çeşitli kaynaklar bu protesto gösterilerinin Sellafield nükleer santralındaki işçilerden Warrington'daki inşaat işçilerine, İskoçya'daki Grangemouth rafinerisindeki işçilerden Güney Galler'deki Aberthaw ile Teesside'deki, oradan da Kuzey İrlanda'daki işçilere kadar yayıldığını, bunlardan bir bölümünün de greve çıktığını yazıyordu. *The Guardian* gazetesi, protesto gösterileri için sokağa dökülmüş işçilerin fotoğrafını birinci sayfaya basmıştı; o fotoğraftaki işçiler ellerindeki pankartları objektife doğru tutmuş, gösteriyorlardı. Resmin altında şu yazıyordu: "Lincolnshire'daki Lindsey rafinerisi işçilerinin protestosu".

Diğer yandan, o sırada Britanya'nın farklı yerlerinde çalışan daha birçok rafineri işçisi ya bu harekete katılmak adına yeni bir grev dalgası planlıyor ya da eylemcilere destek mesajları yayımlıyordu. Olaylar gösteriyordu ki iş ulusal ölçekte bir greve doğru ilerlemekteydi. Bu eylemlerin, grevlerin ve destek mesajlarının hedefi kimdi? Görünürde hükümet vardı oysa bunun hükümetten öte bir hedefinin daha olması gerekiyordu. Bu sorunun yanıtı şuydu: Ülkedeki yabancı işçiler. Yani, yakın zamanda adaya çalışmak için gelen İtalyan ve Portekizli işçilere karşı girişilen bir protesto eylemiydi bu. Böylece akla hemen gelen, bunun son derece ırkçı bir protesto olduğu, yani Britanyalı işçilerin yabancı işçileri adada istenmediğiydi. Bu çerçeveden bakıldığında eylem haberleri gerçekten irkiltici, bir o kadar da şaşırtıcıydı: Britanya işçi sınıfının ırkçı eylemleri...

Ama işin içyüzü başkaydı: Britanyalı işçiler İtalyan ve Portekizli işçilere karşı milliyetçi-ırkçı bir taarruza girişmiş değildi. Olay, Fransız petrol şirketi Total'in Lindsey rafineri inşaatı sırasında patlak vermişti. İnşaatın ihalesini bir İtalyan firması olan IREM kazanmış ve bu firma anlaşmayı imzalamasının hemen ar-

dından, kazanılmış haklar doğrultusunda yüksek ücretlere mal olan Britanyalı işçiler yerine, çok daha düşük ücretlerle çalışan İtalyan ve Portekizli işçileri işe almıştı. Bu yabancı işçilere ödenecek para o kadar düşük tutulmuştu ki İtalyanların aldığı ücret, yalnızca kendi ülkelerinde aldıkları asgari ücrete ulaşabiliyordu. Lindsey rafinerisinin sermayedar yöneticileri, bu yapılan uygulamanın haklılığına inanıyor ve protesto eylemlerini hem anlamsız hem de tehlikeli buluyordu. Daha açık bir söyleyişle, bu sermayedar yöneticiler ihalenin bir İtalyan şirketine verilmesini ve ardından da Britanyalı işçilerin yerine İtalyan ve Portekizlilerin tercih edilmesini, yalnızca bir "masraf" sorunu olarak görüyordu. Onlara göre, eğer Britanyalı işçiler yüksek ücretle çalışıyorlarsa giderlerdi.

Lindsey sermayedar yöneticilerinin Britanyalı işçilere karşı aldığı bu tavra, İngiltere Başbakanı Gordon Brown da ortak oluyordu. Yani adadaki İngiliz-Fransız ortak sermayesi ile İngiltere hükümeti aynı dilden konuşuyor, aynı tarafta yer alıyor ve hasım olarak da tüm Britanyalı işçileri görüyorlardı. Brown, bir "İşçi Partisi" lideri olarak, protesto eylemleri için "Avrupa Birliği işçilerinin istedikleri yerde çalışabilecekleri, bu durumun Britanyalı işçiler için geçerli olduğu gibi, İtalyan ve Portekizli işçiler için de geçerli olduğu" yorumunu yapıyordu. Ayrıca şunu da ekliyordu: "Hiçbir işçi, diğer işçileri dışlayarak kendisini savunmasın." Ne var ki Başbakan Brown'un yaklaşımı, içinde büyük çelişkiler taşıyor ve bu yüzden hayli sorunlu bir yorum halini alıyordu. Bu çelişkilerin en görünür olanı, "İşçi Partisi" ("Labour Party") lideri olan Brown ile işçiler ve işçi hakları arasında bir uçurumun ortaya çıkmış olmasıydı. Aslına bakılırsa, hiç kimse Brown'un yerinde olmak istemezdi. O, bir yandan dünyanın en güçlü örgütlenmelerinden birini gerçekleştirmiş olan İngiliz ve hatta tüm Britanya işçilerini temsil etmek gibi bir işleve sahipti, diğer yandan neoliberal sistemin sermaye iktidarında bir başbakandı. Böylece Brown örgütsüz, yoksul ve yabancı işçileri, geleneksel siyasi konumu gereği yadsıyamıyordu ama bu arada (ki bu dönemde asli görevi olarak) sermayenin çıkarlarını gözetmeliydi; hem sermaye iktidarı ile sıkı bir ortaklığa girmek zorundaydı hem de tüm bu durumların birbiriyle çatıştığı bir kriz ortamında, medyada bir şeyler söylemeliydi.

Brown'un durumu ne kadar zor olursa olsun, bu onu mazur görmemizi gerektirmez; çünkü Brown, tüm bu sorunlar karşısında en kolay yolu seçmiş ve sermayenin dilinden konuşarak, kendisini güvenli bir yola atabilmişti. Asıl kıyamet, bu güvenli yolun dışında kopmaktaydı: Medya sahnesinde sergilenen oyun, haklarını çoktan ve uzun bir karşı-hegemonya sürecinin ardından elde etmiş örgütlü Britanyalı işçiler ile örgütsüz, yoksul ve yabancı işçilerin çıkarlarının çarpışması üzerine gelişiyordu (o sırada medya, senaryoyu böyle yazmaktaydı). Bununla birlikte, bu iki karşıt işçi grubu bir "emek sınıfı" bileşkesinde buluşmaktaydı. O halde işçi sınıfında baş göstermiş bu büyük sorun nasıl irdelenecek, hangi kuramsal ve pratik öneriler üzerinde tartışılacak ve yine sınıfsal bir bağlamda nasıl çözülecekti? Brown'un baş sorunu buydu (ya da bu olması bekleniyordu). Hatta bu ülkenin parlamentosuna "İşçi Partisi" kapsamında dahil olunduğunda, işçi sınıfı adına çözüme dayalı, ikna edici ve çok acele bir siyasi tavır beklemek, o ülkedeki herkesin hakkıydı. Fakat tüm bu karmaşa sürüp giderken Brown'un yaptığı tek şey, sermayenin "söylem oyunları"nı kullanmak olmuştu: Brown'un bu bağlamda ortaya koyduğu tavırdaki çarpıcı yanlışlık, Britanyalı işçileri "yabancıları dışlamak" ile suçlamasıydı. Oysa eylemci işçiler, yabancı işçilerle bir sorunlarının bulunmadığını, onların çalışma haklarını desteklediklerini belirtmiş, buna karşın kendi kazanılmış haklarından da taviz vermeyeceklerini herkese ilan etmişlerdi; bunu açıkça vurguluyor ve eylemler sürerken yüksek sesle duyuruyorlardı. Öyleyse nasıl oluyordu da Brown hâlâ "yabancı karşıtlığı"ndan söz edebiliyor ve hâlâ nasıl eylemcilerin açıklamalarını duymamış gibi davranabiliyordu?

Hükümetin Adalet Bakanı Jack Straw ise Brown'un çizgisini izleyerek, işçilerin protesto eylemleri için medyaya şunu demişti: "Başbakan çok akıllıca konuştu; gerçekten de protestocuların sloganları milliyetçilerin sempatisini topluyor." Straw'un tümcesinin anlamı, Brown'un tümcesinden çok daha kolay anlaşılabiliyordu; Straw'a göre, Britanyalı işçiler sınıfsal haklar üzerinde ısrarcı oldukça ve kazanımlarını savundukça, faşistlere yardımcı oluyor ve onlarla bir ortaklığa giriyorlardı. Hatta zorunlu biçimde daha ucuza çalışarak sermayenin işine yarayabilecek, onun çıkarlarını gözetebilecek yabancı işçileri de dışlamış oluyorlardı ki bu düpedüz bir milliyetçilik ve aynı bağlamda da faşistlikti. Söylemler

üzerinden yürütülen ustaca bir manevra, sınıfsal hakların korunması adına ortaya konulan bir eylemi, faşizme dönüştürebiliyordu. Bu noktada, karşı-hegemonyanın kırılganlığını ya da neoliberal iktidarın atakları karşısında aciz kalışını önlemenin çaresi olarak, eğer karşı-hegemonyanın tüm direniş gücünü üstlenen bir özne gösterilecekse, bu iyimserlikten de öte, yersiz bir düşünce olur (zaten özneye bu işlev, hiç kimse tarafından verilmiyor ve söz konusu işlevin sahibi çıkmıyor). Bunun da ötesinde bu olayın, Britanyalı işçi örgütleriyle neoliberalizme sıkı sıkıya bağlı hükümet arasında bir "iktidar mücadelesi"nden başka bir şey ifade etmediğini belirtip, sonuçta da gerçek sorunun "her tür iktidardan uzak durmak ve bunun çarelerini düşünmek" olduğunu öne sürmek demek, neoliberal iktidarları var etmek adına, hegemonya ile karşı-hegemonyayı "aynı kefeye koymak" demektir (yani, öznenin "iyi" yönetici olması için umut büyütürken, bir kez daha konunun başına dönmüş oluyoruz).

Neoliberal sistemin iktidarı içinden konuşulacaksa, Brown ya da Straw gibi davranmaktan başka çare bulunmamaktadır. Britanya'da yaşanan işçi olayları gibi birtakım çıkışlar, neoliberal iktidar ve onun siyasetine ortaklık edenler için, hiç de uzun uzun düşünülmesi gereken, karamsar sorunlar değildir. İktidarın yapacağı tek şey vardır: Sermayenin çıkarları doğrultusunda hareket etmek fakat bu arada da bu hareketi toplumsal meşruluğa ve o meşruluğun söylemlerine dönüştürebilmek. Öyle ki bu meşruluk ve onun söylemleri bir kez yaşama geçirilirse, tüm direniş söylemlerinin iktidar söylemleriyle iç içe geçmemesi için hiçbir neden kalmaz; "iyi" yönetici olabilmek, örneğin "faşizm karşıtı" olmaksa, iktidar bunu söylemler üzerinde uygulayacağı bir manevrayla kendine mal edebilir. İşte Britanyalı işçilerin işaret ettiği sorunun, sermaye dilinde milliyetçiliğe, ırkçılığa ve oradan da faşizme tekabül etmesi, "mevcut durum" iktidarının yöneticisini bir anda "iyi" yönetici haline getirmiştir. Bu kadar basit bir iştir bu. Neoliberal sistemin sürekli olarak ürettiği, siyasi iktidarlara güven duyan (en azından güvensizlik duymayan) "aydın" sayısındaki patlama, tam da bu söylem manevralarında ustalaşmış kişilerin çoğalması ile açıklanabilir: Bugün, karşı-hegemonya söylemlerini tahrif ederek "mevcut durum" iktidarının meşruluğuna eklemek, bu iktidar sistemine monte edilmiş aydının görevidir.

Bugünün "aydın" tipinde Foucault'nun önemli bir saptaması vardır; der ki:

> Mühendisler, avukatlar, doktorlar, sağlık çalışanları ve sosyal hizmetliler, beşeri ve sosyal bilimlerdeki araştırmacılar cemiyetimizde toplumsal bir katman meydana getirmekte; bunların sayısı, ayrıca iktisadi ve siyasi önemleri daimi olarak artmakta. Dolayısıyla, belki aydının rolünün, insanlığın evrensel değerlerini temsil etmek ya da yalnızca bununla ilgilenmek olmadığını düşünüyorum. Bunun yerine aydının sorumluluğu belirli nesnel alanlarda, bilginin ve bilimin işe dahil olduğu alanlarda çalışmak ve günümüz toplumlarında bilginin ve tekniğin bu alanlardaki rolünü çözümleyip eleştirmektir. Bana kalırsa, günümüzde aydın, bilimlerin işe karıştığı ve siyasi sonuçlar ürettiği ocakların tam içinde olmalıdır. Dolayısıyla aydınlarla çalışmak, çoğunlukla doktorlarla, avukatlarla, psikiyatristlerle ve ruhbilimcilerle iş yapmak, benim için fevkalade önemlidir.[71]

Foucault'dan alman bu tümcelerin, Gramsci ile bir bağ kurmuş olması dikkatlerden kaçmamalıdır. Foucault'nun tanımladığı aydınlar, bu kitapta yer verilen "İktidarın Normalleşme ve Meşrulaşma Dönemi" bölümünde ele alındığı üzere, Gramsci tarafından, iktidar kurumlarına ya da merkezi devlet yapısına doğrudan, dolaylı ve dolaysız olarak bağlı aydınlar diye tanımlanmıştı. Bunlar bir burjuva ideolojisi taşımasa da kapitalist koşulların dinamiğine koşut olarak sürekli değişen toplumsal yapının aktif mimarları halinde görülmekteydi. Gramsci'ye göre, toplumun pratiklerine doğrudan müdahil olan bu aydınlar görmezden gelinerek siyasi ve ideolojik üretim süreci anlaşılamazdı; fakat Gramsci'nin aydınının rolü bundan ibaret kalmıyor, yine daha önce belirtildiği gibi, ondan bir karşı-hegemonya oluşturması isteniyordu. Foucault'nun aydınının rolü, onun üretim sürecinin içindeki özneyi tanımlamasıyla biter, karşı-hegemonya görevinden muaf tutulur; ama onun yerine Foucault'nun aydını, daha farklı bir göreve gönderilir: O, bilimin siyasi sonuçlar üreten yanını inceleyecek, denetleyecek, bilgi ve teknikten yaratılacak bir ideolojinin sürekli bir eleştirisini gerçekleştirecektir. Bu durumda aydının, "mevcut durum" iktidarı ile bir işi kalmamıştır. İktidar ve aydın, birbirlerinden doğmuş olduklarını bilsinler yeter; bu süreç bir özne olarak aydını "iyi" yönetici konumuna getirecektir.

71. Afary, Anderson, s. 234.

Aslında Foucault'nun "iyi" yöneticisinin en önemli toplumsal niteliği şudur: Liberal bir toplum yapısına uyum sağlar biçimde, "geçici merkezler" oluşturabilmek, daha önce merkezi iktidarların elvermediği yeni ortaklıkları ve birliktelikleri sağlayarak (buna her zaman açık olarak), bu paylaşımları gerçekleştirecek alanları yaratmak. Bu noktada yeniden modernitenin ve böylece Aydınlanma'nın eleştirisi gündeme geliyor: Toplumsal sınıfların, siyasi grupların, cinslerin vb sınırlarını yok saymak ya da olabildiğince zorlamak. Yapılacak olan ise bu sınırlar arasında dolaşarak, bunların hiyerarşik düzenlerini, anlamlarını, işlevlerini geçici ilişkilere bağlayarak yeni toplumsal profiller kurabilmektir. Bu durumda mutlak meşrulukların kırılabilmesi, geçici, her an değişebilir, farklı meşruluk alanlarının öne sürülebilmesi ve hatta tesis edilmesi, sürüp giden siyasi yaşamın "ara anlarında" mümkün olabilecektir ki bu, "mevcut durum" iktidarının hâkimiyetini zayıflatabilen, kendisine duyduğu güveni kuşkuya düşüren ve onu dönüşmelere zorlayan bir durumdur. Böyle bir dinamizmi engelleyecek şey, ilk bakışta merkezi iktidar ve homojen toplum savunucuları gibi durmaktadır. Atina ve Gezi Parkı eylemleri bize bunu göstermiş, sağ ya da sol görüşlerin ortak tavırları olarak, eylemcilere "marjinal", "toplumdışı" ya da "çözümlenip düzene sokulması gereken" kitleler olarak bakılmıştır. Oysa durum biraz daha değişiktir: İktidar, her tür toplumsal inisiyatifi elinde tutan bir güç olarak görülse de pek de öyle değildir. Bu güç de bölünmüştür ve iktidarı oluşturan şey, gücü elinde tutan ile ona muhalefet eden başka güçler arasında paylaşılmaktadır. Bu muhalif güçler toplumda o an için söz sahibi olmasalar bile, merkezi iktidarı ve homojen toplumu savunmaları nedeniyle iktidara dahildirler. Muhalifler meydanlarda o "marjinaller", "toplum-dışılar" ve "düzensiz kitleler" ile yan yana yer alsalar ve iktidara karşı mücadele ediyor gibi görünseler de (geçici ortaklıklar kuruyorsalar da) merkezi iktidara ve homojen topluma bağlı kaldıkları sürece iktidar sistemini temsil ederler. Sonuçta meydanlar, iktidar ile mücadele edenlerden ibaret sayılmaz. "Atina Eylemleri" ve "Gezi Parkı Eylemleri" bölümlerinde de değinildiği üzere, bu yüzden meydanlar iktidara karşı eylemciler ile dolmamıştır; bu eylemcilerin kendi aralarındaki iktidar mücadelesi, başka bir boyutta gelişmektedir (KKE'nin ve BDP'nin çekimser tavırlarının nedenlerini bir kez daha anlamaya çalışmalı). Bu noktada BDP Eş

Genel Başkanı Selahattin Demirtaş'ın, eylemlerin başlangıcında söyledikleri çok netti:

> Halkın tepkilerini anlamlı buluyoruz. Ancak bu eylemlerle birlikte şu an bazı ulusalcı, ırkçı ve milliyetçi kesimler Kürt sorununu nasıl baltalayabilirizin [düşüncesi] içindeler. Bunların farkındayız. Halkın direnişini destekliyoruz. Ama herkesin dikkatli olması gerekir.[72]

Demirtaş, konuşmasını yalnızca Kürt siyaseti pratiği üzerinden yapmışsa da bu konuşmanın daha geniş anlamda bir göndermesine dikkat etmelidir: Eylemciler iktidara başkaldırdıklarında tek parça değillerdir fakat "mevcut durum" iktidarı da tek parça değildir. Burada her geçici ortaklığın iktidar ile bir bağı varsa, eylemcilerin anlık stratejileri, iktidarın da anlık stratejileri ile karşılaşacak ve hep olduğu biçimde, iktidar eylemlere bir bağışıklık geliştirecektir. Şunu tekrarlamak hiç de yersiz sayılmayacaktır: İktidar denilen şey, zaten kendisini dönüşümlere adapte edebildiği kadar iktidardır; bu çok eski bir bilgi olarak hâlâ belleklerimizdedir ve şimdi de değişen bir şey yoktur. "Antibiyotik Etkisi" bölümünde, Marx ve Engels'in iktidarı nasıl tanımladıklarını bu bölümde de dile getirmeden geçmeyelim: "Üretim araçlarını kullanmada (daha önceki duruma göre) farklı yöntemler izleyen bir iktidarın, toplumun sınıfsal yapısını başka türlü organize ederek ve öyle tanımlayarak, zihinsel üretim araçlarını da (yeniden) işlerliğe dönüştürmemesi için hiçbir neden yoktur." Üstelik iktidar, eskiye göre bugün daha yeteneklidir; çünkü moderniteden gelen ve Aydınlanma ile formüle edilen toplumsal sınıflamalardan, sınıfsal stratejiler ve kapitalizme direniş biçimlerinden kurtulduğu için (bu anlamda bir çekicilik de kazanmıştır), artık "iktidar" olarak bile tanımlanamaz. İktidar tümüyle temize çıkmıştır; değil mi ki o sınıflamalar, sınıfsal stratejiler ve kapitalizme direniş biçimleri gelip başka bir iktidar halinde karşımıza yerleşmiştir ve tarihteki en büyük yıkımların müsebbibi olmuştur, geriye dönüş umudu da orada yıkılıp gitmiştir. Karşı-hegemonya düzlemi, sınıfsal dayanışmaların yerini geçici dayanışmalara bırakmak zorunda kaldığından, zaten kayganlaşmıştır ve şimdi bu hayaletler mücadelesini sahneye koyup izlemekten başka çıkar yol buluna-

72. *Gezi Direnişi/27 Mayıs-18 Haziran 2013*, Yayıma Haz. Eda Yiğit, Bellek Yayınları, 2013, s. 47.

mamaktadır. Böyle bir yapıda, iktidara yönelik muhalif söylemlerin önemi o kadar büyük bir etki doğurmakta ve heyecanla karşılanmaktadır ki ("Gezi'den sonra sanat yapılamaz" düşüncesi burada iyice anlaşılabilir oluyor) o söylemlerden başka sarılacak bir dal da neredeyse kalmamaktadır: Hayaletler mücadelesinden elimize geçen tek şey onlardır.

Ama yazık ki zihnimizi kurcalayan şu örnek hâlâ mevcuttur: Yeniden Britanyalı işçileri, onların protesto eylemlerindeki söylemlerini anımsadığımızda, o söylemlerin İngiliz siyasetçilerinin "üstün yeteneği" ile nasıl kolayca "milliyetçiliğe", "ırkçılığa" ve "faşizme" dönüştürüldüğünü de anımsarız. Demek ki söylemler de yalnızca mücadeleyi veren eylemcilere ait olamamaktadır; onlar da iktidar ile paylaşılmak zorundadır. İktidarın dönüşebilme yeteneği varsa, söylemleri dönüştürerek kullanma yeteneği de vardır: "İyi" yönetici ve "kötü" yönetici aynı dilden ve aynı söylemleri dönüştürerek konuşmaktadır.

Başka Hayalet

Komünist Parti Manifestosu şu tümceler ile başlar:

> Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor, komünizmin hayaleti. Eski Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek için kutsal bir ittifak içine girdiler: Papa ile çar, Metternich ile Guizot, Fransız radikalleri ile Alman ajanları.[73]

Komünist Birlik 2. Kongresi'nin (29 Kasım-8 Aralık 1847) hemen öncesinde kaleme alınmış bu tümceler, elbette zamanın iktidarının duyduğu büyük bir korkuya işaret ediyordu: Komünizm korkusuna. Uzun yıllar sonra söz konusu korkuyu tanımlayan Jacques Derrida, bunun somut bir varlık ya da belirgin bir durum karşısında duyulan korku olmadığını, tam da manifestoda yazdığı biçimde hayalete benzer, görünmez ama hissedilebilir bir varlıktan duyulan korku olduğunu vurgulamıştı.[74]

19. yüzyıl Avrupası'nın iktidarını dehşete düşüren şey ve Eski Avrupa'dan kalan güçlerin hissedip de telaşlandıkları şey neydi? Buna verilebilecek ilk ve kesin yanıt şu olmalı: Proletaryanın ken-

73. Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, 6. baskı 2005, s. 115.
74. Bkz. Jacques Derrida, *Marx'm Hayaletleri/Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001.

di sınıfsal niteliklerini, bu niteliklere bağlı pratik gereksinimlerini, geleceğe yönelik taleplerini ve uzun vadeli planlarını ortaya koymaya başlaması, yani ilkelerin ve öğretilerin, sonuçta da kapsayıcı hareket yöntemlerinin gün ışığına kavuşmaya yüz tutması. Örgütlü sınıfsal bir muhalefetin hissedilmesi, iktidarlar adına her zaman korkuyu çağırır çünkü güvenli alanlar giderek daralmakta ve çevreyi tehditkârlar sarmaktadır. Fakat burada ilginç olan şudur: İktidar alanları ile muhalefet alanları, duvarlarla ya da tel örgülerle birbirinden ayrılmış değildir. Alanlar sürekli olarak birbirinin içine sızmakta, birbirini içten fethetmekte, kimi zaman da (özellikle sınıfsal örgütlerin büyük eylemlerinde) tekrar ayrışmaktadır.

İktidar için karşılıklı güç çatışmalarını açığa çıkartan büyük eylemler, her zaman daha az tehlikelidir; asıl tehlikeli olan, çatışmalar-dışı sızmalardır. Böyle bir sızma süreci, silahlı kaba gücün (Althusser gibi söylersek, baskı aygıtlarının; yani ordunun, polisin, mahkemelerin, hapishanelerin vs) müdahale alanının dışında işlemeye başladıkça, o "tehlikeli varlığın" cismi de gözlerden kaybolmaya başlar. İktidar sistemini deşifre edici tehlike artık her yerde olabilir ve her an ortaya çıkabilir; en güvenli alanlarda ve dahası, düşlerde bile. İşte hayalet korkusunun baş gösterdiği an da tam o andır: Tehlike sokaklardan ve meydanlardan gökyüzüne doğru yükselmeye başlamış ve bir hayalet gibi iktidarı izler olmuştur. Nasıl ve hangi gözlerle izlemektedir? Yanıt açıktır: Sınıfsal ilkelerin, öğretilerin ve hareket yöntemlerinin gözleri ile.

İktidarın bu hayalete beslediği korku ne kadar büyük olursa olsun ve her gece o hayaleti ne kadar düşlerinde görüp ateşler içinde uyanırsa uyansın, o iktidar yine de tümüyle çaresiz sayılmaz. Onun bu kâbus sonrasında da alacağı önlemler her zaman vardır. Mademki o "tehlikeli varlık" sokakların ve meydanların yanı sıra görünmez yerlere de çekilmiştir, iktidar da o görünmez yerlere kendi güçlerini yerleştirmenin çarelerini arayacaktır. Kamusal alanlardan hayaletler alanına geçiş yapmanın sırası gelmiştir. Hayaletler alanına el atan, daha açık bir söyleyişle, muhalefete karşı ilkeler, öğretiler ve hareket yöntemleri bağlamında yeni bir cephe açan iktidar, bu kez de devreye yeni silahlar sürer: Kültürel silahlar, medya silahları, eğitim silahları (ki okullar olduğu ölçüde, aile de bu silahlardan biridir), inanç silahları, vb... İşte tüm bunlar iktidarın kullanımına açık olarak beklemektedir.

Fakat burada bir ayrıntı üzerinde durmak gerekir. Althusser'e bakacak olursak, bunlar aslında doğrudan iktidarın değil, devletin silahlarıdır, devletin ideolojik aygıtlarıdır. O halde, iktidar ile örgütlü sınıfların mücadeleleri bu ideolojik alanlarda geçiyorsa, devletin alanı ile iktidarın alanını aynı anlamda kullanmamak gerekir. O halde bu alanlar, devlete hâkim olanlar ile olmayanlar tarafından paylaşıldığı sürece, devlet, karşılıklı mücadele alanlarının ortak ve toplam alanı olacaktır: Devlete hâkim olanlar, denetledikleri kamu alanlarının yanı sıra daha zor denetleyebildikleri (en azından garantisi olmayan bir denetim bu) özel alanlarda da mücadele etmek zorunda kalacaklardır. Hem bir mücadele alanı, hem de (kaçınılmaz biçimde) karşılıklı olarak (daha önce söz edilen) sızma alanı: İktidarın denetimindeki devlet alanları ile ortaklıklara açık özel alanlar. Demek ki bu anlamda, sendikaları da devletin ideolojik aygıtları içine yerleştirmek gerekecek.

Örneğin hukuk konusu, bu girift ilişkiyi anlatabilmek için son derece uygun bir özellik sunar: İktidardakiler (yani devlet alanlarına hükmedenler), kolayca ve kendi yararlarına uygun olarak bir yasa çıkartamazlar. Bunun nedeni, iktidar muhaliflerinin çok güçlü durumda olma olasılığı değildir. Nedeni, direnen sınıfların (belki o ideolojik aygıtların boşluklarından ya da çelişkilerinden yararlanarak) o yasaların yapılışlarında ve sonuçlandırılmasında seslerini duyurabilecek olmasıdır: Bir devletin yasalar ile işlemesinin yanında, diğer yandan da ideolojiler ile işlemesi, zaten henüz işin başından itibaren bir çelişki doğurur (üstelik bu iki faktörün birbirini tetiklediğini de akıldan çıkartmayalım). Böylece buradaki devlet, iktidarın hukukuna göre tanımlanmak yerine, Gramsci'nin önerdiği gibi, hukuk-üstü olarak tanımlanacaktır. O zaman hukuk da devletin ideolojik aygıtları arasında yer almaya başlayacaktır.

Yukarıda, tanımlanmış bir devlet bulunuyor. Ayrıca, devlete hâkim olan bir sınıf ve o hâkim sınıfa muhalif başka bir sınıftan söz ediliyor ve deniliyor ki: Devlet ile devlete hâkim olanlar, aynı şeyler değildir; çünkü devlete hâkim olan sınıf ile muhalif sınıfın çatışması, hukuk-üstü bir devlet içinde gerçekleşir. Burası tamam. Bu yazılanlar bağlamında şunu düşünelim: Bu tanımlardan, sınıf kavramını çekip çıkarttığımız zaman, ortada ne kalacak? Sınıfsız bir devlet. Sınıfsız devlet önce bize (elbette) Marx'ı anımsatacak.

Üstelik aynı zamanda da bugünün dağılmış, yok olmuş sınıfsal ilkeleri, öğretileri ve kapsayıcı hareket yöntemlerini, yani karşı-hegemonyanın silinişini anımsatacak. Öyle ya, bugün sınıfsal nitelikler yok olmuşsa Marx anlamında bir sınıf yapısından da söz etmemiz mümkün değil. Sınıfsız devlet dediğimizde, niçin ilk önce ve son derece yersiz bir davranışla Marx'ı aklımıza getiriyoruz ve bugünün koşullarını Marx ile ilişkilendirebiliyoruz? Bu acaba içeriğini yitirmiş tabirlerin, kavramların, basit sözcüklerin ya da karmaşık tümcelerin, bize oynadığı acımasız ve alaycı bir oyun mu? Düpedüz şunu söyleyebilir miyiz: İçerikten ve bağlamından kopmuş tutarsız bir dilin tutsağı mı oluyoruz? Yalnızca benzetmeler, yakıştırmalar ve kabaca ilişkilendirmeler üzerine işleyen bir dilin siyasetini mi deneyimliyoruz ya da aynı dili bugünün iktidarıyla mı paylaşıyoruz?

Öte yandan, bütünlüğünü yitirmiş o ilkeler ve öğretiler, eğer sınıfsal bir yapının hareket yöntemlerini kararsız bir hale sokmuşsa, yani o sınıfın etkisini büyük ölçüde ortadan kaldırmışsa, o halde devletin hâkimleri ile devlet arasındaki ayrımı nasıl ortaya koyabiliriz? Bu durumda devlet ile baskı aygıtlarını ve ideolojik aygıtları elinde tutanlar, devletin kendisi olmuyor mu? Aynen "mevcut durum" iktidarlarının, devletin sahibi (hatta doğrudan devlet) olduklarını ilan ettiklerinde, kitlelerin devleti ve iktidarları aynı anda kutsamaları gibi. Şunu çok açık biçimde yazalım: Hukuk-üstü olarak tanımlanan devlet, artık yalnızca iktidardakilerin hukuku ile anılıyorsa (ki aynı zamanda da sınıfsız bir devlet olarak), bu devlet, iktidarın içeriksiz dili ile de anılacaktır. İşte bu noktada, iktidarın hukukunu içeriksiz dil, içeriksiz dili de iktidarın hukuku besler. İktidarın iki korkulu rüyası hukuk ve dil, bundan böyle iktidar yönünde hayli ehlileşmiş olur. Bu mantıkla baktığımızda, bugün, "sınıfsız Marksist devlet" ile iktidar arasındaki duvar tamamen eriyip gitmiştir (muhalif söylemler iktidarın kullanımına girdiğinden beri bu böyledir). Büyük ulus-aşırı şirketler, holdingler, finans kuruluşlarına bağlı vakıflar vb küresel süreçte "Marksist devlet modeli"nin sahipleridir; buna itiraz edilecek bir düzlem kalmamıştır. Kalmamıştır çünkü içeriğini yitirmiş dil, eleştirel bir dayanak noktası bulamamaktadır. Özellikle Derrida'nın "dilde dekonstrüksiyon"unun çarpıtılması ile (iyi niyetli bir yaklaşımla, "yanlış anlama" diyelim buna) sıkı bir "eğitim

süreci" başlatılmış ve çarpıtılmış okumalar tüm eleştirel metinleri yerle bir etmiştir (estetik metinler de dahildir buna).

Bu çarpıtılmış okumalar çerçevesinde, estetik metinlerin yerle bir edilebileceği ölçüsünde, bu metinlerin sahipleri de yerle bir edilebilir. En net biçimde Umberto Eco'nun tanımladığı gibi, "metnin niyeti" ortadan kaldırılmışsa, metnin sahibi de neoliberal siyasete "transfer" edilebilir pekâlâ; ama kabul edilmeli ki bu çarpıtılmış okumalardan en fazla pay almış olan, "Kapital"dir (bunu tahmin etmek hiç de zor değildir). Küresel ekonomi ile bu eser arasında, artık süreklilik kazanan ve özellikle de "ekonomik kriz günleri"nde gündemde tutulan bir bağ oluşturulmuştur. Aslında "Kapital"in küresel ekonomi ile ilişkilendirilmesi hiç de zor olmamıştır. "Kapital" ile küresel ekonominin buluşmasını sağlamak için, küçük bir işlem yapmak yeter (değil mi ki "metnin niyeti"ni yok saymayı çok iyi öğrenmiş bulunuyoruz). Bu işlemin kopyasını, Althusser yaklaşık kırk yıl önce bize vermişti:

> Gözümüzün önünde bir kitap olması yetmez: Onu okumayı bilmek gerek. Oysa *Kapital*'i okumanın, "Marx'ın bilimsel teorisini anlama"nın ve "açıklama"nın *tümüyle burjuva* olabilen bir biçimi var. Burjuva bir biçim; burjuva ideolojisinin, daha kesin söylenirse burjuva *sosyolojist* ya da *ekonomist* ideolojinin damgaladığı, sızdığı, etkilediği bir biçim demektir.
>
> Örneğin *Kapital* aşağıdaki biçimde okunabilir: Kapitalist üretim tarzının *ekonomi politiğinin* bir teorisi. Altyapıdan işe başlanacak, "iş-süresi" incelenecek, "üretici güçler" ve "üretim ilişkileri" birbirinden ayrılacak, meta, para, artık-değer, ücret, yeniden-üretim, rant, kâr, faiz, kâr oranının düşme eğilimi vb analiz edilecek. Kısacası *Kapital*'de iktisadın "(kapitalist) yasaları" bulunacak. Ve "ekonomik" mekanizmaların bu analizi bitirildiğinde küçük bir *ek getirilecek*: Toplumsal sınıflar, sınıf mücadelesi.
>
> Toplumsal sınıflar üzerine olan tamamlanmamış küçük bölüm, *Kapital*'in tam sonunda değil mi? Toplumsal sınıflardan *ancak* kapitalist ekonominin tüm mekanizmasını söktükten sonra söz etmek gerekmiyor mu? Marx bizi, toplumsal sınıfları (ve dolayısıyla sınıf mücadelesini) kapitalist ekonominin yapısının basit bir *ürünü*, son bir *ürünü*, sonucu olarak kabul etmeye çağırmıyor mu? Toplumsal sınıflar kapitalist ekonominin basit bir sonucu, *sınıf mücadelesi de sınıfların varlığının basit bir sonucu* değil mi?
>
> *Kapital*'in bu şekilde okunması, bu şekilde yorumlanması Marksist teorinin ciddi bir çarpıtılmasıdır: Ekonomist (burjuva) bir çarpıtma. Top-

lumsal sınıflar *Kapital*'in sonunda değildirler: Başından sonuna kadar *Kapital*'dedirler. Sınıf mücadelesi toplumsal sınıfların varlığının bir türevi değildir: Sınıfların varlığı ve sınıf mücadelesi tek ve aynı şeydir. Sınıf mücadelesi, *Kapital*'i anlamak için "son-sözü-söyleyen halka"dır.[75]

Sınıf mücadelesinin hem tarihten hem de günümüzden silindiği anlamda, tüm insani projeler iktidar sisteminin "güvencesi" altına alınmış bulunuyor. Artık bizim kurtarıcılarımız, küresel ekonominin siyasi figürleridir. Muhalefetimiz de aynı "güvence"ye sahip. Korkulacak bir şey yok ortada. 19. yüzyıl Avrupası'nın hâkim sınıfları, komünizm hayaletinden çok korkmuşlardı ama bugün, o hayaleti ustaca yaratan Marx'tan hiç korkmuyorlar. Çünkü içeriğini yitirmiş dil, ehlileşmiş hukuk ve iktidar aygıtlarının kendisi olmuş devlet, çarpıtılmış metinler sayesinde her şeyi "sevimli hayalet"lere dönüştürüyor; 1970'lerin çizgi film kahramanı "Casper" gibi.

Günümüz gerçeği şudur: İktidara bağımlılığı ile açıklanabilen öznenin söylemleri ve eylemleri, eğer karşı-hegemonya düzleminden kopmuşsa, sahnede izlenen hayaletler mücadelesinde iktidar adına korkacak bir şey de kalmamıştır; hatta bu mücadelenin geçtiği sahnenin içinde, meydanlarda karşı durulan iktidarın da olduğu, onun da burada aktif bir rol aldığı açıktır. Karşılıklı dönüştürmeler ve dönüşmeler sürecinin bir senaryosu halinde geçen siyasi oyunun nesnesiz aktörleridir tümü de. Evet, karşı-hegemonyayı tesis edebilecek bir ortamdan yoksun olduğumuzu onaylamak zorundayız, burası doğru; ama şu da vardır ki Marx'ın hayaletinin korkutucu yanı, onun kendisini bir sınıf mücadelesi söyleminin tutarlılığı içinde sunmasıydı ve böylece kendisini diğer söylemlerden ayırabiliyordu. Şimdi bunun mümkün olmadığına inanılsa da ve Foucault'nun gelip durduğu yer ile Baudrillard'ın bizi daha da çaresizliğe sürükleyen saptamaları hiç akıllardan (ve dahası, pratikten) çıkmıyorsa da sokaktaki iktidarın söylemlerinin (ki o iktidarı, uyguladığı şiddetten tanıyoruz) o iktidara karşı duranların söylemlerinden, bir tutarlılık dahilinde ayrılabileceği bir nokta olmalıdır. Bu da sağlanamıyorsa, ömrünü tamamlayarak tedavülden kalkmış Gramsci aydınının hayaleti ile ilgilenmek ve onun şimdiki karmaşık yapıda ne

75. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 4. baskı 1994, s. 78-79.

yapabileceğini düşlemek yeterlidir. "Eski" iktidar yok olmuşsa da bugün düpedüz şiddetinden tanıdığımız ve çözümlemeye gereksinim duyulan başka bir iktidarın olduğunu biliyoruz. En azından bu düşü kurabilmek için, kuramın ve sanatın, sokak pratiğine göre daha üstün yetenekleri bulunuyor; tarih onların bu yeteneklerini (bazen yararlı, bazen yararsız) yadsıyamayacağımızı gösterdi.

Kuramın ve sanatın, iktidar karşısında bu hayaletleri hâlâ kullanabileceğinden söz edilebilir pekâlâ. Melih Başaran'ın şu yazdıkları, belki de hayaletler ve iktidar üzerine verilmiş en güzel yanıtlardan biridir ve bir karşı-hegemonya düşüncesi önermese de iktidarın hayaletleri ile ona karşı duran hayalet arasında bir ayrım yapması açısından ilham vericidir:

> Shakespeare'e veya Hamlet'e veya Marx'a, son olarak da Derrida'ya musallat olmuş bir hayaletin veya onların hayaletinin bir sorusuna ya da dünyaya bir zamanlar "korku salmış" ama öldüğünden emin olunamadığı için –aynı belki *Sanat* gibi– kendisine karşı temkinin elden bırakılmadığı, mezarı başında beklenen bir hayaletin ancak başında yeterince beklenince, yeterince kulak verilince, kulak (tele-kulak) kesilince, gerekli protezler, donanımlar, aygıtlarla ("posta" ya da kamusal mekâna açılan bir mahremiyet olarak, bir şifre-tazı, bir açık-giz olarak "kartpostal", "gazete", "duvar gazetesi", "duvar", "grafiti duvarı", "telgraf", "telefon", "gramofon", "stetoskop", "kamera", "lazer optik okur", "ekografi", *Blow up* filmindeki gibi hassas "ses kayıt cihazı", "grafiti çözücü", "internet ağı" çözücüsü vb...) oskülte [hassas cihaz ile dinlemek] edildiği vakit işitilecek olan *"Dünya nasıl gidiyor?"* şeklinde, henüz belki açık seçik telaffuz edilmemiş bir soruya verilmiş bir yanıt, bir *scholar* tarafından, okunmuş, temkinli, mektepli bir yanıt mıdır?[76]

Kuram ve sanatın bu hayaletler mücadelesi içinde, her bir hayaleti "oskülte" etmesi mümkün olabilir mi gerçekten? Belki de iktidarın artık bir iktidarsızlık durumuna dönüştüğü (kılık değiştirdiği) bir dönemde, eylemler ve söylemler bağlamında iktidara karşı pratik bir ayrım ortaya koymak, böyle bir düşü görmekten geçiyordur. Derrida-vari bir söyleyiş ile: İnsan bir düş sırasında o düşten uyanmaksızın ama düş gördüğünün de bilincinde olarak o düşü anlatabilir mi?

76. Melih Başaran, "Uluslararası Toplumun 'Delirium'u", Jacques Derrida, Öteki Hedef/Başka Baş, Bağlam Yayınları, 2003, s. 129.

Öyle ya, iktidarın her yerde olduğunu ve böylece iktidardan söz edilemeyeceğini söyleyenlerin, bu tümceyi kurarlarken zorunlu bir pratik olarak kullandıkları "iktidar" sözcüğünün anlamı nedir o halde, sanat bunun yanıtını bize verebilir mi?

Dizin

A
Adorno, Theodor 41, 42, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 122
Afary, Janet 29, 33, 152
Akay, Ali 138, 139, 141
Althusser, Louis 71, 99, 100, 156, 157, 159, 160
altyapı 28, 48, 49, 54, 87, 159
Anderson, Kevin B. 29, 33, 152
arzu 9, 97, 125, 126, 127, 133, 135, 140
Atina eylemleri 99
aydın 27, 28, 29, 35, 37, 38, 39, 40, 48, 52, 53, 94, 100, 117, 118, 120, 126, 137, 151, 152
Aydınlanma 20, 21, 30, 73, 121, 124, 138, 153, 154

B
Bal, Alperen 143, 144
Balzac, Honoré de 50, 51
barış süreci 101, 102, 110, 112, 113, 116, 145
Başaran, Melih 161
Bataille, George 126
Baudrillard, Jean 78, 81, 84, 134, 135, 136, 137, 138, 160
Beer, Max 19
Benjamin, Walter 22, 41, 42, 45, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60
bilgi 19, 49, 52, 53, 54, 55, 106, 120, 121, 124, 130, 152, 154
bilinç 10, 27, 28, 32, 34, 39, 40, 67, 87, 96, 99, 100, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 130, 143
bio-iktidar 141, 146
bio-politika 139, 141, 144
birey 20, 30, 49, 121, 122, 123, 124
Boran, Mehmet Ali 142, 143
Brecht, Bertolt 22, 36
burjuva 38, 40, 41, 42, 44, 52, 53, 57, 63, 67, 68, 69, 72, 74, 152, 159
Butler, Judith 121, 122, 123, 127, 129, 145

C-Ç
Chaplin, Charlie 22
çapulcu 107
çevre 31, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 104, 105, 142
Çiçek, Mahsum 143

D
Deleuze, Gilles 21, 22, 117, 118, 120
Demirtaş, Selahattin 154
derin devlet 101, 103
Derrida, Jacques 7, 131, 132, 133, 135, 155, 158, 161
Dink, Hrant 47, 101
direniş 121, 130, 132, 133, 141, 143, 145, 146, 147, 151, 154
direnme 117, 122, 129, 139, 142, 144, 147

E
Eagleton, Terry 41, 42
Eco, Umberto 159
emek 28, 39, 58, 74, 75, 76, 77, 150
Engels, Friedric 26, 28, 35, 42, 44, 48, 50, 62, 63, 99, 154, 155
estetik 15, 16, 30, 31, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 77, 81, 83, 84, 89, 159
estetiksizleşme 23, 77, 89, 141
exegesis 27, 140
eylem 69, 93, 99, 100, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 127, 130, 141, 145, 146, 148

F
farklılık 16, 55, 56, 65, 79, 81, 85, 90
Foucault, Michel 21, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 60, 93, 99, 100, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 152, 153, 160
Fransız Devrimi 29, 50, 68
Frazer, Nancy 71
Fukuyama, Francis 16, 61, 62

G
Gdańsk eylemleri 18
gerçeklik 17, 20, 21, 30, 50, 53, 58, 73, 75, 102
Gezi Parkı eylemleri 103, 104, 108, 110, 113, 144, 153
Gramsci, Antonio 27, 28, 29, 31, 38, 39, 40, 41, 48, 53, 71, 100, 152, 157, 160
Grigoropoulos, Alexandros 91
Guattari, Felix 117
Guépin, Ange 18, 20
güç iradesi 125, 127

H
Habermas, Jurgen 71
hakikat 29, 120, 121, 124, 130, 137, 138
hakikat rejimi 29, 130, 138
haydut 131, 132, 135
haydut devlet 131, 132
Hegel, Friedrich 20, 44, 73, 127, 128, 147
hegemon 25, 139
hegemonya 14, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 63, 94, 95, 112, 114, 116, 120, 126, 130, 137, 145, 150, 151, 152, 154, 160, 161
Hobsbawm, Eric 18, 19
Horkheimer, Max 49, 53, 62, 63
Humeyni Devrimi 29, 32

I-İ
iktidar 9, 10, 13, 14, 16, 17, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 49, 56, 58, 59, 63, 72, 73, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 98, 99, 101, 102, 105, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162
ilerleme 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 125, 126
irade 25, 28, 42, 57, 68, 69, 98, 127, 128, 129, 140
İran Devrimi 29, 32, 33, 34
iyimserlik 79, 90

J
James, Henry 42
Jameson, Fredric 18, 19

K
kamu 20, 61, 64, 65, 68, 69, 92, 110, 116, 125, 157
kamusal 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 107, 123, 143, 145, 161
kamusal alan 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72
Kant, Immanuel 20, 49, 57, 68, 69, 73
karşı-hegemonya 14, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 39, 40, 46, 49, 51, 52, 53, 63, 94, 95, 112, 114, 116, 126, 130, 137, 145, 150, 151, 152, 160, 161
kendiliğindenlik 105
kimlik 90, 96, 100
kitle 27, 36, 52, 58, 59, 60, 74, 75, 76, 93, 96, 98, 99, 104, 107, 109, 114, 118, 119, 136, 137
kozmopolit 65, 101, 102, 125, 145
kozmopolit kişilik 65
kuram 17, 112, 113, 118, 119, 120
kültür endüstrisi 49

L
Laclou, Ernesto 55
Lingis, Alphonso 123, 124
Lunn, Eugane 51
Luxemburg, Rosa 15, 55
lümpen 73, 74, 75, 76, 77, 95, 96
Lyotard, Jean François 117

M
Machiavelli 26, 27, 64
madun 40, 122, 126, 134, 139
mağduriyet 101, 102, 103, 109
Malory, Thomas 64, 107
marjinal 100, 106, 107, 108, 112, 153
marjinal gruplar 106, 108
Marksist 16, 18, 38, 52, 58, 59, 60, 61, 62, 73, 74, 75, 158, 159
Marx, Karl 20, 26, 28, 35, 39, 40, 44, 48, 49, 50, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 73, 74, 75, 99, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161
May, Todd 26, 27, 61, 63
merkez 78, 79, 80, 81, 83, 86, 90, 91, 101
Montesquieu 66
muhalefet 14, 15, 32, 58, 73, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 126, 153, 156

N
Nietzche, Friedrich 127

O-Ö
organik aydın 38, 94, 117
ortak çıkar 62, 64, 65, 72, 101, 114, 125
ortak yarar 107, 110, 111, 113, 114, 116, 125
Öcalan, Abdullah 110, 114, 115
Önder, Sırrı Süreyya 104
öteki 32, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 135, 137, 146, 147
özgürleşme 9, 13, 15, 16, 27, 37, 47, 56, 57, 114, 134, 147
özgürlük 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 19, 28, 37, 44, 55, 62, 72, 82, 101, 112, 125, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 145
Özmen, Şener 85
özne 118, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 151, 152
öznenin tabiyeti 121, 122

P
Pehram, Bekir 29
praksis 20, 24, 40
pratik 15, 16, 21, 31, 32, 34, 37, 44, 45, 47, 51, 62, 63, 66, 68, 70, 79, 80, 84, 88, 91, 96, 118, 119, 121, 123, 131, 133, 146, 150, 156, 161, 162
prens 26, 29, 64
proletarya 38, 52, 53, 57, 59, 114
psişik özne 129, 130

R
Rey, Pierre Philippe 117
Romantizm 20
Rossi, Paolo 42, 43, 45
Rönesans 26, 61, 64, 66

S-Ş
sanat 9, 10, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 41, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 141, 142, 143, 144, 146, 155, 162
sanatçı 22, 32, 35, 50, 52, 53, 85, 142
sanatın sonu 31
Sanayi Devrimi 42
Scheler, Max Ferdinand 42
Sennett, Richard 64
sermaye 30, 71, 74, 75, 76, 77, 101, 109, 149, 151
sınıf 28, 30, 40, 53, 57, 58, 59, 74, 75, 94, 99, 100, 113, 114, 126, 157, 158, 159, 160
Sivas ve 16 Mart katliamları 47
sivil siyaset 101, 103, 114
siyaset felsefesi 15, 16, 61
sokağın pratiği 17, 19, 21, 22, 23, 24
Sombart, Werner 42

T
Tan, Fatih 142
tarihin sonu 61, 62
Türkler, Kemal 47

U-Ü
ulus-devlet 71, 79, 103, 114
üst-ideoloji 54
üstyapı 30, 49, 51

V-W
Vinci, Leonardo da 41
Voltaire 66
Webb, Beatrice 19
Webb, Sidney 19

Y
yüksek sanat 48, 49, 51, 52, 55, 59

Z
Zapatist hareket 111, 116
Zola, Emile 42, 43


AYRINTI

Der: Vecdi Erbay

İnatçı Bir Bahar

Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat

Sanat ve kuram/Der: Vecdi Erbay/592 sayfa/ISBN 978-975-539-668-2

Kürtçe dil ve edebiyatın yaşadığı topraklarda, dil üzerindeki baskılar konusunda dönemsel olarak ortak sorunlar yaşanırken, Kürtçe'nin Kurmanca, Soranca, Zazaca gibi farklı lehçelerindeki gelişim süreci ve edebi üretim, söz konusu ülkelerin özgün politik-toplumsal-tarihsel özellikleri nedeniyle farklı bir seyir izledi. Türkiye'de son otuz yılın hızlı modernleşme ve çözülme süreci, kapitalizm öncesi yaşam biçimlerinin tasfiyesi ve 90'lardan itibaren anadil ve kimlik ekseninde deki politikleşme Kürtçe dil ve edebiyat alanındaki üretime ivme kazandırdı. Kürtçe süreli yayınların, yayınevlerinin ve başka kültürel kurumların çabaları, gelişen iletişim olanaklarıyla birleşince, dil çalışmaları ve her alandaki edebi üretim yeni boyutlara ulaştı. Savaşın, göçün, toplumsal altüst oluşların etkisi edebiyata yansıdı.

Bu yakıcı süreçte, Türkiyeli okurun, Kürtçe dil ve edebiyat konusunda dünya ölçeğinde süren tartışma ve çalışmaların, uzun zaman önce dünya dillerine çevrilmiş önemli edebi metinlerin ve kuramsal tartışmaların hayli uzağında kaldığı görülüyor. Bu durum, Kürtçe dil ve edebiyatın ikincilleştirilmesine, hatta yok sayılabilmesine de zemin hazırlıyor.

Kürtçe dil ve edebiyat konusunda emek ve ürün vermiş yazar ve uzmanların kaleme aldığı yazıları içeren bu derleme, Türkiye'de genellikle "anadil yasağı" üzerinden tartışılan Kürtçe dil ve edebiyatı, hayat bulduğu toprakların özgün koşulları, tarihi ve güncel sorunları etrafında yeniden ele almayı hedefliyor.

Elinizdeki kitabın, Tanzimat'tan bu yana tepeden inme Batılılaşmanın önemli sorunsallardan birini teşkil ettiği, Ortadoğu'daki kadim anlatı biçimleriyle bağları zedelenmiş Türkçe edebiyat açısından da ufuk açıcı olacağını umuyoruz.

Arthur C. Danto

Sıradan Olanın Başkalaşımı

Sanat ve kuram/Çev. Esin Berktaş & Özge Ejder/240 sayfa/ISBN 978-975-539-675-0

Amerikalı sanat kuramcısı, eleştirmeni ve filozof Arthur C. Danto'nun 1983 yılında yayımlanan kitabı Sıradan Olanın Başkalaşımı, çağdaş sanat yapıtları ve kuramlarının sorunsallaştırdığı sanat tanımı etrafındaki güçlükleri, özgün bir kavramsallaştırmaya tabi tutarak ele alıyor. Danto, sanat felsefesinin yer yer nesnesini bir kenara bırakıp kendi içine kapanan tavrına alternatif olarak kuramını, gerek sanat gerek felsefe tarihinden örnekler yoluyla açıyor. Çağdaş sanat açısından yeni bir kuramın aciliyetine vurgu yapan kitap, çağdaş sanat yapıtlarını da içine alacak yeni bir sanat tanımının düşünülebilir olmasını sağlayacak bu yeni kuramda kurucu rolü sanat ile felsefe arasında bölüştürürken, sorgulamaya sanat kurumlarının dahil edilmesi gerekliliğine de değiniyor.

Sanat felsefesiyle ve "sanat yapıtının" tanımlanmasıyla ilgili en ilginç felsefi kitaplardan biri... Danto hem sanat felsefesi hem de sanat tarihiyle ilgili gıpta edilecek bir bilgi zenginliği sergiliyor. Sonuçta ortaya çıkan, gelecek yıllarda bu alandaki tartışmaların merkezine yerleşeceği kesin olan bir çalışma.

Journal of Aesthetics and Art Criticism

Danto, sanatı sıradan olanın bir metaforu olarak sunuyor. Sanat apaçık şeyleri sıra dışı hale getirir; sıradan olanı paradokslaştırır. Ezber bozar. Danto'nun bu eğlenceli kitabını alın ve okuyun...

Commonweal

Yazar, "sıradan nesnelerin nasıl sanat yapıtlarına dönüştüğü" sorusuna odaklanarak, sanat yapıtının tanımlayıcı özelliklerini ortaya koyuyor... Kitap, sanatta "üslup" konusuyla ilgili harika bir tartışma sunuyor. Danto, hem Nelson Goodman'ın bazı temel görüşlerini anlatıyor hem de onları tartışıyor... Bu kitap, yakın bir zamanda adı duyulacak bir eser olacak.

Choice

Christian Saehrendt & Steen T. Kittl
Bunu Bende Yaparım

Sanat ve kuram/Alm. Çev. Zehra Aksu Yılmazer/208 sayfa/ISBN 978-975-539-705-4

Modern sanatı anlamak neden bu kadar zor? Neyin sanat olduğuna, neyin olmadığına kim karar veriyor? Sanat ve kuram yazılarında neden tumturaklı bir dil kullanılır? Sanat camiasının şatafatlı kulislerinde neler olup bitiyor?
İşte size, son derece eğlenceli bir modern sanat kılavuzu!
Söz futboldan, televizyon dizilerinden açılınca hemen herkes bir şeyler gevelese de, sanat muhabbetlerinde kem küm etmemek için en azından birkaç ayrıntı ve anekdot bilmek gerekiyor. Ama bu zamanda, sanat dünyasının karmaşık labirentlerinde uzun uzun gezinmeye kimin vakti var ki?
Sanat, sanat dünyası ve sanat ticareti hakkındaki acımasız gerçekleri öğreneceğiniz bu rehber kitap, benzer cümleler kuran sanat erbabından ve bildik, yavan heyecan gösterilerinden hiç şaşmayan sanat pedagoglarından çok farklı bir telden çalıyor. Çağdaş sanatın en önemli türleri ve akımları hakkında genel bir bilgi verirken, anekdotlarla eğlendiren ve sapla samanı birbirinden ayırt etmeyi öğreten bu sanat rehberinin mottosu şu: Az olsun, öz olsun.
Çağdaş sanat sergilerinde bazen çileden çıkan ama sanat düşmanı olmak da istemeyen herkese hitap ediyor bu kitap. Okurları, dışı cilalı, içi boş sergilerden uzak durmaya, sıkı bir "sanat diyeti" yapmaya çağırıyor!

"Çok eğlenceli ve keyifli!"
Focus dergisi

"Meşhur isimlerden korkmayan, sahte saygı gösterilerinde bulunmayan bir kitap. Modern sanat hakkında sağlam bilgiler veren, aynı zamanda da güldüren bir kitaba her zaman rastlanmıyor."
Literaturkritiker dergisi

Howard S. Becker
Sanat Dünyaları

Sanat ve kuram/Çev. Evren Yılmaz/448 sayfa/ISBN 978-975-539-723-8

Onlu yaşlarımdan itibaren barlarda, gece kulüplerinde ve striptiz kulüplerinde piyanistlik yaptım. Bu deneyimlerden ve sanatla ilgili başka yerlerden edin-diğim diğer deneyimlerden biliyordum ki sanat eserlerinin oldukları şey ha-line gelmesi için, çok sayıda farklı kişinin yaptığı faaliyetlerin koordine edildiği bir ağ gerekiyordu. Bu deneyimlere dayanarak sezgilerim bana bu tür ağları ve faaliyetleri çalışmanın, sanatı düşünmenin verimli bir yolu olacağını söylü-yordu. (...)

Sanat Dünyaları gibi bir kitap yazmanın kendisi de bir süreçtir. Ben sanat hakkında bir kitap yazmak için yola çıkmadım. Sadece, sanatın ortaklaşa bir faaliyet olduğu konusundaki sezgimin peşine düşmek ve beni nereye götüreceğini görmek istedim. Konuyla derinden ilgilenmeye başladıktan sonra, o vakitler, daha sonraları olduğu kadar yaygın bir konu olmayan sa-nat sosyolojisi üzerine bir ders vermeye başladım. Okumalarımda ve şahsi deneyimlerime dair düşündüklerimde özellikle ilgimi çeken şey üzerine her hafta ders vermek, bir çerçeve, bir taslak sağladı. Öğrencilerin dikkatlerini çekmek için ilginç örnekler verdim; Los Angeles'taki Watts Kuleleri'ni inşa eden adamın öyküsü öğrencileri o denli büyüledi ki uyumsuzlar ve sanatları hakkındaki bölümün çekirdeği haline geldi.

Sanatı kolektif bir eylem olarak ele alan bir klasik sosyoloji ve sanat kitabı di-yebileceğimiz Sanat Dünyaları, bir sanat eserini "yaratan" üreticiler, satı-cılar, icracılar, eleştirmenler ve tüketicilerden oluşan işbirliği ağı üzerinde duruyor. 1982 yılında yapılan ilk baskısı gerek sanat gerek sosyal bilimler alanında bir başyapıt olarak kabul gören Sanat Dünyaları'nın 25. Yıl Özel Baskısı'nda yazar çok geniş bir kesimin etkilendiği bu büyük eserin ortaya çıkış sürecini de anlatıyor okura.

"Sanat dünyalarının nasıl işlediğine dair ilginç ve çığır açıcı bir gözlem."
Kirkus Review

Uğur Küçükkaplan

Arabesk

Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz

Sanat ve kuram/320 sayfa/ISBN 978-975-539-729-0

Arabesk: Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz, her şeyden önce, yarım yüzyılı aşkın bir zamandır varlığını sürdüren ve Türkiye'de en çok dinlenen müzik olarak kitleleri peşinden sürükleyen arabeski, önyargılardan uzak ve doğrudan müziğin içerisinden inceleyen, bilimsel bir çalışma niteliği taşıyor.

Uzun yıllar siyasi ve kültürel kutuplaşmaların odağında yer almasına rağmen, sanatsal bir üslup olan arabesk sürekli ihmal edilmiş, akademik müzik çevrelerinde de en ufak bir ilgi görmemiştir. Bugüne dek arabesk üzerine yapılan araştırmaların sosyologlarca yazılmış birkaç kitaptan ibaret olması hem konuya duyulan ilgisizliğin hem de müzikolojinin Türkiye'deki hazin durumunun bir göstergesidir. Halbuki siyasi ve toplumsal dönüşüm sürecinin bir parçası olarak evrilen ve barındırdığı öğelerle farklı müzik türleriyle eklemlenen arabesk, tartışmasız, Türkiye'deki popüler müziği besleyen en temel üsluptur.

Bu kitap, hem bir icracı hem de bir bilim insanı olarak müzikle ilgilenen Uğur Küçükkaplan'ın, saman alevi gibi parlayıp sönen yüzeysel tartışmaların dilsiz öznesi olan arabeske müziğin içinden yaklaşma çabasının ürünüdür. Aynı zamanda, konuya ilişkin söz alanların mimari bir üslup olduğundan dem vurup, hiçbir ilgisi olmamasına rağmen ısrarla Schumann'ın arabesk olarak nitelendirilen eserleri üzerinden açıklamaya çalıştığı arabeskle Türkiye'deki arabesk müziğin birbirlerinden farklı şeyler olduğunun ayırdında olan bir anlayışla kaleme alınmıştır. Yazar bu kitapta, arabeskin zannedildiğinden çok daha önce, eleştirel bir biçimde ele alınan, Cumhuriyet'in müzik politikalarının yarattığı iklimde geliştiğini ileri sürerken, aynı zamanda çeşitli dönemlere ayırarak irdelediği arabeskin teknik özelliklerini doğrudan müzikal analizlerle ortaya koyuyor. Elbette yerini bilerek ve objektif bir duruş sergileyerek...

Zekiye Antakyalıoğlu
Roman Kuramına Giriş

Sanat ve kuram/240 sayfa/ISBN 978-975-539-730-6

Romanla ilişkimiz tıpkı Aziz Augustinus'un "Zaman nedir?" sorusuna verdiği yanıttaki gibidir: Sorulmadığında biliriz ama sorulunca bilemez, şaşırırız. Hemen herkes roman denince ne kastedildiğini bilir. Herkesin romanın ne olduğu veya olmadığıyla ilgili kendince bir görüşü, bir hissi vardır. Ancak "Roman nedir?" sorusuyla karşılaşınca aynı şekilde hemen herkes bocalar, kendince tarifler yapmaya başlar. İşte bu da romanın en belirgin özelliklerinden birine işaret ediyor: Roman tanımlanmaya, sınıflandırılmaya direnen bir kurgusal anlatı biçimidir.

Roman, ortaya çıktığı günden beri sıradan insanın, sıradan hikâyelerini an-latır. Ama konu ve karakterler ne kadar sıradan görünürse görünsün, bir romanın bağlamına girdiklerinde sıradan olmaktan çıkarlar. O yüzden belki de roman okuru, kendi yaşamını yansıtan ve bakmaktan hiç bıkmadığı bu aynanın kendisi üzerine de düşünmelidir. Bunu yapabilmek için ise romana felsefi ve kuramsal açıdan yaklaşmak gerekir. Felsefe ya da kuram okumak belki roman okumak kadar zevkli sayılmaz ama eğer romanın kuramını bilirsek roman okumak artık bambaşka bir anlam kazanacak, ölçülemeyecek kadar zevkli olacaktır. Roman Kuramına Giriş kitabıyla Zekiye Antakyalıoğlu, roman okurunu okumaktan zevk aldığı şeyin doğası ve özü üzerine düşün-meye davet ediyor; bunu yaparken de kuramın da keyifle okunabileceğini gösteren yalın ve samimi bir dil kullanıyor.

Dünyanın önde gelen roman kuramcılarının düşünceleri ışığında romana türsel, yapısal ve felsefi olarak yaklaşıyor Zekiye Antakyalıoğlu. Roman üze-rine geliştirilmiş kuramların zaman içinde nasıl çeşitlendiğini ortaya koyarken romanın kurama, kuramın da romana yaptığı katkıları gösteriyor. Roman okurunu, okuduğu şey hakkında soru sormaya ve roman türü hakkında yeni şeyler düşünmeye teşvik etmeyi amaçlıyor. Bu sebeple romanın epik, hikâye, parodi ve tarihle ilişkisine ışık tutuyor.

Bu kitapta, hemen her roman okurunun kafasını karıştıran "realizm", "modernizm", "postmodernizm" gibi akımların özet anlatımları yanında, romanın bugün bizler için ne anlama geldiği, bir geleceği olup olmadığı sorularına verilen yanıtları da bulacaksınız.

Roman Kuramına Giriş, yalnızca edebiyat öğrencileri ve akademisyenler için değil, roman okumayı seven herkes için yararlı bir başvuru kitabı.

Nihan Kaya

Yazma Cesareti

Sanat ve kuram/272 sayfa/ISBN 978-975-539-756-6

Niçin yazarız, hiç düşündünüz mü?

Buna çok farklı cevaplar verilebilir: Nefes almak için, kendimizi gerçekleştirmek için, söyleyecek sözümüz olduğu için, elimizden yazmamak gelmediği için, yani elimizden yaşamak gelmediği için...

Peki her yazılı metin bir yaratıcılık taşır mı? Günümüz postmodern dünyasında bu soruya cevap vermekte zorlanabiliriz belki ama bu kitabı okuduğunuzda anlayacaksınız ki yaratıcılık başka bir şey. Rollo May'in anlattığı gibi, yarat-mak, var olmaya cesaret etmek demek her şeyden önce.

Peki yaratıcı yazarlık nasıl bir cesaret gerektiriyor? Alışverişten, sokaklardan, karideslerden, toz taneciklerinden, bir ceketin yakasına iliştirilmiş karanfilden korkmak ve eve kapanıp bir ceketin yakasına iliştirilmiş karanfiller hakkında sayfalarca yazmak cesaret göstergesi olabilir mi? O halde, ömrünü sanata dönüştürmüş Proust en cesur yazar olmalı...

Evet, yazmak cesarettir. Çünkü yerleşik kurallara ters düşmeyi, yalnızlaşmayı gerektirir ve günlük neşeden çok kaygılardan beslenir.

Evet, yazmak cesarettir. Çünkü daha siz doğmadan önce sizin için planlanmış hayatı tersine çevirmek, akıntıya karşı durmak, sürüden ayrılmak demektir. Yine de yazarız. Çünkü edebiyat bütün bir toplumu iyileştirme gücüne sa-hiptir. Onu anlamamıza yardımcı olur. İhtimal ki bir şeyleri değiştirebilme umudunu besler. Belki küçük bir kız çocuğunun hayatı değişir...

Eğer kendinizle yüzleşmeye cesaretiniz varsa ve niçin yazarız, yazmak nasıl bir süreçtir, metin ne zaman edebiyat eseridir ne zaman salt metindir, sanat-sal enerji nedir, edebiyat birey ve toplumu aynı anda nasıl hem ayrıştırıp hem barıştırır gibi sorulara cevap arıyorsanız, Yazma Cesareti, gerek bilimsel gerek içten yaklaşımıyla size ufak bir kapı aralayacaktır.

Okumaya cesaretiniz varsa...

Fatma Erkman Akerson

Edebiyatımızda Bireyselleşme Serüveni

Sanat ve kuram/224 sayfa/ISBN 978-975-539-775-7

Edebiyat toplumu sahiden yansıtır mı? Bir toplumun edebiyatına bakıp, o toplumu ve o toplumda yaşayan bireyleri anlayabilir miyiz? Edebiyat ne dereceye kadar toplumun ve bireylerin aynasıdır? Edebiyat metinlerini çözümlemek, metinleri mi daha iyi anlamamızı sağlar, yoksa bu metinlerin içinden çıktığı toplumu mu daha iyi anlamaya yarar? Edebiyatla toplumbilim nerede, nasıl kesişir? Bir toplumu oluşturan bireylerin psikolojileri, dünyaya bakışları zaman içinde nasıl değişir? Kadınlarla erkeklerin değişim süreçleri birbirine paralel mi gider, yoksa farklı farklı mı gerçekleşir? Bu değişimleri edebiyat metinlerini inceleyerek izleyebilir miyiz? Edebiyatımızda Bireyselleşme Serüveni işte bu sorulardan yola çıkılarak hazırlanmış bir çalışma.

Kitapta, 20. yy süresince yazılmış otuz roman inceleniyor. Romanlardan on beşi kadın yazarların, on beşi de erkek yazarların romanları. Araştırma, Fatma Aliye'den Ayfer Tunç'a ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'dan Ahmet Ümit'e uzanan bir çerçevede gerçekleşiyor. Her roman teker teker ele alınıyor; kadın yazarların kadın kahramanlarıyla, erkek yazarların erkek kahramanları çözümleniyor. Çözümlemelerin ana konusu bireyselleşme. Önce bireyselleşmenin dinamikleri açıklanıyor. Daha sonra tüm kadın ve erkek kahramanlara bir anket uygulanıyor. Bu anketler aracılığıyla, bu kahramanların, kendi hayatları hakkında karar verme, başka bireylerle ve toplumla ilişki kurma, kendi kendileriyle hesaplaşma gibi alanlarda nasıl davrandıkları ortaya çıkıyor. Bu arada, kadın kahramanlarla erkek kahramanlar arasında bazı farklar olduğu da gözlemleniyor. Kitabın ilginç yanlarından biri de, yüzyıl boyunca kahramanların geçirdikleri dönüşümleri sergilemesi. Özellikle kadın kahramanların, önceleri somut toplumsal kazanımlar peşinde koşarken zamanla nasıl daha evrensel varoluş sorunlarına yöneldikleri ortaya çıkıyor. Erkek kahramanların varoluşsal sorunlara yönelmeleri ise farklı aşamalardan geçiyor.

Kendimizi anlamak açısından edebiyatın bize tuttuğu aynaya bakmakta yarar var!

Ceren Selmanpakoğlu

Hiçliğin Özgürlüğü

Sanat ve kuram/256 sayfa/ISBN 978-975-539-797-9

Hiçliğin Özgürlüğü: Ajansal Sanat, atıflarla inşa edilmiş olan "toplumsal gerçekliği" nasıl yeniden üretmeden, yeni bir gerçeklik tasarısı yapılabileceğinin arayışıdır. Toplumsal gerçeklik içinde inşa edilen özne, Sartre'ın deyimiyle oldurulmuş özne, "gerçekliği" aslında özgürlüğünden, sorumluluklarından kaçmak için devam ettirir. Bu temel tespit tüm olgulara ajan gibi nüfuz ettirildiğinde "gerçekliğin" atıfları bir bir kendini dağıtmaya başlar ve böylece öznenin hem özgürlüğü hem de sorumlulukları geri ona teslim edilir. Aynı ajansal işlem, sanatın "özerk" bir kurum olduğu yanılsamasına ve "gerçekliği" yeniden üretmesine, dahası Baudrillard'ın dediği gibi "gerçekliğin" ikizini yaratarak bir komplo içinde olmasına uygulandığında, sanatın sorumluluğu da ona devredilmiş olur. Böylelikle, sanata alternatif bir sanat tavrı olarak ajansal sanat, özneye, oldurulmuşluğundan kurtulup hiçliğin özgürlüğünü keşfettiğinde, bilinçli olarak kendini kurmayı seçebilme ve böylece her şey olabilmenin coşkusunu yaşayabilme potansiyelini gösterir.

Bu kitap, okurun ilgisini çekebilecek birkaç farklı potansiyele sahip: İlk olarak, okurun içinde yaşadığı, yürüttüğü ama sürekli şikâyet ettiği toplumsal gerçekliğin hem nasıl bir işlem içinde olduğunu anlamasına hem de aslında bu yapının sorumlusunun kendisi olduğunu ona fark ettirerek sorumluluk ve yetkisini kendi eline almasına aracılık etme potansiyelidir. Bunun yanında, özellikle sanatla ilgilenen okurların sanata yükledikleri atıflarının aslında yine sorumluluğu sanata transfer etmek olduğunu anlamalarını sağlama potansiyelidir. Sanat kurumu içinde olanların ise, hiyerarşik atıflar üzerinden inşa edilen ve "gerçekliği" yeniden üreten konumlarında aslında hükümsüz olduklarını ve bu yanılsamalı konumlandırmayı takip etmeyi seçmiş olduklarını deşifre etme potansiyelidir. Tüm bunlar bu çalışmanın potansiyelleridir ama buradaki analiz, tespit ve önermeleri değerlendirip uygulamaya sokacak, yani yanılsamasından ve oldurulmuşluğundan vazgeçip sorumluluklarını ve özgürlüğünü sahiplenmeyi seçecek ya da seçmeyecek olan okurun kendisidir.

Tüm bunların yanında, bu çalışmanın tamamlandığı sırada başlayan "Gezi Parkı" olaylarının düşünsel ve toplumsal arayışları bağlamında, bu kitap, hem bir güç hem de güçsüzlük olarak iktidar arzusu içinde olmamanın, dahası tahakküm edilmek kadar tahakküm etmenin de reddedilmesinin, koşullu özgürlükten değil, özgürlükten kaynaklandığını ve siyaset kurumuna transfer edilen sorumluluğun feshedilmesi halinde elde edilecek gücün toplumsal yapıyı dönüştürecek kadar büyük bir potansiyele sahip olduğunu göstermesi bakımından yararlı olabilecektir.

Özgürleşme düşüncesi siyasetin ana ekseni olduğu gibi, sanatın da temeline yerleşmiştir; ancak "Özgürleşme nedir?" sorusunun yanıtı verilmeden, siyaset ve sanatın özgürleştirici rolü üzerine bir şey söyleyebilmenin olanağı yoktur. İşte bu kitap böyle bir arayışın ürünüdür.

İlk bakışta özgürleşme, tikel bir kazanımdır ve kişinin çevresini kuşatan iktidardan kurtulması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, kişinin eylemleri sırasında, "sınırsız" ve "baskıcı olmayan" bir alanda var olduğunu "hissetmesi" demektir. Özgürlük hissi ona mutluluk verir vs. Ama özgürleşmenin tanımı bu kadar basit olsaydı, ya kişinin toplumsallığı yadsıması (ki buna olanak yoktur) ya da o toplumsallık içinde kendisine en yüksek çıkarları vaat eden mevcut iktidar örgütlenmesine dahil olması gerekecekti. İktidardan kurtulmayı amaçlayan kişinin, özgürleşme adına yeniden iktidarı "arzulaması" bir çelişki sayılmaz mı? "Başka" insanları, kendine ait bir özgürlük ortamında mutlak araç haline getirmiş kişi, nasıl bir özgürleşme tesis etmiş olabilir?

Bununla birlikte, tikel kazanımlar getirmeyen bir özgürleşmenin de anlamsızlığı açıktır. Acaba topyekûn bir özgürleşme vaat eden bir sistemin iktidara sahip olması, bizimle birlikte "başka" insanların da özgürleşeceğini mi gösterir? Olabilir; ama bu durumda da özgürleşmenin tanımı ile iktidarın tanımı arasında bir örtüşme olacak ve özgürleşme, iktidar tanımına dönüşecektir. Şimdi karşımıza, "Özgürleşme nedir?" sorusunun yanı sıra, bir de "İktidar nedir?" sorusu çıkmaktadır. Bu iki "şey"in farkını güvenli bir tavırla yanıtlayabilir miyiz? Yoksa özgürleşme, iktidarla kurduğu gizli bir bağı mı ifşa etmeye başlamıştır?

İşte özgürleşme ile iktidar arasındaki bu örtüşmeler ve kopukluklar, özellikle on sekizinci yüzyıl Aydınlanma Çağı'ndan bugüne dek zihinleri meşgul etmiş ve siyaset felsefelerinden sanata doğru uzanan bir alanı çok yakından ilgilendirmiştir. Bu kitap, sanatın siyasetle ilişkisini sorgularken, "şimdiki zaman"dan bir bakışı merkeze alarak, söz konusu soruların çelişkili yanıtları içinde yolunu arıyor.

AYRINTI • SANAT VE KURAM
ISBN: 978-975-539-611-2
9 789755 398112



14 TL